

Wege durchs Labyrinth

Festschrift zu Ehren von Rahul Peter Das
Carmen Brandt · Hans Harder (Hrsg.)

Wege durchs Labyrinth
Festschrift zu Ehren von Rahul Peter Das

Wege durchs Labyrinth

Festschrift zu Ehren von Rahul Peter Das

Carmen Brandt · Hans Harder (Hrsg.)

Über die Herausgeber

Carmen Brandt ist Juniorprofessorin für Gegenwartsbezogene Südasienswissenschaft an der Universität Bonn.

Hans Harder ist Professor für Neusprachliche Südasiensstudien an der Universität Heidelberg.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

xasia
eBooks

Publiziert bei CrossAsia-eBooks,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2020.

Die elektronische Open-Access-Version dieses Buches ist dauerhaft frei verfügbar auf CrossAsia-eBooks: <https://crossasia-books.uni-heidelberg.de/xasia>

urn: urn:nbn:de:bsz:16-xabooks-642-6

doi: <https://doi.org/10.11588/xabooks.642>

Text © 2020 Das Copyright der Texte liegt beim jeweiligen Verfasser.

Umschlagillustration: *Bhulbhulaiya* (Labyrinth) im Bara Imambara, Lucknow. Fotografie: Carmen Brandt

ISBN 978-3-946742-72-2 (Hardcover)

ISBN 978-3-946742-73-9 (PDF)

Inhalt

Vorwort	vii
From a Symbol of Colonial Conquest to the <i>Scripta Franca</i> : The Roman Script for South Asian Languages CARMEN BRANDT	1
“What Immortal Hand or Eye Dare Frame Thy Fearful Symmetry?” The Image of the Tiger in Indian and Korean Culture: Cases of Gond and Minhwa Traditions RENATA CZEKALSKA	37
Von verratenen Kriegern und exzentrischen Glücksrittern: Bhisam Sahni und sein historischer Roman <i>Mayyādās kī mārī</i> INES FORNELL	49
Die Gebrüder Schlegel aus Sicht der gegenwärtigen deutsch- sprachigen Indologie ELI FRANCO	73
Locating ‘Bāuldom’ in the Word <i>Bāul</i> : A Postscript to the “Proble- matic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal” RATUL GHOSH	109
Alt bedeutet nicht ungebräuchlich: Zur Relevanz der Sprach- geschichte – ein Essay OLAV HACKSTEIN	141
Bengali Webzines: Literature in the Digital Mode HANS HARDER	149
Die Welt übersetzen: Ein Gespräch MARTIN KÄMPCHEN	175
Ornithology and Poetry: Ideas and Fancies Connected with Birds in Classical India KLAUS KARTTUNEN	189
Traditional Theater in Nepal: An Exposition of <i>Kārtik Nāc</i> , the Drama Festival in Pharping Village, with an Edition of <i>Pārijātaha- raṇa</i> , a 16th Century Bengali Play from Nepal MAKOTO KITADA	215

The World According to Ghanarām: A Partial Translation of His <i>Gītārambha</i> FRANK J. KOROM	255
Polish-Sanskrit Kinship in the Eyes of Walenty Skorochód Majewski, the Pioneer of Polish Research on Sanskrit AGNIESZKA KUCZKIEWICZ-FRAŚ	277
Self-Surrender of the Afflicted One (<i>ārta prapatti</i>) as the Concept of Human Existence in the <i>Prapannapārijāta</i> of Vātsyā Varadaguru HALINA MARLEWICZ	293
„Kaḷavaḷi nārpatu“ – Die vierzig Verse über das Schlachtfeld: Be- merkungen über einen Text aus der Sammlung <i>Patineṅkīlkanaku</i> ULRIKE NIKLAS	315
Volkslieder über Hardaul, Prinz von Orchha: Gottheit und Held TATIANA ORANSKAIA	325
The Robber, the Demon, the Girl, and Her Lover: An Episode from the Newari Version of the <i>Vetālapañcaviṃśati</i> FELIX OTTER	361
Caste, Conversion and Social Change in Telangana, South India ADAPA SATYANARAYANA	379
Zum Bergnamen <i>Y Das</i> in Wales BRITTA SCHULZE-THULIN	397
Atomenergie in Bangladesch im Spiegel der einheimischen Presse SABINE FRANZISKA STRICH	425
Indian and Universal? The Significance of François-Marie de Tours for the Case of Hindi HEINZ WERNER WESSLER	469
What I Learned from my Grandparents, and Other Stories: Fragments of Biography, Autobiography and a History of Calcutta BENJAMIN ZACHARIAH	493
Über die Autoren und Autorinnen	511

Vorwort

Rahul Peter Das hat einmal erwähnt, dass seine Doktorarbeit zum *Wissen von der Lebensspanne der Bäume*, eine Übersetzung und Studie von Surapālas *Vṛkṣāyurveda* (Das 1988), aus einer Fußnote entstanden sei. Ebenfalls in einer Fußnote einer Rezension findet sich seine Modifikation der wissenschaftlichen Umschrift für die neuindoarischen Sprachen in indischen Schriften (Das 1984: 66, Anm. 2), welche in diesem Buch Anwendung findet. Und sein einschlägiger Aufsatz „Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal“ (Das 1992), dessen Text zu geschätzten 60 Prozent aus Fußnoten besteht, präsentiert sich uns als gutes Beispiel für einen dicht gewobenen Mikrokosmos aus Anmerkungen, Nach- und Querverweisen, überbordenden bibliographischen Referenzen und breit gestreuten Assoziationen Das'scher Prägung.

Diese geflechtartige Qualität, das komplexe Gewebe verschiedener hierarchischer Textebenen ist nicht bloß ein oberflächliches Strukturmerkmal seiner wissenschaftlichen Prosa, sondern scheint durchaus etwas über den Denkprozess auszusagen, der seiner Arbeitsweise zugrunde liegt. Rahul Peter Das führt seine Leser hinein in ein Verfahren, in dem typischerweise eine enorme Menge minutiöser Details zu verallgemeinernden Aussagen komprimiert, genauso oft aber auch gegen bestehende Verallgemeinerungen ins Feld geführt werden. Auffällig ist, dass er sich dabei immer wieder vom Detail her in weiten, verzweigten Bewegungen den großen Themen nähert, die seine wissenschaftliche Laufbahn bestimmen. Um das Bild aufzugreifen, das dieser Festschrift den Namen gibt: Durch Seiteneingänge betritt er die komplexen Labyrinth von Texten, Bedeutungen und kultureller Praxis, die Südasien – das alte Indien genauso wie die heutige Weltregion dieses Namens – zu bieten hat.

Rahul Peter Das wurde 1954 in Haan, der Heimatstadt seiner Mutter, geboren. 1958 zog seine Familie nach Kalkutta, in die Heimat seines Vaters, wo er in Kalighat (ganz in der Nähe des berühmten Kali-Tempels) aufwuchs. Er besuchte eine säkulare Jesuitenschule, die St. Lawrence High School, und studierte von 1972–73 am Medical College, kehrte jedoch aufgrund der politischen Unruhen, die damals Kalkutta prägten, 1974 nach Deutschland zurück und begann nach Erlangung des deutschen Abiturs im Jahr 1975 an der Universität zu Köln Indologie und Dravidistik bei Klaus Ludwig Janert sowie Islamwissenschaft zu studie-

ren. Nach einem Wechsel an die Universität Hamburg machte er dort 1981 seinen Magister, promovierte 1985 bei Albrecht Wezler und arbeitete in den folgenden Jahren unter anderem als Lehrbeauftragter für Bengalisch und wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten Hamburg und Bonn und in einem Forschungsprojekt an der Universität Groningen. 1993 erfolgte die Habilitation in Hamburg und 1994 die Berufung zum Professor an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

In den 26 Jahren seines Wirkens in Halle hat Rahul Peter Das mit großer Produktivität seine eigenen Forschungen vorangetrieben, einiges an wissenschaftlichem Nachwuchs hervorgebracht (darunter die Herausgeber und viele Beitragende zu diesem Band) und auch institutionell Einfluss ausgeübt: Neben seiner Gründung und langjährigen Leitung des Arbeitskreises „Neuzeitliches Südasiens“ innerhalb der Deutschen Gesellschaft für Asienkunde und seinem jahrelangen Engagement als Vorsitzender der Deutsch-Indischen Gesellschaft Zweiggesellschaft Halle sind es besonders die Einrichtung einer unabhängigen Abteilung für Südasienkunde an der Universität Halle, dem Südasiens-Seminar, und die Einführung des Magisterstudiengangs *Sprachen und Kulturen des neuzeitlichen Südasiens* und des Promotionsfachs mit selbigem Namen, die ganz und gar auf sein Engagement zurückgehen. In seiner Tätigkeit als Studiendekan der Philosophischen Fakultät I unterstützt er seit 2006 bis heute nicht nur Kollegen bei der Einführung ihrer neuen Studiengänge, sondern stellte sich den Herausforderungen, die die sogenannte Bologna-Reform mit sich brachte, mit derselben Akribie, wie man sie aus seinen wissenschaftlichen Publikationen kennt.

Vielgleisig und beeindruckend produktiv ist Rahul Peter Das in seinem akademischen Output. An die 20 Bücher hat er bislang veröffentlicht, wenn man die selbstverfassten, herausgegebenen und übersetzten Werke zusammenzählt. Hinzu kommen über 100 wissenschaftliche Artikel, eine ebenso große Anzahl von Rezensionen und seine langjährige Herausgeber-tätigkeit für verschiedene Reihen und Zeitschriften. Die Themengebiete, die er dabei gestreift oder maßgeblich vorgebracht hat, umfassen unter anderem folgende Bereiche: Vedistik und indogermanistische Sprachforschung; altindische Medizin bzw. Ayurveda; bengalische Religionen (Vaishnava-Traditionen, ISKCON, bengalischer Islam); Sicherheitspolitik, strategische Studien und internationale Beziehungen; moderne südasiatische Literaturen, besonders in bengalischer Sprache, und hier wiederum besonders Rabindranath Tagore; mittelbengalische Literatur; Hindi; und schließlich ganz allgemein die Sprachsituation Südasiens.

Rahul Peter Das' Hauptwerk ist zweifelsohne die aus seiner Habilitationsschrift hervorgegangene Publikation zu altindischen Theorien der Zeugung menschlichen Lebens, erschienen unter dem Titel *The Origin of the Human Body* (Das 2003). Dieses mehr als 700-seitige Buch ist ein Musterbeispiel für eine minutiöse kritische Untersuchung eines Aspekts klassischer indischer Medizin und Sexologie, die in ihrer Gelehrsamkeit und Gründlichkeit ihresgleichen sucht. Nicht umsonst betonen die Herausgeber der Reihe *Indian Medical Tradition*, Dominik Wujastyk und Kenneth G. Zysk, in ihrem Vorwort: „Never before has an authoritative study of such breadth and depth been devoted to a specific problem of ancient Indian medicine“ (Das 2003: vii). Das Buch ist ohne jeden Zweifel ein Meilenstein auf seinem Gebiet, der auf lange Zeit hinaus das Maß der Dinge bleiben wird. Ein weiteres Werk, das Rahul Peter Das über Jahrzehnte mit der ihm eigenen Sorgfalt vorangetrieben hat, ist sein *Lehrbuch der modernen bengalischen Hochsprachen*, das Resultat von mehr als drei Jahrzehnten Bengalisch-Lehre, dessen zweite, augmentierte Auflage kürzlich in den von ihm begründeten *Südasienswissenschaftlichen Arbeitsblättern* herausgekommen ist (Das 2018). Die detaillierte Durchdringung und Beschreibung der bengalischen Grammatik, die Das in diesem Werk bietet, lässt alle anderen Bengalisch-Lehrbücher in Sprachen wie Englisch, Französisch oder Tschechisch weit hinter sich.

Diese beiden Veröffentlichungen zeigen, dass Rahul Peter Das manchmal extrem langfristig und mit großer Beharrlichkeit einzelne Projekte verfolgt hat. Zugleich gilt es aber hervorzuheben, dass er auch immer wieder Neuland betritt und seine intellektuelle Neugier kaum Grenzen zu kennen scheint. Seine Tendenz, Themenfelder neu aufzurollen und bisweilen sogar abzuräumen – was für eine Habilitationsarbeit immerhin im Rahmen des Erwartbaren ist –, zeigt sich auch auf weniger zentralen Interessensgebieten und in deutlich kürzeren Veröffentlichungen. Es gilt beispielsweise für seinen bereits erwähnten Baul-Aufsatz (Das 1992) und ebenso für seine Auseinandersetzung mit der Sprachgeschichte des Hindi (Das 2014). Kennzeichnend auch für diese kleineren Arbeiten ist die Berücksichtigung einer sehr breiten Quellenbasis.

Rahul Peter Das bewegt sich in aller Regel weit jenseits des üblichen Lesekanons und scheut auch keineswegs unorthodoxe Seitenwege. Ein Beispiel hierfür ist die Art und Weise, wie er als der begeisterte Science Fiction-Leser, der er unter anderem auch ist, ähnliche Vorstellungen von Parallelwelten und der Koexistenz verschiedener Realitäten bei bengalischen Vaishnavas und internationalen Science Fiction-Autoren herausgearbeitet hat. Ein weiteres Beispiel ist die Leidenschaft, mit der er sich in

den letzten Jahren dem recht neuen Analyseansatz der *Geopolinomics* widmet, um das Zusammenspiel von Geographie, Politik und Wirtschaft in Südasien besser verstehen zu können.

Die Konzentration aufs Detail, die Rahul Peter Das' Werk prägt, ist ein notwendiger und programmatischer Bestandteil seiner wissenschaftlichen Disziplin. Oft verzeichnen wir eine Bewegung vom Kleinen ins Große, ein netzartiges, weitverzweigtes Vorgehen. Trotz aller denkerischen Disziplin, von der seine Arbeiten Zeugnis ablegen, finden wir kaum je ein verschultes Schema F des Denkprozesses. Es sind vielmehr die verschlungenen Querfeldeinwege, die Rahul Peter Das bevorzugt. Große thematische Labyrinth werden aus versteckten Winkeln betrachtet und erschlossen. Hinterfragt wird so ziemlich alles, besonders gern, wenn es als angesagte Theoriebildung daherkommt – so etwa in seinen bisweilen polemischen Kommentaren gegen (meist angelsächsische bzw. nordamerikanische) theoriegeleitete Interpretationen auf Basis mangelnder Sach- und Textkenntnis. Seine wissenschaftliche Prosa bietet denn auch kaum je stromlinienförmige Argumentationen nach allgemeiner Diskurslage, fast immer gilt die Konzentration den Hindernissen, nicht dem Strom. Dies kommt dem Inbegriff des *kritischen* Herangehens sehr nahe. Die Standpunkte, von denen aus Rahul Peter Das seine Kritik ins Felde führt, werden dabei bisweilen auch gern gewechselt – man könnte sagen in bester bengalischer Tradition: So macht Wilhelm Halbfass in seinem *India and Europe* bei Ram Mohan Roy erstmals eine intellektuelle Mehrgleisigkeit aus – im Sinne der Fähigkeit, verschiedene Sprachen und denkerische Traditionen zu nutzen, um die eine im Lichte der anderen zu kritisieren (Halbfass 1990: 214). Solches Querdenkertum – unorthodox, unerschrocken – ist sicher ein typisches Merkmal für Rahul Peter Das' Arbeiten.

Zu den Komplexitäten in Rahul Peter Das' Laufbahn gehört, dass sein Ruf nach Halle auf eine für Neuindische Philologie designierte Professur institutionell und konzeptionell eine gewisse Abkehr von der klassischen Indologie mit sich brachte. Zugleich aber ist er ein hundertprozentiger Indologe geblieben. Sein Verhältnis zur Indologie ist sicherlich von Ambivalenz geprägt. Er hat sie als harte Schule erlebt. Oft hörten wir ihn seinen ersten Lehrer Janert zitieren: „Diese Texte, die wir studieren, sind nicht für Indologen geschrieben worden.“ – Man muss sich heute erst wieder in die Hermetik einer akademischen Tradition hineindenken, in der eine solche Erkenntnis erwähnenswert war! Trotz seiner Distanz zu dem Fach, in dem er seine Studien begonnen und seine philologische Disziplin gelernt hatte, gehören seine großen monographischen Werke ins Gebiet der klassischen Indologie. Zugleich hat er aber auch deren Programmatik zu erheblichen

Teilen auf eine philologisch grundierte, gegenwartsbezogene Südasienswissenschaft übertragen. Text, Interpretation, Übersetzung und Begrifflichkeit sind die Grundpfeiler, auf denen sie beruht, und der Textbezug – im weitesten Sinne: nicht nur etabliertes Schrifttum, sondern vom mündlich überlieferten Lied bis hin zum Tweet – ist die Verhandlungsgrundlage. Als langjähriger Fachredakteur der *Orientalistischen Literaturzeitung* für die Sparte „Südasiens“ scheut er sich deshalb auch nicht davor, die Herausgabe von Publikationen aus den unterschiedlichsten Bereichen der Indologie und Südasienswissenschaft zu betreuen.

Prägend für Rahul Peter Das' Wirken im universitären Rahmen ist seine Unabhängigkeit, seine Vielseitigkeit und sein Solistentum. Mit allen Bereichen des Institutsalltags ist er vertraut, seien es Finanz- und Personalverwaltung, EDV-Probleme, Studienordnungen, Gremienarbeit oder Homepage-Beschickung. Gravitätisch-professoral ist er äußerst selten, typisch ist vielmehr seine Zugänglichkeit und Vermeidung von Förmlichkeiten. So überrascht es auch nicht, dass er im Rahmen universitärer Veranstaltungen außerhalb der Lehre den Studenten auch mal als DJ mit Hilfe seines „Hot Masala Mix“, einem „Best of“ populärer Musik in verschiedensten Sprachen, die etwas andere Heterogenität Südasiens näherbringt. Angesichts der mannigfaltigen wissenschaftlichen Arbeiten, die er neben seinem Unterricht und universitären Verpflichtungen jongliert, ist es erstaunlich, wie präsent er für die unterschiedlichsten Belange ist: Jederzeit hat er eine offene Tür und ein ebenso offenes Ohr für die Anliegen seiner Studenten und Mitarbeiter. Seine Autorität bezieht er nicht aus einem bestimmten Habitus, sondern vielmehr aus seiner außergewöhnlichen Belesenheit, gedanklichen Beweglichkeit und Geistesgegenwart.

Unseres Wissens befindet sich unter Rahul Peter Das' Veröffentlichungen bislang nichts Autobiographisches. Dennoch verraten Autoren und sicher auch Wissenschaftler in dem, was sie schreiben, zwangsläufig einiges über sich selbst. Auch der berühmte bengalische Romancier Bankimchandra Chattopadhyay (1838–94) hinterließ keine Autobiographie oder Tagebücher, doch der Historiker Sudipta Kaviraj kam auf die großartige Idee, seinen *Kamalākānta* (1875), eine Sammlung satirischer Essays aus der Perspektive eines opiumsüchtigen Nichtstuers, als seine geheime Autobiographie zu lesen (Kaviraj 1995). Was für Bankimchandra *Kamalākānta* war, ist für Rahul Peter Das wohl sein Bengalisch-Lehrbuch: Jemand, der wahrscheinlich zu selbstironisch ist, um literarisch tätig zu werden oder über sich selbst zu schreiben, hat hier eins der wohl originellsten Lehrbücher geschrieben, die erhältlich sind. Beim Bengalisch-Lernen begegnen wir dem Ankömmling aus Indien, der in Dhaka am

Flughafen fast Schläge bezieht, weil er den Fahrer mit dem sehr informellen *tui* statt *tumi* anredet. Wir treffen Teenager, die sich versammeln, um nach Mädchen Ausschau zu halten, oder auch heldenhaft Mädchen auf der Straße gegen Pöbeleien verteidigen. Es treten Mädchen auf, die ihrerseits ihre Schwestern einspannen, um ihre Freunde treffen zu können, und da ist auch ein Onkel, der nach langer Zeit zu Besuch kommt und endlos herumdruckst, bis er zugibt, als Demonstrantenbeschaffer für eine politische Partei zu arbeiten. Ein Bengalisch-Lehrbuch als getarntes Protokoll einer Jugend in Kalkutta, wie wir vermuten, und zugleich ein guter Grund für alle, die mehr erfahren möchten, Bengalisch zu lernen.

Die vorliegende Festschrift ehrt Rahul Peter Das als eine außergewöhnliche Forscherpersönlichkeit. Sein 66. Lebensjahr markiert seine Emeritierung in Halle; allerdings ist kaum zu erwarten, dass er nicht auch weiterhin seine über zwanzig Seiten umfassende Publikationsliste verlängern und sich neuen Themen zuwenden wird. Insofern gibt es nichts zu resümieren. Die Festschrift ist jedoch ein sicher etwas altmodisches, aber reizvolles Genre der akademischen Traditionspflege – ein Aspekt, der übrigens auch Rahul Peter Das sehr wichtig ist und immer wieder in seiner Ehrerbietung gegenüber seinen eigenen Lehrern und dessen Lehrern aufscheint.

Die Beiträge in diesem Band sprechen allesamt für sich selbst und bedürfen daher keiner detaillierten Einführung. Sie reichen von kommentierten Texteditionen und Übersetzungen aus dem Bengalischen, Hindi, Newari und Tamilischen (Kitada, Niklas, Oranskaia, Otter) sowie Sanskrit-basierten Studien (Karttunen, Marlewicz) über die Geschichte der Indologie (Franco, Kuckiewicz-Fraś) bis hin zu allgemeinen persönlichen Betrachtungen (Kämpchen) und Reminiszenzen (Zachariah). Es gibt Studien zu einzelnen historischen Werken (Wessler), Literaten (Fornell) oder literarischen Formaten (Harder) ebenso wie Beiträge zu Schrift in Südasiens (Brandt), Konversion zum Christentum als Mittel zum sozialen Aufstieg (Satyanarayana), vergleichende Motivatik des Tigers (Czekalska), Debatten um Atomkraft in Bangladesch (Strich) oder Reflexionen über die Bedeutung von Sprachgeschichte (Hackstein). Am direktesten auf Rahul Peter Das und Aspekte seiner Arbeiten bezogen sind der Beitrag von Ratul Ghosh zu den bengalischen Bauls und Frank J. Koroms Übersetzung und Analyse eines Textes über die bengalische Gottheit Dharma, sowie – in einem anderen Sinne – Britta Schulze-Thulins Abhandlung zum Bergnamen *Y Das* in Wales und Martin Kämpchens bereits erwähnte Würdigung. Die Bewegung durch all diese Themen ist nicht linear, son-

dem dem Buchtitel folgend eher labyrinthisch und in ihrer Abfolge allein vom Alphabet bestimmt.

Mit dieser Festschrift gratulieren wir Rahul Peter Das zu seinem 66. Geburtstag und der Vollendung seiner 26-jährigen Lehrtätigkeit in Halle. Zugleich möchten wir ihm unsere tiefe Anerkennung zollen und Dank dafür aussprechen, dass er nicht nur ein herausragender und ungewöhnlicher Wissenschaftler, sondern auch ein so zugewandter, geduldiger und ermutigender Lehrer ist.

Carmen Brandt & Hans Harder
Bonn & Heidelberg, Juli 2020

Literaturhinweise:

- Das, Rahul Peter 1984. "Rezension von Dušan Zbavitels *Bengali Literature*. Wiesbaden 1976", in: *Indo-Iranian Journal* 27: 51–69.
- Das, Rahul Peter 1988. *Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume. Surapālas Vṛkṣāyurveda kritisch ediert, übersetzt und kommentiert* von Rahul Peter Das. (Alt- und Neu-Indische Studien 34.) Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
- Das, Rahul Peter 1992. "Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal", in: *Journal of the American Oriental Society* 112: 388–432.
- Das, Rahul Peter 2003. *The Origin of the Life of a Human Being: Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*. (Indian Medical Tradition 6.) Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Das, Rahul Peter 2014. "Defining Hindi: An Introductory Overview", in: Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś (ed.): *Defining the Indefinable: Delimiting Hindi*. (Studies in Oriental Culture and Literature 1.) Frankfurt am Main: Peter Lang Academic Research, 11–63.
- Halbfass, Wilhelm 1990. *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kaviraj, Sudipta 1995. *The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India*. Delhi: Oxford University Press.

From a Symbol of Colonial Conquest to the *Scripta Franca*: The Roman Script for South Asian Languages

Carmen Brandt

Introduction

On 13 August 2015, it was revealed that Rahul Gandhi, at that time vice-president of the Indian National Congress (INC), used notes in Hindi written in Roman script and not Modern Nāgarī¹ for one of his speeches in the Lok Sabhā, the lower house of the Indian parliament. Apart from criticising his supposed inability to deliver a fluent speech in Hindi and doubting that he had even made the notes himself, some media outlets (cf., e.g., India TV 2015; Zee News 2015) and many Internet users, for instance on Twitter², mocked his use of Roman script: “Reads in Roman, writes in Italics³. Genetics is a wonderful thing” (Brakoo 2015), “So our dear leader or shall one say the darling of a section of MSM⁴ 2, like his Mamma, can’t read Nagari script” (Tiwari 2015), or “Reads in Roman & writes in Italics. True son of Italy! [+ laughing emoji]” (Yagyaseni 2015), to quote just a few. Even though the Roman script is omnipresent in In-

¹ According to the Indian constitution, Devanagari in English (Government of India 2007: 212) and Devanāgarī in Hindi (Bhārat Sar'kār 2015: 243). While the term Devanāgarī is the official denomination for this script (also according to the International Organization for Standardization), I prefer the term Modern Nāgarī, which clearly distinguishes between its preforms used in manuscripts, e.g. Nāgarī and Nandināgarī, and their standardised variants developed for printing. See also Brandt & Sohoni 2018: 8 for a discussion on the terms Devanāgarī and Modern Nāgarī.

² Most Twitter users reacted to the tweet by Gaurav C. Sawant (Figure 1), an employee of India Today (Sawant 2015).

³ The notes were in capital letters and not italics. The term “italics” is seemingly used here to mock the fact that Rahul Gandhi’s mother Sonia Gandhi is of Italian origin.

⁴ MSM seemingly stands for “mainstream media”.

dia, where it is, among other things, used for English (the official language of the Indian union besides Hindi), some people clearly see Rahul Gandhi's use of it for Hindi as evidence that he is more Italian than Indian, an accusation which is linked to the fact that his mother Sonia Gandhi is of Italian origin. Only a few Twitter users pointed out that the use of

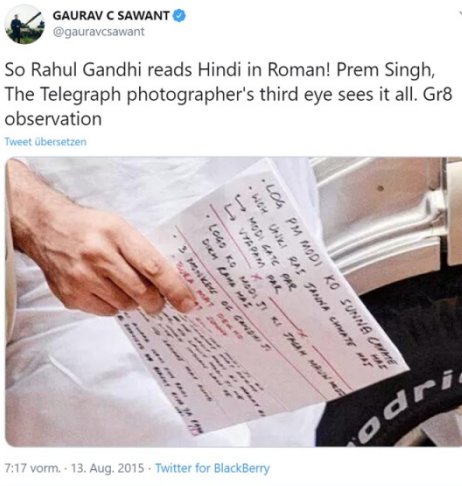


Figure 1: One of the many tweets mocking Rahul Gandhi's use of the Roman script (Screenshot).

the Roman script for Hindi is nothing new, being very common in the past, for instance in the Indian National Army (Tripathi 2015), and nowadays in social media such as Twitter (Das 2015).

However, the fact that an Indian politician simply using the Roman script for Hindi is worth a headline and provokes a critical echo in social media illustrates the political potential of the Roman script in contemporary South Asia. Thus, this article will discuss the manifold roles and the communicative and symbolic

value of this script in South Asia, especially in India, in the past and present, and the reasons why it is used for South Asian languages to this day. In this context, it is also necessary to illustrate the influence of developments in the field of language and script politics initiated by Europeans during colonial times.

The Beginnings of the Roman Script in South Asia

There are several factors that led to the Roman script being used in South Asia. The most important is doubtless related to the spread of European languages outside of Europe, for instance during the establishment of European settlements and colonialism in South Asia from the end of the 15th century, with the Portuguese Vasco da Gama reaching the Malabar Coast in May 1498. While the various European colonial powers – the British, Danish, Dutch, French, and Portuguese – had different language policies, the introduction of European languages such as English and Portuguese as a medium of administration and education has left a deep

impact in many ways in certain South Asian regions. The fact that, for instance, English is indispensable for administration, education and economy in current South Asian states contributes to the omnipresence of the Roman script in public space and its general acceptance. However, its usage for South Asian languages is, not without reason, often directly linked to the establishment of colonial rule, such as in the case of Konkani in Portuguese dominated Goa.

In Goa, Jesuits introduced Catholicism, the printing press and the Roman script for Konkani in the wake of the establishment of Portuguese political power in this region. In the long run, the nexus between colonial political rule, Christian missionary activities and a new technology, i.e. the printing press, was hence crucial for the emergence of Konkani literature written in the Roman script. Goa was a Portuguese colony between 1510 and 1961, and Jesuits brought the first printing press to the region as early as 1556 (SarDessai 2000: 15), although the first book which contained Konkani in Roman script was printed 'only' in 1622: *Doutrina Christam em Lingoa Bramana Canarim* by the English Jesuit Thomas Stephens (c. 1549–1619) (ibid.: 40). Stephens was also responsible for the first Konkani grammar – *Arte da Lingoa Canarim* – which was edited and expanded by other Jesuits and printed posthumously in 1640 (ibid.: 41f.).

However, even before the printing press could reach South Asia, another South Asian language was printed in Roman script – in Lisbon in 1554: *Cartilha ẽ Lingoa Tamul e Portugues*, a catechism in Tamil and Portuguese (both in Roman script) written by the Tamil Christians Vincente de Nazareth, Jorge Carvalho and Thoma da Cruz (Zvelebil 1992: 151f.). But only a few years later, the Portuguese Jesuit Henrique Henriques (1520–1600), a missionary in the Portuguese-controlled coastal area in the south-east which is now part of the Indian union state of Tamil Nadu, realised that the Christian mission might be more successful not only in the local language but also in its script. Therefore, in 1578, he published the first printed work in any South Asian script, the catechism *Tampirān vanakkam* in Tamil in the so-called Tamil script (ibid.: 151), only 24 years after the first Tamil print publication in Roman script. By that time, the so-called Goa Inquisition (1560–1820) had started, mainly targeting converts to Catholicism who were suspected of still secretly practising rituals of their previous religion, but also aimed at members of other religious communities (cf., e.g., Saraiva 2001: 342–353).

One of the main measures of the Goa Inquisition was to control the production of publications in order to suppress any kind of criticism of Catholicism and counter-missionary activities. As a result, Konkani pub-

lications – in Roman or any other script – were prohibited from 1684 onwards (SarDessai 2000: 17) and printing in South Asian languages in general, but especially in other parts of Portuguese-controlled South Asia, suffered a setback. The Portuguese language was enforced in institutions of administration and education, which were predominantly in the hands of the Catholic church (Botelho 2007: 45–53), and it was only in the 19th century that a dynamic Konkani literature could emerge, “[t]hanks to the growing emigration of Goan Catholics to other parts of India especially to Poona and Bombay” (SarDessai 2000: 101ff.). Until then, Hindus in Goa had turned to Marathi and Sanskrit as literary languages, while Christians were exclusively trained in Portuguese (and sometimes Latin), as a result of which Hindu Konkani speakers tend to write their language in Modern Nāgarī and Christians in Roman script to this day. Furthermore, Konkani was and at times still is written in other scripts: in a variant of the Perso-Arabic script by Muslims, in the so-called Kannada script by Konkani speakers living in Karnataka and in the so-called Malayalam script in Kerala (cf. Sarangi 2018). Thus, the Portuguese colonial rulers and their Catholic clergy simply added another script to historically multiscriptal Konkani, which since 1987 has officially only been written in Modern Nāgarī. This state’s attempt to enforce monoscriptality is currently vehemently challenged by Konkani speakers who prefer the Roman script for their language (cf., e.g., Times of India 2007). However, this circumstance – the monoscriptality of languages in contemporary South Asia and the dominance of specific scripts – goes back to colonial times when Europeans heavily contributed to the standardisation and homogenisation of vernacular languages and scripts.

The Printing of South Asian Languages in Local Scripts

In those cases, Christian missionaries, who were in many cases also linguists, studied South Asian languages in order to create grammars, dictionaries, textbooks, and/or translations of the Bible. One of these missionaries was the first Protestant missionary in South Asia, the German Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719), a former student of the Pietist theologian and educationist August Herrmann Francke (1663–1727) at the university in Halle an der Saale, Germany. Ziegenbalg and his colleague Heinrich Plütschau (1676–1752) were appointed by the Danish King Frederick IV (1671–1730) in 1705 to spread Christianity among the local population in Tranquebar, a Danish East India Company colony situated on the east coast in the south. Apart from studying the Tamil

language in detail and working on a grammar and a dictionary, Ziegenbalg also carried out translations, for instance rendering the New Testament into Tamil by 1711.⁵ In order to reproduce this first Protestant Bible in a South Asian language (in its respective script, the so-called Tamil script) as well as other publications, such as textbooks for schools run by the Protestant missionaries, he asked his supporters and friends in Europe for a printing press (Jeyaraj 2006: 186). By September 1712, a printing press with Tamil and Roman types (the latter also for printing English, German, and Portuguese publications) sent from Halle an der Saale, Germany, reached Tranquebar and Ziegenbalg could print his translation of the entire New Testament in Tamil, in the so-called Tamil script, in July 1715 (ibid.: 188).

Retrospectively, Ziegenbalg's establishment of the press for printing Tamil in its script can be considered one of his most important achievements in South Asia: the beginning of the (re-)emergence of printing in vernacular languages in their scripts. While Ziegenbalg and Plütschau still had to learn Portuguese, the prevailing *lingua franca* among Europeans and Catholic locals in Portuguese-dominated South Asia at that time, Ziegenbalg was seemingly convinced, like Henrique Henriques almost 150 years earlier, that the Christian mission might be more successful in the local language, an approach which most missionaries followed from then on (ibid.: 62–67).⁶ Christian missionaries thus became (and often still are) experts in the local languages and the driving force behind the standardisation of South Asian languages and their respective scripts.⁷

This was also the case for the British Baptist missionary William Carey (1761–1834) and the Serampore Mission Press, which he established in Danish-controlled Bengal in 1800. The Eastern Nāgarī or so-called Bengali script had already been published for the first time in 1778, in *A Gram-*

⁵ See, for instance, Jeyaraj 2006 for a comprehensive account on Ziegenbalg and his missionary activities in Tranquebar.

⁶ One decisive element behind this approach was also the realisation that the Christian mission was less successful among members of the local elites than among the lower socio-economic strata. The mission in local languages was hence inevitable.

⁷ A prime example in this regard is the US-American organisation SIL International (www.sil.org), established in 1934 and previously known as the Summer Institute of Linguistics, which has contributed widely to the standardisation and preservation of minority languages and whose main aim is to translate the Bible into these languages.

mar of the Bengal Language by the British orientalist and East India Company employee Nathaniel Brassey Halhed (Kopf 1969: 20), but Carey and other foreign Baptists, with the help of local craftsmen and intellectuals, were one of the main driving forces behind Bengali literature being printed in its script (cf., e.g., Ross 1999: 40–73). They were even responsible for the first newspaper in Bengali, the weekly *Samācār Darpaṇ* (1818–1852), and thus vanguards of the vibrant Bengali printing culture in the 19th century (Ahmed 1965: 79–85), an important factor in the so-called Bengal Renaissance and the emerging Bengali and Indian nationalism (Bayly 1996: 241f.).⁸



Figure 2: Serampore College in today's Indian union state West Bengal, established by William Carey and other missionaries in 1818 (Photograph by Carmen Brandt).

Even though the main aims of the Serampore Mission Press and the Serampore College (Figure 2), established in 1818, were to promote Christianity among the local population and to translate and print the Bible in as many South Asian languages as possible, Carey and his local and foreign colleagues also published grammars, dictionaries and textbooks for other South Asian languages, and literary works in their original lan-

⁸ See, for instance, Kopf 1969 for an intriguing study on how British Orientalism (including the Serampore Mission Press) influenced the so-called Bengal Renaissance.

guage, including Sanskrit (e.g. *Hitopadeśa* and *Rāmāyaṇa*). But it was the translations of the Bible into modern South Asian languages such as Assamese, Bengali, Gujarati, Kannada, Oriya, Marathi, Punjabi, Telugu, etc. that contributed particularly to “the development of these languages as vehicles of education” (Daniel 2013: 40).

The Standardisation and Fixation of Languages and Scripts

There is no doubt that these printing activities ushered in by European missionaries, orientalist, and colonisers, their contribution to the shift from manuscript to print culture in South Asia, and the introduction of mass education and printed teaching materials during the 19th century contributed not only to the standardisation of South Asian languages and their scripts, but also to the emergence of script as an important factor for identity politics in modern South Asia. That occurred at a time when, in the wake of the spread of printing in South Asia, languages previously written in several scripts were tied to only one specific script. Important examples include Bhojpuri (previously also written in Kaithī), Maithili (previously also written in Tir’hutā), and Marathi (previously also written in Morī), which are today almost exclusively written in Modern Nāgarī. In other cases, too, the multiscriptality of languages was overlooked or ignored and specific scripts given precedence – such as the so-called Tamil script for Tamil, which was previously also written in a variant of the Perso-Arabic script; then referred to as Arwī (cf., e.g., Tschacher 2018).

Additionally, many scripts used for more than one language were ascribed to only one; as a rule, that with the highest number of speakers, such as Eastern Nāgarī being ascribed to Bengali, although it was and still is used for many other languages, for instance Assamese.⁹ The International Organization for Standardization plays a controversial role in this process – for instance, listing Eastern Nāgarī only as “Bengali (Bangla)” (International Organization for Standardization 2020). Ultimately, the classification, standardisation and homogenisation of written languages in colonial times were the most important steps for ethnolinguistic identi-

⁹ Other languages which are written in Eastern Nāgarī to this day include Bishnupriya, Chakma, Garo, Meitei and Santali. However, the long literary tradition of Assamese in this script has contributed particularly to a demand by Assamese script activists to call it “Assamese script” (Brandt & Sohoni 2018: 7f.).

ty politics and subnationalism in contemporary South Asia, similar to the rise of language-based nationalism in 19th century Europe (Anderson 2016). Yet, in contrast to Europe, script too became an important cornerstone for identity politics among many ethnolinguistic and religious groups, and even among whole states in modern South Asia.¹⁰

The Emergence of Script Politics in Modern South Asia

The prime example in this regard goes back to the classification of some scripts as ‘foreign’, such as the Perso-Arabic script, and others as ‘local’ and ‘authentic’, such as the Nāgarī script, which culminated in the fixation of Hindi as we know it today, i.e. Modern Standard Hindi in its script.¹¹ Since Hindi, the language also known as Dakhanī, Hindavī, Hindustānī, Rextā, and Urdū, emerged in and around the geopolitical centres of the Delhi Sultanate (1206–1526) and Moghul Empire (1526–1857) as an amalgam of the local tongue (often referred to as Khaṛī Bolī) and Perso-Arabic vocabulary (due to the omnipresence of the Persian language, the official language of the Muslim rulers), for several centuries it was almost exclusively written – by both Hindus and Muslims – in a variant of the Perso-Arabic script (also referred to as Nasta‘līq). Only in the 19th century, when Islam and almost everything related to Islamicate South Asia was identified as ‘foreign’ and not ‘authentically’ Indian, did local Hindu activists campaign for a more ‘authentic’ script for this language, which henceforth was to be exclusively referred to as Hindi.¹²

The choice of Nāgarī as *the* ‘authentic’ Indian script doubtless also goes back to the preference for Nāgarī when printing Sanskrit texts among most European orientalist, such as German Indologists, even though Sanskrit was and still is written in various other scripts (cf., e.g., Grünendahl 2001). The reproduction and increasing spread of Sanskrit texts with religious content in this script with the help of the new technology, the printing press, contributed to the current perception of the

¹⁰ While the Perso-Arabic script enjoys a high symbolic value in Pakistan, and Modern Nāgarī in India, for Dhivehi, the official language of the Maldives, the unique Thaana script is used.

¹¹ See, for instance, Brandt 2016 for a comprehensive overview on the separation of Hindi and Urdu. See also Rahul Peter Das’ enlightening article “Defining Hindi: An Introductory Overview” (Das 2014), which illustrates the difficulties of defining Hindi in the past and present.

¹² See, for instance, King 1994 for a detailed account of the Hindi movement.

Nāgarī and its official name in the Indian constitution – Devanagari/Devanāgarī.¹³ And even though predecessors of Modern Nāgarī and closely related scripts, such as Nandināgarī in the south, were indeed widespread all over South Asia, especially for Sanskrit texts, the exclusive association of this script, first, with Sanskrit and then with the potential national language of the future independent India – Hindi (Figure 3) – not only relegated all other scripts to the status of regional, subnational or even foreign scripts (such as the Perso-Arabic and Roman scripts) but gave Hindi a Hindu veneer which is taken for granted by so-called Hindi and Hindu nationalists in modern India.



Figure 3: Hindi and English on a truck of the India Post (Photograph by Carmen Brandt).

Unsurprisingly, when people today criticise Hindi in Roman script and glorify Modern Nāgarī (in such cases obviously referred to as Devanagari/Devanāgarī) they are rarely aware that *both* scripts only gained their current status due to the developments initiated by Europeans in the 19th century.

¹³ The addition of the Sanskrit term *deva* (“god”) to *nāgarī*, i.e. “Nāgarī of the gods”, in the 19th century is doubtlessly an attempt to give this script a divine aura in contrast to other South Asian scripts. See also Brandt & Sohoni 2018: 8 on this topic.

The Roman Script for South Asian Languages

While, hence, some Europeans contributed heavily to the standardisation and homogenisation of South Asian scripts and their socio-political role today, others were instrumental in the rise of the Roman script for South Asian languages. Apart from already being used for foreign languages of administration such as English and Portuguese, and local languages such as Konkani and Tamil, the Roman script was subsequently also adopted by European linguists and British administrators for other South Asian languages which already had a literary tradition in other scripts. Retrospectively, in many cases, the Roman script was seemingly chosen for pragmatic reasons. On the one hand, while the emergence of printing technology facilitated the cost-effective reproduction and spread of the written word, the manufacturing of letters for new, i.e. South Asian scripts, was a challenge in many ways, and also expensive.¹⁴ On the other hand, the high diversity of South Asian scripts made a comparison of South Asian languages, and languages in general, difficult (cf., e.g., Jones 1787).

The latter case refers especially to grammars, dictionaries, textbooks, linguistic studies, and administrative accounts of the colonised population. In such works, the Roman script was used for individual words, short sentences or quotes in South Asian languages in a running text otherwise written in English or any other European language. Here, another reason must be kept in mind: even today, it is at times difficult to mix different scripts in one text for technical reasons. Furthermore, depending on the readership, not everyone could read every script. And obviously, administrative accounts such as Herbert Hope Risley's *Tribes and Castes of Bengal* (Risley 1981) were first and foremost meant as a means of understanding and better ruling the colonised population (cf., e.g., Pels & Salemink 1999; Dirks 2001) and not displaying local languages and scripts accurately.

Moreover, linguists also preferred the Roman script as many languages were written in more than one script and, instead of choosing one

¹⁴ There are various reasons why the manufacturing of letters for South Asian scripts was a challenge: for instance, most South Asian scripts have more characters than the Roman script and in many cases also a high number of ligatures. Not every script can easily be transformed into print. Furthermore, the transition from manuscript to print culture demands the standardisation of the script in general (number of characters, etc.) and of each single letter.

or the other or printing the publication in several scripts (which would have been time-consuming and costly), the Roman script was a welcome compromise. A good example of this is the *Pali-English Dictionary*, edited by Thomas William Rhys Davids and William Stede and published for the first time in four volumes between 1921 and 1925 (Davids & Stede 1994): Pali is written in a host of scripts, depending mainly on the region and time and including the Brāhmī, Burmese, Khmer, Mon, Nāgarī, Sinhala and Thai scripts. The publication of a dictionary in all those scripts was indeed a challenge and the choice of the Roman script doubtless only a logical step given these scholars' background, the technical possibilities at the time and the high communicative value of the Roman script.

Moreover, the Roman script and the International Phonetic Alphabet (based on the Roman script) still enable languages to be compared today, offering greater transparency than if they were reproduced in different scripts. For linguists, scripts are often solely an inconvenient accessory that can change its appearance, while the grammar, vocabulary, etc. are considered to be the essence of the language. But in order to reproduce and compare this essence in a written form as accurately as possible, various systems of transcribing, phonetically representing, and transliterating South Asian languages into the Roman script were developed, for instance the International Alphabet of Sanskrit Transliteration (IAST) and the so-called Hunterian System, based on William Jones's (Jones 1787).

However, there were also several attempts to introduce the Roman script for South Asian languages officially. One of the first was made by the British colonial administrator Charles Trevelyan (1807–1886), who gathered a good number of supporters among his fellow countrymen but also faced opposition by other British linguists, such as James Prinsep (Kurzon 2010: 65f.). The debate was kindled when Joseph Thompson proposed a dictionary for Hindi/Urdu/Hindustani exclusively in the Roman script, later published under the name *An English and Oordoo School Dictionary in Roman Characters* (Thompson 1834; Figure 4).¹⁵ The arguments during this debate for and against the Roman script for South Asian languages in general and for Hindi/Urdu/Hindustani in particular are well documented in the publication "The Application of the Roman Alphabet to All the Oriental Languages" (Trevelyan et al. 1834) and

¹⁵ Especially in the case of Hindi/Urdu/Hindustani, publications were often in the Roman script, e.g. Nathaniel Brice's *A Romanized Hindūstānī and English Dictionary*, published for the first time in 1880 (Brice 2005).

range mainly from the communicative value of the Roman script to the symbolic value of local scripts.

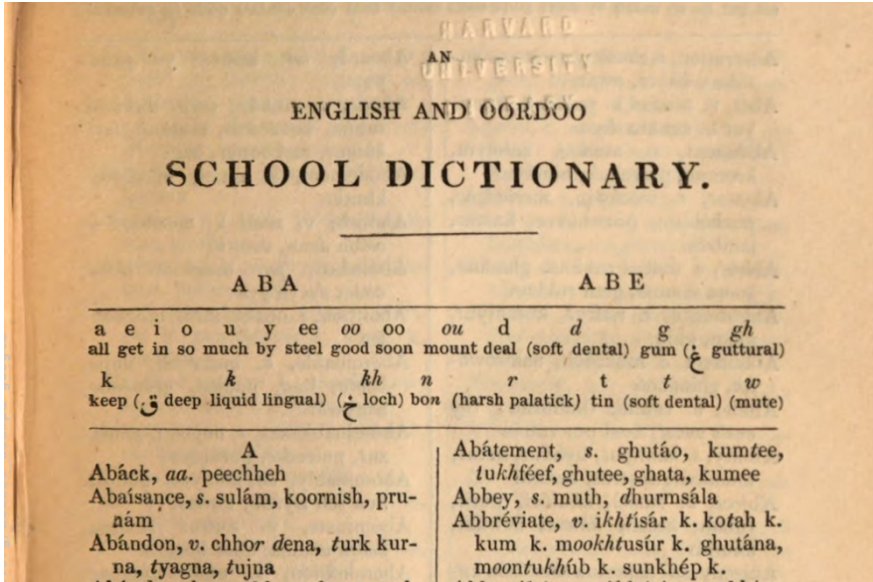


Figure 4: Phonetic explanations on page 1 of the 1845 edition of Charles Trevelan’s An English and Oordoo School Dictionary in Roman Characters.

Others followed suit. Thus, several decades later, George Abraham Grierson, a civil servant in British India, responsible for the *Linguistic Survey of India* (published between 1898 and 1928 in eleven volumes), and the authority for documenting and classifying languages in British-dominated South Asia in the 20th century, also associated the Roman script with modernisation and favoured this script at least as a second option for all languages throughout British India. Apart from transliterating South Asian languages into Roman script, apparently to make a linguistic comparison between them easier, Grierson also tried to introduce the Roman script into official documents when he worked as a collector, at times comparing this measure with the Mughal Empire and the introduction of the Perso-Arabic script for local languages during that time (Majeed 2019: 111). Obviously, this attitude generates critique today; for instance, Javed Majeed comments on the Romanisation of South Asian languages in the *Linguistic Survey of India* (LSI) (ibid.: 110f.):

To a certain extent, the LSI is a culmination of British imperial schemes to convert Indian languages to a Roman system, in which the latter is an icon

for civilisational superiority and the unifying framework of British rule. Just as British rule can govern India's multiple religious, caste and language communities, so the Roman script can transcend and frame its welter of scripts and tongues.

The Roman Script for Languages without a Written Literary Tradition

This critique could also be extended to activities by Christian missionaries (from various European countries and the USA) among the so-called 'tribal' population in South Asia. While Christian missionaries such as Henrique Henriques, Bartholomäus Ziegenbalg and William Carey were pioneers in printing South Asian languages in local scripts, from the middle of the 19th century onwards, missionaries targeting ethnolinguistic groups without a written literary tradition still followed their approach by studying the groups' languages in detail and producing religious texts in those languages, but predominantly in the Roman script. On the one hand, due to the lack of any written literary tradition, there was no specific script missionaries could fall back on. On the other hand, instead of opting for any South Asian script, the use of the Roman script for printing those languages was obviously more cost-effective and made it easier for subsequent missionaries from abroad to learn the languages. Today, many of these languages are still written in the Roman script, such as Bodo, Garo, Ho, Mizo and Santali, while in most cases other South Asian scripts are used for them additionally, also officially, and some now even possess unique scripts, mostly invented in the 20th century.

Ultimately, the introduction of the written word (in Roman script or any other) and mass education among these ethnolinguistic groups, often labelled 'tribes', produced formally educated elites among these previously oral societies who realised the symbolic value of script for identity politics and facilitated the invention of scripts for their languages. The prime example in this regard is the invention of the Ol script, the Ol Chiki, for Santali, created by the Santali scholar Raghunath Murmu in pre-independent India (cf. Choksi 2018: 99–103). While Santali was first printed in the Roman script (*ibid.*: 96f.), it is nowadays also reproduced in scripts used for the dominant languages of administration and education in the regions Santalis inhabit: in the scripts otherwise also used for Bengali (Figure 5), Hindi and Oriya. However, the Roman script is still in use, especially among Christian Santals. The Santali language's visual divide along regional and religious borders is today one of the main rea-

sons why Santal activists campaign for the Ol Chiki, although Santals from the lower social strata are, according to my interviews, very well aware that teaching Santali in a unique script to their children might alienate them even more from the socio-economic competition on the ground (cf. also Lotz 2004: 136f.).

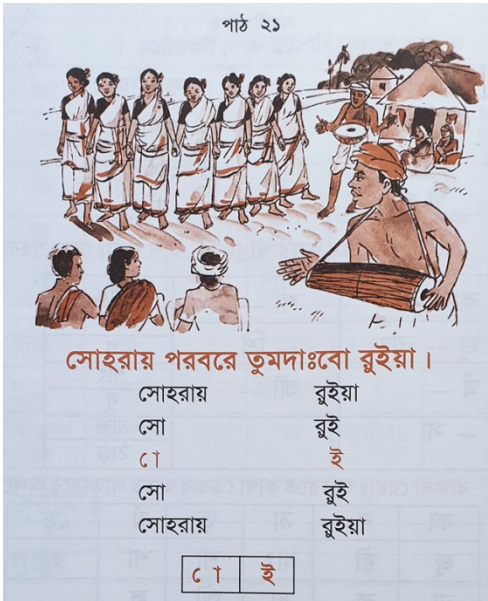


Figure 5: Textbook for Santali in Eastern Nāgarī from Bangladesh (Rah'mān 2001: 50).

However, apart from the attempt to give Santali a homogeneous look, visually unite Santali speakers and create a literary body that Santals from all regions can access, the Ol Chiki also symbolises many Santal activists' demand for their culture to be recognised as equal, i.e. as a "high culture", a proper "nation", instead of others looking down on them as an "uncivilised tribe"¹⁶ without a unique written literary tradition (cf. Brandt 2014: 88f.). After all, the often exclusive fixation of a particular script to a language in South Asia during colonial times contrib-

uted in many cases to the idea that a nation has not only one language but also one script. Therefore, it is understandable that activists among Santals and other ethnolinguistic groups, either with a long or short written literary tradition, lobby for their recently invented, rediscovered, or revived unique scripts and try to shake off scripts associated with other groups, such as Bengalis. In the case of Santali, according to my interviews with Ol Chiki activists in Bangladesh and Calcutta (West Bengal), the 'Bengali' script symbolises the cultural, political and socio-economic dominance of the Bengali mainstream population, while the Roman script is a symbol of Christianity and strongly associated with the loss of their 'authentic' religion and culture in general. The abandonment of

¹⁶ On the current negative connotation of the term "tribe" see, for instance, Brandt 2018a: 158f.

‘borrowed’ or ‘enforced’ scripts is – not just in this case, but in many others – an extremely significant step for the self-assertion of many ethnolinguistic groups in contemporary South Asia (cf., e.g., Brandt 2018b).

Interestingly, in the case of the Bodo script movement in Assam in the 1970s, the Roman script was favoured by Bodo nationalists, also non-Christians, over Eastern Nāgarī, in this case associated with Assamese domination, and Modern Nāgarī, identified with Hindi hegemony (cf. Prabhakar 1974; Sarmah 2014).¹⁷ Especially among ethnolinguistic minorities who lack a unique script,¹⁸ the Roman script has become a welcome alternative to scripts identified with other South Asian ethnolinguistic groups.

In Manipur, too, and even among Meitei Mayek script activists, the Roman script enjoys a more neutral reputation. This was made evident,

for instance, by its usage in the office of the militant script organisation MEELAL (Meetei Erol Eyek Loinasillon Apunba Lup), which was responsible for the State Central Library fire in 2005. When I visited their office in Imphal in 2014, the Meitei term “Luchingpurel MEELAL” (in



Figure 6: Sign for the Roman script martyrs on a wall at the office of the Boro Sāhitya Sabhā in Guwahati (Photograph by Carmen Brandt).

¹⁷ The demand and protests for an official implementation of the Roman script for Bodo was violently crushed by the Assamese state in 1974. Fifteen protesters were killed, whom Bodos, including the members of the Boro Sāhitya Sabhā I was able to interview in Guwahati in 2016, refer today as “script martyrs” (Figure 6).

¹⁸ However, the urge for a unique script among ethnolinguistic minorities seems to be growing, as recent attempts to identify the so-called Deodhai script as the ‘authentic’ Bodo script illustrate.

English: “MEELAL top leader/chief”) was written in Roman script above the entrance of the MEELAL chairperson’s room. Obviously, even these militant script activists¹⁹ were aware that not everyone can read Meitei Mayek yet, but instead of using Eastern Nāgarī, for them a symbol of centuries-old Bengali hegemony, they seem to have fewer problems with the Roman script, even though MEELAL officially rejects it.²⁰



Figure 7: Signboard in Meitei (in Meitei Mayek), English and Hindi at the Manipur State Museum in Imphal (Photograph by Carmen Brandt).

The Roman Script as the National Script of India

A host of conflicts has already been created by the conundrum of phenomena mentioned above: multiscriptality in contemporary South Asia (e.g. Hindi/Urdu, Konkani, Punjabi, Santali, Sindhi, etc.); the exclusive allocation of scripts to only one language, even though it is also used for

¹⁹ The violent act of burning the State Central Library in 2005, which led to the destruction of thousands of Meitei books and manuscripts written in Eastern Nāgarī, was proudly confirmed by MEELAL members when I talked to them in 2014.

²⁰ See Brandt 2018b for more details on the Meitei Mayek movement, the official implementation of this script and its omnipresence (cf. Figure 7) in contemporary Manipur.

other languages (e.g. the so-called Bengali, Gujarati, Oriya, Tamil, Telugu scripts, etc.); scripts' function as important identity markers for modern states (e.g. the Perso-Arabic script in Pakistan and Modern Nāgarī in India) or ethnic and religious (e.g. Gurmukhi for Sikhs and Modern Nāgarī for Hindus) groups; as well as the numerous current script revivals (e.g. the Tibetan script for Balti, the Chakma script for Chakma, the Meitei Mayek for Meitei, the Tigalari script for Tulu, etc.) and inventions in the 20th and 21st century (e.g. for Gondi, Ho, Mru, Sora, Wancho, and the Tani Lipi for various languages in Arunachal Pradesh, etc.). At times, these conflicts have even engendered fear and violence (as is the case for Meitei Mayek). Nonetheless, during British colonial times, the idea that there could be a national script for all languages was still prevalent among some intellectuals.

Some even thought that the Roman script could have this kind of integrating role. For instance, the Bengali linguist Suniti Kumar Chatterji (cf. Chatterji 1935), who at times worked closely with Grierson (cf. Pattanayak 2001: 66f.), and the civil servant Alma Latiff (cf. Majeed 2019: 118) advocated the Roman script as the official script for all languages, aware that India's plurality of scripts might be an obstacle for national integration after its independence.²¹

Two British linguists, Daniel Jones (1881–1967), the famous phonetician and father of the so-called Received Pronunciation, and John Rupert Firth (1890–1960), also favoured the Roman script as the national script for India. In order to facilitate the precise rendering of the phonemes of all Indian languages in the Roman script, Firth had developed a variant of the Roman script which was intended to be applied to all Indian languages so that speakers could also easily learn to read other languages. In contrast to other linguists and philologists of South Asian languages, Jones and Firth were strictly against diacritics for various reasons. Among other things, Jones was convinced that "every written word should have a definite and distinct form" and that "accents and other marks" cause inaccuracies so that the "outlines [of words] are to some extent blurred" (all Jones 1942: 10). Furthermore, "diacritical marks [...] interfere with ease of writing" (ibid.: 10f.) and "often get omitted in writ-

²¹ Interestingly, when Pakistan was confronted with the disintegration of East Pakistan, partly due to the dominant role of Bengali and its script in that part of the state, Ayub Khan suggested in 1958 writing all languages in the Roman script for the sake of national integration (cf., e.g., Ayres 2009: 45; Kurzon 2010: 71ff.).

ing, and confusion consequently arises" (ibid.: 11). For this very reason, Firth had developed additional letters mainly based on the International Phonetic Alphabet (IPA). For instance, instead of writing the retroflex consonants with a dot, e.g. *ṭa* and *ḍa*, he suggested the letters *ṭ* and *ḍ* (e.g. ibid.: 12). Apart from Hindustani, Firth had already applied this system to Marathi, Gujarati, Tamil, and Telugu (ibid.: 12–16), while Jones, in collaboration with H. S. Perera, developed it for Sinhalese and claimed that the system for Bengali was in preparation (ibid.: 13).

That these endeavours were also supported by locals is evident from the fact that Prafulla Chandra Bhanj Deo, the last Maharaja of the princely state Bastar and, according to Daniel Jones, "the originator of the movement", appreciated "all feasible steps in the direction of introducing a unified alphabet for India", and supported Jones's publication financially (Jones 1942: foreword on the back of the front cover). However, some local politicians preferred vernacular scripts as the potential national script; for instance, Veer Savarkar favoured Modern Nāgarī (which he called "Nāgarī") as the "national script of Hindudom" (Sharma 2008: 48). Moreover, even though Bal Gangadhar Tilak also said in a speech at a Nāgarī Pracāriṇī Sabhā Conference in Benares in 1905 that "the Devanagari alphabet is the best suited to represent the different sounds we all use" (Tilak 1922: 31), he suggested creating a common script based on various local scripts for the sake of national integration (ibid.: 27–33).²² He also had a strong opinion regarding the Roman script (ibid.: 31):

The Roman alphabet, and therefore Roman character, is very defective and entirely unsuited to express the sounds used by us. It has been found to be defective even by English grammarians. Thus while sometimes a single letter has three or four sounds, sometimes a single sound is represented by two or three letters. Add to it the difficulty of finding Roman characters or letters that would exactly represent the sounds in our languages without the use of any diacritic marks and the ridiculousness of the suggestion would be patent to all.

²² Today, there are still similar initiatives, such as the one by scholars at the Indian Institute of Technology (IIT) in Madras who have developed a script called "Bharati" which they want to apply to all Indian languages for the sake of national integration (cf., e.g., www.bharatiscript.com or www.omniglot.com/conscripts/bharati.htm).

Tilak's perception that the Roman script is not suited to South Asian languages is, among other things, seemingly based on the erroneous and still widespread notion that each character inherently has to represent only one specific phoneme. The fact that in English the diverging pronunciation of single letters seems to be confusing, especially for non-native language users, could presumably be solved by a spelling reform. But in general, any letter or symbol can be identified with any phoneme and even several phonemes. Notably, the Roman script, which is used for most European languages (cf., e.g., Figure 8) and almost countless non-European ones, is the best example in this regard. Nevertheless, Tilak is

right in stating that this might be difficult without additional diacritic marks or new characters which would indeed make it easier to differentiate between similar phonemes, for instance between dental and retroflex consonants. Hence, it is true that Modern Nāgarī, just like many other autochthonous South Asian scripts, consists of more letters than the Roman script and thus seems to render the phonemes more distinctively. But, just as native English speakers do not fail to pronounce written English properly (whatever "properly" means for the diverse variations of the language), neither do Hindi speakers, for instance, have any problems pronouncing colloquial Hindi written in Roman script without any diacritics. Only for non-native speakers who do not have a fluent command of a language is a script whose characters represent more than one phoneme a challenge.



Figure 8: The Roman script for various European languages and Urdu and Hindi at the Jama Masjid in Old Delhi (Photograph by Carmen Brandt).

The Roman Script as the Only Official Script for Hindi/Urdu

While the idea of an all-India national script was discussed only by a minority, other politicians considered the Roman script at least as an official option for the potential national language or the *lingua franca*, i.e. Hindi/Urdu. For example, Subhas Chandra Bose was well-known as an advocate for the Roman script, and, in his address as the newly elected president of the Indian National Congress at its 51st session in Haripura in February 1938, he made his stance very clear (Bose 1995: 15f.):

To promote national unity we shall have to develop our lingua franca and a common script. [...] So far as our lingua franca is concerned, I am inclined to think that the distinction between Hindi and Urdu is an artificial one. The most natural lingua franca would be a mixture of the two, such as is spoken in daily life in large portions of the country and this common language may be written in either of the two scripts. Nagari or Urdu²³. I am aware that there are people in India who strongly favour either of the two scripts to the exclusion of the other. Our policy, however, should not be one of exclusion. We should allow the fullest latitude to use either script. At the same time, I am inclined to think that the ultimate solution, and the best solution would be the adoption of a script that would bring us into line with the rest of the world. Perhaps, some of our country-men will gape with horror when they hear of the adoption of the Roman script, but I would beg them to consider this problem from the scientific and historical point of view. If we do that, we shall realise at once that there is nothing sacrosanct in a script. The Nagari script, as we know it today, has passed through several phases of evolution. Besides, most of the major provinces of India have their own script and there is the Urdu script which is used largely by the Urdu-speaking public in India and by both Muslims and Hindus in provinces like the Punjab and Sind. In view of diversity, the choice of a uniform script for the whole of India should be made in a thoroughly scientific and impartial spirit, free from bias of every kind. I confess that there was a time when I felt that it would be anti-national to adopt a foreign script. But my visit to Turkey in 1934 was responsible for converting me. I then realised for the first time what a great advantage it was to have the same script as the rest of the world. So far as our masses are concerned, since more than 90 per cent are illiterate and are not familiar with any script, it will not matter to them which script we in-

²³ Bose is obviously referring to the variant of the Perso-Arabic script used for Urdu as "Urdu".

roduce when they are educated. The Roman script will, moreover, facilitate their learning a European language. I am quite aware how unpopular the immediate adoption of the Roman script would be in our country. Nevertheless, I would beg my countrymen to consider what would be the wisest solution in the long run.

Bose's elaborations amply demonstrate that he favoured scripts' communicative value over any symbolic value they had, and was convinced of the integrating and unifying role of the Roman script for an independent India. His script agenda was pragmatic and typical of socialist visions of modernity during that time, in which the prosperity of the state and each of its citizens was more important than adherence to symbols of cultural identity. Unsurprisingly, the Progressive Writers' Association, an association of socialist writers, suggested in its first manifesto (published in the *Left Review* in 1936) that the potential national language Hindustani should officially also only be written in the Roman script (cf., e.g., Majeed 2019: 118; Rockwell 2004: 70). Otherwise, Bose's idea of exclusively adopting the Roman script for a simplified form of Hindi/Urdu was too radical for most politicians, and after Bose left for Nazi Germany and then Japan to revive the Indian National Army there – which, as is well known, used Hindi/Urdu in Roman script – voices like his vanished from the public sphere.²⁴

The Roman Script as a Third Option for Hindi/Urdu

In opposition to the camps along religious lines which lobbied either for Modern Nāgarī or the Perso-Arabic script and advocated a clear distinction between Hindi and Urdu, some members of the Indian National Congress, such as Mahatma Gandhi in the 1930s, were in favour of Hindustani (denoting Hindi/Urdu and/or a simplified form thereof) written

²⁴ Interestingly, the official language of Indonesia, Indonesian, a standardised variant of Malay, is written in Roman script, even though the script can also be highly associated with the language of the former colonial power there – Dutch. Moreover, similarly to Hindi, Indonesian is spoken as a first language only by a minority, but seems to be accepted more widely than Hindi in India. However, a comparison between Indonesian and Hindi and their roles as official languages is far more complicated and demands more research. Vietnamese is another example of a national/official language in Asia which is today written in a variant of the Roman script.

in both scripts for the sake of communal harmony (cf. Lelyveld 2001). Additionally, there were also intellectuals and politicians who considered the Roman script as a third option. For instance, in 1928, the Urdu writer Sajjad Hyder Yildirim (anglicised also Sajjad Haider Yaldram) presented a proposal to the Hindustani Academy to print Hindustani publications not only in Modern Nāgarī and the Perso-Arabic script but also in the Roman script to reach more people; people who understand Hindustani orally but were not able to read one script or the other (Husain 1992: 62–65). According to Khushwant Singh, other supporters of the Roman script as a third option were Jawaharlal Nehru, Maulana Azad, Humayan Kabir, and many others²⁵ (Singh 2016: 160). However, some of them seemingly did not have a clear or single position on this issue throughout their lifetime, such as Nehru, while Mahatma Gandhi rejected the Roman script for Hindi/Urdu (Jeffrey 2000: 25). Later, during the process of drafting the Indian constitution in 1947, the various voices which had, in previous decades, been raised in favour of writing Hindi/Urdu/Hindustani in three scripts were no longer considered.

Minocher Rustom “Minoo” Masani (1905–1998), representing the Indian National Congress, was one of the few members of the Constituent Assembly of India who still lobbied for the Roman script and objected to the fact that only Modern Nāgarī and the Perso-Arabic script were considered for the future national language. Also Masani favoured the Roman script for the sake of national integration (Masani 1967: 161):

While those who have received English education may form a small part of our population, the fact remains that lakhs of Indians *are* familiar with the Roman script and those of them, particularly in the South, who are not familiar at the same time with the *Nagari* or Persian script would find it easier to learn the national language and use it if they were able to do so through the Roman script. These considerations apply with special force to members of small minorities like the Indian Christians, Anglo-Indians

²⁵ It is not clear how far the other people listed by Khushwant Singh supported the Roman script (Singh 2016: 160): “Other supporters of the Roman script included Dr Zakir Husain, C. Subramaniam, Sardar Hukam Singh, Frank Anthony, Dr P. Subharoyan, Professor Suniti Kumar Chatterji, Professor K. Swaminathan, Dr C. Deshmukh and M. C. Setalvad.” It is known that, as noted above, Suniti Kumar Chatterji advocated the Roman script as the national script of India, i.e. for all languages (see above), while in-depth research is needed in all other cases.

and Jews who know the Roman script alone. So too the Indian Army has so far been successfully imparted training and education through the medium of “Roman Urdu”, which means Hindustani in the Roman script. That is a salutary practice which has made it possible for mixed regiments to be taught the national language without distinction of religion or province.

The rest is history: neither was Mino Masani’s dissent considered, nor was the Perso-Arabic script granted official status for the national language. After all, there is no national language in India, and Hindi (not Hindustani) written exclusively in Modern Nāgarī (except for the numbers)²⁶ is, besides English, ‘only’ the official language of the Indian union.²⁷ Furthermore, in the Indian Army, Hindustani written in Roman script was officially abolished in 1951 (Jeffrey 2000: 25). However, Khushwant Singh had his own opinion on this lost chance to establish a script for Hindi/Urdu/Hindustani which might have been accepted in this form in all regions of India (Singh 2016: 160f.):



Figure 9: Multiscriptal signboard at the Bara Imambara in present-day Lucknow (Photograph by Carmen Brandt).

In short, most thinking nationalists supported Roman; only a few cranky chauvinists opposed it. So, dear bhasha-wallahs [i.e. “language national-

²⁶ According to the Indian constitution (Government of India 2007: 212): “The form of numerals to be used for the official purposes of the Union shall be the international form of Indian numerals”, i.e. the numerals which are otherwise commonly referred to as “Arabic numerals”.

²⁷ Today in India, the Perso-Arabic script can often be seen solely in Muslim-majority areas, historical buildings of Islamicate origin (Figure 9) or Islamic institutions such as mosques.

ists”, “vernacularists”, etc.], make peace with Angrezi [i.e. “English”]. Drape her in a Banares brocade sari as you would if your son brought home a foreign daughter-in-law. But don’t waste your energies fighting against her because she has come ‘till death do us part’.



Figure 10: A signboard in the Shree Govindajee Temple in Imphal, Manipur, written in English and Meitei (officially: Manipuri). The latter is written in Meitei Mayek (on top) and Eastern Nāgarī (Photograph by Carmen Brandt).

In fact, when English was enshrined in the Indian constitution as the official language of the union (besides Hindi) in 1949, it was meant to have this role for only 15 years. Hindi was supposed to be the sole official language of the union from 1965 onwards. But, due to vehement protest from South Indian union states, especially Tamil Nadu, and their antipathy towards Hindi and its hegemonic status in India, English remains one of the two official languages at the federal level and is widely used all over India, not only for administrative purposes (cf., e.g., Figure 10). Indeed, English has come to stay in South Asia, but especially in India. Apart from it having official status in India, this is most visible in the various spheres in which English plays a dominant role: inside

the judiciary system, in higher education, in research institutions, in the various sectors of business, industry and trade, the communication and media sector, in advertisement of all forms, museums, cultural institutions, the Internet, etc.²⁸

²⁸ See, for instance, Krishnaswamy & Krishnaswamy 2006 for an overview of the use of English in India in the past and present. See also Pingali 2009 on Indian English.

The Roman Script – The *Scripta Franca* of Contemporary South Asia

And also the Roman script has come to stay. While, for many people in South Asia, it doubtless still has the symbolic value of foreign domination, European colonialism and the Christian mission, at the same time it can, nonetheless, be considered the *scripta franca* of South Asia; the only script that can be read across state, linguistic and religious borders.

This is owing to several factors: first, due to the important role of English as a *lingua franca* in contemporary South Asia and the fact that it is a mandatory subject in schools, at least every formally educated person in South Asia can read the Roman script, even those who do not have a good command of spoken English. Second, new technologies, devices such as computers, mobile phones and their respective software and, above all, the Internet are very important factors. Comparable to the emergence and spread of the printing press, the usability of new media and communication technologies is dominated by the regions of their origin and market orientation. Thus, even in countries where English does not enjoy an official status, people learn English in order to use new technologies. For example, social networks are generally used by many people to network both locally and globally, which often makes the choice of English (and the Roman script) as the language of communication on the Internet a voluntary one. Moreover, due to the unavailability of digital fonts for mobile phone text messages or in social networks such as Facebook and Twitter, in some cases people are forced to use either another language or their mother language in another script. In the South Asian context, the obvious choice is then often the Roman script, the *scripta franca* of the subcontinent. Even though nowadays the scripts of all major South Asian languages are certified by the International Organization of Standardization, included in the Unicode Standard and hence available for computing and the Internet (Baums 2016: 800), we still witness the Roman script being used for those languages. This leads us to the third factor: while the current technology might still not permit the straightforward usage of some scripts and fonts,²⁹ speakers of various South Asian languages, institutions, companies, etc. seem to be aware that they might reach more people not only in social media but also out-

²⁹ For instance, even today there are technical problems displaying especially ligatures in social networks, for instance Facebook, even for widely used scripts such as Eastern Nāgarī.

side the Internet when they voluntarily write their language in Roman script. Even though the Roman script might still have the symbolic value of being foreign to South Asia, its high communicative value seemingly outweighs its negative symbolic value on the ground (cf., e.g., Figure 11).



Figure 11: A shop signboard in Old Delhi, written in English in Roman script, Perso-Arabic script and Modern Nāgarī; an evidence that not only the Roman script but also English in other scripts is omnipresent in South Asia (Photograph by Carmen Brandt).

For example, in India, where the languages listed in the eighth schedule of the constitution alone are written in 13 different scripts,³⁰ the Roman script is the only script that can reach the masses in all regions. This is even truer for languages which are written in more than one script and for wide-spread languages, especially when they are spoken only as a second or third language. For both cases, Hindi and Urdu are the prime example.

³⁰ These are Eastern Nāgarī (e.g. for Assamese and Bengali), Modern Nāgarī (e.g. Bodo, Dogri, Hindi, Konkani, Maithili, Marathi, Nepali, and Sanskrit), the Perso-Arabic script (e.g. Kashmiri, Sindhi, and Urdu) and the Roman script (e.g. unofficially for Konkani and Santali), Gurmukhi for Punjabi, Meitei Mayek for Meitei (officially: Manipuri), Ol Chiki for Santali, and the so-called Gujarati, Kannada, Malayalam, Oriya, Tamil, and Telugu scripts for the languages of those names.

The Roman Script for Hindi/Urdu in Contemporary South Asia

Both Hindi and Urdu enjoy special status in the two biggest South Asian states, Hindi as an official language (besides English) at the federal level in India, and Urdu as the national and official language of Pakistan (also besides English). Since they are basically two registers of the same language, varying only in script and vocabulary on formal levels, speakers of Hindi and Urdu have no problems to understand each other orally in everyday situations. But the highly diverging scripts make them difficult to understand for readers capable of reading only one of the two scripts. Furthermore, Hindi/Urdu is widely understood in South Asia even beyond the borders of India and Pakistan, for instance in Bangladesh and Nepal.

Among other things, the popularity of so-called Bollywood films and TV programmes in Hindi is the main reason for this circumstance. But since many people in South Asia who listen to and/or speak Hindi/Urdu as a second or even third language use neither Modern Nāgarī nor the Perso-Arabic script for their first language, they cannot read the official forms of Hindi and Urdu. Thus, for the very reason that the Roman script can be read by at least every formally educated person in South Asia, the Roman script is still applied for Hindi/Urdu, especially in India: in advertisement (Figure 12) of any kind and on product packaging, on the Internet, in social media, on Bollywood posters and DVDs, and even for film scripts (Sadana 2012: 46), due to the fact that many people involved in the Hindi film industry (actors, technicians, producers, etc.) are not (very) familiar with Modern Nāgarī.



Figure 12: Hindi/Urdu written in Roman script in an advertisement in South-Central Delhi (Photograph by Carmen Brandt).

Although the three-language formula is supposed to ensure that every citizen of India learns Hindi at school,³¹ most children are primarily familiar with their first language (at home) and then with English or the language of the majority population (Bengali, Hindi, Marathi, Oriya, Tamil, Telugu, etc.) in their respective region (if they belong to an ethno-linguistic minority), for instance as the medium of instruction in school. And even though Hindi in its oral form might be omnipresent in their daily life (as the language of popular films, TV serials, songs, etc.), for most Indian children, Hindi in its written form is just another subject at school which some children do well in and others do not. Their reading and writing skills, in particular, might also depend on the script used for

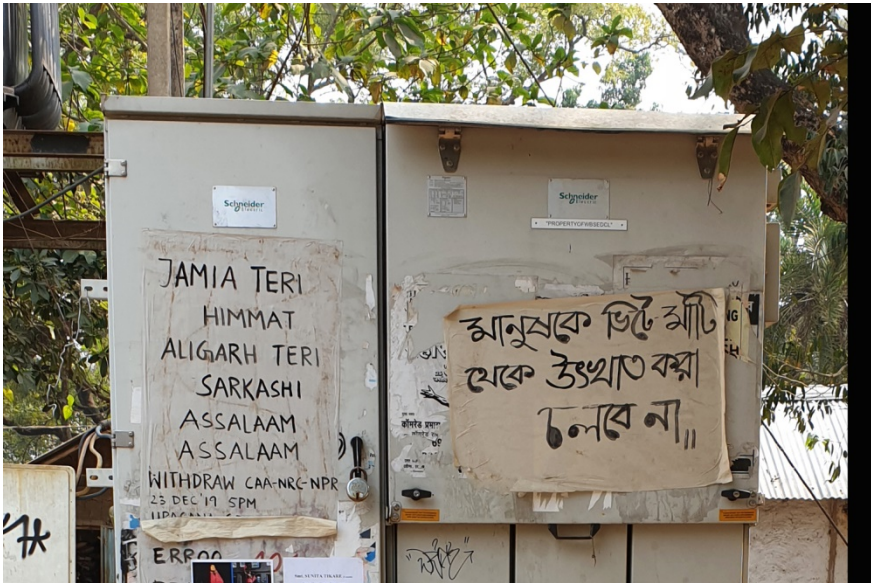


Figure 13: Protest messages in public space in Santiniketan, West Bengal, written in Hindi/Urdu in Roman script (to the left) and in Bengali in Eastern Nāgarī (to the right) (Photograph by Carmen Brandt).

their first language. For instance, Marathi children have to learn only Modern Nāgarī and the Roman script (for English), while Bengali or Oriya children also have to acquire the script for their first language. It seems natural, considering the important role of English on the national

³¹ Since 1968, Tamil Nadu has been excluded from this policy: students do not have to learn Hindi at school (Ramaswamy 1997: 168f.)

and international levels, that the written forms of their first language and/or English are paid more attention than Hindi and Modern Nāgarī. Unfortunately, studies on this topic are a *desideratum* and we can only speculate on this issue. But the omnipresence of Hindi/Urdu written in Roman script in India supports the assumption that it is also aimed at people who understand Hindi/Urdu but not in their respective scripts (cf., e.g., Figure 13).

It is hence not surprising that the demand, first voiced before India's independence in 1947, to implement the Roman script officially for this language can still (or again) be heard (cf., e.g., Chaudhary 2010; Daniyal 2015). One of its most prominent advocates is the Indian author Chetan Bhagat, who proclaimed on his blog *The Underage Optimist*, hosted by the *Times of India*, that Hindi could withstand English if it were officially written in Roman script (Bhagat 2015). Among other things, he argues (ibid.):

We can save Hindi by legitimizing the Roman Hindi script. This will also have a unifying effect on the nation as it will bring English and Hindi speakers closer. It will also allow other regional languages to become more linked to each other and to English, by virtue of a common script.

As the above survey has shown, his proposition and arguments are nothing new but even today seem to represent only a minority opinion and are far from being implemented officially – while, in reality and ironically, Hindi/Urdu is widely used and understood in Roman script.

Conclusion

The discrepancy between the actual role of the Roman script for modern South Asian languages and its official role is striking, especially in India. Similarly to the English language, which was only intended to function as India's official language besides Hindi at the federal level for 15 years, the Roman script is still omnipresent for South Asian languages. If English can be considered a *lingua franca* of South Asia, then the Roman script can doubtlessly be referred to as the *scripta franca* of South Asia, the only script which can be read across state borders by formally educated speakers of all South Asian languages. However, the script's association with European languages such as English, the official language of the former dominant colonial power, makes it difficult to grant it official status for South Asian languages. This refers, first and foremost, to Hindi/Urdu, Bodo and Konkani, though many other South Asian languages

such as Garo, Ho, Khasi, Mizo or Santali are also still taught and published in Roman script. Particularly in the case of India, the Roman script is identified as 'foreign' by many people, as the criticism of its use for Hindi by Rahul Gandhi shows. This criticism is seemingly also nurtured by the current perception that languages must be exclusively written in only one specific script, a notion which can be traced back to the 19th century, when the standardisation of languages and their scripts was in full swing. Ultimately, these standardisation processes initiated by Europeans contributed to scripts' current role in identity politics in contemporary South Asia as much as the European colonial rulers contributed to the spread of the Roman script in South Asia. However, the exclusive association of many languages with only one specific script and the classification of scripts into 'authentic' and 'foreign' have in many cases eventuated in today's paradoxical status of the Roman script for South Asian languages, particularly in the case of Hindi/Urdu: unofficially, the Roman script is widely used for this language, while at the same time politicians who are caught red-handed using it can be accused of being more foreign than Indian. The contradiction between the symbolic value of the Roman script and its communicative value in South Asia is hence one of the most intriguing cases in the field of script politics.

References

- Ahmed, A. F. Salahuddin 1965. *Social Ideas and Social Change in Bengal: 1818–1835*. Leiden: E. J. Brill.
- Anderson, Benedikt 2016 [1983]. *Imagined Communities*. Rev. ed. London; New York: Verso.
- Ayres, Alyssa 2009. *Speaking Like a State: Language and Nationalism in Pakistan*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Baums, Stefan 2016. “Recent Script Related Research”, in: Hans Henrich Hock & Elena Bashir (eds): *The Languages and Linguistics of South Asia: A Comprehensive Guide*. (The World of Linguistics 7.) Berlin; Boston: De Gruyter Mouton, 798–803.
- Bayly, C[hristopher]. A[lan]. 1996. *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bhagat, Chetan 2015. “Scripting Change: Bhasha bachao, Roman Hindi apnao”, on: *The Underage Optimist* [Times of India Blog] (January 11, 2015) (<<https://timesofindia.indiatimes.com/blogs/The-underage-optimist/scripting-change-bhasha-bachao-roman-hindi-apnao/>>, accessed: November 29, 2019).
- Bhārat Sar'kār 2015. *Bhārat kā saṃvidhān*. (<<http://legislative.gov.in/sites/default/files/coi-indexhindi.pdf>>, accessed: November 29, 2019).
- Bose, Subhas Chandra 1995. *Congress President: Speeches, Articles, and Letters. January 1938–May 1939*. (Nitaji Collected Works 9.) Kolkata: Netaji Research Bureau.
- Botelho, Afonso Manuel 2007. *Language and Early Schooling in Goa*. Goa: Department of Sociology, Goa University [unpublished PhD thesis]. (<https://www.academia.edu/36826581/Language_and_Early_Schooling_in_Goa.pdf>, accessed: January 26, 2020).
- Brakoo [@brakoo] 2015. “Reads in Roman, writes in Italics. Genetics is a wonderful thing”, on: *Twitter* (August 13, 2015) (<<https://twitter.com/brakoo/status/631696917605408769>>, accessed: November 29, 2019).
- Brandt, Carmen 2014. “Script as a Potential Demarcator and Stabilizer of Languages in South Asia”, in: Hugo C. Cardoso (ed.): *Language Endangerment and Preservation in South Asia*. (Language Documentation & Conservation Special Publication 7.) Honolulu: University of Hawai'i Press, 78–99.

- Brandt, Carmen 2016. "Hindi-Urdu", in: Daniel Bunčić, Sandra L. Lippert & Achim Rabus (eds): *Biscriptality: A Sociolinguistic Typology*. (Akademiekonferenzen 24.) Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 149–158.
- Brandt, Carmen & Pushkar Sohoni 2018. "Script and Identity – The Politics of Writing in South Asia: An Introduction", in: *South Asian History and Culture* 9,1: 1–15.
- Brandt, Carmen 2018a. *The 'Bedes' of Bengal: Establishing an Ethnic Group Through Portrayals*. (Transdisciplinary South Asian Studies 1.) Zürich: LIT Verlag.
- Brandt, Carmen 2018b. "Writing off Domination: The Chakma and Meitei Script Movements", in: *South Asian History and Culture* 9,1: 116–140.
- Brice, Nathaniel 2005 [1880]. *A Romanized Hindūstānī and English Dictionary*. New Delhi; Chennai: Asian Educational Services.
- Chatterji, Suniti Kumar 1935. *A Roman Alphabet for India*. (Calcutta University Phonetic Studies 4.) Calcutta: Calcutta University Press.
- Chaudhary, Shreesh 2010. "Hindi, Urdu, Hindustani: Evolution of the Language of a People", in: S. Imtiaz Hasnain & Shreesh Chaudhary (eds): *Problematizing Language Studies: Cultural, Theoretical and Applied Perspectives. Essays in Honor of Rama Kant Agnihotri*. Delhi: Aakar Books, 134–159.
- Choksi, Nishaant 2018. "Script as Constellation among Munda Speakers: The Case of Santali", in: *South Asian History and Culture* 9,1: 92–115.
- Daniel, P. Sam 2013. "William Carey's Contribution to Indian Languages", in: Thomas Schirmacher (ed.): *William Carey: Theologian – Linguist – Social Reformer. Essays from Four Continents*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 37–42.
- Daniyal, Shoaib 2015. "For Once Rahul Gandhi Shows the Way: Hindi Needs to Discard Devnagri and Adopt the Roman Script", on: *Scroll.in* (August 14, 2015) (<<https://scroll.in/article/748337/for-once-rahul-gandhi-shows-the-way-hindi-needs-to-discard-devanagri-and-adopt-the-roman-script>>, accessed: November 29, 2019).
- Das, Rahul Peter 2014. "Defining Hindi: An Introductory Overview", in: Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś (ed.): *Defining the Indefinable: Delimiting Hindi*. (Studies in Oriental Culture and Literature 1.) Frankfurt am Main: Peter Lang, 11–63.
- Das, Raju [@rajudasonline] 2015. "Everyone writes Hindi in Roman script on Twitter, but Rahul Gandhi does it and all hell breaks loose", on:

- Twitter* (August 13, 2015) (<<https://twitter.com/rajudasonline/status/631709598030827520>>, accessed: November 29, 2019).
- Dauids, T[homas]. W[illiam]. Rhys & William Stede (eds) 1994 [1925]. *Pali-English Dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Dirks, Nicholas B. 2001. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Government of India 2007. *The Constitution of India*. (<https://www.india.gov.in/sites/upload_files/npi/files/coi_part_full.pdf>, accessed: November 29, 2019).
- Grünendahl, Reinhold 2001. *South Indian Scripts in Sanskrit Manuscripts and Prints: Grantha Tamil – Malayalam – Telugu – Kannada – Nandinagari*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Husain, Suraiya 1992. *Makers of Indian Literature: Sajjad Hyder Yildirim*. New Delhi: Sahitya Akademi.
- India TV 2015. “In Pics: Rahul Gandhi Uses Roman Script to Read Hindi in Parliament”, on: *India TV* (August 13, 2015) (<<https://www.india.tvnews.com/politics/national/rahul-gandhi-roman-script-lok-sabha-lalitgate-debate-31720.html>>, accessed: November 29, 2019).
- International Organization for Standardization 2020. “Table 1: Alphabetical list of four-letter script codes/Liste alphabétique des codes d’écriture à quatre lettres”, in: *Codes for the representation of names of scripts/Codes pour la représentation des noms d’écritures*. (<<https://www.unicode.org/iso15924/iso15924-codes.html>>, accessed: March 8, 2020).
- Jeffrey, Robin 2000. *India’s Newspaper Revolution: Capitalism, Politics and the Indian-Language Press, 1977–99*. London: Hurst & Company.
- Jeyaraj, Daniel 2006. *Bartholomäus Ziegenbalg: The Father of Modern Protestant Mission. An Indian Assessment*. New Delhi; Chennai: The Indian Society for Promoting Christian Knowledge & The Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute.
- Jones, Daniel 1942. *The Problem of a National Script for India*. Lucknow: Pioneer Press.
- Jones, William 1787. “A Dissertation on the Orthography of Asiatick Words in Roman Letters”, in: *Asiatick Researches* 1: 1–56.
- King, Christopher R. 1994. *One Language, Two Scripts: The Hindi Movement in Nineteenth Century North India*. Bombay et al.: Oxford University Press.

- Kopf, David 1969. *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization. 1773–1835*. Berkeley: University of California Press.
- Krishnaswamy, N. & Lalitha Krishnaswamy 2006. *The Story of English in India*. New Delhi: Foundation Books.
- Kurzon, Dennis 2010. “Romanisation of Bengali and Other Indian Scripts”, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 20,1: 61–74.
- Lelyveld, David 2001. “Words as Deeds: Gandhi and Language”, in: *Journal of Urdu Studies* 16: 64–75.
- Lotz, Barbara 2007. “Casting a Glorious Past: Loss and Retrieval of the Ol Chiki Script”, in: Angelika Malinar (ed.): *Time in India: Concepts and Practices*. New Delhi: Manohar Publishers, 235–263.
- Majeed, Javed 2019. *Colonialism and Knowledge in Grierson’s Linguistic Survey of India*. London; New York: Routledge.
- Masani, M[inocher]. R[ustom]. 1967. “(VI) Minutes to the Dissent to the Draft Report: April 14, 1947; 1”, in: B[enegal]. Shiva Rao (Chairman of the project committee): *The Framing of India’s Constitution: Select Documents. Vol. II*. New Delhi: The Indian Institute of Public Administration, 161.
- Pattanayak, D[ebi]. P[rasanna]. 2001 “Multilinguism [Plenary lecture]”, in: Anvita Abbi, R. S. Gupta & Ayesha Kidwai (eds): *Linguistic Structure and Language Dynamics in South Asia*. Papers from the Proceedings of SALA XVIII Roundtable. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 62–69.
- Pels, Peter & Oscar Salemink (eds) 1999. *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Pingali, Sailaja 2009. *Indian English*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Prabhakar, M. S. 1974. “The Politics of Script: Demand for the Acceptance of Roman Script for Bodo Language”, in: *Economic and Political Weekly* 9,51: 2097+2099–2102.
- Rah’mān, Hābibur (ed.) 2001. *Āboṃyāḥ puthi: pāhil [pratham śreṇīr janya sātāli bhāṣār pāṭhyabai]*. Ḍhākā: Dāridra Bimocan Gabeṣaṇā Karmasūci, Grāmīn Ṭrāṣṭ; Rāj’sāhi: Jāṭiya Ādibāsī Pariad.
- Ramaswamy, Sumathi 1997. *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891–1970*. Berkeley et al.: University of California Press.

- Risley, H[erbert]. H[o]pe. 1981 [1891]. *The Tribes and Castes of Bengal: Ethnographic Glossary. Vol. I & II*. Repr. Calcutta: Firma Mukhopadhyay.
- Rockwell, Daisy 2004. *Upendranath Ashk: A Critical Biography*. New Delhi: Katha.
- Ross, Fiona G. E. 1999. *The Printed Bengali Character and its Evolution*. Richmond: Curzon.
- Sadana, Rashmi 2012. *English Heart, Hindi Heartland: The Political Life of Literature in India*. Berkeley: University of California Press.
- Saraiva, António José 2001 [1969]. *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and its New Christians*. Leiden et al.: Brill.
- Sarangi, Asha 2018. "Scripts, Regions and States of the Konkani Language in Independent India", in: *South Asian History and Culture* 9,1: 47–67.
- SarDessai, ManoharRai 2000. *A History of Konkani literature: (From 1500 to 1992)*. New Delhi: Sahitya Akademi.
- Sarmah, Satyendra Kumar 2014. "Script Movement among the Bodo of Assam", in: *Proceedings of the Indian History Congress* 75: 1335–1340.
- Sawant, Gaurav C [@gauravcsawant] 2015. "So Rahul Gandhi reads Hindi in Roman! Prem Singh, The Telegraph photographer's third eye sees it all. Gr8 observation", on: *Twitter* (August 13, 2015) (<<https://twitter.com/gauravcsawant/status/631695972985212928>>, accessed: November 29, 2019).
- Sharma, Jai Narain 2008. *Encyclopedia of Eminent Thinkers. Volume Twelve: Political Thought of Veer Savarkar*. New Delhi: Concept Publishing.
- Singh, Khushwant 2016 [1993]. *We Indians*. New Delhi: Juggernaut.
- Thompson, J[oseph]. T. 1834. *An English and Oordoo School Dictionary in Roman Characters: with the Accentuations of the Oordoo Words, Calculated to Facilitate their Pronunciation by Europeans*. Serampore: [Serampore Press].
- Tilak, Bal Gangadhar 1922 [1918]. *His Writings and Speeches*. 3rd ed. Madras: Ganesh & Co.
- Times of India 2007. "Goa Group Wants Konkani in Roman Script", in: *Times of India* (February 20, 2007) (<<https://timesofindia.indiatimes.com/india/Goa-group-wants-Konkani-in-Roman-script/articleshow/1644404.cms>>, accessed: January 26, 2020).
- Tiwari, Heeraman [@heeraman98] 2015. "So our dear leader or shall one say the darling of a section of MSM 2, like his Mamma, can't read Naga-

- ri script”, on: *Twitter* (August 13, 2015) (<<https://twitter.com/heeraman98/status/631656772210528257>>, accessed: November 29, 2019).
- Trevelyan, [Charles Edward]; Prinsep, J.; Tyler & A. Duff 1834. *The Application of the Roman Alphabet to All the Oriental Languages; Contained in a Series of Papers Written by Messrs. Trevelyan, J. Prinsep, and Tyler, Rev. A. Duff, and Mr. H. T. Prinsep and Published in Various Calcutta Periodicals in the Year 1834*. [Serampore]: Serampore Press.
- Tripathi, Salil [@saliltripathi] 2015. “Subhas Bose’s AzadHindTimes used Roman script so that all INA soldiers, and not only devnagari-literate, could read it”, on: *Twitter* (August 16, 2015) (<<https://twitter.com/saliltripathi/status/632905317639176193>>, accessed: November 29, 2019).
- Tschacher, Torsten 2018. “From Script to Language: The Three Identities of ‘Arabic-Tamil’”, in: *South Asian History and Culture* 9,1: 16–37.
- Yagyaseni [@desi_brat] 2015. “Reads in Roman & writes in Italics.. True son of Italy! [+ laughing emoji]” on: *Twitter* (August 13, 2015) (<https://twitter.com/desi_brat/status/631734641326620672>, accessed: November 29, 2019).
- Zee News 2015. “Rahul Gandhi uses Roman script to speak in parliament”, on: *YouTube* (August 13, 2015) (<<https://www.youtube.com/watch?v=7bJTuzqGCyI>>, accessed: November 29, 2019).
- Zvelebil, Kamil V[ei]th. 1992. *Companion Studies to the History of Tamil Literature*. Leiden et al.: Brill.

“What Immortal Hand or Eye Dare Frame Thy Fearful Symmetry?” The Image of the Tiger in Indian and Korean Culture: Cases of Gond and Minhwa Traditions

Renata Czekalska

[...] instead of defining man as an *animal rationale*, we should define him as an *animal symbolicum*.

(Cassirer 1953: 44)

Symbols, or in other words representations which convey a meaning, are the fundamental feature of culture. Images, figures, sounds, colours, gestures, flowers, animals, parts of the body etc., any “object can be described as a symbol of something else, if it seems to represent it because it is connected with it in a lot of people’s minds” (Cambridge Dictionary). For instance, it could be the tiger from William Blake’s poem, quoted in the title of this essay, forever “burning bright in the forests of the night” (Blake 2002: 73f.) and creating the ambiance of fascination and fear, generation after generation. Or, the tiger of flesh and blood, a symbol of strength and courage in Asian cultures and folklore,¹ which in the case of both India and Korea developed into an emblematic national animal,² apparently symbolising the most characteristic qualities of the two nations, at least in the eyes of a considerable number of citizens of both the countries.

Recognising human ability to perceive and describe reality through the use of symbols, Ernst Cassirer created a philosophical concept of “symbolic forms” based on his assumption that man’s outstanding

¹ China and Japan have used tigers excessively in their various folklores, tales and myths. Thus, these animals have become important parts of a number of identities traceable in different cultures. This essay, however, focuses only on India and Korea.

² The tiger is also a national animal of Malaysia and Bangladesh. However, these two countries remain outside the interest of this essay.

characteristic is to be defined not by his nature (metaphysical or physical), but rather by his work. Convinced that humans create a universe of symbolic meanings, in his three-volume *Philosophie der symbolischen Formen* (Cassirer 1923–1929), translated as *The Philosophy of Symbolic Forms* (Cassirer 1953–1957), Cassirer claimed that humanity can only be known through the analysis of the symbolic universe, created by mankind in history. Hence, man – as a symbol making, or a symbolising being – should be defined as *animal symbolicum*. This notion became the departure point for Cassirer to explore symbolic forms in all aspects of human experience, and consider them the means to understand the nature of man (Cassirer 1953: 106):

In every linguistic “sign”, in every mythical or artistic “image”, a spiritual content, which intrinsically points beyond the whole sensory sphere, is translated into the form of the sensuous, into something visible, audible or tangible. An independent mode of configuration appears, a specific activity of consciousness, which is differentiated from any datum of immediate sensation or perception, but makes use of these data as vehicles, as means of expression.

Because of this phenomenon which Cassirer terms as “an independent mode of configuration” it is quite impossible to presume how a particular human being or any specific culture would symbolise *something*. Therefore, it seems simply natural to suppose that every culture has its own set of symbols associated with different experiences and observations, which the members of this culture must interpret and reinterpret over time.

However, India and Korea, two ancient cultural traditions which developed independently with only scarce verifiable historical interactions, both seem to have given a special significance to the symbolic image of a tiger. This symbol is historically and presently used for the purposes of national (and also nationalistic) discourse, as well as commonly employed by artists of the native folk traditions: Gond painters of India and Minhwa of Korea.

The aim of this essay is to describe the role of the image of the tiger in Indian and Korean cultures, and to seek probable sources of analogies in tiger depictions of the two traditions both in aesthetic approaches as well as artistic realisations.

The Tiger in India

The Royal Bengal tiger, the national symbol of India and one of its sacred animals, has been used as a symbol in South Asia since the times of the earliest known urban culture of that region, known as the Indus Civilisation.³ Most probably this is the reason why in Indian media and other popular sources we come across a statement that the Bengal tiger has been a national symbol of India since 2500 BCE, several millennia before even the concept of India as a state was born. It was then that a symbolic image of a tiger appeared on one of the seals of the Indus Valley Civilisation, known as the “Pashupati Seal”. Several centuries later, the Bengal tiger was also the symbol of the Chola Empire (4th–13th century CE).

Also in the distinctive tradition of Hinduism, the tiger occupies an important place. It is said that when Brahma created the animals, he hid a specific secret in each of them to signify their spiritual importance to humans. He attributed tigers with grace, determination and a sense of responsibility, especially for those who needed protection. They are therefore considered as advanced beings, some of whom might have been humans in their past lives, or may assume a human birth in their next lives.⁴ Besides, perhaps because of their large size, tigers in Indian tradition represent royalty, majesty, fearlessness, strength, and ferocity. On the negative side, they represent death, aggression, anger, cruelty, and violence.

Apparently there are no references to tigers in the *Rgveda*, whereas the *Yajurveda* contains prayers and invocations that revere gods by attributing them with the strength and the abilities of tigers.⁵ In later times, Shiva is portrayed wearing a tiger skin, whereas Shakti (in her various manifestations) employs the tiger as her vehicle. In the images and sculptures she is shown as riding or sitting upon it.

³ The nuclear dates of the civilisation appear to be about 2500–1700 BCE, though the southern sites may have lasted into the later 2nd millennium BCE.

⁴ For example, in the *Manusmṛiti* (12.59), there is a passage declaring that those who take pleasure in hurting others will be born as carnivorous animals, perhaps such as tigers (Bühler 1886: 497).

⁵ For example, in the *Yajurveda* (V.5.7) hymn to Rudra and Agni, both gods are described as possessing the ferocity of a tiger; “tiger” is mentioned also in V.3.1, V.5.11 and V.5.21 (Keith 1914).

Tigers also occupy a prominent place in Indian folk tales, as well as *Jātaka* stories and the *Pañcatantra*. In many tribal traditions of South Asia, the worship of the tiger-god, known under several different names, is prevalent. Visual confirmation of such tribal worship is, for instance, provided by the artists of Madhya Pradesh (Central India) who belong to the Gond culture⁶ where a tiger-god, named Bagh Deo (also: Baghbana Dev, Bagheśvar), is worshipped and considered as the saviour and protector of his devotees (Crooke 1994: 322–325).

The Tiger in Gond Art

The tradition of Gond painting evolved from ritual storytelling,⁷ accompanied by decorating the walls to commemorate special occasions and bring good luck and protection from evil. The paintings were traditionally created on the mud walls of village dwellings, with the use of natural colours produced from available materials. The artists found (and still find) inspiration in everyday objects, depicting their surroundings, plants, animals, religious festivals, or weddings, and portraying various deities and scenes from mythology. Gond art is based on working with detailed patterns of dots, stripes, and simple shapes, used along with colours to create the various forms of people, animals or plants. The different types of patterns used, establish individual artistic style. The depictions can be of a slightly hallucinogenic character, with all the painted forms entwining and intermingling. Individual images are often of distorted perspective and exaggerated proportions. Due to the lack of re-

⁶ The Gonds are one of the largest Adivasi communities in India, with a written history that can be traced to the 14th century. Their name is derived from the word *kond* which means “green mountains” in the Dravidian language spoken by the Gondi people. The origins of Gond art lie within a unique relationship between oral and visual storytelling systems (Arur & Wyeld 2016).

⁷ Before the Muslim invasions of the 14th century, the Gond people were a culturally significant tribe in central India. Traditional Gond art includes dance, song and painting, therefore, it is justified to presume that the tradition of Gond painting dates significantly prior to the 14th century, whereas their stories are passed on orally through folk songs. The Gond art form saw a decline in the late 20th century as members of the community migrated to nearby towns and cities. However, the tradition has recently been revived with the growing popularity of Gond artworks and the success of its leading practitioners, which has attracted younger generations to the art form (Vajpeyi 2007).

search in this field, it is not clear what meaning the patterns hold for the Gond people. Their paintings include forms like ants, a trident, a peacock feather, a rope, water ripples, tiger stripes, etc. They are used to worshipping nature as a mode of seeking protection, and warding off evil (Arur & Wyeld 2016). In many tribal clans of Central India, including the Gonds, there is a tiger or Bagh of Baghel clan sept, the members of which consider themselves descendants of the fearful predator (Mehta 1984: 420). Since the Gond artists themselves believe that looking at a good image brings good luck (Arur & Wyeld 2016), particular attention is often given to portraying the tiger, for it is considered among the strongest and most powerful animals in the jungle.

The Tiger in Korea

Similarly, in the Korean tradition the tiger enjoys a strong presence. It is regarded both as a guardian that drives away evil spirits and a sacred creature that brings good luck, as well as a symbol of courage and absolute power. From ancient times until the dusk of the Joseon Dynasty (1392–1879), the Korean Peninsula was home to such a large population of Siberian tigers that it was frequently referred to as the “Land of Tigers”. Besides, in the regional geopolitical discourse, Korea’s position between China and Japan has been described as a tiger approaching China, or a dagger pointed at Japan (Clark 2000: 8).

A symbol of power, the king of the animal kingdom, but also able to transform into human form, the tiger is often featured as a guardian deity in Korean funerary art. The figures of this mighty animal, perhaps due to people’s beliefs that they would safeguard the permanent dwellings of the dead, can therefore be found around the royal tombs (UNESCO).

There are several instances which prove that from the earliest times the inhabitants of the Korean Peninsula expressed their admiration and respect for tigers in various ways, beginning with a reference to a tiger in the foundation myth of Korean civilisation, the legend of Dangun, told in the *Samguk Yusa* (“The Memorabilia of the Three Kingdoms”). And, even though “the myth itself does not present the importance of the tiger spirit” (Lee 1981: 19f.), it is still a justifiable proof of the presence of the tiger’s image in Korean everyday imagination.

According to popular sources (Wikipedia), there are 635 historical records about tigers in the Annals of the Joseon Dynasty. In Korean Shamanic traditions, the animal is also known to be a guard and an aide for the mountain guardian spirit, Sansin, responsible for securing the peace

and well-being of the village under his protection (Zoric 2015: 369). Hence, a common belief is that the tiger was ordered by the spiritual guardian of the mountain to watch over the villagers and keep them safe (Lee 1981: 19f.). Also, in Korean Buddhist temples, there is always a shrine, located at some distance from the main temple buildings, in which there would be a painting – a depiction of the guardian spirit of the mountain and a tiger.

According to the *Encyclopedia of Korean Folklore and Traditional Culture*, for Koreans the tiger was “one of the favourite folk characters” (Jingi 2010: 167). Therefore, the image of this animal often appeared in charms as a consequence of a common belief that it had the power to chase away evil spirits. Besides, Koreans posted tiger paintings on the doors or walls of their homes on New Year’s Day, since “[h]anging a tiger painting on the door was also considered beneficial for prevention and recovery from malaria and cholera” (ibid.). The same source also claims that there are families who “hung a tiger bone over the main entrance of their house in the belief that no evil spirit would dare cross the threshold when it saw the sign of the king of animals” (ibid.).

The Tiger in Minhwa Art

In Korea, just as in the case of Indian tradition, these amazing physical and spiritual qualities made the tiger one of the most popular characters of traditional stories. Furthermore, this grand animal is “probably the most popular image in Korean folk painting and decoration” (Pratt et al. 1999: 471), that is, mainly in the tradition of Minhwa, a significant component of Korean culture and religion.

This tradition of folk art includes all kinds of ordinary objects, made and decorated by anonymous artisans, to be used for everyday purposes by ordinary people. In this way it was a welcome counterpart to art created for the cultural elite that required specialised knowledge of classical Chinese poetry. Minhwa was easily available and understood by common, illiterate people whose down to earth wisdom came from traditional narratives and folktales which were meant to entertain, communicate religious beliefs, and reinforce social values. With the passage of time, the motifs from the people’s tales became the most common themes also of Minhwa painters.⁸ Minhwa can, therefore, be defined as “paintings that

⁸ Naming the exact time of the beginnings of this folk art tradition seems quite

expressed truly Korean notions and feelings”, “paintings of ordinary people, expressing their desires and beliefs, and protecting them from harmful spirits as well as decorating their surroundings” (Yoon 2004: 327). A unified definition of Minhwa does not seem to exist; different scholars propose different definitions which are sometimes contradictory even in principle, including the basic issue of whether this folk art form was created by professional or amateur craftsmen (ibid.). However, it is said that the “ultimate goal of Minhwa is not artistic, nor did they seek beauty, therefore to understand Minhwa one should know the role that Minhwa had in the lives of the people” (ibid.: 325). The paintings include many auspicious symbols of longevity and good fortune whose main role was to drive away evil creatures, bad spirits or demons, and protect the people against any disturbances in their everyday life.

From ancient times, it was the common belief that the paintings possessed magical powers which would protect against disasters, therefore keeping at home the pictures of animals with spiritual qualities was considered a good method to drive away any evil spirit. Perhaps this is why one of the most common motifs in Minhwa was the tiger, who possessed a symbolic power and was used in folk paintings as a talisman to bring good luck and ward off evil.

Gond and Minhwa Art in Comparison

As can be seen at this point, there are apparent parallels between Gond and Minhwa paintings. These include their narrative origins, as well as the auspicious magical function of creating images on house walls or on ordinary everyday objects. But even more so, these parallels can be observed when focusing on the role of a tiger in both the folk painting traditions.

While taking a closer look at tiger images created by the Gond and Minhwa artists, we realise that in both cases the animal is a metaphor which is utilised to express notions of harmony in the universe and the supernatural potency which intervenes when this order is violated or disturbed. According to Gond stories, the tiger is believed to have incredible otherworldly powers, which include fighting demons, creating rain,

impossible. The sources refer to the Joseon period (1392–1910) as the time of a new emphasis on Minhwa. Besides, just as it happened outside India for the art of the Gond painters, “the interest in Minhwa began outside Korea, at the end of the nineteenth and early twentieth century [...]” (Yoon 2004: 327).

keeping children safe from nightmares, as well as healing. These tribal beliefs, depicted in arts and crafts, often place the tiger as a central symbol of worship. And even though in everyday life the tiger, as any predator, is considered to be a wild, dangerous animal, the members of this indigenous cultural tradition mythicise the animal as a watchful guardian and the provider of prosperity. Therefore, the tiger images in Gond art are rather unrestricted imaginary projections of its mighty nature than records of tangible experiences.

Tigers can be portrayed by Gond artists in many colours, and their bodies may appear distorted and disproportional. However, a slight grin, or even smile, can usually be detected on their faces. Taking a closer look, this expression can resemble a grimace of cold cynicism. Quite often tigers are also attributed with auspicious symbolic objects, birds, or other animals. The presence of a tree – even if portrayed only symbolically as in the case of the paintings by Venkat Raman Singh Shyam and Jangarh Singh Shyam – is a significant feature of Gond tiger depictions. It represents the animal's inherent association with the forest, and through that, indicates a relationship with the tribal people who live there as well.

In Minhwa tradition, the paintings are usually categorised by means of individual themes. Auspicious paintings of tigers serve to prevent disasters, and they are classified as a separate genre of Korean folk painting, *hodo*. “Most Koreans grow up hearing [tiger] stories that are sometimes funny and sometimes scary. [...] Some paintings [...] humorously portray the scene of a mighty tiger being defeated by the apparently weaker rabbit. [...] Even though the tiger is one of the most dangerous animals, Korean paintings depicted it in a rather humorous way, with arched back, and exchanging conversation with magpies” (Yoon 2004: 333).

The images show a tiger in situations when it is derided by a much smaller animal, or mellowed by the presence of its cubs. It is portrayed rather as a silly, slightly clumsy being, and not as the emperor of the forest. Also, the faces of Minhwa tigers are usually quite friendly – at least at first glimpse. Sometimes they can even show a big grin or a friendly smile. Perhaps because of these images depicting a friendly attitude, in the Chinese sources Korea can be referred to as “*Hodamjiguk*, »the country that speaks with the tiger«” (Yoon 2004: 333).

Even such brief observations of the most distinctive surface features make it possible to point at some obvious parallels, not only in the basic roles and functions of folk painting and the place of the tiger in India and Korea, but also at some more detailed characteristics featured in both the discussed traditions. Among them, the most outstanding seems to be the

inscrutable facial expression of the painted tigers which apparently depicts the duality of their symbolic nature, being both of the merciless savage creatures and also of a gently humane animal. The dichotomy of the tiger's nature appears to be a characteristic feature in Gond painting and Minhwa alike. Correspondingly, the bright jolly colours often used by Indian painters, just as the almost constant presence of a magpie undermining the tiger's authority in Minhwa tradition, seem to facilitate a similar purpose of the painters – to depict the fearful beast as a cute, clumsy or even comical animal, almost pet-like.

The reasons behind this method of depiction, based on the ability to turn the fear and admiration for the cruel creature into seemingly disrespectful, distorted images, were studied and described by Dan Ben-Amos. And even though he focused his research on the features typical for African folklore, his concept of "order" and "disorder" in social narratives (Ben-Amos 1982: 27–30) provides clarification as to why the folk painters from India and Korea portray the tiger in their chosen way.

According to Ben-Amos, "[t]he creation of order is an attempt to conceptually duplicate reality verbally, to tell history 'as it is', to narrate experiences as they really happened and to recount visions as they were originally seen" (Ben-Amos 1982: 28), whereas narratives "of disorder are for all intent and purpose verbal creations that establish a world of a different reality, one that is unknown to either speaker or a listener" (ibid.), or – just as in the case of the discussed subject – the reality known neither to the painter nor to the viewer. The need to create narratives of disorder, in Ben-Amos's view, "could be interpreted as a verbal creation of wishful reality, a desired state of affairs that does not exist" (ibid.: 29).

Conclusion

Possibly due to our dreams about occupying a superior position in this world, most human beings need to create a reality in which the imaginary power they wish to possess is not endangered. Perhaps this is why in the discussed examples of folk art, just as in most folk tales, strong characters are usually less intelligent than the weak. After all, such motifs are common in animal stories, and opposites of this kind are evident in the oral as well as pictorial folk narratives.

It seems to be rather definite that the majestic beauty of the tiger and the power that it represents were the reason why it has always been present in many forms of culture. In India and Korea, through the ages, people seemed to have had at least one thing in common: they greatly feared

but also greatly respected the tiger. The fearful predator suddenly appeared and disappeared in the darkness of dense forests, was most active in the night time, and its presence was marked only by a pair of burning eyes. The animal was hardly ever seen close up and, if so, those who had seen it rarely or never had a chance to give any accounts of their ultimate encounter. All these traits had influenced human perception, attributing the tiger with the status of an otherworldly, supernatural being. In this way, the tigers who radiate power and inspire astonishment, could perfectly facilitate man's need to create symbolic structures, going beyond the human intellect's "need of images", and fulfilling its "need for symbols" (Cassirer 1953: 80).

To fulfil that need, the artists of Gond and Minhwa traditions for many generations have portrayed tigers as noble symbols of superiority, as well as auspicious creatures that ward off evil spirits. The tigers are occasionally shown with a severe and cynical expression, or perhaps a jovial grin, but unchangeably they serve their purpose as lucky symbols of security, prosperity and protection. They retain their symbolic status maybe also thanks to changing approaches, attitudes, and scholarly interpretations as well as reinterpretations. For, as Ernst Cassirer states in his *Essay of Man*, "human works are vulnerable [...]. They are subject to change and decay [...] in a mental sense. Even if their existence continues they are in constant danger of losing their meaning. Their reality is symbolic, not physical; and such reality never ceases to require interpretation and reinterpretation" (Cassirer 1953: 233f.).

However, even though the Royal Bengal tiger of India became almost completely extinct during the period of British rule,⁹ and the Siberian tiger, mainly due to the actions of the Japanese occupants, has not been seen in South Korea for almost one hundred years, it can quite safely be assumed that in popular imagination in India and Korea, the mysterious tiger from William Blake's poem still remains "burning bright".

⁹ The estimated number is approximately 2,967 individuals (Roy 2019).

References

- Arur, Sidharth & Wyeld Theodor 2016. "Exploring the Central India Art of the Gond People: Contemporary Materials and Cultural Significance", in: *Proceedings [of the] 20th International Conference Information Visualisation: IV 2016*. Lisbon: Conference Publishing Services, 380–383. DOI: 10.1109/IV.2016.80.
- Ben-Amos, Dan 1982. *Folklore in Context: Essays*. New Delhi; Madras: South Asian Publishers.
- Blake, William 2002. *Collected Poems*. Edited by W. B. Yeats. London; New York: Routledge.
- Bühler, Georg 1886. *The Laws of Manu. Translated with Extracts from Seven Commentaries*. (Sacred Books of the East 25.) Oxford: Clarendon Press.
- Cambridge Dictionary. "Symbol", in: *Cambridge Dictionary* (<<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/symbol>>, accessed: February 1, 2019).
- Cassirer, Ernst 1923–1929. *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bände. Berlin: Bruno Cassirer.
- Cassirer, Ernst 1953–1957. *The Philosophy of Symbolic Forms*. 3 Volumes. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst 1953 [1944]. *An Essay of Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday.
- Clark, Donald N. 2000. *Culture and Customs of Korea*. Westport, CT; London: Greenwood Publishing Group.
- Crooke, William 1994. *Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*. New Delhi; Madras: Asian Educational Services.
- Jingi, Cheoan et al. (eds) 2010. *Encyclopedia of Korean Folklore and Traditional Culture Vol. 1: Encyclopedia of Korean Seasonal Customs*. Seoul: The National Folk Museum of Korea.
- Keith, Arthur Berriedale 1914. *The Veda of The Black Yajus School, entitled Taittiriya Sanhita*. Translated from the original Sanskrit prose and verse by Arthur Berriedale Keith. Cambridge, MA: Harvard University Press (Online edition: <<https://www.sacred-texts.com/hin/yv/yv00.htm>>, accessed: January 30, 2019).
- Lee, Jung Y. 1981. *Korean Shamanistic Rituals*. The Hague et al.: Mouton Publishers.

- Mehta, Behram H. 1984. *Gonds of the Central Indian Highlands*. Vol. 1. New Delhi: Concept Publishing Company.
- Pratt, Keith; Rutt, Richard & James Horae 1999. *Korea: A Historical and Cultural Dictionary*. London; New York: Routledge.
- Roy, Sushmita 2019. "India's Bengal Tiger Population Rises by 33% in 4 Years", on: *Global Citizen* (July 19, 2019) (<https://www.globalcitizen.org/en/content/indias-bengal-tiger-population-on-the-rise/>), accessed: April 14, 2020).
- UNESCO. *Royal Tombs of the Joseon Dynasty (Republic of Korea)*. No 1319. (<<http://whc.unesco.org/document/152351>>, accessed: January 12, 2019).
- Vajpeyi, Udayan 2007. "From Music to Painting: The Strange Yet Not-So-Strange Tales of Pardhaans", in: *Sarai Reader 7*: 212–220.
- Wikipedia. "Tigers in Korean Culture" (<https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Tigers_in_Korean_culture&oldid=920981798>, accessed: April 18, 2020).
- Yoon, Yul-soo 2004. "The Beauty of Minhwa", in: *Minhwa: Collection of Keimyung University*. Daegu: Keimyung University Museum, 324–341.
- Zoric, Snjezana 2015. "The Magic of Performance in Korean Shamanic Ritual – Gut", in: Tatiana Minniyakhmetova & Kamila Velkoborská (eds): *The Ritual Year 10: Magic in Rituals and Rituals in Magic*. (The Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year.) Innsbruck; Tartu: ELM Scholarly Press, 367–375.

Von verratenen Kriegern und exzentrischen Glücksrittern: Bhisham Sahni und sein historischer Roman *Mayyādās kī mārī*

Ines Fornell¹

Der einhundertste Geburtstag des bedeutenden Hindi-Schriftstellers Bhisham Sahni (Bhīṣm Sāh'nī,² 1915–2003) wurde im Jubiläumsjahr 2015 in Indien mit zahlreichen Gedenkfeiern, Ausstellungen und Buchpräsentationen, Theateraufführungen, Filmveranstaltungen und Schriftstellerseminaren würdig begangen und bot einen guten Anlass, eine ganze Reihe von Neuauflagen und Neuübersetzungen seiner bekanntesten Romane sowie einige bisher unveröffentlichte Werke herauszubringen (vgl. Lötze 2016: 260). Auch außerhalb Indiens gedachte man des Autors mit Lesungen und Publikationen. So erschienen in Deutschland mit *Der Preis eines Huhns* (2015b) und *Fünf Minuten vor Vier* (2017) erstmals zwei Kurzgeschichten-Sammelbände.³ Von seinen beiden Romanen *Basantī* und *Tamas*, die bereits 1984 bzw. 1989 und 1994 in deutscher Übersetzung herausgekommen waren, hätte man sich eine Neuauflage gewünscht. Das runde Jubiläum war eine willkommene Gelegenheit, einmal mehr an einen großartigen Erzähler, Romanautor, Dramatiker, Essayisten und Übersetzer zu erinnern, doch sollte sein literarisches Erbe auch unabhängig von speziellen Anlässen weiterhin gepflegt und verbreitet werden. Diesem Anliegen ist dieser Aufsatz gewidmet.

¹ Dieser Aufsatz basiert teilweise auf einem Vortrag, der erstmals 2013 unter diesem Titel auf dem 32. Deutschen Orientalistentag in Münster sowie in modifizierter Version 2016 an den Universitäten Wien und Würzburg gehalten wurde.

² Namen von Hindi-Autorinnen und -Autoren werden im laufenden Text in der üblichen angliisierten Version wiedergegeben, nur bei der Erstnennung wird in Klammern die Hindi-Version in Transliteration hinzugefügt.

³ Einzelne Kurzgeschichten waren bereits zuvor in verschiedenen Anthologien erschienen.

Bhisham Sahni und der Punjab

Bhisham Sahnis umfangreiches literarisches Schaffen weist ein breites Spektrum auf – sowohl in genrespezifischer als auch in thematischer Hinsicht (Lötzke 2016: 260):

Soziale Missstände und Gegensätze, koloniale Unterdrückung, die Beziehungen der Glaubensgemeinschaften zueinander sowie die Verantwortungslosigkeit herrschender Kreise oder die Lage indischer Frauen zählten zu seinen Hauptthemen.

Zu seinen besten Kurzgeschichten zählen bspw. „Cif kī dāvat“ (Party für den Chef, 1956), „Murgī kī qīmat“ (Der Preis eines Huhns, 1953), „Amṛt'sar ā gayā hai“ (Amritsar ist erreicht, 1973) oder „Sāg-mīṭ“ (Gemüse mit Fleisch, 1978).⁴ Eindrucksvolle Frauengestalten finden sich u.a. in seinem Roman *Basantī* (1980) über eine junge Frau aus einem Delhieser Slum oder in dem Theaterstück *Mādh'vī* (1984) über die gleichnamige mythologische Gestalt aus dem *Mahābhārata*. Für seine Vielseitigkeit sprechen weiterhin das im mittelalterlichen Prag angesiedelte Drama *Hānūs* (1977) sowie sein bekanntestes Stück, *Kabirā khaṛā bazār meṃ* (Kabir steht im Bazar, 1981), das sich mit dem religiösen Dichter und Mystiker Kabir beschäftigt.

Dennoch ist der Name Bhisham Sahnis zu Recht untrennbar verbunden mit *Tamas* (Die Finsternis, 1973), seinem dritten, preisgekrönten⁵ Roman über die kommunalistischen Unruhen im Punjab im Zusammenhang mit der Teilung Britisch-Indiens im Jahre 1947, auf dessen Grundlage 1988 eine Filmadaption gleichen Titels entstand.⁶ Die Ausstrahlung der sechsteiligen Serie im Fernsehen und die dadurch ausgelösten kontroversen Diskussionen in den Medien⁷ sorgten für eine größere Popularität des Romans, der

⁴ Die vier genannten Kurzgeschichten sind auch im 2015 von Hannelore Lötzke herausgegebenen Sammelband *Der Preis eines Huhns* enthalten, die letztgenannte unter dem Titel „Beim Tee“.

⁵ Der Roman *Tamas* wurde mit dem Sahitya Akademi Award für das beste Hindi-Werk des Jahres 1975 ausgezeichnet.

⁶ In Govind Nihalanis TV-Verfilmung fanden auch Sahnis Kurzgeschichten „Sar'dār'nī“ (Die Sikh-Frau) und „Jahūr Bakhś“ (Jahur Bakhsh) Eingang. Übrigens verkörpert Bhisham Sahni im Film die Rolle des Sikhs Harnam Singh.

⁷ Die Reaktionen reichten von Zustimmung bis zu völliger Ablehnung der Fernsehserie. Es gab sogar eine Klage vor dem Obersten Gericht, die jedoch abgewiesen wurde (vgl. Fornell 1997: 85–86).

alsbald in verschiedene Sprachen, darunter mehrfach ins Englische⁸ sowie ins Französische, und auch ins Deutsche⁹ übersetzt wurde. Auch in mehreren Kurzgeschichten wie beispielsweise in „Amṛt'sar ā gayā hai“ (Amritsar ist erreicht, 1973), „Sar'dār'nī“ (Die Sikh-Frau, 1983), „Jahūr Bakhs“ (1983) und „Pālī“ (1989) hat sich Sahni mit der Tragödie der Teilung und deren Folgen auseinandergesetzt. Vieles von dem, was er in diesen Werken geschildert hat, beruht auf eigenen Erfahrungen.

Bhisham Sahni wurde 1915 in Rawalpindi (im heutigen Pakistan) als zweiter Sohn des Importagenten und *Ārya-Samāj*-Anhängers Harbanslal Sahni geboren. Sein älterer Bruder war der beliebte Filmschauspieler Balraj Sahni. Nachdem er in Lahore seinen M.A. in englischer Literatur erworben hatte, war er zunächst im Geschäft seines Vaters sowie als ehrenamtlicher Lehrer an einem College tätig. 1942 wurde er Mitglied im Indian National Congress und engagierte sich in der Unabhängigkeitsbewegung. Als er 1944–45 in seiner Eigenschaft als Wahlmitarbeiter des Distriktkomitees dieser Partei viele Gebiete des Punjabs bereiste, sah er sich bereits mit kommunalistischen Ausschreitungen konfrontiert, die in den folgenden Jahren weiter an Heftigkeit zunahmen. Im März 1947, also noch Wochen vor der Teilung Britisch-Indiens, wurde seine Heimatstadt Rawalpindi von einer Welle blutiger Exzesse zwischen Hindus, Sikhs und Muslimen heimgesucht, die rasch auf einige umliegende Dörfer überschwappte. Dabei sowie im Rahmen seiner Tätigkeit in verschiedenen Flüchtlingslagern kam Bhisham Sahni mit unvorstellbaren Tragödien und tausendfachem Leid in Berührung. Als er nur Monate später mit einem der letzten Züge nach Delhi reiste, um an den Unabhängigkeitsfeierlichkeiten zum 15. August teilzunehmen, ahnte er nicht, dass er niemals mehr in seine Heimat zurückkehren könnte (vgl. Sahni 2015a: 179). Durch die Teilung Britisch-Indiens wurde er – wie Millionen Menschen des Subkontinents auch – selbst zu einem Flüchtling. Unter Schwierigkeiten gelang es ihm und seinem Bruder Balraj, die Familienmitglieder nach Indien zu holen (vgl. ebd. 180–182). Nach Anfangswirren in Delhi und Bombay sowie wechselnden Lehrtätigkeiten in Ambala und Amritsar erhielt Bhisham Sahni schließlich 1950 eine Dozentur für englische Litera-

⁸ Neben der englischen Übersetzung von Jai Ratan aus dem Jahre 1983 mit dem Titel *Kites Will Fly*, erschien 2001 eine vom Autor selbst verfasste sowie 2016 eine Neuübersetzung von Daisy Rockwell.

⁹ Der etwas sperrige Titel der deutschen Übersetzung von Margot Gatzlaff lautet: *Tamas oder Der Muslim, der Hindu, der Sikh und die Herren*.

tur an einem College der University of Delhi, die er mit längerer Unterbrechung¹⁰ bis zu seiner Pensionierung 1980 ausübte. Doch die furchtbaren Erlebnisse der Teilungsunruhen und der Verlust der Heimat lasteten schwer auf ihm.

Einige Autorinnen und Autoren setzten sich fast unmittelbar nach der Unabhängigkeit in ihren Werken mit der Teilungsproblematik, ihren Ursachen und Auswirkungen auseinander, darunter die aus Gujrat im westlichen Teil des Punjab stammende *Grande Dame* der Hindi-Literatur Krishna Sobti (Kṛṣṇā Sob'ti, 1925–2019). Zu ihren bekanntesten Kurzgeschichten zu dieser Thematik zählen „Sikkā badal gayā“¹¹ (Die Zeiten haben sich geändert, 1948) und „Merī mā kahā hai?“ (Wo ist meine Mutter?, 1949). Erwähnt werden sollte auch Agyeya (Ajñeya, 1911–1987), der noch im Jahre 1947 die Kurzgeschichte „Bad'lā“ (Vergeltung) schrieb und nur ein Jahr später eine Sammlung von Kurzgeschichten und Gedichten über die Teilung unter dem Titel *Śaranārthī* (Flüchtling, 1948) publizierte. Yashpal (Yaś'pāl, 1903–1976) schuf mit seinem zweibändigen Magnum opus *Jhūṭhā sac* (Lügnerische Wahrheit, 1958–60) einen der besten Hindi-Romane über den Punjab vor und nach den Ereignissen von 1947. Bhisam Sahni hingegen brauchte fast ein Vierteljahrhundert, um seine traumatischen Erlebnisse literarisch aufarbeiten zu können. Mit Besorgnis registrierte er, dass sich in den 1960er Jahren die Fälle kommunalistischer Gewalt in mehreren Teilen Indiens wieder zu häufen begannen. Als er 1971 Bhiwandi bei Bombay besuchte, wo sich kurz zuvor Ausschreitungen ereignet hatten, fühlte er sich in das Jahr 1947 zurückversetzt und dies gab ihm den Anstoß, *Tamas* sowie die oben genannten „Partition Stories“ zu schreiben (Fornell 1997: 83).

Die Beschäftigung mit dem Punjab spielt in Sahnis literarischem Schaffen eine zentrale Rolle, jedoch nicht nur in seinen Werken über die Teilung. Bereits in seinem ersten, autobiographisch angelegten Roman *Jharokhe* (Guckfensterchen, 1967) schilderte er die Jahre seiner Kindheit in und um Rawalpindi und setzte damit seiner Heimatstadt ein literarisches Denkmal. Darüber hinaus spielen mehrere Kurzgeschichten im Punjab, darunter „Bīro“ (1989), „Yādem“ (Erinnerungen, 1966) und „Ḍholak“

¹⁰ Von 1957 bis 1963 arbeitete er am Moskauer Fremdsprachenverlag als Übersetzer aus dem Russischen ins Hindi (vgl. Lötze 2015: 178).

¹¹ Eine Übersetzung dieser und der weiteren genannten Kurzgeschichten findet sich in: Gatzlaff 1999. „Die Darstellung der Teilung Indiens in ausgewählten Werken verschiedener Hindi- und Urdu-Schriftsteller“.

(Die Trommel, 1973), über die Chhabra und Khan feststellen, dass “[t]he three selected stories attempted to picture the realities of life in pre and post independent Punjab interwoven with Punjabi ways of life, language and culture” (Chhabra & Khan 2017: 483). In seiner Autobiographie *Āj ke atīt* (Die Vergangenheit von heute, 2003), die im Jubiläumsjahr unter dem Titel *Today’s Pasts: A Memoir* in englischer Übersetzung erschien, zeichnet er ein lebendiges Bild seiner Kindheit, Jugend und frühen Erwachsenenzeit in Rawalpindi und Lahore. Darin schildert er, was ihn zur Schaffung seines großen historischen Romans über eine Stadt im Punjab inspirierte, mit dem wir uns im Folgenden näher beschäftigen wollen.

Zur Entstehung von *Mayyādās kī māṛī*

Bhisham Sahnis fünfter Roman, *Mayyādās kī māṛī* (Das Herrenhaus des Mayyadas, 1988), ist zugleich „das umfangreichste und vom Autor selbst meistgeschätzte Werk“ (Bomhoff 2006: 205). Wohl auch deshalb übertrug er es 1998 unter dem Titel *The Mansion: Mayyadas ki marhi* selbst ins Englische.¹² Zum hundertsten Geburtstag Sahnis wurde eine neue englische Übersetzung von Shveta Sarda vorgelegt, was für die Bedeutung dieses Romans spricht, der eine längst vergangene Epoche in der indischen Geschichte behandelt, die jedoch weitreichende Folgen hatte. Anhand des titelgebenden Herrenhauses und der Bewohner einer Kleinstadt wird die wechselvolle Geschichte des Punjab vom Niedergang des *Khāl’sā Rāj*, des Reiches der Sikhs, und der Übernahme der Macht durch die Briten bis etwa zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor den Augen des Lesers entfaltet.

Den geographischen Angaben im Roman zufolge befindet sich die Stadt zwischen Jhelum und Sargodha im heutigen Pakistan. Ihr Name wird nicht genannt und ist für das Verständnis der Handlung nicht unbedingt notwendig, für die Entstehungsgeschichte des Werkes ist er jedoch von großer Bedeutung. Es handelt sich um Bhera. In der Biographie *Balraj: My Brother* schrieb Bhisham Sahni (Sahni 2012: 2):

Many stories were current in the house about our family background. We belonged to Bhera, a small town in Shahpur district of Punjab (now Pakistan) from where our grandparents had migrated to Rawalpindi. Bhera, an

¹² Aus dieser Version stammen die Zitate aus dem Roman (gekennzeichnet mit *The Mansion*), da Sahnis Übersetzung, selbst wenn sie an einigen Stellen etwas vom Hindi-Originaltext abweicht, die Intention des Autors am besten wiedergibt.

old medieval town located by the side of the river Jhelum, was once a flourishing centre of trade and commerce.

Bhera befand sich auf dem Kreuzweg verschiedener Eroberer und so sollen in dessen Nähe Alexander der Große und Porus aufeinandertreffen sein. Ob die Vorfahren der Diwane von Bhera – wie sie selbst von sich behaupten – tatsächlich von den Kriegern abstammen, die aufseiten von Porus gekämpft hatten (vgl. *The Mansion*, 31), ist strittig – dies ist jedenfalls eine der vielen Legenden oder Mythen, die sich um die Geschichte der Stadt ranken und im kollektiven Gedächtnis der Menschen der Region weiterlebt und die daher im Roman wiedergegeben wird.

Sahni, der Bhera zweimal vor der Unabhängigkeit besuchte, beschrieb in seiner Autobiographie seine Eindrücke wie folgt (Sahni 2015a: 332f.):

You couldn't erase its memory once you had walked the streets of that ancient town. It was a medieval town. Mahmud of Ghazni waged his ninth battle here. You can still find the ruins of the glass palace there. And around the town is a tall, red-stone wall, fallen in some places, but with some towers still standing, and five gates in all five directions out of the encircling wall—Kabuli Gate, Lahori Gate, etc. Bhera, with its narrow, crooked lanes, dilapidated houses on both sides, and beautiful ornamental medieval doors in front of them, some with enormous locks on them [...].

Eine der vielen Geschichten, die Bhisham Sahnis Mutter stets erzählte, war die über ein junges Mädchen aus Bhera, das durch einen bösartigen Priester (*purohit*) zur Heirat mit dem schwachsinnigen Sohn eines Diwans gezwungen wurde (vgl. Sahni 2015a: 332f.). Dieses Sujet, das Sahni bereits in seiner 1966 veröffentlichten Kurzgeschichte „*Ek romāṅṅik kahānī*“ (Eine romantische Erzählung) skizziert hatte (Sahnī 2004: 241), bildete nun die Grundidee für den mehr als zwanzig Jahre später verfassten Roman, wenngleich diese verschiedene Änderungen erfuhr¹³ und beim

¹³ In der Kurzgeschichte gibt der Erzähler die Erinnerungen der Großmutter an ein Waisen-Mädchen aus der Stadt namens Rukmani (Rukmaṅī) wieder. Die Umstände der Hochzeit mit dem schwachsinnigen Sohn des Diwans (der hier Mayādās heißt, jedoch andere Charakterzüge trägt als die titelgebende Figur des Mayyādās im Roman) spielen hier eine eher untergeordnete Rolle. Ausführlicher wird geschildert, wie sie nach dem Tod des Schwiegervaters gegen den Willen der weiteren Bewohner des Herrenhauses die Mädchenschule des *Ārya Samāj* besucht, während sie im Roman nach anfänglichem Zwist die Un-

Schreibprozess das Figurenensemble beträchtlich erweitert wurde (vgl. Sahni 2015a: 332f.). Doch nicht nur das, am Beispiel der Geschichte der Kleinstadt und ihrer Bewohner werden die gravierenden Transformationsprozesse verdeutlicht, die durch das Aufeinanderprallen spätfeudaler und frühkapitalistischer Kräfte und Strukturen in Gang gesetzt werden.

Die Roman-Handlung

Der Roman *Mayyādās kī māṛī* ist in drei Teile untergliedert, die jeweils fünf fortlaufend nummerierte Kapitel umfassen.¹⁴ Nach dem ersten Teil, dessen Handlung in den späten 1880er Jahren angesiedelt ist und eine Zeitspanne von nur einigen Wochen umfasst, erfolgt im zweiten Teil zunächst eine Rückwendung in die Anfangszeit des *Khāl'sā Rāj*, das 1799 von Maharaja Ranjit Singh begründet wurde (vgl. Singh 2008: 26). Dabei wird die Geschichte des Herrenhauses und der Stadt teils raffend und teils szenisch, jedoch weitgehend chronologisch, bis zu jener Zeitebene erzählt, in welcher der erste Teil begonnen hatte. Der dritte Teil nimmt den Handlungsfaden des ersten Teils wieder auf und erstreckt sich über einen Zeitraum von etwa drei Jahrzehnten. Das titelgebende Herrenhaus mit seinen Bewohnern bildet eine inhaltliche Klammer und hat zugleich eine symbolische Funktion.

Worum geht es im Roman? Im Mittelpunkt des ersten Teils steht eine Hochzeit zwischen Mitgliedern der beiden mächtigsten Familien der Stadt: zwischen Manjhala (Mājhlā)¹⁵, dem mittleren Sohn des exzentrischen Diwans Dhanpatrai (Dīvān Dhan'pat'rāy)¹⁶ und der ältesten Tochter des Unternehmers Malik Mansaram (Malik Maṃsārām). Bereits die gewaltige Verspätung des Bräutigamsumzugs (*bārāt*) sowie die Tatsache, dass jener statt der angekündigten vierzig Gäste plötzlich die vierfache Personenzahl umfasst, die verköstigt werden müssen, sorgen in der Fa-

terstützung ihres Schwiegervaters Dhanpatrai (Dhan'pat'rāy) erhält.

¹⁴ In den beiden übersetzten Versionen wurde das 9. Kapitel aufgeteilt, vermutlich um der Episode um die Ankunft der ersten Eisenbahn in der Stadt mehr Gewicht zu verleihen. Dadurch verschiebt sich die folgende Nummerierung, sodass die englischen Versionen des Romans jeweils über 16 Kapitel verfügen.

¹⁵ Mājhlā (der „Mittlere“) ist sein Spitzname, der richtige Name wird nicht genannt.

¹⁶ Die Namen der Romanfiguren werden gemäß der englischen Übersetzung des Autors wiedergegeben. Nur bei der Erstnennung wird jeweils die Schreibweise des Hindi-Originals in wissenschaftlicher Umschrift hinzugefügt.

milie der Braut für große Aufregung. Als sich beim Hochzeitsessen der Bräutigam von den Angehörigen der Gegenseite respektlos behandelt fühlt und sich mitsamt seinen Freunden ungebührlich benimmt, kommt es zum Eklat. Nur durch das beherzte Eingreifen des Purohit Ramdas (Purohit Rām'dās) kann die Heiratszeremonie vollzogen werden. Nach der Abreise der Braut zum Schwiegerelternhaus beschließen Malik Mansaram und seine Verwandten, künftig keine ihrer Töchter den Söhnen jenes Klans zur Frau zu geben. Als Dhanpatrai davon erfährt, schickt er die Braut ins Elternhaus zurück. Man wolle sie erst dann als Schwiegertochter akzeptieren, wenn die Brautfamilie ein weiteres Mädchen mit einem Sohn des Diwans verheiratet. Dass Dhanpatrai auf diese Weise seinen ältesten Sohn, den geistig behinderten Kalla (Kallā)¹⁷, verheiraten will, ist nur allzu offensichtlich. Niemand aus der Gemeinschaft will seine Tochter mit einem Kranken verheiraten. Um ihre Reputation zu retten, sehen sich die Brauteltern dennoch gezwungen, die Bedingung zu erfüllen. Durch eine Intrige gelingt es dem skrupellosen Purohit Ramdas, anstelle von Mansarams jüngerer Tochter die erst zwölfjährige Rukmani (Rukmaṇī), die Enkelin von Har Narain (Har'nārāyaṇ), einem verarmten Verwandten des Diwans Dhanpatrai, als Braut unterzuschieben und mit dem Geisteskranken zu verheiraten, wobei er den Aberglauben der Beteiligten ausnutzt. Bald nachdem die beiden Bräute im Schwiegerelternhaus eingetroffen sind, erkundet Rukmani ihr neues Heim und trifft dabei auf eine Kammer, die mit den Möbeln, Gegenständen und einem Bildnis des Mayyadas (Mayyādās) vollgestellt ist. Ein alter Diener erzählt ihr Geschichten über die Vergangenheit des Anwesens und der Diwane.

Der zweite Teil des Romans beginnt mit einem Überblick über die wechselvolle Geschichte des Herrenhauses und seiner Bewohner. Errichtet wurde es einst von Mathradas (Math'rādās), der als hoher Verwaltungsbeamter (*kār'dār*) des Sikh-Königreiches tätig war und es am Hofe von Lahore zu Ruhm und Ehren brachte. In dieser Funktion folgt ihm sein Sohn Mayyadas, der sogar den Titel eines Diwans erwirbt und durch seinen Einfluss die Macht des lokalen Herrschers Raja Amirchand (Rājā Amīr'cand) in den Schatten stellt. Den allzu frühen Tod des einzigen Sohnes können Mayyadas und seine Frau kaum verwinden. Mayyadas' Bruder Gokuldas (Gokul'dās) hat drei Töchter, einen Nachkömmling namens Lekhraj (Lekh'rāj) und – wie sich erst nach seinem Tod heraus-

¹⁷ Über die Art von Kallas Krankheit gibt es unterschiedliche Informationen, einige Male ist von Epilepsie die Rede.

stellt – einen unehelichen Sohn namens Dhanpatrai, der aus der Affäre mit einer Konkubine hervorgegangen ist. Als junger Mann erscheint Dhanpatrai bei seinem Onkel Mayyadas, um sein väterliches Erbe einzufordern, wird jedoch von diesem mit Sack und Pack vor die Tür gesetzt, nachdem er eine Prostituierte ins Haus gebracht hatte. Als das Sikh-Königreich von den Engländern bedroht wird, zieht Lekhraj gegen die Engländer in den Krieg, der schließlich mit einer bitteren Niederlage für die Sikh-Armee endet. Zur selben Zeit treibt Dhanpatrai mit den Engländern Handel und zieht nach dem Sturz des *Khāl'sā Rāj* wieder in die Stadt ein. Aufgrund seiner Kollaboration mit der britischen Herrschaft gelangt Dhanpatrai zu Macht und Einfluss, während der Stern von Mayyadas, der im Krieg sein Vermögen verloren hat, sinkt. Alsbald wird die Eisenbahnlinie bis zur Stadt verlängert und es ziehen kapitalistische Verhältnisse ein. Dhanpatrais größter Konkurrent ist der Unternehmer Malik Mansaram, der mit den halbfeudalen Traditionen bricht und bei einer Versteigerung des Erb-*Haveli* der Diwan-Familie mit seinem Vermögen Dhanpatrai aus dem Rennen schlägt. Dhanpatrai findet später eine Gelegenheit zur Rache, nämlich während der Hochzeit, die im ersten Teil dargestellt wurde.

Der dritte Teil knüpft an die Geschehnisse des ersten Teils an. Die zwölfjährige Rukmani, auch Rukmo genannt, wird als Mädchen aus armen Verhältnissen von allen geringgeschätzt, doch erweist sie sich im Laufe der Handlung als durchsetzungsfähige Persönlichkeit. Gegen den Widerstand der Schwiegerfamilie und vieler konservativer Bewohner der Stadt besucht sie die Mädchenschule, die von einem *Ārya Samāj*-Anhänger eröffnet wird. Der nach jahrelanger Abwesenheit wieder in die Stadt zurückgekehrte Lekhraj hilft ihr dabei, wird jedoch alsbald durch die Intrigen seines Halbbruders von den britischen Behörden verhaftet und verschwindet von der Bildfläche. Dass Dhanpatrai Rukmanis Schulbesuch schließlich unterstützt, führt zu einem heftigen Streit zwischen ihm und seinem mittleren Sohn samt dessen Freund Balmukand. Dhanpatrai erleidet einen Schlaganfall und stirbt. Kurz darauf wird die Stadt von einer Flut heimgesucht, die etliche Häuser zerstört und einige Leute vertreibt. Wenige Tage nach Dhanpatrais Tod war Rukmani mit ihrem Mann aus dem Herrenhaus ausgezogen, hatte ihre Studien fortgesetzt und wurde Leiterin der Schule. Während ihr Mann durch eine Therapie im Krankenhaus von Lahore fast geheilt wird, kommt Rukmani bei einer Pilgerfahrt nach Amarnath ums Leben. Später wird das Herrenhaus von

Dhanpatrais jüngstem Sohn Hakumatrai (Hukūmat'rāy)¹⁸ bewohnt, der nach Jura-Studium und vierzehnjährigem Aufenthalt in London zurückgekehrt ist und englische Kultur in das Haus mitgebracht hat. Am Ende des Romans schläft Hakumatrai seinen Rausch nach einem Trinkgelage mit dem Deputy Commissioner aus und bildet sich ein, seine verstorbene Frau würde zu ihm sprechen. Derweil erheben breitere Bevölkerungsschichten aus Unzufriedenheit über ihre soziale Lage ihre Stimme und bereiten eine große Protestdemonstration vor, die zum Herrenhaus und dem *Barrister Sāhab* führen soll. Das Ende bleibt offen. Soweit die Hauptzüge der Handlung.

Figuren und Konflikte

In *Mayyādās kī māri* finden wir ein sehr umfangreiches Figurenensemble vor, das – ähnlich wie in *Tamas* – ein Kaleidoskop unterschiedlicher sozialer Schichten und Kräfte darstellt. In vielen Fällen ist es dem Autor gelungen, Figuren sowohl als Repräsentanten einer bestimmten Schicht als auch als lebendige Individuen darzustellen, „[e]ven though not a single one of the characters had been lifted out of history—neither were they from the former residents of the town, nor were they based on my close relatives [...]“ (Sahni 2015a: 334).

Zum einen werden uns Vertreter des Feudaladels vorgestellt, die für den Erhalt und die Restauration des Sikh-Königreiches eintreten – dazu gehören Raja Amirchand, Diwan Mayyadas und auch Lekhraj, die zwar im ersten Teil erwähnt werden, jedoch erst im zweiten Teil als handelnde Figuren auftreten. Lekhraj ist von Kindheit an zutiefst beeindruckt von den Erzählungen der Großmutter über die heldenhaften Taten der Sikh-Gurus und die grenzenlose Loyalität und Tapferkeit ihrer Anhänger. Tief in sein Bewusstsein ist das Bild eines stattlichen *Sālārs*, eines Befehlshabers des *Khāl'sā-Rāj*, eingebrannt, der auf dem Weg nach Lahore durch die Stadt reitet. Hier erscheint der junge Lekhraj als Alter Ego des Autors, wie er später in seiner Autobiographie bestätigte (Sahni 2015a: 335):

Lekhraj probably didn't get as worked up as I did when I heard my grandmother narrate stories of the gurus. When Salar left the Lahore durbar, wearing his blue clothes and his yellow turban, riding on his horse

¹⁸ Hier gibt es eine Diskrepanz zwischen Hindi-Original und Übersetzung des Autors bei der Lautung des ersten Vokals im Namen.

through the streets of the town, it wasn't Lekhraj who followed him, spell-bound. It was me.

Als es zum ersten Anglo-Sikh-Krieg kommt, spendet Mayyadas große Teile seines Vermögens, Lekhraj indes ist – obwohl noch blutjung – zum größtmöglichen Opfer bereit und meldet sich gemeinsam mit seinem Freund Manohar freiwillig zur Verteidigung des Sikh-Königreiches. Schon bald muss Lekhraj, selbst verwundet (er verlor zwei Finger und erlitt eine tiefe Schnittwunde am Bein), den Tod seiner Gefährten und die fast vollständige Vernichtung der Truppen des Sikh-Staates mitansehen. Als einer der wenigen Überlebenden der *Khāl'sā*-Armee wird auch Lekhraj von den Engländern gezwungen, die Leichen der toten Kameraden aufzusammeln und in Massengräber zu werfen, darunter auch den leblosen Körper seines besten Freundes Manohar. Und es ist während der englischen Gefangenschaft, dass Lekhraj miterlebt, wie sein Halbbruder Dhanpatrai mit den Engländern kollaboriert. Erst sehr viel später muss sich Lekhraj aus vielen Bruchstücken zusammengesetzt die ganze bittere Wahrheit über die verheerende Niederlage der *Khāl'sā*-Armee in der Schlacht von Mudki im Dezember 1845 anhören (*The Mansion*, 175):

Months after the war had ended, Lekhraj's mind would not acknowledge the truth. Did it really happen? It was not as if secrets were unravelling, but his wounds were opening. Was it true that both the Salars of the Sikh forces, Lal Singh and Tej Singh, had secretly gone over to the British? He had heard time and again that during the battle of Mudki, Sardar Lal Singh had deliberately slipped out of the battlefield. At the time when the shades of evening were falling, he had not gone to supervise the conduct of war in any part of the battlefield. He did not run away for fear of death. He had left the field because he had done his job; he had carried out the promise he had made to the Governor General and ensured the certain defeat of the Khalsa army.¹⁹

Während die einfachen Soldaten, die im guten Glauben ihr Leben für das Sikh-Königreich opferten, betrogen wurden, erhielten die Kollaborateure hohe Ämter in der neuen Regierung. Und die Tragik ist, dass für die

¹⁹ Übrigens ist dies eine der beiden Textstellen, die Sahni mit einer Fußnote versieht, um die Richtigkeit seiner Darstellung von Historikern beglaubigen zu lassen (siehe *Mayyādās kī māṛī*, 135). In Sahnis englischer Version erscheinen diese Kommentare leicht gekürzt und als Endnoten (siehe *The Mansion*, 189f.).

überlebenden Verlierer der Schlacht wie Lekhraj kein Platz in dieser neuen Ordnung zu sein scheint, und sie nun heimatlos umherirren. Nach der späten Rückkehr in seine Heimat versucht er, seinem Leben einen neuen Sinn zu geben, indem er sich für die Eröffnung der ersten Mädchenschule einsetzt. Doch seine Teilnahme an der Schlacht gegen die Engländer wird Lekhraj selbst jetzt im fortgeschrittenen Alter zum Verhängnis. Mit diesem Argument kann Dhanpatrai den missliebigen Halbbruder aus dem Wege räumen.

Auch Mayyadas gehört zu den Verlierern. Nach der Niederlage der *Khāl'sā*-Armee ist er bankrott, hat er doch große Teile seines Vermögens gespendet. Zugleich hat sich die öffentliche Meinung gegen ihn gewandelt. Da heißt es plötzlich (*The Mansion*, 189f.):

It was nothing but his ego that made him give away all his wealth to the Khalsa Court. He was making a show of his loyalty. He knew well enough that the Firanghi's star was on the ascendant, that crown after crown was falling at the white man's feet.

Ebenso wie Diwan Mayyadas hat auch Raja Amirchand keinen Anteil an den Entwicklungen, die sich abspielen. Standhaft weigern sie sich, die von den Briten eingeführten neuen Steuergesetze und Geschäftspraktiken zu akzeptieren, doch sind sie auch nicht in der Lage, diesen etwas entgegenzusetzen. Eine Szene macht dies überdeutlich: Der britische Deputy Commissioner hat verkünden lassen, dass er den loyalen Untertanen der britischen Regierung, die bei ihm mit Zertifikaten erscheinen, Ländereien als *land grant* überschreiben würde. Indes hat Raja Amirchand die Würdenträger der Stadt zum alljährlichen Empfang (*dar'bār*) anlässlich des *Daśah'rā*-Festes in seinem Kristallpalast (*śīś mahal*) um sich versammelt und will verhindern, dass jemand dem Aufruf des britischen Beamten folgt. Meisterhaft stellt Sahnī dar, wie die Loyalität seiner Würdenträger allmählich bröckelt und sich einer nach dem anderen unter irgendeinem Vorwand verabschiedet oder heimlich davonschleicht, um sich auf den Weg zum Deputy Commissioner zu machen. Mayyadas hält als einer der wenigen loyalen Männer zu Raja Amirchand. Da sich beide nicht mit den neuen Verhältnissen arrangieren wollen, erscheinen sie in den Augen vieler Leute der Stadt bald als Relikte einer vergangenen Epoche. Der einst so stolze Diwan Mayyadas macht sich kurz vor seinem Tode lächerlich, als er sich in Unkenntnis der Umstände mehrfach vor einem englischen Bahnwärter in Uniform verneigt in der Annahme, es handele sich um einen hochrangigen Beamten. Es ist ausgerechnet sein

Neffe Dhanpatrai, der ihn auf seinen Fehler aufmerksam macht. Diese Schmach verwindet er nicht.

Als Gegenspieler agiert Dhanpatrai, der uneheliche Sohn von Mayyadas' jüngerem Bruder Gokuldas. Letzterer hatte seine Frau nach der Geburt der dritten Tochter ins Elternhaus zurückgeschickt und drei Jahre mit seiner Konkubine namens Chandra (Candrā) im Herrenhaus zusammengelebt, was für Spekulationen in der Stadt sorgte. Als Mayyadas nach dreijährigem Dienst am Hofe von Kabul zurückkehrt, wird er unfreiwilliger Zeuge einer lautstarken und handgreiflichen Auseinandersetzung zwischen beiden. Nach dieser peinlichen Szene verlässt Chandra das Haus, allerdings – wie Mayyadas zur Kenntnis nehmen muss – in schwangerem Zustand. Mayyadas lässt das Herrenhaus durch eine Mauer teilen und fordert Gokuldas auf, seine Frau zurückzuholen. Endlich wird beiden mit Lekhraj der langersehnte Sohn geboren. Doch zwanzig Jahre nach Chandras Verschwinden und zehn Jahre nach dem Tod von Gokuldas taucht Dhanpatrai in der Stadt auf und wird mit enormem Selbstbewusstsein bei seinem Onkel vorstellig, um sein Erbe einzufordern. Seine Markenzeichen sind sein exzentrischer, clownesk wirkender Aufzug – in gelbem Gehrock (*aṅḡṛakhā*) und mit safranfarbenem Turban, auf einem Maulesel sitzend –, der von Sahni gleichsam als Figurensignallement benutzt wird. Nach seinem Rauswurf aus dem Herrenhaus ergreift er jede sich bietende Gelegenheit, um für sich einen Vorteil herauszuschlagen. So hat er keine Skrupel, während des Anglo-Sikh-Krieges mit den Briten Handel zu treiben. Nach der Niederlage der Sikhs zieht Dhanpatrai in die Stadt, als hätte er gesiegt. Doch dort kursieren verschiedene Gerüchte über die Art seiner Geschäfte mit den Engländern (*The Mansion*, 184):

A deputy coming to the town once reported that he had seen Dhanpat with two loaded donkeys going into the Firanghi's camp, and that the load contained camels' tails. People had burst out laughing on hearing this. It was said that he would cut off the tails of dead camels, present them at the camp and would receive an ashrafi for each such tail. The whole story sounded so absurd that before he returned to the town, Dhanpat had been nicknamed 'the tail-less Diwan'.

Sehr bald wird den Bewohnern der Stadt das Lachen vergehen. Dhanpatrai ist der erste, der sich dem Deputy Commissioner vorstellt und durch seine Gerissenheit Grundbesitzer von drei Dörfern wird. So arrangiert er sich sehr gut mit der neuen Administration und wird schließlich zum

einflussreichsten Mann der Stadt. Dennoch haftet ihm der Ruf eines Exzentrikers weiterhin an.

Mit der Ausweitung kapitalistischer Verhältnisse entwickelt sich eine neue Schicht von Geldverleihern und Unternehmern, die in Konkurrenz zur Grundbesitzerschicht treten – im Roman vertreten durch Malik Mansaram, der die althergebrachten Traditionen missachtend auf einer Auktion einen Erbsitz der Diwan-Familie ersteigert, um auf dem Gelände einen Vergnügungspark zu errichten, und sich damit Dhanpatrai zum Erzfeind macht. Aus Rache für diese Kränkung wird Dhanpatrai später Malik Mansaram und dessen Familie bei der erwähnten Hochzeit demütigen. Kurz vor seinem Tode zahlt es ihm seine Schwiegertochter heim, indem sie, angestachelt von ihrer Mutter und ihrem Mann, Dhanpatrais Tresor alle Dokumente und Wertgegenstände entnimmt, während der Todkranke nur hilflos zusehen kann. Die Schilderung des Siechtums und Sterbens von Dhanpatrai im vorletzten Kapitel des Romans lässt sich als Sinnbild für die innere Verdorbenheit dieser Figur als auch für die Überlebtheit seiner Schicht deuten.

Erwähnt werden soll ferner der Purohit Ramdas, der bereits in der Eröffnungsszene im Gespräch mit Diwan Dhanpatrai auftritt und ihm die Nachricht von Lekhrajs bevorstehender Rückkehr übermittelt. Der betagte Brahmane ist bereits dreimal Witwer geworden und seiner vierten Frau, obwohl nicht einmal halb so alt wie er, scheint auch kein langes Leben beschieden zu sein. Ramdas wird ein böser Blick nachgesagt und seine Prophezeiungen sind gefürchtet. Dies wird bereits in der Anfangsszene deutlich, als er dem Diwan beiläufig mitteilt, dass einem Mann, der gerade vorbeiging, soeben das letzte Stündlein geschlagen hätte. Als nur wenige Minuten später aus der Nachbarschaft die Totenklage ertönt, ist Dhanpatrai verblüfft und argwöhnisch zugleich, woran auch die Erklärungen des Purohits nichts ändern können. Ramdas nutzt bewusst den Aberglauben der Menschen für seine Zwecke aus, so auch bei der Hochzeit, und ist sich bei all seinen Intrigen sicher, dass niemand die Hand gegen einen Brahmanen erheben würde, nicht einmal Malik Mansaram, der den Purohit verdächtigt, den Beschluss der Malik-Familie, künftig keine Tochter mehr an den Diwan-Klan zu verheiraten, an Dhanpatrai ausgeplaudert zu haben.

Neben diesen prägnanten männlichen Figuren hat Sahni auch einige sehr starke weibliche Charaktere geschaffen: Die in ärmlichen Verhältnissen lebende alte Mausī Bhag Suddhi (Mausī Bhāḡ'suddhī) ist wegen ihrer scharfen Zunge berüchtigt. In ihren jungen Jahren war sie als Braut in die Stadt gekommen und hatte eine glückliche Ehe geführt, bis ihr Mann im Alter von 25 oder 26 Jahren an einem Schlangenbiss starb. Seitdem lebt

sie allein als Witwe. Sie scheut sich nicht, den Leuten die Meinung ins Gesicht zu sagen, weder dem Purohit noch Vertretern der Oberschicht wie dem Verwandten von Dhanpatrai, der den Hochzeitszug des Bräutigams anführt (*The Mansion*, 35f.):

‘You are taking the barat very late, Kundanal. Is this intended to humiliate the bride’s family?’

Diwan Kundanal was taken aback. The old woman was known in this town for her outspokenness and also for being inquisitive about whatever happened in the town. Even though she was passing her days in penury, she never minced words and spoke her mind without fear.

‘What else is it for if not to humiliate them? Is this the barat of forty guests that you had promised? It looks more like a whole battalion! Remember, Kundanal, daughters are the common children of the whole town.’

Eine durchaus prägnante Figur ist Ishradei (Īś'rādeī), die Frau des Unternehmers Malik Mansaram. Bei der Hochzeit ihrer Tochter Pushpa (Puṣpā) mit dem mittleren Sohn des Diwans ermahnt sie die männlichen Mitglieder ihrer Familie immer wieder zur Mäßigung. Selbst nachdem Dhanpatrai die junge Braut zurückgeschickt hat, ist sie bereit, alle Auflagen zu erfüllen und auch ihre zweite Tochter zu verheiraten, damit Pushpa nicht ihr weiteres Leben wie eine Witwe zubringen müsse. Als sie jedoch davon erfährt, dass ihre jüngere Tochter dem schwachsinnigen ersten Sohn, Kalla, zur Frau gegeben werden soll, wird sie ohnmächtig und verletzt sich beim Fallen ernsthaft. Während ihre Töchter und andere Leute zu ihr eilen, nutzt der Purohit das Chaos der Situation aus und setzt, bevor der für eine Vermählung glücksverheißende Zeitpunkt vorbei ist, Rukmani auf den Platz neben den Bräutigam. Ob Ishradei ihre Ohnmacht nur vorgetäuscht hat, um dadurch die Vermählung ihrer zweiten Tochter zu verhindern, wird unter den Leuten in der Stadt diskutiert. Nach der Hochzeit gibt sie ihrer Tochter Pushpa bei ihren Besuchen stets Ratschläge, wie sie sich gegenüber ihrer Schwägerin Rukmani, der Frau des ältesten Sohnes des Diwans, durchsetzen und das Herrenhaus unter ihre Kontrolle bringen könne. Als Dhanpatrai schwer krank und hilflos ist, übernimmt sie die Herrschaft im Haus.

Größeren Raum nimmt vor allem die Figur der Rukmani ein, die zusammen mit ihrer verwitweten Mutter bei ihrem verarmten und desillusionierten Großvater Har Narain aufwächst. Wie oben erwähnt, wird sie durch die Intrige des Purohits mit dem geisteskranken Kalla verheiratet. Als Kontrastfigur dient Pushpa, die Braut des mittleren Sohns von

Dhanpatrai, die im Gegensatz zu Rukmani das traditionelle Rollenbild einer Frau ihres Standes verkörpert, sich zum Ende des Romans jedoch als kalt und skrupellos gebärdet, wenn sie sich an ihrem hilflosen Schwiegervater rächt. Der anmutigen und warmherzigen Rukmani hingegen gelingt es mit der Unterstützung einiger weniger Freunde, darunter Lekhraj, einen eigenen Weg zu finden und Bildung zu erlangen. Dabei muss sie zahlreiche Hindernisse überwinden, insbesondere den erbitterten Widerstand vonseiten ihres Schwagers und dessen Freundes Balmukand, die durch ihren Schulbesuch die Ehre der Diwan-Familie verletzt sehen. Dennoch ist sie erfolgreich und wird sogar Leiterin der Schule und somit zu einem Vorbild für viele Frauen und Mädchen in der Stadt. Sie sorgt auch dafür, dass ihr Mann Kalla in einem Krankenhaus in Lahore geheilt wird. Ihr Tod während der Pilgerfahrt ins Gebirge, wobei offen bleibt, ob es sich um einen Unfall oder um einen Suizid handelt, wirkt etwas befremdlich. Kalla, der als geheilt entlassen wird, erleidet einen Rückfall, weil er sich von seiner Frau im Stich gelassen fühlt.

Stoffe und Themen

Mayyādās kī mārī ist nicht nur ein historischer Roman, er ist zugleich ein sehr politischer (vgl. Śarmā 2010: 31). Am Beispiel der Stadt schildert Sahni die Veränderungen der politischen und gesellschaftlichen Strukturen, die sich vor allem aus der schrittweisen Machtübernahme durch die Briten ergeben, und stellt eindrucksvoll dar, wie sich das Verhalten der Bewohner ändert. Was Lukács einst an den historischen Romanen von Walther Scott hervorhob, trifft durchaus auch hier zu (Lukács 1955: 37):

Es kommt also im historischen Roman nicht auf das Nacherzählen der großen historischen Ereignisse an, sondern auf das dichterische Erwecken jener Menschen, die in diesen Ereignissen figuriert haben. Es kommt darauf an, nacherlebbar zu machen, aus welchen gesellschaftlichen und menschlichen Beweggründen die Menschen gerade so gedacht, gefühlt und gehandelt haben, wie dies in der historischen Wirklichkeit der Fall war.

Ähnlich wie in seinem Roman *Tamas* werden auch in *Mayyādās kī mārī* Verhaltensmuster dargestellt, die bei gesellschaftlichen Umwälzungsprozessen damals wie heute anzutreffen sind. Während es Menschen gibt, die an ihren Idealen festhalten und sogar daran zerbrechen, gibt es andere, die sich ohne moralische Skrupel mit den neuen Machthabern arrangieren und selbst zu Mitgestaltern des Umschwungs werden. An vielen Beispielen

kommt auch zum Ausdruck, wie rasch die öffentliche Meinung umschlagen kann, sobald sich die Machtverhältnisse verändert haben.

Wie Śarmā vermerkt, verdeutlicht der Roman anhand von Figuren wie Lekhraj, Bhag Suddhi und Rukmani, dass es zu jener Zeit auch Menschen gab, die mit politischem Bewusstsein ausgestattet waren und gegen soziale Ungerechtigkeit aufbegehrten, doch sei die Reichweite ihrer Aktionen noch begrenzt gewesen (vgl. Śarmā 2010: 32). Die Demonstrationen am Ende des Romans deuten bereits Aktionen in einer größeren Dimension an, die sich sowohl gegen Unterdrückung und Ausbeutung als auch gegen die britische Fremdherrschaft richten. Der Schluss, in dem Sahnis Affinität zum Marxismus durchschimmert, erscheint plakativ und grobflächig gezeichnet und lässt den Leser daher etwas unzufrieden zurück.

Das Herrenhaus

Das titelgebende Herrenhaus bildet die kompositorische Klammer für die drei Teile des Romans, es ist gewissermaßen Zeuge der gesellschaftlichen Umbrüche und der wechselnden Bewohnerschaft. Gleichzeitig steht es auch als Metapher für die verschiedenen Epochen der Geschichte sowie für Aufstieg und Verfall (*The Mansion*, 126):

The mansion must have been about a hundred years old. Its earlier history was lost in the haze of bygone days, although all sorts of stories about it were current in the town.

Its high gate, the small balcony above the gate, and the canopy built right on top, on the third floor, reflected the influence of Sikh rule or even earlier Mughal rule. But its stained glass windows – green, yellow, red and blue – and its skylights were the gift of the British rule. On some of the doors there were still traces of medieval carving but in most cases, flat and simple doors in the English style had replaced the old carved ones.

Das äußere Erscheinungsbild des stattlichen, von dicken Mauern umgebenen Herrenhauses sowie sein Interieur spiegeln dabei jeweils die politische und kulturelle Verortung ihrer Bewohner. Wurden bereits zu Dhanpatrais Zeit Fenster und Türen nach englischem Geschmack eingesetzt, so fand unter seinem jüngsten Sohn eine weitere Verwandlung statt: „On the ground floor of the mansion, Diwan Hakumatrai had made a little England for himself. Not only the general decor, but also his way of life was British in style“ (*The Mansion*, 436). Die folgenden Zeilen charakterisieren Haus und Besitzer gleichermaßen (ibid., 436f.):

Rows of flowerpots lined both sides of the verandah, and between them ran a long red strip of choir-matting. From the wall peered two animal heads of a stag and tiger respectively. Below them hung group photographs in which the Diwan was seen in the company of British officers. Every room had thick curtains which were kept drawn, summer or winter. Here and there stood pieces of costly furniture, a mahogany round table, teapots and tables of dark brown colour made from chestnut wood and chairs of different designs. But despite all this there seemed to be a fine dust hanging in the air. You could wipe a windowsill clean and yet a few minutes later a thin film of dust would again cover it. You could light a lamp flooding the room with brilliant light but it would seem as though darkness had gone into hiding behind doors and curtains [...].

Ein wichtiges Symbol im Roman ist die Eule.²⁰ Diese gilt in Indien „als schlechtes Vorzeichen und Überbringer schlechter Nachrichten. Sucht eine Eule ein Haus auf, so steht dort Unheil bevor“ (Morris 2014: 46). Zum ersten Mal wird im Anfangskapitel eine Eule erwähnt. Als der Purohit vom Gespräch mit Dhanpatrai kommend ein Anwesen mit einem völlig verfallenen Haus passiert, das einst einem Cousin des Diwans gehört hatte, erinnert er sich daran, dass er dort einmal eine Eule wahrgenommen hatte (*The Mansion*, 9):

Once, years ago, when the house was still in excellent condition and a large, joint family of three brothers lived in it, the purohit, passing by, had suddenly stopped. He had sensed an owl sitting on the parapet, on top of the house. It was brownish in colour, had big eyes, and sat there in broad daylight, facing the street. Whether he had actually seen it, or it had only intuitively occurred to him is not known, but the fact remains that soon after that, dissension broke out among the brothers. At first their inheritance was divided among them, then the house was auctioned.

Im letzten Kapitel erblickt der Junge Joga (Jogā), dessen *Gullī*²¹ beim Spielen auf den Balkon des Herrenhauses gefallen war, eine Eule auf dem Dach, die sich auch nicht durch das Werfen von Murmeln verscheuchen ließ. Seine Mutter will seiner Schilderung nicht glauben (*The Mansion*, 434f.):

²⁰ Nicht ohne Grund ist auf dem Cover der englischen Übersetzung von Sarda eine Eule zu sehen.

²¹ Ein an beiden Seiten zugespitztes Stück Holz, das beim *Gullī Daṇḍā* oder *Gillī Daṇḍā*, einem dem norddeutschen Kibbel-Kabbel ähnelnden Kinderspiel, im Freien verwendet wird.

Joga's mother who, a little while earlier had been telling Joga not to talk of inauspicious things, had suddenly become excited. Turning to father she had said, 'Why did the owl choose to sit on that particular house? Flying over vast jungles and deserts why did it take its perch on that very house? It is an affluent house, the barrister is a man of fortune, enjoys prestige. Some stench emanates from that house. Isn't that so? The owl always sits on ruins. It can spot a ruin, which you and I can't. It can see a ruin even in a tall, majestic palace. The owl is the harbinger of doom. It can smell the stench of foul deeds. It has an all-seeing eye, it can see below the layers of time. It is no ordinary bird. It flies through aeons of time ...'

Somit scheint die Zukunft des Herrenhauses und der Familie der Diwane besiegelt zu sein, noch bevor der Barrister Hakumatrai dies erahnen kann. Der Demonstrationszug nähert sich jedenfalls dem Anwesen. Alles Weitere bleibt offen.

Fazit

Wie aus dem Dargelegten deutlich geworden ist, handelt es sich bei *Mayyādās kī māṛī* um einen historischen Roman konventionellen Stils, der einer überwiegend mimetischen Darstellungsweise verhaftet bleibt. Sahni vermeidet darin Experimente in erzähltechnischer Hinsicht. Auch wenn ihm vielleicht die formale Raffinesse manch anderer Werke dieses Genres fehlt, so beeindruckt *Mayyādās kī māṛī* dennoch aufgrund der überzeugenden und farbigen Schilderung einer längst vergangenen Epoche mit ihrem sozialen Gefüge und ihren kulturellen Besonderheiten sowie aufgrund des Figurenensembles mit vielen lebensvollen und markanten Charakteren. In vielen opulenten Bildern sowie in spannend und humorvoll geschilderten Szenen gelingt es Sahni meisterhaft, den Leser in seinen Bann zu ziehen, wie etwa bei der Darstellung der erwähnten skandalträchtigen Hochzeit zu Beginn des Romans oder der Ankunft der ersten Eisenbahn in der Stadt mitsamt den Reaktionen von Repräsentanten verschiedener Schichten der Bevölkerung, die von enthusiastischer Neugierde bis zu skeptischer Ablehnung reichen.

Ein historischer Roman „verlebendigt Vergangenes, deutet Geschehenes und ist selbst Teil der Geschichte“ (Aust 1994: VII). Dies gilt uneingeschränkt für *Mayyādās kī māṛī*, in dem es Bhisham Sahni auf meisterhafte Weise gelungen ist, anhand der Regionalgeschichte, nämlich einer Stadt im nordwestlichen Punjab, die tiefgreifenden Transformationsprozesse in einem wichtigen Kapitel indischer Geschichte nacherlebbar und die

Handlungsweisen ihrer Bewohner verständlich zu machen, sowie gleichzeitig menschliche Verhaltensmuster darzustellen, die so oder ähnlich auch heute in Umbruchsituationen anzutreffen sind. Besonders eindrucksvoll kommt im Roman auch zum Ausdruck, wie manipulativ und unstetig die öffentliche Meinung sein kann und wie sich die Bewertung von Ereignissen und Handlungen unter gewandelten Machtverhältnissen ändert.

Literaturverzeichnis

- Aust, Hugo 1994. *Der historische Roman*. Stuttgart et al.: Metzler.
- Bomhoff, Barbara 2006. „Bhisham Sahni“, in: Martin Kämpchen (Hrsg.): *Indische Literatur der Gegenwart*. München: Edition Text und Kritik, 193–211.
- Chhabra, Inderdeep Kaur & A.G. Khan 2017. „Reflections of Punjabi Culture in Bhisham Sahni’s Short Stories“, in: *IJELLH (International Journal of English Language, Literature in Humanities)* 5,10: 482–491.
- Fornell, Ines 1997. *Der Hindi-Romançier Bhīṣm Sāhnī: Eine Analyse seiner realistischen Methode am Beispiel der Werke Kaṛiyāñī, Tamas und Basantī*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Gatzlaff, Margot 1999. „Die Darstellung der Teilung Indiens in ausgewählten Werken verschiedener Hindi- und Urdu-Schriftsteller“, in: Konrad Meisig (Hrsg.): *Orientalische Erzähler der Gegenwart*. Wiesbaden: Harrassowitz, 133–152.
- Lötzke, Hannelore 2015. „Nachwort“, in: Sahni, Bhisham. *Der Preis eines Huhns. Erzählungen*. Herausgegeben von Hannelore Lötzke. Berlin: Lotos Werkstatt, 177–181.
- Lötzke, Hannelore 2016. „Literaturnotizen aus Südasien: Zum 100. Geburtstag des Hindi-Schriftstellers Bhisham Sahni (1915-2003)“, in: *Südasien-Chronik – South Asia Chronicle* 6: 257–263.
- Lukács, Georg 1955. *Der historische Roman*. Berlin: Aufbau Verlag.
- Morris, Desmond 2014. *Eulen: Ein Portrait*. Aus dem Engl. von Meike Herrmann und Nina Sottrell. 2. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz.
- Sahni, Bhisham 1984. *Basanti*. Aus dem Hindi übers. von Margot Gatzlaff. Leipzig: Reclam.
- Sahni, Bhisham 1989. *Basanti*. Aus dem Hindi übers. von Margot Gatzlaff. Frauenfeld: Verlag Im Waldgut.
- Sahni, Bhisham 1981. *Kites Will Fly: A Novel*. Translated from the Hindi Original by Jai Ratan. New Delhi: Vikas.
- Sahni, Bhisham 1994. *Tamas oder Der Muslim, der Hindu, der Sikh und die Herren*. Aus dem Hindi von Margot Gatzlaff. Frauenfeld: Verlag Im Waldgut.
- Sahni, Bhisham 1998. *The Mansion: Mayyadas ki marhi*. Translated from the Hindi by Bhisham Sahni. New Delhi: Harper Collins.

- Sahni, Bhisham 2001. *Tamas*. Translated from the Hindi by the Author. New Delhi et al.: Penguin.
- Sahni, Bhisham 2012. *Balraj: My Brother*. Reprint. New Delhi: National Book Trust.
- Sahni, Bhisham 2015a. *Today's Pasts: A Memoir*. Translated from the Hindi by Snehal Shingavi. Gurgaon: Penguin.
- Sahni, Bhisham 2015b. *Der Preis eines Huhns. Erzählungen*. Herausgegeben von Hannelore Lötze. Berlin: Lotos Werkstatt.
- Sahni, Bhisham 2016a. *Mansion*. Translated from the Hindi by Shveta Sarada. Gurgaon: Penguin Classics India.
- Sahni, Bhisham 2016b. *Tamas*. Translated from the Hindi by Daisy Rockwell. London: Penguin Books.
- Sahni, Bhisham 2017. *Fünf Minuten vor Vier. Erzählungen*. Aus dem Hindi übersetzt von Barbara Bomhoff und Silja Behnken unter Mitarbeit von Birte Plutat. Heidelberg: Draupadi Verlag.
- Sāh'nī, Bhīṣm 1973. *Tamas*. Pah'lā saṃskaraṇ. Nayī Dillī et al.: Rāj'kamal Prakāśan.
- Sāh'nī, Bhīṣm 1978a [1973]. „Dholak“, in: Bhīṣm Sāh'nī: *Paṭ'riyā*. Dūs'rā saṃskaraṇ. Nayī Dillī et al.: Rāj'kamal Prakāśan, 181–191.
- Sāh'nī, Bhīṣm 1978b [1973]. „Amṛt'sar ā gayā hai“, in: Bhīṣm Sāh'nī: *Paṭ'riyā*. Dūs'rā saṃskaraṇ. Nayī Dillī et al.: Rāj'kamal Prakāśan, 21–35.
- Sāh'nī, Bhīṣm 1982a [1966]. „Yādem“, in: Bhīṣm Sāh'nī: *Bhaṭaktī rākh*. Dūs'rā saṃskaraṇ. Nayī Dillī et al.: Rāj'kamal Prakāśan, 21–30.
- Sāh'nī, Bhīṣm 1982b [1966]. „Ek romāṅṭik kahānī“, in: Bhīṣm Sāh'nī: *Bhaṭak'tī rākh*. Dūs'rā saṃskaraṇ. Nayī Dillī et al.: Rāj'kamal Prakāśan, 89–96.
- Sāh'nī, Bhīṣm 1989. „Bīro“, in: Bhīṣm Sāh'nī: *Ḍāyan*. Nayī Dillī et al.: Rāj'kamal Prakāśan, 33–46.
- Sāh'nī, Bhīṣm 1998 [1967]. *Jharokhe*. Tīs'rā saṃskaraṇ. Nayī Dillī et al.: Rāj'kamal Prakāśan.
- Sāh'nī, Bhīṣm 2004 [2003]. *Āj ke atīt*. Pah'lī āvṛtti. Nayī Dillī et al.: Rāj'kamal Prakāśan.
- Sāh'nī, Bhīṣm 2011 [1988]. *Mayyādās kī māṛī*. Pāc'vīm āvṛtti. Nayī Dillī et al.: Rāj'kamal Prakāśan.

Sāh'nī, Bhīṣm 2013 [2008 (is rūp meṃ)]. *Tamas*. Tis'rī āvṛtti. Nayī Dillī et al.: Rāj'kamal Prakāśan.

Śarmā, Rām'vinay 2010. „Bhīṣm Sāh'nī kā kathā sāhitya: pariprekṣya evaṃ parakh“, in: *Samved* 29 (2,6): 7–66.

Singh, Khushwant 2008 [1962]. *Ranjit Singh: Maharaja of the Punjab*. New Delhi: Penguin Books.

Die Gebrüder Schlegel aus Sicht der gegenwärtigen deutschsprachigen Indologie

*Eli Franco*¹

Eine frühere Fassung des folgenden Textes wurde als Vortrag im Jahr 2015 gehalten,² also zu einer Zeit, zu der die Auseinandersetzung zur deutschsprachigen Indologie zwischen den Kollegen Reinhold Grünendahl (2015) und Axel Michaels (2015) noch frisch war und Thema weiterer heißer Diskussionen darstellte, und man kann sich wohl fragen, ob der hier vorliegende Text fünf Jahre später noch publikationswürdig wäre. Auch wenn die für die Kontroverse ausschlaggebende „Episode“ im Rahmen des 32. Deutschen Orientalistentags an sich ohne Bedeutung ist, warf sie viele Fragen auf, die in den letzten fünf Jahren nicht weniger wichtig oder aktuell geworden sind. Die Frage des Verhältnisses zwischen der Ethnoindologie und der sogenannten Klassischen Indologie (oder, wenn man es so lieber will, der vormodernen Südasienskunde oder der Kultur- und Geistesgeschichte des vormodernen Südasien) ist jetzt sogar aktueller als sie es noch vor fünf Jahren war, da zwischenzeitlich zwei von den immer weniger werdenden Lehrstühlen für Klassische Indologie mit Ethnoindologen neu besetzt wurden. In einem rezenten Rundbrief vom Februar 2019 schreibt Dieter Schlingloff auf typisch provokante Weise von den „negativen Folgen“ der „ehrgeizigen Erweiterung unseres Faches auf eine ‚Ethno‘-Indologie“:

¹ Ich bedanke mich herzlich bei Professor Bruno Haas für die freundliche Einladung zu der anregenden Tagung „Indien denken. Indien und die deutsche Indologie um 1800“, die vom 23.–25. September 2015 an der Akademie für Politische Bildung Tutzing, in Kooperation mit der Technischen Universität Dresden und der Staatlichen Kunstsammlung Dresden, abgehalten wurde. Meiner Frau Karin Preisendanz, meiner besten Leserin und Kritikerin, danke ich für zahlreiche Anregungen und eine lebhafte Diskussion. Ich danke auch The Academy of Korean Studies (KSPS) Grant funded by the Korean Government (MOE) (AKS-2012-AAZ-104) für die großzügige finanzielle Unterstützung der Forschung zu diesem Aufsatz.

² Siehe Anmerkung 1.

Daß eine Konzentrierung indologischer Forschung auf volkstümliche Rituale statt auf die großartigen Leistungen der Hochkultur Wasser auf die Mühlen derjenigen bildet, welche die German Indology (= *Nay Indology*) bezichtigen, die Überlegenheit der europäischen gegenüber der indischen Kultur beweisen zu wollen, hatte ich ja bereits geschrieben. Und das dumme Preisausschreiben über Menschenopfer im alten und im neuen Indien [Forschungspreis der Helmuth von Glasenapp-Stiftung; EF] kann als die beste Bestätigung dieser Behauptung missbraucht werden.

Man muss diese Meinung nicht unbedingt teilen, wenn man sich Gedanken und Sorgen über die Zukunft der Indologie in Deutschland macht. Darüber hinaus sind die Beziehungen der deutschen Indologie zur Romantik und zum Nationalsozialismus sicher nicht belanglos geworden und werden diejenigen Indologen, die ein durchaus berechtigtes Interesse an der Geschichte ihres Faches haben, weiterhin beschäftigen müssen. Ich hoffe, dass der mit diesem Band geehrte Jubilar, mein Kollege und langjähriger Freund Rahul Peter Das, der stets ein starkes Interesse an der Geschichte der Indologie zeigte und generell auch vor Polemiken nicht zurückschreckt, Gefallen an diesem bescheidenen Beitrag finden wird.

Der Titel meines Beitrags könnte suggerieren, dass seine Ausrichtung rein historisch wäre. Denn indologisch gesehen sind die Schriften der Gebrüder Schlegel über Indien heute obsolet. Es wäre auch traurig, wenn dies, nach zweihundert Jahren intensiver wissenschaftlicher Arbeit, nicht der Fall wäre. Ferner wird Friedrich Wilhelm Schlegel, im Gegensatz zu August Wilhelm Schlegel, nicht als Indologe im fachlichen Sinn betrachtet. Seine Auffassungen zur Philosophie und den Religionen Indiens waren für Spezialisten im Bereich der Indienkunde schon zu seinen Lebzeiten unhaltbar. Dennoch tauchen sein Name und sein Werk wiederholt in einer aktuellen Debatte innerhalb der Indologie auf, nämlich darüber, ob die deutsche Indologie ihre Wurzeln in der Romantik habe oder nicht. Es geht dabei nicht nur um die Entstehungsursachen und Anfänge des Faches, sondern auch um seinen Charakter und seine Zukunft. Es ist daher verständlich, dass in diesem Zusammenhang die Emotionen toben.

Ich möchte diese aktuelle Debatte als Ausgangspunkt und Hintergrund für einige Bemerkungen und Beobachtungen zur Frage des Ursprungs der deutschsprachigen Indologie und zu ihrem Selbstverständnis nehmen. Beginnen wir mit einem Aufsatz von Axel Michaels. 2004 erschien sein bekannter Aufsatz mit dem Titel „Wissenschaft als Einheit von Religion, Philosophie und Poesie. Die Indologie als frühromantisches

Projekt einer ganzheitlichen Wissenschaft“, in dem er das Verhältnis zwischen Romantik und Indologie kurz untersucht. Friedrich Schlegel, so meint Michaels, hat die Entstehung einer wissenschaftlichen Indienkunde „mehr oder weniger direkt verursacht“ (Michaels 2004: 336),³ und dadurch laste das Erbe der Romantik bis zur Gegenwart auf der deutschsprachigen Indologie. Diese Erblast manifestiere sich vor allem darin, dass die deutschsprachige Indologie – das heißt das Studium der Sprachen und Kulturen Südasiens – sich unverhältnismäßig stark auf Sanskrit, Religion und Altindien konzentriere.⁴ Auf der anderen Seite konnte sich die Vision der Romantik von der Indologie als einer ganzheitlichen Wissenschaft – man beachte den Untertitel von Michaels Aufsatz – nicht durchsetzen (Michaels 2004: 326):

Doch was gesellschaftskritisch, ja revolutionär begann, endete bald in Philologie – ohne Poesie, ohne Philosophie, ohne Religion. Der Traum von einer – heute würde man sagen ganzheitlichen – Synthese blieb, aber als Wissenschaft konnte er nicht wahr werden.

Michaels hätte es gern umgekehrt. Die Konzentration der Indologie auf Sanskrit, Religion und das alte Indien würde er gern aufheben⁵ und dafür den ganzheitlichen Anspruch vermittle der sogenannten Ethnoindologie einführen (ibid.: 338f.):

Die Indologie täte gut daran, statt dessen Text und Kontext⁶ zu vereinen, die Modernität des Sanskrit wie umgekehrt das hohe Alter der sogenann-

³ Michaels 2004: 336: „Zwar hat er [FS] die Entstehung der wissenschaftlichen Indienkunde mehr oder weniger direkt verursacht, doch zugleich war für ihn die intensive Beschäftigung mit der Sanskritliteratur eine Enttäuschung.“

⁴ Michaels 2004: 337: „[...] doch lastet das Erbe der Romantik noch immer auf der Indologie. Dies gilt vor allem für den Vorrang von Sanskrit, Religion und Altindien.“ Siehe auch Seite 338: „Anders als etwa Sinologie, Japanologie oder Islamkunde, hat die deutschsprachige Indologie es nur zögerlich vermocht, sich von der romantischen Erblast radikal zu befreien.“

⁵ Michaels 2004: 338: „Zwar bietet das Sanskrit die wohl umfangreichste, im Vergleich zu Griechisch und Latein noch immer wenig erschlossene, klassische Literatur der Welt, doch berechtigt dies nicht zu der lange gepflegten Abwertung anderer Sprachen und Literaturen Indiens, von der sich die Indologie erst langsam abgrenzt.“

⁶ Mit „Kontext“ meint Michaels das gegenwärtige Südasiens.

ten Vernakularsprachen und die Verbindung von Religion und Gesellschaft zum Beispiel im Ritual zu sehen und methodisch zusammenzubringen. Ich nenne diese Methode Ethnoindologie. Erst wenn sich die Indologie von ihren romantischen Ursprungsideen und Altertumsvorlieben löst, kann sie sich als eine neue, ganzheitliche Kulturwissenschaft begründen, die ein auf die Gegenwart bezogenes Erkenntnisinteresse in den Vordergrund stellt. Erst dann hat sie sich endgültig von ihren Gründungsvätern losgelöst, denen sie ihre Entstehung verdankt.

Dieser programmatische Vorschlag weist offensichtliche Probleme auf. Schon 2012 hat ihn Jürgen Hanneder relativ scharf kritisiert (Hanneder 2012). Er nennt ihn übrigens einen „Versuch, die Präsenzbedürfnisse der Indienforschung zu heilen“ (ibid.: 295), als ob wir es bei solchen Bedürfnissen mit einer (schweren?) Krankheit zu tun hätten. Hanneder weist eine kausale Verbindung zwischen Romantik und Indologie zurück (Hanneder 2012: 299):

Es ist schwierig geworden, hier [d.h. im Zusammenhang mit Michaels These über das Erbe der Romantik in der Indologie] zu widersprechen, nicht weil die Sachlage es nicht erlaubte, sondern weil eine kollektive Hypnose uns glauben machen will, dass unsere Disziplin nicht von August Wilhelm Schlegel, sondern in Wirklichkeit von Herder, Novalis oder der Heidelberger Romantik begründet und bestimmt wurde.

Ich sehe hier jedoch weder eine kollektive Hypnose noch eine Dichotomie. Natürlich wurde die deutschsprachige Indologie als Wissenschaft und universitäres Fach von August Wilhelm Schlegel gegründet, aber dazu, sich wissenschaftlich mit Indien zu beschäftigen, wurde er vor allem von seinem Bruder Friedrich motiviert, und zwar speziell durch dessen Buch *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, das eine seiner beiden wichtigsten Inspirationsquellen (siehe unten) darstellte. Und Friedrich Schlegel verdankt wiederum sein Interesse für Indien in erheblichem Maße Herder usw. Daher sehe ich nicht, wie man die kausale Beziehung zwischen Indologie und Romantik verneinen könnte; mehr dazu soll unten im Zusammenhang mit den Äußerungen Grünendahls gesagt werden.

Zurück zu Michaels Forderung an die Indologie, eine ganzheitliche Kulturwissenschaft zu begründen. Hanneder befürchtet mit Recht, dass dies die historische Philologie gefährden würde. So wie Michaels die von ihm vertretene Ethnoindologie darstellt, beansprucht er mit ihr nicht nur

eine Erweiterung der Indologie auf das neuzeitliche Südasien, sondern einen „Qualitätssprung“. Weiter hat Hanneder völlig Recht, wenn er meint, dass die Ethnoindologie *de facto* zu einem Ausschluss vieler historisch relevanter Texte aus der Forschung führen würde. Das kann auch nicht anders sein, da nur ein Bruchteil der klassischen indischen Texte noch gegenwärtige Verwendung findet.

Mir scheint die zeitgenössische Relevanz manchmal auch unwichtig; man kann sich z.B. dafür interessieren, wie die sogenannte Neue Logik (Navya Nyāya), die ab dem 14. Jahrhundert blühte, in den noch bestehenden traditionell ausgerichteten Schulen unterrichtet wird, oder sich mit den in ihr angesprochenen philosophischen Problemen beschäftigen. Man kann wissen wollen, welche Rolle die klassische Literatur heute noch spielt, oder auch an den dichterischen Meisterwerken dieser Zeit als solchen interessiert sein. Man kann untersuchen, wie das *Mahābhārata* verfilmt wurde, aber auch die epische Literatur in ihrem historischen Zusammenhang studieren.

Man kann noch weiter in dieser Kritik gehen. Die Ethnoindologie scheint zumindest in vielen ihrer bisherigen Arbeiten eher den Name Indoethnologie zu verdienen. Das heißt, es handelt sich an erster Stelle um ethnologische und religionswissenschaftliche Studien zu zeitgenössischen Phänomenen mit einem – nicht immer tiefgehenden – indologischen Hintergrund. Es ist überhaupt fraglich, ob man diese Art von Wissenschaft als Indologie bezeichnen soll, und nicht etwa als moderne Südasienkunde.⁷ Wäre es nicht sinnvoll, die Indologie als Fach auf die vor-moderne Periode Südasiens einzuschränken? Viele deutsche Kollegen sind wohl dieser Meinung. Ähnliche Probleme kann man übrigens in anderen Fächern sehen. Will man z.B. das Studium der Produktion und Verwendung lateinischer Texte im neuzeitlichen Osteuropa, etwa im religiösen oder administrativen Kontext, als Teil der klassischen Philologie betrachten? Das Problem bei der Forderung, Text und Kontext zu verbinden, ist, dass sie sich nicht nur auf einen Teil der Indologie beschränkt, sondern als eine allgemeine Forderung erscheint, und wenn

⁷ Michaels betrachtet Louis Dumont als Ethnoindologen *avant la lettre*. Bei diesem bildet ein sehr beschränkter Ausschnitt der klassischen Indologie einen wichtigen Hintergrund für seine gegenwartsbezogenen Studien. Er selbst sah sich aber als Ethnologe und nicht als Indologe; interessanterweise werfen ihm seine ethnologischen Kollegen vor, dass er sich von der klassischen Indologie beirren lasse und er deswegen die gegenwärtige soziale Wirklichkeit nicht richtig wahrnehme.

dies der Fall ist, muss oder müsste man sie so verstehen, dass die Indologie allgemein eine Ethnoindologie oder eine Kulturwissenschaft werden sollte, wobei die Philologie und die Beschäftigung mit dem vormodernen Südasien derjenigen untergeordnet wäre, die sich auf die Moderne richtet. In seiner Replik hat Michaels dies jedoch berichtigt:

Ich habe immer und entschieden die Meinung vertreten, dass ohne die historisch-philologische Methode und die Dominanz des Sanskrit die Indologie ihre Identität aufgäbe, es aber sehr wohl in bestimmten Bereichen, etwa in der gegenwartsbezogenen Ritualforschung, weiterer methodischer Ansätze bedarf.⁸

Auch im folgenden Punkt revidiert Michaels seine Äußerungen bzw. verdeutlicht er sie:

Im Schlusssatz meines Artikels spreche ich von einem ‚auf die Gegenwart bezogenen Erkenntnisinteresse‘, das die Indologie als eine ‚neue, ganzheitliche Kulturwissenschaft‘ anstreben solle. Das ist in der Tat vielleicht missverständlich. Was ich meinte, ist nicht ein platter Gegenwartsbezug, den ich angeblich der Indologie anempfehle, sondern mein durch Kuno Lorenz, Habermas und andere geprägtes Verständnis von wissenschaftlichem Erkenntnisinteresse (nicht zu verwechseln mit Forschungsgegenstand) des einzelnen Forschers, das immer in der Gegenwart liegt, auch wenn die Forschung sich auf die Vergangenheit bezieht.

Aber wenn es so ist, dann erfüllt die Indologie schon seit eh und je Michaels' Forderung, denn Philologie ohne Fragestellung(en) ist gar nicht möglich, und jegliche Fragestellung kommt notwendigerweise aus der Gegenwart und ist mit einem auf die Gegenwart bezogenen Erkenntnisinteresse verbunden. Dass Michaels nicht näher darauf eingeht, erstaunt umso mehr, als er doch selbst eine gute philologische Ausbildung genossen hat.⁹

⁸ Veröffentlicht in der Internet-Liste des Informationsaustauschs der deutschsprachigen Indologie am 31.5.2015 („Indologie-Liste“).

⁹ Man fragt sich übrigens, was für ein Bild Michaels von der Indologie bzw. der Sanskrit-Philologie hat. Anderswo (Michaels 2004a: 457) behauptet er, dass manche Indologen ihr ganzes Leben nur mit der Herausgabe einiger weniger Texte verbringen: „Some Indologists, often the better ones, spend their whole academic life ‘just’ editing a few texts.“ Ich bin sicher, dass Michaels alle guten Indologen der letzten zwei Generationen gut und sogar persönlich kennt. Ich

Es ist übrigens klar, dass es Michaels nicht so sehr um die Romantik oder um das Verhältnis der Indologie zur Romantik geht, sondern darum, die Ethnoindologie zu fördern. Die Romantik fungiert meines Erachtens lediglich als eine Art „Aufhänger“ für diesen Zweck. Dennoch entflammte genau zu diesem, für Michaels letztendlich ziemlich unwesentlichen Punkt, die aktuelle Diskussion.

Den Aufsatz von Hanneder nahm Michaels nicht zur Kenntnis, dafür aber die heftige Kritik von Reinhold Grünendahl anlässlich des 32. Deutschen Orientalistentags 2013 in Münster, welche anschließend zu einer heftigen Auseinandersetzung in der „Indologie-Liste“ führte. Grünendahls Vortrag wurde dann im Jahr 2015 in einer überarbeiteten Form in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft publiziert, sodass man sich einen genauen Eindruck über die angesprochenen Themen verschaffen kann. Diese Publikation hat zu weiteren Auseinandersetzungen in der deutschsprachigen „Indologie-Liste“ geführt. Vermutlich ist das letzte Wort zu diesem Thema noch nicht gesagt worden.

Reinhold Grünendahl gilt, mindestens unter Indologen, als ein ausgezeichneter Kenner der Romantik und besonders von Friedrich Schlegel. Mehrmals hat er ein Buch über ihn angekündigt. Grünendahl geht es besonders darum, eine kausale Beziehung zwischen der Romantik und der Indologie zu verneinen.¹⁰ Dies bringt uns nun näher zum Thema dieser Tagung, nämlich, der Indologie um 1800. Die These Grünendahls findet man im ersten Absatz seines Aufsatzes klar formuliert (Grünendahl 2015: 185):

Die These, daß die ‚deutsche Indologie‘ ihre Wurzeln in der Romantik habe, ist seit ihrer Neubelebung durch Raymond Schwabs *Renaissance orientale* so oft wiederholt worden, daß man auch als Indologe geneigt sein könnte, sie für bare Münze zu nehmen, wenn nicht die eigene Erfahrung gegen sie

glaube aber nicht, dass er ein einziges Beispiel eines Indologen nennen könnte, der „nur“ Texte edierte, ohne sie durch Studien, methodologische Reflexionen usw. zu ergänzen bzw. ohne über theoretische Probleme nachzudenken. Das Gleiche gilt übrigens auch für die vorherigen Generationen, für die „besseren“ Indologen auf jeden Fall.

¹⁰ In diesem Punkt sind Hanneder und Grünendahl gleicher Meinung. Im Gegensatz zu Hanneder, der die Indologie mit A.W. Schlegel beginnen lässt, meint Grünendahl jedoch, dass diese mit F. Schlegel beginnt und zwar mit dem „Indienbuch“. Meines Erachtens ist die Auffassung Hanneders die richtige (siehe unten).

sprache. Denn in der frühen Fachliteratur begegnet dem Indologen kaum etwas, das man mit Romantik in Verbindung bringen würde. Fragt man nun die Protagonisten dieser These, in welchen indologischen Schriften sich denn diese romantische Verwurzelung und die vermeintlich daraus erwachsene ‚Indomanie‘ zeige, so wird man durchweg mit Gemeinplätzen und Verweisen auf Sekundär- und Tertiärliteratur abgefertigt.

Schon hier liegen gleich vier Probleme. Erstens stellt sich die Frage, warum man die Wirkung der Romantik auf die Indologie nur in indologischen Schriften suchen sollte. Können nicht auch andere Quellen relevante Information liefern, wie etwa Briefe, Memoiren usw.?

Zweitens ist die Verwendung des pejorativen, von den Romantikern selbst nicht verwendeten Ausdrucks „Indomanie“ problematisch. In einer Anmerkung erklärt Grünendahl, dass dieser Terminus für „implizit zwanghaftes Interesse an Indien [steht], das meist [pauschal] in emotionalisierende oder psychologisierende Begriffe wie ‚Sehnsucht‘, ‚Leidenschaft‘ ‚Passion‘, ‚Wahn‘ usw. gefaßt wird“ (ibid.: 185, Anm. 3). Ist diese Wortwahl Grünendahls nicht schon an sich tendenziös? Wenn man eine solch extreme Formulierung wählt, läuft man nur offene Türen ein. Denn wer will schon heutzutage ernsthaft behaupten, dass die Indologie aus einem „zwanghaften Wahn“ heraus entstand?¹¹

Drittens scheint Grünendahl vorauszusetzen, dass die Wirkung der Ursache ähnlich sein soll, und benutzt die angebliche Abwesenheit einer Ähnlichkeit dazu, eine Kausalität zu verneinen. Die Wurzeln können jedoch romantisch sein, ohne dass man dies an den Blättern erkennt. Er scheint auch zu denken, dass man in den indologischen Schriften direkte und explizite Referenzen auf die Frühromantik aufzeigen müsste, um die genannte Kausalität belegen zu können.

Viertens ist es leicht zu zeigen, dass genau in den indologischen Schriften A.W. Schlegels und denen seines Schülers und Nachfolgers Christian Lassen eine gewisse romantische Verwurzelung oder ein solcher Einfluss vorhanden ist, und bei Friedrich Schlegel sowieso. Teilweise kennt Grünendahl die relevante Literatur nicht, teilweise verzerrt er ihre Aussagen, teilweise verschweigt er sie bewusst.

¹¹ McGetchin 2009 spricht von „Indomania“ nicht als eine Ursache, sondern als eine Wirkung der Indologie (z.B. S. 29); Thomas Trautmann spricht von „British Indomania“ (zitiert von McGetchin 2009: 33).

Um die Indologie vor ihrer Beziehung zur Romantik zu „retten“, bedient sich Grünendahl einer doppelten Strategie. Auf der einen Seite versucht er, die Romantik vom frühen Interesse an Indien soweit wie möglich zu trennen. Auf der anderen Seite versucht er, das „Indienbuch“ (wie er *Über die Sprache und Weisheit der Indier* nennt; Schlegel nennt ihn gelegentlich das „Indienwerk“) von der Romantik zu trennen. Vereinfacht gesagt, wo Romantik, da kein Interesse an Indien, und wo Interesse an Indien, da keine Romantik. Beide Thesen sind unglaublich.

Ich will hier jedoch nicht über das Indienbild der Romantik dissertieren – Hoffmann 1915 ist hierzu immer noch sehr nützlich, auch wenn es Grünendahl nicht gefällt –, sondern mich auf Friedrich Schlegel konzentrieren. Dass Indien bei ihm nicht nur eine marginale Rolle spielte, wissen wir nicht nur aus dem „Indienbuch“. Grünendahl kennt natürlich den berühmten Brief Schlegels an Tieck vom 15. September 1803, den er auch selbst zitiert (Grünendahl 2015: 198):

Hier [im Sanskrit] ist eigentlich die Quelle aller Sprachen, aller Gedanken und Gedichte des menschlichen Geistes; alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme.

Grünendahl versucht jedoch, die Bedeutung dieses Briefes kasuistisch abzutun. Der Brief wurde erst 1864 veröffentlicht; er hatte keinen Einfluss auf seinen Adressaten;¹² Voltaire hatte schon ähnliches gesagt;¹³ die Feststellung war nur Ausdruck eines Moments der Euphorie, die bald geringer werden würde. Gleich wie Grünendahl es dreht und wendet, eines kann er aber nicht verneinen: Zu dieser Zeit war Friedrich Schlegel ein „Indomane“!

Grünendahl sollte auch wissen, dass diese Euphorie oder „Indomanie“ zur Abfassung des „Indienbuches“ führte, welches wiederum A.W.

¹² Grünendahl 2015: 198: „Man hat in diesem euphorischen Ausruf die Initialzündung für die romantische ‚Suche nach den Ursprüngen in Indien‘, den ‚Gipfel der deutschen Indomanie‘ und dergleichen mehr sehen wollen. Dabei wird meist übersehen, daß der Brief erst 1864 zum ersten Mal veröffentlicht wurde. Seine vermeintlich ‚orientalisierende‘ Wirkung war an Tieck spurlos vorübergegangen.“

¹³ Grünendahl 2015: 198: „Im übrigen ist der häufig aus dem Zusammenhang gelöste Ausruf ‚alles, alles stammt aus Indien‘ das nur leicht veränderte Echo einer von Voltaire übernommenen Sentenz [...]“ Dass Voltaire ein ganz anderes Bild von Asien als Schlegel hatte, kommt bei Grünendahl nicht zum Ausdruck.

Schlegel dazu inspirierte, Sanskrit zu lernen, was wiederum zur Begründung der Indologie als akademisches Fach in Deutschland führte. Wie kann man dann aber noch behaupten, dass die Indologie ihre Wurzel *nicht* in der Romantik hat? Oder genauer, dass die Romantik nicht eine der Ursachen für die Genese der Indologie war? Außerdem lässt sich die „Indomanie“ bei Friedrich Schlegel noch vor seiner Ankunft in Paris diagnostizieren und fand nicht nur in Privatbriefen ihren Ausdruck.

Grünendahl versucht also, kasuistisch die Wirkung von Friedrich Schlegels Brief an Tieck zu verringern, scheint aber das vorhandene relevante Material nicht ausreichend gekannt zu haben. Einige Monate vor der Verfassung des Briefes an Tieck erschien nämlich Friedrich Schlegels Aufsatz „Die Reise nach Frankreich“ (Schlegel 1803), die eine breite Leserschaft genoss und in der seine Fantasien über Indien, die er schon seit einigen Jahren unterhielt (mindestens seit 1800), Ausdruck fanden.¹⁴ Und darin lesen wir (Schlegel 1803: 32):

Schon das klassische Altertum und die moderne romantische Zeit, die in mehr als einem Sinne allerdings einen vollendeten Gegensatz bilden, bieten uns eine solche europäische Trennung dar, da vieles, was beide für die Bildung und Blüte des menschlichen Geistes eigentümlich Vorzügliches haben, in Indien zur höchsten Schönheit vereint ist oder in kräftigster Eigentümlichkeit ohne gegenseitige Ausschließung dicht nebeneinander besteht.

Und es geht weiter (ibid.):

Um ein Beispiel zu geben was dem Mittelpunkte der innern Kräfte besonders nahe liegt: die geistigste Selbstvernichtung der Christen, und der üppigste wildeste Materialismus in der Religion der Griechen, beide finden ihr höheres Urbild im gemeinschaftlichen Vaterlande, in Indien.

Ferner heißt es (ibid.):

Denkt man nach über die erhabene Sinnesart, welche dieser wahrhaft universellen Bildung zum Grunde liegt, und selber göttlich alles Göttliche ohn' Unterschied in ihrer Unendlichkeit zu umfassen weiß, so wird uns

¹⁴ Erst im Laufe der Diskussion in der „Indologie-Liste“ scheint Grünendahl diese auch von Wilhelm Halbfass (1981: 93) verwendete Schrift zur Kenntnis genommen zu haben.

was man in Europa Religion nennt oder auch ehemals genannt hat, kaum noch diesen Namen zu verdienen scheinen, und man möchte demjenigen, der Religion sehen will, raten, er solle, wie man nach Italien geht um die Kunst zu lernen, eben so zu seinem Zwecke nach Indien reisen, wo er gewiß sein darf, wenigstens noch Bruchstücke von dem zu finden, wonach er sich in Europa zuverlässig vergeblich umsehen würde.

Doch schon zuvor, im Jahr 1800, erscheint im *Athenäum* die berühmte Aussage Friedrich Schlegels: „Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen [...]“ (Schlegel 1800: 103f.).¹⁵

Weiter zieht Grünendahl in seinem Versuch, die Bedeutung Indiens in der Romantik zu schmälern, eine klare Grenzlinie zwischen dem romantischen und dem wissenschaftlichen Friedrich Schlegel. Nur letzterer darf sich ernsthaft für Indien interessieren. In diesem Zusammenhang suggeriert Grünendahl, dass Schlegels Sanskritstudium in Paris ein Zufall war (Grünendahl 2015: 197):

Daß er [FS] sich entschloß, nach Paris zu gehen, um Persisch zu lernen, ist nirgendwo nachgewiesen. Daß er hoffte, dort Sanskrit lernen zu können, ist ausgeschlossen, denn dort gab es zum Zeitpunkt seines Entschlusses niemanden, bei dem er es hätte lernen können.

Die letzte Aussage ist umso gravierender, weil es hier nicht der Fall sein kann, dass Grünendahl die relevanten Quellen nicht kennt; vielmehr scheint er sie bewusst zu verschweigen bzw. zu manipulieren. Sicherlich übersiedelte Friedrich Schlegel nicht nur, um Sanskrit zu lernen, nach Paris. Sein Hauptanliegen war, europäische Kunstgeschichte zu studieren und dabei seine finanzielle Situation zu verbessern. Er hatte jedoch sehr wohl auch vor, Sanskrit zu lernen, denn dort gab es für die damaligen Verhältnisse eine ausgezeichnete Sammlung von Sanskrit-Handschriften. Er konnte zu diesem Zeitpunkt noch nicht wissen, dass Alexander Hamilton ihm dabei helfen würde; er plante vielmehr, im Eigenstudium

¹⁵ Mit „Orient“ meint Friedrich Schlegel vor allem Indien, das „gemeinschaftliche[n] Vaterland“ von asiatischen und europäischen Religionen und Philosophien. In diesem Punkt haben Halbfass (1981: 93) und Michaels völlig Recht. Die Polemik, die Grünendahl gegen sie führt, ist mir unverständlich. Siehe auch den dem obigen Zitat vorangehenden Satz (Schlegel 1800: 103): „Wären uns nur die Schätze des Orients so zugänglich wie die des Alterthums! Welche neue Quelle von Poesie könnte uns aus Indien fließen [...].“

Sanskrit zu lernen, vermutlich durch Vergleich der Texte der Pariser Sanskrit-Handschriften mit den wenigen damals vorhandenen Übersetzungen, mittels einer „eigne[n] Methode des Divinirens“, wie er es nannte. Schlegel scheint dieses Sanskritstudium begonnen zu haben, kurz bevor er Hamilton kennenlernte. Dies geht klar aus einem Brief an seinen Bruder hervor, den Grünendahl sehr wohl kennt und auf den er verweist, aber dessen Inhalt er verschweigt (Grünendahl 2015: 198). Der Brief vom 15. Mai 1803 wird sowohl von Rocher (1968: 45) als auch von Windisch (1917: 57f.) zitiert:

Sonst ist mirs aber vortrefflich ergangen. Denn vieles, vieles hab' ich erlernt. Nicht nur im Persischen Fortschritte gemacht, sondern endlich ist auch das große Ziel¹⁶ erreicht, daß ich des Samskrit gewiß bin. [...] Ungeheure Anstrengung hat es erfordert, da eine große Complication und eine eigne Methode des Divinirens und der Mühe; da ich die Elemente ohne Elementar-Bücher erlernen mußte.

Und was sagt Grünendahl dazu (2015: 197):

Daß er hoffte, dort Sanskrit lernen zu können, ist ausgeschlossen, denn dort gab es zum Zeitpunkt seines Entschlusses niemanden, bei dem er es hätte lernen können. [...] Wie Friedrich dem Bruder am 15. Mai 1803 schrieb, fand er dort nicht einmal „Elementar-Bücher“, die ihm beim Erlernen des Sanskrit hätten helfen können.

Grünendahl scheint auch zu ignorieren, dass Schlegel schon am 16. September 1802, also sicherlich, bevor er Alexander Hamilton kennenlernte,¹⁷ und möglicherweise sogar schon, bevor Hamilton nach Paris kam,¹⁸ an

¹⁶ Schon diese Formulierung zeigt, dass das Sanskritstudium schon lange vorher geplant war. In dem gegenständlichen Brief erwähnt Schlegel Hamilton und sagt, dass er ihm „mit Rath wenigstens zu Hülfe kam“. Dies impliziert, dass er Schlegel zu diesem Zeitpunkt noch keinen Unterricht gab. Es ist auch klar, dass Schlegels Entschluss, Sanskrit zu lernen, nicht von diesem gelegentlichen „Rath“ abhängig gewesen sein konnte.

¹⁷ Hamiltons Name wird von Schlegel zum ersten Mal in dem oben zitierten Brief vom 15.5.1803 erwähnt. Auch in einem Brief vom 15.1.1803, in dem Schlegel schreibt: „[...] aber das Sanskrit werde ich erst im Frühjahr anfangen können“ (zitiert nach Rocher 1968: 45), wird Hamilton noch nicht erwähnt.

¹⁸ Rocher 1968: 34: „The exact date of Hamilton's departure to France is unknown,

seinen Bruder August Wilhelm schreibt: „[...] so denke ich Sanskrit zu lernen, und wenn es dazu nötig ist, auch Persisch“ (zitiert nach Oppenberg 1965: 110).

Grünendahls Taktik, die hier eindeutig zeigt, dass es ihm nicht um eine wissenschaftliche Untersuchung geht, sondern um Polemik, ist klar: Wenn das „Indienbuch“ nicht romantisch, sondern wissenschaftlich ist, muss man, um die Verbindung zwischen Indologie und Romantik zu etablieren, über das Buch hinaus auf andere Quellen zurückgreifen. Das heißt, wenn das wichtigste Glied in der Beweiskette entfällt, wird die Kausalverbindung nur schwer nachweisbar. Aber was ist mit dem „Indienbuch“ selbst? Ist es nicht ein Produkt der Romantik? Entstammt es nicht einer Euphorie und „Indomanie“?

Nein, würde Grünendahl sagen, denn „[d]as Indienbuch markiert den Punkt, an dem F. Schlegels romantisch-universalpoetisches Interesse am Orient in eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Indien übergegangen ist.“ (Grünendahl 2015: 201). Schreiten wir also zum „Indienbuch“ fort. Wenn ich Grünendahl richtig verstehe, ist es wissenschaftlich, weil es auf im Original gelesenen Sanskrittexten basiert (ibid.: 200f.):

Die Altertumskunde versteht und praktiziert er [Schlegel], wie schon F. Majer, nach einer historisch-kritischen Methode, nur jetzt auf der Basis der Originaltexte.

[...]

So bleibt der bedeutendste Fortschritt des Indienbuchs in philologischer Hinsicht, daß es direkt aus den Quellen schöpft [...].

Das kann nur jemand sagen, der das Buch lediglich flüchtig gelesen hat. Wenn Grünendahl ernsthaft meint, dass Friedrich Schlegel die Sanskrittexte, die er in seinem Buch referiert, im Original gelesen hatte, so täuscht er sich sicher.¹⁹ Wieviel Sanskrit Schlegel konnte, ist nicht ganz klar, aber viel dürfte es nicht gewesen sein. Mit Hamilton studierte er wahrschein-

but it certainly took place after May 1802 and before April 1803.“

¹⁹ Diese Position ist so unhaltbar, dass es schon fast peinlich ist, sie zu widerlegen. Aus welchen Originalquellen könnte Schlegel denn geschöpft haben, wenn er z.B. behauptet: „Auch in den Veda's werden Menschenopfer für die Göttin Kali angeordnet“ (Schlegel 1975: 227)? Oder wie kann er sich auf eine Originalquelle beziehen, wenn er sagt, dass „die Verehrung des Vishnu in den Veda's eine große Stelle einnimmt“ (ibid.: 235)?

lich weniger als ein Jahr.²⁰ Es ist überraschend, dass der Indologe Gründendahl sich bei der Beurteilung von Schlegels wissenschaftlicher Leistung auf den Germanisten und Literaturwissenschaftler Ernst Behler stützt (Gründendahl 2015, Anm. 54). Jeder Indologe, der den indologischen Teil des „Indienbuches“ liest, sieht sofort, dass die Schlegelschen Äußerungen – abgesehen von denen, die sich auf das erste Kapitel der *Manusmṛti* beziehen²¹ – nur einen sehr vagen Bezug zu den Sanskrittexten aufweisen.²² Dass Friedrich Schlegel nur sehr geringe Sanskritkenntnisse besaß, wird allgemein angenommen. Ernst Windisch z.B. stellt fest (Windisch 1917: 58):

Eine gründliche Kenntnis des Sanskrit hat Fr. Schlegel nicht besessen, wie auch vielfach aus seiner Schreibweise der Sanskritwörter hervorgeht [...].²³

²⁰ Brief an Carl von Raumer vom 25. Juli 1806 (zitiert in Zachar 2008-2009: 76): „[...] wenn ich nicht so glücklich gewesen die Bekanntschaft und Freundschaft des Herrn Alexander Hamilton zu erwerben, der mich von Ostern 1803–Ostern 1804 mit seinem mündlichen Unterricht beschenkt hat.“ Siehe auch Rocher 1968: 45. Der genaue Beginn des Studiums bei Hamilton ist nicht bekannt. Am 15. Mai 1803 schreibt Friedrich Schlegel, dass Hamilton ihm „mit Rath wenigstens zu Hülfe kam.“ Am 14. August schreibt er dann, dass er täglich ein bis zwei Stunden mit Hamilton ein Sanskrit-Lexikon durcharbeite. Ende April 1804 fuhr Schlegel nach Köln und als er im November des gleichen Jahres nach Paris zurückkam, war er krank und seine Begeisterung für Sanskrit und Indien schon geringer geworden. Auch aus dem Vorwort des „Indienbuches“ wissen wir, dass er ab 1805 nicht mehr mit Hamilton studierte. Im Jahr 1806 kennt er nicht einmal mehr Hamiltons Adresse.

²¹ Vgl. dazu jedoch Oppenberg 1965: 108f.: „Als Grund für diese Auslassungen und weniger umfangreiche (von einem Vers oder zweien) muß wohl der Umstand angesehen werden, daß Fr. Schlegel beabsichtigte, in erster Linie diejenigen Teile der indischen Kosmogonie vorzustellen, die mit der in Europa bekannten mosaïschen Urkunde am ehesten Gemeinsamkeiten aufwiesen, unter Umgehung aller für die indische Mythologie charakteristischen Details.“

²² Ich möchte hier den Beitrag Schlegels zur historischen Sprachwissenschaft (Teil I des „Indienbuches“) nicht schmälern. Der indologische Teil (Teil II) ist jedoch alles andere als wissenschaftlich. Teil III hat mit den indischen Texten so gut wie nichts mehr zu tun.

²³ Dazu ist zu sagen, dass die unübliche Schreibweise – z.B. erscheinen die kurzen a-Vokale meistens als o und werden gelegentlich am Ende des Wortes ausgelassen – wahrscheinlich auf Hamiltons Aussprache des Sanskrit zurückgeht.

Man kann hinzufügen, dass Schlegel nie einen Sanskrittext übersetzt hat, der nicht zuvor ins Englische übersetzt worden wäre.²⁴

Es geht hier jedoch nicht nur um die Sanskritkenntnisse, sondern auch um Friedrich Schlegels Darstellung des Materials. Dass diese Darstellung alles andere als wissenschaftlich ist, wussten schon seine Zeitgenossen, und auch solche, die nicht Indologen waren, allen voran Goethe und Heine. Michel Bréal bringt dies in seiner Einführung zu Boppes „Grammaire comparée“ auf den Punkt (Bréal 1866: XII):

Frédéric Schlegel, comme les autres, puisait sa science dans les Mémoires de la Société de Calcutta: il adaptait les faits qu'il apprenait à une chronologie de son invention et à une philosophie de l'histoire arrangée d'avance.²⁵

Dieser hatte die Sprache in Kalkutta erlernt und die Sanskritworte daher wohl wie seine bengalischen Lehrer ausgesprochen.

²⁴ Im Falle des *Rāmāyaṇa* jedoch scheint er die Übersetzung von Carey und Marshman (1806) nicht gekannt zu haben (vgl. Oppenberg 1965: 91ff.). Ich gehe davon aus, dass er die *Rāmāyaṇa*-Strophen nicht ohne die Hilfe Hamiltons hätte übersetzen können.

²⁵ Das „Indienbuch“ weist zwei verschiedene Periodisierungen auf, von denen keine in Jahreszahlen oder anderen Zeitbestimmungen verankert ist. Die erste betrifft „das Ganze der indischen Literatur“ (Schlegel 1975: 251) und unterteilt diese in vier Epochen (ich behalte im Folgenden die Schlegelsche Schreibweise bei): 1) die Veda's und das sich daran anschließende Gesetzbuch Monu's, 2) „fast alle philosophische Systeme“, der [sic] Ramayon, Mohabharot und manche Puranas in früheren Formen, 3) die Vyaso zugeschriebenen Werke wie die achtzehn Puranas, Mohabharot und Vedanto-Philosophie, 4) „Kalidas und andere[n] Dichter“. Bréal bezieht sich jedoch mit seiner Einschätzung wahrscheinlich auf die „Epochen der orientalischen Denkart“, d.h. die philosophisch-religiösen (oder mythologischen, wie Schlegel sie nennt) Perioden. Diese Epochen sind durch die folgenden Vorstellungen und Lehren gekennzeichnet: 1) Das System der Seelenwanderung und Emanation, die aufgrund des ersten Kapitels der *Manusmṛiti* auf ziemlich verzerrte Art und Weise dargestellt werden (vgl. dazu auch Oppenberg 1965: 108f., mit Einzelheiten auf S. 98ff.). 2) Fatalismus, der Schlegel zufolge aber schon in den ältesten Quellen erscheint und vielleicht zur ersten Epoche gehört. Diese Lehre wird mit der Astrologie und dem „wildem Naturdienst“ assoziiert. Auch die Sekten der Paschandisten und Shoktisten sowie das atheistische System „Charval“ (S. 219), womit Schlegel wahrscheinlich die Cārvākas meint, gehören hierher. 3) Die Lehre von zwei Prinzipien, nämlich dem Gutem und dem Bösen, die auf Grund von Überset-

Noch schöner wird die Situation von Heinrich Heine in der „Romantischen Schule“ (1836) charakterisiert (Heine 1893: 270):

Friedrich Schlegel übersieht hier die ganze Literatur von einem hohen Standpunkte aus, aber dieser hohe Standpunkt ist doch immer der Glockenturm einer katholischen Kirche. Und bei allem, was Schlegel sagt, hört man diese Glocken läuten; manchmal hört man sogar die Turmraben krächzen, die ihn umflattern.²⁶

zungen unbenannter zoroastrischer Quellen dargestellt wird. Schlegel nimmt an, dass diese Lehre, wie die ganze asiatische Philosophie, in Indien entstanden ist, obwohl er in diesem einen Fall eine Ausnahme von der Regel für möglich hält. Er ist sich sicher („höchste Wahrscheinlichkeit“), dass die Lehre in den indischen Quellen zu finden ist, auch wenn er zugibt, dass er nicht weiß, wo (S. 237): „Ob die *Nyayo* Philosophie, nebst der *Mimanso* die älteste, solche Grundsätze des Dualismus enthalte; ob die beiden Systeme des *Madhwo* und *Ramanujo*, in welche die Anhänger des Vishnu sich teilen, und welche beide in den Vedantosschriften bestritten werden, dahin gehören, wird die Zukunft lehren, und auch die Frage entscheiden, ob Zerdusht [=Zoroaster] indische Lehren und Vorstellungsarten benutzt hat, oder ob vielleicht der umgekehrte Fall stattfindet. Da so vieles von Indien ausgegangen ist, könnte nicht auch einiges wieder dahin zurückgeflossen sein?“ So viel zur Wissenschaftlichkeit und Verwendung der „Originalquellen“. 4) Pantheismus, der als System der reinen Vernunft betrachtet wird (S. 243): „Der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft, und insofern macht er schon den Übergang von der orientalischen Philosophie zur europäischen.“ Ferner wird von Schlegel der Pantheismus ausgerechnet mit dem Buddhismus in Verbindung gebracht (S. 243): „[die Lehre], daß Alles Nichts sei, wohin die Lehre, daß Alles Eins sei, so natürlich führt.“ Überhaupt scheint er Pantheismus mit Monismus gleichzusetzen (S. 243): „Ist einmal diese große Entdeckung gemacht, diese alles umfassende, alles vernichtende, und doch so leichte Wissenschaft und Vernunft-Weisheit, daß Alles Eins sei, gefunden, so bedarf es weiter keines Suchens und Forschens; alles was andre auf andren Wegen wissen oder glauben, ist nur Irrtum, Täuschung und Verstandesschwäche, so wie alle Veränderung und alles Leben ein leerer Schein.“ Ferner findet Schlegel den Pantheismus im I Ching (S. 245): „Ein älteres und ganz reines System des Pantheismus ist in der merkwürdigen Zahlenphilosophie der Chinesen enthalten, so wie dieselbe in dem alten Y-king, dem Buche von der Einheit, vorgetragen wird.“ Und von dort ist der folgende Sprung leicht (S. 247): „Hat es mit der indischen Sankhyo oder Zahlenphilosophie des Kopilo vielleicht die gleiche Bewandnis [wie mit dem System von Ying und Yang?]?“

²⁶ Dies hat Heine aber nicht daran gehindert, die poetische Qualität der Schlegelschen Übersetzungen zu schätzen (Heine 1893: 270): „Er [FS] wurde für

Aber noch früher, gleich nach dem Erscheinen des Buches, stellte Goethe im Wesentlichen das Gleiche fest, wie Hoffmann berichtet (Hoffmann 1915: 77f.):

Als Goethe sie [d.h. die Schrift „Über die Sprache und Weisheit der Indier“] gelesen, urteilte er über ihren Verfasser: „Man kann dieses Büchlein [...] für eine Deklaration seines Uebertritts zur alleinseligmachenden Kirche ansehen.“²⁷

Wie manche Passagen, besonders im dritten Teil des Buches, „Historische Ideen“, zeigen, war Goethes Urteil keineswegs übertrieben, führt Friedrich Schlegel doch z.B. Folgendes aus (Schlegel 1975: 299 & 301):

[...] man müßte denn die Lehre von dem unmittelbaren, nähern und besondern Verhältnis mit der Vorsehung, in welches der Mensch durch den Glauben treten kann und in der Kirche wirklich tritt, die Hauptlehre des Christentums, so ganz verkennen, daß man sie mit jenem Irrtum verwechselte, der den Vorwurf der angeblichen jüdischen Beschränktheit des alten Testaments begründen soll.

[...]

Spuren der Wahrheit, einzelne Spuren göttlicher Wahrheit finden sich überall, besonders in den ältesten orientalischen Systemen; den Zusammenhang des Ganzen aber und die sichere Absonderung des beigemischten Irrtums wird wohl niemand finden, außer durch das Christentum,

Deutschland, was William Jones für England war. In der genialsten Weise hatte er das Sanskrit erlernt, und die wenigen Bruchstücke, die er in jenem Buche mitteilt, sind meisterhaft übersetzt.“

²⁷ Hoffmann fügt hinzu (1915: 78): „Also: statt der neuen Religion, die sein Sehnen war, Verzicht und Zuflucht zum Katholizismus. Es ist wirklich so: das Büchlein, welches der Indologie die Bahn eröffnete, ist ein Werk der Enttäuschung.“ Auch in einer wohlwollenden Beurteilung wie derjenigen Hermann Oldenbergs kommt die phantasievolle Arbeitsweise von Schlegel klar zum Ausdruck (Oldenberg 1886: 390): „Schlegel schuf aus dem, was ihm von der indischen Poesie und Spekulation bekannt war, und aus seinen eigenen Ideen über die Gesetze und Ziele menschlicher Geistesarbeit ein mit warmer und phantasievoller Beredsamkeit entworfenes Bild Indiens als ein Land erhabener Urweisheit: die indischen Religionen und die indische Poesie schildert er als prangend in einer Fülle der Kraft und des Lichtes, gegen welche auch die höchste Philosophie und Dichtung der Griechen nur ein schwacher Funke ist.“

welches allein Aufschluß gibt über die Wahrheit und Erkenntnis, die höher ist, als alles Wissen und Wähnen der Vernunft.

Im Gegensatz zu den „indologischen“ Untersuchungen im zweiten und dritten Teil des Indienbuches leistete Friedrich Schlegel im ersten Teil des „Indienbuchs“ einen wichtigen Beitrag zur vergleichenden und historischen bzw. indogermanischen Sprachwissenschaft. In seiner meisterhaften Einleitung zu einem Nachdruck des Buches im Jahr 1977 fasst Sebastiano Timpanaro diese Leistung zusammen (Timpanaro 1977: XXXIV):

In any case, whether they [d.h. language comparisons in the 18th century] stressed one or the other aspect of language phenomena, all the cited directions of comparative grammar coincided in NOT proposing a genealogical-reconstructive goal. Meanwhile, whatever efforts at genealogical comparison there actually were by the end of the 17th century they were, with rare exception, confined to the lexical field. The novelty introduced by Friedrich Schlegel consisted in his giving the term and concept ‘comparative grammar’ a new value; it was he who brought it into the field of genealogical comparison and showed how powerful it could be in ascertaining the common origin of different languages.

Wie Timpanaro ausführt (ibid.: XX), entdeckte – oder wiederentdeckte – Schlegel den morphologischen Vergleich und war der erste, der ihn anwandte, um die Einheitlichkeit der indogermanischen Sprachen zu beweisen. Die Wortbeugung erfasste er als eine linguistische Vegetation. So wie der Stamm, die Zweige und die Blätter aus der Wurzel entstehen, so sind die nominalen und verbalen Formen Ausdruck der linguistischen Wurzel. Die Hypostasierung der Wurzel war für Schlegel jedoch nicht nur eine Metapher. Beugung und Agglutination waren für ihn zwei grundsätzlich verschiedene Mittel des Ausdrucks linguistischer Relationen. Nur die erstere war für ihn lebendig und organisch, die letztere hingegen eine mechanische Agglomeration von Atomen. Darum sah er nur Sanskrit und die von ihm abgeleiteten Sprachen²⁸ als lebendige Organismen an. Nur diese Sprachen haben einen geistigen oder göttlichen Ursprung; die anderen haben einen tierischen Ursprung. Timpanaro ist sich jedoch vollkommen im Klaren über die Implikationen der Schlegelschen Analyse (ibid.: XXXIV):

²⁸ Schlegel fiel zum alten Irrtum zurück, dass eine existierende Sprache die Mutter aller anderen wäre.

With Schlegel too typological comparison degenerates into axiological comparison; Schlegel makes the difference between the two groups one of value, and his evaluation is more extreme than any ever known before him for, as we have seen, he rates the one group as 'divine', the other as 'feral'. General Grammar exists no more, since there is nothing in common between the two types of language. He denies the Rationalist and anti-historical aspect of 'General Grammar', but at the price of a kind of Manichaeism, potentially racist, mysticism which splits the human species in two.

Schlegels Einfluss und seine reaktionären Implikationen sind in einer ganzen Reihe von linguistischen Studien des 19. Jahrhunderts sichtbar, mindestens bis hin zu Schleicher.

Das „Indienbuch“, zumindest in seinem indologischen und geschichtlichen Teil, ist also unwissenschaftlich und sowohl romantisch als auch katholisch in seiner Perspektive; diese beiden Perspektiven müssen ja nicht in Widerspruch zueinander stehen und, wie wir von Heine wissen, auch nicht zum deutschen Nationalismus. Genau aus diesem Grund gilt nicht Friedrich Wilhelm, sondern August Wilhelm als der Begründer der deutschen oder deutschsprachigen Indologie.

Warum Grünendahl die ganz und gar nicht überzeugende Auffassung von einer Wissenschaftlichkeit des „Indienbuches“ vertritt, ist völlig klar (Grünendahl 2015: 201):

Wollte man die vielbeschworene These von den ‚romantischen Wurzeln der Indologie‘ erhärten, so müßte man nachweisen, daß die (spätere) Indologie in einem Brückenschlag über *das Indienbuch hinweg* auf F. Schlegels frühromantische Universalpoesie zurückgreift, in der ‚Indien‘ und der Orient noch eine andere Bedeutung für ihn hatten. Für einen solchen Brückenschlag kenne ich in der indologischen Fachliteratur des 19. Jahrhunderts kein Beispiel. [Hervorhebung im Original]

Ganz speziell verneint Grünendahl den Einfluss der Romantik auch auf August Wilhelm Schlegel und seinen Schüler und Nachfolger Christian Lassen (ibid.: 192):

Erst als 48jähriger beginnt er Anfang 1815 in Paris mit dem Studium des Sanskrit, und zwar bei Franz Bopp, dem denkbar ungeeignetsten Zeugen

für die These von den ‚romantischen Wurzeln‘ der Indologie.²⁹ Diese Feststellung gilt im übrigen nicht minder für August Wilhelms Schüler und Nachfolger, Christian Lassen, von den späteren akademischen Vertretern der Indologie ganz zu schweigen.

Man könnte sich natürlich fragen, wieviel von den Tausenden und Abertausenden Seiten von Fachliteratur des 19. Jahrhunderts, oder auch nur des beachtlichen Schriftenkorpus von August Wilhelm Schlegel und Christian Lassen Grünendahl gelesen hat. Seine Behauptung ist sehr leicht zu widerlegen (vgl. z.B. Windisch 1917: 82 & 156). Stattdessen möchte ich lieber auf die Frage der „orientalischen Renaissance“ eingehen.

Wir haben gesehen, dass Grünendahl sich auch gegen die Idee der sogenannten orientalischen Renaissance stellt. Schon im Summary seines Aufsatzes heißt es (Grünendahl 2015: 185):

The same [d.h. an intricate fabric of misinterpretation and distortion] applies, mutatis mutandis, to the notion of an ‘Oriental Renaissance’, arguably the most problematic misconception in the field, considering its ‘post-orientalist’ legacy.

Warum er so vehement gegen diese Idee argumentiert, wird im vorliegenden Kontext teilweise klar: um die romantischen Wurzeln der Indologie zu verneinen. Ob weitere Gründe dahinter stecken, vermag ich nicht zu sagen. Wie dem auch sei, wir müssen hier zwei Fragen unterscheiden, die Grünendahl nicht sauber auseinander hält. 1) Gab es eine „orientalische Renaissance“, wie z.B. Raymond Schwab und andere be-

²⁹ Es ist nicht ganz klar, ob Grünendahl hier behaupten will, dass die Wurzeln der Indologie in der vergleichenden Sprachwissenschaft liegen. Sein Hauptanliegen ist bis jetzt negativ: die romantischen Wurzeln zu verneinen. Dabei übersieht er, dass August Wilhelm Schlegel selbst nicht etwa Bopp, sondern zwei Bücher nennt, die ihn inspiriert haben, Sanskrit zu lernen, und ihn zum Studium der Indologie bewegt haben (Indische Bibliothek II 376ff., zit. auch von Windisch 1917: 75): „[...] früher anfangen, syntaktisch unvollständig lange bevor die erste Ausgabe Ihrer Schrift über Indien erschien, hauptsächlich aus zwei Büchern dieselben Belehrungen geschöpft, die selben Überzeugungen gefasst hatte, welche nachher mein Bewerbungsgrund wurden, sobald sich die Gelegenheit darbot, das Sanskrit zu erlernen.“ Das eine ist William Robertsons „Historische Untersuchung über die Kenntnisse der Alten von Indien [...]“ von 1791, deutsche Übersetzung von Georg Forster 1792. Das zweite ist das „Indienbuch“.

haupten? 2) Dachten die Romantiker, insbesondere Friedrich Schlegel, dass es eine „orientalische Renaissance“ geben würde? Grünendahl beantwortet beide Fragen mit „nein“. Er widmet im Rahmen seiner Besprechung des „Indienbuches“ dem „Verhältnis zu Renaissance“ einen ganzen Abschnitt (Grünendahl 2015: 202–206) und berichtet, dass zu dieser Zeit die Vorstellung der Renaissance als einer Epoche zwischen Mittelalter und Neuzeit noch unbekannt war. Er zitiert aus dem „epochalen“ Buch von Jakob Burkhardt (ibid.: 202):

Eine Eigentümlichkeit höherer Kulturen ist ihre Fähigkeit zu Renaissance. Entweder ein und dasselbe oder ein später gekommenes Volk nimmt mit einer Art von Erbrecht oder mit dem Recht der Bewunderung eine vergangene Kultur teilweise zu der seinigen an.

Es ist merkwürdig, dass Grünendahl hier auf diese Definition verweist und nicht versucht, die Definitionen oder das Verständnis von „Renaissance“ bei Edgar Quinet oder Schwab zu besprechen. Was in Burkhardts Definition auffällt, ist, dass das Subjekt des Annehmens der vergangenen Kultur ein Volk ist. Für Schwab hingegen ist die „orientalische Renaissance“ als „allgemeine Bewegung“ natürlich nicht ein volkstümliches, sondern intellektuelles und elitäres Phänomen. Das Gleiche kann man auch über die eigentliche Renaissance behaupten: Es ist fragwürdig, inwiefern diese Bewegung im 14., 15. und 16. Jahrhundert von einem „Volk“ getragen wurde. Dass Grünendahl ausgerechnet Burkhardts Definition aufgreift, könnte man damit erklären, dass es unter ihrer Voraussetzung schwieriger wird, eine „orientalische Renaissance“ nachzuweisen. Grünendahl fährt fort (ibid.):

In Bezug auf ‚Indien‘ ist dergleichen jedoch bei den Schlegels ebensowenig nachweisbar wie bei anderen Romantikern, von (späteren) Indologen ganz zu schweigen.

Zunächst muss man daran erinnern, dass Schwab von einer „orientalischen Renaissance“ spricht, nicht von einer indischen. Aber einmal davon abgesehen: Was soll Grünendahls Feststellung letztendlich heißen? Wenn es bei einer Renaissance um ein ganzes Volk geht, wie kann sie bei einem individuellen Indologen nachweisbar sein? Wenn es aber um einen individuellen „späteren Indologen“ geht, ist sie sicher nachweisbar. Ich gehe davon aus, dass es sehr wohl Indologen gab, die die indische

Kultur sehr bewunderten.³⁰ Und wenn man sich lebenslang mit verschiedenen Aspekten der indischen Kultur beschäftigt, wieso ist sie dann *nicht* Teil der eigenen Kultur?

Weiter fasst Schwab die *renaissance orientale* als eine „allgemeine Bewegung“ auf. Dazu sagt Grünendahl mit typischer Selbstsicherheit: „Die hier unterstellte ‚allgemeine kulturelle Bewegung‘ durch indische Studien hat es schlichtweg nicht gegeben“ (Grünendahl 2015: 204).

Wieder verzerrt Grünendahl hier seine Quellen. Schwab spricht nämlich nicht von einer kulturellen allgemeinen Bewegung, sondern nur von einer „allgemeinen Bewegung“ (Schwab 1950: 80: „un mouvement général“). Das Wort „kulturell“ bzw. *cultural* erscheint lediglich in der englischen Übersetzung des Buches. Dies ist eigentlich amüsan, denn nur eine Seite zuvor kritisiert Grünendahl den ungenauen und „effekthaschenden“ Titel der englischen Übersetzung, auf die er sich hier verlässt (Grünendahl 2015: 203, Anm. 60). Aber zur Sache: Schwab führt im ersten Kapitel seines Buches eine Anzahl von Zitaten aus Quellen des 19. Jahrhunderts an, welche von einer zu jener Zeit existierenden „renaissance orientale“ sprechen. Statt zu untersuchen, was damit genau gemeint sein könnte, z.B. ob es eine „orientalische Renaissance“ gab, aber nicht so, wie Schwab sie sich vorstellte, verneint Grünendahl das Ganze einfach pauschal. Man erinnert sich an den alten Witz über den Mann, der zum ersten Mal im Zoo ein Nilpferd sieht und sagt: „Ein solches Tier gibt es *bestimmt* nicht.“

Wir müssen also die Frage stellen, was Schwab mit „allgemein“ und „Bewegung“ meint. Der erste Teil dieser Frage ist dabei leichter zu beantworten als der zweite. Mit „allgemein“ meint er sicher keine völkische Massenbewegung, wie Grünendahl vielleicht versteht. Soweit ich sehen kann, meint er damit „nicht spezifisch“; für Schwab bedeutet „la renaissance orientale“ an erster Stelle das Florieren von wissenschaftlichen Studien zu östlichen Kulturen, d.h. zur Türkei und zur arabischen Welt über den Iran und Indien bis hin nach China und Japan, und darüber hinaus auch das Resultat dieser Studien, nämlich ihre Aufnahme durch führende Schriftsteller, Dichter, Philosophen, Historiker, Musiker usw.

³⁰ Oder mindestens gewisse Teile von ihr; siehe z.B. Oldenberg 1907: 644: „Den Reiz, welcher der Indologie innewohnt, empfinden wir anders als man ihn vor achtzig Jahren, in den Tagen Bopps und der Schlegel, empfand. Aber für den, der ihn zu würdigen weiß, ist dieser Reiz nicht geringer geworden.“

Jeder, der Schwabs Buch gelesen hat, wird es so verstehen.³¹ Für Schwab ist also die „Bewegung“ an erster Stelle eine Dynamik im wissenschaftlichen Umfeld. Nur wenn man die Begegnung dieser „Bewegung“ mit weiteren geistigen und künstlerischen Kräften Europas und ihren Einfluss auf sie betrachtet – Schwab behandelt diese gegen Ende des Buches im fünften Teil mit dem Titel „L'érudition rencontre la création“ – kann man sie auch als „kulturelle Bewegung“ bezeichnen.

Ob man es will oder nicht, „Orient“ war im 19. Jahrhundert, und auch noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts, ein fester Begriff und eine wissenschaftliche Kategorie, und die Orientalisten verstanden sich mehrheitlich zumindest in einem lockeren Sinn als eine Gruppe. Ferner übernahmen die Orientalisten die gemeinsame Aufgabe, zu der sich viele berufen fühlten, die jeweilige orientalische Kultur allgemein bekannt zu machen und sie in ihren unterschiedlichen Aspekten in die europäische Kultur zu integrieren, was sie auch mit einem gewissen Erfolg taten; man erinnere sich nur an Goethes „Diwan“, Schopenhauers Rezeption der Upanishaden, Nietzsches „Zarathustra“, Wagners „Die Sieger“ und „Parsifal“, Schuberts leider nur fragmentarisch erhaltene „Sacotala“ usw. Es ist also durchaus nicht abwegig, von einer allgemeinen Bewegung zu sprechen.

Gehen wir nun zu der zweiten oben gestellten Frage weiter. Dachte Friedrich Schlegel, dass es eine orientalische Renaissance geben würde? Er äußert sich im „Indienbuch“ an drei Stellen³² zu diesem Thema. Schauen wir uns zunächst die wichtigste Stelle an (Schlegel 1975: 111):

³¹ So z.B. auch Suzanne Marchand, obwohl sie mit Recht Schwabs Periodisierung kritisiert (vgl. Marchand 2009: 53). Schwab meinte, die orientalische Renaissance hätte sich am Ende des neoklassischen Zeitalters ereignet, so wie die klassische Renaissance das Ende des Mittelalters kennzeichnet. Marchand verweist ferner auf das Florieren von Studien zum griechischen Altertum in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Vgl. auch S. 158, wo sie in diesem Sinne von einer zweiten orientalischen Renaissance zwischen ca. 1871 und 1900 spricht.

³² Zusätzlich zur zitierten Stelle aus dem Vorwort wäre noch eine weitere Stelle anzuführen (Schlegel 1975: 309): „Möchte doch überhaupt das indische Studium dazu beitragen, uns zu der größern Art und Ansicht der vortrefflichen Männer zurückzuführen, welche im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert das griechische und das orientalische Studium zuerst gestiftet haben, da man noch nicht glaubte, daß bloße Sprachkenntniß Anspruch auf den Nahmen eines Gelehrten gebe und fast keiner unter jenen genannt werden kann, bei dem nicht seltne Sprachkenntniß mit der Fülle historischer Kenntnisse und mit

Und warum sollte es nicht [d.h. das indische Studium zu Veränderung und Verjüngung der Welt führen]³³? Auch jene für die Wissenschaften so ruhmvollen Zeiten der Medicäer waren unruhig, kriegerisch und grade für Italien zum Teil zerrüttend; dennoch gelang es dem Eifer einiger Wenigen, alles dies Außerordentliche zu Stande zu bringen; denn ihr Eifer war groß und fand in der angemessnen Größe öffentlicher Anstalten, und in der edlen Ruhmbegierde einzelner Fürsten die Unterstützung und Begünstigung, deren ein solches Studium beim ersten Anfange bedarf.

In einer tendenziösen und entstellenden Interpretation dieser berühmten Worte behauptet Grünendahl (2015: 203f.):

einem ernsten Studium der Philosophie wäre vereint gewesen.“ Auch hier meint Grünendahl (2015: 206), dass die „Stiftung“ der neuen Wissenschaft im Vordergrund steht, obwohl es völlig klar ist, dass es um die Art und Qualität des Studiums geht: Schlegel beklagt sich über die Geistlosigkeit der zeitgenössischen sprachbewanderten Orientalisten.

Ferner ist auf eine weitere Stelle bei Schlegel hinzuweisen, die von Grünendahl ignoriert wird, vielleicht weil sie nicht explizit ist (Schlegel 1975: 317): „[S]o wie die römische Literatur den Übergang von den Griechen zum Mittelalter bildet; so dürfte doch das indische Studium allein dahin führen, die bis jetzt noch ganz unbekanntn Gegenden des frühesten Alterthums aufzuhellen, und dabei an dichterischen Schönheiten und philosophischem Tiefsinn nicht minder reiche Schätze darzubieten haben.“

Zur Renaissance äußert sich auch August Wilhelm Schlegel, übrigens mit einer nationalistischen Wendung: „On ne peut nier que l’Orient est la région d’où viendront les ferments de régénération de l’espèce humaine, et on peut donc considérer l’Allemagne comme l’Orient de l’Europe.“ Die Stelle wird von Philippe Marty in seinem Buch *Friedrich Schlegel, Voyage en France* (2002), S. 64, Anm. 21 aus der „Geschichte der romantischen Literatur“ zitiert und übersetzt, allerdings ohne Seitenangabe; ich konnte das Zitat leider nicht im Original finden.

³³ Der vorherige Satz lautet: „Möchte das indische Studium nur einige solche Anbauer und Begünstiger finden, wie deren Italien und Deutschland im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert für das griechische Studium so manche sich plötzlich erheben und in kurzer Zeit so Großes leisten sah; indem durch die wiedererweckte Kenntniß des Alterthums schnell die Gestalt aller Wissenschaften, ja man kann wohl sagen der Welt, verändert und verjüngt ward. Nicht weniger groß und allgemein, wir wagen es zu behaupten, würde auch jetzt die Wirkung des indischen Studiums sein, wenn es mit eben der Kraft ergriffen, und in den Kreis der europäischen Kenntnisse eingeführt würde.“

Bei der Bezugnahme auf die Renaissance geht es F. Schlegel vorrangig um die *Förderung* des ‚indischen Studiums‘, nicht um das Studium selbst oder seine etwaigen Gegenstände. [Hervorhebung im Original]

Geht es Friedrich Schlegel also bloß darum, sich einen Posten zu beschaffen, oder, wie Grünendahl es will, um „Werbung“ für seine Dienste (ibid.: 204)? Dabei impliziert Grünendahl eine gewisse Unehrlichkeit seitens Schlegels, weil er „den Adressaten seiner Werbung mit der Aussicht winkt, durch ihr Engagement zu einer Veränderung und Verjüngung ‚der Welt‘ beitragen zu können.“ Er selbst glaubte gemäß Grünendahl aber nicht daran (ibid.: 205):

Die bereits im Indienbuch klar formulierte und in seinen späteren Schriften weiter ausgeführte Kritik an indischer Religion und Philosophie läßt es gänzlich ausgeschlossen erscheinen, daß F. Schlegel sich von Indien eine geistige Erneuerung Europas erhofft haben könnte.

Die gerade zitierte Feststellung macht Grünendahl unmittelbar nachdem er Folgendes aus dem „Indienbuch“ zitiert (Grünendahl 2015: 203):

Nicht weniger groß und allgemein, wir wagen es zu behaupten, würde auch jetzt die Wirkung des indischen Studiums sein, wenn es mit eben der Kraft ergriffen, und in den Kreis der europäischen Kenntnisse eingeführt würde.³⁴

Mir ist nicht klar, warum Grünendahl annimmt, dass Friedrich Schlegel an einer indologischen Stelle überhaupt Interesse hatte. Wegen seines geschwundenen Interesses an Indien und seiner geringen Sanskritkenntnisse ist es sehr zweifelhaft, dass Schlegel eine Stellung als Indologe oder Orientalist suchte. Im gleichen Jahr, in dem das Indienbuch erschien (1808), konvertierte er bereits zum Katholizismus und fuhr nach Wien. Auch in diesem Zusammenhang scheint Grünendahl die relevante Literatur nicht zu kennen oder zu verschweigen. In einem Brief an seinen Bruder vom 24. April 1808 schreibt Friedrich: „Wenn schon bestimmt von einer Stelle für mich die Rede ist, so verhüte ja daß es keine orientalische sei [...]“ (Körner 1936 & 1937: Band I, 539f.).³⁵

³⁴ Zum Kontext im „Indienbuch“ siehe die vorherige Anmerkung.

³⁵ Der vollständige Satz lautet: „Wenn schon bestimmt von einer Stelle für mich die Rede ist, so verhüte ja daß es keine orientalische sei; denn zum Indischen ist

Ich lese den zitierten Abschnitt aus dem Vorwort des „Indienbuchs“ anders. Was Schlegel sagen will, ist, dass eine orientalische Renaissance, auch wenn sie zu seiner Zeit eher unwahrscheinlich schien, doch noch möglich sei. Es bedürfe nicht viel dazu; einige gute Gelehrte und reiche Mäzene, die sie unterstützen, wären dafür ausreichend.

Aber gewissermaßen hat Grünendahl auch recht, wenn er sagt, dass Schlegel der indischen Religion und Philosophie zu dieser Zeit (1808) kritisch gegenübersteht (Grünendahl 2015: 205). Die Hoffnungen, die Schlegel hegte, als er seine Arbeit begann, waren am Ende geschwunden. Hoffmann bezeichnet „das Büchlein, welches der Indologie die Bahn eröffnete“ als „ein Werk der Enttäuschung“ (Hoffmann 1915: 77). Auch wenn dies etwas übertrieben scheint, ist es klar, dass Schlegels Interesse von Indien abgewandert war und er kein Verlangen mehr hatte, am „Indienbuch“ oder überhaupt mit indischen Materialien weiter zu arbeiten. Sein Interesse lag jetzt in dem Gebiet der europäischen politischen und geistigen Geschichte, speziell bei Karl V. Wie Friedrich in einem Brief vom Juli 1807 an seinen Bruder schreibt, wollte er das Buch gar nicht mehr veröffentlichen; es war ihm aber schade um die ganze Arbeit, die darin steckte.³⁶ Dass er diese Lustlosigkeit aber nicht explizit zum Ausdruck brachte, ist verständlich.

Nur wenige Jahre zuvor hatte Friedrich Schlegel von Asien noch viel mehr erwartet: nicht nur eine Erneuerung der europäischen Kultur, eine orientalische Renaissance, sondern eine Revolution, sowohl geistig als

in Wien doch wohl keine Gelegenheit, im Persischen aber bin ich in der That nicht stark genug, um eine Lehrstelle mit Ehren bekleiden zu können.“

³⁶ Zachar (2008–2009: 191, Anm. 425) erwähnt den Brief Friedrich Schlegels an seinen Bruder vom 7. Juli 1807 (abgedruckt in Körner 1936 & 1937: Band I, 419): „In der Indischen Arbeit bin ich nun schon so weit vorgerückt, daß es zu spät und auch Schade wäre, mir abzurathen; wünsche mir vielmehr ein fröhliches Ende, damit ich recht bald und recht eifrig an den Karl V gehen kann, wozu ich jetzt mehr als je entschlossen bin, so bald ich von dem Indischen frei bin, Hand ans Werk zu legen.“ Kurz danach, am 12. August, schreibt er wieder an seinen Bruder (ibid.: 428): „An dem Indischen Werke habe ich stets fortgearbeitet und bin nun auch schon sehr weit – aber manchmal ist der Mißmuth so groß, daß ich recht dagegen zu kämpfen habe, um nur weiter arbeiten zu können.“

Auch schon vorher schreibt Dorothea Schlegel an A.W. Schlegel, am 22. Februar 1807 (ibid.: 387): „Von seiner Nähe an Paris, und seiner Muße hatte ich diesmal viel gehofft in Rücksicht der indischen Arbeiten aber es scheint beinah als hätte er keine rechte Lust dazu.“

auch politisch. Und zwar eine echte Revolution, nicht eine „mißglückte“³⁷ wie die französische (Schlegel 1803: 37):

Aber wir können es doch nicht vergessen haben, woher uns bis jetzt noch jede Religion und jede Mythologie gekommen ist, d.h. die Prinzipien des Lebens, die Wurzeln der Begriffe, wiewgleich alles hier neu gestellt und oft bis zur Unkenntlichkeit entartet ist. Bis jetzt ist also das Übergewicht und die Wahrscheinlichkeit ganz auf der Seite Asiens.

Grünendahl fragt (Grünendahl 2015: 206):

Wie konnte nach dieser Lage der Dinge überhaupt die These von den ‚romantischen Wurzeln der Indologie‘ aufkommen, und wie konnte F. Schlegels Indienbuch allen Ernstes zum ‚Gipfel der Indomanie‘ und zum Beweis für die besagten romantischen Wurzeln erklärt werden?

Hierauf kann man eine einfache Antwort geben. Friedrich Schlegel war zunächst (im Grünendahlschen Sinne) ein „Indomane“ und seine „Indomanie“ führte eben zur Abfassung des „Indienbuches“, welches, wie Hoffmann sagt, „die Bahn für die Indologie“ bereitete, direkt durch seinen Einfluss auf August Wilhelm Schlegel und indirekt durch seinen Einfluss auf Bopp und die vergleichende Sprachwissenschaft. Das „Indienbuch“ selbst kann man sicher nicht als „Gipfel der Indomanie“ bezeichnen. Ich weiß auch nicht, wer dies tut; seltsamerweise findet sich bei Grünendahl, der mit Quellenangaben immer sehr penibel ist, kein einziger Verweis auf diese Meinung. Auf jeden Fall stellt für Friedrich Schlegel selbst das Buch einen Abstieg von einem Gipfel der Begeisterung dar.

All dies bedeutet natürlich nicht, dass die deutschsprachige Indologie ihre Wurzeln nur in der Romantik hat. Es wäre ja seltsam, wenn sie monokausal entstanden wäre. Neben der Romantik spielen auch die im Entstehen begriffene vergleichende Sprachwissenschaft, die Interessen der klassischen Philologie, der europäische Trieb und Anspruch, die ganze Welt zu erkunden,³⁸ und nicht zuletzt der deutsche Nationalismus der Zeit eine wichtige Rolle.

³⁷ Schlegel 1803: 36: „Sollte es demnach mehr als ein misglückter Einfall, sollte es wirklich Ernst seyn mit einer Revolution, so müßte sie uns wohl vielmehr aus Asien kommen.“

³⁸ Vgl. z.B. Schlegel (A.W.) 1819: 248: „Aber wir sind Europäer, und unser Vorrang, unsere geistige Mündigkeit besteht eben darin, dass wir den Erdball mit

Ein Jahr nach seiner Berufung auf den Lehrstuhl für Kunst und Literatur an der Universität Bonn im Jahr 1818, welchen er *de facto* in den ersten Lehrstuhl für Sanskrit in Deutschland verwandelte, veröffentlichte August Wilhelm Schlegel im ersten Band des *Jahrbuchs der Preußischen Rhein-Universität* einen bilanzierenden und programmatischen Aufsatz „Ueber den gegenwärtigen Zustand der Indischen Philologie“. Seine Meinung darüber, wie die Indologie zu seiner Zeit aussah, und seine Vorstellung, wie sie in Zukunft aussehen sollte, sind am klarsten in diesem Aufsatz formuliert oder auch implizit aus ihm ersichtlich. Den Nationalstolz sehen wir schon im allerersten Satz (Schlegel 1819: 224):

Auf nicht wenigen Gebieten der Forschung sind die Deutschen allen übrigen Völkern Europas entschieden voraus,³⁹ auf keinem werden sie es sich gefallen lassen, hinter ihren Nachbarn zurück zu bleiben.⁴⁰

Ich würde jedoch in diesem patriotischen oder nationalistischen Eifer nicht die entscheidende Ursache für die Entstehung der Indologie sehen. Die wichtigste und am längsten wirksame Wurzel, nicht im Sinne einer direkten Ursache, sondern als Vorbild und Modell dienend und die Methodologie(n) weitgehend bestimmend, ist zweifellos die klassische Philologie. Wir sahen, dass der Untertitel des „Indienbuches“ „Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde“ lautete. Darunter muss man nicht nur die klassische Philologie verstehen; auch die Ägyptologie und die Mesopotamistik sind Teil der Altertumskunde. In August Wilhelm Schlegels Essay aber heißt es (Schlegel 1819: 244):

seinen Bewohnern überschauen, und den Trieb hegen, die Geschichte beyder bis in die entfernteste Urzeit zurück zu verfolgen. Kein Denkmal des ehrwürdigen Altertums sollte uns demnach vergeblich um Deutung ansprechen.“

³⁹ Es ist jedoch nicht so, dass er generell die Leistung der Engländer nicht schätzte (Schlegel 1819: 226). Sie errangen ihre Weltherrschaft durch Staatsklugheit, gute Verwaltung usw.

⁴⁰ Siehe auch z.B. Schlegel 1819: 231: Zweck seiner Beschäftigung mit Indien ist es, „[d]as Studium des Sanskrit in Deutschland einheimisch zu machen.“ Zu seiner Empfehlung, Sanskrit-Werke ins Latein zu übersetzen, sagt er auf S. 246 *à propos* Bopps Übersetzung der epischen Geschichte von Nala ins Latein: „Dieses Beispiel wird also auch zuerst von einem Deutschen Gelehrten gegeben.“

Soll das Studium der indischen Literatur gedeihen, so müssen durchaus die Grundsätze der classischen Philologie, und zwar mit der wissenschaftlichsten Schärfe, darauf angewandt werden.

Diese Auffassung habe ich in den 1980er Jahren, als ich zum ersten Mal nach Deutschland kam, noch als weit verbreitet und selbstverständlich wahrgenommen. Sie dauerte an, solange die klassische Philologie selbst ihr Prestige bewahren konnte, bis die wiederholten Wellen von Neoliberalismus, Schul- und Universitätsreformen und der „cultural turn in the humanities“ sie – genauso wie die Indologie – marginalisierten.

Zum Schluss möchte ich hinzufügen, dass wir Indologen gewissermaßen immer noch Romantiker sind und vermutlich Romantiker bleiben werden. Drei Charakteristika der Romantik, nämlich die Begeisterung für Indien, die Bereitschaft, sich von der indischen Kultur inspirieren zu lassen, und der Wunsch, sie in die europäische oder die Weltkultur zu integrieren, sind vermutlich – zumindest in schwacher Form – bei vielen Indologen anzutreffen. Denn warum und wozu würden wir sonst die indische Kultur studieren? Ich würde dies jedoch nicht das Erbe oder gar die Erblast der deutschen Romantik nennen. Das gleiche Phänomen lässt sich nämlich bei Indologen in allen Ländern des Westens beobachten.

Man kann sich jedoch weiterhin fragen, wie es dazu kommt, dass Grünendahl seine Quellen in solchem Maß verzerrt und manipuliert. Welcher Teufel steckt eigentlich in der Verbindung zwischen Romantik und Indologie? Die Antwort darauf findet man in der „Zugabe“ (Grünendahl 2015: 209):

Sein [d.h. Michaels'] Vorbild in Hinsicht auf Strategie und Methode scheint mir indessen SHELDON POLLOCKS Versuch (1993), zunächst den philologisch-historischen Ansatz der ‚German indology‘ als ‚reaktionären Impuls‘ einer vermeintlichen ‚romanticism-Wissenschaft‘ zu diskreditieren, um dann an deren Stelle eine ‚neue‘, progressive Indologie zu setzen, nämlich eine amerikanische, die er mit dem Anspruch auf Objektivität und Integrität der amerikanischen Wissenschaft zu legitimieren sucht.

Hierzu sei bemerkt, dass Pollocks Name nirgendwo in Michaels Aufsatz erscheint und dass Michaels selbst später in der „Indologie-Liste“ erklärte, dass er zu dieser Zeit die genannte Studie Pollocks noch gar nicht gelesen

hatte. Aber ein solches Hineinlesen ist typisch für Grünendahl,⁴¹ der seit einem Vierteljahrhundert mit und von Pollocks Arbeiten besessen ist.

In seinem bekannten Aufsatz „Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj“ (Pollock 1993) versucht Pollock in Anlehnung an Edward Said, die deutsche Indologie in der NS-Zeit als Trägerin einer besonderen Art von nach innen gerichtetem und Europa dominierendem Orientalismus zu charakterisieren. Dabei erwähnt er mehrmals den Einfluss der deutschen Romantik.⁴² Dies ist es also, worum es Grünendahl eigentlich geht: die deutsche Indologie vor ihren ausländischen Verleumdern zu schützen. Dabei merkt er nicht, dass er ihr dabei einen Bärenienst leistet.

Man kann nur mit Befremdung beobachten, wie Pollocks wichtiger Aufsatz von deutschen Indologen wie Hanneder (2001) und vor allem Grünendahl als völlig fehlgeleitet und unangemessen abgelehnt wurde.⁴³

⁴¹ Als harmloses Beispiel kann ich erwähnen, dass Grünendahl (Grünendahl 2012: 215) mich „a (former) assistant on ‚Professor Sheldon Pollock’s project on Indology during the time of National Socialism in Germany“ nennt, nur weil ich einmal (vergeblich) auf Pollocks Bitte hin versuchte, die Adresse des Indologen Moritz Spitzer in Jerusalem zu eruieren.

Grünendahls flüchtige Lektüre ist auch dafür verantwortlich, dass er die Verbindung zwischen Erich Frauwallner und Hermann Oldenbergs *Die Literatur des alten Indien* übersieht und missversteht (2012: 214ff.) und peinlicherweise über mehrere Seiten „argumentiert“, dass es keine solche Verbindung gäbe, obwohl Frauwallner selbst direkt auf Oldenberg hinweist.

⁴² Pollock 1993: 82: “In dissecting what [...] has to be seen as the dominant form of Indianist orientalism, [...] two components seem worth isolating: the German romantic quest for identity and what was eventually to become one of its vehicles, the emerging vision of Wissenschaft.”

Vgl. auch Pollock 1993: 83: “[...] There is no need to trace further here the beginnings in the nineteenth century of the orientalist creation of Indo-German as counteridentity to Semite, still less the general place of India in the rise of German romanticism, for a good deal of work has already been done on those topics.” Beide Stellen werden in Grünendahl 2012: 197 und 200 zitiert.

Die Rezeption der Romantik in der NS-Zeit ist relativ gut erforscht (vgl. z.B. Klausnitzer 1999). Wenn ich ihn richtig verstehe, verneint Grünendahl die Verbindung zwischen Romantik und Nationalsozialismus nicht, sondern behauptet, dass die deutsche Indologie weder mit dem einem noch mit dem anderen etwas zu tun hat.

⁴³ Dabei muss man auch an Walter Slaje denken. Mir ist nicht bekannt, dass er sich zu Pollocks Arbeit geäußert hat. Vielmehr ist seine in mehrfacher Hinsicht

Sicherlich ist Pollocks Studie nicht vollkommen; sie war ein erster Schritt und ist noch zu erweitern und zu verbessern. Man darf aber nicht vergessen, dass sie einen wichtigen und notwendigen Impuls innerhalb der Indologie gegeben hat; erst dank Pollock begann die deutsche Indologie überhaupt, sich mit ihrer Vergangenheit in der NS-Zeit zu beschäftigen (vgl. z.B. Brückner et al. 2003). Statt direkt oder indirekt über Pollocks Arbeit herzuziehen und seine erhebliche Energie in aggressive und sinnlose Polemiken zu stecken, sollte er sich lieber ausgewogenen entemotionalisierten Studien zur Geschichte der Indologie widmen. Auf jeden Fall hoffe ich, dass es mir gelungen ist zu zeigen, dass die Frage nach den „Gebrüder Schlegel aus der Sicht der gegenwärtigen deutschsprachigen Indologie“ eine aktuelle und brisante Frage ist, die mit dem Selbstverständnis und der Selbstwahrnehmung der deutschsprachigen Indologen und ihrer Wahrnehmung des Faches in enger Verbindung steht.

schockierende Rezension zu Jakob Stuchliks Buch *Der Arische Ansatz* (Stuchlik 2009) in Betracht zu ziehen (Slaje 2010). Siehe auch Stuchliks Replik hierauf (Stuchlik 2011).

Addendum

In diesem Aufsatz habe ich die Ausführungen Grünendahls nicht im Rahmen der alten nationalistischen Feindseligkeiten zwischen Frankreich und Deutschland betrachtet, da ich diese, vielleicht auf naive Weise, für längst überwunden hielt. Im August 2019 stieß ich jedoch auf die folgende Anmerkung von Roland Lardinois in *Sylvain Lévi et l'entrée du sanscrit au Collège de France* (Lardinois 2018: 67, Anm. 3):

Tout se passe comme si Sylvain Lévi, avec nombre de savants et d'intellectuels, avait porté avec une conscience particulièrement aiguë le contentieux politique national qui a produit la France et l'Allemagne comme deux ennemis héréditaires; voir notamment Jeismann 1997 [Michael Jeismann, *La partie de l'ennemie : la notion d'ennemie national et la représentation de la nation en Allemagne et en France de 1792 à 1918*, traduction de l'allemand coordonnée par Dominique Lassaigue, Paris CNRS Éditions]. On pourrait se référer au livre du philologue sanskritiste Reinhold Grünendahl (2012) [= *Archives des artifices. The Reinvention of 'German Indology' in Terms of a Mythical Quest for National Origins*. Halle an der Saale 2012], si son point de vue n'était pas aussi problématique. Car s'il contient en effet une évaluation critique de l'œuvre indianiste et du parcours biographique de Sylvain Lévi dont l'auteur dénonce les sentiments anti-allemands et raille le prétendu humanisme, les informations de seconde main, erronées ou approximatives, la méconnaissance de l'histoire sociale et politique de la France, et la concentration unilatérale des critiques, au-delà du cas de Sylvain Lévi, sur nombre d'orientalistes juifs, qu'ils soient français ou allemands, soulèvent des interrogations sur la démarche et les visées de l'auteur. En fait ce livre peut être lu comme une illustration des catégories de pensée nationales, toujours à l'œuvre, qui font l'objet des analyses de Michael Jeismann.

Literaturverzeichnis

- Bréal, Michel 1866. „Introduction“, in: Françoise Bopp: *Grammaire comparée des langues indo-européennes comprenant le sanscrit, le zend, l'arménien, le grec, le latin, le lithuanien, l'ancien slave, le gothique et l'allemand*. Tome 1. Paris: Imprimerie Impériale, I–LVII.
- Brückner, Heidrun; Butzenberger, Klaus; Malinar, Angelika & Gabriele Zeller (Hrsg.) 2003. *Indienforschung im Zeitenwandel: Analysen und Dokumente zur Indologie und Religionswissenschaft in Tübingen*. Tübingen: Attempto.
- Grünendahl, Reinhold 2012. *Archives des artifices: The reinvention of 'German Indology' in terms of a mythical quest for national origins*. (Studia Indologica Universitatis Halensis 5.) Halle: Universitätsverlag Halle-Wittenberg.
- Grünendahl, Reinhold 2015. „'Romantische Indomanie' oder ‚orientalische Renaissance‘? Zu einigen Erklärungsmustern für das Entstehen der Indologie in Deutschland“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 165,1: 185–210.
- Halbfass, Wilhelm 1981. *Indien und Europa*. Basel & Stuttgart: Schwabe.
- Hanneder, Jürgen 2001. Review of *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151,1: 238–239.
- Hanneder, Jürgen 2012. „Präsenz in der indischen Philologie“, in: Sonja Fielitz (Hrsg.): *Präsenz Interdisziplinär: Kritik und Entfaltung einer Intuition*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 287–303.
- Heine, Heinrich 1893. „Die romantische Schule“, in: Ernst Elster (Hrsg.): *Heinrich Heines sämtliche Werke*. Band 5. (Meyers Klassiker-Ausgaben.) Leipzig: Bibliographisches Institut, 205–364.
- Hoffmann, Paul Theodor 1915. *Der indische und der deutsche Geist von Herder bis zur Romantik: Eine literarhistorische Darstellung*. Tübingen: Laupp.
- Körner, Josef (Hrsg.) 1936 & 1937. *Krisenjahre der Frühromantik: Briefe aus dem Schlegelkreis*. 2 Bände. Brunn et al.: Rudolf M. Rohrer.
- Lardinois, Roland 2018. *Sylvain Lévi et l'entrée du sanscrit au Collège de France*. (Sequens 3.) Paris: École française d'Extrême-Orient.

- Marchand, Suzanne L. 2009. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. (Publications of the German Historical Institute.) Washington, DC et al.: Cambridge University Press.
- Marty, Philippe (Hrsg.) 2002. *Friedrich Schlegel: Voyage en France*. Montpellier: Éd. Grèges.
- McGetchin, Douglas T. 2009. *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*. Madison & Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press.
- Michaels, Axel 2004. „Wissenschaft als Einheit von Religion, Philosophie und Poesie. Die Indologie als frühromantisches Projekt einer ganzheitlichen Wissenschaft“, in: Gabriele Brandstetter & Gerhard Neumann (Hrsg.): *Romantische Wissenspoetik: Die Künste und die Wissenschaften um 1800*. (Stiftung für Romantikforschung 26.) Würzburg: Königshausen & Neumann, 325–339.
- Michaels, Axel 2004a. „Indology and the Cultural Turn“, in: Angelika Malinar, Johannes Beltz & Heiko Frese (Hrsg.): *Text and Context in the History, Literature and Religion of Orissa*. (Studies in Orissan Society, Culture, and History 3.) Delhi: Manohar, 457–481.
- Michaels, Axel 2015. „Replik auf Reinhold Grünendahls «,Romantische Indomanie' oder ‚orientalische Renaissance'? Zu einigen Erklärungsmuster für das Entstehen der Indologie in Deutschland» (ZDMG 165,1 (2015): 185–210)“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 165,2: 481–485.
- Oldenberg, Hermann 1886. „Über Sanskrit-Forschung“, in: *Deutsche Rundschau* 47: 386–409.
- Oldenberg, Hermann 1907. „Indologie“, in: *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 1: 635–644.
- Oppenberg, Ursula 1965. *Quellenstudien zu Friedrich Schlegels Übersetzungen aus dem Sanskrit*. (Marburger Beiträge zur Germanistik 7.) Marburg: Elwert.
- Pollock, Sheldon 1993. „Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj“, in: Carol A. Breckenridge & Peter van der Veer (Hrsg.): *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Papers Presented at the 44th Annual South Asia Seminar Held at the University of Pennsylvania, 1988/1989. (South Asia Seminar Series. New Cultural Studies.) Philadelphia, PA: University Pennsylvania Press, 76–133.

- Rocher, Rosane 1968. *Alexander Hamilton, 1762-1824: A Chapter in the Early History of Sanskrit Philology*. (American Oriental Series 51.) New Haven: American Oriental Society.
- Schlegel, Friedrich 1800. „Gespräch über die Poesie“, in: *Athenaeum* 3,1: 58–128.
- Schlegel, Friedrich 1803. „Reise nach Frankreich“, in: *Europa. Eine Zeitschrift*. Herausgegeben von Friedrich Schlegel. Ersten Bandes Erstes Stück. Frankfurt a. M. 1803, 5–40. (Digitale Edition von Jochen A. Bär. Vechta 2015. [Quellen zur Literatur- und Kunstreflexion des 18. und 19. Jahrhunderts, Reihe A, Nr. 1673.] [<http://www.zbk-online.de/texte/A1673.htm>], Zugriff: 18. März 2020]).
- Schlegel, August Wilhelm 1819. „Ueber den gegenwärtigen Zustand in der Indischen Philologie“, in: *Jahrbuch der Preußischen Rhein-Universität* 1,2/3: 224–250.
- Schlegel, Friedrich 1975. *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, in: Ernst Behler (Hrsg.): *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Band 8. Studien zur Philosophie und Theologie. Wien et al.: Ferdinand Schöningh, 105–433.
- Schwab, Raymond 1950. *La renaissance orientale*. (Bibliothèque Historique.) Paris: Payot.
- Slaje, Walter 2010. „Rezension von Jakob Stuchliks *Der arische Ansatz. Erich Frauwallner und der Nationalsozialismus*“, in: *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 64,2: 447–463.
- Stuchlik, Jakob 2009. *Der arische Ansatz: Erich Frauwallner und der Nationalsozialismus*. (Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 797.) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Stuchlik, Jakob 2011. „Replik auf Walter Slajes Rezension meines Buches *Der Arische Ansatz. Erich Frauwallner und der Nationalsozialismus*“, in: *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 65,1: 287–308.
- Timpanaro, Sebastiano 1977. „Friedrich Schlegel and the Beginnings of Indo-European Linguistics in Germany“, in: E. F. K. Koerner (Hrsg.): *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*. (Amsterdam Classics in Linguistics 1.) Amsterdam: John Benjamins, XI–XIVIII.

Windisch, Ernst 1917. *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*. Bd. I. (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde 1.) Strassburg: Karl J. Trübner.

Zachar, Gerald 2008-2009. *Les pièges de la modernité. La représentation de l'Inde dans l'oeuvre de Friedrich Schlegel (1772–1829)*. Mémoire présenté en vue du diplôme de l'EHESS 2008–2009. Paris: EHESS [unveröffentlichte Dissertationsschrift].

Locating 'Bāuldom' in the Word *Bāul*: A Postscript to the "Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal"

Ratul Ghosh¹

Introduction

This article is written in reference to the article by Rahul Peter Das on "Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal" which was published in the *Journal of the American Oriental Society* (Das 1992). Das' article was a pioneering work on the sexual rituals of the 'Bāuls' of Bengal.²

Although the phrase "Bāuls of Bengal" noticeably suggests that the 'Bāuls' are a religious group, the word *bāul* is far more problematic. First of all, the word itself is a syntactic enigma. At the outset, the reader should be

¹ This article is a part of my doctoral dissertation on the 'Bāuls' of Bengal which is being supervised by Prof. Rahul Peter Das. I am indebted to him for the late-night brainstormings that we had over this topic. I also thank Dr. Kalyan Panda for his help with translations from Sanskrit. Since words like fakir, yogic, yoga, tantric, guru, etc. are already a part of the English language repertoire, I am not transliterating their Bengali forms except when they feature in quotations, references, etc. The *ba-phalā* of the Bengali script has been transliterated as 'v' (like, *svāmī*, not *sbāmī*). The names of places have been written in common anglicised forms. All the Bengali names (except references) have been written in common anglicised forms. Names of religions are written in common anglicised forms, such as Vaishnavism (but *baiṣṇab/vaiṣṇava*). The word *bāul* exceeds the limited understanding of 'religion' and signifies a composition of faith, beliefs, practices, catechisms and doctrinal philosophy. The word "Baulism" (Ferrari 2012: 32) might have also been used in this aspect, but the suffix "-ism" bears a sense of being canonical. Duddu Sha, the disciple of Lalou, even used the phrase *bāul jīban*, meaning "life of a Bāul/'Bāul'" (DSP: 81). Seemingly, 'Bāuldom' is more than a religion – it is a way of life. To denote post-Chaitanya heterogeneous religious developments in rural Bengal, I have used the word "folk-religion" or *lokadharmā* following Sudhīr Cakrabartī 1997: 81.

² By Bengal I am denoting the greater cultural Bengal consisting West Bengal, Bangladesh, some parts of Assam and Tripura.

concerned about the multiple usage of the term *bāul* in Bengali. The literal meaning of the word is “mad”, the subtleties of which will be discussed later in this article. The problem occurs when multiple syntactic usage of the word significantly influences the semantics. Although the ‘Bāuls’ like to play with this ambiguity of meaning in their enigmatic songs, it is a problem for academic writing. Thus, in this article, I have written the word differently to signify different usage of it. I have written *bāul* to denote the term/word; **bāul** to denote the use of the word as an adjective (meaning “mad”); ‘Bāul’ to denote the use of the word as a proper noun (a religion or a particular group/a member of the religious group/someone or something belonging to a particular group, i.e. ‘Bāul’ song or ‘Bāul’ practitioner); **Bāul** to denote the use of the word as a substantivised adjective or a common noun (i.e. the epithet Bāul). In the transliterated Bengali quotations and their translations, I have not stressed upon any particular meaning of the word and have simply written it as *bāul*.

Applying the writing of the term as defined above, I can put it like this: the term *bāul* is the name of a religious group, having members who are called ‘Bāuls’ (some of whom use the epithet Bāul), who follow the ‘Bāul’ religion (or ‘Bāuldom’) and sing ‘Bāul’ songs, eventually end up having a *bāul* (ecstatic) nature. Evidently, the semantics of the word *bāul* is very crucial, especially for a philological exploration.

The second problem is the signified itself. Even if we take the word *bāul* as the denomination for a religious group, the questions will be: who falls under this group and how can we recognise them? The predicament of anthropological researches reportedly begins at this point. If asked, a common Bengali person is very likely to confer that the most famous or influential ‘Bāul’ practitioner and songwriter is Lalon Sai (Lālan Sāi), who is eventually a Fakir, or *Darbeś* (as his disciple Duddu confirms in DSP: 83). So-called ‘Bāuls’ identify themselves as a part of doctrinal schools or family (*ghar*) of the guru. For example, the *ghars* of Lalon Sai, Panju Sha, Deloyar (Delbar) Sha, Sati Ma and Jaharuddin Chaudhuri³ are the most recognised schools of the “Bāulsphere”⁴ of Bangladesh. Similarly, practitioners and adherents of different schools of post-Chaitanya unorthodox Vaishnavism of Bengal, who mostly identify themselves as *raser baiṣṇab* and *jāt baiṣṇab*⁵, locate themselves in certain *srot* (“currents”) or *dhārā*

³ I have discussed this issue elaborately in my PhD thesis.

⁴ I have used the word “Bāulsphere” after Mimlu Sen (2011).

⁵ See Ajit Das’ phenomenal observations in Dās 1992 [1].

("flows") of their preceptors (cf. Cakrabartī 1989: 15). For instance, the Fakirs of Kushtia (Bangladesh) say that 'Bāul' is the song and the practice, and Fakir is the community. A 'Bāul' is the one who is searching (*ul* means "to search", it also means "knowledge"), and anyone who is searching for the supreme identity within is a 'Bāul'.

The communities are Fakir (*Phakir*), *Kartābhajā*, *Sāheb'dhanī*, *Khuśibiśvāsī*, *Kiśorībhajā*, *Balāhāri*, *Darbeś*, and so on. In fact, the members of the respective groups are very much concerned about protecting the specific identity of their group. A major reason behind this zeal is to maintain financial sustainability and retaining the social capital. 'Bāul' gurus' livelihood mostly depends upon the offerings of their disciples. They usually have a respectful position in the small rural society where they belong. Some gurus are often consulted to provide solutions for different domestic problems, let alone spiritual or ritualistic queries. Hence, a distinct religious identity distinguishes a 'Bāul' guru from others and people come to him. If a broader homogenous identity is gradually accepted by the society, then some gurus may lose their humble earnings from the disciples. Moreover, disciples usually have a family lineage of initiation to a particular guru family. To continue this, a distinct religious identity is highly required. Interestingly, each school or family has some unique tradition or practice which is different from others. Such tradition maybe the blowing of conch shell or offering the first refreshment to the family guru or choice of songs during a *sādhusaṅga*, the gathering of "*bāul*, *phakir*, *sādhu*, *guru*, *baiṣṇab*"⁶.

However, decades of classification, categorisation and inevitable generalisation as the standard academic practice have influenced the fabric of "Bāulsphere". 'Bāuls' are now somewhat aware of the academic discussions on them and are reasonably curious. The academic understanding of the 'Bāuls' actually influences the "Bāulsphere" in a subtle but powerful way. For example, to get the benefit of certain governmental policies of aiding poor 'Bāul' families, usually one has to prove to a committee of educated bureaucrats that he is a 'Bāul'. The selection committees are usually equipped with the available academic knowledge and popular concep-

⁶ This is a common phrase used to address the gathering at a *sādhusaṅga*. Clearly, the word *baiṣṇab* here does not refer to the followers of orthodox Vaishnavism. In general, *baiṣṇab* means followers of different schools or guru-traditions of unorthodox liberal Chaitanya Vaishnavism of Bengal, within which so-called *Sahajiyās* are also included.

tions about the 'Bāuls'. The selection of 'Bāul' artists for a public performance (let alone radio or television performances, foreign travels, etc.) occurs in more or less similar ways. Hence, a common complaint of 'Bāuls' against the prevailing academic practice is: *sab ek kare dijeche* ("[They] have made everything the same"). Interestingly, the antithesis to this proposition is also not difficult to come across. A number of folk-religious communities prefer to be identified as 'Bāuls', and the reasons are more or less the same. Being identified as 'Bāul' ensures their acceptance in public performances and other opportunities. Moreover, the resistance against structured atrocities of religious fundamentalism is reasonably a collective endeavour for the 'Bāuls'. The establishment of the 'Bāul'-*Phakir Samgha* is one of the most important examples of this (cf. Jha 2002).

This dichotomy also caters to the polarisation between performer Bāuls and practitioner 'Bāuls', somewhat accepting the practitioner 'Bāuls' as more resourceful for the academic pursuit. Although scholars like Carola Lorea (cf. Lorea 2016; see also Ferrari 2012 for further observations) have analysed the rubrics of this polarisation and have criticised it, it is not a simple problem. On the one hand, the polarisation between performer Bāuls and practitioner 'Bāuls' undermines certain ethnomusicological aspects of 'Bāul' songs and somewhat pushes the Bāul to a dilemma of choosing his side (which shall have a huge impact on his livelihood). On the other hand, putting the performer (or rather "remunerative performer", as Lorea would say) Bāul in a similar position with the so-called 'authentic' or traditional 'Bāul' remarkably affects the traditional practice and the 'Bāul' song repertoire. Already a number of rare songs with deep esoteric significance are getting lost because most of the performer Bāuls do not prefer to sing unpopular songs (sometimes they do not know such songs). This is also resulting in the eventual forgetting of certain patterns and norms in which 'Bāul' songs are traditionally sung. So there is a problem in identifying 'Bāul' through their music. If one tries to identify 'Bāul' by judging the knowledge of their esoteric practice and catechisms, then he is likely to find a number of academician-gurus like Sri Anirvan who possessed such knowledge, lived an austere life, and called himself a Bāul (see the introduction of Anirvan 1983). Similarly, the illustrious *Śākta* practitioner Bhaba Pagla, who wrote a number of songs on body-cultivation and ritual practice, is admired even by the 'Bāuls' nowadays (cf. Lorea 2016 to know about Bhaba's position in "Bāulsphere"). Clearly, delineating 'Bāul' by a concrete definition is nearly impossible.

All the predicaments mentioned above arose just from the use of the word *bāul* as a denomination of a group. If the other usages are consid-

ered, this problem gets monumental. Without delving in that, I have discussed the multiple semantic usages and etymological variations of the word *bāul* in this article. My purpose of the discussion is to find out how the doctrinal history of 'Bāuldom' is ingrained within the very word. Hence, I am more or less heuristically using the word *bāul* as an umbrella term (discussed later) which incorporates the post-Chaitanya folk-religions of Bengal. It does not construct a homogeneous category, but it loosely delineates a heterogeneous group consisting of small religious communities who eventually perform similar ritual practices and share a common socio-religious ideology. Most importantly, they all use the huge body of innumerable 'Bāul' songs as a common knowledge repertoire. And last but not the least, they share a common doctrinal history to define their origin, evolution and transformation in due time.

Addressing the Problem

'Bāuls' may be loosely identified as a collective of a number of alternative folk-religious communities of rural Bengal, who are heterogeneous, non-conformist, egalitarian and recusant. They radically challenge the mainstream religious doctrines based on imaginary gods.⁷ The 'Bāuls' believe that the human embodiment is the abode of the supreme and the process to realise this does not require mechanical worship rituals assigned by the scriptures of mainstream religions. As they do not have written scriptures to follow, their songs contain all the esoteric knowledge and catechisms of 'Bāuldom'. These mystical polysemic songs may be considered as religious discourses which often have multi-layered sets of meaning, reportedly designed for audiences having different levels of spiritual progression. Bengal's folk-religions are essentially guru-centric. The 'Bāul' spiritual masters or gurus are usually renouncer mendicants whose livelihoods (*ākḥ'ṛās* or modest cloisters) are mostly supported by the offerings of the disciples.

The 'Bāul' doctrine has traits of Vaishnavism, tantric Buddhism, Nāth Yogic tradition, Bengal-Sufism consisting of "Islamized forms of Tantric-yoga" (Hatley 2017: 351) and overall Bengal's inherent tantric⁸-yogic prac-

⁷ They only adhere to *bartamān* or existent, hence some of them call themselves *bartamān panthī* (cf. Openshaw 2001).

⁸ Panchkari Mukhopadhyay contends that *tantra* is an indigenous religious tradition of Bengal, which has been subsequently influenced by mainstream reli-

tices and philosophies. However, it is their *tattva*⁹, namely the *bāul'tattva*, which includes *tattvas* of the self, the guru, the body, the prophet, Chaitanya, etc., that make 'Bāuldom' distinct. In general, *bāul'tattva* may be delineated as a unique system of religious understanding based upon different principles of spiritual philosophy and esoteric knowledge which are used to explain as well as sublimate one's corporeal experience in the organic meta-universe which is subsumed in the microcosm of the human body. Their practice incorporates different types of body-manoeuvring through yogic processes and religio-coital ritual practices that reportedly lead the practitioner towards a trans-physical apotheosis. Some key practices of the 'Bāuls' are body-cultivation through controlling of breath and manoeuvring the flow of body-humours; administering of different excretory and sexual fluids in the body; and conducting prolonged sexo-yogic ritual union with female consorts through seminal retention.

Clearly, these sexo-yogic corporeal ritual practices are perhaps the most intriguing and confusing part of 'Bāuldom'. In his article, Rahul Peter Das has dealt with such complex ritual practices with a deep analytical method. After providing a basic idea about the process of the sexual ritual practice, Das has selected some of the foundational components (Das 1992: 390) and pointed out different significances those components carry within 'Bāuldom'. To do so, he critically explained multiple meanings, all the semiotic

gions (such as Buddhism or *Śākta* religion or Islam). He has also noticed that *tantra* does not conform to social religions such as Hinduism, Buddhism, Islam or Christianity (Mukhopādhyāy 1942: 124, 130 & 133). Similarly, Shashibhushan Dasgupta remarks, "Tantricism is neither Buddhist nor Hindu in origin: it seems to be a religious under-current, originally independent of abstruse metaphysical speculation, flowing on from an obscure point of time in the religious history of India" (Dasgupta 1946: 27). Prabodh Chandra Bagchi concluded that there were both orthodox and heterodox *tantras* (Bagchi 1939: 45). This understanding clarifies the *heterodox* nature of the tantric system that might explain why *tantra* has been so pervasive in folk-religions of Bengal.

⁹ The term *tattva* literally means "true form" or "exact meaning" (*svarūp* and *yāthārthya*; in Bandyopādhyāy 1933: 1015). In religious or philosophical contexts, it means the core knowledge or the theory or proposition upon which a certain doctrine or concept is built. The word *tattva* also refers to the cause of creation or the creative principles (Kaviraj 2006: 86). For example, the *tattva* of an urn is the clay or the *tattva* of an earring is the gold (Vedāntatīrtha 1927: 115f.). However, when the 'Bāuls' use the word *tattva*, all the given significances of the word are somewhat taken into account.

and etymological significances and varied usage of certain representational words in the oeuvre of 'Bāul' songs. By going through this meticulous process, he has detected how a particular component of 'Bāuldom' is associated with the prevailing traditions of ritual-practice in Bengal and beyond. Thus, he concludes that a "comprehensive knowledge" (Das 1992: 395) of the 'Bāuls' maybe acquired by mapping the enigmatic and often vexingly overlapping sets of meaning, not by trying to mould the multifariousness of 'Bāuldom' in a comprehensible scientific system or model.

Although Rahul Peter Das has thoroughly delved into certain problematic aspects of the complex ritual practices of 'Bāuls', he has not addressed the preceding problem of situating 'Bāuldom' in the religious context of Bengal. He has associated different 'Bāul' practices and catechisms with elements of Hindu, Buddhist and Islamic *tantra* and yoga along with various religious developments and schools of post-Chaitanya¹⁰ Bengal. However, one may ask how 'Bāuldom' is connected with all these religious developments. Is there any historical or doctrinal basis to compare certain practices of 'Bāuldom' with those of other religions? How has the doctrine been constructed incorporating such inconsistent and diverse fragments of esoteric knowledge? Charles Capwell has observed, "the kernel of the Bauls' belief seems, chameleon-like, to be able to adapt itself to its religious surroundings so that it has acquired external resemblance to other beliefs" (Capwell 1974: 259). Alternatively, it is also important to note that 'Bāuls' are constantly belittled for being degenerate, for lacking concrete historical connections with the predominant paradigms of the mainstream religions.

¹⁰ Chaitanya (1486–1533 AD) is the pioneer of the Krishna-bhakti movement in Bengal, which has subsequently propelled the development of the *Gaurīya* school of Vaishnavism. However, his own practices were very simple, egalitarian and a reflection of the devotional love of Radha (Rādhā), the mythical lover-consort of Krishna. The Chaitanya movement had a huge impact on the religious fabric of Bengal. His teachings and activities instigated the sporadic development of different *Vaiṣṇava* doctrinal schools and theological systems throughout Bengal, which could be loosely called Bengal Vaishnavism, within which the *Sahajīyā* Vaishnavism (comprised of tantric-yogic ritual practices) is also included. 'Bāuldom' and a number of similar folk-religions, which may come under the umbrella-term *bāul*, follow the teachings and lore of Chaitanya and his close companions at the core. To learn more about the nature of pre-Chaitanya Vaishnavism in Bengal, cf. Cakrabartī 2014; critical discussions about post-Chaitanya Vaishnavism might be found in Cakrabartī 1996 and Gosvāmī 2000.

Hence, the 'Bāuls' demonstrate an ardour to establish that they are deeply rooted in the mainstream, but they do not identify themselves with the mainstream. They say that 'Bāuls' are not *par'gāchā* ("a weed without seed") or *bijāt brkṣa* ("a tree of unidentifiable genealogy") (BFP1: 581). Their solid seed will only be visible after careful observation. For example, they clearly say that Chaitanya and all his associates were 'Bāuls' (BFP1: 581). Similar connections are also made with Islamic metaphysics. This is a complicated matter to understand. On the one hand, 'Bāuls' need to depict their rootedness with the mainstream so that they are not strategically repudiated from the religious habitat of Bengal. On the other hand, they need to dissociate themselves from the mainstream so that they establish their criticism of the theology of the imaginary and propose a new mode of religio-spiritual pursuit. The primary objective of this article is to understand the peculiar nature of association of 'Bāuldom' with such "other beliefs". This line of examination will explain why the word *bāul* may be identified as an umbrella-term, encompassing a number of local religious developments of post-Chaitanya Bengal.

Both etymologically and doctrinally, the very idea of the word *bāul*, representing the folk-religion 'Bāul', is what Deleuze and Guattari denote as "rhizomatic". According to them, unlike the "arborescent" or tree-like hierarchical structural understanding of knowledge, rhizomes have the "principles of connectivity (any point of a rhizome can be connected to anything other and it must be) and heterogeneity" (Deleuze & Guattari 1987: 6f.). To criticise Chomskian linguistic "grammaticality", they note that "a rhizome ceaselessly establishes connections between semiotic chains" and is heterogeneous by nature and function (Deleuze & Guattari 1987: 7). This concept may explain the nature and function of 'Bāuldom' in the folk-religious matrix of post-Chaitanya Bengal. More interestingly, the "semiotic chains" can be identified simply in the manifold etymological roots of the word *bāul*. This multifariousness is organically linked with different religious doctrines or philosophies which the 'Bāuls' draw upon. Hence, the question of heterogeneity is important to define "Bāuldom". Das (1992: 395) has addressed the problem of heterogeneity by exploring different aspects of sexo-yogic practice of the 'Bāuls'.

In my article, I shall try to approach this issue by exploring the doctrinal history of 'Bāuldom'. By "doctrinal history"¹¹, I mean doxa, cate-

¹¹ Without delving into the nuances of terms like "history" and "genealogy", I am using the phrase "doctrinal history". It is the account of the 'Bāuldom' and

chisms and lores which connect 'Bāuldom' with other religious developments. Such elements are carefully engraved within the very word *bāul*. If ever asked, a 'Bāul' will never explain the history of 'Bāuldom' in reference to the 19th century enlightenment, or colonial socio-political conditions, or a quasi-religious national identity. Instead of referring to such "frames", he will rather tell stories, mention some beliefs, refer to certain folk-etymologies, narrate certain lores and draw from local traditions and knowledge. All such things will be engraved mostly in metaphorical songs which have an argumentation pattern of their own. I shall try to trace out those elements engraved within their polysemic language. These may also be called doctrinal connections or links, which are an integral part of the unique nature of 'Bāuldom'.

'Bāuldom' constantly connects with existent (as well as traditional) religious beliefs and doctrines while simultaneously transforming itself into something very unique. Oral interpolations and impositions of new meanings within the discourse design an organic network of knowledge. This knowledge is argumentative, dialectical and deeply observational. It may be called "imaginary knowledge".¹² This knowledge also consists of century-old folk-beliefs and lores, which enables a creative engagement with the semantic as well as the semiotic core of the language. 'Bāuls' also possess a keen knowledge of the doctrines of mainstream religions, with the help of which they construct arguments against the theology of

'Bāul' community internalised as a part of the doctrine. As Manjita Mukharji has noted, the academic method of understanding the 'Bāuls' of Bengal is to construct certain "frames" (after Erving Goffman), which helps the researcher to understand how the 'Bāul' community engendered under certain socio-political conditions and how they were recognised, rather were appropriated by the non-'Bāul' community (especially the literati) (Mukharji 2009: 22). Frames such as "orientalist" or "romantic-nationalistic" were meant to situate the 'Bāul' phenomenon within the mainstream perceived history of that particular time and space. Academic explorations of the history of the 'Bāuls' are mostly based upon such frames.

¹² There is a difference between practical knowledge and theoretical incoherence evident in folk knowledge. In order to define the type of knowledge that was prevalent in the medieval folk medical practices in Chinese community, Shigehisa Kuriyama coins the term "imaginary knowledge", where experience is rather made possible by imagination (Kuriyama 1996), not by perception. It is to be noted that the idea of "imaginary knowledge" is broader than the notion of "traditional knowledge" (cf. Bruchac 2014).

the imaginary.¹³ This practice helps them gain a certain epistemological hegemony over the mainstream. It is like saying to a priest that there are certain secrets of his own religion which he does not know. Such arguments between the 'Bāul' and mainstream religions are often seen in the *bāhās* (argumentative discussion on religion) and *pālāgān* (dialogical song-play). 'Bāuls' do not believe in imaginary modes of spirituality as they believe in *bartamān* ("existent"), not *anumān* ("assumption"). They try to find reason¹⁴ behind every aspect of their religion and practice; as Lalou says, it is not wise not to tread the *āndāji* ("imaginary") path (LG: 82)¹⁵. This paper intends to trace this reasoning in their songs, which will eventually help the reader understand the nature of the aforesaid connections.

In brief, my objective is to show how 'Bāuldom' is connected with other religious developments of post-Chaitanya Bengal. To do so, my strategy will be to simply explore the word *bāul* as it has been used in different contexts and varied meanings in Old and Middle Bengali literature, not to mention innumerable 'Bāul' songs which can be read as the oral-scriptures of 'Bāuldom'. Clearly this is the method that Rahul Peter Das himself has applied in his essay. But why is this philological-analytical method so imperative for the study of 'Bāuldom'? As per my understanding, this method resists social-science research's inevitable turn to the construction of categories. Although it is true that without constructing some categories, or at least creating some pockets, it is impossible to depict the features or character of a community which is still very much evolving as well as expanding, confusion churns up when such a character is depicted as the identity of the community.¹⁶ This

¹³ Also see Jhā 2010: 9.

¹⁴ "Reason" is a problematic word to put in the context of a 19th century religion, especially for the Western academic understanding. In brief, I can clarify that the "reason" of 'Bāuls' is not the "sovereign reason" (cf. Beiser 1996) which is rather an antithesis of the catechistic tradition of the 'Bāuls'. "Reason" here means *yukti*, an eclectic mode of finding rationale which is often not very scientific, rather based on faith, lore and traditional knowledge.

¹⁵ Bengali original: *yeo nā āndāji pathe man rasanā* ("Do not tread in the path of imaginary, O my mind and tongue"). Similar observations may be found in the annals of Sudhir Chakraborty as he heard people saying that they do not trust the "imaginary religion", *āndāji dharma* (Cakrabarti 2010:49).

¹⁶ For example, *bartamān panthā* or following the existent in spite of pertaining to the imaginary is a certain philosophical aspect of 'Bāul' practice. This does not define a particular community.

method, as it is mostly dependent upon the texts with all the oral variations and semiotic possibilities, reduces the authority of interpretation as well as perpetual categorisation over the subject. The metaphorical narratives hold a semiotic chaos within it, and the *tattvas* try to incorporate all the components of this chaos to form a meaningful discourse. This method will help us understand this chaos. Interestingly, the most predominating implication of the word *bāul* is "mad". Hence, eccentricity in language and meaning is clearly reflected in the practice.

***Bāul*: Etymology and Syntactic Variations**

The word *bāul* itself is a sign that may be deciphered in manifold ways. Both the etymology and the semiology of the word depict the essence of the 'Bāul' community, 'Bāul' music, 'Bāul' practice and 'Bāuldom'. This exploration also helps a researcher to understand how the 'Bāuls' codify the language and adulterate it with expedient signification and metaphorisation. One may find crucial links to the evolution of the *bāul*/*tattva* by analysing the etymologies. Along with tracing the connections with other beliefs, in this subchapter, I shall try to depict how different meanings of the word are associated with certain 'Bāul' practices.

Baṅgīya śabdakoṣ (Bandyopādhyāy 1933: 1499) states that the Bengali word *bāul* has been derived from the Sanskrit adjective *vātula*.¹⁷ This word also had a Prakrit form *bāul* which has been used in Old Bengali language. Along with recognising 'Bāul' as a post-Chaitanya religious community, Bandyopādhyāy authenticates the uses of the adjective *bāul* to denote a mad/frenzied person. Akshay Kumar Datta explained this transformation from Sanskrit to Prakritas Skt. *vātula* > Pr. *bāula* > Beng. *bāul* (Datta 1911: 175). *Bātul* is the Bengali form of the Sanskrit word *vātula*, which denotes a person who talks a lot or talks gibberish. Turner (1973: 671) states the word *vātula* means one who has been "affected by the wind disease" or "crazy", which has been accepted by Haricaraṇ Bandyopādhyāy (1933: 1499)¹⁸. In Chaitanya literature, the word *bātul* has often been used in this sense, such as: *caitanya candrer bātul ke rākhiṭe pāre* ("who can resist the madness for moonlike Chaitanya?"; in CC:2:6:40). As we

¹⁷ Another popular Bengali thesaurus *Calantikā* by Rajshekhar Basu (1946: 397) supports this, as it describes 'Bāuls' as a minstrel-mendicant community of Bengal.

¹⁸ Although he thinks another meaning of the word could be *bāt rogagrasta* ("one who has been affected by gout").

discuss the connection of 'Bāuldom' with Chaitanya later on, this reference will deem more significant.

The association of the word *bāul* with Sanskrit *vāyu* (Beng. *bāyju*) or "wind" pertains to another ascendant *bāyur* (Skt. *vāyura*) (Turner 1973: 673). This root indicates the importance of air or wind in the yogic ritual practice of the 'Bāuls'. The word *bāurā*¹⁹ or *bāorā* or *bāv'rā* is also a Hindi word meaning "mad, insane or crazy" (Thompson 1884: 458). Charuchandra Bandyopadhyay has noted that the assertive prefix *la* which has been added with the root *bāyju* ("wind"), asserts the presence of something. Thus, the word *bāul* (as from <*vāyula*>) literally means "someone having wind". According to him, this *bāyju* is actually the flow of energy through nerve channels as a yogic mechanism. Therefore, the practitioners who try to control and manifest that energy are called 'Bāul'. Bandyopadhyay is also familiar with another perspective contending that *bāyju* is the breath coming in and going out through the nostrils which is the source element of existence. Through yogic practices, the 'Bāuls' control the breathing to have a prolonged life (Bandyopādhyāy 1932: 497). The second analysis is much relevant in our context because the complex yogic process of controlling the breath (Das 1992: 392) to gain eternal life is not only practiced by the 'Bāuls', but it has also been a part of different yogic folk religious ritual practices in South and South-East Asia from ancient times. In Bengal, such practices were evident amongst the *Nāth* yogic²⁰ practitioners, tantric Buddhist practitioners and Bengal's Sufi yogic²¹ (cf. Hoq 1995 for popular Islam) practitioners before the emer-

¹⁹ The probable feminine form *bāurī* is the name of a so-called 'tribe' of Bengal (Basu 1946: 397).

²⁰ *Nāth* (Skt. *Nātha*) is a yogic tradition in India. Different texts of *haṭhayoga* (the oppositional yogic practice) are replete with the description of the importance of the wind in the body and how it should be controlled and channelised. The controlling of *vāyu* ("wind") and *rasa* (body "fluids", especially sexual "fluids") has to be simultaneous. *Hār'mālā* says: "O goddess, wind saves the semen and the semen keeps the wind / when both are united the lifespan is increased" (*bāyju rākhe bindu debī bindu rākhe bāi / duije ek haile pare bāre paramāi*; in Cakrabartī 1955: 33). Cf. Briggs 1970 and Ghosh 2011 to know more about the *Nāth* cult.

²¹ Sufism in Bengal was shaped by internalising the yogic-tantric practices in the Islamic framework, which produced a number of texts in 17th-18th century (Śarīph 2003: 14). In the *Āgam* written by Ali Raja (alias Kanu Fakir), we find the importance of wind in the psychosomatic system of human body: "Wind is body wind is mind wind is the absolute / [...] Wind is the servant and wind is

gence of the 'Bāuls'. Lalon Fakir (Lālan Phakir) asks, "without the knowledge of the wind how can one become a fakir?" (*hāōyār khabar nā jānile kiser phakir tāj*; in BFP2: 451). As the 'Bāuls' practice *damer sādhan* or the yogic exercise of holding and controlling breath, they utter: "if you want to catch the uncatchable moon (*adhar'cāḍ*),²² practice holding breath with complete dedication" (*adhar'cāḍ'ke dhar'bi yadi kaṣe dam sādhan kar*; in BBG: 345).

As a unique method of codifying their secret beliefs in language, 'Bāuls' often ascribe new meanings to certain nomenclatures by construing expedient folk-etymologies. For example, the name of the first mythical man *Ādam* (Adam) and his consort *Habā*²³ (Adam and Eve in biblical reference) is a riddle for the 'Bāuls'. The word *Ādam*, as the 'Bāuls' say, is a conjoined form of *ā-dam*, where *ā* denotes a calling²⁴ and *dam* means "breath"; on the other hand, *Habā* is actually Urdu/Hindi *havā* (Beng. *hāōyā*) meaning "wind". Hence *Ādam* means "to call the breath" and *Habā* is "air" or "breath" itself. The 'Bāuls' thus emphasise the importance of breath in their practice, which is significantly associated with the first man created by God.²⁵

Another example could be derived from the word *bātul* (Skt. *vātula*) which may be divided in *bāyū* and *tula*, *tula* or *tulā* (*tolā*) meaning to "lift up" or "raise" (Das & Thielemann 2003: 9). As the yogic practice of the 'Bāuls' is to lift the wind upwards in the channels through deep breathing (the yogic exercise of *prāṇāyāma*),²⁶ this significance of the word *bātul* gives a subtle hint to that.

Upendranath Bhattacharyya accepts the Sanskrit word *vyākula*, which means "impatient" or "eager", as another source word for *bāul*. 'Bāuls'

the God" (*bāyū tan bāyū man bāyū Nirāñjan / [...] paban sebak hae paban īśvar*) (*Āgam* in Śarīph 2003: 213).

²² It is the prime accomplishment of 'Bāul' ritual practice (see Salomon 2017: 282 who calls it "Bāul's supreme").

²³ Interestingly, this myth of the first man and woman is taken from Islamic theory of genesis.

²⁴ Basically, in Hindi/Urdu; sometimes in colloquial Bengali *ā* is derived from *āy*, similar to "come here" in English.

²⁵ Who is eventually God himself and an embodiment of God, as Lalon argues in many songs. For example, in LG: 285 he says: "Whether God had not been Adam, the ritual prostration would have been a sin (*Āllā ādam nāhale / pāp hata chej'dā dile*). Also see Jhā 2010: 421ff. for a discussion on *Ādam* in 'Bāul' discourses.

²⁶ Cf. Das & Thielemann (2003: 10f.) for a discussion on *prāṇāyāma*.

also accept this meaning, which describes their eagerness to meet the *maner mānuṣ*²⁷ (“man of the heart”) or *sahaj mānuṣ* (“the man born-with”). Dasgupta (1946: 183) joins Bhattacharya in presuming the Sanskrit root to be *vyākula*. Another meaning of *bāul* is “enchanted” or “bewitched” if the noun is turned into its feminine form *bāulī* (Bandyopādhyāy 1933: 1482). Not unlike the Sufis, ‘Bāuls’ also state that they are enchanted by the passion of their divine love.

Defining ‘Bāul’: The Chaitanya Connection

bāul haīla dekha svayam mahāprabhu [...]
*bāul haīla yata Śrī Caitanyer bhakta*²⁸ (BFP1: 581)

Undoubtedly, Chaitanya (Caitanya) or Gouranga (Gaurāṅga) is one of the central figures of ‘Bāul’ universe, who is considered the secret champion of ‘Bāul’ practice. ‘Bāuls’ frequently consider Chaitanya the propagator of their religion (cf. Datta 1911: 231). The very concept of embodiment of a purely devotional love along with its (trans)corporeal representations is solely the contribution of Chaitanya and his teachings. One may say that this particular concept singularly distinguishes ‘Bāuldom’ from core tantric groups. In 1888, Akshay Kumar Dutta (Datta 1911: 218) categorised ‘Bāul’ and other folk religions of Bengal as ramifications of the Chaitanya²⁹ sect in his acclaimed anthology *Bhārat'barsīya upāsak sampradāy* (Engl. title: *The Religious Sects of the Hindus*). Although later researches have shown that ‘Bāuls’ are a distinct community with a unique belief system and set of esoteric religious practices, a close connection between ‘Bāuls’ and the post-Chaitanya *Baiṣṇab* sects/schools of Bengal is evident. As I have mentioned earlier, not only Chaitanya and his teachings have immensely influ-

²⁷ As in the famous song, Lalon waits eagerly for the union with the man of his heart: *mīlan habe katadine / āmār maner mānuṣer sane* (LG: 362). This *maner mānuṣ* or “man of the heart” may be called “the Supreme of ‘Bauls’” who has both active and passive forms (Salomon 2017: 520 & 540); or “the supreme soul” or *paramātmā* (often translated as “the Absolute”) who is hidden inside the human body and organically connected with it, necessitating the transcendence of the corporeal into the metaphysical realm (Bhaṭṭācārya 1967: 340–356).

²⁸ “Look, Mahāprabhu (Chaitanya) himself became *bāul*. [...] All the devotees of Śrī Chaitanya became *bāul*”.

²⁹ Dutta even mentioned that Chaitanya has become *bātul* bearing the disposition of the mellifluous love of Radha (Datta 1911: 214).

enced 'Bāuldom'; his own life turned to be an esoteric legend that has been metaphorised and interpreted in expedient ways. Moreover, the evolution and transmutation of Chaitanya's Vaishnavism in the hand of his disciples and companions has created the social as well as doctrinal background of 'Bāuldom'. Understanding the Chaitanya connection will not only unfold the doctrinal history of the 'Bāuls', it will also show how the multiple meanings of the word *bāul* find their way into praxis.

The syntactic enigma of the word *bāul* has been beautifully used in one of the oldest mentions of the word before the reported historical advent of the community – in a mystic couplet in the *Caitanya Caritāmṛta* by Krishnadas Kabiraj (Kriṣṇadās Kabirāj).³⁰ Advaita Acharya (Advaita Ācārya), one of the cult figures of post-*Chaitanya* Bengali Vaishnavism and a close acquaintance of Chaitanya,³¹ conveyed a message to Chaitanya (who was then residing at Puri, Orissa) through a riddle in which the word *bāul* played a critical role. The riddle is: "*bāul ke kahiya loke haıla bāul / bāul ke kahiya– hāṭe nā bikāy cāul / bāul ke kahiya– kāje nāhika āul / bāul ke kahiya –ihā kahiyaṅche bāul*" (CC: 3:19:19f.). The first stanza bears an instruction to "tell the *bāul* that people have become *bāul*". Clearly, the first *bāul* may denote a proper noun (i.e. the 'Bāul') or a common noun (Bāul, i.e. "a madman"), while the second *bāul* is either another noun (i.e. 'Bāul' or Bāul) or an adjective (i.e. "mad"). Chaitanya has been called *bāul* for his frenzied behaviour³² caused by the divine love of

³⁰ This is one of the most revered hagiographies of Chaitanya. The author was put under the tutelage of some of the direct disciples and companions of Chaitanya (for a brief introduction to the author, see Māiti 1960: 463–473).

³¹ Interestingly, Advaita Acharya has been called *mahāyogeshvar* ("great expert of yoga") by Chaitanya in this regard (CC: 3:19:27), who is also capable of talking in riddles (*tarjāte samartha*). This is an important statement because Acharya is highly revered by the 'Bāuls'. The three madmen of Nabadwip, namely Chaitanya, Nityananda (Nityānanda, Chaitanya's brother-in-arms who also was a tantric practitioner belonging to the *abadhūt* <Skt. *avadhūta*> sect) and Advaita Acharya have been frequently mentioned and metaphorised in 'Bāul' songs (LG: 313). In Indian medieval tradition, yogic exponents were found to be proficient in writing riddles, as the Buddhist *Caryā* songs stand a proof. Even the Bengali word *golak-dhādhā* (i.e. "labyrinth"; *golak* means "circle" and *dhādhā* means "riddle") has been derived from *gorakh-dhandhā*, meaning "the riddles of Gorakh", the propagator of the *Nātha haṭhayoga* tradition. The same applies for the 'Bāuls'.

³² The early use of the word *bāul* signifying this meaning is found in the Middle Bengali literature of the 14th century. It has been mentioned a number of times

Krishna.³³ The second *bāul* in the stanza denotes that the people (*lok*) have become “mad” in devotion. Most of the commentators have reasonably accepted the second meaning in this context. However, if one reads the second *bāul* as the name of a community, as the ‘Bāuls’ often do, then the meaning becomes more specific.

Chaitanya himself has reportedly mentioned that he is a *bāul* kind of person (CC: 2:21): *āmi to bāul ān kahite ān kahi/ kṛṣṇer mādhyasrote āmi yāi bāhi* (“verily I am [a] *bāul*, I say something intending to say something else / I float in the stream of the mellifluence of Krishna”). Here, Chaitanya technically explains another quality of becoming a ‘Bāul’ – which is talking in riddles or hiding the intended meaning by saying apparently something else. However, the common use of the word in non-‘Bāul’ literature is as an adjective. Finally, the last *bāul* (in the fourth stanza) can be both, proper and common noun, denoting Advaita Acharya himself as a Bāul or a member of the ‘Bāul’ community.

In another occasion, Chaitanya is apologising to his mother for renouncing his family and the ancestral (brahminical) religion (CC: 3:19): *tomār sebā chāri āmi karilā sannyās / bāul hāiyā āmi kailā dharmanās* (“I forego your servitude and became an ascetic monk / I destroyed my religion by becoming [a] *bāul*”). Here the word *bāul* signifies both the community and a frenzied mental state. Chaitanya initially became a monk of the *Purī* order which pertains to the Vedānta philosophy of non-dualism.³⁴ Later on, he left the “path of knowledge” (*jñānamārga*) and embraced the mode of devo-

in the *Iusuph julekhā* of Sāh Mahammad Sagīr. For example: *sarbakṣaṇ utarol citta asojāsta / niśi nā pohāy tār din nā yāy asta [...]* *bāur caritra hena bhūpati jānila* (Karim 2006: 165), meaning “All the time anxiety and the mind is agitated / His night does not dawn and day does not set [...] The king knew that it is the nature of *bāur*” (Old Bengali form of *bāul*, although Dasgupta [1946: 184] thinks it is the Hindi variant of the word). Evidently, CC: 3:19:30 narrates that after hearing the riddle, Chaitanya tended to become more and more frenzied (*unmād pralāp ceṣṭā kare rātridīne*, meaning “day and night he started talking in delirium”). See Turner (1973: 671, 673 & 705) for the words *vātula*, *vāyura* and *vyākula*.

³³ The term *bāulī* or *bāuli* is the feminine form of the word *bāul*. In the Bengali translation of *Kṛṣṇakarnāmṛtaṅgi*, Yadunandan Das (Yadunandan Dās) says that all the women of the world were not able to hold their patience and became *bāulī* after only hearing [about the beauty of Krishna] (*śruta mātra haila bāulī*) (KKN: 88).

³⁴ Although it has been mentioned that Madhabendra Purī (Mādhabenda Purī), the guru of his own guru Isvar Purī (Īśvar Purī), practiced pure devotionalism, which gradually affected his disciples as well.

tional love. In CC: 3:14:40–42³⁵, Chaitanya identified himself as *mahābāul* (“the great *bāul*”) who forewent the Vedic religions and everyday rites to become a yogi and indigent. Even the description of this *mahābāul* curiously resonates with the common appearance of a ‘Bāul’ renouncer.

As the previous discussions suggest, ‘Bāuls’ and other post-Chaitanya folk religions of Bengal easily presume that there was a hidden aspect of Chaitanya’s practice and he was secretly a ‘Bāul’ practitioner nonetheless. Duddu Sha clearly says that Chaitanya or Gora (Gorā) of Nabadwip, who has received the initiatory chants (*mantra*) of the *Śākta* order from Keshab Bharatī (Keśab Bhāratī, his first guru), later on goes to Ramananda (Rāmānanda) and asks for the *tattva* of ‘Bāuldom’. Finally, by worshipping the “man” (*mānuṣ*, as the ‘Bāuls’ describe their practice as *mānuṣer karaṇ*, “the ritual activities of man”), he acquires the Supreme *tattva*.³⁶ ‘Bāuls’ contend that not only Chaitanya, but his disciples were also more than just divine madmen – they were ‘Bāuls’ (BFP1: 581). Although no solid evidence of the existence of the so called ‘Bāul’ community in the 16th century is available, ‘Bāuls’ believe that the very essence of ‘Bāuldom’ was nonetheless reflected in the activities of Chaitanya and his companions. That is why spontaneous references to Chaitanya literature are found in ‘Bāul’ songs. Moreover, on many occasions, different aspects of Chaitanya’s doctrines are used as explanatory frameworks of ‘Bāul’ metaphors. Clearly, it is impossible to understand the ‘Bāul’ practice without referring to Caitanya’s Vaishnavism, which has been made abundantly clear in Rahul Peter Das’ article.

***Bāul* as Umbrella Term**

The previous analysis shows that the borders of ‘Bāuldom’ are hard to delineate because it is organically connected with a number of doctrines and practices categorically belonging to different religions. The word *bāul*, therefore, in Das’ article has been reasonably used as an umbrella term, within which all folk-religious orders of post-Chaitanya times may be incorporated (see introduction). Even a number of so-called *Sahajiyā*

³⁵ This whole passage is very telling and discloses certain fundamental aspects of ‘Bāul’ practice. I have discussed this in detail in my PhD thesis.

³⁶ Cf. *na’der Gorā Caitanya yāre kaj / Keśab Bhāratīr kāche śaktimantra pāy // giye Rāmānander kāche bāul dharmer tattva puche / tabe to mānuṣ bhaje param’tattva pāy* (DSP: 59).

Baiṣṇab communities find no harm in being identified as ‘Bāuls’.³⁷ I have also mentioned earlier that a number of folk-religious practitioners express their disagreement on the use of *bāul* as an overwhelming religious identity. However, to refer to practices, beliefs and a huge body of songs, the word *bāul* is conventionally used. Accepting ‘Bāuldom’ as a way of religious life is also not a problematic contention in rural Bengal. As the question of ‘Bāul’ identity does not come into the purview of this discussion, the use of the word *bāul* as an umbrella term is safe.

It has been discussed in the previous section that Chaitanya has reportedly called himself *bāul*/a *Bāul*/a ‘Bāul’, who has renounced, or rather destroyed his ancestral religion (*dharmanās*). This anecdote shows how heterodox and dissentient the ‘Bāuls’ are perceived to be. In *Jñān Sāgar*, Ali Raja (Alī Rajā) indicates that *fakir*, *yogī*, *baiṣṇab*, *ṛṣi*, *bairāgī* – all are same and complementing each other in the ritual practice (Śarīph 2003: 260–263). For the mainstream religions, this heterogeneity and a shared doctrinality was a clear trait of being degenerative. Moreover, the esoteric coital ritual practice was also despicable to the general public.³⁸ Hence, if not as an academic umbrella term, the alternative folk-religious communities were already being socially perceived as a collective. Totaram, the 18th century orthodox *Baiṣṇab* adherent who hailed from a South Indian *drāviḍa* Brahmin family, has warned about thirteen despicable post-Chaitanya religious communities who somehow enjoyed reverence of the common folk: *āul*, *bāul*, *kartābhajā*, *neṛā*, *darbeś*, *sāi*, / *sahajijyā*, *sakhībhabakī*, *smārta*, *jāt-gosāi*, / *atibari*, *cūrādhārī*, *gaurāṅga nāgarī* / *Totā kahe ei terosaṅga nā kari* (Dās 1992 [4]: 299). Later on, thirty-nine more sects were added to the list (Cakrabartī 2003: 46f.). These communities were linked with Chaitanya and his Bengal Vaishnavism in many ways. Some were directly linked with Chaitanya or his close companions; the others followed basic Vaishnava principles such as humility, austerity, social egalitarianism, devotionism and singing songs in praise of the Supreme Lord. Especially after the acceptance of *parakīyābād* (the mode of ritual practice with extra-marital consorts),³⁹ the influence of tantric-yogic ritual

³⁷ One important reason behind this is the increasing market value of ‘Bāul’ songs. Identifying oneself as a ‘Bāul’ may secure someone a position in a musical concert or a broadcast programme.

³⁸ This outlook gradually began to change after Rabindranath Tagore started to encourage publishing of ‘Bāul’ songs in literary journals.

³⁹ Krishna became the lover-supreme of Radha, the legal wife of Aihan (Āihan).

practice increased. This may be called *rāgātmik bhābadharma* (Bīśvās n.d.: 49) or the “dispositional religion (in contrast to ritualistic Vedic religions) of passion-infused nature”. On the one hand, this practice is subjective and personal, and on the other hand, it is organic and inclusive. This combination became popular among the common folk. The orthodox Vaishnava theologians, albeit accepting *parakīyā* as the most reverend and effective mode of *sāadhanā* (ritual practice leading to a higher religio-spiritual attainment), have vehemently warned that the embodiment of devotional love cannot exist outside the mythical Vrindavan as no human body can possess the divine qualities of it.⁴⁰ However, these warnings could not hold back the new practices from spreading.⁴¹

In reality, the gradual sporadic developments of Bengal Vaishnavism propelled the proliferation of alternative religious practices. In many post-Chaitanya Baiṣṇab schools in Bengal, such practices have already begun by the early 17th century. Simultaneously, a number of other newly flourished unique religious communities incorporated this mode of *sāadhanā*. In a collective organic effort by individual groups, a pertinent body of *tattva* was created; relevant lores and anecdotes were gathered bit by bit to provide legitimacy to apparently ‘profane’ practices; cruxes of history were accumulated to form a discursive understanding of an alternative religious universe underneath the mainstream history of cultural Bengal. Likewise, the amalgamation of Islamic theology with local yogic-tantric discourses created a body of Islamic yogic literature which substantially broadened the spectrum of the cumulative doctrinal matrix of post-Chaitanya Bengal. Thus a huge repository of knowledge⁴² was created, which contained certain elements of every extant religious doctrines, philosophy, *tattvas* and beliefs. This repository was both oral and written. That is why, along with innumerable ‘Bāul’ songs, quite a number of manuscripts⁴³ are found that provide a supporting theoretical body of knowledge to the folk-religions. Most importantly, this body of

⁴⁰ See commentaries on CC: 1:4:42. Also discussed in *Ujvala nīlamanī* and *Bhakti-rasāmrtasindhu*.

⁴¹ Another important aspect was that these new alternative *tattvas* were mostly being orally transmitted or written in Bengali language.

⁴² Within which the previously discussed “imaginary knowledge” is very much included.

⁴³ Cf. Jhā 2013 for some of the rare edited texts; also Jhā 2012: 189–214 for a brief discussion of some of the texts in the academia, which are “mostly classed as Sahajiya texts” (Das 1992: 415). Cf. also Śariph 2003 for similar Islamic texts.

knowledge was organic and very much accumulative. A keen observation will show that most of the folk-religions actually draw from this huge repository and keep on contributing to it. Sometimes they impose new meanings to certain elements of it, and sometimes they add new metaphors to express certain practices. It is to be noted that this repository is not about producing new knowledge; it is rather about finding unique ways to metaphorise and infuse the existent knowledge in newer literary productions. This is the reason why similarities in the ritual incantations, song-narratives, beliefs and practices among the folk-religions are evident (cf. Cakrabarti 1997: 86). Precisely, this is also the reason why an umbrella term is required to discuss the doctrinal aspects of post-Chaitanya folk-religions of Bengal.

Clearly, a process of internalisation of other doctrines through the exchange of knowledge, belief and *tattvas* takes place in a discursive, organic “Bāulsphere”. This exchange mainly takes place in *sādhusaṅgas* or gatherings of the ascetics. The term *sādhusaṅga* may refer to the company of one *sādhu-guru* (“ascetic/spiritual master”) or the religious gathering of practitioners and disciples of different orders within or out of the *bāul* umbrella. Naturally, this *sādhusaṅga* or *sādhur sādhu-bājār* (“wishful market of the ascetics”) has been so much stressed upon in ‘Bāul’ songs.⁴⁴ Jhā (2007: 163) mentions an anecdote popular in the ‘Bāul’ community that states: “Accept hundreds of gurus and make the ritual incantations (*mantra*) the essence (of your life) / whoever is going to wash away the darkness of your mind, swear upon him” (*guru kara śata śata mantra kara sār / ye ghucābe maner kāli dohāi deo tār*).

Exploring Quranic and Buddhist Connections

The commingling of Bengal Sufism with the liberal Vaishnavism of Chaitanya has caused the emergence of many folk-religions of Bengal⁴⁵ (Cakrabarti 1997: 82). As Rahul Peter Das has drawn a number of references from Bengali Islamic literature, precisely from the texts of yogic-Islam, a similar philological method may be applied to find the connections between ‘Bāuldom’ and Bengal Islam. Exploring the Arabic/Persian etymology of the word *bāul* along with discussing certain beliefs may

⁴⁴ See LG: 388 or BFP2: 668 & 1001.

⁴⁵ See also Cantú 2019 for discussions on the impact of Islamic esotericism on ‘Bāuldom’.

unfold the connections. There is a general notion prevalent among the 'Bāul' community that a hidden esoteric knowledge of the Quran is secretly kept within 'Bāuldom'. Deciphering the coded language⁴⁶ of scriptures may unfold that secret. For example, it is a popular belief amongst the 'Bāuls' that when the prophet Mohammad was united⁴⁷ with Allah in the night of ascension or *shab-i-mi'rāj* (Beng. *merāj*), the total amount of knowledge he acquired from God was not completely written in the Quran. They specifically state that among the ninety thousand sentences that descended from heaven, only thirty thousand were written in the Quran (*jāher* or "expressed"). Another thirty thousand were given to the close companions of Mohammad.⁴⁸ Finally, the remaining thirty thousand were hidden in the heart (*sinā*) of the prophet, which pervaded the hearts of all men. Hence the *del-korān* ("Quran of the heart") must be read carefully to acquire this hidden (*bāten*) knowledge.⁴⁹ Only honest and devotional persons are allowed to acquire this knowledge by the grace of the guru or spiritual master.⁵⁰

⁴⁶ Lalon says, in the Quranic scriptures, in *maḡnavīs* and *tafsīrs* "everything is written in code and allusion" (*bhed isārāj likhā tāmām*; in LG: 259). 'Bāuls' claim to possess that knowledge.

⁴⁷ This 'union' between Allah and the prophet has been given erotico-spiritual significance. Lalon has raised a question asking how a union between a formless entity (Allah) and a corporeal entity (*Nabī*, the prophet) was possible, and who was the man and who was the woman? This question itself is a riddle, intending to state that Allah is not formless *per se*. This is a popular argument by the fakirs against the orthodox *śariyat* followers (LG: 285). Ali Raja has even compared Allah and the prophet with Radha and Krishna (Śarīph 2003: 204).

⁴⁸ According to Lalon, four friends (of the prophet) knew that hidden knowledge in form of four types of practices. Generally, the four primary Caliphs – Abu Bakar, Umar, Usman and Ali – are referred to in this regard. However, in another explanation, this also denotes four stages of spiritual ascendancy such as *śariyat*, *tarikāt*, *hākikat* and *mār'phat* (Jha 2007: 116; also see LG: 283). Sometimes they denote the four *mañjils* or spiritual destinations. Sometimes they are assumed to be the four prominent Sufi orders in India, which are Chishtiya, Qadiriya, Suhrawardiya and Naqshbandiya (Salomon 2017: 110).

⁴⁹ See a more recognised version of LG: 272 in Khān 2007: 315.

⁵⁰ Cf. *mursīder thāi ne nāre sei bhed bujhe / ei duniyār sināj sināj ki bhed nabī jāniyeche* ("Go to the spiritual master and understand the hidden meanings or codes that the prophet has secretly kept in the hearts of this world"; in LG: 259). See also LG: 263.

The isomorph of the word *bāul* is *āul*, which is often considered to be the root of the word. *Āul* is also a reported religious community⁵¹ that comes under the *bāul*-umbrella. Bhaṭṭācārya (1957: 50) contends that the word *āul* has been derived from Skt. *ākula* which means “eager” or “anxious” (very close to the word *vyākula*). The term *āul* also denotes a state of madness. The word is closely associated with the *Kartābhajā*⁵² order as the name of their chief propagator is Aulchandra (Āul'cād or Āul'candra).⁵³ Then again it seemingly is associated with the word *āuliyā* that, among other things, denotes a certain school of the Chishtiya Sufi order. This word may have emerged from the Arabic word *awliyā'* (the plural of *walī*)⁵⁴ which means close friend (of God). Interestingly, Aulchandra was also called *phakir ṭhākur* or “the lord fakir” (see De 1950: 20 for more anecdotes on him). The close connection of *Kartābhajā* order with Islam is also reflected in some of their rituals. For *Kartābhajās*, Friday (the day of *jumma* in Islamic belief) is an important day for ritual prayers. They sit in the westward direction (the direction of the *Ka'ba*) during the special prayers. They also denote their Supreme as *satya* or the truth as the Sufis utter *haq*. Aulchandra is also believed to be a local Sufi saint (Nandī 1986: 49–56).

⁵¹ Jhā (2010: 115–122) states the difficulties of delineating the *Āul* community. However, he mentions certain rites and characteristics that distinguish *Āuls* from the 'Bāuls'. Datta considered the *Āul* community as *sahaj Kartābhajā* (Datta 1911: 237). Along with Chaitanya, a disciple of Advaita Acharya named Chaitanyadas (Caitanyādās) has also been called *Āuliyā* (Jha 2010: 116).

⁵² *Kartābhajā* is a folk-religion which is very closely associated with 'Bāuldom' and falls under the 'Bāul' umbrella (Bhaṭṭācārya 1957: 60f.). Lalon Fakir reportedly recognised five orders (*ghar*, i.e. “house”) of fakirs, among which the *Kartābhajās* were most prominent. Every year innumerable 'Bāul' practitioners and disciples gather in the annual festival of *Satī Mā* of *Kartābhajā ghar*.

⁵³ Aulchandra is considered as the reincarnation of Chaitanya, or Gaurchandra (Gaur'candra). Some say, after a clash with the priests of the Jagannath temple at Puri, Chaitanya fled and disguised himself as Aulchandra. Aulchandra is also considered to be the disciple of Bircandra or Birbhadra, the illustrious son of Nityananda and his wife Jahnaba (Jahnabā). Cf. De 1950; Deb'mahānta 1990 and Nandī 1984 to know more about the *Kartābhajā* religion and their connection with 'Bāuldom'.

⁵⁴ There is also the possibility of the Arabic word *awwal* to be the source of *āul*, which means first or the beginning. In many songs *āul* means beginning, such as in *āul ākhare nabijī hak āllāji jāher ār bātane* (“In the beginning and in the end, there is the prophet and Allah, the truth; present in both is what is revealed and what is hidden.”) (BFP1: 700).

Another legend intriguingly associates Birbhadrā (Bīr'bhadrā) with Sufism. He was the son of Nityananda. On the one hand, Birbhadrā worked as a mediator of Bengal Vaishnavism and *Gaurīya* Vaishnavism along with his mother Jahnabā; on the other hand, he initiated hundreds of low castes⁵⁵ into Vaishnavism, which was an immense contribution in the development of post-Chaitanya folk-religions. The 'Bāuls' believe that Birbhadrā was a propagator of the *Darbeś Bāul*⁵⁶ community who learnt the *tattvas* from Aulchand and Madhab Bibi⁵⁷ (Bhaṭṭācārya 1957: 61; Śarīph 2003: 41f.). Interestingly, Madhab Bibi was a female Sufi practitioner or *pīr*⁵⁸ belonging to the *Saiyād* caste. The short text *Mādhab Bibir ka'cā* describes that Birbhadrā "entered *Madina* as (a) *bāul*" to learn ritual practice from Madhab Bibi: "*prabeśilā madināte haiyā bāul*" (MDBK: 210). Even the text says more than once that it was seemingly impossible to identify whether Birbhadrā was Hindu or Muslim. The whole text is replete with blatant connotations of *dehatattva* ("tattva of body") and sexual ritual practices which are an integral part of 'Bāuldom'.

'Bāuls' deliberately rupture the structure of language to create new meanings. This practice took an extremely esoteric turn when even the letters of certain words got attributed with mystic significances. The Arabic word *aḥad*, which means "one" and usually denotes the formless God of Islam, is made with three letters *alif* (a), *ḥe* (h) and *dāl* (d). *Aḥmad* (أحمد), the name of the prophet, consists of four letters – three of the previous letters and *mīm* (m). The 'Bāuls' believe that the letter *mīm* (م) hides all the secrets of creation. If the secret of *mīm* is understood, the secret of the presence of formless *aḥad* in the formed *Aḥmad* will be understood.⁵⁹ Another orphic

⁵⁵ The *nyārā-nerī*, who were reportedly low caste followers of *Vajrayānī* tantric Buddhism of Bengal. See Bandyopādhyāy 2011: 337f. Lalon has identified himself as *nārī* (the female counterpart of *nyārā*) in LG: 394. The phrase *nyārār phakir* is also common to denote some 'Bāul' practitioners in rural Bengal.

⁵⁶ "Birbhadrā knows the tradition of rites and practices of *Darbeś* order of 'Bāuldom'" (*darbeśi bāuler kriyā bīr'bhadrā jāne sei dhārā*; in DSP:83).

⁵⁷ *Mādhab bibir ka'cā* (henceforth MDBK) or the "Chronicles of Mādhab Bibi" contends that Birbhadrā learned the doctrine of physical ritual practice from Madhab Bibi in Mecca: *Bīr'candra śikṣā nila mādhab bibir sthāne* (MDBK: 211). We can observe here how the folk-religions do not conform to any mainstream religious dogma and create their own radical religious historicity.

⁵⁸ Cf. *jātite saiyād morā pīr nām dhari* (MDBK: 211).

⁵⁹ See LG: 280 for this explanation. Lalon also says that the lord is hidden in the body of his own servant (Quran 50:16 is to be noted in this regard, when the

explanation says that the shape of the Arabic letter *mīm* is like a vagina (or the united form of vagina and penis, similar to *śivaliṅga* and *yonīpaṭṭa* in *tantra*). Hence, it may be deduced that the secret of the prophet hides in the secret of union between *prakṛti* (“woman”) and *puruṣ* (“man”). This explanation has immense significance in the *tattova* of ritual coital practice.⁶⁰ Similar concepts are also found in *tantra* where the letters are contended as seeds of creation. Interestingly, the letter *ma* (the Sanskrit counterpart of Arabic *mīm*) has been described as the seed which is situated in the great vagina (*makāraśca bindurūpau mahāyonau sthitaḥ priye*; in Bhaṭṭācārya 1909: 441). As different gods are attributed to different tantric *varṇas*, the ‘Bāuls’ have attributed the Islamic holy trinity to three letters: Allah in *alif*, Ādam in *lām* and Mohammad in *mīm* (*ālepe āllā lāme ādam mime mahammad*; in Jha 2012: 141). There are twenty-four consonants from *alif* to *mīm*, which has been compared with the twenty-four seed-syllables of the *kāmagāyatrī* chant, which is the secret initiatory chanting of the ‘Bāuls’ (Jhā 2007: 404). Those letters have also been compared with the twenty-four moons that reportedly arrive in the human body. Lalon Fakir has suggested that the mystery of the Quran may be unveiled if the sign-writings of the Quran are explicated by analysing the human body (*iśārā lekhan korānero māne hisāb kara dehete*; in LG 278). This clearly proposes a radical Quranic exegesis in the framework of ‘Bāuls’ *deha-tattva*.

Similarly, Buddhist connections can be traced by analysing a different etymology suggested by S. M. Lutfar Rahaman (cf. Rahamān 1969). He has associated the old Bengali word *bājil* or *bājul* of the tantric Buddhist *Caryā* songs⁶¹ with the word *bāul*.⁶² Evidently there is a strong doctrinal

lord says that he is closer to the man than his jugular bone). This is a common saying among the Sufis.

⁶⁰ I came to know about this explanation in a personal correspondence with a fakir of Bheramara, Kushtia, Bangladesh.

⁶¹ *Caryāḡṭīkoṣabrṭti*, the mystic hymns of the *Vajrayānī* tantric Buddhists, is commonly called *Caryāpada* or *Caryāḡṭī*. It is the only textual document of Old Bengali language. The manuscript was composed during the *Pāla* and early *Sena* dynasties (sometime between 8th to 12th century C.E.), which was the age of decline of Buddhism.

⁶² Skt. *vajrī* > [Pr. *bajjī*] > Ap. *bajjir* > *bajjil* > *bājil* > *bājul* > Beng. *bāul*. Since this derivation does not strictly abide by the laws of historical linguistics, I shall rather like to consider it as a folk etymology. This may shine upon a new avenue of approaching the similarities between tantric Buddhism of *Caryā* and ‘Bāuldom’.

connection between tantric Buddhism of *Caryā* and 'Bāuldom'.⁶³ Both of these religions have a tradition of metaphorical textual production. Dineshchandra Sen found 'Bāuldom' entirely Buddhist in nature.⁶⁴ Although this rigid contention is rejected in later researches, one cannot overlook certain similarities between the two, such as: reverence of guru, the practice of attainment of *sahaja* and refutation of scriptural religions and brahmanical authority. Both the religions share enormous similarity in the sexual yogic practices, which has been seriously discussed by scholars including Rahul Peter Das (1992). The phrase *sandhyā bhāṣā*⁶⁵ ("language of the twilight") which is commonly used to denote the obscure language of the 'Bāul' songs, have been borrowed from the *Caryā*. However, I shall only focus on the root word *vajrī* to find out the connections it bears with 'Bāuldom'.

The Sanskrit form *vajrī*, which may have derived from *vajra* ("thunder", "diamond" or "adamantine"), is a key word of yogic ritual-practice. *Vajra* in tantric literature means the semen, which has to be retained and channelised upwards through the cranial column. As the primary ritual practice of both the 'Bāuls' and *Vajrayānī* tantric Buddhists is to retain the *vajra*⁶⁶, one may easily understand the deep significance of this root behind the word *bāul*. In *Ḍākārṇava*, the word *vajrī* is used to denote the god *mahāvīreśvaratathāgata* (Śāstrī 1951: 132) and the goddess *Vārāhī* (ibid.: 133), who is *bhagaliṅgamanodbhavā*, manifested during the conjoining of the penis, vagina and the mind. Although these highly sexual tantric references are very similar to the esoteric sexual rituals of the 'Bāuls', this exploration also denotes the difference between the two religions. Tantric Buddhism essentially became polytheistic – a number of deities were composed within the doctrinal matrix. 'Bāuls' on the other hand do not believe in such deities or imaginary constructs. Hence, the 'Bāuls' cannot be simply defined as a religion having basically a Buddhist nature, as Dineshchandra Sen contended. Again, in *Caryā*, we find the *Prākṛita apabhramśa* form *bājil* in a song (no. 17) written by Binapad (Bīnāpāda), which says that *bājil* dances as the goddess sings in the uncanny custom

⁶³ Cf. Dasgupta 1946; Bhattachārya 1957 (introduction); Jhā 2010; Dās 1992 for discussion on tantric Buddhism and 'Bāuldom'. Also see Dās 1969: 239–259 for a comparative discussion between the 'Bāul' songs and *Caryā* songs.

⁶⁴ Quoted in Dās 1969: 244.

⁶⁵ Cf. *sandhyābhāṣāyābauddhavyam* quoted in Dās 1969: 259.

⁶⁶ Cf. Das 1992 to learn more about the sexo-yogic ritual practice of the 'Bāuls'.

of the drama of Buddha.⁶⁷ In the Sanskrit commentary of the song, *bājil* is explained as *vajradhara* or “Vajra holder” (Snellgrove 1959: 168). In tantric Buddhism, *vajradhara* is also a deity, who is “Ādi or the primordial monotheistic God” (Bhattacharyya 1964: 127). *Vajradhara* is also considered the “supreme non-duality” according to *Hevajratantra* (Farrow 1992: 6), which is an attainable yogic state (ibid.: 14). As a concluding remark it can be said that the Buddhist connection, particularly following the form *bajrī*, does not provide any unique doctrinal historicity. However, a deep philosophical connection and similarity between the ritual practices is revealed nonetheless. The only historical link might be the insertion of *nyāra-neṛī* in the “Bāulsphere” (see footnote 55), who were reportedly the descendants of uprooted lower caste followers of tantric Buddhism (see Dās 1978: 73 & 75; Dās 1992 [4]: 214; Bandyopādhyāy 2011: 337f.). However, those groups later on came under the fold of Bengal Sufism, from which they were converted to the school of Birbhadra in the 16th century.

Conclusion

As I have stated earlier, the purpose of this article is to show how ‘Bāuldom’ is connected with “other beliefs” and how such connections have become a part of the doctrinal history of ‘Bāuls’. To meet that end, I have tried to analyse possible etymologies of the word *bāul*. It was also highlighted that different meanings of the word *bāul* eventually represent certain characteristics of being a ‘Bāul’. Here, in fact, lies the basic problem of structuring an academic discussion on the topic. The whole discourse of ‘Bāuldom’ is about ‘being’ ‘Bāul’. It may be achieved by fulfilling certain conditions, pursuing certain practices, re-understanding the world of (religious) experience through a unique metaphoric language or by achieving a different ‘self’ through psychosomatic manoeuvring. The uniqueness of ‘Bāuldom’ is that it is not only a ‘religion’, it is a process which may be understood by addressing three types of being: ‘being’ in the language, ‘being’ in the (doctrinal) history and being in the self and embodiment (i.e. through different ritual practices). The right question, therefore, is not “who is a ‘Bāul’” or “what is ‘Bāul’” – it should

⁶⁷ Cf. *nācanti bājil gānti devī / Buddha nāṭak bisamā hoi* (Śāstrī 1951: 30). Interestingly, this reference is also found in *Hevajratantra*. G. W. Farrow observes that “the Vajra family members are the players in the drama of Buddha (Buddhanāṭaka)” and *Vajradhara* is the “fruit” or end result of the practice (Farrow 1992: xix).

be "how is 'Bāul'". This phenomenological quandary makes 'Bāuldom' obfuscated for any so-called 'scientific' academic approach.

Beyond this sphere, a number of underprivileged people, belonging to lower social and financial classes, regularly embrace 'Bāuldom' with ease and simplicity. They equip themselves with the enigmatic language and metaphors; they do not conform to the binary between experience and reason; they situate themselves in the prevailing religious habitus but learn not to belong there; and they do understand that there is no precise beginning or ending point of a religio-spiritual query albeit follow certain stages of spiritual advancement. While the 'enigmatic', 'confusing' or 'ambiguous' is a problem for an academic approach, to the "Bāulsphere" it yields the possibility of multiple understandings of a phenomenon. There is no 'surplus' in the doctrinal economy of the 'Bāuls'. Everything produces certain meanings and every meaning produces certain aspects of their knowledge repertoire. This is why the single word *bāul* can reflect so much of 'Bāuldom'. Consequently, the heterogeneity of 'Bāuldom' lies in radically imposing new meanings to prevalent doctrinal perceptions.

Clearly, not all doctrinal connections can be explored by analysing only the word *bāul*. However, this article does stress upon the fact that a philological analysis might explore how the folk-religions and their unique shared historicity is subsumed in the language. Finally, I consider this article a postscript to Rahul Peter Das' article because he has explicitly compared and analysed certain 'Bāul' practices and concepts in parallel with those of other religious beliefs. This article perhaps justifies his method by proposing that 'Bāuldom' is indeed connected with other religions, colligated in a collective history and knowledge repertoire which is reflected in their esoteric practices. It is imperative to draw from other relevant religious discourses to make problematic aspects of 'Bāul' practices intelligible to the common reader.

Abbreviations

- BFP1:** *Bāul-phakir padābalī*, Part 1 (Jhā, Śaktināth [ed.] 2000. Kal'kātā: Man'phakirā).
- BFP2:** *Baul-phakir padābalī*, Part 2 (Jha, Śaktināth [ed.] 2012. Kal'kātā: Man'phakirā).
- CC:** *Caitanyacaritāmṛta* of Kabirāj, Kṛṣṇadās (Nāth, Rādhāgo-binda [ed.] 1946. Kalikātā: Bhaktigrantha Pracār Bhāṇḍār).
- DSP:** *Duddu Sā-r padābalī* (Jhā, Śaktināth [ed.] 2012. Kal'kātā: Sahaj'pāṭh).
- KKN:** *Kṛṣṇakarṇāmṛtaṃ* written by Vilvamaṅgala (Bidyāratna, Rām'nārāyaṇ [transl. and ed.] 1890. Murśidābād; Baha-ram'pur: Rām'nārāyaṇ Bidyāratna).
- LG:** *Lālangītikā* (Dās, Matilāl & Piyūṣ'kānti Mahāpātra [eds] 1958. Kal'kātā: University of Calcutta Press).
- MDBK:** *Mādhav bibir kar'cā* (Jhā, Śaktināth [ed.] 2012. *Duddu Sā-r padābalī: (pariśiṣṭa)*). Kal'kātā: Sahaj'pāṭh.)

References

- Anirvan, Sri 1983. *Letters from a Baul: Life within Life*. Calcutta: Sri Aurobindo Pathamandir.
- Bagchi, Prabodh Chandra 1939. *Studies in the Tantras (Part 1)*. Calcutta: University of Calcutta.
- Bandyopādhyāy, Asit'kumār 2011 [1966]. *Bāmlā sāhityer itibṛtta: tṛtīya khaṇḍa, pratham parba*. Kal'kātā: Maḍern Buk Ejensī.
- Bandyopādhyāy, Cārucandra 1932. "Bāul", in: *Prabāsī* 2,4: 497–503 & 632–37.
- Bandyopādhyāy, Haricarāṇ 1933. *Baṅgīya śabdakoṣ (dvitīya khaṇḍa)*. Niu Dillī: Sāhitya Akādēmī.
- Basu, Rāj'sekhara 1946. *Calantikā*. Kalikātā: Em Si Sar'kār āṇḍ Sans-.
- Beiser, Frederick C 1996. *The Sovereignty of Reason: The Defence of Rationality in the Early English Enlightenment*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bhattacharyya, Benoytosh 1964. *An Introduction to Buddhist Esoterism*. (The Chowkhamba Sanskrit Studies 48.) Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Bhaṭṭācārya, Surendramohan 1909. *Rasatattva o śakti-sādhanā*. Kalikātā: Haridās Mānnā.
- Bhaṭṭācārya, Upendranāth 1957. *Bāmlār Bāul-o-Bāul gān*. Kalikātā: Oriyent Buk Kampāni.
- Biśvās, Mohan Kālī (n.d.). *Gaurīya baiṣṇab dharmer abakṣaṇer kāraṇ (sāṅgathanik durbalatā)*. Calcutta: Department of Bengali Language, University of Calcutta. [unpublished PhD thesis].
- Briggs, George Weston 1970. *Gorakhnāth and the Kānpaṭā Yogīs*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bruchac, Margaret M 2014. "Indigenous Knowledge and Traditional Knowledge", in: *Encyclopedia of Global Archaeology*, 3814–3824 (DOI: <https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0465-2_10>, accessed: May 12, 2020).
- Cakrabartī, Praphulla Caraṇ 1955. *Nāth dharmma o sāhitya*. Ālipur'duyār: Śrī Praphulla Caraṇ Cakrabartī.
- Cakrabartī, Ramākānta 1996. *Baṅge baiṣṇab dharmma: ek'ti aitihāsik o samāj'tāttvik adhyājan*. Kal'kātā: Ānanda Pāb'liśārs.

- Cakrabartī, Ramākānta 2014. “*Caitanya prabartita dharmāndolaner prekṣāpaṭ*”, in: Jagadīś Bhaṭṭācārya (ed.): *Caitanya-prasaṅga*. Kal'kātā: Baṅgiya Sāhitya Pariṣat., 1–28.
- Cakrabartī, Sudhīr 1989. *Gabhīr nirjan pathe*. Kal'kātā: Ānanda Pāb-liśārs.
- Cakrabartī, Sudhīr 1997. “*Nadiyār lokadharmā o lok'samāji*”, in: *Paścim'baṅga* 31 (17–21): 81–88.
- Cakrabartī, Sudhīr 2003. *Bāṅlār gauṇadharmā sāheb'dhanī o balāhāri*. Kal'kātā: Pustak Bipaṇi.
- Cakrabartī, Sudhīr 2010. *Nirbācita prabandha*. Kal'kātā: Punaśca.
- Cantú, Keith 2019. “*Islamic Esotericism in the Bengali Bāul Songs of Lālan Fakir*”, in: *Correspondence* 7,1: 109–165.
- Capwell, Charles 1974. “*The Esoteric Belief of the Bauls of Bengal*”, in: *The Journal of Asian Studies* 33,2: 255–264.
- Dās, Ajit 1992. “*Jāt baiṣṇab kathā*”, in: *Caturaṅga* 53 (3, 4, 5–6, 8): 206–218, 298–304, 387–396 & 534–543.
- Dās, Āśā 1969. *Bāṅlā sāhitye bauddhadharmā o saṃskṛti*. Kalikātā: Kyāl'kāṭā Buk Hāus.
- Das, Purna & Selina Thielemann 2003. *Bāul Philosophy*. New Delhi: A. P. H. Publishing Corporation.
- Das, Rahul Peter 1992. “*Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bauls of Bengal*”, in: *Journal of the American Oriental Society* 112,3: 388–432.
- Dās, Paritoṣ. 1978. *Sahajiyā o gauṛīya baiṣṇab dharmā*. Kalikātā: Phārmā Ke El Em Prāibhet Limiṭeḍ.
- Dasgupta, Shashibhusan 1946. *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*. Kolkata: University of Calcutta Press.
- Datta, Akṣay'kumār 1911. *Bhārat'barṣīya upāsak sampradāy*. Kalikātā: Basumatī.
- De, Debendranāth 1950. *Kartābhajā dharmar itibṛtta*. Kalikātā: Jijñāsā Ejensij Limiṭeḍ.
- Deb'mahānta, Satyaśib Pāl 1990. *Ghoṣ'pārār satīmā o kartābhajā dharmā*. Kal'kātā: Pustak Bipaṇi.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

- Farrow, G. W. and I. Menon (transl. and eds) 1992. *The Concealed Essence of Hevajra Tantra*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ferrari, Fabrizio M 2012. "Mystic Rites for Permanent Class Conflict: The Bauls of Bengal, Revolutionary Ideology and Post-Capitalism", in: *South Asia Research* 32,1: 21–38.
- Ghoṣ, Bārid'baraṇ 2011. *Nāth sampradāyer itihās*. Kal'kātā: Śrī Pāb-liṣiṃ Hāus.
- Gosvāmī, Nanīgopāl 2000. *Caitanyottar yuge gauṛīya baiṣṇab*. Kal'kātā: Karuṇā Prakāśanī.
- Hamza, Feras (transl.) 2007. *Tafsīr al-Jalālayn*. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought.
- Hatley, Shaman 2007. "Mapping the Esoteric Body in the Islamic Yoga of Bengal", in: *History of Religions* 46,4: 351–368. (DOI: <<https://doi.org/10.1086/518813>>, accessed: May 8, 2020).
- Hoque, Enamul 1995. *Muhammad Enamul Hoque rachanabali [Caturtha Khanda]*. Dhaka: Bangla Academy.
- Jhā, Śaktināth 2002. *Bāul phakir dhvaṃser itibṛtta*. Kal'kātā: Subarnārekḥā.
- Jhā, Śaktināth 2007 [1995]. *Phakir Lālan Sāi: deś kāl ebaṃ ṣilpa*. Kal'kātā: Saṃbād.
- Jhā, Śaktināth 2010 [1999]. *Bastubādī bāul*. Kal'kātā: De'j Pāb-liṣiṃ.
- Jhā, Śaktināth (ed.) 2012. *Duddu sār padābalī*. Kal'kātā: Sahaj'pāth.
- Jhā, Śaktināth 2013. *Sahaj baliba kāy*. Kal'kātā: Barnāparicay.
- Karim, Ānoyāruḷ 2016. *Bāmlādeśer Bāul*. Dhākā: Kathāprakāś.
- Kaviraj, M. M. Gopinath 2006. *Selected Writings of Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj*. Varanasi: Indica.
- Khān, Mobārak Hosen 2007. *Lālan samagra*. Dhākā: Gītāñjali.
- Kuriyama, Shigehisa 1996. "On imaginary knowledge" (Basham Prize Lecture), in: *The 4th International Congress on Traditional Asian Medicine Proceedings, Part I. 18–21 August, 1994*. Tokyo: Department of Medical History, School of Medicine, Juntendo University, 99–113.
- Māiti, Rabīndranāth 1960. *Caitanya parikar*. Kalikātā: Buk-lyāṇḍ Prāibhet Limited.
- Mukhopādhyāy, Pāc'karī 1942. *Bāmlār tantra*. Kalikātā: Beṅgal Pāb-liṣārs Limited.

- Nandī, Ratan Kumār 1984. *Kartābhajā: dharmā o sāhitya*. Kal'kātā: Baṅgīya Sāhitya Saṃsad.
- Openshaw, Jeanne 2001 [1985]. *Seeking Bāuls of Bengal*. New Delhi: Cambridge University Press.
- Rahamān, S. M. Lut-phar. 1969. "Bāul śabder ut-patti o byākhyā", in: *Sāhitya Patrikā* 13,1: 128–153.
- Roy, Asim 1983. *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Salomon, Carol (transl.) 2017. *City of Mirrors: Songs of Lālan Sāi*. New York: Oxford University Press.
- Śarīph, Āh'mad 2003. *Bān'lār sūphī sāhitya: ālocanā o naj'khāni grantha sam-balita*. Ḍhākā: Samay.
- Śāstri, Haraprasād 1951 [1916]. *Hājār bacharer purāṇa bāṅgālā bhāṣāy bauddhagān o dohā*. Kalikātā: Baṅgīya Sāhitya Pariṣat.
- Sen, Kṣitimohan 1993. *Bān'lār Bāul (Līlā baktṛtā 1949)*. Kal'kātā: Kalikātā Biśvabidyālay.
- Sen, Mimlu 2011. *Bāulsphere*. New Delhi: Random House.
- Snellgrove, D. L. 1959. *The Hevajra Tantra: A Critical Study*. London: Oxford University Press.
- Thompson, J. T. 1884. *A Dictionary in Hindi and English*. 3rd ed. Kolkata: Khetrāmohana Mukerjea.
- Turner, R. L. 1973. *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. London: Oxford University Press.

Alt bedeutet nicht ungebräuchlich: Zur Relevanz der Sprachgeschichte – ein Essay

Olav Hackstein

1. Zeittiefe in der Kultur- und Sprachgeschichte: Das Phänomen der fünften Tasche und Eisbergphänomene

Die Kulturgeschichte und Sprachgeschichte stimmen darin überein, dass Vergangenheit und Gegenwart oft und typischerweise überlappen, indem in der Vergangenheit liegende Ereignisse und Zusammenhänge in Gänge oder auch teilweise bis in die Gegenwart fortbestehen und fortwirken, sodass Kultur und Sprache der Gegenwart wie ein Mosaik aus Elementen und Mechanismen, die über eine unterschiedliche Zeittiefe verfügen, erscheinen. Ein lehrreiches Beispiel ist in der gegenwärtigen Kleidungskultur zu finden. Hier dürfte nur noch wenigen Zeitgenossen der Umstand bewusst sein, dass eine Original-Jeanshose fünf Taschen (mit zwei Gesäßtaschen, zwei Vordertaschen und einer vorne rechts angebrachten fünften, kleinen Tasche) besitzt, geschweige denn, worin Sinn und Funktion besagter fünften, sehr kleinen Tasche besteht. Als die Jeanshose Ende des 19. Jahrhunderts von dem fränkisch-deutschen Auswanderer Löb Strauß (später, Levi Strauss) erfunden wurde, erhielt sie eine fünfte Spezialtasche, die der Aufbewahrung der damals (vor der Erfindung der Armbanduhr) üblichen Kettenuhr bestimmt war und diesem früheren Uhrentyp in der Größe angeglichen war. Nach Erfindung und Verbreitung der Armbanduhr verlor die sogenannte *watch pocket* ihre ursprüngliche Funktion, wurde aber trotzdem im Jeanshosendesign bis zum heutigen Tage beibehalten. Die fünfte Jeanstasche ist ein kleidungsgeschichtliches Überbleibsel, ein Archaismus, und die Erklärung der fünften Tasche ist die Erklärung eines geschichtlichen Umstands. Mithin besitzt das Wissen um Grund und Herkunft der fünften Tasche für die Gegenwart nur noch einen rein historisch-explanativen Wert.

Von derartigen funktionslosen Altertümlichkeiten und Archaismen der Gegenwart zu unterscheiden sind funktionale Traditionen, die in der Vergangenheit wurzeln und in der Gegenwart in verschiedenen Funktionalitäten fortbestehen, wie z.B. der Türknauf in der englischen und französi-

schen Kultur, die Türklinke in anderen europäischen Ländern oder auch die Kombination funktionaler Eigenschaften, die über ein verschiedenes Alter verfügen, wie z.B. der Handy-Klingelton, der einerseits Bestandteil eines Mobilfunkgeräts des 21. Jahrhunderts ist, andererseits aber den Klingelton eines alten Telefons des 20. Jahrhunderts imitieren kann. Dieses Phänomen kann als Persistenz oder metaphorisch-plakativ als Eisbergphänomen (mit einem sichtbaren Teil in der Realität der Gegenwart und einem größeren Teil, der unsichtbar unter der Wasseroberfläche liegt, aber ununterbrochene Kontinuität zum sichtbaren oberen Teil aufweist) bezeichnet werden. Typischerweise vollzieht sich die kulturgeschichtliche Entwicklung also bei verschiedenen Gegenständen oder bei Eigenschaften desselben Gegenstands in unterschiedlichen Geschwindigkeiten.

2. Das Phänomen der fünften Tasche und Eisbergphänomene in der Sprachwissenschaft

Beide Phänomene der Kulturwissenschaft, das Phänomen der fünften Tasche (lebendige Archaismen, die der aktuellen Gebrauchsnorm entsprechen, aber ihre ursprüngliche Funktion eingebüßt haben) und Eisbergphänomene (ererbte Formmerkmale, die ihre Funktion ganz oder teilweise erhalten haben; funktionale Persistenzen) kehren auch in der menschlichen Sprache wieder und entsprechen Realitäten des natürlichen Sprachgebrauchs und der Gegenwartsgrammatik einer natürlichen Sprache, vgl. auch Hopper (1991) zu den Phänomenen *layering*, und *persistence*, sowie Aarts (2007) zu *syntactic gradience*. Am augenfälligsten sind beide Phänomene bei der Formen- und Bedeutungsspaltung (*split development*).

2.1 Wandel im Lexikon, Koexistenz alter und neuer Lexeme

Im Bereich der Lexeme ist die lexikalische Erneuerung ein natürlicher Prozess. Nur ist es oft so, dass Erneuerung nicht Ersatz bedeuten muss, sondern dass ältere Formen neben den jüngeren fortbestehen können, ohne ungebräuchlich zu sein.

Ein Beispiel ist im Neuhochdeutschen das Nebeneinander der ererbten dreisilbigen Ordinalzahl *siebenter* neben dem geneuerten (analogisch verkürzten) zweisilbigen *siebter*. Der Formunterschied und das ererbte Mittelmorphem *-en-* in *sieb-en-ter* ist funktionslos. Es handelt sich um ein Phänomen der fünften Tasche.

In vielen anderen Fällen überdauern aber einzelne Funktionsmerkmale als Eisbergphänomene den sprachlichen Wandel und die Neuerung

lexikalischer Parallelförmigkeiten. Beispielsweise ist neben die ältere Verstärkungspartikel des Deutschen *gar* (wie in *Die Bürger haben gar lange geschwiegen!*) die sprachgeschichtlich jüngere Verstärkungspartikel *sehr* getreten, ohne dass das jüngere *sehr* das ältere *gar* vollständig ersetzt hätte. Vielmehr ist in der Verbindung mit dem Negationsadverb *nicht* und der adjektivischen Negation *kein* das ältere *gar* weiterhin vorge-schrieben. So muss es *gar nicht*, *gar kein* heißen, während **sehr nicht* und **sehr kein* unidiomatisch sind.

Es kann vorkommen, dass einzelne Wörter im freien Gebrauch nicht mehr vorkommen, aber in bestimmten Wortverbindungen (Idiomen) in ihrer älteren Bedeutung noch fortbestehen. Ein Beispiel ist die neuhochdeutsche Paarformel *gang und gäbe*, die als prädikatives Adjektiv in der Bedeutung „völlig gewöhnlich und üblich“ gebraucht wird, deren Lexeme *gang* sowie *gäbe* in der Vereinzelnung hingegen in der deutschen Sprache der Gegenwart völlig funktionslos, ungebräuchlich und unverstän-dlich sind (?**Es ist gang.*/?**Es ist gäbe.*). Historisch betrachtet sind die Lexeme *gang* sowie *gäbe* Adjektive, die sich in mittelhochdeutscher Zeit noch in freiem Gebrauch befanden und in dieser Gebrauchsweise nur noch in bestimmten Dialekten wie dem Hochalemannischen überlebt haben, so im Schweizerdeutschen *des isch geng* in der Bedeutung „das ist gängige Praxis/üblich/völlig normal“.

2.2 Bedeutungsspaltung und Bedeutungserweiterung

Im Bereich der Semantik ist die Bedeutungsspaltung allgegenwärtig, die neben jüngeren Bedeutungen ganz selbstverständlich ältere Bedeutungen oder auch ererbte Nebenbedeutungen (Konnotationen) als Eisbergphä-nomene erhält. Ein instruktives Beispiel hierfür liefert das neuhochdeut-sche umgangssprachliche Verb *kriegen*, welches als Synonym des register-neutralen oder hochsprachlichen *bekommen* gilt. Anstelle von *ich bekomme noch drei Euro* kann man umgangssprachlich auch sagen *ich kriege noch drei Euro*. Bei genauerer Betrachtung stellt sich jedoch heraus, dass das Verb *kriegen* einerseits in Überlappung mit *bekommen* die Bedeutung „etwas erhalten“ annehmen kann, sich andererseits aber bisweilen in einer Bedeutungsschattierung (Konnotation) von *bekommen* unterscheidet. Im Gegensatz zu *bekommen* bedeutet das Verb *kriegen* oft „etwas mit Kraftauf-wendung erhalten“ oder „etwas gegen Widerstand in eine Position bringen“.

Die genannten Eigenschaften von *kriegen* sind Ausläufer einer jahr-hundertewährenden Kontinuität, wie ein Blick in historische Wörterbü-

cher des Deutschen lehrt. Nhd. *kriegen* geht auf *etwas erkriegen*, *etwas durch Krieg erwerben* zurück, vgl. DWB 3,881 s.v. *erkriegen* (mit Schwund der Vorsilbe *er-*) und DWB 11, 2223ff. s.v. *kriegen*. Nhd. *kriegen* ist ursprünglich ein vom Substantiv *Krieg* abgeleitetes schwaches Verb und geht auf mhd. *kriegen* „handgreiflich werden, kämpfen, Krieg führen“, mnd. *krigen* „streiten, einen Prozeß, Krieg führen“, dann metaphorisch „sich anstrengen, streben, ringen, trachten (körperlich und geistig)“ zurück.¹ Vgl. zu Wortgebrauch und Bedeutung aus frühneuhochdeutscher Zeit Johannes von Tepl in *Der Ackermann*, Kap. 26 (ed. Kiening 1989: 56, Z. 2f.) *Wider vilredende lewt ist nit zu krigen mit Worten*. „Gegen Vielredner ist nicht anzukommen mit Worten.“ Martin Luther verwendet *kriegen* in seiner Ausgangsbedeutung Ps. 68,31 *der herr zestreuet die völker, so lust zu kriegen haben* und verbindet zusätzlich Ursprungsbedeutung und metaphorische Bedeutung in dem Wortspiel: (*Von Kriege*, cap. IX; WA 3,324) *du wirst dennoch zu schaffen genug haben und kriegens genug kriegen*. Von Luthers Wortspiel und Luthers *genug kriegen* führt eine mündliche Traditionslinie bis zum neuhochdeutschen umgangssprachlichen Ausdruck *genug kriegen* und *nicht genug kriegen können*.

Das Verb *kriegen* wurde also zunächst metaphorisch verwendet im Sinne von „etwas mit Kraft gegen Widerstand erwerben“. Später wurde die zugrundeliegende Metapher obsolet und zur toten Metapher. Interessanterweise bleibt aber die mögliche Konnotation „mit Kraft und gegen Widerstand“ bis heute bestehen, vgl. DWB 11, 2235: 1) a) *β) eine speise, eine kränkung u. ä. nicht hinunterkriegen können* (Hervorhebung durch den Autor) und DWB 11, 2249:

4) a) *in etwas hinein kriegen*, [...] *wer einen fusz hinein kriegt, der denkt mit dem ganzen leib hinnach zu folgen*. Henisch 679, 7, 1616 oberd.; *wie ihrs habt herein kriegen können (das bier in die flasche)?* Kant 7, 198. [...] *einen fang ins netze kriegen*. Opitz 4, 26; *sie hat darin die wunderbarsten thiere, / und kriegt sie rein, weisz selbst nicht wie*. Goethe 2, 90 (Hervorhebung durch den Autor).

sowie DWB 11, 2250:

β) ebenso heraus kriegen, z. b. *den fusz aus einer klemme, hervor kriegen* [...]; auch *aufkriegen*, wie *ein schloz, eine thür, auskriegen*, z. b. *ein kleid* (Frisch 1, 549b), *ankriegen, abkriegen*, z. b. *enge stiefeln* [...], *ich habe die stiefeln endlich*

¹ Daneben stand im Mhd. auch ein starkes Verb *kriegen*, *kreic*, *gekriegen*, DWB 11, 2224, I) 1) b) „kämpfen, streiten“, welches noch im nl. *krijgen*, *kreeg*, *gekregen* fortbesteht.

an (gekriegt). γ) ferner entzwei kriegen (Frisch), aus oder von einander kriegen, auch z. b. zwei handgreiflich streitende: [...] etwas los kriegen (vgl.ε), auch einen gefangenen [...]. besonders kräftig einen unterkriegen, subigere. einen wohin kriegen, wohin man ihn wünscht, mit gewalt oder güte, feindlich oder freundlich (Hervorhebung durch den Autor).

Kurz gesagt, rein umgangssprachliche Idiome und Konstruktionen des Neuhochdeutschen konservieren Sprachstrukturen, die sich über mehrere Jahrhunderte und hauptsächlich durch mündliche Tradierung erhalten haben. Es gibt also durchaus so etwas wie ein kollektiv von den Mitgliedern einer Sprachgemeinschaft geformtes Gedächtnis der Sprache, vgl. Hackstein (2012: 16) zum Beispiel nhd. *wehtun*, engl. *do woe*. In der Forschung sind derartige vorwiegend in der mündlichen Sprache konservierte Sprachelemente auch als Vulgärarchaismen bekannt. Vulgärarchaismen belegen, dass nicht die Grammatik die Sprache formt, sondern dass vielmehr umgekehrt Sprache und Grammatik durch den mündlichen Sprachgebrauch geformt werden dergestalt, dass Älteres und Jüngerer gleichermaßen über die Schiene des kindlichen Spracherwerbs tradiert werden. Sprache ist Gebrauch, wie schon Alexander von Humboldt (mit seiner Betrachtung von Sprache als Tätigkeit, griech. *energeía*, und nicht allein als Produkt, griech. *érgon* [vgl. hierzu Coseriu 1980: 134 m. Fn. 20]) und Hermann Paul (1995: 32f.) richtig erkannt haben. Was bei der Spracherwerbsforschung bisweilen gegenüber dem wichtigen, sprachlich innovativen Potential des kindlichen Spracherwerbs in den Hintergrund gerät, aber gleichermaßen Aufmerksamkeit verdient, ist der Umstand, dass die eingangs erwähnten Phänomene der fünften Tasche sowie die Eisbergphänomene ebenfalls über den mündlichen Spracherwerb tradiert werden. Mithin ist daher auch ein Kind, wie der Soziolinguist William Labov es einmal so treffend beschrieben hat, in gewisser Weise tatsächlich ein „linguist historian“ (Labov 1989, mit vielen instruktiven Beispielen aus Varietäten des amerikanischen Englisch).

3. Ergebnisse und Ausblick

Es entspricht einer weit verbreiteten Vorstellung, dass Sprachwandel nur in der Vergangenheit beginnt und daher lediglich als vergangenes Ereignis der Sprachgeschichte anzusehen ist, was in sich absurd ist, zumal vergangene Sprachzustände auch synchrone Sprachzustände waren. Indessen ist Sprachwandel ein Merkmal jeder natürlichen Sprache und erfolgt daher zu jeder Zeit. Es gibt keinen synchronen Sprachzustand, der

gänzlich frei von Sprachwandel wäre. Rein logisch betrachtet muss Sprachwandel, insofern als er einer Erfahrungstatsache entspricht, allgegenwärtig sein und kann somit nicht nur auf die Vergangenheit beschränkt sein, sondern muss seinen Platz im jeweiligen Hier und Jetzt der Sprache besitzen. Ein untrügerisches Zeichen allgegenwärtigen Sprachwandels in der Gegenwartssprache sind die sprachlichen Unsicherheiten jedes Muttersprachlers bei bestimmten im Wandel befindlichen Formmerkmalen, die im sprachlichen System als Normabweichung zutage treten und daher zum Gegenstand der normativen Sprachbeschreibung und -betrachtung, gelegentlich auch des Sprachpurismus, werden.

Literaturverzeichnis

- Aarts, Bas 2007. *Syntactic Gradience: The Nature of Grammatical Indeterminacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Coseriu, Eugenio 1980. „Vom Primat der Geschichte“, in: *Sprachwissenschaft* 5,2: 125–145.
- DWB = *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Neudruck München 1984, I–XXXIII. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hackstein, Olav 2012. „Das Gedächtnis der Sprache. Sprachwandel und Gegenwart – welche Bedeutung besitzt die sprachliche Vergangenheit für die Gegenwart?“, in: *Akademie Aktuell. Zeitschrift der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 40: 12–17.
- Hopper, Paul J. 1991. On Some Principles of Grammaticization, in: Elizabeth Closs Traugott & Bernd Heine (Hrsg.): *Approaches to Grammaticalization*, Vol. I. Amsterdam: John Benjamins, 17–36.
- Kiening, Christian (Hrsg.) 2000. *Johannes von Tepl. Der Ackermann. Frühneuhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christian Kiening*. Stuttgart: Reclam.
- Labov, William 1989. „The Child as Linguistic Historian“, in: *Language Variation and Change* 1: 85–97.
- Paul, Hermann 1995. *Prinzipien der Sprachgeschichte*. 10. Aufl. [Unveränderter Abdruck der 5. Aufl. von 1920] (Konzepte Der Sprach- Und Literaturwissenschaft 6.) Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Bengali Webzines: Literature in the Digital Mode

Hans Harder¹

We live [...] in the twilight of the Age of the Printed Book. It is at least arguable that many of today's children, and most if not all of their children, will come to think of the book as a quaint device from another era – useful in many ways, to be sure, and no doubt never to altogether disappear; but fixed, linear, noninteractive, and, most restrictive of all, essentially confined to a single medium.

(Finneran 1996: ix)

It is debatable to what extent these remarks, uttered a quarter of a century ago in the preface to a volume on literature after and beyond the book, have proven accurate. It appears that the printed book has been more resilient than Finneran predicted, the common picture being one of diversification rather than replacement. Material books printed on paper are still a long way from becoming “quaint devices”. But doubtless the conventional book now contests for its share on the market with other, digital formats – plus, more fundamentally, with new forms of orality and visuality beyond the traditional audio-visual media (radio, television, cinema, etc.), that are currently being facilitated by the Internet. The picture is similar in the case of periodicals, journals and newspapers. In Bengal, with some delay due to the technological hurdles involved in reproducing the Bengali script online, the diversification between print and online versions has become a common feature in the last decade, resulting in a two-tier mediality. All major Bengali newspapers have online editions these days, from top sellers like *Ānanda Bāṅār Patrikā*² and *Pratham Ālo*³ to regional papers like Chittagong's *Dainik Pūrbakoṇ* (Dainik Pūrbakoṇ 2020).

¹ I thank Anika Shah, Alokaranjan Dasgupta, Chaiti Basu, Sujit Chowdhury and Deep Ghosh for their help and feedback on drafts of this article.

² According to the Audit Bureau of Circulations, *Ānanda Bāṅār Patrikā* sold more than a million copies daily in 2018 and is ranked as number 14 among the top-selling newspapers in India (Audit Bureau of Circulations 2018).

Similar developments are taking place in the domain of literary journals. The diversification, or partial transition from print to digital format, is exemplified by the sophisticated literary magazine *Kāli o kalam* (“Ink and Pen”), edited under the direction of Anisuzzaman since 2004 as a forum of contemporary Bengali writing in Bangladesh and beyond. *Kāli o kalam* started off as a print magazine. For a couple of years into the past, monthly issues are provided for free download in the digital archive of *Kāli o kalam*’s website. Along with this, certain portions of those issues are separately prepared for online publication under the category *natun kalam* (“new pens”). However, the main bulk of texts continues to be presented and organised in the printed issues, and the online presentation is so far not more than an add-on to the conventional format. Community functions are absent from *Kāli o kalam*’s webpage (Kāli o kalam 2020).

Webzines or webmags, the theme of this contribution, differ from these news media and conventional literary magazines both in character and in targeted readership. Basically functioning as digital platforms for literary and cultural activities, Bengali webzines stand in a certain continuity with little magazines that have for long been such a distinctive medium in the Bengali cultural sphere. As digital formats, they also border on Internet platforms such as blogs and share much common space with social media, particularly in as far as they encourage and technically enable community functions. They are characterised by their rather young editorial teams, authors and readers, and thus to some extent mark a generational shift in reading habits.

In the following, I will attempt a brief outline of this rather recent avatar in popular Bengali literary and web culture. The webzines I will look at are small- and middle-scale, community-oriented online magazines that have in the last 25 years been evolving in both parts of Bengal as well as in the North American and European Bengali diasporas. After sketching the beginnings of Bengali webzines and assessing their editorial self-positioning, I will present and discuss three particular cases: epitaphs of deceased cult author Nabarun Bhattacharya (Nabāruṅ Bhaṭṭācārya) in the Bangladeshi webzine *Lāl jīper dāyēri* (“Red Jeep’s Diary”); a portrait of African artist Jean-Paul Mika in *Paraspar* (“One Another”), equally from Bangladesh; and Bengali climate fiction in the West Bengali science fic-

³ In the advertisement section of their homepage, *Pratham Ālo* claim to generate 280 Mio page views per month and to reach 7.6 Mio people every day with their print and online editions combined (Pratham Ālo 2020).

tion webzine *Kalpabiśva* (“Phantasy World”). In conclusion, I summarise some media-specific developments in webzine literature.

Digital Literature

An outline of Bengali webzines can conveniently start with a motto, particularly if there is a catchy one at hand. The following line is from *Uttarādhikār* (“Heritage”), the name of a yearly award for web literature in Bengali, inaugurated in 2016 and funded by a number of online publishers. In the announcement it says (Kalpabiśva [uttarādhikār] 2020) (Figure 1):

*pāthar hāriye yāy, hāriye yāy tāl'pātā, bhurjapatra, pyāpāirās, pārc'ment, kāgaj.
sāhitya bēce thāke.* (“Stones get lost, and so do palm leaves, birch leaves, papyrus, parchment and paper, but literature remains alive.”)

The webpage further claims that “Bengali literature is presently being reborn through new electronic media”⁴ (ibid.), and illustrates this message by a stylised book – actually a hybrid between a book and a computer screen, unfolding its wings like a butterfly out of a keyboard set on a globe, or more exactly on the South Asian part of it, apparently to commence its global journey (Figure 1).

The existence of such an award would hardly deserve mention *per se*. Literary prizes have a record going back to colonial times in Bengal,⁵ and have for a long time been a constant feature in the Bengali literary landscape. State institutions like the Sahitya Akademi and the Vidyapeeth in

⁴ Bengali original: *natun ilekṭranik mādhyame bāmlā sāhityer nabajanma ghaṭe caleche ekhan.*

⁵ Ramnarayan Tarkaratna’s *Kulīn kulasarbasva* (1854), regarded as the first successful proscenium theatre play in Bengali, was authored in competition for an award of 50 Rupees by one Babu Kalichandra Chaturddhvarīṅ (Tarkaratna 1991: 3). Cf. also Bipin Bihari Shom’s “Physical Errors of Hinduism”, a prize essay in the *Calcutta Review* in 1849 (discussed in Strube unpublished: 148 f.). Literary patrons in the 19th century included people like Kaliprasanna Sinha, a famous writer himself, who indirectly supported a number of periodicals and provided the fine of 1000 Rupies Reverend Long had to pay for having published Dinabandhu Mitra’s proscribed play *Nil’darpan* (1860). Regular literary awards appear to have been instituted since the late 19th century, with the cosmetics and hair oil company Kuntalin taking the lead in 1896 (personal communication with Alokeranjan Dasgupta, April 2020).

India or the Bangla Academy in Bangladesh, the Pashchimbanga Bangla Academy and the Nazrul Institute, private publishing houses like Calcutta-based Ananda Publishers as well as literary magazines like the above-mentioned *Kāli o kalam* from Dhaka, have been active in bestowing awards on writers or particular works.



Figure 1: Announcement of Uttarādhikār Oṅeb Sāhitya Puraskār 2018 (Kalpabiśva 2018).

What is significant about the Uttarādhikār Web Literature Award (*uttarādhikār oṅeb sāhitya puraskār*) is, on the one hand, its emphasis on science fiction, fostering a tradition in Bengali literature that can boast of quite a thriving record in the 20th century, but has been regarded as popular literature somewhat below the necessary level of dignity. On the other hand, what strikes us about this particular award is the explicit focus it places on the new mediality of web literature. Somewhat in contradiction to its motto's message that literature exists quite independently of the media that carry it, the award is meant exclusively for one of them, the Internet. The self-proclaimed idea of the award is to preserve pre-digital phenomena like literature in the media transition towards the digital age.⁶

⁶ The line referred to in note 4 continues as follows: *i-sāhityer sei uttarādhikār*

From Diasporic Forum to Cyber Hangout

It is indeed undeniable that digital formats in general, and webzines in our particular case, have become a feature to be reckoned with in the Bengali literary sphere. The Bangladeshi *Lāl jiper dāyeri*, for instance, one of the leading five or six webzines from the country until about 2015, gives the 2014 figures of visitors as more than 100,000: the bulk are Bangladeshi readers, followed by a very substantial number of US readers – presumably non-resident Bangladeshis in the main – and a much lesser figure of Indians.⁷ *9 nāmbār bās* (“Bus Number 9”), another Bangladeshi webzine, gives a total number of 44,117 “passengers” (9 nāmbār bās [about] 2020).⁸

As hinted in the beginning, part of my contention in this article is, following Dhaka-based webzine editor and English scholar Anika Shah, that webzines can be conceived as an electronic continuation or extension of the extremely rich scene of Bengali little magazines. As far as the initial impulse for going online is concerned, however, this connection does not seem to hold true. The first Bengali webzine appears to be *Parabās* (“Exile”), the outcome of an initiative launched from California in the 1990s to use the Internet for connecting diasporic Bengalis among themselves and with Bengal. Nalini Iyer and Bonnie Zare state (Iyer & Zare 2009: 200f.):

Launched in 1997, Parabaas sought partly to address, in the words of one of its founders, “the internet not allowing a level-playing field for (non-English, specifically Bangla) cultures/communities”. [...] The site’s focus has always been on Bengali literature, but this has grown to include trans-

astitvake binamra svikṛti dite suru hala bāṛṣik uttarādhikār oḅeb'sāhitya puraskār („In order to give some modest recognition to the existence of that heir of this literature, the yearly Uttarādhikār Web Literature Award was started“).

⁷ The top countries of origin of the *pāṭhak yātrī*, literally “reader-travellers”, with figures above 1,000 are: Bangladesh 57,573, USA 34,389, India 6,417, UK 2,203, Australia 2,156, and Canada 1,646. Germany is in position 8 with 637 visitors, and surprisingly Italy, one of the main centres of Bangladeshi migration in Europe, is far off with only 8 visitors. Unfortunately, the flag counter statistics these data were retrieved from in 2019 are no longer to be found on *Lāl jiper dāyeri*’s website.

⁸ Figures for other webzines are not available, and repeated queries sent to the editor of *Rās’print*, a very popular webzine edited from Sylhet, have to date remained unanswered.

lations into Bengali (of both creative work and interview with writers in other languages) as well as translations of Bengali literature into English.⁹

The foundational editorial of *Parabās* from 1997 proclaims that, “*Parabās* inc. was born with the aim to put Bengali language and culture and their discussion on the Internet.”¹⁰ The editors deplore that since the net is a technology developed in the West, Bengali script does not work on it, and use image files to upload Bengali text. The goal is to create a webzine to enable Bengali-speaking Internet users to engage with Bengali culture and literature *in Bengali script* (ibid.). *Parabās* can boast of quite an impressive archive of original Bengali writings.

Not as historic and pioneering, but equally marked by the diasporic urge to connect back to the homeland is *Urāl'pul* (officially anglicised *Urhalpool*), another US-based webzine with the programmatic title translating as “flyover” and the mission to connect the continents. *Urāl'pul* was inaugurated in November 2008 and celebrated in a big function and speech by, among others, famous novelist Sunil Gangopadhyay (Sunil Gaṅgopādhyāy) at the Calcutta book fair in 2010.¹¹ *Urāl'pul* hosts some original writings, but is in the main conceived as outlets of literature that happens elsewhere, i.e. in the print sphere.

More specifically cyberspatial are the more recent webzines from Bangladesh and India that I turn to now and will focus on in the following. *Rāś'prinṭ* (“Rush Print”), *Lāl jiper dāyeri*, *Paraspar*, *Śiriṣer ḍāl'pālā* (“Shirisha-Flower Twigs”), and *9 nāmbār bās* (Bus Number 9) from Bangladesh, as well as *Sāhityakyāphe* (“Literary Café”), *Kalpabiśva* and *Megh'bāmlā* (“Cloud Bengal”) from West Bengal are some of the quite numerous webzines from the 2000s and 2010s that attract original writings in the main, and are more self-conscious in using the new medium than their predecessors of the first hour.¹² Generally, just as little maga-

⁹ Cf. also the online review of its history and profile in Somanjana Chatterjee (2013). Chatterjee claims that *Rāhuler dāyeri theke* by Indranil Dasgupta was the first online novel in Banglish – which however doesn't seem to be true because the work is entirely in Bengali (Dāś'gupta n.d.).

¹⁰ Bengali original: *āntarjāle bāmlā bhāṣā o saṁskṛti tule dharā ebaṇi tār carcār uddeśye parabās, in-k-er janma* (Parabās [about us] 2020).

¹¹ Sunil Gangopadhyay's 2010 speech is available on YouTube (Gaṅgopādhyāy 2010). However, *Urāl'pul* appears to have stopped in 2015, the year of the current issues and latest archive entries (*Urāl'pul* [archives] 2020).

¹² *Rāś'prinṭ*, e.g., gives links to quite a number of other webzines; the list contains

zines in pre-digital times, many webzines seem to be short-lived, which shows in the scarcity or absence of recent posts and the lack of maintenance evident from expired links etc. However, facilitated by their online 'liquidity' and the different temporality of the Internet, these things do not make them unavailable, and they linger on in a way quite different from sold-out paper issues of little magazines. In fact, some of the quite recent upshots we will deal with have in the meantime already ended their active life, like Calcutta-based *Megh'bamīlā* and the Bangladeshi *Lāl jīper dāyeri*, while others, such as *Rās'prinṭ* from Sylhet or *Kalpabiśva* from Calcutta, seem to have consolidated their web presence.

As for the self-staging of the magazines, it is interesting to look at the editorials or mission statements most of them carry. These items function like paratexts in framing the reading experience, even though, unlike prefaces and introductions in print, they no longer precede a central text or body of texts in linear book manner, but often feature just as a choice in a menu and are arguably more likely to be skipped or overlooked than the foreword or introduction of a book. In the interpretations of webzine reading they offer, these editorials usually evoke the imagery of informal, leisurely get-togethers of a friendly community. *Sāhityakyāphe*, for instance, projects itself as a cyber-hangout in the following terms (Sāhityakyāphe [home] 2020):

Even though Bengalis are dispersed in various countries, the online [mode] makes it oftentimes seem nowadays that we all are sitting in some coffeehouse in our own city and engaging in *āḍḍā* together, [discussing] literature from Asia, Africa, and Latin America. *Sāhityakyāphe* shall be the reflection of this *āḍḍā*. Those committed to writing and creativity shall be its main driving force! Instead of any single editor, it is them who shall be its editors and readers!

The idea of a community space and of a free public sphere looms large in these words, together with an implicit reference to engaging with literature from the Global South. The *āḍḍā*, the informal get-together for spirited talk and snacks that is perceived and much discussed as a central institution of Bengali sociality,¹³ serves as a comparison to the virtual community experience *Sāhityakyāphe* aims to imitate.

also other items like Rabindranath Tagore's work edition, but features at least 30 proper webzines (Rās'prinṭ [home] 2020).

¹³ Recent contributions on *āḍḍā* include a well-known eponymous chapter in

Lāl jiper dāyeri likewise strikes a very interactive note in the way it greets its visitors. The “red jeep’s diary” of its title vaguely evokes the image of a small group of people jointly setting out to explore and protocol their experiences. The webzine’s editorial eventually also alludes to the museum as another type of public arena it wants to remodel in cyberspace as a collective space open for use by a community of unique individuals (*Lāl jiper dāyeri* [page 0] 2020):

Lāl jiper [sic] *dāyeri* is a webmag. We do not only want to upload stories, novels or poems. We want your unique writings about your favorite poems, stories, novels or paintings. We have no objections even if such write-ups have only 15 or 20 sentences. [...] We want unusual books to be discovered for everybody through personal fascination. [...] And *Lal jiper diary* wants to become a museum of your unique writings on your favorite book, poet, poem, story or novel.¹⁴

The editorial “*Rās’priṅṅ’rekhā*” of *Rās’priṅṅ* of 2015 calls the webzine a *melāpyāṅṅdel* and a “get-together” (*geṭ-ṭuḡedār*), thus covering the ground between a performative space familiar in Bengali religious culture, particularly the Durga Puja, and an international, western type of sociality. Like in the aforementioned webzines, the *Rās’priṅṅ* editors extend their open invitation to non-established, new writers (*khari-hāte likhiye*), thus again making explicit a certain informality of the exercise.¹⁵ And another Bangladeshi webzine, somewhat in extension of the jeep in *Lāl jiper dāyeri*, uses a local public bus as a metaphor for the public and yet secluded space it aims to create. The mixture of intellectual jargon and English loan words with Dhakaite dialect strikes the reader as a transgression

Dipesh Chakrabarty’s *Provincializing Europe* (Chakrabarty 2000: 180–213) and two edited volumes, one on the Bengalis’ *āḍḍās* in general (Cākī 2009), the other on Calcutta’s *āḍḍās* (Dās 2010).

¹⁴ Bengali original: *lāl jiper dāyeri ekṭi oḡeb’miḡ. śudhumātra galpa, upanyās, bā kabitā āp’loḡ kar’te cāi nā ām’rā. ām’rā cāi, bhāla lāḡār kabitā, galpa, upanyās, citrakalā niḡe lekhā āp’nār asādhāraṅ gadyaṭi. eman’kī se gadya yaḍi 15–20 bākyer haḡ tāte-o āmāder āpatti nei. [...] cāi byaktir muḡdhabodhatār bhitar diḡe asādhāraṅ granthagulo ābiṣkṛta hok sabār janye. [...] ār āp’nār priya grantha, priya kabi, kabitā, galpa, upanyās samparke āp’nār lekhā asādhāraṅ gadyer miujiyām haḡe uṭṭ’te cāi lāl jiper dāyeri.*

¹⁵ This editorial actually announces *Rās’priṅṅ*’s new layout in 2015, i.e. three years after its start (*Rās’priṅṅ* [rās’priṅṅ’rekhā] 2015).

of conventional linguistic codes and marks the somewhat countercultural and unruly image this webzine cultivates (9 Nāmbār Bās [about] 2020):

9 Nāmbār Bās [„bus number 9“], with its subtle pretence of impartiality, is an eco-feminist, anarcho-socialist, anti-postmodernist, postmodern mag. It is a local bus, therefore its doors don't close. You can send any kind of writing to our address (noynumberbus@gmail.com).¹⁶

Like conventional periodicals, all the webzines in one way or the other have a set of categories under which they organise their material. *Paraspar*, for instance, lists the following items: *sāksātkār – gadya – kabitā – puṅgar-mudraṅ – anubād – bai niye – calaccitra – citrakalā – nāṭak – pārasparik – anuṣṭhān – buk śap – biśeṣ saṃkhyā* (“interviews, prose, poetry, reprints, translations, on books, films, art, theatre, interaction, events, book shop, special issue¹⁷”). With some webmags, a regular issue, sometimes even hinting at the non-virtual hard copy edition appearing ‘out there’, is still a tangible presence (*Kalpabiśva; Megh'bāmlā*¹⁸), while with others, these categories with their line-up of postings are the structure to go by (*Rās'priṅṭ*). The range of topics in these webzines is basically what we expect in literary magazines and cultural journalism. Foci vary from particular literary genres like science fiction to general, reader-produced literature, arts, criticism, film reviews, popular culture, international literature, art, music, and, as far as Bengali literature is concerned, from Bangladesh and West Bengal to North America.

In the following sections I will go into three particular topics rather randomly chosen, guided by my own interest, but also with a view to

¹⁶ Bengali original: 9 nāmbār bās ekṭi nīrapekṣatār sūkṣma bhān'kāri iko-pheminist-enārko-sosyālist-enti-post'madārnist- post'madārn myāg. eiṭā lokāl bās, phale geiṭlak tathā ruddhaduṣār naṣ. āp'nego ye-kono kisimer lekhā āmāder ṭhikānāy (noynumberbus@gmail.com) pāṭhāte pāren.

¹⁷ *Paraspar* has special *pūjā* and *id* issues assembled in digital format (*Paraspar* [biśeṣ saṃkhyā] 2020). As for *Rās'priṅṭ*, started in 2012 and revamped in 2015, the editors comment on the redesigned structure and proliferation of rubrics (*bibhāg*) (*Rās'priṅṭ* [rās'priṅṭrekhā] 2015).

¹⁸ Regular appearance of this Calcutta-based webzine started in 2015 and ended two years later (*Megh'bāmlā* [home] 2020). At present, only the category *Āj'ker khabar* is being maintained with cross-posts from other media agencies (*Zee Bengali, Ei Samaṣ, etc.*).

identifying certain specific traits of the webzine as a newly-established medium in the Bengali public and literary spheres.

Epitaphs for Nabarun Bhattacharya (1948–2014)

In July 2014, Nabarun Bhattacharya died. Son of Mahasweta Devi and Bijan Bhattacharya, Nabarun had attained a somewhat cultic status even during his lifetime – a nonconformist, unorthodox leftist, writing a very idiosyncratic prose, and often employing a revolutionary rhetoric. His early death triggered lots of reactions in the media, social media, and also in webzines. In *Lāl jiper dāyēri* I found a whole section of tributes to him, some of them random samplings from Facebook, but also a number of obituaries by well-known journalists and intellectuals. These texts are invariably characterised by lavish allusions to Nabarun’s works and characters and a rhetoric of hero worship. Under the heading “Nabarun is no longer there but the state of war is still on”¹⁹ – alluding to his book *Yuddhaparisthiti* (“State of War”) (Bhaṭṭācārya 2006) – the curators of that edition, Shibu Kumar Shil, Imran Firdaus, Bijay Ahmad and Arnab Deb write (*Lāl jiper dāyēri* [nabāruṅ-smaraṅ] 2020):

Nabarun, after your great last journey we have assembled with the only purpose of sitting around the planchette. We know that we’ll meet again. We’ll meet again. At the time of the last draw. At the moment of the counter attack! Until then accept our collective salute, master! We are sure the counter-revolution will live long.²⁰

Ample references to Herbert, the protagonist and “master” of Nabarun’s break-through novel *Hār’bārṭ* (Bhaṭṭācārya 1993), and his contacts with the netherworld through spiritistic devices, are combined with a dose of rebellious parlance to revel in a mood of afflicted revolutionary orphans. Among the seven items in this section, there is a compilation of Facebook obituaries, e.g. one by Kabir Suman that has an almost biblical ring to it: “Wherever man will rebel, wherever he will give rebellion a language

¹⁹ Bengali original: *nabāruṅ nei tabe yuddha paristhiti jārī āche*.

²⁰ Bengali original: *nabāruṅ āp’nār mahāprayāṅer par sreph plyān’ceter uddeśya nijei samabeta hayechi ām’rā. jāni dekhā habe. pher dekhā habe. šeṣ dra er samāj. kāuṅṭār āṭāker muhūrte! tār āge āmāder samabeta syāluṭ grahaṅ karuṅ ostād. pratibiplab dīrghajībī habe niścaṅ’i*.

through his own creation, Nabarun will be there.”²¹ (Lāl jīper ḍāyeri [tribiut] 2020) Kabir closes by describing a meeting at Jadavpur University with “Comrade Nabarun” when the latter supposedly said: “This time I won’t let go, sister-fucker, this time I won’t let go” – a mantra, he writes, that won’t stop but continue in the future. The curse word, of course, has the perlocutionary function of certifying and strengthening in-group membership.²²

Faruk Wasif (Phāruk Oḃāsiph), well-known author, journalist of Dhaka daily *Pratham Ālo*, and webzine writer – his most recent submission is a poem on the Corona virus, “Param karonāmay” (Oḃāsiph 2020a) – contributes another interesting and equally transgressive statement in *Lāl jīper ḍāyeri*’s section on Nabarun Bhattacharya, titled “Asantoṣer byakarāṇe [sic] ga.ā tār man” (“His Mind is Built in the Grammar of Dissent”). Taken from literary scholar Renato Poggioli’s book *The Phoenix and the Spider* (Poggioli 1957), the “grammar of dissent” serves Wasif as a keyword for his short account of Nabarun Bhattacharya’s role in West Bengal. He is projected as an outsider who sees through the false pretensions of bourgeois society. Wasif calls him a Bengali Dostoevsky and compares his work to Colin Wilson’s *The Outsider* and Franz Kafka’s *Metamorphosis*.²³ The diction is part of the message (Oḃāsiph 2020b):

Whatever was good, what was Sunil Gangopadhyay’s “first light”²⁴ – Nabarun crushed all the lice in the matted pubic hair of that Calcutta’s enlightenment, Hindu-ness, development, rationalism, well-maintained leftist cover and scientism.²⁵

²¹ Bengali original: *yekhāne mānuṣ bidroha kar'be, tār sṛṣṭir madhya dije bidrohake bhāṣā debe, rūp debe, sekhānei nabāruṇ.*

²² Cf. also Tokan Thakur’s reminiscence of sitting with Nabarun in front of Mahasweta Devi; Nabarun was smoking, and Mahasweta herself told Tokan to smoke as well – events that display revolutionary customs (ibid.).

²³ Oḃāsiph 2020b: “I consider his *Herbert* in no way less than *The Outsider* or *Metamorphosis*” (Bengali original: *tār hār'bar'ke āmi kono aṃsei di āuṭ'sāidār athabā metāmar'phasiser cāite kam mane kari nā.*)

²⁴ The term for “first light” is *pratham ālo*, a famous novel on colonial Bengal by Sunil Gangopadhyay, and also the name of the newspaper Wasif works for – named in allusion to the enlightenment aspects of the society described in the novel, and of course also claiming some of this (early morning) enlightening mission for itself.

²⁵ Bengali original: *yā kichu bhāla, yār saṅge sunil gāṅgulir pratham ālo, sei kal'kātāi*

Comparisons with other avantgarde Bengali filmmakers and playwrights (Ritwik Ghatak, Utpal Datta) ensue, and also some harsh criticism of the tame aesthetics of “subaltern gurus” like Ranajit Guha that have prevented them from engaging with Nabarun. Wasif claims that Nabarun is of an entirely different category: none of those who strive to create pure literature, but one who makes art “by sucking the poison from the stirring of the ocean of life”²⁶ (ibid.).

This short portrait of Nabarun Bhattacharya as a world class author, archetypical dissenter and rebel is an interesting piece of rhetoric and conveys quite a distinctive, if exaggeratedly heroic, characterisation of the writer. Whether or not Wasif’s balancing act between intellectual acumen, revolutionary attitudes and curses, somewhat in imitation of Nabarun’s prose, is successful is probably a question of taste. The statement is concluded, or sealed, with the words *sabhyatā codāi*, “fuck civilization”, which risks destroying the balancing act, but at the same time puts a particular trademark of anti-establishment rebellion in place.

The point in giving these quotations is to highlight a peculiar informality of style and transgression of conventional etiquette which, though in this instance triggered by the topic, lends itself easily to the format and can also be found in other webzines.²⁷ The online platform of the webzine, close to social media and, in fact, in this instance quoting from Facebook, seems to facilitate this kind of diction. The Bengali webzines under discussion, or at least a number of them, thus inherit some of the informality of the online forum.

African Sign Art

The next finding I want to discuss is an article titled “Congo’s Sign Art and a Maestro called Mika” (“*Kaṅgor sāin āṛṭ o ek’jan māyestro mikā*”), written by Majul Hasan (Mājul Hāsān) and published in the webzine *Paraspar* in 2016 (Hāsān 2016). The author, born in 1980, is a journalist and writer

en’lāiṭen’meṅṭ, hindutva, pragati, yuktibād, putuputu bām’kholas āṛ bijñān’bāder jaṭ’pākāno gupta keṣer ukun tini cipe cipe mār’ten.

²⁶ Bengali original: *jīban’sāyār manthaner biṣ ṣuṣe ṣuṣe.*

²⁷ Notably in 9 *Nāmbār Bās*, for instance, in the satire *Pānusiṃher gadābālī*. The title is a pun on Rabindranath Tagore’s early compositions of *bhakti* poetry *Bhānusiṃher padābālī*; like *Bhānusiṃha* for Tagore, *Pānusiṃha* is a pen name for an author who – quite appropriately, one would say – remains anonymous just as Tagore initially did (Anonymous 2019).

of poetry and short prose, as we learn from the link to the author's short bio note that *Paraspar* supplies for all contributors. The article opens with a statement by Paul Gauguin that the history of modern art is the story of its alienation from the general public,²⁸ in order to then refute Gauguin's words by pointing out African popular art. Stripping the "popular" in popular art of its pejorative connotations, Majul Hasan introduces Congolese Sign Art as a very lively art form developed mostly by artists without any formal artistic training. Many of them, including Chéri Chérin and Chéri Samba, two internationally renowned exponents, started their careers with murals or directly hail from the craft of advertisement signboard painting – hence "Sign Art".

Majul Hasan focusses on 1980-born, second-generation popular artist Jean Paul Mika who started off as a sign board painter at age 13, moving from there to murals and then to art painting. Like those of other sign artists, Mika's pictures follow certain "narrative figures" and represent a multitude of plots through large assemblages of characters, usually with overt political messages. Commenting upon how Mika developed his own profile vis-à-vis his masters Chérin and Samba, Hasan then discusses Mika's *sapologie* series produced in and around 2010 and the *sapeurs* as one of Mika's particular themes. The movement referred to as *la sape* is portrayed as a kind of fashion-based dandyism particularly popular in Congo. Hailing, Hasan argues, from the re-use of the old clothes of colonial masters, *la sape* started as a mimicry of the colonisers that continued in the post-colonial era, and has reached new heights of visibility and popularity at present. The movement is very ambivalent in so far as it may be interpreted as a radical form of consumerism, but can also be read as a particular kind of identity formation and an oblique comment on colonialism and marginalisation of the non-West.²⁹ Hasan comments on Mika's visual assessment of the *sapeurs* (Hāsān 2016):

²⁸ Hasan doesn't indicate the primary source; following Bättschmann (1993: 28, note 35) this could refer to statements made in Gauguin's letters to his wife and friends, in which the artist deplores the dilemma of either facing alienation from the audience if he follows his artistic calling, or compromising his artistic sense in playing along with the public's expectations. Various modern art movements have proclaimed to have overcome this alienation, e.g. Pop Art in the second half of the 20th century (cf. Bättschmann 1993: 28f.).

²⁹ Ilsemargret Luttman provides an expert and concise overview of the history and socio-cultural background of *La Sape*, its recent international popularity and the interpretations of the movement in anthropology and cultural studies

Mika criticises this trend [*biṣay*, actually topic] through his paintings. To make his statement, Mika has taken refuge to analogy, designing various animal figures. He has clad monkeys, tigers and bears in coats and pants. One can discern in Mika's pictures an attempt to compare these sahib-animals with natural animals. The monkey in pants is held captive by humans, or a circus item. In the same way, a circus is being staged with the black people of Congo and Africa. Most of them don't understand this. This is the message of Mika's *sapologie* series.³⁰

Hasan analyses Mika's paintings like "La ruse du chef" ("The Chief's Cunning") which depicts a tiger receiving a deer with a tablet of fruits, obviously intending to devour the deer rather than the fruits, and "La stupeur" ("Bewilderment") showing a dressed-up dog and monkey being watched by an undressed, wild dog and monkey at the roadside (*ibid.*). Pointing out parallels to Bangladeshi rickshaw painting, Hasan then deplores the fate of present-day rickshaw artists. Somewhat re-valued by the interest shown by foreigners, their situation nonetheless remains critical (*ibid.*):

But we cannot really bring all these artists into the mainstream. Therefore rickshaw artists cannot become a Chéri Samba or Jean Paul Mika. Our infatuation with the West and the mentality of regarding the fine arts as a thing of elitism is extremely painful.³¹

In the remaining part of his article, Hasan goes into the political implications of paintings depicting violence and rape in Eastern Congo, or featuring Barrack Obama and Osama bin Laden, and ends with an interpretation

(Luttmann 2016). For an approach from marketing research that interprets fashion practice among the *sapeurs* of Paris as a sort of creative mimesis, see also Brodin et al. 2016.

³⁰ Bengali original: *mikā sei biṣay'tike kriṭik kar'chen tār peiṅṭim-e. mikā nijer baktabya tairir janya āsray niyechen rūpaker, garē tulechen bibhinna jib'jantur ādal. bānar, bāgh, bhālluker gāye koṭ-pyāṅṅ ca .iye diyechen mikā. ei sāheb jantur sāthe akṛtrim jantur ek'ti tulanār prayās dekhā yāy mikār chabite. pyāṅṅ-parā bānar haṅ mānuṣer hate bandi nay'to sārkaṣer sāmāgrī. tem'ni kaṅgo tathā āphrikār kālo mānuṣ'guloke niye sārkaṣ cal'che. beśir'bhāg'i seṭā bujh'chen nā. eiṭāi mikār sāpholaji siriṅer baktabya.*

³¹ Bengali original: *kintu ām'rā eisab śilpider mull'dhārāy ān'te pār'chi nā teman'bhābe. tāi ek'jan rik'sā ārtiṣṭ śyāri sāmā kimbā jepi mikāy pōūchate pār'che nā. āmāder pāścātyapṛiti o citrakalāke „eliṭijamer sāmāgrī“-jñān karār mānasikatā pīrā dēy bhīṣaṅ'bhābe.*

of Mika's self-portrait as a *sapeur*. Why does the belt hang between his legs like a tie (Figure 2)? Because, Hasan argues, adopting alien dress codes and ways of life *à la sape* results in displacements and creates comical effects.

কেন এই ছবিতে বেল্টটা ঝুলছে টাইয়ের মতো? কেন পৃথিবীটা দুভাগে ভাগ হয়ে আছে মিকার, যে মিকা একজন কঙ্গো-আফ্রিকানের প্রতিনিধি? সে-সম্পর্কে, ২০১৫ সালে এক সাক্ষাৎকারে মিকা বলছেন—আমি যে শহরে থাকি, সেই কিনসাসার অনেক যুবক sapeurs হতে চেষ্টা করছে। ফ্রেঞ্চ শব্দ sapeurs-এর অর্থ আগুন, আমার মনে হয় উনি ঝলমলে, দৃষ্টি আকর্ষক আর্থে এই শব্দটি ব্যবহার করেছেন। এই sapeurs হতে গিয়ে কী হচ্ছে—অই যে বেল্টটা টাইয়ের মতো ঝুলছে কোমরে। এটাই আফ্রিকান



Figure 2: Mika's painting and an excerpt of Majul Hasan's comments (Screenshot).

This, on the whole, is a rather serious engagement with an aspect of contemporary African culture in the non-academic environment of a Bangladeshi webzine. Through his comparison between Sign Art and Rikshaw Paintings, the author seeks to establish a direct link between Congolese and Bangladeshi popular art. Indeed, also Rikshaw Art uses humanised animals at times, and both practices have their base in commercial painting. But apart from such superficial similarities, there seems to be quite a gap between the amount of artistic freedom: commercial sign painters execute prefigured picture designs, whereas Rikshaw artists are free to create their motifs. And for Sign Art practitioners like Mika and his circle, again, the comparison with Rikshaw Art seems hazardous, since it is precisely their stepping out of the confines of commercial poster painting that made their fame – unlike rickshaw painters who supposedly have not exchanged their artisanal ethos for an artistic one. This accounts for their very different levels of abstraction and sophistication, and particu-

larly for their very different degree of critical potential. But if the comparison may not be entirely appropriate, it is still interesting.

Another comparison that would have been promising, by the way, is that between *sapeurs* and colonial Bengali *bābus* since both these social formations are built, it seems, on a dichotomy between traditional and modern culture, and are characterised by a strong dose of mimicry of the coloniser, the 'West', or modernity.³²

However, such criticism aside, what is discernible in Hasan's approach is an orientation towards the Global South in the context of Bangladesh, in which public attention to African culture is rather exceptional. A certain urge to establish South-South connections, in fact, is also noticeable in some other webzine contributions, for instance in Bidhan (Bidhān) Riberu's critique of *Tintin* comics such as *Tintin in Congo* as racist (2014),³³ or the programmatic committal to Global South literature in *Sāhityakyāp̄he* (Sāhityakyāp̄he [home] 2020). The use of the Internet and its rather unrestricted flow of images, as seen in Hasan's article, to establish such new connections – no matter whether they succeed in every detail – appears meaningful and betrays a cultural orientation towards the Global South.

Climate fiction

The third and last thematic spotlight on current developments in Bengali webzines is shed on a particular genre of science fiction as presented by the Internet magazine *Kalpabiśva* ("Phantasy World"). The main website of this webzine greets the reader with the words: "Welcome to the first science fiction and fantasy webzine in Bengali" (Kalpabiśva [home] 2020). Run by a team of ten authors and six graphical artists from West Bengal since 2016, *Kalpabiśva* has also produced a number of print editions and e-

³² In fact, Ilsemargret Luttmann argues that Homi Bhabha's concept of (colonial) mimicry works neatly to explain *la sape* as a social practice (Luttmann 2016: 25).

³³ Bidhan Riberu (Riberu 2014) in his review of Hergé's *Tintin in Lāl j̄per d̄āȳri* uses Edward Said, Frantz Fanon and other standard works in postcolonial studies for a sometimes one-dimensional, but on the whole accurate reading of the comic *Tintin in Congo*. He carves out *Tintin's* bias against Soviets and Blacks and his bourgeois and racist attitudes, concluding that one should continue reading *Tintin* but with the right critical consciousness. This critique acquires additional relevance in the light of *Tintin's* popularity in Bengal; some volumes are available in Bengali translation.

books that are published along with the online versions. The organisation of the material in editions remains a defining feature also for the webzine, and works quite well.

Issue number 10 (No. 2 of the third year, i.e. 2018) of *Kalpabiśva* focuses on CliFi, “climate fiction”. An editorial self-consciously stresses how the webzine’s coming of age entails growing responsibilities to address urgent social issues, and introduces the line-up of contributions: an interview with Dan Bloom who coined the designation CliFi,³⁴ essays on climate change and CliFi in films, a translation of Yakos Spiliotopoulos’ story “Into the Storm” (2016), and a number of creative writings, stories and novels by members of the *Kalpabiśva* team. The editors point out that they are bringing out e-books along with the new editions, thus campaigning in various ways for the common cause of science fiction: “Come, reader, join this revolution with us, let us walk hand in hand towards a new dawn. Dear reader, you are ready, aren’t you?” (*Kalpabiśva* [sampādakīya] 2018)

In one of two anonymous cover stories (*pracchad kāhini*) apparently written collectively by *Kalpabiśva* team members, the authors introduce Dan Bloom, the “father of CliFi”,³⁵ and trace climate fiction’s antecedents in science fiction literature and film before Bloom coined the term CliFi in 2005. The authors point out that this genre is hardly developed in India as yet, even though India is one of the places that will probably be affected worst by climate change. Following Bloom, they make mention of T. Ramachandran, professor of English at IIT Kanpur, who has started to offer seminars on CliFi and is quoted by Bloom as saying: “How long will I continue to teach Shakespeare and Shelley and make them aesthetically love the beauty of daffodils or skylarks when in reality they would soon become endangered if climate change goes unchecked?” (Bloom n.d.) Besides sketching the history of climate fiction and highlighting its relevance, the *Kalpabiśva* issue consists in the main of short stories and a short novel written by members of the *Kalpabiśva* team themselves and their

³⁴ Cf. interview with Dan Bloom, father of CliFi, on future cities (*Kalpabiśva* [sāksāte] 2018), translation of Thorpe n.d.

³⁵ According to the authors, in coining the term CliFi Dan Bloom, a US-American author and blogger resident in Tokyo and Taiwan, was inspired by *On the Beach* (1957), a post-World War 3 survivor novel by Nevil Shute, as well as by Love-lock, and by general English fiction from Marcel Theroux’s “Far North” (2010) onwards (*Kalpabiśva* [paribeś] 2018).

circle. Originally published on the Internet, these writings fully qualify for the label of web literature in the sense intended by the Uttarādhikār award mentioned at the outset.

In order to give an impression of these works, I now summarise two original Bengali CliFi narratives from *Kalpabiśva*, first Sandipan Chattopadhyay's short novel *Mīr'jāphar* (Caṭṭopādhyāy 2018). The title *Mīr'jāphar* alludes to the historical personality who sided with Robert Clive and thus facilitated the victory of the British side over Nawab Sirajuddaulah's troupes in the famous Battle of Plassey (1757) that started the territorial domination of India by the British. In Bengali the name has come to be inextricably linked with treason, a fact that the narrative's ending exploits for its message, as we shall see.

The novelette's protagonist Ashok (Aśok) works for the Indian branch of a multinational water control company in Calcutta in what seems to be the end of the 21st century. The city is covered by an artificial climate screen (*kṛtrim paribeś*, a kind of centralised air conditioning) and knows no heat, but everything outside the screen is scorching. Villagers are kept out of the city by strict measures. Water scarcity is the global issue, particularly in China, and US-based multinationals are buying up all the resources. In such circumstances, Ashok's boss sends him on a mission to check why a certain drone at a place called Karutirtha (Kārutīrtha) supplies unstable data about subterranean water levels. Ashok takes his self-driven car running on solar energy to the spot, where he finds indications of a huge subterranean water reservoir and makes measurements, but then gets knocked out. Waking up, he finds himself in front of his boss, who reveals to him how he has for many years constructed the largest water tank of the subcontinent and now wants to poison other resources in order to sell the tank profitably at the time of crisis. The drone, however, has left footage on the computer threatening to destroy the plan, and Ashok is forced to go back to Calcutta to take down the firewall for some minutes so that the boss can delete the file. Ashok does so but takes a copy on his secret old, untrackable cell phone and transmits the information to one Robert, the company's US-American head. When he is back at Karutirtha, there is a showdown grafted on the decisive 1757 battle at Plassey between the Nawab of Bengal and the British East India Company. Ashok's boss alias "Siraj" (Sirāj) is killed by Ashok alias "Mir Jafar" (Mīr Jāphar), and gets a congratulatory SMS by the American CEO alias "Robert Clive".

Modelling a scenario of hot-house conditions and water shortage familiar from much international science fiction literature³⁶ and quite within grasp of current realities in some parts of the world, the novelette thus transposes a historical constellation connected with the history of colonialism on the subcontinent to a global level. Not the British, but the US-Americans feature as the global power behind the evil machinations of the corrupted boss. Chattopadhyay's dystopian novelette therefore comes with a political message in its critique of US-led predatory capitalism and neo-colonial exploitation.

Let us also take a look at Piyal Chakrabarti's short story *Pralay* ("Apocalypse") (Cakrabarti 2018), set on the background of another well-known apocalyptic scenario of the opposite kind, that of inundation.³⁷ Protagonist Raj (Rāj) finds himself on the slopes of Mount Everest as one of the last survivors of mankind; all around him is one huge *mahāsāgar* about to swallow Mount Everest too (Figure 3).



Figure 3: A wave about to swallow Mount Everest (Screenshot; Cakrabarti 2018).

It's the year 2345. Skies are orange and red. An old man called Gupta comes and tells Raj that he has built a super-laptop, kept in a temple on

³⁶ Such as Margaret Atwood's *Onyx and Crake* (2003), mentioned also by the *Kalpabiśva* editors, or, more recently, Paolo Bacigalupi's *The Water Knife* (2015), to name just two North American examples.

³⁷ For Hollywood cinema, e.g., the *Kalpabiśva* editors mention *Waterworld* (1995) as the watershed moment when CliFi entered the scene.

Mount Everest, that is the only link to the last functioning satellite. The rocket on top of the mountain hosts the five richest men on earth with a few attendants, about to leave for "Earth 2012" in 333 light years' distance, an exact copy of the intact earth before destruction. But Gupta tells Raj that there is no such planet: the message the info is based on refers to 333 years backwards into the past, and what is actually needed is a time travel. Gupta instructs Raj fight Deadeye, the demon guarding the rocket crew, and then to enter three times 3 in the computer. As he does so, blue skies reappear, and he passes out. When he regains consciousness, he finds himself in a hospital in the year 2012, with Gupta receiving him and lecturing about the things he'll have to do so that the earth takes a different path.

Both narratives thoroughly deal with global scenarios but at the same time use local focalisers, i.e. discernably Bengali protagonists, in the familiar, but defamiliarised surroundings of Bengal and the adjacent Himalaya. This indicates that the narratives aren't thoroughly decontextualised, but use (sub-)national frames of reference and address basically a West Bengali reading community. Both texts present grim dystopias and play with plural temporalities: in the final dénouement of *Mir'jāphar* the fictional world of future West Bengal is related back to what an anticolonial perspective would identify as a particularly un auspicious historic moment. In *Pralaij*, the possibility of time travels could be read as an indication – common in contemporary science fiction literature just as in modern forms of Bengali Vaishnavism, as Rahul Peter Das has pointed out (Das 1997: 19–22) – of linear time as a delusion. Alternatively, the delusion could with a bit of stretching also be the protagonist's: a dystopian nightmare that is resolved in the end, deploying the dream as a device just like classic utopias of colonial Bengal by authors such as Bhudeb Mukhopadhyay, Rokeya Sakhawat Hossein (Mukhopādhyāy 1895–96; Hossein 2009 [1905]) and others. Striking, but arguably not at all uncommon in popular publishing contexts, is the fact that these grim dystopias are in such stark contrast with the enthusiasm and "new dawn" rhetoric of the editorial.

Some inconsistencies in the narratives call for acknowledgement. *Pralaij*, for instance, doesn't care much to explain why Gupta suddenly turns up walking on the slopes of Mount Everest, perhaps one of the reasons why it fetched only one lonesome *dāruṇ* ("great") from the community. *Mir'jāphar* also isn't much concerned about how Ashok's villain boss is supposed to match tragical hero-figure Nawab Sirajuddaulah, and why more or less honest Ashok himself is in the end equated to the trai-

tor Mir Jafar. This final spin to the plot turns the valuations of the received historic foil on their head in a manner too erratic and sudden for the readers to follow. But in terms of likes *Mīr'jāphar* fares better than *Pralaj*. One commentator is proud of having passed some time in childhood with the author, while a member of the *Kalpabiśva* group exclaims *Guru! kī dile??* (approximately “Brilliant, Master!”) and another reader leaves it at an appreciative *śāllā!!* (“oh shit”), handing us another example of the community-bestowing function of swearwords, and thus bringing this little overview full circle.

But however we may rate such incursions of pulp fiction modes of writing into the narratives we have discussed, it has to be conceded that *Kalpabiśva* is quite functional as a webzine and makes good reading for science fiction aficionados. The consistent focus on CliFi in the issue we have looked at, the assemblage of different related materials, as well as integration of graphics, editorial introduction and community functions make it a convincing reading and viewing experience.

Conclusion

This little overview, in conclusion, has shown that a lively scene of webzines is developing in Bengal, whether East or West, and can be expected to grow further. We have found that some of these webmags stand in a certain continuity with little magazines, but a more general statement on the association between these forms would require much more investigation. What seems to be more decisive is that the advent of webzines coincides with a generational shift in reading habits; it seems to be mostly a younger generation of cyber-affine users that constitutes webzine users. Partly connected with this is the trend to address literature in a continuum with other forms of popular rather than elitist culture; this trend has very conspicuously been reflected in the selection of topics discussed in this contribution, but seems to be a factor in Bengali webzines in general. As for formats, we have seen that material is organised in different ways in these webzines, and that the regular issue is still not obsolete. Webzines do attract some of the informality of the social media, and in the long run it will be part of their editorial policies to negotiate the formal and informal levels of communication they want to favour.

Most basically, of course, the Bengali webzines we have discussed bear witness to the fast and largely unrestricted flow of information that the Internet still grants us, leading to new avenues of exchange such as

South-South interactions. It is hard to estimate if webzines will one day claim their share of the book market and develop into a fully-fledged medium of literary publishing. But whether or not we can subscribe to the Uttarādhikār verdict that “Bengali literature is presently being reborn through new electronic media”, we can state that a younger generation of literary-minded writers and readers in both parts of Bengal are indeed increasingly making creative use of online formats such as webzines for engaging with Bengali literature and popular culture.

References

- 9 Nāmbār Bās [about] 2020. “Āmāgo kathā” (<<https://noynumberbus.com/about/>>, accessed: April 2, 2020).
- Anonymous 2019. *Pānusiṃher gadābalī* (<<https://noynumberbus.com/2019/04/01/পানু-সিংহের-গদাবলী-প্রথম/>>, accessed: April 8, 2020).
- Audit Bureau of Circulations 2018. “Highest Circulated amongst ABC Member Publications” (<[http://www.auditbureau.org/files/JJ2018 Highest Circulated amongst ABC Member Publications \(across languages\).pdf](http://www.auditbureau.org/files/JJ2018%20Highest%20Circulated%20amongst%20ABC%20Member%20Publications%20(across%20languages).pdf)>, accessed: March 30, 2020).
- Bätschmann, Oskar 1993. “Ausstellungskünstler. Zu einer Geschichte des modernen Künstlers.”, in: Michael Groblewski & Oskar Bätschmann (eds): *Kultfigur und Mythenbildung: Das Bild vom Künstler und sein Werk in der zeitgenössischen Kunst*. Berlin: Akademie Verlag, 1–35.
- Bhaṭṭācārya, Nabāruṇ 1993. *Hār'barṭ*. Kal'kātā: Pramā.
- Bhaṭṭācārya, Nabāruṇ 2006. *Yuddha paristhiti*. Kal'kātā: Saptarṣi Prakāśan.
- Bloom, Dan n.d. “‘Cli-fi’ to Heat up Literature Course in India” (<<http://www.ipsnews.net/2015/04/cli-fi-to-heat-up-literature-course-in-india/>>, accessed: April 7, 2020).
- Cākī, Līnā (ed.) 2009. *Bāñālir āḍḍā*. Kal'kātā: Gāñ'cil.
- Cakrabartī, Piṅāl 2018. “Pralay” (<<https://kalpabiswa.com/article/প্রলয়/>>, accessed: March 30, 2020).
- Caṭṭopādhyāy, Sandīpan 2018. “Mīr'jāphar” (<<https://kalpabiswa.com/article/মীরজাফর/>>, accessed: March 30, 2020).
- Chakrabarty, Dipesh 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Chatterjee, Somanjana 2013. “Bengali Webzines Making Online Wave” (<<http://newglobalindian.com/articles-and-views/culture/2411>>, accessed: April 1, 2020).
- Dainik Pūrbakoṇ 2020. Homepage (<<http://dainikpurbokone.net/>>, accessed: March 31, 2020).
- Das, Rahul Peter 1997. “Of Worlds and Times”, in: Rahul Peter Das: *Essays on Vaiṣṇavism in Bengal*. Calcutta: Firma KLM, 1–22.
- Dās, Samareś (ed.) 2010. *Kal'kātār āḍḍā*. Kal'kātā: Gāñ'cil.

- Dāś'gupta, Indranīl n.d. *Rāhuler dāyēri theke* (<<https://www.parabaas.com/PB70/LEKHA/uIndranil70.shtml>>, accessed: April 8, 2020).
- Finneran, Richard J. 1996. "Preface", in: Richard J. Finneran (ed.): *The Literary Text in the Digital Age*. Ann Arbor: University of Michigan Press, ix–xii.
- Gaṅgopādhyāy, Sunīl 2010. Uṛāl'pul Inauguration Speech (<<https://www.youtube.com/watch?v=llmakKfczsg>>, accessed March 30, 2020).
- Hāsān, Mājul 2016. "Kaṅgor sāin āṛṭ o ek'jan māeṣṭro mikā" (<https://www.porospor.com/নির্বাচিত/কঙ্গোর-সাইন-আট-ও-একজন-মা/>), accessed: April 8, 2020).
- Hossein, Rokeya Sakhawat [= Hosen, Rokeyā Sākhāoṃyāt] 2008. "Sultana's Dream" (1905), in: *Rokeyā begam racanā samagra*. Ḍhākā: Sālmā Buk Ḍipo, 395–404.
- Iyer, Nalini and Bonnie Zare (ed.) 2009. *Other Tongues: Rethinking the Language Debates in India*. Amsterdam: Rodopi.
- Kāli o kalam 2020. Homepage (<<https://www.kaliokalam.com/>>, accessed: March 20, 2020).
- Kalpabiśva [home] 2020. Homepage (<<https://kalpabiswa.com/>>, accessed: April 8, 2020).
- Kalpabiśva [paribeś] 2018. "Paribeś kāhini" (<<https://kalpabiswa.com/article/পরিবেশ-কাহিনি/>>, accessed: March 30, 2020).
- Kalpabiśva [sākṣāte] 2018. "Sākṣāte ḍyān blum" (<<https://kalpabiswa.com/article/সাক্ষাতে-ড্যান-ব্লুম/>>, accessed: April 8, 2020).
- Kalpabiśva [sampādakīya] 2018. "Sampādkīya" (<<https://kalpabiswa.com/article/সম্পাদকীয়-১০/>>, accessed: April 8, 2020).
- Kalpabiśva [uttarādhikār] 2020. (<<https://kalpabiswa.com/উত্তরাধিকার-ওয়েব-সাহিত্য/>>, accessed: March 31, 2020).
- Lāl jīper dāyēri [nabāruṅ-smaraṅ] 2020. "Nabāruṅ-smaraṅ" (<<https://laljiperdiary.wordpress.com/নবারুণ-স্মরণ/>>, accessed: March 31, 2020).
- Lāl jīper dāyēri [tribiuṭ] 2020. "Tribiuṭ ṭu nabāruṅ" (<<https://laljiperdiary.wordpress.com/ট্রিবিউট-টু-নবারুণ-ফেসবু/>>, accessed: March 31, 2020).
- Lāl jīper dāyēri [page 0] 2020. (<<https://laljiperdiary.wordpress.com/পেইজ-0/>>, accessed: April 1, 2020).

- Megh'bāmlā [home] 2020. Homepage (<<http://meghbangla.com/>>, accessed: April 1, 2020).
- Mukhopādhyāy, Bhūdeb 1895–96 [Beng. era 1302]. *Svapnalabdha bhārat'barṣer itihās*. Hug'li: Kāśīnāth Bhaṭṭācārya.
- Oyāsiph, Phāruk 2020a. “Param karonāmay” (<https://www.porospor.com/কবিতা/পরম-করোনাময়/>, posted March 21, 2020; accessed: April 8, 2020).
- Oyāsiph, Phāruk 2020b. “Asantoṣer byakarāṇe [sic] gaṛā tār man” (<<https://laljiperdiary.wordpress.com/2014/08/06/অসন্তোষের-ব্যकरण-গড়া-তা/>>, accessed: April 4, 2020).
- Parabās [about us] 2020. (<https://parabaas.com/about_us.html>, accessed: April 1, 2020).
- Paraspar [biśeṣ saṃkhyā] 2020. (<<https://www.porospor.com/cat/বিশেষ-সংখ্যা/>>, accessed April 1, 2020).
- Poggioli, Renato 1957. *The Phoenix and the Spider: A Book of Essays on Some Russian Writers and Their View of the Self*. Boston: Harvard University Press.
- Pratham Ālo 2020. (<<https://www.prothomalo.com/advertise>>, accessed: March 30, 2020).
- Rāś'prinṭ [home] 2020. Homepage (<<http://raashprint.com/>>, accessed: April 1, 2020).
- Rāś'prinṭ [rāś'prinṭ'rekhā] 2015. (<<http://raashprint.com/রাশপ্রিন্টরেখা/>>, accessed: April 1, 2020).
- Riberu, Bidhān 2014. “Khude burjoṃār barnābād” (<<https://laljiperdiary.wordpress.com/2014/10/23/টিনটিন-খুদে-বুর্জোয়ার-বর/>>, accessed: April 8, 2020).
- Sāhityakyāphe [home] 2020. Homepage (<<http://www.sahityacafe.com/>>, accessed: September 14, 2018).
- Shom, Bipin Behari 1849. “Physical Errors of Hinduism”, in: *Calcutta Review* 11: 397–444.
- Strube, Julian unpublished. *Tantra in the Context of Global Religious History*. Heidelberg: Heidelberg University [draft, habilitation thesis].
- Tarkaratna, Rām'nārāyaṇ 1991. “Kulīn kulasarbbasva nāṭak”, in: *Rām'nārāyaṇ tarkaratna racanābalī*. Kal'kāṭā: Sāhityalok, 1–75.

Thorpe, David n.d. "Interview: Dan Bloom on CliFi and Imagining the Cities of the Future" (<<https://www.smartcitiesdive.com/ex/sustainablecitiescollective/interview-dan-bloom-clifi-and-imagining-cities-future/1037731/>>, accessed: April 8, 2020).

Urāl'pul [Archives] 2020. "Issue Archive" (<<http://urhalpool.com/wp/issue-archives/>>, accessed: April 8, 2020).

Die Welt übersetzen: Ein Gespräch

Martin Kämpchen

Denn was man auch von der Unzulänglichkeit des Übersetzens sagen mag,
so ist und bleibt es doch eines der wichtigsten und würdigsten Geschäfte
in dem allgemeinen Weltverkehr.

Johann Wolfgang Goethe

1

Mit Rahul Peter Das verbindet mich zunächst eines: Als er von Kalkutta nach Deutschland wechselte, habe ich denselben Sprung in die umgekehrte Richtung, von Deutschland nach Kalkutta, gewagt. Mich hat die Idee dieses spiegelbildlichen Doppelgängertums stets gereizt. Wir sind beide geblieben, wohin wir damals gesteuert sind. Peter ist ins akademische Leben eingetreten und hat dort früh und von enormem Fleiß getrieben sein Glück gemacht. Ich bin absichtlich und gezielt vom akademischen Betrieb geflüchtet, der mich in Wien beinahe eingekreist hätte. Zu Anfang kannten wir uns nicht von Angesicht zu Angesicht, ich wusste von ihm von den Erzählungen seiner Mutter. Frau Christel Das war Bibliothekarin am Goethe-Institut in Kalkutta und immer, wenn ich die Bibliothek besuchte, zu einem Gespräch aufgelegt. Wie besorgte Mütter so sind, berichtete sie zuerst von den Erfolgen ihres Sohnes, gab die Telefonberichte wieder, die – gewiss um die Mutter zu beruhigen – viel von Erfolg und wenig von Mühe erzählten. Anderen gegenüber war Peter zurückhaltender, denn so habe ich ihn später erlebt.

Rahul Peter Das und ich trafen uns immer mal wieder. Früh lud er mich zu einem Vortrag für die Deutsch-Indische Gesellschaft in Hamburg ein, später zu einem Seminar in Halle. Im Jahr 2011 bat ich ihn, zum Tagore-Seminar am Deutschen Literaturarchiv in Marbach zu kommen. Als sein Vater gestorben war, besuchte ich ihn und seine Mutter in ihrem Haus in Süd-Kalkutta ...

Eine wesentliche Beziehung entfaltete sich im Umkreis meiner Beschäftigung mit Sri Ramakrishna und Rabindranath Tagore. Das muss ich erklären. Als ich 1980 an der Universität Tagores, Visva-Bharati, in Santiniketan als Dissertant Fuß fasste, lernte ich Bengalisch und begann

einige Jahre später das fünfbandige Werk *Śrīśrīrām'kṛṣṇa kathāmyṛta*, die Gespräche von Sri Ramakrishna mit seinen Schülern, zu übersetzen. Die bengalische Sprache faszinierte mich; sie eröffnete Ausdrucksmöglichkeiten, die ich in den europäischen Sprachen, die mir geläufig waren, nicht kannte. Ihre Knappheit einerseits und ihre behutsame Umständlichkeit andererseits; ihre Emotionalität. Es dauerte vier Jahre, bis der erste Band in Deutsch erschien, der zweite mit dem dritten kombinierte Band weitere vier Jahre. Der letzte deutsche Band, der alle fünf bengalischen Bücher umfasste, kam zwei Jahrzehnte später heraus. Während all dieser Jahre hat Peter meine Übersetzungsskripte angeschaut, Fehler korrigiert, auch oft stilistische Mängel angestrichen und mir mit seiner Geduld und Mühe zu einem philologisch einwandfreien Text verholfen. Diesen dritten Sammelband widmete ich ihm mit Dank.¹

Als ich mich der Übersetzung von Rabindranath Tagores Gedichten und Liedern zuwandte, vorsichtig und zweifelnd, ob ein solches Abenteuer gelingen könnte, signalisierte mir Rahul Peter Das, er fühle sich von der Lyrik nicht angezogen, seine Sympathie gehe in eine andere literarische Richtung. Positiv überrascht war ich deshalb, als er begann, die Essays von Tagore zu lesen und eine Auswahl daraus ins Deutsche zu übersetzen und zu kommentieren. Zweimal ist diese Auswahl erschienen, einmal steuerte ich das Vorwort bei, beim zweiten Verlag war ich der Herausgeber.²

Was mir neben seiner restlosen Bilingualität imponierte, war einerseits seine strenge Akribie bei der Faktenerforschung und beim Formulieren, andererseits sein Wunsch, das Fach Indologie in Richtung Kulturwissenschaft zu öffnen, um die Inhalte der Indologie und den Blick auf Indien zu weiten und nebenbei dem Fach Indologie eine Zukunftsperspektive zu geben. Dieses Verdienst hallt weit hinaus ins Land. Dazu gratuliere ich ihm.

Die Übersetzungen haben uns verbunden, und ebenso dieses Überdie-Disziplin-Hinausschauen. Wenn ich an Rahul Peter Das denke, wird

¹ Kämpchen, Martin (Hrsg.) 2008. *Śrī Rāmakrishna: Gespräche mit seinen Schülern*. Von seinem Schüler Mahendranāth Gupta aufgezeichnet; aus dem Bengalischen übers. und hrsg. von Martin Kämpchen. Frankfurt/Main; Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

² Tagore, Rabindranath 1997. *Mein Vermächtnis*. Hg. und Übs. Rahul Peter Das, mit einem Vorwort von Martin Kämpchen. München: Köselverlag; Tagore, Rabindranath 2005. *Das goldene Boot. Lyrik, Prosa, Dramen*. Hrsg. von Martin Kämpchen. Winkler Weltliteratur. Düsseldorf; Zürich: Verlag Artemis & Winkler.

mir bewusst, dass Übersetzen der Beginn interkultureller Tätigkeit ist. Interkulturalität *ist* Bemühung zu übersetzen. Peter in Halle und ich in Santiniketan versuchen ungefähr 45 Jahre lang, unsere Welt durch ständiges Übersetzen zu verstehen und anderen verständlich zu machen. Darum heisst der Titel meines Gesprächs „Die Welt übersetzen“.

2

Wer von Übersetzen spricht, meint zunächst linguistische Vorgänge: Ein Text entsteht in einer anderen als der Originalsprache. Dabei bekommt der Terminus ungewollt einen abwertenden Anstrich. Es ist „nur“ eine Übersetzung, heisst es entschuldigend. Eine Übersetzung könne allenfalls ein Behelfsmittel sein, um das Original zu verstehen, heisst es. Eine gute Übersetzung, heisst es, sei eine, der man das Übersetztsein nicht anmerke. Warum eigentlich nicht? Darf die Originalsprache die Zielsprache nicht beeinflussen? Wäre es nicht gerade ein Gütezeichen, die Zielsprache so geschmeidig zu benutzen, dass das Original durchscheint und damit den übersetzten Text reicher, vielschichtiger macht, ihn jedoch verständlich bleiben lässt? Nach unseren Gesprächen und unserer Korrespondenz zu schließen, ist dies auch die Auffassung von Rahul Peter Das.

Hier blitzt die Vielfältigkeit des Übersetzungsvorgangs auf. Sprache ist nur *ein* Element, unausgesprochen schwingen kulturelle und religiöse, emotionale und moralische Inhalte wie die Resonanzsaiten eines Instruments mit. Dies wird uns am ehesten bewusst, wenn wir plötzlich bei einem Begriff stocken und nicht wissen, wie er zu übersetzen ist, oder wenn ein übersetzter Begriff mißverständlich bleibt. Ramakrishna und Rabindranath Tagore, die ich zur Übersetzung ausgewählt habe, waren im soziokulturellen Milieu ihrer Zeit eingewoben und haben es mitgestaltet. Wie ist es möglich, ihre Werke aus diesem geschichtlichen Kokon zu lösen und ihnen für heute eine Art Allgemeingültigkeit zu geben, eine Relevanz für unsere Zeit und in unserer europäischen Gesellschaft?

Wir sind nie entbunden von der Pflicht, die Kultur, Religion, Gesellschaft, die sich in der Originalsprache spiegeln, penibel in die Zielsprache mit zu übernehmen. Das ist zähe Kleinarbeit, die keine Routine erleichtert, denn je großartiger das Werk, desto mehr erfordert jeder Satz seine frischen Entscheidungen. Immer wieder rennen wir Übersetzer gegen eine Mauer der Unübersetzbarkeit. Je unterschiedlicher die Herkunft der Sprachen, desto härter ist die Mauer.

Eine grundsätzliche Antwort lautet: Die Werke großer Persönlichkeiten besitzen *per se* einen Aspekt der Allgemeingültigkeit, den man finden und herauschälen soll. Die Zusatzfrage aber lautet: Besitzen

diese Werke Vitalität und Bedeutung außerhalb ihres geschichtlichen sozio-kulturellen Umfelds?

3

Die Welt zu übersetzen ist nicht nur auf sprachlicher Ebene eine Herausforderung. In unserem europäischen Alltag ist „übersetzen“ eine Grund-Auseinandersetzung geworden. Mit dem Migrationsschub in Deutschland und in anderen Ländern drängt sich unabweislich eine neue Dimension des Übersetzens auf. Menschen leben mit uns, deren Sprachen mit unseren nicht einmal verwandt sind. Sprachliche Kommunikation ist begrenzt und allen Möglichkeiten für Mißverständnisse und der Verhärtung von Vorurteilen ausgesetzt. Minenspiel, Körpersprache, Lebensweise in der Öffentlichkeit werden die „Sprache“, die es zu übersetzen gilt, für die aber kein Wörterbuch geschrieben ist. Wie diese neue Mauer der Unübersetzbarkeit übersteigen?

Kinder lernen die Muttersprache durch ihre Gemeinschaft mit Älteren. Ähnlich werden wir in Zukunft kindhaft lernen müssen, das Fremde und Andere der zugewanderten Mitmenschen vorsichtig zu entschlüsseln, um ihre Botschaften und Aussagen zu verstehen. Solange sie nicht sprachlich integriert sind, wird es beiderseitig nur dieses Herantasten geben. Wie bei der Übersetzung von Sprachwerken gilt: in jedem Anderen gibt es ein Allgemeingültiges. Nennen wir es das *Humanum*. Bei aller in uns eindringenden Fremdheit müssen wir an diesem Humanum festhalten.

Die Gefahr besteht, dass eine Fülle von Fremdheit uns überwältigt. Dann kann dieser Akt des Übersetzens nicht mehr mental und emotional vollzogen werden. Und da er sich nicht zu Routine eignet, kapitulieren wir, rutschen in häßliche Klischee-Urteile und in Geschwätz ab. Das heisst, wir kommunizieren nicht mehr mit dem Fremden und über das Fremde. Wir erkennen keine Individuen mehr.

4

Beinahe mein gesamtes Leben bin ich „Fremder“ gewesen. Mit sechzehn Jahren verbrachte ich ein Jahr in den USA; mit neunzehn begann mein Studium in Wien; zwischendurch ein Jahr in Paris. Als ich vierundzwanzig Jahre war, begann mein Leben in Indien; dort bin ich noch verankert. Ich habe die vielen feinen Schattierungen des Ausgeschlossenenseins sowie des Integriertseins zu unterscheiden gelernt – deren Motive, die von Ablehnung, Argwohn, Vorsicht und Scheu bis zu Gleichgültigkeit, blanker Neugier und genuiner Gastfreundschaft reichen. Häufig gab es Begeg-

nungen, bei denen ich kein Fremdsein mehr spürte. Es ging um mich als individuellen Menschen.

Wenn ich in Europa reise, erfahre ich mit Erstaunen, dass mir nur wenige Menschen Fragen stellen. Wie lebst du in Indien? Mit welchen Menschen hast du Umgang? Welche Lehren ziehst du daraus? Man mag sich nicht vorzustellen, wie ich lebe. Sieht man in diesem Wissen eine Bedrohung für das eigene Selbstverständnis? Filme und Fernsehen schicken uns die Lebensweisen anderer Länder auf die Sinne. Will man sie nicht in den Verstand und in die Gefühle tiefer eindringen lassen aus Furcht, sie könnten lebensverändernd wirken? – Häufig fühle ich mich im „eigenen“ Land fremd, nämlich unverstanden, manchmal sogar unverständlich.

Die existentielle Furcht vor dem Fremden, davor zu erfahren, wie Menschen anderswo mit Anstrengung, oft mit Qual und Entbehrung, aber ebenso oft mit Freude leben, sie sollten wir abschütteln. Weil sie unser nicht würdig ist. Die Welt übersetzen bedeutet, sich dieser Welt gewachsen zu fühlen – dieser Welt in ihren vielfältigen Aspekten des Fremdseins.

5

Unser Argwohn gegenüber sprachlichen Übersetzungen schwindet, sobald uns bewusst wird, dass wir im Alltag nichts anderes tun, als zu „über-setzen“: durch Sprache, durch Körperreaktionen, durch Entscheidungen im Tun gegenüber dem jeweils Anderen. Das Übersetzte muss nicht von vornherein weniger genuin, weniger ausdrucksmächtig als das Ursprüngliche sein. Das Übersetzte ist *ein* Glied der Reihe von Reproduktionen, denen wir im Alltag ausgesetzt sind und die wir mitgestalten. Möglicherweise kann das Übersetzte deutlicher mit der Welt kommunizieren und eher neue zwischenmenschliche Aktivitäten auslösen als das Ursprüngliche.

Die große Chance, die wir heute durch das Zusammenleben mit Flüchtlingen, Asylanten und Migranten wahrnehmen, ja regelrecht einfangen müssen, ist, dass wir zu experimentieren und improvisieren lernen. Plötzlich ist Kommunikation nie wirklich zuende, ist nie so eindeutig und sicher, dass sie restlos ihr Ziel trifft.

Plötzlich ist auch die eigene Identität nie abgeschlossen und stabil, was den bürgerlichen Menschen so angenehm wäre. Die Identität ist hybride, ein Experimentierfeld des eigenen Ich im Zusammenspiel mit den neuen ungewohnten Kräften, die von außen kommen. Das Fremde fordert die Identität heraus, das Fremde ruht nicht, bis man sich darauf einstellt, denn das Fremde lässt sich nicht mehr ignorieren.

6

Menschen ohne eine gestärkte Persönlichkeit sind in Gefahr, sich damit profilieren zu wollen, dass sie eine externe Identität als ihre eigene ausgeben. Diese Menschen sind „Hindus“ oder „Muslime“, „Brahmanen“ oder „Beamte“ oder „Reiche“. Sie brauchen diese pauschalen Identitäten, um sich bestätigt zu fühlen, weil sie in ihrem persönlichen Leben niemals wählen wollten oder konnten, sondern stets das vertreten haben, was die Älteren, die Familie, die Sippe, der Betrieb, die Regierung – das Über-Ich – schon immer vertreten und getan haben. Die eigene unverwechselbare Persönlichkeit läßt sich nicht so pauschal definieren; sie entwickelt sich durch komplexe Erfahrungen und Entscheidungen, durch Willensstärke, das einmal Erkannte durchzuführen und auch bei Gegendruck umzusetzen. Gewiss, auch solche Menschen sind, zum Beispiel, entweder „Hindus“ oder „Muslime“ oder „Christen“; aber sie haben sich bewusst dazu entschieden und nehmen bewusst Elemente dieser Prädikate an und verwerfen ebenso bestimmte davon.

7

Gern möchte jeder Mensch eine Mehrheiten-Identität aufbauen, um sich sicherer zu fühlen. In einer muslimischen Wohngegend gibt sich ein Muslim gern als Muslim zu erkennen, und da man sich dabei wohlfühlt, sucht man eine solche Umgebung immer wieder auf. Aber zum Beispiel auf der Arbeitsstelle sind mehrheitlich Hindus beschäftigt, oder Afro-Amerikaner, oder Akademiker – und schon wird man hineingeworfen in eine Situation, in der man Mitglied der Minderheit ist.

Den ganzen Tag verwandelt sich das Szenarium: einmal bin ich in der Mehrheit, dann wieder in der Minderheit, dann wieder ... Je multikultureller die Bevölkerung wird, desto lebhafter die Wechsel, desto rascher müssen wir uns anpassen. Denn jede Mehrheits- oder Minderheitsumgebung hat ihre eigene Sprache, ihre eigenen Verhaltensregeln. Sie zu erkennen, zu lernen, anzuwenden macht uns fast zu Zauberern, zu Künstlern der Verwandlung. Um wie viel spannender ist das Leben inmitten der ständig changierenden Verhältnisse multikultureller Umgebungen.

Worauf es ankommt, ist, emotional und im Verstand mit der eigenen Identität als Mitglied einer Minderheit seinen Frieden zu machen, Strategien zu entwickeln und vor allem das Selbstbewusstsein nicht zu verlieren. Dabei kann man sich ruhig profilieren oder man wartet eben ab, ohne am eigenen Ehrgeiz und Selbstgefühl zu verzweifeln.

8

Besitze ich eine Herrschaftsfunktion – als Chef unter Angestellten, als Gebildeter unter Analphabeten, als Stadtmensch unter Dorfleuten, als Geistesarbeiter unter manuell Arbeitenden – dann ist es sogar „vorteilhaft“, in der Minderheit zu sein. Je kleiner sie ist, desto mehr Macht hat der einzelne Mensch, der sich entsprechend freier entfalten kann. Aber, je kleiner sie ist, desto leichter kann diese natürliche Herrschaft umschlagen in menschenverachtende Regungen und Ausnutzung; Achtung! das geschieht instinktiv. Die Übersetzung der Welt ist auch das Experimentierfeld mit den eigenen Schwächen und Versuchungen.

9

Macht über andere Menschen auszuüben ist die unmittelbarste, primitivste Weise der Ich-Bestätigung. Sie hat, oberflächlich, viele altruistische, helfenwollende Motive. Aber das Hochgefühl des Altruismus besteht eben aus Ich-Blähung, aus der Bestätigung des Ich, dass es was tut und was ist. Da es sich um Helfen, um Sorge um die Anderen handelt, bläht sich das Ich mit dem Wohlgefühl auf, das Richtige zu tun – das, womit man sich zeigen kann und worüber man erzählen darf.

10

Unser Land ist in der Mitte der Welt angekommen. Seit dem letzten Weltkrieg hat Deutschland auf seinem Territorium einen langen, beispiellosen Frieden genossen. Weder von außen noch vom eigenen Volk ist dieser Friede gestört worden. Menschen, die in den letzten Dutzend Jahren ins Rentenalter eingetreten sind, sowie alle Jüngeren, haben nie einen Krieg erlebt, nie Lebensmittelknappheit, nie Epidemien. Deutsche Soldaten haben sich von militärischen Aktionen im Ausland zurückhalten dürfen. So haben mehrere Generationen Deutscher ein gesellschaftliches Umfeld erlebt, das im Vergleich zu beinahe allen anderen Regionen der Welt, dem Nahen Osten, der arabischen Welt, dem indischen Subkontinent, Russland und seinen ehemaligen Satellitenstaaten, Afrika, aber auch China eine ungewöhnlich friedliche gesellschaftliche Entfaltung und Selbstverwirklichung ermöglichte. Der Akt des Übersetzens wurde nicht als dringend empfunden.

Wir haben naiv geglaubt, dieser unser Zustand sei der durchschnittlich normale Zustand unserer Welt, und wir haben daraus ein Recht auf unser Wohlstandsleben abgeleitet. Wir haben nicht gespürt, wie privilegiert wir in den Jahrzehnten seit dem Wiederaufbau nach 1945 gewesen sind, und wie stark in anderen Weltregionen Not und leidvolle Unsi-

cherheit geherrscht haben. Wir haben es nicht gespürt, obwohl seit zwei Generationen die Jugendlichen Deutschlands eine bisher nie erlebte Mobilität entfalten. Sie reisen in die entlegenen Weltgegenden, sie treten in Krisenregionen ein und eine kleine Anzahl hilft sogar bei der Bewältigung der Krisen mit.

Mit der Flüchtlingskrise sind wir seit 2015 in der „Mitte der Welt“ angekommen, will sagen: Die großen Probleme dieser Welt sind auch unsere Probleme geworden. Sie überschwemmen uns von außen, binden unsere gesellschaftlichen Kräfte und beschäftigen vor allem unsere Fantasie. Plötzlich sind die Ängste, mit denen die Menschen in den meisten Weltregionen schon immer gekämpft haben, auch unsere geworden.

Menschen, für die wir in den letzten Jahrzehnten gespendet haben, Pakete geschickt, Patenschaften übernommen, über die wir im Fernsehen Dokumentarfilme angeschaut haben, treten nun scharenweise in unser Land ein. Plötzlich erkennen wir, dass unsere Spenden und Patenschaften und unsere mediale Anteilnahme recht bequeme Mittel gewesen sind, mit dem millionenfachen Schicksal dieser Menschen „fertig zu werden“. Jetzt stehen diese selben Menschen leibhaftig vor uns und wir spüren, dass es nicht damit getan ist, unser altes Sofa statt auf den Sperrmüll in die Heime der Flüchtlinge und Asylbewerber zu tragen.

Immer haben wir darunter gelitten, dass wir den Armen und Rechtlosen in fernen Ländern nicht unmittelbar und sichtbar wirksam helfen konnten. Seit einigen Jahren ist diese Möglichkeit der unmittelbaren Hilfe und Zuwendung handgreiflich vorhanden. Es geht ein Ruck durch unsere Gesellschaft. Viel böses Blut kocht hoch, aber ebenso erstaunlich viel guter Wille, viel positive Energie manifestieren sich. Vor allem aber zeigt sich Hilfslosigkeit, wie man diesen Menschen, von denen viele auf Dauer unsere Nachbarn sein werden, begegnen soll, wie eine Nachbarschaftlichkeit mit Inhalten gefüllt werden kann.

11

Neben gutem Willen und positiver Energie ist jetzt vor allem Kreativität vonnöten, sowie die Fähigkeit, flexibel und zielgerichtet zu handeln. Unsere lieb gewordenen Denk- und Handlungsschemata überdenken und revidieren wir. Viel selbstlose, unbürgerliche, dem menschlichen Du zugewandte Handlungsmöglichkeiten müssen jetzt individuell und in Gruppen erprobt werden, neue Formen des Zusammenlebens ausgedacht und mit ihnen experimentiert werden.

Denen es an Mut fehlt, sich dieser enormen Herausforderung zu stellen, die mögen bedenken, dass unmittelbar nach dem Krieg, als Deutsch-

land zerstört und die Bevölkerung verarmt war, über dreizehn Millionen Flüchtlinge – die aus Osteuropa Vertriebenen – im damaligen Westdeutschland Aufnahme fanden. Es ist möglich gewesen, diesen Menschen eine neue Heimat zu geben. Dann kamen die Gastarbeiter, die auf Einladung ins Land strömten. Schließlich wurde die Bevölkerung von Ost- und Westdeutschland vereinigt, ein nationales Projekt, das noch nicht abgeschlossen ist, das aber nicht mehr misslingen kann.

Falls es weiterhin an Mut fehlt, dann gebe ich zu bedenken, dass Deutschland im letzten Jahrzehnt erstaunliche Kräfte der Toleranz entwickelt hat, die anderen Ländern ein Beispiel geworden ist: Deutschland hatte einen gebürtigen Vietnamesen als Wirtschaftsminister und ein langjähriger Spitzenpolitiker ist Rollstuhlfahrer. Deutschland hatte einen homosexuellen Außenminister und Hauptstadt-Oberbürgermeister. Viele Politiker sind türkischer Herkunft, der Oberbürgermeister Bonns indischer. Sie alle sind gewählt worden.

Seit 45 Jahren lebe ich in Indien und habe dort stets empfunden, dass ich, indem ich die Probleme der Menschen teile, im Zentrum der Welt wohne. Millionen von Menschen waren und sind auf der Flucht: in Indien von den Dörfern in die Städte, anderswo weg von Bürgerkrieg und Terror. Das Gefühl der Irrealität, das mich oft beschlich, wenn ich Deutschland besuchte, empfinde ich plötzlich nicht mehr.

12

Die Welt ist übertoll und dicht geworden: Können wir sie noch übersetzen? Wer Alltag für Alltag angesichts des Fremden lebt, stummt ab, das Fremde lässt man nicht mehr in sich hinein; die Bemühung, es zu übersetzen, sodass man es versteht und damit kommunizieren kann, erschläft und versickert. Das Fremde öffnet sich nicht, weil es sich ständig wandelt. Das Internet, die Sozialen Medien, die Smartphones, die Reise-Flexibilität, die leichte Verfügbarkeit von Elektronik breitet einen langen Teppich von immer neuem Fremden vor uns aus. Anstatt uns neugierig zu machen, wehren wir uns schon bald dagegen. Die plötzlich erreichten Möglichkeiten, die Welt zu verstehen, sacken in Widerwillen und innerer Abwehr zusammen. Aber auch diese Abschottung schafft keine Zufriedenheit.

Zufrieden in der eigenen Begrenztheit wohnen konnten jene, die sie nicht spürten, die meinten, ihr Horizont sei der Horizont der Welt. Doch eben diese bürgerliche Zufriedenheit wird uns nicht mehr geschenkt. Da draußen brüllt der Löwe Internet und will in unsere Stube. Da draußen wird das Juckpulver der Sozialen Medien ausgestreut, das verlangt, angehört und angesehen zu werden und man soll darauf schnellstens rea-

gieren. Kommunikation kann, so scheint's, heutzutage nur noch in Bildern und Daumen rauf-Daumen runter und sonstigen Symbolzeichen ausgedrückt werden, subtilere Formen fallen weg, weil die Sensibilisierung dafür weggefallen ist. Dieses ständige Zur-Verfügung-Stehen für die Kommunikation, das man zuerst als lustvoll empfindet, wird bald zu einem Gefängnis, aus dem sich die äußeren und inneren Sinne nicht mehr befreien können. Die Sucht zur Kommunikation verödet die Konzentrationsfähigkeit und stülpt den inneren Menschen nach außen. Das sehen wir bei Jugendlichen, die jede freie Minute interaktive Videospiele „in sich hineinziehen“ und aus sich herauswerfen.

Woher lernen wir heute die Disziplin, uns bewusst und frei abzugrenzen, zu verzichten, eben auch auf das Lustvolle und sogar Nützliche zu verzichten und dann weiterzuleben ohne das Bewusstsein, dass wir jeden Alltag viel versäumen, was wir wissen und erfahren könnten (sollten)? – Wie lernen wir, diese menschlich zutiefst unbefriedigende, gerade für intelligente und wache und neugierige Menschen frustrierende Situation zu akzeptieren und in ihr unsere Zufriedenheit zu erleben?

13

Auswege, unehrliche Schleichwege aus ihrem Gefängnis bieten die Sozialen Medien selbst an. Ihre Roboter, ihre Selbst-Hilfe-Programme – und GoogleTranslate. Es heißt, die Übersetzungsprogramme würden immer differenzierter, sie würden „intelligenter“ und lernfähiger. Sie wollen also den inneren Vorgang der Menschen, die sich das Fremde aneignen und dann es in ihre eigene Welt hineinnehmen und akzeptieren, übernehmen? Können sie uns diese Mühe jemals ersparen? Können die Programme jemals mehr, als die äußeren Vorgänge registrieren und in ihre Schemata einordnen? Wollen Algorithmen die Klone unserer Seelen werden?

14

In Indien erlebe ich schon immer – eben nicht erzeugt durch die neuen Medien – eine ähnliche Situation: eine Überfülle von Welt. Salman Rushdie nannte es die *too-muchness* Indiens. Diese Überfülle ist nicht elektronisch erzeugt, nicht durch das wirre Durcheinander von unsichtbaren Strahlen, sondern durch eine unfassbare Masse von Unterschieden: von Religionen, Ethnien, Sprachen und Dialekten. Als wäre das nicht genug, haben die Menschen die Kasten und Unterkasten geschaffen sowie komplizierte Riten und soziale Gesetze und Gebräuche, die die Menschen auseinanderhalten. Auch das reicht nicht: hinzu kommt die galoppieren-

de Überbevölkerung, die den Lebensraum jedes Einzelnen aufs Engste beschränkt und dadurch die Unterschiede unter den Menschen umso aggressiver herauskehrt.

Besucher aus weniger bevölkerten Ländern fasziniert diese undurchsichtige, zunächst keiner Ordnung zu gehorchen scheinende *toomuchness*. Sie geht als orientalische Farbigkeit durch. Und sie schreckt gleichzeitig ab. Ich habe von Touristen gehört, die, angekommen, mit dem nächsten Flug zurück nach Hause geflohen sind. Andere, denen das Bad in der Menge, zunächst jedenfalls, ein Glücksgefühl bescherte. Hinzu kommt, dass die Menschenmassen in öffentlichen Räumen körperliche Berührungen geradezu unvermeidbar machen. Einige mögen die Vermengung der Körper, andere finden es widerlich. Diese „offenen Verhältnisse“ auf den Straßen, wo Privates geschieht, als sei die Scham nicht etwas dem Menschen zutiefst Eigenes. Wo also Privatheit nicht als Wert geschätzt und behütet wird. Diese offenen Verhältnisse zeigen die Vielzahl von Unterschieden umso aggressiver.

Die Reaktion der Bevölkerung, die inmitten dieser unendlichen Differenziertheit ihr Leben führt, ist dieselbe wie bei der virtuellen Welt des Internets: Abstumpfung. Was auswärtige Besucher, noch frisch im Erleben, bejubeln oder erschreckt, das sehen die Einwohner nur, wenn sie es müssen, um ihr Leben ohne Unannehmlichkeiten weiterzuführen. Die grotesken Bilder von Armut auf den Straßen sind für sie bar jeder Widerhaken des Grotesken. Die Bilder von Schmerz und Tod oder Gewalt bleiben nicht im Gedächtnis und schreien im Unterbewusstsein nicht nach einer Haltung von Gerechtigkeit oder zumindest von Empathie. Die Zäune, die die Unterschiede aufstellen, geben dem Bewusstsein das Recht zu sagen: Das geht mich nichts an. Die Zäune sind Wertmarkierungen, die die Gesellschaft zum Eigenschutz aufstellt und tradiert. So kann man inmitten von Ungleichheit, Ungerechtigkeit, jammervoller Armut dennoch ein bürgerlich unbeschadetes Leben führen. Zufriedenheit wird erzeugt durch die abstumpfende Schutzvorrichtung „Das geht mich nichts an!“

Diese Schutzvorrichtungen gibt es im Internet, bei Videospiele und Sozialen Medien eben (noch?) nicht. Wer nicht ganz zum Beispiel auf Facebook verzichtet, der ist der ganzen Skala der Kommunikation durch Internet, Videospiele und Sozialen Medien rettungslos ausgeliefert. In einem grandiosen demokratischen Gestus ist Quatsch von Qualität ununterscheidbar geworden. Noch hat die virtuelle Welt keine deutlichen Werte und Werthaltungen hervorgebracht und gezeigt, wie man sie be-

wahren kann. Allenfalls die aus der wirklichen Welt übernehmbaren Wertgrenzen gelten: kein Sex, keine direkte Gewalt und Ähnliches.

15

Der Appell, „die Welt zu übersetzen“, kennt seine berauschte Kreativität, bietet spontane, magische Momente, die niemand voraussieht, aber führt uns auch auf Wege, die plötzlich unbequem neu sind.

Den Kreis dieses Gesprächs schließe ich mit einer Betrachtung zum Wort „Anverwandlung“, das ich liebe. Im Sinne von Martin Bubers Forderung „Werde am Du zum Ich“ ist Anverwandlung die äußerste Möglichkeit, die Welt zu übersetzen. Man geht in diese „Welt“ – seien es einzelne Menschen oder Gruppen oder besondere menschliche Konstellationen, seien es Lebewesen der Natur – so willig und total hinein, dass man sich in jenem Anderen fast bis zur Identitätsaufgabe integriert. Fast! Denn wie Buber das Gegenüber von Ich und Du nicht transzendierte, so kann auch die Übersetzung der Welt niemals von einer Dualität absehen. In der Anverwandlung geht jemand so tief in (zum Beispiel) einen anderen Menschen ein, dass man dessen Fremde, sogar dessen Anderssein nicht mehr empfindet. Vielleicht sind für eine knappe Zeit sogar die Unterschiede ausgelöscht. Es sind weiterhin zwei individuelle Menschen, die miteinander verkehren, doch wurden sie in jeder Beziehung „gleichwertig“. Alter, Familiengeschichte, Religion, Bildung, Muttersprache bleiben individuell verschieden, aber werden in der Kommunikation nicht mitgedacht und mitempfunden. Sie sind keine Resonanzsaiten beim Spiel auf der einen Saite der Kommunikation.

Ich habe nach einer englischen Übersetzung von „Anverwandlung“ gesucht. Ausdrücke wie *assimilation* und *adaptation* wurden angeboten. So würde auch Google übersetzen. Dem Wort nachgespürt, merken wir, wie unzulänglich diese Vokabeln das Original ausdrücken. Die spezifische Aura des Wortes lässt sich nicht einmal erahnen. Es fehlt seine Magie, seine positive Ausstrahlung.

Anfang des vergangenen Jahres war ich zu Besuch in Dhaka, eingeladen von einer kulturellen Organisation. Azad hieß der Fahrer, der mich vom Flughafen zum Hotel und von dort drei Tage lang zu verschiedenen Orten der Stadt fuhr. Azad ist groß, schlank, kräftig. Er trägt einen halblangen Vollbart. Obwohl noch jung, wirkt er ernst und würdig und gealtert. Wir unterhielten uns auf den Stadtfahrten. Er ist ein frommer Mann, täglich besucht er die Moschee. Wenn er auf mich wartete, lag der Koran auf seinen Knien. Seine Frau und ihre Kinder wohnen einen halben Tag von der Hauptstadt entfernt im Dorf. Er zeigte mir Fotos von seiner Fa-

milie. Eines, wie er sein Kind in einer Bütte badet. Diese fröhliche Vater-Sohn-Beziehung ließ sich beim Anblick des Fahrers schwer erahnen. Drei Tage blieben wir in ständigem Austausch, bis wir zum Schluss sehr fein aufeinander eingestellt waren. Ich durfte Fragen stellen, sogar er wagte Fragen über Deutschland, Religion, über menschliche Beziehungen. Ich empfand es als eine Anverwandlung. Seine Offenheit und mein Wunsch, in diese Offenheit hineinzugehen, seine nachdenkliche Empfänglichkeit für neue Erfahrungen, meine Fähigkeit, die passenden Worte und den Ton zu finden, die er aufnehmen konnte, wobei ich mich nicht verneinen musste, wirkten zusammen und verbanden sich zu drei magischen Tagen.

Menschen – wie Rahul Peter Das –, die in zwei Kulturkreisen leben und an beiden intensiv und integrativ partizipieren, brauchen die Gabe der Anverwandlung, um diese große Gelegenheit des Miteinanderlebens in zwei Kulturen ausschöpfen zu können.

Ornithology and Poetry: Ideas and Fancies Connected with Birds in Classical India

Klaus Karttunen

The ideas of ancient cultures about nature and animals tend to be a curious mixture of facts and observations on the one, and of legends and beliefs on the other hand. This is true in classical India, too. Indians were, of course, as good observers as any, although they never produced zoological works comparable to those of Aristotle and Pliny. But nevertheless, the Indian attempts to classify the animal world, as found in some Jaina texts, Āyurveda and Purāṇas,¹ can well be put on the level of the classification of Aristotle. The perusal of Suśruta's chapters on snake poisoning or Varāhamihira's chapters on bird auguries – not to speak of special works such as the *Vasantarājaśakuna* – show a great amount of detailed zoological knowledge, although we have often great difficulties in identifying the less common names.²

The problem is that so much knowledge is lost. The great mess of the Sanskrit names of various deer and antelopes – only few of which have been reliably identified – depends on the fact that the texts were mostly written by Brahmins, who were vegetarians and often town-dwellers and as such usually had themselves only very vague ideas of the animals involved.³ The hunters certainly knew how to use the names correctly, but they wrote no books.⁴ This also means that even when we succeed in

¹ E.g. BhāgP 3, 29, 28ff. (according to the number of senses). For Āyurveda see e.g. Zimmerman 1982, 224ff. (according to life-style), for Jaina texts Kohl 1954. I leave out the *Mṛgapakṣiśāstra* as too little is known of this curious (and probably late) text.

² Suśruta *Kalpasthāna*, adhyāyas 3–5 on snakes and snake-poisoning, Varāhamihira BS 86 & 88 on birds. There are also other special works on bird auguries not available to me. I plan to discuss Suśruta on snakes on some future occasion.

³ A nice example is the account of a mixed herd in the *Raghuvamśa* 9, 55, a *mṛgāṇām yūtham* including *hariṇī* as female, *kṛṣṇājina* as male and *eṇasāva* as fawns – all belonging to different species.

⁴ The *Śyainikaśāstra* seems to be the only exception.

defining the right meaning of a certain word we must be prepared to accept that in a number of text passages this word does refer to something else.⁵

On the less exact side we have a number of poetic conventions, often called *dohadas*, connected with various plants and animals. These are often pure fantasy, but they soon became part of the usual, conventional arsenal of poets and were repeated again and again so that probably many started to believe in them. In this paper, it is my intention to consider how some commonly known birds are usually represented in classical Indian literature. In a previous article (Karttunen 2000) I have discussed the display and pairing of birds in Sanskrit literature, including such themes as the dance of peacocks, the conjugal fidelity of ducks, and the sexual virility of sparrows and certain other birds. But there are also many other fascinating ideas – both true and fancy – connected with birds in classical Indian literature. I would like to discuss some of them to show my appreciation of my long-time friend Rahul Peter Das.⁶

To start with, the **hawk-cuckoo** (*cātaka*)⁷ – which is quite different from the ordinary Indian cuckoo or koel and non-parasitic in habits – is supposed to accept no earthly water. Instead it drinks rain water directly from the air and therefore waits eagerly for the coming of the rainy season. During the dry summer the hawk-cuckoos have much suffered of thirst.⁸ Shrieking, they fly eagerly to reach the approaching rain clouds, not afraid of the accompanying thunder. This is one of the staple characteristics of the beginning of the rainy season in poetry.

⁵ The case of *śalabha* “cricket, grasshopper” and *pataṅga* “moth”, discussed by me in Karttunen 2003, is a good example.

⁶ The first version of this paper was read at the International Sanskrit Conference in Kyoto in 2009, but Peter was not attending. That first version also included geese, but this part is growing into a separate study which will be published elsewhere. Beside Karttunen 2000, I have also discussed birds in chapter V.4 of Karttunen 1997 and in Karttunen 2005 (cock-fight) and 2008 (falconry).

⁷ The name seems to cover the common hawk cuckoo (*Cuculus varius*, number 117 in Ali 1977), perhaps also the plaintive cuckoo (*Cacomantis merulinus*, *ibid.*: 122), the banded bay cuckoo (baybanded cuckoo; *Cacomantis sonneratii*, *ibid.*) and the pied crested cuckoo (*Clamator jacobinus*, *ibid.*: 118). Also Dave 1985: 130 accepts *cātaka* as the generic name of different hawk-cuckoos.

⁸ KSS 12, 6 (73), 98 (p. 197 Tawney 2).

The motif⁹ is often met in poetry. Kālidāsa was fond of it: in the *Mālavikāgnimitra* (2, 10+) the silly *cātaka* wants a drink even when it is thundering in a rainless sky. In the *Śakuntalā* (3, 33), with its throat dried by thirst the bird begs for water – and immediately a cloud is born and gives rain to its beak; (7, 7) cloud cuckoos swarm in midair in the region of clouds. In the *Vikramorvaśī* (2, 3+), we meet the *vrata* of the *cātaka*, longing for heavenly nectar. Further, in the *Kumārasambhava* (6, 27), the cloud is solicited for a show by the *cātaka* birds oppressed by thirst. In the *Raghuvamśa* (5, 17), when the autumn cloud has poured out its reserve of water, even the *cātaka* bird stops respecting it; (17, 15) after his coronation, the young king “[...] praised by bards looked like a swelling cloud acclaimed by *cātaka* birds”; (17, 60) a king must collect a treasure to have people seeking for his protection: even the *cātaka* birds do not welcome the cloud unless it is laden with water. In the *Meghadūta* (9), the *cātaka*, seeing a raincloud, cries sweetly, longing for water; (110) without saying a word (i.e. without thundering) the cloud gives water to begging *cātakas*.

Many further examples can be added from other poets. In Bhavabhūti’s *Mālatīmādhava* (9, 25), when addressing a cloud, Mādhava wishes “... that the *cātakas* frequent him, delighting in his bounty”; (9, 42) “the east wind whirls the water-swollen clouds, delighting the *cātakas* and making the peacocks cry in yearning”. Bhartṛhari addresses the *cātakas* as follows (*Nīti* 50–51):

O magnanimous cloud, who does not know that you alone are the supporter of the *cātakas*? Why do you then wait for our plaintive appeal? Oh friend *cātaka*, listen with an attentive mind for a moment: there are many clouds in the sky, but they are not all of them such (as you need); some of them moisten the earth with showers, others roar for nothing; do not utter a piteous cry before everyone that you happen to see.

And (*Nīti* 97):

Although the cloud, the gratifier of the desires of all beings, showers daily, only two or three drops of water fall into the mouth of the *cātaka*.

Verse 98 is also a nice example:

⁹ Cf. Rau 1986: 195. Hensgen 1958: 141 quotes S. P. Pandit for an attempt to give a rational explanation for the origin of this belief.

If the owl cannot see by day, why blame is due to the sun? Showers of rain do not fall into the mouth of the *cātaka*, but why blame the cloud for that? It is the power of fate.

Bāṇa's *Harṣacarita* has the following passages: (2, p. 29 Kane [52 Cowell & Thomas]) "The royal elephant was surrounded by the troops of *cātaka* birds uttering their loud notes in the sky as they were excited by the deep sound issuing from his throat (which resembled thunder)". According to 4, p. 60 (108) in *Śrāvaṇa* (July–August), "... the *cātaka*'s heart expands", but in 3, p. 38 (70) in the beginning of autumn the clouds are thinned and the *cātaka* bird is distressed. Further, in 4, p. 66 (119), "like thirsty *cātakas*, low-born persons cannot be held fast (held on the earth)". I could quote further examples, but perhaps this is enough.¹⁰

A different idea is found in Bhoja's *Śrīṅgāramañjarī* (Warder 1992: 169) in a description of the Vindhya forest "[...] with *cātakas* drinking the spray from waterfalls".

There is also a special poem on this bird, the anonymous *Cātakāṣṭaka*, one of the first among the smaller Sanskrit poems that became available to Western readers through Heinrich Ewald's edition in 1842. Several Subhāṣita collections have a special section devoted to the *cātaka*.¹¹ In art, rain-drinking *cātakas* are depicted on an Indian style painted ceiling in Kucha, Central Asia (Coomaraswamy 1927: 150).

A related motif is connected with the red-eyed **chukor partridge** (*cakora*).¹² This bird is said to be equally fastidious, feeding only on moon-

¹⁰ See further *Ghaṭakarpara* 9f.; Bāṇa: *Kādambarī* p. 251 (NSP); Daṇḍin: *DKC Pūroap.* 2, p. 28; Subandhu Vd p. 281 & 287 (Hall); KSS 17, 6 (119), 192 (p. 559 T 2) & 18, 4 (123), 335 (p. 610 T 2).

¹¹ *Śārīṅgadharapaddhati* section 47 *cātaka*, stanzas 852–866; Vallabhadeva's Subhāṣitāvalī section 15 *mayūra* and *cātaka*, stanzas 674–688. In Hindī, the bird is known as *papīhā* (sometimes mistakenly translated as sparrow hawk), and the motif of drinking raindrops is often mentioned in poetry. See e.g. Ghanānand B. 18, 23, 69, 73, 85; Mīrā Bāi B. 11, 48, 51; Nāmdev 136 (C & L 222).

¹² The bird now called chukor or chukar (*Alectoris chukar*) is only found in the Himalayan area and is not even included in Ali 1977. Earlier it was classified as a subspecies of the Greek partridge (*Perdix rufa*, now *Alectoris graeca*). On it see Grimmett, Inskipp & Inskipp 1998: 347. Although Dave 1985: 282 accepts *cakora* as chukor, I suspect that the name was also used of some other related species, perhaps a francolin.

beams. The poetic imagination did not care about the fact that the bird is not nocturnal in habits. Examples abound. Rājaśekhara's *Karpūramañjarī* 1, 1: "May the connoisseurs of poetry let all styles melt on their tongue, as do *cakora* birds with the moon-beams". Subandhu Vd 215 (Hall): "Gently came the evening breeze [...] with its coming greeted by amorous cakoras sluggish from copious draughts of moonbeams". In Somadeva's KSS 5, 3 (26), 246 (p. 231 Tawney 1) the lost husband appearing at the moment of need was like moon is to the partridges. In the *Vetālapañcaviṃśati* in the KSS 12, 9 (76 = Vetāla 2), 11 (P. 243 T 2), three young men always had their eyes fixed on the moon of the beautiful girl's face, as if they had taken upon themselves a vow to imitate the partridge. The examples also show erotic ideas attached to the imagined habit.

Another, and more acceptable characteristic of *chukor* often mentioned in poetry are its red eyes, often compared to human eyes. Thus in Bhāsa's *Bālacarita* 4, 1, the cowherd maidens have the eyes of young *cakoras* drunk with joy. In Bāṇa's *Harṣacarita* 5, p. 74 (133 C & Th), we find the fixed pupils of Harṣa's partridge eyes (*cakorekṣaṇa*), and in 8, p. 137 (251), the eyes of Tārā were as beautiful as those of the timid partridge (*cakoralocana*). In Bāṇa's *Kādambarī* p. 343 (NSP), we read: "The sun setting, the sky was tinged with red, glowing like the pupils of a *cakora*". Subandhu's *Vāsavadattā* p. 189 (Hall) mentions the red eyes of female cakoras. In Saumilla's *Pādadaḍitaka* 111, the intoxicated girl had the eyes of a cakora. In Śaṅkara's *Śāradātīlakabhāṇa* 129, the man is looking at women with eyes similar to those of intoxicated *cakora* birds; and later on (142) the fair Gurjara woman has eyes similar to those of a *cakora* bird.

Cakora with its red eyes was also one of the animals traditionally considered to indicate the presence of poison. Thus the KAŚ 1, 20, 8 knows that "in the proximity of poison [...] the eyes of the cakora-partridge become discoloured" (cf. Suśruta, *Kalpa* 1, 30–33; Karttunen 2001). In Bāṇa's *Harṣacarita* 6, p. 94 (170): "My eye grows disordered, like the partridge's at poison (*viṣa iva cakorasya*)".

There are some further passages on *cakora* in my collection. In Bhāvabhūti's *Mālatīmādhava* 9, 30, we meet a love-theme: in the mountain forest [...] lost in a rapture, the partridge (*cakora*) attends soft-eyed upon his beloved (and does not hear Mādhava's words). In Bāṇa's *Harṣacarita* 3, p. 42 (80 C & Th), "in the happy country [...] partridges tear the *ārūka* plants to pieces with their beaks (*cakoracañcujarjaritārūkair*)"; and 8, p. 127 (234): "In the Vindhya forest [...] the beaks of the *cakora* birds were busy in feeding their mates". We see that Bāṇa also allows his *cakoras* more natural food than moon-beams.

Partridges were also kept in cage: in Bāṇa (HC 7, p. 117 K, 215 C & Th) among the royal presents, there were partridges in cages of coral (*pravāla-pañjaragatāṃś ca cakorān*). In Subandhu's *Vāsavadattā* p. 232 (Hall), a serving maid of the palace is asked to give a sprig of pepper to the pair of cakoras.¹³

The **koel** or Indian cuckoo (*kokila*)¹⁴ with its sweet voice was the symbol of spring and love, a messenger of the love-god.¹⁵ It was rightly noted that only the male cuckoo is singing, but his voice was also the standard comparison for a lovely female voice.¹⁶ Often the koel is described as being intoxicated by spring.¹⁷ It has special love for mango buds and flowers.¹⁸ It was rarely left out from the descriptions of spring (see e.g. in the *Ṛtusamhāra* section on spring). It also did not escape notice that the symbol of love had parasitic habits and did not take care of the offspring of love. This is shown by the number of its names indicating "nourished by others" (*parabhṛta*, also *anyapuṣṭa*, *anyabhṛta*, *anyavāpa*, *parapuṣṭa*) or just "nursed by crows" (*kākapuṣṭa*, *-puccha*, *dhvāṅkṣapuṣṭa*). In poetry, this was

¹³ The moon-loving *cakor* is also common image in Classical Hindī rīti poems, see e.g. Ghanānand B. 7, 24, 25, 69, 92, 94 and 100.

¹⁴ The koel (*Eudynamis scolopacea* Linn., Ali 1977: n. 115, Dave 1985: 127ff.) is common everywhere in South Asia. It should perhaps not be called the Indian cuckoo as this name is used for another species of parasitic cuckoos, the short-winged *Cuculus micropterus* (Ali 1977: n.117).

¹⁵ E.g. Kālidāsa in *Vikramorvaśī* 4, 12; 4, 25 (*tvāṃ kāmīno madanādūtam udāharanti*); 4, 56; KS 4, 16; 6, 2; *Raghuvaṃśa* 9, 34; *Ṛtusamhāra* 6, 20–22.24f.27f.; *Ratnāvalī* 1, 16+; *Kādambarī* p. 305. Kāma's messenger in *Vikramorvaśī* 4, 25 and KS 4, 16, Daṇḍin DKC *Pūrvap.* 5, p. 42 (*kalakaṅṭha*, also 44, *kokila* in p. 43 & 51), further 7, p. 177 (*kālāṇḍajakaṅṭha*), KSS 16, 1 (111), 6 (p. 479 T 2). When its voice is heard at the onset of winter, it is inauspicious (VM:BS 46, 69 and *Matsyapurāṇa* 237, 5).

¹⁶ E.g. Mbh 3, 112, 7, HC 4, p. 57 (103), *Bhagavadajjūkīya* 18+, *Śāradātīlaka* 126, KSS 12, 2 (69), 7 (*pikī*, p. 137 T 2) & 12, 34 (101), 279 (p. 380) & 17, 6 (119), 155 (*pikī*, p. 557); VM:BS 48, 14 & 70, 7 & 105, 11. Male voice e.g. in AgniP 225, 29, the Buddha's voice in *Mahāvastu* 1, p. 152 & 2, 306 & 3, 343. Note female koel singing in the KS 1, 45 (but male in 4, 14 & 16).

¹⁷ E.g. KAS 2, 26, 5 (*mattakokila* among protected birds); *Mālavikāgnimitra* 3, 4; *Raghuvaṃśa* 9, 47; *Kādambarī* p. 42.

¹⁸ Kālidāsa in KS 3, 32 & 4, 14 & 6, 2, *Mālavikāgnimitra* 4, 2 and *Śakuntalā* 6, 2+; Bhavabhūti, *Mālatīmādhava* 3, 3+; Rājaśekhara, *Vidhaśālabhañjīkā* 2, 0 & 3, 0; *Kādambarī* p. 278; Subandhu Vd p. 131, 263 & 265 (Hall).

often presented as an example of female deviousness.¹⁹ Ali (1977: 58) confirms that the koel really prefers the crow's nest and claims that as many as thirteen cuckoo chicks have been found in a single crow's nest.²⁰

In the *Rāmāyaṇa* 1, 63, 5, Indra took a cuckoo's form to stand by Rambhā in her attempt to seduce Viśvāmitra, to captivate the sage's heart with his voice.²¹ In the KAŚ 1, 20, 8, the cuckoo is listed among the poison-indicating birds (also Suśruta *Kalpa* 1, 31, cf. Karttunen 2000).

In Enthoven (1924, 219f.), we find a cult of koel. In the Bombay Presidency, "the cuckoo or kokil is believed to be an incarnation of the goddess Parvati. The bird is specially worshipped by high-caste Hindu women for the period of one month on the occasion of a special festival of the cuckoos, or Kokilavrata, which is held in the month of Ashadh (June–July) at intervals of twenty years." In the Tibetan Bon religion, the cuckoo, "the turquoise bird", is the holy bird, the king of the birds, who inspires the shaman – and therefore it is also honoured in Lamaism (Conze 1996, Bya-chos 50).

The much exaggerated ability of **parrots** (*śuka*, *cimi*) and **mainas** (the grackle, *sārikā*)²² to imitate human voice was a popular poetic devise. They were presented as repeating even long discussions or reciting literary texts, including complete Vedic hymns and Buddhist *sūtras*. In the *Ratnāvalī* (act 2) a maina is eavesdropping the conversation between Sāgarikā and her girlfriend and then prattles it all to the ears of the king and the *vidūṣaka*. We are also told in general (ibid. 2, 6) that babies, parrots, and mainas are liable to give away girls' secrets. In another text, a parrot repeats the nightly talk of the young couple to the parents of the

¹⁹ E.g. *Śakuntalā* 5, 22 and *Kuṇḍalajātaka* (*Jātaka* 536).

²⁰ For crows as koel's usual victims cf. Bāṇa: HC 6, p. 100 (182). But in the KSS 4, 1 (21), 80 (p. 169 T 1) the female crow leaves her mate and marries the koel (*muk-tvā balibhujam kākī kokile ramate katham*), that is, above her own rank.

²¹ *kokilo hṛdayagrāhī mādhave ruciradrume / ahaṃ kandarpasahitaḥ sthāsyaṃmi tava pārśvataḥ*.

²² There is quite a number of different species of parrots found in India, e.g. the Alexandrine or large Indian parakeet (*Psittacula eupatria*), Ali no. 113. See further Dave 1985: 141ff. The *sārikā* is the hill maina (myrna) or grackle (*Gracula religiosa*), Ali no. 175, not to be confused with the common village mainas (genus *Acridotheres*). Dave 1985: 81ff.

man. To silence it, the embarrassed wife sticks a small ruby from her ear-ornament into its beak under the pretext of a pomegranate seed.²³

In a Buddhist monastery, the birds are reciting the *Abhidharmakośa* of Vasubandhu.²⁴ In the Brahman settlement, parrots and mainas repeated the teachings of the Brahmans (HC 2, p. 21 K [36 C & Th]). They sing songs of the *Sāmaveda* in Harṣa's *Nāgānanda* 1, 11 and a Vedic hymn in the courtesan's house in the *Mṛcchakaṭika* 4, 27+. In the house of a learned Brahman, the well-versed parrots and mainas were chiding the Veda students in their cages (*Kādambarī* p. 5). Around the *āśrama*, the garrulous parrots repeat the prayer of oblation which they hear incessantly and thus have learned, while a maina recites the Subrahmaṇya (*Kādambarī* p. 81). In the *Śaṅkaradigvijaya* literature, Śaṅkara is capable of identifying Maṇḍana Miśra's house as the one where the parrots are debating the theories of *svataḥ* and *parataḥ*.²⁵

The maina was taken as female and therefore not suitable to religious learning. Instead, it was accused of constant prattling.²⁶ During the wedding night of Nala and Damayantī, a learned maina on an ivory perch recited the *Kāmasāstra* and watched their love-making (*Naiśadhīya* 18, 15). Nevertheless, in a Buddhist hermitage the mainas have learnt to recite Vinaya rules (HC 8, p. 128 above).

Not only girls were afraid of garrulous talking birds. According to KAŚ 1, 15, 3f., they must not be present at secret conferences, because they may betray what was said. Bāṇa in HC 6, p. 105 K (192 C & Th) gives examples: in Śrāvastī faded the glory of Śrutavarman, whose secret a parrot heard, while in Padmāvati, there was the fall of Nāgasena, the heir to the Nāga house, whose policy was published by a *sārikā* bird. But the bird was only imitating, without thought of what was right or wrong to say (*Kādambarī* p. 560), and two parrots living at different houses learned different ways of talking.²⁷ Some authors let intelligent parrots to

²³ Amaru 15 Devadhar = Deva 16, cf. Subandhu Vd p. 51. This is also quoted by Vidyākara 621 together with other similar verses (616, 622 and 631).

²⁴ Bāṇa, HC 8, p. 128 K (236 C & Th) *śukair api śākyaśāsanakuśalaiḥ kośaṃ samu-pādiśadbhiḥ*. Much later, in *Soḍḍhala's *Udayasundarī*(*campū*) ch. 2 (Warder 1992, 208ff.) a parrot with a crest (*śikhā*, thus very unusual) recited Buddhist verses.

²⁵ E-mail by V. Sundaresan in the Indology List 1.2.2000.

²⁶ E.g. *Karpūramañjarī* 1, 18+. In the *Mṛcchakaṭika* 4, 27+, we meet both a parrot reciting a Vedic hymn and a maina chattering like a house-maid.

²⁷ *Pañcatantra* of Pūrṇabhadra: 1, 31, cf. *Jātaka* 503; similarly, in *Āmradeva's commentary on Nemicandra's *Ākhyānakamaṇikośa* story no. 64 (Warder 2004:

act as go-between or messengers²⁸, and in the *Mahāummaḡajātaka* (546), a parrot is sent as a spy to the enemy court. In a narrative, the talking birds were assisting robbers (*Pañcatantra* of Pūrṇabhadra 1, 32).

When the exaggeration of the birds' ability to repeat and imitate became a literary commonplace it was exaggerated further. The parrot Vaiśampāyana knows the meaning of all the *śāstras*, is expert in the practice of royal policy, skilled in tales, history, and Purāṇas, and acquainted with songs and with musical intervals. He recites and himself composes graceful and incomparable modern romances, love-stories, plays and poems, and the like; he is versed in witticism, and is an unrivalled disciple of the *vīṇā*, flute and drum. He is skilled in displaying the different movements of dancing, dexterous in painting, very bold in play, ready in resources to calm a maiden angered in a lovers' quarrel, and familiar with the characteristics of elephants, horses, men, and women. He is the gem of the whole earth (*Kādambarī* p. 25f., cf. KSS 10, 3 [59], 22ff. [p. 18–21]). Occasionally, the parrot's intelligence was explained making it a wise man or Gandharva under curse.²⁹

Talking birds were much favoured by the royalty (*Pañcatantra* of Pūrṇabhadra 1, 33). They were kept in gold-painted bamboo cages and even in golden cages.³⁰ Teaching them talk was one of the urban arts (*kalā*).³¹ In a devotional Hindi poem a prostitute was busy teaching her parrot to say "Rām", when Yama's messenger came. As both said the name of god, he could not take them with him. Instead, Viṣṇu took them to heaven (*Mīrā Bāi* in Bahadur p. 38, note 20).

The bright green colour of many parrots was standard domain in poetic colour comparisons, e.g. for silken garments, for a bodice and for the

143), two parrots were twins, but were caught by different persons and trained to speak differently by their captors, an ascetic and a Bhilla.

²⁸ *Yaśahpāla: *Moharājaparājaya* act 2 (Warder 2004: 228f.); *Mahāvastu* 1, p. 263 & 271.

²⁹ *Rāmacandra, *Satyahariścandra* act 3 (Warder 2004: 178) & **Mallikāmakaranda* act 4 (ibid.: 190); *Someśvara, *Ullāgharāghava* 4, beginning (ibid.: 641): a Gandharva prince; *Padmagupta, *Navasāhasāṅkacarita* 10, 46 (Warder 1992: 6): a Nāga prince; *Soḡḡhala, *Udayasundarī(campū)* ch. 4 (ibid.: 211): a gambler. Cf. also *Kādambarī* p. 28.

³⁰ Bamboo (*vetra*) in Bāṇa, HC 7, p. 117 (214f.), golden in *Kādambarī* p. 21, Subandhu Vd p. 234, *Padmagupta: *Navasāhasāṅkacarita* 8, 74 (Warder 1992: 5f.).

³¹ The *śukaśārikāpralāpanam* of *Kāmasūtra* 1, 3, cf. Saumilla, *Pādatāḡitaka* 35+ and Bāṇa, *Kādambarī* p. 357.

bars of the bird cage.³² Often the comparison was specified as resembling the parrot's belly, wing or tail feathers. In the Veda, the parrot (*śuka*) also represents the yellow or reddish colour.³³ This could also apply to the parrot-coloured horses, although many have explained them to be green (Mbh 2, 47, 17, *Agnipurāṇa* 289, 8). Parrot's beaks were red as tiger's claws reddened with the blood of slain deer,³⁴ but the parrot's nose was also an ugly comparison (harlot's mother in *Bhoja's *Śṛṅgāramañjarī* in Warder 1992: 158). A lotus leaf is as smooth as a parrot's belly (*Śakuntalā* 3, 18+).

Together with cuckoos and bees, wild parrots belong to garden in spring.³⁵ They eat fruits and seed. A good mango fruit is without worm-holes or parrot bites (Mbh 2, 16, 28). A mango, often hailing from a magic tree, dropped by a parrot was a repeated motif.³⁶ In the *Mṛcchakaṭika* 4, 27+, the parrot in cage was fed on curds and rice. In autumn, flocks of wandering parrots were seen in rice fields (Subandhu Vd: p. 286). In Buddhist legends, they collect and bring rice to Aśoka (*Dīpavaṃsa* 6, 11 & 160; 17, 86; also in *Mahāvāṃsa* 5, 29). The fruits and seeds dropped from the beaks of parrots are often mentioned (e.g. BhāgP 1, 1, 3). Parrot and maina were also included among the poison-detectors (KAŚ 2, 30, 4, *Suśruta Kalpa* 1f.). At his coronation, the young king ordered even the cage birds to be set free (*Raghuvaṃśa* 17, 20). Both were counted among forbidden food.³⁷

An often mentioned poetic convention was also the supposed marriage of the two birds, the (male) parrot and the (female) maina.³⁸ In nar-

³² Silken garments in *Karpūramañjarī* 2, 14 (compared to tail feathers), *Kādambarī* p. 175, *Bharatanāṭyaśāstra* 23, 59 (tail); bodice *Vikramorvaśī* 4, 17 (belly); bars of cage *Kādambarī* p. 21.

³³ See e.g. RV 1, 50, 12 and AV 1, 22, 4 (jaundice); VS 24, 2 *śukababhru* "reddish like a parrot". In MS & TS, the bird is called yellow and having human voice (*puruṣavāc*).

³⁴ *Kādambarī* p. 51. In Vidyākara 149, the colour of the rising sun is compared to a parrot's beak. In the *Ṛtusañhāra* 6, 20, the comparison is to *kiṃśuka* trees (with the pun *kiṃ-śuka*).

³⁵ Daṇḍin: DKC *Pūrvap.* 5, p. 42 & 51.

³⁶ *Somaprabha: *Sumaināhacariya* in Warder 2004: 251 & 255; *Jātaka* 281; **Malayasumḍarī* after 937 (Warder 2004: 62).

³⁷ Parrot in GautDh 17, 34, both in VasDh 14, 48 and ManuDh 5, 12. Penance for killing a parrot in ViṣṇuDh 50, 38 and ManuDh 11, 135. The killing of both was also forbidden by Aśoka (PE 5).

³⁸ *Kādambarī* p. 373f.; Subandhu Vd p. 108f.; *Kavivallabha: *Abhirāmacitrālekha* 1,

rative literature, this is often connected with the popular motif of the birds trying to control an adulterous wife.³⁹ Without doubt the two talking birds were often kept in the same cage, but of course nothing came out of it.⁴⁰ A supposed love relation between different species of animals has been a rather common motif in folklore and literature of many peoples. The Romans firmly believed that such relations also brought offspring, many of which were (afterwards) reported as auguring disasters such as the outbreak of war or the death of emperor. In India, according to Varāhamihira, animals mating with animals of another species (BS 86, 66 *parayoniṣu gacchanto maithunam*) is considered as a particularly dark omen (with the useful exception of horses and asses producing mules and hinnies – *anyatra vesarotpatter*).

Pigeons and doves (*kapota*, *parāvata*, *hārīta*)⁴¹ were described in classical texts as wild, half-domesticated and fully domesticated. They were thus seen in the forest,⁴² living in garden houses,⁴³ sleeping on the turrets and roofs of houses,⁴⁴ building their nests in the palace⁴⁵ and kept in cage.⁴⁶ In

11 (Warder 2004: 906f.); KSS 12, 10 (77 = Vetāla 3, p. 245ff. T 2); *Śukasaptati*, frame-story.

³⁹ There is a number of different versions, from Jātakas (145, 198) to *Śukasaptati*.

⁴⁰ The author of the *Mahāummaḡajāṭaka* (Jātaka 546), p. 421 F knew that in reality a parrot weds a parrot and a maina a maina (*suvo va suviṃ kāmeyya sālikā pana sālikāṃ / suvassa sālikāya ca sambhāvo hoti kādiso*). However, this was said by a maina courted by an enemy parrot. Occasionally we also find stories of the mutual devotion of the couples of wild parrots, e.g. KSS 12, 5 (72), 237ff. (p. 182f. T 2). See also Bloomfield 1914: 352f.

⁴¹ A number of different species are found in India, e.g. the blue rock pigeon (*Columba livida*), the common green pigeon (*Treron phoenicoptera*), the emerald dove (*Chalcophaps indica*), the spotted dove (*Streptopelia chinensis*), the red turtle dove (*Streptopelia tranquebarica*), the ring dove (*Streptopelia decaocto*), and the little brown dove (*Streptopelia senegalensis*) Ali nos. 105–112. See also Dave 1985: 250ff. and Hensgen 1958: 138.

⁴² E.g. *Mālatīmādhava* 9, 7; *Uttararāmacarita* 2, 9; *Raghuvaṃśa* 4, 46.

⁴³ *Mṛcchakaṭika* 5, 11+; *Karpūramañjarī* 3, 27.

⁴⁴ *Vikramorvaśī* 3, 2, *Meghadūta* 38; Subandhu Vd 217 (Hall); Saumilla's *Pādatāḍitaka* 97; *Buddhacarita* 8, 37.

⁴⁵ *Pratimānāṭaka* 3, 0, Subandhu Vd p. 217, further Daṇḍin: DKC 2, p. 94; but according to VM:BS 46, 68 when a pigeon or an owl enters the king's palace, danger is to be apprehended. For the pigeon as sinister omen see also AV 6, 29, ŚāṅkhGS 5, 5, 1f. and AgniP 263, 28 (a pigeon entering a house).

the *Kapotajātaka* (42), a pigeon is living in the kitchen. Their homing instinct was mentioned.⁴⁷ Colonies of doves inhabit the deserted *āśrama* (*Kādambarī* p. 44) and a ruined village (*Vidyākara* 1175). Their meat is tasty and listed as allowed food in some Dharmasūtras.⁴⁸ Accordingly, we often meet fowlers hunting pigeons.⁴⁹ For domestic pigeons, the most dangerous enemy was the cat, while the wild were afraid of falcons and hawks.⁵⁰

In the famous legend, king Śibi sheltered the dove pursued by a hawk as its lawful prey offering his own flesh instead.⁵¹ In another legend a pigeon sacrifices itself to offer food for a guest.⁵² The courtship of pigeons is easily observed – daily, claims Bhartṛhari (*Vairāgya* add. 35 Kale) – and many authors ascribed them a happy conjugal life.⁵³ Their cooing is often mentioned, especially in the summertime (HC 2, p. 22 [37]).

Pigeons as messengers are mentioned as early as the Rigveda and pigeons carrying letters are found in the KĀŚ.⁵⁴ There were also arranged pigeon races (forbidden by King Kumārapāla⁵⁵). Richard Hawkins (Foster 1921: 104) listing Jahāngīr's possessions claims that: "of pigeons for sport of flying there be ten thousand."

⁴⁶ *Mālavikāgnimitra* 4, 17+, *Viddhaśālabhañjikā* 3, 27+, *Mṛcchakaṭika* 4, 27+. For a special wooden pigeon house see AgniP 363, 10 (the masculine (!) *kapotapālikā* and neuter *viṭāṅkam*).

⁴⁷ *Mṛcchakaṭika* 1, 8+; *Mānasollāsa* 4, 11 (verses 4, 1277–1297) is a special chapter on pigeon breeding for this purpose.

⁴⁸ BauDh 1, 12, 7 *kapota*, but in VasDh 14, 48 *pārāvata* dove and *pāṇḍukapota* are forbidden, *pārāvata* again in 23, 30. Aśoka in PE 5 forbade the killing of white pigeons (*setakapote*) and domestic pigeons (*gāmakapote*). Caraka, *Sūtra* 27, 72 on the uses of *kapota* meat.

⁴⁹ Mbh 12, 141ff., *Pañcatantra* (Pūrṇabhadra) 2, frame-story = *Hitopadeśa* 1, frame-story, also in KSS 10, 5 (61), 58ff. (p. 48f. T 2), BhāgP 11, 7, 62ff.

⁵⁰ Cat in *Mālavikāgnimitra* 4, 1+ & 17+: *Bālacandra: *Karuṇāyudha* in Warder 2004, 656f.; hawk in Mbh 3, 130f.; *Hitopadeśa* 4, verse 51, p. 94 Kale; in falconry in *Śyainikāśāstra* 4, 16.

⁵¹ Mbh 3, 130f., then often, e.g. KSS 1, 7, 88ff. (p. 45f. T 1). There is also a Buddhist version in Xuanzang 3 in Beal 1884 (1981), 125.

⁵² Mbh 12, 141ff., again in the *Pañcatantra* (Pūrṇabhadra) 3, 8.

⁵³ Mbh 12, 141ff., *Mṛcchakaṭika* 4, 27+, BhāgP 11, 7, 53ff.

⁵⁴ RV 10, 165, 1-5 from *Nirṛti*, also AV 6, 29, 2 and much later BhāgP 1, 14, 14; KĀŚ 2, 34, 11 and 13, 1, 2.

⁵⁵ *Somaprabha: *Kumārapālapratibodha*. Ed. Jinavijaya Muni, Baroda 1920, p. 40f., quoted by Chand 1982: 23.

KAŚ also advises a curious besieging tactics (13, 4, 14). During a siege, fire-mixture can be tied to the tails of hawks, crows, pheasants (*naptṛ*, Dave's nightjar), kites (*bhāsa*), parrots, mynahs, owls and pigeons nesting in enemy fort and thus put fire on the town. My late teacher Pentti Aalto (in lecture, 1973) showed that this is a widely distributed literary motif, ranging from the Bible (*Judges* 15, 4f. with foxes instead of birds) to Russian, Armenian and Mongol chronicles and to West European and Scandinavian legends. It is, however, rather difficult to do and perhaps never actually used.

Pigeons are variegated in colour (KS 4, 27) and used in many comparisons. They have the grey colour of sacrificial smoke (Rām 2, 111, 6 and 4, 13, 22). They were a favourite of Bāṇa. The afterglow of the sun was flecked like a pigeon's throat (HC 4, p. [126] *kapotakaṅṭhakarbure*). Sun's steeds are bright as *haritāla* pigeons (*Kādambarī* p. 314). Fine betel nuts were green as young *hārīta* doves (HC 7, p. 116 [214]) as was also an emerald seat (*Kādambarī* p. 382). The sky was gray as an old pigeon's wing (*Kādambarī* p. 135) and the earth at sunset was tawny as a pigeon's eye (*Kādambarī* p. 343, but cf. *Pādatāḍitaka* 97). The neck of a pigeon was used for dark blue colour (*Uttararāmacarita* 6, 25 the bodies of young princes).

Crows (*kāka*, *vāyasa*)⁵⁶ are detested as carrion-eaters and as the birds of ill omen, but they also receive the *bali* offerings left by the pious in the forest. The poor crow was often unfavourably compared with other birds, e.g. Garuḍa, peacock and goose⁵⁷. Its harsh voice was compared to that of the cuckoo (Mbh 1, 2, 236). They rear the offspring of cuckoos in their nests (above). To call someone "a crow" was an insult (Bhāsa's *Dūtavākya* 38, HC 3, p. 52 [95]). The voice of bow frightens crows into flight (*Ūrubhaṅga* 54). Their propensity to steal gold and other shining objects was duly noted.⁵⁸ In the Kaliyuga trees will be full of crows and therefore yield few flowers and fruits (Mbh 3, 186, 37). But in the (admittedly very

⁵⁶ There are no ravens in most parts of India, although some translators seem to prefer "raven" instead of "crow". Of crows there are two common species, the almost wholly black (but much smaller and slenderer than raven) jungle crow (*Corvus macrorhynchus*, Ali 181) and the black and grey village crow (house crow, *Corvus splendens*, Ali 182), resembling the more robust European crow. See also Dave 1985: 1ff.

⁵⁷ Garuḍa in Rām 3, 45, 42 *yad antaram vāyasa vinateyayor*; Daṅḍin DKC 2, p. 100 (*śauṅgeya*); peacock in Mbh 2, 55, 9 & 5, 37, 19; goose in Mbh 8, 28; Hāla 710; Bāṇa HC 3, p. 52 (95); *Amaracandra, Bālabhārata 37, 32 (Warder 2004: 571).

⁵⁸ Vidyākara 732; Hitopadeśa 2, story 7.

late) *Skandapurāṇa* (3, 3, 15, 13) crows, approaching the Mānasa lake, themselves change into geese.

Common macabre scenes – the descriptions of battle-fields and burning places of corpses (*śmaśāna*) – rarely omit crows among the carrion eaters.⁵⁹ They also harass wounded animals.⁶⁰ They eat the *bali* offering (therefore called *balibhuj*) and even grow fat with them,⁶¹ but their touch is unclean and makes food inedible.⁶² But they cannot pollute a holy river by their touch (*Padmaprābhṛtaka* 23+). Unrighteous rulers have grown fat like crows (BhāgP 1, 18, 33 *pṛṇāṃ balibhujām iva*). Of course, crow's flesh was forbidden as food⁶³ and one has to avoid unintentional swallowing of its droppings.⁶⁴ Together with jackals, crows were among the most usual sinister auguries, but in some cases also good portents.⁶⁵ The killing of crows was forbidden.⁶⁶

The war of the crows and the **owls** (*ulūka*)⁶⁷ is an important theme in narrative literature. Its origins are found in a Buddhist *Jātaka*,⁶⁸ where the

⁵⁹ In battle-field: AV 11, 9, 9; Mbh 3, 255, 31 & 5, 179, 4; *Veṅṣaṇḥāra* 6, 34+; Mbh 8, 28; *Amaracandra, *Bālabhārata* 39, 81 (Warder 2004: 576). Cremation ground in KSS 3, 4 (18), 147 (p. 132 T 1); *Caṇḍakauśika* 4, 9. Execution ground in *Mṛcchakaṭika* 10, 3. In AgniP 371, 28 and *Jātakamālā* 29, verse 44 crows eat sinners in the hell.

⁶⁰ A cow in *Śrīdharadāsa: *Saduktikarṇāmṛta* 2015 (Warder 2004: 956f.); a cock in *Jalhaṇa: *Sūktimuktāvali* p. 73 (ed., Warder 2004, 966 = ŚārṅgP 908, by Bheribhāṅkāra).

⁶¹ VasDh 11, 9; Mbh 1, 146, 18; Mbh 8, 28; KAŚ 13, 1, 16; *Caṇḍakauśika* 4, 12; *Pādātāḍitaka* 31+; AgniP 264, 24f. Also offerings to Yakṣas (Subandhu Vd p. 74) and to Goddess (*Caṇḍakauśika* 4, 12). In *Meghadūta* 23, *grhabalibhuj* is explained by Vallabha as *kāka*. Cf. Hensgen 1958: 137f.

⁶² GautDh 17, 10; ManuDh 11, 160; AgniP 173, 33.

⁶³ GautDh 17, 29, VasDh 14, 48, ManuDh 5, 14, YājñDh 1, 174.

⁶⁴ ManuDh 11, 155; AgniP 168, 14f. & 173, 33. In AgniP 133, 15 the excrements of owls and crows were used in a Bhairava ritual.

⁶⁵ Sinister e.g. AV 7, 64; ŚāṅkhGS 5, 5, 4; Rām 4, 1, 24f.; Mbh 2, 71, 26 & 3, 176, 44 & 3, 188, 81 & 4, 41, 21 & 5, 47, 98 & 5, 141, 18; KAŚ 13, 1, 9; Bhāsa, *Pañcarātra* 2, 0; *Mṛcchakaṭika* 9, 10f.; HC 5, p. 75 (134) & 82 (148); *Śārṅgadharapaddhati* section 83, 2656–2674; AgniP 232, 1–13; *Gargasamhitā aṅgas* 19 & 42; Mīnarāja, *Yavanajātaka* 68; VM:BS 95; **Śārdūlakarṇāvadāna* p. 175–180; *Vasantarājaśakuna* 12, 53–65 (*Kākālaprakaraṇa*); and 12, 66–68 (*Kākāṇḍasamjñāprakaraṇa*); *Mānasollāsa* 2, 13, 833–846; **Śivatattvaratnākara* ch. 5, 8. Positive omen e.g. in Subandhu Vd p. 148 and *Padmaprābhṛtaka* 29, also Mīrā Bāi in Bahadur 77f.

⁶⁶ BaudhDh 1, 19, 6, ManuDh 11, 132 and ViDh 50, 32.

⁶⁷ Several common species in India, e.g. the barn or screech owl (*Tyto alba*), the

clever crow points out to other birds that the dark and cruel appearance of the owl makes it unsuitable to become elected the king of birds. This was supposedly the original cause of the war, in fact based on the natural behaviour of crows towards owls, then fully developed in the frame-story of the third book of the *Pañcatantra* (also *Kalīla wa Dimna* chapter 8). Nārāyaṇa (*Hitopadeśa*, also book 3) turned it into a less likely war between land birds and water birds, but a crow is used as spy. At daytime crows attack an owl, but in the night a crow may become the prey of an owl (Mbh 10, 1, 35ff.; KĀŚ 9, 1, 30). Further, in Subandhu (Vd p. 176), the darkness spread, increasing the outcry of the owls and dulling the glory of the crows (cf. also *Vidyākara* 871). According to the *Bharatanāṭyaśāstra* 32, 346 at the close of night the terrible owl, which had a fearful hooting, has behind it (a group of) chasing crows and it is hastily searching after its own hollow (of the tree).⁶⁹ A curious comparison is used in the *Padmaprabhṛtaka* 16+: for a Pāṇinian the followers of the *Kātantra* are like crows strong due to their union – and thus starts the traditional fight between the crows and the owls.

The crow is the symbol of blackness.⁷⁰ Afternoon sunshine is crimson like a young crow's beak (*bālavāyasāsyāruṇe* HC 2, p. 25 [43]). As the crow represented the black colour, a white crow was a symbol of rarity.⁷¹ Another impossibility: Mt. Meru is not shaken by the wind of a crow's wings flapping (*Bālacarita* 2, 6). A third are the crow's teeth (*Śāradātilakabhāṇa* 61+). Among the paradoxes listed in Jalhaṇa⁷² is a crow placed in a golden cage and an owl in a lotus pool.

Next I would like to consider the **woodpecker** (variously called *dārvāghāṭa*, *kāṣṭhakūṭa* and *śatapatra*).⁷³ In literature, woodpeckers are usu-

brown fish owl (*Bubo zeylonensis*) and the Indian great horned owl (*Bubo bubo ssp.*), Ali's nos 125–127.

⁶⁸ *Jātaka* 270; then also in the *Pañcatantra* of Pūrṇabhadra 3, 1 and KSS 10, 6 (62), 5ff. (p. 64ff. T 2).

⁶⁹ Cf. *Jātaka* 226.

⁷⁰ *Vidyākara* 875; *Mattavilāsa* 14+.

⁷¹ Mbh 1, 43, 10; *Mṛcchakaṭika* 9, 41.

⁷² **Sūktimuktāvalī* p. 407, 45 quoted by Warder 2004: 961.

⁷³ Several species in India, the most common perhaps the golden-backed woodpecker (*Dinopium benghalense*), Ali no. 150. Dave 1985: 119ff. accepts other names, but thinks the *śatapatra* can, beside woodpecker, also refer to the large Indian parakeet and peacock.

ally mentioned because of their strong beak and the way they use it.⁷⁴ However, in a *Jātaka* (210 *Kandagalakajātaka*) a woodpecker struck a tree too hard for it, and perished.

Woodpeckers are mainly found in narrative literature. In *Jātaka* 206 (*Kuruṅgamiṅgajātaka*) the deer is caught in a leather snare and is helped by his friends. While the woodpecker as a bird of ill omen keeps the hunter away, the turtle gnaws the snare, but is then too tired to escape. Now the deer, pretending lameness, entices the hunter away and thus rescues the turtle.⁷⁵

In the *Pañcatantra* (Pūrṇabhadra 1, 20), we are told how by clever collaboration the sparrow, woodpecker (*kāṣṭhakūṭa*), frog and fly together succeeded in killing a mad elephant. The task of the woodpecker was to blind the elephant with its beak.

Another popular story is found in the *Jātaka* 308 (*Javasakunajātaka*): the woodpecker removes a bone from the lion's throat and thus saves his life, but the arrogant beast is ungrateful and refuses to share the wild buffalo (*vanamahīṣa*) he has killed. The story is also found in the *Jātakamālā* 34.⁷⁶

Beside narratives the woodpecker is occasionally mentioned among forest birds.⁷⁷ As augury, *śataptra* seems to indicate good (Mbh 5, 81, 25, cf. VM:BS 48, 6 and 86, 23).

For **hoopoe**⁷⁸ we have a classical Greek author, Claudius Aelianus, giving a curious story, for which he claims Indian (Brahman) origin.⁷⁹ According to him, the wicked sons misused their old parents and their youngest brother. The three took hermit life and left home. But the way was laborious and the exhausted parents died. The loyal son cut his head open with sword and buried them in his head. Admiring this, the Sun God transformed him into the most beautiful bird, the hoopoe, and gave him the

⁷⁴ Accordingly, it is classed among *pratuda* birds in Caraka, *Sūtra* 27, 50 and Suśruta, *Sūtra* 46, 67ff.

⁷⁵ A modified version is used as the frame-story of the second book in *Pañcatantra* (I have used Pūrṇabhadra, but it is also in other versions), but the woodpecker is here left out.

⁷⁶ The same motif is found in the fable of the heron and the wolf in Aesopic tradition (e.g. Babrius 92 and Phaedrus 1, 8, Perry's number 156).

⁷⁷ Rām 3, 71, 11f. and Mbh 3, 155, 47f. & 75 *śataptra*.

⁷⁸ The hoopoe (*Upupa epops*), Ali no. 136, is the same species as in Europe, it is common practically all over South Asia and Eurasia, with the exception of the northernmost areas (Dave 1985: 162f.).

⁷⁹ *Nature of Animals* 16, 5, cf. Karttunen 1997: 206.

crest in the memory of his deed.⁸⁰ But he adds, quoting Aristophanes (*Aves* 471ff.), that the Greeks had a similar story about the lark. He also says that the Indian king keeps a hoopoe as pet, carrying it on his hand and admiring its beauty. But Aelianus certainly errs in claiming that the Indian hoopoe is twice as large as the Greek and much more beautiful. In fact, it is the very same bird.

This story is not known from India, but the Sanskrit name of the hoopoe (*priyaputra* or *putrapriya*) seems to be related. In the *Rāmāyaṇa* 2, 96, 12, the *putrapriya* bird is singing “putra putra” (quoted by Dave). It is not often mentioned in literature, although it appears sometimes among forest birds.⁸¹

The shrill, lamenting voice of the **osprey** (*kurara*, *kurarī*),⁸² always taken to be female, was the common comparison for lamenting women,⁸³ but not often mentioned otherwise.⁸⁴ Sometimes we meet the claim that other birds of prey attack them, which seems not to be true.⁸⁵

In conclusion, we see some real observations of the habitual ways of birds, but more often we are dealing with curious habits and poetic images frequently used in comparisons. Erotic themes are common and in some cases colour symbolism is important. There are still more birds to be discussed. A study of geese (*haṃsa*) is under work. In addition, a lot of material is also available dealing with hawks, falcons, eagles and vultures – both real and mythic ones – but this I must leave to some future occasion.

⁸⁰ In Christian tradition, the same story is included in the *Physiologus* (20 in Sbordone’s Byzantine redaction), with allegoric interpretation.

⁸¹ Mbh 3, 107, 7f. & 155, 47f.; Brahmapurāṇa 178, 39.

⁸² The osprey (*Pandion haliaetus*) Ali no. 132, is found all over Eurasia, Africa and America. Dave 1985: 185ff.

⁸³ E.g. Rām 4, 19, 28; Mbh 1, 6, 11 & 2, 62, 22, etc.; *Raghuvaṃśa* 14, 68; *Vikramorvaśī* Prol. 2+; *Mālatīmādhava* 5, 20; BhāgP 6, 14, 53 & 7, 7, 7, etc.; Aśvaghōṣa, *Buddhacarita* 8, 51. But in *Mahāvastu* 1, 172 the Buddha’s voice is compared to a *kurara*’s cry.

⁸⁴ As water bird e.g. in Rām 3, 69, 7f. (lake Pampā) & 4, 29, 29; Mbh 3, 61, 108 & 3, 155, 50; *Mālatīmādhava* 9, 33+; BhāgP 3, 21, 43; VM:BS 48, 9. In Bāṇa, HC 2, p. 22 (37) and Subandhu Vd 277, they catch fish. Caraka, *Sūtra* 27, 37 and Suśruta, *Sūtra* 46, 74f. include it in the *prasaha* class of birds.

⁸⁵ Bhāsa, *Pratijñāyauḡandharāyana* 4, 24; Daṇḍin DKC 8, p. 206; BhāgP 11, 7, 34 & 9, 2.

References

1. Texts⁸⁶

Aelianus: *On Animals*. Ed. & transl. by A. F. Schofield. 1–3. Loeb Classical Library. Cambridge, MA; London 1958–59 (repr. 1971–72).

AgniP: *Agnipurāṇa: Śrīmadvoaipāyanamunipranītam Agnipurāṇam (tattadadh-yāyagataviṣayānukrasanāthīkṛtam)*. Etatpustakam Ānandāśramastha-panḍitaiḥ saṁśodhitam. (Ānandāśramasaṁskṛtagranthāvaliḥ 41.) Poona 1900 (repr. 1987).

Amaru: *The Amaruśataka of Amaru*. With the Sanskrit Commentary Rasikasañjivini of Arjuna Varma Deva. Delhi 1983.

Āryaśūra: *Jātakamālā by Āryaśūra*. Edited by P. L. Vaidya. (Buddhist Sanskrit Texts 21.) Darbhanga 1999 (1st ed. 1959).

——— *The Jātakamālā or Garland of Birth-Stories of Āryaśūra*. Transl. by Jacob Samuel Speyer. (Sacred Books of the Buddhists 1.) London 1895 (repr. Delhi 1990).

Aśoka: J. Bloch: *Les inscriptions d'Asoka*. Traduites et commentées. Paris 2007 (repr. of 1950 ed.).

Aśvaghōṣa: *Buddhacarita: Aśvaghōṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha*. Complete Sanskrit Text with English Translation. Cantos I to XIV. Transl. from the Original Sanskrit suppl. by the Tibetan Version together with an Introduction and Notes by E. H. Johnston. Delhi 1984 (repr. of the Lahore 1936 ed. and cantos 15–28 from the *Acta Or.*).

Atharvaveda: Atharvaveda-Saṁhitā: Atharva Veda Sanhita. Hrsg. von R. Roth und W. D. Whitney, 3rd ed. Bonn 1966 (repr. of 2nd 1924 ed.).

——— *Atharva-veda-samhita*. Transl. into English with Critical and Exegetical Commentary by William Dwight Whitney. Rev. and ed. by Charles Rockwell Lanman. 1–2. (H.O.S. 7–8.) Cambridge, MA 1905 (2nd Indian repr. Delhi 1971).

Babrius and Phaedrus. Newly ed. and transl. [...] by Ben Edwin Perry. (Loeb Classical Library.) Cambridge, MA; London 1965 (repr. 1975).

⁸⁶ An asterisk in text references in the notes indicates that I have not seen the original text.

- Bāṇa, HC: *Harṣacarita of Bāṇa, Ucchvāsas 1–4*. Ed. by P. V. Kane. Bombay 1918 (repr.).
- *Bāṇa's Harṣacarita*. Transl. by E. B. Cowell & F. W. Thomas. 1897 (Indian repr.).
- Kd: *Kādambarī*: References to NSP pages as given in Ridding's translation, but text also checked in an Indian edition: *Kādambarī (Pūrvārdha) of Shree Bāṇa Bhaṭṭa*. Ed. with the 'Bhāvabodhini'-Sanskrit & Hindi Commentaries by Jaya Shankar Lal Tripathi. (Krishnadas Sanskrit Series 127.) Varanasi 1993.
- *The Kādambarī of Bāṇa*. Transl. by C. M. Ridding. 1895 (repr. N.D. 1974).
- BauDh: *Baudhāyanadharmasūtra*, in: Patrick Olivelle: *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*. Delhi 2000.
- BhāḡP: *Śrīmadbhāḡavatapurāṇam (mūlamātram)*. Gītāpres-ed., 11th ed. Gorakhpur samvat 2037.
- *The Bhāḡavata-Purāṇa*. Transl. and annotated by G. V. Tagare. 1–4. (A.I.T.M.S. 7–10.) Delhi 1976–78.
- Bharatanāṭyaśāstra: Manomohan Ghosh: *Nāṭyaśāstra. A Treatise on Ancient Indian Dramaturgy and Histrionics Ascribed to Bharata-Muni*. 1–4. B.I. Calcutta 1950–61, rev. 2nd ed. 1–, 1967– (vol. 1/transl., ch. 1–27. 1952, rev. ed. 1967; 2/transl., 28–36. 1961) (transl. repr. 1–2. Calcutta 1995).
- Bhartṛhari: *The Epigrams Attributed to Bhartṛhari*. Crit. ed. by D. Dh. Kosambi, new ed. New Delhi 2000 (orig. Singhi Jain Sr. 23. Bombay 1948).
- *The Nīti and Vairāgya Śatakas of Bhartṛhari*. Ed. with a Commentary in Sanskrit, an English Translation and Notes by M. R. Kale. 7th ed. Delhi 1971.
- Bhāsa: C. R. Devadhar (ed.): *Plays Ascribed to Bhāsa*. 1937 (2nd ed. Poona 1962).
- transl. by A. C. Woolner and Lakshman Sarup: *Thirteen Plays of Bhāsa*. 1–2. (Panjab Univ. Oriental Publications 13.) Lahore 1930 (repr. Delhi 1985).
- Bhavabhūti: *Mālatīmādhava with the Commentary of Jaḡaddhara*. Ed. with a Literal English Translation, Notes and Introduction by Moreshwar Ramchandra Kale. 3rd ed. Delhi 1967 (orig. 1913).
- *Uttararāmacarita*: Pandurang Vaman Kane (ed.): *Uttararāmacarita of Bhavabhūti*. With transl. by C. N. Joshi. Bombay 1913 (5th 1972 ed.).

Brahmapurāṇa. Text by P. Schreiner & R. Söhnen-Thieme, in: Gretil (<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/5_vedang/2_grhya/sankhgsu.htm>).

Caraka: *Caraka-Saṃhitā. Agniśeṣa's Treatise Refined and Annotated by Caraka and Redacted by Dṛḍhabala*. Text with English Translation. Editor-Translator Priyavrat Sharma. 1–2. Text & Translation, 3–4. Critical Notes Incorporating the Commentaries of Jejjata, Cakrapāṇi, Gaṅgadhara and Yogindranātha. (Jaikrishnadas Ayurveda Series 36.) 5th ed. Varanasi 2005–06.

Cātakāṣṭaka, first ed. by H. Ewald: “Das indische Gedicht vom Vogel Tschātaka, nach einer Tübinger Handschrift”, in: *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 4, 1842: 366–376.

——— E. B. Cowell: “The Cātaka”, in: *JRAS* 23, 1891: 599–606 (two recensions).

——— St. Stasiak: “Le cātaka (étude comparative)”, in: *RO* 2, 1925: 33–117.

Daṇḍin: DKC: *Daśakumāracarita of Daṇḍin*. Ed. with Translation and a Commentary by Moreshwar Ramchandra Kale. 2nd ed. 1925 (repr.).

Dīpavaṃsa. An Ancient Buddhist Historical Record. Ed. and transl. by Hermann Oldenberg. Oxford: Pali Text Society 1879 (repr. 2000).

GautDh = *Gautamadharmasūtra*, in: Patrick Olivelle: *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*. Delhi 2000.

Ghanānand: *Love Poems of Ghanānand*. Transl. by K. P. Bahadur. (With Text.) Delhi 1977 (repr. 1991).

Ghaṭakarpara: Text in: N. L. Westergaard: *Sanskrit Læsebog med tilhørende Ordsamling*. Kjöbenhavn 1846, 83–96.

Harṣa: *Nāgānanda: Śrīharṣapraṇīta Nāgānanda nāṭaka*. Ed., comm. & Hindi Translation by Saṃsāra Chandra. Dilli 1970.

——— *Nāgānandam by Harshavardhana*. Transl. by Leela Devi. (Sri Garib Dass Oriental Series 59.) Delhi 1988.

——— *Ratnāvalī*. Ed. by C. Cappeller in O. Böhtlingk: *Sanskrit-Chrestomathie*. 3. Aufl. hrsg. von R. Garbe. Leipzig 1909, 326–382 (repr. Darmstadt 1967).

HC: see Bāṇa.

Jātaka: The Jātaka Together with its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha. For the first time ed. in the original Pāli by V.

- Fausbøll. 1–6. London 1877–96. [Vol. 7] *Index to the Jātaka and its Commentary* by Dines Andersen. London 1897.
- *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. Transl. from the Pāli by various Hands under the Editorship of E. B. Cowell. 1–6. Cambridge 1895–1907 and Index-Vol. 1913 (all repr. London 1969).
- Kālidāsa, *Abhijñānaśākuntala: Çakuntalā, a Hindu Drama by Kālidāsa: the Bengali Recension*. Critically ed. by R. Pischel. (Harvard Oriental Series 16.) Cambridge, MA 1922.
- *Kumārasambhava: Kumārasambhava of Kālidāsa. Cantos I–VIII*. Ed. with the Commentary of Mallinātha, a Literal English Translation, Notes and Introduction by Moreswar Ramchandra Kale. 7th ed. Delhi 1981 (1st ed. 1923).
- *Mālavikāgnimitra: Works of Kālidāsa*. Ed. with an Exhaustive Introduction, Translation and Critical and Explanatory Notes by C. R. Devadhar. Vol. I. Dramas. Delhi 1966 (repr. 1977).
- *Meghadūta: Kalidasa. Meghaduta*. Ed. from Manuscripts with the Commentary of Vallabhadeva and Provided with Complete Sanskrit-English Vocabulary by Eugen Hultzsch. Prize Publ. Fund. L. 1911. (With a new preface by A. Wezler and a bibliography, repr. Delhi 1998).
- *Raghuvamśa: The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary (the Sañjivini) of Mallinātha*. Ed. by Kāśinath Pāṇḍurang Parab and Wāsudev Laxman Śāstri Paṇṣīkar. 10th ed. Bombay 1932.
- *Ṛtusamhāra: The Seasons. Kālidāsa's Ṛtusamhāra*. A Translation with Introduction [and Text] by John T. Roberts. Tempe, AZ 1990.
- *Vikramorvaśī: The Vikramorvaśīya of Kālidāsa*. Critically ed. by H. D. Velankar. Delhi 1961.
- KAŚ: *The Kauṭīliya Arthaśāstra*. Ed. & transl. R. P. Kangle 1–2. 2nd ed. Bombay 1969–72 (repr. Delhi 1986).
- KS: see Kālidāsa.
- KSS: see Somadeva.
- Mahāvamśa*. Wilhelm Geiger (ed.): *The Mahāvamśa*. London: PTS 1908 (repr. 1958).
- Wilhelm Geiger & Mabel Kate Haynes Bode (transl.): *The Mahāvamśa or the Great Chronicle of Ceylon*. London 1912 (repr. 1986).
- Mahāvastu: Mahavastu. Le texte sanscrit*. Ed. E. E. Senart. 1–3. Paris 1882–97.

- *Mahavastu Avadana*. Ed. S. Bagchi. 1. (Bauddha Samskrta Granthavali 14.) Darbhanga 1970.
- *The Mahāvastu*. Transl. from the Buddhist Sanskrit by J. J. Jones. 1–3. (Sacred Books of the Buddhists 16, 18, 19.) London 1949–56.
- Mānasollāsa* by *Someśvara*. Ed. by G. K. Shrigondekar. 1–3. (G.O.S. 28, 84, 138.) Baroda 1927, 1939, 1961
- ManuDh: Patrick Olivelle: *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. N.D. 2006.
- Mattavilāsa Prahasana* ('The Farce of Drunken Sport') by King Mahendravikramavarman Pallava. Ed. and transl. from the Sanskrit and Prakrit by Michael Lockwood & Vishnu Bhat. Madras 1981.
- Mbh: *Mahābhārata: The Mahābhārata* for the first time critically ed. by Vishnu S. Sukthankar, S. K. Belvalkar [...] and other scholars. 1–19. Poona 1933–59.
- Mīrā Bāi: *Mīrā Bāi and Her Padas*. Transl. into English Verse with [Text and] an Introduction by Krishna P. Bahadur. Delhi 2002 (orig. 1997).
- Mṛcchakaṭīka of Śūdraka*. Ed. with Translation and a Commentary by M. R. Kale. 1924 (3rd [slightly] rev. ed. 1972).
- Mṛgapakṣīśāstra: Mriga-pakshi-shastra (The Science of Animals and Birds)* by Hamsadeva (c. 13th century AD). Editors Nalini Sadhale and YL Nene. Secunderabad 2008.
- Nāmdev: *The Hindi Padavali of Nāmdev*. A Critical Edition of Nāmdev's Hindi Songs with Translation and Annotation by Winand M. Callewaert & Mukund Lath. Delhi 1989.
- Nārāyaṇa: *Hitopadeśa: "Friendly Advice" by Nārāyaṇa & "King Vikrama's Adventures"*. Transl. by Judit Törzsök. (Clay Sanskrit Library.) N.Y. 2007 (with text).
- Pañcatantra* (Pūrṇabhadra): *The Panchatantra. A Collection of Ancient Hindu Tales, in the Recension, Called Panchākhyānaka, and Dated 1199 A. D., of the Jaina Monk Pūrṇabhadra*. Critically ed. in the Original Sanskrit by Johannes Hertel. (Harvard Oriental Series 11.) Cambridge, MA 1908.
- Physiologus*. Ed. Fr. Sbordone. Romae 1936.
- Rājaśekhara: *Karpūramañjarī: Rāja-Śekhara: Karpūra-Mañjarī. A Drama*. Critically ed. in the Original Prākṛit, with Glossarial Index, and an Essay on the Life and Writings of the Poet by S. Konow. Transl. into

- English with Notes by C. R. Lanman. (H.O.S. 4.) Cambridge, MA 1901 (repr. Delhi 1963).
- *Viddhaśālabhañjikā-nātikā of Mahākavi Rājaśekhara*. Ed. with Nārāyaṇ Dīxit's Sanskrit Commentary and own Hindi Commentary 'Dīpti', Introduction and Index by Bābūlal Shukla. (Chaukhamba Prachyavidya Granthamala 6.) Varanasi 1976.
- Louis Herbert Gray: "Viddhaśālabhañjikā of Rājaśekhara. Now first transl. from the Sanskrit and Prākṛit", in: *JAOS* 27:1, 1906: 1–71.
- Rām: *Rāmāyaṇa: The Vālmīki-Rāmāyaṇa*. Critically ed. for the first time. 1–7. Baroda 1960–75.
- Rigveda: R̥gveda-Saṃhitā: The Hymns of the Rig-Veda in the Saṃhitā and Pada texts*. Repr. from the Edition Princeps by F. Max Müller. 1–2. 3rd ed. (Kashi Sanskrit Series 167.) Varanasi 1965.
- *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner*. (H.O.S. 33–36.) Cambridge, MA 1951–57.
- Rudradeva: *Śyainika Śāstram. The Art of Hunting in Ancient India of Rājā Rudradeva of Kumaon*. Transl. into English by Haraprasad Shastri, ed. in Sanskrit with a Critical Introduction by Mohan Chand. Delhi 1982.
- Śaṅkara: *Śāradātilakabhāṇa: Śaṅkara, Bhāṇa Śāradātilaka. Spring Pastimes of an Indian gallant*. Ed. & transl. by F. Baldissera. (Bhandarkar Oriental Series 14.) Poona 1980.
- ŚāṅkhGS: *Śāṅkhāyanagrhyasūtra*. Text According to Oldenberg's Edition in Gretil (<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sansk/1_veda/5_vedang/2_grhya/sankhgsu.htm>).
- *Śāṅkhāyanagrhyasūtra*. Transl. by H. Oldenberg: *Grihya-Sutras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies*. (1. S.B.E. 29.) Oxford 1886 (repr. Delhi 1981).
- Śārṅgadhara: *Śārṅgadhara Paddhati Being an Anthology of Sanskrit Verses Compiled by Śārṅgadhara*. Ed. by Peter Peterson with an Introduction by Satkari Mukhopadhyaya. (Vrajajivan Prachyabharati Granthamala 25.) Delhi 1987 (repr. from 1915 NSP ed., the promised introduction is not included).
- Saumilla: *Pādatāḍitaka in Manomohan Ghosh (ed. & transl.): Glimpses of Sexual Life in Nanda-Maurya India. Tr. of the Caturbhañi Together with a Critical Edition of Text*. Calcutta 1975.

Somadeva: KSS: *Kathāsaritsāgaraḥ. Kaśmīrapradeśavāsinā Śrīrāmabhaṭṭa-
tanūdbhavana Mahākaviśrīsomadevabhāṭṭena viracitaḥ. [...]* Jagadīśalāla-
śāstriṇā [...] sampāditaḥ. Dillī 1970.

——— *The Kathā Sarit Sāgara or Ocean of the Streams of Story.* Transl. by C.
H. Tawney. 1–2. 3rd ed. Delhi 1992.

Śrīharṣa: *Naiṣadhīya: Śrīharṣaviracitaṃ Naiṣadhīyacaritam.* Śrīmannārāyaṇa-
viracitayā Naiṣadhīyaprakāśākhyavyākhyā, Mallinātha-vidyādhara-
jinarāja-cāritravardhana-narahari-vyākhyāntariyaviśiṣṭāṃśais
tatpāthāntariṣ ṭippanyādibhiḥ ca samullasitam. Śrīmadindirākānta-
tīrthacaraṇāntevāsibhiḥ Nārāyaṇa Rāma Ācārya “Kāvya-tīrtha” ity-
etaiḥ pariśiṣṭādibhiḥ samalaṅkṛtya saṃśodhitam. Vidyābhavana
prācyavidyā granthamālā 84. Vārāṇasī repr. 2005.

——— K. K. Handiqui (tr.): *Śrī Harṣa’s Naiṣadhacarita.* Lahore 1934 (3rd
ed. 1965).

Subandhu: Vd: *Vāsavadattā of Mahākavi Subandhu.* Ed. with the ‘Pra-
bodhini’ Sanskrit & Hindi Commentaries by Pt. Shankaradeva Shastri.
Introduction by Pt. Shivadatta Shukla. (Vidyabhawan Sanskrit Gran-
thamala 2.) Varanasi repr. n.d.

——— L. H. Gray (tr.): *Subandhu: Vāsavadattā.* (Indo-Ir. Ser. 8.) N.Y. 1913
(repr. 1962).

Śukasaptati. Delhi 1959 (plain text without introduction or the name of the
editor, but it is in fact the same as Schmidt’s Versio simplicior).

Suśruta: *Sushrutasamhitā of Sushruta.* With the Nibandhasangraha Com-
mentary of Shri Dalhaṅachārya. Ed. by Jādavji Trikumji Āchārya.
(Bombay 1931 [even this is a repr.?!]) Repr. (Chaukhamba Ayurvijnan
grathamala 42.) Varanasi 1994.

Vallabhadeva: *Subhāṣitāvalī: The Subhāṣitāvalī of Vallabhadeva.* Ed. by Pe-
ter Peterson and Pandit Durgāprasāda. Bombay 1886.

VM: BS: Varāhamihira: *Bṛhatsamhitā: Varāhamihira’s Bṛhat Saṃhitā.* With
English Translation, Exhaustive Notes and Literary Comments by M.
Ramakrishna Bhat. 1–2. Delhi 1981–82.

VasDh: *Vasiṣṭhadharmasūtra,* in: Patrick Olivelle: *Dharmasūtras. The Law
Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha.* Delhi 2000.

Vasantarāja: *Vasantarājaśakunam: Bhaṭṭa-Vasantarājaviracitaṃ Bhānu-
caṃdragaṇiviracitayā ṭikayā samalaṅkṛtam.* Dadhyaṅkulotpannajaṭā-
śaṅkarātmajaśrīdharakṛtayā Manoraṃjinyā bhāṣāvyaākhyayopetam.
Bambāi 1997.

Vātsyāyana: *Kāmasūtra: The Kāmasūtram of Śrī Vātsyāyana Muni. With the Jayamaṅgalā Sanskrit Commentary of Śrī Yaśodhara*, ed. with Hindī Commentary by Śrī Devduṭṭa [sic] Śāstrī. (Kashi Sanskrit Series 29.) 3rd ed. Varanasi 1982.

ViDh = Viṣṇudharma: *Viṣṇu-Smṛti (The Institutes of Vishnu). Together with Extracts from the Sanskrit Commentary of Nanda Paṇḍit Called Vaijayanti. Edited with Critical Notes [...] by Julius Jolly. (Bibl. Indica, Work No. 91.) Calcutta 1881 (repr. Chowkhamba Sanskrit Series 95. Varanasi 1962).*

——— *The Institutes of Vishnu. Transl. by Julius Jolly. (S.B.E. 7.) Oxford 1880 (repr. Delhi 1992).*

Vidyākara: *The Subhāṣitaratna-kośa compiled by Vidyākara. Ed. by Vasudev V. Gokhale & D. D. Kosambi. (H.O.S. 42.) Cambridge, MA 1957.*

——— *An Anthology of Sanskrit Court Poetry. Vidyākara's "Subhāṣitaratna-kośa". Translated by Daniel H. H. Ingalls. (H.O.S. 44.) Cambridge, MA 1965.*

2. Secondary

Aalto, Pentti 1983. "Kautilya on Siegecraft", in: *Studies in Classical and Modern Philology Presented to Y. M. Biese on the Occasion of His 80th Birthday 4.1.1983. AASF B223. Helsinki, 11–21.*

Ali, Sālim 1977. *The Book of Indian Birds. 10th rev. & enl. ed. Bombay (originally publ. 1941).*

Bloomfield, Maurice 1914. "On Talking Birds in Hindu Fiction", in: *Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4 September 1914 dargebracht von Freunden und Schülern. Leipzig, 349–361.*

Chand, Mohan 1982. *Śyainikaśāstram. The Art of Hunting in Ancient India of Rājā Rudradeva of Kumaon. [Ed. &] transl. into English by M.M. Haraprasad Shastri, ed. with a Critical Introduction by M. C. Delhi.*

Conze, Edward 1996. *The Buddha's Law among the Birds. (Translation of the Tibetan Bya chos rin-chen phren-ba.) New Delhi (original ed. London 1955).*

Coomaraswamy, Ananda K. 1927. *History of Indian and Indonesian Art. (repr. N.Y. n.d.).*

Dave, K. N. 1985. *Birds in Sanskrit Literature. Delhi.*

- Enthoven, R. E. 1924. *The Folklore of Bombay*. Oxford.
- Foster, William (ed.) 1921. *Early Travels in India 1583–1619*. London (Indian ed. repr. N.D. Oriental Books reprint Corporation 1985).
- Grimmett, Richard & Carol Inskipp & Tim Inskipp 1998. *Birds of the Indian Subcontinent*. (Helm Identification Guides.) London.
- Hensgen, Hans 1958. “Die Fauna bei Kālidāsa”, in: *IJ* 2: 33–53: 129–148.
- Karttunen, Klaus 1997. *India and the Hellenistic World*. (Studia Orientalia 83.) Helsinki.
- 2000. “‘Sparrows in Love’ – The Display and Pairing of Birds in Sanskrit Literature”, in: Piotr Balcerowicz & Marek Mejer (eds): *On the Understanding of Other Cultures. Proceedings of the International Conference on Sanskrit and Related Studies, to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanislaw Schayer (1899–1941) at Warsaw University, Poland, October 7–10, 1999*. (Studia Indologica 7.) Warsaw, 197–205.
- 2001. “Monkeys in Royal Stables”, in: *Traditional South Asian Medicine* 6: 51–61.
- 2003. “*Śalabha, pataṅga*, etc. Locusts, Crickets, and Moths in Sanskrit Literature”, in: *The Second International Conference of Indian Studies, Proceedings*. (Cracow Indological Studies 4–5.), 303–316.
- 2005. “Animal Fighting in Ancient India”, in: Ram Karan Sharma (ed.): *Encyclopaedia of Indian Wisdom (Prof. Satya Vrat Shastri Festschrift)*. New Delhi, Vol. 2, 339–348.
- 2008. “Ctesias on Falconry Revisited”, in: Eric Olijdam & Richard H. Spoor (eds): *Intercultural Relations Between South and Southwest Asia. Studies in Commemoration of E. C. L. During Caspers (1934–1996)*. (Society for Arabian Studies Monographs No. 7 / BAR International Series 1826.) Oxford, 358–360.
- Kohl, Joseph 1954. “Einige Bemerkungen zu den Tierlisten des jainistischen Kanons”, in: *Asiatica. Fs. Fr. Weller*. Leipzig, 365–376.
- Rau, Wilhelm 1986. “Poetical Conventions in Indian *Kāvya* Literature”, in: *ALB* 50: 191–197.
- Warder, A. K. 1992. *Indian Kāvya Literature*. Vol. 6. Delhi.
- 2004. *Indian Kāvya Literature*. Vol. 7. Delhi.
- Zimmerman, Francis 1982. *The Jungle and the Aroma of Meats. An Ecological Theme in Hindu medicine*. (Indian Medical Tradition 4.) Indian ed. Delhi 1999.

Traditional Theater in Nepal: An Exposition of *Kārtik Nāc*, the Drama Festival in Pharping Village, with an Edition of *Pārijātaḥaraṇa*, a 16th Century Bengali Play from Nepal

Makoto Kitada¹

The following article combines field work observations with a philological approach in order to throw light on various aspects of traditional Nepali theatre in past and present. The first part on a popular drama festival in Pharping highlights the dramatic tradition that is carried into the 21st century, presenting an analysis from historical, performative and musicological perspectives. It is based on data collected during performances, and also entails photographic documentation. The second part comes as an appendix, containing the edition of a Nepali manuscript of the Bengali play *Pārijātaḥaraṇa* of the 16th century.

Kārtik Nāc, the Drama Festival in Pharping Village

The Newars are the indigenous people of the Kathmandu Valley who belong to the Tibeto-Burmese group. They have developed their own civilisation in the Valley. They founded the Malla dynasty which lasted from ca. AD 1200 to AD 1769. The cultural inheritances in today's Kathmandu Valley, including performing arts, are based on their tradition established during the Malla dynasty.

During the Malla dynasty, the rulers were eager to promote fine arts and literature, and they were often themselves engaged in creative activi-

¹ I express my heartfelt thanks to Mr. Dharmarāj Balāmī (Viṣṇu jī) and the *Kārtik Nāc* organisation of Pharping, and Yagyaswor Joshi, M.A. for their ungrudging help and collaboration in my field research in Pharping. The photos of Pharping *Kārtik Nāc* were taken by Tomomi Kitami, a professional photographer. This research was subsidised by the Japan Society for the Promotion of Science, Grants-aid Nos. JP25370412 and 17K02659.

ties as poets and playwrights. Theatrical presentations in the courtyards and the palace squares were important occasions to manifest their royal authority. A large number of dramatic manuscripts attributed to Malla kings are preserved in archives. Dramatic texts were first written in Bengali language in the 15th and 16th century, thereafter in Maithili language; it was only in the second half of the 17th century that dramas began to be written in the Newars' own mother tongue, i.e. the Newari language (Brinkhaus 2003: 70).

The Theater Festival of *Kārtik Nāc*

The tradition of theatrical presentation was severely damaged through the fall of the Malla dynasty due to the Gorkha invasion in 1769, and is still on decline due to the modern urbanisation of the Kathmandu Valley. However, a festival called *Kārtik Nāc* seems to preserve the tradition of the medieval theater until now. *Kārtik Nāc* or in Newari (Nw.) *kārtī pyākhā* means the "Dance Drama of Month Kārtik". It is a theater festival held every year in two places, Pāṭan city and Pharping village. The Kārtik month of the Hindu calendar approximately corresponds to November.

The *Kārtik Nāc* festival of Pāṭan is held in the Darbār Square in front of the royal palace. Pāṭan city, situated to the south of Kathmandu city, is one of the main cultural centers of the Newars. The tradition of *Kārtik Nāc* is said to have been founded by Siddhi Narasiṃha Malla, the King of Pāṭan, in Nepāl Saṃvat 761 (Bikram Saṃvat 1697 = AD 1641/1640) (Śreṣṭha 2009: preface 5).² The songs chanted in the drama are in Old Maithili and Old Newari languages and contain the names of the kings of Pāṭan.

In the following, however, I will focus on the *Kārtik Nāc* of Pharping. The village of Pharping is situated on the mountain at the southern margin of the Kathmandu Valley. Pharping seems to have had a certain cultural and religious significance during the Malla period. The holy site Dakṣiṇ Kālī, the shrine of the furious goddess, is in the ravine under the village, while the Vajrayāna Buddhist temple of Goddess Vajrayoginī is on the slope above the village. Pharping was once politically and culturally connected to the Pāṭan kingdom, for this village on the marginal hills

² For further information on the *Kārtik Nāc* of Pāṭan, see Śreṣṭha 2009 and Rājibhaṅḍārī 2018. The former contains the scripts of 17 pieces which are handed down until now. The latter is a study focused on the Nṛsiṃha Avatāra which is considered the most important piece of the *Kārtik Nāc* of Pāṭan.

of the Kathmandu Valley functioned as a gate and checkpoint. This seems to be one of the reasons that the *Kārtik Nāc* tradition is also maintained here.³ The people who have handed down this tradition are Balāmī, or the caste consisting of peasants and loggers.⁴ The villagers have founded a dance organisation called “Dakṣiṇ Kālī Śrī Mahā Lakṣmī Kārtik Nāc Prabandh” with the chief Mr. Dharmarāj Balāmī (nicknamed as Viṣṇu). In 2016, I attended the presentation twice, i.e. on the 14th and 17th November.⁵

According to Viṣṇu jī (Mr. Dharmarāj Balāmī), the tradition of Pharping started in 1473 AD.⁶ Twenty-one pieces are handed down until today. Most of them are based on the well-known Hindu legends contained in the Purāṇas, including *Uṣāharaṇa*, the “Abduction of Goddess Dawn”, *Satīsāvitrī* on the virtuous wife Sāvitrī bringing her dead husband back to life, and *Rukmiṇīharaṇa*, the story of Kṛṣṇa and his wife Rukmiṇī.⁷ These pieces deal with exactly the same stories that used to be very popular as dramas during the Malla period. Remarkably, the Pharping tradition also hands down the piece *Madālasāharaṇa* (“Abduction of Madālasā”), i.e. the story of Prince Kuvalayāśva who, riding on a flying horse, rescues Madālasā, the female fairy (*gandharva*), from an underground confinement of demons; he restores Madālasā to life through the power of dance and music.⁸ In contrast to the aforementioned, this piece is not included in the tradition of Pāṭan, although it used to be very popular during the Malla period, too.

³ Toffin 2011 is a unique study on the *Kārtik Nāc* tradition of Pharping, as far as I know. Besides, I have published an article in Japanese (Kitada 2016).

⁴ Today, they pursue various occupations not limited to peasants and loggers. On Balāmīs, cf. Toffin 2007: 212–241, which includes stimulating pieces of information on the *Kārtik Nāc*.

⁵ Since then, I have attended the festival every year, and filmed each performance.

⁶ In my interview with Viṣṇu jī on 8th Nov., 2018, he told that the date was written in the golden necklace (*kaṇṭhi*) of Goddess Mahālakṣmī; this necklace had a part made of silver on the backside (of its pendant); there, it was written as follows: *Phanapi tavalā bahāla sulaṅki baṁsa bikrama siṁha mahā śavata ne. saṅ. 594 sāla*. Unfortunately, the necklace was stolen, and he only possesses its photo.

⁷ The *Rukmiṇīharaṇa* was the piece staged in November 2017.

⁸ This story with the hero Kuvalayāśva was popular during the Malla period. The Maithili drama based on it, also written in the Malla period, was published by Bijitakumār Datta (1980).

The Plot of 2016

The piece staged in 2016 dealt with the story of Lakṣmīpriyā, based on a secular tale. The story, many instances of which have been photographically recorded (cf. Figures 1–13)⁹ is as follows: in the kingdom of Icchāpur, there is the beautiful Princess Lakṣmīpriyā, but she stubbornly refuses to see any man. Vīrakamal, the clever minister of Ratnapur Kingdom, disguises himself as a flower saleswoman, slips into the private room of the princess, and persuades her to marry his friend, Karṇadhvaj, the prince of the Kingdom of Kailāśpur. Princess Lakṣmīpriyā has a secret: her life depends on a golden necklace concealed in the stomach of a golden fish in a lake; if someone takes the necklace out of the fish, she will die. On an occasion, the Princess thoughtlessly reveals her secret to her confidential friend Suvarṇarūpā, the daughter of a peasant. When the day of the wedding ceremony is coming near, Suvarṇarūpā, spurred by her jealousy and greed, insists that her peasant father should catch the golden fish. Her father fulfils his daughter’s wish, bringing her the fish. Suvarṇarūpā, cutting its stomach open, takes the necklace out of it, and makes it her own.



Figure 1: The royal family.

⁹ All photos were taken by Tomomi Kitami.

Princess Lakṣmīpriyā suddenly dies due to this betrayal of her friend, and her royal family gets into panic. However, the clever minister hits upon a good idea, and advises the king father to deceive the bridegroom and his family, in that Suvarṇarūpā, the daughter of the peasant, should be disguised as the princess instead of dead Lakṣmīpriyā, and should be given him as the bride. In this manner, the bridegroom, Prince Karṇadhvaj, is deceived and marries the wrong woman. At last, one day, in the course of going hunting in the forest, Karṇadhvaj discovers the dead body of Lakṣmīpriyā in a hut. He gets aware of the clever minister's deception, and gives the order to punish the minister to death. However, the executer, out of pity, sets him free. Princess Lakṣmīpriyā turns out to have been merely in a temporary state of an apparent death, and comes back to life. Lakṣmīpriyā and Karṇadhvaj happily unite with each other. The minister Vīrakamal is forgiven, while Suvarṇarūpā, the false wife, is pulled down from the royal seat and banished from the kingdom.



Figure 2 and 3: The king (left) and Vīrakamal, disguised as a flower saleswoman, visits the Princess in her private room, and entertains her with dancing, as the result of which he wins her confidence (right).



Figure 4 and 5: The King and Queen are troubled by the unexpected death of Princess Lakṣmīpriyā (left) and Suvarṇarūpā, the farmer's daughter, disguised as Princess Lakṣmīpriyā (right).



Figure 6: Minister *Vīrakamal* is brought to the scaffold by executors. He laments his fate, and criticises Prince *Karṇadhvaj* for his cruelty.



Figure 7 and 8: Three lumberjacks (left) and Prince *Karṇadhvaj* (right, accompanied by the three lumberjacks) go hunting.

Impressions and Remarks on the Structure of the Performance

What I find both strange and wonderful is that in this story, evil characters in this story are not represented as something totally negative nor ugly. The character who plays the most significant role is the minister *Vīrakamal* who deceives *Karṇadhvaj*, his bosom friend and lord.¹⁰ The

¹⁰ To be precise, *Karṇadhvaj* is the prince of a neighbouring kingdom, whose king is the lord of *Vīrakamal*.

other significant character is Suvarṇarūpā, the peasant daughter, who is sly enough to cause the death of Lakṣmīpriyā, her bosom friend. Both characters were performed by talented young actors. Additionally, Suvarṇarūpā was represented as a lady as beautiful and attractive as Lakṣmīpriyā. Amazingly, this drama depicts the intricacies and dark side of human psychology – which could be sometimes even attractive – from an almost realistic viewpoint.



Figure 9: The procession and dance of gods.

As for the structure of the performance, even though from one year to another a different piece is staged in the *Kārtik Nāc* of Pharping, there seems to be a certain fixed scheme common to every year. The theater begins with the procession of nine deities¹¹ played by mask dancers. The

¹¹ This divine group consists of goddesses and gods: Gaṇeśa, Dakṣiṇ-Kālī, Mahālakṣmī, Kumārī, Indrāyanī, Bārāhī, Bhairava, Mahādeva, Gaṅgā. Mahālakṣmī is the deity of the shrine at the edge of Pharping, where the various rituals of *Kārtik Nāc* are performed. The performance of the drama itself takes place inside Pharping. Dakṣiṇ-Kālī is the goddess worshipped in the holy site in the ravine. The mask dancer of Dakṣiṇ-Kālī plays an important (perhaps the most important) role, in that Dakṣiṇ-Kālī, at the climax of the ritualistic dance of these nine deities at the termination of the performance of the dance, slaughters the lamb as sacrifice with her sword.

nine mask dancers are exclusively chosen from the Balāmī clan inhabitants of Phūl'cauk. Phūl'cauk is a small hamlet about 30 minutes by walk from Pharping. Traditionally, the *Kārtik Nāc* tradition has been maintained by this clan of Balāmīs, in which Viṣṇu jī has a leading position.



Figure 10: Mask dance.



Figure 11 and 12: The procession of gods (left) and mask dance (right).

After the procession of the nine deities, Śiva, the god of dance and music, enters the stage and dances. After this, two dancers called the “messengers of gods” (Nw. *dyah lāh*) perform a half-ritual and half-comical dance

imitating fish catching with a bamboo basket in the hands. They are a sort of clowns, wearing their cone-shaped cap of red color. The true plot begins only after these ritualistic performances. Nowadays actors are recruited not only from among the Balāmīs but also from other castes such as Maharjan, Śreṣṭha, Mānandhar, Karmācārya, etc., due to the shortage of members who have enough time and motivation.

The stories staged in 2016, 2017 and 2018 were different from one another, but all had one feature in common: the scene of lamentation, in which a character finds him- or herself¹² in agony, cries and weeps loudly with a convulsive voice. In 2016, it was the clever minister who was facing execution. In 2017, it was Rukmiṇī, the wife of Kṛṣṇa, who, waking up from a nap, discovered her baby kidnapped by the enemy. In 2019, it was Satyavatī who lamented her husband King Candraśekhara, killed by demons in the forest.¹³ The actor entered an unusual condition of excitement, or a sort of trance. According to the announcement – there is a moderator who explains the story plainly to the audience – it is an esoteric (*tāntrik*) ritual. Viṣṇu jī, the director, sprinkles holy water to the lamenting actor and brings him back to his senses. In this manner, the extreme intensity of human emotion, such as grief, is considered as a sacred experience of ecstasy.

Each drama has a happy end, as usual in South Asian traditional dramas. After the conclusion of the drama, comical dances are shown by two kinds of buffoons: a “skeleton” (*kawaṃ*) and three flexible acrobats (*khyāk*).¹⁴ Thereupon the nine deities enter the stage again and dance. At

¹² All the actors are male. The female roles are also played by males.

¹³ The piece staged in 2019 was the *Candraśekhara*, i.e. an episode from the *Sivapurāṇa*. King Candraśekhara, in the course of hunting, misses his way and wanders deep into the forest, and is at last murdered by demons. His son, Prince Citragupta, takes revenge and kills demons.

¹⁴ The skeleton and the acrobats are seen not only in the *Kārtik Nāc*, but also in various other festivities and traditional performances of the Newars. The skeleton (*kawaṃ*) usually wears a mask in white colour representing the skull, and has bones illustrated on the whole body. But the version of Pharping wears a yellow mask and does not have the bone illustration, being naked except for boxer shorts. The flexible acrobats (*khyāk*) are usually a pair or a trio, wearing masks of burlesque expression, and having long strips of shreds in various colours hanging all over their bodies. Their acrobatic movements are flabby. It is said that they are flexible because they do not have bones, in contrast to the skeleton (*kawaṃ*).

the end of their dance, the villagers perform the offering ritual, including the sacrifice of a lamb to Goddess Dakṣiṇ-Kālī. In a sense, the procession of the nine deities is the outermost frame of the drama. It is the lid of a casket, or the cover of the box of pandora, which opens the tragedy of human being, and shuts it again.



Figure 13: The three acrobatic monsters.

Languages on the Stage

Three different languages are used in the performance. The roles of higher ranks such as gods, royal family, priests, etc. speak *Duvāśī-bhāṣā*¹⁵, i.e. an artificial, pseudoarchaic language based on Hindi, which has been specifically created for the *Kārtik Nāc*.¹⁶ In contrast, ordinary people such as farmers, fishermen, hunters, police, etc. speak modern Nepali and

¹⁵ *Duvāśī* seems to be a mutation of *dobhāśī* “translator”. Thus, *duvāśī-bhāṣā* would mean “the language of the translator”.

¹⁶ According to Viṣṇu jī, a few years ago there was an argument that this language should be abolished, because it is too difficult for young actors to memorise their speech in this language, but it is so far maintained. Viṣṇu jī has now begun to simplify this language, although he makes his effort to retain its solemn style and mood at the same time.

demons speak modern Newari. Thus, a sociological stratification of languages is observed. The announcement made by the moderator is in modern Nepali, the official language of Nepal, although the Balāmīs speak Newārī among themselves. In the announcement, it is emphasised that the *Kārtik Nāc* is a valuable cultural inheritance (not confined to the Newars, but) of Nepal.¹⁷

As observed, the theater festival of Pharping differs considerably from that of Pāṭan, in spite of both having the same appellation *Kartik Nāc*.¹⁸ In Pharping, a single, but very long piece is played. One and the same piece is staged twice on different dates. In contrast, in Pāṭan, several pieces are played on one evening after another. The most popular piece among these is the *Nṛsimha/Narasimha*, in which God Viṣṇu, incarnated in the shape of a half-lion and half-man, defeats the demon, tearing his belly and drawing out his intestines. In Pāṭan, where Newars form the majority of the inhabitants and are self-confident in their identity as Newars, the language of dialogue is exclusively Newari.¹⁹

These performances have many elements in common with the dramatic manuscripts of the Malla period. They offer many suggestive pieces of information to the study of the manuscripts. However, one point of difference is the fact that the theater of the Malla period lacked ritual elements, as far as observed from the manuscripts. The elements of comical dances of clowns were also absent. One question is of course whether these were in fact absent in the real staging of that period or solely not recorded in the manuscripts due to their improvised and routine nature.

Tradition and Renovation

In the course of my interview with Viṣṇu jī, it turned out that the *Kārtik Nāc* performances are not a fossilised, rigid preservation of the Middle

¹⁷ This discourse certainly reflects the present situation that the inhabitants of Pharping village (and also of the Kathmandu Valley) consist of various tribes who might not understand the Newari language. However, another background is perhaps the fact that the origin of the Balāmīs is of a mixed nature (Toffin 2011).

¹⁸ The Balāmīs living in Citlang village also celebrate the *Kartik Nāc* in their own style.

¹⁹ Except for a few old song-texts in Old Maithili. In 2017, they still had a bilingual (i.e. Newari and Nepali) introductory announcement before the performance began, but in 2018, they had it only in Newari.

Age theatre, but rather a free interpretation of that tradition. Viṣṇu jī each year rewrites the script, consulting mythological texts such as the two epics, various Purāṇas, etc. by himself. He writes the dialogues anew. He also composes the texts of the songs afresh in the above-mentioned artificial language Duvāśī-bhāṣā. Only the musical aspect, i.e. the melodies (*rāga*) and rhythms (*tāla*), of the songs is traditional. These are fixed musical compositions handed down through generations, and are performed with the accompaniment of drums and cymbals²⁰.

In this manner, the dialogues are renewed each time, even though they are made to conform to the traditional pattern and style. Tradition does not exclude creativity, but functions in this case as a support for creativity and provides ample room to develop originality. In fact, Viṣṇu jī takes the role of a choreographer. During the preliminary period of the festival, he instructs the young actors in every movement and gesture of dancing. Thus, the performance of the *Kārtik Nāc* is a mirror which reflects his quiet and modest disposition. He himself learned this fine art from his father and grandfather. With pride, Viṣṇu jī states that the *Kārtik Nāc* tradition of Pharping is old and new at the same time. Tradition is reborn again and again, each time new life is being breathed into it.

Acting of the Female Roles

A distinct feature of the *Kārtik Nāc* is that female roles are played by male actors, which is comparable to the traditional Japanese theater forms Kabuki and Noh. The imitative acting of the female by these actors sometimes attains the acme of beauty, with their delicate gesticulations reflecting the subtle wavering of the character's emotion. Unfortunately, Viṣṇu jī now has difficulties to find young men who are willing to play female roles; they prefer male roles, especially those of heroes.²¹ This is a matter

²⁰ In some pieces, also of flutes.

²¹ This is the complaint he expressed in my interview with him in November 2019. In fact, there are now various difficulties endangering the continuation of this tradition. One of these is related to the duration of performance: it becomes more and more difficult to maintain the duration of ten hours. The audience cannot concentrate for such a long time any more. In the performance of *Lakṣmīpriyā* in 2016 and *Rukmiṇīharaṇa* in 2017, the duration was still 10 hours, i.e. from 17:00 o'clock until 3:00 or 4:00 before dawn. But in 2018, the performance of *Candraśekhara* was shortened to about 7 hours. Viṣṇu jī chose this story from the *Śiva Purāṇa* because it was short enough and contained

of great regret, for, in my opinion, the grace of the *Kārtik Nāc* culminates in the art of acting female roles. As is often said about the art of acting the female (*onna-gata*) in Japanese Kabuki, the artificial woman played by the male actor represents the essence of the beauty of the female exactly because it is the result of abstraction from real sentiments.²² I hope the aesthetic value of this art will be apprehended more properly, and also handed down to the young generation of Pharping. The actors of Pharping should be much prouder of their art.

Archaicity of the *Kārtik Nāc* of Pharping: *Rāga* and *Tāla*

In spite of the above-mentioned freedom and creativity, Pharping's *Kārtik Nāc* tradition maintains features which seem very archaic. One of such features is its music. In the background of the dance of the actors, musical compositions with song texts are performed by the group of musicians. These are fixed compositions in the *rāgas* and *tālas* of South Asian classical music. However, these *rāgas* and *tālas* seem to preserve their early, Middle Age form from the period of the Malla dynasty.²³

Archaicity is also suggested by a certain correlation between music and drama. The *rāgas* and *tālas* correspond to a certain degree with the scenes and characters. This reminds me of the *Rāgamālā* paintings in which *rāgas* are associated to heroes and heroines in various dramatic situations. The *Rāgamālā* tradition seems to derive from the connection of dance, drama and music in ancient Indian theater.²⁴ The usage of *rāgas* and *tālas* in Pharping is perhaps a reminiscence of this ancient association of melodies with characters on the stage.²⁵

solely one female character (Queen) in contrast to many male characters.

²² In the case of Kabuki, the acting of the female roles by boys is said to have been introduced due to a pragmatic requirement with regard to public moral, i.e. the prohibition or restriction of real women to appear on the stage in public. However, this substitutional art of the male actors' playing the female roles was sublimated in the supreme art of *onna-gata* "the form of the female", which is by far beyond a mere mimic technique: it is rather the manifestation of the essential of the female.

²³ i.e. *Dāphā* music handed down in towns and villages inhabited by Newars. For further information on *Dāphā*, see Widdess 2013.

²⁴ On the *Rāgamālā* paintings of the Malla period, cf. Wegner & Widdess 2004.

²⁵ On the topic of each *rāga* being identified with or personified as an image, cf. Widdess' arguments (1995: 178). In fact, a *Rāmāyaṇa* drama from Nepal Saṃvat

The names of *rāga*-s are given in various forms like *x-rāga*, *Rāga x*, or simply *x*, in the same way as mentioned by Viṣṇu jī. In my Roman transcription of original words, I am not consistent: I write inherent *a* in some cases, but not in other cases. I reproduced my informant's pronunciation exactly as I heard.²⁶ In the case of the presentation of *Saṭṭisāvitrī* in 2015 (which I unfortunately could not attend), the allotment of *rāgas* to the scenes (or characters) is as follows:

1. Dance of Mahādeva: Gaurī, Mālavā, Padmā, Śūnya-rāg
2. Appearance of the King: Kauśī
3. Appearance of the hunters: Paharī, Asambha-rāg
4. The King going hunting: Mālaśrī
5. Dance of Nine Deities: 1. Kauśī, 2. Mālaśrī
6. Appearance of King Aśvapati: 1. Kauśī, 2. Nhyāḥ rāg
7. Appearance of the Brāmin: Naṭa
8. Appearance of Skeleton (*kawaṇi*): Pramajali
9. Appearance of Goblin (*syāka*²⁷): Rāg Khyāḥ
10. Dance of King: Rāg Biyāṃcali
11. Grief of Sāvitrī: Rāg Birāg

However, I don't think this is a clear-cut mechanical allotment. More probably, it partly depends on the tradition and habit, and partly on the mood of each melody.

The allotment of the *tālas* to the scenes is in the following manner:

1. Entrance of a character on the stage: Co
2. If Rāg Mālavā is played at the entrance of a character: Jati
3. Dance of demons: Vetāl-tāla

532 (AD 1412) contains a subtle trace which suggests that the allotment of *rāgas* to the characters of drama existed in the court theatre of the Malla period, although a further investigation would be required for corroboration.

²⁶ I have the impression that the treatment of inherent *a* in Nepali and Newari languages is slightly different from that in Hindi. Inherent *a* is heard in some cases, in which it is omitted in Hindi. But I could not find any consistent criteria to discern in what cases it is pronounced, and in what cases omitted.

²⁷ I wonder whether *syāk* "killer" (?) was maybe my mishearing, and correctly *khyāk*.

4. Fight: Jati
5. Dance of a deity: 1. Astol, 2. Jati, 3. Co (played in this order)
6. Mahādeva: 1. Entrance in Co, 2. Nhyāḥ,²⁸ Pratāl, Calti (in this order)
7. Dance of the King: 1. Entrance in Jati, 2. Co, Nhyāḥ, Calti

Each *tāla* has a corresponding set of dance steps.

In the performance of *Candraśekhara* in November 2018, the allotment of *rāgas* and *tālas* was as follows:

1. Entrance of Mahādeva²⁹: 1. Rāg Gaurī, Tāl Co-praveś
2. Dance of Mahādeva³⁰: Rāg Mālavā, Tāl Pratāl
3. Entrance of the two servants of gods (*dyaḥ lāḥ*): Rāg Kauśī, Tāl Co-praveś
4. Entrance of King Candraśekhara (hero): Rāg Kauśī, Tāl Jati-praveś
5. Hunters (*śikārī*)³¹ enter the stage and perform the ritual in the jungle:
 1. Rāg Pahārī, Tāl Co-praveś; 2. Rāg Asambha, Tāl Pratāl
6. King's going hunting: Rāg Mālaśrī, Tāl Jati
7. Demon Dhūmraketu (anti-hero): Rāg, none³², Tāl Caḥtāl
8. Fight: Rāg Svaraṭha, Tāl Jati
9. Kṛṣṇa and Balarāma: Rāg Vasaṃta, Tāl Pratāl
10. Lamentation of Queen Satyavatī over King's death: Rāg Birāg, Tāl Jati
11. Entrance of Skeleton (*kawaṃ*): Rāg Pramajali, Tāl Co
12. Entrance of acrobatic monsters (*khyāk*): Rāg Khyāḥ, Tāl Co-praveś

²⁸ The term *nhyāḥ*, which is used as both the name of a *rāga* and a *tāla*, is explained as "playing the drum speedily" in Kölver & Shresthacharya's Newari dictionary (1994).

²⁹ Before the drama begins, Mahādeva accompanied by Pārvatī and Gaṃgā dances.

³⁰ At the end of his dance, Mahādeva recites the verses announcing the opening of the drama, without the accompaniment of the instruments. This is called *varana*.

³¹ The trio of hunters wearing comical masks, although being a supporting role, seems to be an indispensable element of the *Kārtik Nāc* of Pharping, maybe because the profession of Balāmīs was traditionally that of loggers (and hunters). Each year's performance invariably contains a scene of the ritual of hunters in which the trio makes a bonfire and offers a chicken to gods.

³² That means, only the drums and cymbals are played without melody.

Conclusion

Thus, the *Kārtik Nāc* tradition of Pharping is a unique and valuable cultural inheritance of Nepal which offers us significant information about the history and development of South Asian classical theatre. Unfortunately, the villagers of Pharping are today confronted with severe hardships to keep their worthwhile tradition surviving amid the more and more modernising society. I hope that the people's interest will be much more attracted to it, that this tradition will find an appropriate evaluation, and the transmitters will be more encouraged to sustain this treasure of incalculable value.

Appendix

Abbreviations:

B.	Bengali
Nw.	Newār language
SKK	Baru Caṇḍidās' <i>Śrī Kṛṣṇa Kīrtan</i> (= Bhaṭṭācārya 2011)
Skt.	Sanskrit

Pārijātaharāṇa, a Bengali Drama from the 16th Century Nepal

Horst Brinkhaus (Brinkhaus 2003) mentions six Bengali dramas written in Nepal in the second half of the 16th century and at the very beginning of the 17th century. One of these is the *Pārijātaharāṇa* written in Pāṭan in 1561 (Nepal Saṃvat 681). In this appendix, the whole text of the *Pārijātaharāṇa* is given in Roman transcription.³³ The manuscript is microfilmed by the Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) Reel no. E 167/37. This piece contains praises to King Narasiṃha of Pāṭan along with his two brothers, Uddhavasīṃha and Purandarasiṃha (cf. Śākya 2008: 44ff.). The three brothers jointly ruled Pāṭan, and are called *tibhaya jujupin* (Nw. "three brother kings"). The names of two poets are mentioned in the text. Dvija Madhusūdana is mentioned in the *bhaṇitā* verse of a song (I-15³⁴, ll. 2-3), Śrī Bhīmakeśa in the *bhaṇitā* of another song (II-7³⁵, l. 6). Is one of them the author of this drama?³⁶

It seems that the first folios No. 1 to No. 10 are put in the correct order, while the remaining 9 folios are put in the reverse order by mistake. The recto of the folio which was originally the 11th folio is now put at the backside of the manuscript. Besides, the photographer seems to have

³³ In the study of this manuscript, I worked together with Prof. Kashinath Tamot. Prof. Tamot first made a preliminary transcription of the whole text written in Newari script, then we sat together to examine the text closely, especially its linguistical details peculiar to Bengali. I express my heartfelt thanks to Prof. Kashinath Tamot for his cooperation and instruction.

³⁴ i.e. page 15 of the first half of the text. For the way of page numbering, see my explanation below.

³⁵ i.e. page 7 of the second half of the text.

³⁶ I feel slightly uncomfortable with taking Śrī Bhīmakeśa as the author of the drama, for it is peculiar that the author refers to himself with the honorific title *śrī*.

forgotten to take the picture of Fol. 10 verso and Fol. 19³⁷ verso: these two versos should have been bound together. This makes the matter even more confusing. Considering this condition, I decided to separate the first half (I) and the second half (II), and to count by page numbers. For instance, “I-2, 1” stands for the first half, page. 2, line 1. The line numbers after the first line are indicated only by numbers in brackets, omitting the page number; thus, e. g. “(2)” stands for the second line from the top.

This manuscript, in pages II-15 to II-18, contains songs which are not connected to the plot of the drama. One of them is a parallel to the Śrīkrṣṇakīrtana (SKK, cf. Kitada 2019a: 8ff.). In fact, parallels of the SKK are found in dramatic manuscripts from Kathmandu (cf. Kitada 2019a & 2019b).

Original Text

(I-2³⁸,1) □□ // [śrī]³⁹ nṛṭyanāthāya //
 // gauḍā mālava rāgaḥ // ekatāla //
 anupama aditija⁴⁰, jagada-bhayada-bhuja, a(2)vadāta deha sadāśive 2
 tuhme gusāya vahurūpa, mane cintya nāṣe pāpa,
 niraṃjana sarvva-devadeve // dhru // (3) dhru //
 bhagata-priye, anāthajanero guhye gati,
 parama-mantra muruti, sarvva-vyāpi paśupati,
 himālaya du(4)hitāra pati //

// abhoga //
 avani teja gagaṇa, ghana-kusuma pavana pañca-tatveśvara śānta-veśe 2,
 surabhita(5)naya gati, sire gaṃga niśāpati, naumi nṛṭyeśvara vighna-nāṣe //

// sūtra //
 // kahnāḍa // jati //
 kumu(6)da tukhāra sama tanu viśada varaṇe,
 gagaṇa maṇḍala śiroruha paṃca-vadane 2
 nakṣattra kusuma-mālā a(I-3, 1)ti śobhe,

³⁷ i.e. folio 19 according to the original order.

³⁸ = folio 1, verso. On fol. 1 recto a magic square is drawn, and there are three brief memos which do not seem to have anything to do with the text.

³⁹ The blurred letter is surmised to be śrī.

⁴⁰ *advitīya*.

śitikaṅṭhe daśadiśa-vaśana tuhme amarero nāthe // dhru //
 muṇḍamālā vibhūṣita nija bhūta-ga(2)ṇa saṅge,
 nāga-rāya maṇḍana tora nāce vaḍa raṅge //

// abhoga //
 kṣiroda mathane jave viṣa upajire,
 se vi(3)ṣa bhakṣaṇa kariyā rākhilo sayāne 2
 mathilo dakṣaro⁴¹ yajña vīrabhadra rūpe,
 jaya mahādeva khaṇḍava (4) vigini saṃtāpe //

// lalita // jati //
 ākhaṇḍalapurī sama vairīro durjjaya,
 lalita lalita lalitā(5)puri maṇi yadurāya⁴² 2
 maṇiro maṇḍapa⁴³ śobhe maṇiphaṇi⁴⁴-pati,
 suvarṇa panāli⁴⁵ deva draupadīro pati⁴⁶ 2 (6)
 // dhru //
 vikramanārāyaṇa śrī narasiṃha-deve⁴⁷,
 pālita anuja saha medinīrodhave⁴⁸, //

// etāla // valā(I-4, 1)li //
 śrī govindero lilā kaluṣa-haraṇe,
 dekhi jāvo nṛtya ahme pārijāta-haraṇe // 1 //

// govinda // (2) nāṭa // jati //
 akhila bhuvana mora udara bhitare 2
 ahmāra icchā e sṛṣṭi sthiti je saṃhāre // dhru //
 devero va(3)cane liyā nara avatāre,
 dharmma rākhilo ahme mārivo asure //
 janama hayilo morā vasudeva ghare, (4) 2
 niśithe gokula laiṃyā gela kaṃsa dare⁴⁹ //

⁴¹ Obviously, a corruption of *dakṣero*.

⁴² i.e. God Maṇikeśava settled in the palace of Pāṭan.

⁴³ i.e. Maṇimaṇḍapa.

⁴⁴ i.e. Maṇināga.

⁴⁵ i.e. the place of drawing water (*dhārā*) of the Maṅgal Bazār.

⁴⁶ i.e. the temple of Bhīmasena in the Pāṭan Darbār Square.

⁴⁷ Vikramanārāyaṇa is the title of King Narasiṃha. He ruled Pāṭan together with his two brothers, Uddhavasīṃha and Purandarasiṃha.

⁴⁸ i.e. *medinīro uddhave*.

// ~~vasanta~~ [gvaḍagiri]⁵⁰ // ekatāla //
dāhiṇe rukiṇī devī vāme satyabhā(5)mā,
māyā rūpe lakṣa⁵¹ sarasvatī duyī rāmā 2
kanaka makuṭa maṇi nānā ālaṃkāre,
asura vadhite yadu-ku(6)le avatāre // dhru //
nīla jalada gusāyi śyāmala suṃdare,
āyila govinda śaṃkha cakra gaḍā dhare, //

(I-5, 1) // rāga kahnada // jati //
satrājite ghare vāli tuhme vibhā⁵² kayilo,
aneka jatane vīra śaṃkhāsura māriro 2
(2) bhīsekero⁵³ ghara vibhā kayilo rukiṇī,
dānava jiniyā gaḍha duvārikāpurī // dhru //
cala satyabhāmā priya (3) rukiṇī sundarī,
dekha nirbhaya gaḍha duvārikāpurī //

// vaitāvali // jati //
sāgara madhye gusāyi duvā(4)rikāpurī,
deva dānava gaḍha laṃghite pāri 2
tathito vasaṃti gusāya se deva murāri,
śaṃkha cakra gaḍā padma śā(5)raṃga dhāri // dhru //
suphala jarama⁵⁴ morā e rūpa jauvane,
melilo svāmi mo-ke kamalalocane //

// rāga śyāmā // (6) tāla tumarī //
devī satyabhāmā priye candra-vadanī,
sabhā dite jāvo cala devī rukiṇī // 2 //

(I-6, 1) // kākāsura // pahaḍiyā // thakatāla //
medinī-tanaya ahme, tribhuvana kampaḥka, aditiro kuṇḍala āne,
prā(2)ga jotiṣero pati madhumuru sevaka,
sarvva deva mora vala jāne 2

⁴⁹ = *ḍare*

⁵⁰ Written in the margin.

⁵¹ i.e. Lakṣmī.

⁵² i.e. *vivāha*.

⁵³ i.e. Bhīṣmaka, Father of Rukmiṇī.

⁵⁴ = B. *jalama*, i.e. *janma*.

varuṇero ātapattra morā śira śohayi
 (3) maṇiro parvvata morā ghare,
 purandara-vāhana⁵⁵ mora dvāra vaṃdhayi,
 deva kanyā ahme vale halire, // dhru //
 ā(4)yila kākāsura vīre,
 muni-gaṇa mārivo vṛtti ahmāre,
 viriñci caraṇa morā śire //

śrī rāga // paḍimāna //
 tva(5)rāte jāvo vrahmāra thāne,
 pūjiyā ahme cāhivo māne // 3 //

// vrahmā, // kahnada // jati //
 ādi arccyuta nā(6)bhi kamale saṃbhave,
 rāja-guṇate sṛṣṭi kariyā vibhave 2
 catura vadane cāri veda nisare,
 deva dānava gaṇa cāhe (I-7, 1) mora vare // dhru //
 āyila he pitāmaha sāvitri sahite,
 icchāte sṛjiyā viśva jagatero hite []⁵⁶ //

(Addition in the margin of page I-6)

// bhairavi // eka //

abhaya varada kara karuṇā sāgare
 dina mani rūpa sura vare, 2

maṇimaya alaṃkāra suvarṇa mukuṭahāra

vibhūṣita aṃga manohare // dhruvā //

bhagavati praṇamati vugameśvare⁵⁷ 2

[~~gahi devī vare, dehi tuhme~~] hi vara, sava loka ke je ādhāre //

(Addition end)

// tvarāte (2) // thvatena, kā vava // pūjā //⁵⁸

śrī mālava // co ṣa jati //

bhuvana kāraka veda sāgara sāvitri pada kamale 2

di(3)vya candana gaṃdha mālā nānā vidhāna pūjile []⁵⁹ //

⁵⁵ The vehicle of Indra, i.e. Airāvata.

⁵⁶ A mark indicating the addition to be inserted here.

⁵⁷ i.e. Lokeśvara of Bungamati, a village situated in the south of Pāṭan.

⁵⁸ Nw. "By this, Kākāsura comes. [He performs] the *pūjā*".

⁵⁹ A mark indicating the addition to be inserted here.

(Addition in the margin) śrī, pa // tvarāte // (Addition end)

// punar tho meṇa // kā vaṃṇa //⁶⁰
// vibhāga // paḍimāna // āju hailo ahme (4) tribhuvana pati,
vara diro moke jagatero gati //
vra, vaṃṇa //⁶¹
guñjari rāga // ekatāla //
cala jāvo sāvitrī paunḍa(5)rīka vāse,
mahitanayake⁶² ahme diro vara rāse⁶³ // 4 //

// nā⁶⁴, // rāga pahaḍiyā // ekatāla //
vasana kṛṣṇāṃjina skandamūla-phalāsana⁶⁵
māthya jaṭā-bhāra kuśāṅgule⁶⁶ 2
nirantara yoga dhyāna hari caraṇe rata
pavitra śarīra ni(I-8, 1)lamale // dhru //
āyila nārada muni-vare,
hāthya surasa viṇā dhare // 5 //

// kṛ, sabhā //, pahaḍiyā // dvajamāna //
(2) vacaneka vola śuna sundarī satī,
raivata⁶⁷ jāyite deho anumati //
raivata jāyite ahmāra vaḍa raṃge,
na kara sunda(3)rī gamana bhaṃge //
raivata giri parvata-mālā,
duyo tiri torā duyo avālā⁶⁸ //
vacaneka volu sundarī sāyī,
tathe (4) muni gaṇe ahme dhyāyī //

⁶⁰ Nw. "Again, [accompanied] by this song. Kākāsura has gone".

⁶¹ Nw. "Brahmā has gone".

⁶² Mahī-tanaya "the son of the Mother-Earth", i.e. Kākāsura.

⁶³ Skt. *vara-rāśī?*

⁶⁴ = Nārada

⁶⁵ i.e. *kanda-mūla-phala-aśana*.

⁶⁶ Skt. *kṛśāṅga?*

⁶⁷ Name of a mountain in Gujarat, i.e. Girnār.

⁶⁸ Or, maybe *avolā*.

// paṭamaṃjali // jati //
 ahmāra vacana gusāyi hṛdi kari,
 raivata gamana dure pa(5)rihari //
 duḥsaha durghaṭa raivata giri,
 ekalā kemane jāve prabhu hari //
 ahmāke eḍiyā yadi pravāsa jāve,
 (6) sayāne bhojana vaḍa duḥkha pāve //
 nahi morā āsa-pāse vāpa bhāyi,
 divasa daśake nahi thāyi //
 (I-9, 1) candra vinu na śobhayi rātari,
 purusa vihine tiri vāpurī⁶⁹ //

// go, ru, vaṃṃā⁷⁰ // kahnāḍa // ekatāla //
 (2) raivata jāyitya priya vasaṃta-kāle,
 mukulilo taru-vara e śāla priyāle 2
 dāle vaisiyā kolakādhelā,
 (3) dakṣiṇa malayā vahe vasaṃtero vāha // dhru //
 laḍila he govinda rāyamanta⁷¹-giri,
 hāthya dhariyā lairo ruku(4)nī sundarī //

// sa, vaṃṃā⁷² // paṃcama // ekatāla //
 ja⁷³ □□□kasari jāvu dhire dhire,
 ki hari hari paṃ(5)the jāyate nayāna visure nāye 2
 katham gela pāvola □□□ suvi⁷⁴ दौरा मरा हारियानेरा वुधि नये (6) //
 dhru //
 āje kata dūra gela prabhu jaganāthe,
 kehne gusāyi nidayā niśchale⁷⁵ nāye // 6 //

(I-10, 1) // □⁷⁶ // valāḍi, // jati //
 svargga-bhuvana-pati sahasra nayāne,

⁶⁹ B. *bāpurī* “destitute, very poor” (Sen 1971 II: 641)

⁷⁰ Nw. “Govinda and Rukminī have gone”.

⁷¹ i.e. *raivata/revanta*.

⁷² Nw. “Sa[tyabhāmā?] has gone”.

⁷³ Or. *u*?

⁷⁴ Perhaps it is not *vi*, but *viṃ* or *dhi*, or some other letter.

⁷⁵ My teacher read the ligature here as *ścha*, but it actually looks like a combination of *s* with another consonant.

⁷⁶ The name of a character seems to have been written here.

hāthe dhara vajra airāvata gamane 2
ahme di(2)le⁷⁷ raghunātha durjjaya surathe,
se ratha caḍhiyā mālile raṇe daśakaṇṭhe // dhru //
āyilo he indra rāya ka(3)naka varaṇe,
vāme śacīdevī saha sahasravadane //

sevā, śrī narasiṃha-juyā⁷⁸ //, dhanāśī, // jati //
(4) ahita dvirada kaṇṭhi rave jaya,
dārita kumbha-sthala āhave, jayati jaya 2 //
bhūmiro maṇḍana ma(5)ṇi dhruve, jaya,
nīti dharmma dayāla rāghave, jayati jaya // dhru //
śrī narasiṃha-deve jaya,
nṛpa vara, vikramakeśave⁷⁹, jayati jaye,
kīritilakhimi⁸⁰ dhave []⁸¹ // 7 //

~~// ma⁸² // deśāsa // (I-11, 1) jati //~~
~~dhavala varāṇa tuhme śire candra dhavale,~~
~~sura sari phena hailo jaṭā se dhale, /~~
~~dhavala vibhūti aṃge (2) dhavala vṛṣabhe,~~
~~dhavala kapāla hāthya sakala suśobhe // dhru //~~
~~āyila śaṃkara dhṛta dhavala khatvāṃge,~~
~~de(3)vi pāravati tora nirantara saṃge // śrīpura~~
~~// gaṃ⁸³ // koḍā // jati //~~
indrādi tridaśa-maṇḍala mana mohi(4)te,
nṛtya kalā catura vidite, 2
caturabhinaya varasa⁸⁴ je saṃgīte,
sarvva vidyā guṇara⁸⁵ saṃyute // dhru //

⁷⁷ This letter is blurred.

⁷⁸ Nw. "Respect to Narasiṃha". A praise to Narasiṃha, King of Pāṭan.

⁷⁹ Vikramakeśava is the title of King Narasiṃha.

⁸⁰ Kīritilakṣmī is the wife of Narasiṃha.

⁸¹ A mark indicating an addition to be inserted is written here, although nothing is found in the margin. Instead, the text of the next song is cancelled through drawing a line. However, this is a song describing God Śiva. I cannot find any solution.

⁸² Abbreviation of *mahādeva*.

⁸³ Abbreviation of *gaṃḍharva*.

⁸⁴ This seems to be a corruption of *catura-abhinaya-nava-rasa*.

⁸⁵ Maybe it should be read *guṇera*.

(5) āyila gaṃdharvva-vara sundara citrarathe,
ratana mālā prāṇa-nāthe //

// sevā, śrī purandrasimha-juyā⁸⁶ //

(6) śrī rāga // dvajamāna // paṃcatāla //
nṛpa lo, bhūpa-kula hīra, gagaṇa-maṇi, pāvana triśūla-dhare,
pūrṇṇa(I-12, 1)candra dekhi [je]hne samudre, jagatra āhlāda-kare, 2
vidveṣi marddane, śveta-vāhane⁸⁷ dāne vairocani vare (2)
kīrtti dhavalita kṣamāmaṇḍale⁸⁸, bhūmi devero ādhāre // dhru //
śrī vīra puruṣottame⁸⁹, śrī purandarasiṃ(3)ha-deva vīre,
udayalakhamī⁹⁰ vare []⁹¹ // 8 //

(The addition written in the upper margin:)

karṇṇāṭa // paḍimāna // śrī ākhaṇḍalapure nāce prativāre,
cala jāvo sundarī vilamva na kare, // 3 (Addition end)

// madhu⁹² // rāmakari jati //

sava sakhī madhya ahme (4) garuva je nārī,
kathā nāhi ahmā hena bhuvana sundari 2
suvadani sunayāni anupama rūpe,
sadā a(5)hme vasayi satyabhamāra samīpe // dhru //
āyilī he madhurikā svāminiro hite,
pātaneta⁹³ paridhāna vi(6)citra śobhite //

// śrī hṛdayalakṣmī-juyā sevā⁹⁴ // siṃdhurā // dvajamāna //
nirmmala mānasa jehne, maṃdāki(I-13, 1)nī,
amṛta samāna madhura-vāṇī 2

⁸⁶ Nw. "Sevā of King Purandarasiṃha", i.e. "Respect to Purandarasiṃha, [King of Pāṭan]". Purandarasiṃha was the second son of King Viṣṇusiṃha, and the younger brother of King Uddhvasiṃha.

⁸⁷ Śvetavāhana is an epithet of Arjuna.

⁸⁸ = *kṣmā-maṇḍala*.

⁸⁹ Puruṣottama is the son of King Purandarasiṃha.

⁹⁰ Udayalakṣmī is the wife of King Purandarasiṃha.

⁹¹ A mark indicating an addition.

⁹² Madhu, or Madhurikā, seems to be a companion of Satyabhāmā.

⁹³ B. *pāṭa-neta* "fine spun silk" (Sen 1971, II: 544).

⁹⁴ Nw. "Queen Hṛdayalakṣmī's *sevā*", i.e. "Respect to Queen Hṛdayalakṣmī" or "Song in praise of Queen Hṛdayalakṣmī".

dukhita-janero se hi janani,
prasanna-vadani kṣamā-dharaṇī // dhru //
śrī ja(2)yatalakṣmī⁹⁵ vidite,
dharmma sadā-rata deva-bhagate //

// go⁹⁶ // raivata // me hñavayāṇa⁹⁷ //
(Addition noted in the upper margin):
kahnaḍa // eka //
(Addition end)
laḍilety ādi⁹⁸ //

(3) mallāla // davajamāna //
dvādaśa māsa ṛtu prati-kāle,
ati sulalita kokila kurare 2
khaṭpada⁹⁹ mudita (4) pūjita gaṇe,
ati su[vāsi]¹⁰⁰ta kusuma-vane // dhru //
vāhelo sundari nayāna bhari, vaḍa āpuruva¹⁰¹ raivata-giri // (5)

// guñjari jhaṃpamāna tāla //
bhavane to amarāvati-purī, siddhi gaṃdharvva setaṃ¹⁰²,
padmarāga suvarṇṇa maṃ(6)dira viśvakarmma vinirmmitaṃ, 2/
vasayi guni-gaṇa gaṇa-sāgara nāgari rasa bhāvitaṃ,
veda śāstra vicāra-(I-14, 1)pārāga nāda tuṃvuru nāyitaṃ 2 // dhru //
devarāja sabhāvamaṇḍana maṇḍiraṃ sura-sundaraṃ¹⁰³
deva-vara avadhāna sunda(2)ra sādhu sādhu purandaraṃ //
// āche je nandana-vana se parimali pārijāta prakāśitaṃ,
kalpavṛkṣa viśā(3)la pallava mañjarī nava puṣpitaṃ, 2

⁹⁵ Jayatalakṣmī is the queen of King Kusumasimha, father of Viṣṇusimha and grandfather of the three brothers, Narasimha, Uddhavasimha, and Purandarasimha. It seems she was still alive at the time of the presentation of this drama.

⁹⁶ Abbreviation of *govinda*.

⁹⁷ Nw. "the [same] song as the former".

⁹⁸ This refers to the song in page I-9, ll. 1-4.

⁹⁹ i.e. Skt. *ṣaṭpada*.

¹⁰⁰ Noted in the lower margin.

¹⁰¹ i.e. *apūrva*.

¹⁰² Maybe a corruption of *sahitaṃ* or *sevitaṃ*?

¹⁰³ Or, *pura-sundaraṃ*. It seems either *purasundaraṃ* was amended into *surasundaraṃ*, or conversely.

mayūra kiṃkini bhamara khaṭpada pikuralaṃbhayakharavalaṃ¹⁰⁴,
 kiraṇa ki(4)ñcita ṭṭṇa vivarjita vahati māruta śitalaṃ // dhru //
 śaci ādi varaṃgaṇā-jana apsarā vahu nāyikā,
 (5) rūpa yauvana saṃpūrṇa mṛdu-vacana locana-śāyakā 2
 nṛtya gīta kalā kutūhala keli kaṃdarppa sādhiṇī
 (I-15, 1) lāla lalita vilāsa lāvaṇa, kiṃkiṇī kaṭi vādinī // dhru //
 vāhane to airāvata megha-saṃbhava payo(2)daraṃ,
 vajra dhanuha niśāna¹⁰⁵ garjjita nara bhaya khalavalaṃ¹⁰⁶ 2
 sakala surāsana vaṃdane bhaṇasti dvija ma(3)dhusūdane¹⁰⁷
 rājā to purasenaerasabhogika¹⁰⁸ rāṇi candanādevī¹⁰⁹ pure mane // dhru //

// (4) marahathī // athatāla //
 kṣiroda-mathana kari, vrahmā viṣṇu maheśvara,
 sava miliyā ahmāke udhā(5)ra []ye 2
 janame janame tuhme hari, tuhmāra patani¹¹⁰ ahme,
 lakhami sarasvatī duyo nārī // (I-16, 1) dhru //
 gusāyi, deho pārijāta mo-ke, mahāmuni dilo torā hāthe, nāye prabhu //

// śrī rāga // (2) jhumari //
 vaḍa duḥkha pāyilo ahme tā¹¹¹ raivata giri 2
 sevāya manāyalo hari he phula dilo śire to(3)li // dhru //
 mora mana uhlāsīte he phura pāyiyā pārijāta //

// deśāṣa // paḍitāla //
 a(4)re kṛṣṇa āju hailo ahmāra saṃmukhe,

¹⁰⁴ Obscure. *Pikurala* might be a corruption of bird names, *pika* and *kurala*. The expression *bhaya kharavala* has a parallel in page I-15, l. 2.

¹⁰⁵ i.e. *dhanuha* (< Skt. *dhanus/dhanuḥ*) *niśāna* (“sharpening”).

¹⁰⁶ Cf. a parallel in page I-14, l. 3. *Nara bhaya khala vala* seems to mean something like “Mankind, being frightened, murmur”.

¹⁰⁷ The author of this song is Dvija Madhusūdana. *Bhaṇasti* is a corruption of *bhaṇati*.

¹⁰⁸ Obscure. A possibility is: *purasena erasa bhogika* “Purasena (the name of a king) is such (*erasa* < *erisa*, Skt. *etādṛṣa*) [a person] indulging in sensual pleasures”. Another possibility is: *to pura nae rasa bhogika* “Your (to) city is indulging in (i.e. full of) nine (*nae* = *nava*) *rasa*-s”.

¹⁰⁹ Candanādevī is obscure.

¹¹⁰ i.e. Skt. *patnī*. I have been your wife every time in my previous lives.

¹¹¹ Maybe it is to be amended in *to*?

triśūla prahāra kiyā karivo vimukhe //
// are are kā(5)kāsura tuhme jāvo kothā
cakrero prahāra kiyā kātivo māthā // 9 //

// rāga kedāra // (I-17, 1) paḍimāna //
śrī kṛṣṇere kṛpā-te, rahilo parāṇe,
bhagati karivo kṛṣṇe ānanda je mane, // 10 //

(2) // vasaṃta // ekatāla //
bhagata kākāsura pūjire haraṣe 2
je cāhe vara tuhmāke dilo je saṃ(3)toṣe,
priya sāvitrī śuna, ānanda hailo mane // 11 //

// sāgara snāna, // 12 // (4) deśākha // jati //
dhavala varaṇa tuhme śire candra dhavale,
sura sari phena hailo jaṭā se dhavale 2
(5) dhavala vibhūti aṃge dhavala vṛṣabhe,
dhavala kapāla hāthya sakala suśobhe // dhru //
āyila saṃ(I-18, 1)kara dhṛta dhavala khatvāge,
devi pāravati tora niraṃtara saṃge //

rāga śavari // tāla dvajamāna //
(2) vimala kirati bhuvaṇa prakāśe,
rūpe madana sama se cāru-veśe 2
satye hariścandra atula prabhā(3)ve,
dāne vaikarttana bhūmi vāsave // dhru //
śrī uddhavasimha-deva vijaya govinde
uhlāsa(4)lakhamī¹¹²-pati jagatra ānande //

// pai¹¹³ // vibhāsa // athatāla //
gela jaṭadhara prabhu śakra-bhava(5)ne,
giriājā-devi ahme pramodita mane // // 13 //

paṃcama // jati //
śuna are madhurikā (I-19, 1) gusāyi racita-vaṃkā,
ki nimitte hena je nidayā 2

¹¹² Ulhāsalakṣmī was the queen of King Uddhavasimha.

¹¹³ Abbreviation of Nw. *paisāra* (< Skt. *pratisāra*), i.e. entrance of an actor on the stage.

tiri mati riju mora, vikāṭa se dāmo(2)dare,
 nehā dūra vaḍa duḥkha diyā // dhru //
 ki hari2 daśa dina chale mu vaṃcilo,
 rayivata pra(3)bhu giyā rukumini saṃge liyā,
 ahmāra je nāma visarilo //

// ka ru¹¹⁴ // marahathī // (4) ekatāli //
 hari2 kathā gele pāyivo govindero caraṇa-kamale,
 tava morā sire ha[vo] (5) jāmalabhasale 2
 cāda¹¹⁵ caṃdana ghana dakṣiṇa vāye,
 harira virahe mora dahe sava gāye // dhru //

[The following part begins from the backside of the manuscript¹¹⁶
 (II-1, 1) śrīrāga // jati //
 sarūpa vāra¹¹⁷ tā volu muni-vare,
 tuhmāke nahi dare,
 āre, satyabhamā nārī nāre,
 kava(2)nero □□¹¹⁸ //

// vibhāsa // ekatāla //
 jave āyilo gusāyiro saṃge vaḍa se sukhe,
 ahmāke eḍi(3)[yā] gela ave pāyilo dukhe // 15 []¹¹⁹ //

(Addition noted in the upper margin:)
 śrī rāga // ja, sarūpa¹²⁰ (Addition end)

¹¹⁴ i.e. Kṛṣṇa and Rukmiṇī.

¹¹⁵ A corruption of *cāṃda* “the moon”.

¹¹⁶ See the preface. The verse no. 14 is missing. It must have been contained in the verso of I-19, which was not photographed. At the moment, it is difficult for me to consult the original manuscript, for it is not in possession of the National Archive of Nepal, but in a personal collection inside the Kathmandu Valley. The manuscript was only borrowed from the possessor for the purpose of filming by the NGMPP project, and returned back to him.

¹¹⁷ Or *vora* = *bola* “speech”.

¹¹⁸ Blurred. It looks like □*ova* (gova?). But the rhyme would demand *-are*.

¹¹⁹ Mark of addition.

¹²⁰ i.e. the song *sarūpa vāra tā volu* etc. This seems to amend the blurring of the letters in the beginning of the first line of this page.

// vibhāsa // ekatāla //
dhani dhani vāpa priye torā (4) □□ā¹²¹ sa[trā]jite,
tāhārelo jhīya priye mora prāṇera hite //
tathira kāraṇe priya tuhme suti[la?]
(5) □cite¹²² mo [ke]hne jānivo priya vidhi viparite //
joḍa hātha kariyā vinaya vanamā[l]i ci[m]ām¹²³

(II-2, 1) yā samati delo prāṇa rākhavāli //

// śrī rāga // jati //
sadhani kājala kuntale, ālo priya,
(2) śire tolā¹²⁴ siṃdūra ujjalelo satyabhāmā /
keśa torā bhramara gujare, uthya śobhe mālatīra phule //
(3) lalāṭa patra mālā kanake, uthi sobhe kastūri tilake //
nayana tora nīla-upale¹²⁵, bhruha torā dhanuḥi¹²⁶ (4) jugale //
nāśi[kā]¹²⁷ torā garuḍa ādare¹²⁸, praphulita vadana kamale //
daṃṭa tora dādiva viju tule, otha (5) tora pāṭali praphule //
kāṇe tora ratana kuṃḍale, ravira kirana jehne jvale //
galā śobhe kuṃbha kaṅṭha (6) hāre, vacana tora amṛta susare¹²⁹ //
vāhu tora kanaka mṛnāle, kara śohe rātā¹³⁰ utapale //
daśayi (II-3, 1) aṃguli caṃpākali, daśa nakha mālilo vaṃkuli //
kuca tora śrīphala yugale¹³¹, uthi sobhe mukutāro (2) mālā //
kanaka caṃpaka tora dehā tora mora janamero nehā //
siṃha jiniyā mājhā kṣiṇi¹³², māne mohi(3)le cakrapāṇi //
nābhi tora garuva saravare, uthiya maṃjiya¹³³ dāmodare //
dhanya2 tora urvvali triva(4)li ure tora e rāmakadali¹³⁴ //

¹²¹ Blurred. Maybe *rājā*.

¹²² Blurred. It might also be read *ciṃte* or *rcite*.

¹²³ Or *sām/gām*? Or else, *[ra]ciyām*?

¹²⁴ = *torā*.

¹²⁵ Skt. *nilotpala*.

¹²⁶ Skt. *dhanus* (*dhanuḥ*). Cf. page I-15, l. 2 *dhanuha niśāna*.

¹²⁷ Written in the upper margin.

¹²⁸ Cf. SKK (27/2, p. 22) *garuḍa samāna tohora nāśā*.

¹²⁹ Skt. *su-svara*

¹³⁰ B. *rātā* “red” [Sen 1971]. Skt. *rakta*.

¹³¹ Cf. SKK (28/1, p. 22) *śrīphala yugala tohora tane*.

¹³² Skt. *kṣiṇa*

¹³³ B. *maja*- “to go down under water” (Sen 1971).

pāya śobhe jhamakā nepure, carite se vajāya susare /
daśa nakha (5) āra tora vole paridhāna, e pāṭa¹³⁵ patole //
śolahe saṃpūrṇa satyabhāmā, e tini bhuvane anupamā // (6) // ,

// lalita // paḍitāla //
āji pārā rukinī kariyā āche rośa,
pārijāta phule tārana (II–4, 1) hailo saṃtośe je 2
morā ghare āyile gusāyi pāyive nāki,
śuniyā ki vo□□[?ā]¹³⁶jā¹³⁷ bhīśekero jhī¹³⁸ // (2) dhru //
dānava dalile¹³⁹ gusāyi śyāmala sundare,
rukinī vo¹⁴⁰laṃ bhu¹⁴¹kike āyilo morā ghare // 16 //

(3) // ° // rāga jayaśrī // co śa jati //
sura-vara gaurīśe pūjivo prati-māse 2
paṃca upahāre, ṣoḍaśa (4) prakāre // dhru //
mantra paṃcākṣare¹⁴², japilo nilaṃtare /
tuhme cintya dṛḍha-mati nahi jāvo durggati 2
(5) ahme tuhmāra bhagati, dile gusāyi svargga-pati //

// karṇṇāta / paḍimāna // śrī ā //¹⁴³

(śrī3 bhimaśena sāhāya namaḥ //
śrī3 bhimaśenayā nāma kāyāna gaṇa ona vya[...])¹⁴⁴

¹³⁴ Cf. SKK (28/2, p. 22) *ure tora rāmakadalī samāne*.

¹³⁵ Cf. SKK (165/2, p. 113) *pāṭa paridhāna*.

¹³⁶ An unrecognizable consonant with the vowel sign of ā.

¹³⁷ Maybe *ki volivo rājā?*

¹³⁸ Bhīśmaka's daughter, i.e. Rukminī.

¹³⁹ B. *dala-* "to suppress, smash, pound" (Sen 1971).

¹⁴⁰ Or *vā?*

¹⁴¹ The letter *bhu* looks very similar to *tu*.

¹⁴² i.e. the salutation *om*namo śivāya*.

¹⁴³ Instruction to sing a text beginning with *śrī ā*.

¹⁴⁴ This is written in the lower margin by the hand of another writer, but it does not seem to have anything to do with the story. It means Nw. "Salutation to Śrī Bhīmasena[']s assistance. Taking (= Uttering) Śrī Bhīmasena's name, the group has gone [...]"

// dhanāśrī // paḍimāna //

kauśika pariṣadi sura-gaṇa prati-dina mana-mohe 2

kuṇḍala valaya aṃgada nepu(II-5, 1)ra bhūṣaṇa śohe // dhru //

nāce vahu vidhi sulalitāla ghaghara¹⁴⁵ vāje 2

tuṣṭa mo na karivo ahme śaṃka su(2)ra-rāje¹⁴⁶ //

// śrī rāga // jati //

priya mora āji sava nṛtya saphale, devera sabhā-thale,

nāciyā saṃ(3)gīta je bhāva sakale //

// rāmakari // paḍitāla //

kṛṣṇero vacana śunilo ahme nārada muni(4)ro pāše 2

yuddhi kariyā rākṣivo maṃdāra, kṛṣṇaro¹⁴⁷ peyadi¹⁴⁸ jadi āyise // dhru //

laḍivo ahme (5) maṃdana-vane, caḍhilo airāvata vāraṇe //

// parikṣepa śacī // 17 //

// sauri, // jati //

devi śuṇa indre mu-ke kayile bhagati,

nānā upahāra pūjā kailo śuddhamati // 18 //

// mā¹⁴⁹, dhuṇa¹⁵⁰ //

(II-6, 1) koṇakari¹⁵¹ dhanāśrī // ekatāla //

kamalalocane prabhu śuṇa ahmāra vacane,

prari¹⁵²hara saṃgara gamane, 2

(2) indra upendra duva bhāyi virodha na kare

¹⁴⁵ i.e. *sulalitāra/sulalitātāla ghaghara. Cf. Skt. *ghargharā* “a girdle of small bells”.

¹⁴⁶ i.e. Indra.

¹⁴⁷ It seems that the scribe amended *kṛṣṇako* into *kṛṣṇaro* (i.e. **kṛṣṇero*).

¹⁴⁸ Cf. B. *peyādā* “footman”, i.e. foot-soldier < Persian *piyāda* (Sen 1971).

¹⁴⁹ Abbreviation for a name beginning with *mā*. Or else, maybe a mistake for *nā*, i.e. *nārada*?

¹⁵⁰ Nw. *dhuṇa* “[it] has finished”.

¹⁵¹ In stage instructions, *koṇa* denotes a corner of the stage which has a triangular shape. The instruction *koṇa bhāṣā* means an utterance from a corner, i.e. an action which would correspond to an utterance from the coulisse. Perhaps *koṇa kari* means an action similar to this, i.e. singing from a corner. Otherwise, *koṇakari* might be a corruption of the *rāga* name, *guṇakarī*.

¹⁵² It seems that it was originally written *pratihara*, which was amended into *prarihara* (i.e. *parihara*).

ahmāke nindivo sava sure // dhru //
 tuhmāra dayāya mora (3) samtoṣe,
 āji pāyilo pārijāta, pāyilo nava-nidhi¹⁵³,
 tyaja prabhu mane tuhme roṣe // //

(4) māru dhanāsrī // chutā¹⁵⁴ jhumarā //
 indrero vaḍa ahamkāre 2
 mārivo curivo jinivo samare, 2

(5) ahme jāvo maṃdāra-haraṇe 2
 āniyā ropivo satyabhamāra udyāne // dhru //
 garuḍero pithi ca(6)ḍhiyā 2
 śamkha vājīyā gela kopa kariyā // 19 //¹⁵⁵

// koḍā // jati // surapati vacane¹⁵⁶,
 e (II-7, 1) ahme jāvo upavane,
 rākṣivo se je maṃdāra-taru prati-dine //

// koḍā // chutā paḍimāna //
 (2) puramḍrero upavana vidita nāma maṃdana,
 dekhiyā ānanda mana hailo emanta¹⁵⁷
 madhukara pika (3), gaṃḍa¹⁵⁸ kṛṣṇasāra śuka,
 nānā vanacara raṃga kailo nāye //
 pūga nārikera śāla kadaṃva tamāla
 (4) tāla cūta kadali je khajjura e,
 aśvattha jaṃvu panasa vaḍa vilva ghana-rasa
 dhātrī aguru taru-vare (5) nāye //
 devero durllabha phura pārijāta je
 praphula prasarita aneka śobhe, e,
 tulaśī damana(6) [jā]ti ketakī caṃpa mālatī
 kuṃda nāgeśvara ati śobhe nāye, //

¹⁵³ Skt. *nava-nidhi* “the nine treasures of Kubera”.

¹⁵⁴ Perhaps this word is related with the fact that Nw. *chu* is the closed sound of thick cymbals and *tā* denote drum syllables (Iswaranand 1995).

¹⁵⁵ A memo is written in the lower margin as follows: *śrī nārāṇayā nāma kayāo nama* “Salutation, taking (= uttering) Śrī Nārāyana’s name”. This has nothing to do with the story of the drama.

¹⁵⁶ i.e. the words of Indra.

¹⁵⁷ Cf. B. *emata* “like this” (Sen 1971).

¹⁵⁸ Skt. *gaṇḍa* “rhinoceros”.

bhanasti śrī bhīmakeśa¹⁵⁹ je pive (II-8, 1) hari nāma rasa¹⁶⁰,
tāra sava pāpa duḥkha nāśe e,
pāyive cāri padāratha,
pūrive se manoratha dine (2) dine śubha jase nāye //

// deśākha // paḍitāla //
are kṛṣṇa akāraṇe kairo virodhe 2
maṇḍā(3)ra-haraṇa āyilo tvarā mati mūḍhe¹⁶¹ //
are śakra āji deṣa¹⁶² torā vāhu-vale 2
tuhme jiniyā (4) nivo pārijāta samūle //

// toḍi // platā //
ahme laiṅyā jāvo 2
taru pārijāta puri dvā(5)rikā,
satyabhamā tuśivo,
jinilo¹⁶³ sura-loka ahma eka // 20 //

// vasaṃta // ekatāla //
(6) vistara saṃgrāma hailo indra-govinde,
śuṇa vāsu śāmya kayilo mora ānande // 21 //

// (II-9, 1) lalita // jati //
ahme kṛṣṇa upavane hailo vaḍa yudhi,
śuna śacī nārada vacane kailo saṃdhi // 22 //

(2) // // toḍi // pra // ahme laiṅyā //¹⁶⁴

// vasaṃta // eka //
śrī nepāla vatsala dharaṇi vasu koṣe¹⁶⁵,

¹⁵⁹ Here, the author of the song is Śrī Bhīmakeśa. For the other author's name, see page I-15, ll. 2-3.

¹⁶⁰ Or *rāse*?

¹⁶¹ The rhyming of *virodhe* and *mūḍhe* suggests that the author of this verse is a Newari, for he does not differentiate dental *dh* and retroflex *ḍh*.

¹⁶² Or: *deṣe*.

¹⁶³ In the manuscript, *jiniro* is amended into *jinilo*.

¹⁶⁴ i.e. the song No. 20 beginning with *ahme laiṅyā*.

¹⁶⁵ The year of *dharaṇi* (= 1) *vasu* (= 8) *koṣa* (= 6), i.e. Nepāl Saṃvat 681. In the following, it is stated that this drama was staged in the month of Kārtika, which

kārtti(3)ka māsa kṛṣṇa ekādaśi mukhe 2
vāgīśa-vāra susiddhi moha nisādhanē,
kṛṣṇa-caritra nṛtya maṃdā(4)ra-haraṇe // dhru //
kayila bhagati-bhāva śrī vugameśvare,
śrī narasiṃha-deva vikrama-śrīdhare¹⁶⁶ //

// abho¹⁶⁷ //

śrī purandrasīṃha-deva arjjuna samāne
śrī uddhavasīṃha-deva sarvva guṇa jāne //
bhavatu maṃgala sadā (6) pracamaṇḍa pratāpe,
dekhi ānanda hailo bhuvana pradīpe // φ // 22¹⁶⁸

From page II–10 to II–14 is a complete list of the songs contained in this drama, which I have omitted from this Romanised text.

From page II–15 to page II–18, songs which are not contained in the drama are recorded.

(II–15, 1)

[¹] rāga savari // madanā re, kata mālasivānu,
sava voli āge,
sadi mada,nā, bhāra, //
(2) madanā rāgi¹⁶⁹, mola vikara palāva¹⁷⁰ //

marāra¹⁷¹ // rupaka //
medani je¹⁷² jorilo āre hārelo rādhe
(3) vrahmāro daṃdelo jotāro rādhe,
vāsukī je nāgero, āre, jotāro rādhe,
(4) giri-paravata chātāro rādhe, //
jotāro rādhe ro, āre teyāro rādhe,
kāhnu māhādāne, (5) paṃthero rādhe //¹⁷³

suggests that this presentation was a predecessor of the *Kārtik Nāc* festival.

¹⁶⁶ Title of King Narasiṃhadeva. Vugameśvara is the Lokeśvara of Buṃgamati.

¹⁶⁷ i.e. Rāga Abhogī.

¹⁶⁸ A mistake for 23.

¹⁶⁹ = *lāgi*

¹⁷⁰ i.e. *pallava*?

¹⁷¹ i.e. Rāga Malhāra. The letters are badly stained with ink.

¹⁷² The letter is obscure. Maybe *te*?

¹⁷³ This song has parallelism to SKK, No. 230 (= dānakhaṇḍa No. 54), cf. Kitada

// savari // jati //
idra¹⁷⁴ varise rādhe

[⁹] kālā rūpa bhamara, bhūrāyilo¹⁷⁵ sava phule
pīriti vadhāyilo ālo vaṃdhu āpuna jātelo kule // dhru //
e parānevo¹⁷⁶ nātha jīvanero nāthe, dayā na chodivo //
tuhe to choḍivo dayā vandhu āmī tvamara livo, (3) āro vaṃdhu 2 /
dhru //
e parānero nātha, vāraha varisa nāli,
teraha na pure¹⁷⁷, dīne2 vādhayasi ma(4)rero¹⁷⁸ ku□[i]¹⁷⁹ // dhru //

(II-17, 1) // korāva //
e mārini ki vā kāja, dhana jana sa[ja]¹⁸⁰na rāgīyā e rāgīyā nahi jāna,
mu-ke kṣediyā (2) pathāero //

[⁹] korāva //
kura deṣi kura chādi, sāyalare, dhasadire,
e kura va kura eka kura pāe(3)ve, //
ahma abhāginīre hini nā[rī]¹⁸¹ ekaramare,
gunamaṃta nāgara gero, hama chādi //
uvi duvi mari jāevo virāhe¹⁸²re, jara bhāri,
e piyā-ke prema madana saramāri¹⁸³ //

(II-18, 1) [⁹] raguna¹⁸⁴ dharāvat·, saguna manāvat·, kākā udāvat,
hāri syāma mora, niju kene visār· //
na jāno vidhi ka(2)vana pāpa-te, vyāpati hae dukha bhāri syāma mo□¹⁸⁵hi, //

2019a: 10.

¹⁷⁴ = *indra*

¹⁷⁵ Stained with ink, i.e. *bhūlāyilo*.

¹⁷⁶ The letter *vo* seems to be a mistake for *ro*. Originally the word must have been *parānero*.

¹⁷⁷ Cf. SKK (35/1, p. 28) *e vāra varīṣa mora tera nāhi³pūre*.

¹⁷⁸ Or *maroro*?

¹⁷⁹ A blurred letter with the vowel sign of *i*. Maybe *kupi* or *kudi*?

¹⁸⁰ The letter *ja* is inserted according to the note written in the upper margin.

¹⁸¹ The letter *rī* is noted in the lower margin.

¹⁸² Or *ha*?

¹⁸³ Or *maramāri*?

¹⁸⁴ It seems to be a corruption of *niraguṇa*.

nayāna tupatu deṣi darisanave-ko, kāma-vāna (3) sala māri syāma mora //
 nīju kene visāra, suradāśa¹⁸⁶ prabhū tuhmāra darasana-ko,
 anega jatana (4) kari, hāri syāma mora
 rāra visāri syāma syāma visā[ri] śyāma mora // dhru //
 nīju kene visār. //

(5) [ʳ] dhanāśrī // atā // suvanasāgidha¹⁸⁷ tibhūvana pati tuhme, rasika
 vanamāli,
 ahme kichu (6) nahi jāṅe mugudha govāre,
 kāma sarupa tuhme kāmi[nī] mohāna,
 tyarā pati joge nahi¹⁸⁸, jobhana ahmora¹⁸⁹,
 vigasi□tapopa¹⁹⁰ jathā tathā madhukare,
 mukurītāpopa¹⁹¹ se hya dura parihare¹⁹²

¹⁸⁵ A blurred letter with the vowel sign *u*. Or, perhaps it is erased intendedly.

¹⁸⁶ The author of this song is the poet Sūrdās.

¹⁸⁷ The letters *gi* and *dha* are blurred.

¹⁸⁸ Perhaps a corruption of *tvarā* (= *torā*) *pati jāṅe nahi* “Your husband is not awake”.

¹⁸⁹ Obviously, a mistake for *ahmāra*.

¹⁹⁰ Seems to be a corruption of *vikasita-puṣpa*.

¹⁹¹ Seems to be a corruption of *mukulita-puṣpa*.

¹⁹² This song is also quoted in the drama Jalandharāsūravadhā (NGMPP E 460/33), and might perhaps have some connection to the SKK, cf. my arguments in Kitada 2019a: 8–10.

References

- Bhaṭṭācārya, Amitrasūdan 2011 [1966]. *Baṛu caṇḍīdāser śrīkṛṣṇakīrtan samagra*. 13th ed. Kal'kāṭā: De'j Pāb'liśiṃ.
- Brinkhaus, Horst 2003. "On the Transition from Bengali to Maithili in the Nepalese Dramas of the 16th and 17th Centuries", in: W[illiam]. L. Smith (ed.): *Maithili Studies. Papers Presented at the Stockholm Conference on Maithili Language and Literature*. Stockholm: Department of Indology, University of Stockholm, 67–77.
- Datta, Bijitakumār 1980. *Prācīn bāṅgālā-maithilī nāṭak*. Bardhamān: Bardhamān Biśbabidyālay.
- Iswaranand, S[resthacharya] 1995. *A Concise Dictionary Newar-English*. Kathmandu: Pilgrims Book House.
- Kitada, Makoto 2016 (in Japanese). "Katomandu sanson ni tsutawaru kamen buyōgeki: Farupin mura no Karutiku Nāchi [The Mask-Dance Tradition of a Village in the Hills of the Kathmandu Valley. The Kārtik Nāc of Pharping Village.]", in: *Indo Minzoku Kenkyū* 15: 21–35.
- Kitada, Makoto 2019a. "Baṛu Caṇḍīdās' Śrīkṛṣṇakīrtan and Its Parallels in Two Dramatic Manuscripts from Nepal." Appendix to: "Jalandhārāsūravadhā, a Bengali Drama From the 16th century Nepal. A Romanized Text Based on the Manuscript. Report on the Research of Dramatic Manuscripts Written in Nepal of the Malla Dynasty", in: OUKA (Osaka University Knowledge Archive). (<<http://hdl.handle.net/11094/71179>>, published on February 6, 2019).
- Kitada, Makoto 2019b. "Baṛu Caṇḍīdās Parallel in the Āśā Archives of Kathmandu Report on the Research of Dramatic Manuscripts in Nepal of the Malla Dynasty", in: OUKA (Osaka University Knowledge Archive). (<<http://hdl.handle.net/11094/73440>>, published on December 30, 2019).
- Kölver, Ulrike & Iswarananda Shresthacharya 1994. *A Dictionary of Contemporary Newari*. Newari – English. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
- Rāj'bhaṇḍārī, Sunitā 2018. *Kāṭīpyākhanay nṛsiṃha avatār*. Yala: Bāburājā Maharjan, Klāsik Debhalapars (i.e. Classic Developers).
- Śākya, Ravi 2008 [Nepāl Saṃvat 1128]. *Yalayā mahāpātra jujupini itihāsa*. Yala (= Pāṭan): Nhū Hisū Pucaḥ.
- Sen, Sukumar 1971. *An Etymological Dictionary of Bengali: C. 1000–1800*. Vol. I & II. Calcutta: Eastern Publishers.

- Śreṣṭha, Harimān 2009. *Kāttī pyākhā, kārtik nāc*. Lalitpur: Jyeṣṭha Nāgarik Samāj-Nepāl.
- Toffin, Gérard 2007. *Newar Society. City, Village and Periphery*. Lalitpur: Himal Books.
- Toffin, Gérard 2011. “An Ancient Nātak in Nepal: The Balāmī Kāttī Pyākhā (Kārtik Nāc) of Pharping”, in: *Sangeet Natak Adademi Journal XLV*, 1: 3–18.
- Wegner, Gerd Matthias & Richard Widdess 2004. “Musical Miniatures from Nepal: Two Newar Ragamalas”, in: Pratapaditya Pal (ed.): *Nepal. Old Images, New Insights*. Mumbai: Marg Publications, 80–91.
- Widdess, Richard 1995. *The Rāgas of Early Indian Music. Modes, Melodies and Musical Notations from the Gupta Period to c. 1250*. Oxford: Clarendon Press.
- Widdess, Richard 2013. *Dāphā: Sacred Singing in a South Asian City. Music, Performance and Meaning in Bhaktapur, Nepal*. Burlington: Ashgate.

The World According to Ghanarām: A Partial Translation of His *Gītārambha*

Frank J. Korom

By writing books the individual becomes a universe. And since the principal quality of a universe is its uniqueness, the existence of another universe constitutes a threat to its very essence.

(Kundera 1980: 105)

My title is a play on John Irving's well-known 1978 novel in which a man is born unusually out of wedlock who grows up to become a celebrated writer. Instead of Irving's character named Garp, my contribution to this *Festschrift* focuses on Ghanarām Cakrabartī, an 18th century Brahmin writer from Bengal who composed a lengthy narrative poem dedicated to the medieval Bengali deity known as Dharmarāj ("Dharma King") or Dharma Ṭhākur ("Dharma Lord") or simply Dharma. His is only one of many texts included within a subgenre known as *Dharmamaṅgal*, which further belongs to a class of texts known generically as *Maṅgal'kābya*, auspicious poems honouring deities within the vernacular pantheon. One noticeable distinction between the *Dharmamaṅgal* corpus and other *Maṅgal'kābyas* is the former's resemblance to the epic genre and its extended cosmogony.

As I have pointed out elsewhere (Korom 1997a and 1997b), Dharma is a very elusive deity, but one thing that is certain is that he is equated with creation of the universe in the literary tradition (Kilpatrick 1977). As with *Maṅgal'kābyas* generally, there is a cosmogonic section at the beginning of Ghanarām's text, since they all adhere structurally to the model of Sanskrit *Purāṇas*, but present uniquely Bengali perspectives on nature and life (Chakrabarti 2001). By literally creating his own world, Ghanarām, in a sense, threatens other authors and their respective universes, as Kundera suggests in the epigraph opening this essay, for there were at least ten authors who composed and wrote Dharma texts. Each text must thus be seen as an individual work of art, not simply a "variant" of some prototypical *Urtext*.

When I first began my own studies of the various *Dharmamañgals*, in the middle of the 1980s, there was not very much current literature on this corpus of texts, except for a significant piece Rahul Pater Das published in 1983, followed by another in 1987, in which he provided a wealth of philological and linguistic evidence to stimulate Dharma studies. What he was advocating in that pair of articles was a methodology to supplement ethnographic fieldwork with philological and linguistic evidence, for he saw too much fixation on the literature and not enough emphasis on anthropological inquiry (Das 1983: 663). I had the good fortune to meet him in Philadelphia during that early period, as I was beginning to embark on my doctoral research.

Unfortunately, studies of Dharmarāj have not really increased since those days, but more recently there has been some renewed interest in the deity and his worship that has emerged from historical, psychological, and anthropological perspectives, respectively (Curly 2008; Ferrari 2010; Nicholas 2008). Indeed, it seems that, while earlier studies were more focused on the literature about Dharma, as Das indicates, more recently the tide has turned toward more field-based studies. Although I agree with Professor Das that texts alone cannot solve the enigma that Dharma is, they can certainly provide some interesting clues, especially when combined with participant observation in the field (Korom 2004).¹

Given Dharma's high stature in the Bengali pantheon as the otiose Creator, it is strange that not more interest has been taken in him in the present than in the past. We are thus fortunate that Professor Das had the insight to focus two of his writings on the deity's origin and development in an attempt to stimulate Dharma studies within a comparative Indic

¹ The problem still remains, though, that most of the studies available, Das included, largely take an either/or approach: either they are field studies based on personal observation and interviews or they are archival studies based on textual evidence. The issue is really one of training. Anthropologists generally do not study Middle Bengali (and often have a minimal knowledge of the spoken language), while Indologists do not delve beyond the confines of the archive. It was for this reason that I was inspired by Das to attempt a combination of methodologies that drew on extensive fieldwork combined with the study of the Middle Bengali texts about the deity. The danger, of course, is not meeting the rigorous standards of either discipline, which I attempted to avoid with a lengthy residence in the field and by consulting with people such as Rahul Peter Das and William L. Smith while in the field. The results, I had hoped, would also further stimulate Dharma studies, but only time will tell.

framework. His correspondences during the period of my fieldwork in West Bengal were valuable in enabling me to formulate some of my own ideas about the challenging topic I had chosen for my dissertation. His words, quoted below, inspired me, reluctantly yet enthusiastically, to proceed with my own study (Korom 1992a):

Though the name or appellation Dharma(n) is found in all stages of old Indo-Aryan literature, it never figured predominantly; it is used for various deities and personages, and sometimes also represents an independent entity. We, however, know little of all this, and neither the various Dharma(n)s in Old (and Middle) Indo-Aryan literature nor in the various parts of India today have been systematically studied; this holds good *eo ipso* for their possible relations with the Bengali Dharma too (Das 1983: 662).

Here, I do not wish to engage in such a broad exploration of the deity and its ritualistic worship as others have done before me (e.g. Robinson 1980), but focus more specifically on one neglected aspect of the textual tradition associated with Dharma; namely, the peculiar *śṛṣṭi* (“creation”) section at the beginning of Ghanarām’s text. In retrospect, of special interest to me now is Ghanarām’s introductory *Sthāpanā pālā* (“Invocation chapter”), where, after several invocations to Gaṇeśa and a host of other pan-Hindu deities is completed, we encounter a section of this opening chapter titled *Gītārambha*, the song beginning, in which there is a rather unusual account of the creation not found elsewhere in the literature, to my knowledge. Before presenting my translation of this critical section of the *Gītārambha*, followed by some tentative concluding comments, a few words about the author and his text are in order.

Numerous poetic versions of the *Dharmamaṅgal* have come down to us in various stages of completion and in manuscript form, as adumbrated above. From Maṅgla Bhaṭṭ’s earliest known version to the 18th century work written by our Ghanarām Cakrabartī and continuing well into the 19th century, there is a considerable amount of structural (Bhaṭṭācārya 1975: 629) and narrative consistency, even though each author emphasizes or elaborates certain portions of the story. Bhaṭṭ’s version, for example, is more ritually oriented by focusing on the story of Rāmāi Paṇḍit, the person believed to be the author of the *Śūnya purāṇ* (“Empty *Purāṇa*”), one of the religious movement’s liturgical texts, and performer of the first *pūjā* (worship service) for the deity Dharmarāj. On the other hand, Ghanarām’s narrative develops the story of the hero Lāusen, the deity’s crusader on earth who toils endlessly on a quest to establish Dharma’s ne-

glected worship on earth. His journey ultimately ends in a miraculous self-sacrifice that allows for the regeneration of all those dearly departed in battle, a ritual purificatory act that ultimately leads to Dharma's reign over humankind.²

According to the tradition, Ghanarām came to write his text after receiving a dream command (*svapnādeś*) from the deity, which is a common motif found in the compositions of other *Maṅgal'kābya* authors, since they are often high-caste members writing for low-caste cults within broader, regional traditions (Bhattacharya 2000). Ghanarām's text is normatively perceived as the most popular version because it is considered to be more poetic and complete than others.³ But certain versions are also more noticeably associated with specific sites of worship located near an author's place of birth. This is clearly the case with Ghanarām, who is situated in northern Rarh (*rārh*), which is roughly equivalent to the modern-day Burdwan, Bankura, and Birbhum districts of West Bengal. We know this from his signature verse where he states that he was born in the village of Krishnapur, located in Burdwan (Sen 1975: 188).⁴

² The miraculous act performed by Lāusen in the text is still mimetically conveyed through local rituals practiced in some Birbhum villages, where temporary renunciants called *bhaktiyās* ("devotees") represent the different parts of the hero's body, whose dismemberment is recounted in Ghanarām's penultimate chapter. It is this event that allows for the sun to arise miraculously in the west. The ritual is often preceded with a performance of professional singers and musicians melodically reciting an oral version of the text's *Paścim udaj pālā*, the western sunrise chapter (see line 176), although this tradition is becoming rarer and rarer since I first recorded it, due to a lack of patronage. Bhujāṅgabhūṣaṇ Cakrabartī, who was accompanied by a chorus of refrain singers and several percussionists, sang the version I recorded in 1990. In total, it consists of 89 handwritten pages of transcription that oscillate between *gān* ("song") and *kathā* ("exegesis"), a common technique of sacred recitation in Indic vernacular traditions (see Lutgendorf 1989).

³ Ghanarām's text is certainly the longest in the *Dharmamaṅgal* corpus, running more than 9,600 *ślokas*. It is important for both its informational content and poetic use of language. Unfortunately, a reliable critical edition does not exist and no translation of the text has ever been attempted. Two printed editions exist, but I have been working with the Mahāpātra (1962) edition, which is the one I use for my translation below.

⁴ The poet is thought to have been born of Gaurikānta and Sītā Debī circa 1669 CE in the village of Krishnapur, which we know from his *bhaṇitā* (signature verse [Mahāpātra 1963: vii]). Krishnapur is located on the Damodhar River in

Virtually all of the previous studies of Dharma have focused on either trying to locate him in some utopian past, or they attempt to understand the beliefs about him and rituals performed for him to be related to fertility, but virtually no one except Kilpatrick (1977) has paid much attention to the framing of the narrative, which takes place at the beginning, just after the required invocations are completed. Framing, of course, is critical for the successful narrative to reach fruition (Goffman 1986). Like the Sanskrit *Purāṇas*, the action of the text cannot begin until the world has been created, since the *dramatis personae* need a place upon which to stand, so to speak. There can be no dramatic action, therefore, in the absence of created space. Ghanarām must thus begin *in illo tempore* to construct a universal stage out of nothing for his creation to play out what is already predestined in his own mind, planted there, as it is, by Dhar-marāj himself. The *Gītārambha* accomplishes this task.

What follows is my translation of a major portion of Ghanarām's *Gītārambha*, which sets the stage for the epic that is to follow. Being a devotee of Krishna himself, which might also partially explain his hesitation in composing this song for a deity alien to him and his caste, he urges everyone to chant Hari's name.⁵ Having thus drawn his audience into the narrative world, Ghanaram then 'breaks through' into performance (Hymes 1981: 79–141) by using a framing device urging everyone to listen to the song that can liberate them from rebirth upon being heard.⁶

eastern Burdwan. He studied at a *pāṭh'sāla* (Vedic school) in Rampur before eventually finding a patron for his composition, who was Rājā Kīrticandra of Burdwan. On the latter, see McLane (2002). Bhaṭṭāchārya (1975: 654) suggests that he completed the work in 1711 CE. Sanyal (1982) notes that most of the *Dharmamaṅgal* writers came from western Rarh, an area that was known for its struggles against the landlords of Burdwan, an aspect of historical reality expressed in the various turmoils suffered by the hero of the epic.

⁵ Sen (1975: 140) suggests that when Rām is referred to in the Dharma texts, it actually designates Rāmāi Paṇḍit, which may be true in some of the texts, but our author repeatedly refers not to Rām but to Hari, which is clearly a reference to Viṣṇu. More research would have to be undertaken, however, to determine whether or not the statements to worship Hari are formulaic accretions added as Vaiṣṇavism came to dominate the Bengali religious landscape.

⁶ This narrative poem, thought by many to be the most complete and ornamental, won him the title of "jewel of the poets" (*kabiratna*). It oscillates back and forth between basic *paṅjār* (rhyming couplet with 14 syllables), the so-called heroic mode that is also quite common in Bengali folk music and oral tradition in

Tripadī:

1. [p. 11]: Everyone say Hari, Hari! I start the song. In hearing [this], [even] the transgressor crosses over.
2. According to the *Hākanda purāṇ*, in Maṅyūr Bhaṭṭ's path, in the Dharma assembly knowledge can be reached.
3. There is one Brahma⁷ that is eternal, formless (*nirañjan*), without colour, beyond qualities, the ultimate cause, full of emptiness.

general, and what Ghanarām himself calls *tripadī* (“triplet”) meter (see line 186 below), which is somewhat more complex in structure. Each line has two “feet” of equal length, often with an end rhyme, followed by a third foot that is slightly longer (e.g., 6+6+8 or 8+8+10). For an elaboration, see Mukherjee (2018). I have not attempted to replicate the metrical structure in the following translation. Although the lines are not numbered in the original, I have included them to aid the reader in discerning where the breaks in the narrative occur. My translation begins after the conclusion of the invocation (*sthāpanā*) and ends just before the epic action begins on earth with the cursing of the hero’s semi-divine mother to be reborn as a human. The page numbers in brackets refer to the corresponding page numbers in Mahāpātra (1963). Implied words are contained in brackets, whereas translated key terms appear in parentheses. Lastly, I have tried to stay as close to literal as possible to give the reader a sense of how the original text reads. However, there are limitations to a literal approach, so on some occasions I had to opt for “equivalence” instead of literalness to guarantee that the translation made sense. On the notion of equivalence, see Stewart (2001). As for the transliteration, it is commonly known among scholars of Bengali that the language is notoriously difficult to transliterate. Some systems, like the one used by the Library of Congress (1976), opt for a more Sanskritised method, but Dimock and Inden (1969) advocated their own version, being dissatisfied with the LoC one. However, Rahul Peter Das himself also created his own system that has been widely adopted by his students, among whom are the two editors of this volume. I therefore left it up to them to use the Das system. One last point: standard Bengali technically does not have the consonant /v/ but only /b/, so the letter ঝ is used both as a labial and as a semivowel. When it occurs as the second element of a conjunct letter—that is, as a second consonant in a cluster—it is transliterated as *va* (e.g., *sva* rather than *sba*) here. The consonant /v/ is also used for words more commonly known originating in Sanskrit, such as *deva* (“deity”).

⁷ There is an important distinction between Brahma (Skt. *Brahman*), the abstract principle and monistic force of the universe, and Brahmā, the creator deity, both of which appear separately in this text.

4. Seeing all darkness, the doer was concerned [saying], “If nothing is created, how can he move?”
5. [No] earth, underworld, heaven, no classes of gods or demons, no day or night, sun nor moon,
6. [No] water, no living creatures; rather only the tremendous dissolution (*pralay*). There is only one Brahma, Gosāñ!
7. Nirañjan is full of emptiness. He thought the three worlds. “[I] desire to create and nurture.”
8. Who can explain the essence? Becoming himself Brahma, [he] made manifest the seed of the universe in his body.
9. [Like] a new dark cloud, winning over so many crores⁸ of desire, the doer’s form is incomparable.
10. [Like winning over] so many crores of suns, totally born of one body, the beauty of his figure split the darkness.
11. His limbs adorned with gems, breaking the pride of Manomath,⁹ how many waves of flirtations and jests?
12. In his heart, a desire to travel, led to a startling event, [in which] he gave birth to the owl from his nostril.
13. Being born, he folded his wings. The owl in many various ways, [p. 12]: praised the lotus feet of the Lord (*prabhu*).
14. “The doing, the cause, and the doer, the creator, maintainer, and destroyer, you are the brilliant Father of the Ages (*yuga pati*).”
15. “Creation has achieved dissolution. Glancing compassionately, climb up onto my back.”
16. Hearing such praise, the Father of the Ages [climbed] on the back of the bird! How many ages did he wander?
17. His wings becoming tired, [and] with an aim toward getting rest, he desired to slurp some water.
18. The humble devotee softly spoke, “Without shelter or food, my body will not last, oh Lord!”
19. The king [who moves] toward the Lord, will never be terrible. He will always think of the patron’s (*nāyaker*) welfare.¹⁰
20. Wishing care to the feet of the guru, the jewel of the poets Ghanarām, brings the new essence of the auspicious poem (*maṅgal'ras*).

⁸ A crore equals 10,000,000.

⁹ Kāma, the god of love.

¹⁰ The poet is here referring to his own patron, Rājā Kīrticandra of Burdwan.

Paṅār:

21. The ultimate man, hearing the prayer of the bird,
22. The Lord placed some nectar (*pīyūṣ*) in the beak of the bird from his own mouth.
23. Drinking a bit and increasing his strength, he was overjoyed,
24. Whatever remained fell to become [an inundation of] water.¹¹
25. Then, being without shelter, he desired to create.
26. Then, from Paramabrahma's left side, Prakṛti was born.
27. There was no young woman in the three worlds comparable to her.
28. Her charming physical beauty split the darkness.
29. Her limbs and toes were all adorned with jewels.
30. The sound (*rab*) of her ankle bells was greater than the swan's sound (*dhvani*).
31. Her waist, ornamented with three folds, beat out the king of deer.
32. A series of hair vines (*lom'latābali*) surrounded the whole of her navel.
33. [p. 13]: An enchanting and charming garland of crown (*mandār*) flowers around her neck.
34. Seeing her form, that very Brahma's heart was moved.
35. Prakṛti had to become endowed with the three constituents (*guṇas*).
36. The great Brahmā, and Mahādeva were born [from her].
37. Giving birth to them, Mahāśay hid in the blink of an eye.
38. Brahmā and the others only saw intense darkness.
39. Becoming amazed, they all went to the water and prayed (*jap kare*).
40. After some time, the Lord (*thākur*) came in disguise in order to explain.
41. In his mind he was desirous of a rotten smelling (*pacāgandha*) dead body.
42. Performing austerities (*tapasyā*), he floated past Brahmā.
43. Because of the terribly bad smell, he put his hand to his nose,
44. And pushed the corpse away with his left hand.
45. Then the dead illusory body went to Viṣṇu.

¹¹ The owl portion of the story is also found in Bengali oral tradition in the form of what is generically known as *cālān gān* ("moving song"), which is sung during the annual rituals held for the deity. For one such song in English translation, see Kilpatrick (1977: 155–156). Mahapatra (1972: 98) also mentions folk songs in honour of Dharma. On the relationship between the text and the context of Dharma belief and practice, see Korom (2004). However, during my fieldwork, I found that *cālān gān* simply referred to the particular beat used by the drummers during processions that occurred during certain phases of the ritual. Different rhythms mark different phases of the *pūjā*, and the drums conveyed these phases in a paralinguistic fashion.

46. Not able to recognise it, he pushed it far away.
47. Then, being about to start in the direction of Maheśa,
48. Mahādeva noticed the corpse's smell from afar.
49. His joy increased greatly when he understood that it was Brahma's body.
50. "There are no living creatures aside from those created by Brahma in the water."
51. Thinking this, Sadānanda¹² became ecstatic, [and]
52. Taking the dead illusory body Maheśa danced.¹³
53. Becoming content, Brahma gave Vāmadeva¹⁴ a boon.
54. "From now on you will be the creator of illusion (*saṃsār*)."
55. Receiving Brahma's command Hara became the upholder of creation.
56. He [then] gave birth to such coarse, fierce bodies,
57. Like ghosts (*bhūt*), spirits (*pret*), and ghouls (*piśāc*), etc. Seeing this, [and]
58. Stopping creation, he said to Brahmā,
59. "The law (*bidhi*) is my offering [that] you create."
60. Hearing him say this, Brahmā offers obeisance (*praṇati*).
61. [p.14]: "In his haste, the Lord gave to me."
62. "What shall I create when there is no earth?"
63. "Oh Lord, you are the past, present, and future."
64. "The ultimate god, oh Lord, you are Brahma, the one beyond the beyond."
65. "Therefore you effortlessly accomplish impossible tasks."
66. "In order to save the earth [you] killed Hiranyākṣa yourself."
67. "He had placed the earth under the seven underworlds."
68. Hearing Brahma's message he made extreme haste.
69. Taking the form of a boar to save the earth,
70. Huge teeth and a great big body,
71. With a deep roar, the guru went to the underworld.

¹² Śiva.

¹³ This unusual motif of Brahma taking the form of a rotten corpse for the purpose of testing the three main deities of the Hindu pantheon seems to be presented here first, although it becomes a popular motif in later tantric texts focusing on the great goddess Devī. It also appears in a later *Maṅgal* text written by Bhārat'candra Rāy for the goddess Annadā, in which the goddess appears to the same three male deities in the form of a rotten corpse (*pacāgandha māṃsa gale*) to test the deities' devotion. See Bhattacharya (2017: 53) and my discussion below.

¹⁴ Śiva.

72. Going along the path of the seven underworlds, the Lord,
73. Then, in order to hold the earth he placed some dirt on his tusk.
74. Uprooting the earth with his tusk was quite a spectacle.
75. Like a swinging child uprooting the stock of a water lily,
76. Piercing the chest of the warrior Hiraṇyākṣa, he slays him.
77. He places the earth on the waters of the Lord's dissolution (*pralāy*).¹⁵
78. Thinking of the guru Hari's feet,
79. The twice-born Ghanarām sings the Dharma song.
80. The earth was bobbing on top of the water.
81. He created Bāsukī,¹⁶ Kūrma,¹⁷ and the eight mountains (*kulācal*).
82. Sumeru¹⁸ became the root of everything.
83. The amount of earth became very abundant.
84. The seven heavens, the underworlds, earth, the seven islands.
85. The king of Brahma's abodes, Vaikuṅṭha and Kailāśa.
86. You yourself have created the universe.
87. Seeing this, Brahmā prostrated himself at the feet of Brahma.
88. [p. 15]: Then the crowned jewel of the gods said to Viṣṇu,
89. "Brahmā will create and you will maintain."
90. "In the end, Śūlapāṇi¹⁹ will destroy."
91. The foundation was the three qualities: *rajaḥ, sattva, tam* [i.e. Skt. *tamaḥ*].
92. Having commanded thus, Ísvar disappeared.
93. After that Brahmā became the basis of creation.
94. With affection Brahmā agreed.
95. First Prajāpati²⁰ created the ego (*ahaṅkāra*).
96. From the ego the five elements (*pañcabhūta*) became manifest.
97. Earth, water, fire, wind, sky.
98. Then Brahmā's five sons were born.
99. Sanaka, Sanandana, and Sanatkumāra.
100. Then the others Sanātana and Mahājñānaceta,
101. Doing *tapas* ("austerities"), his seed moved upward.
102. Because creation did not happen, Brahmā's worries increased.

¹⁵ This particular event is a prime example of what folklorists have termed the "earth diver" motif, in which an animal has to dive down into the waters of a flood to bring earth to the surface. See Dundes 1986.

¹⁶ King of the Snakes.

¹⁷ Tortoise.

¹⁸ Mt. Meru, the Indic *axis mundi*, or navel of the universe. See Korom 1992b.

¹⁹ Śiva.

²⁰ Brahmā.

103. Then he gave birth to the ten sons of mind.
104. Marīci, Aṅgirā, Atri, Pulastya, Pulaha,
105. Pracetā, Nārada, Dakṣa, Vaśiṣṭha, Bhṛguṣaha.
106. Brahmā gave them all the responsibility for creation.
107. They did not have any desire to create a family.
108. Then with inner vision, in the end [he] understood that,
109. Without Prakṛti and Puruṣa there would be no creation.
110. Understanding this he gave birth to two bodies out of his one,
111. A one hundred formed girl and the self-created Manu.
112. The man from his right side, the woman from his left.
113. They all became well endowed with the desire for a family.
114. From Brahmā's right breast *dharma* ("law") was produced.
115. From the self-created Manu offspring were born.
116. [p. 16]: His two sons are Priyavrata and Ānupāda.
117. The three daughters of the god are Ākūti, Prasūti, and Hati.
118. Rucimuni became the husband of the daughter of Akuti.
119. They had a son named Yajña, who was an avatar of God.
120. They had a daughter Dakṣiṇā, who had a bit of Lakṣmī in her.
121. Tell me who has the power to describe their glory?
122. Devahuti's husband was the modest *muni* ("sage") Kardana,
123. Whose son was Kapila, born a *yogācārya* ("celibate yogi").
124. Their nine daughters were the other arts.
125. Prasūti's husband was Dakṣa, who had many sons.
126. Dakṣa had given the responsibility of creation to his sons.
127. Among them, Nārada *gosāīnī* became the priest (*hotā*).
128. "First, going forth, find out the amount of earth."
129. "Then you will create as much land as you see."
130. Accepting the *muni*'s words, he set out for the earth.
131. Then, in the end, he became disinterested [and lost], finding no end.
132. All of Dakṣa's other offspring who had been born,
133. For the purpose of finding their brother, they found the same end.
134. For this reason, one brother set out after another brother.
135. Until this day, no person goes abroad.
136. If there are no sons left in the family, what purpose is there?
137. Abandoning the sons Dakṣa created the sixty daughters.
138. Ten daughters, among them Bhānu, were gifted to Dharma.
139. Six others made three *ṛṣi*s happy.
140. Twenty-seven daughters, Aśvinī, etc.
141. He made Arcanā the wife of the moon.
142. Another of Dakṣa's daughters, Sati Ṭhākuraṇī,

143. Became Śaṅkara's wife, the destroyer of Dakṣa's sacrifice.
144. The other women, Aditi and Diti, etc.
145. Were given to Kaśyapa as brides.
146. [p. 17]: All of the gods were born in Aditi's belly.
147. The very strong Daityas were born in Aditi's womb.
148. Ascetics, truth, yoga, sacrifice, and every law,
149. Dharma, Non-Dharma, *Veda*, *Purāna*, and *Āgama*,
150. The still, the moving, etc., big and little rivers, oceans.
151. Out of his mercy the friend of the folk²¹ created all of this.
152. In a moment he created all of the measurements of time.
153. He created darkness, twilight, fortnights, months, and more.
154. The years, the two paths of the sun (*ayan*), and six seasons.
155. The duration of the path of the sun [was set] for this reason.
156. *Yugas* and *manvantaras*²² were set in this way.
157. What will I, with a very deficient mind, say in brief?
158. *Ṛkṣa*, *rāṣi* (zodiacal signs) were set,
159. [Each] fixed according to one's own fate.
160. How much will a child's mind say in summary?
161. Each one was born in its own place with care.
162. In all the *yugas*, there were *tapasyā*, charity, and *dharma*.
163. At the deepest point in the time of *kali* (dark age), people will be of low *karma* ("action"),
164. Lest anyone think about anything other than Dharma.
165. Dharma himself thinks these thoughts.
166. Concentrating my mind on the lotus feet of the guru,
167. The twice-born Ghanarām sings the sweet *maṅgal*.

Tripadī:

168. Listen everyone with adoration. In every age, in every house, Dharma's worship used to be done.
169. [p. 18]: Nowadays in the worst of the dark age, nobody is even concerned about sacrifice for Dharma.
170. Ṭhākur, in his mind, thinks this: "Into the world, I have to send someone to increase [my] worship".

²¹ Lok'bandhu, which is another one of the appellations of Dharmarāj, could also be interpreted as a commoner or low-caste person.

²² Duration or lifespan of a *manu*.

171. Whoever thinks this, will perform the [correct] service in this time [and] will acquire the benefits of the four *vargas*.²³
172. Seeing him [in] this thoughtful mood, Hanuman, the expert of the *Hākanda purāṇ*.
173. Folding his hands he offered, “In every house during the dark age, there will be love for Dharma *pūjā*”.
174. “According to prescriptions, so many devotees will worship, like Hariścandra, etc. in the dark age”.
175. “Desiring a son in the dark age, a woman will serve Campai, [like] Rañjābatī leaning against the tree”.
176. “In the *Hākanda purāṇ* it is written, “Seeing me face-to-face, the sun will rise in the west during the dark age.”
177. “In the twelfth *daṇḍa* of the day, in the ninth *khaṇḍa* of the *Hākanda purāṇ*, Rañjā will have a son”.
178. “As a curse, send the dancer with a restless mind, Ambubātī in Indrapur, to earth”.
179. “Becoming the *pātra*’s sister, taking the name Rañjābatī, have her born on earth and you will receive worship”.
180. Even though it is imperceptible to them, for the sake of the devotees, the troop of gods ride in jewelled chariots.
181. In heaven, shouts of “victory, victory”! Filled with the sound of conchs and bells, he entered Indra’s mansion (*bhaban*).
182. His mind immersed in happiness, the king of gods,²⁴ along with Śacī, are in possession of the entire world.
183. [p. 19]: A charming jewelled necklace, and a flower of the celestial coral tree, they made an offering to the feet of Suradhūni.²⁵
184. All of the gods, they sat in jewelled thrones. In their minds they think of how praiseworthy life is.
185. Then the chief god (Indra) performed various *pūjās*. Who will say how much fortune Indra has?
186. At Rām’candra’s pair of feet, I worship in *tripadī* verse. Ghanarām has a happy heart.
187. The jewel of the poets speaks the essence (*ras*). In hearing [this], misdeeds are destroyed. Fulfil the heart’s desire with good expression!

²³ The sixteen astrological divisions of time.

²⁴ Indra and his consort.

²⁵ The Ganges River personified.

Paṅyār:

188. There was no end to the joy in Indra's *bhaban*.
189. The Lord of the Universe (*biśvapati*) sat, surrounded by the horde of gods.
190. Mindful devotees massage his two feet in joy.
191. Śacī herself fans him with a yak-tail whisk (*cāmar*).
192. The celestial girls (*apsarās*) dance, the humans sing.
193. The six *rāgs* and the thirty-six *rāgiṇīs* in their contemporary forms,
194. [Like] all of the bumblebees alighting on the scattered *kusum*²⁶ flowers,
195. [For] the amorous play of the bumblebee in the special time of spring (*basanta*),
196. How their wishes are scented with the fragrance of the *mandār* tree,
197. Indra says, "Today I am in such a delightful state".
198. Every god is happy watching the *tāṇḍava* dance.
199. On a day like that Indra says, "Where is Ambubati"?
200. Then Indra sent to have the dancer brought.
201. Then the friend of the helpless (*anāth*²⁷) worries in his mind.
202. "In Indra's immortal city, surrounded by immortals",
203. "It is improper for a dancer [to be among them]".
205. [p. 20]: "On the path, Durgā will curse her".
213. "Then she will go to earth and proclaim your *pūjā*".
214. When Dharmarāj was thinking this within,
215. Durgā understood the task.
216. Ganeśa's mother, taking the guise of an old Brahmin woman,
217. Went with a quivering body to deceive the dancer.
218. At Indra's command, "[Bring] Ambubati here"!
219. Making arrangements to bring along her assistants,
220. Having bathed in the celestial Ganges,
221. The old woman sat on the *ghāṭ* ("bathing steps") to obstruct the path on a false pretence.
222. Her hair the colour of *balakṣa* ("white fur"), like a woman at the end of her life.

²⁶ *Schleichera oleosa*.

²⁷ Another appellation for Dharmarāj, who is watching and speculating as his plan plotted with his advisor Hanuman unfolds.

The text then continues to describe how the proud celestial dancer approaches the bathing steps, but is obstructed by the goddess Durgā in her unrecognisable form. The dancer brazenly yells at the old woman and kicks her aside, at which Durgā curses her to miss a beat during her dance in Indra’s court, which will then result in her banishment to earth, where she is born as Rañjābatī, the future mother of the epic’s hero named Lāusen, whose birth occurs as a result of his mother’s self-sacrifice on an iron plank (see line 175).

Much of the text is familiar to students of Hindu creation narratives, but with some interesting Bengali twists that become more apparent as the epic unfolds. Perhaps the most unusual motif found in Ghanarām’s cosmogony is that of Dharma taking the form of a rotten corpse in an act to test the three major male deities in the pantheon, who are born blind and must go to the river to cleanse their eyes before they might see. It is then that Dharmarāj takes the form of a rotten corpse to float down the river in their direction. Brahmā and Viṣṇu are disgusted by it, but Śiva is elated, ecstatic with joy! In his intoxication, he lifts the decomposing corpse from the water and dances wildly with it (see lines 40–52).

The particular episode described above, without a second to my knowledge, is peculiarly Bengali, coming from tantric traditions emphasising an indifference to opposites such as life and death, purity and impurity, which allows for a merging and transcendence of binaries altogether (*coincidentum oppositorum*) that characterises much tantric thinking, so it is not surprising that this motif would be picked up later to characterise the monistic relationship between Devī and her masculine consort Śiva. Edward Dimock (1976) coined the phrase “a theology of the repulsive” to describe such passages emphasising events that may seem disgusting to the non-initiated reader or hearer.

The same “repulsive” motif is thus found in certain Sahajiya texts dedicated to the great goddess Devī (Mukhopadhyay 2018), where it is the goddess who appears to the three male deities instead of Dharma. In these texts, too, it is only Śiva who recognises the disguise. However, unlike his ecstatic behaviour, he remains composed when the goddess tests him. Bharatchandra Ray, for example, describes their encounter in the following manner in his *Annadāmaṅgal*:

Annapurna floated and touched Shiva’s body.
Shiva, the knower, did not feel disgusted, but stayed in his place.
Remaining cautious, he sat, unmoving.
When she saw Shiva’s behavior and realized his intention,

She became Bhavani and took the form of his wife.

Thus, Pashupati Shiva became her husband, and they made love together
Gradually they created all that exists (Bhattacharya 2017: 55).

Without including any documentation, Sukumar Sen (1960: 37) suggests that the motif of the floating corpse is of Polynesian origin, but I have found no evidence to suggest this.²⁸ The motif does, however, serve as the basis for a ritual performed during Gambhīrā festivals in Bengal, where a skull is retrieved from a cremation ground and used as a makeshift ball for a lacrosse-like sporting match between competing teams of *bhaktyās* mimicking Śiva's frenzied dance with Dharma's putrid corpse (Ferrari 2005). This play of the macabre is once again intended to be a ritual expression of the monistic principle of non-duality that is ascribed to many tantric practitioners in eastern India. Rahul Peter Das himself notes this *maīā khelā* ("corpse play") in both of his articles mentioned above and draws parallels with other practices of human sacrifice in the Indic traditions (Das 1983: 687; 1987: 248), yet wisely prefers not to make unnecessary international connections.

In conclusion, Professor Das remarks in his second installation of Dharma studies that, "the Bengali Deity [sic] Dharma, or at least certain aspects of this deity, is or are in all probability nothing specifically Bengali" (Das 1987: 245). This may be true when looking comparatively at the ethnographic evidence for rituals associated with the god,²⁹ but I would

²⁸ In the Japanese "birth of the gods" (*kamiyumi*) narrative found in the 8th century *Kojiki*, where Izanami, the female deity of the primordial couple, descends into the underworld (*yomi*) and becomes a rotten corpse, from which other *kamis* are born. It could be postulated that this rather late Japanese story was influenced by Polynesian sources, since it shares many international motifs found around the world (Vasić 2010), but most scholars believe that it is a borrowing from religious Taoism, where *yin* and *yang* are manifested as the Japanese primordial couple. I would prefer not to beg a comparison here, but simply attribute the motif to a peculiar Bengali sensibility that pervades a tantric mentality found throughout eastern India.

²⁹ Scholars such as Alf Hiltebeitel would agree with him. Hiltebeitel's various studies of Draupadī (e.g. Hiltebeitel 1991) tend to take a broad view in attempting to link everything back to the Vedas to present local rituals as part of a seamless whole. While such attempts to link text and context are provocative, I have remained cautious over the years (Korom 1997a and 1997b), even while

argue also that when looking at the rich literary tradition in which the rituals are often embedded, we do find very distinct forms of Bengali thought and practice that begin immediately with the account of the creation. My current project here, then, might be somewhat of a reversal of Das' prescribed method, for he wishes to inform anthropology with philology. Having done that earlier (Korom 1992a; 1997c; 1999; 2000; 2004), I now wish to focus on what the texts themselves have to say, which might be able to add to anthropological or folkloristic inquiries in the future by demonstrating not only what is more broadly applicable in India or more academically universal but also what is distinctly local and vernacular.

Maṅgal'kābyas, as suggested above, do not simply mimic Sanskrit *Purāṇas*, but borrow from them structurally for didactic purposes. Therefore, they must be understood as unique innovations that demonstrate the vernacular ingenuity of the Bengali mind. The late William L. Smith goes so far as to state that the similarities between the two genres are merely superficial. In fact, he argues that Bengali auspicious poems are the antithesis of their Sanskrit panegyric equivalents (Smith 1982: 69), for cosmologically, theologically, and sociologically they portray a worldview and social relationships crafted specifically for the Bengali landscape and mindscape. At the same time, however, they embody international motifs and tale-types recognised by folklorists of the so-called Finnish method of historical-geographic diffusion studies, the goal of which is to find a common origin of narratives identified as related to one another by a designated number in an index (Khalek 1982 and 1985). Ghanarām's text, being a *Maṅgal'kābya* itself, has both universal motifs and unique elements in it, like virtually every other epic known to exist. Therefore, while I appreciate the statement that the "scholarly study of the subject has, however, had one great drawback: it was to a certain extent and still is fixated too much on the literature which has evolved out of the cult of Dharma [...], on their literary evaluation and dating and on the cult's historical interpretation from their data" (Das 1983: 663), I still feel that there is a clear need to return to the texts to mine them deeper for insights they may be able to provide. After all, we have dozens of translations of texts like the *Bhagavad Gītā* and the *Daodejing*, but with the exception of the 15th century Manasābijay's French translation by France Bhattacharya (Bhattacharya 2007), not one single *Maṅgalkābya*

acknowledging that there are elements of intertextuality that resonate between old texts and contemporary practices (Korom 2004).

has been translated in its entirety into any European language. This suggests a serious lack from my perspective that needs to be rectified as we move forward in our studies, for we have not even scratched the surface of the rich traditions that Middle Bengali has to offer.

I hope that my partial translation of one of the most unusual creation narratives in the *Maṅgal* corpus does justice to the tradition and draws the reader deeper into a world relatively unknown to those outside of the region. Like Garp, Ghanarām created a world for us to better appreciate the region in which he lived out his life. Professor Das, being a partial product of that same environment, has taught us to delve deeper to explore the Bengali world within its Indic context. The task now remains for a newer generation of scholars to continue inquiries into Middle Bengali culture and literature, which still remains an area of research beckoning us to build upon what the previous generation has begun but left undone.

References

- Bhaṭṭāchārya, Āśutoṣ 1975. *Bāṃlā maṅgal'kābyer itihās*. Kalikāta: Mukhārjī eṅḍ Kom.
- Bhattacharya, France 2000. "Rūparām's *Dharma-maṅgal*: An Epic of the Low Castes?", in: *Archiv Orientalní* 68: 359–386.
- Bhattacharya, France (trans.) 2007. *La Victoire de Manasā: Traduction française du Manasāvijaya, poème Bengali de Vipradāsa (XVe)*. Pondichéry: École française d'Extrême-Orient.
- Bhattacharya, France (trans.) 2017. *In Praise of Annada*, Volume 1. Cambridge: Harvard University Press.
- Chakrabarti, Kunal 2001. *Religious Process: The Purāṇas and the Making of a Regional Tradition*. Delhi: Oxford University Press.
- Curley, David L. 2008. *Poetry and History: Bengali Maṅgal-kābya and Social Change in Precolonial Bengal*. New Delhi: Chronicle Books.
- Das, Rahul Peter 1983. "Some Remarks on the Deity Dharma: Its Cult and Study", in: *Anthropos* 78: 661–700.
- Das, Rahul Peter. 1987. "More Remarks on the Deity Dharma: Its Cult and Study", in: *Anthropos* 82: 244–251.
- Dimock, Edward C. 1976. "A Theology of the Repulsive: Some Reflections on the Sitala and Other Mangals", in: Marvin Davis (ed.): *Bengal: Studies in Literature, Society and History*. East Lansing: Asian Studies Center, Michigan State University, 69–73.
- Dimock, Edward C. and Ronald Inden. 1969. "Problems of Transliteration in Bengal Studies", in: Alexander Lipski (ed.) *Bengal: East and West*. East Lansing, Michigan: Asian Studies Center, Michigan State University.
- Dundes, Alan 1986. "The Flood as Male Myth of Creation", in: *Journal of Psychoanalytic Anthropology* 9: 359–372.
- Ferrari, Fabrizio 2005. "Playing with Corpses and Worshipping Skulls: Bodily Modifications and Gender Transformations in Rural Bengal", in: *Contemporary South Asia* 14: 447–463.
- Ferrari, Fabrizio 2010. *Guilty Males and Proud Females: Negotiating Genders in a Bengali Festival*. Calcutta: Seagull Books.
- Goffman, Erving 1986. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Urbana: Northeastern University Press.

- Hiltebeitel, Alf. 1991. *The Cult of Draupadī. 2: On Hindu Ritual and the Goddess*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hymes, Dell. 1981. *"In vain I tried to tell you": Essays in Native American Ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Irving, John 1978. *The World According to Garp*. New York: E. P. Dutton.
- Khalek, Muhammad Abdul 1982. "The Elements of Folk Literature in Mediaeval Bengali Poetry: Folktales", in: *The Journal of the Folklore Research Institute, Bangladesh* 7: 85–97.
- Khālek, Muḥammad Ābul 1985. *Madhyayuger bāṃlā kābye lok-upādān*. Dhākā: Bāṃlā Ekāḍemī.
- Kilpatrick, G. Wayne 1977. *A Bengal Cosmogony: Some Creation Myths in the Literature of the Dharma Cult with Transliterated Bengali Texts and English Translations*. Chicago: Department of South Asian Languages and Civilizations, University of Chicago [unpublished M.A. thesis].
- Korom, Frank J. 1992a. *"To Be Happy": Narrative, Ritual Play and Leisure in an Annual Bengali Religious Festival*. Philadelphia: Department of Folklore & Folklife, University of Pennsylvania [unpublished PhD thesis].
- Korom, Frank J. 1992b. "Of Navels and Mountains: A Further Inquiry into the History of an Idea", in: *Asian Folklore Studies* 51: 103–125.
- Korom, Frank J. 1997a. "'Editing Dharmaraj': Academic Genealogies of a Bengali Folk Deity", in: *Western Folklore* 56: 51–77.
- Korom, Frank J. 1997b. "Oral Exegesis: Local Interpretations of a Bengali Folk Deity", in: *Western Folklore* 56: 153–173.
- Korom, Frank J. 1997c. "Language, Belief, and Experience in Bengali Folk Religion", in: Eli Franco & Karin Preisendanz (eds): *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Amsterdam: Poznan Rodopi BV, 567–586.
- Korom, Frank J. 1999. "'To Be Happy': Ritual, Play, and Leisure in the Bengali Dharmaraj Puja", in: *International Journal of Hindu Studies* 3: 113–164.
- Korom, Frank J. 2000. "Close Encounters of the Numinous Kind: Personal Experience Narratives and Memorates in Goalpara, West Bengal", in: *South Asia Research* 20: 19–45.
- Korom, Frank J. 2004. "The Bengali Dharmaraj in Text and Context: Some Parallels", in: *Journal of Indian Philosophy* 32: 843–870.
- Kundera, Milan 1980. *The Book of Laughter and Forgetting*. London: Penguin.

- Library of Congress. 1976. "System of Transliteration for Bengali", in: *Cataloging Service Bulletin* 118: 27.
- Lutgendorf, Philip. 1989. "The View from the Ghats: Traditional Exegesis of a Hindu Epic", in: *Journal of Asian Studies* 48: 272–288.
- Mahāpātra, Pīyūṣ Kānti (ed.) 1962. *Śrīdharmamaṅgal*. Calcutta: University of Calcutta.
- Mahapatra, P. K. 1972. *The Folk Cults of Bengal*. Calcutta: Indian Publications.
- McLane, John R. 2002. *Land and Local Kinship in Eighteenth-Century Bengal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mukherjee, Prithwindra 2018. "Éléments de prosodie Bengalie ou chānda", in: *La linguistique* 54: 109–132.
- Mukhopadhyay, Anway 2018. *The Goddess in Hindu-Tantric Traditions: Devi as Corpse*. London: Routledge.
- Nicholas, Ralph W. 2008. *Rites of Spring: Gājan in Village Bengal*. New Delhi: Chronicle Books.
- Robinson, Sandra P. 1980. *The Dharmapuja: A Study of Rites and Symbols Associated with the Bengali Deity Dharmaraj*. Chicago: Department of South Asian Languages and Civilizations, University of Chicago [unpublished PhD thesis].
- Sanyal, Hitesranjan 1982. *Literary Sources of Medieval Bengali History: A Study of a Few Mangalkavya Texts*. (CSSSC Occasional Paper 52.) Calcutta: Centre for Studies in Social Sciences.
- Sen, Sukumar 1960. *History of Bengali Literature*. New Delhi: Sahitya Akademi.
- Sen, Sukumār 1975. *Bāṅgālā sāhityer itihās*. Barddhamān: Sāhityer Sabhā.
- Smith, William L. 1982. "The Celestial Village: The Divine Order in Bengali Myth", in: *Temenos* 18: 69–81.
- Stewart, Tony 2001. "In Search of Equivalence: Conceiving Hindu-Muslim Encounter through Translation Theory", in: *History of Religions* 40: 260–287.
- Vasić, Danijela 2010. "The Land of the Dead – International Motifs in the Oldest Work of Japanese Literature", in: *TRANS—Revue de littérature générale et comparée* 9: 1–12.

Polish-Sanskrit Kinship in the Eyes of Walenty Skorochód Majewski, the Pioneer of Polish Research on Sanskrit

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

In summary to his *Dzieje starożytne Indii* ("Ancient History of India") published in 1820, Joachim Lelewel, then still a novice researcher on the history of Poland and the world, wrote the following words with unquestionable satisfaction (Lelewel 1820: 163):

In 1816, the first part of [the work about] the Slavs and their kins came out, written by Walenty Skorochód Majewski and containing a dissertation on the Sanskrit language; it attracted the attention of many people. Majewski's work is already available and the author's zeal is well known, thus, we are expecting his further remarks. His work will not cease to arouse interest. [...] It is a pleasure to direct the reader to sections four and five of the mentioned work, in which information on Indian literature after Chesi¹ and Goverdhan Kaul as well as the beautiful extract from the ramayans [sic] translated into distinct words may convince him of the truth of what was said above.²

Lelewel's enthusiasm remains quite understandable. He himself repeatedly stressed, on the one hand, the necessity of a comprehensive, almost holistic approach to the study of history, in course of which one must not avoid to learn about cultures more distant than one's own, be it Polish or European; on the other hand, he complained about the problems which the then researcher from Poland encountered primarily due to the unavailability of reliable sources. Meanwhile, in western European countries

¹ Antoine Léonard de Chézy (1773–1832), French Orientalist and scholar of Sanskrit. In chapter four of his book (Majewski 1816: 109–117) Majewski used Chézy's *Discours prononcé au Collège royal de France, à l'ouverture du cours de langue et de littérature sanskrite (...) le lundi 16 janvier 1815*, Paris 1815.

² Unless otherwise stated, all quotations from Polish sources have been translated into English by the author of the article.

– in Germany, France, Great Britain and the Netherlands – scientific interests directed at far-away, non-European regions of the world were already flourishing, and the scholars’ intuition that the Europeans have much more in common with distant Persia or India than one would suspect, aided by the development of modern research disciplines including, above all, comparative and historical linguistics, more and more often found scientific justification.

Undoubtedly, on Polish ground, the author of the aforementioned work, Walenty Majewski of the Skorochód coat of arms, should be considered a pioneer of scientific research on India. Born in 1764 in the Podlachia region in a petty noble family, “blessed with a bright mind” (Batowski 1859: 315) from a very young age, and displaying a special interest in foreign languages, he graduated in 1785 – despite personal and historical perturbations – from the Warsaw Collegium Nobilium, run by the Piarist monks, in which he then took a job as a teacher, abandoning, at the same time, the idea of further university education. He remained in this position “for a few more years, to master French and German as well as to use the sources for higher sciences available there easily”, and completed his own education by himself, in which the invaluable help came from “the easiness of getting the works needed from the wealthy collection of that [Piarist] Congregation and the Załuski Public Library,³ and even from many [...] benefactors” (Majewski 1828: II).

For Majewski, a passionate scholar, the opportunity to use sources of knowledge was the same life imperative as the obligation to earn a living and maintain his family. So when in 1797 he was first employed as an interpreter and then as a secretary in the so-called Commission of Three Courts, established to “settle the debts of the late Polish king and the Commonwealth”⁴, thanks to which he gained access to the central archive (Lat. *Metrica Regnis Poloniae*), he was able to fully pursue his scholarly passions, simultaneously contributing significantly to the develop-

³ The first Polish public library built in Warsaw in 1747–1795 by Roman Catholic bishops Józef Andrzej Załuski and his brother, Andrzej Stanisław Załuski; the largest library in Poland (around 400 000 printed items), and one of the earliest public libraries in Europe.

⁴ Majewski’s autobiographical notes are quoted after Wójcicki (1855: 250). The Tripartite Liquidation Commission was established in 1815 to determine the royalties of the Kingdom of Poland towards the partitioning powers and Saxony.

ment of Polish archival science.⁵ Besides, he actively participated in the work of the Warsaw Society of Friends of Learning. From 1809 onwards he delivered lectures there, initially devoted to archival science and later also to the history of Slavs and the relationships between the Slavic and Indian worlds, which soon became his greatest scholarly passion.⁶

It was at one of the Society's meetings on June 3, 1830, when Majewski had the opportunity to meet Alexander von Humboldt. With his brother Wilhelm, an eminent German linguist, he had previously been in touch. The description of this meeting is worth quoting *in extenso*, since it clearly shows not only the great scientific commitment of the Polish researcher, but also proves that his efforts put him on an equal footing with other contemporary European scholars (Batowski 1859: 335):

His [Majewski's] attention was caught equally by his brother's [i.e. Wilhelm von Humboldt's] observations about Samskrit – about dual [in the languages] of the Slavs, forgotten by researchers but still used by folk – then he mentioned a published work in Samskrit [coming] from the royal Prussian library. The erudition shown by Majewski during conversation with Humboldt [sic] struck the learned writer, so he responded that his brother (a minister) devotes himself to philology; that he is engaged in Samskrit [studies] just like many of today's researchers, that Bopp, a professor of the Samskrit language, published many interesting texts on this subject, that his "Nalus"⁷ is being printed out for the third time and at the end of this work he is going to enclose more than just a few pieces of this ancient language, but they lack an accurate dictionary of this dialect, in addition to the difficulties with pronouncing and reading; to that Majewski answered that at the moment he is correcting his old materials for the *Grammar of Samskrit* according to Bopp's [work], and the works mentioned

⁵ In 1800, Majewski obtained the position of an archivist, and from 1808 he administered the newly established National General Archive (cf. Podolak 2012: 85).

⁶ Cf., e.g., (Kraushar 1902a: 111): "At the meeting of the science department on April 13th [1815] Skorochód Majewski read the dissertation "Research on the Origin of the Slavs" and their language as well as on the customs and traditions of Indostanees, who seem to have some similarity, as to the elements of speech and customs, to old-time Slavs. This was based on the work: *Lettres philosophiques et historiques sur l'état moral et politique de l'Inde, des Indous etc.*" The French work mentioned here is a three-part translation from English, containing chosen fragments of *Asiatic Researches*, and of works by William Jones and by other British authors who were highly valued at that time.

⁷ Bopp's translation of the Nala-Damayantī story of the *Mahābhārata* (Bopp 1819).

[by Humboldt] are partly known to him. He also took notice of his Sanskrit printing house, established with the help of less experienced domestic artists 20 years ago according to the examples from *Kuraj's grammar*⁸ in Serampur, Asiatic researches and Fra. Paulino's⁹ propaganda [sic], which he then tried to complement on the Berlin model, but as for the Berlin *Dziewa-Nagara* [Devanagari], this is not an answer at all. And he said that in Slavic mouth Sanskrit sounds similar to Italian speech.¹⁰

Looking back, Majewski can without doubt be seen as the precursor of Polish research on Sanskrit and Indian civilisation (cf. Wielińska-Soltwedel 2007: 157).¹¹ Endowed with enormous talent for language learning and thus able to find and demonstrate connections between cultures and languages of European and Asian people, he "got acquainted with Eastern dialects" (Wójcicki 1855: 86)¹² all by himself, especially, as he notes, "with the mother of tongues of ancient Asian and European Scythes, or Indo-Scythes, which has obvious linking to languages and dialects of ancient and contemporary European Slavs" (Majewski 1828: IV). He studied ancient history of various tribes too, with special focus on Slavonic ones. At the same time he showed great diligence and self-denial, often bordering on obsession. According to his friend Aleksander Batowski (1859: 338):

[h]e made his job difficult mostly because he didn't want to provide any information that he himself wouldn't be convinced about; first then, he

⁸ This apparently refers to William Carey's Sanskrit grammar (Carey 1806).

⁹ Paulinus a S. Bartholomaeo (1748–1806) – Austrian Carmelite, orientalist and polyglot, also known as Paolino da San Bartolomeo, Paulinus Paathiri, Paulin de St Barthelemi, Johann Philipp Wesdin/Werdin. In 1774–1789, he was a missionary in South India (Kerala). He authored the first Sanskrit grammar published in Europe (*Sidharubam, seu Grammatica sanscritamica, cui accedit dissert. Hiss crit. In linguam sanscritamicam vulgo Samscret dictam*, Rome 1799; next edition under the title *Vyakaranam*, Rome 1804). As one of the first researchers he pointed to the close relationship between Indian and European languages.

¹⁰ See also Majewski's letter preserved in the Society's archive, quoted in full in Kraushar (1905: 368–371).

¹¹ Similarly Galewicz (2011: 235), who states that "Majewski belongs to an avant-garde of Polish Orientalism, at least in its variety concerned with India".

¹² Kazimierz Wójcicki also states (1855: 86): "He learnt languages with great ease: when in 1796 he felt the need to thoroughly learn the German language, he made so much effort that he mastered it in half a year."

explored every subject debated by many [authors] in many languages independently on the basis of foreign writers translated into Polish, and only having done this arduous and often useless work, he built up theories and supported them with evidences or, at least, with other writers' authority. Following the main idea to prove the origin of the Slavs from the Indians, he directed all the efforts towards it and was heading, little by little, to his purpose, moving on the path of history and through various tongues. That is why he did not manage to catch up with the enormity of the idea in the lifetime of one man.

Thanks to his persistence and contacts with foreign scholars, he brought to Poland and read numerous works on the history, culture and languages of Slavs and Asian peoples. He translated many of those books, enriching them with his own remarks and comments, and then published them, covering the cost of printing from his private money.¹³ In 1815, he also founded and maintained at his own expense the Sanskrit printing house, "the first in the Slavic world" (Wójcicki 1855: 88), where he used the Indian fonts he made himself.¹⁴ Majewski presented the results of his studies at the meetings of the Warsaw Society of Friends of Learning, discussing Sanskrit vocabulary, presenting writing systems, and also reading and translating fragments of Sanskrit texts (Wielińska-Soltwedel 2007: 160). Soon, he also began to publish articles, as well as major compilatory works.

His treatise *O Sławianach i ich pobratymcach* („About the Slavs and Their Kindered”) is an example of this type of publication, consisting largely of a collection of materials drawn from Western authors. Published in 1816, it was planned as the first part of a four-volume work devoted to “the origins of numerous Slavic nations, and of each of them in particular” (Majewski 1818: VIII). In a separate, hundred and forty-page ‘announcement’, Majewski discussed in detail the intended work in order to “show the Honorable Lovers of Nationality and the Truth that the plan laid out [by him] was not in vain” (ibid.). He specified the thematic scope of the individual parts as follows (Majewski 1818: VII–VIII):

¹³ Kazimierz Wójcicki remarks that “he devoted to this task not only his whole time, but also significant part of his assets – more than 200,000 Polish zloty” (Wójcicki 1855: 87).

¹⁴ The printing house, managed by Tomasz Piętka, was located in a Warsaw tenement, at 21 Świętojańska Street (Wójcicki 1855: 88).

1^{mo} On the kinship between the language of native European Slavs and the ancient language of Indians, commonly known as Samskrit, or rather, on the identity of both these languages which differ slightly from each other in words, but not in their character or pronunciation, and only due to their immeasurable past and distance between their locations.

2^{do} On the identity of ceremonies and religious ideas as well as on the idolatrous deities of the Slavs, and of incomparably older Indians, their kindred, or great grandfathers [who are] still retaining their ancient features [ceremonies and deities].

3^{ti} On the identity of the remnants, guarded by time, of Slavic rites, rituals and laws and of rites, rituals and laws of the eastern Indians, whose decent but rather inferior collections from times prior to Minos, Lycurgus, Solon, in a word, prior to all Legislators and Lawyers known to us from the Antiquity, has been validly dated according to the [rules of the] harshest criticism.

4^{to} [...] historical observations collected from the works by Indian, Greek, Roman writers who lived before and after Christ as well as from the commentaries of Slavic writers and those inhabiting the neighbouring countries.

However, perhaps due to the lack of interest among the recipients, and consequently for financial reasons (a large announcement was to encourage potential readers to subscribe to subsequent volumes [cf. Majewski 1818: CXXXVIII–CXXX]), the planned work was never created in the form intended originally by the author, apart from the first part published two years earlier.

The treatise “About the Slavs and Their Kindred” is the first of Majewski’s works in which he set himself the goal to prove the relationship between Slavic and Indian worlds. The work comprises of a short author’s preface; an introduction in which, apart from presenting the purpose of the dissertation and the reasons for its creation, Majewski gives various examples of Sanskrit phrases and sentences together with their meaning in Latin and Polish, as well as a table showing the characters of Grantha, Bengali and Nagari scripts; then two chapters devoted to the Sanskrit language and grammar, prepared on the basis of Paulinus of St. Bartholomew’s grammar and, most probably, using some work of Adelung,¹⁵ a fragment of Carey’s grammar, translated from English; ex-

¹⁵ Majewski is probably referring to Johann Christoph Adelung (1732–1806), a German librarian and lexicographer, author of, among others, the three-volume linguistic work *Mithridates, oder allgemeine Sprachenkunde* (posth. rend. 1806–1817), in which he argued for the relationship between Sanskrit and European

tensive extracts (also translated from English) from the article on Old Indian literature written by William Jones¹⁶ and published in the first issue of *Asiatic Researches*; a translation (from French) of Chézy's speech delivered on the occasion of establishing the Sanskrit chair in Collège de France in 1815;¹⁷ two fragments of the *Rāmāyaṇa* translated into Polish after French translation by Chézy; and finally, a glossary of about 750 Sanskrit words and phrases (of which actually only a part can be found in the text of the dissertation, often in a slightly different form). It can be clearly seen that Majewski's work is to a large extent a compilation of fragments of various publications by foreign authors which, translated into Polish and accompanied by merging remarks and comments by Majewski himself, were, on the one hand, to familiarise the Polish reader with the Indian linguistic and literary tradition, and on the other, to demonstrate the similarities between Sanskrit and Polish (or rather Slavic) languages. As he notes, this dissertation is the result of his long-term studies and presents his observations, which, in his opinion, clearly indicate the kinship he attempts to find (Majewski 1816: [3]):

For thirty years I have been reading and recording the most important observations [...]. The great similarity which I noticed between the speech, customs, rituals, laws, deities of ancient Indians and ancient Iranians, as well as ancient Slavs, prompted me to gather [those] scattered remarks.

The idea of kinship between Sanskrit and Slavic languages was not Majewski's original concept – the evidence of their common lineage had already been recognised by some researchers.¹⁸ However, the author of

languages or, to his nephew Friedrich Adelung (1768–1843), author of, among others, dissertation on Sanskrit and Russian language (*Rapports entre la langue Sanscrit et la langue Russe*, St. Petersburg 1811). Cf. also Wielińska-Soltwedel (2007: 165).

¹⁶ This refers to William Jones's "On the Literature of the Hindus" (Jones 1788). Although the name of William Jones is not mentioned in this article in the first volume of *Asiatic Researches*, there is no doubt that he is the author of this text, which includes a fragment of an unidentified Old Indian work translated from Sanskrit (probably in cooperation with the Kashmiri brahmin Goverdhan Caul) and Jones's own commentaries. See also the edition of the same text in *The Works of Sir William Jones*, Vol. 4 (Jones 1807: 93–113).

¹⁷ Cf. footnote 1.

¹⁸ One of the first scholars who noticed the similarity between different European

“About the Slavs and Their Kindred” picked it up with enormous zeal, pointing out numerous phonetic, grammatical and semantic similarities between the Polish and Sanskrit languages. At the same time, he was almost certain that for every Sanskrit word one can find in Polish (or, more broadly, in Slavonic languages) an equivalent not only similar in sound, but of convergent meaning. Therefore, he was diligently looking for confirmation of this thesis, and deliberately chose Polish equivalents of Sanskrit words in such a way that they were similar to each other phonetically – thus translating, for example, Skt. *gadati* (“to talk”) as Pol. *gadać* (“to chatter”); Skt. *pralaya* (“dissolution; end of the world”) as Pol. *przelanie, potop* (“overflow, flood”); Skt. *hara* (“destroyer”) as Pol. archaic *haraburda* (“loud argument”); Skt. *gopa* (“cowherd”) as Pol. *gap* (“a person watching something mindlessly, staring at something”); Skt. *vāri* (“water”) as Pol. *war wody* (“boiling water”); Skt. *dhāvati* (“to run”) as Pol. *dawać koniem* (“to ride a horse very fast”, a very colloquial expression, difficult to translate into any language). Sanskrit words quoted by Majewski were also quite often distorted to make them phonetically similar to their Polish equivalents. For example, he wrote *dzina* (“day”) instead of Skt. *dina*, to make it similar to Pol. *dzień* (“day”); *niebah, nabo, nebo* (“sky”) instead of Skt. *nabhaḥ*, similar to Pol. *niebo* (“sky”); *hora* (“mountain”) instead of Skt. *giri* – cf. *hora* (“mountain”) in Czech and other Slavic languages; *kuma* (“love”) instead of Skt. *kāma* – probably by association with Pol. *kuma* (“godmother; female friend”). Sometimes, to make the similarity even more evident, Majewski modified both form and meaning of Sanskrit words, for example writing *kala* instead of Skt. *khala* (“villain”) and translating it as Pol. *kalny, brudny* (“defiled, unclean”); *prasiada* instead of Skt. *prasāda* (“welfare”) as Pol. *biesiada* (“feast”); or Skt. *divyati* (“to praise, joke”) as Pol. *dziwić się* (“to wonder”). Finally, it happened that he created neologisms to serve the intended purpose, for example **moklec* (“the one who is bedraggled [in Pol.: *mokry, przemoczony*] because

and Asian languages (including Greek, Latin, German, Slavic, Celtic and Persian) was the Dutch scholar and university professor in Leiden, Marcus Zuerius van Boxhorn (1612–1653) who created the theory of a common proto-language, described by him as “Scythian language”. Majewski often refers to this term in his works. The term “Indo-European languages” – even though used for the first time as early as 1813 by the British researcher Thomas Young – has spread only after Majewski’s death, largely thanks to research in comparative linguistics conducted by the German linguist Franz Bopp.

of his occupation”) to translate the mysterious word *Mokwah*,¹⁹ or **psoliziec* (from Pol. *pies* “dog” and *lizać* “to leak”) to explain the Skt. word *śvalih*²⁰.

The search for linguistic similarities led Majewski deep into etymological considerations – he tried to independently justify the origin of some words or phrases through the prism of the desired Sanskrit-Slavic convergence, although many books available to him offered the correct explanation of their sources. An example of such an attempt is his explanation of the etymology of the word “Sanskrit”, in which he omits the information contained even in the work of Paulinus²¹ (Majewski 1816: 23):

[...] [T]his shortened word consists of two roots: *samos*, *saman* (“alone [Pol. *sam*], loner, perfect, scholar monk, hermit”), as well as *krit* (“scream [Pol. *krzyk*], speech”), what is confirmed by a word *kridati* (“to joke”) and words *krita sakta* (“screaming [Pol. *krzyczące*], talking trinkets”), *prakrit* (“common speech”), etc. – this language we will call Samskrit, or the speech of loners, hermits or scholars, or, finally, the perfect, or the only, speech.

Sanskrit lexemes were written by Majewski in such a way as to resemble the Polish words as much as possible. He did so because he was convinced that “the meaning and value of Sanskrit forms are very close to the Slavic [languages]” (Majewski 1816: 37). In his record, therefore, he marks neither the length of vowels, nor those consonants that do not exist in Polish – mainly retroflex consonants, which he unifies with dentals; he also generally mixes voiced and voiceless consonants (cf. Majewski 1816: 10f.). The sibilants (in Sanskrit *s*, *ś* and *ṣ*) are written in a completely arbitrary way (as Polish *s*, *ś* and *sz*), but usually the nasalisation is marked, using the Polish characters *q* or *ę*.

Due to the notation described above, the Sanskrit words and phrases in Majewski’s polonised record are often difficult or even impossible to decipher, hence the need to compare the fragments that could be identified with source texts – i.e. mainly, but not exclusively, with Paulinus’s grammar and articles included in the first issue of *Asiatic Researches*. Thanks to such parallel reading, however, we find that some of the errors and inaccuracies committed by the author of the dissertation were the result of previous mistakes made by the writers whose works he used –

¹⁹ Probably distorted English *Mopplah* – the name of a Muslim community from Kerala, whose members often perform the profession of a fisherman.

²⁰ Cf. *śva-lih* “licking up or lapping like a dog” (Monier-Williams 1960: 1105.1).

²¹ Cf. Paulinus a S. Bartholomaeo 1799: 14.

like improperly applied sandhi rules, or mixing letters *d* and *bh* (as, for example, in: *diszak* instead of *bhiṣak* “doctor”; *darah* instead of *bhara* “large amount”; *bideti* instead of *bibheti* “be afraid of”) caused by an almost identical form of Grantha characters used by Paulinus to designate both sounds. Though Majewski should not be blamed directly for such errors, they undoubtedly resulted from his poor knowledge of Sanskrit which often made it impossible for him to properly recognise individual lexems. Apart of that, he also committed mistakes that we do not find in the source texts, and which testify to his insufficient mastery of Sanskrit grammar rules.²²

The imperfections of Majewski’s approach were also noticed by his contemporaries, who criticised, above all, the deficiency of the presented comparative material and the research method itself. In the archive of the Warsaw Society of Friends of Learning, one can find a devastating review of the dissertation “About the Slavs and Their Kindred” (Kraushar 1902b: 30f.):

Before the general meeting of both Departments that was held on April 21 [1816], the Faculty of Science devoted his attention to the dissertation of Walenty Skorochód Majewski *On the Sanskrit Language*, in which he attempted to prove the kinship of this language with the Slavic ones.

Deputies in this issue, appointed to evaluate the author’s views: Lipiński²³ and X. Szwejkowski²⁴ did not recognise the arguments provided by Majewski in defense of his thesis as sufficient and complete.

To prove – the experts adjudicated – that the construction of two languages is the same, you need to base it not only on an equal number of parts of speech and their variations – such as similarity found between the Slavic languages and Latin, even though the latter is not their kindred; but to do it one has to examine declensions of every single part of speech and trace similarities on the actual examples. Moreover, to prove the kinship in meaning, one has to demonstrate more numerous examples and more extensive sentences, that not only the original words but also derivatives correspond to each other at least – as the author claims – in one third.

²² The examples of errors of this type can be found in the introduction to the newest critical edition of Majewski’s work, cf. Kuczkiewicz-Fraś (ed.) 2018: XIX–XX.

²³ Józef Lipiński (1764–1828) – educationalist, theater critic, novelist, poet and translator, from 1805 a member of the Warsaw Society of Friends of Learning.

²⁴ Wojciech Anzelm Szwejkowski (1773–1838) – Piarist, pedagogue and linguist, one of the most outstanding education activists of Congress Poland, author of dissertations on Polish grammar and spelling.

Thus, for this reason, and because of the length of the dissertation, the deputies suggested that the author would read in the public only the first part of his work, namely the one comprising the description of language and its literature, as well as the excerpt from the narrative poem: *the fight of Sakszmana* [sic] with the giant Attikeya.

In spite of continuous efforts made for many years to attract wider audience and find students who would continue the pioneering work of the “first Polish indologist”, or obtain funds for the publication of subsequent works²⁵ or, at least, recover his private money spent for printing, Majewski succeeded neither in spreading his works nor in gaining recognition or approval from the Polish scientific community. His public speeches went unnoticed, only laconically and by rule mentioned in the records of meetings of the Warsaw Society of Friends of Learning. But there were also those who admired his pioneering work and appreciated the meticulous research, such as another distinguished nineteenth-century expert in Slavic studies, anthropologist and historian Wawrzyniec Surowiecki, who summed up Majewski’s activity as follows (Kraushar 1902b: 366):

Although other obligatory jobs have not allowed the author to develop his work properly, he must be credited with paving the way to familiarizing us with our most ancient ancestors, and also with the fact that in connection to his subject he refers to numerous sources [written by] ancient classical and social writers.²⁶

A great advocate of Majewski’s scholarly output was also the writer and philosopher Edward Dembowski, who wrote an extensive biographical feature devoted to him in his journal *Przegląd Naukowy* (“Scientific Review”) (Dembowski 1842: 881):

Majewski’s work – says Dembowski – is characterised by a grand idea, at that time not very common, to bring the Slavs back to their original seat, to India; but this thought is neither created nor worked out properly. Majew-

²⁵ Majewski managed to publish only a small part of his works, leaving most of it (21 volumes) in manuscripts. Cf. Batowski 1859: 338ff.

²⁶ *Uwagi Surowieckiego nad rozprawą W. S. Majewskiego O śledzeniu początku narodów słowiańskich* (1816) [Surowiecki’s remarks about W. S. Majewski’s dissertation “On Tracing the Beginings of the Slavic Nations” (1816)], in Kraushar 1902b: 366.

ski, always striving for historical truth, sees it in the distant darkness of the past, but does not hurry towards it, does not light up the items he comes across, does not feel a tempestuous drive to know the truth, but with the cold mind of a scholar from the 18th century he examines his subject as if for fun, even though with all strength he wants to recognise it.

Dembowski grieves over the indifference towards the dissertation "About the Slavs and Their Kindred": "its reception was cold, even though some of the scholars noticed the importance of Majewski's work; but it did not meet the approval of the majority" (Dembowski 1842: 883). At the same time he claims that (ibid.: 872)

[...] for the greatness of his ideas, his learned life, his superhuman persistence at work he deserves the eternal gratitude not only of his compatriots, but of all the Slavs – because in his works, purely Slavic spirit flutters, and the hottest love towards all mankind blushes with alive fervor.

Nevertheless, Majewski's work was known among various foreign authors. Even Friedrich Adelung mentions it together with the Sanskrit grammars of Colebrook, Wilkins, etc. (Adelung 1830: 37), stressing that the book contains a comparison of Sanskrit "especially to the Polish language" (ibid.: 57).

Over time, Majewski's ideas and conclusions, so revolutionary and difficult to verify during his lifetime, have found partial confirmation in the further course of the study of languages and their mutual connections as well as of genetic relationships between far and often seemingly alien peoples. On the other hand, the progress of knowledge already a few decades later helped identify mistakes and glitches that Majewski committed – involuntarily or intentionally – in his works. Less than a hundred years after publication of "The Layout and Content of the Work on the Origin of Numerous Slavic Nations" (*Rozkład y treść dzieła o początku licznych Sławiańskich Narodów*, 1818), Ignacy Chrzanowski noticed (Chrzanowski 1906: 450):

The assumption of this work is the concept of a close relationship between the ancient Indians and the Slavs, which is supposed to be based on the similarity of languages, religious rituals and ideas, customs and laws. There are many apt remarks and observations here, but also a lot of involuntary falsities and arbitrary remarks, refuted subsequently by developing studies which prove that Sanskrit and the Slavic languages flow from one source but are not more closely related than other Indo-European languages [...].

Walenty Skorochód Majewski, the first Polish Sanskrit scholar and pioneer of Indo-Slavonic comparative research, died in Warsaw on July 3, 1835, firmly believing in the rightness of his observations and deeply convinced about the meaningfulness of his research.

References

- Adelung, Friedrich 1811. *Rapports entre la langue Sanscrit et la langue Russe presents à l'Académie imperial russe*. St. Petersburg: F. Drechsler.
- Adelung, Friedrich 1830. *Versuch einer Literatur der Sanskrit-Sprache*. St. Petersburg: Kray.
- Adelung, Johann Christoph 1806. *Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde, mit dem Vater Unser als Sprachprobe in bey nahe fünf hundert Sprachen und Mundarten*. Erster Theil. Berlin: Voss.
- Batowski, Aleksander 1859. *Walenty Skorochód Majewski i jego naukowe prace* [Walenty Skorochód Majewski and his Scholarly Works], in: *Pismo zbiorowe*, ed. by J. Ohryzko, Vol. 1. Petersburg: W drukarni J. Ohryzko.
- Bopp, Franz (transl., ed.) 1819. *Nalus, carmen sanscritum e Mahābhārato, edidit, latine vertit et adnotationibus illustravit Franciscus Bopp*. Londini: Treuttel et Würtz.
- Carey, William 1806. *A Grammar of the Sungskrit Language, Composed from the works of the most esteemed Grammarians. To which are added, Examples for the Exercise of the Student, and A Complete List of the Dhatoos, or Roots*. 2 Vols. Serampore: Serampore Mission Press.
- Chézy, Antoine-Léonard 1815. *Discours prononcé au Collège royal de France, à l'ouverture du cours de langue et de littérature sanskrite (...) le lundi 16 janvier 1815*. Paris: J.-M. Eberhard.
- Chrzanowski, Ignacy et al. (eds) 1906. "Majewski Skorochód Walenty", in: *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki* [19th Century. Hundred years of Polish thought. Biographies, summaries, excerpts]. Vol. 1. Warszawa–Kraków: Gebethner i Wolff, 449–452.
- Dembowski, Edward 1842. "Rys życia Walentego Skorochoda Majewskiego" [Biographical Features of Walenty Skorochód Majewski], in: *Przeгляд Naukowy* 3: 881.
- Galewicz, Cezary 2011, "The Pre-Academic History of Oriental Studies: Walenty Skorochód Majewski", in: *Res Orientales XX: Figures pionnières de l'orientalisme: convergences européennes*: 231–241.
- Jones, William 1788. "On the Literature of the Hindus, from the Sanskrit, communicated by Goverdhan Caul, with a short Commentary", in: *Asiatic Researches* 1: 340–355.

- Jones, William 1807. "On the Literature of the Hindus, from the Sanskrit, communicated by Goverdhan Caul, with a short Commentary", in: *The Works of Sir William Jones*, Vol. 4. London: J. Stockdale and J. Walker, 93–113.
- Kraushar, Aleksander 1902a. *Towarzystwo Królewskie Przyjaciół Nauk 1800–1832. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych. Księga II. Czasy Księstwa Warszawskiego 1807–1815. Tom 2. Z ilustracjami* [Royal Society of the Friends of Learning, 1800–1832. Historical Monograph Based on Archival Sources. Book II. Times of the Duchy of Warsaw, 1807–1815. Tome 2. With illustrations]. Kraków–Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Kraushar, Aleksander 1902b. *Towarzystwo Królewskie Przyjaciół Nauk 1800–1832. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych. Księga III. Czasy Królestwa Kongresowego. Czterolecie pierwsze. 1816–1820. Z ilustracjami* [Royal Society of the Friends of Learning, 1800–1832. Historical Monograph Based on Archival Sources. Book III. Times of the Congress Poland. First four years 1816–1820. With illustrations]. Kraków–Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Kraushar, Aleksander 1905. *Towarzystwo Królewskie Przyjaciół Nauk 1800–1832. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych. Księga III. Czasy Królestwa Kongresowego. Ostatnie lata. 1828–1830. Z ilustracjami* [Royal Society of the Friends of Learning, 1800–1832. Historical Monograph Based on Archival Sources. Book II. Times of the Congress Poland. Last Years. 1828–1830. Tome 2. With illustrations]. Kraków–Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Kuczkiwicz-Fraś, Agnieszka (ed.) 2018. *Walentego Skorochoda Majewskiego rozprawa o Słowianach i ich pobratymcach* [About the Slavs and Their Kindred of Walenty Skorochód Majewski]. (*Orientalia Polonica* 10.) Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Lelewel, Joachim 1820. *Dzieje starożytne Indii ze szczególnem zastanowieniem się nad wpływem, jaki mieć mogła na strony zachodnie* [The History of Ancient India, with special consideration of the influence it could have on the Western countries]. Warszawa: Nakładem i drukiem N. Glücksberga.
- Majewski, Walenty 1816. *O Słowianach i ich Pobratymcach, Część Isza (...)* *rozprawy o języku samskrytским (...)* [About the Slavs and Their Kindred, Part I (...) of treatise on Sanskrit language (...)], Warszawa: Drukarnia Wiktora Dąbrowskiego.

- Majewski, Walenty 1818. *Rozkład y treść dzieła o początku licznych Sławiańskich Narodów, tudzież każdego w szczególności we IV. Tomach...* [The layout and content of the work on the origin of numerous Slavic nations, and of each of them in particular in IV volumes...]. Warszawa: Drukarnia Stanisława Dąbrowskiego.
- Majewski, Walenty 1828. *Grammatyka mowy starożytnych Skuthow czyli Skalnych Goralii, Indo-skythow, Indykow, Budhynow Herodota samskrytem czyli dokładną mową zwaney...* [Grammar of the Tongue of Ancient Scythes, or Rocky Mountaineers, Indo-scythes, Indices, Herodot's Budinoi, yclept Sanskrit, or precise speech...]. Warszawa: author's publication.
- Monier-Williams, Monier 1960 [1899]. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate Indo-European languages*. Repr. Oxford: The Clarendon Press.
- Paulinus a S. Bartholomaeo 1799. *Sidharubam, seu Grammatica sanscritamica, cui accedit dissert. Hiss crit. In linguam sanscritamicam vulgo Samscret dictam*. Rome.
- Podolak, Barbara 2012. "Walenty Skorochód Majewski – zapomniany archiwista i pasjonat języków wschodnich" [Walenty Skorochód Majewski – Forgotten Archivist and Enthusiast of Eastern Languages], in: *LingVaria* 7,1(13): 183–194.
- Wielińska-Soltwedel, Małgorzata 2007. "Walenty Skorochód Majewski. The Precursor of Polish Indological Studies", in: *Rocznik Orientalistyczny* 60,2: 157–170.
- Wójcicki, Kazimierz Władysław 1855. *Cmentarz powązkowski pod Warszawą* [Powązki Cemetery Near Warsaw]. Vol. 1. Warszawa: S. Orgelbrand.

Self-Surrender of the Afflicted One (*ārta prapatti*) as the Concept of Human Existence in the *Prapannapārijāta* of Vātsya Varadaguru

Halina Marlewicz

“Affliction and craving, delusion and anguish will continue, until one takes refuge with You, the Destroyer of all sins”.¹ This verse from the *Viṣṇu Purāṇa* (ViP) describes the human condition with a choice of vocabulary imbued with strong emotional connotations persuasive to everyone, even if miseries are related to a particular religious tradition which interprets the human condition and provides remedies according to principles which are alien and distant to the reader of the verse. Words like “pain”, “craving”, “delusion”, “anguish” as used in the verse are all concepts with certain determined religious connotations. They can, however, also be read and interpreted as speaking about universal experiences such as insurmountable powerlessness in the face of life-torments; the inability to achieve peace of mind due to ever-unfulfilled desires; angst; the sense of deficiency of life or even of its absurdity; and the mutable value of our choices and our deeds resulting from inadequacy and partiality of our judgment.²

Vātsya Varadaguru (1165–1200 to 1277³), a post-Rāmānuja thinker of the Viśiṣṭādvaita Vedānta tradition, refers to the triad of life-torments (*tāpatritaya*) in his work *Prapannapārijāta* (PraP) 4,1, along with two other motives which should impel man to seek a spiritual teacher who would guide him into the self-surrender to God (*prapatti*). The refuge-seeker

¹ *Viṣṇu Purāṇa* 1.9.73: *tāvad ārtis tathā vāñcā tāvan mohaḥ tathāsukham | yāvan na yāti śaraṇaṃ tvām aśeṣāghanāśanam | |*

Precise dating of the Purāṇas is rather an impossibility. In the early Viśiṣṭādvaita Vedānta literature, the name of ViP together with the name of its commentary written by Viṣṇucitta is mentioned in the *Ātmasiddhi* of Yāmuna (966/7–1038).

² On the other hand, there are also listed many factors considered harmful to the one who wants to become liberated, which are focused on the inability to fulfil the requirements of the ritual aspects of religious life, cf. *infra* p. 16 (PraP 2,12cd–14ab).

³ Cf. Stark 1990: 23ff., and Oberhammer 2004: 65, footnote 184.

should also be grieved by the [incessant] cycle of rebirths, and be indifferent (*virakta*) to the benefits (*phala*) of life in this and in the other world.⁴ In another passage from the PraP (1, 22–23), being a quotation from the *Viṣvaksena Saṃhitā*, one gets the impression of a personal understanding of miseries of human beings: detrimental effects of time (*kāladoṣa*), unsteadiness of the mind (*manaścāñcalya*), attachment of the senses to their objects (*viṣayendriyaśaṃyoga*), indulgence in forbidden acts (*niṣidhakaraṇa*), etc. What is not and cannot indeed be universally acknowledged is the remedy given for life-afflictions. Therefore, one can meet with different mystagogies in different religious and philosophical traditions aiming at such transformation of one's vision of the world and the metamorphosis of one's self, which will change the perspective on the human condition within the world (as described for example in the verse from the ViP quoted at the beginning).

The focus of the present text will be Varadaguru's concept of self-surrender of the afflicted one (*ārta prapatti*), in which the sense of misery derived from being entangled in the bonds of *saṃsāra* is strongly underlined. Such a perspective on life should lead the devotee to a firm resolution to attain ultimate and final release from the torments of the *saṃsāric* cycle of rebirths. Factors listed in PraP 4, 1 which are to be decisive motives for the *ārta prapatti*, show that in its propaedeutic there is a need to understand one's own life-circumstances. The devotee should be grieved at the hopelessness of his condition (cf. *samsārodviṅghanamasā* (Prap 4,1) and *ātmano durdaśāpattiṃ vimrśya* (Prap 1, 26)), which should also make him indifferent to enjoyments of the present and future life (cf. PraP 3, 1 – *virakteneha cāmutra phale*). He should resolve to unconditionally entrust his fate to God in all awareness of the meaning of this act as well as to offer himself to Him; i.e., he should no longer understand himself to be

⁴ Cf. PraP 4,1: *saṃsārodviṅghanamasā tāpatritayabhīruṇā | virakteneha cāmutra phale ganyo gurur mahān ||*

The triad is a widely known, traditional Sāṃkhya classification, in the SāK 1,1, it is called the triad of miseries (*duḥkhatraya*). In the ViP 6, 5, 1–10 the triad is called *tāpatraya*. The very Sanskrit names of the three life-torments in the ViP and in the SāK 1,1, are the same (though the ViP defines them slightly differently than the SāK): *ādhyātmika* – torments of the self, divided further into mental (psychological) or physical (ViP 6, 5, 2–5); *ādhidaiṅvika* – torments pertaining to the 'divine' such as cold, heat, wind, rain, water etc. (ViP 6,5,8); and *ādhibhautika* – sufferings caused by living beings, either men or beasts (ViP 6,5,7). Also, Venkatanātha while commenting on ŚarG refers to the ViP classification (Cf. ŚarGBh 170, 15–19).

the master (*svāmin*) of his life, but to place his trust in God and know that He will release him by His grace (*madekopāyasāṅvittih māṅi prapanno vimucyate*). This is why Vātsya Varadaguru says that “the door to self-surrender is the graciousness of the One who is sought for refuge”⁵, just before introducing a quotation from the *Lakṣmī Tantra* (LaT): “[...] the man who is to be protected [by God], renounces being the master (*svāmin*, lit. “Lord”) over the fruit [of actions], which [act] finalizes in granting [oneself] to Keśava [=Viṣṇu and] thus is ‘offering oneself [to Him]’”.⁶ In the verse which follows, Varadaguru interprets the sense of the above LaT quote: “it is clear that depending on the Master (*svāmin*) means giving up one’s own effort with regard to what is to be undertaken (*upāya*) and with regard to the result [of actions].”⁷ Such an attitude is then taken to be the exact sense of an act of offering oneself (*ātmanikṣepa*) to God. In the eighth chapter of the PraP this offering, entrusting, or sacrificing oneself to God is given the name of the middle path⁸ and further explained as the act of taking refuge in God in the full trust that He will protect the devotee. For the purpose of such self-sacrifice one needs to relinquish the mental attachment to the results of religious deeds which are to be performed (*upāya*), and avoid all deeds which are faults (*apāya*).⁹ PraP 1, 26 gives motives for *prapatti* which were expounded by the Lord (Bhagavat) to Viṣvaksena, a teacher from the *Viṣvaksenasamhitā* (ViS)¹⁰:

⁵ PraP 2, 21: *prapattes tu prapattavyaprasādadvārātā*.

⁶ LaT 17, 74 quoted in the PraP 2, 21.

⁷ Cf. PraP 2, 22.

⁸ PraP 8, 4cd–5 gives more information about what this act should consist in: “He who altogether renounces what is to be undertaken (*upāya*) and what is to be avoided (*apāya*) follows the middle course, having determined: «He will protect [me]», he who offered [to God] everything that is his own, will realize Him, the God of gods, the Highest Person as his protector.”

(PraP 8,4cd–5: *upāyāpāyasamnyāsī (tyāgī) madhyamāṅi vṛttim āsṛitaḥ | rakṣayiṣyatīti niścītya nikṣiptasvasvagocaraḥ | budhyeta devadevaṅ tam goptāraṅ puruṣottamam | |*).

⁹ Cf. PraP 8, 40cd–41: “The wise who is dear to the Husband of Śrī (=Viṣṇu) [...] should avoid mental hold (*graha*) over what is to be undertaken (*upāya*). But should he perform, in conformity with the given place and time, the particular [act] prescribed (*viśeṣavilīta*), which is appropriate to his social rank (*varṇa*) and stage of life (*āśrama*)” (*upāyatvagrahaṅ [...] varjayen manasā sudhīḥ | svavarṇāśramayuktaṅ tu deśakalānurūpataḥ | viśeṣavilītaṅ yac ca tat kuryāc chrīpateḥ priyam | | 41 | |*).

¹⁰ Cf. Oberhammer 2007: 49f.

Having reflected on the miserable condition (*āpatti*) [that has] befallen oneself (*ātmanah*) and on My [auspicious] qualities, whoever surrendered to Me [having] the knowledge of Me as the sole means, is released [from the *saṃsāra*].¹¹

This statement quite straightforwardly suggests that the *ārta prapatti* is the means towards the ultimate emancipation of the devotee.

In the Viśiṣṭādvaita Vedānta philosophical tradition to which Vātsya Varadaguru belonged, self-surrender (*prapatti*) to God came to be the acknowledged means to spiritual emancipation.¹² Varadaguru classifies *prapatti* under two headings, i.e. the *prapatti* of the “afflicted” (*ārta*) and of the “contented” (*dr̥pta*). The motive of the misery of life seems to be sustained in the considerations about *prapatti* of the afflicted one (*ārta*). The source of the *prapatti* division into the *ārta* and *dr̥pta* is the epic *Rāmāyaṇa*, quoted in the PraP 2, 24cd–25ab: “If even an enemy, be it an afflicted or a contented one, searches refuge with somebody else, he is to be protected by the man with disciplined spirit, [to the extent of] giving up his life [for him].”¹³ In the lines that follow the quote, Varadaguru changes the context and the connotation of the *ārta* and *dr̥pta*. In the *Rāmāyaṇa* the persons in need are shown to be either the enemy whose afflictions deprived him of his self-confidence (*ārta*) or the enemy who still retained his pride (*dr̥pta*). Varadaguru imbues the words *ārta* and *dr̥pta* with religious connotations by saying that “the contented (*dr̥pta*) is the one who grieves [only] when he attains another body, the afflicted (*ārta*) is the one who grieves also when he has just entered the body.”¹⁴ From the epic, socio-cultural setting of the long-established law of giving refuge to everyone who needs it, he shifts to the religious plane and classifies *prapatti* under

¹¹ Cf. PraP 1, 29: *ātmano durdaśāpattiṃ vimr̥śya ca guṇān mama | madekopāyasāṃvittih māṃ prapanno vimucyate | |*, cf. also PraP 2, 6.

¹² PraP 3, 13 (quoting the LaT 17, 100cd–102ab): “This is the refuge of the non-knowers [of gnostic knowledge], this is the refuge of the sages: this is the bank (*pāram*) for those desiring to reach the other shore (i.e. to be delivered from *saṃsāra*), and this is for them who strive for immortality/future happiness.”
(*idaṃ śaraṇam ajñānāṃ idam eva vijānatām | idaṃ titir̥satām pāram idam ānanyam icchatām | |*).

¹³ Rām VI, 12, 15: *ārto vā yadi vā dr̥ptaḥ pareṣāṃ śaraṇāgataḥ | ariḥ prāñān parityajya rakṣitavyaḥ kṛtātmanā | |*

¹⁴ It is the person who lives at present and does not wish to transmigrate, i.e. who wants to attain emancipation in this life.

two headings: the *ārta* and the *dr̥pta prapatti*, indicating that it is the means to attain the Lord (*bhagavatprapti*).¹⁵

What may be of some interest is that Rāmānuja (died around 1137), the foremost representative of the Viśiṣṭādvaita Vedānta, also hints at the triad of torments in his later work *Śaraṇāgatigadyam*¹⁶ (ŚarG)¹⁷. The three factors of human misery in the world appear there in a different context, which changes their connotations as well. The dread of the *saṃsāric* existence is not present as a motive for turning to God for shelter. Here, the devotee realises his guilt before God, before His whole creation and before the community of co-believers “even with an endless [amount] of offences against me, even with an endless [amount] of offences against what belongs to me, even with an endless [amount] of unimaginable offences [...]”) and then asks God for shelter. In this particular citation, Rāmānuja seems to indicate the beneficial effects of entrusting God, who by His grace will deliver the devotee. The detrimental situation of being thrown into the inevitably afflictive worldly reality does not seem to be of importance. There is also no mention of the need to turn to a spiritual preceptor for receiving the *dvaya*-mantra. The devotee understands and realises as well that his status is that of a “servant” to God¹⁸ (*kaiṅkarya*), which

¹⁵ Cf. PraP 2, 26–27: *yasya dehāntarakṛte śoko dr̥ptas sa ucyate |
yaś ca prārabdhadehe’pi śocaty ārtas sa ucyate || 26 ||
ārtadr̥ptavibhāgena prapattir iyam ucyate |
sādhanam bhagavatprāptau sa eveti sthitiḥ dṛḍhaḥ || 27 ||*

¹⁶ In the Viśiṣṭādvaita Vedānta Rāmānuja is the acknowledged author of the ŚarG, but his authorship has been questioned by scholars (cf. Carman 1981 [1974]: 62ff., Lester 1976: xff.).

¹⁷ Cf. ŚarG 17–19: “[...] even with an endless [amount] of offences against me, even with an endless [amount] of offences against what belongs to me, even with an endless [amount] of unimaginable offences, even with the soul’s (Ātman’s) nature proper confused by the beginningless, adverse [to it] I-principle (*ahaṅkāra*), that is its cause and effect [...]. [Even if] you are such [as described], you, free from the mere smell (i.e. slightest trace) of torments of the self, or [torments] caused by other living beings or brought about by nature, stay happy here in Śrīraṅgam until you leave the body, always merely reciting the *dvaya*-mantra and pondering on its sense. (*duḥkha anantamadapacārayukto’pi, anantamadiyāpacārayukto’pi, anantāsahyāpacārayukto’pi etatkāryakāraṇabhūtānādivi-paritāhārikāravimūḍhātmasvabhāvo’pi* [...] || 17 || *evaṅbhūto’si* || 18 || *ādhyātmi-kādhībhautikādhidaivikaduḥkhaḡandharahitas tvam dvayam arthānusandhānena saha sadaivaṃ vaktā yāvac charīrapātam atraiva śrīraṅge sukham āsva* || 19 ||).

¹⁸ Rāmānuja’s notion of being in one’s own entirety the ‘servant’ of God is inter-

should become the incentive to search shelter with the Compassionate One, pronouncing the *dvaya*-mantra in whichever manner he can¹⁹.

The context in which the issue of the triad of life-torments appears in the works of the two authors shows that the 'spiritual atmosphere' in which the devotee should turn to God for shelter was conceived somehow differently by the two authors. The devotee who undertakes *śaraṇāgati*²⁰ as it is expounded by Rāmānuja seems to take refuge in God, trusting in Him with the complete freedom of his spirit, even if the awareness of offences committed towards God and co-beings should arouse in him the sense of guilt. Dread and the sense of a miserable condition into which the devotee is thrown in his life should not be for him the primary reasons for placing his confidence in the Omnipotent.²¹

preted by G. Oberhammer as the particular state of man's existence in his relatedness to God which consists in remaining at immediate disposition of the master as his possession, allowing him to use freely his property, which turns into the sense of personal immediateness, becoming for man a joyfully experienced reality (cf. Oberhammer 2010a: 29–31).

¹⁹ Cf. ŚarG 17 (p. 169), 4–7:

[...] *etanmūlādhyātmikādhībhautikasukhaduḥkhataddhetutadītaropekṣaṇīyaviṣayānubhavañjānāsaṅkocārūpamaccaraṇāravindayugalaikāntikātyāntikaparabhaktiparajñāna-paramabhaktiviḡhnapratoḥato'pi* [...] *yena kenāpi prakāreṇa dvayavaktā tvam* [...].

²⁰ Of the two notions, which with time began to be used interchangeably, though at the beginning they did not carry precisely the same sense in their religious application, the term *śaraṇāgati* seems to be older (cf. Matsubara 1994: 32). In the Viśiṣṭādvaita Vedānta tradition, approximately two hundred years before Varadaguru, Rāmānuja used the term *prapatti* only twice in his earliest work, the VedS (VedS 116, 9). He neither discusses *śaraṇāgati in extenso*, nor does he make a distinction between *śaraṇāgati* and *prapatti* in the works to be subsumed under the heading of the orthodox Vedāntic tradition, i.e. in the *Vedārthasaṅgraha* (VedS), the *Śrībhāṣya* (Śrībh) and the *Bhagavadgītābhāṣya* (BhGBh). In the *Bhagavadgītābhāṣya* (BhGBh), the formula *śaraṇam prapadye*, always meaning the refuge-taking in God, occurs quite often, but this is obviously conditioned by the very text of the commented work. It is only in the ŚarG that *śaraṇāgati* becomes the *terminus technicus*, so to say, for the path of refuge-taking. In contradistinction to Rāmānuja, Vātsya Varadaguru prefers to use *prapatti*, for which other terms such as *nikṣepa* (offering of oneself), *nyāsa* (sacrifice of oneself), *saṅgīnyāsa* (complete renunciation), and *tyāga* (renunciation) are proposed to be synonyms.

(Cf. PraP 2, 7(=LaT 17, 75): '*nikṣepāparaparyāyo nyāsaḥ pañcāṅgasamyutaḥ | saṅgīnyāsas tyāga ity uктаḥ śaraṇāgatir ity api*').

²¹ More on the history of the concepts of *śaraṇāgati*, *prapatti* and *bhakti*, as well as

In Vātsyā Varadaguru's *prapatti*, however, the afflicted one is motivated by experiencing the dread of life-torments connected to the *saṃsāric* existence; he should also be indifferent to the present and the future lives. All this should prompt him to turn to the spiritual preceptor in order to be initiated in the *prapatti*. The introduction of the devotee into the self-surrender by means of initiation gives to the act a more ritualistic frame than the *śaraṇāgati* of Rāmānuja seems to have.

*The ārtaprapatti in the Prapannapārijāta*²²

“This composition, known as the *prapannapārijāta*, told on earth, is where all that is wished for is generated in its entirety for living beings”²³. The work “fulfils wishes” of the devotees in its overall aim of establishing the self-surrender to God (*prapatti*) as a path to salvation (*mokṣa*) meant for all members of the Vaiṣṇava community²⁴, and not only for a limited group which can have access to the salvific paths as prescribed by the orthodox sources. It also grants the Vaiṣṇava the complete knowledge about the “middle path”, which consists of relying on God for emancipation.

their interrelation, cf. e.g. Buitenen 1962: 24ff., Matsubara 1994:32, Oberhammer 2004:142–161, Oberhammer 2010: 261–294, Marlewicz 2012: 111–115.

²² The subject is also discussed extensively in Marlewicz 2012: 148–172.

²³ PraP 10, 49: *prapannapārijātākhyāḥ prabandhaḥ kathito bhūvi | aśeṣāpekṣitaṃ yatra parito jāyate satām | |*

²⁴ The basic tenet in the PraP is that every member of the Vaiṣṇava community can practice *prapatti*. In the PraP 1, 15cd–16 as well as in the PraP 3, 2ab, Varadaguru quotes the *Sanatkumārasaṃhitā*, which says that “*prapatti* always grants the fruit of all wishes to everyone” (*sā hi sarvatra sarveṣāṃ sarvakāmaphaladā*). However, there is also made a reservation that “it shall abandon men because of [their] lack of trust (*aviśvāsāt*)” (cf. PraP 1, 17cd: [...] *pumṣām aviśvāsāt prapattiḥ pracyutā bhavet*). In the third chapter of the PraP, which deals with the eligibility (*adhikāra*) for *prapatti*, Varadaguru says that “the right to practice *prapatti* belongs to the man wishing to attain something, unable to have it by other means, from all classes (*varṇa*), possessing virtues (*sāttvika*)” (PraP 3, 1: *ananyopāyaśaktasya prāpyecchor adhikāritā prapattau sarvavarṇasya sāttvikatvādiyogataḥ (sāttvikatvāyoginaḥ)*), and in the fourth chapter Varadaguru says that a good pupil to learn the *prapatti* is “a Vaiṣṇava of good nature, religious righteousness (*dharmaśīla*), who believes in God (*āstika*), is pure, profound, clever and courageous” (cf. PraP 4, 7cd–8ab:

āstiko dharmasīlas ca śīlavān vaiṣṇavaḥ śuciḥ | gambhīras caturō dhūraḥ śiṣya iti abhidhīyate).

In the preface (*avataraṅikā*) to the PraP, Varadaguru introduces the reader into the ten topics of the book²⁵ in the following sequence: scriptural evidence (*pramāṇa*) for *prapatti*, its nature (*svarūpa*), the devotee's eligibility (*adhikāra*) to the practice, the devotee's conduct towards the spiritual teacher, as well as the qualities of a good teacher and a good pupil. In the fifth chapter of the PraP the Vaiṣṇava manner of worshipping God is described in minute details²⁶ and the *bhakti* components are listed²⁷. The sixth chapter is mainly dedicated to the description of the nature of the Goddess Lakṣmī in relation to her husband Viṣṇu. In the eighth and ninth chapters, Varadaguru refers to what the Vaiṣṇava should do

²⁵ PraP (*avataraṅikā*) 1–2: “auspiciousness of self-surrender, its nature proper, eligibility, the conduct of the refuge-takers towards spiritual teacher, towards God, towards sages and humans, injunctions established [in the Vedas], what is to be avoided and the results of it. These are ten topics declared from the concise exposition of topics of the Vedānta and so on”

(PraP 1–2: *prapatter mānasaubhāgyaṃ svarūpam adhikāryaṃ api |
prapannānāṃ gurau vṛttiḥ śrīṣe sūriṣu satsu ca |
vihiteṣu vyavasthānaṃ varjanīyaṃ phalaṃ tathā |
ete daśārthāḥ kathyante trayyantādyarthasaṃgrahāt || 2 ||*).

²⁶ In the PraP 5, 3 Varadaguru refers to a “king of ascetics” (*yatīndra*), which one might suppose is Rāmānuja: *yatīndroditanityoktakrameṇaiva yajed dharim* – he should worship Viṣṇu in the succession described in the Nitya[grantha], which was proclaimed authoritatively (*udita*) by the king of ascetics.

²⁷ PraP 5, 35–37a: “This is the eightfold *bhakti*: parental love (*vātsalya*) for My devotees and rejoicing in the worship; one's homage paid [to Me], avoiding deceit (*dambha*) with regard to Me, devotion to listening to stories about Me, which should produce change of voice, tears and trembling, constant remembering Me as well as that one does not subsist on Me”

(PraP 5, 35–36ab: *madbhaktajanavātsalyaṃ pūjāyāṃ cānumodanaṃ |
svayamabhyarcanaṃ caiva madarthe dambhavarjanam || 35 ||
matkathāśraoṇe bhaktiḥ svaranetrāṅgaovikriyā mamānusmarāṇaṃ nityaṃ yac ca māṃ
nopajīvati || 36 || bhaktir aṣṭavidhā hy eṣā [...]*).

The contemporary editor of the PraP suggests that the above passage is taken from the *Garuḍa Purāṇa* 219. The quote, however, can be traced down to the GarP 1, 227 (the chapter devoted to the loving devotion to Bhagavan *bhagavadbhaktivaraṇam*), where the eightfold aspect of Viṣṇu-bhakti is given in a slightly different form. What Varadaguru refers to as the “eightfold *bhakti*” – in its fixed determinations and the prescribed manner of executing it – is a daily routine of the devotee, which differs, in its overall sense, from the *bhakti-yoga* as it was described by Rāmānuja in the Śrībh (cf. Marlewicz 2010).

(*upāya*) and what he should avoid (*apāya*). The tenth chapter speaks about the results of *prapatti*. Even a brief summary of the book allows one to see a shift in both how – in about two hundred years after Rāmānuja – the practice of self-surrender was understood, as well as what its actual content was. In the new religious and spiritual milieu in which Varadaguru lived, the practice was notably redefined. An immediately striking feature is an extensive reference to the agent-centred code of conduct of a Vaiṣṇava, with its rules meticulously codified in chapters five, eight and nine, which altogether make almost half of the composition.

Authoritative sources which Varadaguru uses in order to give a detailed description of the main subject of the PraP include both Vedāntic and non-Vedāntic texts. The verse from the ViP, which describes the miserable human condition and indicates the self-surrender to God as the way to emancipation, is one of many quotations²⁸ to be found in the introductory chapter of the PraP, in which the author seeks to establish, for the Vaiṣṇava religious tradition to which he belongs, the historicity, doctrinal authenticity and validity of the path of self-surrender (*prapatti*).

According to the author of the PraP, the first scriptural reference to self-surrender is *nyāsa* (the reminiscence of the Vedic sacrifice) as it is presented in the TĀ²⁹. In the PraP, “this ascetic practice is reinterpreted to be a ‘sacrifice of oneself’ in terms of the *śaraṅāgati* spirituality.”³⁰ In the

²⁸ There are many more quotations in the first chapter which indicate ancient and reliable roots of the practice of self-surrender (*prapatti*) as a valid and acceptable means to attain salvation, though the array does not constitute the historicity of the notion in terms of its theological interpretation, but it rather speaks for what Varadaguru himself thought about the origins of the notion (cf. Oberhammer 2004: 69). The sources that Vātsya Varadaguru mentions are: *nyāsa vidyā* of *Taittirīya Āraṇyaka* (TĀ 10, 63, 19ff. (=MNārU 24–25 or NārāyaṇaU 49–52)), *Kaṭhavalī* (a passage from *Śvetaśvataropaniṣad* 6, 18), the *Pāñcarātra Saṃhitās* (*Lakṣmītantra*, *Sanatkumāra-*, *Viṣvaksena-*, and *Ahīrbudhmya Saṃhitās*); the *Smṛti* literature; *Viṣṇu Purāṇa*, *Rāmāyana*, *Mahābhārata*, *Bhagavadgītā* (*caramaśloka*, BhG 18, 66), *Manu*, *Viṣṇudharma*. The very fact that Varadaguru wants to establish the validity of the practice by profusely citing also from the Pāñcarātric *saṃhitās* show that at least for him these sources were already authoritative.

²⁹ *Nyāsa*, taken by Varadaguru as a synonym of *prapatti*, can be traced down to the Vedic orthodoxy, i.e. to the TĀ 10, 63, 19ff. (=MNārU 24–25). Cf. Oberhammer 2007: 46–48.

³⁰ Cf. Oberhammer 2007: 48: “He should sacrifice the living *atman* (*jīvātman*) as an oblation (*haviḥ kṛtvā*) in the mighty fire of the *Brahman*, whose body the [living *ātman*] is, with the [syllable] *om*, which has the form of the *dvaya*[-mantra]. (4) In

words of Varadaguru, “there (i.e. in the TĀ) it is prescribed as the sacrifice within the body for the one who knows this. They say that *prapatti* called *nyāsa* (sacrifice of oneself) is the highest of ascetic practices.”³¹

In the second chapter of the composition, Varadaguru describes *prapatti* the following way:³²

The state of mind (*buddhi*) which has the nature of resolve (*adhyavasāya*) resulting in supplication (*yācñā*) [of the man] who, not having obtained something, wishes to obtain it, is urged by the structure (*rūpa*) of self-surrender.³³

The element inductive to undertake *prapatti* is the sense of not being able to obtain the desired thing by one’s own resources. In the face of incapability to achieve one’s spiritual aim, one turns to God to supplicate Him for granting the wish. After the short characteristics of *prapatti* as a mental attitude, Varadaguru continues to describe it in a more detailed manner, quoting profusely from the Pāñcarātric³⁴ sources:

“Refuge-taking (*śaraṇāgati*) is self-surrender (*prapatti*) being the supplication (*yācñā*) – with a strong trust as its cause – which is the only means for that [wish], in the case that one’s own wish is not to be obtained otherwise³⁵. (2) But self-surrender (*prapatti*) is characterised with the word refuge-taking (*śaraṇāgati*): “One should take to self-surrender (*prapatti*), characterised by *śaraṇāgati* with loving devotion (*bhaktiyā*)” so it was said by the Lord to Viṣvaksena, [listening] with respect (3–4ab). What is called “the self-surrender of the afflicted (*ārta prapatti*)” consists of five parts (4cd): “I

this manner, the practice of *prapatti* [using this *mantra*], whose nature is the *praṇava*, is handed down.”

(PraP 1, 4–5: *jīvātmanam haviḥ kṛtvā taccharire mahīyasi |
brahmāgnau juhuyād om ity anena dvaya rūpiṇā ||
iti prapatter āmnātaḥ prayogaḥ pranavātmanaḥ |*).

The very same passage is to be found in the MNārU 24–25.

³¹ PraP 1, 12: *tasyaivaṃ viduṣo yajñāḥ śarīre tatra kalpitaḥ |*

prapattiṃ tapasām eṣāṃ nyāśākyām alur uttamām || and Oberhammer 2007: 48.

³² Cf. German translation of the same in Oberhammer 2004: 74–77.

³³ PraP 2,1: *buddhir adhyavasāyātmā yācñāparyavasāyini |*

prāpyecchor anupāsya prapatte rūpam iṣyate |

³⁴ A Vaiṣṇava tantric tradition with very rich textual heritage; many texts were written most probably between 5th and 10th centuries. On the name Pāñcarātra cf. Buitenen 1966 and Raghavan 1965.

³⁵ The editor of the text ascribes the verse to Bharata Muni.

am the abode of sins, a nothing, who has no other way out, ‘You be my only means [of salvation],’³⁶ this thought of supplication expressed as ‘refuge-taking’ (*śaraṇāgati*) should be applied to this God³⁷ (5). “Having reflected on the miserable condition (*durdaśāpatti*) of oneself, and the [auspicious] qualities of Hari, the one who surrendered to Him, [having] the knowledge of Him as the sole means [to liberation] is released [from the bonds of *saṃsāra*]”³⁸ (6)³⁹.

The choice of quotations gives a coherent characterization of one of two kinds of the *prapatti* of the afflicted one, which consists of five limbs. This five-limbed *prapatti* is preceded by words of earnest prayer, a supplication founded on faith and complete trust in God. Indeed, requesting God for help requires putting all one's faith in Him; without this precondition, the prayer of supplication would be meaningless. In the immediately following statement, supposedly taken from *Viṣvaksena Saṃhitā* (ViS), it is said that “One should take to self-surrender (*prapatti*), [...] with loving devotion (*bhaktiyā*)”. The use of the adverbial form *bhaktiyā* here seems to suggest that the ritual act is to be performed *with religious ardency* rather than to indicate that *bhakti* (taken as the means of emancipation) is to be made subservient to the *ārta prapatti*. In the next step of characterizing

³⁶ AhirS 37, 30. Verse 22 of Yāmuna’s StoR is similar in its overall emotional atmosphere: “I am not well-established in religious virtuousness (*dharma*), neither am I the knower of the self nor the loving devotee of Your lotus-feet. I am nothing (*akiñcana*), have no other resort. O, my Protector! I take shelter at your feet” (*na dharmaniṣṭho’smi na cātavedī na bhaktimāṃsi tvaccaraṇaravinde | akiñcano’ nanyagatiḥ śaraṇya tvatpādamūlaṃ śaraṇaṃ prapadye | |*).

³⁷ AhirS 37, 30c–31.

³⁸ Cf. PraP 1, 29. The verse here is a slight modification of one of the ViS verses referred to in the PraP 1, 23–32.

³⁹ PraP 2, 2–6: “*ananyasādhye svābhiṣṭe mahāviśvāsapūrvakam | tadekopāyatāyācñā prapattiḥ śaraṇāgatiḥ | | 2 | | śaraṇāgatisābdena prapattis tu viśeṣatā | “prapattiṃ saṃśrayed bhaktiyā śaraṇāgatilakṣaṇām” | | 3 | | ity hy uktaṃ bhagavatā viṣvaksenāya sādaram | ārtaprapattit ity uktā saiṣā pañcāṅgasamnyutā | | 4 | | “ahamasmy aparādhānam ālayo’kiñcāno’gatiḥ | tvam evopāyabhūto me bhaveti prārthanā matiḥ | śaraṇāgatir ity uktā sā deve’smin prayujyatām | | 5 | | ātmano durdaśāpattiṃ vimṛśya ca harer guṇān tadekopāyasaṃvittitḥ taṃ prapanno vimucyate” | | 6 | |*

ārta prapatti, Varadaguru chooses an excerpt from the *Ahīrbudhnyā Saṃhitā* (AhrS)⁴⁰ to describe the five-limbed *prapatti* of the afflicted one⁴¹. The passage, in its undertone, is surprisingly similar⁴² to the 22nd *stotra* (religious hymn) from the *Stotraratna* of Yāmuna (966/7–1038)⁴³. In spite of announcing the five-limbed *ārta prapatti*, in the citation there are only four constituents: the first is the realization that one is sinful (*aham asmy aparādhānām ālayaḥ*). This generates the sense of one’s worthlessness (literally the sense of being a “nothing”, *akiñcanaḥ*). The third component is the realization of having no other way out (*agatiḥ*), which in turn becomes the incentive to supplicate God by saying “You be my means” (*tvam evopāyabhūto me bhaveti prārthanā matiḥ*), i.e. turning to the particular God in order to request him to give refuge (*śaraṇāgatir ity uktā sā deve’smin prayujyatām*). In the summarizing, conclusive quotation-verse, the same as PraP 1, 26, the five-limbed *prapatti* of the afflicted one is said to result in the emancipation of the devotee. He becomes released from the bonds of *saṃsāra* provided that he understands his hopeless situation and recognizes that God is his only means towards emancipation. Since this kind of self-surrender is shown to be refuge-taking (*śaraṇāgati*) undertaken by the devotee with loving devotion, it seems that here Varadaguru explains *ārta prapatti* as *śaraṇāgati* proper.

In the subsequent verses there appears a description of a six-limbed *prapatti* (already shortly characterised in verses 30–31ab of the first chapter of the composition, which constitute a part of a longer quotation from the ViS)⁴⁴. This *prapatti* is identified with *nyāsa* (sacrifice of oneself) in the

⁴⁰ Since 1916, when Otto Schrader published the text and the study of the *Ahīrbudhnyā Saṃhitā*, there was an on-going discussion as to the place of origin and approximate period in which the *Ahīrbudhnyā Saṃhitā* was composed. Varadaguru, whose dates are 1165–1200 to 1277, quotes the AhrS as an authority, so the work must have existed long enough before Varadaguru to achieve this position. Matsubara 1994: 27 places it around 600 A.D. Rastelli indicates that the first text which quotes AhrS is the PraP, as well as that “the AhrS shows the influence of several other traditions, as for example Kashmir Śaivism and Viśiṣṭādvaitavedānta” (cf. Rastelli 2005:116).

⁴¹ Cf. AhrS: 37, 29–31.

⁴² Cf. Rastelli 2005:126. According to Rastelli, this is an indication that AhrS relied on Viśiṣṭādvaitic teachings regarding the *prapatti* theory.

⁴³ Research of R. Mesquita resulted in establishing the most feasible dates of Yāmuna as 966/7 to 1038 (cf. Mesquita 1973: 179–183).

⁴⁴ As a matter of fact, the ViS as quoted by Varadaguru, the AhrS 37, 28–29ab, and

AhirS⁴⁵, and in the *Viṣvaksena Saṃhitā* (ViS) passage there are introduced the following circumstances leading towards the practice⁴⁶:

Because one does not have the right (*adhikāra*) to perform *karma yoga*⁴⁷, [...] as well as one has no right (*adhikṛti*) to *jñāna yoga*⁴⁸, and also, since these [two] are not there, there is generated neither affection (*prīti*) to Me nor loving devotion (*bhakti*), therefore one should take refuge at My feet as the only aim and end (*aikāntyāt*).⁴⁹

It is noticeable here that factors conducive to taking refuge “at the feet of the Lord” consist in the inability to follow the paths of *karma-*, *jñāna-* and *bhakti-yoga*. The incapacity to realise these is evaluated on the formal plane as not having the right (*adhikṛti*) to perform *karma-* and *jñāna-yoga*. Though the reason given here is jurisdictional, the overall sense of the quote agrees with what Yāmuna says in stotra 22 to such an extent that even the sequence of reasons is the same. When Yāmuna says: “I am not well-established in religious virtuousness (*dharma*)”, he most probably speaks of

the LaT 17, 60 give an identical definition of the six-limbed *prapatti*. In the AhirS the definition is said to be that of the knowers of the Veda. Cf. Oberhammer 2007: 47.

⁴⁵ Cf. AhirS 37, 27–28cd: *yad yena kāmakāmena nāsādyam sādhanāntaraiḥ |
mumukṣuṇā yat sāmikyena yogena na ca bhaktitaḥ | | 37–25 | |
prāpyate paramaṇi dhāma yato nāvartate punaḥ |
tena tenāpyate tattannyaśenaiva mahāmune | | 37–26 | |
paramātmā ca tenaiva sādhyate puruṣottamaḥ |
ṣoḍhā hi vedaviduṣo vadanty enaṇi mahāmune | | 37–27 | |
ānukūlyasya saṅkalpaḥ prātikūlyasya varjanam |
rakṣiṣyatīti viśvāso goptṛtvavaraṇaṇi tathā | | 37–28 | |
ātmanikṣepakārpaṇye ṣaḍvidhā śaraṇāgatīḥ |*

⁴⁶ Cf. Oberhammer 2007: 49–50, who indicated that “the fragments transmitted by Varadaguru cannot derive from the extant ViS, because in this text Viṣvaksena is the teaching person”, though he supposes that it is nevertheless the ViS, but in a form which we do not know at present.

⁴⁷ Literally “the discipline of action”, I take the variety of *yoga* of the BhG to mean union with God through action here.

⁴⁸ Literally “the discipline of gnostic knowledge”, here: union with God through gnostic knowledge.

⁴⁹ PraP 1, 26cd–29ab: [...] *tasmān na karmayoge’smin adhikāro hi vidyate |
[...] jñānayoge’py abhiratīḥ (adhikṛtīḥ) kasyacid vidyate na ca |
tad abhāvān mayi prītir na ca bhaktis ca jāyate | | 28 | |
tasmān matpādayugalam aikāntyaḥ charaṇaṇi vrajet | | 29ab | |*

a more general idea of *dharma*. Nonetheless, *karma-yoga*, of which the above passage from the ViS speaks, can certainly be subsumed under *dharma*. In the expression: “neither am I the knower of the self” it is suggested that the devotee is unable to attain the gnostic knowledge (*jñāna*) of the *jñāna yogin*. The remaining “nor [am I] the loving devotee at Your lotus-feet” can be reasonably interpreted as indicating the fact that one is also unable to follow the path of *bhakti-yoga*. Having realised all this, one takes refuge with God (cf. “I am nothing (*akiñcana*), have no other resort. O my Protector! I take shelter at your feet!”). It can be reasonably assumed that the *śaraṇāgati* of the ViS resounds with the ideas of Yāmuna, who is traditionally regarded as one of the founders of the Viśiṣṭādvaita. After having indicated the absence of any formal right to the practice of *karma-* and *jñāna-yoga*, the ViS lists the six limbs of *prapatti* identified with sacrifice of oneself (*nyāsa*): “Producing benevolence, avoiding adverseness, the belief ‘He will protect [me]’, as well as the choice of the protector, offering of oneself⁵⁰ and humbleness, this is the six-fold refuge-taking.”⁵¹

In the second chapter of the PraP, however, Varadaguru uses mainly the LaT to define the six-limbed *prapatti*. In the LaT 17, 75, it is said to be the same as the sacrifice of oneself (*nyāsa*), offering (*nikṣepa*), complete renunciation (*saṅṅnyāsa*), relinquishment (*tyāga*) and refuge-taking (*śaraṇāgati*)⁵².

“Because of unsuccessful accomplishing of all parts of the [ritual] acts and also because of inability to complete [them], as well as because one does not succeed (*asiddheḥ*) in the right to perform (*adhikāra*), since there are faults [regarding the required] place, time and quality, acts to be performed (*upāya*) are, indeed, not effective and also there arise manifold faults (*apāya*). (12–13ab) Thus what consists in giving up pride is called humbleness (*kārpānyam*), miserable condition (*dāinyam*). The miserable condition (*dāinya*)

⁵⁰ In the PraP 2, 21 and the LaT 17, 74, offering of oneself (*ātmanikṣepa*) is explained as giving up one’s lordship over the fruits of one’s own deeds and transferring it to Keśava (Viṣṇu). It is clear that depending on the Master is desisting from self-exertion with regard to what is to be undertaken (*upāya*) and the fruit [of actions]; such is offering (*nikṣepa*) which consists of these parts. (22).

⁵¹ PraP 1, 30cd–31ab (also AHIRS 37, 27–28):

ānukūlyasya saṅkalpaḥ prātikūlyasya varjanam |
rakṣiṣyatīti viśvāso goptṛtvavaraṇaṃ tathā |
ātmanikṣepakārpānye śaḍvidhā śaraṇāgatiḥ | |

⁵² Cf. PraP 2, 8: *nikṣepāparaparyāyo nyāsaḥ pañcāṅgasāṅgyutaḥ |*
saṅṅnyāsas tyāga ity uktāḥ śaraṇāgatir ity api | |

which [involves] desisting from [self-] contentment [having described the situation as above] is called humbleness (*kārpaṇya*)⁵³.” (12cd–14ab) Because other means are difficult to be accomplished [as it was shown above], their discontinuance is, indeed, proposed and it is suggested that the “nobody” (*akiñcana*) is entitled (*adhikārin*) to refuge-taking. (14cd–15ab) “Because of potency (*śakti*) and easy approachability (*sūpasadatva*), and on account of compassion/grace (*krpā*) eternally [extended], because of the foremost relation of the Ruler and the subordinate (*īśēśitavyasambandhāt*), and also because it (*prapatti*) is not the first/prominent element, the strong conviction: ‘He will protect us, who are in conformity [with Him]!’ would be the confidence (*viśvāsa*) destroying/wiping out all demerit: o Śakra!”⁵⁵ (15cd–17ab) Having acknowledged the impossibility of one’s own protection in accordance with the appropriateness of the One who is to be surrendered to, the desired thought regarding the means [of salvation] due to trust (*viśvasāt*): “he will protect [me]” is created: (17cd–18ab) “Even being the Compassionate One, even as the Lord of the souls being obviously the One who has power (*śakta*), not having been requested, he will not protect [anyone]” so the thought to ask Him [arises]. “Be the One who will protect [me]!” In this way the act of choosing of the protector is transmitted in the tradition”.⁵⁶ (18cd–19) Hence it is desired that self-surrender means as much as/results in prayer. Whereas for the self-surrender in the like manner the graciousness of the One who is sought for refuge is the way. (20) “By this for the one who is to be protected there is giving up [his] lordship (*svāmin*) with regard to the fruit [of actions] which finalizes in conferring [it] to Keśava, therefore it is called offering of oneself.”⁵⁷ (21) It is clear that depending on the Master is giving up one’s own effort with regard to what is to be undertaken (*upāya*) and the fruit [of actions], so offering [of oneself] consists of these parts. (22) In this manner, these parts are collected in the self-surrender of the afflicted.⁵⁸

⁵³ LaT 17, 68cd–70ab.

⁵⁴ The very same expression is used by Yāmuna in his StoR 22:

*na dharmaniṣṭho’smi na cātmavedī na bhaktimāms tvaccaraṇaravinde |
akiñcano’ nanyagatiḥ śaraṇya toatpādamūlaṃ śaraṇaṃ prapadye | |*

(I am not well-established in pious acts (*dharma*), neither am I the knower of the self nor the loving devotee of Your lotus-feet. I am nothing (*akiñcana*), have no other resort. O, my Protector! I take shelter at your feet.

⁵⁵ LaT 17, 70,cd–72ab.

⁵⁶ LaT 17, 73.

⁵⁷ LaT 17, 74.

⁵⁸ PraP 2, 12–22: *aṅgasāmagryasampatteḥ aśakteś cāpi karmaṇām |
adhikārasya cāsiddheḥ deśakālaguṇakṣayāt | |12| |*

By now it is noticeable that in the five-limbed self-surrender the emphasis is on creating a particular frame of mind of the devotee – which becomes the condition for the prayer of supplication which the five-limbed surrender is; man recognises his offences against God, his unworthiness, helplessness, and he submits unconditionally to God’s grace in his supplication, recognizing Him as the only One who can save him.

The constituents of the six-limbed self-surrender, identified, in its overall character, with the “sacrifice of oneself” – namely being well-disposed to others, avoiding adverseness, trusting in God as one’s protector, asking God for protection, offering of oneself and the sense of humbleness – are all conditioned by earlier-acquired awareness that the orthodox *karma-*, *jñāna-* or *bhakti-yoga* cannot be successfully accomplished. This, paradoxically, makes one eligible for the self-surrender, i.e. for an unconditional sacrifice of oneself. The self-surrender which is supplication and the one which is identified with the sacrifice of oneself seem to be different facets of the same event, except that in the first case Varadaguru refers to prayer and in the second, to a crucial transformation of the understanding of one’s existence.

The self-surrender of the afflicted (*ārta*) in both these dimensions is a radical step – the devotee renounces the fruits of his actions, which means that he should no longer expect to liberate himself from *saṃsāric*

upāyā naiva sidhyanti hy apāyāḥ bahulās tathā |
iti yā garvāhānis tat dainyaṃ kārpanyam ucyate’ || 13 | |
upāyāntaradauṣkaryāt tannivṛttir hi sūcitā |
akimcanādhikāritvaṃ prapatter api sūcitam || 14 | |
‘śakteḥ sūpadatvāc ca kṛpāyogāc ca śāśvatāt |
īśēsitavyasambandhāt anidaṃ prathamād api || 15 | |
rakṣiṣyaty anukūlān na iti yā sudṛḍhā matiḥ |
sa viśvāso bhavet chakra! sarvaduṣkṛtanāśanaḥ || 16 | |
svarakṣāyogyatām jñātvā prapattavyasya yuktitaḥ |
rakṣayīṣyatiti viśvāsāt abhiṣtopāyakaḥ || 17 | |
vāruṇāvānapi vyaktaṃ śaktaḥ svāmy api dehinām |
aprārthito na gopāyet iti tatprārthanā matiḥ || 18 | |
gopāyitā bhavety evaṃ gopṛtvāvaraṇaṃ smṛtam |
yācñāparyavasāyitvaṃ prapatter ata iṣyate || 19 | |
prapattes tu prapattavyaprasādadvāratā tathā || 20 | |
tena saṃrakṣyamāṇasya phalaṃ svāmyaviyuktatā |
keśavārpaṇaparyantā hy ātmanikṣepa ucyate || 21 | |
upāye ca phale caivaṃ svaprayatna nivartanam |
svāmyāyattam iti vyaktam; nikṣepasyāṅgitā tathā || 22 | |

bonds by means of his own effort. Instead, he puts his trust in the salvific power of God and, in this sense, becomes entirely dependent on God for his salvation. The inability to fulfil requirements of religious-ritualistic life or lack of competence (*adhikāra*) to fulfil them are indicated as reasons to feel miserable. The obvious connotation of this afflictedness seems to be that every devotee wants to perform acts which are beneficial and conducive to his spiritual welfare, so the inability to meet the desired requirements leaves one desolate and may result in a conviction that he has no rescue. Not only is the afflicted unable to realise his *dhārmic* life. What is more is that due to his incapacity in this regard, he fails to accumulate the fruits of meritorious acts and generates bad karma by his demerits. Therefore, the ego-centred conviction and trust in the ability to govern one's life in order to attain one's aim only by one's own effort have to necessarily disappear and be replaced by humbleness (*kārpānya*).⁵⁹ The relation (*sambandha*) between the supplicant and God as his only means of salvation is obviously a relation of a subordinate servant and a Master, which can be directly concluded from the fact that Viṣṇu pervades all his creation, so he is its protector with divine power to save, before whom the devotee learns to live his life.

An absolute act of entrusting oneself to the compassionate redeemer does not seem here to be a passive acceptance of God's will. To completely entrust God means to recognise the *sine qua non* of the self-surrender, which consists in unconditional offering of oneself (*saṃnyāsa*, *nyāsa*) and relinquishment (*tyāga*). This is not tantamount to a submissive compliancy with God's will or with *saṃsāric* existence, with its "affliction and craving, delusion and anguish", and all its mental and physical suffering, in order to propitiate God for one's transgressions against *dharma*. It rather suggests taking a different perspective on one's life. To entrust oneself without reserve to God imbues one's life, paradoxical as it seems to be, with a sense of spiritual freedom which becomes less ego-, but much more theo-centred. This imbues the devotee with a sense of responsibility and accountability before the One who permeates all His creation, the One who is present in it and directs it according to His nature of the benign and benevolent protector.

Such a transformation of one's core, essential being, to the effect that one resigns oneself to God in the totality of his being, will not make the

⁵⁹ Cf. a similar attitude expressed in St. Matthew 23, 12: "And whoever exalts himself will be humbled, and he who humbles himself will be exalted."

“triad of life-torments” disappear. The afflictions will not cease, as the change of attitude does not change the reality of life, but the oppressive, detrimental nature and its immediate influence on man are delegated to the *saṃsāric* sphere, where in fact they belong. The sense of unconditional belonging to God, of completely entrusting oneself to Him, presupposes in itself integrating God in one’s own life. In that sense, the *ārta prapatti* becomes a concept of human existence, in which the life of the devotee, thrown into the *saṃsāric* existence, is directed by the radical imperative to submit to the grace of a benevolent, compassionate and all-pervading God. The *ārta prapatti* thus truly becomes the *sādhya bhakti* as the kind of loving devotion in which God is not considered a means (*sādhana*) to the devotee’s emancipation, but the actual end and aim of it. When the devotee understands this, he understands as well that the way to emancipation is God’s grace.

Two aspects of Varadaguru’s conceptualization of self-surrender seem to have become more prominent in the attempt to reconstruct its basic conceptual frames. Firstly, it seems to be saturated with *bhakti* spirituality, though the loving devotion to God is radicalised to the extent of the absolute sacrifice of oneself and completely entrusting oneself to the grace of God. Secondly, the ritualistic approach of the Pāñcarātra appears much more prominent in Varadaguru’s times, with its meticulously described rules of conduct, particularised account of the eligibility for the practice and a more formalised religious-ritualistic approach. The present analysis of the self-surrender has not explored the actual implications of the devotee’s role in the process, though the passages from the PraP do not show him as a passive witness to God exercising His grace. Fulfilling religious obligations and performing duties connected to the rank and stage of life remain a necessity, though the devotee should renounce, or better, confer their results to God.

Dasein’s rebirth in faith is “a transformation (*Umstellung*) of human existence by God’s mercy,” says Martin Heidegger.⁶⁰ Heidegger indicates that the transformation takes place both “in and by trusting taken hold of the mercy of God” (*ibid.*), so the synergistic aspect of the transformation is brought to light – man has to trustingly turn to God as his sole resort so that God can grant him His salvific grace. The intuition of Heidegger brings out in full relief the mystic dimension of *prapatti* as “sacrifice of

⁶⁰ Martin Heidegger 2004: 53: „[...] ein Umgestelltwerden der Existenz in und durch die gläubig ergriffene Barmherzigkeit Gottes“.

oneself". If man takes refuge in God unconditionally and with complete trust in the divine grace, this radical step results in the transformation of being. Living one's life with the awareness of God's presence, conscious of Him permeating his creation, opens the believer's perspective on life here and now. This, in turn, allows him to attain the freedom of spirit with its healing effect on understanding the hierarchy of life values.

Abbreviations

AhirS	<i>Ahīrbudhnya Saṃhitā</i>
ĀtmaS	<i>Ātmasiddhi</i> , see: SiT
BhGBh	<i>Bhagavadgītābhāṣya</i>
BSū	<i>Brahmasūtras</i>
CŚ	<i>Catuṣślokī</i> , in: Srivatsankaracharyar (ed.) 1969[?]: <i>Srimad Vedanta Desika's Chatusslokihashyam, Sthothratnabhashyam, and Gadyatrayabhashyam</i> . Madras: Sri Vedanta Desika Seventh Century Trust.
GiS	<i>Gītārthasaṃgraha</i> by Yāmuna
GarP	<i>Garuḍa Purāna</i>
LaT	<i>Lakṣmītantra</i> , see: Gupta, Sanjukta 1972.
MNārU	<i>Mahānārāyaṇopaniṣad</i>
NārāyaṇaU	<i>Nārāyaṇopaniṣad</i>
PraP	<i>Prapannapārijāta</i> (see: Sudarsanacharya, T.K.V.N. (ed.) 1954)
SāK	<i>Sāṃkhyakārika</i> of Īśvarakṛṣṇa
ŚarG	<i>Śaraṇāgatigadyam</i> (in: CŚ)
ŚrīBh	<i>Śrībhāṣya</i> by Rāmānuja
SiT	<i>Siddhitrayam</i> by Yāmuna
StoR	<i>Stotraratna</i> by Yāmuna (see: CŚ)
VedS	<i>Vedārthasaṃgraha</i> (see: Buitenen, Johann, A. B. van 1956)
ViP	<i>Viṣṇupurāna. maharṣivedavyāsapraṇītaṃ viṣṇumahāpurāṇam śrīdharasvāmīkṛtātmaprakāśākhyaṅkākhyaṅkā bhūṣitam</i> . Ed. Thāneśacandra Utpretī. (Parimal Sanskrit Series 21). Vol. 1 (1 to 3 aṃśas), vol. 2 (4 to 6 aṃśas). Delhi: Parimal Publications 2003 (2nd ed.).
ViS	<i>Viṣvaksena Saṃhitā</i>

References

- Buitenen, Johann A. B. van 1968. *Rāmānuja on the Bhagavadgītā: a condensed rendering of his Gītābhāṣya with copious notes and an introduction*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Buitenen, Johann A. B. van 1988. "The Name 'Pañcarātra', in: *History of Religions* 1, 2 (Winter, 1962): 291–299.
- Buitenen, Johann A. B. van 1956. *Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*. (Deccan College Monograph Series 16.) Poona: Deccan College.
- Carman, John Braisted 1981 [1974]. *The Theology of Rāmānuja. An Essay in Interreligious Understanding*. (Ananthacharya Indological Research Series No. IX.) Bombay: Ananthacharya Indological Research Institute.
- Gupta, Sanjukta 1972. *Lakṣmī Tantra. A Pāñcarātra Text*. Translation and Notes by Sanjukta Gupta. (Orientalia Rheno-Traiectina 15.) Leiden: E.J. Brill.
- Heidegger, Martin 2004. *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt: V. Klostermann.
- Lester, Robert C. 1976. *Rāmānuja on the Yoga*. Madras: The Adyar Library and Research Centre.
- Marlewicz, Halina 2010. "Loving is Remembering. Bhakti meditation in the Śrībhāṣya of Rāmānuja", in: *Cracow Indological Studies* 12: 261–297.
- Marlewicz, Halina 2012. *O praktyce duchowej wiśisztatdwaita wedanty. Studium koncepcji bhakti i prapatti u wybranych myślicieli tradycji*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Matsubara, Mitsunori 1994. *Pāñcarātra Saṃhitās & Early Vaiṣṇava Theology. With a Translation and Critical Notes from Chapters on Theology in the Ahirbudhnya Saṃhitā*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mesquita, Roque 1973. „Yāmunamuni: Leben, Datierung und Werke“, in: *Wiener Zeitschrift für Kunde Südasiens* 17 (1973): 177–193.
- Mesquita, Roque 1990. *Yāmunācāryas Philosophie der Erkenntnis. Eine Studie zu seinen Saṃvitsiddhi*. (SbÖAW 563. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 24.) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Oberhammer Gerhard 2010. „Im Angesicht des Anderen. Rāmānujas Śaraṇāgatigadyam. Ein wichtiger Text viṣṇuitischer Religionstradition“, in: *Cracow Indological Studies* 12: 261–297.

- Oberhammer, Gerhard 2004. *Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (śaraṇāgatiḥ) vor Veṅkaṭanātha. Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule VII* (SbÖAW 710. Veröffentlichungen zu den Sprachen und Kulturen Südasiens 36.) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Oberhammer, Gerhard 2007. "The Influence of Orthodox Vaiṣṇavism on Viśiṣṭādvaita and Pāñcarātra", in: G. Oberhammer & Rastelli, M. (eds): *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra*. (SbÖAW 756. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 54.) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 37–54.
- Oberhammer, Gerhard 2010a. "The Forgotten Secret of Human Love. An attempt of an approach", in: *Cracow Indological Studies* 12: 17–50.
- Sudarsanacharya, T.K.V.N. (ed.) 1954. *Prapannaparijatam of Sri Vatsya Varadacharya alias Nadadur Ammal*. (Sri Vaishnava Sampradaya Granthamala 5). Tirupati: Tirumala-Tirupati Devasthanams Press.
- Raghavan, V. 1965. "The Name Pāñcarātra: With the Analysis of the Sanatkumāra-Saṃhitā in Manuscript", in: *Journal of the American Oriental Society* 85: 73–79.
- Schrader, Otto 1916. *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*. Madras: Adyar Library.
- Stark, Sylvia (ed.) 1990. *Vātsya Varadagurus Tattoanirṇaya, Teil 1: Kritische Textedition*. (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Südasiens 4,1; Sitzungsberichte, Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 570.) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

„Kaḷavaḷi nārpatu“ – Die vierzig Verse über das Schlachtfeld: Bemerkungen über einen Text aus der Sammlung *Patinēṅkīlkkāṇakku*

Ulrike Niklas¹

Vorbemerkung

Der vorliegende Artikel entstand aus einem von der Regierung Tamil Nadus angeregten Übersetzungsprojekt, im Zuge dessen 17 der 18 *Patinēṅkīlkkāṇakku*-Texte ins Deutsche übersetzt werden sollen.² Leider bietet dieses Projekt keinen Raum für erklärende Darstellungen zu den Texten. Da insbesondere „Kaḷavaḷi nārpatu“ ein recht extremer Text ist, der einem kulturfremden Publikum kaum ohne Hintergrundinformation vorgesetzt werden kann, ergreife ich hier die Gelegenheit, den Text erklärend einzuführen.

Einführung: *Patinēṅkīlkkāṇakku*

Patinēṅkīlkkāṇakku ist der Name einer Sammlung von „18 kleineren Texten“ (so ungefähr wiedergegeben der Name der Sammlung) aus verschiedenen Zeiten – begonnen in der Nach-*Caṅkam*-Zeit³ (etwa ab dem 4./5. Jh. n. Chr.). Die genaue Datierung aller dieser Texte ist ungewiss. Sprachliche und inhaltliche Details legen nahe, dass sie nicht mehr der

¹ Die Fritz-Thyssen-Stiftung ermöglichte der Autorin mit einer Reisebeihilfe einen mehrmonatigen Aufenthalt in Südindien und somit die Zusammenarbeit mit einheimischen, traditionellen Tamil-Gelehrten.

² Aus dem Projekt ausgeklammert bleibt der Text *Tirukkuraḷ*, der bereits häufig in zahlreiche Sprachen (u.a. auch ins Deutsche) übersetzt wurde.

³ Die sogenannte *Caṅkam*-Literatur ist die älteste uns bekannte Schicht der Tamil-Literatur, die häufig auch als die klassische Tamil-Literatur *par excellence* bezeichnet wird. Die einzelnen, in Anthologien geordneten, Gedichte stammen aus verschiedenen Zeiten – grob gefasst ca. 200 v. Chr. bis ca. 300 n. Chr. Die auf diese Literatur unmittelbar folgenden Werke werden als Nach-*Caṅkam*-Literatur bzw. nachklassische Literatur bezeichnet.

altklassischen *Caṅkam*-Periode zugehören, dieser jedoch formal und literaturtheoretisch noch stark verpflichtet sind.

In Veröffentlichungen zur tamilischen Literaturgeschichte wird diese Sammlung häufig bezeichnet als „18 didaktische Texte“ oder „18 ethische Texte“, was eindeutig falsch ist (vgl. Zvelebil 1995: 536). *Paṭiṇeṇ* ist das tamilische Zahlwort für „18“, *kīlkkanaṅaku* würde wörtlich bedeuten „untere (auch im Sinne von „untergeordnete, kleinere“) Zählung“ – somit können wir den Titel der Sammlung verstehen als „18 kleinere [Texte]“. Wie Zvelebil an bereits zitierter Stelle klarstellt, ist dies eine rein formale Bezeichnung: Texte wurden in der Nach-*Caṅkam*-Zeit der tamilischen Literatur eingeteilt in „größere“ und „kleinere“, abhängig von der Zahl der Verse, die sie enthalten – allerdings nach kompliziert gestalteten Bedingungen, insbesondere der Art der Metren, so dass wir hier dennoch umfangreiche Texte von 400 Vierzeilern vorfinden können neben Sammlungen aus nur 40 Drei- oder Vierzeilern sowie einigen Sammlungen von Zwei- und sogar Einzeilern (darunter der berühmte *Tirukkuraḷ* mit 1330 Zweizeilern und *Mutumoliḱkañci* mit 100 Einzeilern). Zahlreiche, aber bei Weitem nicht alle dieser Texte sind didaktischen, ethisch-moralischen Inhalts – man könnte sie als „gnomische Gedichte“ bezeichnen. Aber die Sammlung enthält auch ganz andere Thematiken. Um diese zu verstehen und beurteilen zu können, müssen wir einen kurzen Blick auf klassische tamilische Literaturtheorie werfen.

Akam und Puṛam

Die klassische Tamil-Literatur ist eingeteilt in zwei große literarische Genres. Das bekanntere von beiden ist *Akam* (wörtlich „das Innere“), welches eine stark kodifizierte Liebeslyrik bezeichnet. Das Liebesleben eines Paares wird hier in fünf Phasen eingeteilt, die vom ersten, vorehelichen Kontakt bis hin zu verschiedenen ehelichen Szenen reichen. Jeder dieser Phasen ist symbolisch eine Landschaft mit allen dazu gehörigen Elementen zugeordnet – die sogenannte Einteilung in *tiṇai* – ein Begriff, der sich kaum übersetzen lässt (im Englischen wird zumeist der Begriff „settings“ benutzt).⁴

Puṛam bezeichnet das zweite, klassische Literaturgenre des Tamil, nämlich prinzipiell alles, was nicht unter Liebeslyrik fällt. Da in der ältes-

⁴ Hierzu detaillierter demnächst zu den von Dr. Jonas Buchholz übersetzten *Paṭiṇeṅkīlkkanaṅaku*-Texten. Zwei Standardwerke zu diesem Thema sind John R. Marr 1985 und A. K. Ramanujan 1994 [1967], Afterword.

ten, klassischen Tamil-*Caṅkam*-Literatur im *Puṛam*-Genre die Untergattung der Kriegsgedichte vorherrschend war, wird *Puṛam* oft als „Kriegslyrik“ der Liebeslyrik gegenübergestellt. Doch ist dies viel zu eng gefasst: Bereits in der *Caṅkam*-Literatur finden wir in den *Puṛam*-Sammlungen auch staatsphilosophische Gedichte, Eulogien und Elegien über Könige, Gedichte hohen ethischen Inhaltes, in welchen z.B. definiert wird, was einen guten Menschen (Mann) ausmacht und dass man niemanden grundlos zu hoch oder zu niedrig achten soll – möglicherweise ein subtiler, früher Widerspruch gegen die Kastenhierarchie als brahmanische Sozialordnung. Unter diesen Gedichten findet sich auch der berühmte Vers *yātum ūrē, yāvarum kēḷir* („überall zu Hause, alle Menschen Verwandte“), mit welchem sich nahezu jeder Tamile noch heute identifiziert.

Wohl weil bereits die älteste bekannte Tamil-Grammatik *Tolkāppiyam* dem *Puṛam*-Genre nur ein einziges Kapitel widmet, während *Akam* dort in insgesamt vier Kapiteln detailliert beschrieben wird, und auch im Folgenden in der einheimischen grammatischen Literatur *Puṛam* weniger beachtet wurde als *Akam*, ist *Puṛam* immer in gewisser Weise ein „Stiefkind“ der tamilistischen Forschung geblieben⁵ – sehr zu Unrecht, weil manche *Puṛam*-Gedichte sicherlich zu den Höhepunkten der Weltliteratur gezählt werden können.

Unter den 18 *Patinenkīlkkanaṅaku*-Texten gehören sechs dem *Akam*-Genre an, die übrigen zwölf sind formal *Puṛam*-Texte.⁶ Ein bedeutender Unterschied zwischen klassischer *Akam*- und *Puṛam*-Poesie liegt darin, dass alle Charaktere in *Akam* typisiert und nicht individualisiert sind. So werden etwa auch keine Namen genannt – die Personen, die in den Gedichten vorkommen, werden entweder nach „dramatischen“ Funktionen benannt (Held, Heldin, Freund des Helden, Ziehmutter der Heldin, Passanten etc.) oder nach ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten Landschaften (Herr der Berge, Er aus der Hafenstadt usw.). In *Puṛam* hingegen werden Städtenamen und Königsnamen genannt (auch letztere oft historisch, wie ein Abgleich mit ältesten Tamil-Inschriften belegt). *Puṛam* ist also bis zu einem gewissen Grade individualisiert und situiert sich auch nicht in symbolischen, sondern in real-geographischen Gegenden. Beschreibungen von der Großartigkeit der Hauptstädte der verschiedenen Könige

⁵ Dies soll nicht heißen, dass es gar keine Arbeiten zu diesem Genre gegeben hätte. Herausragend sind hier z.B. Kailasapathy 1968 und George L. Hart et al. 1999.

⁶ J. M. Somasundaram Pillai (1968: 376) teilt die *Patinenkīlkkanaṅaku*-Texte in drei Gruppen ein: *Tirukkuraḷ* als alleinstehender Text; sechs Texte als zum *Akam*-Genre gehörig und die übrigen elf Texte als *Puṛam*-Texte.

gehören zum Beispiel mit in die Thematiken nachklassischer *Puram*-Literatur. Dabei werden die Städte benannt und dem jeweils besungenen König (aus einer der drei großen tamilischen Dynastien, nämlich *Cōla*, *Cēra* und *Pāṇṭiya*) zugeordnet.

Der am eindeutigsten zu *Puram* gehörige Text in *Paṭiṇṇēkīlkkāṇakku* ist „Kaḷavaḷi nārpatu“, „Vierzig [Verse] über das Schlachtfeld“. Für Leser, die sich mit tamilischer Literatur und deren Theorie nicht auskennen, ist dieser Text mit Sicherheit nur schwer zu akzeptieren. In 41 Versen⁷ werden uns hier Kriegsgräuel aufgezählt und das von Blut triefende Schlachtfeld vor Augen geführt.

In der Tat bietet dieser Text uns offenbar ein rares Beispiel für eine Zwischenstufe literarischer Entwicklung in ein späteres Literaturgenre. Und darin mag auch der Hauptwert dieses Textes liegen.

In der Tamil-Literatur entwickelten sich – neben den großen Literaturgenres, wie z.B. den sog. „Epen“ – im Laufe der Zeit eine Reihe von sogenannten „kleinen Literaturen“ (*cirrilakkiyam* auch *pirapantam* genannt), die insgesamt ihren Höhepunkt im Mittelalter und Spätmittelalter (etwa 17. Jh. n. Chr.) haben und in einigen Varianten (z.B. *cintu*) bis ins 20. Jahrhundert hinein aktiv fortbestanden. Auch bildete sich eine eigene Variante der Grammatikschreibung aus, sogenannte *pāṭṭiyal*,⁸ welche die z.T. höchst komplizierten formal-inhaltlichen Definitionen und metrischen Konstruktionen dieser „kleinen Genres“ detailliert beschreiben.⁹

Normalerweise werden 96 „traditionelle“ *Pirapantam*-Genres aufgelistet – nach Zvelebil (1995: 572) mag diese Liste bereits ins 16. Jh. n. Chr. zurückdatieren. Da die Entwicklung jedoch bis ins 20. Jh. weiterging, existieren in der Tat mehr als 200 *Pirapantam*-Genres.

⁷ Pillai (1889: 259) erwähnt in seinem Aufsatz, dass alle ihm bekannten Manuskripte und Editionen dieses Textes 41 Verse enthalten, obwohl der Titel nur von 40 Versen spricht.

⁸ Wie wir aus Kommentaren zu späteren Werken entnehmen können, beginnt die *pāṭṭiyal*-Tradition im 8.–9. Jh. n. Chr., wobei allerdings die frühesten Texte verloren und nur dem Namen nach bekannt sind. Der früheste erhaltene *Pāṭṭiyal*-Text ist *Pannirupāṭṭiyal* aus dem 10. Jh. n. Chr. Die Tradition setzt sich bis ins 19. Jh. n. Chr. fort.

⁹ Metrik wie auch Rhetorik und andere eher literaturtheoretische Themen gehören im Tamil mit zur eigentlichen Grammatik, unter welcher wir ja eher nur Phonologie, Morphologie und Syntax verstehen. Im Tamil spricht man von der „fünffachen Grammatik“ – bezogen auf (1) Phonologie, (2) Morphologie und Syntax, (3) Literaturtheorie (Themen, Stilistik, ...), (4) Metrik, (5) Rhetorik.

Eines dieser Genres ist *Paraṇi*. Im Zentrum eines *Paraṇi*-Gedichtes steht ein Kriegsheld, der zahlreiche (erwähnt werden 700 oder 1000) feindliche Elefanten auf dem Schlachtfeld getötet hat. Diese Zentralthematik ist umrahmt von zahlreichen Strophen, die sämtliche Gräueltaten des Schlachtfeldes in blutroten Bildern vor Augen führen. T. P. Meenakshisundaram bietet in seinem Aufsatz „The Parani Poetry“ (1969: 196–207) eine kurze Beschreibung und Interpretation des *Paraṇi*-Werkes *par excellence* – *Kaliṅkattupparaṇi* aus dem frühen 12. Jh. n. Chr.¹⁰ Es geht hier um den Sieg des Cōḷa-Königs *Kulōttuṅka I.* über die *Kaliṅgas*. Die Ära der Höhe der Cōḷa-Herrschaft in Südindien (ca. frühes 11. Jh. bis Ende 12. Jh. n. Chr.) war die fruchtvollste Periode für *paraṇi*-Dichtung – was natürlich viel aussagt über die intensive und erfolgreiche Kriegstätigkeit dieser Dynastie, die nicht nur die *Gaṅgā* in Nordindien erreicht hat, sondern ihren Einflussbereich auch auf große Teile Südostasiens ausdehnen konnte. Zeitweise gehörten auch Ceylon und die Malediven zum Cōḷa-Reich.

Die Beschreibungen des Schlachtfeldes in *Kaliṅkattupparaṇi* erinnern sehr an dieselben in „Kaḷavaḷi nārpatu“ – womit dieser Text aus der *Paṭiṇṅkīlkaṇakku*-Sammlung ganz deutlich zu einem Bindeglied zwischen altklassischer *Puṇam*-Dichtung und späteren *Paraṇi*-Werken wird. Jedenfalls können wir hier in drei Stufen die Entwicklung einer literarischen Thematik beobachten.

Bleibt noch zu erwähnen, dass spätere *Paraṇi*-Texte (ca. 15.–19. Jh. n. Chr.) allegorischen oder symbolischen Inhalts sind und eigentlich religiöse und philosophische Themen behandeln.

„Kaḷavaḷi nārpatu“

Wie schon erwähnt ist dieser Text für Leser, die sich mit tamilischer Literatur und deren Theorie nicht auskennen, mit Sicherheit nur schwer zu akzeptieren. Auch viele der im Text benutzten Bilder sind derart kulturspezifisch, dass sie ohne gründliche Vorkenntnisse nicht wirklich überzeugen können. Der literarische Wert dieses Textes liegt denn auch vor allem in seinen formalen Aspekten: dem Metrum und den recht komplizierten tamilischen Reimschemata – auf beide wollen wir hier allerdings

¹⁰ Es gab, in der Tat, zwei Texte gleichen Titels: zunächst den hier erwähnten, von *Cayaṅkoṇṭar* verfassten Text über *Kulōttuṅga I.* Dieser Text muss spätestens 1118 verfasst worden sein. Ein weiterer Text gleichen Titels, vom Verfasser *Oṭṭakūttar*, preist den Cōḷa *Vikrama* und muss nach 1118 verfasst sein. Dieser zweite Text ist verschollen.

nicht detailliert eingehen. Metrum und Reim mögen auch zuweilen die Wortwahl des alten Dichters beeinflusst haben (um das Metrum korrekt zu füllen, oder um ein Reimschema fehlerlos durchzuführen). Da diese beiden Aspekte in einer Übersetzung nicht nachvollzogen werden können, muss der übersetzte Text, in welchem man sich ja nunmehr nur auf den Inhalt konzentriert, zwangsläufig sehr viel flacher wirken als das tamilische Original. Da in tamilischer Dichtung allgemein der Form eine große Bedeutung zugemessen wird (oft ist die Form wichtiger als der Inhalt!), können wir diesen Text allein von der Übersetzung her nicht mit Blick auf seinen literarischen Wert beurteilen.

In einem inzwischen bereits sehr alten – aber doch immer noch nicht wirklich von der Forschung überholten – Aufsatz öffnet uns der tamilische Jurist, Historiker und Literaturwissenschaftler Kanakasabhai Pillai die Augen dafür, welchen anderen, realen Wert dieser Text haben mag. In dem Aufsatz „Kalavali or the Battle Field“, 1889 im *Indian Antiquary* veröffentlicht, weist Pillai darauf hin, dass dieser Text einiges an historischer Information enthält. Was uns hier vor Augen geführt wird, ist offenbar die entscheidende Schlacht zwischen dem *Cōla*-König *Ceṅkaṅṅaṇ* und dem *Cēra*-König *Kaṇaikkā-Irumporai*. Wie uns Vers 36 verrät, fand diese Schlacht in der Gegend von *Kaḷumalam* statt, welches – wie wir aus Vers 14 entnehmen können – in der *Koṅku*-Region, also im Herrschaftsbe- reich des *Cēra*, liegt. Der *Cēra*-König wird vom *Cōla* besiegt. Eine in einigen Manuskripten und Editionen dem Gedichttext vorangestellte kurze Prosapassage erzählt, dass der *Cōla* den *Cēra*-König in dieser Schlacht gefangen genommen hatte. Der dem *Cēra* ergebene Barde *Poykaiyār*, der als Verfasser dieses Textes gilt, soll sich sodann an den *Cōla*-Hof begeben und die „Vierzig Verse über das Schlachtfeld“ dort dem König vorgetragen haben. Der *Cōla*-König soll von diesem Gedicht derart bewegt gewesen sein, dass er daraufhin den *Cēra*-König freiließ – eine möglicherweise histo- rische Legende, die in späterer Tamil-Literatur des Öfteren erwähnt wird.

Das Gedicht bietet uns einen detaillierten Einblick in alte südindische Kriegstechnik. So erfahren wir, dass sowohl Pferde als auch Elefanten zum Einsatz kamen, dass die hauptsächlich benutzten Waffen Speere und Pfeile waren, dass Kriegstrommeln eine große Rolle spielten, und dass zum Beispiel auch eine mutige und gewandte Infanterie Chancen gegen die Kavallerie hatte, wenn sie die richtigen Techniken anwandte (siehe hierzu z.B. den sehr grausam anmutenden Vers 9). Kanakasabhai Pillai argumentiert, dass Literatur dieser Art – und davon gibt es einiges im Kanon klassischer tamilischer Werke – zuweilen Aussagen in histori-

schen Inschriften unterstützen kann, wobei sodann Epigraphie und Literatur sich quasi gegenseitig verifizieren.

Ein Aspekt, der von Pillai nicht erwähnt wird, mir aber bei Durchsicht des Textes interessant erschien, ist die Terminologie für „Feind“. Ich habe 18 verschiedene Termini identifiziert, zwei davon bezeichnen die „Bewohner *Koṅkus*“ (Vers 14) und den König der *Cēra*-Hauptstadt *Vaṅci* (Vers 39). Andere Termini bezeichnen die Feinde als „Fliehende“, „solche, die sich vergangen haben“, „Unaufrichtige“, „solche, die den *Cōla*-König erzürnt haben“, „Wütende“, „solche, die sich nicht unterwarfen“, „solche, die den *Cōla* provozierten“ – und ganze sechs Ausdrücke, die die Feinde als „solche, die sich nicht mit dem *Cōla*-König verbündet haben“ bezeichnen. Bündnisse – insbesondere solche, die mit Tributen verbunden waren – spielten im alten Südindien eine entscheidende Rolle.

Zur Illustration möchte ich hier nun einige wenige Verse des Textes in Übersetzung präsentieren.¹¹ Da die Übersetzung selbst dem tamilischen Text so eng wie möglich folgt, ist jedem Vers zudem eine „freie Übersetzung“ hinzugefügt.

„Kaḷavali nārpatu“, Vers 4

Auf dem Schlachtfeld, auf dem der rotäugige König die, die sich ihm nicht verbündeten, vernichtete, sahen die Elefanten, die die schrecklich anzusehenden Streitwagen zerstört hatten, und dann die Räder jener Streitwagen hochhoben, aus wie die Berge, welche die Sonne auf ihrem Weg durch den weiten Himmel erreicht hatte.

FREIE ÜBERSETZUNG: Der *Cōla*-König, der vor Zorn rote Augen hat, hat auf dem Schlachtfeld die, die sich ihm nicht verbündeten, vernichtet. Seine Elefanten haben die gefürchteten feindlichen Streitwagen zerstört und stehen nun da, die Räder der Wagen in die Höhe hebend. Daher sieht das Schlachtfeld aus wie eine Gegend mit Bergen, auf die die (untergehende) Sonne sich nach ihrem Weg durch den weiten Himmel herabsenkt (die großen Elefanten erscheinen wie Berge, die Räder wie der Sonnendiskus).

¹¹ Die deutsche Übersetzung des gesamten Textes (sowie weiterer Texte aus *Pa-tiṇṇkīlkkanaṅku*) wird von ca. Mitte 2020 an in einer Publikation der Regierung von Tamil Nadu vorliegen, die den ersten Band des Ergebnisses unserer Übersetzungsprojektes darstellen wird.

„Kaḷavaḷi nārpatu“, Vers 9

Auf dem Schlachtfeld, auf welchem der Herr über das bewässerte Land¹² seine Feinde vernichtete, erscheinen die abgetrennten und bei Seite geworfenen Beine, nachdem Fußsoldaten sich den Reitern genähert haben, und Beine samt Rüstung und mit Fußringen, als ob dunkle Haifische im weiten Ozean zappeln.

FREIE ÜBERSETZUNG: Der *Cōla*-König – Herr über reich bewässertes Land – hat auf dem Schlachtfeld seine Feinde vernichtet. Seine Fußsoldaten haben sich von unten den hoch über ihnen sitzenden Reitern genähert und deren Beine – zum Teil samt Rüstung, zum Teil mit Fußringen – abgehackt und bei Seite geworfen. So sieht es auf dem Schlachtfeld aus, als ob dunkle Haie im weiten Ozean zappeln.

„Kaḷavaḷi nārpatu“, Vers 14

Auf dem Schlachtfeld, auf dem der Herr über bewässertes Land die *Koṅkar* vernichtete, fließt reichlich leuchtendes rotes Blut, als ob eine Tasche Korallen verstreut, während [die Krieger] die Rüssel der Elefanten, die [eigentlich] das Futter greifen, abhacken.

FREIE ÜBERSETZUNG: Der *Cōla*-König hat die *Koṅkar*, seine Widersacher, auf dem Schlachtfeld vernichtet. Seine Krieger hacken den feindlichen Elefanten die Rüssel – welche eigentlich zum Ergreifen des Futters dienen – ab, und so ergießt sich reichlich das leuchtend rote Blut und es sieht aus, als ob aus einer Tasche Korallen auf dem Boden verstreut werden.

„Kaḷavaḷi nārpatu“, Vers 22

Auf dem Schlachtfeld, auf dem der Herr über fließendes Wasser, der eine Kriegstrommel mit vollkommenem donnergleichen Ton

¹² Allgemein – also nicht nur in diesem Text – wird der *Cōla*-König oft identifiziert als „Herr über wasserreiches, oder gut bewässertes Land“. Im Zentrum des *Cōla*-Reiches floss die *Kāveri*, die sich zudem kurz hinter der alten Hauptstadt *Taṅcāvūr* in ein breites Delta spaltete. So war, in der Tat, das Gebiet des *Cōla*-Königs durch außerordentlichen Wasserreichtum charakterisiert, was reiche Ernteerträge und somit allgemeinen Wohlstand bedeutete.

besitzt, die, die sich ihm nicht verbündeten, vernichtete, sahen – während Krieger, die nicht fliehen, mit ihren glänzenden Schwertern die Rüssel der sieggewohnten Elefanten, mit Streifen auf der Stirn [Streifen aus heiliger Asche], abschlugen – die so Abgeschlagenen, nun unter den auf der Erde liegenden Königsschirmen liegend, aus wie Schlangen, die den hellen Vollmond, der nun die Form von Hörnern hat [Anspielung auf Mondfinsternis, wenn vom vollen Mond nur eine Sichel zu sehen ist], belecken.

FREIE ÜBERSETZUNG: Der *Cōla*-König herrscht über das Land, in dem die *Kāveri* fließt. Er besitzt volltönende, donnergleiche Kriegstrommeln. Auf dem Schlachtfeld hat er die, die sich ihm nicht verbündeten, vernichtet. Seine Krieger, die nie den Rücken drehen in der Schlacht, haben den sieggewohnten feindlichen Elefanten, die Zeichen aus heiliger Asche auf der Stirn tragen, mit ihren glänzenden Schwertern die Rüssel abgeschlagen. Diese abgeschlagenen Rüssel liegen nun am Boden, unter den Schirmen (königliche Insignien) – und so sieht es aus, als ob Schlangen am Vollmond lecken, der nun nur in Form einer Sichel erscheint.

[Anspielung auf den Mythos von *Rāhu* und *Ketu*, die auch als Schlangen erscheinen. Sie verschlingen zuweilen Sonne oder Mond und rufen damit Eklipsen hervor.]

„Kaḷavaḷi nārpatu“, Vers 41

Auf dem Schlachtfeld, auf welchem der Herr über das Land mit reichlich flutendem Wasser, er mit den donnergleich dröhnenden Kriegstrommeln, die, die sich nicht mit ihm verbündeten, vernichtete, erschien es, als ob die Elefanten – während starke Krieger glänzende Speere schleudern, so dass sie tief eindringen – den festen Stand verlierend, zusammenbrechen, ein Ohr am Boden, um die Geheimnisse der Erde zu hören.

FREIE ÜBERSETZUNG: Der *Cōla*-König beherrscht das Land mit den stark flutenden Wassern. Er besitzt donnergleich dröhnende Kriegstrommeln. Die, die sich nicht mit ihm verbünden, hat er auf dem Schlachtfeld vernichtet. Dort schleuderten seine starken Krieger glänzende Speere, so, dass sie tief [in die Körper der Elefanten] eindringen. So brachen die Elefanten, unfähig, weiter zu stehen, zusammen und fielen auf die Seite – mit einem Ohr am Boden, so, als ob sie den geheimen Botschaften der Erde lauschen wollten.

Literaturverzeichnis

- Hart, George L. & Hank Heifetz 1999. *The Four Hundred Songs of War and Wisdom: An Anthology of Poems from Classical Tamil, the Purananuru*. New York: Columbia University Press.
- Kailasapathy, K. 1968. *Tamil Heroic Poetry*. Oxford: Clarendon Press.
- „*Kaḷavāli nārpatu*“ (Originaltext)
- Online-Edition aus Project Madurai
(<https://www.projectmadurai.org>)
 - digitale Edition, von der Regierung Tamil Nadus ohne Quellenangabe zur Verfügung gestellt
 - Originaltext aus Raja, P. 2012 (siehe unten)
- Marr, John R. 1985. *The Eight Tamil Anthologies, with Special Reference to Purānānūru and Patirrupattu*. Chennai: Institute of Asian Studies.
- Meenakshisundaram Pillai T.P. 1969. “The Parani Poetry”, in: [Xavier S. Thani Nayagam (Hrsg.):] *Proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies*, Vol. 2. Kuala Lumpur: International Association of Tamil Research, 196–207.
- Niklas, Ulrike (Übs./Hrsg.) (erscheint 2020). “Poykaiyār iyarriya kaḷavāli nārpatu. – 40 Verse über das Schlachtfeld, verfasst von Poykaiyar“, in: *Sammlung von Paṭiṇēkīlkaṇakku-Texten in deutscher Übersetzung* [Arbeitstitel]. Herausgegeben von der Regierung Tamil Nadus.
- Kanakasabhai Pillai 1889. “Kalavali or the Battle Field“, in: *Indian Antiquary* 18: 258–265.
- Raja, P. (Hrsg.) 2012. *Iṇṇānārpatu, Iṇiyavainārpatu, Kārṇārpatu, Kaḷavāli-nārpatu. Text, Transliteration and Translation in English Verse and Prose*. Chennai: Central Institute of Classical Tamil.
- Ramanujan, A. K. 1994 [1967]. “Afterword“, in: *The Interior Landscape. Love Poems from a Classical Tamil Anthology*. Delhi: Oxford University Press, 95–115.
- Somasundaram Pillai, J. M. 1968. *A History of Tamil Literature*. Annamalaiagar: Published by the Author.
- Zvelebil, Kamil 1995. *Lexicon of Tamil Literature*. Leiden: E.J. Brill.

Volkslieder über Hardaul, Prinz von Orchha: Gottheit und Held

Tatiana Oranskaia¹

Einleitung

Professor Rahul Peter Das ist einer von wenigen Wissenschaftlern, deren Forschung sowohl den klassischen indologischen als auch den neuzeitlichen südasienswissenschaftlichen Bereich umfasst. Mehr als das, auf beiden Gebieten beschäftigt er sich mit Fragestellungen verschiedener theoretischer Disziplinen – von der Sprach- bis zur Politikwissenschaft. Um seiner wissenschaftlichen Vielseitigkeit wenigstens begrenzt Rechnung zu tragen, habe ich in diesem Beitrag versucht, religionswissenschaftliche und ethno-folkloristische Fragestellungen mit einem sprachwissenschaftlichen Ansatz zu verbinden. Im Zuge dessen habe ich den Artikel in zwei Hauptteile aufgeteilt: Im ersten Teil wird der Kult und die Legende um Hardaul unter Bezugnahme von drei übersetzten und kommentierten Liedtexten vorgestellt; im zweiten Beitragsteil, der als Anhang gestaltet ist, sind diese drei Bundeli-Erzähllieder über Hardaul für die Leser, die sich für die Bundeli-Sprache und deren Grammatik interessieren, transkribiert, glossiert und zeilenweise übersetzt.

Die Hardaul-Lieder sind noch heute, obwohl mittlerweile in abgeschwächter Weise, im kollektiven Gedächtnis der Bevölkerung Bundelkhands, vor allem der Frauen, erhalten. Selbstverständlich erscheinen sie in mehreren Varianten, und eine edierte Ausgabe dieser Lieder ist ein

¹ Beim Sammeln und Analysieren von Liedtexten haben mich viele Menschen in und außerhalb Bundelkhands mit Rat und Tat unterstützt. Ich bin ihnen von ganzem Herzen dankbar. Mein tief empfundener Dank geht an Dr. Bahadur Singh Parmar aus Chhattarpur für seine geduldige Hilfe bei der Interpretation der Texte. Ich empfinde tiefste Dankbarkeit für Herrn Dr. Bahadur Singh (i.R., Universität Hamburg), der unschätzbare Vorschläge zur Übersetzung der Lieder gemacht hat. Ich bedanke mich auch bei Mr. Anil Yadav, Mr. Jitendra K. Sharma, Dr. Shrish Jaswal und Dr. Dalpat Rajpurohit. Für die Hilfe mit der deutschen Sprache danke ich vielmals Frau Olivia Jagiella, M.A.

Desideratum. Einige Frauen der älteren Generation besitzen Hefte, in denen Lieder, darunter auch die über Hardaul, mit der Hand aufgeschrieben sind. Unter jüngeren Frauen scheint dieser Brauch jedoch auszusterben. Hardaul-Lieder werden insbesondere auf Hochzeiten gesungen. Meistens gehören diese Lieder zum Genre *Gārī*. Sie sind durch rhythmische Besonderheiten gekennzeichnet und werden in der Regel von den Frauen der Brautfamilie gesungen. Hardaul-Lieder werden auch in Theaterstücken im *Nauṭamkī*-Stil über die Legende um Hardaul eingebunden – sowohl in audiovisuellen Inszenierungen als auch bei Live-Aufführungen. Die Gesangstradition hat sich zweifelsohne seit dem Aufkommen von Audio- und Videogeräten und besonders in der Internet-Epoche verändert.

Sämtliche Lieder lassen sich in zwei Haupttypen unterteilen: Erzähllieder, die Episoden der Legende um Hardaul schildern, und Gebetslieder. Erzähllieder übermitteln den Inhaltskern der Legende. Diese existiert ebenfalls in Prosaform in mündlicher und seit ungefähr einhundert Jahren auch in schriftlicher Überlieferung. Die Lieder sind jedoch die zuverlässigeren Träger des traditionellen Narratives, da die Prosaüberlieferung naturgemäß viel stärker anfällig für inhaltliche Änderungen ist. Die Gebetslieder enthalten Bitten an Hardaul, von denen einige einen klaren Zusammenhang mit dem Inhalt der Legende aufweisen. In den Gebetsliedern kann Hardaul entweder als der einzige Adressat der Bitte oder Einladung auftreten oder innerhalb einer Gruppe von – fast ausschließlich schivaitischen – Gottheiten.

Es muss darauf hingewiesen werden, dass selbst Muttersprachler einige Zeilen unterschiedlich interpretieren oder nicht in Gänze verstehen. Dies betrifft in erster Linie junge Menschen, die in solchen Fällen oftmals dazu neigen, Unklarheiten durch einen Textfehler zu begründen, und empfehlen, das Lied auf YouTube zu hören. (Man findet allerdings bei weitem nicht alle Lieder auf YouTube.) Aber auch ältere Menschen verstehen nicht alles, und es kommt nicht selten vor, dass Erklärungen zu einzelnen Zeilen stark voneinander abweichen.

Heute verehren Angehörige aller Kasten Hardaul, zumindest in den zentralen Gebieten Bundelkhands. Früher galt er jedoch als eine Gottheit niedriger Kasten (vgl. Smith 1875) und wurde zudem wie noch heute von der Stammesbevölkerung verehrt. Ein durch die traditionelle soziale Hierarchie bestimmter Unterschied in der religiösen Einstellung zu ihm ist auch noch in der Gegenwart zu beobachten. Für die Angehörigen von

Stämmen und niedrigen Kasten ist er neben (und über) Khātī Bābā,² Kāras Bābā, Pīr Bābā und anderen eine der wichtigsten lokalen Gottheiten, an die man sich im täglichen Leben wendet. Demgegenüber befindet er sich für die höheren Kasten in der Regel am Rande des für sie relevanten Pantheons und wird bei Hochzeiten oder, wie auch die weiteren Gottheiten der „kleinen/dörflichen (*grāmya*) Tradition“ (Vgl. Michaels 2006: 39), nur gelegentlich rituell verehrt. Erwähnenswert ist auch, dass sein Kult zu den Besessenheitskulten gehört.

Hardaul-Lieder weisen die typischen Merkmale von Volkliedern auf, die Shirreff in seiner lobenden Besprechung des Buches *Grām-Gīt* („Dorflieder“) von Ram Naresh Tripathi nennt: Volklieder “[o]ffended against the laws of prosody and grammar; they were composed by low caste and illiterate persons for their like, and, what was even worse, by women for women“ (Shirreff 1936: 210). Diese ironische Formulierung zielt insbesondere auf gelehrte Pandits und deren kanonische Vorstellungen von Dichtung.

Hardaul-Lieder sind in der Tat vor allem Frauenlieder. Frauen singen sie und erschaffen ihre Variationen, Frauen treten auf als Erzähler und Hauptfiguren der Liedtexte. Die Lieder werden auf Hochzeiten gesungen und einige von ihnen sind mit bestimmten Teilen des Hochzeitsrituals verbunden. Die Beziehung von Frauen zu diesen Liedern steht im Einklang mit der weiblichen Essenz der Verehrung von Hardaul, über die Kolff (1990: 148) und Jain (2002: 88–96) schreiben. Die wichtigsten Aufgaben Hardauls sind die Erfüllung der Ziele und Wünsche von Frauen. Im Mittelpunkt steht seine Unterstützung der Familien beim Anberaumen der Hochzeiten der Töchter und somit eine sehr wichtige Rolle bei dem für Frauen zentralen *saṃskāra*. Der deifizierte Prinz wird ebenfalls als Beschützer der Frauenehre und folglich auch der Familienehre besungen.

Die drei Erzähllieder, die in dem vorliegenden Beitrag in meiner Übersetzung aus dem Bundeli veröffentlicht und detailliert erläutert werden, spiegeln die Schlüsselepisoden der Legende wider. Ihre transliterierten Texte, glossiert und zeilenweise übersetzt, folgen im Anhang. Lied I *Gārī über Hardaul*, das ich auch „Klage der Campāvati“ nenne, und Lied II *Lied über die Bitte um Bhāt* wurden meines Wissens noch nie veröffentlicht. Das Thema des Liedes II kommt auch in einer allgemeinen, nicht auf die Geschichte Hardauls bezogenen Form vor: Die Schwester

² Transliteriert werden alle Wörter und Namen, die in den in Lateinschrift veröffentlichten Werken nicht oder nur sporadisch vorkommen. Beim ersten Erwähnen eines nicht allgemein bekannten Personennamens wird er transliteriert.

besucht den Bruder, um ihn um *Bhāt*³ zu bitten, aber er gibt ihr keinen (Guptā 2004: 77). Im selben Buch (ibid.: 140–142) und in *Har'daul: bundelī gāthā* (Guptā 2015–2016: 143–144) findet sich eine deutlich variierte Version von dem hier veröffentlichten Lied III *Gārī über die Bhāt-Gabe Har'dauls*. Im erstgenannten Buch ist dieses *Jyonār Gārī* („Mahl-Gārī“) und im zweiten mit der sich wiederholenden Refrainzeile *Mahā śor bhayau* („Ein großer Lärm ist entstanden“) betitelt. Unzählige weitere Versionen dieses allgemein bekannten und oft gesungenen Liedes können auch auf YouTube gefunden werden.

Der Kult und die Legende um Hardaul

Hardaul ist die populärste lokale Gottheit Bundelkhands, einer Kulturregion Nordindiens. Er wird als Beschützer und Patron von Bräuten, unverheirateten jungen und neuvermählten Frauen verehrt. Er soll zudem für ein glückliches Eheleben sorgen. Gleichzeitig gilt Hardaul als eine historische Figur aus dem Bundela-Geschlecht der Maharadschas von Orchha. Sein echter Name soll Hari Siṃh Deo oder Hardeo Siṃh lauten. Mir sind jedoch keine zuverlässigen Referenzen zu historischen Quellen, die ihn erwähnen, bekannt. Die einzige Quelle scheint die orale Tradition zu sein, die von ihm und seiner Deifizierung nach dem Märtyrertod berichtet. Diese Tradition liegt offensichtlich den als historisch geltenden Werken zugrunde. Der offiziellen Genealogie der Maharadschas von Orchha zufolge gelten die Jahre 1608 und 1631 als die Daten der Geburt und des Todes des Prinzen (Gaur 2006–2007; Orchha Princely State). Orchha, das Zentrum des Hardaul-Kultes, ist die ehemalige Hauptstadt der Bundela-Herrscher.

Die mit dem Kult um Hardaul zusammenhängende Legende besteht aus zwei Teilen: Der erste Teil, seine Hagiographie, erzählt vom irdischen Leben des Helden; der zweite, der die mythische Ursache der Vergöttlichung Hardauls schildert, handelt von seinem Wirken nach dem Tode. Der Höhepunkt der Hagiographie ist der Gifftod Hardauls, während im Mittelpunkt des zweiten, postmortalen Teils seine Fürsorge für die Tochter seiner Schwester steht, der er nach seinem Ableben eine prächtige Hochzeitsbescherung (*bhāt*) gewährt und auf deren Hochzeit Hardaul als Gespenst – oder Gottheit – erscheint. Dies sind die beiden am häufigsten in Liedern besungenen Schlüssepisoden.

³ Hochzeitsbescherung eines Mannes an seine Schwester und ihre Tochter. Siehe unten die detailliertere Erklärung.

Die traditionellen Kerninhalte der Legende sind die Folgenden: Hardaul wurde als Sohn von Bir Singh Deo (Bir Siṃh Deo) Bundela, dem berühmtesten Radscha von Orchha, geboren. Hardauls Mutter starb kurz nach seiner Geburt, weshalb er von seiner *bhaujī* (Standard-Hindi: *bhābhī*) Campāvati, der Frau seines älteren Bruders Jujhar Singh (Jujhār Siṃh), wie deren eigener Sohn großgezogen wurde. Die enge Beziehung zu seiner *bhaujī* ist in der Legende von großer Bedeutung. Deshalb ist der Terminus *lālā* („Liebling“), der junge männliche Verwandte bezeichnet und in Bundeli auch als Verwandtschaftsterminus für den jüngeren Bruder des Ehemannes (Hindi *devar*) verwendet wird, fast untrennbar mit dem Namen Hardaul verbunden. Der in Verbindung mit seinem Namen alternativ verwendete Titel *dīmān* (< Persisch *dīvān*; in der Bedeutung „Hauptminister“) hebt die Rolle des Prinzen in der Verwaltung des Fürstentums hervor. Nach dem Tod von Bir Singh Deo bestieg der ältere Sohn den Thron von Orchha. Jujhar Singh musste jedoch oft wegen politisch-militärischer Angelegenheiten Orchha verlassen. Er verbrachte so die meiste Zeit am Hofe Shah Jahans in Agra und nahm zudem an den Dekkan-Kriegen des Mogul-Herrschers teil. Die Verwaltung Orchhas übergab er während dieser Zeit an Hardaul. Der jüngere Bruder regierte weise und gerecht, und das Volk liebte und verehrte ihn.

Hardaul hatte jedoch auch Feinde, die ihn vor Jujhar Singh, als dieser nach Orchha zurückkam, verleumdeten und behaupteten, Hardaul habe eine Beziehung mit dessen Frau, der Rānī. Daraufhin befahl Jujhar Singh seiner Frau, so sie denn unschuldig wäre, Hardaul zu vergiften. Dadurch geriet Campāvati in einen *dharmasamkaṭ* („Dharma-Widerspruch“): Als eine ergebene Frau konnte sie ihrem Ehemann nicht den Gehorsam verweigern, andererseits konnte sie aber auch nicht einen unschuldigen Menschen, den sie als ihren Sohn ansah, ermorden. Sie versuchte, einen Ausweg aus dieser Krise zu finden, indem sie Hardaul zum Essen einlud, ihn jedoch vorwarnte, dass die ihm servierten Speisen vergiftet waren. Dennoch nahm er die vergifteten Speisen zu sich und starb. Es war der Beweis der Unschuld der Rani, und so war ihre und somit auch die Familienehre gerettet. Hardaul starb nicht allein. 900 Soldaten seiner Garde, sein Diener aus der Mehtar-Kaste, sein Ross und sein Hund teilten das Schicksal des Helden; auch sie aßen von den vergifteten Speisen. In den meisten Darstellungen der Legende tun sie dies freiwillig, um nicht ohne Hardaul leben zu müssen. In einigen Versionen geschieht diese Tragödie ohne das Wissen der Opfer.

Damit endet die Geschichte allerdings nicht. Der Tod Hardauls ist strukturell gesehen der zentrale Punkt der Legende und die Trennlinie

zwischen der Hagiographie und dem Mythos. Auch im Mythos rettet er die Familienehre, diesmal aber die Ehre der angeheirateten Familie seiner Schwester Kumjāvati. Sogar nach seinem Ableben erfüllt er seine Pflicht gegenüber Kumjāvati und deren Tochter. Die Hochzeit der Nichte von Hardaul und Jujhar Singh findet nach dem Tod Hardauls statt. Als Jujhar Singh der Schwester seine finanzielle und rituelle Unterstützung bei der Einrichtung der Hochzeit verweigert, sorgt sich Hardaul auf deren Bitte um die Hochzeit seiner Nichte – und das nach seinem Ableben: Er erscheint als Gespenst bei der Hochzeitszeremonie, lässt ritualgemäß der Nichte eine prächtige Hochzeitsbescherung (*bhāt*) zukommen und richtet ein prachtvolles Festmahl aus. Seitdem hilft er allen mannbaren Mädchen und Bräuten wie auch ihren Familien beim Arrangement des wichtigsten Ereignisses im Leben einer Frau (vgl. Oranskaia 2018: 76).

Seine Funktion als Wohltäter der Bräute verschafft ihm eine besondere Stellung bei Frauen und bestimmt einige spezifische Ritualmerkmale. So wird er unbedingt zur Hochzeit eingeladen und bekommt in der Regel eine schriftliche Einladung – *basitā* (< Urdu-Arab. *vasīyat*). Unter den *Pūjā*-Gaben muss auf jeden Fall gelber, mit Kurkuma gefärbter Reis sein (vgl. unten Lied II), und oft wird ihm auch Betel (*pān*) dargebracht. Diese Gegenstände sind in einigen Liedern und prosaischen Varianten der Legende präsent.

Verhältnis zwischen der Lied- und Prosaüberlieferung

Die Lied- und Prosaüberlieferungen der Legende unterscheiden sich voneinander, stehen dabei aber in einer Beziehung des gegenseitigen Austausches: Einem Teil von Liedinhalten liegen offensichtlich in der Prosaerzählung wurzelnde Abschnitte der Legende zugrunde, während die an allgemeine und rituelle Volkslieder angelehnten Einzelheiten sowie einige im dichterischen Liedtext entstandene Details, die der Erzeugung einer Stimmung dienen, in das Prosanarrativ übernommen werden. Es ist schwer zu sagen, wie lange eine Übernahme von neuen und geänderten Inhalten aus dem letzteren in die Lieder dauern kann. Dass eine solche Übernahme möglich ist, beweisen jedoch die Lieder, in denen die Figuren und Umstände sich in einigen Zügen eindeutig von ihrer traditionellen Darstellung unterscheiden. Als ein Beispiel kann das von Smith (1875: 391) veröffentlichte Lied aus Malwa dienen, in dem Hardaul eine heldenhafte Teilnahme an den Dekkan-Kämpfen – offenbar auf Seiten der Mogul-Truppen – zugeschrieben wird (Oranskaia 2018: 84). Diese klare Abweichung von seiner traditionellen Hagiographie, wie sie sich

ansonsten in Liedern widerspiegelt, soll der die Gestalt heroisierenden Tendenz, die zuerst in Prosaform vorkam, Rechnung tragen.

Der umgekehrte Einfluss von Liedern auf die Prosanarrative ist in mehreren Episoden des Plots zu sehen. Sogar der Schwerpunkt des postmortalen Teils der Legende – die *Bhāt*-Gabe des Brautonkels – lässt sich auf die mit ethno-sozialen Faktoren verbundenen Folkloreklischees und das entsprechende Ritual zurückführen. So bittet in Volksliedern die Schwester den Bruder: „Höre meiner Bitte zu, Brüderchen, bringe den *Bhāt* rechtzeitig!“ (Gupta 2004: 79). Eine ähnliche Situation in Bezug auf die Hardaul-Legende ist in den Liedern II und III geschildert (siehe unten). Das Erscheinen des Bruders zur rechten Zeit, um den richtigen Moment des Rituals nicht zu verpassen, soll der Frau die Ehre in der Familie des Mannes gewährleisten. Obwohl die vom Bruder erwarteten Geschenke für die Schwester selbst und für die Mitglieder der Mannesfamilie detailliert aufgezählt sind, ist das Kommen des Bruders am wichtigsten, selbst wenn er mit leeren Händen kommt (ibid.). Ein anderes Beispiel ist der Bräutigam, der auf dem Hochzeitsmahl das Essen verweigert, bis sein Wunsch erfüllt ist (vgl. unten Lied III).

Beide Teile des Sujets sind in Folklore, literarischen Texten und lokaler Geschichtsschreibung zu finden. Der Unterschied drückt sich aus in voneinander abweichenden Gewichtungen: Die Autorentexte betonen die Vergiftung Hardauls, während in der Folklore die großzügige Unterstützung seiner Nichte in den Mittelpunkt rückt. Weitere Unterschiede betreffen historische Ereignisse zu Hardauls Lebzeiten und ihre Interpretation sowie die Genealogie der Bundela Maharadschas von Orchha. Die Volkstradition nennt zwei Söhne von Raja Bir Singh Deo: den älteren Jujhar Singh und den jüngeren Hari Singh Deo (oder Hardeo Singh), üblicherweise Hardaul genannt, sowie eine Tochter namens Kumjāvati. Die Geschichtsschreibung dagegen berichtet von elf Söhnen und einigen Töchtern (Singh 2009: 33) oder zwölf Söhnen und einer Tochter Bir Singh Deos von seinen drei Frauen (Gaur 2006–2007: 24).

Eine weitere drastische und wichtige Diskrepanz zwischen der traditionellen Überlieferung und der Geschichtsschreibung besteht darin, dass Hardaul in der Folklore-Version als *Brahmacārya* („Zölibatär“, „Junggeselle“) mit 16 oder 20 Jahren stirbt, während er in den historisch gestalteten Werken als ein verheirateter Mann und Vater eines Sohnes geschildert wird. Die heutigen Maharadschas von Orchha gelten als seine Nachfahren. Ihre Genealogie wurde in der Geschichte von Orchha (Gaur 2006–2007) veröffentlicht, die als das kanonische Werk schlechthin gilt und über 20 Auflagen erreicht hat. Der Geschichtsschreibung zufolge (Jain 2002: 92)

war die Schwester Hardauls Kumjāvati mit einem Panwar Thakur von Barechha im Fürstentum Datia verheiratet und zur Zeit der legendären Geschehnisse verwitwet (vgl. Lied II). Auch Hardauls Mutter soll aus Datia stammen und auch er wurde dort geboren. In einem Lied wird Hardaul dementsprechend „Lālā („Liebling“) von Datia“ genannt (Smith 1875: 390).

Eigentlich beginnen die Unstimmigkeiten zwischen den zwei Überlieferungstypen schon mit Hardauls Lebensdaten. Die Folkloreversion stellt Hardaul als Waise dar, für die der ältere Bruder und seine Frau wie Eltern waren. In den meisten als historisch geltenden Werken werden die Daten angegeben, die den Jahren 1608–1631 im Gregorianischen Kalender entsprechen (Gaur 2006–2007; Simh 2009). Diese Daten sind so gut wie allgemein akzeptiert, auch in der offiziellen Genealogie des Bundela-Herrschergeschlechtes (Orchha Princely State). Demnach war Hardaul ca. 19 Jahre alt, als sein Vater starb. Das Ableben von Radscha Bir Singh Deo, Hardauls Vater, soll historisch eindeutig in das Jahr 1627 datiert werden können (Smith 1875: 389 FN).⁴ Diese historische Information widerspricht jedoch der Folklorevorstellung, in welcher der ältere Bruder für Hardaul die Rolle des Vaters einnimmt. Auch andere Lebensdaten des Prinzen werden genannt. So hält Sudhā Guptā (2015–2016: [12f.]) dagegen, dass Hardaul mindestens acht bis zehn Jahre früher geboren wurde als üblicherweise angenommen, also zwischen 1598 und 1600. Dessen Todesjahr gibt sie zudem mit 1628 an (ibid.) und bezieht sich dabei auf Pandit Gorelāl Tivārī.⁵

Die Verbindung zwischen der Funktion Hardauls als Schutzgottheit der Bräute und dem mythischen Plot im zweiten Teil der Legende ist klar. Zudem ist *Bhāt* der Schlüsselbegriff des Kultes und des postmortalen Teils der Legende. Er hat eine zentrale Bedeutung in den meisten Liedern, auch im *Lied über die Bitte um Bhāt* (siehe unten Lied II) und im *Lied Gārī über die Bhāt-Gabe Hardauls* (siehe unten Lied III, das die letzte Episode der Legende schildert). Die Hauptbedeutung des in neuindoarischen Sprachen verbreiteten Wortes *bhāt* ist „gekochter Reis“. In einigen Sprachen, darunter auch in Bundeli, bezeichnet es allerdings außerdem den vom Onkel mütterlicherseits am Tag der Hochzeit überreichten Teil der Mitgift und die Geschenke an seine Schwester, die Mutter der Braut. Es kann auch für die Geschenke des Onkels der Braut an den Bräutigam

⁴ Jain (2002: 33) zufolge regierte Bir Singh Deo seit ca. 1606 und starb 1630.

⁵ Guptā verweist hier auf keine Quelle, aber bezieht sich höchstwahrscheinlich auf das Buch von Gorelāl Tivārī *Bundel'khaṇḍ kā saṃkṣipt itihās* [Eine kurze Geschichte Bundelkhands], das 1990 V.S. (1933 u.Z.) erschien.

und die Mitglieder seiner Familie verwendet werden. Das Wichtigste ist aber die Bescherung der blutsverwandten Frauen. Der Bruder ist somit eine wichtige Stütze einer Frau. In nordindischen Frauenvollkliedern wird vom Bruder (*bīr*) gesungen, der seine Schwester in ihrer angeheirateten Familie besucht und für sie prächtige Geschenke bringt (Uberoi 1994: 59). Obgleich der Löwenteil der Ausgaben eigentlich in die Mitgift einfließt, ist der Beweggrund der Großzügigkeit eines Onkels die Bruder-Schwester-Beziehung (vgl. Lieder II und III), die auch die rituelle Rolle eines Mannes auf der Hochzeit seiner *filia sororis* bestimmt.

Die Hagiographie Hardauls im ersten Legendenteil enthält eine Reihe von historisch und politisch bedeutsamen Punkten. Nicht alle von ihnen kommen in Liedern vor, die Prosaversion ist inhaltlich viel reicher.

Überblick über die Veröffentlichungen von Hardaul-Liedern

Die ersten Publikationen von Liedern über Hardaul, aufgeschrieben im Distrikt Hamirpur, stammen von Smith (1875). Er publizierte vier Lieder in Devanagari und übersetzte diese ins Englische. Neun Jahre später veröffentlichte Cunningham zwei Lieder, eins von diesen enthält nur drei Zeilen; das längere und bedeutend interessantere Lied (aus Malwa) erschien leider nur in einer groben Übersetzung ohne den Originaltext (Cunningham 1884: 163–165). Pandit R.G. Chaube (1896) publizierte vier kurze Lieder, die in Haridwar von einem Sannyasin-Brahmanen aufgeschrieben worden waren. Die letzte mir bekannte Veröffentlichung mit einer Übersetzung ins Englische stammt von Crooke (1910). Diese enthält einen im Distrikt Mainpuri und einen im Distrikt Agra von indischen Schullehrern niedergeschriebenen Liedtext.

Seit den 1970er Jahren sind einzelne Lieder, die Hardaul gewidmet sind, in Publikationen auf Hindi veröffentlicht worden. Dies sind in der Regel allgemeine Werke über die Kultur Bundelkhands (Tripāṭhī 2000; Varmā 2005) oder Sammlungen von Vollkliedern (Tivārī et al. 1995; Guptā 2004). Das Buch *Har'daul: bundelī gāthā* („Hardaul: Eine Bundeli-Sage“) von Sudhā Guptā (2015–2016), das mir leider erst kurz vor dem Korrekturlesen des vorliegenden Beitrags bekannt wurde, nimmt einen Sonderplatz ein. Es ist eine wertvolle Sammlung von dichterischen Folklore- und Autorentexten über Hardaul, die gesungen werden (oder gesungen werden können). Sie sind in der Devanagari-Schrift auf Bundeli aufgeschrieben und ins Hindi übersetzt. Darüber hinaus werden zu einigen Liedern die sie erklärenden Inhalte der Legende angeführt. Zudem werden einige Bundeli-Vokabeln, die keine direkten Hindi-Kognaten

haben oder sich von der Bedeutung her von den verwandten Hindi-Wörtern stark unterscheiden, kommentiert. Der erste Teil des Buches (S. 25–151) umfasst kurze Folklorelieder, leider ohne Hinweis auf die Quelle, den Ort und die Zeit des Aufzeichnens. Sie werden inhaltlich in drei Gruppen aufgeteilt: (1) Gebete und Einladungen an Hardaul; (2) Geburt, Kindheit und Vorfahren Hardauls und (3) Weitere Lieder. Der zweite Teil (S.152–304) schließt längere Texte in den Genres *phāg*, *caritr* und *gāthā* ein. Hier sind Autoren- und Folkloretexte unter Angabe der Namen der Autoren oder Sänger präsentiert; für die meisten sind auch die Namen der Orte angegeben, von denen sie stammen. Der Textsammlung geht eine Einführung voran.

Drei Erzähllieder über Hardaul: Übersetzung und Kommentar

Wie auch die von Crooke (1910) publizierten Lieder stammen die in diesem Beitrag vorgestellten Lieder von indischen Schullehrern. 2004 und 2006 schrieben auf meine Bitte hin zwei Intellektuelle Bundelkhands, Schullehrer von Beruf, einige ihnen bekannte Liedtexte nieder: Dafür bin ich Herrn Janaki Sharan Verma (Jānakī Śaraṇ Varmā) und Herrn Harivishnu Avasthi (Hariviṣṇu Avasthī) zu großem Dank verpflichtet. Bei Herrn Verma bedanke ich mich von ganzem Herzen ebenfalls für die langjährige mannigfaltige Hilfe. Ich danke auch seinem Sohn, Dr. (med.) Manoj Kumar, dank dessen Vermittlung mir eine Verbindung zu seinem Vater auf elektronischen Kommunikationswegen möglich ist. Folgende kurze Informationen über die beiden Herren, die mir die aufgeschriebenen Liedtexte zur Verfügung gestellt haben, sollen einen begrenzten Eindruck von dem Milieu vermitteln, in dem die Kultur Bundelkhands gezielt aufbewahrt, aber auch interpretiert und überarbeitet wird.

Herr Verma (geb. 1924) kämpfte für die Unabhängigkeit Indiens, war lange Jahre ein aktives Mitglied der Kongress-Partei und hatte als solches mehrere bedeutende Aufgaben in seiner Region. In den späten 1970er Jahren nahm er an die Kampagne gegen die Verhaftung von Indira Gandhi teil und musste selbst einige Zeit im Gefängnis verbringen. Er arbeitete in Jhansi, wo er auch heute lebt, als Schullehrer und als Journalist, gab einige Zeitschriften und Zeitungen heraus, unter denen die Wochenzeitung *Lokpath* („Der Weg des Volkes“) ist, die er von Vrindavan Lal Verma übernahm. Schon als Jugendlicher bewunderte er das Werk dieses großen Hindi-Schriftstellers, eines Einheimischen Bundelkhands, dessen Namen er auch annahm. J. S. Verma ist Autor von zehn Büchern

und einer Reihe von Artikeln über die Geschichte, Kultur und Literatur Bundelkhand. Zu diesen Themen schreibt er weiterhin.

Herr Avasthi (geb. 1933), studierter Historiker, arbeitete als Geschichtslehrer und Schulinspektor in Tikamgarh, wo er auch heute lebt. Seine Werke beschäftigen sich mit Bhakti-Dichtung, Epigraphik und der Geschichte des Unabhängigkeitskampfes in Bundelkhand, darunter auch mit der Rolle der berühmten Rani von Jhansi Lakshmibai. Er ist gesellschaftlich und kulturell aktiv und bereitet momentan neue Bücher über Bundelkhand zur Veröffentlichung vor, unter ihnen *Viṣ'pāyī Har'daul* („Giftrinkender Hardaul“).

Die von Herrn Verma und Herrn Avasthi aufgeschriebenen Erzähllieder stellen, wie auch weitere Lieder dieses Typs, das tragische Geschehen aus verschiedenen Perspektiven und durch verschiedene Erzählerfiguren dar. Der Sprechzeitpunkt liegt immer nach dem Tod Hardauls und in den meisten Fällen nach der postmortalen Episode der *Bhāt*-Gabe. Einige Lieder enthalten volle oder – öfter – reduzierte Dialoge. Die meisten präsentieren eine auktoriale Erzählsituation, während einige durch personale und Ich-Erzählsituationen charakterisiert sind. Es gibt auch Lieder, die verschiedene Erzählperspektiven verbinden. Die Lieder mit weiblichem Erzähler (bei weitem der häufigste Typ) sind am stärksten emotionsgeladen.

Die Reihenfolge der hier vorgestellten drei Erzähllieder entspricht der Chronologie der widergespiegelten Ereignisse. Das unter Nummer I aufgeführte Lied ist eine Wehklage von Rani Campāvati („Klage der Campāvati“) nach dem Tod Hardauls. Im Lied II bittet Kuṃjāvati ihren verstorbenen Bruder Hardaul um *Bhāt*, und im Lied III erfüllt Hardaul ihre Bitte. Die mir verfügbaren schriftlichen Texte dieser Lieder enthalten Hinweise darauf, welches Gefühl im Lied ausgedrückt wird: „Klage der Campāvati“ vermittelt *dāruṇ dukh* („herzzerreißendes Weh“) und das Lied von Kuṃjāvati ist *kāruṇik* („Mitleid erregend“). Der Refrain (*tek*), der oft die erste Zeile des Liedes oder eine Hälfte derselben wiederholt, unterstreicht den emotionalen Topos des Liedes.

In allen unten aufgeführten Liedtexten folgt die Zeileneinteilung dem Original. Die Zeilennummern werden im Kommentar in Klammern als Referenzhinweise verwendet. Die erklärenden Wörter sind in runden, Ergänzungen in eckigen Klammern angegeben.

Lied I

Gārī über Hardaul

(*Har'daul kī gārī*)

auch: „Klage der Campāvati“

Refrain: Weinend vergehe ich

1. Wo finde ich Dich, Lālā Hardaul? Weinend vergehe ich.
2. Wo Hardauls Leichnam verbrannte, dort stand die Rani-Schwägerin,
3. Ihr Gesicht mit Tränen übergossen. Welch eine schreckliche Stunde ist gekommen!
4. Nirgends begegne ich diesem schönen Gesicht. Weinend vergehe ich.
5. Wie habe ich Dich, Sohn, aufgezogen, mit einem Wattefetzchen flößte ich Dir in den Mund Milch ein,
6. Wenn Du umfielst, richtete ich Dich auf, und er (der Radscha) hat gesagt: „Vergifte ihn!“
7. Nun habe ich die ganze Geschichte erzählt – weinend vergehe ich.
8. Als Hardaul[s Trauerzug] durch [die Stadt Orchha] ging, kam in der Stadt schwerer Gram auf.
9. Alle Menschen standen weinend vor ihren Häusern: „Welch ein Unheil hat uns befallen!“
10. Wen rufe ich jetzt beim Namen Lālā? Weinend vergehe ich.
11. Als Hardaul zum Einäscherungsplatz getragen wurde, starben sogar Tiere und Vögel,
12. [Die Menschen] waren bestürzt und brüllten wie Vieh,
13. Wie kann ich das Herz überzeugen, es zu ertragen? Weinend vergehe ich.

(Vermittelt von Herrn Hariviṣṇu Avasthī)

Das Lied stellt einen Monolog der leidenden Schwägerin Hardauls dar und zeichnet sich durch die überwiegend personale Erzählperspektive aus. Nur in den ersten zwei Zeilen schildert ein auktorialer Erzähler den Ort und die relativ definierte Zeit der Sprechsituation: der Scheiterhaufen des Helden nach seiner Einäscherung. Das Lied ist chronologisch aufgebaut und lässt sich, wie auch die ganze Legende, in zwei Abschnitte aufteilen: vor und nach dem Tod Hardauls. Anders als die Legende enthält das Lied jedoch nicht einmal eine Erwähnung des *Bhāts*: Tatsächlich ist die zentrale Episode des Mythos, die vom *Bhāt*, für das Narrativ der Campāvati unwichtig.

Ranis Beschreibung ihres Zustandes fällt mit dem Sprechzeitpunkt zusammen: Sie fühlt sich so, als sterbe sie gleich beim Weinen (1., Ref-

rain). Der erzählte Inhalt liegt in der Vergangenheit. Die erste Rückblende (4., 5.) weist auf Hardauls Babyalter und Campāvatis mütterliche Rolle hin. Sie erzählt von Hardauls früher Kindheit, als sie nach dem Tod seiner Mutter diese Rolle übernommen und den Jungen großgezogen hat. Ihre Wörter zeigen auf, dass ihr Schwager für sie wie ein Sohn ist, was die romantische Beziehung, die man ihnen anlastet, ausschließt. Die rührenden Erinnerungen stehen im dramatischen Missverhältnis zum Befehl ihres Ehemannes, des Radschas. Sie bezeichnet ihren Ehemann, wie es die Familientikette verlangt, mit dem Pronomen der dritten Person Plural (*un=ne*, ERG). Dem Befehl zufolge muss sie Hardaul vergiften, um die böswillige Verleumdung zu widerlegen (5.).

Die mittlere Zeile (6.) teilt die erzählte Zeit in zwei Abschnitte auf: vor und nach dem Tod Hardauls. Die Mutter-Schwägerin hat den Sohn-Schwager vergiftet, und ihr Leid ist deshalb nun unerträglich.

Im zweiten Liedteil bezieht Campāvati die ganze Welt, die Zwei- und Vierbeiner in die Trauer um den Verlust mit ein (7., 8., 10. und 11.). Die Schilderung des allgemeinen Kammers enthält Klischeesituationen der Hochzeitslieder, in denen der Ich-Erzähler die Mutter des Bräutigams ist. Nur die Stimmung ist eine ganz andere. Typischerweise stehen Menschen in solchen Liedern an den Türen ihrer Häuser, erfreuen sich gemeinsam mit Tieren an der Ansicht des schönen Bräutigams und bewundern seine prachtvolle Kleidung (vgl. Gupta 2004). Auch die stolze Mutter des Bräutigams weint, aber – anders als die Rani-Schwägerin – vor Freude. Zahlreiche Lieder dieser Art sind typisch für das Hochzeitsritual.

Lied II Lied über die Bitte um *Bhāt*
(*Bhāt māṅ'ne kā gīt*)

Refrain: Kanhaiya, es ist unerträglich! (In diesem Lied wiederholt sich der Refrain nach jeder Zeile.)

1. [Kuṃjāvati]: [Ich habe] es verzögert, bin [noch] nicht gegangen, um [meinen Bruder] um *Bhāt* zu bitten, die Hochzeitsstunde [meiner Tochter] ist nah,
2. Der Bruder-*Bhāt*-Geber, innig geliebter, ist teurer als das Leben,
3. Deswegen begab sich Kuṃjāvati unverzüglich zur Stadt Orchha.
4. Jujhar Singh sagte verärgert: „Wozu bist Du hierhergekommen?“
5. Dein Bruder-*Bhāt*-Geber bin ich nicht, meine Schwester bist Du nicht,
6. Dein Bruder ist Hardaul, Du bist seine Schwester, gehe zu seinem Hause!“

7. Als Kuṃjāvātī den Phūl'bāg (Garten des Palastes Hardauls) erreichte, fiel sie in Ohnmacht,
8. Als sie wieder zu sich kam, stand sie wehklagend auf und so, weinend, hat sie eine Gabe dargebracht,
9. Sie opferte gelben (mit Kurkuma gefärbten) Reis auf dem Scheiterhaufen, auf dem der Körper des Bruders verbrannt worden war.
10. Die Stimme erklang: „Schwester, gehe nach Hause und sei unbekümmert“,
11. Das Versprechen des Bruders: „Ich komme, ich komme zur Hochzeit, vergesse nicht die glückverheißende Stunde“,
12. gehört habend kam Kuṃjāvātī voller Zuversicht [zurück] zur Stadt Datia.

(Vermittelt von Herrn Jānakī Śaraṇ Varmā)

Das Lied zeichnet sich durch eine multiperspektive Erzählung aus. Außer dem auktorialen Erzähler (1., 3., Anfang 4., 7. bis Anfang 10., 12.) gibt es zwei weitere Sprecher: Jujhar Singh (Ende 4. – 6.) und Hardaul (Ende 10., 11.). Die 2. Zeile ist unklar: Es dürften die Wörter des auktorialen Erzählers oder die innere Rede Kuṃjāvātīs sein. Sonst werden ihr in den als ihre Dialoge mit jedem Bruder gestalteten Situationen keine gesprochenen Wörter zuteil. Der fehlende Inhalt der Gespräche wird aus der auktorialen Erzählung ersichtlich. Sie spricht aber explizit im Lied III *Gārī über die Bhāt-Gabe Hardauls* (siehe unten).

Kuṃjāvātī begibt sich auf den Weg nach Orccha (3.), um ihren älteren Bruder Jujhar Singh, den Radscha Orchhas, zur Hochzeit ihrer Tochter einzuladen und ihn um *Bhāt* zu bitten. Der Legende zufolge ist er nach dem Gifftod Hardauls ihr einziger lebender Bruder. Sie kommt zu ihm aus Datia (12.), der Hauptstadt eines kleinen benachbarten Fürstentums mit demselben Namen. Allgemein wird davon ausgegangen, dass sie mit einem Panwar Thakur in Datia vermählt wurde (vgl. oben Abschnitt „Der Kult und die Legende um Hardaul“). Die Bundelas und die Panwars heirateten tatsächlich untereinander (Jain 2002: 35). Auch Hardauls Mutter soll aus Datia stammen und er selbst wurde dort, wie es traditionell üblich ist, im Elternhaus seiner Mutter (*māy'kā*) geboren.

Jujhar Singh empfängt Kuṃjāvātī jedoch äußerst unfreundlich (4.). Er lehnt die Bruder-Schwester-Beziehung zwischen ihnen ab und sieht sich daher nicht verpflichtet, den *Bhāt* zu geben (5.). Mit höhnischem Zynismus empfiehlt er ihr, zum (nach seinem Willen vergifteten) Bruder Hardaul zu gehen (6.).

Die orale Tradition erläutert diese Episode unterschiedlich – sozusagen aus historischer und emotionaler Perspektive. Der ersteren zufolge sind Kumjāvati und Hardaul Kinder der zweiten (Jain 2002: 86) (oder nach anderen Versionen der dritten) Frau von Bir Singh Deo, die von Geburt eine Panwar war, während Jujhar Singhs Mutter seine erste Frau war und aus dem Dhandhera-Clan stammte (ibid.). Nach der letzteren Version rächt sich Jujhar Singh an der Schwester, weil sie ihn aufbrausend des Todes Hardauls beschuldigte und dabei sagte, er wäre ihr kein Bruder mehr.

Eine weitere Diskrepanz in den Versionen des Narrativs betrifft den Familienstatus Kumjāvatis. So besagt eine Version, sie war verwitwet (Jain 2002: 92). Diese Interpretation basiert darauf, dass der Brautvater im Lied nicht erwähnt wird. Bei der Ausrichtung der Hochzeit der Tochter bereitete dieser Umstand zusätzliche Schwierigkeiten, was die Verantwortung des Bruders erhöhte. Unter diesen Umständen verdeutlicht die Absage Jujhar Singhs die unermessliche Niederträchtigkeit seiner Natur. Die andere Version bringt den Ehemann Kumjāvatis ins Spiel. Diese ist besonders in den zahlreichen Videos sehr populär.



Abbildung 1: Palast von Hardaul „Pāl'kī Mahal“.

Zurück zum Lied. Verstoßen vom älteren Bruder geht Kumjāvati in den Phūl'bāg („Blumengarten“) (7.) des Palastes Hardauls, der wegen der an

eine Sänfte erinnernde Form des Daches den Namen Pāl'kī Mahal („Sänfte-Palast“) trägt (Abbildung 1)⁶. Dort fällt sie in Ohnmacht (7.), als sie den Scheiterhaufen Hardauls sieht. Nachdem sie wieder zu sich kommt (8.), verehrt sie den Bruder, indem sie auf seinem kalten Scheiterhaufen gelben Reis als Opfergabe darbringt (9.). Durch dieses Ritual tritt Kuṃjāvati in Verbindung mit dem Verstorbenen. Unsichtbar tröstet er sie (10.) und verspricht, ihre Bitte um *Bhāt* zu erfüllen (11). Voller Zuversicht kehrt Kuṃjāvati zurück nach Datia.

Kuṃjāvatis Opfergabe, der gelbe, mit Kurkuma gefärbte Reis, ist heute ein unabdingbarer Teil der Hardaul-*Pūjā*. Doch auch darüber hinaus verdient Zeile 9 des Liedes Aufmerksamkeit. Dass sich der Scheiterhaufen neben dem Wohnsitz des Verstorbenen befindet, wirkt wie eine durch das Folklore-narrativ bedingte Verdichtung des rituellen Raumes oder die Spur einer spezifischen Tradition der Beisetzung der Asche von Toten. Diese ungewöhnliche Vorstellung ist eventuell mit der Folklore-tradition verbunden, die den *Cabūtarā*⁷ im Phūl'bāg als die *Samādhī* („Kenotaph“) Hardauls, wo seine Asche beigesetzt ist, darstellt. Es ist sein Hauptschrein (Abbildungen 2 und 3).



Abbildungen 2 und 3: Hardauls Hauptschrein – Cabūtarā im Phūl'bāg (von außen und innen).

Er nennt sich auch, häufig untrennbar vom Garten Phūl'bāg, *Hardaul kā baiṭh'kā* („Empfangsraum Hardauls“), wobei dieser in der „offiziellen“ Version der Geschichte heute als sein *akhārā* („Sportplatz“) präsentiert wird.

Wie dem auch sei, ist es offensichtlich kaum akzeptabel, dass sich die *Samādhī* neben dem Palast befindet. Der heute dominierenden Ansicht zufolge befindet sich Hardauls *Samādhī*, ebenfalls in Form eines *Cabūtarās*

⁶ Alle Fotos von der Verfasserin; 1–5 von Februar 2017, Foto 6 von Februar 2020.

⁷ Schrein einer lokalen Gottheit in Form einer viereckigen Plattform.

(Abbildung 4), außerhalb des Städtchens in ungefähr anderthalb Kilometer Entfernung von seinem Palast. Dieser Schrein gehört zu einer Gruppe, die auch die *Cabūtarās* der 900 Soldaten seiner Garde, seines Dieners aus der Mehtar-Kaste, seines Pferdes und seines Hundes einschließt (Abbildung 5). All diese Figuren sind laut Legende mit ihm zusammen an den vergifteten Speisen gestorben.



Abbildungen 4 und 5: Hardauls *Cabūtarā* außerhalb der Stadt, der als seine *Samādhī* gilt (links) und *Cabūtarās*, die als *Samādhīs* der mit Hardaul zusammen an Gift gestorbenen Menschen und Tieren gelten (rechts).

Nicht weit weg von dieser Gruppe steht am Teich noch ein weiterer Schrein Hardauls, der dritte, der als seine *Samādhī* präsentiert wird (Abbildung 6). Die Tatsache, dass sich dieser Schrein – anders als die anderen beiden – am Wasser befindet, soll beweisen, dass er die erste *Samādhī* Hardauls ist, die am Ort seines Scheiterhaufens errichtet wurde. Frühestens 2017⁸ erschien am Schrein ein Schild mit der Inschrift *aum śrī śrī 108 śrī Har'daul jī mahārāj kī mūl samādhī sthal (ceṭ'kā)* („*Aum śrī śrī 108*



Abbildung 6: Hardauls *Cabūtarā* am Teich außerhalb der Stadt, in der Nähe des Stadtteils Ganj.

⁸ Das Foto der Abbildung 6 wurde im Februar 2020 aufgenommen. In einem Foto desselben Schreins von Februar 2017 sind weder das Schild noch die Überdachung zu sehen.

[malige Invokation vom verehrten Herrn Hardaul] der Ort des Original-*Samādhīs* von seiner Hoheit dem verehrten Herrn Hardaul“), die jeden Zweifel daran, welche von den drei *Samādhīs* die wichtigste ist, ausräumen soll. Es versteht sich von selbst, dass die drei Schreine von drei verschiedenen Priesterfamilien betreut werden.

Der oben aufgeführte Kommentar zum Kuṃjāvati-Lied basiert primär auf der üblichen Prosa-Überlieferung der Legende. Ohne diesen Kontext wäre die Anregung Jujhar Sings, dass Kuṃjāvati zu Hardauls Haus gehen soll, und ihre Ohnmacht beim Ansehen des Scheiterhaufens so zu interpretieren, dass sie davor vom Tod Hardauls nicht wusste.

Lied III ***Gārī* über die *Bhāt*-Gabe Hardauls**
(*Gārī*: *Har'daul dvārā bhāt diyā jānā*)

Refrains:

- (a) Ein großer Lärm ist entstanden
(oder: Eine große edelmütige Tat ist geschehen)
- (b) Der verstorbene Hardaul hat [seiner Nichte] einen
Bhāt überreicht.

1. Ein großer Lärm ist entstanden, der verstorbene Hardaul hat [seiner Nichte] einen *Bhāt* überreicht,
(Refrain) Ein großer Lärm ist entstanden.
2. Die Wohltat Lālās kann überhaupt nicht beschrieben werden,
3. Die Geschenke passen in den Hochzeitspavillon nicht hinein,
4. Der *Bhāt*, die Aussteuer ist großzügig: Gold- und Silberschmuck, alles ganz neu,
(Refrain) Ein großer Lärm ist entstanden.
5. Perlen bestickte, feine prächtige Saris,
6. Lotus-Girlanden mit Quasten sind prächtig,⁹
7. Unübertreffliche Seidenkleidung, die Bordüre mit goldenen und silbernen Fäden durchwoben, Blumen glänzen,
(Refrain) Der verstorbene Hardaul hat einen *Bhāt* überreicht.
8. Schwester Kuṃjāvati nähert sich einer Säule,
9. Der Hochzeitspavillon schwankte, [alle] haben Wörter gehört und es wurde still,

⁹ Der Interpretation von Herrn Jitendra K. Sharma (persönliche Kommunikation, Februar 2019) zufolge heißt *kañj* in Zeile 6 nicht „Lotus“, sondern „Dattelpalme“ (Hindi *khajūr*), und es handelt sich hierbei um aus Fasern der Blattstiele gemachte Seile, an denen bunte Glasperlentrauben hängen – also um eine Art Verzierung.

10. Keiner sagte etwas, der Tag ging in die Dämmerung,¹⁰ [Kuṃjāvātī]
hat das *Ṭīkā*-Ritual durchgeführt,
(Refrain) Ein großer Lärm ist entstanden, der verstorbene Hardaul hat
einen *Bhāt* überreicht.
11. [Vor den Gästen erschienen] Fladenbrote aus feinem Weizenmehl
und süße Fladenbrote mit schönem Dessin,
12. Das Aroma des Safran-Reises wurde unübertrefflich,
13. [Kuṃjāvātī] redet weiter, spricht von der wahren Liebe [und
Hardaul] ging auf sie ein,
(Refrain) Ein großer Lärm ist entstanden, der verstorbene Hardaul hat
einen *Bhāt* überreicht.
14. Hardaul, unsichtbar, gießt Butterschmalz [auf die Speisen],
15. Das gesehen habend sagten die Gäste: „Wie kann es sein?“,
16. Allen wurde bange ums Herz, alle haben ihre Unterhaltung beendet,
der Bräutigam wurde störrisch:
(Refrain) Ein großer Lärm ist entstanden, der verstorbene Hardaul hat
einen *Bhāt* überreicht.
17. [Bräutigam:] „So lange ich nicht sehe, wer das Essen serviert,
18. Geht kein Bissen über meine Lippen,
19. Auch wenn *Yugas* vergehen, auch wenn ich vor Hunger sterbe“, so
war sein Schwur.
(Refrain) Ein großer Lärm ist entstanden, der verstorbene Hardaul hat
einen *Bhāt* überreicht.
20. Den großen Schwur des Bräutigams gehört habend,
21. Hatte Lālā [mit ihm und den Gästen] Erbarmen und ließ sich beim
Servieren [des Butterschmalzes] sehen,
22. [Den Gästen wurde somit] beim Festmahl Ehre erwiesen, die Schwes-
ter bittet um Gabe, [er] hat ihr Gefühl verstanden.
(Refrain) Der verstorbene Hardaul hat einen *Bhāt* überreicht.
23. [Kuṃjāvātī:] „Bruder Hardaul, bitte höre was ich meine,
24. Hilf beim Verheiraten der Töchter,
25. Wie Du meiner [Bitte] nachkamst, so mache es auch für die ganze
Welt“, [Hardaul] hat sich einverstanden erklärt,
(Refrain) Ein großer Lärm ist entstanden, der verstorbene Hardaul hat
einen *Bhāt* überreicht.
26. Der Schwester Kuṃjāvātī die Gunst gewährt habend,

¹⁰ Interpretation von Dr. Shrish Jaswal und Dr. Kalpana Jaswal (persönliche Kommunikation, August 2019). Herrn Jitendra K. Sharma (persönliche Kommunikation, Februar 2019) zufolge, „Es wurde still, wie in der Nacht“.

27. Kehrte Lālā Hardaul zurück in seinen Ort,
28. [Sänger:] Der Glück bringende Bundela-Held, der Sklave (Sänger)
führt die Erzählung [über ihn], die sich verbreitet hat,
(Refrain) Ein großer Lärm ist entstanden, der verstorbene Hardaul hat
einen *Bhāt* überreicht.

(Vermittelt von Herrn Jānakī Śaraṇ Varmā)

Das Lied III schildert die Kulmination des postmortalen Legendenteils und ist inhaltlich mit dem Lied II verbunden. Hardaul erfüllt sein Versprechen, das er seiner Schwester im Phūl'bāg auf seinem kalten Scheiterhaufen gab (vgl. Lied II, Zeile 11). Als Gespenst besucht er die Hochzeit seiner Nichte, überreicht den *Bhāt* und richtet ein prachtvolles Festmahl aus. Das Lied ist im Wesentlichen eine auktoriale Erzählung und schließt zwei Ansprachen an Hardaul in Form der direkten Rede ein: des Bräutigams (16.–18.) und der Schwester (22.–24.). In beiden Fällen reagiert Hardaul darauf nicht verbal, erfüllt jedoch die Forderung des Bräutigams, sich sichtbar zu machen, und versichert Kuṃjāvātī, dass er ihrer Bitte, allen Mädchen einen *Bhāt* zu besorgen, entgegenkommt.

Die Handlung spielt im Haus der Brautfamilie. Nach der Feststellung des Liedthemas in der ersten Zeile (1.), die als ein zweiteilig gestalteter Refrain wiederkehrt, wird die außergewöhnliche Wohltat Hardauls gelobt (2.) und der prächtige *Bhāt* geschildert (3.–8.). Unter den zahlreichen schönen Dingen gibt es Gold- und Silberschmuck (4.), wunderschöne, perlenbestickte Saris (5.) und Seidenkleidung mit *Jar'tār*-Bordüren (7.). (*Jar'tār* ist eine Art Stoff mit eingewebten goldenen und silbernen Fäden.) Nachdem der *Bhāt* angekommen ist, erkennt Kuṃjāvātī die Anwesenheit Hardauls in einer Säule (9.). Dies ist eine Brücke zum Lied II (11.), in dem Hardaul die Schwester auf den Moment seines Erscheinens auf der Hochzeit hinweist. Als sie sich im Lied III an den Bruder in der Säule wendet (9.), verbreitet sich unter den Gästen das Gefühl von Ruhe. Es wird still, und das Tageslicht geht in Dämmerung über. Alle verstehen, dass der Onkel angekommen ist, und somit kann das Hochzeitsritual zu Ende durchgeführt werden (10.). Nach dem *Ṭīkā*-Ritual¹¹ (10.) ist das

¹¹ Ein zu verschiedenen Anlässen begangenes Hindu-Ritual, in dem ein senkrechter Strich (*ṭīkā* oder *tilak*) vom Punkt zwischen den Augenbrauen auf der Stirn gezogen wird. In Nordindien wird dafür zumeist Zinnoberrot verwendet. Es ist ein Zeichen der Ehrerbietung. Bei Hochzeiten trägt üblicherweise der Vater der Braut ein *ṭīkā* auf die Stirn des Bräutigams auf.

Festmahl an der Reihe: Exquisite Fladenbrote und köstlicher Safranreis werden serviert (11.–12.), die zu den Standardgerichten von Volkshochzeitsliedern gehören. Kuṃjāvati bleibt neben der Säule stehen und redet zärtlich auf ihren Bruder ein. Sie spricht von der geschwisterlichen Liebe, und der Moment kommt (13.), in dem Hardaul die Säule verlässt, um weitere Verpflichtungen des Brautonkels zu erfüllen: Er gießt Butterschmalz über die Speisen der Gäste (14.). Wir begegnen hier einem Volksliedklischee: Der älteste Brautonkel mütterlicherseits gießt das Butterschmalz so auf die Speisen der Gäste, dass der Butterschmalzstrahl nicht abbricht (Gupta 2004: 134). Anders als der Brautonkel in üblichen Liedern ist Hardaul jedoch unsichtbar; alle Anwesenden sehen das fließende Butterschmalz, aber nicht denjenigen, der es ausgießt. Kein Wunder, dass sie verzweifelt und verängstigt sind (16.). Das Ende der Zeile 16 führt ein weiteres Liedklischee ein: Der Bräutigam weigert sich zu essen. Dieses Klischee ist mit dem Brauch verbunden, dass der Bräutigam als Erster zu essen beginnt und keiner vor ihm essen darf. In dieser Situation, wenn alle nach den stundenlangen Ritualen einen fürchterlichen Hunger haben, ergibt sich für ihn eine gute Gelegenheit, seine Forderungen – in der Regel an die Brautfamilie – durchzusetzen. So verhalten sich häufig die Bräutigame in Volksliedern und so auch der Bräutigam auf der „Hochzeit zu Datia“. Er will denjenigen, der das Butterschmalz gießt und alle Speisen serviert hat, sehen (17.). Seine Drohung bzw. sein Schwur (19.), dass er ansonsten Äonen (*yug*) lang kein Essen zu sich nimmt und vor Hunger zu sterben bereit ist (18.–19.), erweist sich, naturgemäß, als wirkungsvoll: Hardaul lässt sich sehen (21.). Nach ihrem Schwiegersohn redet Kuṃjāvati Hardaul an (23.). Sie bittet ihn, allen Familien beim Verheiraten der Töchter zu helfen (24.). Zeilen 25 und 26 spiegeln die Vorstellung wider, dass Hardaul für alle Mädchenmütter – also für so gut wie für alle Frauen – Bruder und für alle mannbaren Mädchen Onkel mütterlicherseits (*māmā*) ist. Hardaul geht auf die altruistische Forderung der Schwester ein (26.) und kehrt dann an seinen Ort zurück (27.). Dieser Ort soll zwischen Erde und Himmel sein, wo sich die Ahnen befinden. Vassilkov (2016: 198) verortet Hardaul nach dem Tod in „the warriors’ paradise“. In der hier vorgestellten Liedversion der Legende entspricht Hardaul jedoch nicht der sich offensichtlich erst seit Kurzem im prosaischen Narrativ entwickelten martialischen Gestalt. Hier befindet er sich unter den Ahnen und erweist in diesem Fall nur ihre guten Qualitäten: Er ist glückbringend (28.), zugänglich und hilfsbereit.

Schluss

Die Schlussfolgerung bezieht sich ausschließlich auf die in diesem Beitrag aufgeführten Lieder. Angesichts unterschiedlicher Versionen der veröffentlichten Lieder und der hohen Wahrscheinlichkeit, dass viele Hardaul-Lieder der Wissenschaft noch nicht zugänglich sind, ist keine Verallgemeinerung möglich. Zu berücksichtigen ist ebenfalls die Tatsache, dass die Angehörigen der Kultur Bundelkhands, die diese Lieder seit ihrer Kindheit kennen, sich im Verständnis der Texte nicht immer einig sind.

Die drei kommentierten Lieder schildern die Schlüsselepisoden und Hauptinhalte der Legende um Hardaul. Chronologisch aufgeführt stehen fünf zentrale Punkte der Legende im Fokus der Lieder: die von der Frau des älteren Bruders, des Radschas, in der Kindheit Hardauls eingenommene Mutterrolle; der Gifftod Hardauls durch die Schwägerin auf Befehl des älteren Bruders; die Bitte der Schwester an den verstorbenen Hardaul, dass er die rituelle und materielle Pflicht des Onkels mütterlicherseits auf der Hochzeit ihrer Tochter erfüllt; sein postmortales Erscheinen auf der Hochzeit in Datia und der von ihm überreichte üppige *Bhāt* (eine Art Aussteuer). Wichtig ist dabei ebenfalls, dass Hardaul auf die Bitte seiner Schwester hin alle mannbaren jungen Frauen und Bräute in seine Gunst aufnimmt.

Das Liednarrativ präsentiert somit Hardaul als einen Mann, der unter allen – realen oder mythischen – Umständen seinen Pflichten den Frauen seiner Familie gegenüber nachkommt, sei es eine eingehatete oder blutsverwandte Frau: Schwägerin, Schwester oder Nichte. In beiden Teilen der Legende hängt die Handlung mit einer Frauenfigur zusammen, die mit Hardaul durch einen der Verwandtschaftstypen verbunden ist. Im ersten Teil ist es die Rani-Schwägerin, im zweiten Teil seine Schwester. Aus diesem Grund interpretieren Kolff (1990) und Jain (2002) seinen Kult als einen Frauenkult und Hardaul als „tutelary spirit of a female cult“ (Jain 2002: 92).

Hinter seinem ritterlichen Verhalten stehen die Sorge um die Familienehre und die von ihm als einem idealen Helden bedingungslos wahrgenommenen Gesellschaftsnormen. Es sind die in Nordindien verbreiteten Normen, die Mitglieder der Rajputen-Gesellschaft besonders streng befolgen. Diese Verhaltensmodelle zeigen sich insbesondere in Hardauls Beziehungen zu seiner Schwägerin und seiner Schwester. Nach dem traditionellen nordindischen Hindu-Verhaltenskodex benimmt sich eine Frau stark unterschiedlich gegenüber dem älteren oder dem jüngeren Bruder des Ehemannes. Mit dem Letzteren, ihrem *devar*, darf sie, anders

als mit dem älteren Schwager und weiteren erwachsenen männlichen Verwandten des Mannes, frei sprechen, ohne ihr Gesicht zu bedecken, und scherzen. Karve schreibt: „She can cut the most obscene jokes with the husband’s younger brother“ (Karve 1990: 193). Diese traditionell als romantisch gefärbt angesehene Beziehung wird in der Legende in die Beziehung Mutter–Sohn umgewandelt (vgl. Lied I), was die Möglichkeit der sinnlichen Liebe ausschließt. Dem postmortalen Legendenteil liegt die Verhaltensnorm eines Mannes seiner Schwester – und folglich auch ihren Kindern – gegenüber zugrunde (vgl. Lieder II und III).

Außer den sozial festgelegten Verhaltensstereotypen kommen in den drei Liedern zudem Motive und Klischees der Volkshochzeitslieder vor, die sich in strukturellen Situationselementen, Figuren und Ausdrucksformen manifestieren. Die formalen Elemente untermauern das thematische Feld der Lieder: die Hochzeit. Diese gilt als der zentrale *Samṣkāra* und das Sakrament für eine Hindu-Frau (Mies 1973: 33). Die drei Lieder illustrieren deshalb insbesondere den weiblichen Charakter der Legende.

Literaturverzeichnis

- Chaube, Ram Gharib 1896. „Popular Religion: The Legend of Hardaul“, in: *North Indian Notes and Queries* 5,10: 163–165.
- Crooke, William 1910. „Religious Songs from Northern India“, in: *The Indian Antiquary* 39: 321–345.
- Cunningham, Alexander 1884. *Report on the Tour in the Central Provinces and Lower Gangetic Doab in 1881–82* (Archaeological Survey of India 17.) Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing.
- Gaur, Lacch'man Simh 2006–07 [Vikram Saṃvat 2063]. *Or'chā kā itihās* [Die Geschichte Orchhas]. Or'chā Dhām: Ṭhākur L.S. Gaur.
- Guptā, Sudhā 2004. *Bundelī vaivāhik gīt* [Bundeli-Hochzeitslieder]. Bhopāl: Ādivāsī Lok'kalā Akādamī, Madhya Pradeś Saṃskṛti Pariṣad.
- Guptā, Sudhā 2015–2016. *Har'daul: bundelī gāthā* [Hardaul: Eine Bundeli-Sage]. Bhopāl: Ādivāsī Lok'kalā evaṃ Bolī Vikās Akādamī Madhya Pradeś Saṃskṛti Pariṣad.
- Jain, Ravindra 2002. *Between History and Legend: Status and Power in Bundelkhand*. Hyderabad et al.: Orient Longman Pvt. Ltd.
- Karve, Irawati Karmarkar 1990. *Kinship Organization in India*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Kolff, Dirk 1990. *Naukar, Rajput and Sepoy: The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan, 1450–1850*. (Oriental Publications.) Cambridge et al: Cambridge University Press.
- Michaels, Axel 2006. *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck.
- Mies, Maria 1973. *Indische Frauen zwischen Patriarchat und Chancengleichheit: Rollenkonflikte studierender und berufstätiger Frauen*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.
- Oranskaia, Tatiana 2018. „A Bundela Prince who Became a Deity: Strands of Divinizing“, in: Dimitrova, Diana & Tatiana Oranskaia (Hrsg.): *Divinizing in South Asian Traditions*. London; New York: Routledge, 71–88.
- Orchha Princely State. (Offizielle Genealogie der Dynastie Bundela.) (<<http://www.indianrajputs.com/view/orchha>>, Zugriff: 27. April 2019).

- Shirreff, A. G. 1936. „Hindi Folk-Songs“, in: *Journal of Royal Asiatic Society* 2: 209–223.
- Siṃh, Pratipāl 2009. *Bundel'khaṇḍ kā itihās* [Die Geschichte Bundelkhands]. Hrsg. von Bahādur Siṃh Par'mār. Chatar'pur: Siṃh K.P.
- Smith, Vincent 1875. „Popular Songs of the Hamirpur District in Bundelkhand, N. W. Provinces“, in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 64,4: 389–392.
- Tivārī, Kapil; Śukla, Naval & (assist.) Aśok Mīśra (Hrsg.) 1995. *Bundel'khaṇḍ ke saṃskār gīt* [Lieder Bundelkhands zu Übergangsritualen]. Bhopāl: Madhya Pradeś Ādivāsī Lok Kalā Pariṣad.
- Tripāṭhī, Kāśīprasād 2000. *Bundel'khaṇḍ kī sāṃskṛtik virāsat* [Das kulturelle Erbe Bundelkhands]. Dillī: Samay Prakāśan.
- Uberoi, Patricia 1994. *Family, Kinship and Marriage in India*. New Delhi et al.: Oxford University Press.
- Varmā, Jānakī Śaran 2005. *Lok'gītō mē sāhity, saṃskṛti aur itihās* [Literatur, Kultur und Geschichte in Volksliedern]. Jhāśī: Māyaṃk Varmā.

Anhang

Drei Erzähllieder über Hardaul,
transliteriert, zeilenweise glossiert und übersetzt
Anmerkungen zur Transliteration und Glossierung

Vorbemerkungen

In den transliterierten Bundeli-Texten sind die Schreibweisen und die Zeichensetzung der Originale beibehalten. So wird z.B. das Hilfsverb oder die Kopula „sein“ in der Vergangenheitsform mit dem vorgehenden Hauptwort mal zusammen und mal getrennt geschrieben.

Da in den mir verfügbaren schriftlichen Texten so gut wie nie das Zeichen *candrabindu* verwendet wird, und das Zeichen *bindu* sowohl homorgane nasale Konsonanten in Konsonantengruppen als auch die Nasalierung von Vokalen kennzeichnet, folge ich in diesem Fall, abweichend von den Vorgaben der Herausgeber, dem Transkriptionsprinzip und gebe die übliche Aussprache in der lateinischen Schrift wieder. Anzumerken ist zudem, dass für Bundeli eine spontane (phonemisch leere) Nasalierung typisch ist.

Ein vertikaler Strich („|“ *pūrṇ virām*), der in der Devanagari-Schrift das Ende des Satzes markiert, ist in der Übersetzung durch einen Punkt ersetzt. Doppelte Striche, die in einigen Liedtexten nach dem gekürzten Refrain vorkommen, werden in der Transliteration nicht gekennzeichnet.

Vorgeschlagene Textkorrekturen sind in Klammern gegeben und durch ein hochgestelltes Fragezeichen markiert, z.B. [?](*nayo nayo*).

Die Glossierung folgt im Prinzip den Leipziger Glossierungsregeln (<https://www.eva.mpg.de/lingua/resources/glossing-rules.php>).

Zusätzliche Abkürzungen und Glossierungsformen

DIR	direct case
EMP	emphatic
GRV	gerundive
OPT	optative
PRN	pronoun
PTCL	particle
RESCNV	resultative converb

Die schwächer markierten Subkategorien des Geschlechtes (M), der Zahl (SG) und des Kasus (NOM und DIR) sind nur gekennzeichnet, wenn dies für die Darstellung der syntaktischen Beziehungen unabdingbar ist.

Buchstaben in runden Klammern werden für morphologisch bedingte Elemente verwendet, die keinen morphologischen Wert haben, z.B. *asu(v)-an=k-ī*, wo sich (v) einfügt, um den Hiatus zu vermeiden.

Wiederholte Buchstaben in runden Klammern bedeuten, dass das morphologisch relevante Element, das aus graphischen Gründen nicht als einzelner Abschnitt in linearer Folge dargestellt werden kann, sich im linearen Abschnitt zeigen lässt, zu dem es gehört, z.B. *jā-(ā)v*, wo die Nasalisierung Teil der Verbendung ist, sich aber im Vokal des Stammes realisiert.

Die morphologische Null wird durch das Zeichen \emptyset markiert.

Eine Null (0) bezeichnet Abwesenheit der Kongruenz in Ergativkonstruktionen, wenn das Objekt im indirekten Kasus steht und das Verb die quasi-maskuline Endung annimmt.

Stämme in zusammengesetzten Verben sind durch tiefgestellte Ziffern bezeichnet,
z.B. *bha₁- \emptyset -ī na ga₂- \emptyset -ī*.

Jeder Refrain wird nur beim ersten Vorkommen glossiert und erscheint im weiteren Liedtext ohne Glossen.

Lied I**Har'daul kī gārī**

„Gārī über Hardaul“ oder „Klage der Campāvātī“

ṭek: ro~ro kār mar₁-Ø-ī jã₂-(ã)v maĩ
 Refrain: weinen~weinen CVB sterben₁-PFV-F gehen₂-SBJV.1SG ich
 Weinend sterbe ich.

1. tum-ē Lālā Har'daul kahã pā-v maĩ. (ṭek).
 Du/Ihr.PL-ACC Lālā Har'daul wo bekommen-SBJV.1SG ich (Refrain)
 Wo finde ich Dich, Lālā Har'daul? Weinend sterbe ich.
2. jã Har'daul=k-ī lās ḍar-Ø-ī-t-ī,
 wo-REL Hardaul=GEN-F Leichnam gelegt_sein-PFV-F-AUX.PST-F
 rānī bhaujī utāī khaḍ-ī-t-ī
 Rani-Schwägerin dort stehend-F-COP.PST-F
 Wo der Leichnam Hardauls lag, dort stand die Rani-Schwägerin
3. asu(v)-an=k-ī lag₁ ga₂-Ø-ī jhar-Ø-ī-t-ī. ais-ī
 Träne-PL=GEN-F haften₁ gehen₂-AOR-F gießen-PFV-F-AUX.PST-F solch-F
 jur-Ø-ī kharāb gharī t-ī
 zusammenkommen-PFV-F schlecht Stunde.F COP.PST-F
 mit fließenden Tränen beschmiert. Solch eine schlechte Stunde war ge-
 kommen.
4. ais-ī sūrat na mil-e kaunau gāv=mē. (ṭek)
 Solch-F Gesicht.F NEG begegnen-3SBJ irgendwelche Dorf=LOC (Refrain)
 Kein solches Gesicht begegnet [mir] im Dorf.
5. tum'=khō beṭ-ā kais-o pāl-Ø-o,
 Du/Ihr.PL=DAT/ACC Sohn-NOM/VOC wie-M großziehen-AOR-0
 mau=mē dūd phuān=sai ḍār-Ø-o
 Mund=LOC Milch Waffefetzen=INS gießen-AOR-M
 Wie habe ich Dich, Sohn, großgezogen, in [Deinen] Mund tropfte ich
 mit einem Waffefetzen Milch hinein,
6. kuḍ'ran lag-e so tum-hē sāvār-Ø-o,
 auf_Knien_kriechen passieren-3SBJ also Du/Ihr.PL-ACC aufrichten-AOR-0
 un'=ne ka-Ø-ī ha-t-ī viṣ ḍār-o
 er-OBL.PL=ERG sagen-AOR-F AUX-PST-F Gift eingeben-2IMP.PL
 [wenn] Du umfielst, richtete ich Dich auf, er (der Ehemann-Radscha)
 sagte: „Gib Gift [in die Speisen]“.

7. *khatam ho₁ ga₂-Ø-ī kahānī.F sunāv=maī – (ṭek)*
 Beendet sein₁ gehen₂- AOR-F Geschichte.F Erzählen=LOC – (Refrain)
 Die Erzählung der Geschichte ist beendet. (Refrain)
8. *jab Har'daul=khō bāyrai kāḍ-Ø-o, bhārī*
 als.REL Hardaul= ACC außen tragen-AOR-0 schwerer
dukh bastī=mē bār-Ø-o,
 Gram.M Siedlung=LOC wachsen-AOR-M
 Als Hardaul durch [die Stadt im Trauerzug] getragen wurde, ent-
 stand in der Stadt schwerer Gram.
9. *dvār-ē ro(u)-t sab jan ṭhād-o, par₁ g'₂-Ø-au*
 Tür-OBL weinen-PRS alle Menschen stehend-M fallen₁ gehen₂-AOR-M
ais-o saṃkaṭ.M gār-o,
 solch-M Unheil.M groß-M
 Alle Menschen an den Türen ihrer Häuser stehend weinten: „Solch
 ein Unheil hat uns ereilt!“
10. *āj Lalā kai kī=khaū bulā-v maī, (ṭek)*
 heute Lalā wen wen=DAT/ACC rufen-1SBJ ich, (Refrain)
 Wen heiße ich jetzt Lalā? (Refrain)
11. *jab mar'ghaṭ Har'daul ga-Ø-e h-aī,*
 als.REL Einäscherungsplatz Hardaul gehen-PFV-M.PL AUX.NPST-3PL
paśu-pakṣī tak prān da-y-e h-ai,
 Tiere-Vögel sogar Atem geben-PFV-M.PL AUX.NPST-3SG
 Als Hardaul zum Einäscherungsplatz getragen wurde, gaben Tiere
 und Vögel ihr Leben dahin,
12. *it'n-e ākul ~ byākul bha-Ø-e h-aī, ḍhoran se*
 derart-M.PL ~bestürzt werden-PFV-M.PL AUX.PRS-3PL Vieh.PL wie
cillā-y rah-e h-ai
 brüllen-RESCNV AUX.PROG-M.PL AUX.NPST-3SG
 [die Menschen] waren bestürzt und brüllten wie Vieh,
13. *kais-ē dhar-e dhīr man=khaū sam'jhā-v maī. (ṭek).*
 wie-ADV behalten-3SBJV Ruhe Herz=ACC überzeugen-1SBJV ich (Refrain)
 wie kann ich das Herz überzeugen, ruhig zu bleiben? (Refrain)

Lied II *Bhāt māg'ne kā gīt*
 „Lied über die Bitte um *Bhāt*“

tek: *Kanhaiyā dhīr na jā-t dhar-ī*
 Refrain: Kanhaiya Erdulden.F NEG gehen-PRS behalten-PFV.F
 „Kanhaiya, es ist unerträglich.“
 (Der Refrain wiederholt sich nach jeder Zeile, deswegen ist er nur in der ersten Zeile angezeigt.)

1. *der bha₁-Ø-ī na ga₂-Ø-ī bhāt*
 Verzögerung.F werden₁-PRV-F NEG gehen₂-AOR-F *Bhāt*
māg-an, byāh=k-ī ā₁ ga₂- Ø-ī gharī. (tek)
 bitten-INF, Hochzeit=GEN-F kommen₁ gehen₂-AOR-F Stunde.F (Refrain)
 [Kuṃjāvati]: [Ich habe] es verzögert, bin [noch] nicht gegangen, um [meinen Bruder] um *Bhāt* zu bitten, die Hochzeitsstunde kam.

2. *bhaiyā bhataiyā h-aī prān-an pyār-e, bhāv-an*
 Brüderchen *Bhāt*_Geber COP.PRS-PL Atem-OBL lieb-M.PL Gefühl-OBL
dr̥g put'rī.
 Auge Pupille
 Der Bruder-*Bhāt*-Geber ist lieber als das Leben, der Augapfel der Liebe.

3. *bhāt ju māg-an cal-Ø-ī Kuṃjāvati ātur Or'chā purī.*
Bhāt CONJ bitten-INF gehen-AOR-F *Kuṃjāvati* schnell Orchha Stadt
 Deswegen ging *Kuṃjāvati* unverzüglich zur Stadt Orchha.

4. *kah-at Jujhār Siṃh jhūjh'lā-kaī kāhē=kō itai ḍag'r-Ø-ī .*
 sagen-PRS Jujhar Singh sich_ärgern-CVB wozu hier kommen-AOR-F
 Jujhar Singh sagt verärgert: „Wozu bist Du hierhergekommen?“

5. *bhaiyā bhataiyā na ham h-aī tihār-e aru*
 Brüderchen *Bhāt*_Geber NEG wir COP.PRS-PL Dein-M.PL und
bahin na tē ham'r-ī
 Schwester NEG Du unser-F
 Dein Bruder-*Bhāt*-Geber bin ich nicht und Du bist nicht meine Schwester,

6. *bhaiyā Har'daul bahin tum u-n'=k-ī*
 Brüderchen Har'daul Schwester Du/Ihr.PL PRN3-PL.OBL=GEN-F

- jā-o vahī bakh'rī*
 gehen-IMP.2PL jenes.EM Haus
 [Dein] Bruder [ist] Hardaul, Du bist seine Schwester, gehe zu seinem Haus.“
7. *pahūc-at phūl'bāg=mē so Kuṃjā khā-kē tamāro*
 gelangen-PRS Phūl'bāg=LOC dann Kuṃjā essen-CVB Ohnmacht
gir-Ø-ī.
 umfallen-AOR-F
 Kuṃjāvati erreichte Phūl'bāg und fiel in Ohnmacht.
8. *khul-at tamāro uṭh-Ø-ī bhar'bharā-kē so*
 geöffnet_werden-PRS Ohnmacht aufstehen schaudern-CVB so
ro~ro-kē bhēṭ kar-Ø-ī.
 weinen~weinen-CVB Gabe.f tun-AOR-F
 Als die Ohnmacht vorbei war, stand sie schaudernd auf und im Weinen brachte sie eine Gabe dar,
9. *tandul pīr-e caṛhā-y-e citā=par jahā*
 Reis gelb-M.PL opfern-AOR-M.PL Scheiterhaufen=LOC wo.REL
bīr-an=k-ī daiyā jar-Ø-ī.
 Bruder-OBL=GEN-F Körper.f brennen-AOR-F
 sie brachte gelben Reis als Opfergabe auf dem Scheiterhaufen, wo der Körper des Bruders verbrannte.
10. *ā-Ø-ī avāj bahin ghar jā-o aru*
 kommen-AOR-F Stimme.F Schwester Haus gehen-imp.2PL und
rai-o su bephik'rī.
 bleiben-IMP.2PL PTCL unbesorgt
 Es kam die Stimme: „Schwester, gehe nach Hause und bleibe unbesorgt.“
11. *bhaiyā=k-e bac'n-an āh-ō me*
 Brüderchen=GEN-M.PL Versprechen-PL kommen-FUT.1SG ich
āh-ō byāh=mē su bhūl-e na
 kommen-FUT.1SG Hochzeit=LOC PTCL vergessen-SBJV.1PL/SG NEG
moy sugharī.
 mein glückliche_Stunde
 Das Versprechen des Bruders: „Ich komme, ich komme zur Hochzeit, vergesse nicht die glückverheißende Stunde“,

12. *sun'-kē Kuṃjā su kar'-kē bharoso so ā-Ø-ī*
 hören-CVB Kuṃjā PTCL tun-CVB Hoffnung dann kommen-AOR-F
Datiyā nag'rī.
 Datia Stadt
 gehört habend, kam Kuṃjāvati voller Zuversicht zurück zur Stadt
 Datia.

Lied III *Gārī: Har'daul dvārā bhāt diyā jānā*
 „Gārī über die Bhāt-Gabe Hardauls“

- ṭek [a]: mahā śaur bha-y-o*
 Refrain a: groß Lärm werden-AOR-M
 Ein großer Lärm ist entstanden,
 oder: große Edelmut werden-AOR-M
 Eine große edelmütige Tat ist geschehen,
 (Im Folgenden ist die übliche Interpretation aufgeführt.)
ṭek [b]: mar-Ø-ē Har'daul bhāt da-y-au
 Refrain b: sterben-PVF-OBL Hardaul Bhāt.m geben-AOR-M
 Der verstorbene Hardaul hat einen Bhāt überreicht.

1. *mahā śaur bha-y-o mar-aī Har'daul bhāt*
 großer Lärm.M werden-AOR-M sterben- PFV.OBL Hardaul Bhāt.M
da-y-au,
 geben-AOR-M
 Ein großer Lärm ist entstanden, der verstorbene Hardaul hat einen
 Bhāt überreicht.

Refrain a: *mahā śaur bhāyo*

2. *Lālā=k-ī kar'-n-ī kachu bar'n-Ø-ī na jā-t,*
 Lālā=GEN-F tun-GRV-F etwas beschreiben- PFV-F NEG gehen-PRS
 Die Wohltat Lālās kann überhaupt nicht beschrieben werden,
 3. *maṃḍip=k-e nēcē sāmān na samā-t,*
 Pavillon=GEN-OBL unten Sachen NEG hineinpassen-PRS
 die Sachen passen in den Hochzeitspavillon nicht hinein,

4. *dān dāy'jo suhāt, svarṇ cādī jev'rāt, sab na(y)-e na(y)-e*
 Gabe Aussteuer großzügig Gold Silber Schmuck alles neu-PL neu-PL
[?](*na(y)-o na(y)-o*).
[?](neu-SG neu-SG).
 die Aussteuergabe ist großzügig: Gold- und Silberschmuck, alles
 ganz neu.

Refrain a: *mahā śaur bhayau*

5. *maūti-n=sē guh-Ø-ī maṅju sārī chab'dār*
 Perle-OBL=INS besticken-PFV-F fein Sari wundervoll,
 Perlen bestickte, feine prächtige Saris,
6. *kaṁj=kī-²n ḍora-n=mē phuṁd'nā bahār*
 Lotus=GEN.F-² (PL) Girlande-PL.OBL=LOC Quaste Frühling
 Lotus-Garlanden mit Quasten sind prächtig,
7. *jore reś'mī apār, jar'tār=k-ī*
 Kleidung seiden unübertrefflich goldene_silberne_Fäden=GEN-F
kitār phūl camak ra-y-au.
 Bordüre.F Blume glänzen bleiben.AUX-AOR-M
 unübertreffliche Seidenkleidung, die Bordüre mit goldenen und
 silbernen Fäden durchwoben, Blumen glänzen.

Refrain b: *mar-aī Har'daul bhāt da-y-au.*

8. *khaṁbhā=sō bhēṭ kar-at Kuṁjāvāt bain,*
 Säule=INS Treffen tun-PRS Kuṁjāvāt Schwester
 Schwester Kuṁjāvātī nähert sich einer Säule,
9. *maṁḍip hal₁ par₂-Ø-au śabd sun-at bha-y-au*
 Pavillon schwanken fallen-PFV-M Wort hören-PRS werden-AOR-M
caīn
 Stille.M
 Der Hochzeitspavillon schwankte, [alle] haben Wörter gehört, [und]
 es wurde still,
10. *kar-Ø-ī kāhū na kain, ha-t-ī uv'nī=k-ī rain, ṭikā*
 tun-AOR-F jemand NEG etwas COP-PST-F Licht=GEN-F Nacht.F ṭikā

paṭā₁ da₂-y-au.
 ausführen₁ geben₂-AOR-M
 keiner tat etwas, [beim Tages-] Licht wurde Nacht, das *Ṭikā*-Ritual
 wurde durchgeführt.

Refrain a: *mahā śaur bhayau.*

11. *maīdā=k-e phul'kā aur māṛ-e*
 Weizenmehl=GEN-PL Fladenbrot und süßes_verziertes_Fladenbrot-PL
chab'dār,
 großartig
 Fladenbrote aus feinem Weizenmehl und süße Fladenbrote mit
 schönem Dessin,
12. *kes'riyā bhāt=k-ī sugaṃdh bha-Ø-ī apār,*
 Safran Rice=GEN-F Aroma.F werden-AOR-F unübertrefflich
 das Aroma des Safran-Reises wurde unübertrefflich,
13. *kara-t āge uccār, saty prem=k-au vicār,*
 macht-PRS weiter Aussprache wahre Liebe=GEN-M Gedanke
jog jor₁ da₂-y-au.
 Einigkeit verbinden₁ geben₂-AOR-M
 [Kumjāvati] redet weiter, spricht von der wahren Liebe [und
 Hardaul] ging auf sie ein,

Refrain a: *mahā śaur bha-y-au.*

14. *chipt rūp ho-kāi ghī paras-at Har'daul,*
 unsichtbar Form COP-CVB Butterschmalz servieren-PRS Hardaul
 Hardaul, unsichtbar, serviert Butterschmalz.
15. *dekh-kē barātī k'-y-ē h-ai kā jau ḍaul,*
 sehen-CVB Gäste sagen-PFV-PL AUX.NPST-3SG was dieses Ding
 [Das] gesehen habend sagten die Gäste: „Was ist das?“,
16. *dil hau-n lag-Ø-o haul, bhūl₁ ga₂-y-e*
 Herz.M COP-INF beginnen-AOR-M.SG bange vergessen₁ gehen₂-AOR-PL
sab caul, dūlhā macal₁ ga₂-y-au
 alle Bewegung Bräutigam störrisch_sein₁ gehen₂-AOR-M.SG

allen wurde bange ums Herz, keiner bewegte sich, der Bräutigam wurde störrisch:

Refrain a: *mahā śaur bha-y-au.*

17. *jab'=laū par'saiyā=k-e darśan na pā-(ā)y,*
wenn.REL=bis Servierende=GEN-PL Anblick NEG bekommen-SJV.1PL
„So lange ich nicht sehe, wer das Essen serviert,

18. *tab=laū na bhojan=k-aū grās h-aī uṭhā-(ā)y,*
dann=bis NEG Essen=GEN-M Bissen AUX.PRS-1PL heben-SJV.1PL
geht kein Bissen über meine Lippen,

19. *cāh-ē yug bīt₁ jā-(ā)y₂, cāy-ē*
wollen-SJV.3PL Yuga vergehen₁ gehen₂-SJV.PL wollen-SJV.3PL
bhūkh-an mar₁ jā-(ā)y₂, pan yahī
Hunger-OBL sterben₁ gehen₂-SJV.1PL Schwur.M dieser:EMP
bha-y-au.
werden-AOR-M
Auch wenn Yugas vergehen, auch wenn ich vor Hunger sterbe“, so war sein Schwur.

Refrain a: *mahā śaur bha-y-au.*

20. *Lālā=ne dūlhā=k-au dekh- Ø pan mahān,*
Lālā=ERG Bräutigam=GEN-M sehen-CVB Schwur groß
Lālā, den großen Schwur des Bräutigams gehört habend

21. *par'san dai-y-e pragaṭ bha-y-e hau-kē dayāvān,*
Servieren geben-AOR-PL sichtbar werden-AOR-M.PL COP-CVB gnädig
hatte Erbarmen und ließ sich [beim] Servieren sehen,

22. *bha-y-au bhaujan san'mān, bahin māṅ-at var'dān, bhāv*
werden-AOR-M Mahl ehrbar Schwester bitten-PRS Gabe Gefühl
jān₁ ga-y-au₂,
erkennen₁ gehen₂-AOR-M
das Mahl wurde ehrbar, Schwester bittet um Gabe, [Hardaul hat] ihr Gefühl verstanden.

Refrain b: *mar-Ø-ē Har'daul bhāt da-y-au*

23. *bhaiyā Har'daul jarā sun-iyō cit=lāy,*
 Brüderchen Hardaul bitte hören-OPT.2PL Gedanke=DAT/ACC
 „Bruder Hardaul, bitte höre was ich meine,
24. *kanyā=k-e yagy bīc kīj-iyō sahāy,*
 Mädchen=GEN-OBL Gabe in tun- OPT.2PL Hilfe
 hilf beim Verheiraten der Töchter,
25. *jais-ī mau=pai kar-Ø-ī āy, vais-ī jagat=mē*
 wie-F ich=LOC tun-AOR-F Nachkommen.F so-F Welt=LOC
dikhāy, bāt mān₁ ga₂-y-au
 zeigen.SBJV.3SG Wort.F akzeptieren₁ gehen₂-AOR-M
 wie Du meiner [Bitte] nachkamst, so zeige [es] auf der Welt“, [Hardaul]
 akzeptierte [ihr] Wort.

Refrain a: *mahā śaur bha-y-au.*

26. *Kuṃjāvāt bainā=kaū de-kar var'dān,*
 Kuṃjāvāt Schwester=DAT geben-CVB Gabe
 Der Schwester Kuṃjāvati die Gabe gewährt habend
27. *Lālā Har'daul ga-y-e ap'n-e asthān,*
 Lālā Har'daul gehen-AOR-M.PL PRN.REFL-OBL Ort
 ging Lālā Har'daul an seinen Ort.
28. *dhany Bundelā jvān, dās kar-at h-āī*
 gesegneter Bundela Junge Sklave tun-IPFV AUX.PRS-3.SG
bakhān, yah chā₁-y ga₂-y-au,
 Erzählung.M diese verbreiten₁- RESCNV gehen₂-AOR-M
 Gesegneter Bundela Junge, der Sklave (Sänger) führt die Erzählung,
 sie hat sich verbreitet,

Refrain a: *mahā śaur bhayau.*

(Refrain a) ein großer Lärm ist entstanden.

The Robber, the Demon, the Girl, and Her Lover: An Episode from the Newari Version of the *Vetālapañcaviṃśati*

Felix Otter¹

Introduction

The *Vetālapañcaviṃśati* (VP) is undoubtedly one of the most popular narrative texts in South Asian literary history. Apart from the Sanskrit recensions of Kṣemendra (BKM), Somadeva (KSS), Śivadāsa (ŚVP), and Jambhaladatta (JVP), as well as the anonymous recension of Uhle's (1881) "Handschrift f" (VP(f)), numerous versions in New Indo-Aryan languages such as Marathi, Nepali (ed. and transl. Riccardi 1971), and Braj Bhāṣā are attested (Sathaye 2017: 433; Riccardi 1971: 7); curiously enough, a translation of the Braj Bhāṣā text is also among the first books ever to have been printed in Hindi² (Ḥān & Lāl 1805). In addition to these, there is a Newari version (NVP) of unknown date and authorship which has been hitherto unedited with the exception of two tales which were edited by the pioneer of Newari Studies in the West, the Danish scholar Hans Jørgensen (1921).

The NVP seems to have enjoyed a considerable degree of popularity: more than fourty manuscripts (MSS) of the text survive.³ A preliminary

¹ This article is part of the ground work for an edition of the Newari version of the *Vetālapañcaviṃśati* which is currently in preparation. Since this project is still in its very early stages, I crave the readers' indulgence for the necessarily preliminary nature of most of what I have to say below. I am thankful to Roland Steiner for bibliographical hints and to Stanislav Jager who read an earlier version of this paper and made some useful suggestions; the usual disclaimers apply.

² Or, more precisely: in a form of Khaṛī Bolī with a frequent admixture of Braj Bhāṣā forms written in Nāgarī script with heavy influences of Kāy'thī (especially in the characters <kha>, <ca>, <jha>, and <ra>), and with diacritical dots indicating the corresponding Nasta'līq orthography.

³ Besides the MSS held at the Staatsbibliothek zu Berlin (Hs. or. 6405, Hs. or. 6414, Hs. or. 6423, Hs. or. 6481, and Ms. or. Fol. 600 on which Jørgensen based

survey of the MSS held at Berlin and in the Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project (NGMCP) would suggest that the text has been transmitted in at least two rather different versions that differ from each other not in terms of contents, but in the precise wording and/or linguistic variety;⁴ in other words: the differences between these two versions seem to be predicated on what Sathaye (2017: 431f.) has called the “fluidity” of the written transmission of folk tales in a South Asian context. On the basis of these differences, the MSS surveyed so far can be tentatively arranged into two groups, “A” and “B”.

The Newari Text in Relation to Other Versions

Comparing the text of NVP to the extant Sanskrit prose recensions, Jørgensen (1921: 214f.) concluded that while the former was by no means an imitation and/or translation of any of the latter, it was closer to the text of JVP than to ŚVP or VP(f).⁵ The order of the tales is by and large the

his edition of NVP 21 and 22), the Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project (NGMCP) lists 41 microfilms of MSS held in several collections in Nepal (D5/12, D6/3, D9/23, D9/36, D22/25, D22/26, E5/4, E47/1, E169/9, E189/3, E284/30, E370/4, E548/25, E741/4, E909/19, E966/2, E970/13, E1071/9, E1102/8, E1162/26, E1466/19, E1495/3, E1520/2, E2048/5, E2049/7, E3224/17, G157/20, G185/21, G203/15, G232/9, H28/7, H65/3, H121/11, H122/5, H161/7, H279/1, X1172/1, X1207/1, X1232/1, X1234/1, X1289/1); many of the filmed MSS are incomplete and/or badly damaged. Unfortunately, G157/20 is almost completely illegible because the microfilm is out of focus; also, two MSS have been filmed twice (E169/21 = G185/21, E909/19 = E1162/26). In addition to these, there is one MS of NVP at Cambridge University (Ms. Add. 1619; mentioned in Uhle 1881: XV f.; cf. Jørgensen 1921: 214 fn. 2) and one in St. Petersburg (Conrady 1891: 547; cf. Jørgensen: *ibid.*). I have not yet been able to consult these latter two MSS.

⁴ Synchronic variation in Classical Newari is still an acutely understudied field; there are, however, some indications that the variance between the two versions can at least in part be explained in terms of dialectal differences between the speech of Kathmandu/Lalitpur on the one hand, and Bhaktapur on the other – see below. For the phenomenon of variation in Indian narrative literature, see Schmidt-Madsen (2011: 12 sqq.).

⁵ *ibid.*: “Schon ein flüchtiger Vergleich zeigt, daß keine der bekannten Sanskrit-Rezensionen die direkte Vorlage der Nevāri-Bearbeitung sein kann. Am nächsten kommt ihr noch die Rezension von Jambhaladatta, auch die Rez. der Hs. f zeigt noch manche Übereinstimmungen, während Śivadāsa weiter absteht. [...]

same in NVP and JVP, with the exception of tales 7 and 8 of NVP (which are given in the published text of JVP in reversed order) as well as 23 (which is missing in JVP). The principal differences in the layout of NVP, JVP, ŚVP, and VP(f) are given in the table in Jørgensen (1921: 214). In the introduction to his edition of JVP, Emeneau (1967: xiv ff.) has included the data from Jørgensen (1921) in his discussion of the relationship between the different MSS of his text, which he believed to have existed in two different recensions: a “Nepali” recension (represented by his MS W) and a “Bengali” one (MSS H, O, P, and V). Unfortunately, Emeneau found MS W to be “as a whole unusable” (ibid.: xiii),⁶ and based his edition almost entirely on the “Bengali” MSS. MS W, however, is demonstrably much older than the “Bengali” MSS, being written on palm-leaf, which suggests a date before the end of the 16th century CE (ibid.: xii f.). Since MS W is the only witness of the “Nepali” recension, Emeneau’s edition of JVP is heavily skewed in favour of the “Bengali” recension.⁷

Der Wortlaut ist meistens abweichend, manchmal ist Ja[m̐bhaladatta] ausführlicher, manchmal [die] Ne[vāri-Version]. Wörtliche Übereinstimmungen längerer Abschnitte kommen nicht vor. Abweichend sind Einleitung und Schluß der Erzählungen.” Note, however, that Jørgensen’s knowledge of JVP was limited to Jibānanda Vidyāsāgara’s *editio princeps*, Emeneau’s edition only appearing thirteen years later.

⁶ ibid.: “The text is very corrupt, showing general carelessness, constantly bad *sandhi*, confusion between inflectional endings, considerable interchange between letters, due in some cases to confusion between letters such as *p* and *y*, or between different vernacular sounds such as *kh* and *ṣ*, in other cases due merely to carelessness. Where the text is readable or can be reconstructed from its chaotic condition, it differs widely in language from the other manuscripts.” Without having been able to consult the MS myself, I am not at all sure that it is really as hopeless as Emeneau claims; some of the difficulties he cites, especially the similarities between certain *akṣaras*, are simply what has to be expected when working with medieval MSS from Nepal. The “confusion between inflectional endings” might be due to the fact that the MSS was written not in “standard” Sanskrit, but in a kind of Newari Hybrid Sanskrit (Kölver 1999). If that is the case, the linguistic variation in Emeneau’s MS W could be expected to be rather regular, rendering the text much more accessible than Emeneau claimed. A detailed comparison of NVP with the text of the “Nepali” recension of JVP is certainly a desideratum.

⁷ ibid.: xiii: “Since the MS. [W] as a whole is unusable, differences have been noted in the apparatus only for the introduction and story 1, and there only in part; for the proper names variants have been noted throughout.”

For this reason, anything we have to say about the relationship between NVP and JVP should properly be understood to apply only to the “Bengali” recension of the latter; it is quite conceivable that NVP and the “Nepali” recension of JVP are in much closer agreement with each other. However, in the absence of any edition (critical or otherwise) of the “Nepali” recension, this is at present mere speculation.

In terms of contents, NVP and the published text of JVP largely seem to agree – even in the names of places and characters, which would suggest that there really is a close connection between NVP and the authorial tradition⁸ of JVP. There are, however, some rather striking differences between the two, one of the most salient occurring in the tenth tale – the tale (to borrow the title given to the episode in Emeneau 1967) of “How Lāvaṇyavati kept her Promise to her Lover and was absolved of it”. Simply put, it is the story of a girl who goes to meet her suitor on her wedding night in order to honour a promise she had made to him before getting married. On the way to her tryst, she is confronted by a robber who wants to take her jewellery but agrees to let her go once she promises to return and let herself be robbed after she has kept her promise to the suitor – who in the event rejects her (for different reasons in the different versions) and sends her home to her husband.⁹ At the end of the *vetāla*’s narrative, the king has to decide which of the male characters behaved the most honourably: the suitor, the robber, or the husband? As Sathaye (2017: 435 sqq.) has pointed out, this story is something of a *leitfossil* when it comes to the differences between JVP and the other known Sanskrit recensions (ibid.: 439):

Jambhaladatta’s version [...] shows a marked deviation from the other three, in both the plot as well as the riddle. While we cannot contextualize the divergence with any historical precision, [...] it is safe to say that he has introduced these changes to make an ideological point. In Jambhaladatta’s narration, a troll (*rākṣasa*) also accosts Madanasenā¹⁰ on the way to and

⁸ Schmidt-Madsen (2011: 4): “[...] I deliberately use the term ‘authorial tradition’ instead of the more common term ‘version’, or even ‘recension’, to indicate a particular line, or ‘rhizome’, of textual transmission which shares a relationship of spirit rather than letter.”

⁹ In most versions of the story, Lāvaṇyavati keeps her promise to return to the robber first, but the robber spares her.

¹⁰ This is the name of the female protagonist in ŚVP, VP(f), BKM, and KSS. In JVP and NVP, she is called Lāvaṇyavati.

from her lover. The *rākṣasa* is somewhat of a redundancy, as he behaves in exactly the same way as the thief, treating her with kindness on judging her to be a speaker of truth (*satyavādinī*). His appearance does, however, indicate a Buddhist influence on Jambhaladatta's storytelling, for the *rākṣasa* motif is also found in the third-century Buddhist version from the Chinese Tripiṭaka – and in no other recorded version of the story, worldwide. Still, while Jambhaladatta indeed might have gotten the *rākṣasa* from the ancient Buddhist version, he does not copy the entire tale. For Jambhaladatta's plotline has a more striking deviation at the end of his account. Here, the husband does *not* take his wife back, but rejects her, declaring 'Now you will no longer be reputable for me'.¹¹ Jambhaladatta appears to approve of the husband's stance, for the king's answer to the *vetāla*'s question is that the husband was the most virtuous, more so than the lover, the thief, or even the *rākṣasa*. This is obviously quite different from the other three medieval Sanskrit versions, and especially from the Buddhist version, in which all four of the men (husband, lover, thief, and troll) are equally lauded for their nobility.

When it comes to the relationship between NVP and the published text of JVP, the interesting point is that even though NVP agrees with JVP in introducing the *rākṣasa* character, the ending of the story differs widely from JVP – as well as from the other known Sanskrit versions: Both the thief and the *rākṣasa* are so impressed with Lāvaṇyavatī's courage and virtue that they decide to mend their ways, and henceforth to abstain from robbery and the killing of living beings respectively. Thus, Lāvaṇyavatī can return to her husband unobstructed. That the husband takes her back is implied, but not explicitly mentioned. In contrast to JVP, NVP agrees with the other known recensions with reference to the king's judgment: it is the thief who acted most virtuously, because he acted out of neither fear of punishment nor with regards for the consequences of his actions in this life or in the next.

This Edition

The following edition of NVP 10 is based on two MSS which are held at the Staatsbibliothek zu Berlin and have been described in Lienhard (1988:

¹¹ Sathaye's translation of the phrase *tvam idānīṃ mama praśaṃsanīyā na bhaviṣyasi* is slightly ambiguous, since it might be understood to mean that the husband's own reputation might be tarnished by Lāvaṇyavatī's actions. Emeneau translates "I cannot now approve of you".

42f.).¹² Berlin HS. or. 6405 is dated NS 801 (= 1681 CE), and thus the oldest dated MS of the text known so far with the exception of Cambridge Ms. Add. 1619, which is dated NS 795 (= 1675 CE), which I have not yet been able to consult; it will be referred to in the notes as MS A. Berlin Hs. or. 6414 (our MS B) is not dated, but can be tentatively placed in the middle of the 18th century CE on paleographical grounds. The two MSS are fairly representative of the two groups mentioned above, and furnish some rather interesting accidental variants – as well as at least one substantive variant in the conclusion of NVP 10.¹³

There are to date no universally accepted standards of transliteration for Classical Newari; the principles adopted here are largely based on the internationally recognised system for the transliteration of Sanskrit, with two minor modifications: (1) The grapheme <v> is transliterated according to its phonological value either as or <w>, where it represents the labial on-glide /w/ before /ā/; the digraphs <va> and <vo>, representing the back vowel /o/,¹⁴ are always transcribed as <wa> and <wo> respectively. (2) Nasalisation of a preceding vowel is indicated by tilde (~), but where *anusvāra* represents the so-called “class nasal” in non-assimilated Sanskrit or New Indo-Aryan loans, it is transcribed as <ṃ>. Word-final “inherent a” has consistently been transcribed, although its realisation is debated.

In order not to unduly inflate the critical apparatus, the following types of variance have not been noted:

(1) Regularly occurring variation, e.g. MS B consistently has *cōgwa* for *coṅa* as the imperfective form of *cone* “sit, stay” (Jørgensen’s “5th form” of the verb); this variance occurs in other Classical Newari texts as well, but it is at present unclear whether this is an instance of diachronical or syn-

¹² There is, however, a minor inaccuracy in Lienhard’s description of Hs. or. 6405: Fol. 55 is not missing, and the MS is actually complete. Rather, the numbering of the fol. is faulty: Fol. 56 follows fol. 54 without any lacuna in the text.

¹³ The terminology is W. W. Greg’s; cf. Schmidt-Madsen (2011: 10): “What Greg did in “The Rationale of Copy-Text” was to reconnect the single best manuscript of Bédier with the remaining manuscripts hung from Lachmann’s genealogical tree, and strengthen the readings of both. He did so by introducing a useful distinction between two kinds of textual variation which he termed ‘substantives’ and ‘accidentals’: substantives were the variations which concerned the underlying authorial intention of the text, while accidentals were the variations which concerned the formal presentation of it.”

¹⁴ Sometimes probably realised as [ʷo]; the conditions for the realisation or otherwise of the on-glide are at present far from clear.

chronical, i.e. dialectal variation. The variation of /ā/ ~ /ã/ (more rarely /a/), however, seems to reflect a difference in dialect: MS A consistently has the spelling *khā*, where MS B has the more common *khā* “story, matter”; the same applies *mutatis mutandis* to the variants *nānake* ~ *nānake* “to resemble”, *khāne* ~ *khāne* “to see”, *nāhane* ~ *nāhane* “to feel, experience”. In the *Dictionary of Classical Newari* (hence: DCN), the attested forms with /ā/ are generally attributed to MSS written or copied in Bhaktapur.¹⁵ In some words, /o/ alternates with /u/, e.g. MS A *kunhu*, MS B *konhu* “day”; the generally consistent variation of the prohibitive particle *mu* (in MS A) ~ *ma* (in MS B) have likewise been ignored in the critical apparatus.

(2) Purely orthographical variants have not been noted, e.g. <ṛ> ~ <ḷ>, <va> ~ <vo> ~ <o>, <n> ~ <ṇ>, <s> ~ <ś>, <kh> ~ <ṣ>; as a general rule, MS B prefers <ṛ> over <ḷ>, at least in verb forms.

(3) Variation in non-distinctive nasalisation, i.e. nasalisation that is not a realisation of the emphatic marker {-ā̃}, has not been recorded; *visarga*, which is more often than not used as a punctuation mark, has generally been ignored.

(4) Variants predicated on the use of *tatsamas* or *ardhatatsamas* have likewise been ignored, e.g. *kārya* / *kāryya* ~ *kārja*.

In all of these instances, the spelling of MS A – our copy-text – has been given precedence over that of MS B. The orthography has not been standardised, geminated consonants after /r/ have been retained wherever they occur in MS A. Merely the punctuation has been modified.

Text

punarbbāda rājāna siṃsalpābr̥kṣayā cosa coṅa betāla jwānāwa halā | phawa belasa betālana dhālā¹ | bho rājan | jena khā lhāya | ṇēna bijyāhune² | |

dakṣinadiśāsa anekarājāpanisena³ sebalapā⁴ coṅa bī<A54a>rabāhu nāma rājā dasyā coṅa | thwa desayā nāma anaṅgapula | thwa nagarasa⁵ arthadatta nāma byāpārī dawa | thwayā putra dhanadatta nāma | thwa<B51b>yā putrī lābaṅyabatī nāma dawa | thwa putrīyā⁶ rupajaubana khānāwa thwayā babuna⁷ putrayāke dhālā | | he putra⁸ | jhejhesa banijāla mahākulasa jāyalapu chana keheyātā bhīgwa jogyamhā puruṣa soyāwa thwayātā biwa dhakā dhālā⁹ | thathe

¹⁵ Further examples of “Bhaktapurisms” might be the dative marker {-yātā} (instead of {-yāta}) and the animate agreement marker {-mhā} (instead of {-mha}).

*babuna dhāyā bacana ñeñāwa*¹⁰ *dhanadattana kandarppa nāma baniyāyātā biya bhālapāwa talā* | |

cha nhuyā kṣanasa dharmmadartta nāma baniyāna lāba <A54b> *ṅyabatī khāñāwa birahana pīdalapāwa thawa che wanā* | | *o*¹¹ *dhyābalapāwa conā* | *thathe coṇa belasa*¹² *oyā pāsā cintāmanī nāmana dharmmadattayāke ñenā*¹³ | | *bho mitra* | *cha chu julā ceta* <B52a> *ma pācukāwa conā*¹⁴ *dhakā dhālā*¹⁵ | | *thwa ñeñāwa dharmmadattana mitrayāke lhālā*¹⁶ | *bho mitra* | *rābanyabatī khāñāwa oyā birahana je citta ma pāculā*¹⁷ *dhakā dhālā*¹⁸ | | *thwa ñeñāwa mitrana dhālā*¹⁹ | *āmo khā lābanyabatīyāke thama dhāsyānā gāka khe dhakā*²⁰ | *chana kārya siddha juyu khe dhakā*²¹ | | *thwa ñeñāwa thwa dharmmadatta*²² *rābanyabatīyāke woñāwa thawa kārya lhālā*²³ | *lāba* <A56a> *ṅyabatīna thwayā khā*²⁴ *ñeñāwa dhālā* | *cheje jogya kharwa khe*²⁵ *yathe khatasanā babuna dadāna ma biyakā gathe kāya dhakā*²⁶ | *thwa ñeñāwa dharmmadattana dhālā* | *bho lābanyabatī* | *chana satya yātasā je bacana chahatī lhāya dhakā dhālā*²⁷ | *lhāwa dhakā*²⁸ *lābanyabatīna* <B52b> *dhālā* | *dharmmadattana dhālā*²⁹ | *go kunhu chana*³⁰ *bibāhā juyuwā o kunhuyā rātrīsa sakala alaṃkālaṇa tiyāwa swāmio napā surata sukha ma yāsyā nagarayā pi wane coṇa puṣuliyā maṇḍapasa je cone* | *chana je napā lāta waya māla dhakā dhālā*³¹ | | *thwa*³² *ñeñāwa jīwa khe*³³ <A56b> *dhakā aṃgikāla yāñāwa cholā* | |

*lithe kandarppa nāma baniyāwo sudīna*³⁴ *kunhu bibāhā yātā* | *thwa kandarppa nāma baniyāna kotī ṭākāna dayakā ābhalanana*³⁵ *tiyakalā* | *ābhalanana*³⁶ *tiyāwa bidyādharī the ṇānakāwa thawa swāmīyāke wanā* | | *oyā rupa jaubana khāñāwa ka* <B53a> *ndarppa oyā stanasa lāhātha talā* | *thwa khāñāwa lābanyabatīna dhālā* | *bho swāmī* | *je thiya ma tele*³⁷ | *jena kumāra chamhāwa satya yāña tayā dawā* | *thwatena thwayāke nī*³⁸ *je wane dhakā*³⁹ | *ādesa bihuna dhakā dhālā*⁴⁰ | *thwa ñeñāwa kandarppana*⁴¹ *citasa bhā* <A57a> *lapalā* | *thwayā satya bhaṃga yāñāyā pāpa jena chāya kāya dhakā ājñā biyāwa*⁴² *cholā* | |

*thathe dhāyāwa wānañāsyā lāsa*⁴³ *caulawa napā lātā* | *caulana kanyāyā alaṃkāla swayāwa citasa bhālapalā* | *je mele wane mu mālo* | *thwa kanyā mocakāwa alaṃkāla samastā kāyāna gāka*⁴⁴ *dhakā*⁴⁵ | *thathe bhālapāwa kanyāyāke dhālā* | *he kanye*⁴⁶ | <B53b> *cha mocakāwa samastā yane dhakāwa dhalā*⁴⁷ | *thwa*⁴⁸ *ñeñāwa lābanyabatīna dhālā* | *bho*⁴⁹ *caula* | *je satya patipāla yāñāna li*⁵⁰ *chana je syāñāwa samastā*⁵¹ *kāwa dhakā*⁵² | *āwa khāchīyā ma teḥa dhālā*⁵³ | *thathe ñe* <A57b> *ñāwa caulana citasa bhālapālā*⁵⁴ | *thwa janmasa je caula* | *lithu janmasa otuka jāti*⁵⁵ *juyuwā hu ma do dhakā*⁵⁶ | *thwatena thathīgwa aṃdhakālasa sakala bhayā tvalatāwa satya pratipāla*⁵⁷ *yāya dhakā wane tāna*⁵⁸ |

thwa bādihā yāya ma tewā dhakā⁵⁹ jenā thani naliyā thwa byāpāla tolatalago dhakā⁶⁰ dhāyāwa lābanyabatī kanyā tolatāwa⁶¹ chola | |

lithe cibhāya bhū wā<B54a>nāwa batabr̥k̥sasa coṇa brahmarāk̥sasa⁶² napā lātā⁶³ | napā lānāwa brahmarāk̥sana khānāwa lhālā | he kanyā | cha gī wane tānā⁶⁴ dhakā | chana rudhila⁶⁵ māšana je ātmā sukha bi<A58a>ya dhakā dhālā | thwa ñeñāwa⁶⁷ kanyāna dhālā | bho brahmarāk̥sasa | dharmmadattayāke wāñāna li chana je ni⁶⁸ | āwa jena satya nī pratipālayāta wane dhakāwa dhalā⁶⁹ | thwa bacana brahmarāk̥sana ñeñāwa cintalapalā⁷⁰ | thwa strī thathī⁷¹ bhayaṃkara andharātrisa⁷² satya pratipāla yāyana wale jena bighna yāya ma tewā dhakā⁷³ | āwa⁷⁴ thani naliyā jenā prānībarddha ma yātagwa dhakā dhāyāwa thwa kanyā tolatāwa cholā⁷⁵ | |

lithe saṃketa thāyasa dharmmadattayāke wanā | dharmmadatta<B54b>na khānāwa puṣpāñjalī oyā caranasa tayāwa lhālā | <A58b> he rābanyabatī | cha sābitriwa tulya dhakā⁷⁶ | chana parikṣā yāya⁷⁷ dhakā jena thwate yāñā | āwa chana swāmīyākē hunī⁷⁸ dhakā dhālā⁷⁹ | dhayā the⁸⁰ che wañāwa thawa swāmīyāke wayāwa sukhana conā⁸¹ | |

*thwaguli⁸² khāsa betālana rājāyāke seyakalā | he rājan | thwa pemhasa suyā tawa⁸³ satya dhakā ñeñā | thwa ñeñāwa⁸⁴ rājāna⁸⁵ utara bilā | he betāla | ñeña | thwayā⁸⁶ swāmīyā satya ma khu⁸⁷ | gathena dhālasā | ona cittasa thathe bhālapāwa cholā | gathe dhālasā⁸⁸ | thanī tunī bibāhā yāñā | thanī parapuruṣasa citta talo⁸⁹ | thwa strī chu prayoja<A59a>na⁹⁰ dhakā cholā | | hanā⁹¹ deśa bhānilasa coṇa <B55a> dharmmadattayā satya ma khu | gathena⁹² dhālasā | [cha nhuyā nimittina thwa strī chu prayojana dhakā cholā]⁹³ | | hanā⁹⁴ brahmarāk̥sasayā satya ma khu | gathena dhālasā | ñhathu janmasa brāhmana jule⁹⁵ dūradešana ma bhīgwa pratigraha kāyāwa wale lāsa khuna syātā | thwateyā hunā brahmarāk̥sasa julā dhakā hanā⁹⁶ thwa janmasā strī badha yātasa lithu janmasa gathe juyu⁹⁷ bhālapāwa <A59b> thwa⁹⁸ kanyā tolatāwa halā dhakā⁹⁹ | | thwatena caulayā juko satya khawa¹⁰⁰ | gathena dhālasā | oyā¹⁰¹ ihalokā paralokā ñhāne mu māla | rājā ñhāne mu māla | thathe ñhāne mu mālasanā thwa kanyā¹⁰² tolatawa | thwateyā arthana caulayā tawa satya dhakā bikramādityana *betālayāta¹⁰³ liśala bilā¹⁰⁴ | |*

thathe dhāstunā thwa betāla rājāyā bohola tolatāwa thawa thāyasa sīsal-pābr̥k̥ṣayā cosa cona wanā¹⁰⁵ | | <B55b>

| | iti dasamo betālah¹⁰⁶ samāptaḥ | | 10 | |

Apparatus Criticus

1 B *punarapi betāla jōna waraṅṅasyā betālana dhārā* 2 B *nehuna* 3 B *anekar-ājāpanisyā* 4 B *sebarapāwa* 5 B *thwayā anamṅapūra nāma nagarasa* 6 B *thwayā* 7 B *arthadattana* 8 B add. *dhanadatta* 9 B *jepanisa thawa birjana jāyrapo chana kehe rābanyabatīyātā bhīgwa yogya puruṣa soyāwa biwa dhakā* 10 B *thathē ba-buyā bacana nēnāwa* 11 A add. *bhū* 12 B *thathyā cole* 13 B *seyakarā* 14 A a. corr. *conānā* 15 B *chana mana chāna ma pācarā* 16 B *dhārā* 17 B *pācarā* 18 B *dhāyāwa* 19 B om. this sentence 20 B om. *khe dhakā* 21 B *chana kārja bektana siddha yuwa* 22 B *thathē dhāyāwa dharmmadatta* 23 B *dhārā* 24 B om. *thwayā khā* 25 B om. 26 B om. B 27 *chana satya yātasē jetā bacana cha aḥi dhāwa dhakā hātā* 28 B om. *lhāwa dhakā* 29 B om. this sentence 30 B *chena* 31 B *thanā jewo nāpā lācakara waya māla* 32 B *thathyā* 33 B *kha* 34 B *sudibasa* 35 B *koḥi ṭākāyā ābharanana* 36 B *alaṅkāraṇa* 37 B o *thiye ma ṭera* 38 B om. 39 B om. 40 B om. *dhakā dhālā* 41 A a. corr. *kandarppa* 42 B om. *ājñā biyāwa* 43 B om. 44 B *kāsyāna gāto* 45 B om. 46 B *kanyā* 47 B *cha mocakāwa jena alaṅkāla dākō yāne* 48 B *thathē* 49 A *bhau* 50 B *lihā waraṅṅasyā* 51 B om. 52 B om. 53 B om. 54 B *cintaraparā* 55 B om. 56 B *juyū ju ma seyā* 57 B *pratipālana* 58 B *tanā* 59 B om. 60 B *thathyā* 61 B om. 62 B *brahmarākṣasawo* 63 B om. *napā lātā* 64 B *tānā* 65 A a. corr. *rula* 66 B om. *dhakā dhālā* 67 B *lithē* 68 A a. corr. *niwa* 69 B om. *dhakāwa dhalā* 70 B *thwa bacana nēnāwa brahmarākṣasana cintaraparā* 71 B om. 72 B *ākārasa* 73 B om. 74 B om. 75 B *dhāyāwa toḍatā chorā* 76 B om. 77 B *ya* 78 B *wani* 79 B om. 80 B *dhāyāwa* 81 B *chēsa thawa swāmīyāke sukha-na cōnā* 82 B *thwa* 83 B om. 84 B om. *thwa nēnāwa* 85 B *rāna* 86 B om. 87 B *khatta* 88 B om. this sentence 89 B *citta rata jurō* 90 A *prayojena* 91 B om. 92 B *chāna* 93 B *ona rājāyā bhayana tvaḍatarā* 94 B om. 95 B om. *n̄hathu janmasa brāhmana jule* 96 B *brahmarākṣasa jurā* | *hanō* 97 B *juyūwa* 98 B om. 99 B om. 100 B om. 101 B om. 102 B om. *thwa kanyā* 103 A *betālayatā* 104 B om. *dhakā bikramādityana betālayāta liśāla bilā* 105 B *thathyā dhāstunā betāla thawa thāyasa cōna wāna* 106 A *betāla*

Translation

Again the king fetched the *vetāla* from the top of the *śimśapa* tree. When he fetched him, the *vetāla* spoke:¹⁶ “O king, I shall tell you a story, listen!

¹⁶ The *incipit* is much abridged in MS B: *punarapi betāla jōna waraṅṅasyā betālana dhārā* | “Again, when he came to fetch the *vetāla*, the *vetāla* spoke.” This seems to be the standard formula in the MSS belonging to group B. In JVP, the word-

In the south, there once was a king named Vīrabāhu¹⁷ to whom all kings were beholden. The name of that country was Anaṅgapura. In that city there lived a merchant called Arthadatta.¹⁸ He had a son called Dhanadatta, and a daughter called Lāvaṇyavatī. When he saw the youth¹⁹ and beauty of his daughter, the father said to his son: ‘Son, find a good, suitable man for your sister, who is born of our noble merchant family,²⁰ and give her to him [in marriage].’ When he heard these words that his father had spoken, Dhanadatta decided to give her to a merchant called Kandarpa.

One day, a merchant called Dharmadatta saw Lāvaṇyavatī, and tormented by unfulfilled desire, he went home and brooded.²¹ Then his friend by the name of Cintāmaṇi asked him: ‘O friend, what happened to make you so despondent?’²² When he had heard this, Dharmadatta spoke²³ to his friend: ‘O friend, when I saw Lāvaṇyavatī I became despondent out of unfulfilled desire for her.’ When he heard this, his friend spoke: “You should tell this to Lāvaṇyavatī yourself; your business [with

ing is rather different: *atha rājñā kruddhena punar ānīyamāno vetālo’parakathām kathayati* “Then as the king was angrily carrying the goblin off again, the goblin told another story” (tr. Emeneau).

¹⁷ In JVP, the king’s name is Vīrakeśarin.

¹⁸ This passage reads rather more smoothly in MS B: *dakṣinadiśāsa anekarājāpanisyā sebarapāwa coṇa bīrabāhu nāma rājā dasyā coṇa | thwayā anaṅgapūra nāma nagarasa arthadatta nāma byāpārī dawā |* “In the south, there once was a king named Vīrabāhu to whom all kings were beholden. In his [capital] city called Anaṅgapura, there lived a merchant called Arthadatta.”

¹⁹ The implication seems to be that the daughter has come of age.

²⁰ MS B reads: *jepanisa thawa bīrjana jāyarapo* “Who has been born from our own seed (?)”. Note that MS A has the inclusive form of the 1st person plural pronoun (*jhejhesa* “our [including you]”), whereas MS B has the exclusive form (*jepanisa* “our [excluding you]”).

²¹ MS A has *o bhū dhyābalapāwa conā*, which I find difficult to construe; in MS B, *bhū* is omitted. DCN gives “to meditate, to think, to study” as the meaning of *dhyābalape*; the expression has no parallel in JVP.

²² The wording of this sentence differs somewhat in the MSS; A has *cha chu julā ceta ma pācukāwa conā*, B has *chana mana chāna ma pācarā*. Jørgensen (1936) has the expressions *ceta ma pācakā* „startled or alarmed” (s.v. *pācakē*), *pācula* “is composed” (s.v. *pācu*). Neither meanings are attested in DCN.

²³ This is one of the instances of lexical variation between the MSS of groups A and B respectively, with neither variant being more “correct”: A has *lhālā*, B *dhārā*, both being perfective forms of verbs meaning “to speak”. Another example from NVP 10 is furnished by the variation *bhālape ~ cintalape* “to think”.

her] will surely succeed.’ When he had heard this, Dharmadatta went to Lāvaṇyavatī and brought his matter before her. When Lāvaṇyavatī had heard what he had to say, she spoke: ‘Even though you and I are suitable [for each other], my father and my elder brother won’t allow it; how can I take you [to be my husband]?’ When he had heard this, Dharmadatta spoke: ‘O Lāvaṇyavatī, if you promise me [something], I will say only one thing.’ ‘Speak’, Lāvaṇyavatī said. Dharmadatta spoke: ‘On the night of your wedding day, when you have put on all your jewellery [but] have not [yet] made love to your husband, I will be at the pavillion by the pond outside the town.²⁴ You must come and meet²⁵ me there!’ When she had heard this, she agreed and sent him away.

Then, on an auspicious day, she got married to the merchant Kandarpa. This merchant Kandarpa decked her out in jewellery worth ten million *ṭaṅkāś*. Looking like a *vidyādhari* with all her jewels, she went to her husband. When he beheld her beauty and her youth, Kandarpa placed his hand on her breast. When she saw this, Lāvaṇyavatī spoke: ‘My lord, do not touch me.²⁶ I have made a promise to a certain young man. Therefore, please grant me the permission to go to him first.’ When he had heard this, Kandarpa thought: ‘Why should I take the sin of her breaking a promise upon myself?’, and he gave his permission and sent her on her way.

When he had thus spoken, she met a robber on her way. When the robber saw the girl’s jewellery, he thought: ‘I must not go anywhere else. All I have to do²⁷ is to kill the girl and take all her jewellery.’ Upon thinking this, he spoke to the girl: ‘Hey girl, I will kill you and take everything.’ When she had heard this, Lāvaṇyavatī spoke: ‘O thief, after I have kept my promise you may kill me and take everything. Now do not detain me for [even] a moment!’ When he had heard this, the thief thought: ‘In this life, I am a robber; there is no reason why there should be a similar birth in the next life.²⁸ In this manner, [she] has abandoned all fear in

²⁴ In JVP, this *krīḍāvāpī* (“pleasure-pool” in Emeneau’s translation) is also the place of Lāvaṇyavatī’s and Dharmadatta’s first encounter.

²⁵ MS A has the perfective (Jørgensen’s “1st form”) of *lāye*, which is unusual in this context; MS B has the 3rd grade stem of the causative (*yācakara*).

²⁶ MS B has *o thiye ma ṭera* “do not touch this”.

²⁷ MS B has the perfective (Jørgensen’s “1st form”) *gāto* instead of the more usually imperfective *gāka* of the verb *gāye* “to suffice”.

²⁸ MS B has *lithu janmasa otuka juyū ju ma seyā* “in the next life, I will not suffer the same thing to happen”. Either reading poses a problem in the light of the king’s

this darkness and set out in order to²⁹ keep her promise. I must not obstruct her, therefore I shall henceforth abandon this kind of conduct.' When he had said this, he let the girl Lāvaṇyavatī go.³⁰

A little while later when she came to a field, she met with a *brahmarākṣasa* who lived in a *vaṭa* tree. When they met and the *brahmarākṣasa* saw her, he spoke: 'Hey girl, where are you off to? Your blood and flesh will be sustenance³¹ for my soul!' When she had heard this, the girl spoke: 'O *brahmarākṣasa*, only after I have been to see Dharmadatta I [will be] yours. Now, however, I will go in order to keep my promise', she said. When he had heard these words, the *brahmarākṣasa* thought: 'If this woman has come out on such a terrible dark night in order to keep her promise I must not obstruct her. From today on, I will not kill living beings any more.' With these words he let the girl go.³²

Then she went to Dharmadatta at the appointed place. When he saw her, Dharmadatta placed a flower garland at her feet and spoke: 'O Lāvaṇyavatī, you are like unto Sāvitrī!³³ I have done this in order to test you. Now go to your husband!' And she went home and to her husband as she had been told and lived happily ever after."³⁴

judgment: it is, after all, the robber who is found to have acted without concern for this world or the next – see below.

²⁹ Literally: "I will keep my promise" – so-thinking (*dhakā*), she has set out." For the use of *dhakā* (the functional equivalent of Skt. *iti*) in final clauses, see Jørgensen (1941: 99).

³⁰ In the published text of JVP, the encounter with the robber is considerably condensed; significantly, the threat to kill her (and Lāvaṇyavatī's acceptance of it) are missing, as is the robber's resolution to mend his ways.

³¹ Literally: "Your blood and flesh will give my soul happiness" (*chana rudhila māšana je ātmā sukha biya*).

³² The encounter with the *brahmarākṣasa* is narrated in somewhat greater detail in NVP than in the published text of JVP; again, the resolution henceforth to abstain from killing is peculiar to NVP.

³³ This is a reference to the episode of Sāvitrī and Satyavant in the Mahābhārata: Sāvitrī did not renege on her promise to marry Satyavant even though Nārada prophesied that he would die within a year; see Vettam (1975: 713f.) for references.

³⁴ This passage differs considerably from the published text of JVP; there, Dharmadatta does not claim to have tested Lāvaṇyavatī, and instead implies to act out of sheer decency: *tadā dharmadatto lāvanyavatīm samāyātām ālokya tasyāḥ pādadvaye puṭāñjalīm akarot vyājahāra ca – lāvanyavatī, tava satyavacanena prīto 'smi | tat katham ahaṃ pāpiṣṭhas tava satīvanāśaṃ karomi |* "Dharmadatta, when he saw that Lāvaṇyavatī had come, made a respectful salutation at her feet and

When the *vetāla* had told the king this story, he asked him: “O king! Which of these four is the most virtuous?” When he had heard this, the king answered: “O *vetāla*, listen! Her husband has no virtue because of what he thought when he let her go: ‘On this very day that we got married she decided for another man.³⁵ What use is this woman?’, and he let her go.³⁶”

Further, Dharmadatta who was outside of town has no virtue, because he let her go thinking: ‘What use is this woman for the sake of one day?’.³⁷

said: ‘Lāvanyavatī, I am pleased because you have made good your word. Then how shall I be so wicked as to destroy your chastity?’” (tr. Emeneau). The repeated encounters with the robber and the *brahmarākṣasa*, in which both release her because they are pleased with her truthfulness, are missing from NVP, both villains having been reformed in the meantime. As has already been pointed out, the husband’s rejection of Lāvanyavatī is peculiar to the published text of JVP.

³⁵ Another instance of accidental variance: MS A has *parapurusaṣa citta talo* “[she] has set her mind on another man”; MS B has *parapurusaṣa citta rata jurō* “[her] mind has become attached to another man”.

³⁶ As pointed out above, in the published text of JVP, it is the husband whose conduct is considered to have been the most noble: *yataḥ prathame’pi lāvanyavatīyāḥ satyarakṣaṇaṁ dharmadattasya prāṇarakṣaṇatvaṁ vicintya kāmāhato’pi tāṁ trailokyamohinīṁ patnīṁ svayam ādideśa* | “For at the beginning, thinking that the keeping of Lāvanyavatī’s promise was the only thing that would preserve Dharmadatta’s life, although he was afflicted by love, he himself ordered his wife who fascinated the three worlds to go.” (tr. Emeneau). In NVP, the implication seems to be that Kandarpa was not emotionally invested either in his decision to let his wife go, nor in taking her back, and hence did not act nobly – there was, so to speak, nothing in it for him either way.

³⁷ This is one of the more significant variants; MS A has a blank space of two lines here – apparently, the MS from which it was copied had a lacuna here. A different hand has added the line: *cha nhuyā nimittina thwa strī chu prayojana dhakā cholā* | “[He let her go,] thinking: ‘What use is this woman for the sake of one day?’”. MS B gives a different reason: *ona rājāyā bhayana tvaḍatarā* “He released her out of fear of the king”. At first sight, the reasons given further on for the moral superiority of the robber rather suggest that the reading of MS B (which, incidentally, corresponds to the reason given in ŚVP: *rājadaṇḍābhayāt parapuruseṇa muktā* “she was released by the paramour out of fear of the king’s punishment”; also VP(f): *dhaninā dharmadattena rājabhītyā sā tyaktā* “the wealthy Dharmadatta let her go out of fear of the king”) should be adopted: The robber acts neither out of consideration for this world nor for the next (as does the *brahmarākṣasa*), nor indeed out of concern regarding the king (as does, in the

Further, the *brahmarākṣasa* has no virtue, because in a previous life, when he was born as a brahmin, he was killed by a robber when he was on his way to a distant land in order to receive an illegitimate gift. 'For this reason, I have become a *brahmarākṣasa*. If now, in this life, I kill a woman, what will I become in my next life?' Thinking this, he let the girl go.

Therefore, it is only the robber who has any virtue, because he didn't need to be concerned³⁸ with this world or the next; he didn't need to be concerned with the king. Although he didn't need to be concerned this way, he let the girl go. This means that the robber had the greatest truthfulness." This was Bikramāditya's answer to the *vetāla*.

As soon as he had thus spoken, the *vetāla* left the king's shoulder and resumed his position on the top of the *śiṃśapa* tree.³⁹

Here ends the tenth *vetāla* story.

reading of MS B, the suitor Dharmadatta). The problem with this reading is, of course, that the next world does indeed feature in the reasoning of the thief: "In this life, I am a robber; there is no reason why there should be a similar birth in the next life." (*thwa janmasa je caula | lithu janmasa otuka jātī juyurwa hu ma do dhakā |*).

³⁸ The verb *nihāne* is glossed in DCN as "to feel, to experience"; the implication seems to be that the actions of the robber would not have any consequences either in this world or in the next, and that he wouldn't have to fear any punishment from the authorities either. In the published text of the JVP, the noble conduct of the robber, the *brahmarākṣa*, and the suitor is rather summarily dismissed as being "conditioned, not absolute" (*viveka-*, tr. Emeneau).

³⁹ This formula is much more concise in MS B: *thathyā dhāstunā betāla thawa thāyasa cōna wāna |* "As soon as he had thus spoken, the *vetāla* went back to his position."

References

- Conrady, August 1891. "Ein Sanskrit-Newârî-Wörterbuch. Aus dem Nachlasse Minayeff's herausgegeben", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 47: 539–573.
- Emeneau, M[urray]. B[arnson]. 1967 [1934]. *Jambhaladatta's Version of the Vetālapañcaviṃśati*. A Critical Sanskrit Text in Transliteration, with an Introduction, and English Translation. New Haven, CT: American Oriental Society. Repr. New York: Kraus Reprint.
- Greg, Walter Wilson 1950. "The Rationale of Copy-Text", in: *Studies in Bibliography* 3: 19–36.
- Hān, Mazhar 'Alī & Lallū Lāl 1805. *Buetal Pucheesee; Being A Collection of Twenty-Five Stories, Related, by the Demon Buetal, to the Raja Bikrumajeet*. Translated into Hindustanee, from the Brij Bḥakḥa, of Soorut Kubeeshwur; by Muzhar Ulee Khani Vila; and Shree Lulloo Lal Kub, Moonshees in the College of Fort William. Calcutta: Hindoostanee Press.
- Jørgensen, Hans 1921. "Ein Beitrag zur Kenntnis des Nevārī", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 75: 213–236.
- Jørgensen, Hans 1936. *A Dictionary of the Classical Newārī*. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser 23,1.) København: Levin & Munksgaard.
- Jørgensen, Hans 1941. *A Grammar of the Classical Newārī*. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser 27,3.) København: Ejnar Munksgaard.
- Kölver, Bernhard 1999. "Actives into Ergatives, or, Newārī into Sanskrit", in: Helmut Eimer, Michael Hahn, Maria Schetelich & Peter Wyzlic (eds): *Studia Tibetica et Mongolica (Festschrift Manfred Taube)*. (Indica et Tibetica 34.) Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 189–206.
- Lienhard, Siegfried & Thakur Lal Manandhar 1988. *Nepalese Manuscripts. Part 1: Nevārī and Sanskrit*. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Nepal Bhasa Dictionary Committee 2000. *A Dictionary of Classical Newari. Compiled from Manuscript Sources*. Kathmandu: Cwasā Pāsā.
- Riccardi, Theodore 1971. *A Nepali Version of the Vetālapañcaviṃśati*. New Haven, CT: American Oriental Society.

- Sathaye, Adheesh 2017. "The Scribal Life of Folktales in Medieval India", in: *South Asian History and Culture* 8,4: 430–447.
- Schmidt-Madsen, Jacob 2011. *Authorial Tradition and Scribal Innovation: Text Critical Approaches to Indian Story Literature*. Copenhagen: University of Copenhagen [unpublished M.A. thesis].
- Sresthacharya, Iswaranand 1995. *A Concise Dictionary Newar-English*. Kathmandu: Pilgrims Book House.
- Uhle, Heinrich 1966 [1881]. *Die Vetâlapañcaviñçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten*. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft. Repr. Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint.
- Vettam Mani 1975. *Purāṇic Encyclopaedia: A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*. New Delhi: Motilal Banarsidass.

Caste, Conversion and Social Change in Telangana, South India

Adapa Satyanarayana

Historically, social movements and ideological struggles against the philosophy and justification of the caste system in Telangana and Andhra go back to the medieval period, which witnessed significant social fluidity and mobility among the lower castes. Recent historical studies have shown that the artisanal, occupational, farming and Dalit communities protested and resisted Brahmanical ideology, precedence and dominance over ritual, sacred and secular practice and sought social equality and justice (cf. Chinnaiah 2017; Yagati 2003; Ramakrishna 1983; Satyanarayana 2005). In particular, the Bhakti movement espoused the perceptions, visions and world view of the lower non-Brahman castes and communities. This assumed a militant character and led to the emergence of several anti-Brahmanical heterodox sects like *Viraśaivism* and *Viravaishnavism* that denounced the caste system and untouchability. In Andhradesha, two great social reformers, Potuluri Veerabrahmam and Yogi Vemana, spearheaded the fight against caste oppression and Brahmanical dominance. Their poetry, sayings, and verses (*tatvālu*) became popular among common masses and they became an integral part of the Telugu folklore (cf. Brown 1911). These saint-philosophers of the pre-colonial era propounded humanism, social harmony, fraternity, equality and social justice. Social reformers of the early nineteenth century, in particular the Christian missionaries, have appropriated certain aspects of the medieval Bhakti tradition to attack Brahmanical Hinduism and the caste system to carry out proselytisation. The missionaries were also aware of the nature of anti-Brahmanical sects like the *śaivaite*, *vaiṣṇavite*, and Nasraiah cults, and incorporated some of the ideas of the Bhakti movement into their preaching. The Christian missionaries were also observers of the functioning of the caste system, local customs, traditions and folk culture. They were familiar with the major Hindu philosophical and religious systems and thoughts. They learnt the local languages and studied the pre-colonial anti-Brahmanical social protest movements of the lower castes.

Conversion as Empowerment

The natural causes and consequences of religious conversions have been contentious issues of the social history of modern India. Divergent and conflicting views, perspectives and interpretations have been presented by scholars. I will focus on the Gandhian and Ambedkarite perspectives, as they represented two opposite positions vis-à-vis religious conversion in modern India.

Through his writings in the journals *Young India* and *Harijan* in the 1920s and 1930s Gandhi expressed his views on conversion. Since Gandhi called himself a “Sanātani Hindu” and also believed in the *varṇāśrama dharma*, he opposed religious conversions. He wrote, “[i]t is impossible for me to reconcile myself to the idea of conversion after the style that goes on in India and elsewhere today. Why should a Christian want to convert a Hindu to Christianity?” (Gandhi 1976: 327). Gandhi opined that conversion denationalises an Indian because a convert imitates Europeans. He remarked, “I see many Christian Indians almost ashamed of their birth, certainly of their ancestral religion, and of their ancestral dress. The aping of Europeans by Anglo-Indians is bad enough, but the aping of them by Indian converts is a violence done to their country [...]” (Gandhi 1976: 91ff.). He maintained that through material incentives, humanitarian work, etc., the missionaries resorted to conversion and their activities were meant to destabilise and undermine Hinduism. Gandhi described missionaries as vendors of goods with no spiritual merit/worth but possessing material goods which they promise to those who will come to their fold. He opined that Western Christianity “does not represent the spirit of God or Christianity but the spirit of Satan. And Satan’s successes are the greatest when appears with the name of God on his lips” (Gandhi 1976: 235f.).-Therefore, he declared that “[i]f I had the power and could legislate, I should stop all proselytizing” (as quoted in Sahadeo 2011: 138). Mahatma Gandhi’s views on the activities of Christian missionaries do not provide any subjectivity and discretion to individuals and suggest that converts have no choice of their own.

The Gandhian perspective suggests that the lower castes/communities accepted Christianity in ‘cow-like’ obedience. It also intimates that converts were mainly attracted to the new religion by material incentives and that by converting to Christianity they were denationalised. But, as we shall see below, some of Gandhi’s formulations are not supported by the experiences of Telugu Christians. On the basis of available evidence, it could be found that the lower castes in Andhra and Telangana have

voluntarily, consciously and deliberately moved away from one set of religious symbolism to another. They perceived Christianity as an egalitarian religion and hence suitable for their situation.

Contrary to Gandhi, Ambedkar took a more balanced and positive attitude and analysed conversion movements by Dalits as a process of empowerment and emancipation. He reasoned that there are two aspects of conversion: social as well as religious, i.e. material as well as spiritual. He argued that since Hinduism sanctions untouchability, discrimination and inequality, Dalits would be able to achieve freedom and liberty by conversion. Further, conversion brought happiness as Christianity provided social equality and equality of treatment with others. By converting to new religion Dalits could escape from the tyranny of Hinduism. Ambedkar postulated that conversion is the simplest path and it alone liberates the untouchables and provides them self-respect, dignity and freedom (Ambedkar 2002). Further, Ambedkar argued that conversion not only provides social mobility and spiritual democracy to Dalits but also material gains and economic betterment through education and employment. He advised Dalits to change their religion for spiritual and material gains (ibid.: 219):

The Hindu religion does not appeal to my conscience. It does not appeal to my self-respect. However, your conversion will be for material as well as for spiritual gains. Some persons mock and laugh at the idea of conversion for material gains. I do not feel hesitant in calling such persons as stupid. I tell you all very specifically, religion is for man and not man for religion. To get human treatment, convert yourselves.

In this paper, I will highlight the contribution of the Protestant missionaries in spreading Christianity among the Dalit-Bahujan communities in Telangana, South India. During the second half of the nineteenth century, many oppressed caste groups in the Telangana region of the erstwhile Hyderabad State were converted to Christianity. From the existing studies on socio-religious reform movements it is clear that religiously expressed social protests of the lower caste communities of modern India have basically taken three directions: firstly, construction of new social and religious identities, like the Adi-Hindu and Adi-Andhra movements; secondly, formation of reforming associations like the Brahma Samaj, Arya Samaj, Theosophical Society, Ramakrishna Mission, etc., and thirdly, adoption of a new religious tradition of non-Indian origin, such as Christianity and Islam, found suitable under the concrete conditions (Aloysius 1998: 16f.).

The Dalit-Bahujans in the Telangana region accepted the third option and adopted conversion as a strategy to escape from caste oppression and an agency of emancipation. It is also clear from the narrative accounts of the Protestant missionaries in the Hyderabad State that mass conversions from the Dalit communities commenced during the last quarter of the nineteenth century. The “man with the brown blanket” (Lamb 1920: 6) was the target of the Christian missionaries. A Wesleyan missionary wrote (*ibid.*):

The slow, dull life of the peasant changes only with the changes of season, or under stress of overwhelming calamity. Its badge is the brown goat-hair blanket he carries. Inseparable from him in rain, sunshine, or in cold, the blanket of the villager is the mark of his calling [...]. He is the true villager. There are millions of him. Toiling, resting, sleeping, dying; in patience, in poverty, in ignorance and in hope, he is the man on whom our eyes are fixed [...] the man with the brown blanket is Haidarabad.

Spread of Christianity

The role of Christian missionaries in religious conversion and socio-cultural change as well as the development of educational, health and self-improvement schemes in modern India has been acknowledged by many historical studies (cf. Frykenberg 2003 and 2008; Oddie 1969 and 1975; Billington Harper 2000; Webster 1992). Recent studies on the growth of Christianity in modern India focused on the interconnections between conversion movements, social reform and social change. Christian missionaries were considered to be the institution builders, since they pioneered works relating to social reform, language/literature/philology, and the socio-economic development of weaker sections of the society (cf. Frykenberg 2003). The Protestant missionaries came to the Nizam’s Dominions during the last decades of the nineteenth century. Before the Wesleyan Methodist missionaries of England came to Hyderabad, the American Baptists were already present in the southern parts of the Hyderabad State and established their headquarters in the Cantonment at Secunderabad. While the Church Mission Society was working in the eastern part, namely the Dornakal-Khammam area on the borders between the Hyderabad State and Krishna district in the Madras Presidency, the Wesleyan Methodist Church began its activities in the Hyderabad State since 1879 and Burgess founded the first Methodist Church in the city of Hyderabad (Lamb 1913; Sackett 1924). The Wesleyan Methodists decided to concentrate their work in Hyderabad city and in the districts of Warangal, Karimnagar, Medak, Nizamabad and Adilabad of the

Telangana region. In 1880, a Telugu congregation was formed in Chadarghat and in Secunderabad in the year 1881. Churches were built at both the places. In order to establish more stations a tour of Telangana district was undertaken by Reverends W. Burgess, B. P. Wesley and Benjamin Pratt. Consequently, a couple of mission stations were established at Karimnagar in 1883, Siddipet in 1886, and Medak in 1886. Around this time new circuits were also established at Kundi and Sangareddy (1893), Nizamabad (1900), Aler (1902), Laxettipeta (1918), Nirmal (1938) and Manchirial (1935). The first Christians were converted from among the Malas. Sir Richard Meade, the British Resident in Hyderabad, supported the missionaries and encouraged their activities in the Telangana region.

The beginnings of the Wesleyan Methodists Church go back to the last quarter of the nineteenth century (Lamb 1913: 6). In December 1878, Rev. Henry Little and William Burgess arrived in Secunderabad. And already in 1879, the first Wesleyan Methodist Church was established in the Telangana region under the leadership and guidance of Burgess and with the help of the British Resident Richard Meade and high officials of the Nizam's government. A number of caste Hindus as well as carpenters and blacksmiths were converted. By 1896, five circuits were established at Karimnagar, Siddipet, Medak, Kundi and Aleru, and a total number of 4,000 conversions were made during the first phase of the missionary work. The church in Hyderabad consisted of the converts from the Malas and the Sudras. From the available data it is clear that the total number of Christians in the Telangana region of the erstwhile Nizam's State increased from 1,656 in 1879 to 66,570 in 1921 (Census of India 1931: 54).

The spread of Christianity in the district towns and villages of the Telangana region during the last quarter of the nineteenth century was significant. The missionaries have undertaken extensive tours outside the twin cities of Hyderabad and Secunderabad and founded many churches in Karimnagar, Siddipet, Aler, Medak and Nizamabad (Lamb 1913: 8). In the initial years, they also encountered opposition from the local people. The pioneering work done by the founders of the church in the Hyderabad State like Burgess, Pratt, Wesley, etc., yielded good results. The missionaries adopted the techniques of visiting the villages and preaching in the bazars. In the rural areas, the crowds used to gather at the centre of the village and listen to the speeches of the missionaries. In a short span of time, the missionaries achieved noticeable responses from the local people. They also found favourable response from the government officials for acquiring land to build churches and bungalows. The missionaries also took an active part during natural calamities and outbreaks

of diseases like the plague and cholera (Sackett [1951]: 27) but focussed especially on establishing education institutions.

Educational activities of the Wesleyan Methodist Church in Telangana included the establishment of several schools in Hyderabad, Secunderabad and in the rural and urban areas of the districts. The example of the establishment of Chadarghat High School indicates the strategies of the missionaries to spread literacy among the converts. In 1885, it was reported that considerable inducements were offered by the government for the establishment of a high school in Chadarghat. A beginning was made in the Chadarghat Church. And Mr. Corewdson who had experiences in teaching took charge. In November 1886, Mr. Soper arrived and was specifically set apart to develop the school. Later, Ahmad Hussein, a distinguished graduate of Madras University, was appointed as headmaster. About the progress of the school he wrote (Lamb 1913: 38):

Despite the hindrances, we close the year with 88 boys and with examination results higher than have been obtained in any other schools, with a large measure of public confidence and with a solid foundation on which to build up on the future the best educational institutions in Hyderabad.

In 1887, the numbers increased to 118 and six boys were sent up for the middle school examination. In 1885, the "Theological Institutions" had two names on its roll. In 1880-81, four schools for Hindu and Muhammadan girls were founded in Secunderabad and Chadarghat and a fifth in the mission compound for Christian girls, which subsequently developed into the Girls Boarding and Normal School in Secunderabad. The Secunderabad Mission House was purchased, and in 1884 the Girls' Boarding and Normal School was erected. Miss Agnes Lee, a daughter of the first known Methodists who had come to Hyderabad, became the first lady principal. In 1929, in the village schools in Telangana, there were 4,815 pupils of whom 88 per cent were baptised Christians. Upon inquiry it was found that 51 per cent of Christian children of school-going age were being taught.

The spread of education and preaching by the missionaries became popular among the Malas, for instance in Karimnagar district. The first considerable work among the Mala people occurred in the village of Tornala, and Sigarapu Rajanna led the way. He was a man of simple faith, firm as a rock in his allegiance to his Lord, and for many years as a helper opened up hamlet after hamlet to the preaching of the Word. According to missionary accounts from 1888, there were 118 baptisms, mostly from

the villages already occupied. Year after year the movement spread, the days of barrenness were forever ended, and in 1894, Karimnagar rejoiced over a Christian community of 1,463 spread over 32 villages. Such considerable success could not have been possible except by the cooperation of the converts themselves. In Telangana, the Mennonite Church began its work at Mahabubnagar and Gadwal (cf. Wiebe 1988). Most of the members of the Church lived in villages (about 80 per cent). The converts were mainly Madigas, but a few also came from the Mala caste. Almost all the Church members were farmers, coolies and daily wage workers. About 80 per cent of them were illiterate. Mennonite missionaries brought the teachings of Christianity into the Mahabubnagar area at the end of the nineteenth century. The number of 'farmers' could indicate that the Mennonites of the Mahabubnagar area were largely agricultural peasants. The majority of them were very poor, owning at most a few acres of relatively unproductive land. Most, like their coolie fellows, had to work at least occasionally as daily wage labourers in their own or nearby villages, and a minimum of one or two members in many 'farmer' families occasionally worked under contract in distant places as seasonal migrant labourers.

In Telangana, the Wesleyan missionaries established many schools and dispensaries, and imparted modern education, especially to the downtrodden communities. For the first time, the depressed classes and communities which had been denied opportunities of education by the traditional Hindu caste system, had gained access to modern knowledge and became literates. Apart from providing education and employment as pastors and school teachers, the Christian missionaries also introduced many economic and agrarian programmes for the empowerment of the Dalit-Bahujan communities in the Telangana countryside. Therefore, the so-called "depressed classes" have been able to overcome the bondage and enslavement imposed by Hinduism. Due to the impact of Christianity they were able to improve their economic position and social status. In spreading education through the boarding schools the Wesleyan, missionaries have provided ample opportunities to the children of the downtrodden communities, whose parents were unable to support them financially.

Thus, the missionary education benefited the first generation of Dalit organic intellectuals in the Telangana region who had played a significant role in the socio-political movements in the first half of the twentieth century. In fact, the founder of the Dalit movement in the Nizam's State, Bhagya Reddy Varma, was a product of missionary encouragement and help (Chinnaiah 2017: 142). The newly educated Dalit-Bahujan children

found employment in the modern sectors like teaching, government service, railways, army, police, hospitals and dispensaries, and gained some sort of socio-economic mobility. Various missionaries like the Wesleyan Methodists, the Mennonites, the Church Mission Society, the American Baptists, etc., were instrumental in organising programmes of socio-economic advancement for the benefit of lower caste women as Bible and zenana activists. The Christian missionaries imparted modern education and vocational skills and training among Dalit women as well as encouraged self-help activities, which made them self-employed and economically self-sufficient. In the Telangana region, Dalit women were educated in the mission schools, employed as school teachers and nurses, and also trained in vocational occupations like tailoring, embroidery, lace-making and so on. In the erstwhile Hyderabad State, the Wesleyan missionaries were the pioneers of women's employment and empowerment through self-help programmes and vocational education.

Mass Conversions of the Malas

The Protestant missionaries were able to attract the attention of the common, lower caste people because, firstly, they used Telugu language in their religious preaching and propaganda, and secondly, the untouchable castes like the Malas were quite familiar and accustomed to wandering/travelling native spiritual preachers (*gurus*). In Telangana, the mass conversions have taken place predominantly among the untouchable Mala communities (Manikya Rao 1967). The Malas have a long tradition of anti-Brahmanical ideology and their priests were known as the Mala *Dasaries*. They were followers of *Vaiṣṇavism* and had a long spiritual heritage. The Christian missionaries incorporated the *Vaiṣṇava* tradition into their spiritual preaching. Thus, the role of indigenous/native preachers became a significant aspect of conversion among the Malas. In particular, the caste head known as *Peddamalla* became an important instrument of linkages between the European missionaries and the local society and its impact was quite considerable. A Christian missionary remarked, "The order of elders thus instituted has the merit of being purely Indian and quite in hormone with habits of the people" (Lamb 1920: 39). The Malas of each village in Telangana have always had a headman whose office was hereditary. It was noted that whenever the headman became a Christian and his affairs were of suitable character, he was appointed a Christian elder. Gradually, the order of elders acquired the respect and authority which has always been given to the caste headman. Naturally, when

such men in association with the pastor constituted a local church court its decisions were binding on the local community. Such a body of men were the back bone of Christian village work. The caste elders helped the pastor in his evangelical tours and contributed donations to the church. The spread of Christianity in Hyderabad was largely spontaneous and the place of the village evangelists was quite significant in causing mass movements in Telangana. A missionary wrote (Lamb 1920: 29):

[...] we must rightly place in the centre of our picture the village evangelist making his own appeal to the village where he lives. And those grouped round it, it is even more important that some five hundred such men in touch with each other make a collective impression over a wide area.

In the Telangana region, if the villager was a man with the “brown blanket”, the Evangelist was a “man with the hymn book” (ibid.: 26). The example of Yesuratnam in propagating Christianity among the villagers is a case in point. It reveals the strategy and the tactics adopted by the preachers for converting the village people. Through the method of singing and open dialogue in the streets, the preacher attracted the attention of the people. During sickness he brought medicine to the village, and when trouble occurred he offered his help. The young evangelists became popular among the common people as they cared for their sufferings. There were instances when villages requested the government not to allow any Christian teacher in their midst. But, as the popularity of the missionaries grew, the villages welcomed them and never allowed them to leave them again. In fact, even a village headman belonging to an upper caste often visited the missionary for help.

The best example of a local preacher and his influence on the community was narrated by a missionary in Karimnagar – a young Christian preacher who was sharp, bright and modest, and his influence was felt on the local community. His talent and abilities attracted the attention of the district officials who took him into their office and trained him for two years in administration, and he became a popular pleader of the people. It was remarked that “[t]he young man has been stationed for two years in a big village, which a few years ago petitioned the Government of the Nizam not to allow any Christian teacher in their midst. Today they would tear him to pieces if he talked of leaving them. A high caste headman of the village was often seen on his veranda. He was one of those who petitioned to keep him out of the village” (Lamb 1920: 28). The native preachers were the men who won the war for Christians. It

resulted in converting hundreds of Telangana villages to Christianity. The picture of Yesuratnam in the villages reflects the commitment of the native preachers. Rajayogi Guru Yerraguntla Peraiah, the forerunner of the mass conversion movement in the Ongole region, and Karem Rajanna in Karimnagar district in Telangana provided the classic example of the link between the old and the new religious traditions. Regarding the contribution of a Mala elder to the spread of Christianity in Karimnagar district a missionary wrote (Lamb 1913: 29):

In 1893 Karem Rajanna was baptised, and stands for the sort of man whose conversion has meant a good deal. Rajanna was not an ignorant villager. He had been in military service and had seen the world, and it was only after lengthened and intelligent conviction that he confessed his faith in Christ. As he was the head Mala over 1,100 villages, stretching from Karimnagar to the Godavary, his influence was immense and the conversion of such a man naturally impressed those to whom his work in many matters had been the final one. These incidents show the type of some of the converts and explain the way in which the gospel message, introduced to village after village by men of local influence, won so speedily such widespread success.

Harassment of Converts

Persecution is a Tug-of-War between the old and the new; it tests the strength of the bond that holds the community together. Some strands of the rope snap for good, others are retired, others again are not broken at all, but during the tussle it seems as if all must go. (Lamb 1920: 22)

Indeed, as this quotation indicates, the missionaries also witnessed violent opposition and physical attacks by the local people on certain occasions. In every circuit, the accession due to famine work provoked an outburst of hatred. In Medak a Mohammedan priest and in Siddipet the Devil [low caste/Hindu] Priest were storm raisers. In Ramayampet and Aler, social customs were made the occasion of violence. "But the tornado [tornado] swept over without destroying the tree of the Lord's planting, their roots held" (ibid.). An instance was narrated by a missionary of the encounter in a village in Karimnagar district. Here, a native preacher, called Mangaiah, while touring the villages was subjected to physical attack during the Dassera festival (Lamb 1913: 18):

A number of local people seized him, and after giving him a severe beating, with the utmost barbarity they stacked his hands down to the ground,

in such a manner that he could neither sit nor lie, and was obliged to spend the night on his knees in great pain. Morning brought relief and he was set at liberty, but it was many days past he recovered from the effects of the ill treatment to which he had been subjected.

In another village, the same man had a dagger drawn on him by a Rohilla. The colporteur had ventured to show this man a Hindustani gospel and was very much terrified when the Rohilla unsheathed his dagger and threatened to kill the "Christian dog". But some local people interfered and the Christian preacher made his escape. A missionary remarked, "Joseph Mangiah is dead now, but his children ought to be proud of their father's part in establishing Christ's kingdom in Karimnagar" (ibid.).

During the last decade of the nineteenth century persecution of a virulent type was common. Converts were formally excommunicated in full caste council, firewood and water were refused. The daughters forbid mothers in the house and brothers rose against brothers because they had entered the new way by converting to Christianity. This refers for instance to the son of a village Patel (headman) in the district of Siddipet: The boy was met by a missionary in a village rest house. The boy was bright and earnest and frequently visited the missionary and decided to change his religion. This brought down upon him a storm of persecution. His enemies were his neighbours and his own family members. He was beaten, starved, reviled and eased out, but still he held to his determination to seek baptism. The crusade having failed, he was submitted to cruel treatment by the parents and he was then sent away from them. Such instances of persecution of converts were widespread.

Writing about the obstacles for conversion in the urban areas, a missionary wrote (Sackett [1931]: 50):

[Hyderabad] was a terrible place in those days. It was full of Rohilla and Sikh followers of the Nizam's army. Every man carried arms of some kind or another. Brawls, assaults and daylight robberies, were daily occurrences; and, even for peaceable Indians like Sadhuvu, life was never safe within the walls. On one occasion, while going "to see the tamasha" [(a theatre play)] [the missionary] was attacked at the city gate, near Afzul Ganj, was searched, robbed and badly mauled. It might have been much worse for they found he was a Christian had not Pratt and Campbell [(other missionaries)] heard of his danger and rushed to his rescue. And yet these redoubtable men of God never flinched from their task.

The missionaries who were in Hyderabad had for a long time one of their central meeting places in the square near the Residency clock-tower, but the city remained closed to evangelistic work.

But outside Hyderabad, especially in the villages, missionary activities and their modern education contributed to the growth of a new awakening and self-respect among the Dalit Christians, which in turn shaped them as a distinct entity different from the caste-Hindu 'other'. The intellectual make-up of the first generation of Dalit Christian preachers and intellectuals had been immensely influenced by Christian missionary thought and endeavours. Due to the religious and educational activities of the missionaries, the converts of the Mala untouchable community and other lower castes were able to acquire new knowledge and consciousness and change their livelihood conditions. Consequently, the spiritual and material life of these poor depressed communities had undergone a noticeable transformation, transmuting them into a distinct community separated from the caste Hindus in terms of their religious identity. The distinctness of the Dalit Christian community in modern Andhra was amply manifested in the formation of native preachers, catechists, pastors, teachers, Bible women and the zenana workers. It was these mediators between the religious order and the local society, i.e. Christian religion and Hinduism, who were instrumental in facilitating the formation of the distinct community with a common religious belief and world view. The missionaries have cared a lot for training, and education of native assistants. Thus, Christianity truly became the religion of emancipation for the poor in rural Telangana. For the lower caste persons, the Christian missionary appeared to be a saviour because in times of distress and necessity he was present to help them. Besides education, the missionaries also provided impartial relief to the worst effected lower caste population during the famines, epidemics and other disasters. During the late nineteenth century when the famines spread in the Telangana districts of Medak, Karimnagar and Nizamabad, for instance, Posnett had taken up welfare and employment activities and saved many poor people. At times the individual missionaries became targets of attack and even poisoning by the upper caste for their help and encouragement to the downtrodden communities.

Women Missionaries

Between the years 1896 and 1912, 32 European Women workers were sent to Hyderabad by the Women's Auxiliary. Out of these, 14 were gen-

eral medical workers, 11 did medical work in schools and six in the zenas (Lamb 1920: 30f.). The European women missionaries toured the villages and distributed medicine to the sick people. During cholera, the women missionaries did great service to the common people. They contributed to a great change in the villages. In the Yellareddy area of Karimnagar district, the medical work was quite effective. They ventured into the dangerous terrain and worked among the native people. In those days, robbery and murders were quite common in the country side.

When a woman missionary wanted to visit the remote villages the local officials advised her not to do so. However, an English official, even though he had warned her and said that it was unsafe and risky, yet provided protection to her. The local people were hostile and they called her "the little white devil". Whenever she appeared the children playing in the streets were hurriedly snatched up and dragged indoors. Arabs armed with guns and knives squatted on the rocks round her house and scowled every time she came out. Fear and hatred seemed everywhere. But in less than a year the medicine bottle had won its way and her ministry of mercy and healing had so changed the host of the enemy that she was called "the little white angel". She became popular among the local people and earned their respect. Thus, the traveling dispensaries and the visits of women medical workers to villages during the market days became a popular method of spreading the word of God.

In the course of touring villages and carrying out the work, European women missionaries faced many problems, were sometimes molested and risked their lives. They also had to confront many challenges in connection with their work in the villages. It was observed that generally, even a habitual criminal would not molest a European lady, but no one was safe against the caprice of men under the influence of drinks or drugs. A missionary reported (Lamb 1913: 106):

One of our ladies with her attendants passed a night in the open in the custody of a village policeman who was too stupidly drunk to know the blunder he had made; another was decoyed into a house to treat a woman and found to her dismay that the patient was a man shamming illness; yet another was compelled by the Inspector-General of Police to have two armed policemen always on guard at her lonely dwelling, or he would not guarantee her safety; a fourth lives alone, the only Englishwoman in a purely native town. These things are never spoken of, but lives lived in such an atmosphere of sub-conscious strain are instinct with a quiet heroism that puts us men to shame and makes us realise something of the cost at which women's work is done.

Another missionary wrote (Lamb 1920: 32f.):

In a land where women of repute are secluded, the spectacle of English ladies passing to and fro through road less jungle, braving the hot sun and monsoon deluges, causes unceasing wonder to treat the high and the rich for handsome fees would seem natural, but to minister to the despised and out caste for nothing is a new thing under the sun.

The hospital work by the women missionaries became quite popular among the people. The missionary reports indicated that there were a number of women teachers and wives of missionaries who having some sort of first aid and nursing training became popular among the villagers in the Karimnagar and Medak districts. As Jesus Christ said, "cleanse the lepers", the missionaries, in particular Dr. Kerr, started a Lepers Home at Dichpalli, in Nizamabad District (Monahan 1948: 12). It was the leading hospital for the lepers in the Nizam's Dominions. Local rich people like Narsa Goud and the Nizam's government extended financial and material support for building the hospital. The British Resident and the Prime Minister, Salar Jung III, appreciated the work of medical care and public health by the missionaries. The Prime Minister promised that in this work, "I must share. Tell me what I can do for you" (Monahan 1938: 15). With his financial support, the Salar Jung Hostel for boys and girls was constructed. The native press gave advertisement for the work done by the missionaries. It was reported that on the occasion of the fund raising at Secunderabad for the Dichpalli Leper Home 21,895 Rupees were collected. The Nizam's government not only extended financial support to the missionaries but also made them their partners in the government health policy.

Conclusion

Struggles against caste discrimination and efforts to eradicate untouchability have become an important part of missionary ideology and activities. It was mainly due to the endeavours of Christianity that the lower castes got the benefits of modern education. Given the close-knit and kin networks, the native spiritual leaders were the key factor in the formation of a sense of belonging and group identity and solidarity. The spread of Christianity brought about noticeable change among the Dalit communities in the villages of Telangana. The native men and women were also instrumental in the socialisation of the Christian community as

a coherent group and in imparting solidarity and identity. In the reports of the missions, one notices the significant role played by them not only in spreading the word of God but also in the creation of a Christian community by conversions of kith and kin groups. The narratives of the missionaries provide insights into the process of conversion at the local level. The missionaries participated in local festivals and ceremonies, countered the superstitions and persuaded the people to change their ritual practices. They often maintained that the sacrifices to the local gods, the demon worship, propitiation of evil spirits and sacrifices were irrational. Conversions by the lower castes resulted in the emergence of a new social order and a community with distinctive identities. The most remarkable and significant aspects of the conversion of the Malas were self-respect, confidence, dignity and justice. The converts, especially the women who were educated, found employment as medical workers, school teachers, bible women, etc., and were empowered by the church. The Dalit Christians in Telangana, in spite of a certain heterogeneity, could acquire the status of a distinct community. Thus, their adversaries, the caste-Hindus, called them *peddintollu*, beef eaters and *kirastanapollu*, followers of Jesus Christ, and referred to their religion as *peddintollamatam*, the religion of beef eaters.

References

- Aloysius, G. 1998. *Religion as Emancipatory Identity. A Buddhist Movement Among the Tamils under Colonialism*. New Delhi: New Age International Publishers.
- Ambedkar, Bhimrao Ramji 2002 [1936]. "The Path to Freedom", in: Lella Karunyakara (ed.): *Modernisation of Buddhism. Contributions of Ambedkar and Dalai Lama-XIV*. New Delhi: Gyan Publishing House, 215–220.
- Billington Harper, Susan 2000. *In the Shadow of the Mahatma: Bishop V. S. Azariah and the Travails of Christianity in British India*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing.
- Brown, C[harles]. P[hilip]. 2009. *Verses of Vemana*. Alexandria, VA: Library of Alexandria.
- Chinnaiah, Jangam 2017. *Dalits and the Making of Modern India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Frykenberg, Robert Eric (ed.) 2003. *Christians and Missionaries in India: Cross-Cultural Communication Since 1500; with Special Reference to Caste, Conversion, and Colonialism*. (Studies in the History of Christian Mission.) Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing.
- Frykenberg, Robert Eric 2008. *Christianity in India: From Beginnings to the Present*. (Oxford History of the Christian Church.) Oxford et al.: Oxford University Press.
- Census of India 1931. *Census Report of the H.E.H. the Nizam's Dominions*. Hyderabad: Government Central Press.
- Gandhi, Mahatma 1976 [1937]. "A Christian Letter", in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol. 64. New Delhi: Publ. Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India (*Harijan*, November 3 – March 14, 1937), 325–327.
- Gandhi, Mahatma 1976 [1925]. "For Christian Indians", in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol. 28. New Delhi: Publ. Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India (*Young India*, August 8, 1925), 91–93.
- Gandhi, Mahatma 1976 [1920]. "The Inwardness of Non-Co-Operation", in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol. 18. New Delhi: Publ. Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. (*Young India*: September 8, 1920), 235–236.

- Lamb, Frederick 1920. *The Story of Haiderabad*. London: Wesleyan Mission Press.
- Lamb, Frederick 1913. *The Gospel and the Mala: The Story of the Hyderabad Wesleyan Mission*. Mysore: Wesleyan Methodist Missionary Society.
- Manikya Rao, B. J. 1967. *A Study of the Work of the Wesleyan Methodist Missionary Society in Hyderabad from 1878–1947; with Special Reference to the Ministries of C. W. Posnett and F. C. Sackett*. Serampore: Serampore College. [unpublished B.D. thesis].
- Monahan, Dermott 1938. *The Lepers of Dichpali*, London: The Cargate Press.
- Monahan, Dermott 1948. *The Story of Dichpalli. Towards the Conquest of Leprosy*. London: The Cargate Press.
- Oddie, G. A. 1969. "Protestant Missions, Caste and Social Change in India, 1850-1914", in: *The Indian Economic and Social History Review* 6,3: 259–291.
- Oddie, G. A. 1975. "Christian Conversion in the Telugu Country, 1860–1900: A Case Study of One Protestant Movement in the Godavari Krishna Delta", in: *The Indian Economic and Social History Review* 12,1: 61–79.
- Ramakrishna. V. 1983. *Social Reforms in Andhra 1848–1919*. Delhi: Vikas Publishing House.
- Sackett, F[rank]. C[olyer]. [1951]. *Posnett of Medak*. London: Cargate Press.
- Sackett, F[rank]. C[olyer]. [1931]. *Vision and Venture: A Record of Fifty Years in Hyderabad 1879–1929*. London: Cargate Press.
- Sackett, F[rank]. C[olyer]. 1924. *Out of the Miry Clay: The Story of Haiderabad Mission to the Outcastes*. London: Wesleyan Methodist Missionary Society.
- Satyanarayana, A[dapa] 2005. *Dalits and Upper Castes: Essays in Social History*. New Delhi: Kanishka Publishers.
- Sahadeo, Ramnarine 2011. *Mohandas K. Gandhi: Thoughts, Words, Deeds; His Source of Inspiration: Bhagavad-Gita*. Bloomington, IN: Xlibris Corporation.
- Webster, John C. B. 1992. *A History of the Dalit Christians in India*. San Francisco: Edwin Mellen Press.
- Wiebe, Paul D. 1988. *Christians in Andhra Pradesh: The Mennonites of Mahabubnagar*. (CISRS Social Research Series 17.) Madras: Publ. for Christian Institute for the Study of Religion and Society & Bangalore: Christian Literature Society.
- Yagati, Chinna Rao 2003. *Dalits' Struggle for Identity: Andhra and Hyderabad 1900–1950*. New Delhi: Kanishka Publishers.

Zum Bergnamen *Y Das* in Wales

Britta Schulze-Thulin



Abbildung 1: Blick auf Y Das (Fotografie von Britta Schulze-Thulin).

Die Erhebung *Y Das* (Abbildung 1) liegt an der nordwestlichen Abbruchkante der *Black Mountains/Y Mynydd Du*¹ im Südosten von Wales in Großbritannien. Die „schwarzen Berge“ bilden Teil des Nationalparks *Brecon Beacons/Bannau Brycheiniog*, einer „Gegend von äußerster Naturschönheit – karge Hügel und Berge, Seen, Flüsse und Wälder. Es herrscht Ruhe, Frieden und tiefste Einsamkeit in endloser Weite – ideal zum Wandern und Entspannen“ (Schulze-Thulin 2017: 194). So idyllisch

¹ Manchmal auch *Y Mynyddoedd Duon* genannt. Die Ortsnamen werden hier zweisprachig auf Englisch und Walisisch angegeben, sofern vorhanden. Die topographischen *das/tas*-Namen haben keine eigenen englischen Namen. Alternativ gibt es noch die Schreibweise *Y Dâs*. ^ zeigt, dass <a> lang ist. y ist der bestimmte Artikel im Walisischen.

beschreibe ich auch in meinem Wanderführer für Wales einleitend dort eine Tour (Schulze-Thulin 2019: 90):

Durch liebliche Landschaft am Fuße der Black Mountains [...] eine sanfte grüne Landschaft wie im Märchenland. Später führt der Weg an einem Bach entlang zum Wasserfall Pwll-y-Wrach („Hexenteich“) durch einen alten Wald mit vielen seltenen Pflanzen.

Streng genommen ist Y Das kein eigenständiger Berg, sondern eher eine steile Ausbuchtung an den Berghängen Pen Rhos Dirion, Teil der nordwestlichen Abbruchkante der Black Mountains/Y Mynydd Du. Er überschreitet mit seinen ca. 650 m problemlos die für „Mountains“ oder „Hewitts“ in Großbritannien erforderliche Höhe von mindestens 2000 Fuß bzw. 609,6 m. Eine Hochstufung von Y Das wie bei der Erhebung Mynydd Graig Goch, 610 m, in Nordwestwales vom *hill* „Hügel“ zum *mountain* „Berg“ (BBC 2008) ist jedoch nicht möglich, da er nicht die Schartenhöhe von ca. 30 m zu allen Seiten überschreitet. Somit ist Y Das daher eigentlich kein „mountain“ im britischen Sinne. Doch ist er steil genug, um als Mountainbike-Route genutzt zu werden (Schulze-Thulin 2019: 91), vgl. auch im Internet „A steep trail leads E[ast] over Y Das, then drops to the road at Blaen-y-cwm“ (Darlow 2015). Am Fuße von Y Das sollten Wanderer aufpassen, dass sie nicht mit Mountainbikern zusammenstoßen.

In diesem Aufsatz wird für Y Das der Begriff „Berg“ im Sinne von „größere Erhebung im Gelände“ verwendet, etymologisch „der Hohe“ (uridg. Wz. **b^herǵh-* „hoch werden, sich erheben“), was auch bestens zur Würde des Jubilars passt.

Die Gegend um Y Das ist auch historisch bemerkenswert.

1. Zur Geschichte der Gegend

Die frühe Besiedlung des Nordwestens der Black Mountains/Y Mynydd Du wird durch ca. ein Dutzend steinzeitlicher Großsteingräber bezeugt (vgl. z.B. die Karte bei Cummings & Whittle 2004: 56). Später lebte dort der britannische Keltstamm der Silurer. Die Anwesenheit der Römer ab der 2. Hälfte des 1. Jh. ist durch Römerforts, Römerstraßen und vereinzelt auch Römervillen belegt (vgl. Davies 1990: 31). Nachdem im 5. Jh. die Römerherrschaft beendet war, übernahmen Kleinkönigreiche die Verwaltung.

Eines von ihnen war Brycheiniog, dessen Name sich vom Dynastiegründer Brychan (ca. 390–450 n. Chr.) ableitet, Sohn des irischen Prin-

zen Amlech und der walisischen Heiligen Marchell (Breverton 2000: 88f. & 389). Die hohe Anzahl von irischen Ogam-Inschriften in Breconshire/Sir Frycheiniog deutet in der Tat auf eine Herrscherdynastie irischen Ursprungs und Verbindungen zu irischen Niederlassungen (Redknap & Lewis 2007: 42f.).

Ab 1088 wurde Brycheiniog von den Normannen erobert und zur Lordship of Brecknock/Arglwyddiaeth Brycheiniog, „Herrschaft von Brycheiniog“. Mit dem Verlust der Unabhängigkeit von Wales 1536 wurde die Grafschaft Brycheiniog gegründet, auf Englisch Brecknockshire oder Breconshire, auf Walisisch Sir Frycheiniog, die bis 1974 Bestand hatte. Heute liegt *Y Das* im Landkreis Powys. Seinerseits ist Brycheiniog Bestandteil des walisischen Namens² für die Brecon Beacons: *Bannau Brycheiniog* „Gipfel oder Leuchtfeuer von Brycheiniog“ (vgl. das Geiriadur Prifysgol Cymru „Wörterbuch der Universität von Wales“, abgekürzt GPC).

2. Zum Bergnamen

Der Bergname *Y Das* ist nach der nationalen Landesvermessungsbehörde Großbritanniens Ordnance Survey (OS) von *tas* (f) „(geordneter) Haufen (von Getreide, Heu, Stroh), Stapel“ abzuleiten – beim Eintrag *das* wird auf *tas* verwiesen (Ordnance Survey 2019). Laut des Geiriadur Prifysgol Cymru soll in *tas* eine Variante von *das* (m/f) mit annähernd derselben Bedeutung vorliegen (ausführlicher hierzu unten 2.3). *das* ist das ältere Wort. Es taucht bereits in den Juvenicus-Glossen auf (9./10. Jh., gl. *aceruo* „Haufen“³) und ist damit altkymrisch.

In Wales gibt es eine Reihe von Ortsnamen, die sich von *das/tas* „Haufen, Stapel“ ableiten, z.B. *Pen-das-eithin* in Waunfawr nahe Caernarfon in Nordwales (Carr 2007: 123). Vermutlich entstanden diese Ortsnamen, wo ursprünglich ein Stapel stand. Zudem hat die Erhebung *Y Das* die Form eines Heustapels, dieser Name könnte also auch deskriptiv sein. Nur hier kommt er als erstes Element vor (vgl. unten 2.1).

Von *das* abgeleitet sind *dasu* „stapeln“ und *daswrn* (m) „Haufen, Stapel“, Pl. *dasyrnau*.

² In diesem Aufsatz wird für die heutige Sprache der Ausdruck „Walisisch“ der alternativen Bezeichnung „Kymrisch“ vorgezogen. Für frühere Perioden der Sprache werden *akymr.* (altkymrisch) und *mkymr.* (mittelkymrisch) verwendet.

³ Stokes 1860–61: 216, siehe auch Falileyev 2000: 40.

2.1 Zur Verbreitung der *das/tas*-Ortsnamen in Wales

Die Comisiwn Brenhinol Henebion Cymru/Royal Commission on the Ancient and Historical Monuments of Wales (CBHC/RCAHMW) listet in Wales eine Reihe von Ortsnamen mit den Elementen *das* und *tas*, hier eine Auswahl (Tabelle 1 und 2). Die mit *Cae* „Feld“ beginnenden Namen sind Feldnamen. Die ungefähre Lokalität in Wales sei hier mit angeführt.

Tabelle 1: Ortsnamen mit dem Element *das*

Name	Planquadratangabe	Gemeinde	in Wales
Banc y ddas „Böschung des Stapels“ ⁴	SN 79186 68502	Gwnnws Uchaf, Ceredigion	Südwesten
Ben-das-eithin „Spitze des/eines Ginster-Stapels“	SH 53416 59981	Waunfawr, Caernarfon	Nordwesten
Cae cefn y das fawn „Hinterfeld des Torfstapels“	SH 40861 44839	Llanaelhaearn, Caernarfon	Nordwesten
Cae Das „Feld eines Stapels“	SN 53043 02468	Llanelli Wledig, Caerfyrddin	Südwesten
Cae das eithin „Feld des/eines Ginster-Stapels“	SN 50665 50512	Llanwnnen, Ceredigion	Südwesten
Cae das eithin (id.)	SH 53406 60017	Waunfawr, Caernarfon	Nordwesten
Cae das fawn „Feld des/eines Torfstapels“	SH 36920 42764.	Pistyll, Caernarfon	Nordwesten
Cae das fawn (id.)	SH 43513 41982	Llanystumdwy, Caernarfon	Nordwesten
Cae das fawn (id.)	SH 37583 42052	Pistyll, Caernarfon	Nordwesten
Cae das mawr „Feld des/eines großen Stapels“	SH 84099 47589	Tir Ifan, Dinbych	Nordosten
Cae das wair „Feld des/eines Heustapels“	SN 58845 58151	Betws Leucu, Ceredigion	Südwesten

⁴ In diesen Tabellen wird *das/tas* als „Stapel“ übersetzt, um der Bedeutung als „geordneter Haufen“ gerecht zu werden.

Cae oddiar das dywarch „Feld vom Torfstapel herunter“	SN 66873 68442	Lledrod Uchaf, Ceredigion	Südwesten
cae'r ddas „Feld des Stapels“	SJ 12902 42697	Corwen, Meirionnydd	Nordosten
Das-eithin „Ginsterstapel“	SN 70214 77482	Cwmrheidol, Ceredigion	Südwesten
Park y das „Park des Stapels“ (Feldname)	SN 27649 30035	Tre-lech a'r Betws, Caerfyrddin	Südwesten
Waundas „Wiese eines Stapels“	SN 35422 15291	Llangynog, Caerfyrddin	Südwesten
Waun-dasau „Wiese von Stapeln“	SH 65074 05915	Plwyf: Towyn, Meirionnydd	Nordwesten
Y Das „der Stapel“	SO 19774 32824	Llanelieu, Brycheiniog	Südosten

Weitere *das*-Namen sind im Herbst 2018 von der Nationalbibliothek von Wales veröffentlicht worden (Llyfrgell Genedlaethol Cymru/The National Library of Wales), z.B. *Park das* „Park eines Stapels“ oder *Cae'r das Mawn* „Feld des Torfstapels“.

Seltener sehen wir *tas* in Ortsnamen (siehe Tabelle 2).

Tabelle 2: Ortsnamen mit dem Element *tas*

Name	Planquadratangabe	Gemeinde	in Wales
Cae tas wair „Feld des Heustapels“	SH 34187 43462	Pistyll, Caernarfon	Nordwesten
Pen Tas-eithin „Spitze des Ginsterstapels“	SN 57409 43250	Pencarreg, Caerfyrddin	Südwesten, nahe Llanbedr

Im Osten von Wales sind die *das/tas*-Namen seltener – in der näheren Umgebung von *Y Das* finden sich keine weiteren Beispiele (siehe jedoch unten 3.5 zu *tas*-Ortsnamen in England).

Öfters kommt eine Kombination von *das-/tas-* mit *eithin* „Ginster“ vor. Carr erwähnt hierzu noch *Pen-das-eithin* „Spitze des Ginsterstapels“ bei Caernarfon (Nordwestwales) mit verschiedenen Schreibweisen, das zu *das/tas* gehöre (Carr 2007: 122). Zu *Cae das eithin* „Feld des Ginsterstapels“ erklärt Carr, dass gemahlener Ginster früher genutzt wurde, um Tiere damit zu füttern, besonders Pferde (ibid.: 177).

2.2 Ähnliche Bildungen bei Ortsnamen

Eine Parallele bietet sich in Feldnamen mit *mwdwl* „Heuhaufen“, einem kleinen runden Haufen aus Heu oder Korn, z.B. *Cae Mydylan* „Feld des Heuhäufchens“ (Carr 2007: 189) oder auch in Ortsnamen in Cornwall wie *Magor/Magwyr*, das neben „Steinmauer“ auch „quadratische vertikale Säule ausgeschnitten von einem Heuhaufen“ bedeuten kann (ibid.: 417).

Vergleichbar sind auch die zahlreichen englischen Hügelbezeichnungen in Großbritannien mit *stack* „Stapel, Haufen“, sowie die gälischen in Schottland und Irland mit *cruach* „id.“, besonders in Donegal, z.B. *Cruach an Airgid* „Silberstapel“, der englische Name lautet *Silver Hill*.

2.3 Grammatikalische Besonderheiten

Das Geiriadur Prifysgol Cymru (GPC) verzeichnet die Einträge zu *das* und *tas* folgendermaßen:

das (m/f), Pl. *dasau, deisiau, deisi, deisydd, deis*
tas (f), Pl. *teisi, tasau*

Beachtenswert ist bei diesen Wörtern sowohl das schwankende Geschlecht von *das* als auch die Pluralvarianten in beiden Lexemen.

2.3.1 Zum schwankenden Geschlecht von *das*

Im Walisischen gibt es zwei Geschlechter: maskulin und feminin. Das urkeltische Neutrum ist aufgegeben und nur noch in Spuren nachweisbar.

Das Geschlecht kann man im Walisischen u. a. an der so genannten Lenition nach dem bestimmten Artikel *y* erkennen. Sie ist eine der drei Mutationen im Walisischen, ein Konsonantenwechsel zu Wortbeginn, meist ausgelöst durch das vorangehende Wort. Der bestimmte Artikel *y* verursacht bei Feminina Lenition (hier *t* > *d* bzw. *d* > *dd*), nicht aber bei Maskulina, siehe z.B. Schulze-Thulin 2006: 13.

Ob der Bergname *Y Das* maskulin oder feminin ist, lässt sich anhand des Artikels nicht ohne weiteres entscheiden. Nimmt man an, der Bergname sei maskulin, so würde *das*, wäre er feminin, *tas* zugrunde liegen. Bei femininem *das* würde man mit Artikel *y ddas* erwarten, das als Element in Toponymen auch vorkommt, z.B. *Banc y ddas* „Böschung des Stapels“ (siehe oben 2.1).

Ein weiterer Hinweis für das Geschlecht ist der Gebrauch von maskulinen bzw. femininen Zahlwörtern. So ist in diesem Beispiel *das* weiblich, da es nach dem femininen Zahlwort *dwy* „zwei“ (f) gebraucht wird (maskulin wäre *dau*): *dwy ddas yn y diwedd oedd* „am Ende waren es zwei Stapel“ (15./16. Jh., GPC).

Synchron können Substantiva im Walisischen je nach Geschlecht eine unterschiedliche Bedeutung aufweisen, erst in historischer Zeit einen Geschlechtswandel vollzogen haben, und manchmal kann auch eine dialektale Differenz vorliegen (Morris-Jones 1913: 228f.; vgl. Morgan 1952: 2; Thomas & Thomas 1989: 50). Letzteres scheidet allerdings nach Morgan aus (1952: 454f.), da *tas*, *das* und *ddas* manchmal alle im selben Dialekt vorkommen, manche Dialekte aber nur eine Form verwenden. Spurell wäre damit überholt, der *tas* als nördliche Variante von *das* ansieht (Anwyl 1915: 116).

Bevor wir nun detaillierter zur Etymologie schreiten, hier ein paar Vorüberlegungen.

2.3.1.1 Ein altes Neutrum?

Ein schwankendes Geschlecht im Walisischen kann in seltenen Fällen auf ein altes Neutrum deuten. Von ähnlicher Lautstruktur wie *das* ist *mkymr. ias* (m/f) „Sieden, Kochen, Leidenschaft; extreme Kälte; Schock“, dessen ambivalentes Genus Irslinger (2002: 98 m. w. Lit.) mit *mir. ess* (m) „Wasserfall“ auf ein uridg. Neutrum **jes-tu-*, Wz. **jes-* „sieden, schäumen“ (LIV 312f.) zurückführt⁵. Bestens scheint hier der walisische Plural *iasau* zu passen, denn *-au* ist die ursprüngliche Endung der *u*-Stämme (siehe z.B. Schrijver 2011: 43). Da diese aber im Walisischen produktiv ist, scheidet sie als sicheres Indiz für einen urkeltischen *u*-Stamm oder gar ein altes Neutrum aus (vgl. unten zu den Pluralendungen von *das/tas*).

Der Fall *ias* lässt sich nicht verallgemeinern. Substantiva mit schwankendem Geschlecht können zwar eine Spur für alte Neutra sein, dies lässt aber umgekehrt nicht den Schluss zu, dass alle Nomina mit schwankendem Geschlecht auch alte Neutra seien – in den meisten anderen Fällen liegt hier Analogie zugrunde (Morris-Jones 1913: 195 & 228f.). Das ambivalente Geschlecht von *das/tas* muss keineswegs auf ein urkeltisches Neutrum deuten⁶ – es bieten sich weitere Erklärungen an.

⁵ Zum Vokalismus im Mittelkymrischen vgl. Schrijver 1995: 105f.

⁶ So aber Hill 2003: 274, siehe unten 3.2.

2.3.1.2 Analogie durch ähnliche Lautstruktur

Einsilbler: Einsilbige Wörter der Struktur $K(K)V_s$ sind meist männlich, *ias* (siehe oben) ist als Ausnahme zu werten.

Ererbt sind die *tó*-Bildungen mkymr. *cas* (m) „Feind“ (substantiviert zum Adjektiv **k_{h2}d-tó-* siehe Irslinger 2002: 200, Wz. **keh₂d-* „seelisch aufgewühlt sein“, LIV 319, IEW 517) und mkymr. *blas* (m) „Geschmack“ (mit air. *mlas* „id.“ < **m_ls-tó-*, Irslinger 2002: 270, Hill 2003: 280, vgl. auch Schrijver 1995: 410, Wz. **mels-* „woran schmecken, kosten“, IEW 725).

Vergleichbar sind auch mkymr. *pas* (m) „Husten“ < **k^uastV-* < **k^uh₂s-t-* (LIV 377, vgl. auch Schrijver 1995: 408) und mkymr. *gwas* (m) „Diener“ < uridg. **upo-sth₂-ó-*, Wz. **sth₂-* „wohin treten, sich hinstellen“ (GPC, NIL 638). Mkymr. *glas* (m) „Blau, (Natur-)Grün“ lässt sich als urkelt. **glasto/ā-* rekonstruieren, siehe Irslinger 2002: 427, Hill 2003: 274, NIL 648 n. 36.

Eine Ausnahme ist das Femininum mkymr. *gwas* „Ruhe, Wohnort“, air. *foss* (m) „Verweilen, Ruhe“ < urkelt. **uos-to-* (Stüber 2015: 129, Irslinger 2002: 257, Wz. **h₂ues-* „(ver)weilen, die Nacht verbringen“, LIV 293f.). Möglicherweise ist das Geschlecht von mkymr. *gwas* (f) „Ruhe, Wohnort“ sekundär (auch im Hinblick auf das air. Maskulinum), um es von *gwas* (m) „Diener“ zu unterscheiden (weitere Beispiele bei Morris-Jones 1913: 228).

Liegt bei *das/tas* eine Beeinflussung durch Einsilbler der Struktur $K(K)V_s$ vor, so deutet diese möglicherweise auf ein ursprüngliches Femininum hin.

Bemerkenswert ist, dass folgende Lehnwörter aus dem Englischen oder Französischen dieser Lautstruktur wie *das* im Walisischen ebenfalls ein doppeltes Geschlecht aufweisen: *ffas* (m/f) „Gesicht, Kohlenstoß“ < engl. *face* „Gesicht“ (GPC), *gras* (m/f) „(göttliche) Gnade“ < engl. *grace* „id.“ (GPC) und vielleicht auch *tras* (m/f) „Abstammung, Stammbaum“, vgl. engl. *trace* „Spur“ oder franz. *trace* „id.“ (ohne Etymologie im GPC). Vergleiche auch das doppeldeutige *mas*, das als Lehnwort aus lat. *massa* (f) „Klumpen, Materie“ feminin ist (akymr. *mas* „Metall(klotz)“, mkymr. „Material, Reichtum“, vgl. Lewis 1943: 42); als Lehnwort aus engl. *mace* „Außenhülle der Muskatnuss“ in der Bedeutung „Macis, Außenhülle der Muskatnuss“ aber beide Geschlechter aufweist (GPC).

Mehrsilbler: Auffällig ist das schwankende Geschlecht bei Abstrakta mit dem femininen Suffix *-as* (urkelt. **-assā*), zu dem in erster Linie Feminina, aber auch Maskulina belegt sind (Irslinger 2014: 71, vgl. auch Zimmer 2000: 302f.). Nach Ausweis des GPC weisen z.B. mkymr. *cymwynas* „Gefallen, Gefälligkeit“, mkymr. *dinas* „Stadt, Großstadt“, mkymr. *gwanas*

„Holzpflock, Nagel, Haken“, mkymr. *teyrnas* „Königreich“ und mkymr. *urddas* „Würde“ jeweils beiderlei Geschlecht auf. Eine Ausnahme ist die Ableitung mkymr. *priodas* „Hochzeit“, die nur feminin ist.

Es wäre denkbar, dass das Geschlecht von *das/tas* durch Ableitungen dieser Art beeinflusst sein könnte.

2.3.1.3 Entlehnung

Ein schwankendes Geschlecht kann auch auf eine Entlehnung hindeuten. Hier ist das doppelte Geschlecht leicht zu erklären. Kommt das entlehnte Wort in lenierendem Kontext vor, wird es als leniert empfunden (hier len. $b < p$) und im Walisischen eine neue Grundform geschaffen, z.B. engl. *bottle* > wal. *botel* (f), mit Artikel *y botel* „die Flasche“, dazu neue Grundform *potel* „Flasche“ (vgl. Morgan 1952: 2f. & 453ff. mit weiteren Beispielen). Das Wort für „Vikar“, engl. *vicar* wurde zunächst ins Walisische als *micar* und *bicar* entlehnt (len. $f < m$ oder b). Erst später ist „korrektes“ *ficar* belegt (Fowkes 1949: 208).⁷

Für unseren Bergnamen wäre also eine Entlehnung als wal. *das* denkbar, das mit Artikel *y das* als Femininum zu interpretieren wäre, dazu wurde eine neue Grundform *tas* geschaffen. Zu *das* als Grundform, interpretiert als weibliches Lexem, wurde die neue Form *y ddas* gebildet (siehe oben 2.3.1), interpretiert als männliches Lexem blieb hingegen *d-* nach dem Artikel erhalten: *y das*.

2.3.2 Zu den Pluralendungen

Hier noch einmal die Plurale zu *das* und *tas* laut GPC:

das (m/f), Pl. *dasau, deisiau, deisi, deisydd, deis*
tas (f), Pl. *teisi, tasau*

⁷ Sicher kein Lehnwort ist das vergleichbare wal. *tref* (f) „Stadt, Kleinstadt“, das in allen keltischen Sprachen gut belegt ist (urkelt. **treb-*, vgl. z.B. Delamarre 2003: 300 m. w. Lit.) und dessen Geschlecht scheinbar maskuline Nebenformen aufweist. *tref tad* „väterliches Erbe“ (GPC: 3572) ist jedoch nach Morgan (1952: 98 n.) durch Ausfall des Artikels zu erklären. Auch weisen die zugehörigen Komposita *cartref* (m) „Hundertschaft, Unterteilung einer Grafschaft“ und *pentref* (m) „Dorf“ nicht auf ein ursprüngliches Maskulinum, wie Morris-Jones andeutet (1913: 228). Vergleichbar könnten hier Komposita im Altirischen wie *atrab* (m) „Wohnen“ (**-treb-o-*) sein, Verbalnomen zu *ad-treba* „wohnt“, siehe NIL 705 und Stüber 2015: 852.

Es stellt sich die Frage, wie diese Vielzahl an Pluralbildungen zu beurteilen ist.

2.3.2.1 Zu Reflexen alter Stammklassen

Durch den Endsilbenverlust ist das altkeltische Deklinationssystem im Walisischen verloren, Reste vom alten Kasussystem nur noch in petrifizierter Form vorhanden (Koch 1983). Die diversen Endungen des Plurals spiegeln unterschiedliche Stämme wider (Schrijver 2011: 41ff., vgl. auch Morris-Jones 1913: 194). Betrachten wir nun die unterschiedlichen Plurale von *das* und *tas*:

dasau/deisiau/tasau: *-(i)au* geht auf eine urkeltische Endung der *u*-Stämme zurück. Sie ist produktiv und mittlerweile die häufigste Endung im Walisischen (King 2016: 53). *deisiau* ist vom kürzeren Plural *deis* abgeleitet (siehe unten).

deisi/teisi: *-i* könnte der Reflex eines alten *i*-Stamms (Morris-Jones 1913: 202ff.) oder eher *s*-Stamms sein (Schrijver 1995: 393ff.). *-i* tritt gerne sekundär an Nomina mit *a* oder *e* in der Wurzelsilbe (Morris-Jones 1913: 203) und an Lehnwörter an (Nurmio 2010: 93). Vermutlich ist der Wurzelvokalismus *-ei-* aus *deis* oder dem längeren Plural *deisiau* übernommen, da die Pluralendung *-i* sonst mit Penultima-Umlaut ***desi* erwarten ließe, vgl. das Lehnwort *gardd* „Garten“, Pl. *gerddi* neben *garddeu* (ibid.). Im Altbretonischen ist ein Plural *desi* belegt (siehe unten 3.1.1).

deisydd: der Ursprung von *-ydd* ist unklar. Morris-Jones postuliert einen alten *i*-Stamm (ibid.: 202ff.), was auch Schrijver erwägt (2011: 42, ausführlicher 1995: 393–396). Hamp (1976: 14) weist darauf hin, dass die Pluralendung *-ydd* gerne sekundär an Nomina antritt, die geographische Merkmale aufweisen, z.B. ist sie auch bei *trefydd* (*tref* (f) „Stadt, Kleinstadt“, Pl. *trefi*, *-ydd*, *-oedd*, *trefios*) und *nentydd* (*nant* (m/f), Pl. *nentydd*, *naint*, *nannau*, *neintydd*, *nantau*, *nennydd*, urkelt. **nanto-/nantu-*, ibid., siehe auch Delamarre 2003: 230f. m. w. Lit.). Damit wäre *-ydd* auch bei *deisydd* klar sekundär und *das* zur Gruppe geographischer Namen gehörig.

deis: der Vokalwechsel (Ultima-Umlaut) deutet auf urbrit. **-ī* der urkeltischen *o*- und der neutralen *i*-Stämme, möglicherweise auch der neutralen *u*-Stämme. Dieser Umlaut wurde nach dem Verlust von **-ī* als Pluralmarker empfunden und später auf alle (ehemaligen) Stammklassen ausgelehnt (Morris-Jones 1913.: 195f.).

Festzuhalten bleibt, dass keine dieser Endungen Aufschluss über eine zugrundeliegende keltische Flexionsklasse liefern kann. Die verschiedenen Endungen können, aber müssen nicht ein weiteres Indiz für ein Lehnwort sein – im Walisischen kommen verschiedene Pluralendungen nebeneinander häufig vor. Grund ist der oben genannte Zusammenbruch des Deklinationssystems (zahlreiche weitere Beispiele bei Morris-Jones 1913: 202f.).⁸

2.3.2.2 Plurale von Nomina ähnlicher Lautstruktur

Das GPC führt für fast alle bereits oben besprochenen Einsilbler der Struktur *K(K)V*s mehrere Pluralbildungen auf:

blas (m) „Geschmack“, Pl. *blasau*, *blasion*, *bleision*; *cas* (m) „Feind“, Pl. *caseion*, *casau*; *gwas* (m) „Diener“, Pl. *gweision*, *gweison*, *gweis*, *gwais*, doppelter Plural *gweisionach*, *gweisionain*, eventuell auch *gweisionau*; *ias* (m/f) „Sieden, Kochen, Leidenschaft; extreme Kälte; Schock“, Pl. *iasau*. *pas* (m) „Husten“ hat keinen Plural.

Hier zeigt sich die weite Verbreitung der produktiven Pluralendung auf *-au* (außer bei *gwas* „Diener“), häufig ist auch *-(i)on* mit oder ohne Umlaut, ein Reflex des urkeltischen Nominativ Plural der *n*-Stämme (Schrijver 2011: 43),⁹ das bei *das/tas* allerdings nicht belegt ist. Eine Beeinflussung der diversen Plurale obiger Lexeme auf *das/tas* wäre denkbar. Der genaue Zeitpunkt und Weg wäre hier noch genauer zu untersuchen.

Auch Mehrsilbler auf *-as* tendieren zu eher mehreren Pluralendungen, vgl. die bereits oben besprochenen folgenden Einträge im GPC:

cymwynas (m/f) „Gefallen, Gefälligkeit“, Pl. *cymwynasau*, *cymwynason*; *dinas* (m/f) „Stadt, Großstadt“, Pl. *dinasoedd*, *dinesydd*, *dinasydd*, *dinasedd*, *dinasau*; *gwanas* (m/f) „Holzpflock, Nagel, Haken“, Pl. *gwanasau*, *gwanesydd*; *teyrnas* (m/f) „Königreich“, Pl. *teyrnasoedd*, *teyrnasau*, selten auch *teyrnesydd*; *urddas* (m/f) „Würde“, Pl. *urddasoedd*, *urddasau*; aber mit nur einem Plural *priodas* (f) „Hochzeit“, Pl. *priodasau*.

⁸ Vgl. hierzu auch Nurmio 2010 mit vielen weiteren Beispielen.

⁹ Ausführlicher Stüber 1998: 30ff.

3. Zur Etymologie

Das Lexique étymologique de l'Irlandais ancien (LEIA) stellt zugehöriges mir. *daiss* (f) „Haufen, Menge, Heuhaufen“¹⁰ < urkelt. **dasti-* zur uridg. Wz. **d^heh₁-* „stellen, legen, setzen, herstellen, machen“ (LIV 136f.) und erwähnt neben wal. *das* noch ein Reihe von lautlich ähnlichen Wörtern der Nachbarsprachen, die alle „Stapel“ oder „(Heu)haufen“ bedeuten und deren Beziehungen untereinander zu klären sind. So wurde z.B. für anord. *des* (f) „Heuhaufen, -schober“ eine Entlehnung aus dem Keltischen erwogen (LEIA 1996: D-13f.). Umgekehrt wurde mir. *daiss* auch als Lehnwort aus dem Altnordischen (3.1) angesehen, von anderen aber ganz klar als ererbtes Wort (3.2). Es stellt sich zudem die Frage, ob wal. *das/tas* aus dem Irischen entlehnt sein könnte (3.3) und ob eine Verbindung von wal. *das/tas* zu engl. *tas* und den britischen Ortsnamen vom Typ *Tasley* (3.4) denkbar wäre.

3.1 Entlehnungsbeziehungen zum Altnordischen

Das NIL stellt sowohl anord. *des* (uridg. **d^hh₁-s-ⁱah₂-*) als auch mir. *dais* und wal. *das* (uridg. **d^hh₁-sth₂-i-*) samt Cognita zur uridg. Wurzel **d^heh₁-*, die in den Einzelsprachen weit über hundert nominale Bildungen hervorgebracht hat (NIL 99– 103). Die Bedeutung „(Heu)haufen“ ist jedoch nur im Nordgermanischen und im Keltischen anzutreffen. Dies dürfte angesichts der hohen Beleglage eher nicht auf Zufall beruhen – Lehnbeziehungen wurden schon früh ins Auge gefasst.

3.1.1 Irisch und die skandinavischen Sprachen

Für das frühe Mittelalter (9.–12. Jh.) ist Sprachkontakt zwischen Wikingern und Iren in Form von mehreren hundert altnordischen Lehnwörtern im Irischen und etwa sechzig irisches in den skandinavischen Sprachen belegt (Schulze-Thulin 1996: 83 und 2001: 53). Mir. *daiss* ist sowohl als Quelle für anord. *des* erwogen worden (Bugge 1905: 254, Fischer 1909: 18, IEW 238, Schulze-Thulin 2001: 63 & 67 m. w. Lit.) als auch als Lehnwort desselben angesehen worden (Ó Muirithe 2010: 35 m. w. Lit.). Betrachten wir nun die involvierten Laute.

¹⁰ Schreibweise und Bedeutung nach DIL.

Der Anlaut lässt keine Rückschlüsse zu: anlautendes *d* wird zu *d* in beiden Richtungen, z.B. anord. *dorg* „Angelschnur“ > air./mir. *dorub(h)a* „Messlinie“, nir. *dorugha* „Angelschnur“, air./mir. *Dubhán* > anord. *Dufan* (Schulze-Thulin 1996: 95 und 2001: 59).

Sowohl die Phoneme *a* als auch *e* sind in beiden Sprachen in der Hauptdrucksilbe¹¹ vorhanden und werden bei der Entlehnung in der Regel auch so wiedergegeben, so *a* > *a* z.B. in anord. *karfi* „großes Ruderboot, kleines schnelles Schiff“ > air./mir. *carb* „Schiff“, air./mir. *capall* „Pferd“ > anord. *kapall* „(Pack)pferd“; *e* > *e* z.B. in anord. *sess* „Sitz“ > air./mir. *sess* „(Sitz)bank in einem Boot“ und air./mir. *Bec(c)án* (air./mir. *becán* „ein bisschen“) > anord. *Bekan* (Schulze-Thulin 1996: 87f. und 2001: 55, 66 & 72).

In beiden Richtungen wäre ein Lehnwort, das belegt ist mit irisch *a* und anord. *e*, also früher anzusiedeln, als der aus *a* mit *i*-Umlaut entstandene Wurzelvokal im Nordischen noch als [e] gesprochen wurde (geschrieben <e>)¹². Dieses konnte dann mit air./mir. *a* gleichgesetzt werden wie z.B. der irische Personennamen *Caittil* < anord. *Ketil(l)*¹³ oder air./mir. *cairling* „Hexe“ < anord. *kerling* „(verheiratete/einfache/alte) Frau“ zeigen (Marstrander 1915: 62, Schulze-Thulin 1996: 106 m. w. Lit.). Für die umgekehrte Richtung sind keine sicheren Beispiele bekannt.¹⁴

Auslautendes anord. *-s* oder *-ss* ergibt air./mir. *-s*: anord. *Magnús* (Personenname) > *Maccus*, *Magnus* (Bugge 1906: 151), anord. *sess* „Sitz“ > air./mir. *sess* „(Sitz)bank in einem Boot“ (nir. *seas*) oder *-s´*: anord. *meiss* „Korb“ > nir. *maois* „Tragkorb, eine gewisse Anzahl von Fisch“ (Farren 2014: 21, 43). Air./mir. *-s* und *-s´* konnten im Altnordischen nur *-s* ergeben, weil kein anderer Laut zur Verfügung stand, so *-s* > *-s* in air./mir. *grés* „(Kunst)handwerk“ > anord. *gres-* in *gresjarn* „eine Art Eisen(draht)“,

¹¹ In beiden Sprachen ist dies die erste Silbe.

¹² Nach Marstrander vor dem Jahre 1000 (Marstrander 1915: 62, vgl. auch 154).

¹³ Genauer Zimmer 1891: 141ff. Zum zugrunde liegenden *a*-Wurzelvokalismus vgl. got. *katils* „Kessel“, entlehnt aus lat. *catillus* „Schüsselchen“ oder *catinus* „breite, flache Schüssel“, siehe z.B. Holthausen 1934: 56.

¹⁴ Will man nicht hierzu *paist* „Geist, Gespenst“ > anord. **fess* > nnorw. *fess* „Hexe, Troll“ stellen (Sommerfelt 1954: 199, anders Torp 1963: 102). Für air./mir. *p*, leniert zu *f*, > anord. *f* vgl. eventuell auch air./mir. *péc* „Penis“ > FIAK (Personenname in Runeninschrift, Kirche Braddan auf der Isle of Man). Anord. anlautendes *Kj-* stammt aus air./mir. *K´e* wie z.B. in air./mir. *geilt* „einer der vom Terror verrückt wird, Irrer“ > anord. *gjalt* „wahnsinnig“ (Schulze-Thulin 2001: 60). Umgekehrt leitet Bugge manx-gäl. *plod* „Flotte“ (neben *flod*, Kelly 1866: 84) aus anord. *floti* her (Bugge 1912: 293).

s´ > *s* nichtanlautend in air./mir. *súist* „(Dresch)flegel“ > anord. *búst* „id.“ (Schulze-Thulin 2001: 63f. & 68 m. w. Lit.).

Lautlich wären also theoretisch beide Richtungen möglich, wenn man wegen des Wurzelvokalismus eine frühe Entlehnung annimmt.

Marstrander lehnt aus kulturhistorischen Gründen ein irisches Lehnwort im Nordischen ab (Marstrander 1915: 154)¹⁵. Dem widersprechen aber etwa zwanzig irische Lehnwörter in den nordischen Sprachen, die Dinge des täglichen Gebrauchs bezeichnen (für eine Liste siehe Schulze-Thulin 2001: 66ff.). Das Wort für „Heustapel“ könnte von skandinavischen Siedlern auf den britischen Inseln mitgebracht worden sein, die dort für eine Weile zweisprachig gelebt hatten. Andererseits ist auch im Irischen eine Reihe von Lehnwörtern aus dem Altnordischen belegt, die praktische Dinge bezeichnen, z.B. air./mir. *cába* „Mantel < anord. *kápa* „id“.

Die Frage der Entlehnungsrichtung lässt sich also weder lautlich noch kulturhistorisch beweisen. Einen Hinweis liefert die Verbreitung in den Einzelsprachen. Sowohl in den skandinavischen als auch in den keltischen Sprachen sind Cognita von anord. *des* und wal. *das* belegt (siehe unten). Während in den skandinavischen Sprachen die Belege auf die westnordischen fallen, ist in den inselkeltischen Sprachen das Idiom überall verbreitet, auch im Bretonischen, wo kaum Sprachkontakte zu Wikingern nachweisbar sind (zu Walisisch siehe unten 3.1.2).

Die nordischen Sprachen warten neben anord. *des* auch mit fär. *des* „Heuhaufen, Heuschober“ (Jakobsen & Matras 1961: 48) und shetl. *des* „id.“ (Magnússon 1989: 112) auf; im Neunorwegischen gibt es noch die Ableitung *desja* „kleiner (Heu)haufen“ (ibid. und Torp 1963: 61). In den ostskandinavischen Sprachen sind keine verwandten Wörter belegt¹⁶. Des Weiteren sind erwähnenswert Scots *dass* „Anteil eines Heuhaufens herausgeschnitten mit einem Heumesser“ (Warrack 1911: 125 mit weiteren Bedeutungen), das leicht aus dem Schottisch-Gälischen entlehnt sein kann (siehe unten) und shetl. *des(s)* „Heuhaufen, Heuschober“, das aus dem Altnordischen stammt (Christie-Johnston 2010: 16).

¹⁵ Anders Borkent, die vielmehr *staca* „Stapel (von Getreide)“ als Entlehnung aus anord. *stakkr* „Stapel, Haufen, (Heu)schober“ sieht und die irischen Wörter *crúach* und *daiss* als einheimisch (Borkent 2014, Appendix). Marstrander postuliert eine Entlehnung aus dem Mittelenglischen (Marstrander 1915: 126).

¹⁶ Christie-Johnston zitiert hierzu schwed. dialektal *dös* „Stapel von Stroh oder Heu“, aber ohne Beleg (Christie-Johnston 2010: 16).

In den keltischen Sprachen sind belegt manx-gäl. *dash* „Haufen, Getreidestapel“ (z.B. Kelly 1866: 62), schott.-gäl. *dais* „Heuboden in einer Scheune von Getreidegarben, Stapel von gelagertem Fisch oder Torf“ (MacLennan 1925: 118). In den *p*-keltischen Sprachen ist neben wal. *das* noch abret. *desi* (Pl.) gl. *acervos* „Haufen“ nennenswert (VVB 98f.)¹⁷.

Das Wort für „Heustapel“ fügt sich gut in den in mehreren Sprachen verbreiteten keltischen Lehnwortschatz im Altwestnordischen ein, besonders für Dinge des täglichen Gebrauchs. Vergleichbar ist z.B. air./mir. *sorn* „Ofen, Schmelzofen“ (auch schott.-gäl. *sòrn* „Brennofen“, manx-gäl. *sorn*, *surn*, „Kamin im Brennofen“) > anord. **sorn*(-)¹⁸, fär. *sornur*, wnorw. *sorn* (*sonn*)/*torn* (*tonn*), shetl. *sonn*, *soin* (siehe Schulze-Thulin 2001: 65ff. für weitere Beispiele). Auch aufgrund wal. *das* und abret. *desi* (siehe oben) scheint eine Entlehnung von mir. *dais* zu anord. *des* wahrscheinlicher als umgekehrt.

Urverwandtschaft postuliert u. a. Marstrander wegen air. *tegdais* „Haus, Wohnstätte“ (Marstrander 1915: 154). Auch Magnússon geht von ererbtem anord. *des* aus, weil im englischen Yorkshire-Dialekt ein Verb *dese* „Heu stapeln“ belegt ist und postuliert daher urgerm. **dasjō*(-) (Magnússon 1989: 112), das NIL 102 auf uridg. **d^hh₁-s-jah₂*- zur Wurzel **d^heh₁*- „stellen, legen, setzen“ zurückführt¹⁹. Denkbar wäre aber auch, dass anord. *des* von den Wikingern nach Yorkshire gebracht wurde, nachdem es aus dem Irischen entlehnt war.

3.1.2 Walisisch und Nordisch

Auch Wales hatte Beziehungen zu Wikingern im frühen Mittelalter. Wie nach Irland kamen sie zunächst zu Plünderungen, die bis ins 11. Jh. andauerten (Richards 1975: 51ff.); später muss es aber auch friedliche Kontakte gegeben haben, besonders zu den Nordleuten in Dublin (Schulze-Thulin 1993: 289). Vor allem an der Nord- und Südküste von Wales sind nordische Ortsnamen belegt, die auch auf Handelsbeziehungen, vermut-

¹⁷ Vielleicht auch hierher mbret. *tas* „Haufen“ und *en-tasoù* „d’ici un bon bout de temps“ (Faverau 2018-E). Der *t*-Anlaut lässt sich durch Einfluss von franz. *tas* „Haufen“ erklären, falls man nicht direkt eine Entlehnung aus dem Französischen annehmen will (Piette 1973: 182).

¹⁸ Zur jeweiligen Bedeutung in den nordischen Sprachen siehe Schulze-Thulin 2001: 68.

¹⁹ Anord. *des* ist *jō*-Stamm, Genitiv Singular *-jar*.

lich mit den Skandinaviern Irlands, und Besiedlung im 12. Jh. deuten (Richards 1975: 57f.). Dekorative Muster auf Stein deuten auf skandinavische Einflüsse (für Nordwales siehe Edwards 2013: 371 m. w. Lit.).

Im Vergleich zum Irischen sind in der walisischen Sprache weitaus weniger nordische Lehnwörter zu finden (Beispiele zu ca. 45 möglichen, wenn auch unsicheren Beispielen siehe Schulze-Thulin 1993: 296f.). Eine Entlehnung von wal. *das/tas* aus dem Altnordischen erscheint von vornherein also eher weniger wahrscheinlich.

Aber auch aus lautlichen Gründen ist eine Herkunft aus dem Skandinavischen unwahrscheinlich. Da sowohl *a* und *e* im Phoneminventar des Altnordischen als auch des Altkymrischen, der Sprachstufe des Walisischen bis zum 11. Jh., vorhanden waren, ist eine Entlehnung von wal. *das/tas* aus altnord. *des* zweifelhaft, da sonst wal. ***des* zu erwarten wäre, vgl. *e < e* beim Personennamen *Rein*, akymr. *Regin* < anord. *Reginn* (Jones 1927: 166). Wal. *a* stammt vielmehr aus anord. *a*, vgl. wal. *iarll* „Graf“ < anord. *jarl* „Jarl“ (nächst dem König höchster Titel in Norwegen, Baetke 1987: 313), wal. *marshnad* „Markt“ < anord. *marknaðr* „id.“. Man müsste also eine frühe Entlehnung mit anord. [ɛ] < **a* mit *i*-Umlaut annehmen (siehe oben 3.1.1), was angesichts der zunächst feindlichen Beziehungen zwischen Nordleuten und Walisern abzulehnen ist.

3.2 Zur urindogermanischen und urkeltischen Etymologie von mir. *daiss*

Während Einigkeit herrscht, dass mir. *daiss* zur uridg. Wurzel **d^heh₁-* „stellen, legen, setzen, herstellen, machen“ (NIL 99) gehört, gehen die Meinungen zum urkeltischen Wurzelansatz auseinander. Matasović listet mir. *daiss* (f) mit wal. *das* (m/f) und abret. *desi* unter urkelt. **dasti-* „Haufen, Stapel“ (Matasović 2009: 91) während Falileyev (2000: 40) und Hill (2003: 273f.) alle keltischen Wörter als urkelt. **dasto-* rekonstruieren.

NIL 99 setzte für mir. *daiss* mit air. *tegdais* und wal. *das* mit Fragezeichen uridg. **d^heh₁-sth₂-i-* an, schließt aber auch eine Ableitung von einem *s*-Stamm **d^hh₁-s-ti-* nicht aus (ibid.: 105 n. 17). Dies passt gut zu Irslingers Annahme, dass den irischen Formen wahrscheinlich ein ursprünglicher *i*-Stamm zugrunde liegt (Irslinger 2002: 421f.). Unwahrscheinlich erscheint dagegen Hills Ableitung von einem *o*-Stamm **d^heh₁-sth₂-ó-* > urkelt. **dasto-* (Hill 2003: 273f.), da dieser im Altirischen nicht als *i-*, *ī-* oder *ā*-Stamm fortgesetzt wäre, wie es *dais* und *tegdais* reflektieren (NIL 646 n. 22).

Nimmt man für das Walisische ein Erbwort an, so würde wal. *das* keine Auskunft geben, ob hier **dasti-* oder **dasto-* anzusetzen ist. Nur auf einen *ī*-Stamm kann *das* nicht zurückgehen, da *i*-Umlaut zu erwarten

wäre, vgl. wal. *bardd* „Dichter“, Pl. *beirdd* < **bardī* (Morris-Jones 1913: 90, **g^u_iH-d^h₁-ó-* „Lied(er) darbringend“, NIL 109 n. 26 m. w. Lit.).²⁰ Dagegen würde urkelt. *-*ti-* oder *-*to-* keinen Umlaut bewirken.

Altbretonisch *desi* (Pl.) gl. *acervos*²¹ könnte lautlich auf **das-* mit *i*-Umlaut zurückgehen. Die Pluralendung *-i* ist z.B. auch in abret. *guohi* „Wespen“ belegt (siehe oben 2.3.2.1 zu *-i* in wal. *deisi*) und der Umlaut in abret. *desi* weist auf mögliches **dasī-*. Jedoch ist der Pluralendung *-i* wie im Walisischen auch im Bretonischen eine gewisse Produktivität zuzuschreiben, die auch den Umlaut mit einschließt, vgl. mbret. *liffriini*, *levriny*, Pl. zu *leufriani*, *levrani* „Windhund“, ein Lehnwort aus afranz. *levron* (Deshayes 2003: 462) oder mbret. *bran* „Rabe“, Pl. *briny* (im Walisischen nur mit Umlaut, *brân* „id.“, Pl. *brain*, Nurmio 2010: 93), siehe auch Hemon 1984: 32 mit weiteren Beispielen für den Plural auf *-i* im Bretonischen. Altbretonisch *desi* kann damit keinen sicheren Aufschluss über die urkeltische Stammklasse geben.

Nur das Irische weist damit mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf urkelt. **dasti-*.

3.3 Wal. *das* – ein Lehnwort aus dem Irischen?

Wie oben schon angedeutet, nimmt Morgan wegen der Anlautvarianten bei *das*, *tas* und *ddas* ein Lehnwort aus mir. *daiss* an (Morgan 1952: 455), gefolgt vom Geiriadur Prifysgol Cymru. In der Tat deutet das synchron schwankende Geschlecht darauf hin (siehe oben 2.3.1.3). Wal. *das* könnte als feminines Wort aus dem Mittelirischen *daiss* (f) entlehnt sein und daneben aus Analogie durch ähnliche Lautstruktur noch ein maskulines Geschlecht entwickelt haben (siehe oben 2.3.1.2).

Lehnwortbeziehungen zwischen Wales und Irland können seit der Besiedlung auf beiden Seiten der Irischen See bestanden haben. Auffallend sind die in das 5./6. Jh. zu datierenden irischen Ogam-Inschriften in Wales: Zu jener Zeit hatten die Iren Königreiche in Wales, was die Tore zur Entlehnung einer größeren Menge an Lehnwörtern geöffnet haben könnte. Sicher ist nur, dass wal. *das*, sollte es denn ein Lehnwort sein, vor

²⁰ Unwahrscheinlich ist ein urkelt. *ī*-Stamm ***dastī-* als Vorläufer von wal. *das*, denn urir. und urbrit. ***dass-ī-* würden wal. ***deis* erwarten lassen. Es wäre die Zusatzannahme nötig, dass *deis* als Plural empfunden, dazu ein neuer Singular *das* und später ein neuer Plural *deisi/teisi* gebildet wurde.

²¹ Unerwähnt bei Irslinger 2002: 421f. und im NIL 99ff.

der altkymrischen Periode in die walisische Sprache gelangte. Denn belegt ist es zum ersten Mal in den Glossen von Juvenus (9.–10. Jh. siehe Falileyev 2000: XV m. w. Lit., zu akymr. *das* *ibid.*: 40).

Lautlich stehen einer Entlehnung zu keinem Zeitpunkt Probleme entgegen. Vergleiche die irischen Lehnwörter im Walisischen, hier ohne Datierung eines Entlehnungszeitpunktes: urkelt. **d-* > urir. **d-/air. d-* > urbit. **d-/akymr./mkymr. d-* ist belegt in mkymr. *dringyaw* < air. *dring-* (Schulze-Thulin 2001a: 218 m. w. Lit.), urkelt. **-a-* > urir. **-a-/air. -a-* > urbit. **-a-/akymr./mkymr. -a-* in *Cablyd, Cablud* „Gründonnerstag“ < air. *caplait* „id.“ (Jackson 1960: 91). Für auslautendes *-s* oder *-s´* sind (mir) keine sicheren Beispiele für irische Lehnwörter im Walisischen bekannt. In umgekehrter Richtung ist für *-s* < *-s* hier der Personennamen mir. *Rés* < mkymr. *Rhys* zu nennen (Evans 1977: cxvii). Da im Urbritannischen und Altkymrischen kein anderer ähnlicher Laut als *-s* zur Verfügung stand (vgl. Schrijver 2011: 30, 33), kann air./mir. *-s* (oder seine Vorform) problemlos übertragen worden sein.

Nehmen wir an, wal. *das* sei bereits vor der Apokope im Irischen entlehnt worden, dann ergeben sich folgende Möglichkeiten bei unterschiedlicher Stammbildung. Sowohl urkelt. **dasti-/urir. *dassis* > urbit. **dassis*²² als auch urkelt. **dasto-/urir. *dassos* > urbit. **dassos* würde wal. *das* ergeben. Im Nominativ Plural wäre für beide Stämme urir. **dassī-* > wal. *deis* zu erwarten, was auch belegt ist. Der endungslose Plural mit *i*-Umlaut ist jedoch kein sicheres Indiz, denn aus Analogie können alle Stammklassen so ihren Plural bilden, z.B. auch alte *ā*-Stämme (VKG II: 86f., zum Plural siehe oben 2.3.2.1).

Von der Stammbildung her wäre eine Entlehnung durchaus möglich. Auch wegen des schwankenden Geschlechts ist davon auszugehen, dass in wal. *das* ein Lehnwort, vermutlich aus dem Irischen, vorliegt. Ob abret. *desi* (Pl., Sg. **das*) ebenfalls entlehnt ist, muss hier offen bleiben.

3.4 Zu engl. *tas* und den britischen Ortsnamen vom Typ *Tasley*

In den englischen Gebieten östlich von Wales sind mehrere mit *Tas-* beginnende Ortsnamen belegt, so *Tasley* bei Bridgnorth und die Wüstung *Tassewode* in der angrenzenden Grafschaft Shropshire. Das erste Element könnte lautlich auf **tassa-* zurückgehen. Gelling schlägt daher unbelegtes

²² Kurzes *i* verursacht keinen *i*-Umlaut, vgl. wal. *mad* „glücklich, begünstigt“, air. *maith* „gut“ < urkelt. **matis* (Schrijver 1995: 265).

**tassa* mit unbekannter Bedeutung vor (Gelling 1990: 290) wogegen Watts (2004: 601) für einen unbelegten Personennamen **Tassa* plädiert (siehe auch Baker 2018: 297).

Im Mittenglischen ist *tas* „Haufen“ belegt, das in nengl. dial. *tass* „Haufen“ fortgesetzt ist. Das OED (Oxford English Dictionary) führt dieses Wort auf afrz. *tas* (m), auch *tasse* (f), vgl. auch provenzalisch *tatz*, zurück, das wiederum niederdeutschen (fränkischen) Ursprungs sei (OED, Vol. XVII: 1330). Aufgrund dieser unsicheren Etymologie wurde mengl. *tas* als Grundlage für die mit *Tas*- beginnende Ortsnamen bisher nicht in Erwägung gezogen.

Vergleichbar ist das englische Dialektwort aus Leicester *tazz* „a heap of knots“, das bereits Davies als keltisches Lehnwort erkannt hat und zu wal. *tas* „Haufen“ und bret. *tas* „id.“ stellt (Davies 1885: 163). Es wäre nicht auszuschließen, dass auch die englischen *Tas*-Ortsnamen mit mengl. *tas*, wal. *tas* oder den *Tas*-Namen in Wales in Verbindung stehen.

Auffallend ist die geographische Nähe zu Wales, das früher weiter nach Osten hin ausgedehnt war als heute. Nachdem im 16. Jh. Wales an England gefallen war, wurde jenseits der Grenze im heutigen Shropshire noch bis ins 20. Jh. Walisisch gesprochen. John Davies²³ benutzt für solche Gegenden den Ausdruck *Cambria irredenta*, „das nicht-zurückkommende Wales“ (Davies 1990: 222). In der Tat sind besonders in der Umgebung von Oswestry viele walisische Ortsnamen bezeugt, z.B. *Llynclys* in der Gemeinde *Llanyblodwel*.²⁴

Es ist zu vermuten, dass es im Englischen weitaus mehr Lehnwörter aus dem Keltischen gibt als bisher angenommen²⁵. Dabei sind die wenigsten Lehnwörter aus dem Inselkeltischen vor der Mitte des 14. Jh. belegt und in der Hochsprache zu finden, sondern eher in den englischen Dialekten (Stalmaszczyk 1997: 79ff. m. w. Lit., siehe auch Filppula et. al. 2008: 126ff.). Mengl. *tas* und Leicester *tazz* (siehe oben) würden sich hier gut einfügen. Die Entlehnung wäre allerdings erst nach dem Aufkommen der Lenition anzusetzen, also frühestens im Späturbritannischen.²⁶ Den

²³ Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen John Davies des 19. Jh.

²⁴ Siehe auch Filppula et. al. 2008: 124f. m. w. Lit.

²⁵ Vgl. Durkin 2014: 76: „A thorough reappraisal of all possible cases of Celtic borrowing in Old English, conducted by someone equally learned in Celtic languages and in Old English, is long overdue.“

²⁶ Vgl. Schrijver 2011: 5. Zur Datierung der Lenition siehe McCone 1996: 81–98, besonders S. 92.

Tas-Ortsnamen könnte entweder engl. *tas* zugrunde liegen oder aber sie gehen auf die Zeit zurück, als die Grafschaften östlich des heutigen Wales noch durchweg walisischsprachiges Gebiet waren. Dies ist künftigen Forschungen überlassen.

4. Schlussfolgerungen

Wal. *das* ist mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Lehnwort aus dem Irischen (mir. *daiss*), das vermutlich seinerseits auch Geber für anord. *des* und die anderen westskandinavischen Wörter war. Das schwankende Geschlecht und die Pluralvarianten von wal. *das* sind einerseits durch den Lehnwortcharakter, andererseits durch Analogie zu erklären. Hyperkorrektes *tas* (aus *das*) kann ins Englische entlehnt worden sein, vielleicht gehören die englischen *Tas*-Ortsnamen dazu.



Äußere Ähnlichkeiten mit dem Nachnamen des Jubilars sind rein zufällig.

Literaturverzeichnis

- Anwyl, John Bodvan (Hrsg.) 1915. *Spurrell's Welsh-English Dictionary*. 7. Aufl. Carmarthen: W. Spurrell & Son.
- Baetke, Walter 1987. *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. 4. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag Berlin.
- Baker, James and Beach, Sarah 2018. *The Place-Names of Shropshire Part 7*. Nottingham: English Place-Name Society; Bristol: 4Word.
- BBC 2008. „Survey turns hill into a mountain“, in: *BBC News* (19. September 2008) (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/wales/north_west/7623904.stm>, Zugriff: 25. Februar 2019).
- Borkent, Aukje 2014. *Norse Loanwords in Old and Middle Irish*. Ancient, Medieval and Renaissance Studies, Track Celtic, Utrecht University (unveröffentlichte M.A.-Arbeit) (<<https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/296646>>, Zugriff: 25. Februar 2019).
- Breverton, T. D. 2000. *The Book of Welsh Saints*. Cowbridge: Glyndŵr Publishing.
- Bugge, Alexander 1905. *Vesterlandenes indflydelse paa Nordboernes og særlig Nordmændenes ydre kultur, levesæt og samfundsforhold i vikingetiden*. Skrifter udg. af Videnskabs-Selskabet i Christiania, Hist.-fil.kl. 1904, Christiania: Dybwad.
- Bugge, Alexander 1906. *Die Wikinger: Bilder aus der nordischen Vergangenheit*. Halle: Niemeyer.
- Bugge, Alexander 1912. „Norse Loan Words in Irish“, in: Osborn Bergin & Carl J. S. Marstrander (Hrsg.): *Miscellany Presented to Kuno Meyer*. Halle: Niemeyer, 291-306.
- Carr, Glenda Lytton 2007. *Enwau Pentrefi, Prif Anheddau a Chaeau Pum Plwyf yn Arfon: Llanbeblig, Llandwrog, Llanfaglan, Llanrug a Llanwnda*. School of Welsh, Prifysgol Bangor University (unveröffentlichte Doktorarbeit) (http://e.bangor.ac.uk/4436/4/Carr%20488851_VOL1.pdf, Zugriff: 25. Februar 2019).
- Christie-Johnston, Alastair 2010. *Shetland Words: A Dictionary of the Shetland Dialect*. Lerweick: The Shetland Times Ltd.
- Comisiwn Brenhinol Henebion Cymru/Royal Commission of the Ancient and Historical Monuments of Wales. *Rhestr o Enwau Lleoedd*

- Hanesyddol/List of Historic Place Names* (<<https://historicplacenames.rcahmw.gov.uk/placenames?q=das>>, Zugriff: 25. Februar 2019)
- Cummings, Vicki & Alasdair Whittle 2004. *Places of Special Virtue: Megaliths in the Neolithic Landscapes of Wales*. (Cardiff Studies in Archaeology.) Cardiff: Oxbow Books.
- Darlow, Jamie 2015. „Britain’s Best Mountain Bike Weekend Breaks“, in: *Mountain Bike Roder* (20. November 2015) (<<https://www.mbr.co.uk/news/britains-best-mountain-bike-weekend-breaks-335419>>, Zugriff: 4. Juli 2018).
- Davies, John 1885. „The Celtic Element in the Dialectic Words of the Counties of Northampton and Leicester“, in: *Archaeologia Cambrensis*, (5th ser.) 2,7: 161–182.
- Davies, John 1990. *Hanes Cymru*. London: The Penguin Press.
- Delamarre, Xavier 2003. *Dictionnaire de la langue gauloise*. 2. durchges. Aufl. (Collection des Hesperides) Paris: Éditions Errance.
- Deshayes, Albert 2003. *Dictionnaire étymologique du breton*. Quimper: Chasse-Marée.
- DIL: Dictionary of the Irish Language 1913-1976. *Based Mainly on Old and Middle Irish Materials*. Dublin: Royal Irish Academy (<<http://www.dil.ie/>>, Zugriff: 7. März 2019).
- Durkin, Philip 2014. *Borrowed Words: A History of Loanwords in English*. Oxford: Oxford University Press.
- Edwards, Nancy 2013. *A Corpus of Early Medieval Inscribed Stones and Stone Sculpture in Wales. Volume III, North Wales*. Cardiff: University of Wales Press.
- Evans, D. Simon 1977. *Historia Gruffud Vab Kenan*. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru.
- Falileyev, Alexander 2000. *Etymological Glossary of Old Welsh*. (Buchreihe der Zeitschrift für celtische Philologie.) Tübingen: Max Niemeyer.
- Farren, Robert 2014. *Old Norse Loanwords in Modern Irish*. Allmän språkvetenskap, Lunds universitet (unveröffentlichte B.A.-Arbeit) (<<https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/4861711>>, Zugriff: 25. Februar 2019)
- Faverau, Francis 2018-E. *Geriadur Bras* (<<http://geriadurbrasfavereau.monsite-orange.fr/file/6fe0e0d1e2fca7d3c12e004804822cfa.pdf>>, Zugriff: 1. Februar 2019).

- Filppula, Markku; Klemola, Juhani & Heli Paulasto 2008. *English and Celtic in Contact*. New York: Routledge.
- Fischer, Frank 1909. *Die Lehnwörter des Altwestnordischen*. Berlin: Mayer & Müller.
- Fowkes, Robert A. 1949. „Initial Mutation of Loanwords in Welsh“, in: *WORD* 5,2: 205–213.
- Gelling, Margaret & H.D.G Foxall 1990). *The Place-Names of Shropshire, Part I. LXII-LXIII*. Cambridge: English Place-Name Society.
- GPC: Geiriadur Prifysgol Cymru 1950–2002. *A Dictionary of the Welsh Language*. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru (<<http://geiriadur.ac.uk/gpc/gpc.html>>, Zugriff: 6. Februar 2019)
- Hamp, Eric P. 1976. „On Some Gaulish Names in *-ant-* and Celtic Verbal Nouns“, in: *Ériu* 27: 1–20.
- Hemon, Roparz 1984. *A Historical Morphology and Syntax of Breton*. 2. Aufl. (Mediaeval and Modern Breton Series 3.) Dublin: Dublin Institute for Advances Studies.
- Hill, Eugen 2003. *Untersuchungen zum inneren Sandhi des Indogermanischen: der Zusammenstoß von Dentalplosiven im Indoiranischen, Germanischen, Italischen und Keltischen*. Bremen: Münchner Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft.
- Holthausen, F. 1934. *Gotisches Etymologisches Wörterbuch*. (Germanische Bibliothek. Abteilung 1. Reihe 4) Heidelberg: Carl Winter.
- IEW Pokorny, J. 1959: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern; Stuttgart: Francke Verlag.
- Irslinger, Britta Sofie 2002. *Abstrakta mit Dentalsuffixen im Altirischen*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Irslinger, Britta Sofie 2014. „The Gender of Abstract Noun Suffixes in the Brittonic Languages“, in: Sergio Neri & Roland Schumann (Hrsg.): *Studies on the Collective and Feminine in Indo-European from a Diachronic and Typological Perspective*. (Brill’s Studies in Indo-European Languages & Linguistics 11.) Leiden; Boston: Brill, 57–113.
- Jackson, Kenneth H. 1960. „Final Syllables in «Pádraig» Loanwords“, in: *Études Celtiques* 9: 79–91.
- Jakobsen, Mads Andreas & Christian Matras 1961. *Føroysk-Donsk Orðabók*. Tórshavn: Føroya Fróðskarfelag.

- Jones, Gwilym Peredur 1927. „The Scandinavian Element in Welsh”, in: *Zeitschrift für celtische Philologie* 16,1: 162–167.
- Kelly, John 1866. *The Manx Dictionary in Two Parts*. Douglas. The Manx Society.
- King, Gareth 2016. *Modern Welsh: A Comprehensive Grammar*. 3. durchges. Aufl. London; New York: Routledge Comprehensive Grammars.
- Koch, John T. 1983. „The Loss of Final Syllables and Loss of Declension in Brittonic”, in: *Bulletin of the Board of Celtic Studies* 30: 201–233.
- LEIA D-: Vendryès, Joseph & Pierre-Yves Lambert 1996. *Lexique étymologique de l'Irlandais ancien de J. Vendryès. Lettre D*. Dublin: Dublin Institute for Advances Studies.
- Lewis, Henry 1943. *Yr Elfen Ladin yn yr Iaith Gymraeg*. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru.
- LIV = Rix, Helmut & Martin Kümmel (Hrsg.) 2001. *Lexikon der indogermanischen Verben: Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. 2. durchges. Aufl. Wiesbaden: Reichert.
- Llyfrgell Genedlaethol Cymru/The National Library of Wales 2019. *Mapiau Degwm Cymru – Lleoedd Cymru/Welsh Tithe Maps - Places of Wales* (<<https://places.library.wales/search/52.416/-3.917/8?alt=&page=1&refine=&query=das&sort=score&order=desc&rows=100>>, Zugriff: 25. Februar 2019).
- MacLennan, Malcolm 1925. *A Pronouncing and Etymological Dictionary of the Gaelic Language*. Aberdeen: Acair and Aberdeen University Press.
- Magnússon, Ásgeir Blöndal 1989. *Íslensk Orðsifjabók. Orðabók Háskólans*. Reykjavík: Mál og Menning.
- Marstrander, Carl J. S. 1915. *Bidrag til det Norske sprogs historie i Irland 1915*. Kristiana.
- Matasović, Ranko 2009. *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series.) Leiden; Bosten: Brill.
- McCone, Kim 1996. *Towards a Relative Chronology of Ancient and Medieval Celtic Sound Change*. (Maynooth Studies in Celtic Linguistics 1.) Maynooth: Department of Old Irish, St. Patrick's College.
- Morgan, T. J. 1952. *Y Treigladau a'u Cystawen*. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru.
- Morris-Jones, John 1913. *A Welsh Grammar*. Oxford: Oxford University Press.

- NIL = Wotko, Dagmar S.; Irslinger, Britta & Carolin Schneider 2008. *Nomina im Indogermanischen Lexikon*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Nurmio, Silvia 2010. *Astudiaeth o eiriau Cymraeg a chanddynt fwy nag un ffurf luosog mewn testunau Hen Gymraeg a Chymraeg Canol Cynnar*. Adran y Gymraeg, Prifysgol Aberystwyth University (unveröffentlichte M.A.-Arbeit) (<https://pure.aber.ac.uk/portal/files/11363242/MPhil_rhan_1.pdf>, Zugriff: 25. Februar 2019).
- Ó Muirthe, Diarmaid 2010. *A Dictionary of Scandinavian Words in the Languages of Britain and Ireland*. Dublin: Four Courts Press.
- OED = *The Oxford English Dictionary; Vol. 17 Su - Thrivingly* /prepared by J. A. Simpson and E. S. C. Weiner 1989. Oxford: Clarendon Press.
- Ordnance Survey 2019. *Glossary of Welsh Origins of Place Names in Britain: D to F* (<<https://www.ordnancesurvey.co.uk/resources/historical-map-resources/welsh-d-f.html>>, Zugriff: 25. Februar 2019)
- T to Y* (<<https://www.ordnancesurvey.co.uk/resources/historical-map-resources/welsh-t-y.html>>, Zugriff: 25. Februar 2019)
- Piette, J. R. F. 1973. *French Loanwords in Middle Breton*. Cardiff: University of Wales Press.
- Redknap, Mark & John M. Lewis 2007. *A Corpus of Early Medieval Inscribed Stones and Stone Sculpture in Wales. Volume 1: South-East Wales and the English Border*. Cardiff: University of Wales Press.
- Richards, Melville 1975. „Norse Place-Names in Wales“, in: Brian Ó Cuív (Hrsg.): *The Impact of the Scandinavian Invasions on the Celtic-speaking Peoples c. 800–1100 A. D.* Dublin: Institiúid Ard-Léinn Bhaile Átha Cliath, 51–60.
- Schrijver, Peter 1995. *Studies in British Celtic Historical Phonology*. (Leiden Studies in Indo-European 5.) Amsterdam; Atlanta: Rodopi.
- Schrijver, Peter 2011. „Old British“, in: Elmar Ternes (Hrsg.): *Brythonic Celtic – Britannisches Keltisch: From Medieval British to Modern Breton*. (Münchner Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft 11.) Bremen: Hempen Verlag, 1–85.
- Schulze-Thulin, Britta 1993. „Zur Frage altnordischer Lehnwörter im Kymrischen“, in: Martin Rockel & Stefan Zimmer (Hrsg.): *Akten des ersten Symposiums deutschsprachiger Keltologen*. (Buchreihe der Zeitschrift für Celtische Philologie 11.) Tübingen: Max Niemeyer, 287–300.

- Schulze-Thulin, Britta 1996. „Old Norse in Ireland“, in: P. Sture Ureland & Iain Clarkson (Hrsg.): *Language Contact Across the North Atlantic*. Proceedings of the Working Groups held at University College, Galway (Ireland), August 29–September 3, 1992 and the University of Göteborg (Sweden), August 16–21, 1993. (Linguistische Arbeiten 359.) Tübingen: Niemeyer, 83–113.
- Schulze-Thulin, Britta 2001. „Notes on the Old and Middle Irish Loanwords in Old Norse“, in: *Nowele* 39: 53–84.
- Schulze-Thulin, Britta 2001a. *Studien zu den urindogermanischen o-stufigen Kausativa/Iterativa und Nasalpräsentien im Kymrischen*. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft.
- Schulze-Thulin, Britta 2006. *Lehrbuch der walisischen Sprache*. Hamburg: Buske.
- Schulze-Thulin, Britta 2017. *Wales*. 6. durchges. Aufl. Bielefeld: Reise Know-How.
- Schulze-Thulin, Britta 2019. *Wales: Die schönsten Küsten- und Bergwanderungen; 50 Touren*. 3. durchges. Aufl. München: Rother.
- Sommerfelt, Alf 1954. „Et Låneord fra Gælisk“, in: *Maal og Minne*: 107–199.
- Spurrell siehe Anwyl 1915.
- Stalmaszczyk, P. 1997. „Celtic Elements in English Vocabulary: A Critical Reassessment“, in: *Studia Anglica Posnaniensia* 32: 77–87.
- Stokes, Whitley 1860-61. „Cambrica: I. The Welsh Glosses and Verses in the Cambridge Codex of Juvenius“, in: *Transactions of the Philological Society*: 204–232.
- Stüber, Karin 1998. *The Historical Morphology of n-Stems in Celtic*. (Maynooth: Maynooth Studies in Celtic Linguistics 3.) Maynooth: Department of Old Irish, National University of Ireland.
- Stüber, Karin 2015. *Die Verbalabstrakta des Altirischen*. Bremen: Hempen Verlag.
- Thomas, Beth & Peter Wynn Thomas 1989. *Cymraeg, Cymrâg, Cymrêg. Cyflwyno'r Tafodieithoedd*. Caerdydd: Gwasg Taf.
- Torp, Alf 1963. *Nynorsk Etymologisk Ordbok*. Oslo: Forlagt av H. Aschehoug & Co.
- VKG = Pedersen, Holger 1913. *Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen I-II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- VVB = Loth, Joseph 1884. *Vocabulaire Vieux-Breton*. Paris: F. Vieweg.
- Warrack, Alexander 1911. *Chambers's Scots Dictionary; Serving as a Glossary for Ramsay, Fergusson, Burns, Scott, Galt, Minor Poets, Kailyard Novelists, and a Host of Other Writers of the Scottish Tongue*. London: W. & R. Chambers, LTD.
- Watts, Victor 2004. *Cambridge Dictionary of English Place-Names*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmer, H. 1891. „Keltische Beiträge III. weitere nordgermanische einflüsse in der ältesten überlieferung der irischen heldensage; ursprung und entwicklung der Finn-(Ossian-)sage; die vikinger Irlands in sage, geschichte und recht der Iren“, in: *Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Literatur* 35: 1–172.
- Zimmer, Stefan 2000. *Studies in Welsh Word-Formation*. Dublin: Dublin Institute for Advances Studies.

Atomenergie in Bangladesch im Spiegel der einheimischen Presse

Sabine Franziska Strich

Einleitung

Der Beschluss der deutschen Bundesregierung über den Ausstieg aus der Kernkraft bis 2022 (Die Bundesregierung 2011) steht im Kontrast zur globalen Zunahme von Atomkraftwerken¹ (Carrara 2019: 4). Auch andere Regierungen einiger weniger Länder Europas haben sich für einen Atomausstieg entschieden und werden diesen voraussichtlich bis zum Jahr 2040 vollzogen haben, falls er nicht ohnehin bereits geschehen ist (vgl. *ibid.*: 6; Ashraf & Islam 2018: 504). Die Faktoren, die zu den geplanten Atomausstiegen beitragen, sind sehr unterschiedlich. Im Falle der deutschen Bundesregierung gab der Reaktorunfall in dem japanischen Atomkraftwerk Fukushima, der sich im März 2011 ereignete und von der International Atomic Energy Agency als *major accident* eingestuft wurde (International Atomic Energy Agency 2011a), den Anlass (vgl. Karmakār [P] 2013a; Mīrjā [P] 2011²). Demgegenüber sind die Faktoren ebenso unterschiedlich, die andere Regierungen veranlasst haben, die Errichtungen erster Kernkraftwerke in die Wege zu leiten oder mit den Bauarbeiten fortzufahren – trotz des genannten katastrophalen Reaktorunfalls in Japan. Zu diesen Ländern gehört Bangladesch.

In Bangladesch wird derzeit das erste Atomkraftwerk des Landes nahe dem Ort Ruppur³ in dem westlichen Distrikt Pabna gebaut. Parallel

¹ Bemessen nach der Anzahl geplanter oder jüngst in Betrieb genommener Reaktoren. Jedoch sinkt der Anteil von aus Kernenergie produziertem Strom am globalen Strommix aus diversen Gründen (Kumar 2017: 40).

² Hier stehen 44 Zeitungsartikel im Zentrum der Analyse. Um diese von anderen Quellen wie Monografien zu unterscheiden, wurde im Beleg der Anfangsbuchstabe der jeweiligen Tageszeitung in eckigen Klammern notiert.

³ Bengalisch: *rūp'pur*; in englischsprachigen Publikationen auch „Rooppur“ (vgl. Amin 1964). In diesem Aufsatz wurden Begriffe oder Textabschnitte des Bengalischen und Russischen transliteriert, das heißt, die für diese Sprachen verwen-

zum bengalischen und englischen Sprachgebrauch bezeichne ich es im vorliegenden Aufsatz als „Atomkraftwerk Ruppur“⁴. Am 2. Oktober 2013 hat die bangladeschische Premierministerin Sheikh Hasina⁵ den Grundstein für das Werk gelegt. Dieses Ereignis markierte den offiziellen Beginn der Bauarbeiten, die einigen jüngeren Angaben zufolge im Jahr 2024 (Nūr [B] 2019) mit dem Beginn der Einspeisung der erzeugten Elektrizität in das staatliche Stromnetz abgeschlossen sein sollen. Die Planungen für dieses Atomkraftwerk begannen jedoch bereits in den 1960er Jahren. Inwiefern diese zum Teil eng mit der Entstehung des Landes verwoben und darüber hinaus in explizit landesspezifische Gegebenheiten eingebettet sind, wird mitunter in den bangladeschischen Tageszeitungen dargelegt und diskutiert.

Der vorliegende Beitrag widmet sich einer Analyse genau dieser Diskussion in 44 Artikeln der vier auflagenstärksten bengalischsprachigen Tageszeitungen Bangladeschs.⁶ Unter besonderer Berücksichtigung des

deten Schriften wurden unter Zuhilfenahme von Diakritika in die Lateinschrift übertragen – Bengalisch nach Das 2018: 6ff., Russisch nach Bunčić [ohne Jahr].

⁴ Bengalisch: *rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendra*. Andere Bezeichnungen sind *rūp'pur pāramāṇabik/paramāṇu bidyut- prakalpa* („atomares/Atom-Stromprojekt Ruppur“) oder *niukliyār/niukliya bidyut- ut-pādan kendra* („nukleares/Kern-Stromerzeugungswerk“) (Basāk [Y] 2018); im Englischen zumeist „Ruppur/Rooppur Nuclear Power Plant“. Die vorliegenden bengalischsprachigen Quellen unterscheiden nicht zwischen „Atom-/atomar“ und „Kern-/nuklear“, so wie es etwa zum Zweck naturwissenschaftlicher Genauigkeit oder ideologischer Abgrenzung aus dem deutschen Sprachraum bekannt ist (vgl. Jung 1995: 642). Hier wurde ohne Bedeutungsunterschied beides verwendet oder sich im Rahmen von Zitaten strikt an die originalsprachlichen Vorlagen gehalten.

⁵ Komplette „Sheikh Hasina Wajed“. „Wajed“ ist der Name ihres Ehemannes. Dieser wird in Bangladesch nur selten genannt (vgl. The Prime Minister's Office [ohne Jahr]), weshalb er auch nicht in den vorliegenden Aufsatz übernommen wurde.

⁶ Als Orientierung bei der Auswahl der Tageszeitungen diene die Auflagenstärke von 2018. Damals waren die Tageszeitungen mit der höchsten Auflagenstärke *Bāṅlādēś Pratidin* (553.300 täglich verkaufte Exemplare; Abkürzung im Quellenbeleg: [B]), *Pratham Ālo* (501.800; [P]) sowie danach drei Zeitungen mit einer Auflagenstärke von 290.200, von denen *Kāler Kaṅṭha* ([K]) und *Yugāntar* ([Y]) ausgewählt wurden (Calaccitra o Prakāśanā Adhidaptar 2018: 3). Artikel derselben Tageszeitungen auch aus anderen Jahren wurden verwendet. Die Konstellationen auf der Liste der auflagenstärksten Tageszeitungen haben sich jedoch seit beispielsweise 2011 kaum verändert (vgl. Calaccitra o Prakāśanā Adhi-

Aspektes Sicherheit wurden hier Darstellungen zur Geschichte sowie weiterer Themenkomplexe rund um das Atomkraftwerk Ruppur analysiert. Einführend wird zudem auf die Situation der Stromversorgung in Bangladesch und die Geschichte des Werkes eingegangen, um so insgesamt besser nachvollziehen zu können, weshalb dieses Atomkraftwerk trotz konträrer Entwicklungen beispielsweise in einigen europäischen Ländern errichtet wird.

Stromversorgung und ihre Bedeutung für die Politik in Bangladesch

Von Forschern und Journalisten wird eine konstante Stromversorgung mitunter als ausschlaggebend für das Wachstum der bangladeschischen Wirtschaft erachtet (vgl. Mansur 2012: 23; Basāk [Y] 2018⁷). Auch wird sie bisweilen als ein Schlüssel zur Entwicklung eines jeden Landes genannt (vgl. Mondal 2010: 3; Muhammad 2012: 2; Uddin [P] 2016). Die Stromversorgung in Bangladesch weist jedoch verschiedene Mängel auf, die im globalen Vergleich zu einem niedrigen Pro-Kopf-Verbrauch an Elektrizität führen. Für das Jahr 2010 wurde er beispielsweise mit 279 Kilowattstunden (Imam 2013: 2), für das Jahr 2017 mit 400 Kilowattstunden (International Energy Agency [ohne Jahr]) pro Person angegeben.⁸ Dabei

daptar 2011: 1). *Bāṅlādēś Pratidin* und *Yugāntar* gelten als der amtierenden Regierungspartei Awami League zugewandt, *Kāler Kaṅṭha* gehört zur selben Mediengruppe wie *Bāṅlādēś Pratidin* (East West Media Group [ohne Jahr]). *Pratham Ālo* gilt als unabhängig (Rahmān [P] 2017) oder „centre-left“ (Khan & Govindasamy 2011: 367). Tageszeitungen in Bangladesch publizieren in einem politischen Klima, in dem eine Kritik an der Regierung als zusehends erschwert erachtet wird und für den Kritiker riskant sein kann (vgl. Desai 2003: 80–81; Feldman 2015: 67–68). Die Möglichkeiten der bangladeschischen Presse, sich in ihren unterschiedlichen Funktionen (vgl. Park 1941: 1 & 8) zu entfalten, gelten als eingeschränkt. Gleichzeitig steht sie häufig unter anderem wegen mangelnder Qualität ihrer Inhalte beziehungsweise mangelnder Abgrenzung der Zeitungen untereinander oder von politischen Parteien in der Kritik (vgl. Ullah 2009: [2]).

⁷ Die bengalischsprachigen Artikel, die für diesen Aufsatz untersucht wurden, sind je Tageszeitung: *Bāṅlādēś Pratidin* 6, *Kāler Kaṅṭha* 10, *Pratham Ālo* 19 und *Yugāntar* 9. Es sind unterschiedliche Arten von Artikeln im Umfang von 90 bis 3.341 Wörtern, die zwischen Juli 2009 und Januar 2019 erschienen sind. Sie dienten zur Analyse des Sicherheitsdiskurses und als ergänzende Informationsquellen für andere Abschnitte des Aufsatzes.

⁸ In Deutschland lag der Pro-Kopf-Verbrauch 2010 bei 7.670 und 2017 bei 7.231 Kilowattstunden (Statista 2019).

wird der Strombedarf in der Regel als hoch und stetig wachsend dargestellt (vgl. Matin 2015: 58), unter anderem weil der Ausbau der Kapazitäten nicht gemäß dem Wirtschafts- oder Bevölkerungswachstum erfolgt ist (Chary & Bohara 2010: 43). Parallel dazu wird in einigen Publikationen die Abhängigkeit der derzeitigen bangladeschischen Stromversorgung von nicht als langfristig gesicherten einheimischen fossilen Brennstoffen als Energieträger kritisch bewertet (vgl. Is'lām 2008; Matin 2015: 58). Insbesondere Erdgas ist für die Stromerzeugung von Bedeutung, wobei Bangladeschs Verbrauch im Jahr 2013 global an 33. Stelle lag (Feldman 2015: 72). Technische Defekte, zum Beispiel aufgrund ungenügenden Ausbaus oder mangelnder Ausbesserung der Elektrizitätsinfrastruktur, sind ebenso als ein Charakteristikum der Stromversorgungssituation zu nennen (Muhammad 2012: 18), obschon zwischen 2001 und 2016 Maßnahmen ergriffen wurden, die beispielsweise den Übertragungsverlust von 23,92 % auf 10,96 % reduzierten (Power Cell 2019). Die Summe dieser und weiterer Probleme wird in unterschiedlichen Publikationen als „power crisis“ bezeichnet (vgl. Ali et al. 2013: 1526; D'Costa 2010: 146; Matin 2015: [1]). Themen wie die grundlegende Stromversorgung der Bevölkerung oder die Elektrizitätsinfrastruktur sind daher seit langem von größerer innenpolitischer Bedeutung. Deshalb ist das Thema in den Tageszeitungen und bisweilen auch im Stadtbild präsent, beispielsweise in einem Wandbild in der Hauptstadt Dhaka (Abbildung 1).



Abbildung 1: Wandbild an einer stark frequentierten Straße (Mirpur Road) in der bangladeschischen Hauptstadt Dhaka im Jahr 2013 (Fotografie von Sabine Franziska Strich).

Der Text, der im Zentrum dieses Wandbildes steht, wurde in circa 25 Zentimeter hohen, blauen Buchstaben gemalt und kann als Huldigung an die Energiepolitik der damaligen Awami-League⁹-Regierung unter Pre-

⁹ Kürzere Form für Bangladesh Awami League (Bengalisch: *bānīlādeś āoyāmī lig*).

mierministerin Sheikh Hasina verstanden werden. Er informiert über den Ausbau der Kapazitäten, wie er zu dieser Zeit von der Städtischen Jugendliga Dhaka¹⁰ wahrgenommen wurde, die dieses Wandbild höchstwahrscheinlich in Auftrag gegeben hatte:

In den vergangenen vier Jahren sind 54 Kraftwerke mit einer Leistung von 3.845 Megawatt errichtet worden, die Stromerzeugung wurde zu einer Leistung von 8.525 Megawatt ausgebaut, weitere 26 Kraftwerke für 5.287 Megawatt befinden sich im Bau, die Arbeiten an drei großen kohle- und gasbasierten Konstruktionen haben begonnen, ein Vertrag mit Russland ist entstanden für die Errichtung des zu einer Leistung von 1.000 Megawatt fähigen Atomkraftwerkes Ruppur.¹¹

Die hier angegebenen 8.525 Megawatt einheimischer Stromerzeugung passen zu Angaben auch in anderen Quellen für das Jahr 2012 (Deutsche Energieagentur 2013: 27). Im Januar 2014 bezog sich Staatspräsident Abdul Hamid ebenso auf die Stromversorgung während seiner Inaugurationsrede der durch allgemeine Wahlen erneut bestätigten Awami-League-Regierung. Er erklärte in dieser Rede, dass die einheimische Stromerzeugung bei 10.264 Megawatt angekommen sei und das staatliche Stromnetz mittlerweile 62 % aller Haushalte erreichen würde (Anonymus 2014a).

Wie fragil jedoch die einheimische Stromversorgung – ungeachtet der Vergrößerung der Kapazitäten – war, verdeutlichte ein circa zehnstündiger Stromausfall am 1. November 2014: Die staatliche Stromversorgung von ungefähr 100 Millionen Einwohnern auch in der Hauptstadt Dhaka fiel aus, während die anderen circa 60 Millionen Einwohner laut *Matin* ohnehin keinen Anschluss an das staatliche Netz hatten (*Matin* 2014). Damaligen Zeitungsberichten zufolge war dieses Ereignis in Bangladesch

¹⁰ Bengalisches Original: *dhākā mahānagar yubalīg* (im Foto: zentriert, rot unterhalb des blau geschriebenen Textes). Diese Organisation steht der damaligen, seit 2009 amtierenden Regierungspartei Awami League nahe und ist eine von ihren Jugendverbänden. Derartige parteinahe Organisationen existieren in Bangladesch teils seit den 1950er Jahren (vgl. Schendel 2009: 113). Sie dominieren oft die Einrichtungen, aus denen die Mehrheit ihrer Mitglieder stammt. Versuche, ihren Einfluss zu mindern, scheiterten stets (vgl. Ali 2010: 333).

¹¹ Bengalisches Original: *bigata 4 bachare 3,845 megāoyāṭ kṣamatār 54ṭi bidyut- kendra nirmāṇ karā haṣeche, bidyut- ut-pādan kṣamatā 8,525 megāoyāṭe unnīta karā haṣeche, 5,287 megāoyāṭer āro 26ṭi bidyut- kendra nirmāṇ āche, kaylā o gyās bhittik 3ṭi bāra nirmāṇer kāj sūru haṣeche, 1,000 megāoyāṭ kṣamatā sampanna ruppur pāramānabik bidyut- kendra nirmāṇer lakṣye rāśīyār sāthe cukti haṣeche.*

„beispiellos“¹² (Anonymus 2014b) und hatte „alle bekannten Rekorde der Vergangenheit gebrochen“¹³ (Bišeṣ Pratinidhi¹⁴ 2014). Sämtliche Kommunikationsmittel waren somit außer Betrieb (Anonymus 2014b), Krankenhäuser wurden hauptsächlich nur über Notstromgeneratoren versorgt, die Wasserversorgung über die öffentlichen Leitungen war zeitweise unterbrochen und Flughäfen stellten ihren Betrieb ein (Staff Correspondent 2014a). Von weiteren, wenn auch nicht so schwerwiegenden, Stromausfällen seit diesem ist hin und wieder in den Tageszeitungen zu lesen.¹⁵

Nicht zuletzt aufgrund dieser prekären Situation spielt die Stromversorgung auch eine Rolle in dem andauernden Konflikt zwischen Regierung und Opposition, der in Bangladesch zuweilen kompromisslos ausgetragen wurde und sich auf die gesamte Bevölkerung auswirkte (vgl. D’Costa 2011: 143; Hossain 2015: 3). So rief die Oppositionspartei Bangladesh Nationalist Party (hiernach dem einheimischen Sprachgebrauch folgend BNP)¹⁶ im Juni 2010 unter anderem wegen des Strommangels sogenannte *har’tāls*, Generalstreiks, aus (D’Costa 2011: 139), die das öffentliche Leben und wirtschaftliche Aktivitäten zeitweise stark beeinträchtigten. Premierministerin Sheikh Hasina wurde jedoch zitiert, wie sie die Schuld an der schlechten Versorgungssituation der BNP gibt (Bāsas [Y] 2013):

Sie machte die BNP- und Jamaat¹⁷-geführte [Regierung] sowie die vergangene Interimsregierung verantwortlich für den Strommangel im Lande¹⁸

¹² Bengalisches Original: *abhūtapūrba*.

¹³ Bengalisches Original: *atīter sab jānā rekarā bhaṅga [haṛeche]*.

¹⁴ Einige Autorenbenennungen sind keine Eigennamen. Diese beispielsweise bedeutet etwa „Sonderdelegierter“. Die Übersetzungen stehen aus Gründen des Platzsparens nur im Literaturverzeichnis.

¹⁵ Zum Beispiel ein zweistündiger Ausfall der Stromversorgung des Flughafens Chittagong (Staff Correspondent 2014b) oder circa 16 Stunden im Distrikt Rajshahi (Staff Correspondent 2016).

¹⁶ Bengalisch: *bāmlādeś jāṭiyatābādī dal; bien’pi*. Die BNP bildete in Koalition unter anderem mit der Partei Bangladesh Jamaat-e-Islami zuletzt 2001–2006 die Regierung. Sie stellt und stellte die stärkste Opposition, zeitweise die stärkste außerparlamentarische Opposition, zur seit 2009 amtierenden Regierungskoalition Grand Alliance (Bengalisch: *mahājot*) unter Führung der Awami League dar. Rivalitäten zwischen Awami League und BNP sowie jeweils assoziierten Organisationen dominieren das politische Geschehen in Bangladesch.

¹⁷ Kurzform für Bangladesh Jamaat-e-Islami (Bengalisch: *bāmlādeś jāṃāyāte islāmi*). Die Jamaat ist eine islamistische Partei, die Mitglied der Regierungskoalitionen unter Führung der BNP war.

und sagte, diese hätten in ihrer Amtszeit von sieben Jahren keine Anstrengung für selbst eine [einzige] Einheit Strom unternommen.¹⁹

Drastischere Worte verwendete die Premierministerin im Rahmen der Grundsteinlegung für das Atomkraftwerk Ruppur am 2. Oktober 2013. In ihrer Rede bezeichnete sie die Parteivorsitzende der BNP, Khaleda Zia, als „Mörderin und Lügnerin“²⁰ (Moršed & Hak [P] 2013) und sagte, dass sich die Lebensbedingungen für die Bevölkerung verschlechtern würden, wenn die BNP an der Macht wäre (ibid.). Wiederum wurde während des Stromausfalls im November 2014 von Schuldzuweisungen seitens der BNP berichtet: Der Stromausfall sei ein *sham* (Engl. u.a. „Schwindel“) (Staff Correspondent 2014c) der Regierung gewesen, um die Fernsehdi-
rektübertragung einer Massenkundgebung der BNP zu verhindern (ibid.).

Das Atomkraftwerk Ruppur als Lösung der Energiekrise?

Die prekäre Situation der Stromversorgung in Bangladesch fördert bei einigen Menschen zweifelsohne eine positive Einstellung gegenüber dem Atomprogramm der Regierung und der Nutzung von Atomenergie im Allgemeinen. Beispielsweise gibt das Stahlunternehmen Abul Khair Steel (AKS), das scheinbar an den Bauarbeiten in Ruppur beteiligt ist, auf Leuchtwerbepublikationen an, stolz auf diese Mitarbeit zu sein (siehe Abbildung 2). Auch schrieb ein Autor 2009: „Ich habe keine Kenntnis davon, dass irgendeine Möglichkeit der Alternative angesichts des massiven Strommangels existiert außer die Errichtung eines Atomkraftwerkes auch in Bangladesch“²¹ (Islām [P] 2009). Das Atomkraftwerk Ruppur wurde darüber hinaus als ein „Traum langer Zeit“²² (Yugāntar Riporṭ [Y] 2018) oder eine „extrem wichtige Einrichtung“²³ (Tārik [K] 2018) bezeichnet,

¹⁸ Vergleichbare Darstellungen: Anonymus [Y] 2013; Yugāntar Riporṭ [Y] 2018.

¹⁹ Bengalisches Original: *deśe bidyut- samkater janya bien'pi-jāmāyāt netrṭbādhin ebam tattbābadhāyak sar'kār'ke dāyī kare tini balen, tārā tāder 7 bacharer śāsanāmale ek iuniṭ bidyut-o ut-pādaner udyog ney'ni.*

²⁰ Bengalisches Original: *khuni o mithyābādī.*

²¹ Bengalisches Original: *bāmlādeśeo pāramāṇabik bidyut-kendra nirmāṇ chārā bisāl bidyut-samkaṭ mokābilār bikalpa kono upāy āche bale āmār jānā nei;* vergleichbare Darstellungen: Anonymus [Y] 2013; Uddin [P] 2016.

²² Bengalisches Original: *sbapna dīrghadiner;* vergleichbare Darstellungen als „Traum“: Nijasba Pratibedak [P] 2014b; Rah'mān [P] 2017; Uddin [P] 2016.

²³ Bengalisches Original: *ati gurutbapūrṇa sthāpanā.*



Abbildung 2: Werbung des Unternehmens AKS im Abflugbereich des internationalen Flughafens in Dhaka im Jahr 2020 (Fotografie von Carmen Brandt).

die „in Bangladesch eine neue Ära einleiten wird“²⁴ (Bisba-bidyālay Pratibedak [K] 2013). Auch war zu lesen, dass „[d]as Nuclear Power Project Ruppur unser [das bangladeschische] Bewusstsein aus schlafendem Zustand erwecken wird. Das Kernkraftwerk ist in unserem Land ein Meilenstein der Renaissance“²⁵ (Basāk [Y] 2018), oder „als ein Staat der Atomenergie hat unsere Reise zum Gipfel begonnen“²⁶ (Yugāntar Riport [Y] 2018). In einem der Zeitungsberichte über die Feierlichkeiten anlässlich der Grundsteinlegung gab es jedoch auch kritische Untertöne betreffs der Sicherheit (Nūr [Y] 2013):

Bangladesch macht sich auf, in das Zeitalter der Atomstromerzeugung einzutreten. Der Beginn eines neuen Kapitels steht unmittelbar bevor. Die ehrenwerte Premierministerin Sheikh Hasina hat am 2. Oktober den Grundstein für das Atomkraftwerk Ruppur gelegt. So wie dies [eine Sache] des Stolzes für dieses Land darstellt, ist das Thema (*biṣay*) atomare Sicherheit ein Grund (*biṣay*) zur Sorge.²⁷

²⁴ Bengalisches Original: *bāmlādeśe natun yuger sūcanā kar'be*.

²⁵ Bengalisches Original: *rūp'pur niuklijār pāojār prajekṭ āmāder ghumanta abasthā theke cetanār unmeṣ ghaṭābe. niuklijār bidyut· kendra āmāder deśe renesār māil'phalak*. Vergleichbare Darstellungen als „Meilenstein“: Anonymus [Y] 2017; Uddin [P] 2016.

²⁶ Bengalisches Original: *paramāṇu śaktir rāṣṭra hisebe āmāder agrayātrā sūru hala*. Vergleichbare Darstellungen zu Bangladeschs Eintritt in den „Nuclear Club“: Karim [B] 2017; Nijasba Pratibedak & Pāb'nā Pratinidhi [K] 2017; Yugāntar Riport [Y] 2018.

²⁷ Bengalisches Original: *pāramāṇabik bidyut· ut·pādaner yuge prabeś kar'te yācche bāmlādeś. sūru hate yācche natun ek adhyāyer. mānanīya pradhān'mantri śekh hāsina 2 akṭobar rūp'pure pāramāṇabik bidyut· kender bhittipratar sthāpan karen. eṭi yeman edeśer janya garber temani pāramāṇabik nirāpattār biṣay'ṭi bhābanār biṣay*.

Nach ihrer Wiederwahl im Dezember 2018 wurde von der Awami-League-Regierung mitgeteilt, dass die Umsetzung von Megaprojekten wie dem Atomkraftwerk Ruppur eine Priorität der Regierung bleibe (Añjan [B] 2019; Hämīd-Uj-Jāmān [Y] 2018). Daran werde das Fortkommen des Landes geknüpft; dies war auch Bestandteil des Wahlversprechens der Awami League (Añjan [B] 2019):

[...] „Bangladesch wird zum [50-jährigen] Jubiläum der Unabhängigkeit [Bangladeschs] in der Legislaturperiode von 2021 ein Land mittleren Einkommens. 2030 ist es ein Land hohen Einkommens und wird im Jahr 2041 als ein entwickeltes Land mit erhobenem Kopf an der Spitze der Welt stehen. [...] Wenn all diese Megaprojekte umgesetzt werden, wird ausreichend Entwicklung auf dem Gebiet der Kommunikationsvorrichtung, Energieversorgung und des Kommerzes und Handels erreicht, und in Verbindung damit werden sich die Arbeitsstruktur, das Einkommen der Menschen sowie das Wirtschaftswachstum um ein Vielfaches vergrößern.“²⁸

Zusammengefasst wird deutlich, dass die Stromversorgung in Bangladesch zweifelsfrei einen hohen Stellenwert für die Innenpolitik hat. Bisweilen wird die prekäre Stromversorgung von den zwei dominanten politischen Parteien verwendet, um den politischen Gegner zu diskreditieren. Darüber hinaus scheint die Stromversorgung Bestandteil der Legitimationsstrategie der bangladeschischen Awami-League-Regierung unter Premierministerin Sheikh Hasina zu sein, was in den folgenden Abschnitten deutlich wird.

Geschichte des Atomkraftwerkes Ruppur

Oft wird 1961 als das Jahr genannt, in dem die Planungen für das Atomkraftwerk begannen²⁹ (vgl. Morśēd & Hak [P] 2013; Rah'mān [P] 2013). Da Bangladesch bis 1971 der östliche Landesteil Pakistans war, waren die zuständigen Behörden Teil der gesamt-pakistanischen Administration.

²⁸ Bengalisches Original: [...] *'bāmlādes sbādhīnatār subarñajayantī 2021 pālan'kāle habe madhyam āyer deś. 2030 sāle ucca madhyam āyer deś ebañ 2041 sāle unnata deś hisebe bisber buke māthā tule dārābe. [...] esab megā prakalpa bāstabāyīta hale deśer yogāyog byabasthā, bidyut- sar'barāha o byabasā-bāñijyer kṣetre prabhūta unnati sādhitā habe ebañ sei sañge mānuṣer karmasañsthān, āy o arthanaitik prabṛddhi bār'be bahugun.'*

²⁹ Das steht im Kontrast zu einzelnen Darstellungen auch in der Fachliteratur, die eine kürzere und vergleichsweise geradlinige Planungsgeschichte beschreiben (vgl. Mohan 2017).

Jedoch dominierten westpakistanische Angestellte auch die Verwaltung des östlichen Landesteiles, was eines der vielen Probleme zwischen den beiden weit voneinander entfernten Landesteilen war (vgl. Meher 2015; Schendel 2010: 110), die sich auch auf das Atomkraftwerk Ruppur niederschlugen (siehe unten). Die Wahl des Standortes fiel 1961 auf Ruppur im Westen Ostpakistans, wo zwischen 1962 und 1968 Land für das Werk sowie Nebengebäude akquiriert, erste Planungsbüros eingerichtet und Bodenarbeiten durchgeführt wurden (Anonymus [Y] 2017; Moršed & Hak [P] 2013; Nijasba Pratibedak & Pāb'nā Pratinidhi [K] 2017). Zwei Gründe, die für diese Region sprachen, waren, dass sie wenig einheimische Energiequellen aufwies und kaum an das damalige staatliche Stromnetz angeschlossen war (Matin 2015: 60). Dem sollte durch das Atomkraftwerk Abhilfe geschaffen werden, für das anfangs eine Leistung von 50 Megawatt geplant war (Amin 1964: 1588). So wurde es auf der Weltkraftkonferenz 1964 in Lausanne als die rentablere Option im Vergleich zu den konventionellen Wärmekraftwerken dieser Zeit vorgestellt (ibid.).

Geschichte: Vernachlässigung durch Westpakistan

Jedoch wurde das Werk in Ruppur damals nicht gebaut und mindestens vier Angebote, die aus den USA, Schweden, der UdSSR und Belgien eingingen, wurden abgelehnt (Matin 2015: 60). Stattdessen wurde 1966 mit dem Bau des ersten Atomkraftwerkes Pakistans in Karatschi, im damaligen Westpakistan, begonnen. Diese Entscheidung sei überraschend gewesen und wird mitunter als herber Rückschlag für das damalige Ostpakistan empfunden (vgl. Ali et al. 2013: 1527; Matin 2015: 60; Nijasba Pratibedak & Pāb'nā Pratinidhi [K] 2017; Yugāntar Riporṭ [Y] 2018). Auch deshalb verschärfte sich laut einigen Autoren der Konflikt mit dem „Erzfeind [West-]Pakistan“³⁰ (Uddin [P] 2016), denn die Verlegung der Atomkraftanlage sei geschehen, obwohl keine Untersuchung des Standortes Karatschi erfolgt und ein Beschluss auf Ruppur als Standort gefallen sei (Ali et al. 2013: 1527; Matin 2015: 62). In einem Zeitungsartikel wird einer der möglichen Gründe genannt: Die pakistanische Regierung, deren Sitz stets in Westpakistan lag, habe Indien in dieser Hinsicht „nachgeahmt“.³¹

³⁰ Bengalisches Original: *ciraśatru pākistān[er]*. Vergleichbare Darstellung einer schlechten Behandlung durch Westpakistan: Yugāntar Riporṭ [Y] 2018.

³¹ Bengalisches Original: *[bhārater] dekhādekhi*. Der Autor erläutert nicht, warum genau dies für Westpakistan nötig war. Damals war die Stromversorgung des gesamten Pakistans niedrig (Mohan 2017: 160). Das spiegelte sich zum Beispiel

Die Regierung hatte somit das erste Atomkraftwerk Pakistans im eigenen Landesteil errichten wollen, nachdem Indien seinerseits mit dem Bau des ersten indischen Kernkraftwerkes 1964 begonnen hatte (Basāk [Y] 2018). 1971 war das Werk in Karatschi fertiggestellt und die Einspeisung des dort erzeugten Stromes in das staatliche Netz begann (Mohan 2017: 160). Für das Projekt in Ruppur bedeutete dies jedoch, dass die meisten Mitarbeiter des Ruppur-Projektes nach Karatschi versetzt wurden, wodurch sich die Planungen für das Werk in Ostpakistan verlangsamten (Matin 2015: 62).

Geschichte: 1971 und die ersten Kooperationen in Bangladesch

Für das Jahr 1971 war ein Kooperationsvertrag mit dem Unternehmen Westinghouse Electric Nuclear Energy Systems Europe für das Kraftwerk in Ruppur geplant. Der Vertrag kam allerdings aufgrund des Unabhängigkeitskrieges nicht zustande (Matin 2015: 63). Von März bis Dezember 1971 dauerte dieser Krieg an und resultierte in der Gründung des Staates Bangladesch. Die ersten Planungen für das Atomkraftwerk Ruppur werden mitunter konkret mit Sheikh Mujibur Rahman,³² dem ersten Präsi-

in einem niedrigen Pro-Kopf-Verbrauch wider. Die einzigen vorliegenden Daten für 1971 sind 93,48 Kilowattstunden pro Person in Westpakistan und in Ostpakistan/Bangladesch 10,834 Kilowattstunden pro Person (World Bank 2014 [Deutschland (ohne Spezifizierung) 1971: 4.064,455 Kilowattstunden pro Person]). Ein weiterer Grund für das genannte „Nachahmen“ könnte das nationale Prestige sein, wie es mit Atomkraftwerken mitunter verknüpft wird (Elliot 2017: 1–3 [Kapitel 1, Seite 3]). Somit wären Atomkraftwerke Bestandteil einer Art konfliktbedingten Wettbewerbs zwischen Indien und Pakistan. Seit 1947 bis heute dauert ein Konflikt zwischen beiden an, der hauptsächlich zwischen Indien und Westpakistan ausgetragen wurde. Ostpakistan war Westpakistan in diverser Hinsicht untergeordnet (Meher 2015: 303–304; vgl. Schendel 2009). Auch war Ostpakistan an den beiden Kriegen vor 1971 nicht direkt beteiligt, weil es hauptsächlich um Regionen ging, die zwischen oder in Nordwestindien und Westpakistan liegen beziehungsweise lagen (vgl. Chaudhri 1987; Meher 2015; Schendel 2009: 212). Die Konstruktion von Kernwaffen in den 1960er Jahren stand laut Kumar nicht mit den indischen Bestrebungen in Verbindung, ein Atomprogramm aufzunehmen (Kumar 2017: 58).

³² Sheikh Mujibur Rahman war Gründer der Awami League und gilt als eine der führenden Persönlichkeiten, die sich für die Unabhängigkeit Ostpakistans eingesetzt hatten. Unter anderem deshalb erhielt er den Beinamen *baṅgabandhu* („Bengalenfreund“) und ist für viele der Staatsgründer Bangladeschs.

denten des unabhängigen Bangladeschs und Vater der derzeit amtierenden Premierministerin Sheikh Hasina, in Verbindung gebracht (Yugāntar Riporṭ [Y] 2018):

Nachdem das Land unabhängig wurde, unternahm der Vater der Nation, Bangabandhu³³ Sheikh Mujibur Rahman, neue Versuche für den Bau des Atomkraftwerkes Ruppur. [...] Dadurch ergab sich einiges an Fortschritt. Aber auch die Arbeiten an diesem Projekt brachen [...] nach der Tötung Bangabandhus mitsamt seiner Familie durch die Hände von Mördern am 15. August des Jahres 1975 ab.³⁴

Politische Instabilität und die Nachkriegssituation, in der sich Bangladesch befand, schränkten allerdings die Handlungsmöglichkeiten ein (vgl. Anonymus [Y] 2017). Bis 2007 folgten daher weitere, oft lediglich formale Schritte. So wurde Bangladesch 1972 Mitglied der International Atomic Energy Agency und gründete 1973 per Präsidialerlass die Bangladesh Atomic Energy Commission (Chakraborty et al. 2013: 39), die dem Ministerium für Wissenschaft und Technologie unterstellt ist. Zwecke dieser interdisziplinären Einrichtung sind unter anderem Erforschung und Förderung der friedlichen Anwendung von Atomenergie sowie die Durchführung von Entwicklungsprojekten inklusive der Errichtung von Atomkraftwerken und Weltraumforschung (Ministry of Law, Justice and Parliamentary Affairs 1973). 1978 ging ein Angebot eines französischen Unternehmens für die Errichtung eines 125 Megawatt leistungsfähigen Kraftwerkes ein, dessen Realisierung allerdings an den nötigen finanziellen Mitteln scheiterte (Matin 2015: 64). Schon damals wurde deutlich, dass die Errichtung eines Atomkraftwerkes in Bangladesch nur in Zusammenarbeit mit dem Ausland möglich ist, was auch in der jüngeren Presse so gesehen wird (Is'lām [P] 2009):

Wenn in diesem Land ein Atomkraftwerk entstehen soll, besteht zuerst die Notwendigkeit eines bilateralen Vertrages über atomare Technik mit den entwickelten Ländern. Bangladesch schloss eine Vereinbarung über atomare

³³ Siehe Fußnote 32.

³⁴ Bengalisches Original: *deś sbādhīn haoyār par jātir pitā baṅgabandhu śekh mujibur rah'mān rūp'pur pāramāṇabik bidyut- kendra nirmāṇe natun udyog grahaṇ karen. [...] se anuyāyī kājer beś khānik'tā agragati hay. kintu 1975 sāler 15 āgast ghātak'der hāte baṅgabandhu saporibāre nihata haoyār par [...] e prakalper kā'jo bandha haye yāy.* Vergleichbare Darstellungen der Planung nach Erlangen der Unabhängigkeit: Moršed & Hak [P] 2013; Nijasba Pratibedak & Pāb'nā Pratinidhi [K] 2017.

Kooperation mit den USA und China am 17. September 1981 beziehungsweise am 7. April 2005 ab. [...] Wenn jedoch kein bilaterales Abkommen mit irgendeinem Land besteht, ist es auch nicht möglich, Kooperation beim Handel mit atomarer Technik zu erhalten. Im Jahr 1985 erwarb Bangladesch den Forschungsreaktor TRIGA³⁵ Mark-II mit einer Leistung von drei Megawatt mittels genau dieses bilateralen Abkommens mit den USA.³⁶

Die Einrichtung mit dem von General Atomics erworbenen Forschungsreaktor befindet sich in Savar, nordwestlich der Hauptstadt Dhaka, und untersteht der Bangladesh Atomic Energy Commission. Sie dient neben der Forschung auf unterschiedlichen Gebieten unter anderem dem Training für Reaktorfahrer (Bangladesh Atomic Energy Commission 2013). In den 1990er Jahren wurde der rechtliche Rahmen zur Gründung von Kontroll- und Aufsichtsorganen erweitert, die für die Einhaltung der Sicherheitsvorgaben der International Atomic Energy Agency zuständig sind (Chakraborty et al. 2013: 36). Seitdem wurden weitere Gesetzentwürfe erarbeitet, zum Beispiel um die Kontrollinstanz des Kraftwerkes, die Bangladesh Atomic Energy Regulatory, zu gründen, die unabhängig, das heißt nicht demselben Ministerium wie die anderen involvierten Institutionen des Werkes unterstellt sein sollte (ibid.: 37). 1996 wurde schließlich der Bau des Atomkraftwerkes Ruppur mit dem damaligen Amtsantritt der Awami-League-Regierung in die Energiepolitik aufgenommen. Allerdings kamen diese Pläne mit dem darauffolgenden Regierungswechsel laut Premierministerin Sheikh Hasina wieder ins Stocken (Yugāntar Riporṭ [Y] 2018):

[...] im Jahr 2001 kam die BNP-Jamaat-Koalitionsregierung an die Macht. Sowie sie an die Macht kamen, brachen sie die von uns aufgenommenen, sehr wichtigen, auf allgemeine Wohlfahrt ausgerichteten Programme ab. Darunter war auch das Atomkraftprojekt Ruppur.³⁷

³⁵ Abkürzung für „Training, Research, Isotopes, General Atomic“.

³⁶ Bengalisches Original: *e deśe niukliyār bidyut-kendra nirmāṇ kar'te hale sarbāgre prayojan pāramāṇabik prayuktite unnata deś'guloṛ saṅge dbipakṣīya cukti. bāmlādeś yuktarāṣṭra o cīner saṅge yathākrame 17 seṭtembar 1981 o 7 epril 2005 sāle pāramāṇabik sahayogitā biṣāje dbipakṣīya cukti kare. [...] tabe kono deśer saṅge dbipakṣīya cukti nā thāk'le pāramāṇabik prayukti ādān-pradāne sahayogitā pāoyā sambhab naḃ. bāmlādeś yuktarāṣṭrer saṅge ei dbipakṣīya cuktir mādhyamei 1985 sāle tin megāoyāṭ kṣamatāsampanna ṭrigā mārḃ-2 gabeṣaṇā culliṭi āne.*

³⁷ Bengalisches Original: [...] 2001 sāle bien'pi-jāmāyāt joṭ sar'kār kṣamatāy āse. tārā kṣamatāy eseī āmāder neyā anek gurutbapūrṇa janakalyāṇ'mūlak karmasūci bātīl kare deḃ. er madhye rūp'pur pāramāṇabik bidyut prakalpaṭio chila. Ashraf & Islam wei-

Mindestens ein Kooperationsabkommen für wissenschaftliche und technische Zusammenarbeit in diesem Bereich wurde jedoch auch während der Regierungszeit der Bangladesh Nationalist Party unterzeichnet – mit den USA im Jahr 2003 (Bangladesh Atomic Energy Commission 2010: 24).

Geschichte: Russland als Partner

Nach ersten Gesprächen und Verhandlungen 2007 und 2008 (vgl. Ashraf & Islam 2018: 506; Nijasba Pratibedak [P] 2014b) – während einer Phase der Übergangsregierung³⁸ – wurde schließlich die Kooperation zwischen Bangladesch und Russland geschlossen, die letztlich in der konkreten Planung des Kraftwerkes mündete (vgl. Nijasba Pratibedak [K] 2013c). Es folgten ein Memorandum of Understanding im Mai 2009, ein Rahmenabkommen im Mai 2010 (Matin 2015: 72), der Vertrag über die Errichtung des Atomkraftwerkes am 2. November 2011 und am 15. Januar 2013 ein erster Kreditvertrag über 500 Millionen US-Dollar (vgl. u.a. Karim [B] 2017; Nijasba Pratibedak [K] 2013b). Die vertragsmäßig verantwortlichen Parteien sind auf russischer Seite die Föderale Agentur für Atomenergie Russlands (kurz: Rosatom)³⁹ sowie deren für den Bau zuständige Behörde Atomstroieexport⁴⁰ und in Bangladesch die Bangladesh Atomic Energy Commission des Ministeriums für Wissenschaft und Technologie (Biśeṣ Pratinidhi [P] 2012). Im Verlauf der Jahre folgten weitere Verträge, oft auf Regierungsebene beider Länder, so zum Beispiel für die Boden- und Fundamentarbeiten (Nijasba Pratibedak & Pāb'nā Pratinidhi [K] 2017) inklusive mehrfacher Untersuchungen von Boden, Wasser, Umgebung

sen jedoch darauf hin, dass die BNP spätestens 2008 die Förderung von Atomenergie als Energiequelle zur Stromerzeugung in ihr Wahlkommuniqué übernommen hatte (Ashraf & Islam 2018: 507).

³⁸ Eigentlich als maximal dreimonatiger Übergang zur Einrichtung allgemeiner Wahlen konzipiert, dauerte diese Phase der Übergangsregierung von 2006 bis 2008. Sie war unter anderem von landesweiten gewaltvollen Auseinandersetzungen zwischen Anhängern der Awami League und der BNP geprägt (Schenkel 2009: 199). Auch schien kurzzeitig eine Machtergreifung des Militärs bevorzuzustehen (ibid.; Naik 2007: 3540–3541).

³⁹ Russisches Original: *federal'noe agentstvo po atomnoj energii rossii*. Rosatom ist eines der führenden Unternehmen auf dem globalen Kernenergiemarkt (Pant 2017: 29).

⁴⁰ Russisches Original: *atomstrojeksport*. Atomstroieexport ist ein staatliches Unternehmen Russlands, das Rosatom unterstellt ist und Atomkraftwerke sowohl in Russland als auch weltweit errichtet.

des Werkgeländes durch russische Spezialisten (vgl. Biśeṣ Pratinidhi [P] 2012; Karmakār [P] 2013a). Andere Abkommen betrafen entweder konkrete Arbeitsschritte, einzelne Organisationen oder spezifische Kosten (vgl. Nijasba Pratibedak [P] 2014b; 2014c). Schließlich wurde am 2. Oktober 2013 der Beginn der Bauarbeiten am Fundament des Werkes in Anwesenheit der Premierministerin feierlich begangen (vgl. Nijasba Pratibedak [K] 2013b). Darüber hinaus wurde im selben Jahr von der bangladeschischen Regierung angekündigt, dass ein zweites Atomkraftwerk im Süden des Landes gebaut werden soll (vgl. Anonymus [Y] 2013; Nijasba Pratibedak [K] 2013a). Das geht mit den Plänen der Regierung einher, bis zum Jahr 2030 ungefähr 25 % des Stromes im staatlichen Netz aus Kernenergie zu gewinnen (Ashraf & Islam 2018: 504).

Anlässlich des Baubeginns wurde in Zusammenarbeit mit Rosatom für die Öffentlichkeit ein Informationszentrum zum Thema Atomenergie in Dhaka eingerichtet (vgl. Nijasba Pratibedak [K] 2013d). In diesem Zusammenhang wurde jedoch Kritik geübt, unter anderem weil keine Informationen konkret zum Atomkraftwerk Ruppur, sondern lediglich zu Kernenergie und der Sicherheit von Atomkraftwerken im Allgemeinen enthalten gewesen seien (Biśeṣ Pratinidhi [P] 2013b). Ungefähr ein Jahr später, im November 2014, wurde von einer Demonstration der Jatiya Gana Front⁴¹ in Pabna gegen das Atomkraftwerk Ruppur berichtet: „[...] das Atomkraftwerk sei beängstigend und zerstörerisch. Wenn dieses Projekt umgesetzt wird, würde tödlicher Verlust [für] Leben, Umwelt und Eigentum entstehen“⁴² (Pāb'nā Aphis [P] 2014). Die Demonstration wurde durch das Eingreifen der Polizei aufgelöst (Pāb'nā Pratinidhi [K] 2014) und die Bauarbeiten fuhren ununterbrochen fort. Auf Anraten russischer Involvierter wurde zudem das Werkgelände erweitert (vgl. Anonymus [Y] 2017; Nijasba Pratibedak [P] 2014c) und 2015 trat das Atomkraftwerksgesetz in Kraft, das unter anderem die Gründung eines Unternehmens mit dem Namen Nuclear Power Company of Bangladesh für die Leitung des Atomkraftwerkes vorsieht (Anonymus [B] 2015).

⁴¹ Bengalisches Original: *jāṭīya gaṇaphraṇṭ*. Sie ist eine Partei, die sich von der Worker's Party abgespalten hatte.

⁴² Bengalisches Original: [...] *pāramāṇabik bidyut-kendra bhayābaha o bidhbaṃsī. ei prakalpa bāstabāyita hale jīban, paribeś o sampader mārātmak kṣati habe*.

Geschichte: Indien als Partner

Indien kam als ein weiterer Kooperationspartner am 8. April 2017 hinzu. Zwischen den Regierungen beider Länder wurde an diesem Tag die Cooperation regarding Nuclear Power Plants Projects in Bangladesh unterzeichnet (Ministry of External Affairs [Indien] 2017). Die Initiative dafür kam von indischer Seite. Bei dieser Kooperation gehe es Indien laut Āriphujjāmān allerdings vornehmlich darum zu gewährleisten, dass Kernenergie in Bangladesch in keiner Weise für militärische Zwecke verwendet wird (Āriphujjāmān [P] 2018). Außerdem verfolge Indien ein weiteres Ziel (ibid.):

[...] Indien versuche seit langem, eine Mitgliedschaft in der Nuclear Suppliers Group (NSG) zu erhalten. Indien kann dieser Vereinigung von 49 Ländern aufgrund der Opposition Chinas nicht beitreten. Wenn Indien der NSG beitrifft, wird [es] auch dem milliardenschweren Markt⁴³ des Atomwaren- und Techniksektors beitreten können. Wenn sie in die Arbeiten am [bangladeschischen] Atomkraftwerk einsteigen könnten, würde der Weg für sie leicht zugänglich. [...] Seit der Atomwaffendetonation im Jahr 1998 ist ein Verbot des Atomtechnikhandels und bestimmter militärischer Güter über Indien in Kraft.⁴⁴

Diesem bilateralen Kooperationsabkommen folgte am 1. März 2018 ein trilaterales Memorandum of Understanding zwischen Bangladesch, Indien und Russland, welches unter anderem vorsieht, dass indische Einrichtungen an der Ausbildung des zukünftigen Personals des Atomkraftwerkes Ruppur beteiligt sein werden (ibid.).

Die Betongussarbeiten wurden am 30. November 2017 feierlich eingeweiht (vgl. Nijasba Pratibedak & Pāb'nā Pratinidhi [K] 2017; Karim [B] 2017). Anwesend waren die bangladeschische Premierministerin, Russlands Vizepräsident Juri Iwanowitsch Borissow, der Direktor der Interna-

⁴³ Bengalisches Original: *lākho koṭi ṭākār bājāre* („dem Markt von hundertausenden *koṭi* von Taka“): *koṭi* ist der unter anderem im Bengalischen verwendete Begriff für zehn Millionen. *ṭākā* ist der Name der bangladeschischen Währung und ein Oberbegriff für „Geld“, unter anderem im Bengalischen und Hindi.

⁴⁴ Bengalisches Original: [...] *bhārat bahudin dhare niukliṅyār sāplāyārs gruper (en'es'ji) sadasypad pete ceṣṭā kar'che. 49ṭi deṣer e joṭe bhārat ḍhuk'te pār'che nā cīner bādhār kāraṇe. bhārat en'es'jite ḍhuk'le paramāṅṅu paṅya o prayukti khāte lākho koṭi ṭākār bājāre ḍhuk'te pār'be. rū'ppur pāramāṅṅabik bidyut-kendra nirmāṅṅe yukta hate pār'le tāder se path sugam habe. [...] 1998 sāle pāramāṅṅabik bomā bisphoraṅṅer par theke bhārater opar nirdiṣṭa kichu sāmarik paṅya, paramāṅṅu prayukti raptānir niṣedhājīnā jāri rajechē.*

tional Atomic Energy Agency, Dohee Hahn, und andere (Uddīn [B] 2018). 2020 wird erwartet, dass alle Geräte einschließlich des Reaktorgehäuses aus Russland gebracht, zusammengesetzt und installiert werden (Anonymus [Y] 2017). Mittlerweile wird vom Betriebsbeginn wie folgt ausgegangen: „Die erste Einheit des Werkes mit 1.200 Megawatt Leistung wird 2023 und die zweite Einheit 2024 für einen Testlauf den Betrieb aufnehmen. [...] im Oktober 2024 soll [es] an die kommerzielle Stromerzeugung gehen“⁴⁵ (Kāsem [K] 2016). Die oben aufgeführten Änderungen und Verzögerungen führten zu einer mittlerweile 59-jährigen Planungsgeschichte des Atomkraftwerkes. Es ist nicht auszuschließen, dass sich diese Daten genauso wie die erwartete Leistung auch weiterhin verändern. Veränderungen könnten eventuell auch im Zusammenhang mit Sicherheitsbedenken auf lokaler und globaler Ebene stehen.

Wahrnehmungen der Sicherheit⁴⁶ des Atomkraftwerkes Ruppur

Wie am Anfang dieses Beitrags erwähnt lag das Hauptaugenmerk der Analyse auf den Diskussionen zur Sicherheit in ausgewählten Tageszeitungen. Dabei wurde insbesondere deutlich, dass dieses Thema in den meisten Artikeln zumindest Erwähnung findet. Diese Anmerkungen zur Sicherheit sind eingebettet in folgende Meinungsbilder, die sich in den Artikeln widerspiegeln. 15 der insgesamt 44 untersuchten Zeitungsartikel enthalten Äußerungen, die auf eine positive Haltung des jeweiligen Autors gegenüber der Nutzung von Kernenergie zur Stromerzeugung in Bangladesch im Allgemeinen, in Ruppur oder weltweit schließen lassen,⁴⁷ während nur zwei Autoren in ihren Artikeln eine explizite Ableh-

⁴⁵ Bengalisches Original: *kendrer ek hājār 200 megāoyāṭ kṣamatār pratham iuniṭṭi 2023 sāle ebaṇi dbitiṭya iuniṭṭi 2024 sāle parīkṣāmūlak'bhābe cālu karār janya kāryakram cal'che. [...] 2024 sāler akṭobare bāṇijyik ut-pādane yāoyār kathā*. Ähnliche Daten: Nūr [B] 2019.

⁴⁶ „Sicherheit“, falls nicht spezifiziert, ist hier als ein Sammelbegriff zu verstehen. Er umfasst einen Komplex an geschaffenen Gegebenheiten und nötigen Maßnahmen, die dem Schutz der unterschiedlichen Lebensräume (Boden, Luft, Wasser), seiner Bewohner und deren Lebensgrundlagen dienen (vgl. Kuhlen 2014: 26). Dem vorgelagert sind im Sinne dieses Beitrags ein unterschiedlich dargestelltes Maß an Sicherheit, die durch Kerntechnik, die Kompetenz der Fachkräfte und dergleichen geleistet werden kann.

⁴⁷ Eine klare Befürwortung ist zu lesen bei Is'lām [P] 2009, Is'lām [Y] 2011, Nūr [Y] 2013, Karmakār [P] 2017, Rah'mān [P] 2017, Uddin [P] 2016 und Yugāntar Riporṭ [Y] 2018. Einige enthalten Argumente gegen die Nutzung von Atomenergie zur

nung⁴⁸ zum Ausdruck bringen. Vierzehn Zeitungsartikel geben positive Ansichten unterschiedlicher Personen, zum Beispiel von Politikern oder Wissenschaftlern, wieder, wobei die Haltung des Autors nicht eindeutig ist.⁴⁹ In vierzehn Artikeln wird Personen Raum für ihre Meinung gegeben, die sich in Bezug auf gewisse Aspekte der Nutzung von Kernenergie zur Stromerzeugung in Bangladesch oder weltweit kritisch äußern, Bedenken mitteilen oder etwas hinterfragen.⁵⁰ Vier Zeitungsartikel, die Po-

Stromerzeugung, die jedoch im weiteren Verlauf der Artikel überwiegend widerlegt oder relativiert werden. Außerdem wurden folgende Aussagen, die in zitatlosen, kritikfreien Kontexten eingebettet sind, als Befürwortung des Autors gewertet: Dass alle Großprojekte der Regierung wichtig seien (Añjan [B] 2019); dass der Fortschritt des Projektes planmäßig verlaufe und das höchste Maß an Sicherheit erreicht werde (Anonymus [Y] 2017; Karmakār [P] 2011); dass Atomenergie besser als fossile Energie sei (Basāk [Y] 2018); dass man dem Nuclear Club beitrete (Karim [B] 2017; Nijasba Pratibedak & Pāb'nā Pratinidhi [K] 2017); dass Maßnahmen der Awami League zur Verbesserung der Stromversorgung lobenswert seien (Nūr [B] 2019); dass das Atomkraftwerk Ruppur eine extrem wichtige Einrichtung sei (vgl. Tārik [K] 2018).

⁴⁸ Diese sind Koreśī [Y] 2011 und Mīrjā [P] 2011. In diesen Artikeln genannte Argumente für die Nutzung von Atomenergie zur Stromerzeugung werden im weiteren Verlauf der Artikel widerlegt oder relativiert.

⁴⁹ Diese sind: Anonymus [B] 2015; Āriphujjāmān [P] 2018; Bāsas [Y] 2013; Biśbabidyālay Pratibedak [K] 2013; Biśeṣ Pratinidhi [P] 2012; Biśeṣ Pratinidhi [P] 2013a; Hāmid-Uj-Jāmān [Y] 2018; Kāšem [K] 2016; Morśed & Hak [P] 2013; Nijasba Pratibedak [K] 2013a; Nijasba Pratibedak [K] 2013b; Nijasba Pratibedak [K] 2013d; Pāb'nā Aphis [P] 2011; Rah'mān [P] 2013.

⁵⁰ Als solche wurden die folgenden, stark verkürzten Aussagen des Autors oder von Personen, die wiedergegeben oder zitiert werden, gewertet: Die Involvierung Indiens wirke unkoordiniert und die bangladeschische Regierung arbeite intransparent (Āriphujjāmān [P] 2018; Rah'mān [P] 2017); es wird eine Umsetzung adäquater Sicherheitsmaßnahmen in Ruppur angemahnt (Biśeṣ Pratinidhi [P] 2013a; Nūr [Y] 2013; Rah'mān [P] 2013; Rah'mān [P] 2017); der Informationsgehalt im bangladeschisch-russischen Informationszentrum sei gering (Biśeṣ Pratinidhi [P] 2013b); Fachkräfte würden dringend benötigt (Nijasba Pratibedak [K] 2016), mit deren Ausbildung zu spät begonnen worden sei (Karmakār [P] 2017; Rah'mān [P] 2017), was zu steigenden Kosten führe (Karmakār [P] 2013); die Richtigkeit der veranschlagten Kosten des Werkes in Ruppur wurden hinterfragt (Nijasba Pratibedak [K] 2013c); negative Umwelteinflüsse auf das Werk seien zu bedenken (Nijasba Pratibedak [P] 2014a); eine Protestgruppe forderte den Abbruch des Werkes (Pāb'nā Pratinidhi [K] 2014; Pāb'nā Aphis [P] 2011); zuständige Behörden müssten illegale Aktivitäten in

sitionen sowohl für als auch gegen die Nutzung von Kernenergie zur Stromerzeugung enthalten und somit ein differenzierteres Meinungsbild aufweisen, wurden bei beiden Zählungen aufgeführt.⁵¹

In lediglich 13 Zeitungsartikeln ist keine Bezugnahme auf die Sicherheit des Atomkraftwerkes Ruppur enthalten. Dabei wurden hauptsächlich Darstellungen einbezogen, die an bestimmte Wertungen wie beispielsweise „sicher“, „günstig“, „riskant“ und „gefährlich“ in Bezug auf die Nutzung von Atomenergie zur Stromerzeugung in Bangladesch geknüpft sind. Die sieben am häufigsten diskutierten Punkte werden im Folgenden vorgestellt.

Sicherheit: Vertrauen in die Technik

So wird in 14 Zeitungsartikeln die Sicherheit von Kerntechnik und anderem technischen Equipment, baulicher sowie sonstiger Ausstattung des Atomkraftwerkes Ruppur diskutiert. Das Atomkraftwerk Ruppur wird mit einem Wasser-Wasser-Energie-Reaktor⁵² beziehungsweise konkret mit einem WWER-1200 ausgestattet (Rosatom 2017; vgl. u.a. Āriphujjāmān [P] 2018; Rah'mān [P] 2017; Uddin [P] 2016). Dieser Reaktor wird auf einer Skala, die Reaktoren und Reaktortypen gemäß ihres jeweiligen Entwicklungs- und Installationszeitraumes von Generation I bis Generation IV einteilt, zur Generation III+ gezählt (Aly & Hussien

der Nähe des Werkes unterbinden (Tārik [K] 2018). Einbezogen wurden ausschließlich Aussagen, die nicht im weiteren Verlauf des jeweiligen Artikels relativiert oder widerlegt werden. Doppelnennungen mit den Artikeln aus Fußnote 47 oder 49 sind möglich.

⁵¹ Als solche gelten hier Artikel, in denen mindestens ein Aspekt der Nutzung von Atomenergie zur Stromerzeugung in Bangladesch oder weltweit dargestellt wird, indem Pro- und Kontraargumente aufgezeigt werden, ohne dass alle Argumente der einen Seite im weiteren Verlauf des Artikels widerlegt oder relativiert werden. Diese sind: Āriphujjāmān [P] 2018; Karmakār [P] 2017; Rah'mān [P] 2013; Rah'mān [P] 2017.

⁵² Eine Art Druckwasserreaktor mit Ursprung in der UdSSR und unterschiedlichen Modellen (Michaelis & Salander 1995: 421), die auch in der Gegenwart weiterentwickelt werden. Die russische Bezeichnung für diese Art Reaktor lautet *vodo-vodjanoj ěnergetičeskij reaktor*, die im Englischen mit „VVER“ und Bengalischen mit „*bhibhiiār*“ abgekürzt wird. Modellbezeichnungen wie „WWER“ oder „WWER-1200“ in Bezug auf das Atomkraftwerk Ruppur werden genannt bei Anonymus [Y] 2017, Āriphujjāmān [P] 2018, Nijasba Pratibedak & Pāb'nā Pratinidhi [K] 2017, Rah'mān [P] 2017, Uddin [P] 2016.

2014: 75). Die Sicherheit dieser Generation von Reaktoren oder des Reaktortyps, wie er in Bangladesch zum Einsatz kommen soll, wird wegen seiner Fortschrittlichkeit sowie seines geringen Alters (vgl. Nijasba Pratibedak & Pāb'nā Pratinidhi [K] 2017) und der technischen Sicherheitsmaßnahmen (vgl. *ibid.*; Anonymus [Y] 2017; Basāk [Y] 2018) in zwölf Zeitungsartikeln als gegeben angesehen. Als weitere technische und bauliche Sicherheitsmaßnahmen werden ein Schutzwall von 2,8 km Länge und 13 m Breite (Anonymus [Y] 2017), andere Schutzmaßnahmen vor Starkwindereignissen, Überschwemmungen (Bīsbabidyālay Pratibedak [K] 2013; Is'lām [Y] 2011) und Erdbeben (Bīsbabidyālay Pratibedak [K] 2013) sowie ein Kernfänger (*core catcher*) (Rah'mān [P] 2017) genannt. Die im Zusammenhang mit der Reaktortechnik vergleichsweise häufig zum Ausdruck gebrachte Zuversicht, dass das Atomkraftwerk Ruppur sicher sei, scheint sich für einige Autoren aus der schieren Tatsache zu ergeben, dass das Werk mitsamt den Reaktoren in Russland entwickelt wurde, wobei auch angeführt wird, dass „[d]ieses Atomkraftwerk das erste mit dieser Technik außerhalb Russlands ist“⁵³ (Āriphujjāmān [P] 2018). So werde „Russlands modernste Technik angewendet“⁵⁴ (Bīsbabidyālay Pratibedak [K] 2013) und es würden „keine Sicherheitsrisiken bestehen“⁵⁵ hinsichtlich des Werkes in Ruppur (*ibid.*). Mit derlei Worten zur technischen Sicherheit werden unterschiedliche Politiker oder Projektmitarbeiter zitiert. So beispielsweise auch die bangladeschische Premierministerin Sheikh Hasina (Yugāntar Riporṭ [Y] 2018):

[...] dieses Werk wird mit einem Reaktor der jüngsten Three-Plus-Generation Russlands errichtet. In diesem Reaktor befinden sich modernste Vorrichtungen der atomaren Sicherheit und der Strahlenkontrolle.⁵⁶

⁵³ Bengalisches Original: *rāśīyār bāire etii ei prayuktir pratham pāramāṇabik bidyut-kendra*. Vergleichbare Darstellung: Anonymus [Y] 2017.

⁵⁴ Bengalisches Original: [...] *rāśīyār atyādhunik nirāpattā prayukti byabahār karā habe*. Vergleichbare Darstellungen: Āriphujjāmān [P] 2018; Anonymus [Y] 2017; Bīsbabidyālay Pratibedak [K] 2013; Biśeṣ Pratinidhi [P] 2013a; Nijasba Pratibedak [K] 2013a; Uddin [P] 2016; Uddīn [B] 2018; Yugāntar Riporṭ [Y] 2018.

⁵⁵ Bengalisches Original: *kono nirāpattā jhūki nei*. Vergleichbare Darstellungen: Anonymus [Y] 2017; Yugāntar Riporṭ [Y] 2018.

⁵⁶ Bengalisches Original: [...] *rāśīyār sarbaśeṣ jenāreśan thri plās prayuktir riākṭar diye tairi hacche e kendra. pāramāṇabik nirāpattā o bikiraṇ niyantraṇer sarbādhunik byabasthā āche e riākṭare*. Vergleichbare Äußerungen der bangladeschischen Premierministerin: Anonymus [Y] 2013; Biśeṣ Pratinidhi [P] 2013a; Mīrjā [P] 2011; Rah'mān [P] 2013.

Mit vergleichbarem Vertrauen in die Technik wurden auch der Bauleiter Igor Korolchenko (Biśbabidyālay Pratibedak [K] 2013), Chefindenieur Yury Koshelev (Anonymus [Y] 2017) und der bangladeschische Minister für Wissenschaft und Technologie Yeafesh Osman (Uddin [P] 2016) wiedergegeben.

Bei vier Autoren ergibt sich die Wahrnehmung, dass Kerntechnik sicher sei, aus der Annahme, dass diese auf Basis der Erfahrungen, die im Rahmen von Reaktorunfällen gesammelt wurden, weiterentwickelt wurde. So ist in einem Zeitungsartikel Folgendes zu lesen (Is'lām [Y] 2011):

Der atomare Unfall Fukushima ist von anderer Natur als die Unfälle Three Mile Island und Tschernobyl. Auch jetzt ist nicht die richtige Zeit für ein Urteil über das Schicksal der Stromerzeugung und Errichtung neuer Kraftwerke gekommen, indem man den atomaren Unfall Fukushima von allen Atomkraftwerken der Welt fokussiert. Denn die den Unfällen zum Opfer gefallenen Reaktoren von Three Mile Island, Tschernobyl und Fukushima waren des Typs Generation II. [...] An all diesen Reaktoren befand sich kein umschließender Schutzwahl. [...] Von 1970 bis 1990 waren Reaktoren des Typs Generation II ursprünglich für den kommerziellen Gebrauch gebaut worden. [...] Reaktoren, die dann seit 1996 für die kommerzielle Stromerzeugung errichtet wurden, werden als Reaktoren des Typs Generation III bezeichnet. [...] Das Charakteristische eines Reaktors des Typs Generation III ist, dass in einer gefährlichen Situation nicht die Möglichkeit einer Störung des Reaktorkerns besteht, kein Schaden die Umwelt ereilt, Müll in einem sehr geringen Ausmaß entstehen wird und die Lebensdauer der Brennstäbe lang ist. [...] Die Wahrscheinlichkeit des Eintretens einer Katastrophe wird gering, wenn man [Kraftwerke] errichtet, indem man Reaktoren der Typen Generation III und III+⁵⁷ installiert, dabei aus dem atomaren Unfall Fukushima eine Lehre zieht,⁵⁸ die unterschiedlichen Arten von Störfällen berücksichtigt, genauso wie natürliche [Katastrophen und auch] moderne Flugzeuganschlüge⁵⁹ [oder] terroristische Anschläge.⁶⁰

⁵⁷ „III+“ oder „Three Plus“ ist eine Bezeichnung für Folge Modelle der Reaktortypen, die der dritten Generation von Reaktoren zugerechnet werden. Erwähnung findet diese bei Anonymus [Y] 2017; Basāk [Y] 2018; Rah'mān [P] 2017; Yugāntar Riporṭ [Y] 2018.

⁵⁸ Vergleichbare Darstellungen: Basāk [Y] 2018; Biśbabidyālay Pratibedak [K] 2013; Karmakār [P] 2011; Uddin [P] 2016.

⁵⁹ Widerstandsfähigkeit gegenüber einem Flugzeugabsturz: Biśbabidyālay Pratibedak [K] 2013; Uddin [P] 2016.

⁶⁰ Bengalisches Original: *phukuśimā pāramāṇabik durghaṭanā thri-māil āilyāṇḍ o cer'nobil durghaṭanā theke bhinna prakṛtir. phukuśimā pāramāṇabik durghaṭanāke*

In lediglich zwei Artikeln wird die Möglichkeit ausgeschlossen, dass Nukleartechnik sicher und somit für Bangladesch geeignet sei (Mīrjā [P] 2011):

Internationale Forscher sagen alle das gleiche, nukleare Technik ist auch bis jetzt keine hundertprozentig sichere Technik. [...] Wie gefährlich eine Errichtung dieser Art [von Kraftwerken] in unterentwickelten, armen, von Unheil heimgesuchten, dicht besiedelten und erdbebengefährdeten Ländern wie Bangladesch ist, das bedarf nicht der Erwähnung. [...] Atomenergie wird als „unforgiving technology“ beziehungsweise gnadenlose Technik bezeichnet. Diese ist nicht[s] für uns.⁶¹

Sicherheit: die Kompetenz der Mitarbeiter

Am zweithäufigsten – in insgesamt neun Zeitungsartikeln – wird in Bezug auf das Thema Sicherheit des Atomkraftwerkes Ruppur auf Fachkräfte, Schulung und Ausbildung von Personal oder sonstigen Involvierten eingegangen. Dabei werden überwiegend Bedenken zum Ausdruck gebracht, dass einheimische Fachkräfte dringend für den Betrieb des Werkes sowie die unterschiedlichen Aufsichtsbehörden und die Projektleitung benötigt werden, jedoch „ist die Anzahl derartiger [ausgebildeter] Personen in der Bangladesh Atomic Energy Commission (BAEC) nur

kendra kare bišber sab pāramāṇabik bidyut. kendra theke bidyut. ut-pādan o natun bidyut. kendra nirmāṇ saṅkrānta bhāgya nirdhāraṇer upayukta samay ekhan'o āseni. kenanā thri-māil āilyāṇḍ, cer'nobil o phukuśimā durghaṭanār śikār riekṭar'gulo hacche jenāreśan-II (Generation-II) ṭāip. esab riekṭar parokṣa nirāpattā beṣṭanī nei. [...] 1960 sāl theke 1990 sāl abdi jenāreśan-II ṭāip riekṭar mūlata bāṇijyik'bhābe byabahārer janya nirmita haṇeche. [...] bastutapakṣe 1996 sāl theke adyābadhi ye riekṭar bāṇijyik'bhābe bidyut. ut-pādaner janya nirmita haṇeche seguloke balā hay jenāreśan-III ṭāip riekṭar. [...] jenāreśan-III ṭāip riekṭarer baiśiṣṭya hacche: ye kona pratikūl paristhitite riekṭar korer biparyay haoyār sambhābanā nei, paribeśer opar kona kṣati nei, atyanta kam parimāṇe barjya tairi habe ebaṃ jbalāni raḍer āyūṣkāl dirgha. [...] phukuśimā pāramāṇabik durghaṭanā theke śikṣā niye bibhinna prakār biparyay, yeman prakṛtik, ādhunik bimān āghāt, santrāsī hām'lā bibecanāy ene jenāreśan-III ebaṃ III+ ṭāip riekṭar nirmāṇ kare sthāpan karā hale durghaṭanā ghaṭār sambhābanā habe biral.

⁶¹ Bengalisches Original: *āntarjātik gabesakerā barābar'i bale ās'chen niukliyār prayukti ekhano paryanta śatabhāg nirāpad kono prayukti nay. [...] bāṇlādeśer mato anunnata, dariḍra, duryog'prabaṇ, ghanabasatipūrṇa o bhūmikampaprabāṇ deśe e dharaner sthāpanā kataṭā bipajjanak tā balār apekṣā rākhe nā. [...] pāramāṇabik śaktike balā hay ,ān'phar'gibhiṃ ṭek'nolaji' bā nirdāy prayukti. eṭi āmāder janya nay. Vergleichbare Darstellung: Koreśi [Y] 2011.*

eine Handvoll“⁶² (Karmakār [P] 2013b). Als Gründe dafür wird unter anderem angeführt, dass viele einheimische Experten vor der Pensionierung stünden oder kürzlich in den Ruhestand gegangen seien (Is'lām [P] 2009; vgl. Karmakār [P] 2013b). Laut einem anderen Zeitungsartikel werden 2.535 Fachkräfte für die unterschiedlichen Tätigkeiten im Atomkraftwerk benötigt, von denen 1.424 Personen eine Ausbildung in den relevanten Fachbereichen in Russland erhielten⁶³ (Nijasba Pratibedak [K] 2016). Darüber hinaus können die zukünftigen Mitarbeiter des Atomkraftwerkes Ruppur mittlerweile auch in Indien einen Teil der Ausbildung absolvieren (vgl. Nijasba Pratibedak [K] 2016; Yugāntar Riporṭ [Y] 2018) oder über vergleichsweise junge Studiengänge einheimischer Bildungseinrichtungen (z.B. Is'lām [P] 2009; Uddin [P] 2016).

Da jedoch der erste Arbeitseinsatz dieser Fachkräfte nicht im Atomkraftwerk Ruppur, sondern unter Aufsicht erfahrenen Personals in einem anderen Atomkraftwerk im Ausland sein sollte (Karmakār [P] 2013b; Nijasba Pratibedak [K] 2016), werden anfangs russische Fachkräfte für den Betrieb zuständig sein (vgl. Uddin [P] 2016). In einem Zeitungsartikel wird die Situation konkret als „Mangel an kompetenten [Fach-]Kräften“⁶⁴ (Rah'mān [P] 2013) bezeichnet, der bis zur Inbetriebnahme des Werkes nicht behoben werden könne (Rah'mān [P] 2017). So wird bisweilen auch explizit gesagt, dass man nicht in der Lage sei, Katastrophenmanagement im Zuge eines Reaktorunfalls zu leisten (Nijasba Pratibedak [P] 2014a). Unter anderem resultiert daraus eine Kritik an der bangladeschischen Regierung, weil „[...] ein für ein Land so notwendiges und wichtiges Projekt wie ein Atomkraftwerk direkt und ohne die nötigen Vorbereitungen begonnen wurde – etwas überstürzt und unsystematisch“⁶⁵ (Karma-

⁶² Bengalisches Original: *kintu bāṅlādeś paramāṅṅu śakti kamiśane (bieisi) teman loker saṅkhyā hāte gonā*. Vergleichbare Darstellungen, dass einheimische Fachkräfte nötig seien: Is'lām [P] 2009; Nūr [Y] 2013; Nijasba Pratibedak [K] 2013a; Rah'mān [P] 2013; Rah'mān [P] 2017.

⁶³ Vergleichbare Darstellungen: Basāk [Y] 2018; Biśeṣ Pratinidhi [P] 2012; Karmakār [P] 2013b; Rah'mān [P] 2017; Uddin [P] 2016; Yugāntar Riporṭ [Y] 2018.

⁶⁴ Bengalisches Original: *dakṣa janabaler ghāṭ'ti*.

⁶⁵ Bengalisches Original: *[...] pāramāṅṅabik bidyut-kendrer mato deśer janya prajojanīya o gurutbapūrṅa ek'ti prakalpa śurui karā haṅeche prajojanīya prastuti chārā. kichuṭā tārahūro kare, agochālobhābe*. Vergleichbare Darstellungen eines Beginns ohne ausreichend Fachkräfte: Karmakār [P] 2013b; Rah'mān [P] 2017. Vergleichbare Darstellung eines Projektbeginns zusätzlich ohne angemessene, vorausgegangene Untersuchungen: Nijasba Pratibedak [P] 2014a.

kār [P] 2017). Schließlich habe die Regierung auch die Ratschläge einheimischer Fachkundiger teils nur als Kritik am Atomkraftwerk Ruppur abgetan und ignoriert (Rah'mān [P] 2017; vgl. Karmakār [P] 2017).

Sicherheit: Lagerung radioaktiven Abfalls

Ein weiterer Themenkomplex betrifft den radioaktiven Abfall und dessen Behandlung beziehungsweise Lagerung. Sechs der insgesamt acht Zeitungsartikel, die diesen Aspekt diskutieren, stellen radioaktiven Abfall konkret als gefährlich oder riskant dar. Entscheidend für die Sicherheit der Bevölkerung sind deshalb Transport, Lagerung oder Aufbereitung der unterschiedlichen Abfallprodukte. Diesbezüglich gehen die Darstellungen jedoch auseinander. So wird einerseits von einer mangelnden Lösung berichtet (Koreśi [Y] 2011):

Auch nachdem [die Brennstäbe] ineffizient geworden sind, geben sie weiterhin glühende Hitze ab. Damit auch radioaktive Strahlung [...]. Wo dieser Abfall aufbewahrt werden wird, wie [er] aufbewahrt werden wird, dafür ist bis jetzt keine Lösung gefunden worden.⁶⁶

Andererseits wird berichtet, dass Russland beziehungsweise russische Unternehmen für den Müll zuständig sein würden (Uddin [P] 2016):

Russland hat daher die Verantwortung dieser schweren Arbeit für Bangladesch übernommen. Russland wird den im Atomkraftwerk verbrauchten Uranabfall unter seiner Kontrolle nach Russland zurücknehmen.⁶⁷

Die Möglichkeit eines eigenen Endlagers für den radioaktiven Abfall wird in zwei Zeitungsartikeln erwogen. Auch dabei kommen unterschiedliche Positionen zur Sprache. Śaphikul Is'lām erachtet als möglich

⁶⁶ Bengalisches Original: *akāryakar haṅge yāoṅār par'o egulo pracaṅḍa uttāp charāte thāke. sei saṅge tejaskriyā bikiraṅ [...]. ei 'barjya' kothāy rākhā habe, kibhābe rākhā habe, tār kona samādhān ekhan'o udhābhita hay'ni*. Unklarheit darüber, ob und gegebenenfalls zu welchen Kosten und welche Art Abfallprodukt von Russland zurückgenommen wird: Rah'mān [P] 2017.

⁶⁷ Bengalisches Original: *tāi bāmlādeśer janya kaṭhin ei kāj'tir dāyitba niyeche rāśiyā. pāramāṅabik bidyut-kendre byabahrta iurenīyāmer barjya rāśiyā tāder nijeder tadārakite rāśiyāy pherat niye yābe*. Vergleichbare Darstellungen: Basāk [Y] 2018; Is'lām [P] 2009; Is'lām [Y] 2011; Karmakār [P] 2011; Karmakār [P] 2013a; Nijasba Pratibedak & Pāb'nā Pratinidhi [K] 2017; Yugāntar Riporṭ [Y] 2018.

und gut, ein Endlager in einer bergigen Region des Landes einzurichten (Is'lām [P] 2011). Dahingegen wird Abdul Matin⁶⁸ mit einer kritischen Meinung zu diesem Thema zitiert (Rah'mān [P] 2017):

[Der hochgradig radioaktive Abfall] vermischt mit Silikat ergibt eine Substanz ähnlich flüssigem Glas, die in rostfreien Stahlbehältern mit Zement versiegelt an einem abgelegenen und trockenen Ort aufbewahrt wird. Dieser [Ort] muss ein solcher sein, an den auch in vielleicht 100.000 Jahren kein Wasser gelangt. [...] Ein Ort dieser Art existiert nicht in Bangladesch. Außerdem kann geschehen, dass wir [den Abfall] an einem menschenleeren, sicheren Ort überwachen können, indem wir einen Schwerbetonbau herstellen. Aber das wird sehr riskant und extrem kostspielig.⁶⁹

Sicherheit: die Eignung des Standortes

Die Qualität der Gegend, in der das Atomkraftwerk Ruppur errichtet wird, findet in sieben Zeitungsartikeln Erwähnung. So wird einerseits diskutiert, dass Ruppur eine besonders günstige Bodenbeschaffenheit vorweise (Pāb'nā Aphis [P] 2011) und im Vergleich zum Rest des Landes vor Hochwasser und Erdbeben geschützt sei (Biṣeṣ Pratinidhi [P] 2013a). Demgegenüber gilt der Standort jedoch auch als „erdbebengefährdet“⁷⁰ (Nijasba Pratibedak [P] 2014a). Grundsätzlich überwiegen negative Wahrnehmungen des Standortes in den Zeitungsartikeln, die sich dieses Themas annehmen. So wird auch Premierministerin Sheikh Hasina wiedergegeben, wie sie einräumte, dass „[...] Bangladesch aufgrund des negativen Einflusses der geographischen Lage und des Klimawandels immer wieder Opfer von Naturkatastrophen wird“⁷¹ (Anonymus [Y]

⁶⁸ Abdul Matin war unter anderem als Chefsingenieur in der Bangladesh Atomic Energy Commission tätig, nachdem er in den 1960er Jahren an den Projekten in Ruppur und Karatschi mitgearbeitet hatte.

⁶⁹ Bengalisches Original: [...] *silikār saṅge miṣiye galita kācer mato ek'tā padārtha bāniye tā ṣṭein'les ṣṭiler kan'teināre bhare kaṅkriṭ diye ṣiḍḍim kare kono nirjan o śukanā sthāne rākhā hay. ei sthān'tā hate hay eman yekāne hay'to ek lākh bachareo pāni āseni. [...] e dharaner kono sthān bāmlādeṣe nei. e chārā hate pāre ām'rā ek'tā hebhi kaṅkriṭer ṣṭrāk'cār tairi kare ek'tā janamānab'sūnya nirāpad sthāne saṃrakṣaṇ karā yete pāre. kin-tu seṭā habe jhūkipūrṇa o bahul byay'sāpekṣa.*

⁷⁰ Bengalisches Original: *bhūmikampapraḅaṇ.*

⁷¹ Bengalisches Original: [...] *bhaugalik abasthā o jalabāyju paribartaner mādhyaṃe ne-tibācak prabhāber mādhyaṃe bāmlādeṣ ghana ghana prakṛtik duryogger śikār hacche.* In

2013). Das werde jedoch durch technische und bauliche Sicherheitsmaßnahmen am Werk kompensiert (siehe oben). Kritisiert wird in vier Zeitungsartikeln die Nähe zur Bevölkerung. Falls sich ein Unfall im Atomkraftwerk Ruppur ereignete, wären im Umkreis von 100 Kilometern 50 Millionen Einwohner gefährdet und in einem größeren Radius bis zu 200 Millionen Menschen, teilweise auch im benachbarten Indien (Koreṣī [P] 2011; vgl. auch Mīrjā [P] 2011; Nijasba Pratibedak [P] 2014a; Rah'mān [P] 2017). Im Kontrast dazu wird in einem Zeitungsartikel die potentielle Gefahr für das Werk von Seiten der Bevölkerung erwähnt: Seit einigen Jahren werden illegal Sand und Löss vom Grund des Flusses Padma gefördert, um sie als Baumaterial weiterzuverkaufen (Tārik [K] 2018). Dies bedrohe die Stabilität des Fundaments nicht nur des Kraftwerkes, sondern auch zweier Brücken in der Nähe des Werkgeländes (ibid.). Hinzu kommt insbesondere zwischen Dezember und März die hohe Wahrscheinlichkeit eines niedrigen Wasserpegels des Padma, dessen Wasser für die Reaktorkühlung angedacht sei (Rah'mān [P] 2017). Als Lösung dafür werden Kühltürme und Wasserreservoirs vorgeschlagen (ibid.).

Sicherheit: Rolle der International Atomic Energy Agency

In fünf von sieben der Zeitungsartikel, die auf die Rolle der International Atomic Energy Agency eingehen, wird berichtet, dass man sich bei der Umsetzung der Pläne an die Richtlinien und Hinweise dieser Organisation halten werde, deren Vorgaben mitunter als „internationaler Standard“⁷² bezeichnet werden (Yugāntar Riporṭ [Y] 2018). Dies gelte auch für die russischen Vertragspartner (Nijasba Pratibedak [B] 2018). Eine Befolgung der Richtlinien der International Atomic Energy Agency sei unabweichlich für alle Länder, die ein solches Vorhaben umsetzen möchten (vgl. Biṣeṣ Pratinidhi [P] 2013a; Karmakār [P] 2017; Nijasba Pratibedak [K] 2013a). Dahingegen werden die Möglichkeiten der Einflussnahme der International Atomic Energy Agency lediglich in einem Zeitungsartikel angezweifelt. Sie habe kein Mandat, um sich bei Sicherheitsbedenken in die Vorgehensweise des betreffenden Landes einzumischen, wie es laut eines zitierten Interviewpartners auch im Vorfeld des Reaktorunfalles im japanischen Werk Fukushima gewesen sei (Rah'mān [P]

die Zählung der Artikel für diesen thematischen Abschnitt nicht einbezogen, da diese Aussage relativiert wird durch Vertrauen in die Technik.

⁷² Bengalisches Original: *āntarjātik mān*. Vergleichbare Darstellung: Morṣed & Hak [P] 2013.

2017). Daher wird angezweifelt, ob diese Organisation zuverlässig Auffälligkeiten im Atomkraftwerk Ruppur feststellen und an deren Behebung mitwirken könne (ibid.).

Sicherheit: Russland als kompetenter Partner

Häufig wird die Sicherheit des Kraftwerkes auch in Bezug auf die Zusammenarbeit mit Russland diskutiert. Abgesehen von dem als positiv bewerteten Ursprung der Technik aus Russland wird in der Regel auch die Kooperation mit Russland als sicherheitsfördernd bewertet. Laut drei Berichten lege der russische Präsident persönlich die höchste Priorität auf die Sicherheit des bangladeschischen Werkes (Biṣeṣ Pratinidhi [P] 2013a):

Die Premierministerin sagte, Russland sei ein [in] Krisenzeiten bewährter Freund Bangladeschs.⁷³ Sie hat [...] versichert, dass Russlands Präsident Wladimir Putin die sichersten und modernsten Geräte für das Ruppur-Projekt zur Verfügung stellen werde.⁷⁴

Zudem bezeichnet ein Autor Russland als Pionier der Kerntechnik und schreibt: „[...] [W]ir danken ihnen, weil sie mit uns diese entwickelte Technik teilen“⁷⁵ (Uddin [P] 2016). In nur einem Artikel wird an der Kooperation mit Russland die als „Nuclear Liability“ bezeichnete Klausel des Vertrags zwischen Bangladesch und Russland kritisiert. Demgemäß sei Bangladesch haftbar für Schäden, die im Rahmen dieses Projektes auch außerhalb Bangladeschs entstehen können, zum Beispiel während der Anfertigung des Reaktors in Russland, worauf man jedoch keine Möglichkeit der Einflussnahme Bangladeschs sehe (Rah'mān [P] 2017).

Sicherheit: die Zusammenarbeit mit Indien

Auch die Kooperation mit Indien wird im Zusammenhang mit der Sicherheit des Atomkraftwerkes Ruppur in drei Zeitungsartikeln beleuch-

⁷³ Vergleichbare Darstellung Russlands als Freund Bangladeschs: Rah'mān [P] 2017.

⁷⁴ Bengalisches Original: *pradhān'mantrī balen, rāśiyā bāṅlādeśer duḥsamaḃer parikṣita bandhu. rāśiyār presidentḥ bhlādimir putin rūp'pur prakalper janya sab'ceḃe nirāpad o sarbādhunik yantrapāti sar'barāha kar'ben bale tāke āśbasta karechen.* Vergleichbare Darstellungen des russischen Präsidenten: Anonymus [Y] 2013; Yugāntar Riportḥ [Y] 2018.

⁷⁵ Bengalisches Original: [...] *tārā tāder unnata ei prayuktiḥi āmāder śeyār kar'che bale ām'rā tāder dhanyabād jānāi.*

tet. Zumeist wird davon ausgegangen, dass Bangladesch von einer Kooperation mit Indien und dem damit verbundenen Wissensaustausch profitieren wird (Karmakār [P] 2017; Kāsem [K] 2016). Der verbleibende Artikel kritisiert jedoch, dass durch die Kooperation mit Indien Unklarheit betreffs der Arbeitsteilung entstanden sei, da schließlich Russland der Hauptpartner ist (Āriphujāmān [P] 2018). Der Autor dieses Artikels beklagt zudem den Mangel an Aufklärung durch die bangladeschische Regierung und schildert detailliert, wie er bei verschiedenen Behörden und Regierungsstellen vergebens versucht hat, Informationen über die von ihm als kritisch bewertete Zusammenarbeit mit Indien einzuholen. Schließlich hatte er Erfolg bei Yeafesh Osman, Minister für Wissenschaft und Technologie, den er entsprechend zitiert (ibid.):

[...] „Indien würde die Verantwortung der Errichtung und Leitung des Atomkraftwerkes Ruppur übergeben – woher haben Sie derlei Informationen bekommen? [...] Indien ist unser Freund [und] Nachbarland. Wir werden lediglich etwas von Indiens langjährigem Wissen übernehmen. Darüber hinaus werden wir keine Dienste empfangen.“ Als Antwort auf die Frage, ob also eine Krise mit dem Vertrag entstehen werde oder nicht, sagt der Minister: „Indien ist doch kein feindlicher Staat, [sondern] ein mit uns befreundeter Staat.“⁷⁶

Sicherheitsfragen auf globaler Ebene

Neben den bereits erwähnten Erwägungen, die direkt im Zusammenhang mit der Sicherheit für das Atomkraftwerk im eigenen Land stehen, wurde in den vorliegenden Zeitungsartikeln zudem häufig Bezug auf Atomprogramme oder die Energiepolitik in anderen Ländern genommen. Das kann unter anderem mit dem bereits oben skizzierten Mangel an eigenen Erfahrungen im Umgang mit Kerntechnik begründet werden. Die häufigsten und umfangreichsten Bezüge auf einzelne Länder betreffen Indien und Japan. Demgegenüber wird zwar Russland in 34 Zeitungsartikeln genannt, allerdings sind damit mehr Russlands Tätigkeiten in Bangladesch im Rahmen der Kooperation verbunden, als dass Hinter-

⁷⁶ Bengalisches Original: [...] *'bhārat'ke rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendra nirmāṇ o paricālanār dāyitba deoyā habe – eman tathya āp'ni kothāy pelen? [...] bhārat āmāder bandhu, pratibeṣṭi deś. ām'rā śudhu bhārater dīrghadiner abhijñātātūku neba. er bāire kono sebā neba nā.' tāhale cukti niye pare kono saṅkaṭ tairi habe ki nā – eman praśner jabābe mantrī balen, 'bhārat to śatrurāṣṭra nā, āmāder bandhurāṣṭra.'*

grundinformationen zur Nutzung von Atomenergie in diesem Land gegeben würden.

In Bezug auf Japan überwiegen insbesondere die teils sehr detaillierten Darstellungen des Reaktorunfalls und der daraus resultierenden Entwicklungen. Wie im Abschnitt zur technischen Sicherheit des Atomkraftwerkes erwähnt wird in den vorliegenden Artikeln damit überwiegend verknüpft, dass auf Basis derartiger Unfälle die Kerntechnik verbessert und somit sicherer gemacht werden konnte (vgl. Is'lām [Y] 2011; Uddin [P] 2016), zumal auch Japan, so wurde Rosatoms Vizepräsident Shokolov 2013 zitiert, seit dem Unfall Vorbereitungen für die Errichtung vier neuer Atomkraftwerke getroffen habe (Bişeş Pratinighi [P] 2013a). Drei Autoren räumten ein, dass „[k]ein Zweifel [daran] besteht, [dass] diese Unfälle die Menschen global zum Zweifeln brachten“⁷⁷ (Basāk [Y] 2018). So hatte auch eine Delegation der bangladeschischen Regierung an der für die Klärung der weiteren internationalen Vorgehensweise zentralen „Ministerial Conference on Nuclear Safety“ der International Atomic Energy Agency im Juni 2011 teilgenommen (Karmakār [P] 2011). Die Regierung Bangladeschs folgte dem dort mehrheitlich befürworteten Aufrechterhalten der Atomprogramme unter Erhöhung der Sicherheitsmaßnahmen (International Atomic Energy Agency 2011b) und beschloss am 11. Juli 2011, mit den Plänen für Ruppur fortzufahren (Karmakār [P] 2011). Eine weitere Konsequenz des Reaktorunfalls in Japan ist für einen Autor, dass durch den Reaktorunfall der Preis für fossile Energieträger steigen wird und Atomenergie dafür die Alternative sei (Is'lām [Y] 2011). Das jedoch lehnen zwei Autoren klar ab, insbesondere in Anbetracht der möglichen Folgen eines Reaktorunfalls in Bangladesch (vgl. Koreśī [Y] 2011; Mīrjā [P] 2011).

In acht Zeitungsartikeln wird Bezug auf die indische Situation genommen. Unter diesen wird in fünf positiv über die Stromversorgung in Indien auch durch Kernenergie berichtet oder die Autoren sprechen sich explizit für eine Kooperation mit Indien aus. In lediglich zwei Artikeln werden die Entwicklungen in Indien kritisch betrachtet und einer dieser Autoren spricht sich gegen eine Kooperation mit Indien aus. Aus den langjährigen Erfahrungen im Umgang mit Kerntechnik, dem Betreiben von Atomkraftwerken und der indischen Expertise auch beim Betreiben des ebenfalls von Rosatom in Indien errichteten Kraftwerkes Kudankulam schließen zwei Autoren, dass Bangladesch von der indischen Kom-

⁷⁷ Bengalisches Original: *ei durghaṭanā baiśbik'bhābe mānuṣ'ke sandihān kareche, sandeha nei*. Vergleichbare Darstellungen: Rah'mān [P] 2013; Uddin [P] 2016.

petenz im Rahmen der Kooperation profitieren werde (Karmakār [P] 2017; Kāšem [K] 2016). Diese Kompetenz beschreibt ein Autor auch damit, dass Indien mittlerweile fähig sei, Mängel in seinen eigenen Werken zu identifizieren (Rah'mān [P] 2013):

Nachdem zuletzt das „Indian Atomic Energy Regulatory Board“ die Zulassung des Atomkraftwerkes Kudankulam erteilt hatte, teilten 60 indische Wissenschaftler gemeinschaftlich den Ministerpräsidenten der Bundesstaaten Tamil Nadu und Kerala ihre Sorge hinsichtlich der Sicherheit jenes Kraftwerkes mit. Der Grund für ihre Beunruhigung: Der erste Reaktor wurde mit vier gefährlichen *valves* [Engl. „Ventilen“] ausgestattet.⁷⁸

Daraus ergibt sich allerdings für Bangladesch aus der Sicht eines anderen Autors, der sich auf dasselbe Ereignis bezieht, die folgende Frage: „Haben wir etwa kompetente Fachkräfte, um eine Sache dieser Art festzustellen? [...] Indien hat genau diese Kompetenz. Daher konnten sie auf die Fehler der Russen eingehen“⁷⁹ (Rah'mān [P] 2017). Wenn es jedoch konkret um die Errichtung von Atomkraftwerken geht, mangle es Indien, laut einem anderen Autor, an Erfahrung und der nötigen Kompetenz (Āriphujjāmān [P] 2018). Auch auf Proteste gegen einzelne Kernkraftwerke sowie „mehr als 100 sehr gefährliche Vorfälle allein in Indiens Atomkraftwerken innerhalb von nur zwei Jahren“⁸⁰ wird in einem Artikel Bezug genommen (Mīrjā [P] 2011). In einem anderen Artikel wird der Minister für Wissenschaft und Technologie, Yeafesh Osman, wiedergegeben, wie er daraus für Bangladesch Folgendes ableitet (Karmakār [P] 2011):

[...] Indien liegt in drei [Himmels]Richtungen zu Bangladesch. Falls Indien in [seinen an Bangladesch angrenzenden Bundesstaaten] Westbengalen, Assam [oder] Meghalay Atomkraftwerke baut, kann Bangladesch

⁷⁸ Bengalisches Original: *'inḍiḡyān ātamik enārji reguleṡari borḍ' samprati kudān'kulām pāramāṇabik bidyut-kendrer chār'patra jāri karār par 60 jan bhāratīya bijñānī yautha-bhābe tāmil'nāḡu o kerālā rājyer mukhyamantrīder kāche oi bidyut-kendrer nirāpattā niḡe udbeg jānīyechen. tāder āsānkār kāraṇ, pratham ri-āk'tar (culli)-er saṅge cār'ti truṡipūrṇa 'bhālb' sar'barāha karā haḡechila. Vergleichbare Darstellungen: Āriphujjāmān [P] 2018; Rah'mān [P] 2017 (statt „Ventil“ dort „sub standard pumps [sāb ṡṡyāṇḡārdḡ pāmp]“).*

⁷⁹ Bengalisches Original: *e dharaner biṡay cihṇita karār mato dakṡa lok'jan ki āmāder āche? [...] bhārater sei sakṡamatā āche. tāi tārā rāṡiḡyān'der bhul dhar'te pereche.*

⁸⁰ Bengalisches Original: *śudhu bhārater pāramāṇabik'kendragulotei [sic] mātra dui bacharer byabadhāne śa khāneker beśi bipajjanak paristhiti.*

auch infolge eines Unfalles dort in Mitleidenschaft gezogen werden. Warum sollte Bangladesch unter dieser Art von Umständen kein Atomkraftwerk errichten?⁸¹

Fazit

Die Gründe für den Bau des Atomkraftwerkes Ruppur sind mannigfaltig. Dabei ist der massive Strommangel einer der wichtigsten. Allerdings ergab die Analyse von 44 Zeitungsartikeln, dass andere Gründe wirtschaftlicher sowie politischer Natur in den Tageszeitungen als beinahe genauso wichtig erscheinen. Beispielsweise könnten die nach wie vor steigenden Kosten (vgl. Añjan [B] 2019; Hāmid-Uj-Jāmān [Y] 2018; Uddin 2019), die unter anderem aus notwendigen Folgeprojekten resultieren, den mittlerweile anvisierten Zeitpunkt der Fertigstellung des Kraftwerkes verzögern, aber auch dessen Rentabilität mindern (vgl. *ibid.*). Jedoch deuteten einzelne Ausführungen in der vorliegenden Literatur und einigen wenigen Artikeln (vgl. Rah'mān [P] 2017) bereits an, dass das Projekt zu der Kategorie von Atomkraftwerken gehören könnte, die trotz der enormen Kosten gebaut werden für das „national prestige or in the hope that technological developments and engineering experience will promote lower costs“ (Elliott 2017: 1–3 [Kapitel 1, Seite 3]). Wiederum tragen sicherlich auch die bereits aufgewendeten Kosten, die bestehenden Kooperations- und Kreditverträge sowie die damit einhergehenden Verpflichtungen zu einem Festhalten am aktuellen Kurs der Regierung bei. Ein Abbruch des Projektes erscheint somit für ein Entwicklungsland wie Bangladesch aus finanzieller Sicht schwierig. Auch aus politischer Sicht ist er undenkbar, da vieles darauf hinweist, dass das Atomkraftwerk in Ruppur explizit als Prestigeprojekt der amtierenden Regierungspartei Awami League und der Premierministerin Sheikh Hasina gesehen wird.

Fraglich ist, ob die vergleichsweise niedrige Anzahl an kritischen Anmerkungen in den analysierten Zeitungsartikeln aus einer Art Selbstzensur und somit der eingeschränkten Pressefreiheit in Bangladesch im Allgemeinen oder/und der Regierungsnähe einiger Tageszeitungen re-

⁸¹ Bengalisches Original: [...] *bāmlādeśer tin dikei bhārat. bhārat yadi paścim'bañge, āsām, meghālaye pāramāñabik bidyut-kendra sthāpan kare, tāhale sekhān'kār kono durghaṭanār kāraṇeo to bāmlādeś kṣatigrasta hate pāre. e rakam abasthāy bāmlādeś pāramāñabik bidyut-kendra kar'be nā kena?*; vergleichbare Darstellung: Kāšem [K] 2016.

sultiert.⁸² Dass die Regierung generell für Kritik oder zumindest Anmerkungen auch einheimischer Experten nicht offen scheint, kommt in einigen wenigen Artikeln zu Sprache (vgl. Rah'mān [P] 2017). Sheikh Hasina selbst wird zitiert, wie sie sich zuweilen ironisch auf Kritik am Atomkraftwerk Ruppur äußert (Nijasba Pratibedak [K] 2013a):

Auf die Kritiker der Regierung abzielend sagte die Premierministerin: „Sehr viele Personen genießen die Vorteile von Elektrizität, sitzen in einem klimatisierten Raum und machen negative Bemerkungen über uns.“ Sie lud dazu ein, die Klimaanlage im Raum auszuschalten, bevor man Kritik äußert.⁸³

Somit könnten auch die von Projektmitarbeitern geäußerten Bedenken unbeachtet geblieben sein: „Aber ich⁸⁴ kann nicht das Abgeben aller Verantwortung bei der Projektumsetzung an die Lieferanten befürworten. [...] Wer die Arbeit Russlands überwachen wird, ist eine besonders wichtige Angelegenheit“⁸⁵ (Rah'mān [P] 2017). Schließlich wurde diese ungleiche Kooperation mit Russland ungeachtet der Tatsache eingegangen, dass zwar keine negativen Erfahrungen, aber außer in seinem Ursprungsgebiet global eben auch überhaupt keine Erfahrungen im Umgang mit diesem Reaktortyp existieren. Darüber hinaus wurde der Kooperationsvertrag bereits zwei Jahre nach dem letzten *major accident* in einem Kernkraftwerk abgeschlossen.

⁸² Auf Basis der hier analysierten Zeitungsartikel lassen sich wegen der ungleichen Anzahl an Artikeln je Zeitung nur schwer Rückschlüsse auf die Tageszeitungen ziehen. Tendenziell jedoch räumten *Pratham Ālo* und *Yugāntar* diesem Thema den meisten Platz gemessen am Umfang der Artikel ein, wobei *Pratham Ālo* prozentual die meiste Kritik beziehungsweise Bedenken veröffentlichte.

⁸³ Bengalisches Original: *sar'kārer samālocanākārider uddeś kare pradhān'mantri balen, 'bidyuter subidhā bhog kare esi rume base anekei āmāder niye birūp mantabya karen.'* *samālocanā karār āge rumer esi bandha kare neoyār āhabān* [sic] *jānān tini*. Vergleichbare Darstellung: Anonymus [Y] 2013. Zum Umgang mit Kritik an der Regierung siehe auch Abschnitt „Sicherheit: die Kompetenz der Mitarbeiter“.

⁸⁴ Mohammad Nurul Islam und Rejaur Rahman in einem Interview von *Pratham Ālo* mit insgesamt vier Fachkundigen des Bereichs Kernenergie und Atomkraftwerke. Islam, mittlerweile pensioniert, hatte in US-amerikanischen Kraftwerken gearbeitet. Rahman ist Mitarbeiter der Bangladesh Atomic Energy Agency.

⁸⁵ Bengalisches Original: *kintu prakalpaṭā karār sab dāyitba śudhu sar'barāhakārīr opar diye deoyāṭā āmi samarthan kar'te pāri nā*. [...] *rāśiyār kājer tadāraki ke kar'be, seṭā biśeṣ gurutbapūrṇa biṣay*. Vergleichbare Darstellung: Koreśi [Y] 2011.

Literaturverzeichnis

- Ali, Mahmud S. 2010. *Understanding Bangladesh*. London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.
- Ali, Tausif; Arnab, Iftekhar Zaman; Bhuiyan, Saiful Islam; Rahman, Anik; Hossain, Iftekhar & M. Shidujjaman 2013. „Feasibility Study of RNPP (Rooppur Nuclear Power Project) in Bangladesh“, in: *Energy and Power Engineering* 5: 1526–1530 (<<http://dx.doi.org/10.4236/epe.2013.54B289>>, Zugriff: 19. Juli 2020).
- Aly, Aly Islam Metwally & Rasha Hussien 2014. „Environmental Impacts of Nuclear, Fossil and Renewable Energy Sources: A Review“, in: *International Journal of Environment* 3,2: 73–93.
- Amin, M. 1964. „Bericht 47 IIC Pakistan. Economic Status of 50 MWE Rooppur Nuclear Power Plant“, in: *Weltkraftkonferenz Teiltagung in der Schweiz, Lausanne 13.–17. September 1964*: 1581–1590.
- Añjan, Rukanujjāmān 2019. „Megā prakalpa megā pratyāśā [Megaprojekt, große Erwartungen]“, in: *Bāñlādeś Pratidin* (10. Januar) (<<http://www.bd-pratidin.com/first-page/2019/01/10/390762>>, Zugriff: 28. Februar 2019).
- Anonymus 2013. „Bidyut-kendrer nirāpattāy āpoṣ nay: pradhān'mantrī [Premierministerin: Keine Kompromisse bei der Sicherheit des Kraftwerkes]“, in: *Yugāntar* (29. Mai) (<<https://www.jugantor.com/old/current-news/2013/05/29/1476>>, Zugriff: 7. Mai 2019).
- Anonymus 2014a. „Nirapekṣa nirbācaner mādhyame daśam saṃsad gaṭhita hayeche: rāṣṭrapati [Staatspräsident: Das zehnte Parlament wurde durch faire Wahlen gebildet]“, in: *Āmāder Samaj* (30. Januar): ohne Zählung.
- Anonymus 2014b. „Mahā bidyut- biparyay. punarābr̥tti bandhe byāpak āyōjan hok [Das große Stromchaos. Diverse Vorkehrungen mögen zum Verhindern einer Wiederholung getroffen werden]“, in: *Pratham Ālo* (3. November): 10.
- Anonymus 2015. „Pāramāñabik bidyut-kendra āin cūrānta anumodan [Endgültiger Beschluss des Atomkraftwerkgesetzes]“, in: *Bāñlādeś Pratidin* (4. Mai) (<<http://www.bd-pratidin.com/national/2015/05/04/79055>>, Zugriff: 28. Februar 2019).
- Anonymus 2017. „Pradhān'mantrīr agrādhikār prakalpa. rūp'pur bidyut-kendra nirmāṇe cal'che mahākarmayajña [Das bevorzugte Projekt der

- Premierministerin. Bei der Errichtung des Kraftwerkes Ruppur geschehen große Opfer“, in: *Yugāntar* (18. August): 1 & 18.
- Āriphujjāmān, Mo. 2018. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendrer nirmāṇ'kājeo yukta hacche bhārat [Indien steigt auch in die Bauarbeiten des Atomkraftwerkes Ruppur ein]“, in: *Pratham Ālo* (1. November): 1 & 4.
- Ashraf, A.S.M. Ali & Md. Shafiqul Islam 2018. „Explaining Public Policy Choices: A Case Study of the First Nuclear Power Plant in Bangladesh“, in: *Strategic Analysis* 42,5: 503–523.
- Bangladesh Atomic Energy Commission 2010. *An Introduction*. Dhaka: Scientific Information Division Bangladesh Atomic Energy Commission.
- Basāk, Dr. Aruṇ Kumār 2018. „Rūp'pur bidyut- kendra āmāder cetanār unmeṣ ghaṭābe [Das Kraftwerk Ruppur wird unser Bewusstsein wachrütteln]“, in: *Yugāntar* (20. August): 5.
- Bāsas (Abkürzung für: Bāṃlādeś Saṃbād Saṃsthā [National News Agency of Bangladesh]) 2013. „Rūp'pur bidyut- kendrer kāj yathāsamaṃye śeṣ karār āhabān pradhān'mantrīr [Aufruf der Premierministerin für eine pünktliche Beendigung der Arbeiten am Kraftwerk Ruppur]“, in: *Yugāntar* (8. August): 20 & 19.
- Biśbabidyālay Pratibedak [Universitätsberichterstatter] 2013. „Buyeṭe semināre kārāl'šeṅko. pāramāṇabik bidyut-kendrer nirāpattāy atyādhanik prayukti byabahār habe [Karalschenko auf einem Seminar an der BUET [Bangladesh University of Engineering and Technology]. Modernste Technik wird bei der Sicherheit des Atomkraftwerkes angewendet]“, in: *Kāler Kaṅṭha* (4. Oktober): 2.
- Biśeṣ Pratinidhi [Sonderdelegierter] 2012. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendra samīkṣā ḍisembare śuru [Beginn von Untersuchungen für das Atomkraftwerk Ruppur im Dezember]“, in: *Pratham Ālo* (17. Oktober): 9.
- Biśeṣ Pratinidhi [Sonderdelegierter] 2013a. „Semināre pradhān'mantrī śekh hāsina rūp'pure pāramāṇabik bidyut-kendra habe nirāpattā o mān nīscit karei [Premierministerin Sheikh Hasina auf einem Seminar: das Atomkraftwerk Ruppur wird nur entstehen, indem man Sicherheit und Würde wahrt]“, in: *Pratham Ālo* (30. Mai) (<<https://www.prothomalo.com/bangladesh/article/5905/রূপপুরে-পারমাণবিক-বিদ্যুৎকেন্দ্র-হবে-নিরাপত্তা-ও>>, Zugriff: 27. Februar 2019).

- Bišeṣ Pratinidhi [Sonderdelegierter] 2013b. „Rūp'pur pāramāṇabik bi-dyut-kendra tathyakendre tathya thāk'be nā [Im Informationszentrum [zum] Atomkraftwerk Ruppur werden keine Informationen sein]!“, in: *Pratham Ālo* (30. September) (<<http://www.prothom-alo.com/bangladesh/article/51674/তথ্যকেন্দ্রে-তথ্য-থাকবে-না>>, Zugriff: 27. Februar 2019).
- Bišeṣ Pratinidhi [Sonderdelegierter] 2014. „Jātīya griḍe bipatti kena [Warum der Ärger mit dem staatlichen Stromnetz]“, in: *Pratham Ālo* (2. November): 1 & 2.
- Bunčić, Daniel [ohne Jahr]. „Wissenschaftliche Transliteration kyrillisch geschriebener slavischer Sprachen“ (<[http://slavistik.phil-fak.uni-koeln.de/fileadmin/slavistik/Mitarbeiter/Buncic/trans lit.pdf](http://slavistik.phil-fak.uni-koeln.de/fileadmin/slavistik/Mitarbeiter/Buncic/trans_lit.pdf)>, Zugriff: 31. März 2020).
- Calaccitra o Prakāśanā Adhidaptar [Abteilung für Filme und Veröffentlichungen] 2011. *Dhākā mahānagarīr miḍiyā tālikābhukta bāṅlā dainik pat-rikār pracār saṅkhyā o bijñāpan hār* [Publikationszahlen und Werberaten je bengalischsprachiger Tageszeitung inklusive der Medien-Liste der Metropole Dhaka]. [unveröffentlicht].
- Calaccitra o Prakāśanā Adhidaptar [Abteilung für Filme und Veröffentlichungen] 2018. *Dhākā mahānagarīr miḍiyā tālikābhukta bāṅlā dainik pat-rikār pracār saṅkhyā o bijñāpan hār er tālikā* [Liste der Publikationszahlen und Werberaten je bengalischsprachiger Tageszeitung inklusive der Medien-Liste der Metropole Dhaka] (<[https://dfp.portal.gov.bd/sites/default/files/files/dfp.portal.gov.bd/page/b5b99e8e_85fe_465d_992c_1fee17302efc/-পত্রিকার%20প্রচার%20সংখ্যা%20ও%20বিজ্ঞাপন%20হার%20\(7\).pdf](https://dfp.portal.gov.bd/sites/default/files/files/dfp.portal.gov.bd/page/b5b99e8e_85fe_465d_992c_1fee17302efc/-পত্রিকার%20প্রচার%20সংখ্যা%20ও%20বিজ্ঞাপন%20হার%20(7).pdf)>, Zugriff: 30. April 2019).
- Carrara, Samuel 2019. „Reactor Ageing and Phase-out Policies: Global and European Prospects for Nuclear Power Generation“, in: Manfred Hafner (Hrsg.): *Future Energy Program* (<https://www.feem.it/m/publications_pages/ndl2019-019.pdf>, Zugriff: 11. März 2020).
- Chakraborty, Alak; Rahman, Rezaur K.M. & Mohammad Shawkat Akbar 2013. „A Step Towards Establishing Nuclear Safety Infrastructure for Introduction of Nuclear Power Programme in Bangladesh“, in: *International Journal of Nuclear Law* 4,1: 35–45 (<<http://dx.doi.org/10.1504/ijnuc.2013.052043>>, Zugriff: 19. Juli 2020).

- Chary, Swaroop R. & Alok K. Bohara 2010. „Energy Consumption in Bangladesh, India, and Pakistan – A Cointegration Analysis“, in: *The Journal of Developing Areas* 44,1: 41–50.
- Chaudhri, Mohammed Ahsen 1987. „Geopolitical Factors in Pakistan-India Relations“, in: *Pakistan Horizon* 40,1: 30–50.
- Das, Rahul Peter 2018. *Lehrbuch der modernen bengalischen Hochsprachen. Zweite, korrigierte und augmentierte Auflage.* (Südasienswissenschaftliche Arbeitsblätter Band 13). Halle (Saale): Südasiens-Seminar des Orientalischen Instituts der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- D’Costa, Bina 2011. „Bangladesh in 2010: Digital Makeover but Continued Human and Economic Insecurity“, in: *Asian Survey* 51,1: 138–147.
- Desai, Damodar Sar 2003. „Bangladesh“, in: Quick, Amanda C.: *World Press Encyclopedia: A Survey of Press Systems Worldwide.* (Volume 1). Farmington Hills: Gale, 76–82.
- Deutsche Energieagentur 2013. *Länderprofil Bangladesch.* (<https://www.dena.de/fileadmin/dena/Dokumente/Pdf/3103_Laenderprofil_Bangladesch_REG.pdf>, Zugriff: 7. Mai 2019).
- Die Bundesregierung 2011. *Bundesregierung beschließt Ausstieg aus der Kernkraft bis 2022* (<<https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/bundesregierung-beschliesst-ausstieg-aus-der-kernkraft-bis-2022-457246>>, Zugriff: 11. März 2020).
- East West Media Group Limited [ohne Jahr]. *Welcome to East West Media Group Ltd* (<<http://ewmgl.com/>>, Zugriff: 10. April 2020).
- Elliott, David 2017. *Nuclear Power. Past, present and future.* Bristol: Morgan & Claypool Publishers.
- Feldman, Shelley 2015. „Bangladesh in 2014: Illusive Democracy“, in: *Asian Survey* 55,1: 67–74 (<<https://dx.doi.org/10.1525/as.2015.55.1.67>>, Zugriff: 19. Juli 2020)
- Hāmid-Uj-Jāmān 2018. „Natun rel'path hacche rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendre. 26 daśamik 52 kilomiṭār rel'path nirmāṇ o saṃskāre byaṅ 336 koṭi ṭākā [Eine neue Bahnstrecke entsteht am Atomkraftwerk Ruppur. Die Kosten bei Errichtung und Reparatur von 26,52 Kilometern Bahngleisen betragen 3.360 Millionen [bangladeschische] Taka]“, in: *Yugāntar* (3. April): 15.
- Hossain, Delwar 2015. *Bangladesh in 2015.* (Institute of Peace and Conflict Studies Forecasts 2015, Special Report 177).

- Imam, Badrul 2013. *Energy Resources of Bangladesh*. 2. Aufl. Dhaka: Bāṃlādeś Biśbabidyālay Mañjurī Kamiśan/University Grants Commission of Bangladesh.
- International Atomic Energy Agency 2011a. „Fukushima Nuclear Accident Update Log“ (<<https://www.iaea.org/newscenter/news/fukushima-nuclear-accident-update-log-15>>, Zugriff: 20. Februar 2019).
- International Atomic Energy Agency 2011b. „Ministers’ Declaration Envisions Strengthened Nuclear Safety Regime“ (<<https://www.iaea.org/newscenter/news/ministers-declaration-envisions-strengthened-nuclear-safety-regime>>, Zugriff: 6. April 2020).
- International Energy Agency [ohne Jahr]. „IEA Atlas of Energy“ (<<http://energyatlas.iaea.org/#!/tellmap/-1118783123/1>>, Zugriff: 19. April 2019).
- Is'lām, Moḥ Śaphikul 2008. „Jbālāni saṃkaṭ. sambhābanāmay bikalpa jbālānir khōje [Brennstoff-Krise. Auf der Suche nach möglichen alternativen Brennstoffen]“, in: *Pratham Ālo* (14. Juli): 8.
- Is'lām, Moḥ Śaphikul 2009. „Bāṃlādeśe pāramāṇabik śakti kendra niye kichu kathā [Einiges über das Atomkraftwerk in Bangladesch]“, in: *Pratham Ālo* (2. Juli): 11.
- Is'lām, Moḥ Śaphikul 2011. „„Phukuśimā theke rūp'pur: katadūr?’ praśaṅge kichu kathā [Einige Worte bezüglich [des Artikels mit dem Titel] ‚Von Fukushima bis Ruppur: wie weit?’]“, in: *Yugāntar* (9. Mai): 5.
- Jung, Matthias 1995. „Umweltstörfälle. Fachsprache und Expertentum in der öffentlichen Diskussion“, in: Georg Stötzel & Martin Wengeler (Hrsg.): *Kontroverse Begriffe. Geschichte des öffentlichen Sprachgebrauchs in der Bundesrepublik Deutschland*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 619–678.
- Karim, Enāyet 2017. „Rūp'pur paramāṇu bidyut-kendrer kāj śuru āj, udbodhan kar'ben pradhān'mantrī [Heute ist Beginn der Arbeiten am Atomkraftwerk Ruppur, die Premierministerin wird [sie] einweihen]“, in: *Bāṃlādeś Pratidin* (30. November) (<<http://www.bd-pratidin.com/national/2017/11/30/285069>>, Zugriff: 28. Februar 2019).
- Karmakār, Aruṇ 2011. „Pāramāṇabik bidyut-kendra sthāpaner parikalpanā theke pechābe nā sar'kār [Die Regierung wird nicht vom Plan der Errichtung eines Atomkraftwerkes ablassen]“, in: *Pratham Ālo* (16. Juli): 24 & 21.

- Karmakār, Aruṅ 2013a. „Rūp'pure pāramāṇabik bidyut-kendrer kāj sepṭembare śuru habe [Die Arbeiten am Atomkraftwerk Ruppur werden im September beginnen]“, in: *Pratham Ālo* (29. Mai): 20 & 14.
- Karmakār, Aruṅ 2013b. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendra pāramāṇu śakti kamiśaner tadārakir sāmārthya nei [Atomenergiekommission verfügt nicht über Kompetenz zur Beaufsichtigung des Atomkraftwerkes Ruppur]“, in: *Pratham Ālo* (17. September) (<<https://www.prothomalo.com/bangladesh/article/48030/পরমাণু-শক্তি-কমিশনের-তারা-কির-সামর্থ্য-নেই>>, Zugriff: 27. Februar 2019).
- Karmakār, Aruṅ 2017. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut: prakalper byāy bār'che [Kosten des Atomkraftwerkes Ruppur wachsen]“, in: *Pratham Ālo* (30. April): 20 & 16.
- Kāśem, Ābul 2016. „Rūp'pure yukta hacche bhārat [Indien beteiligt sich an Ruppur]“, in: *Kāler Kaṅṭha* (31. Oktober) (<<https://www.kalerkantho.com/print-edition/first-page/2016/11/01/423517>>, Zugriff: 7. Mai 2019).
- Khan, Mahmud Hasan & Subramaniam Govindasamy 2011. „Islamic Militancy in Bangladeshi Newspaper Editorials: A Discourse Analysis“, in: *Multilingua* 30: 357–376.
- Koreśī, Pher'daus Āh'mad 2011. „Phukuśimā theke rūp'pur: katadūr? [Von Fukushima bis Ruppur: wie weit?]“, in: *Yugāntar* (21. April): 4.
- Kuhlen, Johannes 2014. *Notfallschutz und Risk Governance [sic]: Zur nuklearen Sicherheit bei Kernkraftwerksunfällen*. Meckenheim: DCM Druck-Center.
- Kumar, Vinod A. 2017. „The Expectant Global Nuclear Energy Renaissance: Movers, Shakers and Spoilers“, in: Nandakumar Janardhanan, Girijesh Pant & Ravi B. Grover (Hrsg.): *Resurgence of Nuclear Power. Challenges and Opportunities for Asia*. Singapore: Springer Nature, 39–70.
- Mansur, Ahsan 2012. „Contemporary Macroeconomic Issues and Challenges“, in: Sadiq Ahmed (Hrsg.): *Leading Issues in Bangladesh Development*. Dhaka: The University Press Limited, 23–52.
- Matin, Abdul 2014. „Bangladesh Blackout 2014“, in: *The Daily Star* (3. November): 7.
- Matin, Abdul 2015. *Nuclear Power and Rooppur. Issues and Concerns*. Dhaka: Madhyama Media & Publications Ltd.

- Meher, Jagmohan 2015. „Dynamics of Pakistan’s Disintegration: The Case of East Pakistan 1947–1971“, in: *India Quarterly* 71,4: 300–317.
- Michaelis, Hans & Carsten Salander 1995. *Handbuch Kernenergie. Kompendium der Energiewirtschaft und Energiepolitik*. Frankfurt am Main: Verlags- und Wirtschaftsgesellschaft der Elektrizitätswerke m.b.H.
- Ministry of External Affairs [Indien] 2017. *Inter-Agency Agreement [...] on Cooperation Regarding Nuclear Power Plant Projects in Bangladesh* (<<http://www.mea.gov.in/Portal/LegalTreatiesDoc/BG17B3022.pdf>>, Zugriff: 16. Mai 2020).
- Ministry of Law, Justice and Parliamentary Affairs 1973. *The Atomic Energy Commission Order, 1973, Bangladesh (President’s Order No. 15 of 1973.)* (<http://bdlaws.minlaw.gov.bd/pdf_part.php?act_name=&vol=&id=449>, Zugriff: 7. Mai 2019).
- Mīrjā, Māhā 2011. „Rūp’pur paramāṇu prakalpa pāramāṇabik bidyut-kendra: bilāsī o ātmaghātī [Atom-Projekt Atomkraftwerk Ruppur: übermütig und suizidgefährdet]“, in: *Pratham Ālo* (12. Dezember) (<<http://archive.prothom-alo.com/detail/date/2011-12-12/news/208060>>, Zugriff: 7. Mai 2019).
- Mondal, Md. Alam Hossain 2010. *Implications of Renewable Energy Technologies in the Bangladesh Power Sector: Long-Term Planning Strategies*. (Ecology and Development Series 74). Bonn: Zentrum für Entwicklungsforschung (ZEF).
- Mohan, M. P. Ram 2017. „Liability and Regulatory Aspects of Nuclear Energy Promotion in South Asia“, in: Nandakumar Janardhanan, Girijesh Pant & Ravi B. Grover (Hrsg.): *Resurgence of Nuclear Power. Challenges and Opportunities for Asia*. Singapore: Springer Nature, 157–186.
- Morśed, Saroyār & Māhābubul Hak 2013. „Rūp’pur pāramāṇabik bidyut-kendrer kāj udbodhan khāledā āmāke kakhano mene neben nā: pradhān’mantrī [Eröffnung der Arbeiten am Atomkraftwerk Ruppur.] Premierministerin: Khaleda wird mich nie respektieren]“, in: *Pratham Ālo* (3. Oktober): 1 & 14.
- Muhammad, Anu 2012. „Natural Resources and Energy Security: Challenging ‘Resource Curse’ Model in Bangladesh“, in: *The Jahangirnagar Economic Review* 23: 1–22.
- Naik, Rineeta 2007. „Bangladesh. The Caretaker’s Burden“, in: *Economic and Political Weekly* 42,35: 3540–3542.

- Nijasba Pratibedak [Ständiger Berichterstatter] 2013a. „Semināre pra-dhān'mantrī. dbitīya paramāṇu bidyut-kendra habe dakṣiṇāñcaler care [Premierministerin auf einem Seminar. Ein zweites Atomkraftwerk wird auf einer Sandbank in einer südlichen Region entstehen]“, in: *Kāler Kaṇṭha* (30. Mai): 2.
- Nijasba Pratibedak [Ständiger Berichterstatter] 2013b. „Pradhān'mantrī udbodhan kar'ben. rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendrer nirmāṇ śuru 2 akṭobar [Premierministerin wird einweihen. Baubeginn des Atomkraftwerkes Ruppur ist am 2. Oktober]“, in: *Kāler Kaṇṭha* (5. September): 3.
- Nijasba Pratibedak [Ständiger Berichterstatter] 2013c. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendrer samīkṣā kar'be eṭam'sṭray'eks'port [Atomstroi-export wird Untersuchungen [für das] Atomkraftwerk Ruppur durchführen]“, in: *Kāler Kaṇṭha* (29. September): 6.
- Nijasba Pratibedak [Ständiger Berichterstatter] 2013d. „Rāj'dhānīte pāramāṇabik śakti tathyakendra cālu [Informationszentrum zu atomarer Energie in Hauptstadt eröffnet]“, in: *Kāler Kaṇṭha* (2. Oktober): 3.
- Nijasba Pratibedak [Ständiger Berichterstatter] 2014a. „Ālocanā sabhāy baktāder abhimata. yathāyatha samīkṣā chārā pāramāṇabik bidyut-kendra nirmāṇ naṅ [Meinung der Redner in einer Diskussionsrunde. Keine Errichtung des Atomkraftwerkes ohne gründliche Untersuchungen]“, in: *Pratham Ālo* (16. Februar): 17.
- Nijasba Pratibedak [Ständiger Berichterstatter] 2014b. „Rūppur pāramāṇabik bidyut-kendra. pratham paryāyer ṛtīya cukti hacche [Atomkraftwerk Ruppur. Ein dritter Vertrag für die erste Serie [von Arbeiten] entsteht]“, in: *Pratham Ālo* (3. Juni): 13.
- Nijasba Pratibedak [Ständiger Berichterstatter] 2014c. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendra. padmār carer 800 ekar jami byabahār habe [Atomkraftwerk Ruppur. 800 Acre Land einer Insel des [Flusses] Padma werden [zukünftig] genutzt]“, in: *Pratham Ālo* (6. November): 17.
- Nijasba Pratibedak [Ständiger Berichterstatter] 2016. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendrer janya dakṣa janabal tairir supāriś [Empfehlungen zum Gewinnen kompetenten Personals für das Atomkraftwerk Ruppur]“, in: *Kāler Kaṇṭha* (26. Oktober) (<<https://www.kalerkantho.com/online/national/2016/10/26/421415>>, Zugriff: 7. Mai 2019).

- Nijasba Pratibedak & Pāb'nā Pratinidhi [Ständiger Berichterstatter & Pabna-Delegierter] 2017. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut· kendrer cullir kāj śuru hacche āj [Heute ist der Beginn der Arbeiten am Reaktor des Atomkraftwerkes Ruppur]“, in: *Kāler Kaṅṭha* (30. November): 1 & 8.
- Nijasba Pratibedak [Ständiger Berichterstatter] 2018: „Rūp'pur prakalpa bidyut· kendra surakṣāy rāśiyār saṅge cukti [Projekt Ruppur. Vertrag mit Russland zur Überwachung des Kraftwerkes]“, in: *Bāṅlādeś Pratinidin* (19. September) (<<https://www.bd-pratidin.com/last-page/2018/09/19/361667>>, Zugriff: 5. März 2019).
- Nūr, Jinnātun 2019. „Ghare ghare bidyut· niye natun parikalpanā sar'kārer [Neue Pläne der Regierung für Strom in jedem Haus]“, in: *Bāṅlādeś Pratinidin* (5. Januar) (<<https://www.bd-pratidin.com/last-page/2019/01/05/389561>>, Zugriff: 5. März 2019).
- Nūr, Moḥ Āb'dun 2013. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut· kendrer nirā-pattār janya yā karaṇīya [Was für die Sicherheit des Atomkraftwerkes Ruppur realisierbar ist]“, in: *Yugāntar* (2. Dezember) (<<https://www.jugantor.com/old/letters/2013/12/02/46265>>, Zugriff: 7. Mai 2019).
- Pāb'nā Aphis [Büro Pabna] 2011. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut· prakalpa paridarśane Rāśiyār biśeṣajñārā [Russlands Experten auf Besichtigung des Atomkraftprojektes Ruppur]“, in: *Pratham Ālo* (15. September): 19.
- Pāb'nā Aphis [Büro Pabna] 2014. „Bidyut· prakalpa bātīler dābi [Forderung nach einem Abbruch des Stromprojektes]“, in: *Pratham Ālo* (6. November): 8.
- Pāb'nā Pratinidhi [Pabna-Delegierter] 2014. „Rūp'pur bidyut· prakalpa bātīler dābi. jātiya gaṇaphraṅṭer samābeś paṅḍa [Forderung der Einstellung des Ruppur Stromprojektes. Versammlung der Jatiya Gano Front ist umsonst]“, in: *Kāler Kaṅṭha* (9. November): 18.
- Pant, Girijesh 2017. „Changing Geopolitics of Energy Security and the Nuclear Power“, in: Nandakumar Janardhanan, Girijesh Pant & Ravi B. Grover (Hrsg.): *Resurgence of Nuclear Power. Challenges and Opportunities for Asia*. Singapore: Springer Nature, 23–38.
- Park, Robert E. 1941. „News and the Power of the Press“, in: *American Journal of Sociology* 47,1: 1–11.
- Power Cell 2019. „System Loss“ (<<http://www.powercell.gov.bd/site/page/d25a46c5-6c0f-47d7-94f2-9ac4351f4404/>>, Zugriff: 7. Mai 2019).

- Rah'mān, Matiur 2017. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut· prakalpa: sbapna o bāstabatā [Das Atomkraftprojekt Ruppur: Traum und Wirklichkeit]“, in: *Pratham Ālo* (5. Februar): 17.
- Rah'mān, Muṣ'phikur 2013. „Pāramāṇabik bidyut-kendra. nirāpattā niye udbeg [Atomkraftwerk. Erwägungen zur Sicherheit]“, in: *Pratham Ālo* (25. August): 10.
- Rosatom 2017. „First concrete poured at the constructed Rooppur NPP site (Bangladesh)“ (<<http://www.rosatom.ru/en/press-centre/news/first-concrete-poured-at-the-constructed-rooppur-npp-site-bangladesh/>>, Zugriff: 5. Februar 2019).
- Schendel, Willem van 2009. *A History of Bangladesh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Staff Correspondent 2014a. „Date with Darkness. Dhaka Life Goes Haywire as Major Outage Shuts Amenities“, in: *The Daily Star* (2. November): 1 & 2.
- Staff Correspondent 2014b. „Power Cut Stops Ctg Airport for 2 Hours. 2 Flights Land Late“, in: *The Daily Star* (25. Dezember): 11.
- Staff Correspondent 2014c. „BNP Calls Blackout a Sham“, in: *The Daily Star* (3. November): 3 & 4.
- Staff Correspondent 2016. „Grid Failure. Rajshahi Suffers 16-hr Blackout“, in: *The Daily Star* (24. Juni) (<<https://www.thedailystar.net/backpage/rajshahi-plunges-darkness-1244698>>, Zugriff: 26. Februar 2019).
- Statista 2019. „Pro-Kopf-Stromverbrauch in Deutschland in den Jahren 1995–2018“ (<<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/240696/umfrage/pro-kopf-stromverbrauch-in-deutschland/>>, Zugriff: 30. März 2020).
- Tārik, Tārikul Hak 2018. „Rūp'purer nirāpattā chidra [Ruppurs Sicherheitslücke]“, in: *Kāler Kaṇṭha* (15. April): 18.
- The Prime Minister's Office [ohne Jahr]. „Sheikh Hasina“ (<<https://pmo.gov.bd/site/biography/e58c7488-d4ce-4986-8cbd-6d0b5366d23c>>, Zugriff: 11. März 2020).
- Uddin, Mo. Nijām 2016. „Rūp prakalpa o rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendra [Das [„]Rup[“]-Projekt beziehungsweise Atomkraftwerk Ruppur]“, in: *Pratham Ālo* (12. Januar) (<<https://www.prothomalo.com/durporobash/article/738022>>, Zugriff: 19. Februar 2019).

- Uddin, Rokan 2019. „Evaluating the Rooppur Nuclear Power Plant“, in: *Dhaka Tribune* (3. Dezember) (<<https://www.dhakatribune.com/opinion/op-ed/2019/12/03/evaluating-the-rooppur-nuclear-power-plant-2>>, Zugriff: 16. März 2020).
- Uddīn, Sālāh 2018. „Rūp'pur pāramāṇabik bidyut-kendrer dbitiya iuniṭer mūl kājer udbodhan [Einweihung der Hauptarbeiten der zweiten Serie am Atomkraftwerk Ruppur]“, in: *Bāmlādeś Pratidin* (14. Juli) (<<http://www.bd-pratidin.com/national/2018/07/14/345172>>, Zugriff: 28. Februar 2019).
- Ullah, Mohammad Sahid 2009. *Reinventing Media in Bangladesh. From Crisis to Crises and Development*. (unveröffentlichtes Manuskript).
- Yugāntar Riport [Yugantār-Bericht] 2018. „Rūp'pure pradhān'mantri. pāramāṇabik bidyut- kendra niye udbeger kichu nei [Premierministerin in Ruppur. Nichts am Atomkraftwerk ist besorgniserregend]“, in: *Yugāntar* (15. Juli): 20 & 19.
- World Bank 2014. „Electric Power Consumption (kWh per capita) – Bangladesh, Pakistan, Germany“ (<<https://data.worldbank.org/indicator/EG.USE.ELEC.KH.PC?locations=BD-PK-DE>>, Zugriff: 2. April 2020).

Indian and Universal? The Significance of François-Marie de Tours for the Case of Hindi

Heinz Werner Wessler

The present article draws from an ongoing research project based at the University of Uppsala and funded by the Swedish Research Council. Among other things, the article contextualises the potential impact this project could have on current language politics in India. The focus of this research project is on a hitherto unedited Hindustani dictionary *Thesaurus Linguae Indianae* from the French Capuchin François-Marie de Tours (16...–1709). The project shows that the language documented by him in Devanagari and called alternately *Hindustani*, *lingua mogolana*, *lingua Indiana* and *lingua vulgaris* is indeed close to Modern Standard Hindi (MSH). Furthermore, the fact that De Tours was convinced that the language documented by him was during his time the *lingua franca* of the Mughal Empire in a period of its most vast geographical extension and even along the Southern coasts somehow supports the case of Hindi: the nationalist claim on Hindi, i.e. MSH, as the sole official language of post-colonial India.

Background

More than 70 years after the end of British colonial rule in South Asia and the emergence of India as an independent state, India does not yet have a national language in the common sense of the term. English is – besides Hindi – still “used for all the official purposes of the Union” (Government of India 2007: 212). Even though, according to the Indian constitution (1950), Hindi was supposed to be the sole “official language of the Union” after a period of 15 years, the official status of English was extended by the Official Languages Act in 1963 (Ministry of Home Affairs [1963]) and seems to be uncontested until today. And whereas the number of the officially recognised regional languages listed in the 8th schedule of the constitution has been growing from originally 14 up to 22 (incl.

Hindi), the quest for a national language and the abolishment of English for official purposes are still two highly contested fields.

The perhaps most outspoken deliberations on English being a superimposition and the removal of English to be part of the anticolonial agenda are Mahatma Gandhi's statements in his book *Hind Swaraj or Indian Home Rule* (1910) (Gujarati original from 1909: *Hind svarāj*). According to Gandhi, "by receiving English education, we [Indians] have enslaved the nation" (Gandhi 1938: [79]), and hence English should be replaced by provincial languages, and Sanskrit, Arabic and Persian for "[r]eligious, that is ethical, education"; and above all, "a universal language for India should be Hindi, with the option of writing it in Persian or Nagari characters" (ibid.: [80]). However, the constitution prescribes "Hindi in Devanagari script" and the "international form of Indian numerals" (Government of India 2007: 212), i.e. the numbers globally known as "Arabic numerals". According to Amrit Rai, there was, in practical terms, no alternative to Hindi/Hindustani in its *Kharī Bolī* variant, i.e. Modern Standard Hindi (MSH), Urdu's twin sister (Rai 1984). At the same time, paragraph 351 of India's constitution, even though referring to the "composite culture of India", confirms the role of Sanskrit for the development of Hindi's vocabulary.

In his essay on "Defining Hindi", Rahul Peter Das discussed the complexity of the term "Hindi" and the difficulties to define it. Das shows how "Hindi" has been applied to several languages in past centuries. His article also outlines the process that has led towards MSH being a part of the national project by some groups, which, even though contested, got constitutional status. The idea of "Hindi" as the national language relates, first of all, to the European notion of nation and its appropriation in late colonial India (Das 2014). Declarations on the spread of Hindi, i.e. MSH, as an essential part of nation-building have become a common trope in the discourse on nation and identity. However, their impact on ground realities and particularly on personal linguistic behaviours and strategies is doubtful. Instead, allegations on "Hindi imperialism", especially from regions where MSH and/or any other variants of Hindi are not spoken as a first language, have become equally common.

Despite the official status of Hindi granted in the constitution and obligations resulting from this, such as described in Article 351¹ of the Indi-

¹ Government of India 2007: 216f.: "351. It shall be the duty of the Union to promote the spread of the Hindi language, to develop it so that it may serve as a medium of expression for all the elements of the composite culture of India and

an constitution and reaffirmed by the Rāj'bhāṣā Saṃkalp Resolution of the Indian parliament from 1968 (Department of Official Language [1968]), which should have led to various measures to promote Hindi as *the* official language in the whole of India, the effects in practical politics have remained meagre. The official status of English and its role as a prestige language in the social setup of India is more or less unchallenged until today. The ongoing breath-taking growth of the educational sector leads to more English, not less. Even though Narendra Modi is the first Indian Prime Minister who mostly uses Hindi in his statements on the national as well as international level, the ground facts on the relationship of English and Hindi as well as other regional languages in India and Hindi remain the same.

From an International to the National Language?

The national project is more and more connected to an international project of Indian government institutions, namely, to establish Hindi as a "world language". For instance, while many languages which are classified as dialects of Hindi in the Census of 2011, such as Awadhi, Bhojpuri, Bundeli and Magahi, were spread during British colonial times also outside of South Asia, modified variants of them are also today spoken, taught in schools and receive some official status, particularly in Fiji, Mauritius and Surinam. A series of World Hindi Conferences (*Viśva hindī sammelan*), starting 1975 in Nagpur (India), has been an important, government-sponsored tool to reach out also to speakers of those languages and promote Modern Standard Hindi and Indian identity in the diaspora. Within India, Maithili mutated from a dialect of Hindi into a language in a gradual process cumulating in its recognition in the 8th schedule of the constitution in 2002 (cf. Jha 2018).

Furthermore, since 2007, the Indian government has been active in promoting the official status of Hindi on an international level. The Ninth World Hindi Conference in Johannesburg (2012) sent an appeal to the United Nations (UN) to make Hindi one of its official languages (NDTV 2012), and since 2014, the Indian foreign minister as well as the prime

to secure its enrichment by assimilating without interfering with its genius, the forms, style and expressions used in Hindustani and in other languages of India specified in the Eighth Schedule, and by drawing, wherever necessary or desirable, for its vocabulary, primarily on Sanskrit and secondarily on other languages."

minister himself use Hindi whenever they speak in the General Assembly.² The late Indian foreign minister Sushma Swaraj announced in 2015, after the successful Indian initiative to introduce the UN World Yoga Day (June 21) – supported by 177 country votes in the General Assembly –, that she will make active efforts to gather the necessary 129 country votes within the UN (NDTV 2015). It seems, however, that this move has lost its incentive in the meantime. Related to these moves, the government has announced a heavily funded programme under the name “Nikash” to establish Hindi as a foreign language on a global level. Its advocates believe that this might be able to challenge the efforts of the worldwide net of Confucius Institutes for the spread of Chinese.

The fight for Hindi in the UN has gained a tremendous symbolical meaning back home in India as well as in the diaspora. Arabic (since 1982), Chinese, English, French, Russian and Spanish are currently official languages in the UN. Nepal has declared its support for the Indian demand in 2015. The foundation of the World Hindi Secretariat (*Viśva hindī sacivālay*) in Mauritius has to be seen in the context of these efforts to push Hindi on the UN level. The secretariat became functional in 2008, and moved into an impressive government-sponsored office compound including a huge library, convention hall, and conference facilities in 2018,³ right in time before the 11th World Hindi Conference in Mauritius in August 2018.

Although languages classified frequently as “Hindi” in past and present have a history in the Indian diaspora from its beginning in the middle of the 19th century and besides the long and complicated history of Hindi/Hindustani/Urdu as a *lingua franca* in North India (Chatterji 1960; Rai 1984; King 1994; McGregor 2001; Rahman 2011), the current status of Modern Standard Hindi continues to be a tricky issue. As already the title of the volume documenting two workshops on the initiative of Rahul Peter Das and edited by Agnieszka Kuskiewicz-Fraś – *Defining the Indefinable: Delimiting Hindi* (Kuskiewicz-Fraś 2014) – suggests, it is difficult to define the languages for which the terms “Hindi” and “Hindustani” have been applied for centuries and how Khaṛī Bolī/Modern Standard Hindi could rise to its present status of *the Hindi*. Beyond that, the fact that Hindi has never managed to effectively challenge the status of English as prestige language and the worries of disadvantages for non-mother tongue speakers add to problems of the national language project in India.

² The first speech in Hindi in the UN General Assembly was made in 1977 by the then foreign minister and later prime minister of India, Atal Bihari Vajpayee.

³ Cf. its official website on www.vishwahindi.com.

The modern trope of the national language, being a result of a kind of teleological development of a language with a coherent and naturally hierarchical relation to other variants that group around it as its dialects, offers a rather one-dimensional perspective on a complex historical development. The colonial and postcolonial language policy discourse is mostly concerned with the immediate needs of the nation in the making. The historical evidence, however, needs more attention, and it has to be verified whether it really supports the contemporary claims or rather questions them.

De Tours' Linguistic Work – New Evidence?

The arguments surrounding the idea of Khari Boli being the legitimate Hindi, used under the auspices of colonial language policy formation by the anti-colonial movement and in postcolonial India with a focus on identity, find a surprising support in a hitherto rather unknown early 17th century missionary interlocutor – the early Hindustani dictionary and grammar written by the French Capuchin François-Marie de Tours, bearing the date of 1703 (dictionary) and 1704 (grammar). What makes De Tours and his linguistic work particularly interesting from the perspective of postcolonial language politics is his insight into the linguistic setup of the language De Tours himself calls “Hindustani” and “Lingua mogolana”. Not much research on the manuscripts of either the dictionary or the grammar of this French Capuchin missionary has been done. The dictionary was identified as such in an article by Ronald Stuart McGregor in 1960, but was hardly further researched until recently with the creation of the Uppsala research group.

In many respects, De Tours' grammar is also much more conclusive than the other early Hindi/Hindustani grammars analysed by Tej Krishan Bhatia in his standard history of Hindi grammatical traditions (Bhatia 1987). At the time of writing his classical study, Bhatia did not even mention De Tours in his chapter on “The Dawn of Hindi Grammar: The Earliest Period (1698–1770)” (Bhatia 1987: 16–66). The dictionary is also only briefly mentioned by McGregor in his review of early Hindi lexicography (McGregor 2001: 9ff.; cf. also McGregor 2003: 947ff.). De Tours himself uses the term “Hindustani” in the Devanagari title page as well as in the dictionary, where the Devanagari column has the title “Hīndustānī” – the first “ī” is long in his spelling.⁴

⁴ This is not necessarily astonishing since in Marathi and partly in Gujarati, which

Otherwise, it is interesting that the language is also called “lingua Indiana” or “lingua mogolana” on the manuscript title page and continuously in the extensive introduction of the grammar. Anyway, “Hindustani” (or *the* Indian language) is a term that is not astonishing. It appears, for example, also in Benjamin Schultze’s famous early grammar *Grammatica Hindostanica* published in 1745 (Schultze 1986). After all, the differentiation between “Hindi” and “Hindustani” gained prominence not before the first decade of the 19th century when John Gilchrist and the early language primer writings in and around Calcutta’s Fort William College made their appearance (Steadman-Jones 2007; Bhatia 1987: 67ff.). It is, however, clear that De Tours’ Hindustani is grammatically and lexically quite close to Modern Standard Hindi (MSH) and not as close to other transregional languages such as Braj, Marwari or Awadhi, which are today subsumed under the term “Hindi” by the Indian state, for instance in the Census of India.

Doubtlessly, this dictionary – the focus of the Uppsala project – is a singular and important contribution to the early history of Modern Standard Hindi as well as of the early forms of European encounters with South Asia. The planned “webonary” (digital online dictionary) on the basis of François-Marie de Tours’ dictionary, initiated at the University of Uppsala, is intended to be a starting point for an extended open dictionary of early Hindi/Hindustani based on word lists and dictionaries produced before the foundation of Fort William College in Calcutta (1800) and its impact on the development of Modern Standard Hindi. Beyond this direct contribution to the early history of Hindi/Hindustani, the research project will contribute to the study of text and context in the European encounters with South Asia around 1700. Hence, this article will give first insights into the findings of the research project based at the University of Uppsala and, most importantly, contextualise De Tours’ linguistic endeavours and their impact in various fields of (socio)linguistics, cultural studies, and language politics in current India.

Grammatical and Lexicographical Traditions

India is proud of the history of its grammatical and lexicographical traditions, starting with the linguistic interpretation of Vedic scriptures. The Sanskrit grammarian Panini (date unclear, possibly 4th–3rd century BC)

have influenced De Tours’ orthography as well as his grammar, the difference between long and short “i” is blurred, particularly in historical orthography.

is often regarded as the greatest grammarian in antiquity worldwide. The grammatical tradition, however, did not extend to the New Indo-Aryan languages (Steadman-Jones 233ff.). Therefore, the Hindi grammatical tradition is “alien in origin and largely adopted non-native paradigms during the course of its development” (Bhatia 1987: 204).

From the 16th century onwards, Europeans started to study Indian languages and write grammars and dictionaries. But while in the 16th and early 17th centuries, the writing and studying of grammars and dictionaries was not yet common among missionaries and sometimes seen with suspicion among the Portuguese and even within the Catholic Church itself, by the time of De Tours missionaries had systematically started to study the languages of their missionary engagement as a second phase in what Ángela Barreto Xavier and Ines G. Županov have called “Catholic Orientalism” (Županov 2007: 88ff.; Xavier & Županov 2015). Protestant missionary activities, which started in the early 18th century with the very first mission in the Danish colony of Tranquebar at the Eastern coast, similarly started with two missionaries that were deeply devoted to the study of the language in their missionary field, i.e. Tamil. Bartholomäus Ziegenbalg and Heinrich Plütschau started the (ongoing) tradition of protestant missionary linguistics (Campbell 1858; Neil 1984; Frykenberg 2003; Onenkala 2015).

De Tours marks the turning point of earlier and more *ad hoc* forms of missionary linguistics towards much more systematic and even theologically reflected forms of language studies. However, Joan Josua Ketelaar’s grammar and dictionary, completed in 1698, has been coined “The oldest grammar of Hindustānī” by the famous Indian linguist Suniti Kumar Chatterjee in an article in 1933 (Chatterjee 1933) and again by the editors of one of the edition of 2008 in three volumes (Bhatia & Machida 2008; cf. also Bhatia 1987: 21ff.; Bhatia 2018). Ketelaar’s grammar and dictionary are almost half a century older than Benjamin Schultze’s *Grammatica Hindostanica* of 1745, written in Latin, which until 1893 was believed to be the earliest grammar of Hindustani (cf. Bhatia 1987: 50ff.).

It is possible that the head of the first Jesuit mission at the court of Akbar (reigned 1556–1605), Jerónimo Xavier (1549–1617), or one of his successors may have produced a dictionary and a grammar of Hindustani (Subrahmaniam 2005: 2ff.; Maclagan 1932: 50ff. & 193ff.). This again may have survived unnoticed in some archive and may come to the light of the day at some point in the future. The word list of Hindustani preserved in the Marsden Collection in the library of the School of Oriental and African Studies, the SOAS library, MS 11952 in London bearing the

name of Jerome (Jerónimo) Xavier appears to be much younger, but eventually may be a copy of an earlier word list from the Jesuit mission to the Mughal court.⁵

This issue needs further research, but for the time being the earliest grammar and dictionary of Hindustani (with less than 2000 headwords) goes to Ketelaar. Ketelaar produced word lists on different fields, all in a rather vague transliteration into Roman script, and informed by the orthography of the Dutch of his days. However, compared to Ketelaar's linguistic work, François-Marie de Tours' is much more conclusive in many respects. Another interesting aspect is that De Tours and Ketelaar were not only contemporaries but for some time even based in the same city, in Surat, and thus might have known each other, a circumstance which will be discussed below.

The Manuscripts

François-Marie de Tours' dictionary *Thesaurus Linguae Indianae* (De Tours 1703) consists of 424 pages. Its layout is in four columns: Latin key word, Hindi gloss in Indic script (a kind of Moī, close to Devanagari), French rendering, and a phonological transcription with a self-styled set of diacritics. In about 780 cases of Arabic or Persian loanwords, Arabic glosses in Arabic script are added to the last of the four columns in two or eventually three different handwritings in Naskh and Nastaliq script. As his grammar illustrates, De Tours knew also Hebrew and Hebrew script.

However, it is not clear whether he himself has written everything on his own, even though at least one of these three handwritings as well as the writing in Indic script itself are arguably De Tours' own handwriting. Latin and Moī are *recto*, while the French gloss and the transliteration are *verso*. De Tours used a form of Moī that is close to Devanagari script as well as a rather accurate transliteration with a self-developed system of diacritics that allow an insight into the pronunciation of the Early Modern Hindustani spoken in Surat around 1700.

Additionally, both documents display a setup that was obviously meant for the printer. In the case of the dictionary, the numbering of each line on each page was probably meant to facilitate printing. The numbering of the pages is also very accurate, with the first word of the following page and the last word of the preceding page given at the page bottom in order to avoid confusion of the pages. However, both documents seemed to have

⁵ Thanks to Paolo Aranha, who drew my attention to this manuscript.

never been taken to the press for obscure reasons that are perhaps related to the concurrency between the Jesuit and Capuchin orders (Aranha 2016).

The manuscript of the dictionary survived in the original version of 1703, which is kept in the Bibliothèque Nationale in Paris (MS 840), while his grammar *Grammatica Linguae Indianae Vulgaris sive Mogolanae* (De Tours 1704), consisting of 74 leaves (148 pages), is kept in the Vatican missionary archive in Rome, the *Archivio Storico di Propaganda Fide*. Before its journey to Paris, the manuscript of the dictionary was also preserved in the *Archivio Storico di Propaganda Fide* among other manuscripts in Vol XII Miscellanea (cf. Kowalsky & Metzler 1988).⁶ It seems that the dictionary was separated from the grammar towards the end of the 18th century, and earlier research literature had reported that it was lost. However, it obviously had come to Paris after 1792, where the original and a copy from the hand of the famous Orientalist Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805), including an introduction to the Devanagari script, are preserved in the Oriental Manuscript Collection of the Bibliothèque Nationale (cf. De Tours 1784).

In a brief French introduction to the manuscript, Anquetil-Duperron mentions that he had seen a version of the dictionary (in form of a manuscript) during his stay in Surat in 1758 in the course of his study of the Zoroastrian textual traditions, and he regrets not having made a copy then. Unfortunately, this manuscript together with the archive of the Capuchins in Surat is lost. However, Anquetil-Duperron prepared a handwritten copy of the dictionary after he had received the manuscript from Rome in 1784 – a loan that was apparently never returned. The history of the two manuscripts, the handwritten copy of both by Anquetil-Duperron, and the reason for their division between Rome and Paris forms a sub-project of the Uppsala research group by Gunilla Gren-Eklund.

Colonialism and Cosmopolitanism

Colonialism did not only change political, administrative and judicial structures. It also had its deep impact on knowledge systems, perceptions and identity. As a kind of fallout of the discourse on Orientalism that started with Edward Said's famous study of 1978, the interaction between

⁶ More precisely, this volume of Miscellanea is, according to the inventory, part II of the volumes *Miscellanea Pastrizio* (Kowalsky & Metzler 1988: 76). Thanks for this information to Gunilla Gren-Eklund who discovered the manuscript, which is today in the archives of the Pontifical Urbana University.

colonialism and indigenous knowledge systems has been studied from different angles in recent years.

One of the most inspiring researchers in the changing knowledge economies in early colonial South Asia is Sheldon Pollock. In a number of articles and books as author and editor, particularly in a massive edited volume under the title *Literary Cultures in History*, Pollock's main focus has been the exploration of the "vernaculars", i.e. modern languages, in the knowledge economies of the 18th century (Pollock 2002; Pollock 2011).

Bernard S. Cohn (Cohn 1996) argues that the British Orientalists' study of Indian languages was of primary importance to the colonial project of control and command. The travelling friars and missionaries of 17th and 18th century have often been interpreted as agents of colonialism, but it has to be added that the anti-Orientalist and post-colonial gaze is more applicable to the later epoch of colonial domination after the drastic decline of the Mughal Empire and the simultaneous rise of the East India Company Raj.

The complex nature of early colonial forms of interaction in South Asia have been discussed by Muzaffar Alam and Sanjay Subrahmanyam (Alam & Subrahmanyam 2007). Joan-Paul Rubiés (Rubiés 2001) has investigated early modern travellers and friars in India, demonstrating the scope of research on intercultural encounters before the rise of British colonial power. Rubiés has particularly pointed out the Jesuit discovery of Hinduism in the reports of one of the primary European intercultural brokers of the early 17th century – Antonio Rubino and his account of the history and religion of Vijayanagara from 1608.

Sumit Guha (Guha 2001) explains how "lexical awareness", a central issue in missionary linguistics, has to be interpreted in a broader historical context that goes beyond the binary of the coloniser and the colonised. Pollock (Pollock 2002) sees similarities in the development of what he calls the "vernacular millennium" in Europe and India leading to a new form of cosmopolitanism.

In recent years, the term "cosmopolitanism" has been explored as an analytical tool in the study of cultural dynamics of Early Modern India (cf. Lefèvre, Županov & Flores 2015). The focus is on the complexities of the interaction between different discourses, their languages and literatures, and on the interest bearers in the interaction between South Asia, Europe and Central Asia.

Cosmopolitanism signals a shift from sociality to humanity, and from primordial identities as terms of reference for group solidarity towards open discourse in a pluralist setup. The presence of Catholic missionaries

in India around 1700 at the outskirts of the Mughal Empire has recently been discussed, as already mentioned above, in the context of “Catholic Orientalism” (Xavier & Županov 2015). The Uppsala project aims to demonstrate how missionary-driven linguists in an overwhelmingly non-Christian context before the advent of large-scale colonialism can be interpreted as arbiters of intercultural exchange.

The town of Surat in modern Gujarat, then the blossoming sea harbour of the Mughal Empire on the West coast, was a prominent place of this kind of exchange in the 17th and early 18th centuries (Das Gupta 1979; Gokhale 1979; Maloni 2003; Subrahmanyam 2005).⁷ It hosted a number of offices of European East India companies, including – at a later stage, i.e. from 1741 onwards, – the Swedish East India Company. The Dutch graveyard and the old fort at Surat are the two main surviving remnants of this extremely interesting chapter of what is sometimes called “connected history” of the 17th and 18th centuries.⁸ This characterises the space in which François-Marie de Tours can be interpreted as an agent of a new form of cosmopolitanism, and his dictionary as a tool to broker the translatability of cultures (Assmann 1996) between Europe and India around 1700.

Part of this endeavour was the linguistic and lexicographical research in New Indo-Aryan languages. This is the starting point of the Hindi grammatical tradition, which Tej Krishan Bhatia therefore calls “an alien tradition” (Bhatia 1987: 15). Given that Europeans had started to study Indian languages, including Dravidian languages, and write grammars and dictionaries, already from the 16th century onwards, it is astonishing that this endeavour appears not to have been extended to Hindi/Hindustani. However, it is possible that a grammar in Persian language of Braj, today often considered to be a dialect of Hindi, as part of the *Tuhfat ul-hind* by Mirzā Khān ibn-Fakkr ud-Dīn, was composed about the same time as Ketelaar’s and François-Marie de Tours’ grammars and dictionaries, or perhaps even earlier. The editor of the critical edition of 1935, M. Ziāuddīn, believes that Mirzā Khān’s grammar was written in or before 1676. Bhatia, however, clearly shows that the given evidence may rather refer to the year 1711, or later (Bhatia 1987: 19; McGregor 2003: 942ff.).

The question of historical priority is, however, not so important. More important are the descriptions of the language itself and their background in hotspots of intercultural encounters. It is not astonishing that

⁷ Subrahmanyam (2005: 42–69) uses “Mughal Gujarat” as a descriptive term for the provincial Mughal rulership in this part of the Indian west coast.

⁸ On the term “connected history” compare Subrahmanyam 2005.

Ketelaar and De Tours were active in the same seaport, namely in Surat. Until the beginning of the 18th century, Surat was a much more important harbour and coastal town than Bombay on the Western coast, and not only the residence of a large number of European merchants but also missionaries (Maloni 2003). Being part of the Mughal Empire, it was less than 400 km away from Aurangzeb's newly created capital Aurangabad, where Wali Aurangabadi (1667–1707) was active, the author whose works practically established the breakthrough for Urdu literature as a main competitor to Persian as a literary language in North India.

Ketelaar, who was in the service of the Dutch East India Company, as well as François-Marie de Tours maintained relationships with higher dignitaries of the Mughal administration and even with the court itself. A manuscript kept in the University library in Uppsala from the Christopher Henrik Braad (1728–1781) collection, extracted from the French Capuchin diaries in Surat starting about 1650, mentions the name of Ketelaar, and thus it is not impossible that Ketelaar and De Tours might have known each other (Franks 2009). There is, however, no indication that the protestant lay Ketelaar and the Capuchin friar De Tours ever engaged in a dialogue on linguistic or lexicographical issues.

François-Marie de Tours – the Missionary

François-Marie de Tours was a Capuchin friar, catholic priest and missionary of French origin. He was from the town of Tours, but joined the order in Italy. The reason for his shift to Italy and much of his biography altogether are still widely unknown, but it is estimated that he arrived in India in the 1680s. Like in the case of other Capuchins of the 17th and 18th century, De Tours probably reached India not by the sea route (like the Jesuits), but had travelled to the Near East to stay for some years possibly in the Levant and in Safavid Empire's capital Isfahan, where his order maintained postings and where Capuchins used to get training in Oriental languages. He probably learnt the Arabic script there or perhaps even earlier in Rome, where there were teachers for Arabic. Since he knew also Hebrew and Hebrew script, he definitely had access to Semitic languages. Once in India, where the order had been active since 1632, he was based in Surat. He also travelled to other places where his order maintained posts.

He returned to Rome in 1703 together with an Indian convert who was introduced as a Brahmanic convert. As far as we know, the only publication written by François-Marie de Tours during his stay in Rome in 1703–1704 which was printed is a thin brochure published in Liège

(Belgium). It is a pamphlet, containing 36 “doubts” (*dubio*), which argues against certain forms of “accommodation” that the Jesuits advocated since the start of the Madurai Mission in the beginning of the 17th century by the Italian Jesuit Roberto Nobili (1577–1656). Actually, the main purpose of his stay in the Vatican appears to have been to argue against the Jesuit position in this controversy – on the adaptation of the so-called Malabarian rites into Indian Christianity (cf. Aranha 2016).

The printed pamphlet clearly takes position in a controversy that was theological in nature, but fought out between Capuchins and Jesuits, and may have been the reason why further publications of François-Marie de Tours were blocked from within the Vatican, their value as important documents in missionary linguistics notwithstanding. However, the Capuchin position on the Malabar rites controversy found more and more support in the Vatican, which culminated in the Papal Constitution *Omnium sollicitudinum* by Benedict XIV from 1744, which restricted accommodative practices of the Catholic mission to a large extent.

However, more than 40 years earlier, De Tours’ stay in the Vatican was less successful than expected. Instead of gaining success in his order’s attempts to convince the Vatican to take a tough stand in the issue of accommodation in India, he had to return almost empty-handed. Furthermore, the *Congregatio* decided to expel the Jesuits from Surat, but this decision could not count as a solution of the serious theological issue that De Tours was fighting against (Zwilling 2010: 21). Receiving the order to leave India and go to Tibet must have been a tough test of De Tours’ obedience. As a member of the first group of Catholic missionaries appointed by the Holy Sea for Tibet, he crossed the Himalaya and reached Lhasa in 1704, where he soon started to compose a grammar and dictionary of Tibetan, but passed away after his return from Tibet in Patna in May 1709 (Mukherjee 2015: 140ff.; Kaschewsky 2020).

The adventurous Capuchin, who devoted his life to the Catholic mission in the East, and religious missionaries of his time in general, can also be interpreted as professional brokers of intercultural exchange and cultural diversity, evoking debates on multiculturalism and encounters of cultures. His stay in the region was only interrupted by a return to Rome in 1703 as acting procurator of the French Capuchin missionaries in South Asia, and his grammar and dictionary were obviously finished for the occasion to be submitted personally to the papal chair. Several notes for the printer in the manuscript (already mentioned above) demonstrate that it was meant to be handed over to the printing press for publication. Why his grammar and dictionary were not printed, but disappeared in

the archives of the *Congregatio de Propaganda Fide* is not clear, but it might be related on the rivalries between the different orders engaged in India. Further research on the life and activities of François-Marie might reveal, among others, more details on the reasons why De Tours' linguistic works were not printed.

Hindi/Hindustani's Identity

The Uppsala project makes this unique dictionary available in digitalised form and initiates research in the semantics, orthography, phonetics and grammatical aspects of the Hindustani that its author is trying to describe. François-Marie de Tours' dictionary "has the scope of a substantial reference work", as McGregor rightly concludes (McGregor 2001: 11). The digital edition will be a basis for a conclusive webonary of Hindi in the planned Early Modern phase of Indian history, i.e. before the Battle of Plassey (1757) and the growth of the British East India Company Raj.

The online dictionary will be a first step towards a conclusive dictionary of 17th and 18th century Hindi thesaurus. Since the webonary is open to extension to further authors and dictionaries, it can develop a much broader approach towards an early form of Hindi in dictionaries produced for speakers of European languages, as well as Persian and Indian languages.

Hindi – or to be precise Modern Standard Hindi/Khaṛī Bolī – claims a literary tradition that goes back at least to the 12th century, but much of its earlier tradition is connected with languages that are grammatically and lexicographically quite distinct from Modern Standard Hindi. The language represented by the grammar and dictionary of François-Marie de Tours is, however, quite close to this modern language. In other words, the hitherto unnoticed dictionary is of great importance for the early history of Khaṛī Bolī as "a transregional idiom", as McGregor calls it without referring to our lexicographer (McGregor 2003).

Beyond that, it is extremely interesting how François-Marie de Tours places the language he describes, i.e. Hindustani, in the setup of languages in the Mughal Empire at a time of its largest expansion. Firstly, he sees Hindi/Hindustani as the *lingua mogolana*, the Mughal Empire's own language. Secondly, he claims that this language is the *lingua franca* (*lingua vulgaris*) not only all over the Empire, but also along the coasts south to the Empire. He clearly divides between provincial languages and Hindustani, which appears to be parallel to the contemporary binary between regional languages and the official language of the Indian Union according to the constitution of India. Beyond that, there is Sanskrit as

the language of academic discourse, perhaps in analogy to the function of Latin in European science of his days.

It is somehow surprising that Persian is not at all mentioned in De Tours' cursory overview on the linguistic setup of the Mughal Empire, even though a substantial number of Arabic/Persian glosses are to be found in the dictionary manuscript, at least partly going back to the original composition. Persian must have been present in some way or the other in Surat, for example as language of the higher judiciary. De Tours must have been aware that Persian was the common language at the Mughal court, and that the Jesuits were active in Persian learning and translating in relation to their mission at the Mughal court. The reasons for this visible omission are not explained in the manuscript. The concurrency between Jesuits and Capuchins may be responsible for this bias. Further research may throw more light on this issue.

The Hindi-Urdu or Hindi-Hindustani binary question does not arise in De Tours' introduction, and neither in his grammar itself nor in the dictionary. The later controversy on language identity was not important for de Tours. He does not explain, why he uses *Moī* as script, or whether *Nastaliq* can be used as an alternative or not. Of course, the name "Urdu" or any other earlier statement on "the language of the camp" or anything of this kind is absent. The century of a blossoming early Urdu poetry had just begun with Wali Aurangabadi's *Kuliyāt* gaining popularity in Delhi. What is particularly interesting is that De Tours does not go into the language of the intellectual elite in the Mughal Empire, i.e. Persian. Unlike Ketelaar, who described Hindustani as well as Persian, De Tours is interested in Hindustani only.

British colonialism had a tremendous impact on the perception of the linguistic setup and on language identity in India (Brass 1974; King 1994; King 2008). The definition of separate identities of Hindi, Urdu, and Hindustani in Calcutta's Fort William College (Steadman-Jones 2007), the establishment of English-medium schools and colleges since the 1820s, the changing relationship between English and the so-called vernaculars marked by Lord Macaulay's notorious "Minute on Education" of 1835, the change from Persian to Urdu as language of administration in the East India Company's North Indian territories in 1837, and the ascent of Hindi in opposition to Urdu and Hindustani had disturbing consequences. On one hand, English became the heir of Persian as a prestige language, quickly adopted particularly by parts of the Hindu elite. On the other hand, the anti-colonial movement opened new spaces for the predecessor of Modern Standard Hindi – *Khaī Bolī*. The definition of a re-

gional language as official language is probably a natural consequence of the self-definition of the modern Indian state with its effort to create a homogenous population. The printing press, the enormous growth in education, the development of a reading middle class, and the blossoming of film, radio and contemporary forms of social communication also contribute to the spread of a homogenised language, to whose thesaurus of wisdom many more speakers, readers and writers contribute than ever before in history. The spread of Modern Standard Hindi in its various forms, orally and printed, in current India is immense.

Universal Language

De Tours' occupation with his Hindustani is a strong statement on the significance of Modern Standard Hindi long before the days of Fort William College's *Bhākhā munśīs*, before Bhāratendu Hariścandra (1850–1885), Mahāvīrprasād Dvivedī (1864–1938), Rāmcandra Śukla (1884–1940), Kāmtāprasād Guru (1875–1947) and others, who constructed Modern Standard Hindi and its literature as part of the project of the Indian nation and shaped its identity in opposition to Urdu and Hindustani.

The title page of the grammar describes the language as "the language of the Mughals", later on in François-Marie de Tours' introduction the language is explained as being spoken in the whole Mughal Empire. One has to keep in mind that the Mughal Empire reached an enormous size under the late Mughal Aurangzeb (1618–1707, reigned 1658–1707), who expanded its borders to the vastest size in its history – from Afghanistan to the modern Indian North East, and from Kashmir to the present Northern Tamil Nadu. Beyond that, De Tours argues that it was spoken "along the neighbouring coasts" (*viciniis marisque littoribus*), i.e. beyond the Mughal Empire in the last years of the reign of Aurangzeb. De Tours travelled a lot in India, including South India – the Capuchins had a house in Pondicherry. Hence, therefore is good reason that he argues from first-hand experience "along the neighbouring coasts".

He makes a point in the introduction in stating that there were three languages, or three types of languages in India: first, the language of knowledge (*lingua scientifica*), the common language (*lingua vulgaris seu universalis*) and the regional languages of the people (*gentilitia*). This refers to Sanskrit, Hindustani – also simply called *lingua Indiana* or *lingua mogolana* (i.e. not Persian!) by De Tours – and provincial languages. I am not aware of any other similar statement in the Early Modern period that gives Hindustani such an importance as this.

This characterisation of Hindi/Hindustani – and clearly De Tours does not differentiate between the two – as a universal language on the Indian subcontinent could serve as perfect fodder for the modern nationalist effort to establish Hindi as the link language of the Indian Union. This brings us back to the beginning of this article. The historical support for modern claims on the function of Hindi through De Tours is yet in a state of neglect. It falls in line with John Gilchrist argument in his Hindustani grammar of 1796 (Bhatia 1987: 79ff.) that the language he describes could serve as a medium of administration in the East India Company's territories better than the traditional Persian.⁹ However, the Hindustani of Gilchrist and the Fort William College was not exactly the same as Mahatma Gandhi's or postcolonial India's. Gilchrist's Hindustani was written in Nastaliq script. Arabic script was in any case the dominating script in the Northern part of the subcontinent during that time.

The question of script as an identity marker of language was not important in the early phase of grammars and dictionaries of Hindi/Hindustani from Ketelaar (who used Latin script only) until the time of Gilchrist. De Tours does not explain the choice of script of his "universal language". Arabic script had been another option. Even George Hadley in his Hindustani grammar of 1772 – almost 70 years later – attaches no importance to the writing system yet. He does not even mention it, nor does he hint to any bias or controversy relating to the question of script (Bhatia 1987: 72ff.). James Ferguson's grammar, published one year later (1773), uses transliteration in Latin script for the language he describes, but introduces Devanagari as an adequate script that helps the learner to understand the language's phonology better. Beyond that, he follows a typical colonial discourse argument by arguing that the use of Perso-Arabic script was a sign of slavery (Bhatia 1987: 78).

Today's discourse on Hindi fills many superimposed purposes. On one side, there is Hindi/Hindustani as the *lingua franca* in many parts of India with a certain degree of intelligibility with its twin language Urdu, which played an important role in its development into Modern Standard Hindi, replacing Braj as the most important transregional variant of Hindi in the 19th century (King 1994; King 2008; McGregor 2003). On the other side, there are the controversial claims on Hindi as official language of the Indian Union according to paragraph 341 of the Indian constitution, and on the necessity to develop Hindi primarily on the basis of San-

⁹ Steadman-Jones (2007: 261) points to Gilchrist's personal ambition, which made him into an advocate of Hindustani.

skrit according to paragraph 351 of the constitution. Hindi's connection with the Devanagari script is now undisputable. A change to Latin script, as suggested once by India's perhaps most prominent linguist in history, Suniti Kumar Chatterji, similarly to Turkish or Indonesian, is unthinkable (Chatterji 1960: 137–139).

Beyond that, there is the Indian government's continued effort to establish it as an official language in the United Nations and the pleasant labelling of Hindi as "world language", accompanying India's development as an economic, military and political superpower. Chatterji's claim on Hindi as "the representative speech of modern India" (Chatterji 1960: 133–154) is much less ambitious and finds support in De Tours' statements on his *lingua universalis* in the Mughal Empire and beyond. Hindi's history is not teleological, but much of the claims on it are already visible in De Tours Hindustani. The lexical awareness that developed around 1700 at a cosmopolitan space like Surat was, in other words, the fertile ground of what was to come. The nationalisation of Modern Standard Hindi and the claims on its internationalisation grew from the language De Tours describes as Hindustani: a language mirroring its multicultural context in its glossary, and with an inbuilt lexical awareness to combine elements of Perso-Arabic and Sanskrit within the New Indo-Aryan stock.

References

- Alam, Muzaffar & Sanjay Subrahmanyam 2007. *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400–1800*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Aranha, Paolo 2016. “*Vulgaris seu Universalis*: Early Modern Missionary Representations of an Indian Cosmopolitan Space”, in: *Puruṣārtha* 33: 331–360.
- Assmann, Jan 1996. “Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)translatability”, in: Sanford Budick & Wolfgang Iser (eds): *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*. Stanford: Stanford University Press, 25–36.
- Bhatia, Tej K[rishan]. 1987. *A History of the Hindi Grammatical Tradition: Hindi-Hindustani Grammar, Grammarians, History and Problems*. (Handbook of Oriental Studies. Section 2 South Asia 4.) Leiden et al.: Brill.
- Bhatia, Tej K[rishan]. & Kazuhiko Machida (eds) 2008. *The Oldest Grammar of Hindustānī: Contact, Communication and Colonial Legacy*. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.
- Bhatia, Tej Krishan 2018. “Discovering the Hindi Grammatical Tradition: Historicity and Second Language Acquisition”, in: Ghanshyam Sharma & Rajesh Bhatt (eds): *Trends in Hindi Linguistics*. (Trends in Linguistics: Studies and Monographs 325.) Berlin: De Gruyter Mouton, 333–354.
- Brass, Paul R. 1974. *Language, Religion and Politics in North India*. London: Cambridge University Press.
- Campbell, William 1858. *British India in its Relation to the Decline of Hindooism and the Progress of Christianity; Containing Remarks on the Manners, Customs, and Literature of the People*. London: Snow.
- Chatterji, Suniti Kumar 1933. “The Oldest Grammar of Hindustani”, in: *Indian Linguistics* 2: 68–83.
- Chatterji, Suniti Kumar 1960 [1940]. *Indo-Aryan and Hindi*. 2nd rev. ed. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.
- Cohn, Bernard S. 1996. *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*. (Princeton Studies in Culture/Power/History.) Princeton: Princeton University Press.

- Das Gupta, Ashin 1979. *Indian Merchants and the Decline of Surat, c. 1700–1750*. (Beiträge zur Südasiensforschung 40.) Wiesbaden: Steiner.
- Das, Rahul Peter 2014. “Defining Hindi: An Introductory Overview”, in: Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś (ed.): *Defining the Indefinable: Delimiting Hindi*. (Studies in Oriental Culture and Literature 1.) Frankfurt am Main: Peter Lang, 11–63.
- Department of Official Language [1968]. *Rājbhāṣā Saṃkalp, 1968*. (<https://www.rajbhasha.nic.in/hi/OL_resolution_1968>, accessed: May 15, 2020).
- De Tours, François-Marie 1703. *Thesaurus Linguae Indianae [...]*. MS Indien 840. Paris: Bibliothèque Nationale de France. Département des Manuscrits. (Digitalised manuscript: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b54100403k>>, accessed: May 15, 2020).
- De Tours, François-Marie 1784 [1703]. *Thesaurus Linguae Indianae [...]*. Handwritten copy by Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron. MS Indien 839. Paris: Bibliothèque Nationale de France. Département des Manuscrits. (Digitalised manuscript: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b100917225>>, accessed: May 15, 2020).
- De Tours, François-Marie 1704. *Grammatica Linguae Indianae Vulgaris sive Mogolanae*. Archivio Storico di Propaganda Fide. Miscellanea Generale, vol. XII, pp. 302r–400v.
- Franks, Jeremy 2009. “Christopher Henrik Braad (1728–81) and his Extracts in 1760 From the Surat Capuchins’ Mission Diary that They Had Kept Since the 1650s: An Introduction”, in: *Journal of Early Modern History* 13: 435–448.
- Frykenberg, Robert Eric (ed.) 2003. *Christians and Missionaries in India: Cross-Cultural Communication since 1500. With Special Reference to Caste, Conversion, and Colonialism*. (Studies in the History of Christian Missions.) Grands Rapids, MI: Eerdmans.
- Gandhi, M[ohandas]. K[aramchand]. 1938 [1910]. *Hind Swaraj or Indian Home Rule*. Ahmedabad: Jitendra T Desai. (Online edition: <https://www.mk gandhi.org/ebks/hind_swaraj.pdf>, accessed: May 15, 2020).
- Gokhale, Balkrishna Govind 1979. *Surat in the Seventeenth Century: A Study in Urban History of Pre-Modern India*. (Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series 28.) London: Curzon Press.

- Government of India 2007. *The Constitution of India*. (<https://www.india.gov.in/sites/upload_files/npi/files/coi_part_full.pdf>, accessed: May 15, 2020).
- Guha, Sumit 2011. "Bad Language and Good Language: Lexical Awareness in the Cultural Politics of Peninsular India, ca. 1300–1800", in: Sheldon Pollock (ed.): *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500–1800*. Durham, NC: Duke University Press, 49–68.
- Jha, Mithilesh Kumar 2018. *Language Politics and Public Sphere in North India: Making of the Maithili Movement*. New Delhi: Oxford University Press.
- Kaschewsky, Rudolf 2020. "The Role of François Marie de Tours in the Capuchin Mission in India and Tibet", in: *Orientalia Suecana* 69: 29–41. (<<http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1422970/FULLTEXT01.pdf>>, accessed: May 27, 2020).
- King, Christopher R. 1994. *One Language, Two Scripts: The Hindi Movement in Nineteenth Century North India*. Bombay et al.: Oxford University Press.
- King, Robert D. 2008. "Languages Politics and Conflicts in South Asia", in: Braj B. Kachru, Yamuna Kachru & S. N. Sridhar (eds): *Language in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 311–324.
- Kowalsky, Nicholas & Josef Metzler 1988. *Inventory of the Historical Archives of the Congregation for the Evangelization of Peoples or "De Propaganda Fide"*. (Studia Urbaniana 33.) Roma: Pontificia Universitas Urbaniana.
- Kuczkiewicz-Fraś, Agnieszka 2014 (ed.). *Defining the Indefinable: Delimiting Hindi*. (Studies in Oriental Culture and Literature 1.) Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Lefèvre, Corinne; Županov, Ines G. & Jorge Flores (eds) 2015. *Cosmopolitismes en Asie du Sud: Sources, itinéraires, langues [XVIe-XVIIIe siècle]*. (Collection Puruṣārtha 33.) Paris: Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Maclagan, Edward 1932. *The Jesuits and the Great Mogul*. London: Burns, Oates & Washborne.
- Maloni, Ruby 2003. *Surat: Port of the Mughal Empire*. Mumbai: Himalaya Publishers.

- McGregor, Stuart 2001. *The Formation of Modern Hindi as Demonstrated in Early 'Hindi' Dictionaries*. (Gonda Lecture 2000.) Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.
- McGregor, Stuart 2003. "The Progress of Hindi, Part I: The Development of a Transregional Idiom", in: Sheldon Pollock (ed.): *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkeley: University of California Press, 912–957.
- Ministry of Home Affairs [1963]. *The Official Languages Act, 1963*. (<<https://indiacode.nic.in/handle/123456789/1526>>, accessed: May 15, 2020).
- Mukherjee, Rila 2015. "Competing Special Networks: Kazimbazar and Chandernagore in Overland and Indian Ocean Worlds", in: Michael Pearson (ed.): *Trade, Circulation, and Flow in the Indian Ocean World*. (Palgrave Series in Indian Ocean World Series.) Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 129–152.
- NDTV 2012. "Proposal to Make Hindi a UN Official Language", on: NDTV (September 24, 2012) (<<https://www.ndtv.com/world-news/proposal-to-make-hindi-a-un-official-language-500092>>, accessed: May 15, 2020).
- NDTV 2015. "India Trying to Get 129 Votes to Get Hindi as UN Language: Sushma Swaraj", in: NDTV (August 31, 2015) (<<https://www.ndtv.com/india-news/india-trying-to-get-129-votes-to-get-hindi-as-un-language-sushma-swaraj-1212876>>, accessed: May 15, 2020).
- Neill, Stephen 1984. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Onenkala 2015. "The Jesuit Perception of Later Mughals, Shah Jahan and Aurangzeb, (1627–1707 AD)", in: *Indian Church History Review* 49: 85–96.
- Pollock, Sheldon 2002. "Cosmopolitan and Vernacular in History", in: Carol A. Breckenridge, Sheldon Pollock, Homi K. Bhabha & Dipesh Chakrabarty (eds): *Cosmopolitanism*. Durham et al.: Duke University Press, 15–53.
- Pollock, Sheldon 2011. "The Languages of Science in Early Modern India", in: Sheldon Pollock (ed.): *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500–1800*. Durham, NC: Duke University Press, 19–48.
- Rahman, Tariq 2011. *From Hindi to Urdu: A Social and Political History*. New Delhi: Oxford University Press.

- Rai, Amrit 1984. *A House Divided: The Origin and Development of Hindi/Hindavi*. Delhi: Oxford University Press.
- Rubiés, Joan-Paul 2001. "The Jesuit Discovery of Hinduism: Antonio Rubino's Account of the History and Religion of Vijayanagara (1608)", in: *Archiv für Religionsgeschichte* 3: 210–256.
- Schultze, Benjamin 1986 [1745]. *Grammatica Hindostanica*. Hrsg. von Burchard Brentjes und Karl Gallus. (Wissenschaftliche Beiträge 38 [I 27].) Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Steadman-Jones, Richard 2007. *Colonialism and Grammatical Representation: John Gilchrist and the Analysis of the 'Hindustani' Language in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*. (Publications of the Philological Society 31.) Oxford et al.: Blackwell Publishing.
- Subrahmanyam, Sanjay 2005. *Explorations in Connected History: Mughals and Franks*. New Delhi et al.: Oxford University Press.
- Xavier, Ángela Barreto & Ines G. Županov 2015. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th Centuries)*. New Delhi: Oxford University Press.
- Zwilling, Leonard (ed.) 2010. *Mission to Tibet: The Extraordinary 18th Century Account of Father Ippolito Desideri, S.J.* Translated by Michael J. Sweet. Boston: Wisdom Publications.
- Zupanov, Ines G. 2007. "Language and Culture of the Jesuit 'Early Modernity' in India during the Sixteenth Century", in: *Itinerario* 31,2: 87–110.

What I Learned from my Grandparents, and Other Stories: Fragments of Biography, Autobiography and a History of Calcutta

Benjamin Zachariah¹

The Meanings of Lives

It seems not a little self-indulgent for a historian to tell a story with oneself in it, even if one is not completely at the centre of it; a story of one's own life and family that purports also to illuminate a history: of Calcutta, and of worlds connecting to Calcutta – Calcutta was formally renamed Kolkata in 2010, but that's not a part of the story I wish to tell. That renaming, a point on a meandering timeline that marked a process of denial of its history, appropriated to one language the history of a complicated city – one might have said “complex”, but everyone lives in a complex nowadays, so the word is ambiguous. As I have been told *ad nauseum* throughout my life, I have an unusual name for someone who comes from Calcutta, and I should be called upon to justify it. There's also another reason for the attempt, as a writer participating in public debates in the Age of Identities, and we might add, the Age of Youidentities, for we are not born with identities; we achieve them in some ways (identities) and have them thrust upon us in other ways (youidentities). Since we are all read through the lens of who we are perceived to be, and many arguments for and against our writing are made *ad hominem*, this piece of writing can usefully be added to anything already 'out there' so that the *ad hominem* arguments are at least a little better informed. And if, as a consequence of the perceived need for affect and/or self-reflexivity, so much academic writing is thinly-veiled autobiography, I like to think I have skilfully outmanoeuvred my fellow academics in this piece by tearing off that veil altogether.

But it is hard to tell such a story with any sense of linear chronology. Sufficiently fictionalised, one can imagine this to be potentially one of

¹ This piece started its life as a Christmas party academic lecture at Halle University in 2013, at the request of Professor Rahul Peter Das, when I was Indian Council for Cultural Relations Professor there.

those entangled narratives which have to be unpicked with a fine comb by a reader who gives up in frustration after page 237, when the author introduces seven new characters and a sub-plot in a new continent. This, however, is a true story written by a historian.

I was born in 1972, a year after the independence of Bangladesh from Pakistan, and shortly after the time Naxalites were being slaughtered under cover of that war in Calcutta by a Chief Minister of West Bengal who in his later life as Governor of Punjab reused the experience he'd gained to consolidate his reputation as the political founder of the "encounter killing". An air of defeated optimism marked my early childhood. My parents' friends' circle, and my grandparents' friends' children's worlds, had been decimated by death, imprisonment and emigration; and a classmate of my maternal grandmother's, whom I had known in my childhood mostly as a Scrabble player and a purveyor of crisp Bengali homilies, wrote a novel about the mother of a corpse with a number (this was later translated into German by my mother).² My maternal uncle was already a reasonably successful drummer, and his circle of friends would occasionally lose another member to a motorcycle accident or an overdose of something or other that I didn't understand.

All of which is a way of providing what Bengalis consider *paricaj* – to recognise, to introduce, and to situate someone in a social grid. It's also a matter of claiming and maintaining status, which might be expressed in a form of namedropping in which a familiarity with an important cultural or socially important figure is claimed: can you say you met Manik-da at breakfast? (I can't; but I did meet him at a gathering of the Calcutta Youth Choir, all of whom by which time were in their 70s or 80s). Were you in a theatre group with Partha-da? (I was, indeed.) And if the *dā* is mystifying when used for people who are in some cases not only too old to be your older brother, but could be your *māmā*, *kākā*, or *dādu*, this is of course not actually about the familiar or familial, but about establishing your contacts as part of your *paricaj*. You are only slightly more than the sum of your contacts: "do you know who I am?", said loudly and angrily in a dispute or a fight, can be answered by "I don't care a pubic hair for who your father is", but everyone knows it's actually about whether you or someone you know knows the Chief Minister's Secretary, or whether the Police Commissioner will take your call.

² Mahasweta Devi 2003. *Mutter von 1084*. (Transl. Aparajita Koch.) Bonn: Bonner Siva Series.

This deep history of what it means to live in Calcutta has to be told in an East Bengali dialect, in which the professionals from mofussil towns who arrived in the 1930s talked to each other: small zamindars with smaller landed incomes that had soon become insufficient for the growing needs of a family, with inflation and the collapse of agricultural prices from the late 1920s, soon to be followed by the Great Depression, making a struggling middle class of persons with aristocratic pretensions.

Mizrahi Mosaic

In Nazi Germany, in order to be considered a Jew, one had to have at least one Jewish grandparent. I had two, making me more than enough of a Jew for the Nazis, but not enough for religious Jews or for most Zionists, who required a Jewish mother as part of the qualification. But grandparents are the next in line in my narrative; let me start a generation before. My paternal grandfather's father was a Muslim. Sheikh Muhammad Zakaria, a businessman of some description, arrived in Calcutta from Awadh towards the latter decades of the nineteenth century. Since he was homesick, he looked to speak Arabic with someone, which meant, in Calcutta, the Baghdadi Jews (oral tradition has it that there were Jews in the court of the Nawab of Bengal in Murshidabad, and they'd made their way to Calcutta after Murshidabad had been destroyed as a trading centre by the East India Company's predatory trade and military practices, as had the Armenian merchants). They had made their fortunes from the former East India Company monopolies of opium and tobacco – more opium, though; and the Baghdadi Jewish diaspora follows the opium route: Calcutta, Rangoon, Hong Kong, Shanghai. My great-grandfather married a Jewish woman (who he apparently courted by sending messages to her via the kites he used to fly across Calcutta rooftops: kite-flying was a part of Awadh that he had brought with him); she was a Cohen, which would be rendered only slightly inaccurately if described as the Jewish equivalent of a Brahmin, and she was also a direct descendant of the first Jewish settler in Calcutta. Sheikh Muhammad Zakaria thus stayed in Calcutta, produced offspring, and built himself a large house, which he later lost in a famous card game (it is said of him that he made and lost several fortunes in his lifetime). He dropped the "Sheikh", Anglicised his surname to Zachariah, and when printing visiting cards, a box of which managed to accompany me to Berlin, had the "Muhammad" shortened to "M". He also won the first bicycle race in Calcutta;



Figure 1: My paternal great-grandfather, Sheikh Muhammad Zakaria, c. 1893 (Photography by Chintamon Studios, Calcutta).

there's a picture from the *Statesman* (Figure 1), then a liberal British-run newspaper, of him in vest and shorts, leaning over the dropped handlebars of the racing bicycles that we still can recognise in the modern versions. He probably did not teach his children any Arabic; he was anything but a religious man, and Arabic learning in Calcutta was still in the hands of traditional Muslim institutions that he would have considered backward. Judaeo-Arabic (Arabic written in the Hebrew script), however, was widely used in Calcutta, and Calcutta was the world centre for printing in Judaeo-Arabic, not too illogical a phenomenon for a city with illiterate typesetters who could therefore set type in any

language. (In my childhood, and into the days of my university life around College Street and Harrison Road, small hole-in-the-wall printing shops existed with nineteenth century printing presses, mostly small and German-made, which in the days of colonial censorship and press regulations would have been easier to hide from registration and surveillance.)

My paternal grandfather, named Moses, was a quiet man, who I had just got to know when he died; I was five. I have vague memories of playing cards, a strange memory-and-logic game called "Master Mind", and chess, with him. He read a lot of poetry; he'd worked in the Tata Iron and Steel Company in Jamshedpur for most of his working life; he was a member of his local Masonic Lodge. After his death, a letter in his papers suggested that he had contemplated writing the examination for the Indian Civil Service, but had not done so, because he'd been misdiagnosed with tuberculosis and would therefore have been ineligible on health grounds for the ICS. The Tatas, who had long had the practice of employing former Civil Servants and government officials, was the next best to that atmosphere. He drove an Oldsmobile in Jamshedpur in the early 1950s, and switched to a more economical Fiat Millecento of 1956, the

same model of car that is parked outside the café where Marcello entertains his father on his birthday in Federico Fellini's *La Dolce Vita*. My father's elder brother drove that same car until the end of the 1990s, when it finally became impossible to put it back together or to find spare parts; among its idiosyncrasies was a tendency for the self-starter to jam, requiring a push-start with the clutch being sharply released in second gear as one pumped the accelerator. One of the more famous pushers of WBC 3352 was one John Birks ("Dizzy") Gillespie, but we're getting ahead of the story here.

My paternal grandmother, Rivka, was altogether a different person. Outgoing, energetic, capable of unreasonable tempers, unexpectedly egalitarian philosophies, and with a financial acumen that continues to be of benefit to the family fortunes, she came from a Baghdadi Jewish family that was more conservative, I imagine, than her future husband's family. She was born officially in 1905, but actually in 1900; I learned many years after her death from my mother that she'd reduced her age by five years out of consideration for her husband, who would otherwise have been younger than her. (This was, for me, the solution to a number of chronological problems I'd been having while processing her stories to me as a child when I was older and a trained historian who wished to translate these stories from pleasant family memories to social history). When she was born, or while her mother was pregnant with her, her father died; her father died in childbirth, as it were, and her mother married again, but was prevented from taking her daughter with her into the new marriage because the child was clearly cursed, having caused the death of her father. My grandmother was therefore entrusted to her Uncle Ezra and his wife Ramah, who lived in a sprawling mansion on Theatre Road. They were, or Ramah was, rich (until the Wall Street Crash of 1929, until the separation of Burma from India, which separated Ramah from her source of wealth, or after 1947, depending on the chronology one accepts, after which they were not, and had to subsist on the support provided by the Masonic Lodge, but fortunately the sprawling mansion was a rented house, rented for the princely sum of 400 rupees a month, and the Lodge could afford the rent). Her mother followed her new husband to Rangoon; mother and daughter were reunited during the Second World War, when Indians fleeing the Japanese invasion of Burma walked back to India with whatever they could manage to carry. (By the 1935 Government of India Act, Jews had been classified as "Europeans", without regard to their place of origin; but in a crisis, as my great-grandmother discovered, this Euro-

peanness evaporated very quickly when faced with the rationing and discriminatory availability of transport for the evacuation of Burma.)

The affluence of the family had not much joy in it for my grandmother; in her stories to me as a boy, she would always express disgust at her aunt's ability to buy a dress for 100 rupees and wear it only once – she found it utterly wasteful, and her experience of opulence accompanied by waste turned her into the stereotype of the cautious and thrifty Jew. It was probably the only really Jewish thing about her. She started working as receptionist and telephone operator in a British-owned paint company at age 16 (this was where it made sense that she was born in 1900 and not 1905; in 1916, during the First World War, there were more jobs for women than in 1921). Between the ages of 16 and 40, she lived a full and independent life, and she bought shares in companies she regarded as reliable. In the 1920s, she travelled through the Eastern possessions of the British Empire on ships, often as the Captain's guest, preferably in the company of two other young women of Jewish origin who were her



My grandmother, Rivka Zachariah, picture sent to her brother. Photo: Private.

friends and confidantes. A photograph (Figure 2) from that period, sent to her brother in England, shows her in 1920s flapper style: short, loose dress, short hair – a style she held on to until her death. She learned music from one Stenton Dozey (I render the name phonetically, because I never saw it written down), and regretted that she learned less of the piano and more song: she had a pleasant mezzo soprano voice, sang live on radio in the early days of All-India Radio in the 1930s, and was generally expected to be the life and soul of parties. Her voice resembled, so it was said, that of the northern English music-hall singer Gracie Fields, which she was particularly proud of. (Though by the time I

knew her, her range was limited and her hearing was fading, she taught my sister and myself a great many songs, and when she could no longer

hear at all, she could still sit at my piano, sight-read my music and play it better than I could.)

For the 1920s, this was a life that seemed perfectly reasonable, even on the verge of respectable, though by the 1930s it was already a bit suspect, with the backlash against the social and sexual freedoms of the 1920s beginning. Much of what that life must have been like for her must be inferred, for it could not altogether have been told to a boy of 7 or 8. And there are objects that direct a trained historian's attention to more. She had a lamp in the shape of a Berlin bear in her collection (I have it now); but that was the extent of her allusion to Weimar Berlin that I could identify: the lamp itself might have been a later acquisition, perhaps in a shop in Jamshedpur after the Weimar Republic was no more, but Weimar was certainly a world she knew of. She also had a collection of mildly anti-German jokes and songs from the First World War era in her repertoire, and of course the obligatory Great War marching songs: I learned "Pack Up Your Troubles in Your Old Kit Bag" from her. Then there were the eastern aspects of her memorabilia: a hand-fan of Malacca cane weave, and other assorted objects. These she held on to for a whole lifetime: the cane is now tired, but the fan survives.

She married, aged 39 (officially reduced now to 34), in 1939, and had four children, three sons and a daughter. The daughter, the second-born of her children, died in infancy during the brief evacuation of Jamshedpur, a steel-producing town, for fear of Japanese air-raids during the War – a death she blamed on the Indian aspiring Führer, Subhas Chandra Bose, who had been employed by the Tatas as a strike-breaker during the 1920s and 30s, his "Bengal Volunteers" replacing and intimidating workers on behalf of their employers. My grandmother believed that in his days as a Japanese collaborator, Subhas had shared details about Jamshedpur, which had made it easier for the Japanese to choose targets. This was probably unlikely: Jamshedpur was hardly an unknown target. But I always had the feeling that my grandmother never shared the general enthusiasm for the Netaji that others around her seemed to do, nor for his family.

Internationalist Encounters, Communist Sub-Plots

The only one of my great-grandparents I actually knew well was my maternal grandmother's mother. She came from a family of small zamindars in what had once been the Bengal Presidency and was now Bihar, in

an area that we knew as children from her stories, but more from those of her older daughter, my grandmother: the much-loved "*Bīśan'purer galpa*". Uma (that was her given name) married at 14, as one did in those days, and was 90 when she died, in 1995, which made her younger than my paternal grandmother or officially the same age, if her date of birth had been calculated correctly (it often wasn't in those days). She didn't, therefore, finish school; she spoke and wrote Bengali, Hindi and English, and was an avid reader, a self-taught artist whose paintings were in great demand but which she never sold but gave away, and something of a genius with needle and thread in the 'folk' art of *kāthā* stitch, the Bengali art of drawing with thread. Her themes were not particularly 'folk', however, sometimes to the consternation of her contemporaries. As her eyesight faded in her 80s, she regretfully gave up her art, and slowly also her reading; she liked listening to plays read aloud by her elder daughter, and if she knew the play, she would accompany the reading by synchronising the reader's lines with her own voice, playing the role from memory. Poetry she remembered more vividly, and it was usually enough to give her the opening line of a poem by Rabindranath or Tennyson to have her recite the rest. I was one of the beneficiaries of her fading eyesight, having been given the right to raid her carefully-arranged personal bookshelf for books I wanted to read. In retrospect, I ought to have taken more of them, but I had an eye for the hardback 1920s editions of English-language books in her collection, and read a novel from her collection called *Piccadilly Jim* about an American in London and New York, when I was in my early teens.

But it was her husband, who apparently stayed alive long enough to hold me, his first great-grandchild, in his arms once before he died, whose life I encountered again in a peculiar way, in the records of the Intelligence Branch of the Calcutta Police: he had apparently, after a degree in electrical engineering from Sheffield University, proceeded to Berlin to an apprenticeship with a German company. There, in the 1920s, and in the heyday of the Weimar Republic, his peers included the group of Indian exiles who were considered to be closely associated with the Communist Party of Germany and with the Berlin India Committee, which had plotted with the Kaiserreich to try and overthrow the British Empire during the Great War: the remains of this great failed venture now attempted to continue the good fight from their Berlin base. I do not know this from my family's stories about him (as far as I can recall, not much was said about Tarun Kumar Roy in the family after his death, or

at least not to me, for I had not known him) – I discovered it from a serendipitous find in the police archives in Calcutta.

Below is an excerpt from a copy of a Special Branch, Madras, officer's report, dated Dhanushkodi (port), 4th October 1929. It was routine for police authorities to keep a complete record of all Indians entering and leaving India, and for historians it can be quite convenient that such invasions of privacy left traces, indeed even narratives, albeit refracted through the report of the interviewing policeman, or the unknown police informer, to whom the information was divulged. The report states that:

T.K. Roy, s/o Taraknath Roy, 87 Park Street, Calcutta – Indian student returning from abroad.

This individual arrived at Dhanushkodi from London via Colombo on 4.10.29 having graduated as an Electrical Engineer from Sheffield University. He took an apprentice course in a German factory and spent about a month in Berlin. His travel and studies abroad for nearly two years and his own observations of the state of affairs in India have, he says, convinced him that India cannot exert any influence among the nations so long as she remains a subject country and that British administrators in India do not represent the real mind of the British people at large. Roy is of the opinion that the average Britisher knows nothing about India and its importance in relation to his own country. All the friction between the ruling and ruled nations is due entirely to the exploitation of British Bureaucrats in India. From the trend of his talk it would appear that Roy is rather disaffected with the British administration of India.

He further said he happened to see Raja Mahendrapratap in company with one Chatterjee [a margin note adds: Virendra] at the Indian (Hindustan) Association Berlin about a month ago. He was pointed out to be the Indian Ambassador abroad. Roy learnt that these two individuals were exiles having been forbidden by the Government of India from entering India. This Chatterjee is reported to be connected with the Pacifist Movement which draws together the Subject Countries and Minor States in an alliance against the great powers. Roy says the movement indirectly fights against Imperialism.

These two exiles met the Indian students at the association in connection with a tea party; had personal talk with the members assembled, enquiring about their welfare and native place. Roy was not much impressed by the personality of Mahendra Pratap; but learnt that this exile has been fomenting trouble against the British in China and Afghanistan.

The report goes on to say that nothing incriminating was found in his luggage and that he went to stay a day or two with another Mr Roy, an engineer, in Madura.³ The same Tarun Kumar Roy, recorded a couple of years earlier as the son of late Tarak Nath Roy of Arkandi, Faridpur, and of 67 Dhurrumtolla St, Calcutta, had successfully applied for a passport to visit England via Italy, Switzerland and France in 1927. No objection was raised, the only information on record being from an Intelligence Bureau agent who stated that on 21st May 1924 Tarun Kumar Roy had been present at a meeting organized by the communist Nalini Ranjan Gupta, and attended, among others, by SC Sengupta, friend and assistant of the communist leader Muzaffar Ahmed.⁴ It is possible that the police did not associate the two – one way of avoiding surveillance was usually to transliterate your name differently in English, adding or subtracting your middle name a few times, and/or juggling your known addresses – but more probable that he was watched for that reason; and he was alert enough in the interview with the police on his return to India not to pretend that he had not met the subversives he was suspected of having met, saying instead that he had indeed met them, but had not been particularly impressed by them.⁵ The information he divulged was already in the public domain.

I shared with my last surviving grandparent, Ganesh Bagchi, the news of his late father-in-law's suspected communism. "I have new respect for the old man", Ganesh said on the phone to me (he was nearly 90 by then). He added that my great grandfather had returned to Calcutta and had become the Chief Engineer of the Calcutta Electric Supply, which was a good opportunity for sabotage for a communist who would have been an enemy of the state; but he never, to the best of our knowledge, used this opportunity.

Ganesh, my maternal grandfather, was somewhat romantic about his connections with the Communist Party, though his active involvement seems to have ended in his student days in the 1940s, when he was an occasional courier of illegal literature, internal communications and the occasional parcel with unknown contents for the still-young Party, also helping with famine relief organised by the communists during the Bengal Famine

³ IB SI No. 44/1928, File No. 53/28, ff. 150-149, West Bengal State Archives (WBSA), Calcutta.

⁴ SB office letter signed SHH Mills to MF Cleary, Personal asst to director, IB, Simla. Dated Calcutta 17th October 1927. IB SI No. 44/1928, File No. 53/28, f. 158, WBSA, Calcutta.

⁵ IB SI No. 44/1928, File No. 53/28, f. 158, WBSA, Calcutta.

of 1943. He had a brother who had been an “anarchist”, a term given to members of the youth organisations founded in the aftermath of the first partition of Bengal in 1905, and who were usually worshippers of the goddess Kali, and he had another brother, Debesh Bagchi, who composed music and was a compatriot and friend of the musician Bhupen Hazarika, who would probably be best known outside of specialist music and film circles for a Bengali adaptation of Jerome Kern’s “Ol’ Man River”, one of the songs of the Popular Front. (Debesh was an alcoholic who died young in the 1960s, leaving behind debts that swallowed up my grandfather’s, his brother’s, Mercedes Benz, brought back with love and a sense of status from Kampala, and driven far too fast through the streets of Calcutta by my grandmother at a time when there were few women drivers in the city).

Ganesh came from a large family of poor Brahmins from East Bengal, coincidentally also from Arkandi, Faridpur, like his future father-in-law. He went to a school that was quite highly regarded, South Suburban School in Calcutta, and in 1939, won a prize at his school which included a copy of Adolf Hitler’s *Mein Kampf* in English. He then proceeded to St Xavier’s College, where the Jesuits taught him to speak English with less of a strong Bengali accent, and gave him Daniel Jones’s pronunciation dictionary, which in turn gave him an improbable BBC accent that stayed with him for the rest of his life. As the only one in his family to get a proper education (there were minor government officials in the family, but they had not been as educationally accomplished), he was expected to serve the family by marrying well, and a marriage had been arranged with a suitable family, part of the dowry being a place paid for at Cambridge University for him, but plans went wrong. Ganesh met Sudarsana Roy, my maternal grandmother, at Calcutta University as they both started their MA degrees; he refused his arranged marriage, his family disowned him, and before too long my grandmother was pregnant and had dropped out of her MA. They married, of course, her father asking “what was the big hurry?” when he was told about the impending arrival of his grandchild. It was quite clear that Ganesh had “married up”.

My grandmother, with her Brahmo Samaj background, was of an elite that Ganesh’s family could not match. Tarun Kumar Roy had educated his two daughters well, Sudarsana at Santiniketan, where she studied Arts shortly after the death of Rabindranath, the university’s founder (though she had met him when her father went to see him when she was a teenager), and Sunanda, her younger sister, at Presidency College, Calcutta, in the first batch of women students. (Sunanda studied botany and

zoology, and both sisters later taught at the same school in Calcutta.) Sudarsana was a very well regarded singer, and many assumed she was studying music in her Santiniketan years. She also belonged to the communist elite – most of her cousins were party members, and as a 16-year-old with the voice of an agitprop singer (she never needed a microphone to be heard), she had sung at meetings of the Indian People’s Theatre Association, and done her part for the Popular Front before university and war took her away from that for a while. The Brahma Samaj and the Communist Party – this was a pairing that was not unusual at all; but it is hard to write about in academic terms. At any rate, my grandmother was something of a communist elitist, believing in the importance of a political education rather than the “instinctive” correctness of the “working class” – or from a different perspective, was a strong opponent of Stalinist populism: perhaps this was connected to a strong strand of Brahma rationalism. She was also on the other side of the famous Brahma Samaj debate on whether Brahmans were “Hindus” – for her, Hindus were irrational, superstitious and backward, and she was not one of them. Her sister disagreed.

East African Interlude

My grandfather has told his own story at least twice in public, in a thinly-veiled autobiographical novel called *No Room for Love* (Bagchi 1999) – a reference to the lack of physical space in the city of Calcutta that allowed people privacy – and then in an autobiography published in the last years of his life (Bagchi 2015), so there’s not much point my telling his story for him in any detail. Soon after independence, he and his wife voluntarily returned to life under colonial rule with their two young daughters, going to Kampala, Uganda, to teach. My grandparents’ place became a refuge for interracial couples seeking protection and space (“room for love”) away from the racism of the East African Indian community, often of Gujarati origin (much to the annoyance of the children, who found themselves sharing rooms to make room for the new guests). The couple had their third child in Kampala, a son, who was referred to in the family as *mtoto mwafrika*. My grandfather became the first non-white Principal of the Teacher’s Training College, and started to write political plays for an East African audience, with my grandmother in the leading roles.⁶

⁶ Two of them, *Of Malice and Men* and *The Deviant* were published (Bagchi 1970 and Bagchi 1961).

Both Ganesh and Sudarsana went to London for a teacher's training course, and thence to Aberystwyth, Wales, where they were supposed, in a nice ironic twist of colonial hierarchies, to teach the Welsh to speak the King's English – my grandmother, ever the actress, could of course do a decent English accent (my grandfather's English accent he owed, as we know, to Daniel Jones), but for her friends' entertainment, she would recite Edward Lear's *The Owl and the Pussycat* in a Welsh accent:

The Owl and the Pussy-cat went to sea
In a beautiful pea-green boat,
They took some honey, and plenty of money,
Wrapped up in a five-pound note.
The Owl looked up to the stars above,
And sang to a small guitar,
"O lovely Pussy! O Pussy, my love,
What a beautiful Pussy you are,
You are,
You are!
What a beautiful Pussy you are!"

Sudarsana's cousin was also in England then, married to an English-woman, and the two couples travelled through Europe in the summer after my grandparents' course ended. My grandfather had wanted to acquire a Volkswagen Beetle for the journey, but his Jewish friends reminded him that it had been a Nazi car, and so he settled for a Morris Minor, with the number plate PLR 137 (it was referred to as "Poor Little Rabbit"). They returned to Kampala via India, where they had left the children with my great grandmother.

They were something of a social sensation in Kampala, and were peripheral members of the now legendary Makerere circle which contained the writer then known as James Ngugi,⁷ the Goan-origin writer Peter Nazareth,⁸ my grandmother's favourite dance partner Erisa Kironde,⁹ and Murray Carlin, whose *Not Now, Sweet Desdemona*, about a theatre group rehearsing *Othello*, is a tense story of interracial attraction and politics (Carlin 1969). One of my grandfather's students in Kampala, Rajat

⁷ On the Makerere theatre circles, Peter Nazareth, and in passing on my grandparents, see Ngugi wa Thiong'o (2016), Chapter One.

⁸ Cf. Peter Nazareth (1972); John Scheckter (1996).

⁹ Erisa Kironde was a writer and politician, one of the targets of Idi Amin's regime. See his post-Amin reflections (Kironde 1979).

Neogy, was destined to make a name for himself, as the founder of the journal *Transition* in 1961, which was partly funded by the Congress for Cultural Freedom, a CIA front organisation, and included Wole Soyinka as a prominent member of the editorial board.¹⁰ (My grandfather, who outlived Neogy by just over twenty years, had genuine affection for him, even if Neogy's bet with his friends that he would sleep with my grandmother was, in my grandfather's account, one that Neogy lost.)

The family returned to Calcutta in the wake of Ugandan independence in 1963, thereby avoiding being expelled by Idi Amin a few years later; my grandfather was involved in discussing employment quotas for Indians (which since the 1961 Indian invasion of Goa suddenly also included the Goans, for whom he attempted to speak). He said he found Milton Obote a reasonable interlocutor, and both my grandmother and he had long had an aversion to Indian racism against Africans, which would now create a backlash against Indians who remained. His farewell speech said he was going back to India "to forget that I am an Indian". But there were more things to forget: my mother recounts having to unlearn a very British English in order to fit in better in the Calcutta of the 1960s: she developed instead, in the elite school she attended that had once been whites only and now contained a fair number of Anglo-Indians (formerly known slightly derogatorily as Eurasians), an accent that used to be called "Bombay Welsh", as well as a more Bengali variant of English, both necessary survival skills for a young schoolgirl. She had learned classical ballet in Kampala, and she continued her dance education in Calcutta (which included more 'traditional' Indian forms of dance, and later, modern dance and Graham technique, taught by a Brazilian in the Calcutta of the 1970s). Bengali had now to be more than a distant, written language, and the language of parents' conversations; it had to replace Swahili as the language of the house and the household (though my grandmother and mother still spoke it to each other when I was a child, mostly to communicate something I ought not to overhear and understand – as a result of which I acquired a few useful words in Swahili to break their code). Swahili in Uganda was, to make things complicated, a sort of British East African *lingua franca*, so their speaking it would

¹⁰ Cf. Paul Theroux's obituary for Neogy (Theroux 1996); Theroux was part of the circle around Neogy and the journal. See also Robert G Gregory (1981): 440–459, and Robert G Gregory (1992), for the connections between Ganesh Bagchi, Peter Nazareth, Ganesh's friend and fellow playwright, and Neogy and the journal *Transition*. *The Deviant* (cf. note 6) was published in *Transition*.

not have entitled them to make any claims about authentic connections to Kampala; but even then, I could tell they missed it intensely.

Escaping the 1960s

The story goes on, of course, and as it gets closer to our own times, becomes slightly more familiar. But most historians like to tell stories of dead people, even if, as in this case, most of the material comes from second-hand oral testimony. Since the rest of the cast of characters is still alive, this would be the point at which to wind down the narrative. They who are alive cannot be spoken for, they must be spoken to, *sie können sich vertreten, sie müssen nicht vertreten werden*. Beyond this point, the family histories retold to me, my own childhood memories, and the nostalgia for a Calcutta of diverse fascinations, not the Kolkata of homogenised upper-caste and middle-class Bengali boredom and panic about cultural contamination, will get the better of me. For it must be so that a change in name reflects or produces a change in the semiotics of belonging: the “return to authenticity”, Calcutta to Kolkata, or James Ngugi to Ngugi wa Thiong’o, is a mythical journey that cannot be undertaken.

The postcode “Calcutta 16”, where my paternal grandparents lived in a little alleyway whose name and oversized houses belied its size (“Park Lane”), and my maternal uncle, *mtoto mwafrika* and drummer, played in his first bands in the 1960s and early 1970s, was a metonymy, metaphor and microcosm for that diversity. Park Street and its jazz scene, restaurants and bars, and the party life of Parsis, Jews, Anglo-Indians, Muslims, *bhadralok*, and various groups living in or passing through the city, have had enough romantic retellings. At one of these parties, my father was gifted a Samurai sword by his rather drunk host, but walking home at three in the morning carrying a sword in the time of Naxalites was hardly to be advised, so he left it behind to collect on another occasion, and by the time the man was sober, he’d forgotten the giving of the gift. As the 1960s made way for the 1970s, death, exile, the Emergency and load shedding were our best-remembered companions. Fragments of memories of passers-through-our-lives come back and forth: a man called Puloock (in my mind unreasonably associated with the man from Porlock who obstructed Coleridge’s view of Xanadu), invited to stay for a few days, who stayed for six years. And a large and jovial Canadian, whose plans to travel through India included the ambition to learn Hindi; he never left Calcutta, and all the Hindi he ever learned was “*idr kidr charas*

milta?". Optimism, for us, was largely through books, many discovered in one of my favourite spaces to read, Christel Das' magnificent library at the Goethe Institut on Ballygunge Circular Road, which brought the wealth of learning of the German-speaking world into our lives, and which was cancelled and torn to pieces in a wanton act of bureaucratic vandalism after she retired. The moral of the story is therefore the tone of the beginning of these reflections: an air of defeated optimism marked my early childhood.

References

- Bagchi, Ganesh 1999. *No Room for Love: A Chronicle of the Forties*. Calcutta: Writer's Workshop.
- Bagchi, Ganesh 2015 [2014]. *My Days and Ways*. 2nd rev. ed. Lincoln: FCM Publishing.
- Bagchi, Ganesh 1970 [1968]. "Of Malice and Men", in: David Cook & Miles Lee (eds): *Short East African Plays in English*. London: Heinemann, 67–82.
- Bagchi, Ganesh 1961. "The Deviant", in: *Transition 2*: 25–29; also published in: Cosmo Pieterse (ed) 1968. *Ten One-Act Plays*. London: Heinemann, 167–190.
- Carlin, Murray 1969. *Not Now, Sweet Desdemona*. Nairobi: Oxford University Press.
- Devi, Mahasweta 2003. *Mutter von 1084*. (Transl. Aparajita Koch.) Bonn: Bonner Siva Series.
- Gregory, Robert G. 1981. "Literary Development in East Africa: The Asian Contribution, 1955–1975", in: *Research in African Literatures* 12,4: 440–459.
- Gregory, Robert G. 1992. *The Rise and Fall of Philanthropy in East Africa: The Asian's Contribution*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Kironde, Erisa 1979. "Rebuilding Uganda After Amin", in: *The New York Times* (April 8, 1979) (<<https://www.nytimes.com/1979/04/08/archives/rebuilding-uganda-after-amin.html>>, accessed July 23, 2019).
- Nazareth, Peter 1972. *In a Brown Mantle*. Nairobi: East African Literature Bureau.
- Scheckter, John 1996. "Peter Nazareth and the Ugandan Expulsion: Pain, Distance, Narration", in: *Research in African Literatures* 27,2: 83–93.
- Theroux, Paul 1996. "Obituary: Rajat Neogy", in: *Independent* (January 15, 1996) (<<https://www.independent.co.uk/news/people/obituary-rajat-neogy-1324133.html>>, accessed July 02, 2019).
- Thiong'o, Ngugi wa 2016. *Birth of a Dream Weaver: A Writer's Awakening*. London: Harvill Secker.

Über die Autoren und Autorinnen

Carmen Brandt ist seit 2017 Juniorprofessorin für Gegenwartsbezogene Südasienswissenschaft an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Zwischen 2007 und 2016 war sie am Südasiens-Seminar der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl von Prof. Dr. Rahul Peter Das, unter dessen Aufsicht sie 2015 ihren Doktorgrad erlangte. In ihrer Dissertationsschrift beschäftigte sie sich mit der Darstellung nicht-sesshafter Gruppen Bengalens, den sogenannten ‚Bedes‘, in fiktionalen und nicht-fiktionalen Quellen in bengalischer und englischer Sprache, während sie in ihrem aktuellen Forschungsprojekt vergleichend die soziokulturellen und -politischen Dimensionen von Schrift in Südasiens, insbesondere in Indien, Pakistan und Bangladesch, untersucht.

Renata Czekalska ist Professorin am Institut für den Mittleren und Fernen Osten an der Jagiellonen-Universität in Krakau. Sie arbeitet vorrangig auf dem Gebiet der *cultural studies* mit Südasiens als regionalem Schwerpunkt. Zu ihren Forschungsinteressen gehören kulturelles Erbe in Südasiens, Kulturkontakte in Asien sowie zwischen Asien und Europa, und Theorie und Praxis der literarischen Übersetzung aus und in orientalische Sprachen. Sie ist Autorin zahlreicher Artikel, hat vier Monographien verfasst (in Polnisch, Englisch und Hindi) und sieben Anthologien übersetzter Werke herausgegeben. Aktuell arbeitet sie an einer Studie über Spuren indischer Kultur in Korea.

Ines Fornell beschäftigt sich seit ihrem Diplom- und Promotionsstudium an der Humboldt-Universität zu Berlin intensiv mit moderner Hindi-Literatur. Ihre Dissertation verfasste sie über das Romanschaffen von Bhisam Sahni. Sie war an den Universitäten Leipzig, Berlin (Freie Universität), Halle und Oslo tätig. Seit 2003 lehrt sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Indologie und Tibetologie der Georg-August-Universität Göttingen Hindi sowie indische Literatur- und Kulturgeschichte. Sie ist Ko-Autorin des Lehrwerks *Hindi bolo!* (Hempfen 1. Aufl. 2011). Darüber hinaus widmet sie sich dem Übersetzen moderner Hindi-Literatur. Seit 2009 gehört sie dem Vorstand des Literaturforums Indien e.V. an. 2018 wurde ihr der *Vishwa Hindi Samman* verliehen.

Eli Franco ist seit 2004 Professor für Indologie am Institut für Indologie und Zentralasienwissenschaften der Universität Leipzig und dessen Direktor sowie Ordentliches Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Sein zentrales Forschungsgebiet ist die Geschichte der indischen Philosophie, einschließlich und insbesondere der philosophischen Traditionen des Buddhismus. Weitere Arbeitsschwerpunkte auf diesem Gebiet bilden der Skeptizismus und die materialistische Philosophie Indiens. Im Rahmen seiner Forschungen arbeitet Franco auch mit seltenen und einmaligen Sanskrit-Handschriften aus Zentralasien (Seidenstraße) und Tibet. Seine Publikationen liegen vor allem im Bereich der Erforschung der logisch-erkenntnistheoretischen Tradition des Buddhismus sowie ihrer Interaktion mit anderen philosophischen Traditionen Indiens in der klassischen und mittelalterlichen Periode.

Ratul Ghosh ist als *assistant professor* für Bengalisch im westbengalischen öffentlichen Bildungsdienst beschäftigt. Aktuell unterrichtet er an der Bengalisch-Abteilung des Acharya Brojendra Nath Seal College in Cooch Behar (Westbengalen). Nach einem Bachelor-Abschluss am Presidency College und einem Master an der Universität Kalkutta promoviert er zur Zeit am Südasiens-Seminar der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er arbeitet unter Leitung von Rahul Peter Das über die Bauls von Bengalen. Seine Forschungsinteressen liegen in den Bereichen südasiatische Religion, Kultur und Gesellschaft sowie moderne bengalische Literatur und Gender- und Sexualitätsforschung.

Olav Hackstein (Dr. phil. 1993, Universität Freiburg im Breisgau; Habilitation 1999, Universität Halle/Saale) hat Positionen in der Historisch-Vergleichenden und Indogermanischen Sprachwissenschaft an der University of Pennsylvania, Philadelphia (visiting lecturer, 1989) und an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (1994 wiss. Assistent, 1999 Oberassistent) bekleidet. Seit 2008 ist er Professor für Historische und Indogermanische Sprachwissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 2016 war er Gastprofessor an der École Pratique des Hautes Études in Paris. Seine wissenschaftlichen Schwerpunkte liegen im Bereich der vergleichenden indogermanischen und allgemeinen Sprachwissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der historischen Morphologie und Syntax der indogermanischen Sprachen. Seine Hauptveröffentlichungen: *Untersuchungen zu den sigmatischen Präsentien des Tocharischen* (Vandenhoeck & Ruprecht 1995); *Die Sprachform der homerischen Epen* (Dr. Ludwig Reichert 2002), *Apposition and Nominal Classification in Indo-*

European and Beyond (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2010).

Hans Harder hat Indologie, Südasienskunde und Ethnologie an den Universitäten Hamburg, Heidelberg und Halle studiert. In Halle hat er 1997 bei Rahul Peter Das promoviert sowie auch 2006 unter seiner Mentor-schaft habilitiert. Seit 2007 lehrt er als Professor für Neusprachliche Südasiensstudien am Südasiens-Institut Heidelberg. Seine Forschungsinteressen umfassen moderne Literaturen Südasiens (insbesondere die bengalische), religiöse Bewegungen und koloniale und postkoloniale Geistesgeschichte. Zu seinen Buchpublikationen gehören *Sufism and Saint Veneration in Bangladesh* (Routledge 2011) und *Bankimchandra Chattopadhyay's Śrīmadbhagavadgītā: Translation and Analysis* (Manohar 2001). Herausgegeben hat er u.a. *Asian Punches: A Transcultural Affair* (mit Barbara Mittler, Springer 2013) und *Literature and Nationalist Ideology: Writing Histories of Modern Indian Languages* (Social Science Press 2010).

Martin Kämpchen studierte Deutsche Literatur, Theaterwissenschaften und Französisch in Wien und Paris sowie Vergleichende Religionswissenschaften in Madras und Santiniketan, und promovierte zweimal. Seit 1973 wohnt er in Santiniketan, Indien, übersetzt die Lyrik von Rabindranath Tagore und die Gespräche von Ramakrishna aus dem Bengalischen, schreibt Bücher zum interreligiösen und interkulturellen Dialog und veröffentlicht erzählende Prosa sowie seit 1995 regelmäßig Beiträge für das Feuilleton der FAZ über Indien. Seit 35 Jahren engagiert er sich in zwei Santali-Dörfern für eine ganzmenschliche Entwicklung. Zuletzt erschienen *Rabindranath Tagore und Deutschland* (Literaturarchiv Marbach 2011); *Rabindranath Tagore, Gedichte und Lieder* (Insel 2011); *Rabindranath Tagore: One Hundred Years of Global Reception*, hrsg. mit Imre Bangha (Orient BlackSwan 2014, 2017); *Gitanjali Reborn. William Radice's Writings on Rabindranath Tagore* (Social Science Press 2016); sowie *Rabindranath Tagore - Am Ufer der Stille* (Patmos Verlag 2016).

Klaus Karttunen studierte an der Universität Helsinki und promovierte dort im Jahre 1989. Seit 1990 arbeitete er als Dozent an derselben Universität und hatte verschiedene Forschungsstellen inne, u.a. 1991–92 und 1993–94 als Humboldt-Stipendiat an der Universität Freiburg. Von 2006–12 war er Professor für Südasiatische und Indoeuropäische Studien an der Universität Helsinki. Sein Forschungsgebiet ist die alte Geschichte Südasiens, insbesondere dessen Beziehungen mit dem Westen, Wissen

über und Einstellungen gegenüber der Natur in südasiatischen Literaturen, die Geschichte der Asienstudien sowie die Stellung von Traditionen im modernen Südasien.

Makoto Kitada ist *associate professor* an der Graduate School of Language and Culture, Universität Osaka. Er promovierte 2009 bei Rahul Peter Das an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Seine Dissertation über klassische indische Medizin (Āyurveda) erschien als *The Body of the Musician. An Annotated Translation and Study of the Piṇḍotpatti-prakarāṇa of Śārṅgadeva's Saṅgītaratnākara* (Peter Lang 2012). Kitada praktiziert seit dreißig Jahren klassische südasiatische Hindustani-Musik (Sitar und Sarrud). Seine aktuellen Forschungsthemen sind unter anderem die Entwicklungsgeschichte des Newari-Theaters im Kathmandu-Tal, frühe bengalische Literatur (*Caryāpada* und *Śrīkṛṣṇakīrtana*), bengalische Volksmusik und die früheste Urdu- bzw. Dakanī-Literatur.

Frank J. Korom ist *Professor of Anthropology & Religion* an der Universität Boston und affiliertes Mitglied der Prüfungskommission der Universität Harvard im Bereich Folklore und Mythologie. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift *Asian Ethnology*, die von der Universität Nanzan in Japan aus erscheint, wo er assoziierter Forscher am *Anthropological Institute* ist. Momentan fungiert er als Vizepräsident des *American Institute of Bangladesh Studies* und ist Autor bzw. Herausgeber von zehn Büchern, zuletzt *South Asian Folklore in Transition* (Routledge 2018). Sein aktuelles Projekt am Max-Planck-Institut zur Erforschung multireligiöser und multiethnischer Gesellschaften in Göttingen befasst sich mit einem Sufi in Sri Lanka namens Guru Bawa.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś ist Professorin am Institut für den Mittleren und Fernen Osten an der Jagiellonen-Universität in Krakau, wo sie die Abteilung für Süd- und Südostasien leitet. Sie promovierte und habilitierte auf dem Gebiet südasiatischer Soziolinguistik und ist auf moderne südasiatische Studien spezialisiert. Ihre Hauptinteressensgebiete sind islamische Traditionen und Kulturen sowie Geschichte und Gegenwart von Muslimen in Südasien, Soziolinguistik und interkulturelle Kommunikation. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś übersetzt auch aus dem Hindi und Urdu ins Polnische. Sie hat umfangreich über verschiedene südasiatische Themen publiziert.

Halina Marlewicz arbeitet als Professorin am Institut für orientalische Studien an der Jagiellonen-Universität in Krakau. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich der Ideengeschichte in religiös-philosophischen Traditionen Indiens, insbesondere des frühen *Advaita* und *Viśiṣṭādvaita Vedānta*, wozu sie umfangreich publiziert hat. 2012 veröffentlichte sie eine Monographie über die spirituelle Praxis im *Viśiṣṭādvaita Vedānta*. Weitere Interessen, die sich in Publikationen niedergeschlagen haben, umfassen die Kulturgeschichte Indiens, Translationsstudien, indische Literaturanthropologie, indische und komparativistische Ästhetik sowie die Praxis der Übersetzung aus südasiatischen Sprachen. Sie hat auch umfangliche Übersetzungen aus dem Vedischen und dem Sanskrit vorgelegt. Zuletzt hat sie zwei Monographien zu polnischen indologischen Werken des 19. und 20. Jh. über Sanskrit-Lyrik, vedische Religion und indisches Schauspiel veröffentlicht.

Ulrike Niklas studierte Indologie, Dravidistik und Orientalische Kunstgeschichte an den Universitäten Köln und Bonn. Ihr Spezialgebiet sind die Tamil-Studien. Sie hat viele Jahre in Südindien verbracht und über klassische tamilische Kultur, tamilische Folklore und Dorfkultur gearbeitet. Für ihre Forschungen vor Ort erhielt sie von 1984–86 und 1988–90 Stipendien des DAAD und der indischen Regierung, war im Anschluss am Institut Francais in Pondicherry affiliert, und bekam von 1990–93 eine Lise-Meitner-Habilitationsförderung. Von 1980–84 war sie als Lektorin an der Universität Bochum tätig und von 1999–2006 als Wissenschaftliche Assistentin an der National University of Singapore. Seit 2006 hat sie den Lehrstuhl für Indologie und Tamilistik an der Universität zu Köln inne.

Tatiana Oranskaia ist emeritierte Professorin an der Universität Hamburg. Bis 2016 war sie für die B.A. und M.A.-Studiengänge *Modern South Asian Studies* (Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets) zuständig und lehrte auf diesem Gebiet. Sie hatte an der Universität Leningrad/Sankt Petersburg Indologie studiert und dort an der Abteilung für Indische Philologie auf verschiedenen Positionen unterrichtet, bis sie 1998 einen Ruf von der Universität Hamburg erhielt. Sie ist Verfasserin und Herausgeberin von mehr als 100 wissenschaftlichen Veröffentlichungen zu indoarischer Sprachwissenschaft und lokalen hinduistischen Kulturen, darunter neun Bücher und herausgegebene Bände.

Felix Otter hat von 1998 bis 2005 in Marburg Indologie, Tibetologie und Politikwissenschaft studiert und anschließend bei Rahul Peter Das über die Revitalisierung von *Vāstuvidyā* im kolonialen und nachkolonialen Indien promoviert. Von 2007 bis 2009 war er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Südasienseminar der Martin-Luther-Universität Halle tätig, anschließend in der Abteilung für Neusprachliche Südasiestudien am Südasiens-Institut der Universität Heidelberg. Seit 2012 ist er als Lehrkraft für besondere Aufgaben am Fachgebiet Indologie und Tibetologie der Philipps-Universität Marburg vorwiegend für den Unterricht in Sanskrit und Hindi zuständig. Sein gegenwärtiger Forschungsschwerpunkt ist die Sprach- und Literaturgeschichte des klassischen Newari.

Adapa Satyanarayana ist emeritierter Professor für Geschichte an der Osmania-Universität in Hyderabad, Indien. Seinen Dokortitel erwarb er in Südasiatischer Geschichte an der Universität Heidelberg. 1984 begann er als *assistant professor* für Geschichte an der Osmania-Universität und unterrichtete dort für etwa dreißig Jahre. Sein Spezialgebiet ist die sozioökonomische Geschichte des modernen Indien mit besonderem Fokus auf Dalit-Bahujans. Adapa Satyanarayana hat mehrere Bücher verfasst und herausgegeben, darunter *Society, Economy, and Polity: Studies in Agrarian History* (Kanishka 2007), *Dalits and Upper Castes: Essays in Social History*, (New Delhi) und *Andhra Peasants under British Rule, 1900–1940* (Kanishka 2005).

Britta Schulze-Thulin, Keltologin und Indogermanistin, war ab 1993 als wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Indogermanistik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, an der Universität Köln und am Forschungsinstitut Canolfan Uwchefrydiau in Aberystwyth in Wales tätig. Seit 2003 ist sie freiberufliche Sachbuchautorin mit Schwerpunkt keltische Sprachen und Länder sowie Dozentin für Irisch-Gälisch und Walisisch (Kymrisch). Prof. Dr. Rahul Peter Das kennt sie seit ihrer Anfangszeit in Halle, besonders seit der räumlichen Zusammenlegung der Indogermanistik mit der Indologie bzw. später Südasienswissenschaft gegen Ende der 90er-Jahre. Die langjährige Freundschaft mündete im Herbst 2017 in eine Zusammenarbeit im Projekt "Irischkurs", dessen Leitung Prof. Das für ein Jahr übernahm.

Sabine Franziska Strich ist seit 2017 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Südasiens-Seminar der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, wo sie 2014 ihren Magisterabschluss erlangte. Außer Sprachen und Kulturen des neuzeitlichen Südasiens bei Prof. Dr. Rahul Peter Das studierte sie

Japanologie. Ihr Dissertationsprojekt widmet sich dem Thema „Regional Governments as Spoilers in Negotiations between States: A Study of the Media Representation of the Role of West Bengal in Negotiations on Water between Bangladesh and India“. Neben ihrer Tätigkeit in Lehre und Forschung an der Universität beschäftigt sie sich mit entwicklungspolitischen Fragestellungen in der Praxis, insbesondere zu Bangladesch.

Heinz Werner Wessler ist Professor für Indologie an der Universität Uppsala, Schweden. Er studierte in Bonn, Delhi und Zürich. Seine Dissertation beschäftigte sich mit dem Konzept von Zeit im *Viṣṇupurāṇa* (Peter Lang 1995) und sein D.Litt erwarb er mit einer Schrift über Dalit-Literatur in Hindi (Harrasowitz 2014). Heinz Werner Wessler hat über moderne indische und pakistanische Literatur, Sikhismus, Sprachpolitik sowie moderne Kultur- und Religionsgeschichte Südasiens publiziert und Übersetzungen aus dem Hindi, Panjabi, Urdu und Sanskrit vorgelegt.

Benjamin Zachariah wurde in Kalkutta geboren. Nachdem er dort die Schule hinter sich gebracht hatte, erlangte er am Presidency College der Universität Kalkutta seinen Abschluss in Geschichte. Darauf folgte die Promotion in Cambridge mit einem Stipendium des Trinity College. Seitdem hat er vier Bücher – eine Biographie Nehrus (Routledge 2004), *Developing India* (OUP India 2005), *Playing the Nation Game* (Yoda Press 2011) und *After the Last Post* (De Gruyter 2019) – sowie verschiedene Artikel vorgelegt. Außerdem hat er eine Reihe von Büchern und Ausgaben von Fachzeitschriften heraus- oder mitherausgegeben, darunter *What's Left of Marxism* (2020). Momentan arbeitet er an der Universität Trier, wo sein Forschungsschwerpunkt auf Historiographie und den sozialen und politischen Bewegungen der ersten Hälfte des 20. Jh. liegt.

بُھول بھلیماں
मूल-मूलायाँ
LABYRINTH

Wege durchs Labyrinth ist eine Festschrift zu Ehren von Professor Dr. Rahul Peter Das. Sie enthält deutsch- und englischsprachige Beiträge von Kollegen und Kolleginnen, Schülern und Schülerinnen sowie Weggefährten von Professor Das. Die hier versammelten Aufsätze bilden verschiedene thematische Schwerpunkte ab, die auch Professor Das in seinem umfangreichen wissenschaftlichen Oeuvre bearbeitet hat. Dazu gehören Sanskrit-Studien, historische Sprachwissenschaft, Texteditionen in neuindoarischen Sprachen, Soziolinguistik, südasiatische Religionsgeschichte, bengalische und Hindi-Literatur, Wissenschaftsgeschichte der Indologie/Südasiastudien sowie auch Tamilistik. Einige der Beiträge knüpfen direkt an Rahul Peter Das' Werk oder bestimmte Schriften an, während die Gesamtheit der Aufsätze seine verschiedenen Forschungsinteressen und unterschiedlichen methodischen Ansätze widerspiegeln.

Beitragende zu dieser Festschrift sind Carmen Brandt, Renata Czekalska, Ines Fornell, Eli Franco, Ratul Ghosh, Olav Hackstein, Hans Harder, Martin Kämpchen, Klaus Karttunen, Makoto Kitada, Frank J. Korom, Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś, Halina Marlewicz, Ulrike Niklas, Tatiana Oranskaia, Felix Otter, Adapa Satyanarayana, Britta Schulze-Thulin, Sabine Franziska Strich, Heinz Werner Wessler und Benjamin Zachariah.

ISBN 978-3-946742-72-2

