

विद्याराधनम्

Vidyārādhanam

Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies

Siglinde Dietz,
Ines Fornell,
Konrad Klaus
(Hrsg.)

HASP
HEIDELBERG ASIAN STUDIES PUBLISHING

विद्याराधनम्
Vidyārādhanam

विद्याराधनम्

Vidyārādhanam

Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies

Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.)

HASP
HEIDELBERG ASIAN STUDIES PUBLISHING

Über die Herausgeber

Dr. Siglinde Dietz ist Göttinger Indologin und Tibetologin im Ruhestand.

Dr. Ines Fornell ist Indologin an der Universität Göttingen.

Prof. Dr. Konrad Klaus ist emeritierter Professor für Indologie an der Universität Bonn.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://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.



Publiziert bei Heidelberg Asian Studies Publishing (HASP), 2026

Universität Heidelberg / Universitätsbibliothek
Heidelberg Asian Studies Publishing (HASP)
Grabengasse 1, 69117 Heidelberg
https://hasp.ub.uni-heidelberg.de
E-mail: ub@ub.uni-heidelberg.de

Die elektronische Open-Access-Version dieses Buches ist auf der Webseite von Heidelberg Asian Studies Publishing dauerhaft frei verfügbar:
https://hasp.ub.uni-heidelberg.de
urn: urn:nbn:de:16-hasp-1699-3
doi: https://doi.org/10.11588/hasp.1699

Text © 2026, die Autorinnen und Autoren

Layout: Tanja Jünke

Umschlagillustration: Statue der Göttin Sarasvati, Fotografie Tobias Tegethoff (CC BY-SA 4.0)

ISBN 978-3-98887-041-4 (Hardcover)
ISBN 978-3-98887-042-1 (PDF)

Inhalt

Tabula Gratulatoria IX

Vorwort..... XI

Thomas Oberlies
Von Benfey bis Oberlies: Sieben Göttinger Indologen..... XV

Schriftenverzeichnis..... XXI

Christoph Anderl
An Unusual Biography of the Buddha in Or.8210/ S.3096:
Śākyamuni and Yaśodharā Jointly Practicing the Way 1

Rahul Peter Das
Material aus medizinischen Texten zum Verzehr von Rind- und
Büffelfleisch im Alten Indien, zeitgenössisch kontextualisiert 37

Eva De Clercq
Jain Answers to Vālin's Death in the Rāmāyaṇa 79

Siglinde Dietz
Die Fragmente der *Lokaprajñapti* in den Sanskrithandschriften aus
den Turfanfunden 97

Dragomir Dimitrov
Einige philologische Notizen über die *Cāndravṛtti* 129

Helmut Eimer †
Das Loblied des Pan chen Lama I. auf 'Brom ston Rgyal ba'i 'byung
gnas 167

Anna Aurelia Esposito
Life Before Life Before Life: An Extraordinary Perspective on Jina
Usabha's Biography 179

Harry Falk
Who Blocked the Nāneghāṭ? Reflections on Nahapāna, Sandanēs,
and the Sātavāhanas 203

Eli Franco & Karin Preisendanz
Yamāri, Dignāga and the Scope of Dharmakīrti's Work 229

Hans Harder
Colonial Leisure and Opium-induced Visions in Bengal:
Bankimchandra Chattopadhyay's *Kamalākānta* (1873–82) 265

Ann Heirman
How to Treat Animals in a Chinese Buddhist Monastery: Daoxuan's
Views on Animals in a Monastic Environment 275

Monika Horstmann
The *Vairāgyamañjarī* of Brajnidhi 297

Götz Keydana
Wackernagel Enclitics in Non-Wackernagel Positions in the Rigveda ... 319

Frank Köhler
Einige Überlegungen zu der Verwendung von *apaśyam* im Rigveda ... 341

Leonid Kulikov
Yamī's Friendship(s): How it Started and How it Ended Up.
Linguistic and Text-critical Notes on the Dialogue Hymn
Ṛ̊gveda 10.10 365

Jens Peter Laut
Indische Kuriosa in der Türkischen Sprachreform 383

Klaus-Dieter Mathes
Sahajavajra's *Sthitisamāsa*: Bringing Maitrīpa's System in Line
with Kālacakra 395

Heinz-Günther Nesselrath
Indien in der griechischen Zweiten Sophistik vor dem Hintergrund
der Entwicklung der griechischen Kenntnisse seit den Anfängen:
Das Indienbild der Autoren Lukian von Samosata und Philostrat 417

Tatiana Oranskaia
The Term Parya: Phonological and Ethnological Issues 443

Peter Pasedach
Bhāṣāśleṣa of the Other Kind: Four Examples from the *Haravijaya* and One from the *Kapphiṇābhyudaya* 465

Georges-Jean Pinault
Interpreting a Rigvedic Word as a Fossil from Indo-Iranian Mythology 479

Marion Rastelli
"Then Bhāgavatas also Surrounded Him": On the Target Audience of the *Vaiṣṇavadharmaśāstra* 497

Kianoosh Rezania
Die Dialektik des Schöpfers und des Geschaffenen im alten Indien und Iran 533

Sandra Sattler
At the Navel of the World: Cāmuṇḍā's Dance on the Cosmic Lotus in Textual Sources and Medieval North Indian Sculpture 555

Christiane Schaefer & Monika Zin
Labour with Complications: Reconsidering the Scene of the Buddha's Nativity 593

Ramhari Timalsina
The Vedic and Svara Chapters of the *Cāndravyākaraṇa* 621

Eva Wilden
Saying It in Other Words: Towards a History of the Tamil-Sanskrit Poetic Lexicon 633

Meide Xu
„Affe und Schildkröte": Eine vorläufige Untersuchung einer buddhistischen Tierfabel und ihrer weltweiten Verbreitung 651

Über die Autorinnen und Autoren 669

Vidyārādhanam: Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies

TABULA GRATULATORIA

Ravi Ahuja
Christoph Anderl
Sandra Ascher
Tim Felix Aufderheide
Shrikant Bahulkar
Shreenand Bapat
Regina Bendix
Marianne Bergmann
Saroja Bhate
Katrin Binder
Peter C. Bisschop
Barbara Bomhoff
Heidrun Brückner
Johanna Buß
Volker Caumanns
Martin Christof-Füchsle
Alaka Atreya Chudal
Rahul Peter Das
Eva De Clercq
Frauke Deerberg
Almuth Degener
Lata Deokar
Mahesh Deokar
Siglinde Dietz
Dragomir Dimitrov
Helmut Eimer †
Patrick Eisenlohr
Anna Aurelia Esposito
Karl-Heinz Everding
Harry Falk
Peter Flügel
Ines Fornell
Eli Franco
Antonie Fuhse
Jörg Gengnagel
Sebastian Günther
Jürgen Hanneder
Hans Harder
Frederike Hegemann
Ann Heirman
Oliver Hellwig
Ute Hempen
Monika Horstmann
Jan E. M. Houben
Ute Hüsken
Stephanie Jamison
Michael Job
Tanja Jünke
Clemens Jürgenmeyer
Klaus Karttunen
Christian Kessler
Götz Keydana
Konrad Klaus
Sinah Kloß
Frank Köhler
Max Arne Kramer
Leonid Kulikov
Malhar Kulkarni
Gerhard Lauer
Jens Peter Laut
Mirella Lingorska
Gautam Liu

Alexander Lubotsky
Miyoko Maguchi
Ulrich Marzolph
Klaus-Dieter Mathes
Nicole Merkel-Hilf
Annemarie Mertens
Amruta Natu
Heinz-Günter Nesselrath
Heike Oberlin
Andrew Ollett
Tatiana Oranskaia
Ulrich Pagel
Peter Pasedach
Georges-Jean Pinault
Karin Preisendanz
Hemant Rajopadhye
Marion Rastelli
Kianoosh Rezania
Klaus Röhrborn
Ulrike Rösler
Pratik Gajanan Rumde
Sandra Sattler
Christiane Schäfer
Annette Schmiedchen
Johannes Schneider
Peter Schreiner
Karin Steiner
Roland Steiner
Martin Straube
Helmut Tauscher
Tobias Tegethoff
Ramhari Timalsina
Rupa Viswanath
Sebastian Vollmer
Oskar von Hinüber
Georg von Simson
Claudia Walliser
Dorji Wangchuk
Heinz Werner Wessler
Caroline Widmer
Michael Torsten Wieser-Much
Eva Wilden
Sven Wortmann
Meide Xu
Michael Zimmermann
Monica Zin

विद्यां विवर्धयन्तं त्वां त्वद्भूतेर्वृद्धिकाङ्क्षिणः ।
अष्टोत्तरशतं विद्वन्वर्धयन्ति सदा मुदा ॥

vidyāṃ vivardhayantaṃ tvāṃ tvadbhūter vṛddhikāṅkṣiṇaḥ |
***aṣṭottaraśataṃ** vidvan vardhayanti sadā mudā ||*

Vorwort

Vidyārādhanam – „Verehrung des Wissens“ – so lautet der Titel dieser Festschrift für Prof. Dr. Thomas Oberlies, einen Indologen, der ein überaus breites Spektrum an Themenfeldern bearbeitet und auf diesen einen unschätzbaren Beitrag zur Mehrung und Weitergabe von Wissen geleistet hat. Gleichzeitig kann mit *Vidyārādhanam* auch die Gesamtheit der in diesem Band versammelten Aufsätze von Kollegen, Schülern und Weggefährten bezeichnet werden, mit der Thomas Oberlies geehrt und zugleich auch der Wissenschaft gehuldigt wird.

Thomas Oberlies wurde 1958 in Ellwangen (Jagst) im Osten von Baden-Württemberg geboren. Er studierte von 1977–1984 an der Eberhard Karls Universität Tübingen Klassische Philologie, Indologie, Ethnologie und Vergleichende Religionswissenschaft und schloss sein Studium der Indologie 1984 mit einer Arbeit über die *Śvetāśvatara-Upaniṣad* ab. Seine Dissertationsschrift mit dem Titel *Studie zum Cāndravyākaraṇa,* die er auf Anregung seines Lehrers, Prof. Dr. Paul Thieme, begonnen hatte, wurde während eines Promotionsstudiums am Seminar für Kultur und Geschichte Indiens der Universität Hamburg von Prof. Dr. Albrecht Wezler betreut. Promoviert wurde er aufgrund dieser Arbeit 1987 am Seminar für Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft der Eberhard Karls Universität Tübingen, wo er vier Jahre als wissenschaftlicher Angestellter tätig war und 1991 mit der Habilitationsschrift *Kompositionsanalyse der Somahymnen des Ṛgveda* habilitiert wurde.

Von 1991–1994 und nochmals von 1998–1999 nahm er die Vertretung der vakanten C3-Professur an der Abteilung Indologie des Lehrstuhles für Slavistik und Vergleichende Sprachwissenschaft der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg wahr. Währenddessen war er über mehrere Jahre zugleich auch Lehrbeauftragter am Seminar für Indogermanistik, Abteilung Indologie, der Universität Zürich und Heisenberg-Stipendiat (1995-2000) der Deutschen Forschungsgesellschaft. 1995 erfolgte eine Umhabilitation an die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Im April 2002 wurde Thomas Oberlies zum Ordentlichen Professor an das Seminar für Indologie und Tibetologie (ehemals Seminar für Indologie und Buddhismuskunde) der Georg-August-Universität Göttingen berufen,

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24788>

als dessen Direktor er bis zu seiner Emeritierung wirken sollte. Im Jahr 2009 wurde er ordentliches Mitglied der Niedersächsischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. In seiner Vorstellungsrede mit dem Titel „Von Benfey bis Oberlies: Sieben Göttinger Indologen“, die uns der Jubilar für diesen Band freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat, gelingt es ihm, seinen eigenen akademischen Werdegang mit der Geschichte der traditionsreichen Göttinger Indologie auf interessante und zugleich unterhaltsame Weise zu verknüpfen. Erwähnt werden soll auch, dass Thomas Oberlies als Direktor des Seminars für Indologie und Tibetologie gleichzeitig auch die Arbeitsstelle „Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfanfunden“ der Göttinger Akademie leitete.

In den fast vier Jahrzehnten seiner wissenschaftlichen Laufbahn hat Thomas Oberlies eine äußerst umfangreiche Publikationstätigkeit vorzuweisen. Einschließlich der herausgegebenen und übersetzten Werke hat er bisher mehr als 20 Bücher veröffentlicht. Hinzu kommen über 80 wissenschaftliche Artikel sowie zahlreiche Rezensionen und Wörterbuchartikel. Außerdem war er zehn Jahre lang Mitherausgeber der *Zeitschrift für Indologie und Südasienkunde* (ehemals: *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*). Das beigefügte Schriftenverzeichnis bezeugt sehr eindrucksvoll das breitgefächerte Spektrum seiner Forschungsinteressen, sowohl in thematischer als auch sprachlicher Hinsicht. Von den zahlreichen Veröffentlichungen sollen an dieser Stelle nur einige genannt werden: Nach seiner Dissertation *Studie zum Cāndravyākaraṇa* (1989) folgten weitere Publikationen zur Grammatik, darunter die Monographien *Historische Grammatik des Hindi* (1998), *Pāli – A Grammar of the Language of the Theravāda Tipiṭaka* (2001), *A Grammar of Epic Sanskrit* (2003), *Historical Grammar of Hindi* (2005) sowie das zweibändige Werk *Pāli Grammar: The Language of the Canonical Texts of Theravāda Buddhism* (2019), welches 2026 durch die lang erwartete *Pāli Syntax* ergänzt wird. Einen weiteren Schwerpunkt seiner Forschung bildet der Ṛgveda, als Beispiele dafür seien die zweiteilige Studie *Die Religion des Ṛgveda* (1998/1999) und das 2024 auch ins Englische übersetzte Buch *Der Ṛgveda und seine Religion* (2012) erwähnt. Als besonders verdienstvoll soll hier auch seine jahrzehntelange intensive Beschäftigung mit indischer Erzählkunst und ihrer Wanderungsbewegung hervorgehoben werden, von welcher drei überaus umfangreiche Bände, die in jüngster Zeit erschienen sind, ein beredtes Zeugnis ablegen: Das zweibändige Werk *Ein Schatzhaus indischer Erzählkunst – Die Erzähllliteratur der Jainas* (2024/2026) sowie das Buch *Von „Verzauberten Birnbäumen“*

und „Wandernden Früchten der Unsterblichkeit“: Indische Erzählungen in der Literatur Europas (2025). Den Beitrag, den die genannten drei Werke für die Märchenforschung leisten, kann man nicht hoch genug schätzen.

Neben seiner umfangreichen Publikationstätigkeit ist auch seine jahrzehntelange facettenreiche Lehrtätigkeit sowie die Betreuung des wissenschaftlichen Nachwuchses zu nennen. So finden sich unter denjenigen, die zu dieser Festschrift beigetragen haben, auch mehrere seiner ehemaligen Schüler und Doktoranden.

Wir danken allen, die an der Entstehung dieses Bandes beteiligt waren und uns dabei tatkräftig unterstützt haben. Unser Dank gebührt zunächst den Autorinnen und Autoren der in diesem Band versammelten Beiträge. Ein besonders herzlicher Dank geht an Tanja Jünke für die gewissenhafte Formatierung des gesamten Bandes. Herzlich bedanken möchten wir uns für die ausgezeichnete Unterstützung von Seiten des Verlags, insbesondere bei Nicole Merkel-Hilf und Christian Kolb für die großartige organisatorische und technische Unterstützung dieser Publikation sowie bei Daniela Jakob für die grafische Gestaltung des Einbandes. Tobias Tegethoff sei für die Anfertigung des Titelfotos gedankt.

Die Anzahl der in der *Tabula Gratulatoria* aufgeführten Persönlichkeiten ergibt übrigens die Glückszahl 108. Für die Schöpfung des dazu passenden Sanskrit-Verses danken wir Dr. Pratik Gajanan Rumde sehr herzlich.

Mit dieser Festschrift gratulieren wir Prof. Dr. Thomas Oberlies zum 68. Geburtstag und zur Vollendung seiner 24jährigen Lehr- und Forschungstätigkeit an der Georg-August-Universität Göttingen. Gleichzeitig möchten wir ihn für sein herausragendes und beeindruckendes wissenschaftliches Lebenswerk ehren. Damit verbunden ist die Zuversicht, dass er auch weiterhin die Indologie mit seinem exzellenten und breitgefächerten Wissen bereichern wird, wofür auch das Motto dieses Bandes stehen soll: *Vidyārādhanam.*

Siglinde Dietz, Göttingen
Ines Fornell, Göttingen
Konrad Klaus, Bonn

Von Benfey bis Oberlies: Sieben Göttinger Indologen[1]

Thomas Oberlies

Wenn Sie mich so sprechen hören, wird Ihr erster Gedanke nicht der sein: Der Mann muß seine Wurzeln in Göttingen haben. Biologisch gesehen, haben Sie natürlich vollkommen recht. Denn geboren wurde ich im Norden Baden-Württembergs, direkt an der Grenze zu Bayern, in der ehemaligen Universitätsstadt Ellwangen an der Jagst, jenseits der *ultima thule* des römischen Reiches gelegen, des zwanzig Kilometer südlich verlaufenden Limes. Nach Absolvierung des humanistisch-altsprachlichen Peutinger-Gymnasiums bezog ich die Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen, zur damaligen Zeit fast eine Selbstverständlichkeit für einen Sueben. Und dort nun, im beschaulichen Tübingen, beginnen sich meine Göttinger Wurzeln einzuflechten. Denn als ich nach zwei Semestern – nennen wir es wohlwollend *studium generale* – noch immer nicht so recht wußte, was ich machen solle, erinnerte ich mich des oft ausgesprochenen Bedauerns meines Griechisch-Lehrers, nicht Sanskrit erlernt zu haben. Dies tat ich nun zwei Semester mehr oder weniger eifrig.

Und dann hatte ich das große Glück, daß Paul Thieme, der wohl bedeutendste Indologe seiner Zeit und zudem ein außerordentlich großer Verehrer und Liebhaber des weiblichen Geschlechts, gerade *single* war – bei insgesamt fünf Ehen ein eher seltener Moment. Und dem Manne war *fad*, wie man in Wien so schön sagt. Kurzum: Er las nun mit mir, obgleich erst im dritten Semester, *privatissime* Veda, indische Grammatik und Avesta, die Texte der Zarathustrier. Denn Thieme war zugleich ein hervorragender Iranist, Schüler von Friedrich Carl Andreas, des mehr als nur eigenwilligen Ehemanns von Lou Andreas-Salomé. Offenbar in Erinnerung an seine Lektüreübungen bei

[1] Thomas Oberlies hat den Herausgebern dieser Festschrift freundlicherweise das Skript seiner Vorstellungsrede, die er während der Plenarsitzung der Niedersächsischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen am 4. Februrar 2011 gehalten hat, zur Verfügung gestellt. Diese Rede ist unter dem Titel „Bericht aus seinem Arbeitsgebiet: Von Benfey bis Oberlies. Sieben Göttinger Indologen“ im Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 2011 (10.1515/JBG-2011-0020) dokumentiert, liegt jedoch bisher nicht in gedruckter Form vor.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24790>

Andreas mit (dem späteren Londoner Professor für Iranistik) Walter Bruno Henning und mit Hans Jacob Polotsky, der von 1926 bis 1931 im Septuaginta-Unternehmen der Akademie tätig und später dann Professor für Ägyptologie an der Hebrew University war, wurde ich ins kalte Wasser geworfen. Waren die ersten Wochen und Monate nicht schon hart genug, meine, des Anfängers, Leiden wurden noch beträchtlich erhöht, als für zwei Semester Vittorio Hösle zu uns stieß, heute Professor für Philosophie an der University of Notre Dame im amerikanischen Bundesstaat Indiana. Hösle, obwohl kein Student der Indologie, schien – enervierender Weise – mit der verwirrenden Fülle von Konjunktiven, Optativen und Imperativen, mit den zahllosen Partizipien, Infinitiven und Absolutiven und mit all den Akzenten keinerlei Schwierigkeiten zu haben. Doch ich hielt durch – trotz Hösle – und wurde so zu Thiemes letztem Schüler, dem es dann sogar beschieden war, an Thiemes *alma mater* berufen zu werden. Leider konnte mein verehrter Lehrer dies nicht mehr erleben: Im biblischen Alter von 96 Jahren ist er 2001 in London, wo er zuletzt an der Seite seiner Frau lebte, verstorben.

Thieme nahm im Jahre 1923 das Studium der Indologie, Iranistik und Indogermanistik an unserer Universität auf. Emil Sieg, Friedrich Carl Andreas und Eduard Herrmann waren seine ihn prägenden Lehrer. Nach einem Jahr in Berlin, wo er u.a. bei Heinrich Lüders studierte, der selbst in Göttingen promoviert worden war, kehrte Thieme an die Georg-August-Universität zurück und schloß sein Studium im Jahre 1929 mit einer von der Philosophischen Fakultät preisgekrönten Arbeit über „Das Plusquamperfektum im Veda“ ab. 1932 habilitierte er sich im Fach Indologie an unserer Universität. Und von 1932 bis 1935 weilte er sodann in Indien und erlernte dort, den Spuren Kielhorns folgend, die einheimische indische Grammatik von einem der Pandits, die diese bis auf den heutigen Tag vollendet beherrschen. Es erfüllt mich mit einem gewissen Stolz, darauf hinweisen zu können, in der Kielhornschen Tradition zu stehen. Denn geschult von Kielhorn arbeitete Sieg auf diesem Gebiet und bildete dort wiederum Thieme aus, der schließlich mich einwies. Und nach Abschluß meines Studiums schlug er mir vor, eine Doktorarbeit über einen der indischen Grammatiker zu schreiben, was ich denn auch tat. Damit konnte ich mich in eine der großen Göttinger Traditionen wenn vielleicht nicht ein-, so doch immerhin anreihen.

Mit der indischen Tradition, der „mit dem Strich“ deutlich segensreicher als „gegen ihn“ gilt, möchte ich Ihnen zunächst Thiemes Lehrer Sieg und dessen Nachfolger auf dem indologischen Lehrstuhl der Georgia Augusta

vorstellen. Mit Sieg war die Erforschung der sog. Turfan-Funde in Göttingen heimisch geworden, der Manuskripte also, die deutsche Expeditionen in den Jahren 1902 bis 1914 in den Oasen der Seidenstraßen geborgen und mit nach Berlin gebracht hatten.

Hatte Sieg zunächst mit Sanskrit-Handschriften gearbeitet, wandte er sich später denjenigen zu, die Texte in Tocharisch trugen. Und so wurde er zum größten Kenner überhaupt dieser östlichsten der Kentum-Sprachen. Paradoxerweise war eben dies auch ein Grund dafür, weshalb die Erforschung der *Sanskrit*-Turfantexte zu einem Markenzeichen der Göttinger Indologie werden sollte. Denn als nach dem Ende des zweiten Weltkriegs die Turfan-Handschriften aus Salzstöcken, wohin sie ausgelagert worden waren, nach Berlin zurückgeführt wurden, sich dort aber keine kundigen Bearbeiter fanden, entschied sich der damalige Präsident der Berliner Akademie, mehrere Kisten mit Handschriften, in denen solche von tocharischen Texten vermutet wurden, nach Göttingen an Sieg zu schicken. Doch wie es der Zufall so wollte, waren es ausschließlich Sanskrit-Texte, die Sieg aus Berlin erhielt. Nach der Inspektion des Inhalts der Kisten deklarierte Sieg in seiner Enttäuschung eine der Schachteln mit Manuskript-Schnipseln kurzerhand und ganz uncharmant zu – wörtlich – „Turfan-Dreck".

Waldschmidt indes, der Sieg 1936 auf dem indologischen Lehrstuhl nachgefolgt war, konnte sich glücklich schätzen, durch einen kuriosen Zufall *sein* Arbeitsmaterial an der neuen Stätte seines Wirkens zu haben. Zwar war die Turfan-Forschung Waldschmidts Hauptarbeitsgebiet. Doch würde man ihm unrecht tun, ihn darauf zu reduzieren. Indische Kunst und indische Geschichte gehörten ebenso zu seinen Arbeitsfeldern wie die Beschäftigung mit dem Manichäismus. Erwähnt werden muß noch Waldschmidts Mäzenatentums. Nicht nur richtete er in Berlin eine große Stiftung ein, die ganz ausschließlich der Förderung indologischer Forschung dient. Auch der Göttinger Indologie vermachte er großzügigst sein Haus in der Hainbundstraße. Ehrlicherweise muß ich gestehen, daß ich regelrecht schockiert war, als ich an meinem ersten Arbeitstag an unserer Universität die berühmte „Villa Waldschmidt" zum ersten Mal sah. Herr Willroth, der mich als Dekan begleitete, mußte mir wiederholt bestätigen, daß dies in der Tat mein neues ‚Institut' sei. 2004 wurde die Villa von unserer Universität verkauft. Und durch diesen Verkauf, und dafür kann ich Waldschmidt gar nicht genug danken, ist die hiesige Indologie in der komfortablen Lage, dem Drittmittel-Wahn unserer Tage nicht gänzlich ausgeliefert zu sein.

Waldschmidts Nachfolger, Heinz Bechert, wie Waldschmidt Mitglied der Akademie, vollzog den gebotenen Schritt weg von der weitgehenden Konzentration auf die philologische Erforschung des Buddhismus hin zu einer modernen Buddhismus-Kunde. Auf diesem Gebiet hat er wahrhaft Großes geleistet. Sein „Buddhismus, Staat und Gesellschaft“ ist ein Standardwerk der modernen Buddhismus-Forschung, das Höchstwerte im *citation index* erreichen würde, der für Präsidien deutscher Universitäten eine besondere Anziehungskraft zu besitzen scheint. Zu seiner wissenschaftlichen Güte kam eine Eigenschaft hinzu, mit der er seiner Zeit voraus war. Er war äußerst erfolgreich im Akquirieren von Mitteln und Etablieren von Forschungsprojekten. Eines der – letztlich – von ihm initiierten Projekte, das „Sanskrit-Wörterbuch der Turfan-Funde“ unserer Akademie, wird in nächster Zukunft mit Erfolg abgeschlossen werden und stellt dann die summa der Göttinger Turfan-Forschung dar.

Rückwärts von Thiemes Lehrer Sieg – wir schreiben das Jahr 1920 – führt die Reihe der Göttinger Indologen über Oldenberg und Kielhorn zu Benfey. Wiederum will ich die kleine Reise durch die große Göttinger Indologie, die auf die für Indien so wichtige Zahl sieben kommt, „mit dem Strich“ antreten. Und dies bedeutet mit Benfey zu beginnen. 1809 in Nörten-Hardenberg geboren, erwarb er 1829 an unserer Universität die *venia legendi* für „das Fach der occidentalischen Philologie“. Nach Wanderjahren in den Süden Deutschlands, was – ich zitiere – „in ihm die Vorliebe genährt hatte, mit welcher der Norddeutsche nach dem deutschen Süden schaut“, kehrte er 1834 nach Göttingen zurück, in die – und hier spricht nun ganz der Indologe aus Benfey – „kleine und kleinliche Stadt, mit ihrer von hochmütig-aristokratischem Kastengeist erfüllten Atmosphäre“. Daß es ihm als Juden verwehrt war, Vorlesungen an einer preussischen Universität abzuhalten, mag zu dieser nicht gänzlich überraschenden Charakterisierung unseres Wohn- oder meist Arbeitsortes beigetragen haben. Um das Vorlesungsverbot zu umgehen, trat Benfey 1848 zum Christentum über, worauf unmittelbar seine Ernennung zum außerordentlichen Professor folgte. Doch erst 1862 wurde er zum ordentlichen Professor für Indologie ernannt. Zwei Jahre später wurde er in die Göttinger Akademie gewählt. Acht Jahre zuvor, also bereits 1856, war er korrespondierendes Mitglied der Bayerischen Akademie geworden, und der Berliner Akademie gehörte er in derselben Funktion seit 1860 an – auf Vorschlag keines geringeren als von Jacob Grimm. Damit wurde er für sein *opus magnum* geehrt, in dem er mit einer ungeheuren Belesenheit die Wanderwege der Erzählungen des

Pañcatantra gen und durch Europa nachzeichnete. Zu seinen Schülern zählten solche Größen unserer Wissenschaft wie Bühler und Zachariae.

1881 verstarb Benfey in Göttingen. Sein Nachfolger auf dem indologischen Lehrstuhl wurde Franz Kielhorn, seit 1882 auch Mitglied der Akademie. Kielhorn hatte einst bei Benfey das Studium des Sanskrit begonnen, hatte dieses dann aber abgebrochen – regelrecht abgestoßen von Benfeys extrovertiertem Wesen – und gar seine Sanskrit-Bücher zum Antiquar getragen. Er wechselte von Göttingen nach Breslau und nahm dort das Studium der Indologie wieder auf. Als einer der ersten Indologen besuchte Kielhorn das Land seiner Forschungen und verbrachte dort insgesamt fünfzehn Jahre seines Lebens. Viele seiner Arbeiten sind in den Nachrichten unserer Akademie veröffentlicht worden. Besonders zu nennen sind diejenigen, mit denen er erst die Grundlage zu einer wissenschaftlichen Darstellung der indischen Geschichte gelegt hat, oder seine exzellenten Arbeiten zur indischen Grammatik. Ein Meister der Textedition, engagierte sich Kielhorn sehr, als die europäische Indologie Pläne zu einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata, des National-Epos Indiens, schmiedete. Er war es denn auch, der dieses Unternehmen mit Hilfe der Göttinger Akademie auf den Weg brachte.

Die grundlegende Arbeit leistete dann sein Schüler Heinrich Lüders, der im Anschluß an seine Promotion sich 1898 an unserer Universität habilitiert hatte und seit 1907 korrespondierendes Mitglied unserer Akademie war. Er erarbeitete eine „Druckprobe einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata“, die „auf Kosten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen gedruckt“ wurde und die bis in Einzelheiten Vorbild für die am Bhandarkar Oriental Research Institut in Poona erstellte kritische Edition dieses Epos bildete, die schließlich Lüders’ Schüler Sukthankar besorgte.

Kielhorns Nachfolger auf dem indologischen Lehrstuhl der Georgia Augusta wurde mit Hermann Oldenberg einer der bedeutendsten Indologen aller Zeiten. Wie Kielhorns Publikationen tragen auch die von Oldenberg den Stempel der Endgültigkeit. Er hat von allen Göttinger Indologen am umfassendsten in den *Nachrichten* der Akademie publiziert, seit seines Rufs 1908 bis zu seinem Tode 1920 fast jährlich. Besonders die minutiöse Vorarbeit, die er für seine *Religion des Veda* leistete, ist fast ganz in den Nachrichten erschienen. Dieser dienten auch seine „Noten zum Ṛgveda“, die er in den „Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen“ veröffentlichte. Es geht die *fama*, daß Oldenberg den armen Turner, später weltberühmter Indologe an der School of Oriental Studies in London, der von Cambridge auf

ein Semester nach Göttingen gekommen war, um bei dem großen Vedisten zu hören, ein Semester lang mit dem Vortrag aus diesem Werk, das wirklich denkbar ungeeignet als Vorlesungsskript ist, langweilte, worauf Turner früher als geplant und entnervt nach England zurückkehrte. Wichtig für die Entwicklung der Göttinger Indologie war, daß mit Oldenberg die Buddhismus-Kunde Einzug hielt, die ihren Höhepunkt – wie erwähnt – ohne allen Zweifel unter dem allzu früh verstorbenen Heinz Bechert erreichte.

Lassen Sie mich zum Ende meines kleinen Streifzugs noch einmal kurz nach Tübingen zurückkehren. Dort beginnt sich der Kreis zu schließen. Denn neben Thieme war ein Göttinger ‘Indologe’ sowohl in Göttingen als auch in Tübingen tätig. Es war Ewald, einer der Göttinger Sieben, seit 1831 Professor unserer Universität und seit 1833 auch Mitglied der Akademie, der an beiden Orten die Indologie ins Leben rief. Nach seiner Amtsenthebung in Göttingen siedelte er nach Tübingen über, wo er 1838 zum Professor für semitische Sprachen ernannt wurde. Und kein geringerer als Rudolph von Roth, der erste Professor für Indologie an der Universität Tübingen und Mitverfasser des „Petersburger Wörterbuchs“, wurde sein Schüler. Zurück in Göttingen erhielt Ewald hier 1848 den Lehrstuhl für orientalische Sprachen und alttestamentalische Theologie. Er unterrichtete aber weiter Sanskrit, wenn auch eingeschränkt, da er dieses Feld dem jüngeren Benfey überlassen mußte, der sich infolge einer Wette diese so schwierige Sprache in von nur vier Wochen im Selbststudium angeeignet hatte.

Da wir am Ende dieser meiner Vorstellung und zurück in Tübingen sind, gestatten Sie mir, noch kurz etwas zu meinem Werdegang zu sagen, des siebten der Göttinger Indologen, allesamt Mitglieder dieser Akademie. Es kam, wie es kommen mußte. Irgendwann war Thiemes frauenlose Zeit vorüber. Und plötzlich war ihm gar nicht mehr langweilig, was schließlich in seine fünfte Ehe mündete, dieses Mal mit einer Tübinger Indologin. Und so schickte er mich von einem Tag auf den anderen nach Hamburg, wo ich unter seinem Schüler Wezler meine unter ihm begonnene Dissertation erfolgreich vollendete. Die Macht der Liebe – wie hätte ich ihm da gram sein können? Kein Wunder, daß Thieme von Friedrich Carl Andreas zeit seines Lebens so fasziniert war, schoß dieser sich doch in die Brust, als Lou Salomé sein Werben nicht erhören wollte – sehr pathetisch, aber doch erfolgreich.

Verzeichnis der Schriften von Thomas Oberlies

Monographien

1989 *Studie zum Cāndravyākaraṇa*. Eine kritische Bearbeitung von Candra IV.4.52–148 und V.2. Stuttgart 1989 (= Studien zum Cāndravyākaraṇa I).

1993 *Āvaśyaka-Studien* (Band I von N. Balbir: Introduction générale et traductions) – Band II: *Glossar ausgewählter Wörter zu E. Leumanns 'Die Āvaśyaka-Erzählungen'*. Stuttgart 1993.

1998a *Die Religion des Ṛgveda*. Erster Teil: Das religiöse System des Ṛgveda. Wien 1998 (*Publications of the De Nobili Research Library.* Vol. 26).

1998b *Historische Grammatik des Hindi*. Die Genese seines morphologischen Systems aus dem Mittel- und Altindischen. Reinbek 1998 (*Indologische Lehrmaterialien* 3).

1999 *Die Religion des Ṛgveda*. Zweiter Teil: Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des Ṛgveda. Wien 1999 (*Publications of the De Nobili Research Library*. Vol. 27).

2001 *Pāli – A Grammar of the Language of the Theravāda Tipiṭaka.* In: A. Wezler & M. Witzel (eds.). *Indian Philology and South Asian Studies*. Vol. 3. Berlin – New York 2001 (Reprint: Delhi 2012).

2003 *A Grammar of Epic Sanskrit*. In: A. Wezler & M. Witzel (eds.). *Indian Philology and South Asian Studies*. Vol. 5. Berlin – New York 2003 (Reprint with "Addenda et corrigenda". Vol. 1 of *India's Sanskrit Epic*. General Editor: Alf Hiltebeitel, Delhi 2021).

2005 *A Historical Grammar of Hindi*. Graz 2005 (*Grazer Vergleichende Arbeiten*, Band 19).

2008 *Der Hinduismus*. Frankfurt 2008 (*Fischer Kompakt* 16492). Aktualisierte Neuausgabe: Frankfurt 2012 (*Fischer Kompakt* 19262).

2012 *Der Ṛgveda und seine Religion*. Berlin 2012. (Englische Übersetzung 2024: The Religion of the Ṛgveda).

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24791>

2019 *Pāli Grammar. The language of the canonical texts of Theravāda Buddhism*. Vol. I: Phonology and Morphology / Vol. II: Conspectus of verbs and verb forms, indexes and bibliography. Bristol 2019.

2024a *The Religion of the Ṛgveda*. Oxford 2024 (Englische Übersetzung von 2012).

2024b *Ein Schatzhaus indischer Erzählungen – Die Erzählliteratur der Jainas*. Band 1: Ein „Lesebuch" originalsprachlicher Texte. Wiesbaden 2024.

2025 *Von „Verzauberten Birnbäumen und wandernden Früchten der Unsterblichkeit"*. Indische Erzählungen in der Literatur Europas. Heidelberg 2025.

2026a *Pāli Grammar. The language of the canonical texts of Theravāda Buddhism*. Vol. III: The syntax of Pāli. Wiesbaden 2026.

2026b *Ein Schatzhaus indischer Erzählungen – Die Erzählliteratur der Jainas*. Band 2: Ein „Lesebuch" originalsprachlicher Texte zur jainistischen „Universalgeschichte" samt Wörterbuchs der eines Jaina-Māhārāṣṭrī zu allen Text- und Lesestücken. Wiesbaden 2026.

Aufsätze

1988 Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Eine Studie ihrer Gotteslehre (Studien zu den 'mittleren' Upaniṣads I). *WZKS* 32 (1988) 35–62.

1989 König Somas Kriegszug. *StII* 15 (1990) 71–96.

1989/90 Miscellanea Palica (I). *BEI* 7/8 (1989/90) 157–184.

1990a Eine Studie zum Campeyyajātaka (mit textkritischen Bemerkungen zum Saṅkhapāla-Jātaka). *WZKS* 34 (1990) 79–106 ([verbesserte] englische Übersetzung: 2002a).

1990b Zur Wortkunde des Kāṭhaka. *MSS* 51 (1990) 147–167.

1991a Die Verwendung des Part. Präs. als Konditional im Pali. *IIJ* 34 (1991) 121–122.

1991b Pkt. *thaṇavaṭṭa* – A propos Skt. *paṭṭa*. *BEI* 9 (1991) 107–131 (mit Nachträgen in *BEI* 10 [1992] 277-286).

1992a Ergänzungen zu M. Mittwedes 'Textkritischen Bemerkungen zur Kāṭhaka-Saṃhitā'. *ZDMG* 142 (1992) 128–139.

1992b Verschiedene neu-entdeckte Texte des Cāndravyākaraṇa und ihre Verfasser (Studien zum Cāndravyākaraṇa II). *StII* 16/17 (1992) 161–184.

1992c Eine Dissimilationsregel in den Aśoka-Inschriften: Ein kleiner Beitrag zur Sprachgeographie Indiens. *WZKS* 36 (1992) 19–22.

1992d Ved. *niṣká* ‘Brustschmuck’ (Studien zur Wortkunde des Kāṭhaka II). *HS* 105 (1992) 9–12 (mit einem ‘Begleitartikel’ von Prof. Paul Thieme, *ibid.* S. 13–15).

1992e Die idg. Wurzel *√*pen* ‘sich abmühen’ im Aia. *HS* 105 (1992) 16–17.

1992f Zur Wortkunde des Kāṭhaka III. *MSS* 53 (1992) 117–131.

1993 Die Aśvin: Götter der Zwischenbereiche. *StII* 18 (1993) 169–189.

1993/94 Der Text der Jātaka-Gāthās in Fausbølls Ausgabe (Stand und Aufgaben der Jātaka-Forschung I – Teil 1). *BEI* 11/12 (1993/94) 147–170.

1994 Besprechungsaufsatz von F.B.J. Kuiper: Aryans in the Rigveda. *IIJ* 37 (1994) 333–349.

1995a Beiträge zur Pali-Lexikographie (Miscellanea Palica II). *IIJ* 38 (1995) 105–147.

1995b Beiträge zum Pali-Lexikon (Miscellanea Palica III). *HS* 108 (1995) 127–164.

1995c Die Wurzel √*gad* im Mittelindischen (Miscellanea Palica IV). *HS* 108 (1995) 190–191.

1995d Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Einleitung, Edition und Übersetzung des Adhyāya I (Studien zu den ‘mittleren’ Upaniṣads II – Teil 1). *WZKS* 39 (1995) 61–102.

1995e Arjunas Himmelsreise und die Tīrthayātrā der Pāṇḍavas. Zur Struktur des Tīrthayātrāparvan des Mahābhārata. *AO* 56 (1995) 106–124.

1996a Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Edition und Übersetzung der Adhyāyas II und III (Studien zu den ‘mittleren’ Upaniṣads II – Teil 2). *WZKS* 40 (1996) 123–160.

1996b Das zeitliche und ideengeschichtliche Verhältnis der Cāndra-Vṛtti zu anderen V(ai)yākaraṇas (Studien zum Cāndravyākaraṇa III). *Festschrift Paul Thieme, StII* 20 (1996) 265–317.

1996c Stray remarks on Pali phonology, morphology, and vocabulary. Addenda et corrigenda to Geiger’s Pali grammar (Miscellanea Palica V). *MSS* 56 (1996) 91–130.

1996d Eine neue Übersetzung von Kālidāsas Kumārasambhava. *ZDMG* 146 (1996) 670–685.

1996e Die Erzählungen vom Kāmpilya-König Brahmadatta. Eine Untersuchung im Anschluß an Vorarbeiten von Ernst Leumann. *BIS* 9/10 (1996) 259–313.

1997a Pali, Pāṇini and 'popular' Sanskrit (Miscellanea Palica VI). *JPTS* 23 (1997) 1–26.

1997b Der Text der Jātaka-Gāthās in Fausbølls Ausgabe (II). (Stand und Aufgaben der Jātaka-Forschung I, Teil 2). *BEI* 13/14 (1995/96) 269–305.

1997c Studien zum Nārāyaṇīya I: Die Textgeschichte der Śvetadvīpa-Episode des Nārāyaṇīya (MBh 12,321–326). In: P. Schreiner (Hrsg.). *Nārāyaṇīya-Studien.* Wiesbaden 1997, 75–118.

1997d Studien zum Nārāyaṇīya II: Die Textgeschichte des Adhyāya 326. In: P. Schreiner, *op. cit*., 119–138.

1997e Studien zum Nārāyaṇīya III: Gottesnamen, Opferkonzeptionen und Zeithorizonte in Teil A des Nārāyaṇīya. In: P. Schreiner, *op. cit.*, 139–158.

1998a Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Edition und Übersetzung der Adhyāyas IV, V und VI (Studien zu den `mittleren' Upaniṣads II – Teil 3). *WZKS* 42 (1998) 77–138.

1998b Die Ratschläge des Sehers Nārada – Ritual an und unter der Oberfläche des Mahābhārata. In: H. L. C. Tristam (Hrsg.). *Neue Methoden der Epenforschung*. ScriptOralia 107. Freiburg 1998, 125–141.

1998c Śvetāśvatara-Upaniṣad V: Der Körper der Māhātmyaśarīras und der *ātmaguṇa* (Studien zu den 'mittleren' Upaniṣads III). In: *Annäherung an das Fremde. Tagungsband des XXVI. Deutschen Orientalistentags. ZDMG-Suppl.* 11. Stuttgart 1998, 498–507.

1999a Bis an die Grenze des Vorstellbaren: Das kosmographische System der Jainas. D. Zeller (Hrsg.). *Religion im Wandel der Kosmologien. Tagungsband der DVRG-Tagung (Mainz) 1997*. Frankfurt 1999, 269–279.

1999b Neuer Wein in alten Schläuchen? Zur Geschichte der buddhistischen Ordensregeln. *BEI* 15 (1997) 171–204.

1999c Middle Indo-Aryan and (the) Vedic (Dialects). (Miscellanea Palica VII). *HS* 112 (1999) 39–57.

1999d *ca* 'when, if', *ce(d)* 'and' – wor(l)ds upside-down? In: *Vidyopāsanā – Studies in Honour of Harivallabh C. Bhayani*. Mumbai – Ahmedabad 1999, 169–172.

2000a Heilige Schriften des Buddhismus. In: U. Tworuschka (Hrsg.). *Heilige Schriften: Eine Einführung*. Darmstadt 2000, 167–196 (wiederabgedruckt in: U. Tworuschka [Hrsg.]. *Heilige Schriften: Eine Einführung*. Frankfurt – Leipzig 2008, 242–281).

2000b Pūṣans Zahnlücken und Hermes' Vorliebe für Backwerk: Ererbte Strukturen des Pantheons der ṛgvedischen Religion. In: B. Forssman & R. Plath (Hrsg.): *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen.* Wiesbaden 2000, 369–387.

2000c Kriegslisten und ungeziemendes Benehmen: Die Askesepraktiken der Pāśupatas. *Volume in Honour of Professor Minoru Hara*. Reinbek 2000, 175–191.

2001a Hindi – A grammatical sketch. *AO* 62 (2001) 144–156.

2001b Von Fach- und Sachgrenzen, von Exkursen und roten Fäden: Bemerkungen zur *Religion des Ṛgveda. WZKS* 45 (2001) 5–22.

2001c König Śibis Selbstopfer. Kontext und Komposition einer Erzählung des Āraṇyakaparvan des Mahābhārata (3,131). *BEI* 19 (2001) 241–250.

2001d Die Prakrit-Sprachen und das vedische Sanskrit. *Toḫfa-e-Dil: Festschrift Helmut Nespital*. Reinbek 2001, 365–372.

2001e Some *addenda et corrigenda* to the 'Glossary of Selected Words of Ernst Leumann's *Die Āvaśyaka-Erzählungen'. Anusaṃdhān* 18 (2001) 37–40.

2002a A study of the Campeyya Jātaka, including remarks on the text of the Saṅkhapāla Jātaka. *JPTS* 27 (2002) 115–146 (verbesserte englische Übersetzung von 1990a).

2002b Besprechungsaufsatz von Heinz Bechert (et al.): Der Buddhismus I. *GGA* 2002, 193–211.

2002c Language economy: 'Short(ened)' case-endings in Indo-Aryan. *BEI* 20 (2002) 193–197.

2002d Milch und Soma – Die Formalien eines Vertragsschlusses (Nachbetrachtungen zur *'Religion des Ṛgveda'*, Teil 1). *StII* 23 (2002) 71–89.

2003a Aśokan Prakrit and Pāli. *The Indo-Aryan Languages*. Ed. by G. Cardona and D. Jain. London – New York 2003, 161–203 (zu einer verbesserten Neuauflage siehe 2007b).

2003b Ein bibliographischer Überblick über die kanonischen Texte der Śrāvakayāna-Schulen des Buddhismus (mit Ausnahme der des Mahāvihāra-Theravāda). *WZKS* 47 (2003) 37–84.

2004/05 12 Monate oder 12 Jahre der Verbannung? Zur Komposition von Mbh 3,90-140. *BEI* 21 (2004/05) 273–285.

2005a Die himmlischen Freuden des Seelenmännchens: Zu den Glücksvorstellungen des älteren Hinduismus. *Glücksverheißungen. Heilige Schriften der Menschheitsgeschichte*. Hrsg. von A. Bellebaum & P. Schallenberg. Münster 2005, 119–132.

2005b Language economy: 'Short(ened)' case-endings in Indo-Āryan. *Encyclopaedia of Indian Wisdom. Prof. Satya Vrat Shastri Felicitation Volume*. Vol. I. Delhi 2005, S. 513–515.

2005c Der *Gandharva* und die drei Tage währende 'Quarantäne' (Nachbetrachtungen zur *'Religion des Ṛgveda'*, Teil 2). *IIJ* 48 (2005) 97–109.

2006a Zum Sūtrapāṭha des Cāndravyākaraṇa (Studien zum Cāndravyākaraṇa IV). *Jaina-Itihāsa-Ratna. Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*. Marburg 2006, 379-395.

2006b Das Sterben 'lebender Toter'. Zur Genese des Instituts des Freitods und zum Umgang der indischen Rechtstradition mit ihm. *AO* 67 (2006) 203–228.

2006c Vom »Stoff« der Körper der Götter. *WZKS* 50 (2006) 177–197.

2007a Honig, Bienen und Zwillinge: Vom indogermanischen Ritual der 'Götterbewirtung' zum vedischen Arghya (Nachbetrachtungen zur *'Religion des Ṛgveda'*, Teil 3). *StII 24* (2007) 141–171.

2007b Aśokan Prakrit and Pāli. *The Indo-Aryan Languages*. Ed. by G. Cardona and D. Jain. London – New York 2007, 161–203 (verbesserte Neuauflage von 2003a).

2008a (Un)ordnung im Mahābhārata – Rahmenerzählungen, Gesprächsebenen und Inhaltsangaben. *StII* 25 (2008) 73–102.

2008b Siehe 2000a.

2009a 'König Śibi' bei den Jainas – Das Śāntināthacarita. *Pāsādikadānam. Festschrift Bhikkhu Pāsādika*. Marburg 2009, 303–322.

2009b Die Geschichte Indiens. Teil 1 – Von 300 vor bis 300 nach Chr. *StII* 26 (2009) 125–176.

2010a Lexicographical notes on the Taraṅgalolā. *Anusaṃdhān* 50,2 (2010) 155–165.

2010b Des Cakora Augen. *From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*. Lumbini 2010, 741–746.

2012 Cāndriana Inedita (Studien zum Cāndravyākaraṇa V). *Devadattīyam – Johannes Bronkhorst Felicitation Volume*. Bern 2012, 143–157.

2014a Indische Mythologie. *Handbuch der Mythologie* (hrsg. von C. Jamme & S. Matuschek). Darmstadt 2014, 250–276 (2. Auflage. Darmstadt 2017, 250–276).

2014b Causatives and *e*-verbs in Pāli. *ZIS* 31 (2014) 69–125.

2015a The *h*-future of Pāli. *JPTS* 32 (2015) 163–194.

2015b Zwischen Gott und Mensch. Vedisches um Buddhas Geburt. *Kutadgu Nom Bitig. Festschrift für Jens-Peter Laut*. Wiesbaden 2015, 351–360.

2016 „Und von Ferne sah ich den Rauch des Pferdedungs“. Zum ‘Rätsellied’ RV 1.164. *Sahasram Ati Srajas. Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Stephanie W. Jamison*. Ed. by D. Gunkel et al. Ann Arbor – New York 2016, 296–304.

2017a The Evolution of Indic. *Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics*. Ed. by J. Klein, B. Joseph & M. Fritz. HSK 41,1. Berlin 2017, 447–470.

2017b Siehe 2014a.

2019–2021 Weltschöpfung und Meditation im frühen Sāṃkhya. Mit Bemerkungen zum weisen Kapila und seinem seherischen Wissen. *WZKS* 58 (2019–2021) 155–178.

2022 Parataxis and Hypotaxis in Pāli. In: K. Becker et al. (eds.). *Syntaktikós. Gedenkschrift für Heinrich Hettrich*. Hamburg 2022, 201–228.

2023 Außereuropäische Kulturräume I: Indien. In: S. Elit & K. Bremer (Hrsg.). *Handbuch Versepik. Paradigmen – Poetiken – Geschichte.* Berlin 2023, 77–82.

Buchbesprechungen

1992a Besprechung von: U. Schneider, Einführung in den Hinduismus. *Die Welt des Orients* 23 (1992) 215–221.

1992b Besprechung von: G. Zeller, Die vedischen Zwillingsgötter. *ZDMG* 142 (1992) 412–425.

1993a Besprechung von: Ch. Minkowski, Priesthood in ancient India. *OLZ* 88 (1993) Sp. 418–421.

1993b Besprechung von: E. Sieg, Kleine Schriften. Hrsg. von K. Janert. *Kratylos* 38 (1993) 188–191.

1994a Besprechung von: K.-W. Müller, Das brahmanische Totenritual nach der Antyeṣṭipaddhati des Nārāyaṇabhaṭṭa. *OLZ* 89 (1994) 191–194.

1994b Besprechung von: St. Jamison, The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. *OLZ* 89 (1994) 583–593.

1994c Besprechung von: J.O.F. Kirste, Kleine Schriften. Hrsg. von W. Slaje. *Kratylos* 39 (1994) 78–81.

1994d Besprechung von: P. Raster, Phonetic Symmetries in the First Hymn of the Rigveda. *Kratylos* 39 (1994) 188–191.

1995a Besprechung von: H. Falk, Schrift im alten Indien. *Kratylos* 40 (1995) 192–194.

1995b Besprechung von: C. G. Kashikar, Identification of Soma. *WZKS* 39 (1995) 235–238.

1996 Besprechung von: A. Parpola, Deciphering the Indus Script. *BSOAS* 49 (1996) 383–384.

1997 Besprechung von: O. von Hinüber, Selected Papers. *ZDMG* 147 (1997) 532–535.

1998a Besprechung von: W. B. Bollée, The Nijjuttis on the Śvetâmbara Siddhânta. *OLZ* 93 (1998) 100–108.

1998b Besprechung von: K. Mylius, Wörterbuch des altindischen Rituals. *WZKS* 42 (1998) 199–202.

1999a Besprechung von: M. Meisig, König Śibi und die Taube. *OLZ* 94 (1999) 101–108.

1999b Besprechung von: K. Mylius, Wörterbuch Pāli-Deutsch. *OLZ* 94 (1999) 386–392.

1999c Besprechung von: Collected Papers of John Brough. *OLZ* 94 (1999) 547–550.

1999d Besprechung von: Untersuchungen zur buddhistischen Literatur II (= SWTT Beiheft 8). *OLZ* 94 (1999) 727–730.

2000a Besprechung von: L. Renou, Choix d'études indiennes (réunis par N. Balbir et G.-J. Pinault). *Kratylos* 45 (2000) 88–96.

2000b Besprechung von: A. Lubotsky, A Ṛgvedic Word Concordance. *IIJ* 43 (2000) 139–154.

2001a Besprechung von: C. Mayrhofer, Saṃdeśarāsaka of Abdul Rahman. *OLZ* 96 (2001) 596–600.

2001b Besprechung von: M. Allon, Style and Function. *OLZ* 96 (2001) 600–603.

2001c Besprechung von: R. Salomon, Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra. *Written Language and Literacy* 4:2 (2000) 230–234.

2002 Besprechung von: U. Roesler, Licht und Leuchten im Ṛgveda. *Kratylos* 47 (2002) 82–86.

2004a Besprechung von: SWTT 12 / 13. *IIJ* 47 (2004) 72–74.

2004b Besprechung von: Kaṅkhāvitaraṇī ... ed. by K. R. Norman and W. Pruitt. *Buddhist Studies Review* 21 (2004) 85–87.

2004c Besprechung von: É. Pirart, Les Nāsatya (Volume I / II). *Kratylos* 49 (2004) 76–80.

2004d Besprechung von: M. Cone, A Dictionary of Pāli. Part I (a-kh). *OLZ* 99 (2004) 491–495.

2004e Besprechung von: T. Vetter, The 'Khandha Passages' in the Vinaya-piṭaka and the four main Nikāyas. *WZKS* 48 (2004) 225–227.

2004f Besprechung von: A. Hintze, 'Lohn' im Indoiranischen. *IIJ* 47 (2004) 331–339.

2004g Besprechung von: SWTT 14 / 15. *IIJ* 47 (2004) 356–358.

2004h Besprechung von: R. Salomon, A Gāndhārī Version of the Rhinoceros Sŏtra. *IIJ* 47 (2004) 359–362 (erschienen April 2006).

2005a Besprechung von: M. Mayrhofer, Die Personennamen in der Ṛgveda-Saṃhitā. Sicheres und Zweifelhaftes. *Kratylos* 50 (2005) 195–197.

2005b Besprechung von: K. Mylius, Geschichte der altindischen Literatur. *Kratylos* 50 (2005) 193–194.

2006 Besprechung von: Vidyārṇavavandanam – Essays in Honour of Asko Parpola. *IIJ* 49 (2006) 381–384.

2007a Besprechung von: K. Mylius, Wörterbuch des kanonischen Jainismus. *Asiatische Studien* 61 (2007) 1205–1209.

2007b Besprechung von: M. Yamazaki / Y. Ousaka, Index to the Jātaka. *IIJ* 50 (2007) 229–230.

2007c Besprechung von: Anusantatyai – Festschrift für Johanna Narten. *IIJ* 50 (2007) 231–234.

2007/08 Besprechung von: Bhikkhu Nyānaponika, Darlegung der Bedeutung (Atthasālinī). *WZKS* 51 (2007/08) 221–223.

2009 Besprechung von: M. Brockington (ed.), Stages and Transitions: Temporal and Historical Frameworks in Epic and Purāṇic Literature / P. Koskikallio (ed.), Epics, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures. *OLZ* 104 (2009) 354–360.

Beiträge zum Critical Pāli Dictionary (CPD):

– CPD III,3 *kandara* bis (incl.) *kapola-passa* (Copenhagen 1994, 160–170).
– CPD III,6 *kayirati* bis *kar(a)*, *karaṇīya* bis *karaṇīyâdhikaraṇīya*, *karoti* (Copenhagen 1999, 275, 288–290, 301–314).
– CPD III,7 *kāpota-*, *kāpotaka-*, *kāpotikā-* (Copenhagen 2001, 368).

Wörterbuch-Artikel

1993/2000 Lexikon für Theologie und Kirche (Verlag Herder: Freiburg 1993 / 2000):
– *Ātman* (**I** 1162), *Avidyā*/*Vidyā* (**I** 1315), *Upanishaden* (**X** 451).

1999 Metzler Lexikon Religion (Stuttgart – Weimar 1999):
– *Buddha* (**I** 184–186, 220 [= *Religionen der Welt*. Stuttgart 2006, S. 32–34; Engl. Übers. in: *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden 2006, 205–208])
– *Buddhismus* (**I** 187-192 [= *Religionen der Welt*. Stuttgart 2006, S. 34–39; Engl. Übers. in: *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden 2006, 208-215])
– *Gebet* / *Fluch* (**I** 442–446 [Engl. Übers. in: *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden 2006, 1486–1489])
– *Name(n)* (**II** 526–530 [Engl. Übers. in: *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden 2006, 1291–1294]).

2000 Religion in Geschichte und Gegenwart ([4] RGG: Tübingen 2000ff.):
– *Gewaltlosigkeit* (*Indien*) (**III** 890–891);

– *Priestertum: IV. Indische Religionen* (**VI** 1656–1658). Englische Übersetzung: Religion – Past & Present (Encyclopedia of Theology and Religion: Leiden – Boston 2011):
– *Non-violence*. III. India (**IX** 201–201);
– *Priesthood*. IV. India (**X** 372–373).

2002 Theologische Realenzyklopädie (Berlin – New York 2002):
– *Veda und Upaniṣads* (XXXIV 557–565).

2003 Der Neue Pauly (Band XII,1, Sp. 1145): *Varuṇa*.

2006 (Neuauflage von Bertholets) Wörterbuch der Religionen. Hrsg. von Ch. Auffahrth, H. G. Kippenberg und A. Michaels (Stuttgart, 2006): *Jainas* (252), *Jainismus* / *Jinismus* (252–253), *Mahāvīra* (318), *Shvetāmbara* (486), *Tīrthamkara* (529), *Vardhamāna* (549).

2008 Kindlers Literaturlexikon. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. Stuttgart – Weimar 2009:
Āraṇyakas (Bd. 1, S. 513–514), *Atharvaveda* (Bd. 1, S. 657–659), *Bhartṛharis Vākyapadīya* (Bd. 2, S. 456), *Brāhmaṇas* (Bd. 3, S. 52–54), *Cāndravyākaraṇa* (Bd. 3, S. 472), *Ṛgveda* (Bd. 13, S. 627–629), *Śarvavarmans Kātantra* (Bd. 14, S. 418–419), *Sāmaveda* (Bd. 14, S. 313–314), *Upaniṣads* (Bd. 16, S. 568–570), *Yajurveda* (Bd. 17, S. 632–634), *Yāskas Nirukta* (Bd. 17, S. 645–646).

2009 Brill´s Encyclopedia of Hinduism. Ed. by Knut A. Jacobsen. Leiden – London. *Gandharva and Apsaras*. Vol. I, 565–570.

2009 Lexicon Grammaticorum. Second Edition. General Editor: H. Stammerjohann. Tübingen. *Paul Thieme*. Vol II, 1481–1482.

2009 Jaina Studies. Newsletter of the Centre of Jaina Studies. Issue 4. March 2009, 22–23. *Orbituary Dr. Gustav Roth.*

2015 Vocabulary for the Study of Religion (VSR). Leiden. *Prayer*. Vol. 3., 110–115.

2021 Encyclopædia Iranica.
– Theodor Benfey (<https://www.iranicaonline.org/articles/benfey-theodor/>, accessed on 11 January 2026)
– Leumann, Ernst (<https://www.iranicaonline.org/articles/leumann-ernst/>, accessed on 11 January 2026)
– Ernst Waldschmidt (<https://www.iranicaonline.org/articles/waldschmidt-ernst/>, accessed on 11 January 2026)

Herausgebertätigkeit

1994 Hanns Oertel – *Kleine Schriften*. 2 Bände. Stuttgart 1994 (zusammen mit Heinrich Hettrich).

2007–2017 (ab Band 24) *Studien zur Indologie und Iranistik* (ab Band 28 unter den Namen *Zeitschrift für Indologie und Südasienstudien*)

Abkürzungen

AO	*Acta Orientalia*
BEI	*Bulletin d' Études Indiennes*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
GGA	*Göttingische Gelehrte Anzeigen*
HS	*Historische Sprachforschung*
IIJ	*Indo Iranian Journal*
JPTS	*Journal of the Pali Text Society*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
STII	*Studien für Indologie und Iranistik*
SWTT	*Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*
WZKS	*Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

An Unusual Biography of the Buddha in Or.8210/S.3096: Śākyamuni and Yaśodharā Jointly Practicing the Way

Christoph Anderl

Introduction

Among the Dūnhuáng manuscripts dating from the late 9th and 10th centuries, materials such as 'Transformation texts' (*biànwén* 變文), 'Sūtra lecture texts' (*jiǎngjīngwén* 講經文), 'Seat-settling texts' (*yāzuòwén* 押座文), 'Dūnhuáng *avadāna*' (*yīnyuán* 因緣),[1] etc. bear witness of the emergence of new genres, characterized by the use of a language featuring numerous colloquial expressions and vernacular syntactic constructions, and often committed to writing by using popular/demotic characters (*súzì* 俗字) or other forms of non-standard writing. Several of these genres have a prosimetric literary structure, alternating between passages in prose and rhyme, and some – such as the Transformation texts – were also directly related to images illustrating the narrative. The majority of these texts consists of Buddhist stories,[2] adapted for the purpose of narration and/or performance for a general audience; this type of performance was an integral part of religious life during the late medieval period, and some events were even state-sponsored and lasted for extended periods of time.[3]

1 For a concise overview of Dūnhuáng popular genres, see for example Rong Xinjiang 2013: 398-411 and Schmid 2000.

2 As for the Transformation texts, there are also several with non-Buddhist contents. As such, we can assume that this literary form reflects a type of (performative) storytelling which eventually was adapted for Buddhist narratives. The origins of the genre are unclear, possibly, it was introduced from Central Asia or regions of Serindia.

3 The grandeur of Buddhist public performances is described in various contemporary sources, including historical texts and poems. Detailed descriptions are for example provided in P.3849 and S.4417, elaborating on the various parts and steps in the performance of lectures, such as introductory hymns, Seat-settling texts (moralizing texts recited while the audience

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24792>

In this paper, I will focus on a text preserved in Or.8210/S.3096 of the British Library which includes a short and unusual biography of Śākyamuni, and in addition shows some remarkable features in its use of the language and variant characters. Only one leaf of the manuscript is preserved. The first part of the *recto* side consists of a Chán Buddhist inspired *gāthā*, followed by a prose narrative which continues on the *verso* side of the leaf.[4] The paper is of inferior quality, but the handwriting was obviously performed by an experienced scribe who seems to have swiftly and informally written down the story, not aligning the Chinese characters and using numerous semi-cursive and cursive forms. The hand is different from the one who had copied the *gāthā*, and most probably the scribe reused the leaflet when noting down the short narrative on the life story of the Buddha, covering the remainder of the *recto*, and then continuing on the *verso* side.

There are several extant narratives among the Dūnhuáng manuscripts dealing with episodes of the Buddha's life. Some of them are quite unique as compared to the "canonical"[5] versions (despite being based on them) that were circulating in China during the Late Medieval period, whereas some focus on

was entering the lecture venue), the exegesis of a sūtra passage, eulogies to the Buddha, vows, as well as the transfer of merit (for a detailed description, see Schmid 2017: 192 f.).

4 The manuscript is briefly described in Mair 1981: 310. The dimensions are 30 x 39.99 cm. A digital version of the manuscript is provided by the International Dunhuang Project (<http://idp.bl.uk/database/oo_scroll_h.a4d?uid=14407124109;recnum=8050;index=2>). The edition in this paper is based on this version.

5 Canonical materials on the Buddha's life circulating during that period include the *Xiūxíng běnqǐ jīng* 修行本起經 (Skt. *Cārya-nidāna,* "Sūtra of the Practice and Original Rise", T. 3, no. 184; on this text, see Durt 2008/2010: 122); *Fó běnxíng jīng* 佛本行經 ("Sūtra on the Past Activities of the Buddha", T. 3, no. 193); *Pǔyào jīng* 普曜經 (Skt. *Lalitavistara*, T. 3, no. 186); *Fāngguǎng dàzhuāngyán jīng* 方廣大莊嚴經 (Skt. *Lalitavistara*; T. 3, no. 187); *Fó suǒ xíng zàn* 佛所行讚 (Skt. *Buddhacarita*, T. 3, no. 192), and *Guòqù xiànzài yīnguǒ jīng* 過去現在因果經 ("Scripture on Past and Present Causes and Effects", T. 3, no. 189). However, one text was of particular importance in the Dūnhuáng area, the *Fó běnxíng jí jīng* 佛本行集經 (T. 3, no. 190). The title is sometimes reconstructed as Skt. **Buddhacarita-saṃgrāha*, however, I render it as Skt. **Buddhacarita-saṃcaya-sūtra* ("Sūtra of the Collection of the Acts of the Buddha"), following Deeg 2022: 65. As pointed out by Siglinde Dietz, 集經 can refer to either Skt. saṃgraha or saṃcaya (cf. Hirakawa 1997: 1228). This text features by far the largest number of extant copies among the Buddha biographies (P.2221, P.3317, P.3157, P.2459v, S.293, S.5837, S.482v, S.1826, S.4873, S.920, S.4778, S.4194, P.3680, etc.), whereas only very few (or no) copies of the other major biographies mentioned above are extant among the Dūnhuáng manuscripts. The long text in 60 fascicles was probably translated by the Gandhāra monk Jñānagupta (闍那崛多). Despite the unique features of this biography and its great significance, there are very few Western studies on it (see for example Deeg 2022).

one[6] or several main events and others try to provide a more complete story line of the Buddha's life.[7] For example, the so-called *bāxiàng* 八相[8] 'eight images/episodes/scenes', usually refer to the eight main events in Buddha's life: (1) Descending from Tuṣita Heaven (降兜率); (2) entering into the womb of Māya (入胎); (3) birth (降生/出胎); (4) the great departure from the royal palace (出家, etc.); (5) subduing of Māra (降魔); (6) enlightenment/completing the Way (成道); (7) setting the Dharma wheel in motion/first sermon (轉法輪); (8) entering nirvāṇa (入滅).[9] These events were often depicted in scroll form, as well.

Our text was previously edited by several Chinese scholars, however, some passages and codicological features have not received sufficient attention yet, and some editions contain multiple inaccuracies and errors. Generally, in Chinese scholarship, Dūnhuáng semi-vernacular narrative literature is subsumed under the category of *biànwén* 變文 ('Transformation texts') since they share certain features, such as a prosimetric structure in many of these genres, the inclusion of elements of the contemporary spoken language (especially in the dialogic sections), the inclusion of extra-textual markers indicating that many of the narratives were performed for the general populace, as well as a close relation to imagery. The link to visual materials (which were exhibited during the performances, accompanying the recitation of the storyteller) is mandatory for Transformation texts in their strict definition,[10] but not for other semi-vernacular genres. The text discussed in this paper does not show any obvious link to visual materials and does not have a prosimetric structure; rather, it is a (partly) non-canonical and fragmentary account of the Buddha's life,

6 For example, the lengthy account of the Buddha's temptation by Māra in the *Pò Mó biàn* 破魔變 ("Transformation [Text] of Destroying Māra"); for an edition and translation, see Lin & Anderl & Hung 2018.

7 E.g., the various versions and fragments are based on the canonical literature but use a more vernacular language and a prosimetric literary form. These texts were mainly used in public performances, narrating and illustrating the Buddha's life. This can be also deduced from the frequent use of "performance markers" in the texts, indicating the specific mode or style of narration for the various sections (e.g., whether a passage had to be read unisono by the audience, or indicating a certain type of poetic style of recitation).

8 Besides the texts labeled *Bāxiàng biàn* or *Tàizǐ chéngdào biànwén* (see Table 1 below), other Dūnhuáng texts dealing with Buddha's life include the *Tàizǐ chéngdào jīng* 太子成道經 ("Sūtra of the Prince Completing the Way"; Ed.1957: 285–316; Ed.1994: 497–534; Ed.1997: 434–467) and the *Xītá tàizǐ xiūdào yīnyuán* 悉達太子修道因緣 ("The Avadāna of Prince Siddhā[rtha] Cultivating the Way", Ed.1994: 535–552; Ed.1997: 468–480; this title is provided in the P.2999 version of the text), a relatively complete biography in prosimetric form.

9 The list of the eight main events can differ according to specific texts, settings, or locations.

10 See for example Mair 1989 and, more recently, Karashima 2016.

sometimes referred to as Dūnhuáng *avadāna* (Dūnhuáng *yīnyuán* 敦煌因緣 or Dūnhuáng *yuánqǐ* 敦煌緣起). Curiously, these fragmentary versions of accounts of Buddha's life (which usually do not have a title in the manuscripts) are referred to as *Tàizǐ chéngdào biànwén* 太子成道變文 ("Transformation Text of the Prince Completing the Way") or *Bāxiàng biàn* in the current editions, although the contents, language, and genre features considerably divert from canonical sources, as well as from Transformation texts. As such, this designation is misleading.[11] The five to seven texts included under this heading in various editions are very short and fragmentary, and there is no indication of a title in the manuscripts. In addition, there are no clear genre features which would qualify them as Transformation texts or related genres.

In Zhōu & Zhāng & Huáng 1999, seven texts (most of them edited under the label *Tàizǐ chéngdào biànwén* in the other editions discussed above) have the title *bāxiàng biàn*, the text focused on in this paper being the last of them: 八相變擬（七）(for an overview, see Table 1). As in the case of the header *Tàizǐ chéngdào biànwén*, this labeling is problematic and does not correctly reflect the features of this diverse group of texts.

Table 1: An overview of *bāxiàng biàn* Dūnhuáng manuscripts

Text (with page numbers of the edition)	Manuscripts	Features	Notes
八相變（一）[12] (pp. 638–660)	BD8437, BD8671, BD8348	Prosimetric	A quite complete description of "Eight Scenes" (featuring many non-canonical elements and stories)
八相變擬（二）[13] (pp. 661–673)	Neiraku Museum, (寧樂美術館), Nara	Prosimetric	Longer fragment, overlapping in contents with （一）

11 The five fragments are originally edited in Ed.1957: 317–328, and the editors indicate in the notes to these texts that a title is missing in the original manuscripts ("標題原缺"); curiously, the title 太子成道變文 has been also used in subsequent editions. Common to all the fragments is that they are structurally unsystematic, use highly informal character forms, frequently employ phonetic loan characters, and use non-canonical elements in the narration of the Buddha's life.

12 Corresponding to Ed. 1957: 329–344: 八相變; Ed. 1994: 571–588: 八相變; Ed.1997: 507–522: 八相變（一）; for a study and annotated translation of this text, see Van Rentergem 2019.

13 Corresponding to Ed. 1957: not included; Ed. 1994: not included; Ed.1997: 523–530: 八相變（二）.

Text (with page numbers of the edition)	Manuscripts	Features	Notes
八相變擬（三）[14] (pp. 674–679)	P.2496, BD8360	Prosimetric	Shorter fragment, starting from after the Four Encounters and Śākyamuni's request to renounce home; overlapping in contents with（一）and（二）
八相變擬（四）[15] (pp. 680–683)	S.4480	Not prosimetric	Shorter fragment, including the Bodhisattva's ascend to Tuṣita Heaven; the search for a suitable place for his last rebirth; the narrative mainly focuses on his birth in the Śākya clan and the events related to it; the fragmentary account ends with the remark that he became displeased with palace life and "desired to renounce home and cultivate the Way" (出家修道)
八相變擬（五）[16] (pp. 684–686)	S.4128	Not prosimetric	The fragment starts with an account of Gautama's birth and events related to it; the main part of the narrative focuses on predictions concerning the boy's supernatural features/powers and his future career as a sage
八相變擬（六）[17] (pp. 687–688)	S.4633	Not prosimetric	The fragment starts with the parents' wish to find a spouse for Gautama; however, Gautama expresses his desire to renounce home, and addresses his parents with a "sermon". The story continues with an account of the parents' reaction to this and Gautama's determination to leave home

14 Corresponding to Ed. 1957: 317–319: 太子成道變文; Ed. 1994: 553–559: 太子成道變文（一）; Ed.1997: 484–484: 太子成道變文（一）.

15 Corresponding to Ed. 1957: 320–321: 太子成道變文; Ed. 1994: 557–560: 太子成道變文（二）; Ed.1997: 486–490: 太子成道變文（二）.

16 Corresponding to Ed. 1957: 322–324: 太子成道變文; Ed. 1994: 561–565: 太子成道變文（三）; Ed.1997: 491–495: 太子成道變文（三）.

17 Corresponding to Ed. 1957: 325–326: 太子成道變文; Ed. 1994: 567–568: 太子成道變文（四）; Ed.1997: 496–497: 太子成道變文（四）.

Text (with page numbers of the edition)	Manuscripts	Features	Notes
八相變擬（七）[18]	S.3096	Not prosimetric	This is the text dealt with in this paper. It is a short but relatively complete biography, however, in an extremely condensed form and many scenes only alluded to, with a focus on Śākyamuni's life in the palace and the encounter with and role of his wife

Texts edited under the label of 八相變 "Transformation of the Eight Scenes [of Buddha's life]" in Zhōu & Zhāng & Huáng 1999. The contents and structure of the first three are quite distinct from the remaining four. In the above edition, the text dealt with in this paper has the title "八相變擬（七）". From （二）to （七）, the editors add 擬 ('imitate; compare') after 八相變, probably indicating that they regard （一） as "main version" and the remaining seven as variations and/or fragments. However, this does not correctly reflect the contents and the structure of this group of texts.

Edition of the manuscript

The beginning of the narrative is missing. The information between /…/ indicates the column numbers of the text in the manuscript. Since the text contains numerous substitutions, most of them phonetic loan characters, (the assumed) "regularized" readings are inserted in brackets （…）. 【…】 indicates amended characters. □ indicates a missing/unidentified character and a projected identification is marked by □（…？）. A doubtful identification is indicated by （？）. A possibly missing section in the text is marked by […]. Characters with a deletion marker on their right side are indicated by [[…]]. An empty space inserted between portions of characters is expressed by //.

The text has been previously edited in Ed.1957, Ed.1994, and Ed.1997; these editions will be critically discussed here. Since Zhōu & Zhāng & Huáng 1999 do not provide any relevant new information as compared to these three editions, it is not taken into consideration here.

18 Corresponding to Ed. 1957: 327–328: 太子成道變文; Ed. 1994: 569–570: 太子成道變文（四）; Ed.1997: 498–500: 太子成道變文（四）.

[…]
/S.3096r-19/ […] 却且住家**(1)**。到五歲已上，父王便取（娶）妻與太子，於大街中嘆**(2)**（結）玖（九）從（重）綵色樓子

/S.3096r-20/ 上坐；十六大國應有大富**(3)**長者之女，隊隊如**(4)**（而）過，太子並**(5)**總*不看。**(6)**見前劫
/
S.3096r-21/ 婢 **(7)** 女破面與笑，色 **(8)**（索）取（娶？）中脂 **(9)**（指）上金[[？（=環？）？（=子？）]]** **(10)** 脂（指）環，便打 **(11)** 喜鼓 **(12)** ， 便與成親。三年

/S.3096r-22/ 之內，別床如（而）宿。太子坐禪 **(13)** ***，夫人行道；夫人坐禪 **(14)**，太子行道。到七年之時，

/S.3096r-23/ □□□□□□ **(15)** 便成出家。父王遣差五百个（個）力助（士？） **(16)** 四門如（而）方（防） **(17)** 。四門觀

/S.3096v-01/ 看， **(18)** 先到東門見生老；恣（咨） **(19)** 車匿：「因何如（而）老？」車匿答曰：「有生有老。」 **(20)**

/S.3096v-02/ 太子不樂**(21)**，便別，却迴如（而）入。南門見病，西門見四（死）**(22)**，北門見削髮**(23)**（潔）衣**(24)**

/S.3096v-03/ 凡**(25)**僧，便是苦行頭子**(26)**。夜半子時，車匿、白馬、太子**(27)****三人*****，同口**(28)**如（而）去。

/S.3096v-04/ 太子乘馬如（而）上。妻是耶須陁羅，夫人並總不覺，着金邊（鞭）**(29)**

/S.3096v-05/ 至（指）**(30)**懷孕（？）**(31)**。四天王承(32)太子馬腳，【菩】薩口（踰？）**(32)** 成（城）**(33)**如（而）去；至五更

/S.3096v-06/ 到雪山。先度**(34)**歸輪。太子後成佛道，一憚（彈）**(35)** 脂 （指）中，到**(36)**

/S.3096v-07/ 兜率天宮中。 // 説是到頭共成無上**(37)**

Table 2: Image references in the edition

*		**	***	****	*****
					

(1) Incorrectly identified as *bù* 不 in Ed.1997 (498, no.2), and corrected to *jiā* 家. The form is clearly a variant of 家. Ed.1957 (327) has the following erroneous phrasing: 卻且住，不到五歲已上，[…].

(2) Ed.1997 (498) has *jié* 絜 (‘regulate’; according to the Yùpiān 玉篇 also meaning *jiéshù* 結束 ‘to end’, a meaning which does not fit here) instead of *chī* 嚫. Jiǎng Lǐhóng 蔣禮鴻 (according to Ed.1997: 498, n.3) corrects 嚫 to 繫, a variant of *xì* 繫 ‘to connect’. Although this is semantically possible, I think that 嚫 is used here as an unusual phonetic substitution of 結. 嚫 is a rare character form, defined as demotic (*sú* 俗) dialect form of *chī* 喫 ‘to eat’. The reason why this form appears here is most probably because of its phonophoric 絜, the MC reading of which is /kjiat/, identical with the reading of 結. *Cóng* 從 ‘from’ (MC /trɦuwŋ/) is used as phonetic loan for the homophonous *chóng* 重 ‘layer’ (MC /trɦuwŋ/). As such, 嚫玖從 is a phonetic rendering of the phrase 結九重, ‘composed of nine layers’ which fits perfectly into the context, indicating that the palace had nine stories.

(3) *Fù* 富 is written with an unusual variant (see also below). According to Ed.1994 (596) there is a similar form in S.3050 within the same phrase 大  （富）長者 ‘elders/leaders of great wealth’. Ed.1957 (327) has 宙 and “corrects” to *zhòu* 宙 ‘eternity; eon’ which does not fit the context.

(4) All instances of *rú* 如 ‘be like’ (MC /ŋy/) in the manuscript are used for *ér* 而 ‘and’ (MC /ŋi/), homophonous in Northwestern Medieval Chinese (NWMC), [i] and [y] being commonly confounded (Takata 1988: 118; for an overview of NWMC features, see Osterkamp and Anderl 2017).

(5) Ed.1997 (498, n.7) claims that there are three vertical dots to the right of *bìng* 並, indicating the deletion of the character. However, a closer look at the passage in the manuscript reveals that the three dots are part of the character and that there is damage caused by a vertical line, affecting several characters of the column. As such, the right part of 並 got somewhat "separated" from the remaining part of the character and was thence interpreted as three independent dots by the editors (for an enlarged image, see * below; the image to the right of it visualizes the yellowish vertical line which conceals/damages parts of the characters).

(6) Theoretically, there are other ways to phrase this sentence, e.g.: 於大街中㯳（結）玖（九）從（重）綵色樓子，上坐十六大國應有大富長者之女。However, this phrasing would imply that the daughters of the wealthy aristocrats would sit on top the nine-storied multi-coloured pavilion. This does not fit to the next sentence which states that these daughters paraded by the prince. Possibly, the subject is still the father mentioned in the previous phrase, implying that he and his son Gautama sat together on top of the pavilion or palace, in order to watch the procession, and choose one of the girls walking by as companion for the prince.

(7) As observed by Liáng Lìtiān 梁栃天, the original character here could also be interpreted as *wǒ* 婐 'maid' (see the discussion below), synonymous and structurally very similar to *bì* 婢.

(8) *Sè* 色 'color' (as in Ed.1957: 327) is a highly interesting replacement of *suǒ* 'seek' (Yáng Xióng 1990), having a similar phonetic profile: 色 MC /ʂək/ /ʂik/, 索 MC /sak/ /ʂəijk/. This type of replacement appears several times in 10th century Dūnhuáng texts, e.g., the *Yáqiā shū* 齕嗢書: 已後與兒色(索)婦，大須穩審！ "Afterwards, when you are searching for a wife for your son, you should be very diligent!" (Ed.1957: 859). 索 is an ancient word for 'to seek' (in the Buddhist context, it was still used by the early translator Lokakṣema, and replaced by later translators with *qiú* 求 'to search for'; see Karashima 2013: 279), and seems to have survived as a regional expression. The phrase 索婦 'search for a wife' is preserved in the modern Shānxī and Jìn dialects (on the historical development of 色/索, see Zeng & Anderl 2022: 4–5).

(9) In the manuscript, 脂 (MC /tsyij/) ‘fat’ is used several times as a phonetic substitution for *zhǐ* 指 ‘finger’ (MC /tsyijX/; differing only in the tonal value), as correctly indicated in all editions.

(10) The two question marks are placeholders for two “symbols” or characters which are inserted between 金 ‘golden’ and 指 ‘ring’ (see the image ** below the edition). To the right of them there are two deletion markers in the form of “卜” (on diacritic markers in Dūnhuáng manuscripts, see Galambos 2013). The direct insertion of symbols in narrative Dūnhuáng texts is highly unusual. What is their function and meaning (if any)? This will be discussed in detail in the analysis part of this paper. Ed.1957, Ed.1994, Ed.1997 unfortunately all ignore these symbols or special character forms!

(11) Ed.1957 (327), Ed.1994 (596), Ed.1997 (499, n.10) have 朾, all correcting to *dǎ* 打. The left part is indeed ambiguous and could be both read as 木 or 扌, determinatives which are regularly mixed up or mutually exchanged in Dūnhuáng manuscripts.

(12) Ed.1997 (499, n.10) reads 壹 and corrects to *gǔ* 鼓 ‘drum’; however, the character form is clearly a variant of 鼓 (see below).

(13) Ed.1957 (327) has *chán zuò* 禪坐, ignoring the hook-formed reversal marker between the characters (see ***). Ed.1997 (499, n.11) notes the reversal marker and corrects to *zuò chán* 坐禪 ‘sit in meditation’.

(14) For this highly unusual form of *chán* 禪 ‘meditation’, see the discussion below.

(15) Here, there is a gap of approximately six characters; however, there is probably no break in the narrative. The scribe merely adjusted to the features and shape of the leaflet he reused (the upper part is a bit narrower). Ed.1994 (569) marks three characters as missing. However, I do not think this is necessary.

(16) The text’s *lì zhù* 力助 ‘put in effort to help’ does not fit into the context. Ed.1957 (327) maintains 力助 and Ed.1997 (498) corrects to *lì shì* 力士 ‘strong men; guards’. Since the text displays many oral features based on the use of multiple phonetic loan characters, and the phonological profile of the two characters shows similarities (助 MC /dzrjoH/ vs. 士 MC /dzriX/), the scribe or writer

may have mixed up the two words when he "heard" them. In addition, the phrase *lì zhù* might have been frequently used at the time of the composition of the text, and the scribe unconsciously inserted it into the text (these mistakes based on automatically or unconsciously inserting frequently used phrases or words in the process of copying a text are commonly encountered in Dūnhuáng materials). Ed. 1994 (569) has 父王遣差五百個禮助四門，如方四門觀看。without annotations. Yuán Bīn (1983: 96) suggests that 力助 should be interpreted as *shǒulì* 手力, meaning 'servant (> guard)'.

(17) Ed.1994 (569) has *rú fāng* 如方 and does not regularize to *ér fáng* 而防. Yuán Bīn (1983: 97) regularizes 方 to 訪 'visit' (四門如訪，四門觀看), while the other editions have 防 'guard; defend' which is the better choice.

(18) Ed.1997 (498) connects this phrase to the previous one: […] 四門而防，四門觀看。 However, in this interpretation the last phrase is redundant "…to guard the four [palace] gates, to observe the four gates." I think it is more likely that 四門觀看 already is part of the next episode: 四門觀看，先到東門，[…] "Inspecting the four gates, he first arrived at the eastern gate, […]."

(19) Zī 恣 (MC /tsijH/) is a phonetic loan of *zī* 咨 (MC /tsij/), as indicated in all editions. The two words only differ in their tonal value (恣 has a falling tone, *qùshēng* 去聲, while 咨 has a level tone, *píngshēng* 平聲).

(20) Ed.1957 (327) did not identify *yǒu lǎo* 有老 'there is old age/an old person' and has 口口 (Yáng Xióng 1990: 8 noted that error and corrected to 有生有老). Ed.1997 (498), not identifying 有老, amends *bù miǎn* 不免 'cannot be avoided': 有生不免。 "If there is birth, [old age] is unavoidable." However, this amendment is unnecessary: 有生有老。"If there is birth, [then] there is old age." is perfectly recognizable in the manuscript and befits the context.

(21) Ed.1957 (327) erroneously identifies this as a variant of *mò* 寞 'quiet', but corrects it to *lè* 樂 'pleased'; Ed.1994 (570, n.7) follows this interpretation.

(22) All editions regularize *sì* 四 ‘four’ (MM: /sijH/) to *sǐ* 死 ‘die’ (MM /sijX/), homophonous and just differing in the tonal value. Note that even in Modern China, 四 is regarded as an unlucky number because of its sound proximity to the word for ‘to die’, and is as such often avoided.

(23) Ed.1957 (327) has 喫口, the second character being very difficult to identify as *yī* 衣 ‘cloth’. Xiāo Xù (2014: 97) suggests that 涅 (潔) might be a mistake for *rǎn* 染 ‘to dye; polluted’, reading *rǎn yī* 染衣 (‘dye one’s cloth’), since the phrases 削髮染衣, 染衣剃髮, or 落髮染衣 are more commonly used (‘shaving the head and dying one’s cloth > become a monk’) in the Buddhist canon. There are no examples of 削髮潔衣 in CBETA. Although 潔衣 ‘clean clothes’ is semantically possible, Xiāo’s suggestion makes a lot of sense.

(24) The form  is difficult to identify and Ed.1994 (569) and Ed.1997 (498) render it as 凡: *fánsēng* 凡僧 ‘ordinary / worldly monk; practicing monk’. However, among the 120 凡 registered in DMCT, none resembles the form  . The character could possibly also be interpreted as 見 (‘to see’), and resembles the form of the other 見 in the text. The passage remains problematic.

(25)  is regularized as 頭山 in Ed.1994 (596), following Ed.1957 (328, n.4);  looks similar (but not identical) to 山 (as in 雪  later in the text); however, based on the context it probably should be read as *tóuzǐ* 頭子 ‘chief; head [of the ascetics]’, a rendering also adopted in Ed.1994 (499, n.17 suggests the alternative reading of  as Jiùshān 鷲山, ‘Vulture Peak’, Skt. Gṛdhrakūṭa-parvata). Xiāo Xù (2014: 97) interprets  as Tóu-shān 頭山, an abbreviated version of Xiàngtóu-shān 象頭山 (Skt. Gayāśīrṣa), according to some sources the mountain where Śākyamuni engaged in ascetic practices for several years. In terms of context and the syntax of the passage, it is my opinion that the interpretation as 頭子 fits best.

(26) In Ed.1957 (327) the two characters 太子 ‘prince’ are merged into 李. However, there is no such a variant form and the manuscript clearly shows two distinct characters (see ****; see also Yáng Xióng 1990: 8) and no ligature. By contrast, the subsequent two characters *sān rén* 三人 are indeed connected (see *****), a common feature in fully cursive writing.

(27) The form  is difficult to identify. Ed.1957 (327) ignores the character; Ed.1997 (499, n.19) assumes a 汶 (a variant of 汝) which does not make sense. Ed.1994 (569) also indicates an unreadable character after 同. Yáng Xióng (1990: 8) suggests that the phrase should be interpreted as *yītóng* 一同 'all together'. However, this a mere projection and is not supported by the features of this passage in the manuscript. The identification remains unclear.

(28) *Biān* 邊 'side' (MC /pen/) is used as substitution for the near-homophonous *biān* 鞭 'whip' (MC /pjien/), as correctly indicated in all editions. Possibly, in NWMC, the phonological profile of these two words was even closer.

(29) *Zhì* 至 'arrive' (MC /tsyijH/) is used as a phonetic loan for *zhǐ* 指 'finger > point with the finger' here, the reading only differing in the tone. Interestingly, the noun *zhǐ* 指 'finger' (MC /tsyijX/) in the passage above is substituted by *zhǐ* 脂 'fat' (MC /tsyij/). I suspect that the substitution 至 for 'point with the finger' indicates that as a verb it should be read with the falling tone (*qùshēng* 去聲), whereas the noun ('finger') is read with the flat tone (*píngshēng* 平聲).

(30) Ed.1994 (569) has *huái jiǎo* 壞角 which does not make sense. For a discussion of the form  , see below.

(31) Ed.1994 (569) has *chéng* 乘; 承 (MC /dzying/) and *chéng* 乘 (MC /zying/) are structurally and also phonetically very similar; however, the form should be regularized to 承 based on the context, 'hold/support [the hoofs of the horses]'; this was already noticed by Yáng Xióng (1990: 8). In other textual versions of this episode, we also find *pěng mǎtí* 捧馬蹄 'support the horse's hooses', *pěng* 捧 being synonymous to 承.

(32)  after 薩 is difficult to identify. Ed.1957 (328, n.6) states that the form is 'not clear' (*wèixiáng* 未詳). Ed.1994 (569) does not regularize it and has a drawing of the variant in the edition. Ed.1997 (499, n.22) has a long explanation of the passage and edits this as 寧. However, these are most probably two characters, the second being 王 (→ 王（成）城 'city of the king; royal capital'). 薩 is interpreted as *púsà* 菩薩 'bodhisattva', and the upper part of

𡈼 as a cursive form of *yú* 踰 ‘cross over; jump over’. As such, the edition renders the phrase as: 菩薩踰王成（城）如（而）去“[…] the Bodhisattva crossed over the city wall and left.” This makes sense in the context of the passage. Possibly, the upper part could also be interpreted as a semi-cursive form of *dù* 度 ‘pass; cross’.

(33) *chéng* 成 ‘complete’ (MC /dzyeng/) functions as a phonetic loan for the homophonous *chéng* 城 ‘city’; the two characters are commonly substituted for each other in Dūnhuáng non-canonical texts.

(34) Ed.1994 (569, 570, no.14) interprets the variant as *shù* 庶 (for 庶) and corrects to *guǎng* 廣. However, the form is clearly a *dù* 度 (see below).

(35) *Dàn* 憚 is a phonetic loan for *chǎn* 幝 (for a discussion, see below); *zhǐ* 脂 ‘fat’ is substituting *zhǐ* 指 ‘finger’.

(36) Ed.1957 (327) marks 到 as not identifiable (□).

(37) The last phrase follows a gap of approximately two characters and is in my opinion not part of the story itself, but rather the concluding words of the narrator emphasizing the great merit for the audience generated by listening to the description of Buddha’s life. Ed.1994 (569) ignores the gap and reads “…到兜率天宮中， 説是到頭共成无上。” which does not make sense (for a discussion, see below). The editor also adds *xià quē* 下缺 “below [something is] missing”, assuming that a part of the narrative is missing. However, there is no indication for this.

A short discussion of character forms found in S.3096

Table 3: Character variants in S.3096

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Manda-rin	Comments
 	S.3096r-19-04 S.3096r-23-04	家	*jiā*	Semi-cursive; Ed.1994 (498, no.2) identifies the character as *bù* 不 and corrects it to 家. However, this is unlikely and it is quite clearly an abbreviated and informally written form of 家. Compare similar forms in DMCT: 
	S.3096r-19-07	歲	*suì*	Abbreviated lower part
	S.3096r-19-11	王	*wáng*	Semi-cursive
 	S.3096r-19-15 S.3096r-21-05	與	*yǔ*	Abbreviated / cursive
	S.3096r-19-22	嚓	*chī*	Rare variant of 喫; used phonetically
	S.3096r-19-24	從	*cóng*	Semi-cursive; compare  (Φ096 ; Huáng Zhēng 2005: 67)
	S.3096r-19-25	綵	*cǎi*	Abbreviated left part (determinative)

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Mandarin	Comments
	S.3096r-20-06	國	*guó*	Semi-cursive central part; compare  (S.5659)  (P.2187)
	S.3096r-20-07	應	*yīng*	Semi-cursive / heavily abbreviated
	S.3096r-20-10	富	*fù*	Abbreviated middle part; compare  (Beijing 成 96; Huáng 2005: 119; appears also in P.5032); Ed.1994 (498) reads *zhòu* 宙 and corrects to 富; the character form is certainly a variant of 富
	S.3096r-20-11	長	*cháng / zhǎng*	Semi-cursive
	S.3096r-20-12	者	*zhě*	Fully cursive
	S.3096r-20-15	隊	*duì*	Semi-cursive / abbreviated phonophoric
	S.3096r-20-22	總	*zǒng*	Semi-cursive / abbreviated form of 惣, a commonly used variant of 總; compare  (P.2299), (P.3913-089-01)
 	S.3096r-20-24 S.3096v-01-01	看	*kàn*	This is a common way of writing 看 ‘see’ in Dūnhuáng manuscripts

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Mandarin	Comments
	S.3096r-21-01	婐?/婢?	*wǒ/bì*	The character is edited as 婢 in the Chinese editions; however, the original character looks very similar to 婐; both characters refer to 'maid; female servant', and are also structurally very similar; however, there is no compound 婐女; as such, the regularization 婢女 makes sense
	S.3096r-21-03	破	*pò*	Modified determinative
	S.3096r-21-06	笑	*xiào*	In the vernacular manuscripts of Dūnhuáng, the adding of a 口 'mouth' to 笑 'to laugh' is common practice. Since 口 is thus functioning as determinative, the "original" determinative 竹 is structurally reduced[19]
  	S.3096r-21-10 S.3096r-21-15 S.3096v-06-16	脂	*zhǐ*	*Zhǐ* 脂 'fat' consistently replaces *zhǐ* 指 'finger' in the text

19 On the various forms of *xiào* 笑 in Dūnhuáng manuscripts, see Zhāng Yǒngquán 1996: 475–477.

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Mandarin	Comments
	S.3096r-21-20	鼓	*gǔ*	A heavily altered form of ‘drum’; compare 鼓 (Φ096; Huáng Zhēng 2005: 134)
 	S.3096r-21-26 S.3096r-22-25	年	*nián*	This is a remarkable ‘big-belly’ cursive form of 年, rarely encountered in Dūnhuáng manuscripts. However, similar forms are frequently seen in later texts of cursive script in China and Japan, e.g. and  (Moji Portal)
	S.3096r-22-04	床	*chuáng*	A demotic character form (identical with the modern abbreviated form) of 牀 ‘bed’. According to the 7th c. *Zhèngmíng yàolù* 正名要錄 (S.388), a “slightly erroneous” (*shāo è* 稍訛) form.[20] 床 is the dominant form in non-canonical Dūnhuáng texts

20 On the various forms of 牀 in Dūnhuáng manuscripts, see Zhāng Yǒngquán 1996: 390.

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Manda-rin	Comments
      	S.3096r-22-05 S.3096r-23-16 S.3096v-01-14 S.3096v-02-09 S.3096v-03-22 S.3096v-04-05 S.3096v-05-16	如	*rú*	Cursive; note that all *rú* 如 in the manuscript are used for *ér* 而, the two characters being homophonous in NWMC
	S.3096r-22-06	宿	*sù*	Semi-cursive
 	S.3096r-22-09 S.3096r-22-18	禪	*chán*	The second form is highly unusual, with a heavily abbreviated right part. The character rather resembles *xiù* 袖 'sleeve' or a variant of 福 found in S.2113  ; however, based on the context, it should be 禪. The use of this form (22-18) is surprising since it appears in the same line as the first form (22-09), and the writing style of the copyist / scribe is usually very coherent

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Mandarin	Comments
  	S.3096r-22-14 S.3096r-22-22 S.3096v-06-13	道	*dào*	Cursive form, used three times and illustrating the coherent style of the scribe
	S.3096r-22-27	時	*shí*	Cursive and very rounded form (compare the forms for 年)
	S.3096r-23-05	父	*fù*	This form is damaged and difficult to identify (only based on the context)
	S.3096r-23-07	遣	*qiān*	Radically altered form
	S.3096r-23-11	個/个	*gè*	This is an abbreviation (corresponding to the modern form), current in non-canonical medieval manuscripts
	S.3096r-23-13	助	*zhù*	Compare  (Φ096; Huáng Zhēng 2005: 565)
	S.3096r-23-20	觀	*guān*	The determinative seems to be altered to a 山 above; however, the 見 to the right is clearly visible while the left (phonetic) part is abbreviated

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Manda-rin	Comments
  	S.3096v-01-08 S.3096v-01-15 S.3096v-01-23	老	*lǎo*	This is a rather unusual variant which is consistently used by the scribe
	S.3096v-01-09	恣	*zì*	An unusual vertically "expanded" form, with a pronounced "gap" between the upper (phonophoric) and lower part (determinative)
  	S.3096v-01-11 S.3096v-01-17 S.3096v-03-14	匿	*nì*	This semi-cursive form is used three times and gives witness to the consistent writing style of the scribe
	S.3096v-01-12	因	*yīn*	This variant has an interesting inner ス shaped part (this feature is very rare in Dūnhuáng writing); this element is probably a semi-cursive form of 大 (compare in Moji Portal); the 口 element is converted into a 冂

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Manda-rin	Comments
				element (compare the transformation of the inner part of 同 below)
	S.3096v-02-04	樂	*lè*	A very reduced semi-cursive form, rarely encountered in Dūnhuáng texts
	S.3096v-02-06	別	*bié*	Difficult to identify due to damage
	S.3096v-02-23	髮	*fà*	An extremely reduced form for 'hair'; compare similar Dūnhuáng manuscript forms registered in DMCT:  2187r-0010-25 P-2324r-0110-06 F-101r-0115-16 S2672-049-29
	S.3096v-02-24	潔	*jié*	This is a variant of 潔
	S.3096v-03-01	僧	*sēng*	Slightly altered form, drifting into cursive on the right lower part
	S.3096v-03-04	是	*shì*	Semi-cursive
	S.3096v-03-05	苦	*kǔ*	
 	S.3096v-03-07 S.3096v-07-09	頭	*tóu*	This is a semi-cursive reduced form; compare the fully cursive 

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Manda-rin	Comments
 	S.3096v-03-08 S.3096v-03-11	子	*zǐ*	The upper form is very unusual (resembling a 山) and possibly corrupt (or another character)
	S.3096v-03-21	同	*tóng*	Semi-cursive transformation of the inner part, similar to 又 (see also the entry on 因)
 	S.3096v-04-03 S.3096v-05-07	乘	*chéng*	A highly abbreviated, nearly fully cursive form (similar to forms of the homophonous *chéng* 承); that it indeed is a variant of 乘 is confirmed by a similar variant in S.6557 (see Huáng Zhēng 2005: 51)
	S.3096v-04-12	羅	*luó*	A remarkable variant and an even more drastic abbreviation of the phonophoric as for example found in S.2113:  ; compare also S.3540.
	S.3096v-04-16	惣(總)	*zǒng*	A quite different semi-cursive form as for example found in P.2324:

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Mandarin	Comments
	S.3096v-04-18	覺	*jué*	This character is substantially transformed, both the upper and lower parts (this form is very rare in Dūnhuáng material).
	S.3096v-05-02	懷	*huái*	Semi-cursive form, the right lower part drifting into cursive
	S.3096v-05-03	角?胤?孕?	*jiǎo* / *yìn* / *yùn*	This form is extremely difficult to identify and it has been interpreted as 角 (Ed.1957: 317, 318, n.5; for an explanation, see Ed.1997: 499, no.20); however, I think this is mistaken; based on the context, it should be either *yìn* 胤 as in 懷胤 'pregnant' or *yùn* 孕 'pregnant'. Although there might be some resemblances with 胤, the right part 乚 is replaced by 弓, the most likely explanation of the form is (a slightly damaged) 孕; compare Huáng Zhēng 2005: 529  (P.2299)

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Mandarin	Comments
	S.3096v-05-13			This problematic form is discussed in the edition; it probably consists of two characters, the one below being 王
	S.3096v-06-05	Ed.1994 (569, 570, n.14) interpreted this form as 庶 (a variant of 庶); however, it is quite clearly a variant of 度; compare forms in DMCT:  S2165-008-23 P3913-014-11 S-5809r-0017-01 P3664-487-16 S-4626r-0020-16		
	S.3096v-06-06	歸	*guī*	A form with the complex left part abbreviated to a 止, a common practice in Dūnhuáng writing
	S.3096v-06-12	佛/仏	*fó*	A commonly used abbreviated form for ‘buddha’
	S.3096v-06-15	嬋/憚	*chān* / *dàn*	Editors have identified this character as 嬋; however, I think it should be a 憚. Anyway, the phrase 一嬋/憚脂中 is a phonetic rendering of 一彈指中 ‘a snap with the fingers > within a short period of time; immediately’
	S.3096v-07-02	率	*shuāi*	Semi-cursive form

Variant form	Manuscript reference	Standard form	Modern Mandarin	Comments
	S.3096v-07-05	說	*shuō*	Abbreviated right part
 	S.3096v-06-18 S.3096v-07-08	到	*dào*	A highly reduced form, difficult to identify due to paper damage

Some of the character forms are vertically stretched, a feature one often encounters in semi-cursive or cursive script. Most of the forms are not fully cursive but the cursive features pertain to only one part of the character (usually the "last" or "inner" part to be written). With one exception (三人), the strokes of the characters do not merge with each other (a feature of some types of fully cursive script). The handwriting has particular individual features and the shapes of the characters are very consistent. Evidently, the text was written / copied by a very experienced hand. Although this is only a conjecture, it is possible this text was not produced in the process of copying another text, but it might have been quickly noted down by a performer or storyteller. The consistent use of cursive and semi-cursive character forms also indicates that the scribe was probably not a professional copyist but rather a member of the clergy or lay Buddhist community. The insertion of the two symbols is quite unique and will be discussed in more detail below.

Annotated translation

[…][21] [*Life in the palace / Meeting his wife*] [He] then resided at home (i.e., the palace) for a period,[22] and after the fifth year, the king-father thereupon searched for a wife to bestow upon the crown prince. [The father and Gautama]

21 The first part of the text is obviously missing, and the "biography" starts with Gautama's life in his father's palace, concretely, when the king is searching for a wife for his son.

22 *Qiě* 且 is probably used as temporal adverb here 'temporarily; for a period of time'; *qiě* can also indicate immediate action before a verb, however, this meaning does not fit the context. Or, possibly, *quèqiě* 却且is a compound here.

sat on top of their nine-stored and multi-colored palace,[23] and the daughters of all[24] the wealthy leaders[25] of the sixteen great states [of India] were passing by in groups; [however], the prince did not look at them at all. But when he saw his wife[26] of former eons,[27] he smiled[28] and he took her as [his] spouse; he placed a golden ring on her middle finger; the drums of joy were beaten,[29] and they became a couple.

For a period of three years, they would sleep in separate beds, and when the prince sat in meditation, his wife practiced the Way, and while the wife was sitting in meditation, the prince practiced the Way. After a period of seven years, he then managed to renounce home. His father ordered 500 guards to safeguard the four [palace] gates.

[*The Four Encounters*] Inspecting the four gates, he first arrived at the eastern gate and saw birth[30] and old age. He then inquired with Chandaka:[31] "For what reason is there old age?" Chandaka answered: "If one has been born, [then it is unavoidable that] there is old age." The prince was displeased by that, and so he departed and returned to the palace. At the southern gate,

23 *Lóu* 樓 (here suffixed with *zi* 子) refers to multi-floored structures, such as a palace, castle or tower. Early examples of the compound *lóuzi* date from the mid-6th century and early Táng.

24 *Yīngyǒu* 應有(lit. 'should have') or *yīngshì* 應是 (lit. 'should be') are used as prenominal quantifiers, in the meaning of 'all' (glossed as *yīqiè* 一切 in Wú Xiǎorú 1980: 135).

25 *Zhǎngzhě* can translate Skt. *gṛhapati* and *śreṣṭhin* and perhaps does not refer here to 'elders', but rather to the heads of rich households, or more concretely to the leaders of rich merchant households (see the corresponding DDB entry for further references).

26 *Bìnǚ* 婢女 lit. 'maid', but here certainly meaning 'wife'.

27 *Qiánjié* 前劫 'former *kalpa*s; previous eons'; indicating that in all his innumerable former life cycles, Śākyamuni was married to an incarnation of his wife.

28 *Pò miàn yǔ xiào* 破面與笑, lit. 'break the face and laugh at [her]'; 'breaking the face' refers to widening one's mouth into a smile.

29 *Dǎ xǐgǔ* 打喜鼓 / *dǎ huānxǐ gǔ* 打歡喜鼓 'beat the drums of joy', is a rare expression and only appears a few times in CBETA, usually in the context of announcing the birth of Gautama in the palace (e.g., *Fó běnxíng jíjīng* 佛本行集經, T03n0190_p0689b03), e.g. 忽聞歡喜鼓聲。時王驚問。大臣答言。大王夫人生一太子。 "Suddenly hearing the drums of joy, the king was surprised and asked [about it]. The senior officials answered: 'The wife of the great king has given birth to a prince!'."

30 In the vernacularized versions of the Buddha's biography found at Dūnhuáng, this can either refer to the sight of a pregnant woman, or to the encounter with a man who reports on the hardships of having a pregnant woman at home. Possibly, the compound is also influenced by literature translated from Sanskrit in which "birth and old age" (*jātijarā*) often appear as *compositum* (e.g., *Udānavarga* 15.5 and 15.6).

31 Chēnnì 車匿 (Skt. Chandaka), the servant and horse groom of Gautama. After assisting him with the escape over the palace walls, he and the horse Kaṇṭhaka would return. Eventually, he would become a disciple of the Buddha.

he saw sickness (i.e., a sick person), at the western gate, he saw death (i.e., a corpse), and at the northern gate he saw a monk who had shaved his head and wore clean clothes.[32] This was none other than the leader [of the ascetics]. [?][33]

[*The Great Departure*] In the middle of the night, Chandaka, the white horse [Kaṇṭhaka], and the prince departed together [from the palace].[34] The prince mounted the horse. The wife was Yaśodharā[35] and she was not aware of [his leaving] at all.[36] [Gautama] took his [horse] whip, pointed at her, and she became pregnant. The four heavenly kings lifted the hooves of the horse and leaped over the kingly palace walls, and [he] departed. During the fifth watch,[37] [he] arrived at the Snow Mountains.

[*Enlightenment / Teaching*] First he engaged in teaching, and then he completed the Way of the Buddha (i.e., reached enlightenment). With a snap of the fingers (i.e., an extremely short period of time), he arrived at the palaces of Tuṣita Heaven.[38]

Expounding this, [we] will in the end[39] *together complete the supreme.*[40]

32 *Jiéyī* 潔依; this compound typically appears in the phrase *zhuó xīnjié yī* 著新潔衣 'wear fresh clothes' (or similar phrases) in CBETA. In the context of Buddha's biography, it often relates to the episode when Śākyamuni concludes his period of extreme ascetic practices, bathes in the Naranda river, and puts on fresh clothes. Here, probably, the author actually refers to *jìngyī* 淨衣 'pure garment' (or alternatively *rǎnyī* 染衣, robes dyed in dark color), referring to the garment worn during begging, or – more generally – to the monks' robe (Foguang: 4698).

33 This passage is problematic (see the discussion in the edition). Most likely this is an allusion to the years of ascetic practice after Śākyamuni left the palace. The "leader of the ascetics" probably refers to the first of the six ascetics Śākyamuni practiced with, Purāṇa Kāśyapa.

34 Remarkably, the horse is treated as human being here (quantified by the classifier for persons, *rén* 人).

35 In the text, the name of Gautama's wife is rendered as Yéxūtuóluó 耶須陁（陀）羅, which is a highly unusual phonetic transcription; Yéshūtuóluó 耶輸陀羅 is more common for Yaśodharā. 耶須陀羅 appears only once in CBETA, in the Táng Dynasty *Dàshèng sìlùn xuányì* 大乘四論玄義 (CBETA, X46n0784), written by a certain Jūn Zhèng 均正.

36 *Jué* 覺 'wake up' is here interpreted as *fājué* 發覺 here, 'become aware of; discover' (suggestion by Liáng Lìtiān).

37 The period between 3 and 5 AM.

38 Dòushuài tiān 兜率天, rendering Skt. Tuṣita (Heaven).

39 *Dàotóu* 到頭, a Táng period colloquialism, glossed as *zhōngguī* 終歸, *jiūjìng* 究竟 (lit. 'arrive + Suffix' > 'finally; in the end'); see Jiāng and Cáo 1997: 88. Possibly it also could be interpreted as a verb here, in the meaning 'to end': "Having finished expounding this, we will together achieve liberation."

40 *Wúshàng* 無上 lit. 'not have – above > supreme; unexcelled; unsurpassed'; in this context referring to 'liberation; salvation' (syn. to *jiětuō* 解脫).

Analysis

The great number of phonetic substitutions, some of them typical for Northwestern Medieval Chinese (e.g., the systematic replacement of 而 by 如) is a strong indication that the story might have originally been orally transmitted (e.g., in the context of a performance / public narration) and that it was written down or copied in a local context. Possibly, it was swiftly noted down by a scribe, providing a concise outline of some important events in the Buddha's life. The writing style and the character forms indicate that the text was not copied by a professional scribe but rather by a member of the Buddhist clergy or laity. I would rather assume the last, since the features and the content of the text are highly unusual, and was maybe composed by somebody who was not so familiar with the life stories of the Buddha. Or, alternatively, the storyline of Buddha's life was heavily adapted to a local audience.

The timeline of the recorded events is not consistent and includes elements not found elsewhere. The concise nature of the narrative might also indicate that the scribe / storyteller noted down some episodes in an extremely condensed form, possibly to be elaborated on and expanded at the time of the performance or narration.

The short narrative begins with Gautama's dwelling in his father's palace and obviously important events prior to that, such as those related to his conception and birth, are missing. However, the text commences right after the Chán poem in S.3096; as such, there is no text portion missing due to damage to the manuscript and thus the scribe rather ignored the episodes from the early life of the Buddha. Possibly, he had noted down this part on another manuscript leaf. Obviously, the copyist "reused" S.3096 to note down his highly condensed version of the sage's life.

The joint practice of Gautama and Yaśodharā

After mentioning that the prince was dwelling "at home" (i.e., in the palace), the focus immediately shifts to one of the main concerns in this narrative,[41] Gautama's encounter with his (past and future) wife, their marriage and spiritual (rather than sexual) life together. This part is the most interesting and, as far as I know, quite unique. While Gautama seems to be unmoved by the sight of all the daughters of the state's aristocrats and high officials, he imme-

41 Another fragment focusing on Gautama's meeting his wife, although with quite different content, is S.4633 (ed. in Ed.1997: 496–497).

diately recognizes Yaśodharā as his spouse during all of his former lives and he "breaks his face", i.e., smiles at her, confirming that he will choose her as a wife, and subsequently gives a golden ring to her.



Here, the manuscript shows a unique feature: between the words 'golden' (*jīn* 金) and 'ring' (*zhǐhuán* 指環) two symbols are inserted (see the image to the left). Although the scribe (or a later reader) cancelled them out by adding a deletion marker to the right of each symbol, this feature is highly interesting: did the scribe add the image of a ring[42] in order to "illustrate" this passage? What does the second symbol mean? Could it possibly by a symbol indicating that they got married ("knitted together"); or does it indicate that the ring is put on the finger of Yaśodharā?[43] Or are these symbols just arbitrarily or even playfully inserted?

Recently, I got aware of a similar character on the verso side of S.1477, appearing in the following context: 女一步（部） "The woman (wife) and

42 An empty circle ○ (e.g., S.545) could theoretically also constitute a variant form of *xīng* 星 'star', a character attributed to Empress Wǔ Zétiān 武則天 (on this form, see Yú Shūjiàn 2012: 361–362). However, this does not make much sense in the context of our story. In Japan, ○ could also occasionally substitute the character for 'wheel', *lún* 輪 (Jap. *rin*), such as in the expression 如意○觀音 (= 如意輪觀音), Skt. *Cakravarti-cintāmaṇi-Avalokitêśvara-bodhisattva. Hashimoto (1919: 22) has further evidence of an early usage of ○ for 輪, providing an example from the Heian period, on the *verso* side of a manuscript featuring a calendar (dating from 1171–1173). The manuscript stored at the Kongōji 金剛寺 in Ōsaka writes 月輪 as 月○ in its colophon: 此月○中異説酉酉寺成尊筆 (note: 酉酉寺 is an abbreviated way of writing Daigoji 醍醐寺). I am very much indebted to Sven Osterkamp for this information and the references!

43 I am thankful to the colleagues who offered a variety of interpretations of these symbols, such as Henry Albery and Siglinde Dietz who pointed out the similarities with the *nandipada* ('a bull's hoof') symbol found on Kuṣāṇa coins and other objects. Sven Osterkamp agreed with my suggestion that the first symbol might actually be the drawing of a ring, "illustrating" the passage; the second symbol is more difficult to interpret, but we both thought about something being tied together (concretely, here symbolizing marriage). By contrast, Imre Galambos rightfully pointed out that this type of "illustrations" inserted right into the text would be highly unusual in Dūnhuáng material. Samira Müller suggested that this might be a stylized depiction of a *mudrā* used to express the "start of the turning of the wheel of Buddhism" (see also the note above on ○). It might indicate that the married couple devoted themselves to reverence and meditation after they got married and as such initiated the spiritual career of Śākyamuni. Huáng Zhēng 黃征 (communication through Wendy Sau Ling Yu 余秀玲) suggested that these marks might indicate an interval, meaning that the contents before and after the marks are independent sections of the text. Possibly, in this concrete instance, marking that the marriage to Yaśodharā constitutes a turning point in his life (and coincides with the beginning of his religious practice, an event which is usually associated with his leaving the palace).

child (or just 'wife' if we interpret 子 as suffix) [donated] one chapter [of the sūtra]". Based on this context,  should be interpreted as a variant of 子 (many thanks to Yú Jiāháng 于佳航 for this suggestion!). When comparing it to 子  in S.3096v-03-11, it appears to be an "abbreviation" of this semi-cursive form, with the upper part deleted or faded.

My tentative interpretation is as follows: In the phrase …上金？？脂（指）環 "placed a golden ring on her finger", 指環 'ring' was originally (playfully?) written as ◯  by the scribe, representing 環子 ('ring + suffix 子'), maybe following a particular scribal convention or automatically imitating the original when copying the text. However, this was immediately corrected by deleting ◯  with deletion markers, and replacing them with the more "regular" 脂（指）環 'ring'.

Whereas canonical accounts of Buddha's life usually focus on Gautama's life in the palace as a period of indulging in worldly pleasures and the sexual engagement with his countless concubines, in our story he does not even have intercourse with his own wife! Indeed, it is emphasized that they did not even share the same bed, and that they lived like ascetics next to each other.[44] We might wonder then how their son Rahula was conceived? Here, the biography follows a story line which we also find in other accounts of Buddha's life preserved among the Dūnhuáng manuscripts, namely, that he was conceived without sexual intercourse, but rather with the help of the supernatural abilities of Śākyamuni (which are projected already into his period of palace life here!). Concretely, when leaving the palace, he points his *horsewhip* at the sleeping Yaśodharā who consequently becomes pregnant.

Another unique element emphasizing their religious lifestyle while dwelling in the palace is the reference to *joint meditation practice* of Gautama and his wife. I did not find any parallel to this passage so far, neither in canonical texts nor Dūnhuáng vernacular accounts of the Buddha's life. Indeed, the two *complement* each other in their practice, and it is stated: "[…] when the prince sat in meditation, his wife practiced the Way, and while the wife was sitting in meditation, the prince practiced the Way." This assigns Yaśodharā a unique significance concerning the soteriological path of her husband.

44 This reminds us to a certain degree of other Buddhist narratives which focus on the purity of conduct even between couples, such as certain versions of the Pāli *Sāma jātaka* in which the parents dwell in separate huts in order to stay focused on their religious practices. In our story, curiously, this is emphasized while Śākyamuni still lives in the palace, and has not even renounced home yet.

The only part which somehow resembles more canonical versions concerns the Four Encounters, despite containing some textually problematic passages. Furthermore, the encounter with somebody giving birth is included.

The last part of the text discusses the remainder of Buddha's life in a time lapse, each phrase indicating an event which is typically described at length in traditional sources: After arriving at the Himâlaya (lit. 'domain of the snow') mountains he engaged in teaching and 'completed the Way of the Buddha'. *Chéng Fó dào* 成佛道 usually refers to the attainment of enlightenment (Skt. *bodhi*), and should as such be placed *before* his teaching career is mentioned. The last phrase is the most puzzling, stating that he "with a snap of the fingers arrived at Tuṣita Heaven". This heaven is indeed the place whence he came from to be reborn for the last time but it is certainly not the destination of Śākyamuni after his enlightenment![45]

The text ends with a note which indicates the performative nature of the text, a feature which has not been identified in any previous edition (all editions ignore the gap before the last phrase, and try to combine it somehow with the previous one). The audience is told that the very act of expounding the life story of the Buddha, and the process of listening to it, will lead everybody to "supreme" enlightenment.[46] As such, engaging with the life of the Buddha is identified as a soteriological device which will directly lead to the achievement of the highest goals in Buddhism, constituting a "shortcut" to enlightenment. With the use of the adverb *gòng* 共 'together', the communal experience of this process is emphasized.

Final thoughts

This is a highly unusual account of Buddha's life story; possibly, it is a vernacularized adaptation circulating among a local audience. The visual features of the manuscript text suggest that it may have been copied or noted down

45 Maybe the author / storyteller somehow mixed this up with the story of Śākyamuni ascending to heaven in order to teach his mother? However, this is unlikely, since according to this (late) narrative his mother dwelled in Trāyastriṃśa ("Heaven of the Thirty-three", *sānshísān tiān* 三十三天), another heaven in the World of Desire (*yùjiè* 欲界). In addition, this story usually does not appear in Dūnhuáng material concerning the life of the Buddha. As for the development of the narrative of Buddha ascending Trāyastriṃśa to teach his mother, see Anālayo 2012. Possibly, here the narratives concerning Śākyamuni and Maitreya were mixed up (since Tuṣita Heaven is the dwelling place for Maitreya, waiting there to eventually descend and become a Buddha).

46 Direct addresses of the audience are frequently encountered in vernacular stories extant among the Dūnhuáng manuscripts. This is also reminiscent of final sentences in various Mahāyāna sūtras, indicating the transfer of merit (Skt. *puṇyapariṇāma*).

informally and hurriedly, using numerous variant and (semi-)cursive character forms, as well as phonetic loan characters, indicating that the story might have been transmitted orally. The content of the text shows several features which cannot be found in canonical accounts of Buddha's life. Most interestingly, seemingly the author could not reconcile such worldly activities as sex with the ideal of renunciation as embodied by Gautama Siddhārtha. But this challenges the real-world intelligibility of the narrative, i.e., what renunciation of the world entails, and elevates Siddhārtha to a somewhat more transcendent figure, a trait also reflected in his (eternal?) return to Tuṣita Heaven, perhaps. One wonders why the most important turning point in Buddha's life, the secret departure from the palace which marks the renunciation of a life of pleasure and the beginning of his career as world-renouncer is transferred to within the palace walls. Paradoxically, *his life as ascetic and practitioner commences in the moment when he meets his wife*. Possibly, this twist of the story was meant to inspire those who did not leave home but still wanted to pursue a pure lifestyle and follow the Buddhist path, especially in light of the soteriological note at the end. Ultimately, the narrative may have been aimed at an audience of devoted (female?) lay followers.

Acknowledgements

This is a humble contribution to the Festschrift for Prof. Dr. Thomas Oberlies whose work on Indic languages and Indian religions has been an important source of scholarly inspiration for me.

I am indebted to Liáng Lìtiān (Sichuan and Ghent Universities) and Henry Albery (Ghent University), as well as the editors of this book, for their numerous helpful suggestions and corrections.

Bibliography and abbreviations

Anālayo Bikkhu (= Wúzhuō bǐqiū 無著比丘) 2012. "Teaching the Abhidharma in the Heaven of the Thirty-three: The Buddha and his Mother." Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies 2: 9–35.

Baxter, William H., and Laurent Sagart 2014 (September 20). "The Baxter-Sagart Reconstruction of Old Chinese (Version 1.1)." (<http://ocbaxtersagart.lsait.lsa.umich.edu/>).

[CBETA] Chinese Buddhist Electronic Text Association 中華電子佛典協會. 2021. “CBETA Online Reader 線上閱讀).” (<https://cbetaonline.dila.edu.tw/>).

[DDB] Charles Muller (ed. in chief) 1995. “Digital Dictionary of Buddhism.” [http://www.buddhism-dict.net/ddb/].

[DMCT] Anderl, Christoph (ed. in chief) 2014. *Database of Medieval Chinese Texts.* Ghent University and Dharma Drum Institute of Liberal Arts 法鼓文理學院[https://www.database-of-medieval-chinese-texts.be].

Durt, Hubert 2008/2010. “Early Chinese Buddhist translations – Quotations from the early translations in anthologies of the sixth century.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31, no.1–2 (2008/2010): 119–140.

[Ed.1957] see Wáng Zhòngmín et. al 1957.

[Ed.1994] see Pàn Zhòngguī 1994.

[Ed.1997] see Huáng & Zhāng 1997.

[Foguang] Fóguāng dàcídiǎn biānxiū wěiyuánhuì 佛光大辭典編修委員會, ed. 1989. *Fóguāng dàcídiǎn* 佛光大辭典. Gāoxióng 高雄: Fóguāng chūbǎnshè 佛光出版社.

Galambos, Imre 2013. “Correction Marks in the Dunhuang Manuscripts.” In *Studies in Chinese Manuscripts: From the Warring States Period to the 20th Century*, edited by Galambos, Imre, pp. 191–210. Budapest: Eötvös Loránd University.

Galambos, Imre 2020. *Dunhuang Manuscript Culture.* Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Huáng Zhēng 黃征 2002. *Dūnhuáng yǔyán wénzì xué yánjīu* 敦煌语言文字学研究 [The study of Dunhuang philology]. Gānsù: Gānsù jiàoyù chūbǎn shè 甘肃教育出版社.

Huáng Zhēng 黃征 2005. *Dūnhuáng súzì diǎn* 敦煌俗字典 [The dictionary of Dunhuang demotic character forms]. Shànghǎi: Shànghǎi jiàoyù chūbǎn shè 上海教育出版社.

Huáng Zhēng 黃征 and Zhāng Yǒngquán 张涌泉 1997. *Dūnhuáng biànwén jiàozhù* 敦煌变文校注 [A critical edition of the Dunhuang Transformation Texts]. Běijīng: Zhōnghuá shūjú 中华书局.

Hashimoto Shinkichi 橋本進吉 1919. “Kana-no jigen-ni tsuite 仮名の字源に就いて [On the origin of Katakana characters].” In: *Meiji shōtoku kinen gakkai kiyō* 明治聖德記念學會紀要 11: 1–32.

Jiāng Lánshēng 江蓝生 and Cáo Guǎngshùn 曹广顺 (eds.). *Táng Wǔdài yǔyán cídiǎn* 唐五代语言词典 [A dictionary of the language of the Táng and Five Dynasties]. Shànghǎi, Shànghǎi jiàoyù chūbǎnshè 上海教育出版社.

Jiàoyù-bù guóyǔ tuīxíng wěiyuán huì 教育部國語推行委員會 (ed.). "Jiàoyù bù yìtǐ-zì zìdiǎn 教育部異體字字典 [Dictionary of Chinese variant characters of the Ministry of Education]." Last modified September 20, 2021. (<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/home.do>).

Karashima Seishi 2016. "Meanings of *bian* 變, *bianxiang* 變相, and *bianwen* 變文." ARIRIAB: 257–278.

Lin Ching-hui 林靜慧, Anderl, Christoph & Hung Chen-chou 洪振洲 2018. *Studies on the Destruction of Māra Transformation Text: A Critical Edition and Annotated Translation into Modern Chinese and English*. Taipei: Dharma Drum Publication.

[LMC] Late Middle / Medieval Chinese (ca. 700–1100 CE)

Mair, Victor H. 1981. "Lay Students and the Making of Written Vernacular Narrative: an Inventory of Tun-huang Manuscripts." *Chinoperl Papers* 10: 5–96.

Mair, Victor H. 1988. *Tang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*. Harvard-Yenching Institute Monographs Series 28. Boston: Harvard University Asia Center.

[Moji Portal] A combined search engine of several large databases on character forms in China and Japan [https://mojiportal.nabunken.go.jp/en/].

[MC] Middle Chinese (ca. 200 – 1000 CE). Reconstructions, if not otherwise indicated, according to Baxter & Sagart 2014.

[NWMC] Northwestern Medieval Chinese.

[P.] Pelliot collection of Dūnhuáng manuscripts, Bibliothèque Nationale, Paris.

Pàn Zhòngguī 潘重規, ed. 1994. *Dūnhuáng biànwénjí xīnshū* 敦煌變文集新書 [New edition of the Dunhuang Transformation Texts]. Táiběi 臺北: Wénjīn chūbǎnshè 文津出版社.

Pulleyblank, Edwin G. 1991. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation: In Early Middle Chinese, Late Middle Chinese and Early Mandarin.* Vancouver: UBC Press.

Rong, Xinjiang 2013. *Eighteen Lectures on Dunhuang.* Translated by Imre Galambos. Leiden / Boston: Brill.

[S.] Stein collection of Dūnhuáng manuscripts at the British National Library, London.

Schmid, D. Neil 2010. “Tun-huang Literature”, in *The Columbia Encyclopedia of Chinese Literature,* ed. by Victor Mair, 964–988. New York: Columbia University Press.

[T]: Takakusu Junjirô, ed. in chief 1922–1933. *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 [Revised edition of the Buddhist canon in the Taishō-era], 100 volumes, Tōkyō: Daizō shuppan kai. [Citations according to the CBETA online version.]

Takata Tokio 2000. “Multilingualism in Tun-huang.” *Tunhuang and Turfan Studies* (*Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture*) 78: 49–70.

Wáng Zhòngmín 王重民 et al., eds. 1957. *Dūnhuáng biànwén jí* 敦煌变文集 [Collection of Dunhuang Transformation Texts]. Běijīng: Rénmín wénxué chūbǎn shè 人民文学出版社.

Wú Xiǎorú 吳小如 1980. “Dú Jiāng Lǐhóng “Dūnhuáng biànwén zìyì tōngshì” zhájì 读蒋礼鸿《敦煌变文字义通释》札记 [Notes on Jiang Lihong’s Explanations of the meaning of words in the Dunhuang Transformation texts].” *Wénxiàn* 文献 1: 105–136.

Xiāo Xù 萧旭 2014. “Dūnhuáng biànwén jiàozhèng jǔlì 敦煌变文校正举例 [Examples of revisions of the Dūnhuáng Transformation texts].” *Dūnhuáng yánjiū* 敦煌研究 2: 97–101.

Yáng Xióng 杨雄 1990. *Tàizǐ chéngdào* biànwén bǔjiào 太子成道变文补校 [Additional revisions of the *Transformation Text of the Prince Completing the Way*]. *Gǔjí zhěnglǐ yánjiū xuékān* 古籍整理研究学刊 4: 5–8.

Yú Shūjiàn 于淑健 2012. *Dūnhuáng fódiǎn yǔcí hé súzì yánjiū* 敦煌佛典语词和俗字研究 [A study of words and demotic character forms in Buddhist Dūnhuáng texts]. Shànghǎi, Shànghǎi gǔjí chūbǎnshè 上海古籍出版社.

Yuǎn Bīn 袁宾 1983. “Dūnhuáng biànwén jiàokān língzhá 敦煌变文校勘零札 [Miscellaneous notes on the collation of the Dunhuang Transformation Texts].” *Shèhuì kēxué* 社會科學 6: 93–100.

Zhāng Yǒngquán 张涌泉 1996. *Dūnhuáng súzì yánjiū* 敦煌俗字研究 [The Study of demotic character forms in Dunhuang manuscripts]. Shànghǎi: Shànghǎi jiàoyù chūbǎnshè 上海教育出版社.

Material aus medizinischen Texten zum Verzehr von Rind- und Büffelfleisch im Alten Indien, zeitgenössisch kontextualisiert

Rahul Peter Das

> […] denn der Mensch ist ein Wesen, das grundsätzlich in Bedeutungen lebt, das Gegenstände nicht als Gegenstände interessiert, sondern als das, was sie (ihm) bedeuten.
>
> (Schmidt 1969: 53)

Anders als der von der Gegenwart ausgehende Begriff „Südasien" ist die historisierende Bezeichnung „Indien" trotz der Gefahr der Kontamination zwischen gegenwärtigem politischem Gebilde und Kulturregion nach wie vor in indologischen Fachkreisen geläufiger; sie wird somit auch hier für das Altertum, nicht jedoch für die Neuzeit verwandt, in der „Indien" den heutigen Staat gleichen Namens bezeichnet. Dabei bleibt jedoch – auch wenn die eigentlich banale, vor nicht allzu langer Zeit jedoch keineswegs selbstverständliche Erkenntnis, daß es *die* indische[1] Kultur schlechthin nicht gibt, heute als Gemeinplatz gelten darf – für den vornehmlich philologisch orientierten Forscher die Versuchung bestehen, das in einem Textzeugnis oder einigen wenigen Textzeugnissen Vorgefundene als seiner Auslegung dieser Zeugnisse gemäß repräsentativ für *die* indische Kultur anzusehen.[2] Das ist durchaus problematisch,

1 „Indisch" dürfte hier und im folgenden vor allem als das aufgefaßt werden, was man mangels eines besseren Ausdrucks mit der Linguistik entlehnter Terminologie „(indo)arisch (geprägt)" (im Gegensatz etwa zu „dravidisch", „sino-tibetisch" usw.) nennen könnte. Obwohl zweifellos eine Einengung des Bedeutungsfeldes des Begriffs „indisch" und auch der Vermengung von linguistischen und kulturellen Merkmalen zuträglich, ist die Verwendung des Wortes in diesem Sinne im Einklang mit dem in Indologenkreisen früher und auch heute noch größtenteils vorherrschenden Usus, auch wenn der Begriff „arisch" ansonsten nicht ohne seine besondere Problematik ist, besonders im deutschsprachigen Bereich.

2 Als Gedankenspiel könnte man eruieren, was wäre, wenn man statt „Kultur" von „Zivilisation" sprechen würde; vgl. hierzu die Ausführungen von Ashis Nandy: „Culture may or may not be plural; civilizations always are. I cannot think of a monolithic civilization because it will then be a culture. Civilization is by definition a confrontation of cultures, that is the way I look at it" (Lal 2000: 84).

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24793>

wenn man es in Verbindung setzt mit folgender Charakterisierung der Philologie überhaupt (Harpham 2009: 39):

> Philology became new or modern when it found a way to conjoin a limited empiricism to a speculative practice with no limits at all, when it discovered the route that led from the close study of the text to the language of the text, and from there to the author, the culture the author inhabited, other cultures, the origins of cultures, and finally to human origins and the mysteries surrounding those origins. In the new philology, the "art of the goldsmith" extended from textual microdetails to questions of profound historical, philosophical, and moral significance, for there was no weak link in this golden chain, no knowledge that could be considered irrelevant.

Ob das hier pauschal Beschriebene tatsächlich Philologie zu nennen ist,[3] oder eher als etwas sich aus letzterem Entwickeltes, bleibe dahingestellt; manches in Harphams Beschreibung würden etliche möglicherweise eher mit einigen der Sozialwissenschaften in Verbindung bringen. Doch unabhängig von Definitionen und Feinabgrenzungen wird hier doch ein wahrgenommener Anspruch artikuliert, der tatsächlich zumindest für Teile der Indologie wenn auch nicht in Bezug auf andere Kulturen, Kulturen überhaupt oder gar die Mysterien des menschlichen Seins, so doch in Bezug auf die als ‚indisch' bezeichnete Kultur gilt.[4] Im Lichte des weiter oben Gesagten kann das in der Tat problematisch sein.[5] Das schiere Volumen des Forschers Arbeitsmaterials (für das

3 Was eigentlich „philology" sein soll, ist noch unklarer in Golumbia 2021, eine der rezentesten Weiterentwicklungen von Harpham 2009. Vgl. als Parallele die Anmerkungen zum Begriff „translation" in Das 2018: 88f. und das resignierende Fazit von Torop 1997: 37: „It is very difficult to define the concept of translation in translation studies."

4 Das geht eindeutig aus Slaje 2003 hervor, was Michaels 2020: 373f., 379 kritisch sieht. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf die Kritik von Adluri & Bagchee 2014 (wo Harpham 2009 unberücksichtigt ist) an der ‚deutschen' Indologie, darunter auf S. 370: „It [= „the historical-critical method or the text-historical method" gemäß S. 1] focused on texts not as they functioned within the life of the community, but as reconstituted by the scholar"; allerdings lenkt die Darstellungsweise in diesem Werk eher vom eigentlichen Gegenstand ab, zumal Textkritik und (individualistische) kulturelle Appropriation von Texten vermengt erscheinen, besonders im letzten Kapitel. Auch ist wohl Zweckgerichtetsein mit im Spiel, wie Adluri & Bagchee 2020: 109 nahelegt zu vermuten: „The death of Indology marks a historic caesura in the relationship between the two nations [= Deutschland und Indien]. It allows their relationship to unfold in an atmosphere of dialogue and mutual respect, unclouded by racist and nationalist concerns."

5 Mehr wäre hier nicht zu sagen, denn deutsche indologische Schriften zu Indien warten nach wie vor auf die differenzierte und unpolemische Betrachtungsweise, wie etwa bei Dharampal-Frick 1994: 6–14 methodisch dargelegt.

alte Indien größtenteils, wenn auch nicht nur, auf altindoarisch verfaßte Texte) kann zudem aus seinem Bewußtsein verdrängen, daß auch diese gewaltige Masse doch größtenteils ein Produkt gelehrter Tätigkeit und insofern eventuell, wenn auch nicht notwendigerweise, nur repräsentativ für die Lebenswirklichkeit oder gar nur das normative Denken einer Minderheit sein könne,[6] auch wenn diese Minderheit in etlichen Fällen großen Einfluß auf Denken und Handeln anderer gehabt habe. So kann durchaus und nach wie vor eine Diskrepanz zwischen theoretischer Einsicht und praktischer Anwendung entstehen, was aber wohl unvermeidlich ist,[7] zumal es das Fachverständnis, das den Fachgegenstand als auf eine Region – ob „Südasien" oder „Indien" – bezogen definiert, schwer macht, dem hermeneutischen Zirkel zu entkommen. Dabei ist aber andererseits selbst bei der Annahme von grundsätzlicher Heterogenität die absolute Negierung von Homogenität auch nicht möglich; Heterogenität und Homogenität können nicht *a priori* als sich gegenseitig ausschließend betrachtet werden.[8]

Das Problem vorhandener Heterogenität und homogener Betrachtungsweise ist natürlich nichts, das nur die akademische Befassung mit Indien betrifft, sondern auch ein Teil der Lebenswirklichkeit Indiens bzw. Südasiens, sowohl (wenn auch möglicherweise mit unterschiedlicher Akzentuierung[9]) in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart, etwa in politischen oder identitären Auseinandersetzungen.[10] Es ist aber auch innig verwoben mit dem Problem des Zugangs überhaupt, der niemals vollständig ‚neutral' oder ‚objektiv' sein kann, auch wenn dies behauptet werden sollte, denn kein Forscher kann seiner eigenen Konditionierung und Prägung ganz entkommen, selbst wenn das Bewußtsein um diese vorhanden sein sollte.[11] Allerdings ist dieses Phänomen, ob man es nun „cognitive bias" oder „cultural bias" nennen sollte, universal; wokistische Pauschalkritik an ‚westlichen' Zugängen zum Fremden,

6 Vgl. Thapar 1994: 60: „The cultural identity which we have forged in recent times has been that of a Sanskritic upper caste, or else its equivalent in a Persian upper caste. Yet, these identities are as elitist as the English speaking identity of contemporary Indians."

7 Hegel 1833: 35: „Jede Vorstellung ist eine Verallgemeinerung, und diese gehört dem Denken an."

8 Vgl. hierzu auch Kablitz 2021: 627 im Kontext der literarischen Hermeneutik: „Aber man sollte dabei nicht übersehen, dass auch die solchermaßen festgestellte, unaufhebbare Vieldeutigkeit eines Textes ihn durchaus vereinheitlicht. Denn dadurch wird er eben auf *diese* Bedeutung, auf seine Polysemie semantisch festgelegt."

9 Vgl. z. B. die Anmerkungen zu *adhikāra-* von Halbfass 1992: 51–54, 74.

10 Beispielhaft hierzu: Das 2011a: 60–69.

11 Hierauf geht auch Slaje 2003: 317f. ein.

oft verbunden mit der Forderung, dieser Zugang sei nur Personen zu gewähren, die selbst der untersuchten Kultur oder Ethnie zugehörig sind,[12] übersehen meistens, daß auch solche Personen eine eigene Konditionierung oder Prägung besitzen, die zwar zu anderen Deutungen verhelfen kann, welche aber dadurch auch nicht ‚neutral' oder ‚objektiv' werden[13] – insofern letzteres überhaupt bezweckt werden sollte.

Ist all dies auch nichts Neues,[14] so dürfte ein entsprechender Hinweis doch nützlich sein. Der Grund ist nicht nur, aber auch, daß zeitgenössische Auseinandersetzungen in verschiedenen Bereichen nicht nur im heutigen Indien, sondern in Südasien überhaupt auch auf die Vergangenheit rekurrieren,[15] wofür gilt: „Most, if not all human groups derive their sense of identity from the past *as they like to think of it*" (Bronkhorst 2011: 117). Seit der Kolonialzeit wurde und wird diese Vergangenheit aber zu einem erheblichen Teil in Europa, prominent dabei Deutschland, aufbereitet und dann nach Südasien vermittelt,[16] was zu manchen Interaktionen und Komplikationen geführt hat,[17] wie im folgenden speziell für Indien beschrieben (Sen 1997: 17):

> Much importance is attached in interpreting India's past to what people outside the country thought of it: in description, in praise, in criticism. This is to some extent true of indigenous, nationalist writings in other countries as well, and as an antidote to insularity, there is perhaps some merit in this outward alignment. But this sensitivity to foreign understanding assumed extraordinary importance in India given its colonial and dependent status in the period in which the nationalist understanding emerged.

Ein erheblicher Teil dieser vergangenheitsbezogenen Auseinandersetzungen sowohl innerhalb Südasiens als auch mit dem ‚Westen' basiert – wie nicht anders

12 Eine solche Forderung in Bezug auf das Studium von Sanskrit und die dazugehörige *saṃskṛti*- wird dezidiert vorgetragen von Malhotra 2016. Man vergleiche das mit Baṅkim'candra Caṭṭopādhyāy's vielschichtiger Auseinandersetzung mit der ‚westlichen' Indologie, die Harder 2001: 221–230 herausgearbeitet hat.

13 Vgl. z. B. Das 2011b: 156, 166f.; Slaje 2003: 318, Anm. 8.

14 Siehe hierzu z. B. Heesterman 1964 (*passim* werden hier auch Vegetarismus und Verwandtes angesprochen), sowie Wezler 1985: Lariviere 1989; Dharampal-Frick 1995; Davis 2004; Squarcini 2011; Michaels 2020: 374–382. Speziell in Bezug auf den ‚Hinduismus' siehe auch Michaels 1998: 24–28; Sweetman 2003; Das 2011b: 165–167, sowie verschiedene Beiträge in Sontheimer & Kulke 1991 und Llewellyn 2005.

15 Vgl. zu Indien z.B. Thapar 2014; Sen 2006.

16 Vgl. dazu, nicht besonders einfühlsam, Hacker 1978: 736.

17 Vgl. z. B. Sen 2005: 139, 155, 158.

zu erwarten – auf Schriftzeugnissen und deren Auslegung sowohl innerhalb als auch außerhalb der Region.[18] Daß dabei Philologie und/oder Indologie eine besondere Rolle zukam und zukommt, liegt auf der Hand, auch wenn es nicht immer um Texte an sich gehen sollte, sondern um Ansätze, die die Bezugnahme auf diese eher suggerieren (Michaels 2020: 370):

> Indology was always good enough for adding 'the spice' of historical and/or religious perspectives to social theories. Indology, one might even say, was essentially a tool for highlighting an 'Indianness' that was anchored in concepts retrieved from Sanskrit texts and terms. G.S. Ghurye, N.K. Bose, M.N. Srinivas, L. Dumont, M. Marriott, G.G. Raheja and many more deliberately used Sanskrit terms and concepts to make their sociologies specifically 'Indian' or to underpin the 'Indian' or 'Hindu' background, to explore the link between the alleged oppositions of 'tradition' and 'modernity', or to make it holistic to the extent that the mainstream 'Hindu world view' was epistemologically privileged – at the cost of other models.

Aber auch solche Bezugnahmen wären ohne die diese ermöglichende tatsächliche Beschäftigung mit Texten nicht möglich. Ob gewisse Phänomene tatsächlich aus den Texten erklärt oder gar hergeleitet werden können, ist dabei nicht das Wesentliche;[19] wesentlich ist, daß diese zu diesem Zwecke herangezogen werden. Somit bleibt auf jeden Fall die Relevanz der Befassung mit Texten, auch und besonders der Vormoderne, bestehen, besonders dann, wenn ihnen eine Schlüsselrolle bei der Darstellung kultureller und anderer Vorgänge zugestanden werden sollte.[20]

Diese Relevanz ist umso mehr vorhanden bei einem äußerst komplexen Gegenstand wie dem hier zu behandelnden. Es geht dabei um eines der mehreren ‚religiös'[21] geprägten Auseinandersetzungsfelder des heutigen Südasiens, nämlich das Töten und den Verzehr des Rindes. Auch wenn das Töten

18 Vgl. z. B. Das 2011b: 167.

19 Vgl. hierzu Michaels 2004b: 467: „Anthropologists generally still believe that indologists are primarily concerned with diacritics, and indologists still believe that the study of contemporary phenomena are popularizations and vulgarizations, deviations and corruptions of the ancient traditions."

20 Alsdorf 1962: 625 (69): „Und es ist ja für den Indologen keine neue Erfahrung, daß auch die Beschäftigung mit drängenden Problemen unserer Tage ihn bis in graue Vorzeit zurückführt."

21 Die Anführungszeichen sollen verdeutlichen, daß in solchen Auseinandersetzungen „Religion" nicht unbedingt die einzige oder gar die Hauptkomponente ist, auch wenn sie als solche gelten sollte. Hierzu, mit der Angabe weiterer Literatur, vgl. z. B. Das 2011b: 166 Anm. 133.

von Tieren überhaupt durchaus als problematisch gelten kann, wozu auch das Unterbinden von Tieropfern, einschließlich Śrauta-Opfern, in Tempeln zählt,[22] ist es vor allem das Rind, das für – dem Augenschein gemäß zunehmende – Konflikte und Konfrontationen sorgt. Nicht nur in Indien ist Rindertötung ein Problem,[23] mit uneinheitlichen Verboten nicht nur der Tötung, sondern teilweise sogar des Verspeisens von Rindern auf verschiedenen Verwaltungsebenen,[24] sondern auch in Nepal,[25] wo die Kuh das Nationaltier ist[26] und somit Rinder grundsätzlich nicht getötet werden dürfen,[27] in Bhutan[28] und Sri Lanka[29] (wo die Regierung einem generellen Verbot zwar zugestimmt hat, es aber noch kein Gesetz hierzu gibt[30]). Die Kontroversen in Indin greifen sogar auf Hindus in Pakistan über.[31] Somit ist das Problem fast gesamtsüdasiatisch.[32]

Eine besondere Wendung hat die Frage der Rindertötung durch die – von der derzeitigen Regierung unterstützte – Empfehlung der indischen *National Medical Commission*[33] erhalten, den Hippokratischen Eid für Ärzte durch den

Hingewiesen sei auch auf Oberlies 2001: 7: „Es ist eine Grunderkenntnis heutiger Religionswissenschaft, daß in den meisten traditionellen Gesellschaften Religion nicht als eigenständiges Subsystem von nicht-religiösen Bereichen unterschieden ist".

22 Die gerichtliche Verhandlung von Tieropfern, wie auch der regierungsseitige Versuch ihrer Unterbindung, kommen im nachkolonialen Indien mindestens seit den 1950er Jahren vor, wurden aber erst recht spät in der nicht-juristischen Forschung thematisiert; vgl. jedoch Ferro-Luzzi 1977: 362. Unterbindungen und Unterbindungsversuche durch Regierungen, nicht nur in Indien, können zu teils unerwarteten Konfliktlinien führen; vgl. z. B. Pandian 2005; Boaz 2021; Moodie 2019.

23 Vgl. Sarkar & Sarkar 2016; Staples 2020.

24 Die unterschiedlichen Rechtsvorschriften sind zusammengestellt bei Department of Animal Husbandry & Dairying o. J.

25 Vgl. Malagodi 2021.

26 „Cow" in § 9(3) der englischen Fassung der Verfassung, „*gāī*" in § 9(3) der nepalischen.

27 Daß es sich um das Rind überhaupt handelt, geht allerdings nicht eindeutig aus der einschlägigen Strafvorschrift hervor: In der englischen Fassung (*The National Penal (Code) Act, 2017*) steht in § 289 „cows or oxen" und „cow or ox", in der nepalischen Fassung (*Mulukī aparādh saṃhitā, 2074* [= 2017]) steht in § 289 „*gāī, goru*" und „*gāī vā goru*"; *goru* bedeutet sowohl „Stier" als auch „Ochse", und könnte somit wie in der englischen Fassung verstanden werden, aber auch anders, eventuell als das männliche Rind überhaupt.

28 Vgl. Miyamoto & Magnusson & Korom 2021.

29 Vgl. Stewart 2013.

30 Das derzeit gültige Gesetz (*Animals Act, No. 29 of 1958*) sieht noch etliche Ausnahmen vor.

31 Vgl. Schaflechner 2018: Kapitel 6.9.

32 Vgl. hierzu auch Adcock & Govindrajan 2019, mit weiteren Verweisen.

33 Deren Hindi-Name *Rāṣṭrīya Āyurvijñān Āyog* lautet, während die Hindi-Bezeichnung der Vorgängerorganisation *Medical Council of India* war: *Bhārtīya Cikitsā Pariṣad*. „Medical" ist somit signifikant umgedeutet worden.

von ihr *Carak śapath* genannten Auszug aus *Ca*,Vi 8,13f.[34] zu ersetzen, in dem vom angehenden Schüler durch den Lehrer ein Schwur zum Einhalten einer bestimmten Verhaltungsweise eingefordert wird. Er solle als Schüler unter anderem keusch und Bartträger sein, kein Fleisch essen, dem Lehrer absolut gehorchen, und als Arzt niemanden behandeln, den der König (scil. die Regierung?) oder die Allgemeinheit haßt bzw. der den König haßt, usw. Und durch ihn solle stets der Schutz aller Lebewesen erwünscht werden, angefangen mit Kühen und Brahmanen (*gobrāhamaṇam ādau kṛtvā sarvaprāṇabhṛtāṃ śarmāśāsitavyam*).

Welche heftigen Gefühle die philologische Beschäftigung, auch – und gerade – von ‚westlichen' Forschern, mit Rindertötung und -verzehr vor dem Hintergrund einer solchen Entwicklung auslösen können, möge folgendes belegen (Dalmia 1971: „Acknowledgment"):

> The compiler fully hopes that unprejudiced readers will surely realise that it is entirely false that the killing of the cow and the eating of beef was prevalent in the Vedic age. They will also come to know that foreign scholars and some Indians following their foot steps have said so to mitigate the respect and faith of the Indian people in the noblest of their heritage which are the Vedas.
>
> It would be proper if the government were to proscribe works which spread such false and misguided notions. But it cannot be expected of the present Government,[35] as all who top it hold other opinions. We pray to the Lord that He may guide them on the proper path and grant a nobler vision to enable them to stem actions which undermine the country.

Tatsächlich war aber wahrscheinlich der erste, der *in extenso* darlegte, daß man im alten Indien das Rind geschlachtet und verspeist habe, ein Einheimischer, nämlich der Bengale Rājendralāl Mitra (Mitra 1872), der sich dabei folgende Bemerkung nicht verkneifen konnte: „When the subject attracted the attention of the late Professor [Horace Hayman] Wilson, the attempt at mystification was so far successful that he was made to waver" (S. 174f.) – ganz anders als er selbst. Seitdem haben viele Südasiaten Belege dafür beigebracht, daß im alten Indien Rinder geschlachtet und verspeist wurden und daß dies erst in späterer Zeit als *kalivarjya*- geächtet wurde, allerdings nicht

34 Zu dieser Stelle vgl. Meulenbeld 1999b: 71 Anm. 47; Das 1989: 921f.; Preisendanz 2007.

35 Damals führte in Indien Indira Gandhi eine Regierung des *Indian National Congress*.

konsequent.[36] Natürlich waren und sind die Protagonisten der Gegenposition auch aktiv. Einen Höhepunkt in der Auseinandersetzung auf der Basis traditioneller Schriften stellten Jha 2001 und die Reaktion darauf, einschließlich Todesdrohungen, dar; selbst der Tod von D. N. Jha wurde teilweise in recht gehässiger Form kommentiert.[37]

Man kann sich leicht vorstellen, wie in dieser Gemengelage jene, die mit diesen nicht einverstanden sind, Schlußfolgerungen wie beispielsweise die folgende eines deutschen Indologen aufnehmen dürften: „The opposition to Brahmanic religion and social order objected to its central element: the dominance of sacrifice and its most important sacrificial animal, the cow" (Michaels 2004a: 154).[38]

Auch wenn die Militanz, die heute bisweilen mit „cow protection" verbunden ist, durchaus als ein Beispiel von *hiṃsā-* gelten könnte, wird die Ablehnung der Rindertötung gemeinhin unter *ahiṃsā-* subsumiert. Zwar hat Alsdorf 1962 gezeigt,[39] daß das, was im heutigen Indien allgemein unter *ahiṃsā-* verstanden wird, eigentlich ein Konglomerat ist von zum Teil äußerst verschiedenartigen Vorstellungen über Rinderverehrung,[40] ‚reine' und ‚unreine' Speisen betreffende Vorschriften, Vegetarismus und dem Vermeiden des Verletzens oder Tötens von Lebewesen (d. h. *ahiṃsā-* im eigentlichen Sinne), die ursprünglich nicht notwendigerweise miteinander verbunden waren,[41] doch das ändert nichts an

36 Vgl. besonders Bhattacharya 1943: 28–36; siehe auch Mitra 1872: 193–196. Man beachte aber auch Bilimoria 2007: 22 (bzw. 20): „Scriptures proscribe injury to creatures and meat-eating, but a priest would wrong the gods if he did not partake of the remains of a certain ritual animal sacrifice. With the gods wronged, *ṛta* can not be maintained: what then should he do […]? It also follows that meat-eating is not unambiguously decried in the Scriptures […]. However, that qualification or thinking over paradoxical scenarios merely is not sufficient by itself, for exceptions do not constitute the weight and strength of much of the moral norms that govern the daily lives and affairs of the people."

37 Vgl. z. B. OpIndia Staff 2021.

38 Das deutsche Original lautet: „Die Opposition gegen die brahmanische Religion und Gesellschaftsordnung richtete sich gegen ihr zentrales Element: das dominierende Opferwesen und dessen wichtigstes Opfertier: das Rind" (Michaels 1998: 171).

39 Allerdings teilweise in problematischer Manier: „Es ist dabei weniger das Ergebnis der Studie, als vielmehr der negativ wertende Unterton, der den Leser durch weite Teile des Textes begleitet und für besonderen Unmut sorgt" (Krüger 2016: 178, zur englischen Übersetzung von Alsdorf 1962).

40 Literatur zur Rinderverehrung hat Meulenbeld 1999b: 11 Anm. 74 zusammengestellt.

41 Eine Zusammenstellung der wichtigsten Literatur zur historischen Entwicklung dieser Vorstellungen bietet Meulenbeld 1999b: 14f. Anm. 136; weitere Werke befinden sich im Literaturverzeichnis von Schmithausen 2000. Zusätzlich siehe z. B. (Vollständigkeit ist unmöglich; auch ist vieles apologetisch) Schmithausen 1985: 115ff., 120ff.; Schlerath 1987: 200; Witzel

der Tatsache, daß auch entsprechende Bräuche und Verhaltensweisen der heutigen Zeit, die nachweislich erst sekundären Ursprungs sind, von dem größten Teil der indischen und auch außerindischen Öffentlichkeit nach wie vor als seit grauer Vorzeit bestehend angesehen werden, was bisweilen dazu führt, daß einzelne dieser Bräuche und Verhaltensweisen pikanterweise – und für den von ihrer Ursprünglichkeit Überzeugten wohl überraschend – gerade von sogenannten Traditionalisten bekämpft werden; ein Beispiel hierzu ist die Feindseligkeit gewisser brahmanischer Kreise, die der Svāmināràyaṇa-Sampradāya-Gründer Sahajānanda sich im frühen 19. Jahrhundert zuzog, als er Tieropfer durch pflanzliche Spenden ersetzen ließ.[42] Interessanterweise bemühte sich zur gleichen Zeit am anderen Ende Südasiens eine andere Reformbewegung (angeführt vor allem von dem weiter unten erwähnten Rām'mohan Rāẏ) zu beweisen, daß gerade Fleischgenuß ein integraler Bestandteil des Hinduismus sei.[43]

Angesichts dieser Sachlage ist es für den an der historischen Entwicklung der oben erwähnten Vorstellungen Interessierten oft besonders irritierend, daß die schriftlichen Quellen, auf die er sich ja größtenteils stützen muß, in vielen Fällen theologischer, philosophischer oder juristischer Natur sind und insofern einen eher normativen Charakter haben, so daß sie nicht notwendigerweise reale oder allgemeingültige Lebensumstände und Verhaltensweisen widerspiegeln,[44] zumindest nicht unreflektiert und ungeprüft als repräsentativ für andere Gesellschaftskreise und Bevölkerungsgruppen als die der

1987: 390f., 412f.; Karttunen 1989: 115; Laidlaw 2003: 153–172; Jacobsen 1994; Tull 1996; Muni 2004. Zum Begriff *ahiṃsā-* im modernen Neo-Hinduismus, exemplifiziert in den Vorstellungen Gandhis, siehe Hacker 1978: 564, 596f.

42 Siehe Schubring 1962: 116f.

43 Als Argument hierfür wurde u.a. ein besonders interessanter, Mahādeva (Śiva) in den Mund gelegter Vers zitiert (siehe z. B. Hay 1963/1964: 164–167):
jalaṃ jalacarair miśraṃ dugdhaṃ gomāṃsaniḥsṛtam
annāni medajātāni nirāmiṣyaṃ kathaṃ bhavet
„Wasser ist mit wasserbewohnenden Wesen vermengt, Milch ist aus Kuhfleisch hervorgekommen, Speisen sind aus Fett (?, in der Regel medas-) entstanden (l.c. erklärt als Bezug auf das Wachstum von Getreide usw. aus der Erde, d.h. medinī-, die die toten Körper von Madhu und Kaiṭabha darstelle): wie sollte es [folglich] Nicht-Verzehr von Fleisch geben?“ Die letztendliche Quelle dieses eventuell einem Purāṇa oder Tantra entnommenen Verses ist mir unbekannt. Zu ähnlichen Textpassagen siehe auch Alsdorf 1962: 590–592 (34–36).

44 Ohne deshalb ‚Phantasie‘ zu sein; vgl. hierzu etwa Rocher 1993: 267.

Verfasser angesehen werden können.[45] Hilfreich und auf jeden Fall lehrreich ist in solchen Fällen oft die Zuhilfenahme von Textquellen, die ihr Augenmerk primär auf ganz andere Gegenstände richten, dabei aber Bezug nehmend auf Realien des täglichen Lebens, ohne daß diese in ethischer, ritueller oder rechtlicher Hinsicht durchleuchtet oder bewertet würden.[46] Besonders diese eher ‚beiläufige' oder ‚zufällige' Erwähnung von Realien ist geeignet, die Glaubwürdigkeit einer Aussage zu erhöhen,[47] denn natürlich sind auch Werke etwa der sogenannten ‚technischen' Literatur nicht immer frei von einer gewissen Tendenziösität, insbesondere dann, wenn es um eine Rechtfertigung oder Bewertung des behandelten Gegenstandes oder einzelner seiner Aspekte geht.[48] Besonders geeignete Beispiele für Quellen dieser Art sind medizinische Werke, deren reiche Materialsammlung mangels geeigneter Hilfsmittel zum Erschließen der Texte leider nur selten berücksichtigt worden ist.[49] Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, die Bedeutung dieser Texte an Hand einiger ausgewählter Beispiele zu verdeutlichen; da dieser Versuch nur

45 Auf diesen Umstand und die sich daraus ergebenden Probleme geht besonders Zimmermann 1987: 180ff. ein. Siehe auch die grundsätzlichen Erwägungen von Rocher 1978; Wezler 1985; sowie Alsdorf 1962: 601–603 (45–47) und – *mutatis mutandis* – Sprockhoff 1987: 236f. Mehrere Beispiele grundsätzlicher Kritik – auch des deutschen Indologen Wilhelm Rau – an dem Aussagewert von Texten der genannten Art bietet Das 2019: 16–18.

46 Es sei betont, daß es sich um Realia des täglichen Lebens und nicht technische Realia handelt; wie schwierig es sein kann, von Literaturbelegen aus an letztere heranzukommen, verdeutlicht Hanneder 2005: 30–44.

47 Rau 2012: 917: „[…] nicht um ihrer selbst willen überlieferte Nachrichten entgehen bewußter Umgestaltung leichter als die Leitgedanken eines mündlich wiedergegebenen Textes."

48 Ein besonders lehrreiches Beispiel solcher Apologetik (Lob der Jagd) liefert Wilhelm 1987: 350-353. Es handelt sich hierbei zwar um ein relativ spätes, unter muslimischem Einfluß entstandenes Werk, das aber dennoch ganz in der Tradition der wissenschaftlichen Sanskritliteratur steht.

49 Allerdings ist in dieser Hinsicht zu unterscheiden zwischen echten medizinischen Werken und solchen, die sich selbst zwar medizinisch nennen, tatsächlich aber eher pseudomedizinischer Natur sind; solche Werke sind nicht immer objektive Zeugen für Realien. So versucht z.B. der *Madanamahārṇava* sehr erfindungsreich, Krankheiten fast ausschließlich als Resultate sittlich-ritueller Verfehlungen darzustellen (die erwähnten Gegen- und Heilmittel sind dann konsequenterweise in der Regel auch magisch-rituelle Handlungen), was zwar äußerst interessant ist, seine Schilderung von ‚Realien' aber nicht gerade glaubwürdig macht. Wenn also – um ein für uns relevantes Beispiel zu nehmen – dort (S. 402) Baudhāyana zitierend gesagt wird, die (gemäß den medizinischen Texten nicht seltene) Hautkrankheit *visarpa-* werde durch das Essen von Schlangen (*sarpa-*) verursacht (*sarpāṃs tu yaḥ khādayati sa visarpī bhaven naraḥ*), so können wir daraus kaum schließen, daß in Indien früher der Verzehr von Schlangen gang und gäbe war, denn hier ist ganz offenbar etymologisierende Spekulation im Spiel.

beispielhaften Charakter haben soll, begnüge ich mich mit der Beschränkung auf die vier sogenannten ‚klassischen' Werke *Ca*, *Su*, *As* und *Ah*.

Die besondere Eignung der genannten Texte ergibt sich aus zwei Umständen. Erstens muß ein Arzt sich zwangsläufig mit Realien beschäftigen, was es kontraproduktiv machte, wie in esoterischen Werken eine Geheimsprache zu verwenden, in der Sachen mit anderen als ihren eigentlichen Namen (bzw. Synonymen oder Kenningar dieser) benannt würden und der eigentliche Sinn somit nur einem kleinen Kreis von die Geheimsprache Beherrschenden zugänglich wäre.[50] Das ist zwar ein Argument, das heute von Apologeten, die die Verwendung von Rind- oder gar Fleisch an sich in solchen Texten überhaupt leugnen, gern angeführt wird, widerspricht aber sowohl bekannter Praxis als auch der Kommentartradition.[51]

Auf den zweiten Umstand wird meines Wissens selten gebührend aufmerksam gemacht, nämlich auf die Tatsache, daß der von den medizinischen Werken Anvisierte nicht irgendein Arzt, sondern im Idealfall der Hofarzt des Königs, zumindest jedoch ein in der Regel eher von Adligen und Reichen als vom einfachen Volke aufgesuchter Arzt war,[52] von einer Schicht also, deren Macht und Einfluß (und wohl auch Bildung) es mit sich brachten, daß ihre tatsächlichen Lebensumstände auch in einem von einer anderen Schicht beherrschten Tradierungsmedium wie der Sanskritliteratur gebührend berücksichtigt werden mußte. Insofern spiegelt sich in medizinischen Werken auch mehr (wenn auch nicht ausschließlich) die Lebenswirklichkeit der damaligen höfisch- oder städtisch-lebemännischen Welt wider, als die wohl eher brahmanisch-gelehrter Kreise, in denen wir wahrscheinlich in der Regel die Verfasser juristischer, philosophischer und ähnlicher Werke suchen müssen; in dieser Hinsicht ähneln diese Texte also mehr Werken wie z. B. Vātsyāyanas *Kāmasūtra*, auch wenn dieses selbst ein normatives Werk ist.[53]

So finden wir in medizinischen Werken auch die Bestätigung für vieles, das in sexologischen Werken erwähnt wird. *Ca*,Ci 13,32 sagt zudem, daß

50 Ein Beispiel für solche esoterische Terminologie ist *Rasendracūḍāmaṇi* 1,7, wo die *kaulika*-s (yogisch-tantrische Meister) „Rindfleischesser" (*gomāṃsabhakṣa*-) genannt werden; in 1,8 wird dann das „Rindfleischessen" erläutert als das Zurückbiegen der Zunge (*go*- „Kuh") zum Gaumen (als Teil der *khecarī- mudrā*-): *gośabdenoditā jihvā tatpraveśo hi tāluni | gomāṃsabhakṣaṇaṃ tat tu mahāpātakanāśanam*.

51 Dem widerspricht nicht, daß medizinisches Wissen an sich nicht jedem zugänglich gemacht werden sollte; vgl. Das 1989: 921f.

52 Vgl. Das 1989: 920f., 922f.

53 Vgl. hierzu Khoroche & Tieken 2009: 4.

gewisse Krankheiten durch die Einnahme von Speisen entstehen, denen Frauen Menstrualblut, Körperhaare, Kot, Urin, Knochen, Nägel und dergleichen beigemengt haben,[54] offenbar, um sich den Mann gefügig zu machen;[55] es scheint sich um eine geläufige Praxis gehandelt zu haben. *Ca*,Ci 30,167 wird gesagt, daß gewisse Krankheiten des Penis nicht nur durch Unsauberkeit, sondern auch durch Verletzungen durch Waffen, Zähne und Nägel, durch Schlagen mit Hölzern, durch Malmen und durch die übermäßige Verwendung von Insektenstacheln verursacht werden, wozu der Kommentator Cakrapāṇidatta (ca. 11. Jahrhundert) anmerkt, daß es sich bei letzteren um ein Mittel handelt, das das Glied größer machen soll – ähnliche Mittel werden auch in sexologischen Werken beschrieben.[56] In *Su* befindet sich sogar ein ganzes Kapitel (Ni 14), das nur über die durch diese Praxis entstandenen Komplikationen handelt; auch in *As*,Ut 38,S.283b und 38,S.288a sowie *Ah*,Ut 33,3 und 33,21 wird sie erwähnt.[57]

Wir erfahren zudem, daß das Verhältnis zumindest dieser Schichten zum Alkoholgenuß keinesfalls der in Bezug auf das alte Indien heute weitverbreiteten Vorstellung entsprach, der zufolge dieser Genuß grundsätzlich strafbar oder zumindest zu ächten war.[58] In der Tat geht ja schon aus den altindischen sogenannten Rechtsbüchern hervor, daß der Genuß von Alkohol recht unterschiedlich bewertet wurde, und daß das Verbot des Trinkens von Alkohol jeglicher Sorte in dieser Ausschließlichkeit wenn überhaupt, dann in der Regel nur für Brahmanen galt.[59] Der Sanskrit-Gelehrte und „Vater des modernen

54 Siehe auch *Siddhasāra* 10,5; *Su*,Ni 7,11; *Ah*,Ni 12,20; *As*,Ni 12,S.62a.

55 Wie besonders die Kommentare zum *Ah* hervorheben.

56 Vgl. Meulenbeld 1999b: 365 Anm. 264; Jolly 1901: 100 Anm. 2. Siehe auch S. (15)b der englischen Einleitung zu *Ah*.

57 Bei dieser Sachlage scheint es übrigens zweifelhaft, ob die im Pali-Kanon der Buddhisten *uccāliṅga-* genannten Lebewesen, die eine Erektion des Penis verursachen, tatsächlich Spulwürmer („maw-worm“, *Ascaris* sp.) oder dergleichen bezeichnen, wie allgemein angenommen (auch bei Fiser 1993: 59, 63, trotz der dort angegebenen Erläuterung Buddhaghosas, die ausdrücklich die Versteifung des Penis durch die Härchen dieser Lebewesen nennt).

58 Im ersten Band seines Hindi-Romans *Senāpati puṣyamitra* zur Ablösung der Mauryas durch die brahmanischen Śuṅgas hat Suśīl Kumār eine längere Kneipenszene eingebaut mit verschiedenen Alkoholsorten, die auch der Brahmane Agnimitra, Sohn und Nachfolger des Maurya-Feldherrn und ersten Śuṅga-Herrschers Puṣyamitra, wie selbstverständlich zu sich nimmt (Kumār 2012: 128–137).

59 Literatur zu Alkohol und dessen Verzehr im alten Indien hat Meulenbeld 1999b: 57 Anm. 684 zusammengestellt; siehe auch Bhattacharya 1943: 36–43; Kane 1974: 791–799; Hellwig 2010; McHugh 2014; McHugh 2018; Jha 2020; McHugh 2021 (mit einer reichhaltigen Bibliographie zum Thema). Die älteste (vedische) Periode mit ihren anscheinend ‚lockereren‘ Sitten wird allerdings in der Mehrzahl dieser Werke weniger berücksichtigt. Interessant

Indiens“ Rām'mohan Rāẏ (1772–1833) hat in drei bengalischen Schriften von 1822,[60] 1823[61] und 1826[62] auf diesen Umstand aufmerksam gemacht und die widersprüchlichen Aussagen der einschlägigen traditionellen Texte diskutiert; er gestattete den Anhängern seiner Reformbewegung *Brāhma Samāj* den (mäßigen) Genuß von Alkohol.[63] So finden wir auch in unseren medizinischen Werken das Bild einer Gesellschaft, in der manche zwar – wie auch ausdrücklich gesagt wird – Alkohol gänzlich meiden, viele andere aber (und zwar Männer wie Frauen) ihn wie selbstverständlich genießen, wobei ein Übermaß oft Folgen hat, die das Einschreiten des Arztes bedingen. Es ist daher nur folgerichtig, daß die erwähnten medizinischen Werke in der typischen Manier von Lehrtexten auch den richtigen Genuß von Alkohol lehren (z. B. mit wem, was, wieviel, in welcher Umgebung und Atmosphäre und mit welchen begleitenden Zerstreuungen man trinken solle), der dann auch in keiner Weise körperlich oder moralisch schädlich sei.[64] Die guten Eigenschaften von Alkohol werden öfters gepriesen, und selbstverständlich wird er auch häufig als Medizin verwendet[65] – sogar der Amme[66] soll er dargereicht werden, damit sie viel Milch produziere![67]

ist auch Mishra 1989; gemäß Śrīvāstavya 1983: 41f. schließlich würde *Ca* richtigen Alkoholgenuß als ein Mittel preisen, jenseitige Erlösung (*mokṣa*-) zu erlangen. In der Tat wird in richtiger Weise regelmäßig genossener Alkohol in medizinischen Werken als zur vollkommenen Gesundheit führend verherrlicht (siehe auch Chattopadhyaya 1986: 571f.), und da diesen Texten gemäß vollkommene Gesundheit einem die beste Gewähr bietet, *mokṣa*-erlangend zu agieren, wäre dieser Gedanke auch durchaus nachvollziehbar; allerdings ist die Interpretation der einschlägigen Textstellen nicht einfach (vgl. hierzu auch Das 1992: 183 Anm. 80).

60 Letzter Teil (Rāẏ 1973: 257–259) von *Cāri praśner uttar* (Rāẏ 1973: 250–259).

61 Letzter Teil (Rāẏ 1973: 316–330) von *Pathya pradān* (Rāẏ 1973: 264–330).

62 *Kāẏasther sahit madẏapān biṣaẏak bicār* (Rāẏ 1973: 333f.).

63 Gaṅgopādhyāẏ 1982: 256 irrt, wenn er in seinem Drama *Rām'mohan* behauptet, Rām'mohan Rāẏ habe diesen Genuß nur aus medizinischen Gründen gutgeheißen und dies auch in dem in Anm. 62 erwähnten Traktat geschrieben. Möglicherweise hat ihn der Titel („Darreichung von Krankenkost“) der in Anm. 61 erwähnten Schrift, die auch den englischen Nebentitel *Medicine for the Sick* trägt, hierzu verleitet.

64 Z. B. Ah,Ci 7,75–90; Ca,Ci 24,11–28; Su,Ut 47,80–81; As,Ci 9,S.170b–172b. Zu wer wie richtig Alkohol trinkt, und was die Vorteile daraus sind, siehe Chattopadhyay 1995: 101–114 sowie (allerdings kaum mit Belegstellen) Pāṇḍeya 1986: 32–49.

65 Siehe hierzu auch Zimmermann 1989: 68f.

66 Frauen aus den hier in der Regel gemeinten Gesellschaftsschichten haben offenbar selten selbst gestillt. Belege hierzu hat Tivārī (Tewari) 1986: 678–682 zusammengestellt; allerdings ist die Zählung von Textpassagen dort nicht immer die der hier verwandten Texteditionen.

67 So z. B. *As*,Ut 1,S.6a; *Su*,Śā 10,30; *Ca*,Śā 8,57; *Ah*,Ut 1,18.

Natürlich kann man all dies nicht verallgemeinern und auf andere Bevölkerungsschichten und -kreise übertragen; dennoch wäre es wohl weltfremd zu behaupten, die Lebensart der Vornehmen und Reichen richtete sich nach gänzlich anderen moralisch-ethischen Maßstäben als die der Masse des einfachen Volkes, auch wenn die Wertmaßstäbe nicht völlig identisch gewesen sein sollten. Allerdings darf man auch geographische Faktoren nicht aus den Augen verlieren; Sitten und Bräuche einer Gegend können in anderen Gegenden durchaus als lasterhaft empfunden worden sein. Die vier ‚klassischen' medizinischen Texte deuten auf einen westlichen oder nordwestlichen Ursprung hin, und es ist bekannt, daß viele Bräuche dieser Gegenden, wie auch des Ostens, von Einwohnern des indischen Herzlandes (und besonders ‚orthodoxen' brahmanischen Kreisen) nicht unbedingt als nachahmenswert empfunden wurden. Dennoch haben die obigen Ausführungen zum Alkoholgenuß verdeutlicht, daß auf die meistens ausschließlich herangezogenen brahmanisch-gelehrten Quellen nicht unbedingt Verlaß ist, wenn es um die Beschreibung von Realien geht.[68] Ähnlich verhält es sich auch in Bezug auf den Genuß von Fleisch.

Es ist bekannt, daß in medizinischen Werken verschiedene Fleischarten nicht nur als Medizin und Krankenkost, sondern auch als ganz alltäglicher Bestandteil der Nahrung überhaupt angesehen werden. Natürlich mußten daher auch Tiere auf Veranlassung des Arztes getötet werden, obwohl er doch alle Lebewesen, selbst Insekten und Ameisen, so betrachten sollte, als seien sie er selbst.[69] Schon bei der Geburt eines Menschen mußten eventuell Tiere zwar nicht getötet, doch immerhin verletzt werden, denn ein zum Heraustreiben der Nachgeburt dienendes Mittel wurde aus dem rechten Ohr eines *lebenden* Esels oder Stiers bereitet.[70]

Das Töten oder Verletzen von Lebewesen für medizinische und ähnliche Zwecke scheint den medizinischen Texten gemäß als etwas ganz Selbstverständliches angesehen worden zu sein, jedenfalls löste es anscheinend keine Gewissenskonflikte aus und bedurfte auch keiner Rechtfertigung.[71] Ähnliches

68 Mishra 1989: 284: „[…] the Dharmaśāstras, Purāṇas and moralists of different periods prescribed [*recte*: proscribed] their [= Alkoholika] use and prescribed penances and other severe punishments for drinkers both male and female. But their injunctions seem to have been seldom emulated."

69 So z.B. *Ah*,Sū 2,23. Zum tatsächlichen Wert derartiger Aussagen für das Handeln des Arztes vgl. aber auch Das 1989: 922–924.

70 *Ca,*Śā 8,41 (siehe auch 8,34); *As*,Śā 3,S.302b.

71 In einem späteren (ca. 9. Jahrhundert), von einem Jaina verfaßten Werk sieht die Sache anders aus, denn *Ka*,Hi (S. 714ff.) versucht, die Unnötigkeit der Verwendung von Fleisch in der Medizin zu beweisen.

ist uns aus Texten, die die Anlage und Hege von Garten- und Parkanlagen lehren, bekannt; auch in diesen wird das Töten bestimmter Lebewesen, die den Pflanzen als Nahrung dienen, gelehrt.[72] So ist es nicht verwunderlich, daß auch Berichte über den – offenbar recht häufigen – Genuß von Fleisch als Teil der täglichen Nahrung in unseren medizinischen Werken mit keiner Wertung verbunden sind. Jedoch kann man hier einwenden, daß gerade bei der nicht-medizinischen Verwertung eventuell zwischen verschiedenen Fleischarten unterschieden werden muß. So werden beispielsweise Hunde-, Mäuse- und Katzenfleisch durchaus für medizinische Zwecke verwendet, was aber nicht bedeutet, daß diese Tiere auch auf dem täglichen Speisezettel standen. Auch die Aufzählung einer bestimmten Tierart in einer der bekannten Listen, in denen die Eigenschaften der verschiedenen Fleischarten gelehrt werden, wird beim Fehlen anderer Zeugnisse wohl nicht eindeutig beweisen können, daß diese Tierart nicht nur als Medizin oder dergleichen, sondern auch als einfaches Nahrungsmittel galt, dies umso mehr, als man bisweilen auch von den Eigenschaften oder gar der medizinischen Verwendung von Menschenfleisch erfährt![73]

Unter diesen Umständen sind auch die von Ludwig Alsdorf[74] angeführten Zeugnisse aus *Su* als Beleg dafür, „daß für Suśruta Rindfleisch nicht nur ein unanstößiges, sondern auch ein geschätztes Nahrungsmittel ist“,[75] kritisch zu betrachten. Daß *Su*,Sū 46,85 und 45,89 die medizinischen Eigenschaften von Rindfleisch beschrieben werden,[76] besagt nach unseren obigen Erwägungen für die Frage des eventuellen nichtmedizinischen Genusses von Rindfleisch

72 Beispiele finden sich *passim* in *Vṛk*.

73 Zu Menschenfleisch siehe z. B. den Kommentar (S. 367) zu *Vṛk* 277; ergänzend dazu sei auf Meulenbeld 2000: 467, 693, 738 hingewiesen: Das medizinische Werk *Arkaprakāśa* 4,96 beschreibt ein aus Menschenfleisch hergestelltes Mittel gegen Gift, und gemäß *Rasasāra* und *Rasopaniṣad* wird Menschenfleisch für alchemistische Zwecke verwandt. Menschenfleisch wurde übrigens von den Anhängern gewisser religiöser Sekten angeboten und verkauft; siehe Barthakuria 1984: 9; Lorenzen 1972: 206 („Human flesh“); allerdings läßt dieser Brauch bestimmter Sekten keine Schlüsse allgemeiner Art in Bezug auf Menschenfleisch zu. Siehe auch Wezler 1992: 303.

74 Alsdorf 1962: 617–619 (61–63).

75 Alsdorf 1962: 619 (63). Zum Verzehr von Rindfleisch überhaupt hat Alsdorf viele Belege aus anderen Werken beigebracht; ergänzend sei hinzugefügt, daß nicht nur in medizinischen Werken überhaupt, sondern auch in *Su* selbst der Verzehr von Rindfleisch als Bestandteil von Medizin oder Krankenkost auch an vielen anderen, von Alsdorf nicht vermerkten Stellen erwähnt wird. Siehe auch Mitra 1985: 145; Chattopadhyaya 1986: 569ff.

76 Wie auch an den von Alsdorf nicht erwähnten Parallelstellen *Ca*,Sū 27,35 und 27,79f.; *Ah*,Sū 6,48 und 6,65; *As*,Sū 7,S.48a und 49b.

wenig. Dies gilt auch für *Su*,Śā 3,25, das die Folgen des Verlangens einer Schwangeren nach Rindfleisch beschreibt. Diese Folgen sind zwar positiver Art, lassen aber nicht darauf schließen, ob es sich um ein (gemäß der Terminologie Alsdorfs) „anständiges“ oder „unanständiges“ Verlangen handelt. Denn in den medizinischen Werken wird ausdrücklich gesagt, daß Schwangerschaftsgelüste *grundsätzlich* zu befriedigen seien, auch wenn es sich um solche handeln sollte, die normalerweise als abnorm oder schädlich angesehen würden, denn sonst würde man das Kind schädigen.[77] Das Verlangen nach Rindfleisch, auch wenn es mit durchaus positiven Folgen verbunden ist, sagt also an sich nichts über die allgemeine Akzeptanz oder Nichtakzeptanz von Rindfleisch als Nahrungsmittel aus.

Allerdings kann uns vielleicht die Berücksichtigung der anderen im Umfeld von *Su*,Śā 3,25 genannten Fleischarten weiterhelfen. Es handelt sich hierbei um das Fleisch von Waran (*godhā-*[78]) (25), Büffel (*mahiṣa-*) (26), (Wild-)Schwein (*varāha-*) (26), Hirschtier oder dergleichen (*mṛga-*[79]) (27), *sṛmara-* (27), ein schon in vedischen Texten erwähntes, nicht eindeutig identifiziertes Tier,[80] und Rebhuhn (*tittira-*) (27). Waran, (Wild-)Schwein, Hirsch und Rebhuhn gelten, jedenfalls gemäß den medizinischen Texten und unabhängig von der Wertung rituell-juristischer und ähnlicher Werke (die aber auch größtenteils ähnlicher Ansicht sind[81]), als durchaus akzeptable Nahrungsmittel; speziell der Waran gilt auch in der rituell-juristischen Literatur als ein geschätztes ‚reines‘ Tier.[82] Was den Büffel betrifft, so werden wir uns noch näher mit diesem zu befassen haben. Sehen wir also von dem problematischen *sṛmara-* ab,

77 Siehe z. B. *Ah*,Śā 1,53f.; *Ca*,Śā 4,19; *Su*,Śā 2,51 und 3,18; *As*,Śā 2,S.290a.

78 Zu *godhā-* siehe Meulenbeld 1974: 461f.

79 *mṛga-* ist ein schwieriges Wort. Bisweilen scheint es landlebende Wirbeltiere überhaupt, die nicht fliegen und nicht kriechen, zu bezeichnen, bisweilen eher pflanzenfressende, vor allem äsende Tiere dieser Gattung, bisweilen aber auch nur Hirschtiere und dergleichen. Allgemein wird angenommen, daß es sich dabei um Wildtiere handelt, aber sicher ist das nicht gemäß Ausweis der medizinischen Werke: In diesen wird bei der Einteilung von Fleischsorten *mṛga-* in einer Mehrzahl von Kontexten verwendet, die eine eindeutige Festlegung nicht ermöglichen, und auch Rinder werden dabei genannt; vgl. z. B. *Ca*,Sū 27,35–37, 27,39 und 27,45f.; *Su*,Sū 46,54 und 46,76; *As*,Sū 7,S.47b–48a; *Ah*,Sū 6,43 und 6,48–51. Eine umfassende Untersuchung des Begriffs steht noch aus; Hofstetter 1980: 46–83 könnte dabei als Ausgangspunkt dienen.

80 Der Kommentator Ḍalhaṇa erklärt es als ein Riesenschwein (*mahāśūkara-*) oder – alternativ – eine Yak-Art bzw. ein dem Yak ähnliches Tier (*camarānūka-*), das wie ein großer Hund oder ein großes Pferd aussieht (*mahāśvākāra-*) (evtl. Nilgau, Gaur oder Sambar?). Vgl. auch Meulenbeld 1999b: 40 Anm. 564, 346 Anm. 615.

81 Vgl. z. B. l.c. in Anm. 86.

82 Siehe z. B. Lüders 1940: 175–179.

so könnte man zu dem Schluß kommen, daß analog zu der Mehrzahl der anderen Fleischarten – und unabhängig von der Wertung der Folgen der einzelnen Schwangerschaftsgelüste – auch Rindfleisch hier als ‚unanstößig' angesehen wird. Doch Sicherheit haben wir nicht. Leider konnte ich in den anderen von mir hier verwandten medizinischen Werken auch keine Parallelstellen finden, die uns zusätzliches Material zur eventuellen Klärung des Problems hätten liefern können.

Bleibt es bei *Su* bei einem *non liquet*, so läßt sich doch aus *Ca* ein Beleg beibringen, der die Unsicherheit in Bezug auf die Verwendung von Rindfleisch als Bestandteil normaler Nahrung endgültig beseitigt. Es handelt sich um Ci 14,9; in diesem Abschnitt werden die Gründe für die Entstehung von Hämorrhoiden aufgezählt. Neben vielen Tätigkeiten und Speisen, die auch heute noch alltäglich sind und auch in sehr ‚orthodoxen' Kreisen keinen Anstoß erregen, wird als Grund auch der Verzehr des Fleisches von Rind, Fisch, (Wild-)Schwein, Büffel, Ziege und Schaf genannt.[83] Dieses Zeugnis ist so unverdächtig, daß es nur einen Schluß zuläßt: es handelt sich hier in der Tat um Fleischarten, die auf dem normalen Speiseplan jener Zeit und jener Gruppe standen. Damit hätten wir – freilich aus einem anderen Text – auch den eindeutigen Beleg aus einem medizinischen Werk für den Verzehr von Rindfleisch, den beizubringen Alsdorf sich bemühte. Damit kann die Angelegenheit dann auf sich beruhen; möglicherweise lassen sich zwar noch mehr solcher Belege in den Texten finden, doch hier sollte nur das prinzipielle Vorhandensein eruiert und keine erschöpfende Untersuchung durchgeführt werden.

Das oben Angeführte erlaubt auch einen weiteren interessanten Schluß, nämlich den, daß im Indien jener Zeit in zumindest einigen – auch höherstehenden – Gesellschaftsschichten der Verzehr von Büffelfleisch keinen Anstoß erregte. Dies wird auch durch andere Zeugnisse unserer medizinischen Texte bestätigt. Hierzu sei ein Beispiel angeführt. Bei gewissen Krankheiten solle man, so sagen die Texte, dem Patienten das Fleisch von fleischfressenden Tieren als Kost geben, und zwar – offenbar, weil er sich sonst ekeln würde – unter Verwendung falscher Herkunftsbezeichnungen.[84] Im Gegensatz zu den anderen Texten gibt *Ca*,Ci auch Beispiele für solche falschen Herkunftsbezeichnungen: so soll beispielsweise unter anderen Krähenfleisch

83 *gavyamātsyavārāhamāhiṣājāvikapiśitabhakṣaṇāt*. Manche Editionen von *Ca* lesen *gavyamātsyakaukkuṭavārāha*°, d. h. erwähnen auch (Wild-)Hühnerfleisch.

84 Siehe *Ah*,Ci 5,6f.; *Ca*,Ci 8,149ff.; *Su*,Ut 41,36ff.; *As*,Ci 7,S.148a. Zur Verschleierung der Herkunft des Fleisches vgl. Wujastyk 2012: 132–137.

als Rebhuhnfleisch dargereicht werden (8,151), Katzen- und Schakalfleisch als Hasenfleisch (8,152), Löwen-, Tiger- und Bärenfleisch als Hirschfleisch[85] (8,153) usw. Es handelt sich bei den falschen Herkunftsbezeichnungen ganz offensichtlich um Fleischarten, die der Patient bedenkenlos verzehren würde. Wenn also in dieser Liste auch Büffelfleisch als verschleiernde Bezeichnung für das Fleisch von Elefanten, Nashörnern und Pferden erscheint (8,154), so kann es wohl keinen Zweifel daran geben, daß das Fleisch von Büffeln (*mahiṣa-*) demgemäß bedenkenlos verspeist werden konnte. Es fällt allerdings auf, daß es sich hier im Gegensatz zu den anderen Fällen zu verschleiernder Herkunft von Säugetieren nicht um das Fleisch von Karnivoren handelt. Man könnte demzufolge spekulieren, daß es sich bei 8,154 um einen späteren Einschub in den Text handelt, der dann allerdings noch vor der Endredigierung des Textes erfolgte. Sollte diese Spekulation den tatsächlichen Gegebenheiten entsprechen, so wäre der Wert dieser Textstelle als Zeugnis mitnichten geschmälert; wir hätten im Gegenteil einen Beleg dafür, daß sogar in noch späterer Zeit als die der Abfassung des Rests des Abschnitts der Verzehr von Büffelfleisch als unbedenklich galt.

Dieses Zeugnis ist von umso größerem Wert, als Nachrichten über den Verzehr von Büffelfleisch und dessen Wertung in der rituell-juristischen und ähnlichen Literatur äußerst spärlich sind.[86] Dabei ist bekannt, daß das Opfern (und höchstwahrscheinlich auch der Verzehr des Fleisches) von Büffeln einst auf dem indischen Subkontinent weitverbreitet gewesen sein muß;[87] auch heute noch werden, vor allem in Ost- und Südostindien und in Nepal, Büffel geopfert[88] und in einigen Gegenden auch verspeist. Ob die indogermanischen Einwanderer schon vor ihrer Ankunft in Indien Bekanntschaft mit dem (auch in Westasien anzutreffenden) Büffel gemacht haben, ist unklar, doch lassen die

85 So oder ähnlich ist *mṛga-* hier wohl aufzufassen; ansonsten siehe Anm. 79.

86 Kane 1974: 772–787 erwähnt in seiner erschöpfenden Zusammenstellung von Belegen der Rechtsvorschriften zum Fleischverzehr Büffelfleisch nur auf S. 781; hier wird der Verzehr dieser Fleischart übrigens erlaubt. Vgl. auch Jolly 1896: 157f.

87 Gemäß *Matsyapurāṇa* 17,33 werden die Manen durch (Wild-)Schwein- und Büffelfleisch zehn Monate ernährt (*daśa māsāṃs tu tṛpyanti varāhamahiṣāmiṣaiḥ*). Vgl. auch Bhattacharya 1943: 32.

88 Am bekanntesten dürfte das alle fünf Jahre stattfindende Gaṛhimāī-Fest in Nepal sein, bei dem Tausende von Büffeln (nebst anderen Tieren) geköpft werden. Obwohl die Regierung auf Drängen verschiedener Organisationen des In- und Auslandes, die sich Tierschutz auf die Fahnen geschrieben haben, versuchte, die Opferungen beim letzten Fest 2019 zu unterbinden, wurde dies von den Opfernden weitgehend unterlaufen. Siehe auch Jha 2001: 120f.; Michaels 2007b; Zeiler 2013.

sehr spärlichen schriftlichen Erwähnungen dieses Tieres nicht darauf schließen, daß es im religiös-rituellen Bereich ursprünglich irgend eine Rolle gespielt habe;[89] insofern hat Alsdorf wohl recht, wenn er meint, solche Opfer seien nicht „arischen" Ursprungs.[90] Auch der Verzehr von Büffelfleisch dürfte schwerlich ‚urarisch' sein, d.h. schon der Zeit vor der Einwanderung nach Indien aus Zentraleurasien angehören, da Büffel dort nicht einheimisch waren. Nichtsdestotrotz scheint, wie wir soeben gesehen haben, der Verzehr dieses Fleisches auch in ‚arischen' oder ‚arisierten' Kreisen zumindest nicht unbekannt gewesen zu sein. Da es aber äußerst nahe gelegen haben muß, Büffel mit Rindern zu klassifizieren,[91] nimmt es doch wunder, daß wir so spärliche einschlägige Nachricht über diese in Indien häufigen Tiere haben. Das korreliert mit ihrem heutigen geringwertigeren Status im Verhältnis zu Rindern, obwohl sie wichtige Nutztiere sind, für manche Bevölkerungsgruppen sogar wichtiger als Rinder.[92] Die Ambivalenz in Bezug auf Büffel mag das Beispiel Indiens verdeutlichen: Einerseits ist Indien der weltgrößte Exporteur von Büffelfleisch, andererseits existieren in Teilen des Landes Gesetze, die den Büffel oder bestimmte Büffel wie Rinder schützen.[93]

Schließlich sei auf eine Textstelle aufmerksam gemacht, die das Opfern und den Genuß von Rindfleisch aus mythologischer Sicht behandelt und daher von besonderem Interesse sein dürfte. Es ist ja bekannt, daß in der apologetischen Literatur zu *ahiṃsā*-, Vegetarismus und Rinderverehrung die sakralen vedischen Opfer mit ihrer Tötung nicht nur von Tieren überhaupt, sondern speziell von Rindern ein besonderes Problem darstellen.[94] Apologeten suchen gewöhnlich diesem für sie leidigen Thema beizukommen, indem sie entweder

89 Der genaue Prozeß der Bedeutungsverschiebung von *mahiṣá*- von „mächtig, gewaltig" (was auch der iranische Befund stützt) zu „Büffel" wohl bereits im Vedischen ist noch nicht klar; vgl. zu bisherigen Untersuchungen Mayrhofer 1996: 340. Das Problem betrifft auch den „mächtigen Asura" *mahiṣāsura*-, allgemein nur als „Büffeldämon" aufgefaßt.

90 Siehe Alsdorf 1962: 598 (42) Anm. 1. Allerdings geht es wohl kaum an, *alle* blutigen Opfer, die sich nicht aus dem bekannten vedischen Ritual ableiten lassen, ungeprüft als ‚unarisch' zu bezeichnen, da nicht alle ‚arischen' Bräuche notwendigerweise in den vorhandenen Texten überliefert sein müssen.

91 Siehe hierzu auch Ferro-Luzzi 1977: 363.

92 Siehe hierzu z.B. Hardy 2019.

93 Vgl. Department of Animal Husbandry & Dairying o.J.

94 Das hat andererseits auch die traditionalistischen Befürworter von Rinderopfern (wie Opferer von Tieren überhaupt) einem Rechtfertigungsdruck ausgesetzt; vgl. etwa Liu 2022.

a) die Existenz von Tieropfern, zumindest aber von Rinderopfern[95] schlicht leugnen, was gegebenenfalls eine entsprechende Reinterpretation vorhandener Textzeugnisse oder deren Bezeichnung als Fälschung erfordert,[96]

oder

b) sie nur für frühere Yugas oder Zeitalter relevant, für das gegenwärtige, das Kali-Zeitalter jedoch verboten erklären, d.h. als *kalivarjya*-s bezeichnen,[97]

oder aber

c) sie als Neuerungen, die frühere unblutige Opfer ersetzten, bezeichnen.[98]

Der medizinische Passus bringt nun eine weitere Variante ins Spiel, indem er das Opfern von Rindern als Neuerung bezeichnet, und zwar eines älteren Opfers, bei dem *andere* Tiere geopfert wurden; dieses ältere Opfer aber wird seinerseits als eine Neuerung für ein ursprünglich unblutiges Opfer bezeichnet.

Die Erzählung findet sich in Prosaform in *Ca,*Ci 19,4 und berichtet über den mythologischen Ursprung des Durchfalls. Sie lautet:

> Am Anfang waren die Tiere (*paśu*-[99]) bei Opfern (*yajña*-) bekanntlich [nur] zu ergreifen (*samālabhanīya*-);[100] sie wurden nicht zur Schlachtung verbracht (*nālambhāya prakriyante sma*). Dann, zur Zeit nach dem Opfer (*yajña*-) des Dakṣa, erlangten die Tiere mit der Zustimmung (*abhyanujñāna*-) der Tiere selbst[101] bei den Opfern (*kratu*-) der Söhne des Manu, [nämlich] Nariṣyat, Nābhāga, Ikṣvāku, Nṛga, Śaryāti usw., das Vorspritzen [zur rituellen Reinigung vor der Schlachtung] (= die Weihung) (*prokṣaṇa*-[102]). Und zur Zeit

95 Zu diesen siehe auch Kane 1973: 865, 939f., 945f.

96 Diese Methode wird vor allem von modernen Apologeten angewandt, begegnet aber auch traditionell; vgl. Alsdorf 1962: 593 (37).

97 Dies ist eine traditionelle Erklärung; siehe hierzu Alsdorf 1962: 601 (45); Bhattacharya 1943: 34ff., 168, 200ff.

98 Auch dies ist eine traditionelle Erklärung; siehe hierzu Alsdorf 1962: 593ff. (37ff.).

99 Ob hiermit Tiere allgemein, Opfertiere oder Kleintiere gemeint sind, bleibe dahingestellt.

100 Der Kommentator Cakrapāṇidatta zutreffend dazu: „sie waren loszulassen, nachdem man [sie] nur mit einem rituellen Spruch besprochen hatte“ (*mantreṇābhimantryaiva parityājyā babhūvuḥ*).

101 Zu solcher Zustimmung des Opfertieres siehe z.B. Witzel 1987: 391.

102 Zu diesem Ausdruck, der kein Euphemismus für „Töten“ ist, sondern die dem Töten vorangehende Handlung beschreibt, siehe Kiehnle 1979: 7–19. Allerdings ist offenbar, daß die Tiere danach getötet wurden, so daß Cakrapāṇidattas Erklärung, daß *prokṣaṇa*- das regelkonforme Töten (*vidhipūrvakaṃ māraṇam*) bezeichne, durchaus zutrifft.

> danach wurde durch den ein langes Somaopfer (*dīrghasat[t]ra-*) opfernden Pṛṣadhra wegen der Nichterlangung [anderer] Tiere die Schlachtung (*ālambha-*) von Rindern eingeführt. Das sehend, war die Schar der Wesen (*bhūtagaṇa-*) sehr bestürzt (*pravyathita-*); und durch ihre (d.h. der Rinder) Verwendung (*upayoga-*), durch die Schwere (*gaurava-*), durch die Hitze (*auṣṇya-*),[103] durch die Unverträglichkeit (*asātmyatva-*) und durch die nicht gutgeheißene Verwendung (*aśastopayoga-*)[104] der [zum Töten] herbeigeführten (*upākṛta-*) Rinder entstand vormals beim Opfer (*yajña-*) des Pṛṣadhra Durchfall (*atīsāra-*) der [Wesen], deren [Verdauungs-]feuer angeschlagen und deren Geist [durch Kummer] angeschlagen war.

Sorge und Kummer einerseits, unverträgliche Speisen andererseits sind in medizinischen Werken geläufige Ursachen für Durchfall. Der zitierte Text steht hiermit in Einklang: der durch den Anblick des Tötens erzeugte Kummer und die Unverträglichkeit des Fleisches der Rinder erzeugen Durchfall. In anderen Worten: die Rinder werden nicht nur geopfert, sondern danach auch verspeist. Für die Folgen des Verspeisens gibt es sogar eine medizinische Erklärung, denn in *Ca*,Sū 25,39 wird Rindfleisch ausdrücklich als die ungesündeste aller *mṛga*-Fleischarten[105] bezeichnet. Allerdings bleibt dabei offen, ob diese Typisierung nicht das Resultat einer aus anderen Gründen erfolgten Ablehnung des Verzehrs von Rindfleisch ist.

Daß die obige Legende in Medizinerkreisen allgemein bekannt war, zeigt der Kommentar Ḍalhaṇas zu *Su*,Ut 40,3–5, wo gesagt wird, daß manche Autoritäten zwischen 40,2 und 40,3 einige Verse einschieben, die die gleiche Legende erzählen wie der obige Prosaabschnitt der *Ca*. Die von Ḍalhaṇa zitierte Version lautet:

> Die zu opfernden Tiere (*paśu-*[106]) des ein langes Somaopfer (*dīrghasat[t]ra-*) durchführenden hochherzigen (*mahātman-*) Pṛṣadhra waren abgezehrt (*kṣīṇa-*), daher wurden Rinder [an deren Stelle] eingesetzt. Und durch den übermäßigen Genuß (*atyarthasevana-*), durch die Unverträglichkeit (*asātmyatva-*), ferner durch die Hitze (*uṣṇatva-*) und besonders durch die Schwere (*gaurava-*),

103 „Schwere“ und „Hitze“ sind zwei der Eigenschaften (*guṇa-*), die der Nahrung oder medizinischem Nutzen dienende Substanzen haben können. Zu diesen und anderen derartigen Eigenschaften siehe z.B. Das 2003: 544; Meulenbeld 2000: 385f.

104 Eine Variante fügt hinzu: „und durch *svādvapayoga-*“. Dies könnte als „und durch die falsche Verwendung von Schmackhaftem“ aufgefaßt werden, aber auch als „und durch die Nicht-Verbindung mit (oder aber: Trennung von) Schmackhaftigkeit“. In Hinblick auf den Rest der zitierten Textstelle scheint letzteres gemeint zu sein.

105 Zu *mṛga-* vgl. Anm. 79.

106 Vgl. Anm. 99.

> und durch das übermäßige Fett (*atisneha-*) der [zum Töten] herbeigeführten (*upākṛta-*) Rinder war dann freilich das Bauchfeuer (*jāṭhara- agni-*) vernichtet (*saṅkṣīṇa-*); es entstand vormals der mit den Humores (*doṣa-*)[107], den Elementen (*dhātu-*)[108] und den Unreinheiten (*mala-*)[109] verbundene Durchfall. Durch eben das Ritual (*kalpa-*) ist darauf jetzt diese große Krankheit (*mahāgada-*) [entstanden].

In dieser Version der Legende wird das Opfern von Rindern (nicht jedoch von Tieren überhaupt) zwar auch als Neuerung dargestellt, doch ist nicht die Tötung als solche, sondern der Genuß, speziell der *übermäßige* Genuß des offenbar nicht leicht verdaulichen Fleisches der eigentliche Grund für den Durchfall. Die explizite Erwähnung des übermäßigen Genusses läßt auch vermuten, daß „die nicht gutgeheißene Verwendung" des Abschnitts von *Ca* auch ebendies meint. Zudem scheint der durch den Anblick des Tötens verursachte Kummer keine Rolle zu spielen.

Letzteres hängt allerdings davon ab, was genau *mahāgada-* hier bezeichnet. Zwar kann *mahāgada-*, Synonym von *mahāroga-*, gewisse Gruppen von Krankheiten bezeichnen, sowie sporadisch einzelne Krankheiten, doch gehört Durchfall nicht zu diesen.[110] Es gibt aber gemäß *Ca*,Sū 19,3f. eine Krankheit *mahāgada-*, die gemäß Sū 19,4 *atattvābhiniveśa-* heißt. Diese bezeichnet der Kommentator Cakrapāṇidatta als eine geistige Störung (*mānaso vikāraḥ*), die Krankheit (*gada-*) genannt wird wegen des Grund-Seins des Leides aller Lebewesen (*sarvasaṃsāriduḥkhahetutayā*). Wendet man diese Erklärung auf *mahāgada-* in dem von Ḍalhaṇa zitierten Text an, so könnte man darin einen Hinweis auf denselben durch den Anblick des Tötens verursachten Kummer sehen wie in *Ca,*Ci 19,4.

Jedoch erfahren wir von *Ca*,Ci 10,57–60, daß die *atattvābhiniveśa-* genannte Krankheit *mahāgada-* zwar tatsächlich eine geistige Störung ist, aber verursacht wird durch ungünstige körperliche Prozesse, die ihrerseits zurückzuführen sind auf verunreinigtes Essen, das Zurückhalten körperlicher Ausscheidungen und Kaltes, Heißes, Fettiges oder Trockenes im Übermaß. Dieser Ätiologie gemäß wäre *mahāgada-* im von Ḍalhaṇa zitierten Text dann auf die Qualität des Essens zurückzuführen und nicht auf irgendwelchen erfahrenen – und nicht erwähnten – Kummer, vorausgesetzt natürlich,

107 Siehe zu *doṣa-* Das 2003: 548–550; Meulenbeld 1999b: 9 Anm. 52; Meulenbeld 2000: 384, 408f.

108 Siehe zu *dhātu-* Das 2003: 553–558; Maas 2007-2008.

109 Siehe zu *mala-* Das 2003: 568f.

110 Siehe zu *mahāroga-*/*mahāgada-* Meulenbeld 1999b: 334 Anm. 332 sowie 24 Anm. 305, 248 Anm. 290; *Ca*,Sū 20; *Su*,Sū 33,4f.; *Ah*,Ni 8,30.

daß *mahāgada-* tatsächlich im Sinne von *Ca*,Sū 19,3f. und *Ca*,Ci 10,57–60 zu verstehen ist. Wenn nicht, dann bleibt das mit dem Terminus an dieser Stelle Gemeinte unbekannt. Jedenfalls hätten wir in beiden Fällen keinen stichhaltigen Beweis für durch den Anblick des Tötens verursachten Kummer wie bei *Ca,*Ci 19,4, obwohl das, auch wenn unwahrscheinlicher, dennoch mangels Eindeutigkeit nicht kategorisch ausgeschlossen werden kann.

Vergleicht man nun die beiden Versionen der Legende, so gewinnt man, obwohl man natürlich hierfür keine handfesten Beweise hat, doch den Eindruck, daß die von Ḍalhaṇa zitierte Version altertümlicher ist als die von *Ca*.[111] Doch wie dem auch sei, es darf vermutet werden, daß zur Zeit Ḍalhaṇas (ca. 12.–13. Jahrhundert), und wohl schon davor, vielen solche Verse als skandalös erschienen, und man darf weiter mutmaßen, daß dies der Grund sein könnte, weshalb sie – sollten sie tatsächlich ein Teil des ursprünglichen Textes gewesen sein – nicht weiter tradiert wurden. Allein, zum gegenwärtigen Zeitpunkt sind solche Überlegungen nichts weiter als Spekulation, und wir wollen deshalb den Faden nicht weiter spinnen.

Zimmermann 1987: 189f. sieht in der Legende vom Entstehen des Durchfalls in *Ca* nicht nur eine Verbeugung des Verfassers vor den Ideen des Vegetarismus, sondern auch die Schilderung eines Verbrechens („crime“), für das die Krankheit eine Bestrafung sei. Das ist fraglich. Zwar gibt es, wie Zimmermann hervorhebt, vor allem in den Purāṇas mehrere Legenden, in denen Pṛṣadhra eine Kuh tötet,[112] jedoch *nicht* im Zusammenhang mit einem Opfer oder einer Krankheit (oder einer nachfolgenden Verspeisung); diese Legenden stehen somit nicht im Zusammenhang mit der medizinischen Legende.[113] Für diese (auch in der Version Ḍalhaṇas) ist die rituelle Schlachtung von Rindern ganz offenbar etwas Feststehendes und sakralem Brauchtum Entsprechendes, das aus der Perspektive einer Zeit, in der sich die Wertvorstellungen gewandelt hatten, eben deshalb einer Erklärung bedurfte, nicht

111 Allerdings nicht so altertümlich, daß der von Schmithausen 2020: 19 Anm. 72 dargelegte Aspekt eine Rolle spielte: „Diese [untersuchten vedischen] Stellen zumindest machen doch den Eindruck, daß trotz der vorauszusetzenden Empathie weniger das Mitleid mit dem Opfertier als vielmehr die nachteiligen Auswirkungen des dem Opfertier zugefügten Schmerzes für den Opferveranstalter im Vordergrund stehen, dergestalt, daß der zugefügte Schmerz dem Opfertier wie eine Art gefährlicher, kontaminierend wirkender Kraft oder Energie anhaftet […], die es mit magisch-rituellen Mitteln zu löschen oder zumindest auf weit genug entfernte Lebewesen oder Objekte (oder eben auf verhaßte Personen) abzuleiten gilt.“

112 Mehr Information zu diesen Legenden findet man beispielsweise bei Wilson 1866: 239 Anm. 1; Citrāv 1932: 344; Dikshitar 1952: 389f.; Mani 1975: 607f.; Bandyopādhyāẏ 1988: 81.

113 Mehrere der Legenden erklären so die Entstehung einer gewissen Kaste.

jedoch, da eine sakrale Handlung, einer Bestrafung; in der Version der Legende bei Ḍalhaṇa wird Pṛṣadhra sogar ausdrücklich „hochherzig“ (*mahātman*-) genannt. Es fällt auch auf, daß der Ursprung des Brauchs zwar erwähnt wird, dieser Ursprung oder der Brauch selbst aber nicht aus ethisch-moralischer oder ritueller Sicht gewertet wird – eine solche Wertung ist ja auch für die Erläuterung des Ursprungs des Durchfalls letztendlich irrelevant.

Natürlich darf in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß in einigen späteren medizinischen Texten der Nichtverzehr von Fleisch (wie auch das Vermeiden von Alkoholkonsum) bisweilen in einer Weise dargestellt wird, die den Eindruck erweckt, hierbei handele es sich um moralisch höher zu Bewertendes; oben ist bereits auf das Jaina-Werk *Ka* aufmerksam gemacht worden.[114] Speziell die Verehrungswürdigkeit und folglich das Nichtverspeisen von Rindern wird auch verschiedentlich in den ‚klassischen‘ Werken erwähnt, auch wenn das Essen von Fleisch und besonders Rindfleisch keiner generellen Ächtung zu unterliegen scheint.[115] Man muß in dieser Hinsicht allerdings Vorsicht walten lassen. So sagt z.B. gemäß *Ah*,Śā 6,50 ein Traum, in dem man sich in Begleitung von Geistern und Unholden, Frauen, Südindern und Rindfleischessern findet, Unheil voraus; folglich könnte man hier eine Aufzählung von ‚schlechten‘ Wesen sehen. Doch droht Unheil auch, wenn man sich bei diversen, im einzelnen harmlosen und alltäglichen Tätigkeiten sieht, wie z.B. in 6,52f., wo neben offenbar Negativem auch Tanz, Musik, Gesang, das Tragen von roten Kränzen und Kleidung, Hochzeit, Rasur, das Essen bzw. Trinken von Gekochtem, Öl und Alkohol und das Auffinden von Gold und Eisen erwähnt werden. Es fällt auch auf, daß an den Parallelstellen zu *Ah*,Śā 6,50 *Ca*,In 5,29 und *As*,Śā 12,S.367b[116] Rindfleischesser *nicht* erwähnt werden, so daß der Wert der Aussage von *Ah* geschmälert wird. Auf jeden Fall kann man einzelne Textstellen nicht benutzen, um *generell* eine Ablehnung des Rindfleischessens zu konstatieren, was sich ja allein schon wegen der Heterogenität dieser Texte verbietet. Dennoch muß man durchaus mit einzelnen ablehnenden Aussagen in diesen Texten rechnen, die aber dann andere, gegenteilige Aussagen nicht aufwiegen können, sondern nur das Nebeneinander von verschiedenen Ansichten widerspiegeln.

114 Siehe Anm. 71. Zu diesem Text siehe Wujastyk 2021: 407–409 (auf S. 407 wird auf Meulenbeld 2000 hingewiesen; dieses Werk wird aber unter „References“ nicht aufgeführt).

115 Vgl. auch Meulenbeld 1999b: 11 Anm. 74: „The sanctity of the cow and the duty to venerate it is a frequent theme in the *Carakasaṃhitā*, in spite of the prescriptions employing beef as an ingredient.“

116 In *Su*,Sū 29,54ff. findet sich kein ähnlicher Passus.

Eine solche ablehnende Aussage findet sich aber in der Tat in dem von einem Jaina verfaßten medizinischen Werk *Ka*, und zwar in dem bereits oben erwähnten Abschnitt *Ka*,Hi (S. 714ff.), der sich gegen die Verwendung von Fleisch in der Medizin richtet.[117] Auf S. 724f. befindet sich eine bisher einmalige Variante der Legende von Pṛṣadhra in Versform, in der zwar nicht von Pṛṣadhra, sondern von Pṛṣadvat, König der Avantis, die Rede ist, die aber auch Elemente der purāṇischen Legenden enthält. Es handelt sich anscheinend um einen Auszug aus einer – mir unbekannten – Quelle, der Upendra erzählt wird; da Upendra ein bekannter Name für Viṣṇu bzw. Kṛṣṇa ist, könnte die Quelle viṣṇuitisch sein. Der Passus birgt allerdings einige Probleme:[118]

> Unter den Avantis also, Upendra, führte ein Herrscher namens Pṛṣadvat, den Anstand überschreitend nach Belieben/umsonst/zu Unrecht (*vṛthā*)[119] das Töten der/einer Kuh durch. Und als daraufhin das Übel des Nicht-Anstands in diesem also beseitigt war, wurde er als Strahlender[120] alsdann mit diesen [geopferten] Wesen (*bhūta*-)[121] in Freude im Himmel zusammengeführt. Daraufhin sprach der sehr Grausame sichtbar[122]/danach unter unzähligen Menschen[123]: „Von jetzt

117 Siehe Anm. 71.

118 Deshalb, und weil gedruckte Ausgaben von *Ka* schwer zu beschaffen sind, sei auch der Originaltext hier angegeben:
avantiṣu tathopendra prṣadvān nāma bhūpatiḥ
vinayaṃ samatikramya goś cakāra vṛthā vadham.
tato 'vinayadurbhūta etasmin vihate tathā
vivasvāṃś ca sukhe divy ebhir bhūtaiḥ samavāhy ataḥ.
uccacāra tato 'nvakṣaṃ sukrūro 'vagamānuṣe
itaḥ prabhṛti bhūtāni hāvyante (gedruckt havyante) 'kṣasukhād iti.
imaṃ hi krūrakarmāṇam atyajanto (gedruckt ātyajanto) 'nvahaṃ naraḥ
ārpya prāpsyanti doṣatvaṃ doṣajaṃ cātmanaḥ kṣayam.
tato rogāḥ prajāyante jantūnāṃ doṣasambhavāḥ
upasargāś ca vardhante nānāvyañjanavedanāḥ.
tatas tu bhagavān vṛddho divodāso mahāyaśāḥ
cintayāmāsa prāṇānāṃ śāntyarthaṃ śāstram uttamam.

119 Zu denken wäre auch an „fälschlicherweise“, eventuell „versehentlich“, doch die weitere Charakterisierung Pṛṣadvats läßt ein unbeabsichtigtes Töten fraglich erscheinen.

120 Ob mit *vivasvat*- „Sonne“ gemeint ist, sei dahingestellt.

121 Da nachfolgend *bhūta*-s geopfert werden, liegt die Annahme nahe, daß es sich hier um geopferte Wesen handelt.

122 Vgl. zu *anvakṣa*- Apte 1890: 100 „visible, perceptible“, was als Adverb *anvakṣam* „sichtbar“ ergäbe; die Wörterbücher erklären *anvakṣam* allerdings nur als „(gleich) danach“.

123 *avagamānuṣe* wäre somit als Dvigu-Kompositum in der Einzahl; *avaga*- „eine sehr hohe Zahl“ ist allerdings nur in buddhistischen Sanskrit-Texten belegt. Die Hindi-Übersetzung von *Ka* erklärt *avagamānuṣa*- als *nīc'kriyāpriya manuṣya* (Mehrzahl) „niedrige Handlungen liebende Menschen“.

an werden die Wesen *akṣasukhāt*[124] als Opfer darzubringen veranlaßt werden." Doch die diese grausame Handlung nicht aufgebenden Menschen (*nṛ*-) werden, [sie] Tag für Tag [den Wesen] zugefügt habend, Fehlerhaftigheit (= Beschädigung/Verderbenheit des Körpers) (*doṣatva*-) und den aus den Fehlern/Humores (*doṣa*-)[125] geborenen Schwund/Verfall (*kṣaya*-[126]) des eigenen [Körpers] erlangen. Daraus/Darauf entwickeln sich aus den Fehlern/Humores (*doṣa*-) entstandene Krankheiten der Geschöpfe, und Komplikationen/Nebenwirkungen/von außen kommende Krankheiten[127] (*upasarga*-[128]) nehmen zu, [sowie] mannigfache [negative] Manifestationen und Schmerzen. Darauf aber erdachte der ehrwürdige Divodāsa maior,[129] dessen Ruhm groß ist, zwecks Heil/Beruhigung der Leben/Seelen[130] den besten Lehrtext.

Der Text ist so wörtlich wie möglich übersetzt worden, um seine Probleme zu verdeutlichen; möglicherweise sind einige der angenommenen Wortbedeutungen nicht zutreffend. Doch es wird auf jeden Fall – und unabhängig davon, ob alle Einzelheiten richtig wiedergegeben wurden – offensichtlich, daß anders als in den Abschnitten aus *Ca* und Ḍalhaṇas Kommentar zu *Su* Tieropferung hier deutlich als etwas Negatives dargestellt wird.[131] Nichtsdestotrotz wird die zu Anfang erwähnte Rindertötung nicht als etwas grundsätzlich Schlechtes beschrieben (nur die oben in Anm. 111 erwähnten magischen negativen Folgen mußten ihrer Beseitigung harren), sondern es sind die Umstände des Tötens, die verurteilt werden. Danach wird durch den Aufstieg in den Himmel Pṛṣadvat anscheinend sogar noch belohnt.

Das mutet archaisch an, auf eine Zeit hinweisend, in der moralische Kriterien für das Opfer irrelevant waren. Aus dieser Sicht wäre auch unerheblich, ob die erste Tötung des Rindes „nach Belieben", „umsonst" oder „zu Unrecht" erfolgte, denn auch eine scheinbar sinnlose erste Tötung des Rindes durch Pṛṣadvat wäre kein willkürlicher Akt mehr, wenn man ihn als primordiales Opfer und somit Grundmuster für nachfolgende Opfer ansehen

124 Hierzu unten mehr.

125 Hierzu vgl. Anm. 107.

126 Hiermit ist der Schwund bzw. die Abnahme verschiedener Körperbestandteile gemeint; vgl. Meulenbeld 1974: 458f.

127 Bzw. „Seuchen".

128 Siehe zu *upasarga*- Meulenbeld 1999b: 332 Anm. 261. *upasarga*- kann auch ein Synonym von *upadrava*- sein, das verschiedentlich mit „Komplikation" und „Nebenerscheinung" übersetzt wird.

129 Zu Divodāsa siehe Meulenbeld 1999a: 361–363.

130 D. h. „Lebewesen" (*prāṇināṃ*)? Das Metrum deckt aber *prāṇānāṃ*.

131 Auch fällt auf, daß im Unterschied zu den beiden anderen Stellen es hier nicht um die Entstehung einer spezifischen Krankheit geht.

würde,[132] das zuallererst stattfand, weil es eben stattfand; der erste Opferer opferte, weil er eben opferte.[133] Dazu würde passen, daß Vivasvat unter anderem als Ahnherr des Menschengeschlechts gilt, der folglich auch die primordialen Taten, die wir nachvollziehen, zuerst vollzog; Pṛṣadvat als der erste Opferer wäre dann auch folgerichtig mit Vivasvat gleichgesetzt. Daraus müßten wir dann allerdings auch folgern, daß die im *Ka* wiedergegebenen Verse eine altertümliche Form der Legende wiedergeben, die trotz der ablehnenden Haltung, die der Verfasser der Verse offenbar hatte, nicht verwischt werden konnte.[134]

Allerdings ist unklar, wie die ersten beiden Verse, und besonders der zweite Vers zu den restlichen Versen des Abschnitts stehen, d.h. ob sie ursprungsgemäß zusammengehören oder disparater Herkunft sind. Unabhängig davon sind die obigen Überlegungen zum gegenwärtigen Zeitpunkt alles andere als gesicherte Erkenntnisse; sie kommen allein als Möglichkeiten in Betracht, da, wie bereits erwähnt, die angeführte Textstelle zu unklar ist, um konkretere Aussagen zu erlauben. Aber gerade wegen dieser möglichen, wenn auch nicht gesicherten Schlußfolgerungen können wir diesen Abschnitt im Zusammenhang unserer Untersuchung nicht einfach ignorieren, auch wenn wir ihn noch nicht befriedigend erklären können.

Unklar bleibt auch die Anordnung Pṛṣadvats, nämlich die, daß die „Wesen“ *akṣasukhāt* zu opfern seien. Man könnte *akṣasukhāt* als „nach Annehmlichkeit der Sinnesorgane (*akṣa*-)“ auffassen und hierin einen Ausdruck für „nach Belieben“ sehen; man könnte es aber auch mit „nach Annehmlichkeit der Würfel (*akṣa*-)“ übersetzen und als „aufs Geratewohl; wahllos“ auffassen. Beides ist jedoch semantisch problematisch.[135] Noch problematischer wäre es freilich, in *akṣasukhāt* einen Hinweis auf einen alten Brauch zu sehen, der sowohl mit dem vedischen Opfer als auch mit dem indoarischen

132 Hierbei ist natürlich zu unterscheiden zwischen dem religionsphänomenologischen und dem wirtschaftlich-sozialen Aspekt des Opfers (vgl. hierzu Falk: 192ff.); an dieser Stelle ginge es offensichtlich um den ersten.

133 Michaels 2007a: 255: „Es [= das Ritual] wirkt aus sich heraus, *ex opere operato*, kraft seiner eigenen nicht-referentiellen Wirksamkeit, nicht aber weil es einen Sinn hat oder auf diesen beschränkt bleibt, die der Mensch ihm kognitiv beilegt. Darum sage ich noch einmal und geradezu schon rituell: Rituale sind bedeutungslos, aber das ist nicht ohne Bedeutung.“

134 Wie dies dann bei mehreren Versionen der Legende von Pṛṣadhras Kuhtötung (vgl. Anm. 112) eventuell tatsächlich geschehen ist, obwohl damit nicht gesagt werden soll, daß diese Legenden sämtlich auf eine einzige Urform zurück gehen müssen.

135 *akṣa*- „Achse“ oder „unvergänglich“ (= *akṣaya*-) ergibt noch weniger Sinn.

Männerbund zusammenhängt, wobei es um ein Würfelspiel, die nachfolgende Schlachtung und anschließende Verspeisung eines Rindes geht.[136] Obwohl dieser Brauch an die in den Legendenversionen von Ḍalhaṇa und *Ca* erwähnte Verspeisung des Opfers erinnert, scheint die Annahme eines derartigen Zusammenhangs doch überaus gewagt, zumal der geschilderte Brauch offenbar schon in vedischer Zeit in Vergessenheit geriet.

Diese Unklarheiten ändern aber nichts daran, daß wir auch in dieser Version der Legende, wie in den beiden davor beschriebenen, Hinweise auf Rindertötung und -verspeisung in alter Zeit haben, wenn auch nur im Zusammenhang mit Opfern. Das ist durchaus für die aktuellen einschlägigen Auseinandersetzungen, die beschrieben worden sind, relevant, wobei allerdings wohl davon ausgegangen werden sollte, daß differenzierte Betrachtungen eher für nicht beteiligte Beobachter als für die tatsächlichen Kontrahenten von Bedeutung sein dürften. Doch wie dem auch sei, die obigen Ausführungen insgesamt zeigen auf jeden Fall deutlich, daß medizinische – und wohl auch andere ‚technische' – Werke durchaus wichtiges kultur- und religionsgeschichtliches Material enthalten können, das man *prima facie* in ihnen vielleicht nicht vermuten würde. Auch unter diesem Aspekt wäre also eine stärkere Hinwendung zu Texten dieser Art wünschenswert.

Abkürzungen

Ah	*Aṣṭāṅgahṛdaya*
As	*Aṣṭāṅgasaṅgraha*
Ca	*Carakasaṃhitā*
Ci	Cikitsāsthāna bzw. Cikitsitasthāna
Hi	Hitāhitādhyāya
In	Indriyasthāna
Ka	*Kalyāṇakāraka*
Ni	Nidānasthāna
Śā	Śārīrasthāna

136 Siehe hierzu Falk 1986: 214 (Verweise unter „Kuhtötung"), 112ff. Ob das Schlachten und anschließende Verspeisen des Rindes seinerseits auf ein ursprüngliches Menschenopfer und Kannibalismus zurückgehen, harrt noch gründlicher Untersuchung (vgl. hierzu Das 2002: 144 Anm. 34, auch Pargiter 1904: vii, xxif.).

Su *Suśrutasaṃhitā*
Sū Sūtrasthāna
Ut Uttarasthāna bzw. Uttaratantra
Vi Vimānasthāna
Vṛk *Vṛkṣāyurveda*

Bibliographie

Adcock, Cassie & Govindrajan, Radhika 2019. „Bovine Politics in South Asia: Rethinking Religion, Law and Ethics“, in: *South Asia. Journal of South Asian Studies* 42: 1095–1107.

Adluri, Vishwa & Bagchee, Joydeep 2014. *The Nay Science. A History of German Indology*. Oxford; New York: Oxford University Press.

— 2020. „German Indology and Hinduism“, in: Knut A. Jacobsen & Ferdinando Sardella (Hrsg.): *Handbook of Hinduism in Europe. Volume 1: Pan-European Developments*. (Handbook of Oriental Studies, Section Two South Asia 35/1.) Leiden; Boston: Brill, 90–122.

Alsdorf, Ludwig 1962. *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1961,6.) Mainz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz; Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Apte, Vaman Shivram 1890. *The Practical Sanskrit-English Dictionary. Containing Appendices on Sanskrit Prosody and Important Literary & Geographical Names in the Ancient History of India. (For the Use of Schools and Colleges.)* Poona: Shiralkar & Co.

Aṣṭāṅgahṛdaya = The Aṣṭāṅgahṛdayam (The Core of Octopartite Āyurveda) Composed by Vāgbhaṭa. With the Commentaries (Sarvāṅgasundarā) of Aruṇadatta and (Āyurvedarasāyana) of Hemādri. Collated by Aṇṇā Moreśwara Kuṇṭe and Kṛṣṇa Rāmchandra Śāstrī Navare. Edited by Hariśāstrī Parāḍakar Vaidya. Seventh edition, reprint. (Jaikrishnadas Ayurveda Series 52.) Varanasi; Delhi: Chaukhambha Orientalia 1982.

Aṣṭāṅgasaṅgraha = Aṣṭāṅgasaṃgrahaḥ. Induvyākhyāsahitaḥ. Ṭi. Rudrapāraśavena pariśodhya prakāśitaḥ. Trichur: K.K. Press of the Mangalodayam Company (Bd. 3: The Mangalodayam Press) 1913, 1916, 1924 (drei Bände).

Bandyopādhyāẏ, Amalꞌkumār 1988. *Paurāṇikā. Biśbakoṣ hindudharma. Encyclopedia Hinduism. Dbitīẏa khaṇḍa pa–ha.* Dbitīẏa saṃskaraṇ. Kalikātā: Phārmā KeElEm.

Barthakuria, Apurba Chandra 1984. *The Kāpālikas. A Critical Study of the Religion, Philosophy and Literature of a Tantric Sect*. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.

Bhattacharya, Batuknath 1943. *The 'Kalivarjyas' or Prohibitions in the 'Kali' Age. Their Origin and Evolution and their Present Legal Bearing*. (Jogendra Chandra Ghosh Research Prize.) Calcutta: University of Calcutta.

Bilimoria, Purushottama 2007. „Dismantling Normativity in Indian Ethics – From Vedic Altarity to the *Gītā's* Alterity", in: Youru Wang (Hrsg.): *Deconstruction and the Ethical in Asian Thought*. (Routledge Studies in Asian Religion and Philosophy.) London; New York: Routledge, 19–39 (anderer Druck 17–34).

Boaz, Danielle N. 2021. „The "Abhorrent" Practice of Animal Sacrifice and Religious Discrimination in the Global South", in: Waheeda Amien (Hrsg.): *Religious Freedom in the Global South*. Basel; Beijing; Wuhan; Barcelona; Belgrade; Manchester; Tokyo; Cluj; Tianjin: MDPI, 79–98.

Bronkhorst, Johannes 2011. „Indology, What Is It Good For?", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 161: 115–122.

Carakasaṃhitā = The Charakasaṃhitā of Agniveśa Revised by Charaka and Dṛidhabala [sic]. *With the Āyurveda-Dīpikā Commentary of Chakrapāṇidatta*. Edited by Jādavaji Trikamji Āchārya. [Third edition], reprint. (The Kashi Sanskrit Series 228.) Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan 1984.

Chattopadhyay, Aparna 1995. *Studies in the Caraka Samhita. (Post-Doctoral Research Studies)*. Varanasi: Dr. Aparna Chattopadhyay.

Chattopadhyaya, Debiprasad 1986. „Tradition of Rationalist Medicine in Ancient India. Case for a Critical Analysis of the *Caraka-saṃhitā*", in: Wolfgang Morgenroth (Hrsg.): *Sanskrit and World Culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies Weimar May 23–30, 1979*. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 18.) Berlin: Akademie-Verlag, 569-578.

Citrāv, Siddheśvarᵎśāstrī 1932. *Bhāratᵎvarṣīya prācīn caritrakoś (śruti, smṛti, purāṇeṃ, sūtreṃ āṇi vedāṃgeṃ yāṃtīl vyaktīṃcī sādhār māhitī deṇārā granth)*. Puṇeṃ: Bhāratᵎvarṣ Caritrakoś Maṇḍaḷ.

Dalmia, Jaydayal 1971. *A Review of 'Beef in Ancient India'*. Gorakhpur: Gita Press.

Das, Rahul Peter 1989. „Religionen und medizinische Ethik. 3. Hinduismus“, in: Albin Eser & Markus von Lutterotti & Paul Sporken (Hrsg.): *Lexikon Medizin Ethik Recht* […] unter Mitwirkung von Franz Josef Illhardt und Hans-Georg Koch. Freiburg; Basel; Wien: Herder, Sp. 916–926, 942.

— 1992. „Indische Medizin und Spiritualität”, in: *Journal of the European Āyurvedic Society* 2: 158–187.

— 2002. „Indra und Śiva/Rudra: Neue Erkenntnisse zur indischen Götterwelt aus einem interdisziplinären Diskurs“, in: Rahul Peter Das & Gerhard Meiser (Hrsg.): *Geregeltes Ungestüm. Bruderschaften und Jugendbünde bei indogermanischen Völkern*. (Veröffentlichungen zur Indogermanistik und Anthropologie 1.) Bremen: Hempen Verlag, 139–156.

— 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.

— 2011 (= 2011a). „Die guten Bösen: Zur Kategorisierung von Asuras und anderen ‚Dämonen‘“, in: Rahul Peter Das (Hrsg.): *Die Widergötter. Rivalisierende »Götter«-Geschlechter in der Mythologie indogermanischer Völker*. (Veröffentlichungen zur Indogermanistik und Anthropologie 2.) Bremen: Hempen Verlag.

— 2011 (= 2011b). „On the Study of Hinduism in the USA, and the Issue of *adhikāra*-“, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 106: 151–168.

— 2018. „Word Chess: Poetry Across Two Languages“, in: Karen Aydin & Martina Ghosh-Schellhorn & Heinrich Schlange-Schöningen & Mario Ziegler (Hrsg.): *Games of Empires. Kulturhistorische Konnotationen von Brettspielen in transnationalen und imperialen Kontexten*. (Transcultural Anglophone Studies 5.) Berlin: Lit Verlag.

— 2019. „Kritische Indologie in den Schriften Wilhelm Raus“, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 114: 16–23.

Davis, Donald R., Jr. 2004. „Dharma in Practice: Ācāra and Authority in Medieval Dharmaśāstra“, in: *Journal of Indian Philosophy* 32: 813–830.

Department of Animal Husbandry and Dairying, Ministry of Fisheries, Animal Husbandry & Dairying, Government of India o.J. *ANNEX II (8) Gist of State Legislations on Cow Slaughter* (<https://dahd.nic.in/hi/related-links/annex-ii-8-gist-state-legislations-cow-slaughter>, Zugriff: 6. März 2022) (gespeichert unter <https://web.archive.org/web/20220226063701/https://dahd.nic.in/hi/related-links/annex-ii-8-gist-state-legislations-cow-slaughter>).

Dharampal-Frick, Gita 1994. *Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frühen Neuzeit (1500–1750). Studien zu einer interkulturellen Konstellation*. (Frühe Neuzeit 18.) Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

— 1995. „Shifting Categories in the Discourse on Caste: Some Historical Observations", in: Vasudha Dalmia & Heinrich von Stietencron (Hrsg.): *Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity*. New Delhi; Thousand Oaks; London: Sage Publications, 82–100.

Dikshitar, V.R. Ramachandra 1952. *The Purana Index. Volume II (From T to M)*. (Madras University Historical Series 19.) Madras: University of Madras.

Falk, Harry 1986. *Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers*. Freiburg: Hedwig Falk.

Ferro-Luzzi, Gabriella Eichinger 1977. „The Foods Disliked by the Gods in South India", in: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 37(N.S.27): 357–373.

Fiser, Ivo 1993. „Pali *vinaya* and Sanskrit *kāma-śāstra*", in: N. K. Wagle & F. Watanabe (Hrsg.): *Studies on Buddhism in Honour of Professor A.K. Warder*. (South Asian Studies Papers 5.) Toronto: Centre for South Asian Studies, University of Toronto, 57–65.

Gaṅgopādhyāẏ, Nārāẏaṇ 1982. *Racanābalī. Ṣaṣṭha khaṇḍa*. Sampādanā Āśā Debī, Arijit· Gaṅgopādhyāẏ. Kalikātā: Mitra o Ghoṣ Pāb·liśārs beng. Ära 1389.

Golumbia, David 2021. „The Deconstruction of Philology", in: *Boundary 2. An International Journal of Literature and Culture* 48,1: 17–34.

Hacker, Paul 1978. *Kleine Schriften* herausgegeben von Lambert Schmithausen. (Glasenapp-Stiftung 15.) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Halbfass, Wilhelm 1992. *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*. First Indian edition. (Sri Garib Dass Oriental Series 133.) Delhi: Sri Satguru Publications.

Hanneder, Jürgen 2005. *Der „Schwertgleiche Raum". Zur Kulturgeschichte des indischen Stahls*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 2005,4.) Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Harder, Hans 2001. *Bankimchandra Chattopadhyay's* Śrīmadbhagabadgītā*: Translation and Analysis*. (South Asian Studies 37.) New Delhi: Manohar.

Hardy, Kathryn C. 2019. „Provincialising the Cow: Buffalo-Human Relationships“, in: *South Asia. Journal of South Asian Studies* 42: 1156–1172.

Harpham, Geoffrey Galt 2009. „Roots, Races, and the Return to Philology“, in: *Representations* 106: 34–62.

Hay, Stephen N. 1963/1964 (beide Jahreszahlen sind angegeben). *Dialogue Between a Theist and an Idolater.* [Außentitel jedoch: *A Tract against Idolatry.*] *Brāhma pauttalik sambād. Brahma Pauttalik Samvād. An 1820 Tract Probably by Rammohun Roy*. Edited with an Introduction. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.

Heesterman, J. C. 1964. *Spel der tegenstellingen. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de talen en cultuurgeschiedenis van Zuid-Azië aan de Rijksuniversiteit te Leiden op 3 juli 1964*. Leiden: E. J. Brill.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1833. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Herausgegeben von Eduard Gans. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel’s Werke, Vollständige Ausgabe 8.) Berlin: Verlag von Duncker und Humblot.

Hellwig, Oliver 2010. „Intoxication“, in: Knut H. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar & Vasudha Narayanan (Hrsg.): *Brill’s Encyclopedia of Hinduism. Volume II: Sacred Texts and Languages. Ritual Traditions. Arts. Concepts.* (Handbook of Oriental Studies/Handbuch der Orientalistik, Section Two India, 22/2.) Leiden; Boston: Brill, 459–471.

Hofstetter, Erich 1980. *Der Herr der Tiere im alten Indien*. (Freiburger Beiträge zur Indologie 14.) Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Jacobsen, Knut A. 1994. „The Institutionalization of the Ethics of “Non-Injury” toward All “Beings” in Ancient India“, in: *Environmental Ethics* 16: 287–302.

Jha, D. N. 2001. *Holy Cow. Beef in Indian Dietary Traditions*. New Delhi: Matrix Books. (Die Nachdrucke tragen den Titel *The Myth of the Holy Cow*.)

— 2020. *Drink of Immortality. Essays on Distillation and Alcohol Use in Ancient India*. Delhi: Manohar Publishers & Distributors.

Jolly, Julius 1896. *Recht und Sitte (einschliesslich der einheimischen Litteratur).* (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde 2,8.) Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.

— 1901. *Medicin*. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde 3,10.) Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.

Kablitz, Andreas 2021. „Literarische Hermeneutik. Aus welchem Grund und zu welchem Ende betreibt man Literaturinterpretation?“, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 51: 589–628.

Kalyāṇakāraka = The Kalyāṇa-Kārakam of Ugrādityacharya [sic]. Edited with introduction, translation, notes, indexes & dictionary by Vardhaman Parshwanath Shastri. (Sakharam Nemchand Granthmala 129.) Sholapur: Sakharam Nemchand Granthamala 1940.

Kane, Pandurang Vaman 1973. *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediæval Religious and Civil Law. Vol. III.* Second edition. (Government Oriental Series Class B,6.) Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

— 1974. *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediæval Religious and Civil Law. Vol. II, Part II.* Second edition. (Government Oriental Series Class B,6.) Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Karttunen, Klaus 1989. *India in Early Greek Literature*. (Studia Orientalia 65.) Helsinki: Finnish Oriental Society.

Khoroche, Peter & Tieken, Herman 2009. *Poems on Life and Love in Ancient India. Hāla’s* Sattasaī. *Translated from the Prakrit and introduced*. (SUNY Series in Hindu Studies.) Albany: State University of New York Press.

Kiehnle, Catharina 1979. *Vedisch ukṣ und ukṣ/vakṣ. Wortgeschichtliche und exegetische Untersuchungen*. (Alt- und Neu-Indische Studien 21.) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Krüger, Patrick 2016. „[Rezension von:] Ludwig Alsdorf. The History of Vegetarianism and Cow-Veneration in India. Abingdon 2010”, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 111: 177–179.

Kumār, Suśīl 2012. *Senāpati puṣyamitra. Abhiṣek–1*. [Nachdruck.] Naī Dillī: Sāmayik Prakāśan.

Laidlaw, James 2003. *Riches and Renunciation. Religion, Economy, and Society among the Jains*. (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology.) Nachdruck. Oxford: Clarendon Press.

Lal, Vinay (Hrsg.) 2000. *Dissenting Knowledges, Open Futures. The Multiple Selves and Strange Destinations of Ashis Nandy*. New Delhi: Oxford University Press.

Lariviere, Richard W. 1989. „Justices and *Paṇḍita*s: Some Ironies in Contemporary Readings of the Hindu Legal Past“, in: *The Journal of Asian Studies* 48: 757–769.

Liu, Liwen 2022. „Killing as Orthodoxy, Exegesis as Apologetics: The Animal Sacrifice in the *Manubhāṣya* of Medhātithi“, in: *Journal of Indian Philosophy* 50: 427–446.

Llewellyn, J. E. (Hrsg.) 2005. *Defining Hinduism. A Reader*. (Critical Categories in the Study of Religion.) London: Equinox 2005.

Lorenzen, David N. 1972. *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*. (Australian National University Centre of Oriental Studies Oriental Monograph Series 12.) New Delhi: Thomson Press (India).

Lüders, Heinrich 1940. *Philologica Indica. Ausgewählte kleine Schriften. Festgabe zum siebzigsten Geburtstage am 25. Juni 1939 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Maas, Philipp A. 2007–2008. „The Concepts of the Human Body and Disease in Classical Yoga and Āyurveda“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 51: 125–162.

Madanamahārṇava = Madanamahārnava [sic] *of Śrī Viśveśvara Bhatta* [sic] edited by Embar Krishnamacharya and M. R. Nambiyar. (Gaekwad's Oriental Series 107.) Baroda: Oriental Institute 1953.

Malagodi, Mara 2021. „Holy Cows and Constitutional Nationalism in Nepal“, in: *Asian Ethnology* 80: 93–119.

Malhotra, Rajiv 2016. *The Battle for Sanskrit. Is Sanskrit Political or Sacred, Oppressive or Liberating, Dead or Alive?* Noida: HarperCollins Publishers India.

Mani, Vettam 1975. *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*. Delhi; Patna; Varanasi: Motilal Banarsidass.

Matsyapurāṇa = Matsyapurāṇam. Maharṣi śrīkṛṣṇadvaipāỳana vedavyāsa-praṇītam. Vaṅgānuvādasametam. Pañcānana Tarkaratna-sampāditam. (*v* für *b* der bengalischen Schrift eingesetzt.) Kalikātā: Baṅgabāsī-Ilek·ṭro-Mesin-Yantra beng. Ära 1316 (= 1909).

Mayrhofer, Manfred 1996. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. II. Band*. (Indogermanische Bibliothek, II. Reihe. Wörterbücher.) Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

McHugh, James 2014. „Alcohol in Pre-Modern South Asia“, in: Harald Fischer-Tiné & Jana Tschurenev (Hrsg.): *A History of Alcohol and Drugs in Modern South Asia. Intoxicating Affairs*. (Routledge Studies in the Modern History of Asia 92.) London; New York: Routledge, 29–44.

McHugh, James 2018. „Material Culture and Society. The Ancient Indian Alestake“, in: Patrick Olivelle & Donald R. Davis Jr. (Hrsg.): *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*. (The Oxford History of Hinduism.) Oxford: Oxford University Press, 455–465.

— 2021. *An Unholy Brew. Alcohol in Indian History and Religions*. (The Oxford History of Hinduism.) New York: Oxford University Press.

Meulenbeld, G. J. 1974. *The Mādhavanidāna and its Chief Commentary, Chapters 1–10. Introduction, translation and notes*. (Orientalia Rheno-Traiectina 19.) Leiden: E. J. Brill.

— 1999 (= 1999a). *A History of Indian Medical Literature. Volume IA Text*. (Groningen Oriental Studies 15/1A.) Groningen: Egbert Forsten.

— 1999 (= 1999b). *A History of Indian Medical Literature. Volume IB Annotation*. (Groningen Oriental Studies 15/1B.) Groningen: Egbert Forsten.

— 2000. *A History of Indian Medical Literature. Volume IIA Text*. (Groningen Oriental Studies 15/2A.) Groningen: Egbert Forsten.

Michaels, Axel 1998. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Verlag C. H. Beck.

— 2004 (= 2004a). *Hinduism. Past and Present*. Translated by Barbara Harshav. Princeton; Oxford: Princeton University Press.

— 2004 (= 2004b). „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.) New Delhi: Manohar, 457–481.

— 2007 (= 2007a). „‚How do you do?‘ Vorüberlegungen zu einer Grammatik der Rituale“, in: Heinrich Schmidinger & Clemens Sedmak (Hrsg.): *Der Mensch – ein „animal symbolicum“? Sprache – Dialog – Ritual*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 239–258.

— 2007 (= 2007b). „Blutopfer in Nepal“, in: Christina von Braun & Christoph Wulf (Hrsg.): *Mythen des Blutes*. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 91–107.

— 2020. „‘At the Point of Confluence of Sociology and Indology’: Louis Dumont’s Postulate Reconsidered“, in: *Contributions to Indian Sociology* 54: 357–387.

Mishra, Shyam Manohar 1989. „Use of Intoxicating Drinks by the Female-Folk in Ancient India”, in: S. D. Trivedi (Hrsg.): *Essays in Indology, Polity and Administration. In Honour of Padmabhushan Sh. R. K. Trivedi. Volume I*. Delhi: Agam Kala Prakashan, 277–287.

Mitra, Jyotir 1985. *A Critical Appraisal of Āyurvedic Material in Buddhist Literature with Special Reference to Tripiṭaka*. Varanasi: Jyotiralok Prakashan.

Mitra, Ra´jendrala´la 1872. „Beef in Ancient India“, in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 41,1: 174–196.

Miyamoto, Mari & Magnusson, Jan & Korom, Frank J. 2021. „Animal Slaughter and Religious Nationalism in Bhutan“, in: *Asian Ethnology* 80: 121–145.

Moodie, Deonnie 2019. „On Blood, Power, and Public Interest: The Concealment of Hindu Sacrificial Rites under Indian Law“, in: *Journal of Law and Religion* 34: 165–182.

Muni, Subhadra 2004. *Ahiṃsā-viśvakoś. Ahiṃsā ke dārś'nik, dhārmik, va sāṃskṛtik svarūpoṃ kō vyākhyāyit kar'ne vāle prācīn śāstrīya viśiṣṭ sandarbhoṃ kā saṅk'lan*. Sah'yog va sampādan Dāmodar Śāstrī, Maheś Jain. Naī Dillī: Yūnivarsiṭī Pablikeśan. (In zwei Teilen.)

Oberlies, Thomas 2001. „Von Fach- und Sachgrenzen, von Exkursen und roten Fäden. Bemerkungen zur *Religion des Ṛgveda*“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 45: 5–22.

OpIndia Staff 2021. „DN Jha, Who Lied about Ram Janmabhoomi and Hindus Attacking Nalanda University to Save Muslims, Is Dead“, in: *OpIndia* (5. Februar 2021). (<https://www.opindia.com/2021/02/marxist-historian-dn-jha-lied-ayodhya-nalanda-univeristy-dead>, Zugriff: 10. März 2022) (gespeichert unter <https://web.archive.org/web/20210612152041/https://www.opindia.com/2021/02/marxist-historian-dn-jha-lied-ayodhya-nalanda-univeristy-dead/>).

Pāṇḍeya, Ādyā Prasād 1986. *Madirā guṇ-doṣ vivecan*. (Kāśī Saṃskṛt Granth'mālā 243.) Vārāṇasī: Caukhambhā Saṃskṛt Saṃsthān V.S. 2043.

Pandian, M. S. S. 2005. „Dilemmas of Public Reason. Secularism and Religious Violence in Contemporary India“, in: *Economic and Political Weekly* 40: 2313–2320.

Pargiter, F. Eden 1904. *The Mārkaṇḍeya Purāṇa translated with notes*. (Bibliotheca Indica New Series 700, 706, 810, 872, 890, 947, 1058, 1076, 1104.) Calcutta: The Asiatic Society.

Preisendanz, Karin 2007. „The Initiation of the Medical Student in Early Classical Āyurveda: Caraka's Treatment in Context“, in: Birgit Kellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, Michael Torsten Much & Helmut Tauscher (Hrsg.): *Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the*

Occasion of his 70th Birthday. Part 2. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 70.2.) Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 629–668.

Rasendracūḍāmaṇi = Rasendra-Cūḍāmaṇi by Āchārya Somadeva. Translated [into Hindi] by Siddhinandan Mishra. (Jaikrishnadas Ayurveda Series 57.) Varanasi; Delhi: Chaukhambha Orientalia 1984.

Rau, Wilhelm 2012. *Kleine Schriften. Teil II*. Herausgegeben von Konrad Klaus und Joachim Friedrich Sprockhoff. (Veröffentlichungen der Helmuth von Glasenapp-Stiftung 46.) Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Rāẏ, Rāmˈmohan 1973. *Rāmˈmohan racanābalī. (Samagra bāṃlā racanā, saṃskṛta o phārsī racanār anubād, patrābalī ebaṃ pradhān pradhān iṃrājī racanāsamūha ek khaṇḍe sampūrṇa)*. Pradhān sampādak Ajitˈkumār Ghoṣ. Sampādakmaṇḍalī Maṇi Bāgˈci, Śibˈdās Cakrabartī, Ābˈdul Ājīj Āl-Āmān. Kalˈkātā: Haraph Prakāśanī.

Rocher, Ludo 1978. „Hindu Conceptions of Law“, in: *The Hastings Law Journal* 29: 1283–1305.

— 1993. „Law Books in an Oral Culture: The Indian *Dharmaśāstras*“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge* 137: 254–267.

Sarkar, Radha & Sarkar, Amar 2016. „Sacred Slaughter: An Analysis of Historical, Communal, and Constitutional Aspects of Beef Bans in India”, in: *Politics, Religion & Ideology* 17: 329–351.

Schaflechner, Jürgen 2018. *Hinglaj Devi. Identity, Change and Solidification at a Hindu Temple in Pakistan*. New York: Oxford University Press.

Schlerath, Bernfried 1987. „*rákṣate śíraḥ* RV 9,68,4“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14: 195–201.

Schmidt, Siegfried J. 1969. *Bedeutung und Begriff. Zur Fundierung einer sprachphilosophischen Semantik*. (Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 3.) Braunschweig: Friedr. Vieweg & Sohn.

Schmithausen, Lambert 1985. „Buddhismus und Natur“, in: Raimundo Panikkar & Walter Strolz (Hrsg.): *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 100–133.

— 2000. „A Note on the Origin of *Ahiṃsā*“, in: Ryutaru Tsuchida & Albrecht Wezler (Hrsg.): *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*. Reinbek: Dr. Inge Wezler, 253–282.

Schmithausen, Lambert 2020. *Fleischverzehr und Vegetarismus im indischen Buddhismus bis ca. zur Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr. Teil 2. Endnoten*. (Hamburg Buddhist Studies 12,2.) Bochum; Freiburg: Projekt Verlag.

Schubring, Walther 1962. *Sahajānanda und die Svāmi-Nārāyaṇīyas, eine reformierte brahmanische Gemeinde*. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse 1962,4.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sen, Amartya 1997. „On Interpreting India's Past", in: Sugata Bose & Ayesha Jalal (Hrsg.): *Nationalism, Democracy and Development. State and Politics in India*. Delhi; Calcutta; Madras; Mumbai: Oxford University Press, 10–35.

— 2005. *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*. London: Penguin Books.

— 2006. „Our Past and Our Present", in: *Economic and Political Weekly* 41: 4877–4886.

Siddhasāra = The Siddhasāra of Ravigupta. Volume 1: The Sanskrit Text edited by R. E. Emmerick. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 23,1.) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1980.

Slaje, Walter 2003. „Was ist und welchem Zwecke dient Indologie? *Tractatus irae*", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153: 311–331.

Sontheimer, Günther D. & Hermann Kulke (Hrsg.) 1991. *Hinduism Reconsidered*. (South Asian Studies 24.) New Delhi: Manohar.

Sprockhoff, Joachim Friedrich 1987. „Kaṭhaśruti und Mānavaśrautasūtra – eine Nachlese zur Resignation", in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14: 235–257.

Squarcini, Federico 2011. „Tradens, Traditum, Recipiens. Introductory Remarks on the Semiotics, Pragmatics and Politics of Tradition", in: Federico Squarcini (Hrsg.): *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*. (Cultural, Historical and Textual Studies of Religions.) London; New York: Anthem Press, 11-38.

Śrīvāstavya, Santˈnārāyaṇ 1983. *Carakˈsaṃhitākī dārśˈnik prṣṭhˈbhūmi. The Philosophical Background of Charaka-Samhita*. Ilāhābād: Pīyūṣ Prakāśan.

Staples, James 2020. *Sacred Cows and Chicken Manchurian. The Everyday Politics of Eating Meat in India*. (Culture, Place and Nature.) Seattle: University of Washington Press.

Stewart, James 2013. „Cow Protection in Sinhala Buddhist Sri Lanka“, in: *Journal of the Oriental Society of Australia* 45: 19–48.

Suśrutasaṃhitā = Suśrutasaṃhitā of Suśruta. With the Nibandhasaṅgraha Commentary of Śrī Ḍalhaṇāchārya and the Nyāyacandrikā Pañjikā of Śrī Gayadāsāchārya on Nidānasthāna. Edited from the beginning to the 9th Adhyāya of Cikitsāsthāna by Jādavji Trikamji Āchārya and the rest by Nārāyaṇ Rām Āchārya. Reprinted fourth edition. (Jaikrishnadas Ayurveda Series 34.) Varanasi; Delhi: Chaukhambha Orientalia 1980.

Sweetman, Will 2003. *Mapping Hinduism. ‘Hinduism’ and the Study of Indian Religions 1600–1776.* (Neue Hallesche Berichte 4.) Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle.

Thapar, Romila 1994. *The Past and Prejudice*. Fourth reprint. New Delhi: National Book Trust, India.

— 2014. *The Past as Present. Forging Contemporary Identities Through History*. New Delhi: Aleph Book Company.

Tivārī, Premˈvatī (Tewari, Premwati) 1986. *Āyurvedīya prasūti-tantr evaṃ strī-rog. Pratham-bhāg. Prasūti-tantr. Āyurvedīya Prasūti-Tantra Evaṃ Strī-Roga. Part I. Prasūti-Tantra (Obstetrics)*. (Jaikrishnadas Ayurveda Series 49.) Varanasi; Delhi: Chaukhambha Orientalia.

Torop, Peeter 1997. „The Position of Translation in Translation Studies“ (translated from Russian by Marja Jänis), in: Anna Mauranen & Tiina Puurtinen (Hrsg.): *Translation – Acquisition – Use*. (AFinLa Yearbook 1997. Suomen Sovelletun Kielitieteen Yhdistyksen Julkaisuja 55). Jyväskylä: Jyväskylän Yliopistopaino, 23–40.

Tull, Herman W. 1996. „The Killing that is not Killing: Men, Cattle, and the Origins of Non-Violence (*Ahiṃsā*) in the Vedic Sacrifice”, in: *Indo-Iranian Journal* 39: 223–244.

Vṛkṣāyurveda = Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume. Surapālas Vṛkṣāyurveda kritisch ediert, übersetzt und kommentiert von Rahul Peter Das. Mit einem Nachtrag von G. Jan Meulenbeld zu seinem Verzeichnis ‚Sanskrit Names of Plants and their Botanical Equivalents‘. (Alt- und Neu-Indische Studien 34.) Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1988.

Wezler, Albrecht 1985. „Dharma und Deśadharma“, in: Hermann Kulke & Dietmar Rothermund (Hrsg.): *Regionale Tradition in Südasien*. (Beiträge zur Südasienforschung 104.) Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1–22.

Wezler, Albrecht 1992. „Paralipomena zum Sarvasarvātmakatvavāda II: On the Sarvasarvātmakatvavāda and its Relation to the Vṛkṣāyurveda“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 16/17: 287–315.

Wilhelm, Friedrich 1987. „Die Falkenjagd als Sanskritwissenschaft“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14: 347–361.

Wilson, H. H. 1866. *The Vishńu Puráńa: A System of Hindu Mythology and Tradition translated from the original Sanskrit and illustrated by notes derived chiefly from other Puráńas*. Edited by Fitzedward Hall. *Vol. III*. London: Trübner & Co.

Witzel, Michael 1987. „The Case of the Shattered Head”, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14: 363–415.

Wujastyk, Dagmar 2012. *Well-Mannered Medicine. Medical Ethics and Etiquette in Classical Ayurveda*. Oxford; New York: Oxford University Press.

— 2021. „Vitalisation Therapy in the *Kalyāṇakāraka*“, in: Ulrike Niklas & Heinz Werner Wessler & Peter Wyzlic & Stefan Zimmer (Hrsg.): *»Das alles hier«. Festschrift für Konrad Klaus zum 65. Geburtstag*. Heidelberg: CrossAsia-eBooks, 407–422.

Zeiler, Xenia 2013. „Benevolent Bulls and Baleful Buffalos: Male Bovines versus the ‘Holy Cow’ in Hinduism“, in: Celia Deane-Drummond & David L. Clough & Rebecca Artinian-Kaiser (Hrsg.): *Animals as Religious Subjects. Transdisciplinary Perspectives*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 125–147.

Zimmermann, Francis 1987. *The Jungle and the Aroma of Meats. An Ecological Theme in Hindu Medicine*. (Comparative Studies of Health Systems and Medical Care 20.) Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

— 1989. *Le discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*. (Médecine et sociétés Payot.) Paris: Les Éditions Payot.

Jain Answers to Vālin's Death in the Rāmāyaṇa

Eva De Clercq

In the context of the rise of "popular" brahmanical traditions around divine individuals such as Rāma and Kṛṣṇa, Jainism integrated these characters into its universal history. Against this background Jain authors composed their own versions of the classical Sanskrit epics.[1] Jain Rāmāyaṇas are plenty and diverse, but nevertheless share some common features that distinguish them as specifically Jain. First and foremost, the three main characters Rāma, Lakṣmaṇa and Rāvaṇa each belong to a category of heroes (*mahā-puruṣas*), respectively called *baladeva*, *vāsudeva* and *prativāsudeva*. This resulted in a certain streamlining of their characteristics in which the *baladeva* is the more temperate elder half-brother of the more fierce *vāsudeva*, who ultimately kills the antagonistic *prativāsudeva*. The latter two are destined to go to hell, whereas the *baladeva* either attains final emancipation or goes to heaven. In the Jain Rāmāyaṇas it is thus Lakṣmaṇa who kills Rāvaṇa, instead of Rāma. This change from Rāma to Lakṣmaṇa as Rāvaṇa's killer has led some scholars to view these versions as ones representing an ideal nonviolent Rāma, paralleling the central Jain tenet of *ahiṃsā*.[2] This is an assumption that will be nuanced in this paper. A second common feature of most Jain Rāmāyaṇas is their portrayal of the Vānaras and the Rākṣasas: instead of monkeys and demons, the Vānaras and Rākṣasas are communities of humans, each representing an individual branch of the larger dynasty of Vidyādharas, humans in possession of one or more *vidyās*, sometimes translated as "genies" and personified as female beings that grant certain powers to their masters. The origin of the Vidyādhara dynasty goes back to the first

1 Jaini (1993) and Cort (1993) provide excellent overview articles of the Jain Purāṇas; for a more extensive overview of the earliest Jain Rāmāyaṇas, see Kulkarni 1990.

2 E.g. Ramanujan 1991: 35; Jaiswal 1993: 94; Appleton 2017: 91.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24794>

Tīrthaṃkara, Ṛṣabha. Lastly, several Jain Rāma narratives, especially the earliest texts, openly question and refute "popular" (*laukika*) stories of Rāma, calling them "falsehood" (*mithyātva*).

In this paper, I focus on a famously contentious episode from the Rāmāyaṇa, the so-called *Vāli-vadha* or "death of Vālin" episode, and examine how two different Jain authors refashioned it, implicitly and explicitly rejecting in very different ways the "popular" account of the *Vālmīki-Rāmāyaṇa*. These different Jain responses reflect, on the one hand, the diversity of issues that people over time have had with this episode, and, on the other hand, the multiplicity of the Jain tradition, which still tends to be viewed as monolithic.

The problem of the death of Vālin in the *Vālmīki-Rāmāyaṇa*

Despite the fact that Rāma is since many centuries considered the *maryādā-puruṣottama* or "ideal man", and his *rāma-rājya* reign as the ideal for political leaders to emulate, the best known versions of his story, with first and foremost the *Rāmāyaṇa* of Vālmīki, are characterized by several problematic episodes. Indeed, according to Paula Richman (2000), it is precisely these problematic episodes and the questioning of them that were a key generative feature of what she terms the "Rāmāyaṇa tradition", the vast corpus of Rāma narratives that has existed for centuries and up to the present day in much of South and South East Asia as well as beyond. Episodes such as that of the death of Vālin contain instances of questionable behaviour by the hero-protagonists, especially Rāma, and over time have led to authors expressing unease with them, resulting in explanatory verses being anonymously interpolated into these passages, in commentaries vocally defending, nuancing, or altering them, or in later authors creating entirely new compositions that represent different views.

Before looking at the ways in which Jain authors dealt with the episode, a closer look at the account from Vālmīki's *Rāmāyaṇa* for its problematics is warranted.[3] After Rāvaṇa's abduction of Sītā in Book 3, *Araṇyakāṇḍa*, Rāma and Lakṣmaṇa head south on the advice of Kabandha to seek help from Sugrīva, the king of the Vānaras, a community of (human-like) monkeys. Book 4, *Kiṣkindhakāṇḍa*, begins with Rāma and Lakṣmaṇa first encountering Hanumān,[4] minister of Sugrīva, who was banished from his kingdom by

3 References are to the critical edition (Bhatt 1960–1975). Translations are by Lefeber (1984).

4 For convenience's sake I use the form Hanumān in this paper, rather than the grammatically correct Hanumat.

his elder brother Vālin and deprived of his wife (*sargas* 2–4).[5] Upon meeting Sugrīva himself, Rāma and he formally decide to become allies, and Sugrīva testifies to having seen Sītā dropping a shawl and jewels as she was being abducted in Rāvaṇa's flying chariot (s. 5–6). Sugrīva promises a lamenting Rāma that he will find Sītā for him, and even kill her abductor himself. He manages to help Rāma regain his composure, after which Rāma promises Sugrīva that in return for his pledge to help find Sītā he will do for Sugrīva whatever he requests (s. 7). Sugrīva then begins to explain his current situation, stating: "Mistreated by my brother, robbed of my wife, here I am, unhappy and tormented by fear, roaming this great mountain Ṛśyamūka"[6] and requesting Rāma to protect him from his brother. Rāma responds: "This very day I shall kill your wife's abductor"[7], thus pledging to kill Vālin, seeing in Sugrīva's deplorable situation a parallel to his own. Sugrīva's reaction at this is one of incomparable joy (*praharṣam atulaṃ*, 4.8.24), stating moreover that his life and happiness depends on the destruction of Vālin.[8] It is only after Rāma has made the pledge, that he asks Sugrīva to explain the cause of the hostility. In two chapters Sugrīva then narrates how Vālin, as the elder brother, had succeeded their father as king. One night, Vālin had gone to pursue a demon (*asura*) who had come to challenge him. The demon fled into a cave, and Vālin went after him, ordering Sugrīva to wait outside the cave for his return. When after more than a year blood flowed from the cave, Sugrīva believed his brother was dead and blocked the entrance with a rock. Sugrīva returned to Kiṣkindhā and was then consecrated as the new king. However, Vālin had survived and killed the demon and flew into a rage when he returned to Kiṣkindhā, finding his brother on the throne. Sugrīva offered him back the kingdom, but Vālin suspected him of having evil intentions all along and banished him, taking his wife. Sugrīva reiterates his plea to Rāma to punish (*nigraha*) Vālin, and Rāma reaffirms that he will kill Vālin for taking his wife (*bhāryāpahāriṇam*, 4.10.28). Sugrīva then proceeds with a description of Vālin's might, by way of a story of how he vanquished the mighty *asura* demon Dundubhi (4.11). Rāma convinces him of his

5 Note that Sugrīva was initially very suspicious of Rāma and Lakṣmaṇa, referring to another inconsistency that some Jain authors explicitly indicate, namely that the two brothers have the appearance of forest hermits, dressing in bark garments, but at the same time bear weapons (4.2.1–6).

6 *ahaṃ vinikṛto bhrātrā carāmy eṣa bhayārditaḥ;*
ṛśyamūkaṃ girivaraṃ hṛtabhāryaḥ suduḥkhitaḥ. 4.8.16

7 *adyaiva taṃ haniṣyāmi tava bhāryāpahāriṇaṃ.* 4.8.20b

8 *sukhaṃ me jīvitaṃ caiva tadvināśanibandhanam*. 4.8.38b.

superior powers by piercing seven *sāla* trees with one arrow, and suggests to go to Kiṣkindhā where Sugrīva must draw Vālin out of the palace by challenging him to a fight, while the rest of the party hide behind trees. As Vālin and Sugrīva fight, Rāma is unable to distinguish between the two, and therefore does not shoot any of his deadly arrows, forcing Sugrīva to flee (4.12). Sugrīva then puts on a creeper as a distinguishing mark, and together with the others returns to Kiṣkindhā to again challenge Vālin to a fight, assured that Rāma will now be able to kill him (4.13–14). As Vālin prepares for battle, a conversation with his wife Tārā reveals her anxiety because of Sugrīva's alliance with Rāma (4.15). Vālin however believes he has nothing to fear, because Rāma "knows what is right and his conduct is correct, so how would he do wrong?"[9] Besides, Vālin has no intention to kill Sugrīva, he says, only to beat him in a fight (4.16.7). Nevertheless, when confronted with Sugrīva, he does threaten to take his life (4.16.18). As the two fight, Rāma, who as we learn earlier was hiding behind trees together with the rest of Sugrīva's followers (4.14.1), shoots Vālin with an arrow (4.16.25). The following two chapters (4.17–18), identified as later additions to justify this problematic event, contain words of reproach of the dying Vālin and Rāma's response, revealing in essence two central criticisms of Rāma's behaviour, namely (1) that Rāma shot Vālin while he was engaged in battle with someone else (4.17.13–17), and (2) that Rāma fatally shot him, even though Vālin had done him no wrong (4.17.20). In his reply, Rāma refutes Vālin's conceptions of what is right (*dharma*), and states that he, as a representative of his brother, King Bharata, has the authority to punish sinners. Because Vālin lived in sin with his younger brother's wife[10], Rumā, he is a sinner and therefore has to be punished. The punishment for the sin of adultery with the wife of a younger brother is death, according to Rāma. Chapter 18 ends with Vālin accepting Rāma's words, apologizing for his earlier reproaches, and pleading for Rāma to take care of his son Aṅgada. Hearing that Vālin has been fatally shot, Tārā rushes towards him, asking Vālin's soldiers why they are fleeing: "Is it because, for the sake of the kingdom, a fierce brother has had Rāma strike down his brother with arrows shot from afar, striking from afar?"[11] and rejecting their pleas that she should now focus

9 *dharmajñaś ca kṛtajñaś ca kathaṃ pāpaṃ kariṣyati* 4.16.5

10 Note that the text qualifies Rumā as *snuṣā*, "daughter-in-law" (4.18.19), following the statement that a younger brother is like a son (4.18.14).

11 *rājyahetoḥ sa ced bhrātā bhrātrā raudreṇa pātitaḥ;*
rāmeṇa prasṛtair dūrān mārgaṇair dūrapātibhiḥ. (4.19.9)

on their son Aṅgada, rather than her dying husband, and work with them to make Aṅgada the new king. When Sugrīva sees Tārā and Aṅgada, for the first time he displays sadness (*viṣādam agamat kaṣṭaṃ*, 4.19.28). When she addresses dying Vālin, she echoes what Rāma has said: "This is the fruit that you harvest, king of monkeys, for having exiled Sugrīva and taken his wife",[12] and nowhere expresses anger over Rāma's actions. To Sugrīva she says: "Be content, Sugrīva: you shall have Rumā back again. Enjoy the kingship without anxiety. Your brother, who was your enemy, has been cut down."[13] Despite a plea from Hanumān to devote herself to Aṅgada, who as the son of Vālin should now become king, Tārā remains intent on starving to death at the side of her husband (4.20–21).[14] Vālin then affectionately (*sasneham* 4.22.2) addresses Sugrīva, asking him to protect Aṅgada and Tārā, and to make good on his promise to Rāma (4.22), causing Sugrīva to abandon joy and feel wretched (*harṣaṃ tyaktvā…dīno*, 4.22.17). After instructing Aṅgada to submit to Sugrīva, Vālin dies (4.22.24).

As it stands in the critical as well as other editions, the episode displays questionable and at times conflicting information. Both brothers Sugrīva and Vālin are ambiguously presented in both positive and negative light: Vālin may be a vindictive sinner with a short fuse, who abused his younger brother and stole his wife, he is also a righteous, competent king and a mighty warrior of superhero proportions. Sugrīva, on the other hand, may be a righteous friend and ally to Rāma, he is also fearful and unstable, and after Vālin's death soon forgets all about Rāma, while indulging in the sensual pleasures of his new position and the harem he inherited, including his wife Rumā, as well as Vālin's widows.[15] The fact that Rāma kills Vālin from cover while the latter was fighting Sugrīva, is moreover not really addressed by Rāma in his reply. That many later authors and commentators chose to interpret or refashion this episode in different ways, makes it clear that this reply was not entirely satisfying and leaves many loose ends.[16]

12 *sugrīvasya tvayā bhāryā hṛtā sa ca vivāsitaḥ;*
yat tat tasya tvayā vyuṣṭiḥ prāpteyaṃ plavagādhipa. (4.20.11)

13 *sakāmo bhava sugrīva rumāṃ tvaṃ pratipatsayse;*
bhuṅkṣva rājyam anudvignaḥ śasto bhrātā ripus tava. (4.20.19)

14 Hanumān's words are probably a later addition (cf. Brockington 1984: 339).

15 Wurm (1976: 17–91) offers a more complete assessment of Vālin and Sugrīva's characters.

16 In the introduction (pp. 45–50) to her translation, Rosalind Lefeber (1984) offers an overview of some discussions on the critical points of this episode. She also includes many of the discussions of commentators in the notes to her translation (p. 197ff). Other critical and comparative discussions of the episode are found in Dubuisson (1986: 34–46), Shulman

Jain *Vāli-vadha* I: passing along the karma

It seems common sense that in the Jain view, with *ahiṃsā* as its central tenet, the ideal layman Rāma would never commit murder. Indeed, the switch from Rāma to Lakṣmaṇa as Rāvaṇa's killer has been interpreted in this vain. In the first account under examination, that of Guṇabhadra (9th c.), this strategy is seen paralleled in its *Vāli-vadha* episode, where Lakṣmaṇa instead of Rāma kills Vālin. Closer examination of the episode reveals additional ways in which the author engaged with and criticized Vālmīki's account.

Guṇabhadra's Rāma story is an extended episode (*parvans* 67–68 in 1205 verses) of his *Uttarapurāṇa*, the second part of the *Mahāpurāṇa*, of which the *Ādipurāṇa* of Jinasena, Guṇabhadra's teacher, forms the first part. Jinasena was famously patronized by the great Rāṣṭrakūṭa emperor Amoghavarṣa I, who ruled from Mānyakheṭa in modern Karnataka. The *Mahāpurāṇa* is an encyclopaedic work narrating the biographies of the sixty-three *mahā-puruṣas* of the current time period. It contains a distinct Rāma telling, that was followed by Puṣpadanta in his reworking of the *Mahāpurāṇa* in Apabhramsha.[17] According to Guṇabhadra, Rāma and Lakṣmaṇa, the future *baladeva* and *vāsudeva*, are installed resp. as ruler and heir apparent (*yuva-rāja*) in Vārāṇasī by their father Daśaratha (68.78–83). One day in Spring, Rāma takes Sītā and his other queens to a park called Citrakūṭa for leisure (68.126–148), and while there Sītā is abducted by Rāvaṇa the Vidyādhara king of Laṅkā (68.193–224). As Rāma, his brothers and father-in-law ponder what to do, Sugrīva and Aṇumān, two Vidyādharas arrive. Sugrīva narrates how his elder brother Vālin (here also Bālin) and he were installed respectively as king and heir apparent in Kiṣkindhā by their father. However, wicked Vālin ousted Sugrīva from the kingdom. He met up with Aṇumān, and Nārada prophesied that Sugrīva will regain his position after he does a service in Laṅkā for Rāma, whose wife was abducted by Rāvaṇa (68.269–289). After this initial introduction of Sugrīva, the story shifts to the main theme of Sītā's abduction. Aṇumān goes to Laṅkā and after witnessing Sītā's encounters with Rāvaṇa and Mandodarī, finally

(1979), Srinivasan (1984), Steiner (1999), and Goldman (2004). Masson (1975) famously analyses the episode in the frame of psychoanalytic theory. See also Parameswaran's critical discussion of international academics assessment of the episode (2014).

17 Significant differences compared to the *Vālmīki-rāmāyaṇa* here is that Sītā is Rāvaṇa's biological daughter, and that there is no banishment to the forest. For a discussion, see Kulkarni 1990: 115–139. Note that Guṇabhadra's account does not list any explicit criticisms of the other Rāma stories; Puṣpadanta's does, perhaps inspired by Svayambhūdeva whom he mentions as a great Apabhramsha poet (cf. De Clercq 2001).

meets Sītā himself (68.290–375). Upon his return to Rāma, it is decided that Aṇumān, together with a party of other prominent Vidyādhara princes should go as an envoy to Rāvaṇa's court, where he talks with Vibhīṣaṇa and ultimately Rāvaṇa himself to negotiate Sītā's release. The diplomatic efforts fail and Rāma prepares his army for battle (68.376–439). Around this time, Vālin sends an envoy to Rāma, promising his help against Rāvaṇa on the condition that he cuts ties with Sugrīva and Aṇumān. Rāma deliberates with his ministers how to respond, and rejects Vālin's offer, following the advice of Aṅgada, who instead of being Vālin's son, is here transformed into the wisest and most esteemed of Rāma's ministers: if they would agree to Vālin's proposition, "then we certainly commit a wicked deed, lord, doing as Bālin says."[18] In addition, to avoid that Vālin in response to this rejection would join forces with Rāvaṇa, he must be killed (68.440–448). Rāma returns a message saying that he will only consider Vālin's proposal after Vālin gifts him his elephant Mahāmegha and goes with him to Laṅkā (68.449–450). Vālin is enraged by this message and challenges Rāma to a fight (68.451–459). Rāma dispatches his army, which includes Sugrīva and is led by Lakṣmaṇa, to meet Vālin's army. As the two armies battle, Lakṣmaṇa cuts off Vālin's head with an arrow (68.460–464). Immediately thereafter the story again reverts to the impending battle with Laṅkā, with Sugrīva and Aṇumān taking Rāma to Kiṣkindhā where they gather an army of fourteen *akṣauhiṇīs* (68.465ff).

At first glance this episode appears to solve the problem of the blood on Rāma's hands in a simple way, by making Lakṣmaṇa, who is destined to go to hell in his next life, the killer of Vālin. However, Guṇabhadra did more than just that: instead of Rāma's situation paralleling that of Sugrīva, it is Lakṣmaṇa who is here in the same position, namely that of *yuva-rāja*, heir apparent, and kills Sugrīva's enemy.[19] The author moreover is careful to portray Rāma as a ruler who on every important decision consults with his ministers, who in turn demonstrate their knowledge of political theory (e.g. 68.383–396). In the short section of just twenty-five verses (68.439–464) from the arrival of Vālin's messenger to Vālin's death, nineteen verses concern conversations with the messengers and the deliberations of the ministers. Minister Aṅgada

18 *atha bālivacaḥ kurmaḥ karma tat tv ārya duṣkaram* (68.447b)

19 Note that in Vālmīki's Rāmāyaṇa, Sugrīva is nowhere explicitly said to have been Vālin's heir apparent, apparently leading to Hanumān's suggestion that Aṅgada should become king after Vālin's death. Moreover, Rāma insists on installing Aṅgada as heir apparent to Sugrīva. Guṇabhadra's explicit claim of Sugrīva's status as *yuva-rāja* may indicate that the absence of this status for Sugrīva in Vālmīki's text was also considered problematic.

begins his advice by describing three types of kings: friends, enemies and neutral kings. Rāvaṇa is clearly an enemy. Vālin is clearly the enemy of a friend, Sugrīva, and "if we do not act in favour of him (i. e. Vālin), he may join forces with our enemy (i.e. Rāvaṇa). Then our enemy (i. e. Rāvaṇa) will prosper and we will have difficulty defeating him."[20] When receiving Rāma's answer, Vālin becomes angry and in no uncertain terms declares war on him. Rāma's messenger returns saying: "Unfortunately, Vālin has turned into an enemy for you."[21] The length of this section, especially compared to the brevity of the subsequent six verses narrating the actual battle and death of Vālin, makes sense if one takes into account the intertextuality with *sarga* 17 of Vālmīki's *Kiṣkindhākāṇḍa*, where Vālin reproaches Rāma. Aṅgada's words here clearly counter the argument of Vālmīki's Vālin that Rāma personally had no reason to want Vālin dead: the enemy of a friend can easily become one's own enemy. The messenger emphasizes this point by spelling out loud and clear that Vālin is indeed an enemy to Rāma.[22] This, together with the switch to Lakṣmaṇa as the one who kills Vālin, moreover in open combat, absolves this Jain Rāma from any wrongdoing in this matter.

Jain *Vāli-vadha* II: from fratricide to Vālin uplifted

A different Jain account is that first found in Vimalasūri's *Paümacariyaṃ* (3rd–5th c.) in Māhārāṣṭrī, which presents the dominant Jain Rāma narrative that was followed in a greater number of later reworkings (Kulkarni 1990: 240). Contrary to Guṇabhadra's work which deals with the entire set of *mahā-puruṣas*, this text has the Rāma narrative as its sole focus. Vimalasūri introduces the two brothers Sugrīva and Vālin as part of his account of Rāvaṇa's rise, which precedes the birth of Rāma. In the Vānara dynasty, a branch of the larger Vidyādhara dynasty, Vālin is born as the son of King Ādityarajas and Queen Indramālī of the city of Kiṣkindhi. He is described as mighty, handsome, skilled in the arts and *vidyās* and

20 *na kurmo yadi tatkāryaṃ sambadhnīyāt sa śatruṇā.*
tathā copacayaḥ śatror durucchedo hi tena saḥ; (68.446b–447a)

21 *prātikulyena bālī vaḥ kṛtrimaḥ śatrur utthitaḥ* (68.459b)

22 Sarga 34 of the Uttarakāṇḍa describes how earlier Vālin and Rāvaṇa had become friends, a theme also incorporated by Bhavabhūti in his Mahāvīracarita and others. See Lefeber 1984: 40–41 and Steiner 1999.

focused on Jain morality, without compare.[23] Sugrīva is his younger brother. When Ādityarajas renounces the world, Vālin is crowned king, and Sugrīva installed as heir apparent (9.1–9). One day Rāvaṇa sends a messenger to Vālin, requesting Vālin to bow before him and to give him the hand of his sister in marriage because Ādityarajas had received the city of Kiṣkindhi as a gift from Rāvaṇa. Devout Vālin refuses, saying he only bows to the Jina, upon which Rāvaṇa marches on Kiṣkindhi with his army. Unwilling to wage war, Vālin appoints Sugrīva as the new king instructing him to bow before Rāvaṇa, and himself renounces the material world (9.24–49). We further learn about Tārā (also named Sutārā), a Vidyādhara princess who is desired by two men, Sugrīva and Sāhasagati. Her father follows the advice of a sage and gives her in marriage to Sugrīva. Sāhasagati retreats to a cave in the Himālaya to obtain a *vidyā* in order to win Tārā some other way. From Tārā, Sugrīva begets two sons, Aṅgada and Jayānanda (10.1–13). Prior to Rāma's birth, the Vānaras remain loyal to Rāvaṇa and join him on his conquests.

Right after Sītā's abduction, the story turns to Sugrīva again in chapter 47, when he, "saddened by being separated from his beloved"[24] arrives near the place where Lakṣmaṇa has fought Kharadūṣaṇa, who had come to avenge Lakṣmaṇa's accidental killing of his son Śambūka. Seeing the remains of a battle he asks someone for information, and is informed that Sītā has been abducted, and that Kharadūṣaṇa and Jaṭāyin are dead. He decides to ask the killer of Kharadūṣaṇa for help (47.1–6). With his retinue he approaches Rāma and Lakṣmaṇa[25] and when asked about his well-being, his minister Jāmbūnada explains that Sugrīva together with Tārā was ruling prosperously in Kiṣkindhi, until one day an imposter came who took on the form of Sugrīva and entered the palace. In an exhaustive account Jāmbūnada describes how the ministers did not recognize the false Sugrīva, though Tārā did and fled from the palace. When the real Sugrīva returned, a fight broke out between the two, and half the Vānara army joined the real Sugrīva while the other half chose the side of the false one, unable to recognize which one was the imposter (47.7–22). Tārā fled to Candraraśmi, a son of Vālin, for protection. The real Sugrīva then approached Hanumān for help. With his army Hanumān arrived in Kiṣkindhi,

23 … *balaviriyasaṃpanno.*
rūveṇa paramarūvo vijjāṇa kalāṇa guṇasayāvāso; sammattabhāviyamaī aṇannasariso vasumaīe (9.1b–2)

24 *kantāvirahammi dukkhio santo*; (47.1a)

25 After Sītā is abducted, Rāma and Lakṣmaṇa are taken by Virādhita to the underground city of Pātālapura.

but when he saw the two identical-looking Sugrīvas, he retreated and went back to his own city (47.23–28). At this point, Jāmbūnada says, he has come to Rāma for help.[26] Rāma replies: "I will make your cause a success, Sugrīva, and you bring me information about Sītā."[27] Agreeing to this, Sugrīva takes Rāma and Lakṣmaṇa to Kiṣkindhi. When the false Sugrīva hears that Sugrīva has returned, he goes outside with his army, and the two parties begin to fight (47.29–35). Unable to distinguish between the two Sugrīvas, Rāma does not shoot any arrow. When the true Sugrīva is struck by a club, the false Sugrīva retreats inside the city (47.36–40). Reassured by Rāma, Sugrīva challenges the false one to a fight for a second time. As he reappears with his army, Rāma now steps forward, and the sight of Rāma causes the false Sugrīva's *vidyā* to flee, revealing his true identity. Now able to recognize the true Sugrīva, the Vānaras all attack Sāhasagati (47.41–44). As the battle rages, Lakṣmaṇa protects Sugrīva. When Rāma observes that Sāhasagati is defeating the entire Vānara army, he himself enters the battlefield and attacks him with hundreds of arrows,[28] killing him.

Compared to Guṇabhadra's version, this Jain version's retelling appears to focus on a different set of issues. Where Guṇabhadra confronts head on Vālin's criticisms from Vālmīki's Rāmāyaṇa – that Rāma had no personal reason to fight him –, and portrays Lakṣmaṇa as Vālin's killer, Vimala's concern is with issues that become clear from the changes implemented: the change from brother Vālin to an unrelated Vidyādhara as Sugrīva's enemy indicates that Vimalasūri was preoccupied with Sugrīva's fratricide, his requesting Rāma to kill his own brother. This preoccupation is already hinted at in one of the criticisms expressed in the narrative frame. The Rāmāyaṇa accounts of Vimalasūri, Raviṣeṇa (7th c.) and Svayambhūdeva (9th–10th c.) are framed as a dialogue between Mahāvīra's principal disciple, Indrabhūti Gautama, and Śreṇika, the king of Rājagṛha (De Clercq and Vekemans: forthcoming). In this

26 Note the interesting deviation in Svayambhūdeva's account (42.8), where it is stated that Sugrīva's initial plan was to seek the help of Khara and Dūṣaṇa (who are here two individuals), but turned to Rāma upon hearing of their death.

27 *bhaṇaï tao paümaṇābho ahayaṃ sāhemi kāraṇam tujjhaṃ; suggīva majjha vi tumaṃ sīyāe labhasu paḍivattiṃ* (47.30).

28 *bhaggaṃ daṭṭhūṇa raṇe kaïsennaṃ rāghavo sarasaesu; āhaṇaï sāhasagaī suiraṃ kāūṇa raṇalīlaṃ* (47.46). Technically the Rāghava, descendent of Rāghu, mentioned in the verse could also refer to Lakṣmaṇa, but the epithet *rāghava* is a typical one for Rāma. Moreover the parallel episode in Raviṣeṇa's *Padmapurāṇa* (47.121–128) and Svayambhūdeva's *Paümacariu* (43.18) leave no room for any doubt that Rāma, not Lakṣmaṇa, kills Sugrīva's adversary.

frame narrative King Śreṇika expresses doubt about the veracity of popular Rāma stories that were circulating. About the *Vāli-vadha* episode Vimalasūri says "…how could Rāma have struck down Vālin, because of Sugrīva and Sutārā, through [such] flawed behaviour?"[29] The "flawed behavior" (*chidda*, < Sk. *chidra-*, "fault, blemish") most likely refers to Rāma striking Vālin while he was engaged in a duel with Sugrīva, a problem which moreover Vimalasūri, like Guṇabhadra, solves by situating the death of Vālin in an open battle of armies rather than individuals. Whereas Vimalasūri is not explicit about the fratricide, Raviṣeṇa's Sanskrit account is very clear: "Rāma, …killed … Sugrīva's older brother who was like a father [to Sugrīva] because of a woman."[30] Similar to Raviṣeṇa the Apabhramsha version of Svayambhūdeva reads: "How was Vālin killed by his brother, a monkey, because of a woman?"[31] The mention of the word "brother" by the authors emphasizes that Sugrīva's fratricidal nature is especially condemnable. This fratricidal aspect of Vālmīki's account has been discussed at some length by Masson (1975), and these Jain accounts confirm that his is indeed more than a "post-Freudian Western civilization" (p. 677) reading of the story. In Vālmīki's narrative Vālin and Sugrīva are described in both positive and negative terms. Sugrīva may have become Rāma's ally, but he is certainly not without flaws; and while Vālin is killed by Rāma, he is not devoid of qualities, and has over the centuries received sympathy from various artists and audiences because of it. In the Jain account of Vimalasūri both Vālin and Sugrīva are represented in a positive way: Sugrīva is a righteous – albeit perhaps physically not very strong – character suffering a deceitful attack from an imposter, whereas Vālin is portrayed as the greatest type of hero, a renouncer, leaving the kingdom to Sugrīva, and eventually attaining enlightenment.

The upliftment of the Vālin, a strategy observed in other Jain rehabilitations of villainous epic characters,[32] did not end with his renunciation. Vimalasūri uses the character Vālin to bring yet another episode from Rāvaṇa's biography as found in Vālmīki's *Uttarakāṇḍa*, criticized for the hyperbolic depiction of Rāvaṇa's might, more in line with the central Rāmāyaṇa narrative. In chapter 9 of the *Paümacariyaṃ* we read that one day, when Rāvaṇa is flying

29 *rāmeṇa … suggīva-sutāratthaṃ chiddeṇa vivāio vālī* (1.10)

30 *… rāmeṇa…sugrīvasyāgrajaḥ stry-arthaṃ janakena samas tathā* (1.248)

31 *kiha tiyamaï-kāraṇeṃ kavivareṇa ghāijjaï vāli sahoyareṇa* (1.10.5)

32 See, e.g. Śambūka from the Rāmāyaṇa (De Clercq 2015) or Kīcaka in some Jain versions of the Mahābhārata (De Clercq & Winant 2021)

through the air in his Puṣpaka-vimāna, the celestial chariot refuses to fly over Mount Aṣṭāpada. Mārīci informs him that this is due to the penance of a great renouncer on the mountain and that Rāvaṇa should go and honour him (50–56). Rāvaṇa descends and sees that the renouncer is none other than Vālin. Remembering their past animosity, Rāvaṇa scolds Vālin and threatens to uproot the mountain and throw it into the ocean (57–66). Using his *vidyās*, Rāvaṇa then takes on a frightening form, tears open the earth and descends below the mountain. With all of his might, he starts to lift up the mountain, causing the ground to shake, the surroundings to darken, rivers and oceans to overflow, etc. (67–73). Using his supernatural faculty of clairvoyance (*avadhi*), Vālin realizes what is happening, and to protect the Jain temples that were built on the mountain by the first *cakravartin* Bharata, he presses down on the top of the mountain with his big toe causing Rāvaṇa to stoop. As Rāvaṇa struggles he lets out a terrible cry, explaining why he is called *rāvaṇa*, "the resounder" (76–79). When the gods drop a rain of flowers to celebrate the power of his penance, Vālin releases the pressure from his toe and Rāvaṇa escapes. He approaches Vālin, bows to him, apologizes and praises his discipline, and then conducts an homage ritual in a temple on the mountain. With his sword he cuts out tendons from his arm and creates a lute with them, singing praise of the Jinas (80-95). When Dharaṇendra, the prince of the Nāgas, hears of this, he gifts Rāvaṇa a *śakti*, a supernatural projectile weapon, called Amoghavijayā, "of unfailing victory" (96–102). Vālin himself eventually obtains omniscience and final liberation (103–106). This story corresponds to a famous episode from Rāvaṇa's life narrated in Vālmīki's *Uttarakāṇḍa sarga* 16. Here Rāvaṇa's celestial chariot also halts in the sky on its way to visit the birth place of Skanda. Nandīśvara appears and reveals that the mountain is forbidden terrain because of Śiva's love play on the site. In his arrogance, Rāvaṇa decides to lift up the mountain, but Śiva presses it down with his big toe. As his arms are crushed, Rāvaṇa lets out a terrifying cry, on account of which Śiva bestows on him the name *rāvaṇa*. Similar to the rehabilitation of Śambūka, this popular account from the life of Rāvaṇa told after the main events of the story in the *Vālmīki-Rāmāyaṇa*, has been brought forward in the Jain narrative, and was given a firmer embedding within the Rāma story by substituting Śiva with Vālin, a proper Rāmāyaṇa character.

Doubtlessly the most striking aspect of this account is that Vimalasūri and his followers agree with Vālmīki and leave Rāma as the killer of Sugrīva's adversary, despite there being ample opportunity to pass on the bloodshed to

others, such as Lakṣmaṇa or any member of Sugrīva's army. What is more, Vimalasūri appears to be explicit that Rāma enjoys fighting: "When Rāghava (i.e. Rāma) saw that the army of the Monkeys was defeated in the battle, he killed Sāhasagati with hundreds of arrows, after amusing himself in battle for a very long time."[33] Raviṣeṇa is even more graphic and elaborate in his depiction of Sāhasagati's death: "Then, after fixing an arrow to his bow, the powerful [Sāhasagati] ran towards Padma (i. e. Rāma) like a cover of thick clouds. As he (i.e. Sāhasagati) violently dispatched a stream of arrows without interruption, the son of Kākustha (sic., i. e. Rāma) stood firm, creating a pavilion with arrows. Padma fought a supreme battle with Sāhasayāna (i. e. Sāhasagati), because Padma had such joy that allowed for an extended battle. Then after amusing himself in battle for a while, the mighty joy of Raghu (i.e. Rāma) split his (i.e. Sāhasagati's) armour with arrows. Then his body was riddled by sharp arrows. The one who went boldly (i.e. Sāhasagati) embraced the earth (i.e. died), his radiance gone."[34] Whereas Raviṣeṇa adds the nuance that Sāhasagati took the initiative of coming for Rāma in the battle, thus himself sealing his fate, both he and Vimalasūri underline Rāma's joy in fighting.[35] The element of joy and play during the fight conveys Rāma's great skilfulness as a warrior, battling without great effort, and moreover not overcome by passions or emotions. The desire to portray Rāma as a playful (and thus skilful) warrior may be explained from the broader mythological frame within which the characters figure: Rāma and Lakṣmaṇa are a *baladeva* and *vāsudeva*, respectively. As such, both will become *ardhacakravartins*, each ruling one half of Bhāratavarṣa, after the death of Rāvaṇa. Being an *ardhacakravartin* implies being a warrior, and hence the episode provides an opportunity to display the warrior-side of the Jain Rāma. Another reason for the author's deliberate choice of portraying Rāma as the killer of Sāhasagati may have been a sense

33 See note 28.

34 *tāvat sasāyakaṃ kṛtvā dhanur uddhatavikramaḥ; adhāvat padmam uddiśya ghanāghanacayopamaḥ.*
śaradhārāṃ kṣipaty asmin bhṛśatvād rahitāntaram; vidhāya maṇḍapaṃ bāṇair asthāt kākusthanandanaḥ.
samaṃ sāhasayānena padmasyābhūt paraṃ mṛdham; ānando hi sa padmasya ciraṃ yaḥ kurute raṇam.
tataḥ kṛtvā raṇakrīḍāṃ ciram ūrjitavikramaḥ; kṣuraprair asya kavacaṃ ciccheda raghunandanaḥ.
titavākāradeho 'tha kṛtas tīkṣṇaiḥ śilīmukhaiḥ; gataḥ susāhaso bhūmim ālilińga gataprabhaḥ (122–126).

35 Note that this suggestion of joy in fighting is absent from Svayambhūdeva's version (43.18.8–9).

of a need to stress the parallel between Rāma and Sugrīva, who have both lost their wives to a powerful enemy who tricked them with his *vidyā*s. Similarly, in Vālmīki's *Rāmāyaṇa* the parallels of Rāma's and Sugrīva's situations are thought to be the essential basis of their friendship and alliance (Lefeber 1984: 41–2). The Jain Rāma does not get to kill the abductor of his own wife, as this task is Lakṣmaṇa's, the *vāsudeva* who is always the killer of the *prativāsudeva*, here Rāvaṇa. To allow Rāma some agency to act out punishment, the Jain authors may have found it more fitting to let Rāma kill at least this pursuer of another man's wife. Sugrīva's initial introduction as a man "saddened by being separated from his beloved"[36] and Rāma's response to his plea for help after hearing his story,[37] is clear about the reciprocity between Sugrīva and him. The fact that Guṇabhadra nowhere describes Sugrīva as being separated from his beloved, and only mentions him as having been ousted from his position as heir apparent, thus paralleling Lakṣmaṇa, seems to support this argument.

Many Jain Rāmāyaṇas and a multifaceted Vāli-vadha

Though there is a more or less common basic Jain Rāma story – one in which the *prativāsudeva* Rāvaṇa is killed by the *vāsudeva* Lakṣmaṇa who is the brother of the *baladeva* Rāma –, in the episode about the death of Vālin there are markedly different accounts. Moreover, these two are not the only Jain accounts of this episode.[38] Opinions about which Jain Rāmāyaṇa account came first, differ. Kulkarni (1990: 214–239), for instance, considers the *Paümacariyaṃ* to be the earliest. Others believe that Guṇabhadra's account represents an older tradition, because of its correspondence with the relatively early Rāma story of the *Dasaratha Jātaka*.[39] It is not clear where the differences between the two come from. They do not follow sectarian division: Guṇabhadra and Puṣpadanta are Digambara authors, but Vimalasūri's successors are both Śvetāmbara and Digambara and some of the texts of this lineage are of considerable authority for each of the sects, such as the Digambara Raviṣeṇa's *Padmapurāṇa* and the Śvetāmbara Hemacandra's

36 *kantāvirahammi dukkhio santo*; 47.1a

37 See note 27.

38 A survey of Kulkarni 1990 suggests that at least the versions of the *Vasudevahiṇḍi* and *Caüpaṇṇamahāpurisacariyaṃ* offer still different accounts, seemingly identical to the *Vālmīki-Rāmāyaṇa*. These differences in the *Vāli-vadha* episode are not always paralleled in the remainder of the Jain Rāma story. *Caüpaṇṇamahāpurisacariyaṃ*, for example, overall follows the narrative of Vimalasūri.

39 E.g. Chandra 1970: 270–272 ; Premi 1942: 282.

Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra (12th c.). Although it is possible that Guṇabhadra was unaware of Raviṣeṇa's account, his successor Puṣpadanta certainly knew the Rāma story of Svayambhūdeva, a version very close to that of Vimalasūri: he celebrates Svayambhū twice in his *Mahāpurāṇu*, once in the beginning of the text and once before the start of his Rāma narrative. Nevertheless, Puṣpadanta gives the Rāma account of Guṇabhadra, and includes some borrowings from Svayambhū in the details (De Clercq 2001), seemingly without this needing any justification. This multiplicity of Jain Rāmāyaṇas serves first and foremost as a reminder that the Jain tradition is not singular, nor rigidly divided into Śvetāmbaras and Digambaras in its narratives of the universal history. Jain responses to popular brahmanical stories were not one of a strictly united front. The Jain Rāmāyaṇas are indeed "counter traditions" to the brahmanical or, as they call it, "popular" accounts, but in addition they are also literary compositions, often *kāvya*, with an aesthetic as well as instructive purpose, where poets are allowed a certain degree of liberty with their subject matter to find greater appeal among their audience. So around the basic tenet from the universal history that Rāma, Lakṣmaṇa and Rāvaṇa were the eighth *baladeva, vāsudeva* and *prativāsudeva*, and that the latter was killed for abducting Sītā, the early Jain poets constructed sound and appealing accounts as they saw fit bearing in mind their audience and their personal intent, negotiating the popularity of dominant (mostly brahmanical) Rāma stories, on one hand, and Jain doctrine, on the other. In time some story-lines proved more popular than others, and were adopted in new compositions. Different Jain Rāma stories have come down to us and exist side by side, without engaging in any obvious way with one another's accounts.

The differences in the Jain retellings moreover highlight the scope of the *Vāli-vadha* episode and its problematics, extending beyond the criticism of Vālin's reproach in the critical edition of the *Vālmīki-Rāmāyaṇa* and suggestive of the variety of the issues it raised in debates. The element of fratricide, central to the account of Vimalasūri and his successors, is not even hinted at in Vālmīki's account except perhaps in the words of Tārā, nor is it raised by Guṇabhadra. The latter was more concerned with the culpability of the *baladeva* Rāma, and passed the bad karma from killing Vālin on to hell-bound *vāsudeva* Lakṣmaṇa, but in view of Vimalasūri's version still left Sugrīva stained with indirect fratricide. Vimalasūri's Rāma, on the other hand, is still guilty of murder, yet this does not stand in the way of him reaching final

emancipation. No author[40] sought the middle ground, replacing Vālin with an imposter and having Lakṣmaṇa kill him and absolving both Sugrīva and Rāma from sin. What all the texts agree on, however, is that the fight with Sugrīva's adversary took place in open battle, rather than the treacherous way in which Vālmīki's Rāma kills Vālin.[41]

Bibliography

Appleton, Naomi 2017. *Shared characters in Jain, Buddhist and Hindu narrative: gods, kings, and other heroes.* London: Routledge, Taylor & Francis Group.

Bhatt, G.H. (ed.) 1960–1975. *The Vālmīki-Rāmāyaṇa* (7 vols.). Baroda: Oriental Institute.

Bhayani, Harivallabh C. (ed.) 1953–1960. *Paumacariu of Kavirāja Svayambhūdeva* (3 vols.). Bombay: Singhi Jain Shastra Shikshapith – Bharatiya Vidya Bhavan.

Brockington, John L. 1984. *Righteous Rāma – The Evolution of an Epic.* Delhi: Oxford University Press.

Chandra, K.R. 1970. *A Critical Study of Paumacariyaṃ.* Muzaffarpur: Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa Vaishali.

Cort, John 1993. "An Overview of the Jaina Purāṇas", in: Wendy Doniger (ed.): *Purāṇa Perennis: Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*. Albany: State University of New York Press, 185–206.

De Clercq, Eva 2001. "The Influence of Svayambhūdeva's Paümacariu on Puṣpadanta's Rāma Story in the Mahāpurāṇa", in: *Shramana*: 103–121.

— 2015. "Śūrpaṇakhā in the Jain Rāmāyaṇas", in: Mary Brockington & John Brockington (eds.): *Rejection and response in the Rama tradition: the Portrayal of secondary women*. London, UK: Routledge, 18–30.

De Clercq, Eva & Simon Winant 2021. "The Fate of Kīcaka in two Jain Apabhramsha Mahābhāratas", in: Nell Shapiro Hawley & Sohini Sarah Pillai (eds.): *Many Mahābhāratas*. State University of New York Press, 217–235.

40 Limited to the earliest texts, i.e. those analysed by Kulkarni (1990).

41 Bhavabhūti and Murāri also altered the episode in this way (Steiner 1999).

De Clercq, Eva & Tine Vekemans forthcoming. "Rejecting and appropriating epic lore", in: Peter Flügel (ed.): *Jaina Narratives*. London: Routledge.

Dubuisson, Daniel & Georges Dumézil 1986. *La Légende Royale Dans L'inde Ancienne: Rāma Et Le Rāmāyana.* Paris: Economica.

Goldman, Robert P. 2004. "Resisting Rāma: Dharmic Debates on Gender and Hierarchy and the Work of the *Vālmīki Rāmāyaṇa*", in: Mandakranta Bose (ed.): *The Rāmāyaṇa Revisited*. Oxford: Oxford University Press, 19–46.

Jacobi, Hermann & M.S. Punyavijayaji (eds.) 1962–1968. Ācārya *Vimalasūri's Paumacariyaṃ with Hindi translation* (2 vols.). Varanasi – Ahmedabad: Prakrit Text Society.

Jain, Devendra Kumar 1957–1970. *Kavirāja Svayambhūdeva viracita Paümacariu* (5 vols.). Kāśī: Bharatīya Jñānapīṭha.

Jain, Pannalal (ed.) 1954. *Mahāpurāna* (Vol. II): *Uttar Purāna of Acārya Gunbhadra – with Hindi translation*. Kāshī: Bhāratīya Jñānapitha.

— 1958–1959. *Padmapurāṇa of Raviṣeṇācārya – with Hindi translation* (3 vols.). Kāshī: Bhāratīya Jñānapītha.

— 1993. "Jaina Purāṇas: A Purāṇic Counter Tradition", in: Wendy Doniger (ed.): *Purāṇa Perennis: Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*. New York: State University of New York Press, 207–250.

Jaiswal, Suvira 1993. "Historical Evolution of the Ram Legend", in: *Social Scientist* 21.3/4: 89–97.

Kulkarni, V. M. 1990. *The story of Rāma in Jain literature*. Ahmedabad: Saraswati Pustak Bhandar.

Lefeber, Rosalind 1984. *The Rāmāyana of Vālmīki: An Epic of Ancient India. Vol. IV. Kiṣkindhākāṇḍa.* Princeton (N.J.): Princeton University Press.

Masson, J. Moussaieff 1975. "Fratricide among the Monkeys: Psychoanalytic observations on an Episode in the Vālmīkirāmāyaṇaṃ", in: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 95, No. 4: 672–8.

Parameswaran, M.R. 2014. *Vālmīki Rāmāyaṇa – Critical Essays*. Manipal: Manipal University Press.

Premi, Nathurāma 1942. *Jaina sāhitya aura itihāsa.* Bombay: Hemacandra Modī, Hindī-Grantha-Ratnakāra Kāryālaya.

Ramanujan, A.K. 1991. "Three Hundred Rāmāyaṇas: Five Examples and Three Thoughts on Translation", in: Paula Richman (ed.): *Many Rāmāyaṇas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley: University of California Press, 22–49.

Richman, Paula 2000. “Questioning and Multiplicity Within the Rāmāyaṇa tradition”, in: Paula Richman (ed.): *Questioning Rāmāyaṇas, A South Asian Tradition*. New Delhi: Oxford University Press, 1–21.

Shulman, David 1979. “Divine Order and Divine Evil in the Tamil Tale of Rama”, in: *Journal of Asian Studies*, Vol. 38, No. 4: 651–69.

Srinivasan, S. A. 1984. *Studies in the Rāma story* (2 vols.). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Steiner, Karin 1999. “Vālins Tod: das Anargharāghava und seine Vorlagen I”, in: *Indo-Iranian Journal* 42: 235–47.

Vaidya, P. L. (ed.) 1937–1941. *The Mahāpurāṇa or Tisaṭṭhimahāpurisa-guṇālaṃkāra (a Jain Epic in Apabhraṃśa of the 10th Century) of Puṣpa-danta* (3 vols.). Bombay: Manikchand Digambara Jaina Granthamālā.

Wurm, Alois 1976. *Character-Portrayals in the Rāmāyaṇa of Vālmīki: a Systematic Representation*. Delhi: Ajanta Publications.

Die Fragmente der *Lokaprajñapti* in den Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden

Siglinde Dietz

Das *Lokaprajñaptiśāstra* „Lehrschrift über die Anordnung der Welt" ist der erste Teil des dreiteiligen *Prajñaptiśāstra*, das Maudgalyāyana zugeschrieben wird und nur in tibetischer Übersetzung vollständig erhalten ist. In diesem zum *Abhidharma* der Sarvāstivādins gehörigen Werk werden die kosmogonischen und kosmologischen Lehren des Buddhismus dargestellt. Während eine vollständige tibetische Übersetzung[1] im tibetischen Kanon überliefert ist, sind vom Sanskrit-Text nur wenige Fragmente erhalten[2]. Diese lassen sich in vier Gruppen einteilen:

1. Sechs Blätter (Fol. 10, 18, 34–35 und 51–52) eines Birkenrinden-Manuskripts aus Gilgit[3] befinden sich im Scindia Oriental Institute/Ujjain. Auf ihnen sind Reste der Kapitel 6.5–7 mit der Beschreibung der schwarzen Berge, des Himavat, des Gandhamādana, des Sees Anavatapta und der aus ihm entspringenden Flüsse Gaṅgā, Sindhu, Vakṣu und Sītā, des überhängenden Felsens Asurapārśva und des Sāl-Baumes Supratiṣṭhita, 7.3–4 mit der Beschreibung der Straßen in Sudarśana und von Indras Palast Vaijayanta, 11.I–II mit der Beschreibung des Zwischenkalpa „Hungersnot" *(durbhikṣa)* und des Kalpa der „Zerstörung durch Feuer" *(tejaḥsaṃvartanī)* und 12.1–8 mit der Beschreibung des Cakravāḷa-Welt-Systems enthalten. Besonders bemerkenswert ist, dass letzterem Fragment auf Fol. 51V eine fragmentarische Liste von Königen vorangestellt ist, die in der tibetischen Übersetzung nicht enthalten ist[4].

1 Eine Analyse der tib. Übersetzung *'Jig rten gzhag pa* findet sich in La Vallée Poussin 1919: 295–326. Die Kapitel-Einteilungen (tib. *tshigs*) und Unterkapitel richten sich nach den tibetischen *tshigs* und *uddānas* tib. *mdo la* in Q und D bzw. *sdom la* in S.

2 Vgl. Dietz 1989a: 81–86 und 2004: 60.

3 Eine Transliteration der Blätter ist in Sengupta 1975: 195–207 enthalten.

4 Vgl. Dietz 1989b.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24795>

2. Vier Blätter eines Palmblatt-Manuskripts[5], die in vier verschiedenen Tempeln in Japan aufbewahrt werden. Das Kōkiji-Palmblatt enthält Teile des Kapitels 11.II „Zerstörung durch Feuer“ *(tejaḥsaṃvartanī)*, das Gyokusenji-Palmblatt Teile der Kapitel 12.6–7 „Seiten“ *(pārśvāḥ)*, „Spitzen“ *(kūṭāḥ)* und „Rundterrassen“ *(palaṣaṇḍāḥ)* des Sumeru, die Shitennōji- und Chionji-Palmblätter Teile des Kapitels 14.6 mit dem Kommentar zu den Versen 1–5 von zehn vom Erhabenen gesprochenen, die acht Höllen betreffenden Versen, die in 14.2 zitiert werden.

3. In den Fragmenten unter den Sanskrithandschriften der Turfanfunde (SHT) sind die Reste der Kapitel 6.10–11 „Elefant“ und „Wache“ und 12.5–9 Beschreibung des Sumeru, seiner „Seiten“ *(pārśvāḥ)*, „Spitzen“ *(kūṭāḥ)* und „Rundterrassen“ *(palaṣaṇḍāḥ)* enthalten. Diese nur auf diese beiden Kapitel beschränkten Fragmente sollen hier mit dem vollständigen tibetischen Text und einer deutschen Übersetzung wiedergegeben werden.

4. Ein Blatt einer Birkenrinden-Handschrift aus Mtho ling Dgon pa[6]. In diesem Folio sind Reste des Kapitels 9.1–3[7] mit der Beschreibung des Mondes, der Sonne und der Sterne enthalten.

Außer den oben erwähnten Skt-Fragmenten in SHT sind nur noch zwei Fragmente erhalten, die Parallelen zum *Saptasūryodayasūtra* sind, das in der *Lokaprajñapti* in Kapitel 11.II im Bericht über die *tejaḥsaṃvartanī* zitiert wird. Alle diese Fragmente sind im Folgenden zusammengestellt.

5 Transkriptionen und Bearbeitungen dieser Fragmente sind in Matsuda 1982, Yuyama 1987 und Sankarnarayan/Matsuda/Yoritomi 2002: 1–12 zu finden.

6 Der Sanskrit-Text ist einschließlich eines Fotos der Handschrift in Matsuda 2019 veröffentlicht.

7 Im tib. *uddāna* (D 41a6; Q 49a2; S 58b2) umfassen sie *zla ba nyi ma gnyis kyi tshad || skar ma rnams kyang de bzhin te* || „Ausmaß des Mondes (1) und der Sonne (2) und ebenso der Sterne (3)“. Der tib. Text, der dem Sanskrit-Fragment entspricht, befindet sich in D 41b2–44a6; Q 49a6-52b1; S 58b6–62b5.

Fragmente aus Kapitel 6.10–11[8]:

[I] SHT V 1177 bA + 1134 Bl.39 A + 1177aB[9]

Bl. 39

V[10]

1 /// *(Supratiṣṭhito nāma nāgarājā saṃgrāmaca)*ro[11] 'bhirūpo darśanīyaḥ *(p)*r*(āsā)*dikaḥ[12] sarvaśvetaḥ kumuda(*varṇa**ḥ***)[13] + + sarvā[14] ///

2 /// (*tasya śiras … indragopa*)kavarṇaṃ ṣaḍḍanta*(ṃ)*[15] Supra**ti**ṣṭh(*i*)to nāgarājā[16] ardhat*(r)*i**k**āni yojan(*āny āyāmena*)[17] ///

3 /// tasya āṣṭā nāgas*(a)***ha** ʘ srāṇi **p**arivāraḥ te pi (*sarve 'bhirūpā darśanīyāḥ prāsādikāḥ*)[18] ///

4 /// (*te*) pi śirasy abhirū[**pā**] ʘ darśanīyāḥ prāsā(*d*)[i](*kāḥ*) [19]///

---

8 Die beiden relevanten Zeilen des *uddāna* lauten in D 13a5; Q 15a8: | *sa la rdzing bu glang po dang* | | *srung ma 'khor los sgyur ba'i lam* | „Säl-Baum (8), Teich (9) und Elefant (10), Wache (11) und Weg des Cakravartin (12)".

9 Vgl. SHT VI, Erg. S. 223 zu (V) 1134. Der tib. Text ist in D 18b3 ff., Q 21 b6 ff., S 26b1 ff. zu finden.

10 Dieses Fragment ist aus drei Fragmenten zusammengesetzt. Der kursive Text in runden Klammmern ist ergänzt. Die fetten Buchstaben bezeichnen den Anfang des nächsten Fragments.

11 Zu der Ergänzung vgl. unten Bl. 40 R3 und tib. *glang po che'i rgyal po g.yul ngor spyad pa Rab tu brtan pa zhes bya ba.*

12 So zu lesen und zu ergänzen; SHT *bhirupo darśan[ī]y[o] . r. + tika*. Vgl. tib. *gzugs bzang zhing blta na sdug la mdzes pa zhig yod de*.

13 So zu lesen und zu ergänzen? SHT *kumuta*. Vgl. *Bhaiṣajyavastu* (MSV (D) III.1) 34.4–6 *cakravartino hastī bhavati sarvaśvetaḥ kumudavarṇaḥ saptāṅgaḥ supratiṣṭhito 'bhirūpo darśanīyaḥ prāsādikaḥ.*

14 Ergänze *sarvāṅgasupratiṣṭhitaḥ*? Nach tib. *yan lag bdun shin tu legs par gnas pa* wäre Skt *saptāṅgasupratiṣṭhitaḥ* zu erwarten, ein Topos in der Beschreibung eines königlichen Elefanten. Vgl. die vorige Anm.

15 So zu ergänzen und zu lesen; Hs. *ṣaḍḍhantasupra*///; vgl. tib. *de'i mgo bo … sngo zhing srog chags lham bu chu gsher gyi mdog ltar dbus dmar la mche ba drug yod de*. Zu *indragopaka*, tib. *lham bu chu gsher*, vgl. Mvy 4867. Zu der Lücke in der Beschreibung des Kopfes vgl. unten V4.

16 Während der Nom. stets °*rājā* in der -*an* Deklination zu sein scheint, werden andere Casus, wie z.B. der Gen. in R1 und der Akk. in 39 R4, nach der -*a* Deklination dekliniert.

17 Hs. *ardhāti*° Zu der Ergänzung vgl. SWTF I: 548 s.v. *ardha-t(r)ika*? Vgl. tib. *srid du dpag tshad phyed dang gsum* „in der Länge zweieinhalb Yojana". Zu *ardhatrikāni* vgl. auch Pāli *aḍḍhatiya*.

18 So zu ergänzen; vgl. tib. *de thams cad kyang gzugs bzang zhing blta na sdug la mdzes pa*.

19 So zu lesen (Hs. *śirāsy abhi[rupā]*) *y*. Nach tib. *de dag gi mgo bo yang dbyibs legs shing blta na sdug la mdzes pa ste* wäre allerdings Skt. *teṣāṃ pi śirāṃsy abhirūpāṇi darśanīyāni prāsādikāni* zu erwarten.

5 /// (*caturo hai*)mantān māsān sa**pa**rivāraḥ A**su**rapārśvaṃ prāgbhāram upa*(niḥśṛtya viharati)*[20] ///
6 /// *(Asurapā)*rśv*(a)*ṃ p*(r)*ā[**g**](*bh*)ār*(am upaniḥ)***ś**ṛtya viharati .. .ā .. + + + [21]///

SHT V 1177 bB + 1134 Bl.39 B + 1177 aA

R

1 /// *(Supratiṣṭhita)***sy***(a nāgar)*āja**s**ya rakṣārthaṃ gu*(p)*ty*(arthaṃ śobhārtham)*[22] ///
2 /// sa kad*(ā)*cit prā**k***(ṛ)*tena rūpeṇa **h**. gacchati kadācit tadya*(thā devo)*[23] ///
3 /// gā[24] bhavati tasyāṃ*(sa)*ṃ **vā** Θ **śi**ro vābhiruhya[25] ma[26]+ + + + ///
4 /// *(Suprati)*ṣṭhitaṃ sālarājam *(upa)***ni** Θ ḥśṛ**tya** viharati ta*(dā?)* [27]///
5 /// *(pra)*thamāyāṃ sālapaṃktyāṃ **a**ntarmukhāḥ[28] tiṣṭhaṃti ye dvi**tī**yāyā*(ṃ)* te[29] ’*(n)*t*(armukhā)*[30] ///
6 /// ṣaṣṭhāyāṃ[31] te py antarmu*(kh)*ā **ye** ṣaṣṭhāyāṃ te py antarmukhā[32] y*(e)* **sa**ptamā*(yāṃ)*///

20 So zu lesen und zu ergänzen; Hs. ///*mantā māsāḥ*; vgl. zu der Ergänzung 39 V6, R4 sowie tib. *glang po che’i rgyal po Rab tu brtan pa de ’khor dang bcas pa dgun zla ba bzhi ni brag bya skyibs Lha ma yin gyi ngos gyi nang na gnas shing ’khod do*.

21 So zu lesen und zu ergänzen? Waldschmidt las in SHT V 1134 Bl.39 ///[m āgār].// und in 1177 bA6 ///[ru]ṃ [pā].// Zu der Ergänzung vgl. tib. *gang gi tshe glang po che’i rgyal po Rab tu brtan pa brag bya skyibs Lha ma yin gyi ngos kyi nang na gnas shing ’dug pa de’i tshe*.

22 So zu lesen und zu ergänzen. Zu *śobhārthaṃ* vgl. Bl. 40 V5. Waldschmidt las in 1134 Bl.39 B *(r)ājāṃ s*///. Vgl. tib. *glang po che’i rgyal po Rab tu brtan pa bsrung ba dang sba ba dang mdzes par bya ba’i phyir*.

23 Zu einer möglichen weiteren Ergänzung vgl. unten Bl.40 V2.

24 Nach tib. *dbang che bar grags pa* würde hier *mahānubhāvo* erwartet. Vgl. Bl. 40 V2.

25 Vgl. tib. *de nyid kyi mgo bo ’am | rgyab tu zhon te*.

26 Nach tib. wäre ein dem Bl. 40 V3 entsprechender Text zu erwarten.

27 So zu ergänzen nach tib. *de’i tshe*?

28 So zu lesen. Vgl. SWTF I: 514 s.v. *antar-mukha*.

29 So zu lesen und zu ergänzen; Ed. *dv[e]*///; *.iyāyāte*.

30 Wie in der folgenden Zeile wäre auch hier *te py antarmukhā* zu erwarten.

31 Erwartet würde hier *pañcamāyāṃ* nach tib. *lnga pa’i nang na*.

32 Falls *ṣaṣṭhāyāṃ* richtig ist, könnte dieser Satz eine Dittographie sein?

SHT V 1134 + X 4214[33] + XII 6652[34]

Bl. 40

V

1 /// [y].[35] Supratiṣṭhito nāgarājā Supra*(tiṣ)*ṭh*(itāt sālarājāt)*[36]///

2 /// *(v)*ā devaputro vā m*(a)*hardhiko[37] mahā**nu**bhā*(vo)*[38] ///

3 ///s tūryatāḍā Θ vacarai**ḥ** saṃpravādya [tv]i[39] ///

4 ///tāny aṣṭā nā Θ ***(ga)***sahasrāṇi ma[t].[40] ///

5 /// *(rakṣārthaṃ guptyar)*thaṃ[41] śobhārthaṃ yadā[42] Su**pra**tiṣṭhito nā**ga**rājā [M]*(andākinīṃ puṣkariṇīm abhyavagāhya)*[43]///

6 /// *(Ma)*ndākinīṃ p*(u)*ṣ**k***(a)*riṇīm[44] abhy*(a)*v*(a)*gāhya **bi**samṛ*(ṇālāni)* ///

R

1 /// *(Su)*pratiṣṭhit*(o)* nā**g***(a)*rājā bhukt*(ā)*v*(ī)* pari**pū**rṇapar*(ibhoga)*[45]///

2 /// *(abhya)*v*(a)*gāhya krīḍaṃti[46] rama<ṃ>t**i** paricāra**y***(aṃ)*ti[47] bisamṛ*(ṇālāni)*///

3 /// *(Supra)*tiṣṭhitasya {•}Θ **n**āgarājasya saṃgr*(āmacarasya)*[48] ///

4 /// *(alpate)*jasaḥ te bahū Θ ni ś*(a)***tā**ni bahūni sa*(hasrāṇi)*[49] ///

5 /// vā ye satvā alpeśakyā[50] alpa**[p]u**ṇyā [al](*patejasaḥ*) ///

6 /// + + + + .ā .e .. te[51] bahubh[i]ḥ śatai<ḥ> bahubhiḥ (***sa****hasraiḥ*)[52] ///

---

33 Vgl. SHT VII, S. 282 zu SHT V 1134.

34 Dieses Fragment enthält Reste von V5–6 und R1–2.

35 Nach tib. *gang gi tshe* wäre hier Skt *yadā* zu erwarten. Vgl. unten V5.

36 Zu der Ergänzung vgl. tib. *shing sā la'i rgyal po Rab tu brtan pa nas*.

37 Hs. *m(a)herdhiko*.

38 Zur Ergänzung vgl. tib. *mthu che ba*.

39 Nach tib. *sil snyan dang pheg rdob pa dag rgya cher byed cing 'gro'o* wäre hier *gacchati* zu erwarten.

40 Nach tib. *rdzing bu Dal gyis 'bab kyi mtha' kho ra khor yug nas bskor te* vielleicht zu *Mandākin*° zu ergänzen. Vgl. unten V5–6

41 Zur Ergänzung vgl. 39 R1.

42 Hs. *yatā*.

43 So zu ergänzen, Vgl. 40 V6, R2 und tib. *rdzing bu Dal gyis 'bab kyi nang du zhugs nas*.

44 Hs. ///*[ri]ṇiṃm*.

45 Hs. *bhū[k]t*°. Zur Ergänzung vgl. SHT XII 6652, Anm. 5 und tib. *zos shing 'thungs te 'grangs par gyur pa*.

46 Hs. *kriḍaṃti*.

47 Vgl. tib. *rtse zhing dga' la dga' dgur spyod do*.

48 Zur Ergänzung vgl. tib. *glang po che'i rgyal po g.yul ngor spyad pa Rab tu brtan pa'i.*

49 Zur Ergänzung vgl. tib. *gzi brjid chung ba de dag ni brgya phrag mang po dang | stong phrag mang po*.

50 Zu *alpeśakya* vgl. von Hinüber 2002.

51 Ergänze *(mah)ā(t)e(jasaḥ) te* nach tib. *gzi brjid che ba de dag*.

52 Zur Ergänzung vgl. tib. *stong phrag mang po dag gis*.

Der relevante tibetische Text befindet sich in: D 18 b3–20 a1, Q 21 b6–23 b1, S 26 b1–28 b1.

[6.10] Elefant

Sum cu rtsa gsum pa'i lha rnams kyi glang po che'i rgyal po[53] ***[Skt 39 V1]*** g.yul ngor chas[54] pa Rab tu brtan pa zhes bya ba gzugs bzang zhing blta[55] na sdug la mdzes pa zhig yod de[56] | me tog ku mu da'i[57] mdog ltar thal kar[58] du 'dug la[59] | yan lag bdun shin tu legs par gnas pa ste[60] | de'i[61] mgo bo[62] gsher gyi mdog ltar dbus dmar la mche ba drug yod de | glang po che'i rgyal po[63] Rab ***[Q 22a]*** tu brtan pa srid du dpag tshad phyed dang gsum | zheng du dpag tshad gcig | 'phang du dpag tshad phyed dang gnyis | mtha' skor du dpag tshad bdun yod do ||

[Skt 39V3] de'i 'khor glang po che brgyad[64] stong yod do || de thams cad kyang gzugs bzang zhing blta na sdug la mdzes pa me tog ku mu da'i mdog ltar thal kar du 'dug cing yan lag bdun shin tu legs par gnas pa ste | de dag gi ***[Skt 39V4]*** mgo bo yang dbyibs legs shing blta na sdug la mdzes pa ste | sngo zhing srog chags lham bu chu gsher gyi mdog ltar dbus dmar la mche ba drug yod pa sha stag ste | glang po che'i rgyal po Rab tu brtan pa de ***[Skt 39V5]*** 'khor dang bcas pa dgun zla ba bzhi ni brag bya skyibs Lha ma yin gyi ngos kyi nang na gnas shing 'khod do || dpyid zla ba bzhi ni shing sā la'i rgyal po Rab tu brtan pa'i nang na gnas shing 'khod do || dbyar zla ba bzhi ni rdzing bu Dal gyis[65] 'bab kyi nang na gnas shing 'khod do ||

53 Q *che*, om. *rgyal po*.
54 S *spyod*.
55 Q liest hier und an den folgenden Stellen: *lta*.
56 S *yod do*.
57 D liest hier und an den folgenden Stellen: *ku mu ta'i*.
58 Q liest hier und an den folgenden Stellen: *dkar*.
59 S *kar 'dug pa*.
60 S liest hier und an den folgenden Stellen: *gnas te*.
61 D *de*.
62 S om. hier und an den folgenden Stellen: *bo*.
63 D, Q *che*, om. *rgyal po*.
64 Q *brgya*.
65 Q *gyi*.

gang gi tshe glang po che'i rgyal po Rab tu brtan ***[D 19a]*** pa ***[Skt 39V6]*** brag ***[S 27a]*** bya skyibs Lha ma yin gyi ngos kyi nang na gnas shing 'dug pa de'i tshe ni glang po che brgyad stong po rnams 'di lta ste | ***[Skt 39R1]*** glang po che'i rgyal po Rab tu brtan pa bsrung[66] ba dang sba ba dang mdzes par bya ba'i phyir brag bya skyibs brgyad stong dag gi nang na nye bar gnas shing 'khod do ||

gang gi tshe glang po che'i rgyal po Rab tu brtan pa brag bya skyibs Lha ma yin gyi ngos kyi nang na gnas shing sā la'i rgyal po Rab tu brtan pa'i nang du 'gro ba na[67] | ***[Skt 39R2]*** res 'ga' ni tha mal pa'i tshul gyis 'gro'o || res 'ga' ni 'di lta ste | lha 'am[68] lha'i bu rdzu 'phrul che zhing mthu che ba[69] gang yang rung ba dang 'dra bar bdag nyid mngon par sprul nas glang po che de dag thams cad kyi nang na dbang che bar ***[Skt 39R3]*** grags pa gang yin pa de nyid kyi mgo bo 'am | rgyab tu zhon te ***[Q 22b]*** sil snyan dang pheg rdob pa dag rgya cher byed cing 'gro'o ||

gang gi tshe glang po che'i rgyal po Rab tu brtan pa ***[Skt 39R4]*** shing sā la'i rgyal po Rab tu brtan pa'i nang na gnas shing 'dug pa de'i tshe ni glang po che brgyad stong po 'di dag kyang 'di lta ste | glang po che'i rgyal po Rab tu brtan pa bsrung[70] ba dang | sba ba dang | mdzes par bya ba'i phyir shing sā la'i phreng[71] ba rim pa bdun po dag gi nang na kha nang du bltas shing 'khod do || ***[Skt 39R5]*** shing sā la'i phreng ba dang po'i nang na 'dug[72] pa gang yin pa de dag kyang kha nang du bltas te 'khod do || gnyis pa'i nang na 'dug pa gang yin pa de dag kyang kha nang du lta'o || gsum pa'i nang na[73] 'dug pa gang yin pa de dag kyang kha nang du lta'o || bzhi pa'i nang na 'dug pa gang yin pa[74] ***[S 27b]*** de dag kyang kha nang du lta'o || lnga pa'i nang na 'dug pa gang yin pa de dag kyang kha nang du lta'o || [***Skt 39r6***] drug pa'i nang na 'dug pa gang yin pa de dag kyang kha nang du lta'o || bdun pa'i nang na 'dug pa gang yin pa de dag kyang kha nang du bltas te 'khod do ||

66 D, Q *srung*.
67 S *nang na 'gro na*.
68 D, Q *dang*.
69 D, Q om. *mthu che ba*.
70 D *srung*.
71 S liest hier und an den folgenden Stellen *'phreng*.
72 S *'khod*.
73 D, Q lesen hier und im folgenden Satz *du*.
74 Q om. *gang yin pa*.

gang gi tshe ***[Skt 40V1]*** glang po che'i rgyal po Rab tu brtan pa shing sā la'i rgyal po Rab tu brtan pa nas rdzing bu Dal gyis 'bab par 'gro ba na | res 'ga' ni tha mal pa'i tshul gyis 'gro'o || res 'ga' ni 'di lta ste | [***Skt 40v2***] lha 'am lha'i bu rdzu 'phrul che zhing mthu che ba gang yang rung ba dang 'dra bar bdag nyid mngon par sprul nas glang po che de dag thams cad kyi nang na dbang che bar grags pa gang yin pa de nyid kyi mgo bo ***[D 19b]*** 'am | rgyab tu zhon te ***[Skt 40V3]*** sil snyan dang pheg rdob pa dag[75] rgya cher byed cing 'gro'o ||

gang gi tshe glang po che'i rgyal po Rab tu brtan pa rdzing bu Dal gyis 'bab kyi[76] nang du zhugs nas rtse zhing dga' la dga' dgur spyod pa de'i tshe ***[Skt 40V4]*** glang po che brgyad stong po[77] de dag 'di lta ste | glang po che'i rgyal po Rab tu brtan pa de bsrung[78] ba dang | ***[Skt 40V5]*** sba ba dang | mdzes par bya ba'i phyir rdzing bu Dal gyis 'bab kyi[79] mtha' kho ra khor[80] yug[81] nas bskor te ***[Q 23a]*** kha nang du bltas shing 'khod do ||

gang gi tshe glang po che'i rgyal po Rab tu brtan pa rdzing bu Dal gyis 'bab kyi nang na[82] rtse zhing dga' la dga' dgur spyad nas phyir byung ba de'i tshe de'i nang na glang po che dbang che bar grags pa gang yin pa de ***[Skt 40V6]*** rdzing bu Dal gyis 'bab kyi nang du[83] zhugs nas padma'i rtsa ba rnams blangs te shin tu bkrus shing rab tu ***[S 28a]*** bshal[84] nas glang po che'i rgal po Rab tu brtan pa la 'bul lo ||

gang gi tshe ***[Skt 40R1]*** glang po che'i rgyal po Rab tu brtan pas zos shing 'thungs te 'grangs[85] par gyur pa de'i tshe glang po che gzhan brgyad stong po de dag kyang rdzing bu brgyad stong dag gi nang na rdzing bu re re ***[Skt 40R2]*** zhugs nas rtse zhing dga' la dga' dgur spyod do || padma'i rtsa ba dag blangs nas shin tu bkrus shing rab tu bshal te za'o ||

75 S add. *kyang*.
76 Q *kyis*.
77 S om. *po*.
78 D *srung*.
79 Q *Dal gyi 'bab kyis*.
80 D *khor khor*.
81 S add. *kun.*
82 DQ *nas*.
83 S *na*.
84 Q *gshal*.
85 Q *'drangs*.

Sum cu rtsa gsum pa'i lha rnams kyi ***[Skt 40R3]*** glang po che'i rgyal po g.yul ngor spyad pa Rab tu brtan pa'i mthu ni de tsam mo ||

[6.11] Wache [D 19 b5, Q 23 a4, S 28a3]

sems can thams cad ni srung[86] ma dang bcas shing bsrung[87] ba dang | skyob pa dang | sbed pa dang mi 'bral te | sems can gang dbang chung bar grags shing bsod nams chung la | ***[Skt40R4]*** gzi brjid chung ba de dag ni brgya phrag mang po dang | stong phrag mang po la gcig srung[88] ste | dper na ba lang ngam lug brgya phrag mang po dang | stong phrag mang po la gcig srung ba de bzhin du | ***[Skt 40R5]*** sems can gang dbang chung bar grags shing bsod nams chung la | gzi brjid chung ba de dag ni brgya phrag mang po dang | stong phrag mang po la gcig srung[89] ngo ||

sems can gang dbang che bar grags shing bsod nams che la | ***[Skt 40R6]*** gzi brjid che ba de dag ni brgya phrag mang po dang | stong phrag mang po dag gis[90] gcig pu bsrung ste | dper na 'khor los sgyur ba'i rgyal po 'am | de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas ***[D 20a]*** la brgya mang po dang | stong phrag mang po dag gis gcig pu bsrung ba de bzhin du sems can gang dbang che bar | ***[Q 23b]*** grags shing bsod ***[S 28b]*** nams che la gzi brjid che ba de dag la brgya phrag mang po dang | stong phrag mang po dag gis gcig pu[91] srung ngo ||

[6.10] Elefant[92]

Der König der Elefanten, ***[Skt 39 V1]*** der Kriegselefant der Trāyastriṃśa-Götter, namens Supratiṣṭhita ist wohlgeformt, ansehnlich und erfreulich; er ist ganz weiß wie die Farbe der Kumuda-Lotusblüte und mit (allen) sieben Gliedern gut feststehend. Sein Kopf ist ebenfalls wohlgeformt, ansehnlich und erfreulich, dunkelfarbig und in der Mitte rot wie die Farbe von Regenmilben und

86 Q, S *srungs*.
87 D, S *srung*.
88 Q, S *bsrung*.
89 D, S *bsrung*.
90 Hier endet das Skt-Fragment.
91 DQ *gcig tu*.
92 Übersetzt nach dem vollständigen tibetischen Text.

hat sechs Stoßzähne. ***[Skt 39V2]*** Der Elefantenkönig Supratiṣṭhita misst in der Länge zweieinhalb Yojana, in der Breite ein Yojana, in der Höhe eineinhalb Yojana (und) im Gesamtumfang sieben Yojana.

[Skt 39 V3] Sein Gefolge bilden 8000 Elefanten. Auch diese sind alle wohlgeformt, ansehnlich und erfreulich; sie sind ganz weiß wie die Farbe der Kumuda-Lotusblüte und mit (allen) sieben Gliedern gut feststehend. ***[Skt V4]*** Ihre Köpfe sind[93] ebenfalls wohlgeformt, ansehnlich und erfreulich, dunkelfarbig und in der Mitte rot wie die Farbe von Regenmilben, und sie haben alle sechs Stoßzähne.

Der Elefantenkönig Supratiṣṭhita ***[Skt V5]*** hält sich mit seinem Gefolge während der vier Wintermonate in der Nähe des überhängenden Felsens Asurapāṛśva auf. Während der vier Frühlingsmonate hält er sich in der Nähe des Königs der Sāl-Bäume Supratiṣṭhita auf. Während der vier Sommermonate hält er sich in der Nähe des Lotusteichs Mandākinī auf.

Zu der Zeit, wenn sich der Elefantenkönig Supratiṣṭhita ***[Skt V6]*** in der Nähe des überhängenden Felsens Asurapāṛśva aufhält, (zu der Zeit) halten sich auch die 8000 Elefanten in der Nähe des überhängenden Felsens Asurapāṛśva auf, nämlich ***[Skt 39R1]*** zum Schutz, zur Sicherheit und zur Zierde des Elefantenkönigs Supratiṣṭhita.

Zu der Zeit, wenn sich der Elefantenkönig Supratiṣṭhita in der Nähe des überhängenden Felsens Asurapāṛśva aufhält und zum König der Sāl-Bäume Supratiṣṭhita geht, ***[Skt R2]*** geht er zuweilen in (seiner) natürlichen Gestalt. Zuweilen ist es folgendermaßen: nachdem er sich selbst magisch (eine Gestalt) ähnlich der eines Gottes oder Göttersohns von großer magischer Kraft, von großer Autorität geschaffen[94] hat, ***[Skt R3]*** besteigt er die Schulter[95] oder den Rücken desjenigen Elefanten, der unter allen der bedeutendste ist, und geht unter den lauten Klängen von Zimbeln und Tamburins (dorthin).

93 Die Übersetzung des Skt-Textes wäre: „Am Kopf sind sie …“.
94 Tib. *mngon par sprul nas* gibt wohl Skt *abhinirmāya* wieder.
95 Tib. *mgo bo* „Kopf“ weicht hier von Skt ab.

Zu der Zeit, wenn sich der Elefantenkönig Supratiṣṭhita ***[Skt R4]*** in der Nähe des Königs der Sāl-Bäume aufhält, zu der Zeit stehen auch die 8000 Elefanten zum Schutz, zur Sicherheit und zur Zierde des Elefantenkönigs Supratiṣṭhita in der Nähe der sieben Sāl-Baumreihen (ihm) zugewandt da. Diejenigen, die sich ***[Skt R5]*** bei der ersten (Sāl-Baumreihe) aufhalten, diese stehen auch (ihm) zugewandt da. Diejenigen, die sich bei der zweiten aufhalten, diese sind auch (ihm) zugewandt. Diejenigen, die sich bei der dritten …, vierten … fünften aufhalten, diese sind auch (ihm) zugewandt. Diejenigen, ***[Skt R6]*** die sich bei der sechsten aufhalten, diese sind auch (ihm) zugewandt. Diejenigen, die sich bei der siebten aufhalten, diese stehen auch (ihm) zugewandt da.

Zu der Zeit, wenn ***[Skt 40 V1]*** der Elefantenkönig Supratiṣṭhita vom König der Sāl-Bäume Supratiṣṭhita zum Lotusteich Mandākinī geht, geht er zuweilen in (seiner) natürlichen Gestalt. Zuweilen ist es folgendermaßen: nachdem er sich selbst magisch (eine Gestalt) ähnlich der eines Gottes oder ***[Skt V2]*** Göttersohnes von großer magischer Kraft, von großer Autorität geschaffen hat, besteigt er die Schulter oder den Rücken desjenigen Elefanten, der unter allen der bedeutendste ist, und geht ***[Skt V3]*** unter den lauten Klängen von Zimbeln und Tamburins (dorthin).

Zu der Zeit, wenn der Elefantenkönig Supratiṣṭhita in den Lotusteich Mandākinī eingetaucht ist und (dort) herumtollt, sich vergnügt und sich amüsiert, zu der Zeit verhalten sich ***[Skt V4]*** diese 8000 Elefanten folgendermaßen: nachdem sie ***[Skt V5]*** zum Schutz, zur Sicherheit und zur Zierde des Elefantenkönigs Supratiṣṭhita den Lotusteich Mandākinī ringsum umstellt haben, stehen sie (ihm) zugewandt da.

Zu der Zeit, wenn der Elefantenkönig Supratiṣṭhita, nachdem er im Lotusteich Mandākinī herumgetollt, sich vergnügt und sich amüsiert hat, wieder herauskommt, zu der Zeit taucht derjenige Elefant, der unter diesen (Elefanten) der bedeutendste ist, ***[Skt V6]*** in den Lotusteich Mandākinī ein, nimmt Lotuswurzeln, wäscht und reinigt sie gut und überreicht sie dem Elefantenkönig Supratiṣṭhita.

Zu der Zeit, wenn der ***[Skt 40 R1]*** Elefantenkönig Supratiṣṭhita gegessen hat, getrunken hat und gesättigt ist, zu der Zeit ***[Skt R2]*** tauchen auch die anderen 8000 Elefanten jeweils einzeln in die 8000 Teiche ein und tollen herum, vergnügen sich und amüsieren sich. Nachdem sie Lotuswurzeln genommen, (sie) gut gewaschen und gereinigt haben, essen sie (diese).

Die Macht des ***[Skt R3]*** Supratiṣṭhita, des Königs der Elefanten, des Kriegselefanten der Trāyastriṃśa-Götter ist derartig groß."

[6.11] Wache

„Alle Lebewesen sind mit Hütern versehen und nicht ohne Wache, Schutz und Verteidigung[96]. Bei denjenigen Lebewesen, deren Autorität, religiöses Verdienst und ***[Skt R4]*** Ausstrahlung gering sind, bei denen werden viele Hunderte, viele Tausende von einem einzigen bewacht; wie z. B. viele Hunderte und viele Tausende Rinder oder Schafe von einem einzigen Hirten gehütet werden, ebenso werden ***[Skt V5]*** viele Hunderte und viele Tausende von den Lebewesen, deren Autorität, religiöses Verdienst und Ausstrahlung gering sind, von einem einzigen bewacht.

Bei denjenigen Lebewesen, deren Auorität, religiöses Verdienst und ***[Skt R6]*** Ausstrahlung groß sind, wird ein einziges (Lebewesen) von vielen Hunderten, vielen Tausenden bewacht; wie z.B ein einziger Cakravartin-König oder ein einziger Tathāgata Arhat Samyaksambuddha von vielen Hunderten, von vielen Tausenden bewacht wird, ebenso wird ein einziges Lebewesen, dessen Autorität groß, religiöses Verdienst und Ausstrahlung groß sind, von vielen Hunderten, vielen Tausenden bewacht."

Ein weiteres zu **[6.11] Wache** gehörendes Fragment

96 Tib. *bsrung ba dang | skyob pa dang | sbed pa* könnte Skt *rakṣāvaraṇagupti* zugrundeliegen. Vgl. BHSD s.v. und Mvy 6367.

[II] SHT V 1161[97]

V

1 /// *(pa)*kṣasyehāṣṭamīṃ[98] tathā | prātihār*(a)*kapakṣaṃ[99] ca poṣa[100]///

2 /// *(Śakreṇa)* devendreṇa gāthā durbhāṣitā na subhāṣitāḥ durgītā na sugītā[101] ya [e] + +[102] || catu*(r)*d*(aśīṃ)* ///

3 /// + sa hi śakro devendraḥ sarāgaḥ sadveṣaḥ sam*(o)*haḥ aparimukto jātijarā-vyādhimaraṇaśokapari*(devaduḥkhadaurmanasyopāyāsebhyaḥ aparimukto duḥkhāt)*[103]

4 /// + yas tu sa bhikṣ*(u)*ḥ syād arhā kṣīnāsravaḥ kṛtakṛtya*(ḥ)*[104] kṛtakaraṇīyaḥ avahṛtabh*(āro 'nuprāptasvakārthaḥ parikṣīṇabhavasaṃyojanaḥ)*

R

1 *(samyagājñayā)*[105] suvimuktacittaḥ teneyaṃ gāthā subhāṣitā syān na durbhāṣitā | sugītā syān na durgītā[106] ///

2 /// *(ta)*t kasmād dhetoḥ sa hi bhikṣu[ḥ] vigatarāgo vigatadv[e]ṣ[o] vigatamo[h]*(aḥ)* [pa]rimukto jātijā[rā]*(vyādhimaraṇaśokaparidevaduḥkha-)*

---

97 Vgl. Waldschmidts Transkription und Anmerkungen in SHT V. Waldschmidt identifizierte das Fragment als Parallele zu einem Sūtra des chin. *Saṃyuktāgama* (Chung 2008: 216, Sūtra 1117) und des Pāli *Aṅguttaranikāya* (PTS Ed. I.143–145). Vgl. zu den verschiedenen Parallelen des Verses Dietz 1997. Das Sūtra-Zitat in *Lokaprajñapti*, das Pāli *Aṅguttaranikāya* (PTS Ed. I.142–145: Suttas III.36–37) entspricht, befindet sich wie der letzte Teil des oben zitierte Fragments [I] in Kapitel 6.11 „Wache" (tib. *srung ma*; vgl. oben Anm.8) in D 20b4–23a3, Q 24a7–27a3, S 29b1–32b5. Wegen der genauen Übereinstimmung könnte das SHT-Fragment auch Teil des Kapitels 6 der LP sein. Wie andere Sūtra-Zitate schließt auch dieses Zitat „jeweils zusammenfassend und das Geschilderte bestätigend eine ausführliche Beschreibung ab". Vgl. Dietz 1990: 443.

98 Hs. °*āṣṭamiṃ*. Vgl. Waldschmidts Ergänzung der vier *pādas* des Verses in SHT V 1161: Anm. 4: *caturdaśīṃ pañcadaśīṃ | pakṣasyehāṣṭamīṃ tathā | prātihārikapakṣaṃ ca | poṣa* ⏑ ⏑ ⏑ — ⏑ ⏑.

99 Vgl. SWTF s.v. *prātihār(a)ka*.

100 Nach tib. *gso sbyong yan lag brgyad pa* würde man eine Ergänzung wie *poṣathāṣṭhāṅgikam* ⏑ ⏑ oder °*āṣṭhāṅgasampannam* erwarten. Dafür gibt es aber keine Parallele.

101 Hs. *durgitā na sugitā*.

102 Ergänze *ya e(vaṃvādī)* tib. *gang 'di skad du*? Der Doppel-Daṇḍa bezeichnet den Beginn des erneuten Vers-Zitats. Im tib. Text geht dem Vers noch eine dritte, quasi synonyme Charakterisierung voraus: *nyes par brjod pa yin gyi legs par brjod pa ma yin no* „(Der Vers) ist schlecht gesprochen und nicht gut gesprochen".

103 So zu lesen und zu ergänzen.Vgl. SWTF s.v. *jāti-jarā-vyādhi-maraṇa-śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyopāyāsa.* Hs. *jātiḥ*.

104 So zu lesen. Hs. *kṣiṇāsravaḥ tṛtakṛtya*.

105 So zu ergänzen. Es ist unklar, wo in der Ergänzung die Rückseite beginnt. Vgl. SWTF s.v. *arhat*.

106 Hs. *sugitā na durgitā*.

3 (*daurmanasyo*)pāyāsebhyaḥ[107] parimukto [duḥkhā]t iti vadāmi | na sā teneya*(ṃ)* ++ .. bhāṣi*(tā)*[108] ///
4 /// (*pa*)ñcadaśīṃ[109] pūrvavat* gāthā .. .. yā[va](*t*)*[110]///

Das Sūtra-Zitat beginnt in D 20b4, Q 24a7, S 29b1 und der unserem Fragment entsprechende Text in D 22a5–23a3, Q 26a3–27a3, S 31b2–32b5

de ltar na lha rnams kyi tshogs ni mngon par ’phel bar ’gyur la | lha ma yin gyi tshogs ni yongs su ’grib par ’gyur ro[111] zhes zlos so ||

de nas lha rnams kyi dbang po Brgya byin gyis lha’i ’khor rab tu dga’ la bde zhing yid bde ba skyes par rig[112] nas de’i tshe tshigs su bcad de smras pa

[***Skt V1***]

> ’dir ni zla phyed tshes brgyad dang || de bzhin bcu bzhi bco lnga dang ||
> cho ’phrul gyi ni zla phyed la’ang || gso sbyong yan lag brgyad pa la ||
> shin tu mnyam gzhag gnas byed ’dir || nga ci ’dra bar de bzhin ’gyur ||

dge slong dag lha rnams kyi dbang po Brgya byin[113] gang ’di skad du |

> ’dir ni zla phyed tshes brgyad dang || de bzhin bcu bzhi bco lnga dang ||
> cho ’phrul gyi ni zla phyed la’ang || gso sbyong yan lag brgyad pa la ||
> shin tu mnyam gzhag gnas byed ’dir || nga ci ’dra bar de bzhin ’gyur ||

[***Skt V2***] shes [***D 22b***] tshigs su bcad pa smras pa de ni nyes par smras pa yin gyi legs par smras[114] pa ma yin no || nyes[115] par bstod[116] pa yin gyi | legs par bstod pa ma yin no || nyes par brjod pa yin gyi legs par brjod pa ma yin no ||

107 Zu der Ergänzung vgl. oben V 3. Es ist unklar, wo in der Ergänzung die Zeile 3 beginnt.
108 Ergänze *na sā teneya(ṃ gāthā dur)bhāṣitā*?
109 Hs. *(pa)ñcadaśiṃ*.
110 Während in Skt hier der Vers gekürzt ist, wird er im Tib. insgesamt fünfmal ohne Kürzung zitiert.
111 Vgl. dazu CPS 13.9,12 *iti divyāḥ kāyā abhivardhiṣyanti asurakāyā parihāsyante* und das Ende von Sutta 36 in *Aṅguttaranikāya* (PTS Ed.) I.143: *dibbā vata bho kāyā paripūrissanti parihāyissanti asurakāyā ti*.
112 Q, S *rigs*.
113 S add. *gyis.*
114 Q *gnas*.
115 Q *nges*.
116 S liest hier und an allen folgenden Stellen *ston pa*.

[***Skt V3***] dge slong dag de ci'i phyir zhe na | [***S 32a***] lha'i dbang po Brgya byin de ni 'dod chags dang bcas pa | zhe sdang dang bcas pa | gti mug dang bcas pa ste | [***Q 26b***] skye ba dang | rga ba dang | na ba dang | 'chi ba dang | mya ngan dang | smre sngags 'don pa dang | sdug bsngal ba dang | yid mi bde ba dang | 'khrug[117] pa rnams las yongs su ma grol zhing[118] sdug bsngal las yongs su ma grol lo zhes nga smra'o ||

de bas na des gang 'di skad du |

> 'dir[119] ni zla phyed tshes brgyad dang || de bzhin bcu bzhi bco lnga dang ||
> cho 'phrul gyi ni zla phyed la'ang || gso sbyong yan lag brgyad pa dang ||
> shin tu mnyam gzhag[120] gnas byed 'dir || nga ci 'dra bar de bzhin 'gyur ||

zhes tshigs su bcad pa smras pa 'di nyes par smras pa yin gyi[121] legs par smras pa ma yin no || nyes par bstod pa yin gyi legs par bstod pa ma yin no || nyes par brjod pa yin gyi[122] legs par brjod pa ma yin no ||

[***Skt V4***] dge slong dag dge slong gang dgra bcom pa yin zhing zag pa zad pa | bya ba byas pa | byed pa byas pa | khur bor ba | bdag gi[123] don rjes su thob pa | srid du kun tu sbyor ba | yongs su zad pa | [***Skt R1***] yang dag pa'i shes pas sems shin tu rnam par grol ba des ni gang 'di skad du |

> 'dir ni zla phyed tshes brgyad dang || de bzhin bcu bzhi bco lnga dang ||
> cho 'phrul gyi ni zla phyed la'ang || gso sbyong yan lag brgyad pa la ||
> shin tu mnyam gzhag gnas byed 'dir || nga ci 'dra bar de bzhin 'gyur ||

zhes tshigs su bcad pa 'di smras na legs par smras pa yin te | [***S 32b***] nyes par smras pa ma yin no || legs par bstod pa yin te | nyes par bstod pa ma yin no || legs par brjod pa yin te | nyes par brjod pa ma yin no ||

117 D *'khrugs*.
118 S om.
119 S *'di*.
120 Q liest hier und an den folgenden Stellen *bzhag*.
121 Q *gyis*.
122 Q *gyis*.
123 Q *bdag gis don*.

[***Skt R2***] dge slong dag de ci'i phyir zhe na | dge slong de ni 'dod chags dang bral ba | zhe sdang dang bral ba | gti mug dang bral ba ste | skye ba dang | rga ba dang | na ba dang |'chi ba dang | mya [***D 23a***] ngan dang | smre sngags 'don pa dang | sdug bsngal ba dang | [***Skt R3***] yid mi bde ba [***Q 27a***] dang | 'khrug pa rnams[124] las yongs su grol zhing sdug bsngal las yongs su grol ba'o zhes nga[125] smra ste | de bas na des ni gang 'di skad du |

> 'dir ni zla phyed tshes brgyad dang || de bzhin bcu bzhi [***Skt R4***] bco lnga dang || cho 'phrul gyi ni zla phyed la'ang || gso sbyong yan lag brgyad pa la || shin tu mnyam gzhag gnas byed 'dir || nga ci 'dra bar de bzhin 'gyur ||

zhes tshigs su bcad pa 'di[126] smras na legs par smras pa yin te | nyes par smras pa ma yin no || legs par bstod pa yin te | nyes par bstod pa ma yin no || legs par brjod pa yin te | nyes par brjod pa ma yin no ||

zhes gsungs so ||[127]

„So wird die Schar der Götter zunehmen, und die Schar der Asuras wird abnehmen."

Danach sprach Śakra, der Götterherr, nachdem er erkannt hatte, dass das Göttergefolge überaus erfreut und beglückt war, zu dieser Zeit folgenden Vers[128]:

[1] „Derjenige, der ***[Skt V1]*** hier am Achten einer Monatshälfte und ebenso am Vierzehnten, am Fünfzehnten sowie am Sonderfastentag den acht Vorschriften umfassenden Fastentag überaus strikt einhält, der wird mir gleich werden."

„Ihr Mönche, der Vers -

[2] (s. oben)

124 D, Q, S lesen *yid mi bde ba rnams* statt *yid mi bde ba dang | 'khrug pa rnams*.
125 D. Q om.
126 S *'di dag*.
127 Damit enden das Sūtra-Zitat und der Abschnitt 6.11 „Wache".
128 Der Vers wird fünfmal zitiert.

[Skt V2] wurde von Śakra, dem Götterherrn, schlecht gesprochen, nicht gut gesprochen, schlecht rezitiert, nicht gut rezitiert, schlecht verkündet, nicht gut verkündet.

Ihr Mönche, warum ist dies so? ***[Skt V3]*** ‚Śakra, der Götterherr, ist voll von Leidenschaft, voller Hass und voller Verblendung. Er ist noch nicht frei geworden von Geburt, Alter, Krankheit, Tod, Kummer, Klage, Leid, Trübsinn und Beunruhigung, noch nicht frei geworden von Leid', sage ich (euch). Deshalb ist auch dieser Vers -

[3] (s. oben)[129]

der von ihm gesprochen wurde, schlecht gesprochen, nicht gut gesprochen, schlecht rezitiert, nicht gut rezitiert, schlecht verkündet, nicht gut verkündet.

Ihr Mönche, ***[Skt V4]*** wenn ein Mönch, der ein Heiliger ist, bei dem die üblen Einflüsse geschwunden sind, der getan hat, was zu tun ist, der getan hat, was zu bewirken ist, der von aller Last befreit ist, der sein Ziel erreicht hat, bei dem die Daseinsfesseln vollständig geschwunden sind, ***[Skt R1]*** dessen Geist durch die richtige Erkenntnis wohl befreit ist, den Vers -

[4] (s. oben)

spricht, von dem ist dieser Vers gut gesprochen, nicht schlecht gesprochen, gut rezitiert, nicht schlecht rezitiert, gut verkündet, nicht schlecht verkündet.

Ihr Mönche, ***[Skt R2]*** warum ist dies so? ‚Bei diesem Mönch ist die Leidenschaft vergangen, ist der Hass vergangen, ist die Verblendung vergangen. Er ist frei geworden von Geburt, Alter, Krankheit, Tod, Kummer, Klage, Leid, ***[Skt R3]*** Trübsinn und Beunruhigung, frei geworden von Leid', sage ich (euch). Deshalb ist auch dieser Vers -

[5] (s. oben) ***[Skt R4]***

129 Ab hier wurde der Vers im Skt gekürzt (vgl. R4) oder gar nicht mehr zitiert.

[Skt R3] der von ihm gesprochen wurde, gut gesprochen, nicht schlecht gesprochen, gut rezitiert, nicht schlecht rezitiert, gut verkündet, nicht schlecht verkündet."

Fragment aus Kapitel 12.6-9[130]

[III] SHT VI 1594 b[131]

V

1 /// *(ma)*hāpṛ*(thivyāṃ pratiṣṭhitaḥ)*[132]///
2 /// (*ṣaṣṭhaṃ yojanaśata)*sahasram[133] u*(c)*c*(at)*v*(e)*n*(a)*[134] ///
3 /// *(catūratna)*mayaḥ[135] || Sume Θ *(roḥ parvatarājasya)*[136] ///
4 /// *(utta)*ra*(ḥ)* pārśvaḥ sau Θ *(varṇaḥ)*[137] ///
5 /// + + yojanaśataṃ[138] viṣkaṃbheṇa[139] ///
6 /// + + + + + + + + va[140] .. + ///

130 Dieses Kapitel enthält eine Beschreibung des Cakravāḷa-Weltsystems. Das aus fünf Versen bestehende *uddāna* ist vollständig in LP(Gil) Bl. 51 R1–3 (Sengupta 1979: 206–207) erhalten. Die unser Fragment betreffende erste Strophe lautet:
vāyur āpaś ca pṛthivī samudro 'bhyantaro bahiḥ
Sumeruḥ pārśvāni kūṭāḥ palaṣaṇḍāś ca [parvat]āḥ .

Die tib. Übersetzung befindet sich in D 68b7, Q 82a6-7, S 99a1–2: | *rlung dang chu dang sa gzhi dang* | | *nang dang phyi yi rgya mtsho dang* || *Ri rab kyi ni ngos rnams dang* || *rtse mo bang rim ri rnams dang* | „Wind (1), Wasser (2), Land (3), innerer (4) und äußerer Ozean (5), Sumeru (6), (seine) Seiten (7), Spitzen (8), und Rundterrassen (9)".

131 Der vollständige Skt-Text dieses Fragments ist in LP(Gil) Bl. 52 (Sengupta 1979: 195–196) V1–R3 und fragmentarisch im Gyokusenji-Fragment (vgl. Matsuda 1982: (7)) erhalten.

132 Vgl. LP(Gil) Bl.52 V1-2: *Sumeruḥ parvvatarājā aśītir yojanasaha(2)srāṇy adhaḥ kāṃcanamayyāṃ mahāpṛthivyāṃ pratiṣṭhitaḥ*.

133 Hs. las wohl *sahasra[ṃ](m)[u]*.

134 Vgl. zu den Ergänzungen LP(Gil) Bl.52 V2.

135 Vgl. LP(Gil) Bl.52 V3: *abhirūpo darśanīyaḥ prāsādikaḥ catūratnamayaḥ yattra devās Trayastriṃśāḥ prativasanti,* ebenso Gyokusenji a1. SHT lässt den Satz ab *yattra* aus, vgl. dagegen den tib. Text *de la Sum cu rtsa gsum pa'i lha rnams gnas so*.

136 Hier beginnt die Aufzählung der vier Seiten (*pārśva*) des Sumeru.

137 Vgl. LP(Gil) Bl.52 V4 *uttaraṃ pārśvaṃ sauvarṇaṃ*. In LP(Gil) ist *pārśva* nicht ein mask. Nomen, sondern neutr. Mit dieser Feststellung endet die Aufzählung der vier Seiten des Sumeru. Danach beginnt die Beschreibung der vier Spitzen (*kūṭa*) des Sumeru.

138 Vgl. LP(Gil) 52 V5 *paṃcaviṃśati yojanāni yojanaśataṃ ca viṣkaṃbheṇa*.

139 Hs. *[vi]ṣ[k]aṃbhe[na]*.

140 Vgl. LP(Gil) Bl.52 V6,8 *yattra Vajrapāṇayo yakṣāḥ prativasanti.*

R

1 /// + + + + + + + + [t]. .. + ///
2 /// + + + ... p*(aṃ)*c*(aviṃśa)*tir yoja*(nāni)*[141] ///
3 /// *(prāsādi)*kaḥ sauva Θ *(rṇo)*[142] ///
4 /// paṃca yojanaśa Θ *(tāni samantaparikṣepeṇa)*[143] ///
5 /// *(prativa)*santi[144] || S*(u)*mero*(ḥ)* parva*(tarājasya)*[145] ///
6 /// *(parvatarā)*jān[146] nirga*(taḥ)*[147] ///

Die diesem Fragment entsprechende Stelle befindet sich in: D 69a7–70a3, Q 82b8–83b5, S 99b4–100b5

ri'i rgyal po[148] Ri rab ni dpag tshad brgyad khri ni thur du gser gyi ***[Skt V1]*** sa gzhi chen po la brten to || dpag ***[D 69b]*** tshad brgyad khri ni chu las gyen du 'phags te | ***[Skt V2]*** 'phang du dpag tshad ***[Q 83a]*** 'bum drug khri yod do || chur ni dpag tshad brgyad khri zheng du yang dpag tshad brgyad khri yod do || mtha' skor du ni dpag tshad sum 'bum nyi khri yod do || dbyibs legs shing blta[149] na sdug la mdzes pa ***[Skt V3]*** rin po che sna bzhi las grub pa yin te | de la Sum cu rtsa gsum pa'i lha rnams gnas so ||

ri'i rgyal po Ri rab kyi ngos ni bzhi yod de | shar phyogs kyi[150] ngos dang | lho phyogs dang | nub phyogs dang | byang phyogs kyi ngos so || shar phyogs kyi

141 Vgl. LP(Gil) Bl. 52 V8 *paścimaḥ kūṭaḥ paṃcaviṃśati yoja(nā)ni yojanaśataṃ cāyāmena*.
142 Vgl. LP(Gil) Bl. 52 R2 *prāsādikaḥ sauvarṇo yatra Vajrapāṇayo yakṣāḥ prativasanti*.
143 Vgl. zu der Ergänzung LP(Gil) 52 V7,8,R1. Es könnte sein, dass in unserem Fragment die Reihenfolge der Beschreibung der Spitzen des Sumeru abweicht? In LP(Gil) und in LP(tib) ist der nördliche Gipfel *(uttaraḥ kūṭaḥ)* golden und zuletzt beschrieben. Die Nennung der Ausmaße geht letzterer Feststellung voran.
144 Vgl. LP(Gil) Bl.52 R1–2 und Gyokusenji-Fragment b 4 *darśanīyaḥ prāsādikaḥ sauvarṇo yatra Vajrapāṇayo yakṣāḥ prativasanti.*
145 Hier beginnt die Beschreibung der *palaṣaṇḍa* „Rundterrassen". Vgl. LP(Gil) 52 R2–7,
146 Aus dieser Ablativ-Endung wird deutlich, dass *parvatarāja* in SHT wie im Gyokusenji-Fragment nach der *a*-Deklination dekliniert wird, im Gegensatz zu LP(Gil) 52 R4-6 *parvvatarājño nirggataḥ*. Vgl. auch oben Anm. 16.
147 LP(Gil) liest an dieser Stelle wohl fehlerhaft *'bhyudgataḥ*, in der Beschreibung der folgenden drei Rundterrassen aber wie hier *nirgataḥ*. Vgl. LP(Gil) 52 R1 *Sumeroḥ parvvatarājñaḥ abhyudgataḥ* in der vorausgehenden Beschreibung der vier Spitzen des Sumeru.
148 S add. *chen po*.
149 Q liest hier und an den folgenden Stellen *lta.*
150 D *shar gyi ngos*.

rngos ni shel las ***[S 100a]*** grub pa'o || lho phyogs kyi ngos ni bai ḍūrya las grub pa'o || nub phyogs kyi ngos ni dngul las grub pa'o || ***[Skt V4]*** byang phyogs kyi ngos ni gser las grub pa'o ||

ri'i rgyal po Ri rab kyi rtse mo ni bzhi yod de | shar phyogs kyi rtse mo dang | lho phyogs[151] dang | nub phyogs dang | byang phyogs kyi rtse mo'o || shar phyogs kyi rtse mo ni chur dpag tshad brgya nyi shu rtsa lnga | zheng du yang dpag tshad brgya nyi shu rtsa lnga | ***[Skt V5]*** mtha' skor du dpag tshad lnga brgya yod do || dpag tshad phyed dang lnga ni ri'i rgyal po Ri rab las gyen du 'phags te | dbyibs legs shing blta na sdug la mdzes pa shel las grub pa ste | ***[Skt V6]*** de na[152] gnod sbyin Lag na rdo rje rnams gnas so || lho phyogs kyi rtse mo ni chur dpag tshad brgya nyi shu rtsa lnga | zheng du yang dpag tshad brgya nyi shu rtsa lnga'o || mtha' skor du dpag tshad lnga brgya yod do || dpag tshad phyed dang lnga ni ri'i rgyal po Ri rab las gyen du 'phags te | dbyigs legs shing blta na sdug la mdzes pa bai ḍūrya las grub pa ste | de na gnod sbyin Lag na rdo rje rnams gnas so || nub phyogs kyi rtse mo ni chur dpag tshad brgya nyi shu rtsa lnga | zheng du yang dpag tshad brgya nyi shu rtsa lnga | mtha' skor du dpag tshad lnga brgya yod do || ***[Skt R2]*** dpag tshad phyed dang lnga ni ri'i rgyal po Ri rab las gyen du 'phags te | dbyigs legs shing blta na sdug la mdzes pa dngul las ***[Q 83b]*** grub pa ste | de na gnod sbyin Lag na rdo rje rnams gnas so || byang phyogs kyi rtse mo ni chur dpag tshad nyi shu rtsa lnga | ***[S 100b]*** zheng du yang dpad tshad brgya nyi shu rtsa lnga | ***[Skt R4]*** mtha' skor du dpag tshad lnga brgya yod do || dpag tshad phyed dang lnga ni ri'i rgyal po Ri rab las gyen ***[D 70a]*** du 'phags te | dbyibs legs shing blta na sdug la ***[Skt R3]*** mdzes pa gser las grub pa ste | de la gnod sbyin Lag na rdo rje rnams ***[Skt R5]*** gnas so ||

ri'i rgyal po Ri rab kyi bang rim ni bzhi yod de | bang rim dang po dang | gnyis pa dang | gsum pa dang | bzhi pa'o || bang rim dang po ni chu las dpag tshad khris gyen du 'phags la | ***[Skt R6]*** ri'i rgyal po Ri rab las dpag tshad khri drug stong phyir 'phags te | dbyibs legs shing blta na sdug la mdzes pa rin po che sna bzhi las grub pa ste | de na Lag na gzhong thogs[153] kyi lha rnams gnas so ||

151 S liest überall *kyi rtse mo*.

152 D *de la.*

153 S *Lag na yol go thogs kyi lha rnams*. Dieser mit *Lag na gzhong thogs* synonyme Name scheint sonst nicht belegt zu sein. Vgl. aber Jä s.v. *yol go* "earthenware, crockery". *Lag na gzhong thogs* ist Skt *Karoṭapāṇi*. Vgl. BHSD s.v. und Mvy 3150.

bang rim gnyis pa ni bang rim dang po las dpag tshad khris gyen du 'phags la | ri'i rgyal po Ri rab las dpag tshad brgyad[154] stong phyir 'phags te | dbyibs legs shing blta na sdug la mdzes pa rin po che sna bzhi las grub pa ste | de na Phreng thogs kyi lha rnams gnas so ||

„Sumeru, der König der Berge, steht 80000 Yojana nach unten ***[Skt V1]*** auf der goldenen Großen Erde, ragt 80000 Yojana aus dem Wasser nach oben, ist ***[Skt V2]*** 160000 Yojana hoch, 80000 Yojana breit, 80000 Yojana im Durchmesser und 320000 Yojana im Umfang. Er ist wohlgeformt, ansehnlich, erfreulich und ***[Skt V3]*** besteht aus vier Edelsteinarten. Auf ihm wohnen die Trāyastriṃśa-Götter.[155]

Sumeru, der König der Berge, hat vier Seiten: eine östliche, südliche, westliche (und) nördliche Seite. Die östliche Seite besteht aus Kristall, die südliche aus Beryll, die westliche aus Silber (und) die nördliche ***[Skt V4]*** aus Gold.

Sumeru, der König der Berge, hat vier Spitzen: eine östliche, südliche, westliche (und) nördliche Spitze. Die östliche Spitze ist 125 Yojana breit, 125 Yojana im Durchmesser, ***[Skt V5]*** 500 Yojana im Umfang. Sie überragt Sumeru, den König der Berge, um 450 Yojana, ist wohlgeformt, ansehnlich, erfreulich und besteht aus Kristall. Auf ihr ***[Skt V6]*** wohnen die Vajrapāṇi-Yakṣa.

Die südliche Spitze … und besteht aus Beryll. Auf ihr wohnen die Vajrapāṇi-Yakṣa.

Die westliche Spitze ist 125 Yojana breit, ***[Skt R2]*** 125 Yojana im Durchmesser, 500 Yojana im Umfang. Sie überragt Sumeru, den König der Berge, um 450 Yojana, ist wohlgeformt, ansehnlich, erfreulich und besteht aus Silber. Auf ihr wohnen die Vajrapāṇi-Yakṣa.

Die nördliche Spitze ist 125 Yojana breit, 125 Yojana im Durchmesser, 500 Yojana im Umfang. Sie überragt Sumeru, den König der Berge, um 450 Yojana, ist wohlgeformt, ansehnlich, ***[Skt R3]*** erfreulich und besteht aus Gold. ***[Skt R5]***[156] Auf ihr wohnen die Vajrapāṇi-Yakṣa.

154 Q om.
155 Dieser Satz ist im SHT-Fragment ausgelassen. Vgl. oben Anm. 135.
156 Vgl. dazu oben Anm. 143.

Der Sumeru hat vier Rundterrassen: die erste, zweite, dritte (und) vierte Rundterrasse. Die erste Rundterrasse ragt 10000 Yojana aus dem Wasser (und) steht 16000 Yojana von Sumeru, ***[Skt R6]*** dem König der Berge, ab. Sie ist wohlgeformt, ansehnlich, erfreulich und besteht aus vier Edelsteinarten. Auf ihr wohnen die Karoṭapāṇi-Götter.

Die zweite Rundterrasse befindet sich 10000 Yojana über der ersten Rundterrasse (und) steht 8000 Yojana von Sumeru, dem König der Berge ab. Sie ist ist wohlgeformt, ansehnlich, erfreulich und besteht aus vier Edelsteinarten. Auf ihr wohnen die Mālādhāra-Götter."

Parallelen zu LP

Die Parallelen stammen beide aus dem *Saptasūryodayasūtra*, dessen kurze Zusammenfassung am Ende der ausführlichen Schilderung der Ereignisse[157] zur Zeit des Aufgehens der sieben Sonnen in der *Lokaprajñapti* zitiert wird und dessen Quintessenz am Anfang des Sūtra-Zitats steht:

D 55b6–56a1, Q 66a3–4, S 79b4–6

bcom ldan 'das kyis kyang *nyi ma bdun lung bstan pa* las 'di skad du | dge slong dag 'du byed thams cad ni mi rtag pa | mi brtan pa | dbugs 'byin pa ma yin pa ste | 'gyur ba'i chos can no || dge slong dag 'du byed thams cad kyis ni ye chog go | skyo bar byas na legs so || ma chags par byas na legs so || rnam ***[D 56a]*** par thar par byas na legs so ||

„Der Erhabene lehrte im *Saptasūryavyākaraṇa*[158] auch folgendes: ‚Ihr Mönche, alle bedingten Faktoren sind vergänglich, nicht beständig, unverlässlich, der Veränderung unterworfen. Ihr Mönche, auf jeden Fall[159] genug mit allen

157 Vgl. Dietz 1990: 443–444.

158 So lautet der Skt-Titel nach tib. *nyi ma bdun lung bstan pa*. Zur Bezeichnung *vyākaraṇa*, tib. *lung bstan pa*, statt *sūtra* vgl. Dietz: 1990: 443, Anm. 7 und Dietz 1984: 14–15.

159 Tib. *ye* gibt Skt *sarvathā* wieder. Vgl. Mvy 6407.

bedingten Faktoren! Es ist gut, (ihrer) überdrüssig geworden zu sein. Es ist gut, leidenschaftslos geworden zu sein. Es ist gut, freigekommen zu sein.‘[160]“

Das Fragment IV.1 betrifft die Ereignisse in der Zeit, nachdem die fünfte Sonne aufgegangen ist, die *Saptasūryodayasūtra* [6][161] geschildert werden.

[IV.1] SHT VII 1678 a (vgl. IX Erg.)[162]

V

v + .. .r. + + ///
w + + + + + + + .. + + + *(yojanasā)*hasrikāny u*(cchuṣyanti)*[163] /// (bha)-
x vaṃti | paṃcamasya khalu sū*(ryasya)* Θ loke prādurbh*(avāt)* /// *(yojanasā)*-
y hasrikāny udakāny avaśiṣṭ*(āni)* Θ bhavanti sapta yojan[164] /// *(avaśiṣṭāni)*
z bhavaṃti sapta krośāny udakā*(ny avaśiṣṭāni)* bhavaṃti ṣaṭ pañca c*(a)*tv*(āri)* ///

R

1 ri[165] trīṇi dve tālamātrāṇy uda*(kāny avaśi)*ṣṭāni bhavant(i) | sapta ///
2 mātrāṇi[166] kakṣamātrāṇi nābhi(mā) Θ trāṇi kaṭīmātr(āṇi) /// (sū)-
3 ryasya[167] loke prādurbhāvān (mahā) Θ samud(r)e sarve(ṇa sarvaṃ)[168] ///

160 Vgl. dazu MPS 19.6† *(anityā bhikṣavaḥ sarvasaṃskārā adhruvā anāśvāsikā vipariṇāmadharmāṇo yāvad alam eva bhikṣavaḥ sarvasaṃskārān saṃskaritum alaṃ virantum ||)* und 31.74 *evam anityā vāsiṣṭhāḥ sarvasaṃskārā evam adhruvā evam anāśvāsikā evaṃ vipariṇāmadharm(ā)ṇaḥ sarvasaṃskārā yāvad alam eva sa(r)vasa(ṃ)skār(e)bhyo nirvett(u)m alaṃ viraktum alaṃ vimoktum* || sowie Dietz 2007: 103.

161 Vgl. Dietz 2007: 96, 101.

162 Vgl. Dietz 2007: 103. In der *Lokaprajñapti* ist die Parallele in der Beschreibung der *tejaḥsaṃvartanī* „Zerstörung durch Feuer“ in Kapitel 11 enthalten. Vgl. La Vallée Poussin 1919: 314–316.

163 Nach *Saptasūryodayasūtra* (Dietz 2007: 96) wäre hier ein Äquivalent für tib. *mtsho chen po las chu dpag tshad stong phrag gcig skams par ’gyur zhing nyams pa dang mi ’byung bar ’gyur ro* zu erwarten, was in Skt eventuell dem Schoyen Fragment (Dietz: 2007: 105 r8) entsprechend *yojanasahasrikāny ucchuṣyanti vinaśyanti na bhavanti* zu ergänzen wäre. Vgl. auch den Schluss der Zeile. Vgl. WtS s.v. [1]*skam*. Die Anzahl der Yojana in *Lokaprajñapti* weicht ab: *dpag tshad brgya* wäre Skt *yojanaśatāni*.

164 Nach dem im Tib. jeweils wiederholten Einleitungssatz *pañcamasya khalu sūryasya prādurbhavāt* wäre hier nach tib. *dpag tshad bdun brgya* Skt *sapta yojanaśatāny udakāny avaśiṣṭāni bhavanti* zu erwarten.

165 Ergänze *(catvā)ri*. Vgl. Dietz 2007: 103: Notes v1.

166 Ergänze *(kaṇṭha)mātrāṇi*. Vgl. Dietz 2007: 103: Notes v2,

167 Hier endet die Parallele der LP zum *Saptasūryodayasūtra*.

168 Vgl. die Ergänzung in Dietz 2007: 103: Notes: v3.

4 ..ṃ + + (pūrvavad y)āvad a(laṃ viraktuṃ alaṃ vi)moktuṃ bhavati[169]///
5 + ... + ///

Die Parallele in der tib. *Lokaprajñapti* befindet sich in: D 54a3–54b4, Q 64a1–64b3, S 77a4–78a1

yun ring mo zhig ’das nas nyi ma lnga pa ’jig rten du ’byung bar ’gyur ba de’i dus kyang yod la de’i skabs kyang yod do[170] ||

nyi ma lnga pa ’jig rten du byung bas rgya mtsho chen po’i chu ***[Skt Vw]*** dpag tshad brgya skam[171] par ’gyur zhing ma rung bar[172] ’gyur te med par ’gyur ro || chu dpag tshad gnyis dang | gsum dang | bzhi dang | lnga dang | drug dang | bdun dag kyang skam[173] par ’gyur zhing ma rung bar ’gyur te med par ’gyur ro ||

nyi ma lnga pa ’jig rten du ’byung bas ***[Skt Vx]*** rgya mtsho chen po’i chu dpag tshad bdun stong lus par ’gyur zhing | dpag tshad drug stong dang | lnga stong dang | bzhi stong dang | sum stong dang | nyis stong dang | chig stong ***[S 77b]*** lus par ’gyur ro ||

nyi ma lnga pa ’jig rten du byung bas rgya mtsho chen po’i chu dpag tshad ***[Skt Vy]*** bdun brgya lus par ’gyur zhing | dpag tshad drug brgya dang | lnga brgya dang | bzhi brgya dang | sum brgya dang nyis brgya dang | chig brgya lus par ’gyur ro ||

nyi ma lnga pa ’jig rten du byung bas rgya mtsho chen po’i chu dpag tshad[174] bdun lus par ’gyur zhing | dpag tshad drug dang | lnga dang | bzhi dang | gsum dang | gnyis dang | gcig lus par ’gyur ro ||

169 Vgl. die Ergänzung in Dietz 2007: 103: Notes: v4.
170 S *de*.
171 S liest hier und im folgenden Satz *bskams*.
172 S liest hier und im folgenden Satz *ma rungs par*.
173 Q *skams*.
174 S *rgya mtsho chen po dpag tshad*, om. *chu*.

nyi ma lnga pa 'jig rten du byung bas rgya mtsho chen po'i ***[Skt Vz***] chu rgyang grags[175] bdun tsam[176] lus par 'gyur zhing | rgyang grags drug dang | lnga ***[D 54b]*** dang | bzhi dang | gsum dang | gnyis dang | gcig lus par 'gyur ro[177]||

nyi ma lnga pa 'jig rten du byung bas rgya mtsho chen po'i chu tā la[178] bdun tsam lus par 'gyur zhing | tā la drug dang | lnga dang | ***[Skt R1]*** bzhi dang | gsum dang | gnyis dang | gcig tsam lus par 'gyur ro ||

nyi ma lnga pa ***[Q 64b]*** 'jig rten du byung bas rgya mtsho chen po'i chu ***[Skt R2]*** mi 'greng[179] bdun tsam lus par 'gyur zhing | mi 'greng drug dang | lnga dang | bzhi dang | gsum dang | gnyis dang | gcig tsam lus par 'gyur ro ||

[Skt R3] nyi ma lnga pa 'jig rten du byung bas chu lkog mar[180] phyin pa tsam lus par 'gyur zhing mchan khung[181] tsam dang | lte ba[182] tsam dang | sta zur[183] tsam dang | brla[184] tsam dang | rje ngar[185] tsam dang | long bu[186] tsam nub pa'i chu lus par 'gyur ro ||

nyi ma lnga pa 'jig rten du byung bas chu gtan nas[187] skam[188] par 'gyur zhing ma lus par 'gyur la med ***[S 78a]*** par 'gyur te mthar mdzub mo gsher bar bya ba tsam yang med do ||

„Nach langer Zeit kommt die Zeit und die Gelegenheit, in der die fünfte Sonne in der Welt aufgeht.

175 Tib. *rgyang grags* gibt Skt *krośa* „Rufweite" (ein Längenmaß) wieder. Vgl. WtS s.v.
176 S om.
177 D *'gyur zhing*.
178 S überall *ta la*.
179 Tib. *mi 'greng* gibt Skt *pauruṣeya* oder *pauruṣya* „mannshoch" wieder. Vgl. BHSD s.v.
180 Tib. *lkog ma* „Hals". Vgl. WtS s.v.
181 Tib. *mchan khung* gibt Skt *kakṣa* „Achselhöhle" wieder. Vgl. WtS s.v.
182 Tib. *lte ba* gibt Skt *nābhi* „Bauchnabel" wieder. Vgl. WtS s.v. 1.
183 Tib. *sta zur* gibt in diesem Fragment Skt *kaṭī* „Hüfte" wieder.
184 Tib. *brla* gibt Skt *ūru* „Schenkel" wieder. Vgl. Mvy 4011.
185 Tib. *rje ngar* gibt Skt *jaṅghā* „Unterschenkel, Wade" wieder. Vgl. WtS s.v.
186 Tib. *long bu* gibt Skt *gulpha* „Fußknöchel" wieder. Vgl. Mvy 4015.
187 Vgl. WtS s.v. [1]*gtan,* 2: *gtan nas* „überhaupt, ganz und gar, grundsätzlich, prinzipiell".
188 S *gtan bskams*.

Dadurch, dass die fünfte Sonne in der Welt aufgeht, werden 100 Yojana Wasser des großen Ozeans ***[Skt Vw]*** austrocknen und verschwinden. Es werden zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben Yojana Wasser austrocknen und verschwinden.

Dadurch, dass die fünfte Sonne in der Welt aufgeht ***[Skt Vx]***, werden 7000 Yojana Wasser des großen Ozeans übrig bleiben. Es werden 6000, 5000, 4000, 3000, 2000, 1000 Yojana übrig bleiben.

Dadurch, dass die fünfte Sonne in der Welt aufgeht, werden ***[Skt Vy]*** 700 Yojana Wasser des großen Ozeans übrig bleiben. Es werden 600, 500, 400, 300, 200, 100 Yojana übrig bleiben.

Dadurch, dass die fünfte Sonne in der Welt aufgeht, werden nur ***[Skt Vz]*** sieben Krośa-hohe Wasser des großen Ozeans übrig bleiben. Es werden sechs, fünf, vier, drei, zwei, ein Krośa übrig bleiben.

Dadurch, dass die fünfte Sonne in der Welt aufgeht, werden nur sieben Tāla-hohe („Palmhöhen“) Wasser des großen Ozeans übrig bleiben. Es werden sechs, fünf, ***[Skt R1]*** vier, drei, zwei, ein Tāla übrig bleiben.

Dadurch, dass die fünfte Sonne in der Welt aufgeht, werden nur sieben Mannshöhen Wasser des großen Ozeans übrig bleiben. Es werden sechs, fünf, vier, drei, zwei, eine Mannshöhe übrig bleiben.

Dadurch, dass die fünfte Sonne in der Welt aufeht, wird nur Wasser, ***[Skt R2]*** das bis zum Hals, bis zur Achselhöhle, bis zum Bauchnabel, bis zur Hüfte, bis zum Schenkel, bis zur Wade, bis zum Fußknöchel reicht, übrig bleiben.

Dadurch, dass die fünfte ***[Skt R3]*** Sonne in der Welt aufgeht, wird das Wasser völlig austrocknen, verschwinden und nicht einmal mehr die Fingerspitze befeuchten.“

Das Fragment IV.2 betrifft die Ereignisse in der Zeit, nachdem die siebte Sonne aufgegangen ist, die *Saptasūryodayasūtra* [8][189] geschildert werden.

189 Vgl. Dietz 2007: 97, 101.

[IV.2] SHT VI 1344[190]

Bl. 26

V

1 vāhaśatasahasraṃ[191] | ā + + /// (Sumeruḥ parvatarājaḥ … prajvalitaḥ)
2 saṃprajvalitaḥ ekajvāl(ībhūtaḥ)[192] /// (vinaśyaṃ-)
3 ti na bhavaṃti dvis tris sapta .. /// (dvi-)
4 s triḥ sapta yojanasāha(srikāni) /// (na bha-)
5 vaṃti[193] | asyā[194] + + .. + + ///
6 lamān . .. .. + + + + + ///

R

1 .. ś. + + + + + + ///
2 māyai mārī + + + + ///
3 ya .. .. m. .. .. ///
4 ne | evam evāsyāś ca ma(hāpṛthivyāḥ)[195] … (vi)-
5 nakṣyati na bhaviṣyati + ///
6 bhikṣavaḥ .. śraddhadhi[196] .. + ///

190 Wie aus R6 *bhikṣavaḥ .. śraddhadhi*/// hervorgeht, gehört auch dieses Fragment zum *Saptasūryodayasūtra.*Vgl. Dietz 2007: 97–98: *mngon du mthong ba ma gtogs par su zhig dad cing yid ches par 'gyur | dge slong dag de la …* und loc.cit. 101 [8]. Das Fragment betrifft die Ereignisse in der Zeit, wenn die siebte Sonne aufgeht. Das Fragment LP(Y) enthält eine Parallele dazu. Vgl. auch Dietz: 2007: 107–108 [8].

191 Vgl. Dietz 2007: 97 [8] *shing khur po brgya stong phrag du ma* und loc.cit. 107 LP(Y) [99a1] *dāruvāhaśatasahasrāṇi pratītya* mit LP(tib) Q 64b8 *shing khur brgya stong la brten te*.

192 Zu der Ergänzung vgl. Dietz 2007: 97 [8] *sa chen po Ri rab dang bcas pa 'bar zhing rab tu 'bar te kun tu 'bar zhing me lce gcig tu gyur cing* und loc.cit. 107 LP(Y) [a2] mit Anm.2 *<asyāḥ mahāpṛthivyāḥ>Sumeroś ca parvatarāja<sya> • ādīptapradīptasya prajvalitasya saṃprajvalitasyaikajvālībhūtasya*.

193 Vgl. hierzu Dietz 2007: 97 [8] *gnyis dang gsum dang bzhi dang lnga dang drug dang dpag tshad stong phrag bdun gyi gzhal med khang tshig cing nyams pa dang mi 'byung bar 'gyur ro* und loc.cit. 108 LP(Y) [b3] *dvis triś catuḥ paṃca ṣaṭ sapta yojanaśatikāny api kūṭāny avalujyaṃti vinaśyaṃti na bhavaṃti* sowie LP(tib) Q 65a7f. *rtse mo dpag tshad nyis brgya dang | sum brgya dang | bzhi brgya dang | lnga brgya dang | drug brgya dang.*

194 Ergänze *asyā (mahāpṛthivyāḥ Sumeroś ca parvatarājasya)* nach Dietz 2007: 97 [8] *sa chen po dang ri'i rgyal po Ri rab tshig cing bsregs pa na* und loc.cit. LP(Y) 108 [b3]: *asyā<ḥ> khalu mahāpṛthivyā<ḥ> Sumeroś ca parvatarājasya dagdhasya dhyātasya* mit LP(tib) D 55a7, Q 65a9, S 78b7 *sa chen po 'di dang | ri'i rgyal po Ri rab sregs shing tshig pa'i du ba* (S 79a) *yang med la* (om. D) *thal ba'i lhag ma yang* [Q 65b] *med de* |.

195 Zu der Ergänzung vgl. SHT VIII (Erg.) S. 202 sowie oben Anm. 192.

196 Vgl. oben Anm. 190.

Die Parallele in der tib. *Lokaprajñapti* befindet sich: D 54b5–55a1, Q 64b7–65a1, S 78a4–78b3

yun ring mo zhig ’das nas | nyi ma bdun pa ’jig rten du byung ba de’i dus kyang yod la de’i skabs kyang yod do || nyi ma bdun pa ’jig rten du byung bas sa chen po ’di dang ri’i rgyal po Ri rab ’bar nas me lce gcig tu gyur cing sreg ste | dper na shing khur bcu la brten nas | nyi shu’am | sum cu’am | bzhi bcu’am | lnga bcu’am | shing khur brgya’am | shing khur stong ngam | shing khur brgya stong la brten te | me’i phung po chen po rab tu[197] ’bar ba de bzhin du nyi ma bdun pa ’jig rten du byung bas sa chen po’di dang[198] ***[Q 65a]*** | ri’i rgyal po Ri rab ’bar zhing rab tu ’bar ***[D 55a]*** la | kun tu rab tu ’bar nas me lce gcig tu gyur cing sreg go ||

„Nach langer Zeit kommt die Zeit und die Gelegenheit, in der die siebte Sonne aufgeht. Dadurch dass die siebte Sonne aufgeht, fangen die große Erde mitsamt Sumeru, dem König der Berge, zu brennen an und werden zu einer Flamme. Wie ein großes Feuer, hervorgerufen durch zehn Wagenladungen Holz, zwanzig, dreißig, fünfzig, 100, 1000 oder 100000 Wagenladungen Holz, aufflammt, ebenso brennt die große Erde mitsamt Sumeru, dem König der Berge, und wird zu einer Flamme, wenn die siebte Sonne aufgeht.“

Symbole und Abkürzungen im Skt und tib. Text

( )	ergänztes *akṣara*
[ ]	beschädigtes *akṣara*
< >	ausgelassenes *akṣara*
{ }	überflüssiges *akṣara*
+	verlorenes *akṣara*
..	unlesbares *akṣara*
.	fehlendes Einzelelement eines *akṣara*
///	Abbruchstelle des Blattes
’	*avagraha* (im Ms. nicht geschrieben)
|	*daṇḍa, shad*

197 Q om. *rab tu*.
198 D *dag*.

||	Doppel-*daṇḍa, shad*
Θ	Schnürloch
add.	fügt ein
om.	lässt aus
V	Vorderseite
R	Rückseite

Abkürzungen

AAWG	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge.
ADAW	Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst.
BHSD	s. Edgerton 1970.
CPS	s. Waldschmidt 1952-1962.
D	s. LP(tib).
Jä	s. Jäschke 1968.
LP	*Lokaprajñapti*.
LP(Gil)	s. Sengupta 1975.
LP(M)	s. Matsuda 1982.
LP(tib)	*Jig rten gzhag pa*:
D	Sde-dge Bstan-'gyur Series. Publ. as a part of the dgoṅs-rdzogs of H.H. the sixteenth Rgyal-dbaṅ Karma-pa, Delhi 1982–1986: No. 4086, vol. 139 (*I*);
Q	The Tibetan Tripitaka. Peking Edition. Ed. Daisetz T. Suzuki, Tokyo 1958: No. 5587, vol. 115 (*Khu*);
S	The Tog Palace manuscript of the Tibetan Kanjur, Delhi 1975-1980: No. 313, vol. 88 (*Ji*).
LP(Y)	s. Yuyama 1987.
MPS	s.Waldschmidt 1950–1951.
MPS	[Vorgang] 31 s. Waldschmidt 1961.
MSV	s. Dutt 1984.
Mvy	s. Sakaki 1925.
NAWG	*Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. Phil.-Hist.Kl.

PTS	Pāli Text Society.
Q	s. LP(tib).
S	s. LP(tib).
SHT	*Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*.
Skt	Sanskrit.
SWTF	*Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden.*
tib.	tibetisch.
WtS	*Wörterbuch der tibetischen Schriftsprache*.

Bibliografie

Chung, Jin-il 2008. *A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama. Zōagongyō sōtō bonbun danpen ichiran.* Tokyo: Sankibo.

Dietz, Siglinde (Hrsg.) 1984. *Fragmente des Dharmaskandha. Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*. Göttingen. (AAWG. 142).

— 1989a. "A Brief Survey on the Sanskrit Fragments of the Lokaprajñaptiśāstra", in: *Annual Memoirs of the Otani University Shin Buddhist Comprehensive Research Institute* 7: 79–86 .

— 1989b. "Remarks on a Fragmentary List of Kings of Magadha in a Lokaprajñapti Fragment", in: *WZKS* XXXIII: 121–128.

— 1990. „Zur Überlieferungsgeschichte der frühen buddhistischen Kosmologie", in: Werner Diem & Abdoldjavad Falaturi (Hrsg.): *XXIV. Deutscher Orientalistentag vom 26. bis 30. September 1988 in Köln*. Stuttgart: 442–449.

— 1997. „Anmerkungen zum buddhistischen Fastentag", in: Petra Kieffer-Pülz, Jens-Uwe Hartmann (eds.): *Bauddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert On the Occasion of His 65th Birthday*. Swisttal-Odendorf. (Indica et Tibetica ; 30): 63–70.

— 2004. "The Sanskrit Abhidharma Fragments from the Turfan Oasis", in: Desmond Durkin-Meisterernst, Simone-Christiane Raschmann et al. (eds.): *Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. Berlin: 59–67.

Dietz, Siglinde 2007. “The Saptasūryodayasūtra”, in: Konrad Klaus und Jens-Uwe Hartmann (Hrsg.): *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*. Wien. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 66): 93–112.

Dutt, Nalinaksha (ed.) 1984. Gilgit Manuscript, vol. 1–4, Calcutta, Srinagar 1939–1959. Vol. III (second edition: Delhi 1984): *Mūlasarvāstivādavinayavastu,* part 1–4. Part 1: *Bhaiṣajyavastu*.

Edgerton, Franklin 1970. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II: *Dictionary*. Delhi et al.: Motilal Banarsidass.

Hinüber, Oskar von 2002. “The Vocabulary of Buddhist Sanskrit. Problems and Perspectives”, in: *Proceedings of the British Academy* 116: 151–164.

Jäschke, H.A. 1968. *A Tibetan-English Dictionary with Special Reference to the Prevailing Dialects.* Repr. London.

La Vallée Poussin, Louis 1919. *Vasubandhu et Yaçomitra. Troisième chapitre de l’Abhidharmakoça. Kārikā, Bhāṣya et Vyākhyā. Avec une analyse de la Lokaprajñāpti et de la Kāraṇaprajñāpti de Maudgalyāyana*. Bruxelles (Bouddhisme. Études et Matériaux- Cosmologie: Le Monde des Êtres et le Monde-Réceptacle).

Matsuda, Kazunobu 1982. “Bonbun Danpen Lokaprajñapti ni tsuite”, in: *Bukkyō Gaku* 14: (1) –(21).

— 2019. “Sanskrit Manuscript of the Lokaprajñapti from mTho lding dGon pa in West Tibet (Japanisch), in: *Journal of School of Buddhism*, Vol. 103, March 2019. School of Buddhism Bukkyo University, Kyoto, Japan.

Sakaki, Ryōzaburō (ed.) 1925. *Mahāvyutpatti. Bonzo Kanwa shiyaku taiko Mahāwyuttpattei*. Kyōto (kyōto teikoku daigaku bunka dagaku sōsho.3).

Sankarnarayan, K., Kazunobu Matsuda, Motohiro Yoritomi (eds.) 2002. *Lokaprajñapti. A Critical Exposition of Buddhist Cosmology*. Mumbai et al.: Somaiya Publications Pvt. Ltd.: 1–12 (Bearbeitung der vier in japanischen Tempeln befindlichen Folios).

Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. Stuttgart 1965–2017 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. X.1–12): X.5, 1985: bearbeitet von Lore Sander, Ernst Waldschmidt. X.6, 1989; X.7, 1995; X.10, 2008; X.12, 2017: beschrieben von Klaus Wille.

Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden. Hrsg. Heinz Bechert, Klaus Röhrborn, Jens-Uwe Hartmann. Göttingen 1973–2017.

Sengupta, Sudhā 1975. “Fragments from Buddhist Texts”, in: Ramchandra Pandeya (ed.): *Buddhist Studies in India*. Delhi et al.: 195–207.

Waldschmidt, Ernst 1948. *Mahāparinirvāṇasūtra*. Vorgang 31. In: „Wunderkräfte des Buddha“. NAWG 1948: 48–91.

— 1950–1951. *Das Mahāparinirvāṇasūtra.* Text in Sanskrit und Tibetisch … auf Grund von Turfan-Handschriften hrsg. und bearbeitet. Teil I–III Berlin (ADAW 1949.1, 1950.1 und 3).

— 1952, 1957, 1962. *Das Catuṣpariṣatsūtra. Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der budddhistischen Gemeinde*. Text in Sanskrit und Tibetisch … auf Grund von Turfan-Handschriften hrsg. und bearbeitet. Teile I–III. Berlin (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1952.2, 1956.1, 1960.1).

Wörterbuch der tibetischen Schriftsprache. Hrsg. Herbert Franke, Jens-Uwe Hartmann & Thomas O. Höllmann. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 2005–.

Yuyama, Akira 1987. “Remarks on the Kōkiji Fragment of the *Lokaprajñapti*”, in: Gilbert Pollet (ed.): *India and the Ancient World ... Prof. P.H.L. Eggermont Jubilee Vol*. Leuven (Orientalia Lovanensia Analecta 25): 215–217.

Einige philologische Notizen über die *Cāndravr̥tti**

Dragomir Dimitrov

anantapāraṃ kila śabdaśāstraṃ
svalpaṃ tathāyur bahavaś ca vighnāḥ
sāraṃ tato grāhyam apāsya phalgu
haṃsair yathā kṣīram ivāmbumadhyāt [1]

Die allererste Textausgabe der *Cāndravr̥tti*, eines grundlegenden und unverzichtbaren Kommentarwerkes zu Candragomin's Grammatik der Sanskritsprache aus dem 5. Jh. n. Chr., wurde vor mehr als einem Jahrhundert, nämlich im Jahre 1918 in Leipzig veröffentlicht. Diese bahnbrechende Publikation, in der der Kommentartext auf knapp über fünfhundert Seiten in einer schlichten, zugleich jedoch besonders benutzerfreundlichen Weise in lateinischer Umschrift vorgelegt wurde, ist gänzlich den Bemühungen, dem Pragmatismus und dem Können des deutschen Indologen Bruno Liebich (1862–1939) zu verdanken. Abgesehen von Liebichs eigenen Studien zum *Cāndravyākaraṇa*, die er in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens noch veröffentlichen konnte,[2] wurde in den darauf folgenden Jahren auf diesem Gebiet im Vergleich etwa zu den zahlreichen Studien über Pāṇinis *Aṣṭādhyāyī* und die dazu gehörige Kommentarliteratur wenig zustandegebracht, wobei erst der Jubilar, dem der vorliegende Artikel gewidmet sei, in den achtziger und neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts wesentlich dazu beitrug, das Interesse an der Grammatik Candragomins neu zu wecken und dieser in den buddhistischen Gelehrtenkreisen Südasiens besonders einflußreichen grammatischen Schule mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

---

* Für das Korrekturlesen dieses Artikels bin ich Prof. Dr. Johannes Schneider (München) und Dr. Anett Krause (Berlin) sehr verbunden.

1 „Die Sprachlehre ist, wie bekannt, von unendlicher Ausdehnung; dabei ist das Leben kurz und die Hindernisse zahlreich: darum lasse man das Unbedeutende weg und nehme nur das Beste daraus, wie die Flamingo die Milch aus dem Wasser scheiden." (Übers. Böhtlingk 1870–73, Nr. 243).

2 Hierzu gehören insbesondere Liebichs Analyse der *Cāndravr̥tti* (1920) und seine Konkordanz zu den Regeln in Pāṇinis und Candragomins Grammatikwerken (1928).

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24796>



Abb. 1: Franz Kielhorn (1840–1908)

Die ernsthafte Beschäftigung mit dem *Cāndravyākaraṇa* begann, auch wenn zunächst nur langsam, bereits Ende der 1870er Jahre, als man von einigen in Europa neu erworbenen Handschriften aus Nepal Notiz nahm. Unter den wertvollen Materialien, die durch die Vermittlung von Dr. Daniel Wright in den Jahren 1873–76 nach Cambridge gelangt waren,[3] befanden sich auch einige Fragmente grammatischer Werke, für die sich Franz Kielhorn (1840–1908) – kurz nachdem er seine erste Ausgabe von Patañjalis *Mahābhāṣya* zwischen 1880 und 1885 in Bombay veröffentlicht und somit eine feste Grundlage für das tiefgründige Studium von Pāṇinis *Aṣṭādhyāyī* geschaffen hatte – besonders interessierte. Drei der unvollständig erhaltenen Texte studierte er anhand von Abschriften, die Hermann Oldenberg (1854–1920) anscheinend noch im Januar 1877 anzufertigen begonnen hatte.[4] Es handelte sich um Abschriften der Cambridge MSS Add. 1691.4–6, die einen wesentlichen Teil des *Cāndrasūtra* (34 Folios mit dem lückenhaften Text des Cān 1.4.14–6.4), einen Abschnitt der *Cāndravṛtti* (18 Folios mit dem Kommentar zu Cān 5.4) sowie einen Abschnitt von Ānandadattas *Ratnamatipaddhati* (14 Folios mit dem Subkommentar zu Cān 1.3)[5] enthalten. Diese Abschriften, in denen man auch Korrekturen, Notizen und Unterstreichungen von Kielhorn sehen kann, befanden sich mehrere Jahre lang in seiner eigenen Handschriften-Sammlung und wurden nach seinem Tod 1908 von seiner Witwe der Universitätsbibliothek Göttingen übergeben.[6] Bei Ānandadattas

3 Dr. Daniel Wright war von 1866 bis 1876 in Kathmandu als Chirurg in der British Residency tätig, während sein Bruder, der Semitist William Wright, einen Lehrstuhl für Arabisch an der University of Cambridge innehatte und im Kontakt mit dem Indologen Edward Cowell (1826–1903) stand. So ist dank dieser Verbindungen die Sammlung von Daniel Wright in Cambridge entstanden.

4 Am Anfang der ersten Abschrift ist das Datum „22/24 Jan. 1877“ angegeben.

5 Für die Reproduktion einer Seite aus dem Transkript der Handschrift von Ānandadattas *Ratnamatipaddhati* (Cambridge MS Add. 1691.6) siehe Dimitrov 2016: 555.

6 In seiner Beschreibung dieser Sammlung behauptete Richard Fick bereits 1930 irrtümlicherweise, daß die unter den Signaturen „Sanskrit 208a“ und „Sanskrit 208b“ verzeichneten Abschriften „[v]on Kielhorn 22./24. Jan. 1877 in Umschrift hergestellte Kopien der Hss. Add. 1691, IV. V. VI der Univ.-Bibl. Cambridge“ (Fick 1930: 81) seien. Im Jahre 1877 hielt sich

Ratnamatipaddhati wird Kielhorn gewiß schnell erkannt haben, daß es sich um einen Subkommentar (d. h., ein Kommentarwerk, in dem ein anderer früherer Kommentar erläutert wird) handelt. Da das darin erläuterte Werk ihm weder zugänglich noch bekannt war, stellte Kielhorn das Material zur Seite und beschäftigte sich damit anscheinend nicht mehr. In der Tat wußte man zu jener Zeit so gut wie nichts über den Autor des in der *Ratnamatipaddhati* behandelten Kommentars. Selbst der vollständige Titel von Ānandadattas Werk war noch nicht bekannt, und man war auch kaum in der Lage, den darin kommentierten Text zu bestimmen und etwas über das zugrundeliegende grammatische Lehrwerk zu sagen. Trotz aller Schwierigkeiten konnte Kielhorn im Juni 1886 dank der Freundlichkeit von Oldenberg, „who has placed at my disposal his copy of the fragments of Chandra's grammar which are at Cambridge",[7] einen kurzen Artikel über das *Cāndravyākaraṇa* und sein Verhältnis zur *Kāśikāvṛtti* beisteuern, in dem er zu beweisen versuchte, daß „the compilers of the *Kâśikâ* have diligently used that grammar, although they never actually mention it."[8] Damit wurde der Samen für die weitere Erforschung der Sanskrit-Grammatik Candragomins gesät.

Es war Kielhorns Schüler Bruno Liebich (1862–1939), der dafür bestimmt war, die Weichen für das Studium des *Cāndravyākaraṇa* in Form grundlegender Texteditionen zu stellen. Nachdem er 1885 bei Kielhorn in Göttingen mit einer Dissertation über die Kasuslehre der indischen Grammatiker promovierte[9] und sich 1892 mit einer Studie und einer Übersetzung von zwei Kapiteln der *Kāśikā* in Breslau habilitierte, war er bestens vorbereitet, sich als ausgezeichneter Pāṇini-Kenner mit Candragomins Grammatik zu befassen. Nach seiner Habilitation widmete er sich der systematischen Suche nach Quellen für die Anfertigung einer Erstedition des *Cāndrasūtra*. Für diesen Zweck durchforstete er mit Hilfe seines Freundes Heinrich Wenzel (1855–1893), eines Schülers des verdienstvollen Tibetologen Heinrich Jäschke (1817–1883), den

Kielhorn allerdings noch in Indien auf, so daß er zu dieser Zeit sicherlich keinen Zugang zu den Handschriften in Cambridge haben konnte. Ein Vergleich handgeschriebener Texte von Kielhorn und Oldenberg deutet ebenso darauf hin, daß diese Abschriften doch dem jungen Oldenberg zu verdanken sind.

7 Kielhorn 1886: 183. Darauf wurde später auch in Liebich (1895: 309–310) hingewiesen.

8 Kielhorn 1886: 183.

9 Liebich nahm sein Universitätsstudium in Breslau im Sommersemester 1880 auf, wo er bis zum Sommersemester 1882 blieb. Nach zwei weiteren Semestern in München kam er nach Göttingen, wo er vom Wintersemester 1883/84 bis zum Sommersemester 1885 studierte. Nach der Promotion kehrte Liebich zurück nach Schlesien und wurde dort zunächst als Volontär an der Universitätsbibliothek zu Breslau tätig.



Abb. 2: Bruno Liebich (1862–1939)

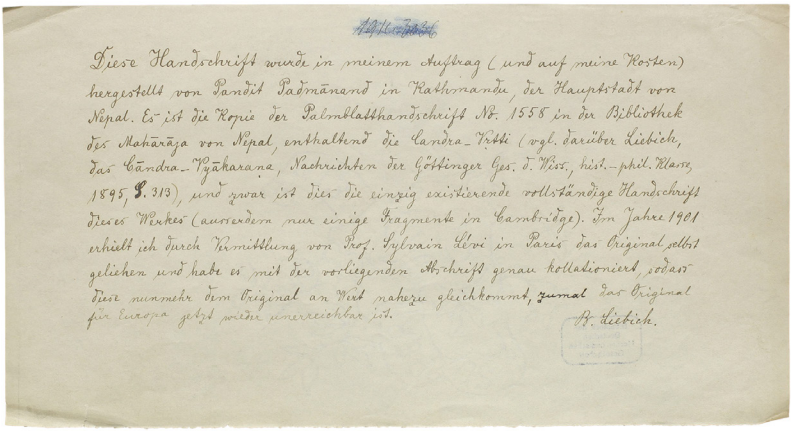
tibetischen Kanon. Darin konnte Liebich nicht nur eine tibetische Übersetzung von Candragomins *Cāndrasūtra* finden, sondern auch eine Reihe anderer Lehrtexte, die zur Cāndra-Schule gehören. Seine Prolegomena für die Editio princeps des *Cāndravyākaraṇa* faßte er in einer fünfzigseitigen Abhandlung zusammen, die er mit charakteristischer Bescheidenheit lediglich als einen „bibliographischen Versuch" (Liebich 1902: vii) beschrieb und unter dem schlichten Titel „Das Cāndra-Vyākaraṇa" (Liebich 1895) veröffentlichte.[10] Anfang Mai 1902, sieben Jahre nach dem Erscheinen der Prolegomena, gelang es Liebich, seine Arbeit an der ersten, vollständigen Edition des *Cāndrasūtra* samt dem dazugehörenden *Uṇādisūtra* und dem *Cāndra-Dhātupāṭha* abzuschließen. Dafür verwendete er hauptsächlich eine alte nepalesische Palmblatt-Handschrift des Sūtra-Textes,[11] die wenigen Fragmente aus Cambridge und eine moderne nepalesische Papier-Handschrift der *Cāndravr̥tti* aus seinem Privatbesitz. Über den zuletzt genannten Kodex hielt er auf einem separaten Blatt im Format der Handschrift selbst die folgenden präzisen Angaben handschriftlich fest:

> Diese Handschrift wurde in meinem Auftrag (und auf meine Kosten) hergestellt von Pandit Padmānand in Kathmandu, der Hauptstadt von Nepal. Es ist die Kopie der Palmblatthandschrift No. 1558 in der Bibliothek des Mahārāja von Nepal, enthaltend die Candra-Vṛtti […], und zwar ist dies die einzig existierende vollständige Handschrift dieses Werkes (ausserdem nur einige Fragmente in Cambridge). Im Jahre 1901 erhielt ich durch Vermittlung von

10 Eine auf Englisch verfaßte Zusammenfassung dieser Studie findet man in Liebich 1896.

11 Die in Nepal entdeckte Handschrift des *Cāndrasūtra* wurde Anfang der 1890er Jahre dem bengalischen Gelehrten Haraprasāda Śāstrī zusammen mit elf anderen nepalesischen Handschriften überreicht und wird seitdem in Calcutta aufbewahrt. Śāstrīs erste kurze Beschreibung dieses Manuskriptes, das laut Kolophon 1356 n. Chr. von einem Vajrācārya namens Kṣemendra während der Herrschaft von König Rājadeva (reg. 1347–1361) im Kathmandu-Tal angefertigt wurde, konnte Liebich bereits 1894 lesen (siehe Śāstrī 1894: 249–250). Anscheinend wurde ihm diese Handschrift schon kurz darauf „durch die Liberalität der indischen Behörde" geliehen, so daß er sie in Europa benutzen und auch präziser beschreiben konnte (siehe Liebich 1895: 312–313). Einige Jahrzehnte später katalogisierte Śāstrī (1931: 115–116, Nr. 4411) dieselbe Handschrift bereits als Bestandteil der Sammlung der Asiatic Society of Bengal (Calcutta MS G 3823).

Prof. Sylvain Lévi in Paris das Original selbst geliehen und habe es mit der vorliegenden Abschrift genau kollationiert, sodass diese nunmehr dem Original an Wert nahezu gleichkommt, zumal das Original für Europa jetzt wieder unerreichbar ist.


Diese Handschrift wurde in meinem Auftrag (und auf meine Kosten) hergestellt von Pandit Padmānand in Kathmandu, der Hauptstadt von Nepal. Es ist die Kopie der Palmblatthandschrift Nr. 1558 in der Bibliothek des Mahārāja von Nepal, enthaltend die Candra-Vṛtti (vgl. darüber Liebich, Das Cāndra-Vyākaraṇa, Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wiss., hist.-phil. Klasse, 1895, S. 313), und zwar ist dies die einzig existierende vollständige Handschrift dieses Werkes (ausserdem nur einige Fragmente in Cambridge). Im Jahre 1901 erhielt ich durch Vermittlung von Prof. Sylvain Lévi in Paris das Original selbst geliehen und habe es mit der vorliegenden Abschrift genau kollationiert, sodass diese nunmehr dem Original an Wert nahezu gleichkommt, zumal das Original für Europa jetzt wieder unerreichbar ist.

B. Liebich.

Abb. 3: Notiz von Bruno Liebich zu seiner nepalesischen Handschrift der *Cāndravṛtti* (Bibliothek der DMG, Signatur: B 1060)

Padmānands Abschrift muß in den frühen 1890er Jahren angefertigt worden sein,[12] da sie sich bereits seit 1895 in Liebichs Besitz befand, wie aus seiner eigenen Beschreibung der Beschaffung dieser Handschrift eindeutig hervorgeht:

> Durch die gütige Vermittlung des Herrn Dr. Rost und des britischen Geschäftsträgers in Nepal, Col. Wylie, habe ich eine Abschrift des Cāndra-Manuskriptes erhalten, das sich in der Bibliothek des Mahārāja in Kathmandu befindet.

Die moderne, aus 281 Blättern bestehende Handschrift der *Cāndravṛtti* ist in Liebichs Nachlaß erhalten geblieben und wird derzeit in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle aufbewahrt. Dieser Kodex, der separat von den drei Archivkartons des Nachlasses in der Handschriftensammlung der

12 Zu dem nepalesischen Schreiber gibt Liebich (1895: 314, Fn. 2) das Folgende an: „Dieser Padmānand ist, wie aus seiner Beischrift ersichtlich, ein Bruder des gegenwärtigen Residency Pandit Indrānand und Sohn des Guṇānand, des Compilators der von Wright veröffentlichten Chronik von Nepal." Da die moderne Abschrift keinen zusätzlichen Schreiber-Kolophon enthält, meint Liebich unter „Beischrift" vermutlich ein der Handschrift begleitendes, mittlerweile verlorengegangenes Schreiben, aus dem er die Informationen über den Schreiber gewinnen konnte. Aufgrund des Namens läßt sich vermuten, daß Padmānand ein Nachfahre des wohlbekannten nepalesischen Gelehrten Amṛtānand (ca. 1754/55–1830) gewesen ist. Dafür sprechen auch die Angaben, die Bendall (1893: 620) in einer brieflichen Korrespondenz an den Herausgeber des *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* mitgeteilt hat.

Bibliothek deponiert und dort mit der Signatur B 1060 versehen ist, wurde 2019 in meinem Auftrag digitalisiert. Das Digitalisat ist seitdem als Bestandteil der digitalen Sammlung der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt allgemein zugänglich.[13]

Was die alte Vorlage von Padmānands modernen Abschrift betrifft, so erwähnt Liebich (1895: 313), daß „[d]ie erste Kunde von dem Vorhandensein dieser Hs. […] 1868 nach Europa [kam], in einem amtlichen Bericht, jetzt im India Office: List of Sanskrit Works supposed by the Nepalese Pandits to be rare in the Nepalese Libraries at Khatmandoo, unterzeichnet von dem damaligen Resident R. Lawrence." Darüber hatte zunächst in einem ausführlichen Reisebericht der britische Indologe Cecil Bendall (1856–1906) geschrieben, der am 27. November 1884 in der Durbar School in Kathmandu „the Mahārāja's library … consisting of many thousands of MSS" erkunden durfte.[14] Dort fand Bendall eine umfangreiche *Cāndravyākaraṇa*-Handschrift mit der Bibliotheksnummer 1558, worauf sich scheinbar der gleichnamige Titel in Lawrences Liste (1868: 9) bezog.[15] Bendall erkannte sofort die große Bedeutung seines Fundes und druckte kurz darauf in seinem Reisebericht (1886: 18) die folgende knappe Beschreibung der alten Palmblatt-Handschrift ab:

> Library No.: 1558; Page in Lawrence's List: 9
> *Cāndravyākaraṇa*, with commentary by Dharmadāsa. Palm-leaf; 158 leaves, 20 inches by 2; straight-topped character of XII.–XIII. cent., comparable to that of Add. 1648.

13 Siehe *http://dx.doi.org/10.25673/32111*.

14 Bendall 1886: 16. Der nepalesische Premierminister und Maharaja Ranoddip Singh (1825–1885), der weniger als ein Jahr später am 22. November 1885 Opfer eines politischen Mordes wurde, gewährte Bendall einen Einblick in die schon damals beachtliche Durbar Library, die bis dahin nur wenige Europäer, wie zum Beispiel Lawrence und später auch Wright, lediglich anhand von Titellisten kannten (siehe dazu Lawrence 1868 und Bendall 1883: 17, Add. 912). Die Ursprünge dieser Bibliothek gehen bis in das Jahr 1812 zurück, als während der Herrschaft von König Girvan Yuddha Bikram Shah (1797–1816) Pandit Kashinath mit der Aufsicht der königlichen Handschriftensammlung beauftragt wurde. Nachdem Ranoddip Singhs Bruder Jang Bahadur Rana (1817–1877) die Bibliothek im Jahr 1847 von Basantapur nach Thapathali verlegen ließ, wurde sie 1854 der neugegründeten Durbar School angegliedert. Nach der Errichtung des Ghantaghar im Jahr 1900 siedelte Bir Shamsher (1852–1901) die Bibliothek noch einmal um, und sie wurde dann unter dem Namen Bir Library bekannt. Seit 1967 gehört diese umfangreiche Sammlung zu den National Archives in Kathmandu und umfaßt mittlerweile mehr als 35000 Handschriften.

15 Der unter den grammatischen Werken erwähnte Titel *Cāndravyākaraṇam* in Lawrences Titelliste könnte sich durchaus auf das von Bendall gesehene Manuskript beziehen, allerdings befanden sich in der Durbar Library schon zu jener Zeit wahrscheinlich noch einige fragmentarische Handschriften von Candragomins Grammatik und den Kommentaren dazu.

Bendall hielt es für besonders wichtig, daß die Universitätsbibliothek in Cambridge eine Kopie dieser Handschrift beschafft, zumal zu jener Zeit die einzigen Fragmente dieses Grammatikwerkes ohnehin nur in Cambridge vorhanden waren und dort auch noch einige fragmentarische Handschriften von anderen unbekannten *Cāndravyākaraṇa*-Kommentaren vorlagen, „which this MS. would put us in the way of assigning to their authors."[16] Liebich entgingen die sensationellen Entdeckungen von Bendall nicht. Wohl unter dem Einfluß seines eigenen Doktorvaters, dessen erste Beobachtungen über die Beziehung zwischen dem *Cāndravyākaraṇa* und der *Kāśikāvṛtti* er sicherlich gut kannte und über dessen vorläufige Untersuchung der grammatischen Handschriften in Cambridge er wahrscheinlich aus erster Hand Bescheid wußte, entwickelte Liebich ein starkes Interesse an Candragomins Grammatik. So ließ er nicht lange auf sich warten und gab die Anfertigung einer Kopie der alten von Bendall beschriebenen Palmblatt-Handschrift des *Cāndravyākaraṇa* in Auftrag. Es ist zwar nicht dokumentiert, wann genau Liebich Padmānands Abschrift erhalten hat, doch aufgrund der Angabe, daß „Herr Rost" und „Col. Wylie" daran beteiligt waren, läßt sich die plausible Vermutung anstellen, daß die moderne Papierhandschrift bereits um 1893 Europa erreicht haben könnte.[17] Mit Sicherheit weiß man, daß Liebich sich im April 1893 für einen mehrmonatigen Studienaufenthalt nach England begab, um anhand der dort aufbewahrten handschriftlichen Materialien seine Arbeit am *Cāndravyākaraṇa* voranzutreiben.[18] Möglicherweise erhielt er die moderne nepalesische Abschrift während

16 Bendall 1886: 18. Der britische Indologe hat bereits während seines Besuches in Kathmandu die Anfertigung von modernen Kopien alter Handschriften in Erwägung gezogen, darüber direkt mit dem nepalesischen Premierminister Ranoddip Singh gesprochen und von den zuständigen Pandits erfahren, daß sich dafür ohne weiteres ein Schreiber finden ließe.

17 Reinhold Rost (1822–1896) war ein deutscher Orientalist, der den größten Teil seines Lebens in England verbrachte und dort unter anderem mehr als zwei Jahrzehnte bis 1893 als Oberbibliothekar der India Office Library tätig war. Wie Bendall (1896: 218) in seinem Nachruf auf Rost schrieb, „[h]ardly an important edition of an Indian classic depending on varied manuscript material has been published in Europe in the last two decades without some affectionate tribute to his good offices, whether as a librarian at home, or as intermediary between continental Europe and British India in his capacity of an official in the public service …" Offenbar konnte auch Liebich von der Hilfsbereitschaft und den guten Verbindungen seines Landsmanns in London profitieren. Dabei spielte der britische Offizier Henry Wylie (1844–1918) ebenso eine wichtige Rolle. Zwischen 1891 und 1900 war er Britischer Resident in Nepal und konnte sich vor Ort um Liebichs Anliegen kümmern. Wylie erlangte den Rang eines „Colonel" 1893, bevor er dann 1899 zum „Major-General" befördert wurde.

18 Diese Forschungsreise wurde Liebich durch ein Stipendium in Höhe von 1200 Mark ermöglicht, das er im Januar 1893 vom damaligen Preußischen Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten erhalten hatte.

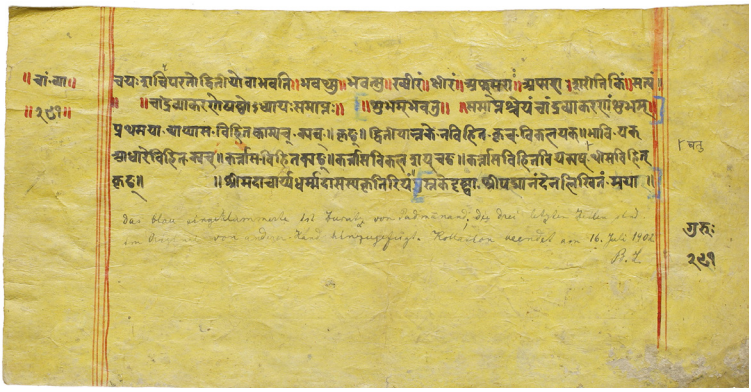


Abb. 4: Handschrift der *Cāndravṛtti* (Fol. 281a), um 1893
(Bibliothek der DMG, Signatur: B 1060)

dieser Forschungsreise oder nur kurz davor.[19] In London bekam Liebich die Chance, nicht nur mit Wenzel an den kanonischen tibetischen Übersetzungen von Candragomins Grammatik und den damit verwandten anderen Werken zu arbeiten,[20] sondern er konnte auch erstmals eine wichtige *Cāndravyākaraṇa*-Handschrift aus dem Bestand der Cambridge University Library, nämlich Cambridge MS Add. 2192 mit dem unvollständigen Text der *Cāndravṛtti* (bis Cān 2.3.37)[21] sowie den in Pfeilspitzenschrift (d. h. Saindhavī) geschriebenen Codex unicus des *Candrālaṃkāra*,[22] in Augenschein nehmen.[23] Die beiden

19 In seiner 1891 veröffentlichten Monographie über Pāṇini erwähnt Liebich (1891: 10), daß das *Cāndravyākaraṇa* „im Original nur in Bruchstücken, vollständig in tibetanischer Übersetzung erhalten ist“. Daraus läßt sich schließen, daß er zu dieser Zeit Padmānands Abschrift mit dem vollständigen Text wohl noch nicht besaß.

20 In Liebichs Nachlaß in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle ist unter anderem ein englisches Heft aus dieser Periode erhalten geblieben, welches Wenzels Abschrift der tibetischen Übersetzung des *Cāndravyākaraṇa* in Dbu can-Schrift enthält.

21 Diese Handschrift liegt mittlerweile vollständig digitalisiert vor und kann in der Cambridge Digital Library unter dem folgenden Link konsultiert werden: *http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-02192*.

22 Über die unvollständige Handschrift des *Candrālaṃkāra*, die in zwei Teilen erhalten geblieben ist, siehe Dimitrov 2010 (mit einer Faksimile-Ausgabe); weitere Angaben zur besonderen Schrift dieses Manuskriptes finden sich in Dimitrov 2020. Der von Bendall erworbene Teil blieb bis zu seinem Tod im Jahr 1906 in seiner Privatsammlung und wurde erst 1934 nach Cambridge gebracht und dort unter der Signatur Or. 1278 aufgenommen. Vor knapp fünfzehn Jahren wurde dieser Teil der Handschrift auf meine Bitte hin digitalisiert und ist nun allgemein zugänglich (siehe *http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-01278*).

23 Anscheinend durfte sich Liebich beide Handschriften in London anschauen ohne nach Cambridge fahren zu müssen, denn dazu erwähnt er (1895: 310) das Folgende: „Beide wurden mir während meines Londoner Aufenthalts von ihren Eigentümern in zuvorkommendster Weise zur Verfügung gestellt.“ Unwillkürlich erinnert man sich in diesem Zusammenhang

zuletzt genannten Handschriften erwarb Bendall während derselben ergiebigen Reise nach Nepal, als er auch die alte *Cāndravṛtti*-Handschrift aus dem Bestand der Durbar Library zu sehen bekam. Damit hat er also einen wichtigen Beitrag zur Beschaffung und Bereitstellung der handschriftlichen Grundlage für das Studium des *Cāndravyākaraṇa* geleistet.

Auch wenn Liebich Mitte der 1890er Jahre Zugang zu den wichtigsten in England aufbewahrten *Cāndravyākaraṇa*-Fragmenten hatte und dazu noch über Padmānands vollständige Abschrift der alten *Cāndravṛtti*-Handschrift aus Nepal verfügte, mußte er sich zunächst nur mit der Anfertigung der Editio princeps des Sūtra-Textes sowie der dazugehörigen *Uṇādi*-Wörter und der Wurzelliste begnügen. Wie im Vorwort dieser 1902 erschienenen Ausgabe erwähnt wird, „[d]ie ganze Vṛtti schon zugleich mit dem Sūtra zu edieren war nicht angängig, weil dazu ein alphabetisches Verzeichnis der Sūtra, der Wurzeln und überhaupt die Hülfsmittel nicht gut zu entbehren waren …“[24] Das Haupthindernis bestand allerdings in der unzureichenden Qualität der modernen nepalesischen Abschrift des Kommentartextes. Zwar schrieb Liebich (1895: 314) zunächst noch relativ optimistisch, daß die Schreibfehler „ziemlich häufig, aber gewöhnlich leicht zu verbessern“ seien, mehr als zwei Jahrzehnte später schilderte er (1918: ix) das Problem jedoch etwas nüchterner wie folgt:

> Die Herausgabe der Vṛtti hatte allerdings die Benützung des Originals der einzigen vollständigen Handschrift dieses Werkes, die sich in der Durbar-Bibliothek in Kathmandu befindet (in der Sūtra-Ausgabe mit C bezeichnet) zur unumgänglichen Voraussetzung. Denn die an Ort und Stelle für mich angefertigte Kopie, die ich damals besaß, hatte mir zwar für Feststellung und Verständnis des Sūtra-Textes gute Dienste geleistet, für eine zuverlässige Ausgabe der Vṛtti selbst reichte sie jedoch natürlich nicht hin, und nur von einer solchen war wirkliche Förderung der so verschiedenartigen Probleme, die sich an Panini und seine Nachfolger knüpfen, zu erwarten.

Liebich hat diese ungünstige Sachlage sicherlich noch im Laufe seiner Arbeit an der Edition des Sūtra-Textes erkannt und deshalb schon zu dieser Zeit versucht, an das „Original“, d. h. an die alte nepalesische Palmblatt-Handschrift mit der Nummer 1558 heranzukommen. Wie man aus seiner obenzitierten Notiz zu Padmānands Abschrift erfährt, erhielt Liebich 1901, so erstaunlich das

an die folgende Meinung Bendalls (1886: 26): „It seems to me that, without appealing to any national prejudices, which are out of place in questions of scholarship, a book is best kept wherever it is most safely, and, in all senses, liberally kept.“

24 Liebich 1902: viii.

sein mag, die alte Handschrift selbst aus Kathmandu geliehen. Offenbar ist es dem in Nepal gut vernetzten französischen Indologen Sylvain Lévi (1863–1935) gelungen, den damaligen gerade an die Macht gekommenen Premierminister und Maharaja Chandra Shamsher Jang Bahadur Rana (1863–1929) zu überreden, das wertvolle Manuskript nach Europa schicken zu lassen.[25] Wie er selbst schreibt und wie man nun in Padmānands Abschrift tatsächlich auch sehen kann, hat Liebich die wichtigsten Abweichungen, Verlesungen sowie den Beginn jeder neuen Blattseite der alten Handschrift direkt in seiner modernen Kopie der *Cāndravṛtti* angegeben. Er beendete seine Kollation am 16. Juli 1902, weniger als drei Monate nach Abschluß seiner Arbeit an der *Cāndrasūtra*-Ausgabe.[26] Liebich behielt die Palmblatt-Handschrift allerdings noch einige Monate,[27] bevor er sie zusammen mit einem Exemplar seiner Editio princeps des *Cāndravyākaraṇa* zurück nach Nepal sandte. Daß das

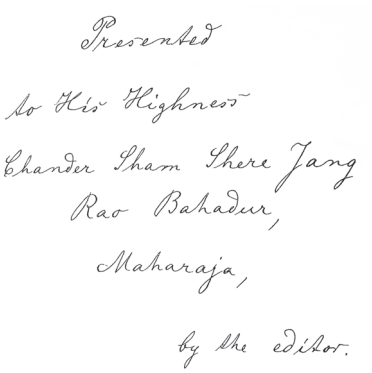


Abb. 5: Liebichs Widmung in Chandra Shamshers Exemplar des *Cāndravyākaraṇa* (1902) (Bibliothek der NAK, Signatur: Ca. 197)

25 Chandra Shamsher wurde am 27. Juni 1901 Premierminister Nepals, nachdem er seinen älteren Bruder Dev Shamsher (1862–1914) zwang abzutreten. Dev Shamshers Regierungszeit war sehr kurz, da er erst nach dem Tod von Bir Shamsher, des ältesten der Söhne Dhir Shamshers, am 5. März 1901 an die Macht gekommen war.

26 Das Vorwort zu dieser Ausgabe hat Liebich am 9. Mai 1902 in Breslau abgeschlossen.

27 Dies erfährt man aus einem Bericht in den *Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses* („Bruno Liebich. Vorzeigung der einzigen existierenden Handschrift der Candra-Vṛtti aus der Bibliothek des Maharaja von Nepal“, Hamburg September 1902. Leiden 1904, S. 67), wonach Liebich „mit Genehmigung des Besitzers, des Maharaja von Nepal, eine ihm durch Herrn Prof. Sylvain Lévi zugegangene Hs. aus Khatmandu“ den Teilnehmern am Orientalistenkongreß im September 1902 in Hamburg zeigte. Über die sehenswerte Handschrift wird dort noch das Folgende mitgeteilt: „Sie enthält auf 149 Palmblättern vom 58 : 5½ cm., mit Schrift des 12–13. Jh., die Candra-Vṛtti, d.h. dem von Candragomin selbst verfassten Original-Kommentar zu seinem grammatischen Sūtra.“

wertvolle *Cāndravṛtti*-Manuskript und Liebichs Buchgeschenk Kathmandu erreicht haben, läßt sich leicht nachweisen, da die Handschrift zum einen auch heute noch unter der Akzessionsnummer 1/1558 in der Sammlung der National Archives in Kathmandu vorliegt und man zum anderen Liebichs bestens erhaltenes Exemplar der *Cāndravyākaraṇa*-Ausgabe mit seiner Widmung für den großzügigen nepalesischen Premierminister in der Bibliothek dieser Institution finden kann. Ohne die Benutzung der alten nepalesischen Handschrift der *Cāndravṛtti* hätte es Liebich kaum gelingen können, 1918 eine vollständige Edition des Kommentartextes herauszugeben, weshalb er seine Dankbarkeit im Vorwort dieser Ausgabe mit den folgenden Worten zum Ausdruck gebracht hat:

> Zu meiner großen Freude gelang es mir denn auch wirklich, durch Vermittlung von Professor Sylvain Lévi in Paris, dessen Hülfe ich schon für das Candra-Uṇādi erwähnen konnte, dieses Unikum, eine Palmblatthandschrift des 12. bis 13. Jahrhunderts, sehr sorgfältig geschrieben und so gut wie lückenlos erhalten, zur Benutzung hierher zu bekommen. Die Indologie ist dem Besitzer der Handschrift, dem Maharaja von Nepal, für diese weitgehende Liberalität jedenfalls zu Dank verpflichtet.

Die bisher einzige textkritische Ausgabe der *Cāndravṛtti*, die 1918 in Leipzig erschien, beruht dementsprechend zum größten Teil auf einer ziemlich fehlerhaften, um 1893 in Kathmandu angefertigten Abschrift, die Liebich selbst mit der alten Vorlage dieser Kopie innerhalb von nur wenigen Monaten bis Mitte Juli 1902 in Breslau vergleichen und größtenteils korrigieren konnte.[28] Es ist daher sicherlich zutreffend, von „verhältnismäßig spärlichen handschriftlichen Hülfsmittel[n]“[29] zu sprechen, zumal Liebich für den Kommentar zu 15 der insgesamt 24 Kapiteln des Grammatikwerkes (nämlich Cān 2.4–4.5, 5.2–3 und 6.1–4) in der Tat lediglich über Padmānands Abschrift mit den darin von ihm selbst anhand der alten Handschrift eingetragenen Korrekturen verfügte. Trotz dieser Knappheit an Primärquellen glaubte Liebich aufgrund der „guten

28 Für den Kommentar zum ersten Kapitel des *Cāndrasūtra* und zu einem Teil des zweiten Kapitels bis Cān 2.3.37 konsultierte der Herausgeber auch das Cambridge MS Add. 2192. Darüber hinaus konnte Liebich nur noch eine zusätzliche Handschrift (Cambridge MS Add. 1691.5) für den Kommentar zu Cān 5.4 und ein teilweise sehr schwer lesbares Fragment mit dem Kommentar zu Cān 5.1.13–76 (Cambridge MS Add. 1657.3) zu Rate ziehen. Beide Manuskripte wurden von Wright Mitte der 1870er in Nepal erworben und zunächst von Bendall (1883: 158–159 und 180–181) kurz beschrieben. Mittlerweile liegen entsprechende Digitalisate in der Cambridge Digital Library vor (siehe *http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01657-00003* und *http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01691-00005*).

29 Liebich 1918: xi.

Beschaffenheit der Hauptquelle“ und der „Hülfe, die Kāśikā und Mahābhāṣya fortlaufend gewährten, … für einen bis auf wenige bezeichnete Stellen durchaus zuverlässigen Text einstehen“ zu können. Um die Qualität und die Zuverlässigkeit seiner Ausgaben des *Cāndrasūtra* und der *Cāndravr̥tti* richtig beurteilen zu können, ist das Heranziehen der später zugänglich gewordenen *Cāndravyākaraṇa*-Handschriften unentbehrlich. Es erweist sich aber als noch vorteilhafter, wenn man sich zunächst besser über die Umstände der Entstehung von Liebichs Editionen informiert und seine handschriftliche Grundlage sorgfältig überprüft.

Da man im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts in Europa nur zu einer sehr geringen Anzahl von mehr oder weniger beschädigten Fragmenten von Candragomins Grammatik Zugang hatte, muß Liebich besonders begeistert gewesen sein, als er in Bendalls Reisebericht von der in der Durbar Library in Kathmandu aufbewahrten, aus angeblich 158 langen Palmblättern bestehenden *Cāndravyākaraṇa*-Handschrift las. Das angenommene alte Datum dieses Manuskriptes muß ihn zusätzlich motiviert haben, sich unbedingt Zugang zu dieser vermeintlich über sechshundert Jahre alten Handschrift zu verschaffen. Nachdem ihm dies bemerkenswerterweise gelungen ist, konnte sich Liebich „dieses Unikum“ in Ruhe anschauen und es etwas genauer beschreiben, auch wenn er nicht alles mitgeteilt hat, was ihm darin aufgefallen war. So hat er zum Beispiel nirgendwo in seinen veröffentlichten Werken angegeben, daß in der ihm geliehenen Handschrift die ersten zwei Folios fehlten, so daß er sich für die Edition der *Cāndravr̥tti* bis zum Anfang des Kommentars zu Cān 1.1.5 lediglich auf das Cambridge MS Add. 2192 und Padmānands Abschrift verlassen mußte.[30] Als Padmānand seine Kopie anfertigte, lagen ihm die ersten beiden Folios der alten Handschrift wahrscheinlich noch vor,[31] weshalb

30 Am linken Rand von Fol. 4a der modernen nepalesischen Kopie hat Liebich die folgende Bemerkung geschrieben: „Anfang des mir übersandten Originals: fol. 3a“. Außerdem hat er dort in Nāgarī-Schrift das Sūtra *iṭa īṭi* (Cān 6.3.57) hinzugefügt, da Padmānand diesen Passus, der nach … *tad asad veditavyam*. in CānV 1.1.5 stehen sollte, anscheinend versehentlich weggelassen hat.

31 Es sprechen genügend Indizien dafür, daß Padmānand tatsächlich die alte Handschrift und nicht etwa ein anderes Manuskript für seine Abschrift des Beginns der *Cāndravr̥tti* benutzt hat. So paßt der Text, der auf Fol. 1–2 der Palmblatt-Handschrift gestanden haben muß, vom Umfang her genau auf die ersten drei Folios der modernen Abschrift. Padmānand hat außerdem in einer Randnotiz auf Fol. 1b erwähnt, daß in seiner Vorlage der folgende Text geschrieben sei: *śabda iti yathāyogena varttate ṣaṣṭhyādhyāyaḥ parisamāpti yāvat.* Wie Liebich (1918: xii) bereits bemerkt hat, finden sich in der alten Handschrift mehrere solche Adhikāra-Verweise.

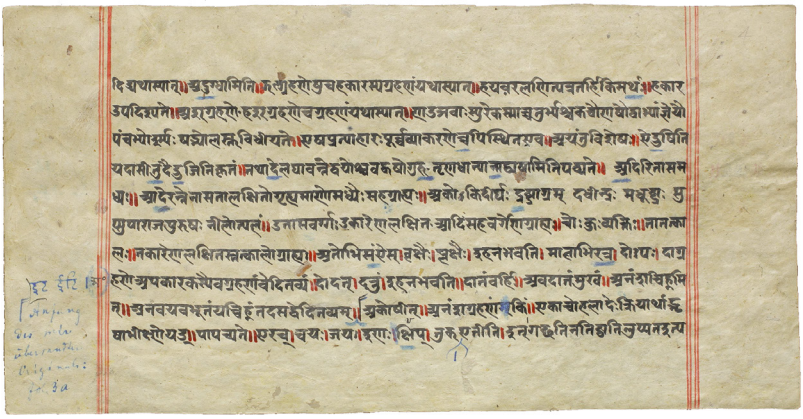


Abb. 6: Handschrift der *Cāndravṛtti* (Fol. 4a), um 1893
(Bibliothek der DMG, Signatur: B 1060)

man annehmen muß, daß sie irgendwann zwischen ca. 1893 und 1901, möglicherweise während oder nur kurz nach der Anfertigung der modernen Kopie, verlorengegangen sind.[32] Die ersten beiden Folios fehlten auch am 25. Oktober 1970, als dieser Kodex im Rahmen des Nepal-German Manuscript Preservation Project unter der Rollennummer A 52/14 mikrofilmiert wurde.[33]

Was das geschätzte Datum der undatierten Handschrift angeht, so waren sowohl Bendall als auch Liebich aus paläographischen Gründen geneigt anzunehmen, daß dieser Kodex im 12. oder spätestens im 13. Jahrhundert geschrieben wurde. Diese Annahme beruhte hauptsächlich auf der Beobachtung Bendalls, daß der Duktus der *Cāndravyākaraṇa*-Handschrift mit dem einer datierten Handschrift des *Sādhanasamuccaya* (Cambridge MS Add. 1648) vergleichbar sei.[34] In der Tat ist die Schrift der beiden Manuskripte so ähnlich, daß man durchaus meinen könnte, sie wurden im selben Skriptorium

32 Liebich hat trotzdem angegeben, daß die alte Handschrift aus 149 Folios besteht, was der Nummer auf dem letzten Folio dieses Manuskriptes entspricht. Da allerdings die ersten beiden Folios fehlen und außerdem aufgrund eines Versehens die Folionummer 134 nicht vergeben worden ist (zudem sind die Nummern 132 und 133 vertauscht), sind von der Handschrift genau 146 Folios erhalten geblieben.

33 Im *Bṛhatsūcīpatra* (Bd. 6, Nr. 64, NAK 1/1558) erwähnt Parājuli (1965: 22) die Blattzahl 147, jedoch steht auf der NGMPP-Indexkarte die korrekte Zahl 146. Diese Handschrift wurde am 27. März 2004 im Rahmen des Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project ausführlich beschrieben (Inventarnr.: 14705), wobei Oliver Hahns Angabe „fol. 134 is missing altogether" allerdings irreführend ist.

34 Zu der etwas ungewöhnlichen Schrift mit „horizontal-topped characters" schrieb Bendall (1883: xxviii) das Folgende: „The hand is in other respects exceptional, as it shows considerable affinity to the early Bengali hand."

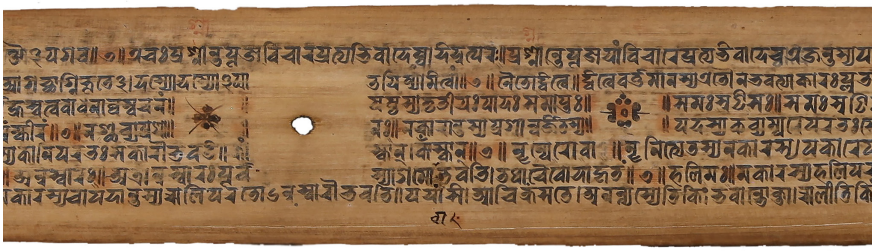


Abb. 7: Handschrift der *Cāndravṛtti* (Fol. 142a, Ausschnitt), 13. oder 14. Jh. n. Chr. (NAK 1/1558; cf. NGMPP A 52/14)

angefertigt.[35] Nun scheint das im Kolophon der *Sādhanasamuccaya*-Handschrift angegebene Jahr, das Bendall (1883: 154–155) letztendlich als samvat 336 lesen wollte, zu einer späteren Zeit vollständig rekonstruiert worden zu sein, weshalb keine Sicherheit über die ursprünglich geschriebene Zahl bestehen darf. Die neugeschriebene oder überschriebene Jahresangabe läßt sich zwar eher als „226" deuten, jedoch kann man die weiteren Datumsangaben des Kolophons (*Pauṣakṛṣṇāṣṭamyām Bṛhaspativāsare Viśākhanakṣatre*) mit dieser Lesung nicht in Einklang bringen.[36] Daher hatte Bendall (1883: 154) wohl recht, als er meinte, daß „[t]he numbers have therefore probably been incorrectly restored". Die Konsequenz daraus ist dann allerdings, daß die Datumsangabe der *Sādhanasamuccaya*-Handschrift für die Datierung der *Cāndravyākaraṇa*-Handschrift leider kaum Nutzen hat. Wesentlich hilfreicher erseist sich die Erwähnung von König Arimalla im selben Kolophon von Cambridge MS Add.1648 (*rājādhirājaparameśvaraśrīmadArimalladevasya vijarājye*). Da zwei nepalesische Könige mit diesem Namen bekannt sind, nämlich Arimalla I. (reg. 1200–1216) und Arimalla II. (reg. 1320–1344), kann man immerhin zu dem Schluß kommen, daß beide Handschriften entweder am Anfang des 13. Jahrhunderts oder erst etwas mehr als ein Jahrhundert später geschrieben wurden. In Frage käme daher entweder das Jahr N.S. 336 oder

35 Da die Handschrift des *Sādhanasamuccaya* mit einer leichten Neigung nach rechts geschrieben wurde, die in anderem Manuskript nicht zu beobachten ist, stammen sie anscheinend von zwei verschiedenen Schreibern.

36 Bendall hat am Rande des Palmblattes, das die Datumsangabe enthält, mit Bleistift „N.S. 226 = AD. 1106" geschrieben. In seiner Beschreibung der Handschrift hat er allerdings bevorzugt, die Jahreszahl als „336" anzugeben. Dazu erwähnt er (1883: 154) noch das Folgende: „The day of the week and month, which Prof. Adams has kindly worked out for me, do not tally for the year 336: nor does that year quite accord with chronological accounts …" Vielleicht meinte Bendall hier jedoch „226" statt „336", und womöglich hat Adams für seine Umrechnung genau die Zahl 226 benutzt, da sich mit der Zahl 336 eigentlich ein in jeder Hinsicht korrektes Datum ergibt.

N.S. 461, weil in beiden Fällen die Umrechnung ein korrektes Datum (nämlich den 14. Januar 1216 bzw. den 11. Januar 1341 n. Chr.) ergibt,[37] das in der Regierungszeit von einem der beiden Arimallas liegt. Dementsprechend könnte auch die *Cāndravyākaraṇa*-Handschrift entweder ins 13. oder ins 14. Jahrhundert datiert werden.[38]

Es ist sicher ein großer Glücksfall, daß eine solche über fünfhundert Jahre alte Palmblatt-Handschrift eines umfangreichen und komplexen Grammatikwerkes, welches mehrere Jahrhunderte zuvor verfaßt und über einen langen Zeitraum überliefert wurde, bis in die Moderne größtenteils unbeschädigt und ohne Verlust von Blättern überdauert hat.[39] Die Tatsache, daß man diesen Kodex am Ende des 19. Jahrhunderts in einem solch guten Zustand auffinden konnte, läßt erkennen, wie behutsam sich alle seine bisherigen Besitzer um die Aufbewahrung dieser Kostbarkeit gekümmert haben. Schließlich zahlten sich diese Mühen aus, als es einem deutschen Indologen dank eines wohlwollenden nepalesischen Premierministers ermöglicht wurde, die alte Handschrift in Europa zu verwenden und auf ihrer Basis die Editio princeps der *Cāndravṛtti* im November 1917 abzuschließen.

Nach der Veröffentlichung von Liebichs meisterhafter Ausgabe wurden mehrere Jahrzehnte lang keine ernsthaften Versuche unternommen, weitere Texte zur grammatischen Schule Candragomins zu edieren oder wenigstens die beiden bereits vorhandenen Texteditionen des *Cāndrasūtra* und der *Cāndravṛtti* einer sorgfältigen Überprüfung anhand anderer Handschriften zu unterziehen. Zwar veröffentlichte der indische Gelehrte Kshitish Chandra Chatterji 1953 und 1961 eine neue zweibändige Edition des *Cāndravyākaraṇa* samt Kommentar, jedoch beruht der dort in Nāgarī-Schrift abgedruckte Text gänzlich auf Liebichs Ausgabe.[40] Abgesehen von einigen zutreffenden Korrekturen

37 Auch Petech (1984: 81) gibt an, daß das Datum mit dem Jahr 336 "verified for Thursday, January 14th, 1216" sei.

38 Parājuli (1965: 22) gibt in seiner kurzen Beschreibung derselben Handschrift an, daß dieser Kodex datiert sei und zwar auf samvat 441 (1321 n. Chr.). Da eine solche Datumsangabe nirgendwo auf den Palmblättern zu sehen ist, bleibt es mir unklar, woher Parājuli seine Information hatte. Wenn sich aber das Jahr 441 tatsächlich verifizieren ließe, würde es bedeuten, daß die Handschrift erst in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts geschrieben wurde.

39 Um so jämmerlicher ist es natürlich, daß die ersten beiden Folios dieser Handschrift offenbar erst im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts in Kathmandu abhanden gekommen sind.

40 Dazu hat Chatterji (1953: v) in seinem Preface Folgendes angegeben: „Liebich's books have long gone out of print and the need of a new edition was felt strongly by scholars, especially by grammarians and lexicographers. No apology is therefore necessary for the present edition, which though based upon Liebich, utilises the quotations in the commentaries of lexicons and of other systems of grammar current in Bengal and suggests better readings in

und anderen unnötigen Änderungen, bringt diese indische Inkarnation von Liebichs *Cāndravyākaraṇa*-Ausgabe in textkritischer Hinsicht nichts Neues. Ähnlich verhält es sich auch mit der indischen Ausgabe des *Cāndrasūtra*, des *Uṇādisūtra* und des *Cāndra-Dhātupāṭha*, die Becaradāsa Jīvarāja Dośī 1967 veröffentlichte, nachdem er bereits 1952 daran zu arbeiten begonnen hatte. Auch diese in Nāgarī-Schrift gesetzte Edition geht textkritisch nicht über die Arbeiten von Liebich hinaus, zumal auch in diesem Fall keine Handschriften von Candragomins Grammatikwerk benutzt wurden.

Mit einem kurzen, aber richtungweisenden Artikel von 1964 konnte der Marburger Indologe Wilhelm Rau (1922–1999) demonstrieren, daß sich die Suche nach weiteren *Cāndravyākaraṇa*-Handschriften in Nepal durchaus lohnt und selbst die Entdeckung von fragmentarisch erhaltenen Textzeugnissen zur notwendigen und nützlichen Überprüfung von Liebichs Ausgabe der *Cāndravṛtti* beitragen kann. Im Januar 1960 hatte Rau in Bhaktapur eine unvollständige, aus 20 Blättern bestehende Palmblatt-Handschrift der *Cāndravṛtti* entdeckt, die ihm erlaubte, den darin überlieferten Teil des Kommentars (nämlich die *Pratyāhārasūtra*s und den ganzen ersten Abschnitt des ersten Kapitels) mit der Erstausgabe zu vergleichen und dabei auf eine Reihe von Abweichungen hinzuweisen. Auf dieser Basis kam Rau (1964: 529) zu dem Schluß, daß Liebich bei der Einschätzung der Zuverlässigkeit seiner eigenen Edition „ein wenig zu optimistisch“ gewesen sei.

Erst nachdem durch das Nepal-German Manuscript Preservation Project seit 1970 Hunderte von nepalesischen Handschriften – zunächst in den National Archives in Kathmandu, wo sich bereits auch die ehemalige königliche Handschriftensammlung befand – mikrofilmiert werden konnten, wurde der ungehinderte Zugang zu mehreren *Cāndravyākaraṇa*-Fragmenten in Nepal geschaffen und damit der Weg für eine textkritische Auswertung dieser bis dahin schwer zugänglichen oder teilweise noch völlig unerforschten Primärquellen frei gegeben.[41] So ergriff Thomas Oberlies in den 1980er Jahren die

many cases.“ Im Hinblick auf Chatterjis letzte Angabe darf hier erwähnt werden, daß die von Liebichs Text abweichenden Lesungen der indischen Ausgabe nur an weniger als fünfzehn Stellen in einer neuen textkritischen Ausgabe der *Cāndravṛtti* zu Cān 1.3 und 2.1 vorzuziehen sind (siehe Deokar/Dimitrov/Yazaki 2024).

41 Daß mehrere solche Fragmente zum Bestand der ehemaligen Durbar Library gehörten, war spätestens seit Śāstrīs (1905: iv, 31, 69, 72 und 75) Beschreibung dieser Sammlung bekannt. Weitere Informationen über das Vorhandensein anderer *Cāndravyākaraṇa*-Handschriften in derselben Bibliothek ließen sich später auch dem *Bṛhatsūcīpatra* entnehmen (siehe Parājuli 1965: 21–22).

Initiative auf diesem Gebiet zu arbeiten und wurde mit einer „Studie zum Cāndravyākaraṇa“ promoviert. Als „eines der wichtigsten Ergebnisse“ seiner Arbeit hob er (1989: 20) hervor, daß „sie Liebichs Text durch Vergleich mit allen mir zugänglichen neuen Handschriften als im großen und ganzen zuverlässig erweist.“[42] Der Vergleich von Padmānands moderner Abschrift mit seiner alten nepalesischen Vorlage (NAK 1/1558, NGMPP A 52/14) und die oben mitgeteilten Details zu Liebichs handschriftlicher Grundlage für seine Edition der *Cāndravṛtti* machen es jedoch erforderlich, einige Bemerkungen über Oberlies' Textbasis zu machen, die sein Fazit zum Teil etwas relativieren und revidieren.

Für die Zwecke seiner „kritischen Bearbeitung von Candra IV.4.52–148 und V.2“, wie der Untertitel seines Buches lautet, und auch als Grundlage für seine „Textkonstituierung“ des Kommentars zu Cān 2.2,[43] benutzte Oberlies insgesamt sieben nepalesische Handschriften der *Cāndravṛtti*, von denen er (1989:21) zwei als „vollständig“ bezeichnete. Bei der zweiten dieser „vollständigen“ Handschriften, die bei Oberlies mit dem Siglum B gekennzeichnet ist, handelt es sich um ein Manuskript, das im Jahr N.S. 276 (1155 n. Chr.) in der Regierungszeit von König Ānandadeva I. (reg. 1147–1166) geschrieben wurde und ursprünglich aus 170 Palmblättern bestand. Diese alte und für die textkritische Arbeit an der *Cāndravṛtti* recht wichtige Handschrift weist allerdings erhebliche Schäden auf, wobei zehn Folios sogar gänzlich fehlen.[44] Das andere angeblich „vollständige“ *Cāndravṛtti*-Manuskript liegt ebenfalls nicht komplett vor, denn die ersten beiden Folios sind dort nicht vorhanden.

42 Da dies „nur sehr selten von den älteren Textausgaben gesagt werden“ kann, schrieb Hahn (1994: 217) in seiner Rezension von Oberlies' Werk, daß man „hierin ein nachträgliches Kompliment für die große Kompetenz und Sachkunde sehen [kann], mit der Liebich die Grammatik Candragomins herausgegeben hat.“

43 Aufgrund des so formulierten Untertitels und weil Oberlies (1989: 26) explizit von einer „Textkonstituierung“ als eines der Ziele seiner Untersuchung spricht, konnte der Eindruck entstehen, daß in seinem Buch eine neue kritische Edition der ausgewählten Abschnitte der *Cāndravṛtti* vorliegt (vgl. hierzu die Bemerkungen in Bronkhorsts Besprechung von 1992). Daß dies jedoch nicht der Fall ist, stellte Oberlies selbst (1996: 266, Fn. 2) nachträglich klar.

44 Dieser Kodex mit der Akzessionsnummer NAK 3/379 wurde am 26. Oktober 1970 vom Nepal-German Manuscript Preservation Project mikrofilmiert und kann jetzt auf dem Mikrofilm mit der Rollennummer A 53/2 konsultiert werden. Darauf ist zu sehen, daß viele der stark beschädigten Palmblätter durcheinandergeraten sind und Fols. 1, 29, 35–36, 43, 77, 80, 86, 101 und 153 verlorengegangen sind, wodurch der Kommentar zu den ersten drei *Pratyāhārasūtra*s und zu Cān 1.4.53–74, 2.1.27–82, 2.2.44–47, 3.4.28–49, 3.4.102–4.1.15, 4.1.133–141, 4.3.96–4.4.13 und 6.2.107–129 gänzlich fehlt und weitere Textabschnitte nur mit größter Mühe oder überhaupt nicht mehr gelesen werden können.

Noch wichtiger zu beachten ist allerdings, daß diese Handschrift, der Oberlies (1989: 21) im übrigen eine „ausgezeichnete Qualität" attestiert und vermutlich auch deshalb das Siglum A zugewiesen hat, eigentlich genau diejenige ist, die zunächst Bendall 1884 unter der Nr. 1558 in der Durbar Library zu sehen bekam, die dann Pandit Padmānand um 1893 im Auftrag von Liebich abschrieb und die zu Beginn des 20. Jahrhunderts dem deutschen Gelehrten für einige Monate in Europa zur Verfügung stand, bevor er sie zurück nach Nepal sandte.[45] Mit anderen Worten, Oberlies' „MS A" ist identisch mit Liebichs „Hauptquelle", d.h. mit jenem „Original" oder „Unikum", das der Editio princeps der *Cāndravr̥tti* zugrundeliegt. Es kann dann natürlich nicht anders sein, daß Liebichs gedruckter Text mit dem in seiner Handschrift überlieferten Wortlaut in den meisten Fällen übereinstimmen wird, zumal ihm dieser Textzeuge auf weite Strecken als ein Codex unicus diente. Über den Wert des edierten Textes besagt eine solche Übereinstimmung im Hinblick auf der Überlieferungsgeschichte der *Cāndravr̥tti* allerdings kaum etwas. Der Vergleich von Liebichs Edition mit dieser Handschrift hilft uns vor allem festzustellen, wie treu der Herausgeber seiner Hauptquelle geblieben ist, wie präzise er den Textbefund wiedergegeben hat und wo er davon aus welchem Grund auch immer abgewichen ist.

In einem besonderen Fall erlaubt uns die genaue Überprüfung der alten nepalesischen Palmblatt-Handschrift und deren moderner Abschrift nachzuvollziehen, wie es zu einer auffälligen Textlücke gekommen ist, die bereits Liebich in seiner Ausgabe (1918: 296) und später auch in seiner *Konkordanz Panini – Candra* (1928: 49) notiert hat. Es gehört zu Oberlies' Verdiensten, diese den Kommentartext zu Cān 4.3.62–63 betreffenden Lücke erstmals anhand von gleich drei nepalesischen Handschriften (seine MSS ABD) ausgefüllt zu haben.[46] Wenn man diesen Text in etwa so edieren und typographisch setzen würde, wie es Liebich getan hätte, könnte dieser Abschnitt folgendermaßen aussehen:[47]

45 Wie bereits oben erwähnt, wurde diese Handschrift einige Jahrzehnte nach ihrer Rückkehr in die National Archives in Kathmandu unter der Akzessionsnummer NAK 1/1558 aufgenommen und dort Ende Oktober 1970 auf der Filmrolle A 52/14 mikrofilmiert.

46 Siehe dazu Oberlies 1992: 182–183.

47 Der Textabschnitt wird hier anhand derselben drei Handschriften präsentiert, die auch Oberlies konsultiert hat, nämlich NAK 1/1558 bzw. NGMPP A 52/14 [MS A] (Fol. 86a$^{3–5}$), NAK 3/379 bzw. NGMPP A 53/2 [MS B] (Fol. 99a$^{1–2}$) und NAK 5/729 bzw. NGMPP B 35/24 (Fol. 50a$^{3–5}$) [MS D]. Dieser Textabschnitt ist auch in NAK 4/26 bzw. NGMPP A 53/1 [MS C] (Fol. 135a^{6}–135b^{2}) überliefert, allerdings mit mehreren Schreibfehlern, die nur teilweise von zweiter Hand korrigiert wurden und hier nicht aufgeführt werden müssen.

AJÑĀTAKUTSAYOḤ (62)

ajñāte kutsāyāṃ ca gamyamānāyāṃ yathāvidhi kākacau bhavataḥ. kasyāyam aśvaḥ? aśvakaḥ. prayogasāmarthyāt saṃbandhiviśeṣājñānaṃ[1] gamyate. kutsāyām: brāhmaṇakaḥ. saṃjñāyām api: śūdrakaḥ. kṣepe 'pi: vyākaraṇakena[2] garvitaḥ. akaj ubhayatrāpi bhavati: pacataki, uccakaiḥ, sarvakaḥ, tvayaki.

[1] ABCD °ājñātaṃ; vgl. *Moggallānavutti* 4.40: *sambandhivisesānavagamo 'vagamyate* (Ed. Dhammānanda 1931: 218) [2] BDC *post corr.* vaiyākaraṇakena, C *ante corr.* vaiyākaraṇatvena

DAYĀYĀM (63) g. b. m. 68

anukampāyāṃ gamyamānāyāṃ kākacau bhavataḥ. vatsakaḥ. ehaki. hanta te dhānakāḥ, gṛhād dūraṃ mā gāḥ.

Es bietet sich hier an, zusätzlich zu dem wiederhergestellten Text der *Cāndravṛtti* den entsprechenden Teil aus Ratnamatis *Cāndrapañjikā* (ca. 920–930 n. Chr.) erstmals in edierter Form vorzulegen, zumal es sich um ein gewichtiges Kommentarwerk handelt, das in der Cāndra-Schule einen ähnlichen Stellenwert hat wie Jinendrabuddhi's *Kāśikāvivaraṇapañjikā* (*Nyāsa*) in Pāṇinis System.[48] Ratna hat den Kommentar zu Cān 4.3.62–63 in seinem Werk folgendermaßen erläutert:[49]

Oberlies 1992: 182–183 hat in seiner ersten Transkription dieser Textstelle die fehlerhafte Variante *vaiyākaraṇakena* (MSS BDC) statt *vyākaraṇakena* (MS A) bevorzugt. Den bei Liebich fehlenden Kommentartext hat Chatterji (1961: 83) mit dem folgenden Ersatztext gefüllt: ... *bhavataḥ* [*ajñāto 'śvaḥ aśvakaḥ* | *uṣṭrakaḥ* | *kutsito 'śvaḥ aśvakaḥ* | *uṣṭrakaḥ* |] *dayāyām* || 63 || [*dayāyāṃ gamyamānāyāṃ yathāvidhi kākacau bhavataḥ* |] *vatsakaḥ* ...

48 Vgl. hierzu Dimitrov 2016: 557–706. Außer der *Cāndrapañjikā* hat derselbe singhalesische Gelehrte in den 940er Jahren ein bedeutendes sprachphilosophisches Werk mit dem Titel *Śabdārthacintā* und einen Autokommentar dazu verfaßt (siehe dazu Dimitrov 2022 und Dimitrov/Deokar 2024). Zu dieser Zeit befand sich der Verfasser noch in Nordindien und wirkte dort unter dem Namen Ratnaśrījñāna. Nach der Rückkehr in seine Heimat scheint dieser hochgebildete Mönch eine Reihe anderer Werke auf Pali und Singhalesisch unter dem Namen Upatissa geschrieben zu haben (siehe hierzu Dimitrov 2016).

49 Bisher ist nur eine einzige Handschrift zugänglich, die diesen Teil der *Cāndrapañjikā* enthält. Sie konnte hier nur anhand der teilweise – wie an der konkreten Stelle (Göttingen MS Xc 14/69, Fol. 152a$^{1–4}$) – ziemlich schlecht lesbaren Aufnahmen von Rāhula Sānkṛtyāyana (1893–1963) konsultiert werden. Über dieses besonders wertvolle Manuskript, das im August 1936 in Tibet fotografiert wurde, und über andere Fragmente von Ratnas Werk, siehe Dimitrov 2016: 660–675. Die hier dargebotene Edition der Textausschnitte aus der *Cāndrapañjikā* ist in Kollaboration mit meinen Kollegen Mahesh Deokar und Chōjun Yazaki entstanden.

Cāndrapañjikā 4.3.62

sarvathā svasyājñāne ayam aśva iti pratyakṣāsannavācinaḥ prayogāsaṃbhavād āha: **prayogetyādi**. **saṃjñāyām apī**ti sāmānyena vidhānāt. vyākaraṇādināvakṣipyamāṇe kutsā gamyata ity āha: **kṣepe 'pī**tyādi. anena saṃjñāyām avakṣepaṇe ca kan na vidheyaḥ.[1] kena? siddhatvāt. svaram apy ādyudāttaṃ kāntasya vakṣyāmīti sūcayati. **akaj ubhayatrā**pīty ajñāte kutsāyāṃ ca. **pacataki**, **uccakais** *tiṅasaṃkhyānām* (4.3.56: *tiṅasaṃkhyānām aco 'ntyāt pūrvo 'kac*) ityādināka c. **sarvakaḥ**[2] *sarvādinām* (4.3.60) iti. **tvayaki** *supaḥ* (4.3.61) iti.

[1] Vgl. Pāṇ 5.3.75: *saṃjñāyāṃ kan* und Pāṇ 5.3.95: *avakṣepaṇe kan*. [2] sarvataḥ Ms.

Cāndrapañjikā 4.3.63

dayā kṛpā. **vatsakaḥ** – *prāg ḍhañaḥ kaḥ* (4.3.55). **ehaki** – āṅpūrvād iṇau loṭi *ser hiṅ* (1.4.21), *kartari śap* (1.1.82), *adādibhyo luk* (1.1.83), *kṅiti* (6.2.11) ity adeṅi pratiṣiddhe āṅā saha *ād adeṅ* (5.1.82), *tiṅasaṃkhyānām* (4.3.56: *tiṅasaṃkhyānām aco 'ntyāt pūrvo 'kac*) ityādināka c. **dhānakāḥ** – dhānāśabdāt kavihite *ke ṇo hrasvaḥ* (6.2.70) iti hrasvaḥ; jas *prathamayor aci* (5.1.109) iti dīrghaḥ. dhānāpradānena kṛpayā gṛhād dūragamanaṃ vārayati. anena nītāv anukampāyuktād api *dayāyām* (4.3.63) ity eva kaḥ siddha ity ācaṣṭe.[1] nātrānukampyamānānukampanahetor āsattir viprakarṣo vāśriyate prakṛter aviśeṣaṇatvāt. dayāpratītau hi pratyayo vidhīyate. sā cobhayatrāstīti bhedena vacanam ayuktam iti. *dayāyām* ity adhikāraḥ prāg *alpe* (4.3.69) ity ataḥ.

[1] Vgl. Pāṇ 5.3.76: *anukampāyām* und Pāṇ 5.3.77: *nītau ca tadyuktāt*.

Wie erklärt sich nun der augenscheinliche Widerspruch zwischen der Feststellung, daß Liebich die alte Handschrift mit der Nummer 1558 (Oberlies' MS A) benutzt hat, die offenbar den vermißten Text enthält, und der Tatsache, daß der Herausgeber eine Lakune in seiner Quelle verzeichnet hat? Die Erklärung dafür läßt sich leicht finden, sobald man sich die entsprechende Textstelle in der alten Handschrift (Fol. 86a$^{3–4}$) und in Padmānands Abschrift (Fol. 161b^{4}) genauer anschaut und die Entstehungsgeschichte der Editio princeps im Sinn behält. Bei der Überprüfung erkennt man sofort, daß in der modernen nepalesischen Kopie eine leicht zu erklärende Haplographie vorliegt, die Liebich nicht rechtzeitig bemerkte, als er in den Jahren 1901–1902 noch die Gelegenheit hatte, die

Abschrift mit dem Original direkt zu vergleichen. Offenbar ist Padmānands Blick nach dem Abschreiben von *bhavataḥ* in CānV 4.3.62 auf dasselbe Wort in CānV 4.3.63 gefallen, das sich in seiner Vorlage genau darunter auf der nächsten Zeile befindet. Durch diesen *saut du même au même* wurde ein längerer Abschnitt der alten Handschrift ausgelassen, den Liebich später, als ihm die Lücke in seiner Handschrift auffiel, ohne Zuhilfenahme des ihm mittlerweile unerreichbaren alten Manuskripts natürlich nicht mehr wiederherstellen konnte. Glücklicherweise stellte er noch beim Kollationieren an mehreren anderen Stellen in Padmānands Abschrift ähnliche Haplographien fest und vervollständigte den fehlenden Text anhand der alten Handschrift.[50] Dank seiner eigenen Randnotizen in Nāgarī-Schrift war dann Liebich einige Jahre später immer noch in der Lage, an all diesen anderen Stellen den Kommentartext lückenlos zu edieren. Ohne den großen Fleiß und die außerordentliche Sorgfältigkeit des Herausgebers wären in seiner Erstedition der *Cāndravṛtti* sicherlich zahlreiche Lücken und andere Unzulänglichkeiten kaum zu vermeiden gewesen. Die Tatsache, daß Liebich nur an einer einzigen Stelle nicht weiterkam, zeigt, wie geschickt und erfolgreich er die Editio princeps der *Cāndravṛtti* trotz des eingeschränkten Zugangs zu seinem wichtigsten Textzeugen und ungeachtet der auch sonst sehr schwierigen Bedingungen[51] anfertigen konnte.

50 Genau wie bei der Abschrift des Kommentars zu Cān 4.3.62–63 ist Padmānands Blick in sieben anderen Fällen irrtümlicherweise auf die nächste Zeile geraten. Deshalb mußte Liebich auf den folgenden Blättern der modernen Kopie den jeweils fehlenden Text direkt aus der alten Handschrift abschreiben: Fol. 38b (CānV 1.3.116–117), 84a (CānV 2.3.45), 94b (CānV 2.4.87–89), 97a (CānV 2.4.108–110), 156b (CānV 4.3.4–6), 180b (CānV 5.1.40–42) und 220a (CānV 5.4.6). Bei einer weiteren Textlücke in der modernen Handschrift (Fol. 206b, CānV 5.3.28–30) läßt sich feststellen, daß der Text zwar auch im alten Manuskript (Fol. 110a) fehlt, aber der zunächst ausgelassene Abschnitt noch von erster Hand am oberen Rand notiert wurde. Wahrscheinlich sprang der Blick des Schreibers von *bhavati* in CānV 5.3.28 auf *bhavati* in CānV 5.3.30, das sich vermutlich genau eine Zeile darunter befand (aus der Länge der betroffenen Stelle läßt sich schließen, daß die Vorlage ebenso eine Handschrift mit einer Blattlänge von etwa 55 cm gewesen sein muß). Er hat jedoch sein Versäumnis noch rechtzeitig bemerkt und den fehlenden Text als eine Randkorrektur eingefügt. Weil Padmānand anscheinend nicht in der Lage war zu erkennen, wo genau dieser Zusatz hingehört, hat er ihn kurzerhand ignoriert. Liebich konnte allerdings auch diesen Fehler korrigieren und den Text entsprechend vervollständigen. Seine Korrekturen sieht man auch an zahlreichen anderen Stellen in der modernen Abschrift, wie zum Beispiel auch im Falle einer Dittographie auf Fol. 235b (CānV 6.1.26), wo Padmānands Blick diesmal auf die vorherige Zeile geraten ist.

51 Am Ende seines Vorwortes, das er im Winter 1917 noch während des Ersten Weltkrieges schrieb, erwähnt Liebich (1918: xiii) sicherlich nicht ohne Grund seine „äußeren Hemmungen“ und „seelischen Nöte“.

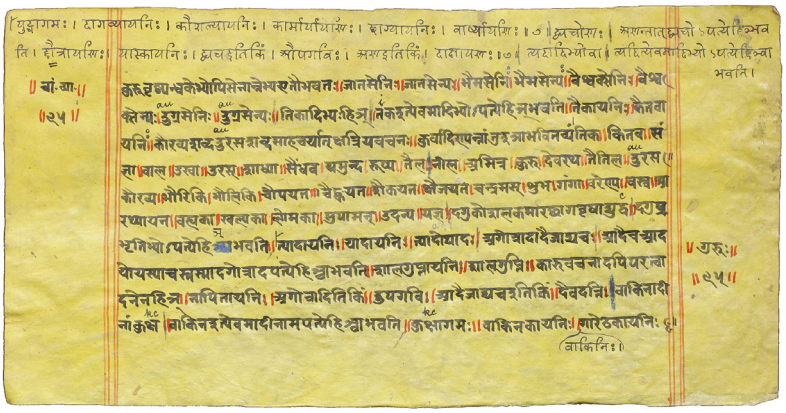


Abb. 8: Handschrift der *Cāndravṛtti* (Fol. 95b), um 1893
(Bibliothek der DMG, Signatur: B 1060)

Es kann in der Tat kaum ein Zweifel daran bestehen, daß Liebich als ein exzellenter Kenner der einheimischen indischen Grammatik in bewundernswerter Weise das Beste aus den ihm vorliegenden „spärlichen" handschriftlichen Materialien herausgeholt und besonders hilfreiche und nützliche Ausgaben von Candragomins Grundwerk und dem Hauptkommentar dazu hervorgebracht hat. Inwieweit allerdings der in seinen Pionierarbeiten konstituierte Text des *Cāndrasūtra* und der *Cāndravṛtti* dem Wortlaut der Originalwerke entspricht, steht auf einem anderen Blatt und kann de facto auch heute noch nicht umfassend beantwortet werden. Die nach der Veröffentlichung von Liebichs Ausgaben zugänglich gewordenen *Cāndravyākaraṇa*-Fragmente und nicht zuletzt die leider nur unvollständig überlieferten späteren Kommentare zu Candragomins Grammatik, allen voran Ratnamatis umfassende *Cāndrapañjikā*, liefern jedenfalls genügend Indizien und Belege, die uns erkennen lassen, daß sich wenigstens für einige Teile der *Cāndravṛtti* die Anfertigung einer neuen textkritischen Edition zweifelsohne lohnt und auch machbar ist. Die derzeit laufende Arbeit an einer partiellen Editio princeps von Ratnas *Cāndrapañjikā* zeigt insbesondere, daß man mit Hilfe dieses Kommentars und der älteren nepalesischen Fragmente der *Cāndravṛtti* an einer Reihe von Stellen einen teilweise signifikant besseren Text herstellen kann, als dies Liebich seinerzeit möglich war.[52] Einen Vorgeschmack davon hat Oberlies (1992: 182) in seiner

52 Von der Richtigkeit dieser Behauptung wird man sich bald anhand der Editio princeps der *Cāndrapañjikā* zu Cān 1.3 und 2.1 überzeugen können (siehe dazu Deokar/Dimitrov/Yazaki 2024). Diese noch ungedruckte Ausgabe enthält unter anderem eine neue kritische Edition der entsprechenden Kapitel der *Cāndravṛtti.*

zweiten Studie zum *Cāndravyākaraṇa* gegeben, als er eine kleinere, bereits von Liebich notierte Lücke im Kommentar zu Cān 4.3.57 ausfüllte. Anders als im Falle der oben besprochenen Haplographie in CānV 4.3.62–63 kann der Fehler in Cān 4.3.57 jedoch nicht Padmānand zur Last gelegt werden, da der Text in seiner alten Vorlage genauso mangelhaft überliefert worden ist. Es handelt sich hier also um einen älteren Überlieferungsfehler, der sicherlich bereits im 14. Jahrhundert vorlag. Da derselbe Wortlaut auch in einem der anderen alten Fragmente (nämlich in NAK 4/26 bzw. NGMPP A 53/1 [MS C], Fol. 135a[5]) etwa aus dem 12.–13. Jahrhundert belegt ist, ist die Textverderbnis wohl spätestens um diese Zeit entstanden. Wie allerdings schon Oberlies richtig bemerkt hat, findet man diesen Textabschnitt in zwei weiteren nepalesischen Handschriften (nämlich in NAK 3/379 bzw. NGMPP A 53/2 [MS B], Fol. 98b[5] und NAK 5/729 bzw. NGMPP B 35/24 [MS D], Fol. 50a[1]) in der folgenden Form:[53]

KAŚ CA DAḤ (57)

asaṃkhyānāṃ yaḥ kakāro 'ntyaḥ saṃbhavati, tasyākacsaṃniyogena dakāraś cādeśo bhavati. hirakut, pṛthakat.

Der Eindruck, daß diese Textfassung besser und vermutlich näher am Original ist, scheint auch Ratnas *Cāndrapañjikā* zu bestätigen. In der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts las der singhalesische Gelehrte wahrscheinlich genau denselben Text und kommentierte ihn etwas knapp wie folgt:[54]

Cāndrapañjikā 4.3.57

*tiṅe*tyādi vartate. tiṅantānām antyasya kakārasyāsaṃbhavād āha: **asaṃkhyānām** iti. **akacsaṃniyogenā**yam anty**ādeśo dakāras tasya** *prāg ḍhaño* (Cān 4.3.55: *prāg ḍhañaḥ kaḥ*) vidhānāt.

53 In Padmānands Abschrift und in seiner alten Vorlage sowie auch in MS C ist der kürzere Text *'ntyo 'kaj bhavati, kakāro 'sya dakārādeśo* statt *'ntyaḥ saṃbhavati tasyākacsaṃniyogena dakāraś cādeśo* überliefert worden. Zu *bhavati* schrieb Liebich (1918: 296) die folgende Notiz: „? *hier sind offenbar einige Worte ausgefallen*". Oberlies (1992: 182) las in seinen MSS BD versehentlich *dakāra ādeśo* statt *dakāraś cādeśo*.

54 Der folgende Textabschnitt wurde anhand Sānkṛtyāyanas schwer lesbaren Aufnahmen (Göttingen MS Xc 14/69, Fol. 151b[7]) ediert. Die Lesung °*āyam antyā*° ist nur mit Mühe zu entziffern und kann nicht als sicher gelten.

Solche Stellen, an denen die nepalesischen Handschriften der *Cāndravṛtti* mehr oder weniger voneinander abweichen und dabei das Palmblatt-Manuskript von Liebich einen wenig befriedigenden oder – wesentlich seltener – auch eindeutig entstellten Text überliefert, erhärten die zunächst von Rau erhobenen Bedenken gegenüber der Zuverlässigkeit des in der Editio princeps abgedruckten Textes.[55] Es ist sicherlich notwendig, möglichst viele Primär- und Sekundärquellen heranzuziehen, um einen noch vertrauenswürdigeren Text der *Cāndravṛtti* herzustellen. Da die allermeisten nepalesischen Handschriften jedoch nur fragmentarisch und unvollständig sind, ist es weniger wahrscheinlich, daß man jemals in der Lage sein wird, auf dieser unzureichenden Basis eine neue vollständige Edition anzufertigen, um damit Liebichs Ausgabe von 1918 komplett zu ersetzen. Die derzeitige Situation könnte sich vielleicht ein wenig verbessern, wenn sich eine chinesische oder tibetische Inkarnation des nepalesischen Premierministers Chandra Shamsher finden würde, die dann endlich Zugang zu den in Tibet erhaltenen indischen und nepalesischen Handschriften des *Cāndravyākaraṇa* gewährt.[56]

Eine weitere Quelle aus Tibet, die bis vor kurzem unbekannt war und uns nun einen zusätzlichen Einblick in die Überlieferungsgeschichte der *Cāndravṛtti* gibt, stellt die tibetische Übersetzung der ersten drei Kapitel des Sanskrit-Kommentars dar. Die Entdeckung dieser neuen Quelle ist Pieter Verhagen zu verdanken, der das in Dbu med-Schrift geschriebene Manuskript in der Sammlung des Buddhist Digital Resource Centre aufspürte und erstmals

55 In diesem Sinne hat sich nach Rau und auf ihn bezugnehmend auch Birwé (1968: 134) geäußert: „Die grosse Zahl der von ihm mitgeteilten Varianten, so unbedeutend sie auch im Einzelfalle sein mögen, zeigt jedoch deutlich, dass eine verbindliche Aussage darüber, ob der ursprüngliche Wortlaut der *Candra-Vṛtti* in der einen vollständigen Handschrift vorliegt, sehr fraglich ist.“ Scharfe (1977: 164) hat ebenso eine gewisse Skepsis angedeutet, als er schrieb, daß „[t]he manuscripts (almost exclusively from Nepal, a fragment from Kashmir) have remained precariously few for the constitution of a reliable text; Tibetan translations have been of some help.“

56 Einige dieser Handschriften hat zunächst Sānkṛtyāyana während seiner zweiten und dritten Reise nach Tibet 1934 und 1936 gesehen und beschrieben (vgl. Sānkṛtyāyana 1935 und 1937; siehe dort insbesondere die Beschreibungen der Handschriften mit den Nummern 82 (*Cāndravyākaraṇaṭīkā*, 16 Fols.), 204 (*Cāndravyākaraṇa*, 57 Fols.), 205 (*Cāndravyākaraṇa*, 14 Fols.), 285 (*Cāndravyākaraṇavṛtti*, 11 Fols.), 286 (*Cāndravyākaraṇa*, *Uṇādi*, 45 Fols.), 294 (*Cāndravyākaraṇavṛtti*, 117 Fols.), 295 (*Cāndravyākaraṇaṭīkā*, 235 Fols.) und 296 (*Cāndravyākaraṇapañjikā*, Fols. 234–66)). Von den in Tibet entdeckten *Cāndravyākaraṇa*-Handschriften konnte Sānkṛtyāyana lediglich das unter den Nummern Nr. 295 und 296 erwähnte handschriftliche Material fotografieren. Am leichtesten zugänglich ist derzeit eine Kopie des Negativfilms, die in der Universitätsbibliothek Göttingen aufbewahrt wird (Signatur: Göttingen MS Xc 14/69).

kurz beschrieb.[57] Die tibetische Übersetzung ist zwar recht genau und enthält alle Sanskrit-Beispiele aus der *Cāndravṛtti* in tibetischer Transliteration,[58] der praktische Nutzen dieser Quelle hält sich dennoch sehr in Grenzen. Das liegt nicht nur an den fehlerhaften Transliterationen, sondern vor allem daran, daß das tibetische Material nach bisherigen Recherchen wenig bietet, das wir nicht bereits aus den nepalesischen Fragmenten des Kommentars kennen.[59] Die Erklärung für diesen vielleicht enttäuschenden Befund liegt auf der Hand, wenn man bedenkt, daß die tibetische Übersetzung aller Wahrscheinlichkeit nach von Dpaṅ Blo gros brtan pa (1276–1342) selbst stammt, wie Verhagen wohl zurecht angenommen hat.[60] Da sich dieser berühmte tibetische Gelehrte, „indubitably one of the main exponents of Sanskrit linguistics in Tibet“,[61] bekanntermaßen mehrmals in Nepal aufgehalten und dort (insbesondere in Patan) mehrere Werke übersetzt hat, erscheint es plausibel, daß er direkten Zugang zu einigen nepalesischen Handschriften der *Cāndravṛtti* gehabt hat, die mit den uns vorliegenden Fragmenten verwandt sind. Aus diesem Grund kann die partielle tibetische Übersetzung der *Cāndravṛtti* als ein indirektes nepalesisches Textzeugnis betrachtet werden, von dem man nur ein verzerrtes und unvollständiges Bild des Sanskrittexts gewinnen kann.

57 Siehe Verhagen 2021: 267–271. Das Digitalisat ist auf der Webseite der Buddhist Digital Archives unter der Signatur W2PD17532 einsehbar (siehe *http://purl.bdrc.io/resource/MW2PD17532_8331B3*). Der tibetische Titel des Werkes lautet *Cāndra pa'i 'grel pa.*

58 Gelegentlich hat der tibetische Gelehrte sogar grammatische Erklärungen transliteriert, obwohl er sie ins Tibetische hätte übersetzen müssen. Als Beispiel möge hier eine Stelle aus dem Kommentar zu Cān 1.3.101 genügen: *sgra 'di dag tshig phrad du 'gyur te – bra jaḥ, bya jaḥ. 'o na 'di ni ga maḥ? a pā sad dham. sva ran tu wakyā maḥ.* (Fol. 39a[7]); vgl. Skt. *etau śabdau nipātyete – vrajaḥ, vyajaḥ. kathaṃ nigamaḥ? apā siddham; svaraṃ tu vakṣyāmaḥ*. (Ed. Deokar/Dimitrov/Yazaki 2024).

59 Verhältnismäßig selten wird in der tibetischen Übersetzung ein solcher Text überliefert, der erwähnenswert ist. Als Beispiel dafür läßt sich hier wieder eine Stelle aus dem Kommentar zu Cān 1.3.101 anführen. Während in den nepalesischen Handschriften der Text nach *halantād ghañ ukta eva* mehr oder weniger lückenhaft ist, scheint die tibetische Übersetzung auf einer Handschrift zu beruhen, die in diesem Fall einen etwas besseren Text aufbewahrt hat. Vgl. Tib. *ha lan tād bañuk ta e wa ce źe na – le khaḥ, Be daḥ, beṣṭhaḥ, bā mā yargaḥ* und Skt. *halantād ghañ ukta eva – lekhaḥ, Vedaḥ, veṣṭaḥ, vīmārgaḥ, apāmārgaḥ* (Ed. Deokar/Dimitrov/Yazaki 2024; in Liebichs Ausgabe sowie in seiner alten Handschrift fehlen die Wörter *veṣṭaḥ* und *apāmārgaḥ*, während das Cambridge MS Add. 2192 nur *kathaṃ lekhaḥ. halantād ghañ ukta eva* liest.

60 In Verhagens Worten (2021: 269) „we have sufficient reason to assume, for the time being, until further research may prove this assumption wrong, that Dpang lo tsā ba Blo gros brtan pa was indeed the translator of the present document.“ Über Dpaṅ Blo gros brtan pa siehe Verhagen 1994: 88–90 and 2021: 292–294; vgl. auch Dimitrov 2002: 48–50.

61 Verhagen 1994: 88.

Anhand der einzelnen Untersuchungen einiger weniger Abschnitte der *Cāndravṛtti* – zunächst zu den *Pratyāhārasūtra*s und Cān 1.1 bei Rau (1964), später noch zu Cān 2.2, 4.4 und 5.2 bei Oberlies (1989) und neuerlich zu Cān 1.3 und 2.1 bei Deokar/Dimitrov/Yazaki – läßt sich feststellen, daß die nepalesische Überlieferung alleine nicht genügt, um eine hinreichend gesicherte Textedition dieses wichtigen Grammatikwerkes zu erstellen. Das liegt allerdings nicht nur an dem überwiegend fragmentarischen Charakter der nepalesischen Handschriften, sondern auch daran, daß in den allermeisten dieser Fragmente ein Textzustand der *Cāndravṛtti* erst aus dem 12.–13. Jahrhundert oder aus späterer Zeit – wie etwa im Falle von Liebichs „Hauptquelle" aus der ersten Hälfte des 13. oder des 14. Jahrhunderts – bezeugt ist. Im Laufe dieser regional begrenzten und zeitlich relativ späten Überlieferung des Kommentars, der immerhin mehr als ein halbes Jahrtausend vor der Anfertigung dieser Handschriften verfaßt wurde, fanden vor Ort mehrere Änderungen sowie Kontaminationen statt, und der Text wurde dort zusätzlich dem Einfluß der *Kāśikā* ausgesetzt. Bei dieser recht ungünstigen Überlieferungslage ist es um so wichtiger, neben den wenigen erhaltenen Handschriften der *Cāndravṛtti* auch die Manuskripte von Ratna's *Cāndrapañjikā* genau zu untersuchen und soweit möglich eine Erstedition dieses späteren Kommentars anzufertigen. Die Kenntnis von Ratnas ausführlichen Erläuterungen zur *Cāndravṛtti* ermöglicht uns nicht selten, den in den nepalesischen Handschriften abweichend tradierten Text zu verifizieren und mit Hilfe einer älteren schriftlichen Basis eine Entscheidung über problematische Lesarten zu treffen. So läßt sich wenigstens zum Teil eine solche Textfassung der *Cāndravṛtti* wiederherstellen, die in den ersten Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts in Indien im Umlauf gewesen sein muß. Mehr als einhundert Jahre nach der Veröffentlichung von Liebichs grundlegender Ausgabe der *Cāndravṛtti* steht die textkritische Beschäftigung mit Ratnas Magnum opus jedoch noch relativ am Anfang, denn bisher konnte lediglich der Kommentar zu Cān 1.3 und 2.1 ediert werden und eine vollständige Edition dieses Kommentarwerkes ist aufgrund seiner lückenhaften Überlieferung zur Zeit kaum vorstellbar. Selbst wenn derzeit nicht alle erhalten gebliebenen Handschriften von Cāndra-Inedita zugänglich sind, bleibt jedoch noch viel editorische Arbeit, die anhand der vorliegenden Fragmente geleistet werden kann.

Zu den ungelösten Problemen, die die grammatische Tradition von Candragomin betreffen, gehört sogar die sichere Feststellung der Autorschaft und des Datums der *Cāndravṛtti*. Zwar hat sich Liebich bereits in seinen Pionierarbeiten

auf diesem Gebiet darüber dezidiert geäußert, und nach ihm haben sich die meisten anderen Cāndra-Forscher, nicht zuletzt der Jubilar selbst, ebenso mit demselben Thema auseinander gesetzt, eine allgemein akzeptierte Lösung konnte allerdings bis heute noch nicht gefunden werden. Es dürfte daher nicht ganz überflüssig sein, hier eine weitere Idee zu erwähnen, die bei der Beantwortung der Frage nach der Identität des Kommentators des *Cāndrasūtra* noch nicht in Erwägung gezogen worden zu sein scheint.

Bisher wurden im großen und ganzen zwei entgegengesetzte Hypothesen über die Autorschaft der *Cāndravr̥tti* vorgeschlagen. Der prominenteste Befürworter der ersten Hypothese war Liebich selbst. Indem er noch 1895 auf Padmānands Kolophonangaben in der modernen Abschrift der *Cāndravr̥tti* verwies,[62] vertrat Liebich (1895: 314) die folgende Meinung:

> Auch hier wird Dharmadāsa nicht eigentlich als Verfasser des Commentars, sondern vielmehr des ganzen Werkes bezeichnet; sodaß man fast meinen möchte, Dharmadāsa sei hier nicht als Eigenname aufzufassen, und mit dem 'ruhmreichen Ācārya, dem Diener des Gesetzes' sei kein Anderer gemeint als der allen Buddhisten wohlbekannte Ācārya Candragomin selbst. Wie dem auch sei, ohne diese Stelle würde man nicht daran denken, für Text und Vṛitti verschiedene Verfasser anzunehmen.[63]

Liebich war der Name Dharmadāsa offenbar in keinem anderen Kolophon begegnet, obwohl dieser Name eigentlich auch in einem der anderen *Cāndravyākaraṇa*-Fragmente belegt ist, der ihm damals bereits zugänglich war, nämlich in Cambridge MS Add. 1691.5. Anscheinend vermochten weder Liebich noch Bendall, der einige Jahre davor diese Handschrift kurz beschrieben hatte, den Text auf der stark beschädigten und verblassten Blattseite zu entziffern.[64]

62 Der etwas fehlerhafte Kolophon der modernen Abschrift liest wie folgt: *samāpte ceyaṃ Cāṃdravyākaraṇaṃ śubham … śrīmadācāryyaDharmadāsasya kr̥tir iyaṃ pustake dr̥ṣṭvā śrīPadmānaṃdena likhitaṃ mayā* (Fol. 281a$^{2.5}$). In der alten Palmblatt-Handschrift steht an der entsprechenden Stelle lediglich *śrīmadācāryaDharmadāsasya kr̥tir iyaṃ* (NAK 1/1558, NGMPP 52/14, Fol. 149b^{2}).

63 Wie bei Liebich selbst (1895: 310) zu lesen ist, vermutete zuerst Eggeling, daß beide Texte von demselben Autor stammen. In seinem *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office* schrieb Eggeling (1889: 194) über die *Vr̥tti*, daß dieser Kommentar „perhaps composed by *Candragomin* himself" sei.

64 Vgl. Bendall 1883: 180–181. Auch Vergiani hat in seiner ausführlichen Beschreibung der digitalisierten Handschrift in der Cambridge Digital Library keine Angaben zum vorhandenen Kolophon gemacht (siehe *http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01691-00005/36*). Auf der beschädigten Blattseite läßt sich mit etwas Mühe der folgende Text erkennen: *Cāndre vyākaraṇe ācāryaDharmmadāsakr̥tāyāṃ Vr̥tau* (sic) *pañcamyo dhyāyaḥ samāptaḥ* (Fol. 18a^{6}).

Liebich war sich jedenfalls sehr sicher, daß das *Cāndrasūtra* und die *Cāndravṛtti* von einem einzigen Autor, nämlich von Candragomin, verfaßt wurden.[65] Dieser Meinung schloß sich etwas später auch ein anderer großer Kenner des *Cāndravyākaraṇa*, nämlich Louis Renou (1936: 88, § 1), an.

Noch einige Jahrzehnte später nahm Chatterji (1953: 260n*) dennoch an, daß „the Vṛttikāra is different from the Sūtrakāra".[66] Diese überraschende Auffassung wurde danach von Dash (1986: 8–20) und Oberlies (1989: 2–4) aufgegriffen, die sich dann ihrerseits nach Kräften bemühten, die Hypothese über die unterschiedliche Autorschaft der beiden Grammatikwerke mit mehreren zusätzlichen Argumenten zu untermauern. Unter anderem verwies Oberlies auf weitere nepalesische Fragmente der *Cāndravṛtti*, in denen der Kommentar eindeutig einem Dharmadāsa zugeschrieben wird.[67] Nebenbei sei bemerkt, daß auch in der oben erwähnten Handschrift von Dpaṅ Blo gros brtan pas tibetischer Übersetzung der *Cāndravṛtti* der Name Dharmadāsa entweder in tibetischer Transliteration oder auf Tibetisch im Werktitel und in den Subkolophonen zu lesen ist.[68] In seiner zweiten Studie zum *Cāndravyākaraṇa* stellte Oberlies (1992: 162–163) seine Sichtweise der Dinge letztendlich folgendermaßen dar:

> Es war nicht zuletzt die Autorität von Liebich, … die auf lange Zeit verhinderte, daß nicht Dharmadāsa, der ja im Kolophon der einzigen vollständigen Handschrift, die Liebich bekannt war, als Verfasser genannt ist, die Vṛtti zugeschrieben wurde. Doch inzwischen dürfte geklärt sein, daß der Verfasser der Vṛtti nicht Candragomin selbst, sondern eben jener Dharmadāsa ist.

65 Auch die Rezensenten von Liebichs Ausgabe der *Cāndravṛtti*, nämlich Theodor Zachariae (1918), Hermann Oldenberg (1919) und Richard Fick (1922), hegten keine Zweifel darüber.

66 Für einige Details und eine Übersicht der späteren Diskussionen über dieses Thema mit weiteren bibliographischen Angaben siehe Birwé 1968; vgl. auch Vedalankar 1977: 248–250 und Vergiani 2011: 163–167.

67 Dies ist zum Beispiel in einem Subkolophon der Palmblatt-Handschrift NAK 1/1697 bzw. NGMPP B 35/20 (Fol. 144b^2) der Fall. Anders als von Oberlies (1992: 163–164) gelesen und interpretiert, steht dort allerdings *vṛttikāracakracūḍāmaṇiśrīDharmadāśaviracitāyāṃ Vṛttau dvitīyasyādhyāyasya tṛtīyapādaḥ samāptaḥ*, woraus klar wird, daß der ehrwürdige Dharmadāsa für ein Scheiteljuwel im Kreise der Kommentatoren gehalten wurde oder er sich möglicherweise selbst als ein solches ansah.

68 Siehe Verhagen 2021: 270. Der Name des Kommentators wird nur im Werktitel am Anfang der Handschrift (*Tsāndra byā ka ra ṇa bṛt ta Dharmā dā sa* auf Sanskrit bzw. *Tsāndra pa'i 'grel pa Dharma dā sa* auf Tibetisch) und in den Subkolophonen zu Cān 1.1 und 1.2 (… *Chos kyi 'baṅs* …), Cān 1.3 (… *Dharma dā sa'i* …) und Cān 1.4 (… *Dharma dā śar* …) erwähnt. In den übrigen Subkolophonen zu Cān 2.1–3.4 werden keine Angaben zum Titel und Verfasser des Kommentars gemacht.

Trotz Oberlies' Meinung, daß die von ihm favorisierte These „über jeden vernünftigen Zweifel erhaben" (1996: 267) sei, waren jedoch nicht alle vollends davon überzeugt.[69] Zum Beispiel kam Bronkhorst (2002: 185) wiederum im Grunde genommen zu der alten Auffassung zurück, indem er meinte, daß eine Reihe von Belegen „almost force us to conclude that Cāndra-Sūtra and Cāndra-Vr̥tti were conceived of together".[70] Da er es für höchst unwahrscheinlich hielt, daß das *Cāndrasūtra* als eigenständiges Werk ohne Kommentar dazu konzipiert werden konnte, wollte Bronkhorst immerhin die Möglichkeit nicht ausschließen, daß die beiden Werke vielleicht von einem Lehrer (Candragomin) und seinem Schüler (anscheinend Dharmadāsa) verfaßt wurden. Um die beiden entgegengesetzten Positionen, nämlich von der alleinigen Verfasserschaft bzw. Konzeption auf der einen Seite und von der getrennten Autorschaft des *Cāndrasūtra* und der *Cāndravr̥tti* auf der anderen, gewissermaßen zu vereinen, schlug Hahn (1994: 216) vor, die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, „daß der genannte Vr̥ttikāra Dharmadāsa in Wirklichkeit nicht viel mehr als der Stenograph oder Redaktor der Auslegung Candragomins war".

Zusätzlich zu diesen vieldiskutierten Positionen kann nun ein alternativer Lösungsvorschlag in den Raum gestellt werden, zumal es sich in zukünftigen Diskussionen über dieses Thema lohnen könnte, auch diese denkbare Erklärung zu beachten. Ähnlich wie bereits Liebich und andere Forscher nach ihm kann ich mir ebenso kaum vorstellen, daß das *Cāndrasūtra* und die *Vr̥tti* dazu nicht die Schöpfung eines einzigen Grammatikers sind und ungefähr gleichzeitig entstanden sind. Auch wenn die Niederschrift des Kommentars allein schon wegen seines Umfangs längere Zeit in Anspruch genommen haben könnte, stammen die beiden Grammatiktexte wohl aus der gleichen Feder. Andererseits sehe ich keinen zwingenden Grund, an der Authentizität des Namens Dharmadāsa zu zweifeln. Diese Bezeichnung ist in den nepalesischen

69 Einer derjenigen, der sich der von Oberlies vertretenen Position angeschlossen zu haben scheint, ist Vergiani. Seine zusätzlichen Argumente sind allerdings nicht schlüssig, und auch sein Fazit wirkt wenig überzeugend (vgl. Vergiani 2011: 183–184: „What kind of conclusions can be drawn from these findings? Admittedly, they can lend themselves to different and even contradictory interpretations. […] I would tentatively suggest, then, …").

70 Bronkhorst (1983: 404n4) war bereits 1983 der Meinung, daß „[t]he evidence collected by Birwé (1968) supports the view that Candra himself wrote the Vr̥tti." Es sei hier auch erwähnt, daß laut Birwés Hypothese über eine gemeinsame Verfasserschaft der *Cāndravr̥tti* Candragomin die Kapitel 1–4 kommentiert habe, während der Kommentar zu den Kapiteln 5–6 „das Werk eines seiner Anhänger" (Birwé 1968: 141) gewesen sei. Diese Hypothese ließ sich nicht aufrechterhalten.

Handschriften der *Cāndravṛtti* mehrmals bezeugt und kann dort nur als der Eigenname des Kommentators interpretiert werden.[71] Wie lassen sich dann Candragomins *Cāndrasūtra* und Dharmadāsas *Vṛtti* auf einen gemeinsamen Nenner bringen? Vielleicht wäre die einfachste Lösung anzunehmen, daß Candragomin und Dharmadāsa zwei Namen einer und derselben Person sind. Über die genauen Lebensumstände, unter denen dieser Gelehrte, der als Grammatiker, Dichter und Bühnenschriftsteller berühmt geworden war,[72] seinen Namen geändert haben könnte, wird man natürlich nur spekulieren können. Ein Namenswechsel in der Laufbahn eines buddhistischen Gelehrten ist durchaus möglich und wurde gewiß – besonders von Mönchsgelehrten – tatsächlich praktiziert, wie man am Beispiel eines späteren bemerkenswerten Vertreters der Cāndra-Tradition, nämlich des buddhistischen Grammatikers und Literaten Ratnaśrījñāna/Ratnamati/Upatissa (10. Jahrhundert), besonders klar sehen kann.[73] Selbst wenn es sich als richtig erweisen sollte, daß Candragomin zunächst kein Mönch gewesen ist, sondern nur ein in buddhistischen Kreisen

71 Dafür scheinen auch einige wenige Verweise auf Dharmadāsa bei Goyīcandra (ca. 13. Jahrhundert) zu sprechen, die Chatterji (1953: 139, 1961: 30, 136) im Kommentar zu Cān 1.4.50, 4.1.143 und 5.1.54 notiert hat. Anhand der bekannten Belege läßt sich schließen, daß die *Cāndravṛtti* spätestens seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts von einigen Kopisten und Gelehrten in Nepal für ein Werk Dharmadāsas gehalten wurde. Sollte diese Zuschreibung nicht ursprünglich sein, wird man darüber spekulieren müssen, wann dieser Name zum ersten Mal im Zusammenhang mit der Grammatik verwendet wurde und ob er in dieser Tradition aus einer möglichen Verschreibung beispielsweise von Candradāsa zu Dharmadāsa entstanden sein könnte.

72 Ich halte es für zweifelsfrei erwiesen, daß Candragomin nach seiner Grammatik mindestens noch ein buddhistisches Lehrgedicht mit dem Titel *Śiṣyalekha* „Brief an den Schüler“ und ein Schauspiel mit dem Titel *Lokānanda* „Die Freude für die Menschen“ verfaßt hat. Zu Candragomin und seinen Werken siehe Steiner 2019 mit weiteren bibliographischen Hinweisen, vor allem auf Hahns zahlreiche Publikationen.

73 Siehe dazu Dimitrov 2016. Die Identität von Ratnaśrījñāna und Ratnamati ist über jeden vernünftigen Zweifel hinaus gesichert. Außerdem spricht die kumulative Evidenz stark dafür, daß der singhalesische Gelehrte nach einem längeren Aufenthalt in Nordindien zurück auf seiner Heimatinsel umbenannt wurde und dort unter dem Mönchsnamen Upatissa noch jahrelang wirkte. In diesem Zusammenhang erinnere ich gerne noch einmal an die folgenden Worte Frankes (1892: 483–484): „Giebt man einmal zu, daß in Indien der Namenswechsel und der Gebrauch von Beinamen, von Pseudonymen, Spitznamen, Patronymica und dergleichen neben dem eigentlichen Originalnamen zu den beliebtesten Gepflogenheiten gehört hat und daß alle diese an sich schon recht mannigfachen Bezeichnungen wieder nach dem Kosenamenprincip gekürzt, durch Zusätze erweitert oder durch Synonyma ersetzt werden konnten, so ergibt sich schon daraus ganz klar, daß wir uns die Fälle nicht leicht zu zahlreich vorstellen können, in denen uns ganz bekannte Persönlichkeiten in ihrer Verkleidung als Fremde gegenüberstehen, die zu recognoscieren unsere Aufgabe ist. Die Richtigkeit jener Prämisse aber zuzugeben wird sich kein Vernünftiger mehr weigern können.“

angesehener Laie,[74] wird man nicht ausschließen können, daß er zu einem späteren Zeitpunkt seines Lebens einen zusätzlichen oder neuen Namen bekommen hat. Aufgrund seines Eindrucks, daß sich der buddhistische Autor Candra in seinen literarischen Werken von seinem berühmten Zeitgenossen Kālidāsa inspirieren ließ, hat Hahn (1993: 36, 40) die Vermutung ausgesprochen, daß der Name Candradāsa in bezug auf den Schauspielautor im Prolog des *Lokānanda* nicht nur aus metrischen Gründen, sondern auch als „expression of respect towards the famous dramatist" gewählt wurde. Candra könnte sich für den Namen Dharmadāsa unter dem selben Einfluß entschieden haben. Selbst wenn eine solche Namensänderung im Bereich der Spekulation bleibt, ist es unübersehbar, daß das Vorderglied des alternativen Namens *Candra*dāsa mit dem Vorderglied des gängigen Namens des Gelehrten *Candra*gomin übereinstimmt, während das Hinterglied des Namens Candra*dāsa* mit dem Hinterglied des mutmaßlich späteren Namens Dharmadāsa identisch ist. Vielleicht handelt es sich hier um mehr als einen reinen Zufall. Wie dem auch sei, die in Erwägung gezogene Identität von Candragomin und Dharmadāsa läßt sich anhand der uns bekannten Quellen nicht beweisen und kann daher auch nicht als Argument für die alleinige Verfasserschaft des *Cāndrasūtra* und der *Vṛtti* verwendet werden. Gleichzeitig darf aber die Tatsache, daß die beiden Werke in der Tradition, zumindest seit dem 13. Jahrhundert, mit zwei verschiedenen Verfassernamen in Verbindung gebracht werden, nicht als ein schlagendes Argument gegen die Verfasserschaft der beiden Texte durch eine einzige Person gedeutet werden. Solange die Analyse der beiden Grammatikwerke es wahrscheinlich macht, daß diese Texte von einem einzigen Autor stammen oder zumindest konzipiert worden sind und solange sich keine Einwände gegen eine mögliche Namensänderung finden lassen,[75] wäre es ratsam, auch

74 Die Annahme über Candragomins Laienschaft beruht ausschließlich auf der Analyse des Hinterglieds seines Namens. Laut Liebichs (1904: 32) Erklärung ist *gomin* „eine buddhistische Titulatur, ein Ehrenname speziell für Laien, die sich um den Glauben verdient gemacht haben. Etymologisch bedeutet gomin 'Besitzer von Kühen' und so wird sich wohl die spezifische Bedeutung durch den Zwischenbegriff eines reichen, freigebigen Spenders an die Mönche entwickelt haben" (vgl. dazu Cān 4.2.114 *gomin pūjye* und Puruṣottamadevas *Trikāṇḍaśeṣa* 1.1.25ab: *śrāmaneraḥ pravrajito mahopāsakagominau*; siehe auch Renou 1936: 125–126, § 114). Trotz dieser Erklärung wage ich es zu bezweifeln, daß man daraus ein angemessenes Urteil über Candragomins religiöse Zugehörigkeit im Laufe seines ganzen Lebens ableiten kann.

75 Man könnte einwenden, daß es eher unwahrscheinlich wäre, wenn ein Verfasser seinen Autokommentar anders unterschreiben würde als sein Hauptwerk. Dagegen läßt sich jedoch sagen, daß wir über die konkreten Motive der Namensänderung keine Informationen haben und außerdem kaum etwas über die genaue Entstehungszeit und -dauer der beiden Texte in

die Möglichkeit ernsthaft zu berücksichtigen, daß Dharmadāsa nicht nur ein Schüler oder Nachfolger Candragomins sondern der Grammatiker selbst unter einem anderen Namen gewesen sein könnte.[76]

Es bleibt zu hoffen, daß eine breitere Textgrundlage von allen erhaltenen Werken der Cāndra-Tradition auch zur endgültigen Beantwortung der umstrittenen Frage nach der Verfasserschaft der *Cāndravr̥tti* beitragen wird. Bis eine neue kritische Edition der *Cāndravr̥tti* und die Ersteditionen von Teilen der späteren Kommentare vorgelegt werden können, wird allerdings noch einige Zeit vergehen. Die Beschäftigung mit dem *Cāndravyākaraṇa* und der dazugehörigen Literatur bestätigt nur noch einmal, daß die indische Sprachlehre, wie in der anfangs zitierten Strophe trefflich gesagt, „von unendlicher Ausdehnung" ist, und Candragomins Grammatik gewiß einen wesentlichen Bestandteil dieser Lehre darstellt, deren Erforschung in besonderem Maße von zahlreichen Hindernissen beeinträchtigt wird, sich aber dennoch weiterhin zu betreiben lohnt.

Abkürzungen

Cān	*Cāndrasūtra* (Ed. Liebich 1902)
CānV	*Cāndravr̥tti* (Ed. Liebich 1918)
DMG	Deutsche Morgenländische Gesellschaft
NAK	National Archives in Kathmandu
NGMPP	Nepal-German Manuscript Preservation Project
N.S.	Nepal Saṃvat
Skt.	Sanskrit
Tib.	Tibetisch

Erfahrung bringen können. Die Tatsache, daß die letzten zwei Kapitel des Grammatikwerkes nicht überliefert und vielleicht auch nie ganz in einer „druckreifen" Form abgeschlossen werden konnten, könnte dafür sprechen, daß Candra an der Niederschrift der uns bekannten Fassung seiner *Cāndravr̥tti* erst in seinen letzten Lebensjahren gearbeitet hat, als er bereits den Namen Dharmadāsa getragen haben könnte.

76 Im Zusammenhang mit der möglichen Identität von Candragomin und Dharmadāsa wäre im übrigen interessant, die Autorschaft des *Vidagdhamukhamaṇḍana* noch einmal unter die Lupe zu nehmen. Dieses Lehrbuch der Rätselkunde wird bekanntermaßen einem Dharmadāsa zugeschrieben, der sich sicherlich sehr gut mit Grammatik auskannte, was sich unter anderem leicht an einem Zitat von Cān 2.2.18 in *Vidagdhamukhamaṇḍana* 2.60 erkennen läßt.

Bibliographie

Bendall, Cecil 1883. *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge*. With Introductory Notices and Illustrations of the Palæography and Chronology of Nepal and Bengal. By Cecil Bendall. Cambridge.

— 1886. *A Journey of Literary and Archaelogical Research in Nepal and Northern India, during the winter of 1884–5*. By Cecil Bendall. Cambridge.

— 1893. „Amṛitānanda, the Redactor of the Buddha-carita“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1893*. London: 620.

— 1896. “[Obituary] Dr. Reinhold Rost, C.I.E.”, in: *The Athenæum*. No. 3564, Saturday, February 15, 1896. London: 218.

Birwé, Robert 1968. „Ist Candragomin der Verfasser der *Candra-Vṛtti*?“, in: *Mélanges d'Indianisme a la mémoire de Louis Renou*. Paris. (Publications de l'Institute de civilisation Indienne, Série in-8°, Fascicule 28): 127–142.

Böhtlingk, Otto 1870–73. *Indische Sprüche*. Sanskrit und Deutsch. Herausgegeben von Otto Böhtlingk. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. St. Petersburg.

Bronkhorst, Johannes 1983. “On the History of Pāṇinian Grammar in the Early Centuries Following Patañjali“, in: *Journal of Indian Philosophy*. Volume 11, No. 4. Dordrecht, Boston: 357–412.

— 1992. [Buchbesprechung] „Oberlies, Thomas: *Studie zum Cāndravyākaraṇa*. Eine kritische Bearbeitung von Candra IV.4.52–148 und V.2. [Alt- und Neu-Indische Studien 38]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1989. [7 +] 295p. DM 58,–.“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*. Band XXXVI. Wien: 238–240.

— 2002. “The Cāndra-vyākaraṇa: Some questions“, in: *Indian Linguistic Studies*. Festschrift in Honor of George Cardona. Edited by Madhav M. Deshpande [and] Peter E. Hook. Delhi: 182–201.

Chatterji, Kshitish Chandra 1953–61. *Cāndravyākaraṇa of Candragomin*. Edited by Kshitish Chandra Chatterji. Part I (Chapters 1–3), Poona 1953. Part II (Chapters 4–6), Poona 1961.

Dash, Prafulla Chandra 1986. *A Comparative Study of the Pāṇinian and Cāndra Systems of Grammar*. By Prafulla Chandra Dash. New Delhi.

Deokar, Mahesh, Dragomir Dimitrov & Chōjun Yazaki, 2024. *Cāndravyākaraṇa 1.3*. The Section on Primary Derivatives of Candragomin's Grammar of Sanskrit. A critical edition of the *Cāndrasūtra, Vṛtti*, and *Pañjikā* by Mahesh Deokar, Dragomir Dimitrov, and Chōjun Yazaki. [im Druck].

— 2026. *Cāndravyākaraṇa 2.1*. The Section on Nominal Cases of Candragomin's Grammar of Sanskrit. A critical edition of the *Cāndrasūtra*, *Vṛtti*, and *Pañjikā* by Mahesh Deokar, Dragomir Dimitrov, and Chōjun Yazaki. [in Vorbereitung].

Dhammānanda, Dhammakittissiri 1931. *Moggallāna Pañcikā with Sutta Vutti by the Venerable Moggallāna Mahā Sāmi*. Revised and edited by Sri Dharmānanda Nāyaka Sthavira. Wirahena.

Dimitrov, Dragomir 2002. *Mārgavibhāga – Die Unterscheidung der Stilarten*. Kritische Ausgabe des ersten Kapitels von Daṇḍins Poetik *Kāvyādarśa* und der tibetischen Übertragung *Sñan ṅag me loṅ* nebst einer deutschen Übersetzung des Sanskrittextes. Marburg. (Indica et Tibetica, Band 40).

— 2010. *The Bhaikṣukī Manuscript of the Candrālaṃkāra*. Study, Script Tables, and Facsimile Edition. By Dragomir Dimitrov. Cambridge, Mass. (Harvard Oriental Series, Vol. 72).

— 2016. *The Legacy of the Jewel Mind*. On the Sanskrit, Pali, and Sinhalese Works by Ratnamati. A Philological Chronicle (*Phullalocanavaṃsa*). [By] Dragomir Dimitrov. Napoli. (Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento Asia Africa e Mediterraneo, Series Minor, LXXXII).

— 2020. *The Buddhist Indus Script and Scriptures*. On the so-called Bhaikṣukī or Saindhavī Script of the Sāṃmitīyas and their Canon. [By] Dragomir Dimitrov. Wiesbaden. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz; Veröffentlichungen der Fächergruppenkommission für Außereuropäische Sprachen und Kulturen; Studien zur Indologie, Band 7).

— 2022. "Towards an *editio princeps* of Ratnaśrījñāna's *Śabdārthacintā* or How I Learned Stop Worrying and Love the Gaps", in: *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā*. Volume 38. Nagoya: 1–41.

Dimitrov, Dragomir & Mahesh Deokar 2025. *Reflection on the Word and Meaning*. A Critical Edition and Translation of Ratnaśrījñāna's *Śabdārthacintā* with his *Śabdārthacintāvivṛti* 1.16–2.47. By Dragomir Dimitrov & Mahesh Deokar. Wiesbaden (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz; Veröffentlichungen der Fächergruppenkommission für Außereuropäische Sprachen und Kulturen; Studien zur Indologie, Band 11) [im Druck].

Dośī, Becaradāsa Jīvarāja 1967. *ĀcāryaCandragominpraṇītaṃ Cāndravyākaraṇam*. Sampādaka: ŚrīBecaradāsa Jīvarāja Dośī. Jodhapura. (Rājasthāna Purātana Granthamālā, 39).

Eggeling, Julius 1889. *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office*. Part II. Saṃskṛit Literature: A. Scientific and Technical Literature. I. Grammar, Lexicography, Prosody, Music. By Julius Eggeling. London.

Fick, Richard 1930. „Kielhorns Handschriften-Sammlung. Verzeichnis der aus Franz Kielhorns Nachlaß 1908 der Göttinger Universitäts-Bibliothek überwiesenen Sanskrit-Handschriften.“, in: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen aus dem Jahre 1930*. Philologisch-historische Klasse. Heft 1. Berlin: 63–119.

Franke, Rudolf Otto 1892. [Buchbesprechung] “Huth, Georg, The Chandoratnâkara of Ratnâkaraçânti. Sanskrit text with a Tibetan translation. Edited with critical and illustrative notes. Berlin, Ferd. Dümmler, 1890. V u. 34 S. 8°. Preis Mk. 2. …”, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen*. 1892. Erster Band. Göttingen: 478–497.

Hahn, Michael 1993. “A Difficult beginning: Comments on an English translation of Candragomin’s *Deśanāstava*”, in: *Researches in Indian and Buddhist Philosophy*. Essays in Honour of Professor Alex Wayman. Edited by Ram Karan Sharma. Delhi: 31–60.

— 1994 [Buchbesprechung] „Thomas Oberlies: *Studie zum Cāndravyākaraṇa. Eine kritische Bearbeitung von Candra IV, 4.52–148 und V.2*. Stuttgart 1989. (Alt- und Neu-Indische Studien 38). 295 S.“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Band 144. Stuttgart: 215–218.

Kielhorn, Lorenz Franz 1886. “The Chandra-vyakarana and the Kasika-vritti”, in: *The Indian Antiquary*. Vol. XV.—1886. Bombay: 183–184.

Lawrence, R. 1868. List of Sanskrit Works Supposed by the Nepalese Pandits to be Rare in the Nepalese Libraries at Khatmandoo. [By R. Lawrence. Kathmandu].

Liebich, Bruno 1891. *Panini. Ein Beitrag zur Kenntnis der indischen Literatur und Grammatik*. Von Bruno Liebich. Leipzig.

— 1895. „Das Cāndra-Vyākaraṇa“, in: *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1895. Göttingen: 272–321.

— 1896. “The Chandra-Vyakarana”, in: *The Indian Antiquary*. Volume XXV. Bombay: 103–105.

Liebich, Bruno 1902. *Cāndra-Vyākaraṇa. Die Grammatik des Candragomin. Sūtra, Uṇādi, Dhātupāṭha*. Herausgegeben von Bruno Liebich. Leipzig. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XI. Band, No. 4).

— 1904. „Das Datum Candragomin und Kalidasas“, in: *Einundachtzigster Jahres-Bericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur*. IV. Abteilung, b. Orientalisch-sprachwissenschaftliche Sektion. Breslau: 24–34.

— 1918. *Candra-Vṛtti*. Der Original-Kommentar Candragomin’s zu seinem grammatischen Sūtra. Herausgegeben von Bruno Liebich. Leipzig. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Vierzehnter Band).

— 1920. *Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft: IV. Analyse der Candra-Vṛtti*. Von Bruno Liebich. Heidelberg. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1920, 13. Abhandlung).

— 1928. *Konkordanz Panini – Candra*. Von Bruno Liebich. Breslau. (Indische Forschungen, 6. Heft).

Oberlies, Thomas 1989. *Studie zum Cāndravyākaraṇa*. Eine kritische Bearbeitung von Candra IV.4.52–148 und V.2. [Von] Thomas Oberlies. Stuttgart. (Alt- und Neu-Indische Studien, 38).

— 1992. „Verschiedene neu-entdeckte Texte des Cāndravyākaraṇa und ihre Verfasser (Studien zum Cāndravyākaraṇa II)“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik*. Band 16/17. Reinbek: 161–184.

— 1996. „Das zeitliche und ideengeschichtliche Verhältnis der Cāndra-Vṛtti zu anderen V(ai)yākaraṇas (Studien zum Cāndravyākaraṇa III)“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik*. Band 20. Reinbek: 265–317.

Parājuli, Buddhisāgara 1965. *ŚrīḤNepālarājakīyaVīrapustakālayasthapustakānām Bṛhatsūcīpatram*. Yasyāyam Vyākaraṇaviṣayakaḥ ṣaṣṭho bhāgaḥ. BuddhisāgaraŚarmaṇaḥ adhyakṣatāyāṃ paṃ. Bābukṛṣṇa Śarmaṇā saṃpāditaḥ. Vīrapustakālayataḥ prakāśitaḥ. Kāṭhamāḍauṃ vi. sa. 2021 [1965 n. Chr.]. (Purātatvaprakāśakamālā—28).

Petech, Luciano 1984. *Mediaeval History of Nepal (c. 750–1482)*. [By] Luciano Petech. Second, thoroughly revised edition. Roma. (Serie Orientale Roma, LIV).

Rau, Wilhelm 1964. „Ein neues Fragment der Candra-Vṛtti“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Band 113, 1963. Wiesbaden 1964, 521–529.

Renou, Louis 1936. *Études de grammaire sanskrite*. Première série. Par Louis Renou. Paris.

Sāṅkṛtyāyana, Rāhula 1935. "Sanskrit Palm-leaf Mss. in Tibet", in: *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*. Vol. XXI, Part I. Patna: 21–43.

— 1937. "Second Search of Sanskrit Palm-leaf Mss. in Tibet", in: *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*. Vol. XXIII, Part I. Patna: 1–57.

Śāstrī, Haraprasāda 1894. "On a new find of old Nepalese Manuscripts", in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Vol. LXII, Part I (History, Antiquities, &c.). Nos. I to IV.–1893: with 9 Plates. Calcutta: 245–255.

— 1905. *A Catalogue of Palm-leaf & Selected Paper MSS. Belonging to the Durbar Library, Nepal*. By Hara Prasad Sastri. To which has been added A Historical Introduction by Cecil Bendall. Calcutta.

— 1931. *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Collections of the Asiatic Society of Bengal*. Volume VI. Vyākaraṇa Manuscripts. By Haraprasāda Shāstrī. Calcutta.

Scharfe, Hartmut 1977. *Grammatical Literature.* [By] Hartmut Scharfe. Wiesbaden. (A History of Indian Literature, Volume V, Fasc. 2).

Steiner, Roland 2019. "Candragomin", in: *Brill's Encyclopedia of Buddhism*. Volume II: Lives. Leiden, Boston: 121–124.

Vedalankar, Raghuvir 1977. *Kāśikā kā samālocanātmaka adhyayana* [*A Critical Study of the Kāśikā*]. Lekhaka: Raghuvīra Vedālaṃkāra. Dillī. (N.P. Series 15).

Vergiani, Vincenzo 2011. "A Quotation from the *Mahābhāṣyadīpikā* of *Bhartṛhari* in the *Pratyāhāra* Section of the *Kāśikāvṛtti*", in: *Studies in the Kāśikāvṛtti*. *The Section on* Pratyāhāra*s*. Critical Edition, Translation and Other Contributions. Edited by Pascale Haag and Vincenzo Vergiani. London: 161–189.

Verhagen, Pieter Cornelis 1994. *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*. By Pieter C. Verhagen. Volume One: Transmission of the Canonical Literature. Leiden [etc.]. (Handbuch der Orientalistik. Zweite Abteilung: Indien, Achter Band).

— 2021. "Tibetan Expertise in Sanskrit Grammar (5): Two Blo gros brtan pas on *Vyākaraṇa* – So many Sthiramatis", in: *Revue d'Etudes Tibétaines*. No. 58, Avril 2021. Paris: 267–300.

Das Loblied des Pan chen Lama I. auf ’Brom ston Rgyal ba’i ’byung gnas

Helmut Eimer[1]

Das von Blo bzang Chos kyi rgyal mtshan (1569–1662) verfasste Loblied auf ’Brom ston pa (1005–1064)[2], den wichtigsten Schüler des Dīpaṃkaraśrījñāna, ist für die Verwendung in den Ritualen der Dge lugs pa-Schule bestimmt,[3] es erinnert die Gemeinde an das Wirken des verehrten Lehrers und bittet ihn um geistliche Führung.

Nach dem Ende der Yarlung-Dynastie (9. Jh.), zu deren Beginn buddhistische Missionare nach Tibet gekommen waren, predigten und heilige Texte aus dem Sanskrit übersetzten, wurde im Laufe der Zeit die Lehre des Buddha – vor allem die tantrischen Rituale – nicht mehr richtig verstanden. Von Westtibet gingen dann gegen Ende des 10. Jahrhunderts Impulse aus, die zu einer Renaissance des Buddhismus führten. So zog im Jahre 975 Rin chen bzang po aus Gu ge zum Studium nach Indien, um dort Sanskrit zu erlernen und bei buddhistischen Lehrern zu studieren. Er wurde ein sehr bedeutender Übersetzer *(lo tsā ba)* heiliger Schriften, mit Unterstützung des Herrschers von Westtibet wirkte er auch als Missionar.

Während dieser „späteren Verbreitung des Buddhismus“ *(phyi dar)* wanderten erneut tibetische Mönche zum Studium des Sanskrit nach Indien, um die Lehren des Buddha richtig zu verstehen und heilige Texte zu übersetzen. Zu den bekanntesten dieser *lo tsā ba*s zählt neben Rin chen bzang po und Rgya Brtson ’grus seng ge auch Nag tsho Tshul khrims rgyal ba. Es wurden zudem wieder Pandits aus Indien nach Tibet eingeladen.

---

1 Herrn Dr. Helmut Eimer (1936–2023) war es leider nicht mehr vergönnt, die Publikation seines Aufsatzes zu erleben [die Herausgeber dieser Festschrift].

2 Herrn Peter Wyzlic M. A., dem Bibliothekar des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn, danke ich vielmals für die zahlreichen in diesem Beitrag angeführten Verweise auf Stellen im Internet. Die Anregung zu diesem Beitrag verdanke ich Frau Dr. Siglinde Dietz, die auch dessen Entstehen begleitet hat.

3 Die Dge lugs pa-Schule entstand aus der Bka’ gdams pa-Schule durch die Reform des Tsong kha pa und wird auch als „Neue Bka’ gdams pa-Schule“ bezeichnet.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24797>

Der wohl bedeutendste dieser indischen Gelehrten war Dīpaṃkaraśrījñāna, der besser unter seinem Ehrennamen Atiśa (982–1054) bekannt ist.[4] In Tibet wird er oft als Jo bo bezeichnet,[5] das heißt „edler" oder „hoher Herr". Er war der wichtigste Lehrer des 'Brom ston pa, der durch den Bau des Klosters in Reting *(Rva sgreng)* in den Jahren 1056–58 zum Gründer der Bka' gdams pa-Schule wurde. Zu dieser Zeit entstanden in Tibet auch weitere buddhistische Schulen.[6] Für das Leben des Gründers der Bka' gdams pa gibt es zahlreiche Quellen: Die wohl ältesten davon liegen den frühen Biographien des Dīpaṃkaraśrījñāna[7] und dem *Snar thang gser phreng*, der von Mchims Nam mkha' grags (1210–1285)[8] stammenden Sammlung von Biographien, zugrunde.

'Brom ston gehörte zu der bedeutenden Sippe 'Brom,[9] dem Clan Snum pa und der Familie Rtag gsum legs, als Kind erhielt er zunächst den Namen Chos 'phel, seine Eltern waren Yag gzher sku gshen und Khu 'Od bza' lan cig.[10] Als Jahr der Geburt nennt das *Deb ther sngon po* (die „Blauen Annalen") des 'Gos Gzhon nu dpal[11] *shing mo sbrul* (1005), andere Quellen haben das Jahr *shing pho 'brug* (1004).[12] Der Unterschied von einem Jahr lässt sich wahrscheinlich aus der graphischen Ähnlichkeit der beiden tibetischen Jahresbezeichnungen in der Kursivschrift erklären.

Nach dem frühen Tod seiner Mutter heiratete der Vater wieder; da die Stiefmutter ihn schlecht behandelte, lief er fort zu Verwandten. Im Alter von dreizehn Jahren kam er zu einem Onkel nach Gzhu ru, vier Jahre lang lernte er bei dem

4 Zu seiner Biographie vgl. Eimer 1977 und Eimer 1979, zu seinen Namen vgl. Eimer 1977: 17–22.

5 Das Wort *Jo bo* wird auch für den Buddha (Jo bo Śākyamuni) verwendet, ebenso für hohe Bodhisattvas, z. B. Avalokiteśvara, der Jo bo Thugs rje chen po / Mahākāruṇika genannt wird. Es ist zudem Titel für höhere Geistliche.

6 Zum Beispiel die Bka' brgyud pa, die Sa skya pa und die Zha lu pa.

7 Für das diesen Quellen gemeinsame Überlieferungsgut steht hier der Kurztitel *Rnam thar rgyas pa*. Die ausführlichen Titel der beiden wichtigsten Werke sind *Jo bo rje dpal ldan mar me mdzad ye shes kyi rnam thar rgyas pa* und *Jo bo rje dpal ldan a ti sha'i rnam thar yongs grags,* beide werden in Eimer 1979 vorgestellt.

8 Eine ausführliche Inhaltsangabe gibt Ulrike Roesler im Stichwort „Atiśa and the Bka' gdams pa Masters", in: Roesler 2019: 1146–1158, über 'Brom ston handelt op. cit.: 1150–1154.

9 Zu ihr gehören viele bedeutende Geistliche, z. B. 'Brom ston Gzhon nu blo gros (Kumāramati *1271), der Endredaktor des Teils 4 des ersten Bandes des *Bka' gdams glegs bam*, vgl. Martin 1997: 48–49 (Nr. 69). Zur Bedeutung der Sippe 'Brom siehe van der Kuijp 2005: 28.

10 Die Schreibung der Namen variiert in den verschiedenen Quellen.

11 Benutzt nach dem Blockdruck aus Kun bde gling, fol. 5b2, in der Übersetzung von Roerich 1949–1953: 278.

12 Zum Beispiel das *Bka' gdams chos 'byung sgron me* des Las chen Kun dga' rgyal mtshan (Blockdruck aus 'Bras spungs, fol. 84a6).

Dge bshes[13] G.yung Chos mgon schreiben und lesen. Mit siebzehn Jahren legte er das Gelübde eines Laienanhängers *(upāsaka)* bei Zhang Sna nam Rdo rje dbang phyug chen po ab, ohne die Erlaubnis von Vater und Mutter konnte er ja nicht Mönch *(dge slong)* werden.

Danach wollte 'Brom ston pa bei dem in Zentraltibet bekannten Lehrer Se btsun Dbang phyug gzhon nu[14] in Khams weiter studieren, er wurde angenommen, da ein Kaufmann, bei dem er zeitweilig als Pferdeknecht diente, die Geistesgaben des Siebzehnjährigen erkannte und ihn dem Se btsun als Schüler empfahl. Dort hatte er als Mitschüler Khu ston Brtson 'grus g.yung drung (1011–1075) und Rngog Legs pa'i shes rab.[15]

Nach längerem Studium wollte er mit Unterstützung von Se btsun zum Vertiefen seiner Kenntnisse zu Atiśa, der als Lehrer in der berühmten buddhistischen Hochschule des Klosters Vikramaśilā tätig war, nach Indien ziehen. Da wurde bekannt, dass Atiśa nach einem Aufenthalt in Mnga' ris, wohin ihn der dortige Herrscher Ye shes 'od eingeladen hatte, wieder auf dem Rückweg nach Indien sei.

Schon vor seiner Reise nach Tibet hatte Atiśa Weissagungen erhalten, dass er die Reise dorthin antreten müsse, um nicht als Tier wiedergeboren zu werden. Weitere Prophezeiungen besagten, dass ein *upāsaka* von dem Aufenthalt Nutzen haben werde, dies bezog sich auf 'Brom ston pa. Die Einladungsmission des Ye shes 'od, des Königs von Mnga' ris, die der bekannte Übersetzer Rgya Brtson 'grus seng ge leitete, führte nicht zum Erfolg.

Als zweiter Bote wurde von Byang chub 'od (984–1078), dem Nachfolger des Ye shes 'od, Nag tsho Tshul khrims rgyal ba (1011 – ca. 1068)[16] entsandt. Die beiden Boten trafen sich und sprachen gemeinsam die Einladung aus. Daraufhin erbat sich Atiśa von einer Yoginī weitere Weissagungen, er erfuhr, dass seine Reise nach Tibet von Nutzen sein, aber seine Lebenszeit um zwanzig Jahre verkürzen werde.

13 Das Wort *dge bshes* (für *dge ba'i bshes gnyen*, Sanskrit *kalyāṇamitra*) ist in der Schule der Bka' gdams pa ein häufig verwendeter Titel, es bedeutet im tibetischen Kontext „Freund auf dem Wege zum Heil". Zur grammatischen Analyse des Sanskrit-Kompositums und seiner Bedeutung vgl. Alsdorf 1961: 16.

14 Er war einer der führenden zentral-/osttibetischen Geistlichen seiner Zeit.

15 Diese drei bilden später die Gruppe der wichtigsten Schüler des Atiśa.

16 Er wird auch Dge bshes Lo tsā ba genannt, da er ein bedeutender Übersetzer war. Nach seinem Heimatort trägt er auch den Namen Gung thang pa.

Mit einer Pilgerreise nach Vajrāsana begann Atiśa die Wanderung nach Tibet, die ihn zunächst zum Stūpa in Svayambhūnāth (Nepal) führen sollte. Ratnākara, der Ordensvorsteher von Vikramaśilā, durchschaute Atiśas Absicht, nach Tibet zu reisen, und forderte bei der Abreise Nag tsho Tshul khrims rgyal ba auf, den Lehrer nach drei Jahren wieder nach Indien zu geleiten.

Die Reisegruppe blieb ein Jahr in Nepal, ein weiteres Jahr verbrachte sie in Gung thang, der Heimat des Nag tsho Tshul khrims rgyal ba. Nach einem Aufenthalt in Mnga' ris in Westtibet wollte Atiśa nach Indien zurückkehren, er hatte aber den ihm von einer Yoginī verheißenen *upāsaka* noch nicht getroffen. Dies geschah dann in Rgya zhing in Pu rangs: Atiśa erkannte, dass 'Brom ston der ihm verheißene Schüler sei, lehnte aber die Einladung nach Zentraltibet zunächst ab.

Ein Streit zwischen Lokalfürsten in Nepal blockierte den Weg nach Indien, so konnte 'Brom ston seinen Lehrer schließlich doch davon überzeugen, mit nach Mang yul in das zentrale Tibet zu reisen. Er war dann bis zum Lebensende des Dīpaṃkaraśrījñāna so gut wie immer mit ihm zusammen, er begleitete ihn auf allen weiteren Reisen in Zentraltibet.

Das *'Brom ston pa'i bstod mgur* ist ein kurzes, sieben Strophen zu je vier achtsilbigen Zeilen[17] umfassendes Loblied, das – wie der Kolophon bezeugt – der Pan chen Lama I. Blo bzang Chos kyi rgyal mtshan verfasst hat. Im Internet ist es in mindestens vier Ritualsammlungen der Mongolischen National-Bibliothek verzeichnet:

Rje btsun blo bzang chos kyi rgyal mtshan gyis mdzad pa'i 'byung bzhi gtor ma sogs, [18]
Lam rim gsol 'debs lam mchog sgo byed sogs,[19]
Bla ma mchod pa'i cho ga sogs,[20]
Sogs yul khul gyi yul lha'i gsol mchod.[21]

17 Auch das Loblied des Pan chen Lama I auf Atiśa, das ebenfalls als *bstod mgur* bezeichnet wird, hat achtsilbige Zeilen, vgl. Dietz / Eimer 2022.

18 Im Internet: BDRC: http://purl.bdrc.io/resource/W1NLM239. Dies ist die Grundlage der folgenden Textpräsentation. BDRC ist die Abkürzung für „Buddhist Digital Resource Center" (https://www.bdrc.io.)

19 Im Internet: BDRC: http://purl.bdrc.io/resource/WA1NLM1323.

20 Im Internet: BDRC: http://purl.bdrc.io/resource/W1NLM1364.

21 Im Internet: BDRC: http://purl.bdrc.io/resource/MW1NLM1323.

Im Katalog der tibetischen Handschriften und Blockdrucke in der Bibliothek der ungarischen Akademie der Wissenschaften von Gergely Orosz werden fünf unterschiedliche Exemplare des *'Brom ston pa'i bstod mgur* – offensichtlich als Teile größerer Einheiten – aufgeführt;[22] die meisten dieser Stücke wurden in der Mongolei erworben. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass das Loblied vor allem von der Dge lugs pa-Schule verwendet wurde.

Ebenfalls aus der Mongolei dürfte das unvollständige *'Brom ston pa'i bstod mgur* stammen, das R. O. Meisezahl in seiner Übersicht über die tibetischen Texte im Antwerpener Ethnographischen Museum erfasst.[23]

Manfred Taube beschreibt in seinem Katalog der tibetischen Handschriften und Blockdrucke das *'Brom ston pa'i bstod mgur* aus der Textsammlung *Ri bo dge rgyas dga' ldan bshad sgrub gling gi chos spyod rab gsal rigs bsdus*.[24]

Aus Westtibet ist uns weder eine Handschrift noch ein Blockdruck dieses Lobliedes bekannt. Ob das Lied als separater Text in den *Gsung 'bum* des Pan chen Lama I. enthalten ist, lässt sich derzeit nicht feststellen. So wird es hier nur nach zwei Blockdrucken aus der Mongolischen National-Bibliothek mitgeteilt: nach dem Druck in der Sammlung *Rje btsun blo bzang chos kyi rgyal mtshan gyis mdzad pa'i 'byung bzhi gtor ma sogs* (hier: A) und nach einem Druck, der von der Bibliothek auf fol. 1a mit „M 00603 45–092" bezeichnet ist [hier: B].[25]

Das Loblied auf 'Brom ston pa trägt den etwas ungewöhnlichen Gattungstitel *bstod mgur* („Lobgesang") statt des sonst üblichen *bstod pa* („Lobpreis"). Auch das 13 Strophen umfassende Loblied des Pan chen Lama I. auf Atiśa, das *Jo bo a ti sha'i bstod mgur*,[26] wird so bezeichnet; es ist ebenfalls häufig in Sammlungen tibetischer Ritualtexte überliefert. Weshalb Blo bzang Chos kyi rgyal mtshan als Bezeichnung für diese beiden Lieder *bstod mgur* statt *bstod pa* wählte, ist nicht ersichtlich.

22 So verzeichnet Orosz 2008–2009 das *'Brom ston bstod mgur* unter den Nrn. 519.37.9; 520.16; 536,19; 550.25; 606.16.2. Nr. 592.68 ist eine Dublette von 550.25.

23 Meisezahl 1981: 501, Text No. 11.5, Signatur AE. 5887. Der Text umfasst den Wortlaut bis Strophe 6, Zeile 2, Silbe 2.

24 Taube 1966: Nr. 1194, es ist der 26. Teil der Sammlung.

25 Die Blatt-, Seiten- und Zeilenangaben für Quelle B stehen in eckigen Klammern.

26 Dietz & Eimer 2022.

’Brom ston pa’i bstod mgur

Titel *(1a)[1a] ’Brom ston pa’i bstod mgur bzhugs | |*
Anrufung *(1b1)[1b1] | na mo gu ru manydzu*[27] *gho ṣā ya | |*

lha gangs ri’i mgon po spyan ras gzigs | | (2)
dpal mar me[2] mdzad pa’i thugs kyi sras | |
rje[28] *rgyal ba kun gyi ’byung gnas ces | |*
mtshan snyan (3) par grags pa’i rgyal ba [3] ’brom | | ***1***

Hoheit,[29] Herrscher der Schneeberge, Avalokiteśvara,[30] Herzenssohn des Dīpaṃkara, der unter dem wohlklingenden Namen „edler Ursprung aller *Jinas*“ bekannt ist, *Jina*[31] ’Brom.

sras sa bcu’i dbang phyug pad dkar ’dzin | |
rgyud ma dag ’gro ba[32] *(4) ’dren pa’i phyir | |*
rten[33] *tshangs spyod dge[4] bsnyen tshul ’dzin kyang | |*
don snying po’i dge slong rgyal ba (5) ’brom | | ***2***

Sohn, Herrscher der zehn *bhūmis*[34], Puṇḍarīkadhara,[35] [du warst,] um die Lebewesen, deren Lebenswandel unrein ist, zu führen, in Wirklichkeit ein Mönch, obwohl [du] als Stand [nur] den eines den reinen Wandel führenden[36] Laienanhängers *(upāsaka)* angenommen [hast], Jina ’Brom.

27 Der mittlere waagerechte Strich fehlt in dem Zeichen für *dz.*
28 In dem Zeichen für *j* fehlt der mittlere waagerechte Strich.
29 Diese versuchsweise Übersetzung der Anrede erklärt sich daraus, dass hier ’Brom ston als eine Inkarnation des Avalokiteśvara angesprochen wird, der ja als Bodhisattva ein Wesen höherer Kategorie ist. Das Wort *lha*, Sanskrit *deva*, wird in beiden Sprachen für „Herrscher“ verwendet.
30 Eine deutsche Übersetzung ist „gnädig herabschauender Herr“.
31 Das tibetische Wort *rgyal ba* ist die Entsprechung von Sanskrit *jina*, „Sieger“, einer üblichen Bezeichnung des Buddha.
32 Der Druck ist undeutlich: man liest zunächst *’grob* oder *’grog.*
33 Vgl. *Wörterbuch der tibetischen Schriftsprache,* s.v. *rten*, 4: *’brom ston ... rten dge bsnyen te* „’Brom ston war vom Stand her ein Laienanhänger“.
34 Die Namen der zehn *bhūmi*s nennt Mvy 886–895.
35 „Träger des (weißen) Lotos“, hiermit ist Avalokiteśvara gemeint, der als Attribut einen weißen Lotos in der Hand hält. Er wird offensichtlich als „Sohn“ aller Buddhas gesehen.
36 Im Text *tshangs spyod* (für *tshangs par spyod pa*, nach Mvy 1280 Sanskrit *brahmacarya*).

yul byang phyogs u pa si ka *zhig* | |
ming chos 'phel [5] skad du 'byung ngo zhes | |
rje rgyal (6) ba'i lung bstan mchog brnyes pa'i | |
bod gangs can mgon po rgyal ba 'brom | | ***3***

„Im Land im Norden[37] wird ein *upāsaka* mit Namen Chos 'phel erscheinen." [Du] bist der Führer des Schneelandes Tibet, der diese hervorragende Prophezeiung des edlen *Jina* erhalten hat, *Jina* 'Brom.

[6] zhing phyogs bcu'i (7) bde gshegs thams cad kyi | |
thugs brtse ba'i ye shes gcig bsdus nas | |
dpal bka' (2a)[2a] gdams mes po'i skur ston pa | |
rje bstan pa'i bdag po rgyal ba 'brom | | *(2)* ***4***

Nachdem [du] das Wissen um das Mitleid aller *sugatas*[38] der zehn Weltgegenden[39] in dir vereint hast, zeigst [du dich] in der Gestalt des Stammvaters der *Śrī* Bka' gdams pa,[40] edler Inhaber der Lehre, *Jina* 'Brom.

tshe mi rtag dgun nyi lta bu 'di | |
[2] dgra chos brgyad rkyen gyis mi gyeng bar | |
da rtse gcig dam chos bsgrub (3) pa ru | |
rgyud byin gyis rlobs shig 'brom ston rje | | ***5***

Damit ich jetzt, ohne durch die – wie die Wintersonne vergänglichen – acht feindlichen Faktoren abgelenkt zu werden, die auf ein Ziel gerichtete heilige Lehre praktiziere, segne [mein] Dasein,[41] edler 'Brom ston.

37 D.h. „in Tibet."

38 Sanskrit *sugata*, „der Wohlgegangene", ist eine übliche Bezeichnung für den Buddha.

39 Die „zehn Weltgegenden" sind die Gegenden in den acht Richtungen des Kompasses sowie Zenit und Nadir.

40 Das Lied richtet sich an 'Brom ston als Gründer der Bka' gdams pa-Schule des tibetischen Buddhismus, damit bezieht es sich auf die Erbauung des Klosters Reting *(rva sgreng)* im Jahre 1056/58.

41 Hier und an der gleichen Stelle in den folgenden Strophen ist *saṃtati* oder *saṃtāna* als Sanskrit-Entsprechung von *rgyud* anzusetzen, Negi 1993–2005 gibt als mögliche Entsprechung auch *gati*. Statt „Daseinsbereich" wird hier „Dasein" gewählt, das auch auf eine Dauer hinweisen kann.

[3] gyong lto gos gtam gyi steng du bskur[42] | |
tshe 'di (4) nang lus srog thed[43] *la bor* | |
rang gces 'dzin gcong nad thon pa ru | |
rgyud byin gyis [4] rlobs shig (5) 'brom ston rje | | ***6***

Damit ich Essen, Kleidung und Ansehen unberücksichtigt lasse und in dieser Lebenszeit, ohne Rücksicht auf Körper und Leben zu nehmen, die chronische Krankheit der Eigenliebe überwinde, segne [mein] Dasein, edler 'Brom ston.

byams snying rje byang chub sems gnyis 'byongs | |
dbyings spros bral bdag med (6) mngon sum [5] rtogs | |
lam rim gnyis rnal 'byor mthar phyin par | |
rgyud byin gyis rlobs shig 'brom (7) ston rje | | ***7***

Damit ich in Liebe, Mitleid und den beiden [Arten des] *bodhicitta*[44] vollkommen bin, ohne die falsche Vorstellung einer materiellen Welt die Ichlosigkeit erkenne [und] an das Ziel des Yoga der beiden Stufenwege gelange, segne [mein] Dasein, edler 'Brom ston.

Kolophon:

zhes pa 'di [6] rje btsun blo bzang chos kyi rgyal mtshan dpal bzang pos mdzad pa'o

Dieses [Loblied] ist von dem Ehrwürdigen Blo bzang Chos kyi rgyal mtshan verfasst.

Das Lied besteht aus zwei Teilen: Die ersten vier Strophen des *'Brom ston pa'i bstod mgur* schließen gleichlautend mit der Anrede *rgyal ba 'brom, „Jina* 'Brom". Darin unterscheiden sie sich von den folgenden drei Strophen, die jeweils mit der Bitte enden *rgyud byin gyis rlobs shig 'brom ston rje*, „segne

42 Vgl. *Wörterbuch der tibetischen Schriftsprache,* s. v. *gyong bskur.*

43 Lesung in beiden Drucken deutlich *theng bor* statt *thed bor,* vgl. *Wörterbuch der tibetischen Schriftsprache*, s. v. *thed bor, „*ohne Rücksicht".

44 Es sind *bodhipraṇidhicitta* und *bodhiprasthānacitta*, interpretierend zu übersetzen als „der Gedanke, der im Vorsatz besteht, sich um die Erleuchtung zu bemühen," und „der Gedanke, der im Aufbruch zur Erleuchtung besteht".

[mein] Dasein, [...] edler 'Brom ston". Dadurch dass sich alle Strophen jeweils am Ende direkt an 'Brom ston wenden, wird geradezu der Eindruck einer Litanei erweckt.[45]

Zunächst wird 'Brom ston als Inkarnation des Bodhisattva Avalokiteśvara angesprochen, so kann man ihn auch als „Hoheit" oder sogar als „Jina", d.h. als Buddha, anrufen. Für Avalokiteśvara, der ja in ikonographischen Darstellungen mit einem Lotos in der Hand abgebildet wird, finden wir zu Beginn der zweiten Strophe den Namen *pad dkar 'dzin*, als Sanskritform könnte man Puṇḍarīkadhara bzw. Puṇḍarīkadhṛt[46] annehmen.

Strophe 3 bezieht sich auf die Prophezeiung, dass in Tibet ein *upāsaka* (Laienanhänger) als Führer des Schneelandes erscheinen werde. Die ersten vier Strophen sind dem Lobpreis des 'Brom ston gewidmet, sie leiten dazu über, dass er der Gründer der Bka' gdams pa-Schule und damit *bstan pa'i bdag po*, „Inhaber der Lehre" ist.

Die Strophe 5, mit der der zweite Teil des Lobliedes beginnt, bittet den Lehrer 'Brom ston um den Segen, damit die „acht feindlichen Dinge" *(dgra chos brgyad)* den Beter nicht daran hindern mögen, die heilige Lehre auszuüben. Worum es sich bei *dgra chos* handelt, wird nicht gesagt. Herr Prof. Dr. Helmut Tauscher wies mich auf das Lemma *'Jig rten chos brgyad* im Tibetisch-tibetischen Wörterbuch *Tshig mdzod chen mo* hin:

> *'Jig rten chos brgyad / phan gnod phran tshegs tsam gyis dga' ba dang mi dga' bar 'gyur ba'i chos brgyad de / rnyed pa dang / ma rnyed pa / snyan pa dang / mi snyan pa / bstod pa dang / smad pa / bde ba dang / mi bde ba bcas brgyad /*

„Acht weltliche Dinge: die acht nützlichen und schädlichen Dinge, durch deren [auch nur] geringe Wohltat oder Störung [die Menschen] erfreut bzw. nicht erfreut werden: mit den vier erwünschten angenehmen [nämlich] Gewinn *(lābhaḥ)*[47], Glück *(sukhaṃ)*, Lob *(praśaṃsā)* und Ehre *(yaśaḥ)* und den vier nicht erwünschten unangenehmen [nämlich] Verlust *(alābhaḥ)*, Unglück (*duḥkhaṃ*, hier wohl eher *asukhaṃ*), Tadel *(nindā)* und Unehre *(ayaśaḥ)* sind es acht."

45 Diese Beobachtung verdanke ich Herrn Prof. Dr. Helmut Tauscher.

46 Ein solches Stichwort fehlt in den Wörterbüchern.

47 Die Sanskrit-Entsprechungen sind aus Mvy 2342–2348 (dort in anderer Reihenfolge, die Überschrift dazu lautet: Mvy 2341: *aṣṭau loka-dharmāḥ*, *'jig rten gyi chos brgyad kyi ming la*!) übernommen.

Diese „acht weltlichen Dinge“ bringen also den Menschen angenehme und unangenehme Gefühle, die die Gedanken erfüllen, aber nicht von Dauer, sondern nur flüchtig sind, damit werden die religiösen Gedanken verdrängt. Wahrscheinlich ist hier der Begriff *dgra* „feindlich“ folgendermaßen zu verstehen: Die *'jig rten chos brgyad* können verhindern, dass der Gläubige religiöse Gedanken hat. So wären die „acht weltlichen Dinge“ mit den „acht feindlichen Dingen“ *(dgra chos brgyad)* gleichzusetzen.

Die letzte Strophe bezieht sich mit den „beiden [Arten des] *bodhicitta*“ auf die Vorstellung, dass der „auf die Erleuchtung [gerichtete] Gedanke“ zwei Stufen umfasst, deren erste der „Vorsatz ist, sich um die Erleuchtung zu bemühen“, während die zweite aus „dem tätigen Bemühen um die Erleuchtung“ besteht. Dies zeigt z. B. die Strophe I, 16 von Śāntideva's *Bodhicaryāvatāra:*

gantukāmasya gantuśca // yathā bhedaḥ pratīyate //
tathā bhedo 'nayor jñeyo // yathā saṃkhyena paṇḍitaiḥ //

„Wie der Unterschied zwischen dem, der zu gehen wünscht, und dem, der [bereits] geht, zu verstehen ist, so müssen die Weisen den Unterschied zwischen den beiden der Reihe nach verstehen.“[48]

Abkürzungen

AF	Asiatische Forschungen
Bca	*Bodhicaryāvatāra* of *Śāntideva*
IeT	Indica et Tibetica
Mvy	(*Mahāvyutpatti*) siehe Ishihama / Fukuda
s.v.	*sub voce*, unter dem Stichwort
Tshig mdzod chen mo	*Bod rgya Tshig mdzod chen mo*

Bibliographie

Alsdorf, Ludwig 1961. „Śaśa-Jātaka und Śaśa-Avadāna“. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 5: 1–17.

48 Die Vorstellung von den „beiden Arten des *bodhicitta*“ ist bereits in kanonischen Texten enthalten, ihr widmet Atiśa in seinem *Bodhipathapradīpa* die Zeilen 46–78, vgl. Eimer 1978: 109–113, für weitere Stellennachweise siehe dort.

Bod rgya Tshig mdzod chen mo 1985. *Zang han da ci dian* (Tibetisch-Tibetisch-Chinesisches Wörterbuch). Krang dbyi sun gyis gtso 'gan bzhes nas rtsom sgrig byas pa. 1–3. Pecin: Mi rigs dpe skrun khang.

Buswell, Robert S. & Donald S. Lopez Jr. 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism.* Princeton / Oxford: Princeton University Press.

Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the commentary Pañjikā of Prajñākaramati. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga 1960. (Buddhist Sanskrit Texts. 12).

Dietz, Siglinde und Helmut Eimer 2022. „Das Loblied des Pan chen Lama I. auf Atiśa" (*Jo bo a ti sha'i bstod mgur)*. In: *A Life in Tibetan Studies. Festschrift for Dieter Schuh at the Occasion of his 80th Birthday.* Ed. by Christoph Cüppers, Karl-Heinz Everding & Peter Schwieger. Lumbini International Research Institute: 117–130.

Eimer, Helmut 1977. *Berichte über das Leben des Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna). Eine Untersuchung der Quellen*. Wiesbaden. (AF 51).

— 1978. *Bodhipathapradīpa. Ein Lehrgedicht des Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna) in der tibetischen Überlieferung*. Wiesbaden. (AF 59).

— 1979. *Rnam thar rgyas pa. Materialien zu einer Biographie des Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna).* 1. Teil: Einführung, Inhaltsübersicht,[49] Namensglossar. 2. Teil: Textmaterialien. Wiesbaden. (AF 67).

Ishihama, Yumiko & Yoichi Fukuda 1989. *A New Critical Edition of the Mahāvyutpatti. Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology*. Tokyo: The Toyo Bunko. (Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries; 1). (Studia Tibetica 16).

Martin, Dan (in collaboration with Yael Bentor) 1997. *Tibetan Histories. A Bibliography of Tibetan Language Historical Works*. Foreword by Michael Aris. London: Serindia Publications.

Meisezahl, R[ichard] O[thon] 1981, unter Mitwirkung von M. Harders-Steinhäuser & Georg Jayme. „Die tibetischen Handschriften und Blockdrucke im Antwerpener Ethnographischen Museum, ergänzt durch eine mikroskopische Papieruntersuchung im Institut für Makromolekulare Chemie der Technischen Hochschule Darmstadt". In: *Oriens* 27–28: 490–521.

Negi, J. S. 1993-2005. *Bod skad dang legs sbyar gyi tshig mdzod chen mo. Tibetan-Sanskrit Dictionary.* 16 Vols. Sarnath, Varanasi: Dictionary Unit Central Institute of Higher Tibetan Studies.

49 So richtig; auf den Titelseiten fälschlich „Inhaltsverzeichnis."

Orosz, Gergely 2008-2009. *A Catalogue of the Tibetan Manuscripts and Block Prints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*, Vol. 1–3. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences. (Oriental manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences 3). Online URL: <https://www.academia.edu/40480183/A_CATALOGUE_OF_THE_TIBETAN_MANUSCRIPTS_AND_BLOCKPRINTS_IN_THE_LIBRARY_OF_THE_HUNGARIAN_ACADEMY_OF_SCIENCES_WRITTEN_AND_REVISED> (geladen 27.02.2022).

Roerich, N[ikolaevič] 1949–1953. *The Blue Annals*. Calcutta (Royal Asiatic Society of Bengal. Monograph Series; VII).

Roesler, Ulrike 2019. "Atiśa and the Bka' gdams pa Masters". In: *Brill's Encyclopedia of Buddhism*. Vol. II: Lives. Jonathan A. Silk (Editor-in-chief). Leiden / Boston: Brill: 1145–1158.

Sarat Chandra Das 1902. *A Tibetan-English Dictionary, with Sanskrit Synonyms.* Calcutta: Bengal Secretariat Book Depot.

Taube, Manfred 1966. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 1 bis 4. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland; XI.).

van der Kuijp, Leonard 2005. „Die Dalai Lamas von Tibet und die Ursprünge der Lama-Wiedergeburten". In: Martin Brauen (Hrsg.): *Die Dalai Lamas. Tibets Reinkarnationen des Bodhisattva Avalokiteśvara.* Völkerkundemuseum Zürich: Arnoldsche Art Publishers, S. 14–31 und 279.

Wörterbuch der tibetischen Schriftsprache 2005. Im Auftrag der Kommission für zentral- und ostasiatische Studien der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von Herbert Franke *et al*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Verlag C. H. Beck.

Life Before Life Before Life: An Extraordinary Perspective on Jina Usabha's Biography[1]

Anna Aurelia Esposito

The biography of Usabha (Skr. Ṛṣabha)[2] is, along with that of Vaddhamāṇa Mahāvīra, the most interesting and elaborate among the narratives surrounding the 24 *tīrthaṃkara*s[3]. As all sources agree, Usabha was born at the end of the *suṣamāduḥṣamā*, the third era of our current descending world period (*avasarpinī*), when the former paradisiac circumstances gave way to harsher living conditions. Not only had the ten wish-fulfilling trees (*kalpadruma* or *kalpavṛkṣa*)[4] gradually ceased to fulfill the wishes of all people and thus to enable them to live a carefree life, but the general deterioration of morals required also the establishment of laws. Seven[5] *kulakara*s (lawgivers or patriarchs) appeared one after another, giving the humankind rules about their actions and intruducing punishments. As it became clear that the deteriorating of morals and world conditions in general required more than a *kulakara*, Usabha, the son of the last *kulakara* Ṇābhi, was crowned as the first king of this world period. He acted as a cultural hero, laying the foundations of all later civilization. Besides diverse handicrafts, he taught his subjects farming, trade, and the method of cooking. He introduced administration and judicature

1 I would like to express my heartfelt gratitude to Thomas Oberlies who drew my interest to the fascinating world of Jain narrative literature many years ago. I am grateful to the late Willem Bollée for some valuable suggestions that have been included into this article.

2 As my focus will be mainly on Prākrit sources, I will use in the following the Prākrit names, giving, if necessary, at the first mention the Sanskrit equivalent in brackets. When dealing with a source in Sanskrit, Apabhraṃśa or Kannaḍa, the spelling is as in the respective text.

3 *Tīrthaṅkara*s, lit. "Makers of the Ford", are human beings who have attained omniscience through their own efforts and who teach others the path to liberation.

4 See e.g. *HTr.* 1.2.121–126 / Johnson, vol. I, 1931, 94f.; Jinasena, *Ādipurāṇa* 3.35–40.

5 The Śvetāmbaras postulate seven *kulakara*s (e.g. *HTr.* 1.2.157–206 / Johnson, vol. I, 1931, 97–100), the Digambaras fourteen (e.g. *ĀP* 3.52–56). In some texts, as in the *Ādipurāṇa* or the *Tisaṭṭhimahāpurisaguṇālaṃkāra*, Ṛṣabha, the 1st *tīrthaṅkara*, and his son Bharata, the 1st *cakravartin*, are also listed among the *kulakara*s, extending their number to 16. For more information see Esposito 2020: 43f.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24812>

as well as the various arts and sciences. Marriage and family life originated during his reign, and also castes emerged.[6] Finally he decided to renounce the world and appointed his son Bharata, the firth *cakravartin*, as his successor on the throne. He became thus the first ascetic of the current descending world period, and, having gained finally omniscience, the first *tīrthaṃkara*. So it is small wonder that not only his life, but also his previous lives are the object of various legends and myths, handed down in different versions.

In the following, I will focus on these narratives concerning Usabha's former births by comparing the different traditions and their positioning inside the respective works. I will pay special attention to the oldest extant source of Usabha's "prenatal biography", Saṅghadāsa's *Vasudevahiṇḍī*, the earliest text of Jain narrative literature. In this work, Usabha's former births are intertwined in an unique, artful way, making thus not only the narrative more lively and exciting, but reproducing and recreating thereby also in a certain way the world we are living in.

1. The different versions of Usabha's "prenatal biography"

Besides a few minor mentions in the early strata of the Śvetāmbara canon,[7] the first elaborate account of Usabha's life can be found in the *Kappasutta* ascribed to Bhadrabāhu (Skr. *Kalpasūtra*, 3rd cent. BCE), the 8th chapter of the *Āyāradasāo*.[8] Noteworthy, this account starts not with the birth as Usabha, the 1st *tīrthaṃkara*, but with his former incarnation as a god in the heaven Savvatthasiddha (Skr. Sarvārthasiddha), where he had lived for an unimaginably long time (*Kappasutta* 1.206). This seemingly unimportant remark shows the central importance of earlier incarnations in Jain narrative literature, which arose at a relatively early stage: without knowledge of these earlier lives,[9]

6 *HTr.* 1.2.924-984 / Johnson, vol. I, 1931, 150–156; *ĀP.* 15.100–16.269; cf. Esposito 2020: 44. For a detailed investigation based on the commentaries on the *Āvaśyaka Sūtra*, see Mette, 1973, 7–21.

7 E.g. scattered remarks in the *Samavāyāṃgasutta*, *Viyāhapannatti* XX.8 4c (Deleu), etc.

8 *Kappasutta*, 1.204–228 / transl. Jacobi 1884: 281-285.

9 Phyllis Granoff (1994: 16) argues that "[r]emembered autobiography plays a fundamental role in the Jain quest for salvation", refering to "*Ācārāṅga Sūtra* 1-27", which in Schubring's edition 1910 (and Jacobi's translation 1884) should correspond to the sentences I.1.1–7. The *Ācārāṅgasūtra* explicitly states that only someone who is clearly aware of his or her past is able to lead a religious life and ultimately attain salvation. It does not matter whether an individual remembers his former existences himself or whether he is told about them.

the present one with all its various facets of joy and suffering would not be comprehensible to the audience[10]. It is precisely these narratives about former births of the *śalākāpuruṣa*s, the 63 "illustrious men" of "Jain Universal History",[11] that have been developed further and further in subsequent literature. Stringent narratives on the lives of the Salakapurusas and their earlier births are rarely found in the canon itself, but only in the related commentary literature. Concerning the former births of Usabha, the commentaries on the *Āvaśyakasūtra*, belonging to the *Mūlasūtra*s of the Śvetāmbara canon, are of vital importance. While in the *Āvaśyaka-niryukti*,[12] the first stratum of the exegetical scripture on the *Āvaśyakasūtra*, the past lives of Usabha are given only in brief keywords, the later commentaries, basing on the *Niryukti*, elaborate on these narratives. The oldest commentary on the *Āvaśyakasūtra* and the *Niryukti*, the *Āvaśyakacūrṇi* (C) attributed to Jinadāsa, is written in Prakrit

10 As Cort (1993: 202) points out, Jain *Purāṇa*s (which may be extended here to texts of Jain narrative literature in general) were not written with the intention of being read silently by an individual within his or her own four walls. The *Purāṇa*s (and thus also Jain narrative literature) were texts intended for performance. Thus, they must also be seen in a performative context in order to fully understand their position within the Jain tradition. On the contemporary (as well as earlier) use of the Jain *Purāṇa*s and their contents in the preaching of the monks, cf. Cort 1993: 202–204. I do not wish to deny that the *Vasudevahiṇḍī* has also had her readership over the centuries; in the following, however, I will use exclusively the terms "audience" or "listener", which is meant to include both the readership and the audience.

11 The world is believed by the Jains to be everlasting, with an uncountable number of progressive and regressive half-cycles of time in certain areas of the universe. In every half-cycle, so-called "illustrious men" (*śalākāpuruṣa*s / *mahāpuruṣa*s) are born in various locations of the middle realm (*madhyaloka*) inhabited by humans and animals where conditions are neither extremely good nor extremely bad, so that people will be motivated to follow their teachings. These 63 *śalākāpuruṣa*s are 24 *tīrthaṅkara*s (human beings who have attained omniscience through their own efforts and who teach others the path to liberation), 12 *cakravartin*s (universal emperors who rule over one entire continent of the world), and 27 heroes (*vīra*s), namely 9 *vāsudeva*s (rulers over the half of one continent), 9 *baladeva*s (their half-brothers), and 9 *prativāsudeva*s (their enemies). Their "biographies" are dealt with in detail in the "Jain Universal History," a term coined by Western scholars for the Jain legendary history of the world. For an outline of the "Jain Universal History", cf. Esposito 2020; for the term "*śalākāpuruṣa*" see also Parekh 1974.

12 The *niryukti*s comprise the first stratum of exegetical scriptures on the Śvetāmbara canon. They are composed in *āryā* metre, and their language is Jaina-Māhārāṣṭrī (for a significant study of selected words of the *Āvaśyaka*-commentaries see Oberlies 1993). For more details on *niryukti*s in general see Balbir 1993: 39–41, for the *Āvaśyaka-niryukti* pp. 41–45, Leumann 1934: 21a, 29b-31b and Bruhn 1998: 120f. Leumann (1934: 28b) suggests arround 80 CE as a possible time of origin, Khadabadi (1991: 28) assumes a later date. For a concise introduction to exegetical literature of the Śvetāmbara canon in general and the *Āvaśyaka*-tradition in particular, see Bruhn 1981.

prose and dates around the 6th–7th cent., Haribhadra's *Vṛtti* (H) probably originated in the 8th and that of Malayagīri (M) in the 12th century (both in Sanskrit prose with stories in Prakrit).[13] Interestingly enough, regarding the "prenatal biography" of Usabha, already in these commentaries two different traditions emerge, one containing seven, the other, nine previous births (cf. also Bruhn 1954: 48-50). A work that does not belong to the canonical literature seems to have played a major role in splitting the formerly uniform tradition: the aforementioned *Vasudevahiṇḍī* of Saṅghadāsa,[14] as we will see below.

Both traditions are combined to yield twelve former lives in two texts belonging to the group of the so-called Jain *Mahāpurāṇa*s,[15] Śīlāṅka's *Caüpaṇṇamahāpurisacariya* (*ŚC*, in Jaina-Māhārāṣṭrī, completed 868/869 CE) and Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita* (*HTr*, in Sanskrit, composed between 1160 and 1172 CE). To discuss the different versions of Usabha's former lives, their probable chronology and the possible reason for their emergence, it is, first of all, necessary to have an overview of the entire "prenatal biography". I will base my following summary on the combined versions found in the texts of Śīlāṅka (*ŚC* 10.26–34.7) and Hemacandra (*HTr* I.1.31–911), approaching then gradually the possible original form of the narrative.[16]

The first birth of the future *tīrthaṃkara* Usabha about which we are informed is his birth as the generous merchant Dhaṇa (*HTr* Dhana). Attracted to the true religion (that is, Jainism) through the sermon of an ascetic, he joyfully gives alms to some monks. This deed will bear rich fruits in his future lives, as he

13 See Balbir 1993: 45, 81–89.

14 The *Vasudevahiṇḍī* is mentioned three times by the *Āvaśyakacūrṇi* (C 164.12 and 460.3, C II 324.1 [the figures refer to the pages and lines of the printed text], see Balbir 1993: 101). As the *Āvaśyakacūrṇi* is dated around the 6th–7th century (Balbir 1993: 45), the *Vasudevahiṇḍī* cannot be later than the sixth century (see also Jacobi 1932: vii f.). Alsdorf (1935–37: 320) assigns a much earlier date because of the *Vasudevahiṇḍī's* archaic Jaina-Māhārāṣṭrī, von Hinüber (2001: 76) assumes a time of origin before 450 CE.

15 The Jain *Mahāpurāṇa*s are comprehensive texts that cover the complete "Jain Universal History," giving the biographies of all the 63 *śalākāpuruṣa*s of the current descending world period including their former lives, and hinting occasionally at future incarnations, cf. Cort 1993: 191–193, Esposito 2020: 32f.

16 I will follow here Śīlāṅka's *Caüpaṇṇamahāpurisacariya* as the older work, but give the Sanskrit equivalent of the names and other deviations found in Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita* in brackets. The figures given for *ŚC* refer to page and line in Bhojak's edition.

thereby acquires "the seed of enlightenment" (*bodhi-bīja*).[17] After his death he is reborn as a twin in the Uttarakurus,[18] then as a god in the heaven Sohamma (*HTr* Saudharma). In the fourth birth, he is born as the *vidyādhara*[19] King Mahābala. He rules the earth and, moreover, he enjoys his life. Luckily he has a true friend – his minister Vimalamaï (*HTr* Svayambuddha), who wants to lead him down the right path. After a discussion about the vanity of life and the worthlessness of bodily pleasures, he persuades King Mahābala to renounce the world. After twenty-two days of severe PajjuNNausterity the king dies and receives a rich reward – as the god Laliyaṃga (*HTr* Lalitāṅga) he spends blissful days in the heaven Īsāṇa (*HTr* Īśāna) together with his beloved wife, Sayaṃpabhā (*HTr* Svayamprabhā). After her death the former Sayaṃpabhā ekes out a miserable existence as a poor and despised girl without even a proper name, Ṇiṇṇāmiyā (*HTr* Nirnāmikā). Laliyaṃga reveals himself to Ṇiṇṇāmiyā and instructs her to fix her thoughts exclusively on him in order to be reunited with him after her death. She follows his instructions, and they live many more years together in the Īsāṇa-heaven. Such a strong bond between two souls normally does not end with death. The soul of goddess Sayaṃpabhā

17 Stories about the efficacy of a gift, dāna, are frequent topoi in Jain narrative literature; one example is the anonymous *Dānāṣṭakakathā* (cf. Balbir 1982). Of supreme importance is not only the kind of gift, but also the state of mind in which it is bestowed and who the recipient is (for the gift that is pure in three ways see Balbir 1983: 148, especially n. 18: *teṇaṃ davva-suddheṇaṃ dāyaga-suddheṇaṃ paḍigāhaga-suddheṇaṃ tiviheṇaṃ tikaraṇa-suddheṇaṃ… (aṇagāre) paḍilābhie)*. As the Jaina monk Vijayasiṃha explains in Haribhadra's *Samarāiccakahā* (3rd Bhāva, 157.17–158.4 [Jacobi]; for a translation of the whole passage see Mette 2010: 149-151), alms given to an undeserving recipient are worthless (or even dangerous?) for the donor. Merchant Dhaṇa not only bestows his pure gift full of joy and devotion, but he also gives it to worthy recipients and takes therewith his first step on the way to salvation.

18 Uttarakuru is the northern part of the *varṣa* (region) Videha, situated in the center of Jambūdvīpa, the continent we are supposed to be living on. Contrary to our region Bharata which is a *karmabhūmi* (realm of action), Uttarakuru is a *bhogabhūmi* (realm of enjoyment), not subject to the cycle of time and thus possessing living conditions that are always equivalent to the era of *suṣamāsuṣamā* (extremely happy). Due to the paradisiac conditions, people have no motivation to strive for liberation. Jinas are never born here, and thus it is impossible for human beings living in these lands to attain liberation (see also Satinsky / Wiley 2020).

19 A Vidyādhara possesses certain magical powers, *vidyās*, which can be acquired through a combination of ascetic practices and magical spells. The "owner" of a certain *vidyā* can even pass her on or lend her to somebody (cf. Vh 92.20, where Kaṇagamālā gives the *vidyā* Paṇṇattī to her foster-son Pajjuṇṇa, or *Vh* 108.17 f., where Pajjuṇṇa lends the same vidyā to his brother Samba). For this reason it is quite possible for a human being to become a Vidyādhara – as is the case with King Naravāhanadatta. For a comprehensive treatment of the Vidyādharas in classical Indian literature see Grafe 2001.

will accompany the soul of our former merchant Dhaṇa till his last birth. After his lifetime as a god ends, Laliyaṃga is born as the Prince Vaïrajaṃgha (*HTr* Vajrajaṅgha), and his former wife Sayaṃpabhā as a princess, Sirikaṃtā (*HTr* Śrīmatī). They are happily reunited through their recollection of their last birth. One night, after having spent many happy years together, they decide to renounce the world first thing the next morning. Unfortunately they can't carry out this decision – that same night they are poisoned by their son. They are born again as twins in the Uttarakurus, and afterwards as gods in the heaven Sohamma (*HTr* Saudharma). In the ninth birth our former merchant, Dhaṇa, is born as the physician Jīvāṇaṃda (*HTr* Jīvānanda). He and his five friends[20] are inseparable. One day Jīvāṇaṃda heals an ascetic with the help of his friends. Afterwards they renounce the world and in the course of time begin a fast to the death (*sallekhanā*). This most praiseworthy act leads to a rebirth as gods in the twelfth heaven Accua (*HTr* Acyuta). Afterwards the former merchant Dhaṇa is born as Prince Vaïraṇābha (*HTr* Vajranābha); the others are born as his younger brothers, and his former wife as his friend and charioteer (in *ŚC* no name is given, in *HTr* Suyaśas). One day Vaïraṇābha's father, King Vaïraseṇa (*HTr* Vajrasena), renounces the world and installs his eldest son on the throne. After gaining *tīrthaṃkara*-hood[21] he delivers a sermon on *dharma*, after which Vaïraṇābha, his younger brothers and his charioteer renounce the world. At this point, something important happens: Our protagonist gains *tīrthaṃkara-nāma-karman*, which means that he will preach in a future life as a *tīrthaṃkara* the true religion and attain salvation. After his death he gains a birth as a god in the heaven Savvaṭṭhasiddha (*HTr* Sarvārthasiddhi).

So far the "prenatal biography"; now our former merchant, Dhaṇa, incarnates for the last time (cf. *ŚC* 34.8–41.25, *HTr* I.2.207-3.643): He is born as Usabha (*HTr* Ṛṣabha), first king and first *tīrthaṃkara* of the current descending world period. As mentioned before, he plays the role of a cultural hero, bringing fire, various crafts, mathematics and writing to mankind. Finally he installs his sons as kings and renounces the world. After a long period of fasting he begs for alms. Since Usabha is the first monk in this world age, no one

20 Among them is his former wife, reborn now as Kesava (*HTr* Keśava), son of a merchant (according to *HTr*; *ŚC* gives only his father's name).

21 Vaïraseṇa / Vajrasena is one of the 24 *tīrthaṃkara*s of a former world age.

could know for sure which food is proper for monks. For his great-grandson[22] Sejjaṃsa (*HTr* Śreyāṃsa), however, Usabha's monk's robe seems familiar. Suddenly he remembers his former births together with Usabha (*jāissaraṇa*, Skr. *jātismaraṇa*, *ŚC* 41.3, *HTr* I.3.283) – as god Laliyaṃga's wife Sayaṃpabhā and so on. He especially dwells on his penultimate birth as charioteer of Prince Vaïraṇābha, where he saw the monk's robe of his friend's father, Vaïraseṇa. He suddenly knows what to give for alms, and so performs the first act of giving (*dāna*) in the current descending world period. Over time Usabha gains omniscience, spreads with his first sermon the true religion and finally attains salvation.

As we have seen, Śīlāṅka and Hemacandra present in their works the following chain of lives, till the 13th and last incarnation as Jina Usabha:

1st birth:	As merchant Dhaṇa
2nd birth:	As a twin in the Uttarakurus
3rd birth:	As a god in Sohamma-heaven
4th birth:	As King Mahābala
5th birth:	As god Laliyaṃga in Īsāṇa-heaven (wife: Sayaṃpabhā)
6th birth:	As Prince Vaïrajaṃgha (wife: Sirikaṃtā)
7th birth:	As a twin in the Uttarakurus
8th birth:	As a god in Sohamma-heaven
9th birth:	As physician Jīvāṇanda (friend: Kesava, son of a merchant)
10th birth:	As a god in Accuya-heaven
11th birth:	As Prince Vaïraṇābha (friend: his charioteer)
12th birth:	As a god in Savaṭṭhasiddha-heaven
13th birth:	As *tīrthaṃkara* Usabha (great-grandson: Sejjaṃsa)

22 According to most sources Śreyāṃsa is the son of Bāhubali's son Somaprabha and therefore Ṛṣabha's great-grandson (e.g. HTr I.3.244), sometimes he is Somaprabha's younger brother, thus Usabha / Ṛṣabha's grandson (e.g. in Jinasena's Ādipurāṇa 20.31, Pampa's Ādipurāṇaṃ prose passage after 9.129, Cāvuṇḍarāya's Triṣaṣṭilakṣaṇamahāpurāṇaṃ 39.23, or Puṣpadanta's Mahāpurāṇa 9.3.2). The Āvaśyakacūrṇi (162.14) mentions another view in addition to the latter one: tattha bharahassa putto sejjaṃso; anne bhaṇaṃti – bāhubalissa suto somappabho seyaṃsa ya (Some say that Śreyāṃsa was the son of Bharata, others say that both Somaprabha and Śreyāṃsa were the sons of Bāhubali).

At a first glance, in this combined version of Usabha's former lives the doubling of the births as twin in the Uttarakurus and as a god in Sohamma-heaven (births two and three as well as births seven and eight) seems rather curious and indicates a probable interpolation. A certain discomfort can already be noticed in the *Āvaśyaka*-tradition, one of our earliest sources about Usabha's former births: The *Āvaśyaka-niryukti* deals with Usabha's former lives in the stanzas 171–178 and 185 (numbering of Haribhadra's *vṛtti* (*H*); Malayagiri (*M*): stanzas 168–175 and 182). Stanza 171 (*H*; *M*: 168) deals with Usabha's former birth as merchant Dhaṇa; stanza 172 (*H*; *M*: 169), however, is given twice in Haribhadra's as well as Malayagiri's *vṛtti*s: the first stanza (*H* 172* / *M* 169*),[23] containing births two to six, is declared explicitly to be a later insertion[24] by Haribhadra, while the second stanza (*H* 172 / *M* 169),[25] containing births seven to nine, obviously was felt to be the original. Furthermore, the births in question are described rather concisely by the commentators Haribhadra and Malayagiri, unlike, for example, the ninth and the eleventh incarnations as a physician and as Prince Vaïraṇābha. This already applies to the *Niryukti*, which dedicates three stanzas (*H* 172–174; *M* 169–171) to Usabha's incarnation as a physician, and four (*H* 175–178; *M* 172–175) to the life as Prince Vaïraṇābha, while the births four to six as King Mahābala, god Laliyaṃga and Prince Vaïrajaṃgha are summarised in one single verse. The argument is further strengthened by Jinadāsa's *Āvaśyakacūrṇi*, which mentions specifically that births four to eight[26] have been left out.[27] Births four to six, that is the life as King Mahābala, god Laliyaṃga and Prince Vaïrajaṃgha, were obviously introduced into the *Āvaśyaka*-tradition from

23 *uttarakuru sohamme mahāvidehe mahabbalo rāyā| īsāṇe laliyaṃgo mahāvidehe vaïrajaṃgho||*, that is, the births as a twin in the Uttarakurus (birth 2), as a god in the Sohamma-heaven (birth 3), as King Mahābala in Mahāvideha (birth 4), as god Laliyaṃga in the Īsāṇa-heaven (birth 5) and again in Mahāvideha as Prince Vaïrajaṃgha (birth 6).

24 *iyam anyakarttṛkī gāthā sopayogā ca* (H 115a.6).

25 *uttarakuru sohamme videhi* (M: *videha*) *tegicchiyassa tattha suo* (M: *sutto*)| *rāyasuya seṭṭhimaccāsatthāhasuyā vayaṃsā se||*, that is, the births as a twin in the Uttarakurus (birth 7), as a god in the Sohamma-heaven (birth 8), and as son of a physician (birth 9) in Videha, together with his friends, the sons of the king, a guild-master, a minister and a merchant.

26 Evidently the *Āvaśyakacūrṇi* regards the second existences as twin and as god, births seven and eight, as alien elements, but not the first existences, births two and three. For an explanation see below, fn. 32.

27 *mahābala lalito vaïrajaṃgha mithunakaṃ ca sodhammasura, etadbhavapañcakam atra tyaktaṃ* (132.4).

a secondary source.[28] It is a text outside the canonical works, pertaining to a totally different genre – the *Vasudevahiṇḍī* of the Jain monk Saṅghadāsa, basing in its main narrative on the *Bṛkatkathā*-tradition.[29] Written in an archaic form of Jaina-Māhārāṣṭrī,[30] the *Vasudevahiṇḍī* intertwines the Hinduistic material of the *Bṛhatkathā* in an unique way with the Universal History of the Jains. The main plot line of the *Bṛhatkathā* thereby serves as a kind of framework, which is not only overlaid with an abundance of secondary stories, but also wrapped in several narrative layers of pure Jain origin.[31] One of these narratives inserted in the main plot is the tale of Jina Usabha and his former births – interrupting the main narrative for 22 pages (*Vh* 157.1–178.14)[32].

In Saṅghadāsa's version, the life as merchant Dhaṇa, in which the future *tīrthaṃkara* Usabha acquired "the seed of enlightenment" leading him to the right path, is ignored; instead, the first birth we encounter is the life as King Mahābala, followed by the birth as god Laliyaṃga and Prince Vaïrajaṃgha. The "new" rebirths were apparently placed in front of the chain of rebirths of the first tradition,[33] leaving aside Usabha's first life as merchant Dhaṇa and containing consequently nine previous births. The "new" rebirths as King Mahābala, god Laliyaṃga and Prince Vaïrajaṃgha are given in the *Vasudevahiṇḍī* more prominence than the births in the older tradition – to be precise,

28 This fact has already been stated by Bruhn (1954: 49), who suggested, the old version of Usabha's "prenatal biography" should contain only the first birth as merchant Dhaṇa and then births seven to twelve, altogether seven former births.

29 For a detailed study see Jain 1977.

30 As already Alsdorf pointed out in his article "The Vasudevahiṇḍi, a Specimen of Archaic Jaina-Māhārāṣṭrī" (1935–37), the language of the *Vasudevahiṇḍī* is an archaic form of Jaina-Māhārāṣṭrī, often very close to Ardhamāgadhī, the language of the Jaina canon. For the characteristics of Ardhamāgadhī, see von Hinüber 2001: 98-100 (§§ 74–78), for a study of the Prakrit of the *Vasudevahiṇḍī* see Esposito 2012b.

31 Cf. Esposito 2012a.

32 The figures refer to the pages and lines of Caturvijay Muni and Punyavijay Muni's edition.

33 As noted above (fn. 25), the *Āvaśyakacūrṇi* evidently regards the second existences as twin and as god, births seven and eight, as alien elements, but not the first existences, births two and three. Bruhn (1954: 49) tried to explain this fact: He assumes, the *Vasudevahiṇḍī*-tradition did not know the first birth as merchant Dhaṇa; so the "new" former existences were put at the beginning, that is in front of the births as twin in the Uttarakurus and as god in Sohamma-heaven. As the chain of former births now began with King Mahābala, the *Āvaśyaka-niryukti*, taking over the new births, placed in front of them again the existences as twin and as god, to preserve the old tradition of merchant Dhaṇa's rebirth. For this reason the *Āvaśyakacūrṇi* mistakenly looked upon the original births as twin and as god (births seven and eight) as interpolation and regarded the inserted births at the beginning of the chain (births two and three), however, as genuine.

they run on for more than ten pages (*Vh* 166.3–177.2), while the births taken from the older tradition run less than two pages (*Vh* 165.19–166.2, 177.3–178.9).

Seemingly, the version of the *Vasudevahiṇḍī* has not only influenced the *Āvaśyaka*-commentaries, but also had an impact on works dealing with Jain Universal History as far south as Karnataka: Jinasena followed in his *Ādipurāṇa* (9th cent., in Sanskrit) the *Vasudevahiṇḍī* in describing nine former births, starting with King Mahābala (4.51–11.221).[34] Instead of Usabha's incarnation as physician Jīvāṇanda, however, Jinasena presents again a "royal" birth as King Suvidhi (10.121–169). Like in the *Vasudevahiṇḍī*, more attention is payed to the "new" births – the incarnations as King Mahābala, god Lalitāṅga and Prince Vajrajaṅgha (4.51–9.32) obviously take up more space than the "old" ones (9.33–11.221). The same applies for Pampa, whose *Ādipurāṇaṃ* (c. 860 CE) is the first extant work written in Kannaḍa, and for Cāvuṇḍarāya's *Triṣaṣṭilakṣaṇamahāpurāṇaṃ*, also called *Cāvuṇḍarāyapurāṇaṃ* (completed 978 CE), both written in Haḷegannaḍa / Old Kannaḍa and strongly influenced by Jinasena and thus by the *Vasudevahiṇḍī*-tradition. As their predecessor, Pampa and Cāvuṇḍarāya narrate the "new" births as King Mahābala, god Lalitāṅga and Prince Vajrajaṅgha in far more detail than those belonging to the "old" tradition;[35] instead of the birth as physician Jīvāṇanda, also here the life as King Suvidhi is told.[36] The forth extant work dealing with Jain Universal History and originating in the Kannaḍa-speaking region, Puṣpadanta's *Tisaṭṭhimahāpurisaguṇālaṃkāra* (965 CE, in Apabhraṃśa), also called *Mahāpurāṇa*, does not mention the earlier lives of Usabha, except for a short remark that Seyaṃsa, Usabha's companion for many past lives, all of a sudden remembers their past life together as Vajjajaṃgha and Sirimaï (9.6.1).[37] It is interesting to note that the

34 Interestingly enough, Jinasena presents one more birth in addition to the nine former lives known by the *Vasudevahiṇḍī*: As King Mahābala's minister Svayambuddha gets to know from an ascetic possessing the *avadhijñāna* (clairvoyance), his master had been in a former life a prince named Jayavarman, who was passed over for the succession to the throne and, disgusted with life, renounced the world (*Ādipurāṇa* 5.193–211).

35 Pampa: "new" births 1.56–5.24, "old" tradition 5.25–7.108 (the figures refer to chapter and verse); Cāvuṇḍarāya: "new" births 13.12–27.15, "old" tradition 27.16–31.10 (the figures refer to the pages and lines of Kulakarṇi's edition). Like Jinasena, both authors insert into the narrative of Mahābala a former birth as Prince Jayavarmanu (*Ādipurānaṃ* prose passage after verse 2.33–2.42; *Cāvuṇḍarāyapurāṇaṃ* 15.31–16.18).

36 Pampa: prose passage after 5.99-prose passage after 6.11; Cāvuṇḍarāya: 29.16–30.7.

37 *jiṇam avaloïūṇa kuṃyareṇa loyasāro| sirimaï-vajjajaṃgha-jammaṃtarāvayāro||*

only former birth mentioned in this text belongs to the "new" births of the *Vasudevahiṇḍī*-tradition.

The *Āvaśyaka*-commentators Haribhadra and Malayagiri had already tried to combine both versions, leaving the "new" births rather brief and allowing more space for the stories belonging to their own tradition. The next development was to merge the two traditions in a fully articulated form with all births being given the same weight,[38] as can be seen in Śīlāṅka's *Caüpaṇṇamahāpurisacariya* and Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita*.[39] The development of the narrative of Usabha's previous births, starting with the *Niryukti*-stanzas and ending with the "combined version" of Śīlāṅka and Hemacandra, could be thus visualised as follows:[40]

Table: Usabha's previous births in the different versions

Niryukti-stanza	old version	*Vh*'s version	new combined version	
171 (H), 168 (M)	Dhaṇa		Dhaṇa	
172* (H), 169* (M)			twin	repetition of birth 7
172* (H), 169* (M)			god	repetition of birth 8
172* (H), 169* (M)		Mahābala	Mahābala	interpolation
172* (H), 169* (M)		Laliyaṃga	Laliyaṃga	interpolation
172* (H), 169* (M)		Vaïrajaṃgha	Vaïrajaṃgha	interpolation

38 As there is not much to write about the births as twins in the Uttarakurus and as gods in the Sohamma-, Accuya- and Savaṭṭhasiddha-heaven respectively, these existences are described rather concisely by all authors – except for Jinasena, who uses these births as an occasion to expand on doctrinal contents or to artfully praise the beauties of heaven etc.

39 Nevertheless, in these two works there are less word-for-word correspondences in Usabha's former lives as Mahābala, Laliyaṃga and Vaïrajaṃgha than in the other births, cf. Bruhn 1954: 48.

40 This overview is inspired by Bruhn's table (1954: 49), but slightly enlarged and adjusted to the editions of Haribhadra's and Malayagiri's *vṛtti*s.

Niryukti-stanza	old version	*Vh*'s version	new combined version	
172 (H), 169 (M)	twin	twin	twin	
172 (H), 169 (M)	god	god	god	
172-174 (H), 169-171 (M)	physician	physician	physician	
175 (H), 172 (M)	god	god	god	
175-178 (H), 172-175 (M)	Vaïraṇābha	Vaïraṇābha	Vaïraṇābha	
185 (H), 182 (M)	god	god	god	
185 (H), 182 (M)	Usabha	Usabha	Usabha	

It appears rather improbable that Saṅghadāsa should not have known the story of merchant Dhaṇa; what could have been his motive for replacing this birth with the narratives of King Mahābala, god Laliyaṃga and Prince Vaïrajaṃgha? One possible reason might be the literary genre of the *Vasudevahiṇḍī*, narrative literature. A merchant's role is by far less spectacular and "fairy-tale-like" than the figure of a king or a god in Īsāṇa-heaven. Furthermore, stories of laymen and laywomen who set foot on the path to salvation by making an offering to a worthy person are quite widespread in Jain literature.[41] For this reason, the tale of merchant Dhaṇa is neither very innovative nor very unique and could have easily been replaced by more exciting narratives. As we shall see in the next section, however, the *Vasudevahiṇḍī* not only contributed new rebirth-stories for Jina Usabha's "prenatal biography", but also inspired some later authors by the exceptional *position* it assigned to Usabha's former births within the text.

41 An example from the *Vasudevahiṇḍī* is the daughter of Brahman Miga, Vāruṇī, who was encouraged to give food to some monks on the occasion of a festival. Due to this deed she gained various rebirths in royal families and in several heavens, until she finally achieved salvation (cf. *Vh* 253.7–264.16, esp. 255.6–15, and Esposito 2010: 326 as well as table II on p. 331f.). For the consequences of alms-giving in the various narratives cf. also Balbir 1982 and 1983.

2. The position of Usabha's "prenatal biography"

In most texts the extensive story of Usabha's previous births can be found right at the beginning of his biography. So we learn all about his different lives, including his last birth as Jina Usabha, in a chronological course of events. This is the case in the *Āvaśyaka*-tradition as well as Jinasena's *Ādipurāṇa*, Pampa's *Ādipurāṇaṃ*, Cāvuṇḍarāya's *Triṣaṣṭilakṣaṇamahāpurāṇaṃ*, Śīlāṅka's *Caüpaṇṇamahāpurisacariya* and Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita*.[42] In these texts the story of Usabha's former lives appears again as a kind of flashback, when Sejjaṃsa / Śreyāṃsa, his great-grandson and first donor, recalls at the sight of Usabha's monk's robe the births they had together. On this occasion, however, a detailed narrative is not told at all, and not even all previous births are quoted: In the four Purāṇas originating from the Kannaḍa-speaking region, viz. Jinasena's *Ādipurāṇa* (20.78 f.), Pampa's *Ādipurāṇaṃ* (prose passage after 9.131), Cāvuṇḍarāya's *Triṣaṣṭilakṣaṇamahāpurāṇaṃ* (39.13 f.) and Puṣpadanta's *Mahāpurāṇa* (9.6.1), only the former births as Śrīmati / Sirimaī and Vajrajaṅgha / Vajjajaṃgha are explicitely mentioned. *ŚC* 41.3 refers to Sejjaṃsa's former birth as Ṇiṇṇāmiyā as the first of eight births together with Usabha (*ṇiṇṇāmiyā-pamuhāṇi bhagavayā saha gayāṇi aṭṭha bhavantarāṇi*), skipping the actual first birth as goddess Sayaṃpabhā; in *ŚC* 41.4 a further reference to Usabha's birth as *cakravartin* Vaïraṇābha is made. In *HTr* I.3.283–288 Śreyāṃsa remembers his birth as charioteer together with Vajranābha, their renunciation at the feet of *tīrthaṃkara* Vajrasena (Vajranābha's father), and their former existences as "Svayamprabhā etc.".

At first glance, in these texts Sejjaṃsa / Śreyāṃsa's "flashback" on the occation of Jina Usabha's fast-breaking seems rather curious. It is very likely that this insertion was influenced again by the *Vasudevahiṇḍī*. This work not only explains in more detail the reason why Sejjaṃsa[43] remembers their former births exactly at this occation, but also only at this very point fully recounts his previous lives together with Usabha. Here again, the *Vasudevahiṇḍī* particularly influenced the *Āvaśyaka*-tradition. Instead of mentioning only Sejjaṃsa's *jātismaraṇa* (together with some names that he remembers) like all the other works, the *Āvaśyaka*-commentaries insert at *this* point, after

42 As mentioned above, Puṣpadanta does not narrate in his *Mahāpurāṇa* Usabha's earlier births at all.

43 In the *Vasudevahiṇḍī*, besides "Sejjaṃsa" also the forms "Sijjaṃsa" or "Seyaṃsa" can be found. For reasons of facilitation I will use in the following the form "Sejjaṃsa", as it occurs also in *ŚC*.

Sejjaṃsa's giving of alms, the far more detailed account of Usabha's former lives, not at the beginning of the Usabha-*carita*. The *Āvaśyaka*-commentaries themselves explicitely confirm that this is a secondary development through the influence of the *Vasudevahiṇḍī*-tradition:[44] In all three texts Sejjaṃsa states, his knowledge concerning the giving of proper alms results in his former births together with Usabha. Asked by the kings to relate these former births, he gives an account *as in the Vasudevahiṇḍī* (*jahā vasudevahiṃḍīe*).[45] The following tale is in the *Āvaśyakacūrṇi* nearly word for word identical with *Vasudevahiṇḍī* 165.20–178.10.[46] Malayagiri also follows very closely the version of the *Vasudevahiṇḍī*, but less verbatim than the *Cūrṇi*.[47] Both texts

44 See also Bruhn (1954: 49 f.) and Balbir (1993: 131).

45 *C* 164.12, *M* 218b.8, *H* 146a.3.

46 *C* 164.14–180.9. Divergences occur, apart from some corrupt readings, only in orthography, insertion or deletion of single praefixes, words or short sentences. Two passages, however, are abbreviated: In the birth as physician Kesava, the long procedure of curing the Sādhu is left out with the words *kayāiṃ ca sādhū mahappā kimikuṭṭheṇa gahito jahā puvvaṃ jāva teṇeva paḍigatā* (179.14, "And once a Sādhu, a great soul, was seized by worms, as [told] before, till 'there they returned'"), so *C* 132.7 (beginning with the words *kimikuṭṭheṇa gahito*) up to 133.5 (*teṇeva paḍigatā*) is to be inserted here and *Vh* 177.10–21 is left out. The second passage occurs in Ṛṣabha's next human birth as *cakravartin* Vaïraṇābha, where the *Cūrṇi* suddenly breaks off with the words *sārahī jāto sujaso ṇāma, sesaṃ jahāpuvvaṃ jāva uvavāo savvaṭṭhe savvehiṃ, paḍhamo vaïraṇābho cuo tti* (180.4f., "I was born as [his] charioteer, Sujasa by name, the rest is like [told] before, till 'the birth of all was in the Savvaṭṭha-[heaven], first [of all] died Vaïraṇābha'"). Contrary to the first abbreviated passage, the starting point of the text to be inserted is not clear at all: Not only are the words *sārahī jāto sujaso ṇāma* absent in the previous narrative about Vaïraṇābha (133.6–134.1 and 135.4–6), nay, no charioteer at all is mentioned there! For further differences between the *Āvaśyakacūrṇi* and the *Vasudevahiṇḍī* cf. also Jain 1977: 12 f.

47 *M* 218b.9–226b.7. The word-order diverges from the *Vasudevahiṇḍī* quite often, sometimes words are omitted or replaced by synonyms, some passages are shortened. In some places we find additional remarks, as in 219a.10, where Saṃbhiṇṇasoa, King Mahābala's minister, is called a *nāstikavādin* (*nāhiyavāī*), a statement absent in both the *Cūrṇi* as well as in the *Vasudevahiṇḍī*. The story of physician Kesava is abbreviated even more than in the *Cūrṇi*: *kayāi sāhū mahappā kimikuṭṭheṇa gahito jahā puvvaṃ jāva samāhīe kālagayā* (226a.13, "Once a Sādhu, a great soul, was seized by worms, as [told] before, till 'they died in peace of mind (*samādhi*)'"), so *Vh* 177.10–23 is left out and the text beginning at 158b.9 is to be inserted here. As the words *samāhīe kālagayā* are absent at Malayagiri's former passage, the end of the insertion has to be guessed – probably 159b.9. In the story of *cakravartin* Vaïraṇābha the same passage as in the *Cūrṇi* is left out (*Vh* 177.28–178.3), but the words to be inserted are after this passage: *kaṇaganābho cakkavaṭṭī bharaho iti, sesaṃ jahā puvvaṃ javā savaṭṭhe devā jāyā* (226b.3f., "Kaṇaganābha will be the *cakravartin* Bharaha, the rest is like [told] before, till 'we were born in the Savvaṭṭha-[heaven]'"). The words marking the beginning and the end of the insertion are not to be found in the foregoing text.

start, as the *Vasudevahiṇḍī*, with the birth as twins in the Uttarakurus and their memory of being born in a former life as the god Laliyaṃga and his wife Sayaṃpabhā, etc. In Haribhadra's *Āvaśyakavṛtti*, however, Sejjaṃsa relates only a summary of his eight former births together with Usabha, and this too in a strict chronological order.[48]

Thus the *Vasudevahiṇḍī* introduced a new, unique way to position and to narrate the former lives of Jina Usabha. That this way found appreciation, is shown not only by the *Āvaśyaka*-tradition, that took over the whole narration at this point of the text, but is also reflected by Sejjaṃsa's flashback in the works mentioned above.

3. The narrative frame of Usabha's "prenatal biography"

The surrounding of one narrative by another is a popular device which, as Witzel notes, can be traced back to prehistoric times.[49] Some authors, however, use this narrative framing in a quite excessive way – to the greatest confusion of the audience. In such an extreme case, the question arises as to why an author tells a story in such a way that the audience can no longer keep track of it. To provide a possible answer, I would like to take a closer look at the narrative framing of Usabha's "prenatal biography". This is carried out quite differently in the individual texts: Some of them have no frame at all – such as Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita*.

The text begins with verses praising the 24 *tīrthaṃkara*s and moves immediately into Ṛṣabha's former births. Śīlāṅka's introduction is more extensive, including reflections on the meaningfulness of a work such as this one and its probable influence on the audience. He continues then – like Hemacandra without a narrative framing – after a very concise explanation of the Jain cosmology and chronology with the appearance of the *kulakara*s and Usabha's former lives. By contrast, Jinasena and Puṣpadanta provide in their works a frame that is already used in canonical literature: King

48 *H* 146a.4-8. As Sejjaṃsa is relating only *his* former lives together with Usabha, he is leaving aside Usabha's birth as King Mahābala and begins with the life as god Laliyaṃga and his wife Sayaṃpabhā.

49 Witzel points to the practice, already present in Vedic times, of surrounding one narrative by another, leading to more complex narratives in the period of the Brāhmaṇas. Basing on Indo-Iranian and ancient Greek parallels, he argues that the use of frame structures, at least in poems, can be traced back far into prehistory (Witzel 1987: 411 f.).

Śreṇika,[50] who had come to worship Jina Mahāvīra, asks the *gaṇadhara* Gautama (Mahāvīra's main pupil), to tell him the story of *dharma*. After speaking about the current descending world period, the *kulakara*s and their deeds, Gautama finally promises to tell the story of Jina Ṛṣabha / Usabha. The *Ādipurāṇa* begins this account with Ṛṣabha's former birth as King Mahābala, while the *Tisaṭṭhimahāpurisaguṇālaṃkāra* immediately starts with the last birth as Jina Usabha.[51]

Quite unique is the framing provided by Saṅghadāsa's *Vasudevahiṇḍī*. Here Ṛṣabha's former births are embedded not only in one, but in various frames. Furthermore, the narrative time is not linear as in the works mentioned above; it provides a lively, but sometimes rather complicated account. The different layers concerning this passage are the following [for an overview see the table below]:

The *Vasudevahiṇḍī* begins with the story of Jambu. After his renunciation he is present at King Koṇia's conversation with the *gaṇadhara* Suhamma. This dialogue[52] provides the frame and the first layer of our text. During their conversation, Suhamma tells Koṇia about an earlier meeting between Jina Mahāvīra and King Seṇia, Koṇia's father [second layer]. During that meeting Mahāvīra told Seṇia the story of King Vasudeva's grandsons [third layer]. In the course of this narration, Vasudeva recounts his own adventures to his grandsons [fourth layer]. Furthermore, Vasudeva's narration is interspersed with yet more stories. For example, an old woman once told him the story of Jina Usabha: Usabha's birth, life and renunciation, and his first begging for alms [fifth layer]. In this strain of the narrative, passers-by ask Sejjaṃsa, Usabha's first donor, how he knew what alms were to be given. Sejjaṃsa then has occasion to relate his and Usabha's former births: Their birth as twins in the Uttarakurus [sixth layer] and their memory of being born as the god Laliyaṃga and his wife Sayaṃpabhā [seventh layer]. The god Laliyaṃga in turn remembers his former birth as King Mahābala [eighth layer], during which his friend Sayaṃbuddha told him a series of moral stories [ninth layer]. King Mahābala renounces the world and dies after submitting himself to extreme

50 Śreṇika (Jaina-Māhārāṣṭrī: Seṇia) is identical with King Bimbisāra in Buddhist sources, his son Kūṇika (Koṇia / Kūṇia) with Ajātasattu.

51 Cāvuṇḍarāya, who is generally very close to Jinasena, mentiones Śrēṇika's request to Gautama to tell him the story of the 63 *śalākāpuruṣa*s, to which the latter agrees; but in contrast to Jinasena and Puṣpadanta, Cāvuṇḍarāya does *not* put the following narrative into Gautama's mouth and thus avoids a narrative framing.

52 For the use of dialogue in Jain literature cf. Esposito 2015.

austerity [eighth layer], as god Laliyaṃga remembers. Now we are back in the seventh layer and witness the continuation of God Laliyaṃga's and Goddess Sayaṃpabhā's lives. After their death they are reborn, as we know, as Prince Vaïrajaṃgha and Princess Sirimaī. In her youth Sirimaī remembers her former birth as Goddess Sayaṃpabhā and her existence as a despised girl with no name (or without a *proper* name), Niṇṇāmiyā [eighth layer]. Then the life of Vaïrajaṃgha and Sirimaī continues until the time when they were poisoned by their own son, as the female twin in the Uttarakurus remembers in the sixth layer. Now the story continues chronologically.[53] The twins are reborn as gods in Sohamma-heaven, then as physician Kesava and his friend Abhayaghosa, again as gods in Accua-heaven, as Prince Vaïranābha and his friend Sujasa. After the birth as gods in Savvaṭṭhasiddha-heaven they were, as Sejjaṃsa recalls, reborn in this very life as Usabha and as his great-grandson and first donor Sejjaṃsa. Here we are back in the "narrative present", the fifth layer. The story – and the fifth layer – closes with Usabha preaching the *dharma*, and in the fourth layer King Vasudeva's adventures continue, interspersed with many similar stories, enwrapped in stories, interwoven with more stories. In this way the *Vasudevahiṇḍī* connects the tale of Usabha's previous births on the one hand with the life of Vasudeva, father of the last *vāsudeva* in this world age, Kaṇha (Kṛṣṇa), and, on the other hand, with Jina Mahāvīra as well as with the fifth *gaṇadhara* Suhamma and his pupil Jambu.

This switching between different narrative levels and various former lives, where very few people will be able to keep track of who is reporting to whom and how the story is actually developing, is quite bewildering at first glance. It leads us back to the question we posed at the beginning: What is the deeper meaning behind such a form of narration in which the audience is lead more and more into confusion? If the author had only intended to make the narrative more lively and exciting, he would have gone far beyond the objective through *this* way of narrating. Obviously, this story was not told for the sole purpose of recounting Usabha's former lives. The artful intertwining of the different narrative levels, the jumping between the various former lives is used here as a stylistic device. The author skilfully arouses ever greater uneasiness and discomfort in the listener by confronting him with a situation that is at first glance

53 As we can see, the complicated interlacing of different narrative layers takes place only with the "new" rebirths of the *Vasudevahiṇḍī*-tradition. By contrast, the "old" rebirths taken over from the earlier tradition are depicted chronologically, and, as mentioned above, rather concisely.

incomprehensible: The linear time sequence that we are familiar with, which presents events chronological and thus easily comprehensible for us, is broken up, past events are mixed with future incidents, we lose track of our exact position in space and time. Thus, through his way of narrating, Saṅghadāsa is uncompromisingly deconstructing our view of the world, which is clearly structured by time and space, by kinship and social relations. Through this apparent chaos into which he throws the listener, he is reproducing and recreating this world, which, according to the Jains, has always existed and will never cease to exist, with all its creatures that have passed through myriads of incarnations since time immemorial. Through this kind of storytelling, the listener can gain a glimpse of the true nature of the world and the relativity of all existence – and draw his or her own conclusions. In many narratives revolving around rebirth stories, the protagonists renounce the world at the end, full of disgust – an example for the listener to follow.[54]

Conclusion

To sum up, the *Vāsudevahiṇḍī*-tradition enriched Jina Usabha's "prenatal biography" not only by adding further, fascinating tales, but also by introducing a new perspective on Jina Usabha's previous births. Saṅghadāsa's version is unique regarding both its position inside the text and its elaborate narrative framing. The central importance and general acceptance of this version is shown by the frequent adoption of the "new" narratives and Sejjaṃsa's *jātismaraṇa* by later texts, even if their authors dispensed with Saṅghadāsa's radical deconstruction of our clearly structured world through his interweaving of the different narrative levels and the jumping between Usabha's various past lives. Moreover, Saṅghadāsa answered in his version a legitimate question that some listeners may have asked: If Usabha was the first ascetic in our current descending world period, how did anyone know, how and what to give for alms? After all, it's just a question of remembering your former lives…

54 A similar type of narrative is also found, for example, in *Vh* 310.5–348.9, where the main narrative is interrupted for thirty-eight pages by two monks giving a long account of Jina Santi's former births (including a lot of other inserted tales and the lives of the Jinas Kunthu and Ara), see Esposito (forthcoming). A similar stylistic device is used in *Vh* 253.7–264.16, where the chain of rebirths of seven protagonists, interconnected with each other, are narrated, throwing the listener into even greater confusion, cf. Esposito 2010.

The different narrative layers of Saṅghadāsa's *Vasudevahiṇḍī* in connection with Usabha's biography

1st layer: King Koṇia's conversation with *gaṇadhara* Suhamma
2nd layer: King Seṇia's meeting with Jina Mahāvīra, narrated by *gaṇadhara* Suhamma
3rd layer: The story of King Vasudeva's grandsons, narrated by Jina Mahāvīra
4th layer: Vasudeva's adventures, narrated by himself
5th layer: The story of Jina Usabha, narrated to King Vasudeva by an old woman
6th layer: The previous birth of Jina Usabha as a male twin, narrated by Sejjaṃsa, Jina Usabha's first donor
7th layer: The previous birth of the male twin as god Laliyaṃga, narrated by the female twin
8th layer: The previous birth of god Laliyaṃga as King Mahābala, narrated by himself
9th layer: Different moral stories, narrated to King Mahābala by his friend Sayaṃbuddha
8th layer: The previous birth as King Mahābala, continued
7th layer: The previous birth as god Laliyaṃga (and goddess Sayaṃpabhā), continued
The previous birth as Prince Vaïrajaṃgha (and Princess Sirimaī)
8th layer: Princess Sirimaī narrates her former birth as Niṇṇāmiyā
7th layer: The previous birth as Prince Vaïrajaṃgha and Princess Sirimaī, continued
6th layer: The previous birth as twins, continued
The birth as gods in Sohamma-heaven
The birth as physician Kesava (and his friend Abhayaghosa, son of a Seṭh)
The birth as gods in Accua-heaven
The birth as Prince Vaïranābha (and his friend Sujasa, his charioteer)
The birth as gods in Savvaṭṭhasiddha-heaven
5th layer: The story of Jina Usabha, narrated to King Vasudeva by an old woman, continued
4th layer: Vasudeva's adventures, narrated by himself, continued

Abbreviations

C Jinadāsa's *Āvaśyakacūrṇi* (*C* II refers to the second volume)
H Haribhadra's *Āvaśyakavṛtti*
M Malayagiri's *Āvaśyakavṛtti*
ŚC Śīlāṅka's *Caüpaṇṇamahāpurisacariya*
HTr Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita*
Vh Saṅghadāsa's *Vasudevahiṇḍī*

Bibliography

Ācārāṅgasūtra

Jacobi, Hermann Georg 1884. *Jaina Sutras. Translated from the Prakrit. Part I: The Âkârâṅga Sûtra. The Kalpa Sûtra*. Oxford: Clarendon (Sacred Books of the East 22) [reprint 1968, Delhi: Motilal Banarsidass].

Walther Schubring 1910. *Ācārâṅga-Sūtra. Erster Śrutaskandha. Text, Analyse und Glossar.* Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1910 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XII.4) [reprint 1966, Nendeln: Kraus Reprint Ltd.].

Alsdorf, Ludwig 1935–37. "The Vasudevahiṇḍi, a specimen of Archaic Jaina-Māhārāṣṭrī", in: *BSOAS* 8, 319-333 [= *Kleine Schriften* 56–70].

— 1974. *Kleine Schriften*. Ed. by Albrecht Wezler. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag (Glasenapp-Stiftung 10).

Balbir, Nalini 1982. *Dānāṣṭakakathā. Recueil jaina de huit histoires sur le don. Introduction, édition critique, traduction, notes*. Paris: Collège de France (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 48).

— 1983. "The micro-genre of dāna-stories in Jaina literature: problems of interrelation and diffusion", in: *Indologica Taurinensia* 11, 145–162.

— 1993. *Āvaśyaka-Studien. Introduction générale et Traductions*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Alt- und Neu-Indische Studien 45.1).

Bhadrabāhu, *Kappasutta* (Skr. *Kalpasūtra*)

Jacobi, Hermann (ed.) 1879. *The Kalpasūtra of Bhadrabāhu, edited with an Introduction, Notes and a Prākṛit-Saṃskṛit Glossary*, F. A. Brockhaus, Leipzig (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7.1).

Jacobi, Hermann (trans.) 1884. *Jaina Sūtras*, Part One, Clarendon Press, Oxford (Sacred Books of the East 22) [English translation of *Āyāraṃga-sutta* and *Kappasutta*, the 8th chapter of the *Āyāradasāo*].

Bruhn, Klaus 1954. *Śīlānkas Cauppaṇṇamahāpurisacariya. Ein Beitrag zur Kenntnis der Jaina-Universalgeschichte*. Hamburg: Cram, De Gruyter & Co. (Alt- und Neuindische Studien 8).

— 1981. "Āvaśyaka-Studies I", in: Klaus Bruhn & Albrecht Wezler (eds.): *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 11–49 (Alt- und Neuindische Studien 23).

— 1998. "Bibliography of Studies Connected with the Āvaśyaka-Commentaries", in: Birte Plutat (ed.): *Catalogue of the Papers of Ernst Leumann in the Institute for the Culture and History of India and Tibet, University of Hamburg.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 119–136 (Alt- und Neuindische Studien 49).

Cāvuṇḍarāya, *Triṣaṣṭilakṣaṇamahāpurāṇaṃ* (= *Cāvuṇḍarāyapurāṇaṃ*) Kulakarṇi, Bi. Es. (ed.) 1975. *Cāvuṇḍarāya viracita Triṣaṣṭi Lakṣaṇa Mahāpurāṇaṃ (Cāvuṇḍarāya Purāṇaṃ).* Dhāravāḍa: Karnāṭaka Viśvavidyālaya.

Cort, John E. 1993. "An Overview of the Jaina Purāṇas", in: Wendy Doniger (ed.): *Purāṇa Perennis. Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts.* New York: State University of New York Press, 185–206, 279–284 (notes), 308–315 (bibliography).

Deleu, Jozef 1970. *Viyāhapannatti (Bhagavaī). The Fifth Anga of the Jaina Canon. Introduction, Critical Analysis, Commentary & Indexes*. Brugge: De Tempel.

Esposito, Anna Aurelia 2010. "Wer war wer? Eine komplexe Wiedergeburtsgeschichte aus der *Vasudevahiṇḍī* des Saṅghadāsa", in: Eli Franco & Monika Zin (eds.): *From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*. Bhairawaha: Lumbini International Research Institute, 315–328.

— 2012a. "How to Combine the *Bṛhatkathā* with Jain World History – Reflections on Saṅghadāsa's *Vasudevahiṇḍī*", in: Jayandra Soni (ed.): *Jaina Studies. Proceedings of the DOT 2010 Panel in Marburg, Germany*. New Delhi: Aditya Prakashan, 201–212.

— 2012b. "The Prakrit of the *Vasudevahiṇḍī* – an Addendum to Pischel's *Grammar*", in: *Zeitschrift für Indologie und Südasienstudien* 28, 29–50.

— 2015. "Didactic Dialogues: Communication of Doctrine and Strategies of Narrative in Jain Literature", in: Brian Black & Laurie Patton (eds.): *Dialogue in Early South Asian Religions: Hindu, Buddhist, and Jain Traditions.* Farnham: Ashgate Publishing (Dialogues in South Asian Traditions: Religion, Philosophy, Literature, and History 1), 79–98.

Esposito, Anna Aurelia 2020. “Jain Universal History”, in: Knut A. Jacobsen, John E. Cort, Paul Dundas & Kristi L. Wiley (eds.), *Brill’s Encyclopedia of Jainism.* Leiden: Brill (Handbook of Oriental Studies. Section 2 South Asia), 28–57 [= *Brill’s Encyclopedia of Jainism Online*, ed. by John E. Cort, Paul Dundas, Knut A. Jacobsen & Kristi L. Wiley. doi: http://dx.doi.org/10.1163/2590-2768_BEJO_COM_044661].

— (forthcoming). “Why narrating the same biography twice? Tiviṭṭhu, Ayala and Āsaggīva in Jain Universal History”, in: Peter Flügel (ed.): *Jaina Narratives*. London: Routledge.

Grafe, Jörg 2001. *Vidyādharas. Früheste Zeit bis zur Kaschmirischen Bṛhatkathā*. Frankfurt a. M.: Peter Lang (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVII, 82).

Granoff, Phyllis 1994. “Life as Ritual Process: Remembrance of Past Births in Jain Religious Narratives”, in: P. Granoff & K. Shinohara: *Other Selves: Autobiography and Biography in Cross-Cultural Perspective*. Oakville: Mosaic Press, 16–34.

Haribhadra, *Āvaśyakavṛtti*

Śrīmadācārya-varya-bhadrabāhu-tata-niryukti-yutaṃ pūrva-dharācārya-vihita-bhāṣya-bhūṣitaṃ Śrīmad-bhava-viraha-haribhadrasūri-sūtrita-vṛttyalaṅkṛtaṃ Śrīmad-āvaśyakasūtram. 2 vols. Mumbayī: Āgamodaya Samiti, 1916–17 (Reprint 1981).

Haribhadra, *Samarāiccakahā*

Jacobi, Hermann [Georg] (ed.) 1926. *Samarāicca Kahā. A Jaina Prākṛta Work. Edited by Hermann Jacobi. Volume I: Text and Introduction.* Calcutta: Asiatic Society of Bengal (Bibliotheca Indica 169).

Hemacandra, *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita*

Śrīcaraṇa Vijaya (ed.) 1990. *Kavikālasarvajña śrīhemacandrācārya viracitaṃ Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritamahākāvyam. Prathamaṃ parva*. Ahmadābāda: Śrījaina Mūrtipūjaka Borḍiṃga.

Hinüber, Oskar von [1986] ²2001. *Das Ältere Mittelindisch im Überblick.* 2., erweiterte Auflage. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 467. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 20).

Jacobi, Hermann [Georg] (ed.) ²1932. *Sthavirāvalīcarita or Pariśiṣṭaparvan, being an appendix of the Triṣaṣṭi-Śalākāpuruṣacarita*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal (Bibliotheca Indica 96).

Jain, Jagdish Chandra 1977. *The Vasudevahiṇḍi. An Authentic Jain Version of the Bṛhatkathā*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology (L.D. Series 59).

Jinadāsa, *Āvaśyakacūrṇi*

Śrīmad-gaṇadhara-gautama-svāmi-saṃdṛbdhaṃ Śruta-kevali-śrīmad-bhadrabāhu-svāmi-sūtrita-niryukti-cūrṇi-yutaṃ Śrīmaj-jinadāsa-gaṇi-mahattara-kṛtayā sūtra-cūrṇyā sametaṃ Śrīmad-āvaśyakasūtram. 2 vols. Ratalāma: Śrī Ṛṣabhadevajī Keśarīmalajī Paḍhā Jukāma, 1928–29.

Jinasena, *Ādipurāṇa*

Jain, Pannalal (ed.) 1988. *Ādipurāṇa of Acharya Jinasena. With Hindi-Translation, Introduction & Appendices. Edited and Translated by Pannalal Jain*. 2 vols. New Delhi: Bharatiya Jnanpith.

Johnson, Helen M. (trans.) 1931. *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra*. *Vol. I: Ādīśvaracaritra*. Baroda: Oriental Institute [English translation].

Khadabadi, B[asavaraj] K[allappa] 1991. "Reflections on the Jaina Exegetical Literature", in: M. A. Dhaky, Sagarmal Jain (eds.), *Pt. Dalsukhbhai Malvania Felicitation Volume I.* Varanasi: Pārśvanātha Vidyāśrama Śodha Saṃsthāna, 27–33.

Leumann, Ernst 1934. *Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Walther Schubring.* Hamburg: Friedrichsen, De Gruyter & Co. (Alt- und Neuindische Studien 4).

Malayagiri, *Āvaśyakavṛtti*

Śrī Āvaśyaka Sūtra. With Niryukti by Śrutakevalin Śrī Bhadrabāhusvāmin. Along with the Commentary by Śrī Malayagirisūri. 3 vols. Bombay: Agamodaya Samiti, 1928, 1932, 1936.

Mette, Adelheid 1973. *Indische Kulturstiftungsberichte und ihr Verhältnis zur Zeitaltersage*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.

— 2010. *Die Erlösungslehre der Jaina. Legenden, Parabeln, Erzählungen. Aus dem Sanskrit und Prakrit herausgegeben und übersetzt*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Oberlies, Thomas 1993. *Āvaśyaka-Studien. Glossar ausgewählter Wörter zu E. Leumanns "Die Āvaśyaka-Erzählungen"*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Alt- und Neu-Indische Studien 45.2).

Pampa, *Ādipurāṇaṃ*

Narasiṃhaśāstri, Ke. El. (ed.) 2016. *Paṃpamahākāvi viracita Ādipurāṇaṃ.* Beṃgaḷūru: Kannaḍa Sāhitya Pariṣattu.

Parekh, S. D. 1974. "The Meaning of 'Śalākāpuruṣa'", in: *Journal of the Oriental Institute, MS University of Barida, Baroda* 24, 152–154.

Puṣpadanta, *Tisaṭṭhimahāpurisaguṇālaṃkāra* (= *Mahāpurāṇa*)
Vaidya, P. L. (ed.) [1937] 2006. *Mahākavi Puṣpadanta's Mahāpurāṇa. With Introduction, Hindi Translation and Index of the Verses etc. Text Edited by Dr. P. L. Vaidya. Translated by Dr. Devendra Kumar Jain*. 5 Vols. New Delhi: Bharatiya Jnanpith (Moorthidevi Jain Granthamala).

Saṅghadāsa, *Vasudevahiṇḍī*
Caturvijay Muni & Punyavijay Muni (eds.) [1930–31] 1989. *Vasudevahiṇḍī.* Gandhinagar: Gujarat Sahitya Akadami.

Satinsky, Ruth & Wiley, Kristi L. 2020. "Cosmology and Cycles of Time", in: John E. Cort et al. (eds.): *Brill's Encyclopedia of Jainism Online*. Brill Reference Online. Consulted online on 21 March 2022 <http://dx.doi.org/10.1163/2590-2768_BEJO_COM_041814>; First published online: 2020.

Śīlāṅka, *Caüpaṇṇamahāpurisacariya*
Amritlal Mohanlal Bhojak (ed.) 1961. *Caüpannamahāpurisacariyaṃ by Ācārya Śrī Śīlāṅka.* Varanasi Prakrit Text Society (Prakrit Text Society Series 3).

Witzel, Michael 1987. "On the origin of the literary device of the 'frame story' in Old Indian literature", in: Harry Falk (Hrsg.): *Hinduismus und Buddhismus. Festschrift für Ulrich Schneider*. Freiburg: Hedwig Falk, 380–414.

Who Blocked the Nāneghāṭ? Reflections on Nahapāna, Sandanēs, and the Sātavāhanas

Harry Falk

This paper deals with a number of often-discussed events taking place in the two centuries about the turn of times: a) the consolidation of the Kṣaharāta *kṣatrapa* realm under Nahapāna at Ujjain with its busy harbor station at Broach, b) the attempt at vitiating this Kṣaharāta sea trade preponderance by Sātavāhana engineers expanding the Kalyāna-Nāneghāṭ-Junnar land connection, c) the blocking of this improved connection by Sandanēs (Σανδανης) in the service of Nahapāna, d) the complete defeat of Nahapāna by the troops of the Sātavāhana king Gotamīputra Sātakaṇṇi and e) the installation of the Kardamaka *kṣatrapa* ruler Caṣṭana at Ujjain. These diverse activities are reinspected through philological studies on numismatic material and made more coherent by showing that the person behind the *hapax* Sandanēs could be none other than Caṣṭana.

The *Periplus maris Erythræi* was written as a handbook for Greek-reading captains sailing between Roman Egypt and the west-coast of India. It lists harbors as destinations, and it lists goods to sell and to buy. It was composed around AD 70. Only in passing, it sheds light on the actual political situation. One such passage is famous, given here in the standard translation of Casson (1989: 18). It describes conditions prevailing in the time of Nahapāna (roughly AD 20–70), the Śaka king of the Kṣaharāta clan, who in his best days ruled parts of Gujarat, Malwa and Maharashtra down to Pune:

> *"*52. The local ports [sc. of Dachinabadês (*dakṣiṇāpatha*, HF)], lying in a row, are Akabaru, Suppara, and the city of Kalliena; the last, in the time of the elder Saraganos, was a port of trade where everything went according to law. [Sc. It is so no longer] for, after Sandanês occupied it, there has been much hindrance [sc. to trade]. For the Greek ships that by chance come into these places are brought under guard to Barygaza.*"*

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24813>

The local ports mentioned are Akabaru, which is unidentified,[1] and then Sopara, a former island called Śūrpāraka off the northern coast of Bombay, its erstwhile importance apparent through the fragments of Aśokan Rock Edicts found there (Falk 2006: 136–8). Alluvium put an end to its state as an island with harbor long ago and the ground of Salsete can be reached today via the train station of Nala-Sopara. The third harbor mentioned is the modern Kalyāna, which used to be reached by steering east for ca. 50 km into the present Ulhas river just south of the former Sopara island.

The nature of the Nāneghāṭ

All three harbor sites were connected by trade routes to a range of market centers inland. Palmer (1946) explains the relationship between the passes Sher ghāṭ, Thal ghāṭ, Nāne ghāṭ and Bor ghāṭ with the starting points at Sopāra and Kalyāna. It is important to note that Thal ghāṭ and Bor ghāṭ were favorable for the tracks of the railways from Bombay to Nasik and Pune, while the other two passes were not and consequently lost importance. However, to understand the differences between the possible traffic lines we need to have a closer look at the Nāneghāṭ (19°17'31"N, 73°40'33." E).

In contrast to the other passes towards Nasik or Pune, the Nāneghāṭ is not a natural pass. It was man-made by first removing a considerable mass of rock from the top edge of the *ghāṭ,* in order to sink a sort of gangway into a slowly rising ground in front of the scarp down to the Deccan plain. This artificial gangway is about 200 m long. It rises gently at first and then slopes for the last 50 m down through the rock until it reaches the perpendicular front wall of the *ghāṭ.* A sort of staircase continues the gangway by following the side wall diagonally and after about 20 m turns down in steep serpentines. Where the slope drops at less than 45° the man-made rock steps give way to the natural soil.

1 Between Sopara and Broach the next known ancient harbor site on the coast north of Sopara is Nargol, mentioned as *nānaṃgola* in an inscription of the time at Nasik (Senart 1905/06: 78f.). The text subdivides the *nānaṃgola* area in a number of places, the first one of which is *piṃḍitakāvaḍa*, and *kāvaḍa* could correspond to what the Greek heard and remembered as /akabaru/. For the final /r/ cf. Larikē in Ptolemy with its Indian counterpart Lāṭa, or Saraganos in the *Periplus* for Sātakaṇṇi; for the readings cf. Boyer (1897: 136, fn.).

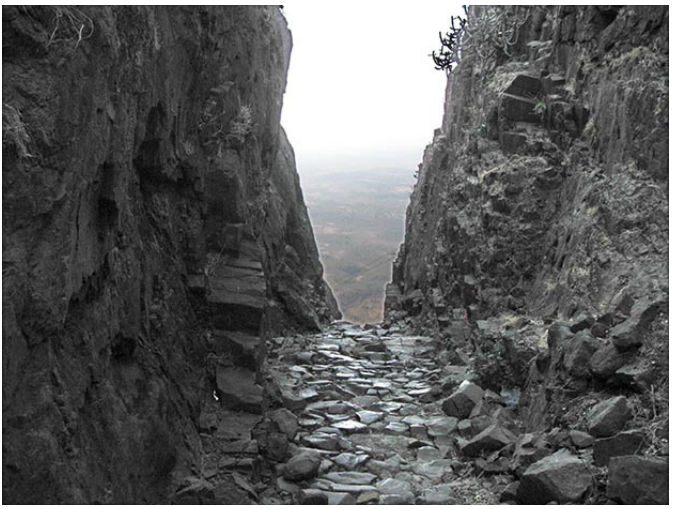


Fig. 1: View west through the man-made cut of the Nāneghāṭ. The inscribed cave follows on the left

This gangway changed the ancient traffic routes up and down the Western ghāṭs dramatically. It also changed the role of Junnar on the Deccan plateau from a station on a north-south running highway to one of the head-quarters on the Deccan seeing much of the east-west oriented commerce crossing it.

The removal of the rocks for the gangway must be seen in the light of the Buddhist caves of the Western Ghats, at Junnar and nearby. Both constructions required stone-masons knowing how to cut free and dispose of masses of heavy colliery wastes. Since the caves start being built around 150 BC and the political reactions to the Nāneghāṭ construction are documented only for the 1st century AD it is likely that the stone-masons from the caves were used to oversee the hollowing out of the Nāneghāṭ, with its fundamental gangway, its staircase, and a number of excavated cave rooms and basins by the side of the gangway made for shelter and for the storage of water. In the greatest hall small statues of the Sātavāhana founders were shaped. They were destroyed long ago and the wall-wide inscriptions are preserved only in part. All construction work dates to the late first century BC and early first century AD.

The Nāneghāṭ cannot be seen without the harbor of Kalyāna and vice-versa. After sailing 50 km inland on the 300 m wide Ulhas river the sailors could buy and sell at Kalyāna, or hand over their goods to their land-bound company men. From this harbor town it takes only 50 km of slowly rising ground to meet the lower end of the Nāneghāṭ trail, which is still marked on the bottom of a meteoric crater of a diameter of about 400 m by a rectangular

compound 20 × 60 m large (19°17'35"N, 73°40'02"E), with walls high enough to keep away those panthers which could at night be interested in the pegged beasts of burden. At a carved out square space attached to the compound a number of steps mark the beginning of the ascent. From there the path first runs in the open, then enters a light wood that accompanies the path for most of the steepest part to the top, 400 m higher up. This ascent can be done in two hours when the weather is ideal, for the descent one hour suffices.

This artificial pass with its stairs allowed to goods to be transported from the harbor town of Kalyāna up the western Ghat in about three days, while mounted soldiers could ply from Junnar down to Kalyāna in one day. The old alternative was the Bor pass through Lonavla to old Dhanyakākaṭa near the Karle caves, or the picturesque but 200 km long and tedious road up to Nasik. Both routes traditionally started from Sopara.

With this long introduction it becomes clear that the Nāneghāṭ is not just a pass among many but that it posed a serious threat to all traditional trade stations north or south of Junnar. Kalyāna and the Nāneghāṭ pass were under control of the Sātavāhanas, and the remarkable feat of the construction was documented inside the large square hall carved into the rock at the upper end of the pass. Short inscriptions, still surviving, accompanied the small statues of early family members of the Sātavāhanas, and the wall-filling texts in large letters praised their deeds and their attachment to Vedic sacrifices.

Action to block the Nāneghāṭ

The above quotation from the *Periplus* presented us with two parties vying with each other, one that had built the pass and another one further away at Broach. The builders were the Sātavāhanas, with Kalyāna as their port. Others led armies in the service of king Nahapāna, who had Broach as his port. At first, "*in the time of the elder Saraganos*" (ἡ ἐπὶ τῶν Σαραγάνου τοῦ πρεσβυτέρου χρόνων), the trade from Kalyāna to Junnar was in full swing. Our sailor author seems to have experienced these happy times under the "elder Saraganos", most likely only a few years or a decade earlier.

Who was the "elder Saraganos"? It is customary to take this Greek spelling as a distorted form of the Indic Sātakaṇṇi, a common name with the early Sātavāhana rulers. In the times of our captain it seems that a never-so-named "younger Saraganos" was head of the Sātavāhanas, who may have reigned anywhere but not at Kalyan. The most probable candidate for this *younger Saraganos is Gautamīputra Sātakaṇṇi. Of this Sātavāhana king we know that soon

after the *Periplus* was written he put an end to the Kṣaharāta Kṣatrapas under Nahapāna at Broach. Whether or not this younger Sātakaṇṇi also reclaimed Kalyāna we do not know.

Since Broach was still seat of a powerful ruler when the *Periplus* was written, we can expect the years immediately before AD 70 to have been the time when the Nāneghāṭ was blocked. Nasik and Junnar were still held by Nahapāna, but the Sātavāhanas had already taken Ujjain and prepared for a final blow against the positions of Nahapāna held at Junnar, Kalyan and Broach.[2]

The identity of the "elder Sātakaṇṇi" is contested; in any case there are lots of coin types found issued by a Sātakaṇṇi usually prefixed by *siri* (Skt. *śrī*), with or without matronym (*kochiputa*, Skt. *kautsīputra*, *kosikiputa*, Skt. *kauśikīputra*), sufficient for two or more persons of the same name *sātakaṇṇi.*[3]

The *Periplus* is just one of two early texts which throw some light on actual historical geography. The other one is Ptolemy's, who finished his *Geography* about 50 years later, but drew on older reports as well. The *Periplus* tells us that goods from a number of places on the Deccan are brought into Broach, not just on Greek ships, but also by carts from Paithan and Ter, 20 and 30 days on the road (*Periplus* § 51). After Nahapāna had finally lost the war, his life and realm, the Nāneghāṭ route could have been reopened by the Sātavāhanas. But strange enough, Kalyāna does not occur as a harbor in Ptolemy. Semyla, the modern Chaul just south of Bombay, seems to have been chosen to replace Kalyān during the times of war before.

Ptolemy (*Geo.* 7.1.82) adds another stone to our mosaic: he copies a list of places which describes a road from southern India starting at Manippali, leading through Sarisabis, Ter, Paithan and Deopolli, then Gamaliba, to end finally

2 We cannot be sure that this final blow was purely a matter of weapons. Often the second Tantra of the *Pañcatantra* is linked to this situation, telling us how two arch enemies keep on fighting each other, depicted as crows and owls, one party winning by day, the other by night, until one crow minister feigns to have been mistreated, is accepted in the capital of the owls and opens the doors while his hosts are sleeping.

3 Bhandare takes the "elder Saraganos" to be one *siva siri sātakaṇṇi*, on other issues likewise called a *gautamīputra* (Rapson 1908: 29), known only from coins, unless the king Śivasvāti of the otherwise chaotic Purāṇic lists (cf. ViṣṇuP 4.24,43–50; MatsyaP 273,1-16) hides behind this name. This is quite likely as one *sivasātakaṇi* overstruck coins of Nahapāna (Bhandare 2006: 88, figs. 6, 7) and because the Purāṇas agree in the sequence Śivasvāti (on coins: *śivasātakaṇṇi*) → Gautamīputra or Gomatiputra (*gotamīputra sātakaṇṇi*) → Puloma or *'limān* (*puḷumāvi*). Since the rather rare *śivasātakaṇṇi* also calls himself, rarely too, *sivasirisātakaṇṇi* on his coins he may as well hide behind the simple and much more frequent *sirisātakaṇṇi.*

at Omenogara. All these places are "west of the Byda river", that is in our coordinates the land north of the rivers which unite for the Ulhas river near Kalyāna. This Byda touches at its sources those of the otherwise unknown "Nanaguna" river which flows in the opposite direction, north-east on Ptolemy's map, due east on ours. Name and position show that Omenogara is the old Yavananagara, modern Junnar, something that was already seen by Bakhle (1926: 145). Judging from the distances the first two places called Manippali and Sarisabis are found in the positions of modern Maski and Sannati. These are two business places known from Aśokan times, with Sannati in addition being an important place for the Sātavāhanas already in the 16th regnal year of the founder Chimuka (von Hinüber 2014: 29). Rivers are often named after the place they come from or head to, and so Ptolemy should not be blamed for turning two passes into a river name, as the Nanaguna river really originates where the Nāne pass descends, with the Guna pass (Gunya Ghat on Google Earth) just 250 m further south-east.[4] So we learn from Ptolemy that the passes carried the same names already in his time; but we can also tell from his silence that Kalyāna had become a momentarily irrelevant place. Junnar is nicely situated in a fertile landscape, also on the old north-south oriented road, and can do without a Nāneghāṭ in full swing, but Kalyāna for some time kept being cut off from international trade. Sopara will have survived, but the Sātavāhana business had shifted slightly south from Bombay and with the Greek and Arab sailors acquainted with the new destination – and others even further south – any shift back would not have been profitable.

Nahapāna and Mambanos: Trilingual philology

The short report cited from the *Periplus* presented two recognizable parties, Sātavāhanas and the king in Broach, unnamed, whose name is found mentioned in another chapter of the same *Periplus* under the spelling (gen.) Μαμβανου. In older editions a variant Μαμβαρου is found, possibly derived from Schwanbeck (1850: 508) and Fabricius 1883, although reconstructed already by Müller (1855: CXLIV) with the manuscript, as Boyer has seen. For a long time the identity of *nahapāna* and *mambanos* was disputed. First proposed by Boyer (1897: 136) with many examples for the required sound

4 The Gunya pass could have been in use before the Nāneghāṭ was cut into the mountain by the side of it. It is ascendable only for pedestrians. With its deep artificial foot holes it would also be risky for descent. After the Nāne pass was cut into the rock, nobody would have thought of using this narrow and dangerous ladder.

changes (137), the equation was rejected from Kennedy (1918: 113) up to Sircar in 1966. Reserve characterized the critical examination by Fussman (1991: 32f.). Dozens of supporters of an identity and the same number of skeptics could be cited. Doubts were finally removed when Bhandare (2007) published a coin showing the well-known head of Nahapāna with a legend surrounding it speaking of *basileos nabanou*, while the Prakrit legends in two scripts on the reverse reads the traditional (Br.) *nahapāna* and (Khar.) *nahapa*.[5] The identity is thus proven beyond reasonable doubt.

But the case is not so simple. While Bhandare had just one coin at his disposal there are now a number more, thanks to the untiring efforts of Alex Fishman (forthc. A), who is about to produce a further catalog of the Kardamaka kṣatrapas, starting with their local predecessors.[6]

As said, the standard silver coins of Nahapāna can be separated in two major groups, one, voluminous, reading NAHAPANACA and another one, very rare, reading NABANOY. A closer look reveals that the two forms of the same name belong to different worlds. Bhandare (2007: 34a) considers whether a Greek legend should be earlier than a "hybrid Graeco-Roman" one, but finds that the Kharoṣṭhī part on the back side is missing one syllable in *nahapasa* and thus tends to place these rare pieces in the middle of Nahapāna's reign.

I prefer to see the Greek version as the oldest one and describe, without discussing possible alternatives, how I see the two versions evolve:

The first of the two series under discussion presents its text in two languages and three scripts: The Greek obverse reads BACIΛEOC XAPA/ΔOY NABANOY, "of the king, the *kṣaharāta*, Nahapāna."[7] Many dies were used but the spellings are rather uniform. Where we expect a *kṣa* for *kṣaharāta* we see the cross of a Greek *chi* (χ, X). This we know well from the name of the contemporaneous king Kharahostes on his coins issued in Gandhara, (dat.) XAPAHOCTEI. The same name is found on the Mathura Lion Capital written in Kharoṣṭhī where it spells *kharaosta*. This shows that the sound behind both forms written as a *chi* (X) should be a voiceless velar fricative, IPA [x], as in German *ach* or Swiss Alemannic *Chuchi* (Küche, kitchen).

5 Without knowledge of Bhandare's paper Fishman and Severin (2018) presented further pieces.

6 The new catalog is a revised edition of his 2013 catalog, which is generally inaccessible. A glimpse is possible through his contributions to chapter 17 in Pieper 2021 (540–576).

7 This is Fishman type 3.2, which was misread at least in the first edition.



Fig. 2: First or Greek edition, reading ΒΑCΙΛΕΟC ΧΑΡΑ/ΔΟΥ ΝΑΒΑΝΟΥ on the obverse (CNGal 27, 41; CNGal 24, 593) and *raño kṣaḫaratasa nahapa*(*na*)*sa* on the reverse.

The backside reads an unproblematic *rajño kṣaharātasa nahapanasa* in Brāhmī on one side and *raño kṣaḫaratasa nahapasa* in Kharoṣṭhī on the other. This latter writing is not of "crude and inferior execution" (Bhandare 2007: 34a) but shows that the legend was designed by someone who had an unusual knowledge of *śaka* phonology. The letter written *ḫa* in the above transliteration is a clear formal *ha*, but with a special diacritical cross-bar, not found in the *ha* of *nahapasa*, and to my knowledge not found anywhere else. For this legend-designer *ha* and *ḫa* were different sounds. We can guess that the *ḫa* sounded somehow stronger, different but close to a Greek *chi* (χ), but not identical, as that letter was already needed for the initial velar. I propose to consider the [ɣ], the voiced velar fricative written *gh* in "Afghanistan" or written *ğ* in Turk. Once we imagine a pronunciation *xaɣarāta* with two velar fricatives we instantly recall the spelling of the Sātavāhana king Gotamīputra Sātakaṇṇi who boasted to have killed all *khakharāta* (Mirashi 1981: 45:6), where neither *kha* was an aspirated velar plosive, but both were similarly sounding velar fricatives. The two similar sounds appear merged into one for the βασιλεος χαραδου ναβανου legend on this first or "Nambanos" editions of Nahapāna. We will meet with even more effects of the sound transcribed *ḫa* below.

This first edition spoke to the locals in Prakrit, written in Brāhmī, without flaws. It also addressed the Śakas in town, known to read Kharoṣṭhī and certainly instantly aware of what the diacritical bar inside the *ḫa* was to represent. The obverse spoke to the Greek in town in Sailor Greek, obviously on purpose, that means, the condensed (gen.) χαραδου was good enough for *kṣaharātasa*, and (gen.) ναβανου or, in rare cases, ναμβανου good enough for *nahapānasa*. This way all could be happy, but the king. Who with the name of Nahapāna from the hoary clan of the Kṣaharātas would love to read and hear his name and title as Nambana, the Xarada? And every sailor speaking of Nambana the Xarada could point to the king's own coinage to justify this sort of blasphemy.

The way out included a complete reminting of the silvers, a gradual withdrawal of the first edition, and it required a remarkable intellectual step: If these Greek-reading sailors cannot speak properly the local language then the king will wrap the correct local Prakrit in Greek letters. After the Aśokan text at Kandahar III (Falk 2006: 246) this is the second early example of a phonetic rendering of one Indic language in a non-Indic script. The intended form was: ραννιω ξα'αρατασα να'απανασα.

So far the theory. For the celators – and there were several working independently – it was not so easy to design this Greek legend. The main problem was how to express the /h/. Standard Greek used an /h/, but it would not be written. India was not the only country in late and post-Hellenism with a phonemic /h/ in its local language and so there were quite a number of letters designed, called *hēta*, for expressing an /h/. One type was the traditional *ēta*, H, associated with Herakles or Helios. At about the same time Kharahostes in the Panjab and Gandhara used this H for his name in the dative: XAPAHOCTEI. Another form is linked with Delphi, in the shape of the classical Phonecian ⊟, an H closed all around, which occurs on Nahapāna coins in the shape of 𐅃. Still another form looks like an И. By now it should be clear that the statement of Jha and Rajgor (cited in Bhandare 2007: 33b) about "Σ becoming I, H becoming B and N written as И" is a misunderstanding in all cases, since B is no *ēta* "H" but the ⊟-shaped *hēta*, and И is no "N" but just another *hēta.*

But most important is that "I" is no I, but a *xi*, pronounced /*ks*/ as in 'Alexander', used to render the Śaka *kṣ.* This letter must have been an enigma also to some celators around Nahapāna, since often it is written as a Z, so that a *zēta* seems to have been intended. In other cases the letter is written as an unmistakable *sigma* Σ, although *sigma*'s younger form C renders /s/ for all genitive endings on the same coin. Master (1938) has shown that in all cases a

xi would have been correct although it has "appropriated a usual form of *zeta*". We can modify this statement by saying that *xi* is correct, as it was written, but it came in an unusual form which was not understood everywhere although it was maintained for most of the editions.

The unusual form I of the *xi* is, however, not unique. There are legends on coins from Alexander's lifetime and later where the *xi* in Αλεξανδρου is written just as by Nahapāna, the I simplified from an intermediate form that adds the vertical to connect all three horizontal lines (cf. Leu w18, 584). This *xi* ξ I of the improved second design served as /ks/ for the /kṣ/ of *kṣaharāta.* It is clearly different from the *chi* χ which stood in its place in the first design, because that *chi* recorded the local and Sailor Greek pronunciation of Prakrit *kha*(*k*)*harāta*, just as in the dative XAPAHOCTEI it corresponded to the *kha* of the local *pra kharahostasa*.

Under these premises the Greek-letter Prakrit is neither garbled nor degraded but even more interesting in that it shows that the clerks had the duty to design a legend that took care of the /h/ wherever necessary and in an array of shades. There are several solutions which spring to the eye:[8]



Fig. 3: H for /h/ in Ξα*h*αρατας (CNGal 19, 77); ⊟ for /h/ in Ξα*h*ααδον (?) (Todywalla 96, 6); И for /h/ in Σα*h*α (Obolos 19, 495); И⊟ for /h/ in Ξα*h*-*h*αααδας (Album 39, 2832.).

1. H stands for /h/. Both /h/ are expressed by "H", while *pi* Π renders /p/ (Fishman no. 3.1):
PANNIω IAHAPATAC NAHAΠA, /ραννιω ξα'αρατας να'απα/·

8 A full list, far exceeding the scope of the present paper, is found in Fishman Forthc. A

2a. ϭ = ⊟ stands for /h/. This designer also used a Latin P for the /p/ in Nahapāna:
PANNIω ΙΑϭΑΑΑ/ΔCC NAAPANACC, /ραννιω ξα*h*αρα/δασσα νααπανασσα
Here, the /h̲/ in /*ksah̲aradassa*/ is written as ϭ, but the /h/ in Nahapanaou is dropped. The celator must have thought that a plain /h/ is dismissable, while a velar fricative is not.

2b. И or Иϭ stand for /h/. This is the more frequent variant form of 2a. Again, only the first sound in *ksah̲adassa* (or *ksah̲arassa*) is written, the second is not expressed in writing:
PANNIω ΙАИϭАААССϵNAAPNAA·CCC, /ραννιω ξα*h̲*αδασσα νααπναασσα/

This group shows the most variant mistakes, but the basic scheme is as above. Often, the final CCϵ looks like CCC. However, there are a number of clear cases with horizontal bar to be sure that at least one of the C letters is probably meant to be an *epsilon*. As above, the /p/ in Nahapāna is present in its Latin form.

When we compare the first and rare Nambanos series we see that despite the Greek language, there was no sign of a *hēta* of any form anywhere, not in ΧΑΡΑΔΟΥ for *kṣaharātasa* and not in *nabanou* or *nambanou* for *nahapānasa*. When we compare the rare first or *basileos*-type we see that there is no such variance and nothing but the unmistakable *chi* (X) was used.

That means all in all that the (currently) rare type was written in the Greek language, but with less care for the difficult Greek letters, while its Kharoṣṭhī side displays a good knowledge of Northern or Śaka phonetics. This makes me think of a northerner from Gandhara with good knowledge of Greek for the first and now rare type, while the frequent standard type with its diverse *hēta* renderings rather suggests Greek or western clerks only little acquainted with Prakrit.

These linguistic intricacies add little to the political history of Nahapāna. However, they will be important when we compare the successors to Nahapāna, Horumujāta and Caṣṭana. The change from Sailor Greek to a Prakritic legend in Greek script is important for understanding that “Nambana” is not what Nahapāna wanted to hear. It was a colloquial Greek distortion and as such it is in its proper place on the ship of our *Periplus* captain, even in a

further deteriorated form "Mambana".[9] An ordinary Indian citizen at Ujjain need not be suspected to have called his king Nambana.

Sandanēs

Returning to the quotation from Ptolemy dealing with the blockage of the Kalyāna harbor. There is one Sandanēs who blocked the Kalyāna-Junnar shortcut route. The name Sandanēs was used on the ship of our captain, and thus could be a Sailor Greek expression as well.

From inscriptions at Junnar we know that Nahapāna's son-in-law Usabhadāta, Skt. *ṛṣabhadatta*, had occupied Nasik and Junnar. The two actions make a perfect pair: Usabhadāta took the Deccan route, while Sandanēs closed the most important Konkan harbor. For Usabhadāta we have relative dates, since he issued some rock inscriptions at Nasik and Junnar in the (*yavana*) years 41 to 45, which we equate with AD 63 to 67 for a certain reason explicated below. During the same phase Sandanēs kept the Kalyāna-Nāneghāṭ route closed, an assumption which is in line with the extra-Indian chronologies for the *Periplus*.

The concerted action on the Deccan and in the Konkan aimed at the two final points of the pass and thus disrupted trade on the Nāneghāṭ route completely. In addition the ships which – based on the experience of preceding years under the "elder Saraganos" – sailed into the present Ulhas river, the Bindas of Ptolemy, for Kalyāna were sent under guard to Broach, to unload at the main harbor town of Nahapāna.

So far the story is well-known,[10] with just one obscurity left: who is Sandanēs?

9 The *Periplus* manuscript reads Μαμβανου. Although in some hands M and N can easily be mistaken for each other, the examples of Fig. 2a, c, shows that on the first or Greek series the crucial letter often has the shape of an H, which can be seen as a *my* in many places and may have led our captain to believe that Mabanos was the correct pronunciation.

10 There is one voice of fervent and total opposition from Casson (1983) who guessed that it was not Nahapāna who closed the Nāneghāṭ, but the Sātavāhanas themselves, while Nahapāna is said to have had it built, despite all Sātavāhana statues and epigraphs in the reception hall. Only Bhandare (1999: 261) thought that this interpretation, against all philology, was "excellent". In any case this idea seems to be based on an attempt at identifying Sandanēs with a Sātavāhana called Sunandana who is listed without further detail in the Bhāgavatapurāṇa, named Sundara in the Matsya-, Brāhmāṇḍa- and Viṣṇupurāṇas, and is nonetheless labeled a "viceroy" by Bhandare (2006: 86b) and a "weakling" by Mitra Shastri (2011: 36).

Since the *Periplus* does not qualify Sandanēs in any way, its author seems to have thought that this figure is sufficiently known. Most scholars are content with calling Sandanēs "unknown". Earlier, Fabricius in his edition (1883: 149) simply substituted Sanabarēs for Sandanēs and even for Nambanos, and could so replace an unknown by a known Śaka ruler from Sindh. In a similar vein, John Marshall (1951,I: 60 with fn. 7), considered Sandanēs to be "corrupted from Sapedanes", a ruler in the Gondophares line, who in fact was active in the time of the *Periplus* (cf. Cribb 2018: 17, table IV). Sarpedanes spells his own name *sarpedaṇa* in the Kharoṣṭhī legends of his coinage (CNG 75, 671), but was never active in the Konkan, and so this proposal was almost universally ignored.[11]

Earlier than Marshall, S. Lévi (1936) had tried to see the Kushan king Kaniṣka I behind Sandanēs, an attempt that today would be dismissed for chronological reasons alone, but Lévi's approach has a more serious basis because he regarded *sandanēs* as a Greek attempt at rendering Skt. *candana* (1936: 76).[12] He pointed at the commentary by Sengzhao 僧肇 on Kumārajīva's translation of the Sūtrālaṅkāra, where the commentator replaced Kumārajīva's *candana* (*zhan tan* 栴檀), epithet of Kaniṣka, by "king of the Yuezhi" (月氏王, 1936: 80f.), and on this basis Lévi concluded not unreasonably that Kaniṣka was called *candana*, whatever that meant, apart from the standard meaning "sandal wood". Lévi's paper makes hard reading and for long stretches leads nowhere, also when he bases this proposal on the fact that Tāranātha speaks in one chapter about Kaniṣka and in the next about the otherwise unknown Candana-pāla, who is presented as the lord of Aparānta, the Konkan, taking us back to the realm of Nahapāna where Kaniṣka never was.

The Tibetan author Tāranātha lived late, in the 16th century, but is known to have used age-old Buddhist historical information. The succession of topics in his book, first Kaniṣka, then Candana-pāla, need not mean anything, but a Candana-pāla in Aparānta is remarkable, as Aparānta is the Konkan, which was brought by our enigmatic Sandanēs under the sway of Nahapāna.

This Candanapāla of the Konkan is said in Tāranātha fol. 35B to be a contemporary of the king of Oḍiviśa, which should be the country (*viśaya*) of the Oḍi-rājas in Swat, who were in fact ruling in the first century AD, along with

11 Chattopadhyaya (1958: 66), who objected against Marshall (1951), took Sandanēs for "a later Sātavāhana prince".

12 Similarly, Kennedy (1918: 110) expected an Indian Candaka, "a subordinate chief, and a vassal of the king of Barygaza".

the Kushan ruler Kujula Kadphises, as becomes clear from the Senavarma reliquary inscription. In the same reliquary text this king Senavarma speaks of himself as "I, the *kadama*", which was left untranslated by von Hinüber (2003: 13) and still by Baums (2012: 229), but can be taken as *kardama*, as was proposed first by Salomon (2003: 58, fn. 9), based now in addition on the frequency of this ethnic term in Gandharan *avadāna*s dating to the same period. If the Oḍi-rāja Senavarma calls himself a *ka*(*r*)*dama*(*ka*), the linkage made by Tāranātha between this region and Candana-pāla down south in Aparānta appears less arbitrary, since we do have a Kardamaka in Aparānta, and that is Caṣṭana, best known as a successor of Nahapāna.

Could it be that this Caṣṭana hides behind the frequent *candana*? Lévi (1936: 84) had linked Sandanēs with *candana* and the latter with Kaniṣka. Thomas (1944: 95) supported the idea. But as Candana, Caṣṭana must also have had a certain reputation in Buddhist circles, as he occurs under his very name in an Uighur *avadāna* collection with roots in Kushan times, originally composed in the Tocharian B language (see below p. 224).

It is clear that a colloquial *candana* for Caṣṭana or a similarly based term would automatically be turned into *sandana* by the Greek speaking populace in Broach, and given the most common name-ending *-ēs* to create just this name Sandanēs as it is used in the *Periplus*. From Caṣṭana to the Indian *candana* is no great jump, only the change from *ṣṭ* to *nd* looking like an obstacle. However, a look at the Kharoṣṭhī spellings can help, as on Caṣṭana's own coinage his name is written *caṭhana* (Rapson 1908: 74), but, with a further stroke to the right, also *caṭana* (Rapson 1908: 74, 75). In the first case nothing is won as *ṭha* is used in Kharoṣṭhī script apart from /ṭha/ also to render /ṣṭa/. The second spelling makes a true difference, as *caṭana* could render **caṭṭana*, and then any trace of a sibilant had disappeared. A Khar. character *ṭha* differs from *ṭa* in that the latter in addition to the top serif has a small horizontal stroke to the right as well. The rare pieces legible in this part allow both deductions, but the *ṭha* forms are certainly prevalent. That means that Brāhmī *caṣṭana* may have led to a popular *caṭṭhana*, which is reflected in some of the Kharoṣṭhī legends reading *caṭana,* which would provide a base both for *candana* in neighboring Prakrit speaking areas and for *sandana* with the Greek sailors in town. The Greek script legend on the silver coins follows the second type of Nahapāna in that it makes the foreigners reading Greek pronounce the king's name properly, not with any sort of Sailer Greek distortion. These obverse sides read, in the wake of Nahapāna, PANNIω IATPAΠAC TACTANAC, "of the

king, the Kṣatrapa, Tastana." In not a single case seen so far by me did the name start with τι, as might be expected in the light of (Οζηνη βασιλειον) τιαστανου as found in Ptolemy (*Geo.* 7.1.63). An Indic initial *c-* may well turn to *s-*[13] or to *ti-*[14] in Greek. From the coins' legend we see which of the possible solutions was the one that Caṣṭana preferred.

The parallel with Nahapāna's types makes it again clear that 𐨟 must be *xi*, standard form Ξ, since this 𐨟 is used for *kṣatrapa* (Caṣṭana) and for *kṣaharāta* (Nahapāna), where in both cases a *zēta* would be linguistically inappropriate. Unfortunately, no term used by Caṣṭana includes a /h/ or a /ɣ/, so that the clerical acquaintance with И or б remains uncertain.

Chronology

Caṣṭana[15] was long ago recognized as younger than Nahapāna. In his time fell the introduction of the Śaka era of AD 78 and this era was explicitly linked to his name when, e.g., in Rudradāman's time the Andau inscriptions start with *raño cāṣṭanasa ysamotikaputrasa rāño rudradāmasa varṣe dvipaṃcāśe 52* and similar. That means, a certain year number is linked to the founder and to the present ruler at the same time. Here, with the descendants of Caṣṭana, we meet for the first time in India the habit of maintaining an era linked with its founder and at the same time mentioning the running year of a succeeding ruler. For the era of Azes only the "bygone Azes" cum year was mentioned, not the actual ruler, in contrast to the following Kushan era where we only get the year number, without founder, but with the present ruler. In the date formula quoted above we hear of *cāṣṭana*'s year as being also the year of the present ruler, Rudradāman, who is his grand-son, active many years after Caṣṭana's time: "In the year 52 of Caṣṭana, (the founder, and) of Rudradāman (in power)."

13 Cf. the Sandrakottos of Megasthenes, rendering *candragupta*, or the river Sandabalis, Skt *candrabhāgā*, the river Chenab in Ptolemy (Geo. 7.1).1 Slightly different is the case of the *prācya*s, the peoples of the East, occurring as *prasioi* in Megasthenes.

14 Cf, Cakora, a place in the possession of Gautamīputra, rendered Τιαγουρα in Ptolemy (7.1.63, v.l. Τιατουρα), identified by Lévi (1936: 65), and again by Vogel (1952: 79, fn. 3).

15 The Andau inscriptions (Mirashi 1981: 118ff.) all spell his name *cāṣṭana.* The sibilant would disappear in a Prakrit form *caṭṭana*, as found on the coins in Khar. *caṭanasa*, the vowel length could survive in **cāṭana*, or could alternatively turn into a nasal in **caṇṭana*. Ptolemy describes a stretch of Konkan starting with Sopara, which he calls Αριακε σαδανων, "(follows) Ariake held by the people of Sadanēs.". This Σαδανων was early (e.g. Lévi 1936: 75) linked to *Σαδανης, our Sandanēs, a form of the name without the nasal. If the terms are really related the statement would presuppose source information from a time prior to AD 78, when Sandanēs still held parts of the Konkan.

In Azes manner, such a year could have been labelled "year of the bygone Caṣṭana," but, as in the cases of the Azes era, not everybody thought that such a clarification was necessary.

Surprisingly many modern authors interpret this formula as referring to the contemporaneity of the two persons, thus dating this text and also Caṣṭana to AD 78+52=130.[16] The method of the early Kardamakas was copied 50 years later by the Kushans, where Kaniṣka started the era in AD 127 with a running year 1 and all succeeding kings dated their texts inside that era, so that year 99 of Vāsudeva is not Vāsudeva's 99th regnal year, but the 99th running year since Kaniṣka had the era installed. The drawback of this method for us is that we do not exactly know when a succeeding king came to power. We only know that it must be somewhere in between the last date preserved in an inscription of one king and the first date preserved of his successor. In any case we know that this era of Caṣṭana, called the *śaka* era, started on April 1, AD 78, because on that day the new year started not only with sun and moon rising conjointly in 0° Aries, the classical definition of the New Year day, but with them was Jupiter as well (Falk 2001: 132f.) making this rare constellation particularly auspicious. The Śaka era was the first Indian era we see as being based on a stellar constellation. It can be used by astronomers for their calculations, and it still serves this purpose well. In contrast to the Kushan era, the Caṣṭana era started with zero, while Kaniṣka had his years start with 1 as a current year.

Was it Caṣṭana who invented an astronomically useful era as such? I have shown that there is an older era built on the same principle of sun and moon standing in 0° Aries, linked to the name of a "*yavana*" that is a "foreign and western" King Sphujiddhvaja who is made responsible for the astronomical calculations in the book called *Yavanajātaka.* This era started on 21 March AD 22 (Falk 2001: 124). On the other hand we have Nahapāna who towards the end of his life dates his inscriptions in an era that must have started around AD 20, and I have repeatedly pointed at the simple solution to make Nahapāna responsible for the introduction of Sphujiddhvaja's era,[17] or, if he did not support its introduction, he at least seems to have made use of it for the chronology of his

16 Frequently, this is not understood and the two names are interpreted as the result of a co-rule of Caṣṭana and his grandson Rudradāman in the year śaka 52, so that Caṣṭana is said to rule in AD 130 (e.g. Pai 1942: 321, Sircar 1966: 244, Eggermont 1966: 264).

17 The name denotes "who shows Venus in his arms." The symbols found on the coins of Nahapāna are thunderbolt and arrow, the first pointing at Zeus, the second at Artemis, represented by Jupiter and Venus among the planets. Caṣṭana follows Horumujāta (see below) who had switched to Sun and Moon as personal emblems. Thus, Nahapāna with a symbol of

own late years. The ethnic background behind the *yavana* person called Sphujiddhvaja starting in AD 22 and the *śaka* Caṣṭana starting in AD 78 is in so far akin as both sprang up from foreign families, naturalized to some extent. The region of use is identical, around Ujjain, and the time is separated by only half a century. The idea mentioned above of keeping an era running, must be linked to its astronomical background, which allows astronomers to instantly define the position of a planet, past and future, without first converting the starting position from another era.

It would mean to expect too much to have Nahapāna mount the throne at this starting date of Sphujiddhvaja in AD 22, but either his birth or his royal inauguration and the start of the era of the *Yavanajātaka* cannot be far from each other.[18] In the optimal case Nahapāna is linked to the start in AD 22 and Caṣṭana to AD 78, two dates 56 completed years apart. Caṣṭana could have been born around AD 40, serving as an expedition leader around AD 65 when Nahapāna enjoyed his last years. In AD 70/71 the *Periplus* knew that Ujjain as Nahapāna's capital had been lost, as we know: to the Sātavāhanas. Eight years later Caṣṭana installed the Śaka era, and we can suppose that in the meantime Nahapāna had come to his end. Some 30 odd years later, at around AD 100, Caṣṭana was succeeded by his brother Dāmazāda and his son Jayadāman, – and then only did Rudradāman follow too and rule in and around AD 130.

So far, for the chronological side of the attempted equation of Sandanēs and Caṣṭana there is nothing unlikely, as long as we do not expect Caṣṭana to rule side by side with this grandson Rudradāman in *śaka* 52 = AD 130.



Fig. 4: Silver type of Horamujata with the recognizable letters on the two reverse sides redrawn: (above, Br.) *horamujātasa*, (Khar.) /// *jatasa*; (left, Khar.) *khaharatasa horamujatasa*.

Venus "in his arms" could well hide behind *sphujiddhvaja*, but the same applies to his father Bhumaka, with the same thunderbolt and arrow, in addition to which he reveres the Indian couple of Saṃkarṣana and Vāsudeva.

18 Cribb (2018: 16) quite in line with our surmise expects a regnal period of AD 40 to 78.

The time between Nahapāna and Caṣṭana

We knew that Caṣṭana followed as king after Nahapāna had left the stage. Caṣṭana may not have been the sole candidate to rule the former Kṣaharāta dominion. There are a few coins vaguely copying Nahapāna's style, which seem to indicate a transition in stages.

The crucial type is so far unknown to Indological histories of the Western Kṣatrapas. It shows a head resembling the one of Nahapāna on the obverse, but the reverse emblems are different, not thunderbolt and arrow, but just sun and moon. There are only two pieces of these coins made public so far, and the best independent reading is by Alex Fishman in a book on the Kṣatrapa coins in press.

He reads *rajño kṣaharatasa horumujātasa*, which is justified. Although different from Nahapāna, this Horamujāta still calls himself a *kṣaharāta* king. He changes the arms of Nahapāna – thunderbolt and arrow – on the reverse side to sun and moon, a change that will be continued by his non-*kṣaharāta* successor Caṣṭana. In his name, the *-jāta* renders Ir. *zād*, "born to, son of, born on the day dedicated to", found unmistakably written in Brāhmī as *ysāda* in the name of Dāmayzāda, a close descendant of Caṣṭana living in the second century. Fishman explained the full *horumujāta* as an Indian form of the Iranian Hormuzd, itself derived from Ahura mazda. I agree with the first part, but take the full name as the Indian Prakrit rendering of *Ohrmazdzād, "Born to Ohrmazd" or "born on the day of Ohrmazd", parallel to Mihrzād, Bactrian Μιροζαδο (Sims-Williams 2010: 87, no. 250), "born as a child of Mithra", or "born on the day of Mithra". An Iranian *Ohrmazdzād would in Indian ears appear to consist of Ohrma plus *jāta*, leading to a hypocoristic but pronounecable Horumu, the name of a deity. This form is attested on a seal from Bactria (Fig. 5). In Kushan Brāhmī script we read *horumu[ya]*, "of Horumu", with the genitive regularly expressing possession. In the next line of the same seal follows the equivalent in Bactrian script beginning with υωρο///. If this truncated word was given a genitive ending, we do not know, Bactrian seals use the nominative. In case the full word read *υωρομου some readers might have guessed at a base form *υωρομος.

In short, I take *horumujāta* as the Indianized form of a compounded Iranian name saying "born (on the day?) of Ahura mazda".



Fig. 5: Biscriptual sealing in a private collection reading masc. genitive *horumuya* (Of Horumu) in Brāhmī and υωρο/// in Bactrian. Courtesy Thanandon Rattanasuk.

The Greek side of the two pieces of Horamujāta cannot be fully read, but the Prakrit starts in Greek letters with PANNIωIAH///, Nahapāna style no.1, beginning with *ksaḫaratassa* or similar.[19]

Judging from his extremely rare coins, this Horamujāta was king only for a very short time and may have been eliminated in the general extinction campaign against the Kṣaharāta clan led by the Sātavāhanas.

In the next stage Caṣṭana exactly copies the reverse of Horamujāta with sun and moon, replacing the name on the obverse by his own.

After these presently rare types of Caṣṭana which continue on the reverse the arrangement of Horamujāta we next find the various but consistent series of Caṣṭana as a Mahākṣatrapa, where the sun and moon of Horamujāta are supplemented by the moon-on-hill of the Sātavāhanas (cf. Rapson 1908: cxv).

In passing we point at the next step, the successor of or co-ruler with Caṣṭana, his brother Dāmazāda, both at least sharing a father named Zamotika. Silver coins in Dāmazāda's own name exist, but are extremely rare (Pieper 2021: 547, no. 3364). His copper issues are more varied (Pieper 2021: 566f.).

A son of Dāmazāda, and not of Caṣṭana, is Jayadāman who follows his father on the throne.

Caṣṭana, who so far appeared out of the blue, had to his credit that he was no Kṣaharāta and that he may have been in diplomatic exchange with the victorious Sātavāhanas. In case he was the Sandanēs of the *Periplus* a military

19 The final and decisive H is preserved including fragments of the cross-bar. Missing are parts from the very top. A reading IATP/// is much less likely, particularly in the light of the Brāhmī version on the reverse.

withdrawal from Kalyāna accompanied by peace negotiations could have been the ultima ratio.

That means Caṣṭana was on the finally losing side of the warring parties, but nonetheless the winners treated him with respect, as already Rapson (1908: cxii) saw that "Caṣṭana was appointed by the suzerain power [i.e. the Sātavāhanas HF] to rule over such provinces of the satrapal dominion as remained after the Andhra conquest". We do not know, but the seemingly generous donation may have required another load of silver coins[20] against the typical alliance marriage, leaving Caṣṭana with royal family ties, but broke. In any case, the winner in the wars was Gautamīputra Sātakaṇṇi and only he or his successor would be able to cede parts of the overrun country to someone succeeding Nahapāna.

Kanganhalli

Caṣṭana was active under Nahapāna until around AD 70, but later, certainly long before AD 130 he became the king resident at Ujjain, as Ptolemy let us know (*Geo.* 7.1.63 'Οζηνὴ βασίλειον Τιαστανοῦ).[21]

From the same source this Greek author will also have learned that a king, likewise named Ptolemy, had his residence at Paithan (*Geo.* 7.1.82 Βαίθανα βασίλειον [Σιρο]-πτολεμαίου).[22] We know that Nahapāna lost Ujjain, and likewise we know that in the time of a Sātavāhana named Puḷumāvi this city came into the hands of Caṣṭana. This arises from a line written on the stūpa of Kanganhalli (16°50'08" N, 76°56'04" E, on the Bhīmā river, 60 km south of Gulbarga), where our Puḷumāvi is depicted pouring water into the hands of a second king, and the situation is explained by a line reading *puḷumāvi ajayatasa ujeni deti*, "King Puḷumāvi gives Ujjain to him, who has not won."

20 The largest hoard was in part overstruck by punches of Gotamīputra, others with the name of princess Nāganikā to be used at her marriage. Many of these Sātavāhana issues were found near Nasik. A second hoard, in part fresh from the mint (Deyell 1984: 115) and thus probably in the possession of the Nahapāna family, was found at Gogha. The site is just south of Bhavnagar, at the western shore of the bay that separates Kathiawar and Broach. It is 10 km north of Hāthab, the ancient Hastakavapra, a head-quarters (*āharaṇī*; cf. Vogel 1952: 84) in Valabhī-times, suggesting that already in Kṣaharāta times the Kathiawar shore was used as a safe haven.

21 Cf. Eggermont 1966: 265, dealing with Ujjain, showed that Ptolemy used two sources. In one (§ 65) Ujjain occurs as *Ozoamis* and in the other (§ 62-63) as *Ozēnē,* "given entirely different degrees of longitude and latitude."

22 The city of Pratisthāna is again found twice, once as *pratistama* (§64) located 121E, 25N, once *baithana* (§82) located 117E 18°30N.

O. von Hinüber (2014/19: 23f./1463f.) has dealt with this line and suspected that the Sātavāhana returned Ujjain to make peace with a Kṣatrapa, and he guessed at Caṣṭana as the most likely donee. This interpretation can certainly be upheld with one minor addition: Puḷumāvi did not go as a suppliant, but as a winner who had inherited what is now eastern Malwa from his father Gotamīputra Sātakaṇṇi, who had subdued the Kṣatrapas prior to AD 78, won their immense silver treasures and used them i.a. to further decorate the sensational stūpa where the scene is now depicted.[23] The reason for this assumption is the term *jayata* ("winner"), turned into its negative *ajayata* ("non-winner"), expressive of the fact that the Sātavāhana king regarded himself as a winner. But why this unusual formulation? O. von Hinüber rightly pointed to the inscription on the *liṅga* at Reh in the Fatehpur District, 100 km west of Kauśāmbī, of uncertain authorship, but more relevant are the coin legends of the Kṣaharātas who use *jayata* as their family motto, starting with the brothers Higaraka and Higataka and their successor Hastadatta in Gandhara (all in Falk 2016), continuing with Abhiraka and Bhumaka in Sindh and Gujarat, and ending with Nahapāna in Malwa. Caṣṭana, who is no Kṣaharāta, comes next in time, but he never uses this catchword, nor does anyone[24] of his successors. The fact that he is subsumed, tongue in cheek, under the "non-winning" title seems to show that Caṣṭana fought on the Kṣaharāta side, as we expect Sandanēs to have done.

Depictions of Caṣṭana and further memories

The panel at Kanganhalli shows two kings busy in donating and receiving the city of Ujjain. Both are depicted in a similar way, dressed in Indian summer clothes. The king holding the ewer (Skt. *bhṛṅgāra*) is Puḷumāvi, the other one must be Caṣṭana. Neither face looks like a realistic portrait, but we have realistic portraits in plenty, on the coins of the two rulers. Puḷumāvi's profile looks hardly Indian, while Caṣṭana's is of a decided "Caucasian" type. A statue found at the Kushan family sanctuary at Maṭ, beyond the river at Mathura, has lost its head, but was marked on the back with a note saying *ṣastanao*///, the initial part of which I take with most scholars as yet another variant spelling of *caṣṭana*. Nobody will have been able to see this note, since its position deep

23 The best depiction is in Poonacha 2011: 418, pl. A and B.

24 Caṣṭana nowhere uses *jayataḥ* on his coins, but there could be one coin of his brother Dāmazāda where at least A. Fishman expects to read (*jay)atakasa* (Pieper 2021: 567, no. 3451) twice. The Kharoṣṭhī side certainly does not show this term, while the Brāhmī legend does, at least according to the eye-copy.

below on the backside of the coat is the least likely place where any possible reader would expect it. Probably after the demolition of the *devakula* in the times of Huviṣka the statue was marked for repair. If it ever received a new head, probably in plaster, that resembled the named person, we do not know.

There is an eminent literary vestige preserved in far away Central Asia, an *avadāna* that was incorporated into the *Daśakarmapathāvadānamālā*, composed originally in Tocharian B, transposed then into Tocharian A, and finally into the Old Uigur language (Wilkens 2016,I: 9f.), but even in the latest versions written about 900 years after the king was living it still speaks of king Caṣṭana (*čaštane*), ruling Ujjayinī (*učayan*). The story is simple (Wilkens 2016,II: 682-702, Elmali 2018: 96), in that it tells about a plague and the king who suspects all sorts of demons as having concocted it. Caṣṭana never gets tired in defeating these monsters and finally succeeds. The Bodhisattvas Maitreya and Yaśomitra predict that he will become a Buddha. And as an epic hero *čaštane* is venerated to this day (Wilkens 2016,I: 93).

It stands to reason that a figure with such a foreign name, correctly linked to the name of his far away capital, was also on good grounds linked to events which spread his fame. That means the plague will not be just a literary motif for a hero to show his endurance but will have needed to be a real and dreadful plague ravaging in his days. Many plagues had their origins in the East, like the Antonine Plague (AD165–180, 188ff.) that entered the Roman empire from Ktesiphon and/or the South Egyptian harbors,[25] while a plague in the period of Caṣṭana (r. *ca.* AD 78 to 100) would have a counterpart in a terrible contagious sickness in the days of Domitian (r. AD 81–96) which Cassius Dio (*Roman History*, 72.14-15) compared to the effects of the AD 189 Antonine Plague.

This latter pest took its toll in the time of Huviṣka and we can tell from the deterioration of Huviṣka's coinage what effects the pandemic had on his economy. In the case that anything similar happened to Caṣṭana, the scarcity of good money under his brother Dāmazāda and son Jayadāman could find a similar explanation.

All in all we can sum up our picture, including also the vague hints, being aware of their nature:

– Caṣṭana appeared in some way related to the Oḍirāja family in Swat, at least in that both belonged to the Kardama Śakas. This is the *candana-pāla* of Tāranātha.

25 According to Cassius Dio (*Roman History*, 76.13) in the year a.u. 953 or AD 200 a pestilence raged in upper Egypt so that Severus could not proceed to Ethiopia.

– In the war between Nahapāna and the Sātavāhanas Caṣṭana led troops intervening on the side of Nahapāna. He took the southern Konkan under control and kept Kalyāna from unloading oversea cargo, a feat that made the Nāneghāṭ pass useless for large scale commerce. This is the Sandanēs of the *Periplus.*
– Nahapāna needed to revise his coin legends written in Greek letters and the Greek language. The initially used sloppy Greek spellings were removed by reverting to local parlance written in Greek letters.
– A last member of the Kṣaharāta clan was Horumujāta who seems to have kept the throne for a very short time.
– As a non-Kṣaharāta Caṣṭana was acceptable for receiving Malwa when the victorious Sātavāhanas left the regions north of the Narmadā. This is the *ajayata* king mentioned at Kanganhalli.
– In his coin design, Caṣṭana included elements from Nahapāna, Horumujāta and the Sātavāhanas. For the legend in Greek letters on the obverse of his drachms he could build on the insight of Nahapāna and continue to adopt them to the local language from the start and thus escape Sailor Greek distortions of his name,[26] of which *sandana* or *candana* would have been the most likely candidates.
– During his reign he may have experienced troubled times, facing a ravaging plague all through his realm. This is the Caṣṭana of the Uighur *avadāna.*

Bibliography

Bakhle, V.S. 1926. “The capital of Nahapana”, in: *Indian Antiquary* 55: 143–145.

Baums, Stefan 2012. “Catalog and revised texts and translations of Gandharan reliquary inscriptions”, in: David Jongeward, Elizabeth Errington, Richard Salomon, Stefan Baums: *Gandharan Buddhist Reliquaries*. Seattle; London (University of Washinton Press) 200–251.

Bhandare, Shailendra 1999. *Historical Analysis of the Satavahana Era: A Study of Coins*. Unpublished Dissertation. University of Mumbai.

26 Caṣṭana on the whole does not use real Greek language, but one of his mint masters may have had an old die of Nahapāna reworked for a drachm, preserved so far in a single piece (Marudhar 2, 1058), where the true Greek legend BACILEYC X/// starts at 11°, just as in Nahapāna’s first series. There are series of Caṣṭana where the obverse in Greek letters is completely nonsensical. Above the head most often a XMX reminds one of the original PANNIω. Could it be that these were issued postum, edited by his brother Dāmazāda?

Bhandare, Shailendra 2006. “A Tale of Two Dynasties – The Kshaharatas and the Satavahanas in the Deccan”, in: Ray, Himanshu Prabha (Hg.), *Coins in India = Marg* 57, 3: 84–93.

— 2007. “A silver drachm of Nahapana with Greek legend”, in: *Journal of the Oriental Numismatic Society* 191: 32–34.

Boyer, A.-M. 1897 “Nahapâna et l’ère çaka”, in: *JA* 9e sér. 10: 120–151.

Casson, Lionel 1983. “Sakas versus Andhras in the *Periplus* Maris Erythraei”, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26: 164–177.

— 1989. *The Periplus Maris Erythraei – Text with Introduction, Translation and Commentary*. Princeton (Princeton University Press).

Chattopadhyaya, Sudhakar 1958. *Early History of North India – from the Fall of the Mauryas to the Death of Harṣa, c. 200 B.C. – A.D. 650*. Calcutta.

Cribb, Joe 2018. “Numismatic evidence and the date of Kaniṣka I”, in: W. Rienjang & P. Steward (Hrsg.), *Problems of Chronology in Gandhāran Art*. Oxford, 7–34.

Deyell, John S. 1984. “Indo-Greek and Ksaharata coins from the Gujarat sea-coast”, in: *Numismatic Chronicle* 144: 115–127.

Eggermont, P.H.L. 1966. “The Murundas and the ancient trade-route from Taxila to Ujjain”, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 9: 257–296.

Elmali, Murat 2018. “A Silk Road Hero: King Chashtana”, in: *Acta Via Serica* 3: 91–106.

Fabricius, B. 1883. *Der Periplus des Erythräischen Meeres von einem Unbekannten*. Leipzig.

Falk, Harry 2001. “The *yuga* of Sphujiddhvaja and the era of the Kuṣāṇas”, in: *Silk Road Art and Archaeology* 7: 121–136; repr. in Falk 2013: 433–448.

— 2006. *Aśokan Sites and Artefacts – A Source-Book with Bibliography* (Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie, 18). Mainz (Philipp von Zabern).

— 2013. *Hariśyenalekhapañcāśikā – Fifty Selected Papers on Indian Epigraphy and Chronology*, hg. von Britta Schneider & Ingo Strauch. Bremen (Hempen).

— 2016. “Two new Kṣaharāta Kṣatrapas”, in: *Journal of the Oriental Numismatic Society* 227: 10b–12b.

Fishman, A.M. 2016 “Some notes on coins of Western Kshatrapas”, in: *Numismatic Digest* 40: 51–66.

Fishman, A.M. forthc. A. *Encyclopedia of coins of the Western Satraps in India* (*50–400 CE*) [rev. and enlarged edition of *The Silver Coinage of the Western Satraps in India* (*50–400 AD*) – *Catalog and Rarity Guide*. o.O.].

— forthc. B. "The first known use of a royal Persian name by a member of the Western Kshatrapa dynasty."

Fishman, A.M. & Marius Severin 2018. "The Greek legends on the Western Kshatrapa coins of Nahapāna (ca. 50–100 CE): new titles, legends and analysis", in: *Numismatic Digest* 42: 19–31.

Fussman, Gérard 1991. "Le Périple et l'histoire politique de l'Inde", in: *JA* 279: 31–38.

Hinüber, Oskar von 2003. *Beiträge zur Erklärung der Senavarma-Inschrift* (Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 2003,1). Mainz/Stuttgart (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz/ Franz Steiner Verlag).

— 2014. "Mitteilungen aus einer vergangenen Welt. Frühe indische Buddhisten und ihre Inschriften", in: *ZDMG* 164: 13–32 [repr. 2019: 1453–1472].

— 2019. *Kleine Schriften, Teil III*, hg. von Harry Falk, Haiyan Hu-von Hinüber & Walter Slaje. Wiesbaden (Steiner).

Kennedy, J. 1918. "Eastern kings contemporary with the *Periplus*", in: *JRAS* 1918: 106–114.

Lévi, Sylvain 1936. "Kaniṣka et Śātavāhana, deux figure symboliques de l'Inde aux premier siècle", in: *JA* 228: 61–121.

Marshall, John 1951. *Taxila – An Illustrated Account of Archaeological Excavations Carried out at Taxila under the Order of the Government of India between the Years 1913 and 1934 in Three Volumes. I: Structural Remains, II: Minor Antiquities, III: Plates*. Cambridge (Cambridge University Press).

Master, Alfred 1938. "A Numismatic Contribution to Middle Indian Phonology (Loss of Final a, Pronunciation of ñ and Final o)", in: *BSOAS* 9: 709–710.

Mirashi, Vasudev Vishnu 1981. *The History and Inscriptions of the Sātavāhanas and the Western Kshatrapas*. Bombay.

Mitra Shastri, Ajay 2001. "Formative phase of the Western Deccan Sātavāhanas and Kṣaharātas: A Chronological review", in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 82: 57–72.

Müller, Carl = Carolus Mullerus 1855. *Geographi Græci Minores*, vol. 1. Paris.

Pai, M. Govind 1942. “The Viḷivāyakuras and Sivalakura of the Kolhapur coins”, in: *ABORI* 23: 319–329.

Palmer, J.A.B. 1946. “The Identification of Ptolemy’s Dounga”, in: *JRAS* 1946: 165–173.

Pieper, Wilfried 2021. *Ancient Indian Coins – A Comprehensive Catalogue*. Mumbai (IIRNS Publ.).

Poonacha, K.P. 2011. *Excavations at Kanaganahalli* (*Sannati*)*, Taluk Chitapur, Dist. Gulbarga, Karnataka* (MASI, 106). New Delhi.

Rapson, Edward James 1908. *Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty, the Western Kṣatrapas, the Traikūṭaka Dynasty and the “Bodhi” Dynasty*. London (British Museum).

Salomon, Richard 2003. “Three Kharoṣṭhī reliquary inscriptions in the Institute of Silk Road Studies”, in: *Silk Road Art and Archaeology* 9: 39–69.

Schwanbeck, E.A. 1850. “Über den *Periplus* des Erythräischen Meeres”. *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge 7: 321–369, 481–511.

Senart, E. 1905/06. “The inscriptions in the caves at Nasik”, in: *Epigraphia Indica* 8: 53–96.

Sircar, D.C. 1966. “Early Western Satraps and the date of the *Periplus*”, in: *Numismatic Chronicle, 7th series* 6: 241–249.

Thomas, F.W. 1944. “Sandanes, Nahapana, Caṣṭana and Kaniṣka: Tung-Li P’an-ch’i and Chinese Turkestan”, in: *New Indian Antiquary* 7: 81–100.

Vogel, J.Ph. 1952. “Notes on Ptolemy V: Trade-routes”, in: *BSOAS* 14: 78–86.

Wilkens, Jens 2016. *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien – Edition der Altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā* (Berliner Turfantexte, 37; 3 vols.). Turnhout (Brepols).

Yamāri, Dignāga and the Scope of Dharmakīrti's Work[1]

Eli Franco & Karin Preisendanz

1. Dignāga (ca. 480–540)[2] and Yamāri (ca. 1000–1060)[3] can be seen to mark the beginning and the end of the development of the Buddhist logical–epistemological tradition in South Asia. It may thus be interesting to ascertain how the latter, in the *Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā Supariśuddhā* or *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha*, his extensive commentary on Prajñākaragupta's magnum opus *Pramāṇavārttikālaṅkārabhāṣya*,[4] evaluated Dignāga's philosophical accomplishments and the standing of his oeuvre within the tradition. In this respect, Yamāri's little-studied work, written in an independent and critical spirit, harbors a few surprises. Yamāri's estimation of Dignāga's role and importance is a far cry from the respectful reverence one would expect in general from a traditional Buddhist commentator, as well as from the perception of Dignāga's position in modern scholarship on the logical–epistemological tradition of Buddhism, starting with the "classics." Already Giuseppe Tucci, in the introduction to his translation of Dignāga's *Nyāyamukha*, states: "I do not need to insist upon the importance of Dignāga and the place

1 Research for this paper was conducted in the context of the project "Yamāri's Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā Supariśuddhā: Diplomatic and Critical Editions, Partial Translation and Studies, Pt. 2," funded by the German Research Council (DFG FR 2531/10–2). A first version of it was presented at a workshop on Prajñākaragupta and Yamāri, organized by Shinya Moriyama and Tomohiro Manabe, and held at Hokkaido University, September 20–22, 2022.

2 We are following the date suggested as a working hypothesis by Frauwallner (1961: 134–137).

3 Ono 2000: xxiii–xxiv. For a critical discussion of this date, see Matsuoka forthcoming a, Introduction.

4 On the *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha*, its title, textual sources and critical edition in progress, see Matsuoka forthcoming a, with a bibliography of partial diplomatic editions of the text and studies on selected issues by Junjie Chu, Eli Franco, Xuezhu Li, Karin Preisendanz and Matsuoka herself in Section 3.1; on Yamāri's teacher and region of activity, see Matsuoka forthcoming a, Section 1.2. On Prajñākaragupta's date, see Franco 2019. In this paper, Franco dated him between approximately the second half of the eighth century and the end of the ninth century. In fact, a slightly later date is conceivable, depending on the dates of Bhāsarvajña (see most recently Muroya 2010) and Jitāri.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24814>

he occupies in the history of Buddhist logic."[5] The cardinal importance he accords to Dignāga is also seen in the very title of his 1929 book *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from the Chinese Sources*. More explicitly, the first sentence in Theodore Stcherbatsky's foundational *Buddhist Logic* reads: "Under Buddhist Logic we understand a system of logic and epistemology created in India in the VI–VIIth century A.D. by two great lusters of Buddhist science, the masters Dignāga and Dharmakīrti."[6]

Similarly, in his awe-inspiring paper "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung," Erich Frauwallner, the pioneering and most influential historian of the logical–epistemological tradition, says:[7] "Eingehende Forschung zeigt, daß der Ruhm Dignāga's als Begründer der logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus voll berechtigt ist. Er hat in der Tat, was vor ihm an Ansätzen vorhanden war, die Dialektik Vasubandhu's, die Erkenntnislehre des Sāṃkhya, die Anregungen, die ihm die Sprachphilosophie der Grammatiker bot, zu einem großen Gebäude zusammengefaßt, von dem die ganze spätere Schule abhängt."[8] Numerous evaluations in this vein can be found elsewhere in the literature. Dignāga has been described as Vasubandhu's "brilliant pupil" and "quite the greatest Indian logician" by J.M. Bocheński,[9] and is *inter alia* rightly said to have brought about the turn from dialectics to systematic epistemology in Buddhist philosophy.[10]

To these evaluations in modern scholarship, one can add Dignāga's appreciation in traditional Buddhist biographies, or rather hagiographies, such as in Bu Ston's "History of Buddhism" which speaks specifically of the composition of the first verse of Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* almost as if it were a cosmic event: "As he thus wrote down his salutation and that which he intended to expound, the earth trembled, a light blazed forth, a tremendous sound of thunder was heard, the legs of the heretical teachers became stiff like wood,

5 Tucci 1930: 1.

6 Stcherbatsky 1932: 1.

7 Frauwallner 1959: 83.

8 "In-depth research shows that Dignāga's fame as the founder of the logical-epistemological school of Buddhism is fully justified. He has, in fact, combined what existed before him in the way of beginnings, the dialectics of Vasubandhu, the epistemology of Sāṃkhya, the suggestions offered to him by the philosophy of language of the grammarians, into a great edifice on which the whole later school depends."

9 See Bocheński 1961: 418; for the German original, see Bocheński 1956: 483: "[…] sein [i.e., Vasubandhu's] genialer Schüler – wohl der größte Logiker Indiens – Dignāga […]."

10 See Eltschinger 2013: 230 and 232.

and many other ominous signs appeared."[11] A similar description is found in Tārānātha's "History."[12]

2. An examination of what Yamāri has to say about Dignāga can conveniently begin with a look at his explanation of Prajñākaragupta's first *maṅgalaśloka* in the PVABh, whose first half repeats the first half of the *maṅgalaśloka* of the *Pramāṇasamuccaya*:

> *pramāṇabhūtāya jagaddhitaiṣiṇe praṇamya śāstre sugatāya tāyine | kutarkasaṃbhrāntajanānukampayā pramāṇasiddhir vidhivad vidhīyate ||*[13]
>
> Having bowed before [the Buddha] who is actually a means of knowledge, who desires the benefit of the world, the teacher, the fully enlightened one (*sugata*), the protector, the establishment of the means of knowledge is being accomplished in due form (*vidhivat*) [by me in this treatise] with (or: because of) compassion for people who have become thoroughly confused by bad logicians.

One would naturally understand that the implicit subject of the predicate *vidhīyate* is the author of the verse, namely Prajñākaragupta, and the literary location of the establishment of the means of knowledge is his *Pramāṇavārttikālaṅkārabhāṣya*; thus the addition "[by me in this treatise]." It therefore comes as a surprise that according to Yamāri this verse had indeed been composed by Prajñākaragupta, but on behalf of Dharmakīrti.[14] Following Yamāri's

11 Obermiller 1932: 150.

12 Chimpa – Chattopadhyaya 1970: 183: "When he had written this with a piece of chalk [on the rock], the earth shook, a light blazed forth and a thunderous sound was heard."

13 PVABh 1,2–5.

14 See PVAN 8a4: *ādau tarhi śāstrapravṛttyākṣepakaṃ vākyam ucitaṃ svayaṃ vā śāstrakārasyeti cet. na, svayaṃ vā brūyāt tatpratinidhir vā, na kaścid viśeṣaḥ, yathā "atha śabdānuśāsanam" iti. vyākhyātṛmātrasya vacanaṃ krīḍārthaṃ sambhavet, na tūpāyakārasyeti. tenāpy ādivākyasyeraṇe na kaścid doṣaḥ.* $PVAN_T$ P 220b5–6 = D 184a5–7: *'o na ni dang por bstan bcos byed pa rang nyid kyi 'jug pa 'phen pa'i ngag* (P : *dag* D) *rigs so zhe na ma yin te rang nyid dam de 'dra ba gzhan gyis kyang rung ste | khyad par 'ga' yang med* (P : *mang* D) *do || dper na sgra rjes su bstan pa'i dbang du byas te zhes bya ba bzhin no || 'chad pa po 'ba' zhig gi tshig ni rtse ba'i don du srid* (P : *sred* D) *kyi | 'grel pa byed pa'i ni ma yin pas | des* (P : *nges* D) *ngag dang po* (*ṅgag dang po* em. : *drag po* P D) *byas pa la yang skyon ci yang med do ||*.

creative interpretation, one would thus rather have to add here "[by Dharmakīrti in his *Pramāṇavārttika*]."[15]

Less unexpectedly, Yamāri glosses *kutarka*, understood as a *bahuvrīhi* compound, with *uddyotakarakumārilādiḥ*,[16] which shows that he was aware of the fact that Prajñākaragupta's wording probably amounts to a reposte to Uddyotakara's *maṅgalaśloka* to his *Nyāyavārttika* where the latter implicitly refers to Buddhist logicians, foremost his main opponent Dignāga, as bad logicians (*kutārkika*).[17] Consequently, one would expect the adverb *vidhivat*, which Yamāri glosses with *yathāvat*, to characterize the announced accomplishment of the establishment of the means of knowledge *vis à vis*, or actually in contrast to the efforts of these bad logicians. However, in Yamāri's interpretation *vidhivat* used by Prajñākaragupta distinguishes the accomplishment of Dharmakīrti's work as interpreted and explained by himself, that is, Prajñākaragupta, as well as the accomplishment of his own work, from that of Dignāga:

> *etat tu syāt — nanu yathābhimate pramāṇe tanmukhe vā prameyarāśāv ācāryadignāgaśāstram evāstīti. kim anena? iti vaiyarthyam āśaṅkyāha — vidhivad iti. yathāvad ity arthaḥ. nācāryadignāgavat paraprahārāvakāśadāyiduḥśliṣṭapadapaddhatinā krameṇeti yāvat. taddoṣato hi pūrvasya sato 'py asadaviśeṣāt kuto vaiyarthyam asya?*[18]
>
> However, one may object as follows: 'Is it not the case that there already exists the authoritative body of expert knowledge [established] by Ācārya Dignāga [in the *Pramāṇasamuccaya* and his other works] on

15 This issue is being discussed at some length in Matsuoka forthcoming b.

16 PVAN 10a6: *kutarka uddyotakarakumārilādiḥ*. PVAN$_{T}$ P 225b6 = D 188b2: *snang byed dang gzhon nu ma len pa* (P : om. D) *la sogs pa | rtog ge ngan pa*.

17 Cf. *Nyāyavārttika* (NV) 1,3–4: *yad akṣapādaḥ pravaro munīnāṃ śamāya śāstraṃ jagato jagāda | kutārkikājñānanivṛttihetuḥ kariṣyate tasya mayā nibandhaḥ* ||. Vācaspati Miśra clarifies in *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* (NVTṬ) 2,4–5: […] *tathāpi dignāgaprabhṛtibhir arvācīnaiḥ kuhetusantamasasamutthāpanenācchāditaṃ śāstraṃ na tattvanirṇayāya paryāptam iti* […]; see also NVTṬ 2,15: *kutārkikair dignāgaprabhṛtibhir āhitam ajñānaṃ kutārkikājñānam iti*.

18 PVAN 10a5–6. PVAN$_{T}$ P 225b3–4 = D 188a7–188b2: *yang 'di snyam du ci ltar mngon par 'dod pa'i tshad ma dang | de la rag las pa'i gzhal bya'i tshogs la slob dpon phyogs kyi glang po'i bstan bcos nyid yod pa ma yin nam | 'dis ci zhig bya zhes don med par dogs* (D : *dgongs* P) *pa la | tshul bzhin zhes gsungs te ci lta ba bzhin du zhes bya ba'i don to 'di ni phyogs kyi glang po bzhin du gzhan gyi klan ka'i go skabs 'byed pa | 'brel dka' ba'i tshig gi lam gyi tshul gyis ma yin no zhes bya ba'i tha tshig go || nyes pa des ni sngar yod pa yang med pa dang 'dra ba'i phyir don med par ga la 'gyur* ||.

> the means of knowledge as accepted [by us Buddhists] or on the multitude of objects of knowledge accessed through them (i.e., the means of knowledge)? What, therefore, is the use of this [announced accomplishment of the establishment of the means of knowledge in the *Pramāṇavārttika* and *Pramāṇavārttikālaṅkārabhāṣya*]?'
>
> Dreading that [the two treatises] may thus [turn out to] be useless, [Prajñākaragupta] says "in due form" (*vidhivat*). The meaning [of "in due form"] is "correctly" (*yathāvat*), that is, not like Ācārya Dignāga [who only attempted to establish the means of knowledge, namely] by a procedure whose series of ill-joined steps (or: words) offers room (i.e., opportunity) for blows (i.e., criticism and refutation) by opponents. Evidently (*hi*), because of this fault [with Dignāga's procedure this] earlier [alleged authoritative body of expert knowledge on the means of knowledge, etc.] (i.e., the *Pramāṇasamuccaya* and other works by Dignāga), even though it exists, does not differ from something that does not exist (i.e., is practically inexistent). Therefore, how would it (i.e., the announced accomplishment of the establishment of the means of knowledge in the *Pramāṇavārttika* and *Pramāṇavārttikālaṅkārabhāṣya*] be useless?

Unfortunately, Yamāri does not go into details here. One may guess that the flawed procedure or method that gives opponents an opportunity to criticize the Buddhist doctrine has to do with Dignāga's theory of the triple form of a logical reason (*trairūpya*), which allowed sophisms like the *sadvitīyaprayoga* and inferences that were detrimental to crucial Buddhist doctrines, for instance the inference that the Buddha had desires or that the Self (*ātman*) exists.[19] However, this must remain a matter of speculation. What one can clearly observe in the *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha*, though, here and elsewhere, is a consistent move to dissociate Dharmakīrti's work from that of Dignāga by means of the claim that the *Pramāṇavārttika* is not a commentary (*vārttika*) on Dignāga's work. This issue has already been touched upon by Franco when discussing Yamāri's view on the order of chapters in the *Pramāṇavārttika*.[20] Indeed, the two

19 Cf. Franco 2017: 72ff. for sophisms and 80ff. for inferences directed against Buddhist religious doctrines.

20 Cf. Franco 2018.

issues overlap and intertwine, and it is difficult to discuss the one without the other.

The main purpose of the present paper is to look at Yamāri's arguments for the dissociation of the *Pramāṇavārttika* and Dignāga's work in more detail, with the aim to gain some insight into the way Yamāri perceived Dignāga's work and its relation to Dharmakīrti's oeuvre. Towards this aim, one also has to examine what Yamāri has to say on Dharmakīrti and his commentators, especially Devendrabuddhi and Dharmottara. The central question in this connection is on what work the *Pramāṇavārttika* is supposed to comment. For Yamāri admits that it is a *vārttika*, as is obvious from its title. So if the *Pramāṇavārttika* is not a commentary on Dignāga's work, specifically on the *Pramāṇasamuccaya*, then on what does it comment? Yamāri's answer is that it comments on the Buddha's word (*pravacana*). It has been pointed out by Motoi Ono already in 1997 that Yamāri was not the first Buddhist scholar to hold this view.[21] Thus, on this point the traditional Buddhist commentaries show a wider variety of interpretation than is acknowledged in modern scholarship even after Ono's observation.[22] Furthermore, modern scholarship invariably takes it for granted that the *Pramāṇavārttika*, with the possible exception of the chapter on inference for oneself (*svārthānumāna*), was composed as a commentary on the *Pramāṇasamuccaya*.[23]

3. Yamāri's main problem in connection with his above claim is how to account for Devendrabuddhi's testimony. Here Yamāri has to fight an uphill battle, for he admits that Devendrabuddhi was Dharmakīrti's personal disciple and considered the *Pramāṇavārttika* to be a commentary on Dignāga's work, specifically the *Pramāṇasamuccaya*. But how could a personal disciple misunderstand his own teacher's work in such a fundamental matter? To further exacerbate things, Yamāri accepts and even defends Devendrabuddhi's opinion on the order of chapters in the *Pramāṇavārttika*, according to which the chapter on inference for oneself is its first, and not third chapter. How could it

21 Cf. Ono 1997 and, more recently, Franco 2018.

22 See, e.g., Kellner 2010: 161: "Traditionally regarded as a commentary on Dignāga's Pramāṇasamuccaya, the PV […]."

23 Cf., however, the characterization of the *Pramāṇavārttika* as a work "highly independent in argument and language" from the *Pramāṇasamuccaya* and the apposite description of its rather loose relationship to Dignāga's work in Kellner, loc.cit.

then be explained that Devendrabuddhi was right about the order of chapters of the *Pramāṇavārttika*, but wrong about its scope and subject matter? A closer look at the discussion is thus required.

3.1 The discussion begins in the context of the issue of the chapter order. An opponent draws an analogy from Devendrabuddhi's error about the scope of the *Pramāṇavārttika* to a presumed error of his about the order of its chapters: just as according to Yamāri Devendrabuddhi was mistaken about the scope, he should also have been wrong about the order of chapters, on which topic Yamāri actually agrees with him. In arguing for such an analogy, the opponent objects to Yamāri's position that Devendrabuddhi could not have erred in an obvious matter such as the order of chapters, which is explicitly indicated in the *Pramāṇavārttika* by the designation of the chapters as "first chapter," "second chapter," etc. As already mentioned, the discussions of the two issues are thus intimately connected:

> *yady api ca teṣām atibhūyasī bhrāntir upalabdhā, tathāpi gambhīre 'bhidheyādau na tāvatā lipimātraparicayavato 'pi gocare sambhāvyate.*
>
> *yady evam, abhidheyabhrāntir eva katham ācāryadevendrasya sākṣācchrāviṇaḥ, bālasyāpi "idam anena vyākhyāyate" iti grahaṇasāmarthyāpracyuteḥ?*[24]
>
> [Objection:] And even if an exceedingly grave error on the part of these [earlier commentators][25] has been perceived [elsewhere concerning some difficult matter], nevertheless by that much it is not imaginable [that an error has occurred] concerning a deep (i.e., not deep at all) [matter], such as the topic (i.e., scope) and so on, [which is] an area of activity (*gocara*) (i.e., easily within the range) even of someone who possesses familiarity merely with the script.

24 PVAN 7a2. PVAN$_T$ P 218b1–3 = D 182a7–182b1: *yang gal te brjod bya la sogs pa zab mo la de dag gi 'khrul pa shin tu chen po dmigs pa de ltar na yang | de tsam gyis yi ge tsam la byang ba'i spyod yul la dogs par bya ba ni ma yin no || gal te de lta na yang brjod bya la 'khrul pa nyid slob dpon lha dbang blo dngos su nyan pa la ji ltar 'gyur te | 'dis 'di bshad do zhes 'dzin pa'i nus pa ni byis pa la yang mi nyams pa'i phyir ro ||.*

25 The anaphoric pronoun *teṣām* refers to *pūrve* in the preceding sentence.

> If so, [one may ask] how there could be precisely an error with regard to the topic (i.e., scope) on the part of Ācārya Devendra, as a direct disciple [of Dharmakīrti], because even a simpleton is not deprived of the capacity to understand that [in the context of the relation between two specific works in question] this one here (i.e., work *x*) is being explained by this one here (i.e., work *y*, its commentary)?

***

Before moving on to the continuation of this objection, we would like to briefly address the difference between the Sanskrit and Tibetan texts here for the sake of illustrating and substantiating the methodology adopted in editing Yamāri's text.

The sentence *yady api ca teṣām atibhūyasī bhrāntir upalabdhā, tathāpi gambhīre 'bhidheyādau na tāvatā lipimātraparicayavato 'pi gocare sambhāvyate* is translated by rNgog blo ldan shes rab and Sumatikīrti as follows:

> *yang gal te brjod bya la sogs pa zab mo la de dag gi 'khrul pa shin tu chen po dmigs pa de ltar na yang | de tsam gyis yi ge tsam la byang ba'i spyod yul la dogs par bya ba ni ma yin no* ||.[26]

It is clear that the two translators construed the words *gambhīre 'bhidheyādau* as part of the concessive clause starting with *yady api*, and not with the following main clause introduced by *tathāpi*. Should one therefore move these two words ahead in the Sanskrit text and change it to read **yady api ca teṣām atibhūyasī bhrāntir upalabdhā gambhīre 'bhidheyādau, tathāpi* […]?

At first sight this seems reasonable, for one expects an exceedingly grave mistake to occur about a deep, that is, difficult matter. However, from the following reference to the range of understanding (*gocara*) that can be presupposed even for a person who is not a scholar, but merely able to read (*lipimātraparicayavat*), and from the subsequent second sentence starting with *yady evam*, it becomes clear that grasping the scope is not at all a difficult matter. The occurrence of a mistake about it should therefore not be assumed, certainly not for a direct disciple of Dharmakīrti's like Devendrabuddhi. In fact, not even a simpleton would be unable to grasp that a certain work *x* is being explained by work *y*, its commentary:

26 See above, n. 24.

yady evam, abhidheyabhrāntir eva katham ācāryadevendrasya sākṣācchrāviṇaḥ, bālasyāpi "idam anena vyākhyāyate" iti grahaṇa-sāmarthyāpracyuteḥ?

Therefore, it emerges that the word *gambhīra* in the first sentence was used ironically, and that the irony must have been lost on the translators. They therefore moved *gambhīre 'bhidheyādau* to the sentence starting with *yady api*, which refers to a grave mistake that could be explained by the difficulty of the matter. Thus, they could also not grasp that *lipimātraparicayavato 'pi gocare* actually refers to *gambhīre 'bhidheyādau* and did not translate *api*, which results in a quite different, disconnected meaning.

One therefore does not have to assume that the exemplar of the *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha* used by the translators was corrupt or that they misinterpreted the allocation of some corrective addition made in it.

This instance thus illustrates and substantiates a major methodological assumption in critically editing the text of the *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha*, namely, that the text of the Sanskrit manuscript, in spite of occasional mistakes and slips, is closer to Yamāri's original text than the Tibetan translation.[27]

***

The above objection continues:

tat katham "dignāgo 'nena vyākhyāyate" ity ācaṣṭe? tato yatheha bhrāntir atisthūle tathā paricchedakrame 'pi kiṃ na? iti cet.[28]

Thus, how is it possible [in your opinion] that [Devendrabuddhi wrongly] clarifies that Dignāga (i.e., the *Pramāṇasamuccaya*) is being explained by this one here (i.e., by the *Pramāṇavārttika*)?[29] Therefore, just as [according to you] here (i.e., in connection with the scope of the *Pramāṇavārttika*) an error [on the part of Devendrabuddhi has occurred] about an extremely crude (i.e., obvious) [matter] (i.e., the scope of the

27 For a detailed discussion, see Franco & Preisendanz 2022.

28 PVAN 7a2–3. PVAN_{T} P 218b3–4 = D 182b1–2: *des na 'dis phyogs kyi glang po 'chad par byed do zhes ci ltar brjod | de bas na ji ltar shin tu rags pa 'di la 'khrul pa de bzhin du | le'u'i go rim* (P : *rims* D) *la yang ci ltar mi 'gyur zhe na* |.

29 We were not able to trace such an explicit statement in the Tibetan translation of Devendrabuddhi's commentary.

Pramāṇavārttika), in the same manner why [should] there not [have occurred] an error [on his part] also about the order of the chapters?

3.2 Yamāri replies:

tad etad amedhyenāmedhyakṣālanam. na hi sākṣācchrāviṇaḥ "idam anena vyākhyāyate" iti niścayo vipaścitanāmno[30] *durlabhaḥ, yato dṛṣṭāntaḥ syāt.*[31]

[Reply:] This is washing off dirt with dirt (i.e., an attempt to get rid of one flaw by means of another, even graver flaw?). For it is not the case that the determination that this one here (i.e., work *x*) is being explained by this one here (i.e., work *y*) [would have been] hardly obtainable for a direct disciple [of the author of work *y*], [especially] for one who was supposedly a zealous one, by virtue of which it would be an [appropriate] example.

Just because Devendrabuddhi made a mistake about the scope of the *Pramāṇavārttika*, this does not imply that he also made a mistake about the order of its chapters. Why is that so? Yamāri presupposes here that in order to draw a valid analogy from an error in one matter to an error in another matter, some common property of the analogon and the subject of the analogy, namely the two errors in question, must be present. In the present case, the fact that some determination would have been hardly obtainable for a person like Devendrabuddhi could serve as such a common property, and thus his error concerning the scope of the *Pramāṇavārttika* could serve as an example, that is, an analogon, in the analogy offered by the opponent. However, inasmuch as the determination of the scope of the *Pramāṇavārttika* would not have been hardly obtainable for somebody like Devendrabuddhi, the analogy does not work.

If one would like to draw a valid analogy, Yamāri says, one may argue as follows:

30 One would expect *vipaścinnāmno* here. The PW records *vipaścita* only as a metrical variant of the *upapadasamāsa vipaścit* (i.e., *vipas* + √*cit*), with a single reference to a verse in the *Harivaṃśa* (no. 9164 in the Calcutta edition, not included in the *Critical Edition*). The DCS records an occurrence in the *Garuḍapurāṇa* (Venkatesvara Steam Press ed. 1.18.16d).

31 PVAN 7a3. PVAN$_T$ P 218b4–5 = D 182b2–3: *de ni mi gtsang bas mi gtsang ba* (*mi gtsang bas mi gtsang ba* D : *mi gtsang bas* P) *'khru* (em. : *'khrul* P D) *bar byed pa yin te | dngos su nyan pa mkhas pa'i ming can la | 'di 'dis 'chad par byed do zhes bya* (D : *ci* P) *ba'i nges pa yang rnyed par dka' ba ma yin na* (P : *no* D) || *gang las dper 'gyur* |.

yadi tu "yathedam asambhavi '"pravacane vārttikam" iti brūte balīyān ācāryaprajñākaraguptaḥ,' tathedam apy ānupūrvīvaimatyam" iti matam, tadā na kācid dṛṣṭāntakṣatiḥ, nirvyūḍhāntā[32] *bhāṣyavyākhyāśaktis tatrabhavatām.*[33]

But if one thinks: "Just as this is impossible, [namely that] the mighty Ācārya Prajñākaragupta says: 'This (i.e., the *Pramāṇavārttika*) is a *vārttika* on the Buddha's word,' in the same manner [his] having a different opinion [than Devendrabuddhi's] about the order [of chapters is not possible]," then there does not [result] any impairment of the example (i.e., the example cannot be objected to and disposed of as faulty), [but] His Honor's competency to explain the *Bhāṣya* has come to a point of perfect culmination (i.e., the opponent has thoroughly missed the whole point about Prajñākaragupta's deliberations, which link the *Pramāṇavārttika* to fundamental religious matters addressed by the Buddha himself)!

The two positions argued for by means of an analogy are very different. In the first case, the opponent argues that Devendrabuddhi should also have been wrong in the matter of the order of chapters of the *Pramāṇavārttika*, just as, according to Yamāri, he was wrong on its scope. By implication, the opponent's own position would thus be that Devendrabuddhi was wrong in both matters, which would precisely be Jayanta's position.[34] In the second case, if we understand correctly, the opponent may argue that Prajñākaragupta could not have had a different opinion than Devendrabuddhi on the order of chapters, just as he could not have stated that the *Pramāṇavārttika* is a commentary on the Buddha's word. The position of the opponent would thus be that Prajñākaragupta agrees with Devendrabuddhi on both matters, and by implication

32 Em. *nirvyūḍhāntā* : *nirvyūḍhāntar* Ms. This emendation is also suggested by Prof. Lambert Schmithausen. It would seem that the heavy syllable *tā* was replaced by the equally heavy syllable *tar* in the memory of the scribe when he wrote down the sequence of words. Unlike an emendation to *nirvyūḍhānta-* which would result in a nominative – (dative-like) genitive nominal construction, this emendation is supported by the syntax of the Tibetan translation.

33 PVAN 7a3–4. $PVAN_T$ P 218b5–7 = D 182b3–4: *gal te yang stobs dang ldan pa'i slob dpon shes rab 'byung gnas sbas pa 'di ltar 'di gsung rab kyi rnam 'grel yin no zhes brjod par mi srid pa de bzhin du | go rim* (P : *rims* D) *kyi log par rtogs pas 'di la yang ngo* (D : *po* P) *zhes 'dod na de'i tshe dpe nyams pa ci yang med do || der khyod kyi bshad pa 'chad pa nus pa ni shin tu mthar phyin pa yin no ||*.

34 See Ono 1997: 710–714.

that Devendrabuddhi must have been right on both of them. This is definitely not Jayanta's position, but its opposite; thus the valid analogy adduced by Yamāri seems to be a merely hypothetical one.

In the second analogy, the common property of the analogon and the subject of the analogy, namely the two impossibilities in question, is not made explicit, but could possibly be hinted at by the qualification of Prajñākaragupta as mighty: it would be his very mightiness that would have prevented him from disagreeing with Devendrabuddhi, Dharmakīrti's direct disciple, on the matter of the order of chapters of the *Pramāṇavārttika*, just as it would make it inconceivable that he had assumed that the *Pramāṇavārttika* comments upon the Buddha's word.

3.3 However, even if it is admitted that one cannot simply draw an analogy from the erroneousness of Devendrabuddhi's stance on the scope of the *Pramāṇavārttika* to the erroneousness also of his position on the order of its chapters, the problem of the assumed contradiction between Devendrabuddhi's and Prajñākaragupta's views on the scope of the *Pramāṇavārttika* remains to be solved. The two commentators cannot both be right, and this puts a subsequent traditional commentator in a somewhat awkward position.

The following question formulated by Yamāri probably reflects a genuine puzzlement that had arisen within the commentarial tradition of the *Pramāṇavārttika*:

> *kaḥ punar atra paramārthaḥ? na hi śakyam etāvati sthūle*[35] *'rthe "dignāgo 'nena vyākhyāyate" ity evaṃrūpe devendraṃ*[36] *sākṣācchrāviṇam apramāṇayitum, pramāṇe vā*[37] *bhāṣyakārasyākīrtim uddhartum.*[38]

35 The Tibetan translation suggests *atisthūle* here, as before in the relative clause […] *yatheha bhrāntir atisthūle* […] (see p. 9 above). This could point at a minor eye-skip or mental skip on the part of the scribe of the Sanskrit manuscript. However, as the Sanskrit text is perfectly intelligible, we do not suggest an emendation here.

36 Em. *devendraṃ* : *devendra* Ms. This emendation has been kindly suggested by Prof. Schmithausen.

37 Em. *pramāṇe vā* : *pramāṇam eva* Ms.

38 PVAN 7a4–5. PVAN_{T} P 218b7–8 = D 182b4–5: *'dir don dam pa gang zhig yin | de tsam du shin tu rags* (D : *rig* P) *pa'i don phyogs kyi glang po 'dis bshad do zhes bya ba de lta bu'i rang bzhin la | lha dbang dngos su nyan pa tshad ma ma yin no zhes brjod pa'am | tshad mar byed na yang bshad pa'i byed* (P : *byad* D) *pa'i grags pa ma yin pa la* (P : om. D) *bsal par mi nus so zhe na* |. The Tibetan translators have chosen a slightly different wording in their translation of the bipartite answer to the question: "With regard to an exceedingly

> What then is the final truth in this [matter]? For it is impossible, with regard to a crude (i.e., obvious) matter of such an extent, which has the form (i.e., can be briefly expressed as) "Dignāga (i.e., the *Pramāṇasamuccaya*) is being explained by this one here (i.e., by the *Pramāṇavārttika*)," to turn Devendra, [Dharmakīrti's] direct disciple, into somebody who is not an authority [with regard to this matter], or, if [he may still be considered as] an authority [with regard to it], to extirpate the ill-repute [that would result in this case] for the author of the *Bhāṣya*.

3.4 Before answering this question, Yamāri turns to another work of Dharmakīrti's, the *Pramāṇaviniścaya*, and brings forth the opinion of certain commentators or other scholars whom we could not yet identify:

> *tadanu kecid ācakṣate — "'tannītir uddyotyate' ity anyathāpi nirvoḍhuṃ śakyatvāt pravacanavārttikatvapratijñānaṃ prauḍhimātrāviṣkaraṇam, na tu dignāge vārttikatvam anabhipretam evālaṅkārasya. tato na doṣaḥ" iti.*[39]

> After that (i.e., in response to that?), some explain: 'Because [the words at the beginning of the *Pramāṇaviniścaya*, namely] "His method is illuminated [here in the *Pramāṇaviniścaya*,]" can be brought out (i.e., interpreted) also in a different way (i.e., as referring to the Buddha's method), for (i.e., according to) the *Alaṅkāra* the [resulting] announcement that [the *Pramāṇaviniścaya*] is a *vārttika* on the Buddha's word[40]

crude (i.e., obvious) matter of such an extent, which has the form (i.e., can be briefly expressed as) 'Dignāga (i.e., the *Pramāṇasamuccaya*) is being explained by this one here (i.e., by the *Pramāṇavārttika*),' either one says that [Dharmakīrti's] direct disciple Devendra is not an authority [with regard to this matter], or if, on the other hand, one turns [him] into an authority [with regard to it], the ill-repute [that would result in this case] for the author of the *Bhāṣya* cannot be extirpated." This does not point at a different text of the Sanskrit manuscript of the *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha* available to them, except for the possible case of **atisthūle* (*shin tu rags pa*) instead of *sthūle* (see n. 35).

39 PVAN 7a5–6. PVAN$_T$ P 218b8–219a2 = D 182b5–6: *'dir kha cig smra ba* (P : *smras pa* D) *ni de'i lugs ni gsal* (D : *bsal* P) *bya zhes bya ba gzhan du yang drang bar nus pa'i phyir rgyan gyi gsung rab kyi rnam 'grel du dam bca' ba ni rang nyid mkhas par gsal 'debs pa tsam du zad* (D : *zas* P) *kyi | phyogs kyi glang po'i rnam 'grel nyid du mi 'dod pa ni ma yin te | des nyes pa med do zhes zer ro ||.*

40 Later on, in PVAN 9a4–5, Yamāri returns to the *Pramāṇaviniścayālaṅkāra* and the interpretation of the anaphoric pronoun *tat* in *tannīti* as referring to the Buddha: "*tannītir uddyotyate*" *iti svayam eva pratijñānam iti cet.* śrīmān āryo *bhagavān yaṃ lokaṃ svayam anujagrāha, ayaṃ lokas tasya padaṃ na vettīty artho vyākhyātaḥ pramāṇaviniścayālaṅkāre.*

> [would] manifest the full measure of self-confidence [on Dharmakīrti's part], but [, again according to the *Alaṅkāra*, this] does not [mean that the *Pramāṇaviniścaya*] was not intended [by Dharmakīrti also] to be a *vārttika* on Dignāga. Therefore, there is no fault.'

The absence of a fault here probably refers to the absence of a contradiction between the stances of Devendrabuddhi and Prajñākaragupta in the parallel case of the *Pramāṇavārttika*. That is, according to the unnamed commentators or scholars, because the quoted brief statement in the beginning of the *Pramāṇaviniścaya* can be interpreted to refer also to Dignāga's method, not only to the Buddha's, the author of the *Alaṅkāra* maintains, or at least silently acknowledges, that its further being a commentary on Dignāga was not unintended by Dharmakīrti. It is, however, clear that – at least in the interpretation of these commentators or scholars – for the author of the *Alaṅkāra* the *Pramāṇaviniścaya* is primarily a commentary on the Buddha's word, and only secondarily on Dignāga. In the same way, the *Pramāṇavārttika* could be seen as both as a commentary on the Buddha's word and as a commentary on Dignāga. Prajñākaragupta's alleged position would be that it is primarily a commentary on the Buddha's word and only secondarily on Dignāga, whereas Devendrabuddhi would have taken the opposite position. Thus, even though this would amount to a clear difference, there would be no contradiction between their positions.

This passage throws entirely new light on the commentarial tradition of the *Pramāṇaviniścaya*. So far, thanks primarily to Ono's pioneering study,[41] awareness has been raised to the commentarial discussion whether the *Pramāṇavārttika* is a commentary on the *Pramāṇasamuccaya* or on the Buddha's word. It has now emerged that a similar discussion went on about the scope of the *Pramāṇaviniścaya*, and that opinions diverged in a similar manner, namely, that some scholars, notably Jñānaśrībhadra in the *Pramāṇaviniścayaṭīkā*, considered it a commentary on Dignāga,[42] and some, like the

ataḥ pravacana eva tadvārttikatvaṃ pratijñātam (em. : *pratijñānam* Ms.). PVAN$_T$ P 222b4–5 = D 185b7–186a1: *de'i lugs ni gsal bar bya* (D : *byed* P) *zhes rang nyid kyis dam bcas so zhe na | dpal ldan 'phags pa bcom ldan 'das kyis* (D : *kyi* P) *'jig rten gang rjes su bzung ba'i 'jig rten 'dis de'i tshig mi rtogs so zhes bya ba'i don du tshad ma rnam nges kyi rgyan du bshad do || des na 'di gsung rab kyi rnam 'grel du dam bcas pa yin no ||.*

41 See Ono 1997.

42 PVinṬ$_T$ P 210a8–210b1 = D 178b2: *de zhes bya ba ni phyogs kyi glang po'i zhal snga nas te | de'i lugs ni gsal bar bya ba'o zhes bya bar 'brel to |.*

author of the *Pramāṇaviniścayālaṅkāra,* at least in the eyes of the not yet identified commentators or scholars quoted here by Yamāri, a commentary on both the Buddha's word and Dignāga. Interestingly, the position that the *Pramāṇaviniścaya* is an independent scholarly work of Dharmakīrti's, as invariably assumed by modern scholars who are possibly all following Frauwallner on this point, seems to be adopted also by Yamāri.[43] It should also be noted that the *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha* is the only work known to us that refers to an otherwise undocumented *Pramāṇaviniścayālaṅkāra*, or in short: *Alaṅkāra*.

3.5 The above attempt to reconcile Devendrabuddhi's and Prajñākaragupta's opinions on the scope of the *Pramāṇavārttika* did not prove satisfactory, not only to Yamāri, but also to other commentators or scholars whom he quotes in the following passage:

> *anye tv etan na sahante* — "'*tad asya hṛdayam*' *iti hi lekhanād avadhāryate, anyatrāpy anāśvāsāt*" *iti*.[44]
>
> Others, however, do not put up with this [and say]: "Evidently, it is being determined that it (i.e., Dignāga's work) is the heart of this one here (i.e., the *Pramāṇaviniścaya*) from the [mentioned] writing [at the beginning of the *Pramāṇaviniścaya*] (i.e., 'His method is illuminated [here in the *Pramāṇaviniścaya*]'), because one cannot rely on something else (i.e., on any other statement than the quoted sentence of the *Pramāṇaviniścaya*) [for finding out Dharmakīrti's intention]."

We were not able to locate the statement *tad asya hṛdayam* anywhere in Dharmakīrti's works.[45] For lack of a better explanation, we assume that it explicates the quote *tannītir uddyotyate* from the *Pramāṇaviniścaya.* In other words, the *iti* sentence forms the subject of the sentence and has to be separated from the following ablative *lekhanāt*; probably for this reason, Yamāri inserted the particle *hi* between the two.

43 See PVAN 7a7, quoted on p. 16 below.

44 PVAN 7a6. $PVAN_T$ P 219a2 = D 182b6–7: *gzhan dag ni 'di mi* (P : *mi ma* D) *zod pas 'di 'di'i yin no zhes* (P : *zhes 'dod pa yin no zhes* D) *gzhung 'di nyid las nges par bya ste* | *gzhan du yang yid brtan du med pa'i phyir ro zhe na* (P : *'o* D) ||.

45 In this connection it has to be noted that the Tibetan translation does not have an equivalent of *hṛdayam*, but merely a nominative–genitive construction. Possibly, the word *yid* was used here as an admittedly very rare equivalent of *hṛdaya*, as in *yid 'oṅ = hṛdayaṃgama* (TSD p. 2151a s.v. *yid 'oṅ*) and *yid du 'oṅ ba = hṛdayagrāhaka* (TSDN Vol. 13, p. 5812b s.v. *yid 'oṅ*), which would have occasioned an eye-skip from *yid* to *yin* resulting in the loss of *yid*.

3.6 In his response, Yamāri takes us back from the *Pramāṇaviniścaya* to the *Pramāṇavārttika*. He says:

> *yuktaṃ caitat. kevalaṃ sa doṣas tadavastha eva — evaṃ tarhi vārttikakāravat pravacana eva bhāṣyakāro 'py astu svātantryeṇa. ācāryavyākhyāsvīkāre hi tadīyānanuvartanadoṣaḥ.*[46] *svātantrye tu sa eva guṇaḥ, prācyaprameyānuvādasya vaktuṃ śakyatvād viniścaye ca dignāgād ācāryākarṣaṇam ātmīye tathāsambhavinam eva dṛḍhīkartum iti kim anupapannam?*[47]

> And this is reasonable. Alone, this [very] fault (i.e., the fault that Devendrabuddhi and Prajñākaragupta contradict each other on the issue of the scope of the *Pramāṇavārttika*) remains just the same. [If] so, then let it be accepted that also the author of the *Bhāṣya* (i.e., Prajñākaragupta) is [a commentator] precisely on the Buddha's word independently (of the *Pramāṇavārttika*), just like the author of the *Vārttika* (i.e., Dharmakīrti) [is a commentator on the Buddha's word independently of the *Pramāṇasamuccaya*]. For if one accepts [that the *Pramāṇavārttikālaṅkāra* is] an explanation of the Ācārya (i.e., Dharmakīrti), the fault of not following his (i.e., Dharmakīrti's) [explanation would occur for Prajñākaragupta]. But if [one assumes] independence [of Prajñākaragupta from Dharmakīrti], precisely this is an asset [and the above fault that Devendrabuddhi and Prajñākaragupta contradict each other on the issue of the scope of the *Pramāṇavārttika* does not occur], because [then] one can speak of [mere] reference [on the part of Prajñākaragupta] to [certain] earlier objects of knowledge (*prameya*) (i.e., objects of knowledge stated earlier on by Dharmakīrti, in order to discuss them critically) and [can] confirm that borrowing on the part of the Ācārya (i.e., Dharmakīrti) from Dignāga in the *Viniścaya* is indeed possible in the same way (i.e., as a mere reference) in his (i.e., Dharmakīrtis's) own [work that is independent from Dignāga]. Thus, what is not appropriate [here]?

46 Note that the negation is missing in the Tibetan translation.

47 PVAN 7a6–7. PVAN_{T} P 219a2–5 = D 182b7–183a2: *de ni rigs* (P : *rig* D) *mod kyi 'on kyang nyes pa de ni son gnas pa nyid do || de lta na ni 'o na rnam 'grel mdzad pa bzhin du | rnam bshad mdzad pa yang rang dbang du gsung* (D : *gsungs* P) *rab nyid kyi* (P : *kyis* D) *'gyur ro || slob dpon gyi* (P : *gyis* D*) bshad par khas blangs na ni | de'i 'dod pa'i rjes su 'jug pa skyon yin la | rang rgyud la ni de nyid yon tan yin te | sngon gyi gzhal bya rjes su brjod par* (D : *par bya ba* P) *ni smra nus pa'i phyir ro || rnam nges su phyogs kyi glang po* (em. : *po'i* P D) *las bdag nyid kyi la slob dpon drangs pa ni de lta bur gyur pa nyid brtan par bya ba'i phyir ro zhes bya ba* (P : *bya ba la* D) *mi 'thad pa ci yod ||*.

The key term in this passage is *anuvāda*. When Yamāri maintains that the *Pramāṇaviniścaya*, and the *Pramāṇavārttika* for that matter, and the *Pramāṇavārttikālaṅkāra* are not commentaries on Dignāga, especially his *Pramāṇasamuccaya*, and the *Pramāṇavārttika*, respectively, he does not deny that frequent literal quotations from Dignāga's work and the *Pramāṇavārttika*, respectively, occur in them, or that they contain close paraphrases of individual passages in these works. However, these are not simply repetitions of something somebody else has already said. As is well known, *anuvāda*, in contradistinction to *punarukta* or *punarukti*, does not refer to a mere repetition in a scholarly discussion, which in a formal scholarly debate would amount to a grave fault leading to defeat. The technical term refers to the reference to something said before, by oneself or somebody else, in order to discuss it critically, that is, to corroborate, refine or even reject it. And although it is not stated here explicitly, one may assume that according to Yamāri Dharmakīrti proceeded in just this way whenever he drew from Dignāga's work. This would also match the observation in ongoing modern research on Dharmakīrti that he often departs from Dignāga in crucial issues.

3.7 Yet another consideration is now advanced by Yamāri, and it is not clear whether it is his own deliberation or whether he refers to the deliberation of yet another commentator or scholar. We would argue for the latter, because the usage of the derived term *ācāryīya*, which here clearly refers to what belongs to Dignāga, seems to differ from Yamāri's exclusive usage of the term *ācārya* by itself, without an immediately following name, to refer to Dharmakīrti:[48]

> *syād etat — yadi yathā vārttikakāreṇācāryīyaṃ kvacit kvacid eva tadakṣaram utkalitam, tathā vārttikam api bhāṣyakṛtā, tadā saṃsyandanamātram abhidhīyate. yadā tu prārabdhaparicchedatrayaṃ tadakṣaraṃ tatkramam ullikhati, tadā prakṛtadoṣasamarthanāsāmarthyam evāvaśiṣyate, na tu svātantryakhyātiḥ.*[49]

48 See also below, p. 23

49 PVAN 7a7–b1. PVAN$_{T}$ P 219a6–7 = D 183a2–3: *'di snyam du gal te ci ltar rnam 'grel mdzad pas slob dpon gyi yi ge de nyid 'ga' nyid du bris pa de bzhin du rnam 'grel yang rnam bshad mdzad pa yin pa de'i tshe | khungs tsam du brjod pa yin no || gang gi tshe brtsams pa'i le'u gsum yi ge dang rim pa des bris pa de'i tshe skabs kyi nyes pa spang bar* (D : *spangs par* P) *mi nus pa nyid lus kyi rang rgyud ston pa ni ma yin no ||*.

> The following may [in this case] be [considered]: If, just as what belongs to the Ācārya (i.e., Dignāga), [namely] words of his no matter where [they appear in his works], has been expanded upon by the author of the *Vārttika*, in the same manner also the *Vārttika* [has been expanded upon] by the author of the *Bhāṣya*, then a mere flowing together (i.e., convergence of the *Vārttika* with Dignāga's work, and of the *Bhāṣya* with the *Vārttika*) is being stated [and not that the respectively former work is a commentary on the respectively latter work]. But when the triad of chapters undertaken (i.e., begun, but not brought to completion) [by Dharmakīrti] (i.e., chapters 2–4 of the *Pramāṇavārttika* that have no auto-commentary) brings out (i.e., clarifies) words of his (i.e., Dignāga's) in his order, precisely the impossibility of setting right the fault in question remains, but the declaration of independence [from Dignāga as argued for above] does not [remain] (i.e., has been shown to be untenable).

The argument seems to run as follows: On the one hand, one may argue that Dharmakīrti's and Prajñākaragupta's works expand on the respectively earlier work in question only with random references taken from various places as the occasion arises. Thus, they are not commentaries, but rather, to keep the metaphor of "flowing together," three independent rivers that eventually merge. If, on the other hand, one considers that chapters 2–4 of the *Pramāṇavārttika* explain certain phrases or statements of Dignāga in the order in which they appear in his work, specifically the *Pramāṇasamuccaya*, then, because of this dependence, these chapters have to be understood as a commentary on it and the problem remains that the issue in question, namely the discrepancy between Devendrabuddhi's and Prajñākaragupta's views on the scope of the *Pramāṇavārttika*, cannot be solved. At the same time, the independence of the *Pramāṇavārttika* from Dignāga's work as described before can no longer be proclaimed. Even though Yamāri does not explicitly argue against this reasoning, it is clear that he does not endorse it.

The above consideration is in consonance with observations in modern scholarship on Dharmakīrti going back to Frauwallner, because by asserting that chapters 2–4 of the *Pramāṇavārttika* are commentaries on the *Pramāṇasamuccaya* one implies that its first chapter is not a commentary on it. This would thus be opposed to Śākyabuddhi's position that precisely the first chapter of the *Pramāṇavārttika* is to be understood as a commentary on the *Pramāṇasamuccaya*, whereas the second one is to be considered a

commentary on the Buddha's word for which the ground has been prepared in the first chapter.[50]

3.8 Finally, Yamāri lets the cat out of the bag and presents an ingenious solution to the problem:

> *tad ayam atra paramārthaḥ — na khalu vārttikakārād vārttikaṃ sākṣād ācāryadevendreṇa śrutam, api tu dignāga eva. tadartham evācāryam asāv anusṛtaḥ. tatra ca tasyābhiniveśāvasāyino niratiśayaprauḍhivāridher vārttikakārasya vyākhyānād ācāryadevendras tathā saṃskāraviśeṣam adhijagāma, yathā vārttikakārasya dignāgābhiniveśam vārttike copadeśānapekṣabodhābhimānaṃ cāropya dignāgadoṣadālanāni ca sthānasthānāni samīkṣya tadvārttikatvam eva niścitya granthakaraṇam utsehe. […] tasmād devendre sampradāyasaṅkrānter abhāvād abhidheye 'yukto yuktaḥ. abhrame 'pi vā dignāgābhiniveśāt tatraiva yojayed vārttikam.*[51]
>
> Therefore, the following is the final truth in this [matter] here: One should realize that Ācārya Devendra did not directly study the *Vārttika* with the author of the *Vārttika* (i.e., Dharmakīrti), but rather [studied] Dignāga

50 Cf. Ono 1997: 705–706. See also Franco 2018: 253–254.

51 PVAN 7b1–5. PVAN_{T} P 219a7–219b2 & 219b5–6 = D 183a3–5 & 183b1–2: *des na 'dir don dam pa ni slob dpon lha dbang blos rnam 'grel mdzad pa las rnam 'grel ni dngos su ma thos kyi | 'on kyang phyogs kyi glang po nyid do || de'i don gyis slob dpon rjes su bstan pa yin no || de la de'i mngon zhen nges pa tsam phul du dbyung du med pa mkhas pa'i rgya mtsho* (P : *mtshos* D) *rnam 'grel mdzad pa'i bshad pa las slob dpon lha dbang blos* (D : *blos de* P) *de lta bu 'dus byas pa'i khyad par thob ste | ji ltar rnam 'grel* (em. *rnam 'grel*: om. P D) *mdzad pa la phyogs kyi glang po la mngon par zhen pa dang | rnam 'grel la yang nye par bstan pa la mi bltos* (P : *ltas* D) *par rtogs pa'i rlom* (D : *rloms* P) *pas sgro btags shing | phyogs kyi glang po'i skyon spang ba* (P : *spangs pa* D) *yang gnas dang gnas su mthong nas | de'i rnam 'grel nyid du bsams te | gzhung byed par spro ba yin no ||* […] *de'i phyir lha dbang blo la nye bar bstan pa brgyud pa med pa'i phyir brjod bya la 'khrul par rigs so || yang na ma 'khrul na yang phyogs kyi glang po la mgnon par zhen pas* (P : om. D) *de nyid kyi rnam 'grel du sbyor bar byed pa yin gyi |*. The passage PVAN 7b1–3 has been briefly paraphrased in Franco 2018: 257–258 where it has been split into two independent sentences (see notes 23 and 24). However, they should be considered as a syntactical whole, as done here and in the Tibetan translation. For a paraphrase of the conclusion in PVAN 7b4–5, see Franco 2018: 259.

[with him]. He (i.e., Devendra) has followed[52] the Ācārya (i.e., Dharmakīrti) (i.e., became his disciple) only for this purpose (i.e., to study Dignāga with him).[53] And there (i.e., in this situation), Ācārya Devendra obtained a special mental formation (*saṃskāraviśeṣa*) due to the explanation [of Dignāga] on the part of him, the author of the *Vārttika* who is an ocean of unsurpassed self-confidence that ends in (i.e., borders on) stubborn attachment, in such a way that, having mounted upon (i.e., transferred to) himself the stubborn attachment to Dignāga of the author of the *Vārttika*[54] as well as, with regard to the *Vārttika*, the conceit of understanding [it] independently of instruction [by its author], and having taken into account various places [in the *Pramāṇavārttika*] which dispel[55] (i.e., where Dharmakīrti dispels) faults (i.e., errors) of Dignāga, having [then] decided that [the *Pramāṇavārttika*] is a *vārttika* on him

52 The Tibetan translators seem to have read *anuśiṣṭaḥ* here and do not translate *eva* and *asau*, which results in the sentence "With this purpose the Ācārya has been instructed (i.e., by Dharmakīrti)." However, even though the Tibetan does not have an instrumental here, one would rather expect "With this purpose [he] has been instructed by the Ācārya (i.e., Dharmakīrti)," as if the Sanskrit text had a compound **ācāryānuśiṣṭaḥ*, inasmuch as Yamāri does not refer to Devendrabuddhi just as Ācārya, without adding his name to the title. See again below, p. 23.

53 Cf. also PVAN 9a2–3: *dignāgadvāreṇaiva tu tattvato 'sau* [i.e., Devendrabuddhi] *śiṣyaḥ*. PVAN_{T} P 222b1 = D 185b4–5: *'di de kho nar phyogs kyi glang po'i sgo nas slob ma yin gyi |*.

54 According to the Tibetan translation one would rather understand that Devendrabuddhi transferred a stubborn attachment to Dignāga to Dharmakīrti (*rnam 'grel mdzad pa la*). However, we take both accusatives in this absolute phrase as objects of the causative gerund with a retroflex meaning (cf. Apte p. 353b s.v. *ā-ruh*, *Caus*. 2).

55 The rare word *dālana*, derived from the causative of the intransitive root *dal*, "to burst open, split, crack," with the meaning "to cause to burst open," etc., "to tear asunder," "to dispel, drive away," is mainly attested as a masculine noun that refers to a specific disease of the teeth. According to the BHSD (p. 264a s.v. *dālana*) and the DCS, the neuter action noun ("causing to burst open, splitting," etc.) is attested in Buddhist Sūtra-s, namely, the *Gaṇḍavyūha* and the *Laṅkāvatāra*. However, they also point to a passage of the *Laṅkāvatārasūtra* where the word is used as an adjective, as in the present case; see LAS 5,14–16: *eṣa laṅkādhipate abhisamayo mahāyoginām parapravādamathanānām akuśaladṛṣṭidālanānām ātmadṛṣṭivyāvartanakuśalānāṃ sūkṣmam abhi[sic]vijñānaparāvṛttikuśalānāṃ jinaputrāṇāṃ mahāyānacaritānām*. This passage further illustrates that it is rather improbable that here *dālana* means "tearing apart" in the sense of "devastatingly criticizing," namely Dignāga's faults. Prof. Schmithausen kindly points out to us that the strange sequence *sūkṣmam abhivijñāna-* in the passage should rather be read as *sūkṣmamativijñāna-*, as suggested by Franklin Edgerton in the BHSD p. 416bf. s.v. *mativijñāna* following the Tibetan translation and Suzuki, i.e., Daisetz Teitaro Suzuki in the glossary s.v. *sūkṣma* in his *Studies in the Laṅkāvatārasūtra*, London: Routledge & Kegan Paul 1930, and in his *Index to the Laṅkāvatāra Sūtra (Nanjio Edition)*. Kyoto: The Sanskrit Buddhist Text Publishing Society 1934.

> (i.e., Dignāga, specifically his *Pramāṇasamuccaya*), ventured to produce a treatise (i.e., the *Pramāṇavārttikapañjikā*). […] Therefore, because a tradition [on the *Pramāṇavārttika*] has not passed over [from Dharmakīrti] to Devendra, [his] incorrect [transference of being a *vārttika* on Dignāga][56] to the topic (i.e., scope) [of the *Pramāṇavārttika*] is correct (i.e., the assumption that this transferal is incorrect is correct). Or even if he did not err [on this issue], because of his stubborn attachment to Dignāga he related the *Vārttika* only to him [and not also to the Buddha's word].

First of all, the negative connotation of the term *abhiniveśa*, which refers to a stubborn and persistent attachment based on false conceptual constructions, has to be pointed out here. According to Yamāri, both Dharmakīrti and Devendrabuddhi were subject to it. Being instructed on Dignāga by an overly self-confident, almost obsessed teacher such as Dharmakīrti and highly influenced by him on Dignāga, Devendrabuddhi took on Dharmakīrti's strong attachment to Dignāga. Combined with his observation that in the *Pramāṇavārttika* Dharmakīrti again and again addresses errors committed by Dignāga and sets them right, this strong attachment led Devendrabuddhi to believe that the *Pramāṇavārttika* was a commentary on the *Pramāṇasamuccaya*. Furthermore, Dharmakīrti's great self-confidence was also impressed on Devendrabuddhi in the course of being instructed by him, to the effect that he developed the proud and erroneous assumption that he was able to understand the *Pramāṇavārttika* even without instruction by its author. In a way, it thus was also Dharmakīrti's fault that Devendrabuddhi misunderstood the scope of the *Pramāṇavārttika* although he was actually a student of its author.

Yamāri claims that Dharmakīrti was even aware of this misconception of Devendrabuddhi's about the scope of the *Pramāṇavārttika*. However, inasmuch as his mental capacity had become impaired by old age, he not only neglected the composition of the remaining commentary on the *Pramāṇavārttika*

Actually, Bunyiu Nanjio already notes in his 1923 *editio princeps* of the *Laṅkāvatārasūtra* the reading *sūkṣmamativijñāna-* reconstructed from the Tibetan translation (LAS_N p. 10, n. 9), which was overlooked by P.L. Vaidya in his 1963 re-edition.

56 See *dignāge ca vārttikatvāropaḥ* in the immediately preceding sentence in PVAN 7b4, quoted below in n. 58.

beyond its chapter on inference for oneself (*svārthānumāna*),[57] but, especially, he came to lack the mental energy even to entrust Devendrabuddhi (or anyone else) with setting about to transmit his *magnum opus*. What mattered to him was that in the first place the means of knowledge admitted in the Buddhist tradition would eventually be proven through it. If, in addition, Devendrabuddhi erroneously ascribed to it the nature of a *vārttika* on Dignāga, this would not be an obstacle in the way of this aim.[58]

So far, we have failed to find any reference elsewhere to this remarkable account of the circumstances that led to Devendrabuddhi's misrepresentation of the scope of the *Pramāṇavārttika*. Was the above scenario made up by

57 This may seem to contradict the hypothesis that the *Pramāṇavārttika* was an early work of Dharmakīrti's, which is supported by a few cross references in Dharmakīrti's works: the *Pramāṇaviniścaya* refers to the *Pramāṇavārttika*, and the *Hetubindu* to the *Pramāṇaviniścaya* (see Ono et al. 2020 p. 1258, s.v. *vārttika*, and p. 1276, s.v. *viniścaya*). If Dharmakīrti was already too old to compose a commentary on the three remaining chapters of the *Pramāṇavārttika*, how could he have gone on to compose further important works such as the *Pramāṇaviniścaya* and *Hetubindu*? One solution to this problem is to assume that these references were introduced at a later time, either by the author himself or someone else. Raniero Gnoli points out the curious case of two works of Abhinavagupta that contain mutual references (1960: XVII, n. 2). However, Isabelle Ratié has noted that one of these references is inconclusive and that it is thus not necessary to assume an interpolation (Ratié 2021: p. 5, n. 15). In the present case, even though the possibility that the five references to the *Pramāṇavārttika* found in the *Pramāṇaviniścaya* have been interpolated cannot be excluded, we do not consider this to be very likely. Rather, to reconcile the occurrence of these cross references with Yamāri's statement about Dharmakīrti's old age as an obstacle to the continuation of the commentary on the *Pramāṇavārttika*, one may assume that the verses of the *Pramāṇavārttika* had been composed at an earlier date, after which the *Pramāṇaviniścaya* and *Hetubindu* were composed, and finally the commentary to the first chapter of the *Pramāṇavārttika*. The Buddhist tradition itself, at least as reflected in the work of Bu Ston, suggests precisely that: "After that [i.e., after he had moved to the court of King Utphullapuspa] (Dharmakīrti) composed his seven treatises and, finally, the auto-commentary on the first chapter of the *Pramāṇavārtika*" (Obermiller 1932: 154). Frauwallner, it may be reminded, maintains the contrary, namely that the auto-commentary was written at the same time as the verses of the first chapter, and that the two formed Dharmakīrti's first work; see below p. 27.

58 PVAN 7b3–4: *vārttikakāreṇa jarasopahataśaktinā śeṣabhāṣyakaraṇaṃ tāvad upekṣitam, viśeṣeṇa sampradāyagrāhaṇe 'py ālasyam evācaritam. ayaṃ cābhiprāyaḥ — abhimatapramāṇasādhanaṃ tāvad bhaviṣyaty eva mukhyakrameṇa. dignāge ca vārttikatvāropo 'dhiko na bādhakaḥ*. PVAN_{T} P 219b2–4 = D 183a5–7: *rnam 'grel mdzad pa rga bas* (em. *rga bas* : '*grel pas* P D) *nus pa nyams pas | lhag ma'i* (D : *pa'i* P) *bshad pa byed pa ni re zhig btang snyoms su byas la | nye bar bstan pa'i khyad par ster ba la yang btang snyoms su byas so || bsam pa ni 'di yin te* (P : *no* D) *| mngon par 'dod pa'i tshad ma sgrub pa ni re zhig gtso bo'i tshul gyis 'byung bar 'gyur ba nyid do || phyogs kyi glang po'i rnam 'grel nyid du sgro 'dogs pa lhag pa* (em. : *ma* P D) *yang gnod byed* (*gnod byed* D : *gdon no* P) *ma yin no ||*.

Yamāri himself? Or did he rely on some oral tradition? We assume that the former is the case.

3.9 The presented passages do not exhaust Yamāri's discussion and arguments on the scope of the *Pramāṇavārttika*,[59] but they are sufficient to demonstrate his endeavor to dissociate the *Pramāṇavārttika* from Dignāga's work and his rather distanced and critical attitude towards Dignāga. On the one hand, he mentions faults of Dignāga that were dispelled by Dharmakīrti,[60] and his ill-joined steps or words that gave occasion to attacks of his method by opponents;[61] on the other hand, he has nothing appreciative to say about him. He certainly does not present Dignāga as the highly esteemed founder of a logical–epistemological tradition within Buddhist scholarship and even speaks of Dharmakīrti's stubborn attachment to him.[62] Yamāri's distanced attitude towards Dignāga is also reflected in the fact that – even though at one place he speaks of Ācāryadignāgapāda in the respectful plural[63] – Yamāri, unlike Kamalaśīla and others, does not use the honorific term *ācārya* by itself, without subsequent mention of the name ("the Honorable Teacher"), to refer to Dignāga: he reserves this distinctive honor for Dharmakīrti.[64]

4. Yamāri's attitude towards Dignāga and the role of his oeuvre is part of Yamāri's larger perception of the logical–epistemological tradition of Buddhism and its proponents, and is supplemented by his attitude towards other commentators of Dharmakīrti besides Prajñākaragupta. Yamāri is not content with playing down the connection between Dharmakīrti's thought and the work of Dignāga; he also belittles the work of Devendrabuddhi, Dharmottara and other unnamed commentators, so that in the final analysis the *Pramāṇavārttikālaṅkāra* remains the single valid interpretation of Dharmakīrti's oeuvre. When commenting on Prajñākaragupta's second *maṅgalaśloka* where

59 For a further study, focusing on folios 8 and 9 of the PVAN, see Chu 2023.

60 See p. 20 above.

61 See p. 5 above.

62 See again p. 20 above.

63 See PVAN 9b2: *ācāryadignāgapādaiḥ* […]. $PVAN_T$ P 223a7 = D 186b1–2: *slob dpon phyogs kyi glang po'i zhal snga nyid kyis* […].

64 A similar usage is found in the European Middle Ages where Aristotle is simply referred to as "the Philosopher." Cf. also the reference to Homer as "the Poet" in ancient Greek literature.

already Prajñākaragupta emphasizes the necessity of composing yet another commentary on Dharmakīrti's work,[65] Yamāri says:

> *yady evam, astīha bhāge 'graśiṣya ācāryo devendro vṛttikāraḥ, ṭīkākārāś ca sthānasthāneṣu dharmottaraprabhṛtayaḥ. tat kim āsvādyam*[66] *adhikaṃ bhavet? iti cet.*
>
> *"bahavaḥ santi. te tu na dṛśyante ye vāṅmanasayor adoṣeṇa nākulayanty ācāryamatam" iti* […].[67]
>
> [Objection:] If so (i.e., if it is pertinent to turn to the *Pramāṇavārttika*), there is indeed the author of a *vṛtti* here, on part [of Dharmakīrti's oeuvre] (i.e., on the *Pramāṇavārttika*), [namely his] foremost disciple, the Ācārya Devendra, and there are [furthermore] authors of *ṭīkā*s [who not only comment on another part of Dharmakīrti's oeuvre, such as the *Pramāṇaviniścaya*, but also] on various places [in the *Pramāṇavārttika*], [namely] Dharmottara and others. Therefore, one may ask why something to be savored (i.e., commentarial literature to be relished) should be produced additionally.
>
> [Answer:] "[Admittedly,] there are many [commentators]. But such are not seen who, [being] without fault of speech and mind, are not confounding the thought of the Ācārya." […]

65 PVABh 1,6–9: *prāyaḥ prastutavastuvistarabhṛto nekṣyanta evoccakair vaktāraḥ paramārthasaṅgrahadhiyā vyādhūtaphalgukramāḥ | tenāsmin viralakramavyapagamād atyantaśuddhāṃ dhiyaṃ dhanyānāṃ vidadhātum uddhatadhiyāṃ dhīḥ saṃvide dhīyate* ‖. For a tentative translation of this verse, together with some philological remarks and references to Yamāri's commentary on it, see Chu et al. 2020: 39–41.

66 Em. *āsvādyam* : *ādyam* Ms. This convincing emendation has been suggested by Prof. Schmithausen on the basis of the Tibetan translation *ro bro ba* which in the *Mahāvyutpatti* (no. 6984) corresponds to *āsvāda* (see also TSD p. 2281a s.v. *ro bro ba med pa*). He also refers us to the TSDN where equivalents are found under three lemmata; see TSDN Vol. 14, p. 6520a.

67 PVAN 13a1. PVAN$_T$ P 230b8–231a2 = D 192b4–5: *gal te de ltar na cha 'di la 'grel pa byed pa slob ma'i dangs ma* (P D : *dang po* em.?) *slob dpon lha dbang blo gnas dang gnas dag tu* (D : *dge du* P) *'grel bshad byed pa slob dpon chos mchog la sogs pa yod pa ma yin nam | des na ro bro ba ci zhig yod ce na | mang du yod mod kyi ngag dang yid kyi skyon med pas* (D : *pa* P) *slob dpon gyi bzhed pa ma 'khrul par byed pa gang yin pa de dag ni ma mthong ngo* (D : *ba* P) *zhes* […].

Yamāri does not specify here what exactly is wrong with their writings, but later on we get a clear statement from him:

> *samudāyasyābhidheyaṃ tāvad vṛttikāraḥ pramāṇasamuccayaṃ manyate, ṭīkākāras tu pramāṇaṃ mukhyam, ānuṣaṅgikaṃ tu pramāṇasamuccayasamarthanam*[68]*. pramāṇaṃ ca sāṃvyavahārikam eva, na tu lokottaraṃ bhagavadrūpam, prayojanaṃ ca vañcanāvinākṛtāṃ pānāvagāhādiprāptim, na punar abhyudayaniḥśreyasayoḥ prāptiṃ manyate*.[69]
>
> To begin with, the author of the [above-mentioned] *vṛtti* (i.e., Devendrabuddhi) thinks that the topic (i.e., scope) of the whole [of the *Pramāṇavārttika*] is the *Pramāṇasamuccaya*; an author of *ṭīkā*-s [on other works of Dharmakīrti and on selected passages in the *Pramāṇavārttika*] (i.e., Dharmottara), however, [thinks that] the means of knowledge is the main [topic], whereas the setting right of the *Pramāṇasamuccaya* is a closely related [topic]. And [the latter] thinks that the means of knowledge [discussed by Dharmakīrti in the *Pramāṇavārttika*] is only the one that appertains to everyday practice, but not the one that is beyond this world, which has the form of the Buddha, and that the purpose [of the *Pramāṇavārttika*] is the successful realization of [efficient actions like] drinking, bathing, etc., which has been brought about without deception (i.e., by a means of knowledge), not however the successful realization of uplift (i.e., a better form of rebirth) and the highest good (i.e., liberation).

It is difficult to miss Yamāri's irony about Dharmottara's position here.

68 It has to be noted that there is no correspondence to *–samarthanam* in the Tibetan translation.

69 PVAN 13b1–2. PVAN$_T$ P 231b8–232a3 = D 193b1–3: *tshogs pa'i ni re zhig brjod par bya ba 'grel pa byed pas tshad ma kun las btus pa yin par sems la | 'grel bshad byed pas ni tshad ma ni gtso bo yin zhing tshad ma kun las btus* (D : *btud* P) *pa ni zhar la yin no || tshad ma yang kun tu tha snyad pa yin gyi | bcom ldan 'das kyi rang bzhin 'jig rten las 'das pa ni ma yin no zhes bya ba dang | dgos pa yang* (D : om. P) *slu ba* (em. *slu ba* : *sru ba* D : *de bzhin* P) *dang bral ba btung ba dang bkru ba la sogs pa thob* (P : *'thob* D) *pa yin gyi mngon par mtho ba* (*mtho ba* D : *'thob* P) *dang nges par legs pa* (em. with N 229a2 : *par* P : *pa dag* D) *thob pa ni ma yin no.*

5. In what sense could it be claimed that the *Pramāṇavārttika* is a *vārttika* on the Buddha's word?[70] On the one hand, the *Pramāṇavārttika* obviously does not follow, as a commentary in the narrower sense of the word, in structure or content any collection of the Buddha's sermons (*sūtra*) or monastic rules (*vinaya*), or even of scholastic treatises (*abhidharma*) which some Buddhist schools also considered part of the Buddha's word. On the other hand, the connection of a *vārttika* to the text it relates to may be quite loose.[71] In his *Abhidhānacintāmaṇi*, Hemacandra (12th c.) defines that a *vārttika* "reflects on matters that have been said, have not been said and have been badly said [in some other work it relates to]" (*uktānuktaduruktārthacintākāri tu vārttikam*).[72] Yamāri offers his own definition. Explaining two kinds of explanation, Yamāri first mentions commentaries called *vṛtti*, etc., which are devoted to the words of their reference text and, after having quoted individual words, comment upon them following their order in the reference text. The second kind, which is called *vārttika*, is described as follows: […] *arthaparamaṃ ca padāny anirvadhya tatkramānapekṣam ākṣepaparihāraviśeṣavyākhyānamātralakṣaṇaṃ vārttikam iti*.[73] "[…] and [the kind of explanation] that is completely devoted to the meaning [of the reference text], [i.e.,] the *vārttika* [kind], which, not having chopped up (i.e., analyzed in detail) the [individual] words, disregards their sequence [and] is characterized by objections, [their] rejection and only explanation of specific [points]." From this perspective, the *Pramāṇavārttika,* especially its second chapter, may indeed be considered a

70 On *vārttika*, see the important contributions by Wezler (1974: 443–447) and Bronkhorst (1990).

71 Kumārila's *Ślokavārttika*, the first part of his extensive three-part commentary on Śabarasvāmin's commentary on the *Mīmāṃsāsūtra*, may serve as a prominent example, also as regards its literary form as a versified composition (cf. Bronkhorst 1990: 142–143, with further examples).

72 *Abhidhānacintāmaṇi* 2.170ab referred to by Bronkhorst (1990: 127, n. 3). Nāgojībhaṭṭa's (18th c.) similar characterization of the nature of a *vārttika* (*vārttikatva*) as "reflecting on what has not been said and what has been badly said in the *Sūtra*" (*sūtre 'nuktaduruktacintākaratvam*), with reference to Kātyāyana's *Vārttika* on Pāṇini's *sūtra*-s, quoted in Wezler 1974: 447 and Bronkhorst loc.cit., probably goes back to the *Abhidhānacintāmaṇi*. For *uktānuktaduruktacintana* as a more closely related description of Kātyāyana's procedure according to the *Prakriyākaumudīvimarśa*, a modern Sanskrit work, see Wezler 1974: 443, with n. 20.

73 PVAN 8b1–2. PVAN$_{T}$ P 221a6–7 = D 184b5: […] *dang tshig ma bkrol bar de'i rim pa la ma bltos* (P : *ltos* D) *par brgal ba* (P : *pa* D) *dang lan dang | bshad pa'i khyad par tsam gyi mtshan nyid can rnam 'grel zhes* (D : *ces* P) *brjod pa |*. There is no correspondence to *arthaparamam* in this translation.

vārttika on the Buddha's word. However, one could also argue on the basis of Yamāri's definition that it is a *vārttika* on the *Pramāṇasamuccaya*.

In this connection, attention should be paid to the usage of the term *abhidheya*. In the context of the analysis of initial statements in scholarly works, called *ādivākya* by some Buddhist commentators, and similarly elsewhere in the context of the tetrad of linking elements of a scholarly work (*anubandhacatuṣṭaya*), it is usually translated as "topic," literally "that which is to be stated or expressed" by the work. This translation works reasonably well in many cases. However, *abhidheya*, at least as used by Yamāri, has a broader meaning. Here, it is better understood as referring to what a scholarly work is actually about. This would not only refer to its topic in a narrower sense, but also to its scope and larger purpose, or its raison d'être. Bearing in mind this usage of *abhidheya*, one can understand why Yamāri and others before him say that the topic, i.e., scope, of the *Pramāṇavārttika* is the Buddha's word.[74]

6. As an implication of the above investigation we need to address a further aspect of Yamāri's approach to the *Pramāṇavārttika*. Both Yamāri and modern scholars, who invariably follow Frauwallner,[75] consider it to be an unfinished work. It is important to emphasize, however, that the latter understand this incompleteness in a very different way than Yamāri. Unlike Frauwallner, Yamāri considers the *Pramāṇavārttika* incomplete because three of its chapters lack an auto-commentary.[76] Frauwallner, on the other hand, assumes that the *Pramāṇavārttika* was conceived as a comprehensive commentary on the *Pramāṇasamuccaya*, that is, on all its six chapters, and that work on it was interrupted when Dharmakīrti had reached the middle of the commentary on Dignāga's chapter on inference for another (*parārthānumāna*).[77]

74 For further details on Yamāri's deliberations on the *abhidheya* of the *Pramāṇavārttika*, see Matsuoka forthcoming b.

75 See Frauwallner 1954: 148ff.

76 See PVAN 7b3, paraphrased on p. 21 above and quoted in n. 58. Presumably, Yamāri's point of view is not unique in the commentarial tradition on the *Pramāṇavārttika*, as it also appears in his presentation of an argument advanced by another commentator or scholar. Cf. PVAN 7b1, quoted above p. 17, where the "triad of chapters undertaken (i.e., begun, but not brought to completion) [by Dharmakīrti]" is mentioned.

77 Frauwallner 1954: 152–153. According to Ono (1999: 312–313), Dharmakīrti interrupted his work on the *Pramāṇavārttika* because as a result of his reinterpretation of Dignāga's concept of the specific inconclusive (*asādhāraṇānaikāntika*) pseudo-reason he was not yet able to satisfactorily reconsider his proof of momentariness as presented in the auto-commentary to the first chapter of the *Pramāṇavārttika*.

Frauwallner also presupposes that the verses of chapters 2–4 were not meant to be accompanied by a prose auto-commentary, perhaps having in mind Kumārila's *Ślokavārttika* as a model. What according to Frauwallner eventually became the first chapter of the *Pramāṇavārttika* on inference for oneself (*svārthānumāna*) is viewed by him as an earlier independent work of Dharmakīrti's on this topic together with an auto-commentary, to which Frauwaller gave the generic title *Hetuprakaraṇa*. This work was not meant to comment on the *Pramāṇasamuccaya* at all and was merely placed by its author at the beginning of the actual *Pramāṇavārttika*'s three versified chapters after Dharmakīrti had preliminarily postponed and then abandoned a commentary on the chapter on inference for oneself in the *Pramāṇasamuccaya*.[78] However, none of these assumptions are based on any evidence in the *Pramāṇavārttika* itself or are found in the rich commentarial tradition on Dharmakīrti's work, including the commentary by Devendrabuddhi, Dharmakīrti's direct disciple.

It is perhaps time to gain some distance from Frauwallner's ingenious psychological sketch of Dharmakīrti and his enticing speculations on the genesis of his works, mainly the *Pramāṇavārttika*. Looking at the *Pramāṇavārttika* from Yamāri's perspective, one obtains a fresh viewpoint. For him, the work consists of four investigations on topics that are only loosely or superficially connected to a few verses of the *Pramāṇasamuccaya*; its actual scope, however, is not the *Pramāṇasamuccaya*, but the word of the Buddha. To what extent can one follow him, and other commentators such as Jayanta before him, in this interpretation?

Concerning the chapter on inference for oneself, modern scholarship in the wake of Frauwallner does not consider it to be a commentary on the corresponding chapter of the *Pramāṇasamuccaya*. Further, in the second chapter which deals with the proof of the means of knowledge (*pramāṇasiddhi*), or more precisely, with the proof of the Buddha as a means of knowledge, Dharmakīrti uses Dignāga's *maṅgalaśloka*, with its five epithets of the Buddha,

78 See Frauwallner 1954: 153: "Das Kapitel über den Schluß [i.e., the chapter on inference for oneself scheduled as part of his *Pramāṇavārttika*] hatte er zunächst beiseite gelassen, weil darin zu viel zu wiederholen war, was er bereits im Hetuprakaraṇam gesagt hatte. Augenblicklich arbeitete er gerade am Kapitel über den Beweis. Nun machte er kurz ein Ende. Die Lehre vom Grund, die nicht wegbleiben konnte, fasste er noch in einer knappen Darstellung kurz zusammen. Anstelle des fehlenden Kapitels über den Schluß stellte er sein altes Hetuprakaraṇam an die Spitze des Werkes. Und mit ein paar bitteren Versen am Anfang und am Ende machte er einen Strich unter dieses Werk, das so kühn geplant und so hoffnungsvoll begonnen worden war."

merely as a programmatic device[79] or convenient starting point for his own wide-ranging reflections on the Buddha as a means of knowledge or reliable person.[80] Thus, the chapter on *pramāṇasiddhi* can also not be considered a commentary on the *Pramāṇasamuccaya* in any common sense of the word. The two remaining chapters on perception (*pratyakṣa*) and inference for another (*parārthānumāna*) do not cover the entire discussion in the corresponding two chapters of the *Pramāṇasamuccaya*. Dharmakīrti's chapter on perception relates only to the part of the chapter on perception in which Dignāga clarifies his own view (*svamata*), that is, to 12 out of 44 verses with a brief auto-commentary; the larger part of this chapter, with the discussion of the views of other philosophical traditions at Dignāga's time (*paramata*), is not referred to by Dharmakīrti. If one would adopt Frauwallner's perspective of the *Pramāṇavārttika* planned as a comprehensive commentary on the *Pramāṇasamuccaya*,[81] there would be no cogent reason why Dharmakīrti had left this part of the *Pramāṇasamuccaya* uncommented and directly moved on to the chapter on inference for another. Frauwallner himself is silent on this issue. In his following chapter on inference for another, Dharmakīrti takes the first two verses only of Dignāga's chapter as a starting point for a broad investigation of the topic in 188 verses. The rest of the chapter contains a treatment of his own theory of reasons in 96 verses with no apparent relation to Dignāga's chapter on inference for another. Thus, the fourth chapter of the *Pramāṇavārttika* can also not be considered a commentary on the *Pramāṇasamuccaya*. One could rather assume that Dharmakīrti considered the first two verses of Dignāga's chapter on inference for another as programmatic for his own presentation, similar to the case of the second chapter on *pramāṇasiddhi* where he uses the epithets of the Buddha mentioned in Dignāga's *maṅgalaśloka* as a

79 As pointed out by Franco on a different occasion (Franco 2014: 3, n. 7), the composition of programmatic verses is a conspicuous characteristic of Dharmakīrti's work. Such verses can be found at the beginning of the *svārthānumāna* chapter of the *Pramāṇavārttika*, the *Hetubindu* and the *Vādanyāya*. Programmatic verses can also seen to introduce thematic sections within the chapters of the *Pramāṇavārttika*, such as the discussions on the number of the means of knowledge and on the pseudo-reasons (*hetvābhāsa*).

80 Dharmakīrti also clearly departs from Dignāga's use of the epithets, for instance in his interpretation of the epithet *śāstṛ* as referring to someone who prepares himself to teach, as opposed to someone who is actually a teacher. Further, the temporal and logical sequence construed by Dharmakīrti on the basis of the order of epithets is not apparent from Dignāga's verse or his short auto-commentary on it. See further Franco 2021, chapter 1.

81 See Frauwallner 1954: 152: "Als nächstes faßte er den Entschluss, einen umfassenden Kommentar zu Dignāga's Pramāṇasamuccayaḥ zu schreiben, das Pramāṇavārttikam."

program for his reflections on the Buddha's reliability and authoritativeness. There is no evidence that Dharmakīrti had planned to actually comment on Dignāga's entire chapter on inference for another and then abruptly interrupted his work.[82] Nor is there evidence that a commentary on the remaining three chapters of the *Pramāṇasamuccaya* was initially envisaged by Dharmakīrti and the plan abandoned later on.

In the final analysis, in spite of an undeniable relation to the *Pramāṇasamuccaya*, it is perhaps more accurate to say that in the *Pramāṇavārttika* Dharmakīrti looks back and reacts to Dignāga, rather than that he comments on him. In terms of its substance, the *Pramāṇavārttika* was not composed in order to comment on Dignāga's work, however much the latter may have been appreciated by Dharmakīrti; its raison d'être was rather to defend and substantiate the Buddhist doctrine on crucial issues such as the authority of the Buddha, the denial of a Self (*ātman*), karma and rebirth, the four noble truths and the momentariness of all things, *vis à vis* the criticism voiced by proponents of the rival traditions of Mīmāṃsā and Nyāya, most prominently Kumārila and Uddyotakara, as well as by materialist philosophers. In this sense, the *Pramāṇavārttika* may well be said to be a *vārttika* on the Buddha's word.

Abbreviations

Apte	Vaman Shivaram Apte, The Practical *Sanskrit–English Dictionary*. Revised and enlarged edition by P.K. Gode and C.G. Karve. Poona: Prasad Prakashan 1957.
BHSD	Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II: *Dictionary*. New Haven: Yale University Press 1953.
D	Derge edition of the Tibetan Tripiṭaka, ed. Jikido Takasaki, Zuiho Yamaguchi and Noriaki Hakamaya: *sDe dge Tibetan Tripiṭaka bsTan 'gyur Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo*. Tokyo: Sekai Seiten Kankō Kyōkai 1977–1981.

82 See Frauwallner 1954: 149 and 153 (quoted in n. 78).

DCS	"Digital Corpus of Sanskrit," created and maintained by Oliver Hellwig: http://www.sanskrit-linguistics.org/dcs/ (last accessed April 11, 2024).
LAS	*Laṅkāvatārasūtra: Saddharmalaṅkāvatārasūtram*. Ed. P.L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts 3. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning 1963.
LAS_N	*The Laṅkāvatāra Sūtra*. Ed. Bunyiu Nanjio. Bibliotheca Otaniensis 1. Kyoto: Otani University Press 1923.
Ms.	Sanskrit manuscript of the *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha*
N	Narthang edition of the Tibetan Tripiṭaka. Block print preserved in the Library of Tibet House, New Delhi, digitized in 2003 by the Buddhist Digital Resource Center, New York City.
NV	*Nyāyavārttika: Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*. Ed. Anantalal Thakur. Nyāyacaturgranthikā 2. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research 1997.
NVTṬ	*Nyāyavārttikatātparyaṭīkā: Nyāyavārttikatātparyaṭīkā of Vācaspatimiśra*. Ed. Anantalal Thakur. Nyāyacaturgranthikā 3. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research 1996.
P	*The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Kept in the Library of the Otani University, Kyoto*. Ed. by Daisetz T. Suzuki. Tokyo – Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute 1955–1861.
PVABh	*Pramāṇavārttikālaṅkārabhāṣya* of Prajñākaragupta on *Pramāṇavārttika* II 1–7. In: Ono 2000.
PVAN	*Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha* of Yamāri: Critical edition of the Sanskrit text by Eli Franco, Junjie Chu and Hiroko Matsuoka. Forthcoming.
$PVAN_T$	Tibetan translation of the *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha* of Yamāri by rNgog blo ldan shes rab and Sumatikīrti: P no. 5723, D no. 4226, N no. 4510.
$PVinṬ_T$	Tibetan translation of the *Pramāṇaviniścayaṭīkā* of Jñānaśrībhadra by Chos kyi brtson 'grus and Jñānaśrībhadra: P no. 5728, D no. 4228.
PW	Otto Böhtlingk und Rudolph Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften 1855(1852)–1875.

TSD	Lokesh Chandra, *Tibetan–Sanskrit Dictionary*. Compact edition in one volume. Kyoto: Rinsen Book Co. 1982. Repr. of Śatapiṭaka (Indo–Asian Literatures) 3. New Delhi: International Academy of Indian Culture 1959–1961.
TSDN	J.S. Negi, *Tibetan–Sanskrit Dictionary*. 16 vols. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies 1993–2005.

Bibliography

Bocheński, I.M. 1961. *History of Formal Logic*. Revised translation by Ivo Thomas of the German edition, *Formale Logik*, […] 1956. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

— 1956. *Formale Logik*. Orbis Academicus III,2. 2. erweiterte Auflage. Freiburg – München: Karl Alber.

Bronkhorst, Johannes 1990. *vārttika*. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 34 (1990), 123–146.

Chimpa, Lama & Chattopadhyaya, Alaka (trs.) 1970. *Tārānātha's History of Buddhism in India*. Ed. by Debiprasad Chattopadhyaya. Simla: Indian Institute of Advanced Study.

Chu, Junjie 2023. Yamāri on the Aim of Dharmakīrti's *Pramāṇavārttika* and Devendrabuddhi's Transmission Thereof. In: Hiroko Matsuoka, Shinya Moriyama & Tyler Neill (eds.), *To the Heart of Truth. Felicitation Volume for Eli Franco on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 104. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 389–412.

Chu, Junjie, Franco, Eli & Li, Xuezhu 2020. Introductory Notes to Yamāri's *Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā Supariśuddhā*. In: Birgit Kellner, Xuezhu Li & Jowita Kramer (eds.), *Sanskrit Manuscripts in China III. Proceedings of a Panel at the 2016 Beijing International Seminar on Tibetan Studies, August 1 to 4*. Beijing: China Tibetology Publishing House, 33–44.

Eltschinger, Vincent 2013. Buddhist Esotericism and Epistemology: Two Sixth-Century Innovations as Buddhist Responses to Social and Religio-Political Transformations. In: Eli Franco (ed.), *Periodization and Historiography of*

Indian Philosophy. Publications of the De Nobili Research Library 37. Wien: Verein "Sammlung de Nobili – Arbeitsgemeinschaft für Indologie und Religionsforschung", 171–273.

Franco, Eli 2014. Introduction. In: Eli Franco & Miyako Notake, *Dharmakīrti on the Duality of Objects. Pramāṇavārttika III 1–63.* Leipziger Studien zur Kultur und Geschichte Süd- und Zentralasiens 5. Berlin: LIT, 1–26.

— 2017. Dharmakīrti. In: Karl H. Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophy*. Vol. XXI: *Buddhist Philosophy from 600 to 750 A.D*. Delhi: Motilal Banarsidass, 51–136.

— 2018. Yamāri and the Order of Chapters in the *Pramāṇavārttika*. In: Silvia D'Intino & Sheldon Pollock, with the collaboration of Michaël Meyer (eds.), *L'espace du sens. Approches de la philologie indienne – The Space of Meaning. Approaches to Indian Philology*. Publications de l'Institut de civilisation indienne 84. Paris: Collège de France – Diffusion De Boccard, 247–269.

— 2019. Prajñākaragupta. In: Jonathan Silk (ed.), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*. Vol. II: *Lives*. Leiden – Boston, 363–365.

— 2021. *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth, With a Study of Backward Causation in Buddhism*. New Delhi: Dev Publishers & Distributors.

Franco, Eli & Preisendanz, Karin 2022. On the Unreliability of Tibetan Translations for the Reconstruction of the Original Text of Buddhist Sanskrit Works. Observations on rNgog lo tsa ba's Translation of Yamāri's *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha*. In: Peter Scharf (ed.), *Śabdānugamaḥ. Indian Linguistic Studies in Honor of George Cardona*. Volume II: *Historical Linguistics, Vedic, etc.* Providence, RI: Sanskrit Library, 421–458.

Frauwallner, Erich 1954. Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's. In: Johannes Schubert & Ulrich Schneider (eds.), *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*. Leipzig: Otto Harrassowitz 1954, 142–154. Repr. in: Oberhammer – Steinkellner, 677–689.

— 1959. Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie* 3 (1959), 83–164. Repr. in Oberhammer – Steinkellner, 759–841.

— 1961. Landmarks in the History of Indian Logic. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie* 5 (1961), 125–148. Repr. in Oberhammer – Steinkellner, 847–870.

Gnoli, Raniero 1960. *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary. Text and Critical Notes*. Serie Orientale Roma 23. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Kellner, Birgit 2010. Towards a Critical Edition of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies* 52–53 (2010), 161–211.

Matsuoka, Hiroko forthcoming a. Biographical and Bibliographical Data on Yamāri and the *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha*. Forthcoming in: Horst Lasic & Francesco Sferra (eds.), *Sanskrit Manuscripts in China* IV. Beijing: ChinaTibetology Publishing House.

— forthcoming b. Yamāri on the Initial Statement (*ādivākya*) of the *Pramāṇavārttika*. In: Jeson Wu (ed.), *Proceedings of the Sixth International Dharmakīrti Conference, Seoul, August 21 to 26, 2022.*

Muroya, Yasutaka 2010. Bhāsarvajña's Interpretation of *bhāva eva nāśaḥ*. In: Helmut Krasser, Horst Lasic, Eli Franco & Birgit Kellner (eds.), *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis. Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference. Vienna, August 23–27, 2005*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 424 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 69. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2005, 341–361.

Oberhammer, Gerhard & Steinkellner, Ernst (eds.) 1982, Erich Frauwallner. *Kleine Schriften*. Glasenapp-Stiftung 22. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Obermiller, Eugene (tr.) 1932. *History of Buddhism by Bu-ston*. Part 2: *The History of Buddhism in India and Tibet*. Materialien zur Kunde des Buddhismus 19. Heidelberg: Otto Harrassowitz. Repr. Delhi: Sri Satguru Publications.

Ono, Motoi 1997. A Reconsideration of the Controversy about the Order of the Chapters of the *Pramāṇavārttika*. The Argument by Indian Commentators of Dharmakīrti. In: Helmut Krasser, Michael Torsten Much, Ernst Steinkellner & Helmut Tauscher (eds.), *Tibetan Studies. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 256 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 21. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 701–716.

— 1999. Dharmakīrti on *Asādhāraṇānaikāntika*. In: Shōryu Katsura (ed.), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Dharmakīrti Conference Hiroshima, November 4–6, 1997*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 281 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 32. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 301–315.

— 2000. *Prajñākaraguptas Erklärung der Definition gültiger Erkenntnis (Pramāṇavārttikālaṃkāra zu Pramāṇavārttika II 1–7)*. Teil I: *Sanskrit-Text und Materialien*. Materialien zur Definition gültiger Erkenntnis in der Tradition Dharmakīrtis 3. Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 678 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 34. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Ono, Motoi, Takashima, Jun & Oda, Jun'ichi 2020. *Keyword In Context Index to Dharmakīrti's Sanskrit Texts (Enlarged and Revised Edition)*. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), Tokyo University of Foreign Studies.

Ratié, Isabelle 2021. *Utpaladeva on the Power of Action. A First Edition, Annotated Translation and Study of* Īśvarapratyabhijñāvivṛtti*, Chapter 2.1.* Harvard Oriental Series 96. Cambridge, Mass.: Department of South Asian Studies, Harvard University.

Stcherbatsky, Theodore 1932. *Buddhist Logic*. Vol. 1. Bibliotheca Buddhica 26,1. Leningrad: Izdat. Akademii Nauk SSSR. Repr. New York: Dover Publications.

Tucci, Giuseppe 1929. *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic From Chinese Sources*. Baroda: Oriental Institute.

— 1930. T*he Nyāyamukha of Dignāga. The Oldest Buddhist Text on Logic. After Chinese and Tibetan Materials*. Materialien zur Kunde des Buddhismus 15. Heidelberg: O. Harrassowitz.

Wezler, Albrecht 1974. Some Observations on the Yuktidīpikā. In: Wolfgang Voigt (ed.), *XVIII. Deutscher Orientalistentag vom 1. bis 5. Oktober 1972 in Lübeck. Vorträge*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1972. Supplement 2. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 434–455.

Colonial Leisure and Opium-induced Visions in Bengal: Bankimchandra Chattopadhyay's *Kamalākānta* (1873–82)[1]

Hans Harder

Leisure, or otium, is not necessarily the dominant modus operandi of university professors. If leisure is to be measured in contradistinction to workloads and publication outputs, Thomas Oberlies has most certainly never been a representative of a leisurely lifestyle. But then otium, or German "Muße", is a rather open concept, oscillating between non-activity on the one hand and being prerequisite of inspired activity and creative flow on the other.

The narrator of the text I want to discuss in this contribution is not an emeritus nor an early retiree. Leisure does not come to him as a boon after lifelong exertion, but is rather the natural privilege of a male Brahmin, or alternatively the ostracism utilitarian colonial Bengal had in store for obstinate, idiosyncratic mindsets. On the creative side, leisure enables our narrator to have his daily doses of opium and see through the vicissitudes and contradictions of the society he is watching from the margins. By this I do not mean to say that retirement should be used for experimenting with new drugs. But making good sense of leisure is certainly an essential part of it, and also finding the time for leisurely reading a Festschrift contribution on leisure.

Introduction

> Work: Conducting serious business like eating slightly warm rice dishes, thereafter sleep; catching some fresh air, smoking tobacco, talking to one's wife etc.: this is what is called work.[2]

1 The following is an enlarged version of a talk I delivered at ECSAS 2021, Vienna, on a panel on notions of leisure in South Asia which I convened with Monika Fludernik (Freiburg). I owe the latter and my doctoral student Farha Noor the inspiration to re-read Bankimchandra Chattopadhyay's *Kamalākānta* in terms of leisure, and also many insights into the concept of otium, stemming from their engagement in the Freiburg SFB on Muße.

2 "পরিশ্রম" – উপযুক্ত সময়ে ঈষদুষ্ণ অন্ন ব্যঞ্জন ভোজন, তৎপরে নিদ্রা, বায়ু সেবন, তামাকুর ধূমপান, গৃহিণীর সহিত সম্ভাষণ ইত্যাদি গুরুতর কার্য্যসম্পাদনের নাম পরিশ্রম। *pariśram – upayukta samaẏe īṣaduṣṇa anna byañjan bhojan, tatpare nidrā, bāẏuseban, tāmākur dhūmꞌpān, gṛhiṇīr sahit sambhāṣaṇ ityādi gurutara kāryyasampādaner nām pariśram* (BR II: 55).

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24815>

Thus writes Kamalakanta Chakrabarti, a Brahmin opium addict, a jobless loafer and, according to common perception, the epitome of idleness, in his collection of stray papers, or, more precisely, when defining "work" in an essay on utilitarianism. In about twenty pieces published between 1873 and 1882, held together by a loose and flexible narrative superstructure, this Kamalakanta vents his views on the *conditio humana*, the abject state of Bengali culture under British rule, and the various crises of the *bābu*s and *bhadralok*s, i.e. the Bengali middle class.

His author, Bankimchandra Chattopadhyay (1838–94), was one of the greatest celebrities of the so-called Bengal Renaissance: one of the first two graduates from newly-founded Calcutta University, Bankimchandra entered the Civil Service and made a career as Deputy Collector; he found ways in his busy life to claim his place in Bengali literary history as the first novelist in the language, editor of the front-ranking periodical *Baṅgadarśan*, and author of a great variety of religious and satirical essays.[3] Among the latter, the *Kamalākānta* series holds a special place, containing as it does some of the wittiest and most strident observations on Bankimchandra's own class, the so-called *bābu* or *bhadralok*.

A classic of Bengali literature, the *Kamalākānta* series has been called Bankimchandra's "secret autobiography" by historian Sudipta Kaviraj, and protagonist Kamalakanta his "alter ego". Kaviraj describes *Kamalākānta* as a "text of madness" belonging to what Mikhail Bakhtin termed a "literature of laughter", a text defying the "grammar of reality" and using the liminal mode of craziness, utter marginality, and intoxicated fantasy to comment on the colonial condition of his times (Kaviraj 1995: 28). It was through this somewhat pathological and highly self-contradictory narrator figure, Kaviraj argues, that Bankimchandra created a position to advance a smashing critique of his times – a critique his official persona for so many reasons could not venture to articulate. Opium acts as the catalyst that opens Kamalakanta's vision, allowing him to see through the appearances and get to the essence of things; at the same time, he quite contradictorily personifies many of the prejudices, impasses and futilities of the *bhadralok* class himself. Divine vision allows him to speak to moths and cats, contemplate the resurrection of Bengali greatness and denounce the logics of market capitalism and exploitation of the lower classes;

3 For good accounts of Bankimchandra's life and works, see Sisir Kumar Das (1984), Tapan Raychaudhuri (1988), and the classic account by his relative Śrīś[l]candra Caṭṭopādhyāẏ (1988).

sobriety leaves him arguing with milk woman Prasanna about his natural right, as a Brahmin, to get his share of milk products for free.

Kamalākānta, to be clear, is not first and foremost a text concerned with otium, but work and leisure, idleness, laziness and otiose creativity are very much part of it – enough so, I hope to show, to warrant a new reading in terms of leisure, a reading that can hopefully add some novel aspects to Kaviraj's scrutinizing and extensive analysis of the text. *Kamalākānta* is a multiply oblique, inverted narrative with many narrative levels, as we shall see, and the theme of leisure crops up on almost all of them. The structure is that of an onion that can be peeled layer by layer, and this is what I want to do now.



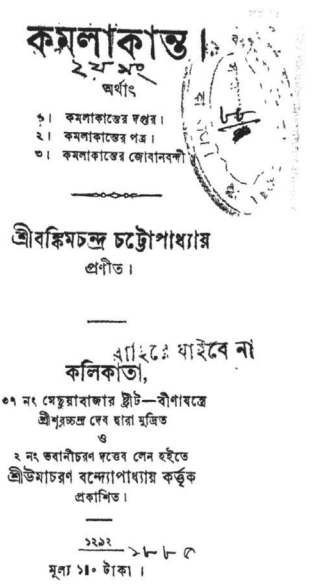

কমলাকান্ত।
অর্থাৎ
১। কমলাকান্তের দপ্তর।
২। কমলাকান্তের পত্র।
৩। কমলাকান্তের জোবানবন্দী
শ্রীবঙ্কিমচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়
প্রণীত।
এ মুখে যাইবে না
কলিকাতা,
৩৭ নং মেছুয়াবাজার ষ্ট্রীট—বীণাযন্ত্রে
শ্রীশুরচন্দ্র দেব দ্বারা মুদ্রিত
ও
২ নং ভবানীচরণ দত্তের লেন হইতে
শ্রীউমাচরণ বন্দ্যোপাধ্যায় কর্ত্তৃক
প্রকাশিত।
১২৯২
মূল্য ১৷৷০ টাকা।

Fig. 1: Bankimchandra Chattopadhyay (1838–94) in the only contemporaneous painting that is commonly available; Fig. 2: the frontispiece of *Kamalākānta* (2nd ed. 1292 BE [1885–86], from archive.org).

1. Otium as Kamalakanta's refuge

For all his contradictions and abysses, Bankimchandra's protagonist Kamalakanta is, on one level, very much at ease with himself. His existential reserve starts from his very basic instincts, mainly food:

> I admit, my mind was at ease in the kitchen. Where there is the scent of *pulao, kabab* and *kofta*, where there is the sizzling sound of goddess Annapurna, the Bountiful, residing on top of a cauldron, my mind was at ease. Where the hilsa fish, anointed and bathed in a Ganges of sauce, is seated on a throne of earth, copper, glass or silver, there my mind bows in reverence and, overflown with devotion, does not want to leave that pilgrimage site.[4] (BR II: 58)

This sort of relaxed rejoicing in existence is not limited to food, but extends to Kamalakanta's (to him) absolutely unproblematic feeling of security in his social position. His birth as a Brahmin ensures his leisurely enjoyment of a safe existence at the centre of things. In one of his exchanges with Prasanna, the milk woman, he puts it in the strongest possible words by likening himself to none other than Lord Vishnu:

> But I am your caged bird. I, Kamalakanta Chakrabarti, am always immersed in Yoga in this excellent vessel of yours like the infinite *puruṣa* lying on the ocean of kheer. This vessel of kheer, my cage, is my cage, my infinite bed. I am the kheer-drinking bird of that cage.[5] (108)

The mythological image alluded to here is *Kṣīrodakaśayī Viṣṇu*, i.e. Vishnu as the highest soul lying on the ocean of kheer and dreaming the world into existence. Despite the incredible hyperbole involved in Kamalakanta comparing his secure position on Prasanna's kheer vessel with this cosmic scenario – what could come closer to creative otium or leisure than this image?

4 মানি, পাকের ঘরে আমার মন পড়িয়া থাকিত। যেখানে পোলাও, কাবাব, কোফতার সুগন্ধ, যেখানে ডেকচী-সমারূঢ়া অন্নপূর্ণার মৃদু-মৃদু ফুটফুটবুটবুট-টকবকোধ্বনি, সেখানে আমার মন পড়িয়া থাকিত। যেখানে ইলিস মৎস্য, সতৈল অভিষেকের পর ঝোলগঙ্গায় স্নান করিয়া, মৃন্ময়, কাংস্যময়, কাচময় বা রজতময় সিংহাসনে উপবেশন করেন, সেইখানেই আমার মন প্রণত হইয়া পড়িয়া থাকে, ভক্তিরসে অভিভূত হইয়া, সেই তীর্থস্থান আর ছাড়িতে চাহে না। *māni, pāker ghare āmār man paṛiẏā thākita. yekhane polāo, kābāb, koṙ phᵘtār sugandha, yekhāne ḍeḳᵘcī-samārūṛhā annapūrṇār mṛdu-mṛdu phuṭᵘphuṭᵘbuṭᵘbuṭ-ṭakᵘ-bakodhvani, sekhāne āmār man paṛiẏā thākita. yekhāne ilis matsya, sataila abhiṣeker par jholᵍgaṅgāẏ snān kariẏā, mṛnmaẏ, kāṃsyamaẏ, kācᵘmaẏ bā rajatᵘmaẏ siṃhāsane upabeśan karen, seikhānei āmār man praṇata haïẏā paṛiẏā thāke, bhaktirase abhibhūta haïẏā, sei tīrthasthān ār chāṛite cāhe nā.* (BR II: 58).

5 আমিই যে তোমার খাঁচার পাখী – তোমার ঐ পরম ভান্ডের মধ্যে আমি শ্রীকমলাকান্ত চক্রবর্তী ক্ষীরোদশয্যাশায়ী অনন্ত পুরুষের ন্যায় সদাই যোগমুগ্ধ। ঐ ক্ষীরোদের ভান্ড আমার অনন্তশয্যারূপী খাঁচা। আমি ঐ খাঁচার ক্ষীরপায়ী পক্ষী। *āmii ye tomār khā̃cār pākhī – tomār ai param bhāṇḍer madhye āmi śrīkamalākānta cakrabartī kṣīrodᵘśayyāśāẏī ananta puruṣer nyāẏ sadāi yogᵍmugdha. ai kṣīroder bhāṇḍa āmār anantaśayyārūpī khā̃cā. āmi ai khā̃cār kṣīrapāẏī pakṣī.* (BR II: 108).

2. Kamalakanta's idleness

Often what is one person's otium appears as idleness to another. So it goes here also: from the very start, the reader is not left in the dark about the outside perception of Kamalakanta's persona. The text opens with a fictive editor's foreword in which one Bhishmadeb Khoshnabis, Kamalakanta's relative and host for a number of years, tells the readers what to make of his scribblings: Kamalakanta was crazy, there was no consistency in what he did and wrote; he had some education in English and Sanskrit, but lacked the practical wisdom of how to please Sahibs and superiors and therefore lost his accountant's job. An unmarried loafer and opium-addict, Kamalakanta had no fixed place to stay and used to hang out wherever he happened to be (*yekhāne sekhāne paṛiẏā thākita*); Bhishmadeb, the editor, took care of him because he was mad, but one day clad in ochre like a *brahmacārī,* he disappeared and, as a farewell bakshish, left him a bundle of papers wrapped in an old, worn piece of cloth.

> What was I supposed to do with this priceless jewel? First I thought I should donate it to Agni, the god of fire. But then philanthropy got the better of me. I thought that one who doesn't help others is born in vain. In this collection there is an excellent remedy for sleeplessness: whoever reads it falls asleep. So in favour of those who suffer from insomnia I set out to publish Kamalakanta's works.[6]

So it is as the outcome of madness and utter idleness that Kamalakanta's writings are presented to the public. Sudipta Kaviraj calls this fictive editor's voice the "Babu chorus" (Kaviraj 1995: 35), representing the common middle-class assessment of Kamalakanta and his likes: utterly useless, idle, good-for-nothing, and his musings being no more than the senseless gibberish of a madman.

6 এই অমূল্য রত্ন লইয়া আমি কি করিব? প্রথমে মনে করিলাম, অগ্নিদেবকে উপহার দিই। পরে লোকহিতৈষিতা আমার চিত্তে বড় প্রবল হইল। মনে করিলাম যে, যে লোকের উপকার না করে, তাহার বৃথায় জন্ম। এই দপ্তরটিতে অনিদ্রার অত্যুৎকৃষ্ট ঔষধ আছে – যিনি পরিবেন, তাঁহারই নিদ্রা আসিবে। যাঁহারা অনিদ্রারোগে পীড়িত, তাঁহাদের উপকারার্থে আমি কমলাকান্তের রচনাগুলি প্রচারে প্রবৃত্ত হইলাম। *ei amūlya ratna laïẏā āmi ki kariba? prathame mane karilām, agnidebˈke upahār dii. pare lokahitaiṣitā āmār citte baṛa prabal haïla. mane karilām ye, ye loker upahār nā kare, tāhār bṛthāẏ janma. ei daptarˈṭite anidrār atyutkṛṣṭa auṣadh āche – yini paṛiben, tẽhārˈi nidrā āsibe. yẽhārā anidrāroge pīṛita, tẽhāder upakārārthe āmi kamalākānter racanāguli pracāre prabṛtta haïlām.* (BR II: 49).

3. Idleness inverted

But who were the Babus to blame others for idleness? Weren't they themselves the epitome of parasitical laziness, much vilified in the colonial discourses about lazy natives, which they had sufficiently internalized? Indeed so, and Kamalakanta, the babus' other self but yet one of them, of course returns the compliments. Bengali males, he argues in an essay full of puns against received gender roles, do justice to their masculine selves only when talking and delivering speeches, but collapse into the feminine in the bedroom and into the neuter in all economic activities (BR II: 65). Brahmins, in another essay, are happy with chewing the husks of their great traditions of learning, whereas it is the Sahibs (i.e. western Orientalists) who dissect their kernel (BR II: 77).[7] In an opium-induced vision of Bengal rising again to fame, Kamalakanta changes roles and slips into an average Bengali self, promising to give up all laziness (*ālasya*) (BR II: 80). When, again under the influence of opium, Kamalakanta complains about the humming of a bee, the bee retaliates by telling him that it is actually the Bengalis' humming – always talking, always complaining, never doing anything – that she is really sick of (BR II: 95f.).

The most smashing remarks on the idle good-for-nothingness of the Bengalis are reserved for the very last essay, the *Pariśiṣṭha* or Appendix. Here Kamalakanta converses with a preying bird eventually morphing into the English colonialists of the subcontinent and presenting itself as the benefactor of other species. Kamalakanta writes:

> I saw that under the bird's perch below on the ground, countless small animals like ants were running around. I asked the bird: 'I see, all these are ants. How do they prove your benefaction?' The bird: 'They are small like ants indeed and also almost look like ants, but they aren't ants. They are called Bengalis. Look there, a drop of milk has fallen down from my perch, and the Bengalis come running around, with much beating, pushing and shoving, to drink that milk. They live on the few drops of milk falling down from my perch. So am I not their helper?[8] (112).

7 For a German translation of this essay, see Harder (2011: 171–90).

8 দেখিলাম দাঁড়ের নিচে, মেজের উপর পিপীলিকার ন্যায়, অসংখ্য ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র জন্তু কিল কিল করিয়া বেড়াইতেছে। পাখীকে জিজ্ঞাসা করিলাম – ও সব তো পিপীলিকা দেখিতেছি। ওখানে তোমার পরোপকারিত্বের প্রমাণ কই? পা। উহারা পিপীলিকার ন্যায় ক্ষুদ্র বটে, দেখিতেও প্রায় পিপীলিকা, কিন্তু উহারা পিপীলিকা নয়। উহাদিগকে বঙ্গজ বলে। ঐ দেখ আমার দাঁড় থেকে এক ফোঁটা দুধ পড়িল আর বঙ্গজগুলা কিল কিল করিয়া মারামারি ঠেলাঠেলি করিয়া ঐ দুধটুকু খাইতে আসিল। আমার দাঁড় হইতে যে দুই এক ফোঁটা দুধ পড়ে তাই খাইয়া উহারা

In the end when the bird has flown away, Kamalakanta asks Prasanna, the milk woman, to sweep these "Bengalis" – apparently real ants he discovers in front of himself once he is sober again – to sweep these "Bengalis" away, and this is what she does.

Paradoxically, but not without its representational logic, it is someone excessively idle and a Bengali himself who in *Kamalākānta* gets to say these things, submerging the greatest offences in an overarching self-offence. Indeed, protagonist and narrator Kamalakanta is a trickster-like figure, acting in many roles and adopting multiple perspectives.

4. Marginal leisure

This narrator figure acquires its strength, but also complexity and contradictoriness, by virtue of being an insider and outsider at the same time. Thus Kakalakanta's perfect ease with his brahmanical privileges and unease with the downtrodden state of the Bengali race, side by side with his casual dismissal of the whole lot of them in the end – all of these attitudes, of course, are broken again and again in the spiraling, oblique satirical framings of the text.

The outsider narrator, by the way, is a common feature in colonial satire, with Punch-like tricksters, celestial bards, supernatural spirits, even gods casting their glances at the topsy-turvy colonial conditions in periodicals like the Bengali *Basantak* or *Pañcānanda,* the Hindi *Matʲwālā,* or the Marathi *Hindū Pañca.*[9] Kamalakanta, outsider and marginal insider at the same time, has the additional advantage of not only *viewing* a scenery, but also *reflecting* it in his own persona. Marginal he has to be from the start in order not to break apart under the weight of his own pronouncements and self-denigrating stances.

What has this got to do with otium and leisure? I would argue that only in such marginal, liminal spheres is there a space of otiose leisure, at a distance from the daily turmoil, to narrate, reflect, fantasize, imagine; to be creative, and still retain a focus on contemporary social ills. In this madman's situation

জীবনধারণ করে। আমি উহাদিগের উপকারক নই? *dekhilām dā̃rer nice, mejer upar pipīlikār nyāỳ, asaṃkhya kṣudra kṣudra jantu kil kil kariỳā beṛāiteche. pākhīke jijñāsā karilām – o sab to pipīlikā dekhitechi. okhāne tomār paropakāritver pramāṇ kaï? pā. uhārā pipīlikār nyāỳ kṣudra baṭe, dekhiteo prāỳ pipīlikā, kintu uhārā pipīlikā nayˇ. uhādigake baṅgaj bale. ai dekha āmār dā̃r theke ek phõṭā dudh paṛila ār baṅgajʲgulo kil kil kariỳā mārāmāri ṭhelāṭheli kariỳā ai dudhʲṭuku khāite āsila. āmār dā̃r haïte ye dui ek phõṭā dudh paṛe tāi khāiỳā uhārā jībanʲdhāraṇ kare. āmi uhādiger upakārak naï?* (BR II: 112).

9 Cf. Harder and Mittler (2013), especially the introduction by Hans Harder and the chapters by Prabhat Kumar, Swarali Paranjape and Chaiti Basu.

of colonial Bengal, it took Bankimchandra a madman to leisurely, creatively depict the state of things.

5. Opium and otium

If in order to channel the right perception on the colonial situation it takes Kamalakanta as a trickster, opium is the trigger that allows him to see things in their proper perspective. "Men cannot hear all conversations, and it was only due to the grace of opium that I got a divine ear and could hear all this," he writes when listening to a discussion between flowers,[10] or later when talking to a bird (BR II: 110); elsewhere, depressed after bargaining about his free share of curd with Prasanna, the milk woman, "I pondered and pondered, and in my grief had a good dose of opium. That's when my eye of wisdom opened up" and made him see the world as one large market place.[11] During the Durga Puja, he deplores having had too much opium, triggering a veritable utopia of awakened Bengal followed by a terrible hangover (BR II: 79). The cat he discusses capital and equality with confirms that "You are Kamalakanta, the farsighted, since you take opium."[12] Or again, "Lying there on the charpoy, I took opium. My eyes opened, I received eyes of wisdom," and he beheld the world as a husking pedal.[13]

Otium and opium, one could say, go hand in hand; opium functions as a turbo mode of leisure induction and grants Kamalakanta the creative visions that lay bare in the most stupendous metaphors and similes the workings of colonial domination and extraction – the pun being that opium is a drug traded by the British. If the new work ethic is British, the means to see through its machinations also comes from their hands.

10 সকল কথোপকথন মনুষ্য শুনিতে পায় না, আমি কেবল আফিমপ্রসাদাৎ দিব্য কর্ণ পাইয়া এ সকল শুনিলাম। *sakal kathopakathan manuṣya śunite pāẏ nā, āmi kebal āphimˈprasādāt dibya karṇa pāiẏāi e sakal śunitechilām*. (BR II: 74).

11 ভাবিয়া চিন্তিয়া, মনের দুঃখে আফিমের মাত্রা চড়াইলাম। তখন জ্ঞাননেত্র ফুটিল। *bhābiẏā cintiẏā, maner duḥkhe āphimer mātrā caṛāilām. takhan jñānˈnetra phuṭila*. (BR II: 76).

12 তুমি কমলাকান্ত, দূরদর্শী, কেন না আফিমখোর। *tumi kamalākānta, dūradarśī, kena nā āphimˈkhor* (BR II: 87).

13 আমি সেখানে চারপাইর উপর পড়িয়া আফিঙ্গ চড়াইলাম। তখন চক্ষু বুজিয়া আসিল। জ্ঞান-নেত্র উদয় হইল। *āmi seikhāne cārˈpāir upar paṛiẏā āphiṅg caṛāilām. takhan cakṣu bujiẏā āsila. jñānˈnetra udaẏ haïla*. (BR II: 89).

6. Leisure gone sour in colonial times

The background on which we have to read this text is of course the economy of British India. The logic of capitalism propagated a new work ethic of efficiency. Clock time was introduced as a means to regulate the new work regime (cf. Guha 2008); local traditions of learning were devaluated and superseded by English education. The new hierarchies this system produced put (or created) the *bhadralok* middle-classes into a position of superiority in relation to the populace at large, while simultaneously making them the subalterns of the colonial regime with limited space for maneuvering. One of the widespread psychological effects among this class was boredom: a sense of unfulfilledness and frustration born from a thoroughly unwholesome social setup and their position of dependency therein.

In terms of a work-life balance scheme, otium would appear to be the opposite of work; but in qualitative terms, I would argue, the opposite of otiose leisure is none other than boredom. Boredom is inhibited, obstructed leisure or otium. Leisure presupposes a certain wholeness, a certain degree of autonomy and ease, to arise – a wholeness that had arguably been thoroughly disrupted by the colonial condition.

7. Satire as Bankimchandra's *ersatz* leisure

How then to evaluate Kamalakanta's leisure? One would say that the otiose leisure it takes to creatively address the abysses of the colonial mindset has to retreat to the outermost margins of society. Its space is nowhere to be found in the system. It is a multiply liminal position from which it arises, hedged off by joblessness, idleness, madness and opium from the inner citadels of that society. One might go as far as to say that Kamalakanta's leisure is a mere caricature of leisure, an almost pathologic otium pushed to the limits of probability.

Writers, of course, are at liberty to invent such improbable locations. For Bankimchandra Chattopadhyay, Kamalakanta proved to be the ideal location from where to advance his most radical critique of colonial Bengal. According to literary historian Sisir Kumar Das, the Kamalakanta series was Bankimchandra's most favorite among his own writings (Das 1984: 104), and it speaks for itself that after creating this character in 1873, Bankimchandra occasionally revisited Kamalakanta until as late as 1882.

Remarkable indeed is the leisurely, flow-like quality we find in these writings: far more free and "otiose" than his novels and treatises. It is in his satires, Bankimchandra's "fun writings", that Bankimchandra got closest to the free flow of literary imagination, making them the location of an *ersatz* otium that his position in the colonial system otherwise prevented him from enjoying.

Bibliography

Caṭṭopādhyāẏ, Baṅkimˡcandra 1990. *Baṅkim racanābalī*, Vol. 2 (BR II). Edited by Yogeś Candra Bāgal. Kalikātā: Śiśu Sāhitya Saṃsad, 14th edn.

Caṭṭopādhyāẏ, Śacīśˡcandra 1988. *Baṅkim-jīban.* Edited by Alok Rāẏ and Aśok Upādhyāẏ. Kalikātā: Pustak Bipaṇi (1st edn 1318 BE [1911–2]).

Das, Sisir Kumar 1984. *The Artist in Chains. The Life of Bankimchandra Chatterji.* New Delhi: New Statesman Publishing Company.

Guha, Ranajit 2008. 'A Colonial City and its Time(s)'. *EPW* 45, 3, 2008: 329–51.

Harder, Hans 2011. *Verkehrte Welten. Bengalische Satiren aus dem kolonialen Kalkutta.* Heidelberg: Draupadi Verlag.

Harder, Hans & Barbara Mittler 2013. *Asian Punches: A Transcultural Affair.* Heidelberg: Springer.

Kaviraj, Sudipta 1995. *The Unhappy Consciousness. Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India.* Delhi: Oxford University Press.

Raychaudhuri, Tapan 1988. *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal.* Delhi: Oxford University Press.

How to Treat Animals in a Chinese Buddhist Monastery: Daoxuan's Views on Animals in a Monastic Environment

Ann Heirman

Introduction

As is well known, the protection of all living beings, humans and animals alike, is a prerequisite of Buddhist practice. Yet, this seemingly straightforward stipulation becomes much more complicated when it has to be respected in everyday life, even within the confines of a monastery. Some animals – such as mosquitoes and rats – may be unwelcome, uninvited pests. Others may be offered as gifts to individual monastics, or become communal property after a monk or nun has passed away. Finally, the community may acquire certain animals for particular purposes, such as to provide a means of transport. Therefore, it should come as no surprise that Buddhism's monastic guidelines contain extensive advice on how animals should be treated. This paper explores what the most influential Chinese *vinaya* master, Daoxuan 道宣 (596–667), has to say about animals in the *Liang chu qing zhong yi* 量處輕重儀, *Models for Measuring and Handling Light and Heavy Property* (*T* no. 1895) – an invaluable source on Buddhist material culture as it discusses many of the items that may be found in a monastery in minute detail.

In all of his works, Daoxuan is heavily reliant on Indian normative sources, and particularly *vinaya*s (disciplinary texts), which he then attempts to assimilate to his Chinese context. Several discrete traditions – each defined by its own disciplinary text – came into being during the long development of the *vinaya* rules. There are many similarities across the various *vinaya*s, but also some profound differences with regard to particular practices as well as the interpretation of and attitudes toward those practices. There are six full, extant *vinaya*s – five in Chinese translation and one in the Pāli language. In

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24816>

chronological order of translation, the five Chinese *vinaya*s are:[1] the *Shisong lü* 十誦律 (*T* no. 1435, 23; Sarvāstivāda *vinaya*); the *Sifen lü* 四分律 (*T* no. 1428, 22; Dharmaguptaka *vinaya*); the *Mohesengqi lü* 摩訶僧祇律 (*T* no. 1425, 22; Mahāsāṃghika *vinaya*); the *Mishasai bu hexi wufen lü* 彌沙塞部和醯五分律 (*T* no. 1421, 22; Mahīśāsaka *vinaya*); and the *Genbenshuo-yiqieyou bu pinaiye* 根本說一切有部毘奈耶 (*T* nos. 1442–1451, 23–24; Yijing's 義淨 (635–713) translation of large parts of the Mūlasarvāstivāda *vinaya*).[2] The first four of these *vinaya*s were translated in the fifth century CE, whereas Yijing completed his translation much later, at the beginning of the eighth century. However, by then, a number of influential Buddhist masters had already promoted the Dharmaguptaka *vinaya* (*Sifen lü*), and it became the principal reference point for monastic discipline in China from the eighth century onwards.

The above translations provided Chinese Buddhist communities with a large corpus of (sometimes contradictory) guidelines that were widely debated. One of the most prominent *vinaya* masters was Daoxuan 道宣 (596–667), who wrote extensive commentaries and accounts in which he meticulously analysed the guidelines and introduced them to Chinese audiences. Although he repeatedly stressed that the *Sifen lü* should be the first point of reference, he also sought out and studied the other *vinaya* translations and urged his readers to do the same (*T* no. 1804, 40: 2b19–20). This advice reflected Daoxuan's view that the Buddha himself is the ultimate source of each and every guideline, so potential regional differences among the various Indic traditions were not taken into consideration. The same attitude is evident in his *Models for Measuring and Handling Light and Heavy Property*, in which he discusses monastic communal property, including animals.

As mentioned above, this paper focuses on Daoxuan's advice relating to the treatment of animals within monasteries. After introducing his influential text on monastic property, it will present translations of the relevant passages concerning animals, discuss the reasons why he chose to place particular creatures in certain categories and assess the extent to which his views reflect the impact of Indic normative concepts in the Chinese context.

1 For further details, see Yuyama 1979; Clarke 2015.

2 A Tibetan translation of the Mūlasarvāstivāda *vinaya* as well as many sections written in Sanskrit are also extant. For details, see Yuyama 1979: 12−33; Clarke 2015: 73−81.

Title and Structure of Models for Measuring and Handling Light and Heavy Property

In *Liang chu qing zhong yi* 量處輕重儀, *Models for Measuring and Handling Light and Heavy Property*, Daoxuan explains that particular monastic items may be categorized as either "light" (*qing* 輕) or "heavy" (*zhong* 重). According to Huaiyu Chen (2007: 141), for Daoxuan, light property generally meant any item that could be distributed among a monastery's monks, whereas heavy property belonged to the whole community, the *saṃgha*. Each item is classified as either *ru zhong* 入重, "it counts as heavy property," or *ru qing* 入輕, "it counts as light property." Although the full consequences of this categorization lay beyond the scope of this article, it is important to note that it reflects Daoxuan's deep respect for the *vinaya* traditions and his determination to establish their principles throughout Chinese Buddhist monasticism.

Daoxuan was far from the first Buddhist author to draw a distinction between "light" and "heavy" property. Indeed, this notion, which informs the whole of *Models for Measuring and Handling Light and Heavy Property*, is evident in several *vinaya*s. For instance, in a passage on the distribution of a particular monk's possessions after his death, the Pāli *vinaya* explains that his three robes and alms bowl were belonging to the *saṃgha*, but had yet to be given to those who had cared for the monk during his illness.[3] Light goods (*lahubhaṇḍa*) and light requisites (*lahuparikkhāra*)[4] are distributed

3 Pāli *vinaya*, Vin IV: 305. For translations, see Horner 1938–1966, vol. IV: 435–436; and, more recently, Lammerts 2014: 185. When in residence, a monk usually wears two robes: an "upper robe" and an "inner robe". A third "outer robe" is added when the monk ventures outside. See, among others, Horner 1938–1966, vol. II: 1–2, note 2: "The *antaravāsaka* is put on at the waist, and hangs down to just above the ankles, being tied with the *kāyabandhana*, a strip of cloth made into a belt or girdle […] The *uttarāsaṅga* is the upper robe worn when a monk is in a residence. It covers him from neck to ankle, leaving one shoulder bare […] The *saṅghāṭi* is put on over this when the monk goes out. It may be exactly the same size as the *uttarāsaṅga*, but it consists of double cloth, since it is made from two robes woven together." Schopen 1995: 477, discussing the Mūlasarvāstivāda *vinaya*, warns that we have to bear in mind that the expression "robe and bowl," used in discussions on the distribution of goods at a monastic funeral, "was a euphemism that covered a large variety of personal property." It is likely that this was equally the case in the Pāli and other *vinaya*s. See Wu 2020: Table 3 for parallel passages on the distribution of goods to a monk who cared for an ailing colleague. In the Chinese translations: Mahīśāsaka *vinaya*, *T* no. 1421, 22: 139c15–25; Dharmaguptaka *vinaya*, *T* no. 1428, 22: 862a1–b1; Sarvāstivāda *vinaya*, *T* no. 1435, 23: 202b22–c12.

4 In her translation, Isaline Blew Horner 1938–1966, vol. IV: 435, uses the terms "few goods" and "few requisites." Given that the Pāli word *lahu* essentially means "light" (as opposed to *garu*, "heavy"), I have opted for that term, as have Kieffer-Pülz (2000: 333 and 336) and Lammerts (2014: 185). *Bhaṇḍa* is a general term that refers to goods, property

to "the order that is present" (*sammukhībhūta saṃgha*), which is probably a reference to members of the *saṃgha* who are present at a particular time and in a particular place.[5] By contrast, heavy goods (*garubhaṇḍa*) and heavy requisites (*garuparikkhāra*) belong to the "order of the four quarters" (*cātuddisa saṃgha*), which, in this context at least, likely refers to the whole community of monastics throughout history and indeed into the future. Hence, the latter term is used to symbolize the *saṃgha*'s collective ownership of communal property. Monks are prohibited from disposing of these heavy goods or redistributing them among themselves. A comprehensive list of "heavy goods and heavy requisites" – ranging from a whole monastery to individual pieces of furniture and numerous utensils – is provided elsewhere in the Pāli *vinaya*, during a discussion of a monk's larcenous behaviour.[6] Unfortunately, the text does not include a corresponding list of light goods and requisites.

The distinction between light and heavy goods is also found in the Chinese translations of the Indic *vinaya*s, although detailed explanations of the terms tend to be lacking. For example, the Mahīśāsaka *vinaya* mentions "heavy goods" (*zhong wu* 重物) on a couple of occasions, but offers no definition of the term.[7] Meanwhile, although "light goods" (*qing wu* 輕物) do not feature in the *vinaya* itself, the term does appear in the *Mishasai jiemo ben* 彌沙塞羯磨本 (*T* no. 1424, 22: 223c6–10), a Chinese translation of a Mahīśāsaka *karmavācanā* (i.e. procedural) text.[8] However, once again, no clarification is provided. By contrast, the Mahāsāṃghika *vinaya* is more helpful as it draws a distinction between "heavy goods" that belong to the "order of the four quarters" (*si fang seng* 四方僧) – and therefore cannot be distributed, sold, or lent – and light goods that may be distributed, presumably among the monks

or possessions, while *parikkhāra* refers to "all that belongs to anything," such as requisites, accessories, equipment and so on. See Rhys Davids and Stede 1921–1925: 497, s.v. *bhaṇḍa*; 423, s.v. *parikkhāra*.

5 In this passage, *sammukhībhūta saṃgha*, "the order that is present," is contrasted with *cātuddisa saṃgha*, "the order of the four quarters." The term is not easy to interpret, but in this context it probably refers to monks who live in a specific time and place, as opposed to the more abstract notion of a community of monks in the past, present and future. For further details, see, among others, Hirakawa 1990: 63–64; Wijayaratna 1990: 1–2 and 24–30; Kieffer-Pülz 1992: 26; Kieffer-Pülz 2000: 336.

6 Pāli *vinaya*, Vin III: 90; translation Horner 1938–1966, vol. I: 156. A similar list of goods that can be neither discarded nor distributed is enumerated at Vin II: 170 and 17; translation Horner 1938–1966, vol. V: 239 and 241.

7 Mahīśāsaka *vinaya*, *T* no. 1421, 22: 7a17 and 69a19.

8 The translation of this text is attributed to the monk Aitong 愛同 (?–?) and dates to the beginning of the eighth century.

themselves (*T* no. 1425, 22: 478b28–c9). Furniture, utensils and pottery are all classified as "heavy goods."[9] The Dharmaguptaka *vinaya* includes similar guidelines on goods that should not be distributed (and thus could be termed "heavy").[10] Again these goods are defined as the property of the "order of the four quarters." This *vinaya* also contains a list of goods that may be distributed among "the order that is present" (*xianqian seng* 現前僧), including a knife to shave the hair, robes and an alms bowl, seating material, a needlebox and eating implements.[11] In a lengthy passage on the allocation of personal belongings following the death of a member of the monastic community, the Sarvāstivāda *vinaya* advises that "the order that is present" should offer the deceased monk's "six articles" (*liu wu* 六物) to whoever cared for him during his final days and distribute any other "light goods" throughout the rest of monastic community.[12] The text does not itemize the six articles, but we can maybe assume that they comprised the monk's three robes, alms bowl, mat and water strainer, as in the list of six objects mentioned in the Chinese Mūlasarvāstivāda tradition.[13] Finally, in addition to the familiar proscription against distributing "heavy goods," the Sarvāstivāda *vinaya* provides an unusually precise definition of the term when, in a section on stealing, it suggests that any item worth at least five coins (*qian* 錢) should be classified as such.[14]

Although the Chinese translation of the Mūlasarvāstivāda *vinaya* (*Genbenshuoyiqieyou bu pinaiye*) has little to say on the distribution of property following a monk's death, the extant Sanskrit sections of the same *vinaya* contain some detailed information on the subject. For example, a distinction is drawn between individual private property (*paudgalika*) and corporate – or communal – property (*sāṃghika*).[15] Such private property could be extensive. The *vinaya* illustrates such a situation with an account of a childless, rich layman

9 A detailed list of these heavy goods also appears in a section on stealing earlier in the same text (*T* no. 1425, 22: 245a12–20).

10 Dharmaguptaka *vinaya*, *T* no. 1428, 22: 858b20–c3.

11 Dharmaguptaka *vinaya*, *T* no. 1428, 22: 858c3–4.

12 Sarvāstivāda *vinaya*, *T* no. 1435, 23: 202b22–203a20.

13 See, for instance, Mūlasarvāstivāda *vinaya*, *T* no. 1451, 24: 284a6, 285b6–7. See also Muller, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?51.xml+id(%27b516d-7269%27)>, s.v. 六物.

14 Sarvāstivāda *vinaya*, *T* no. 1435, 23: 4c1. It is difficult to determine the exact value of a "coin," but it is clear from the discussion on stealing that five coins was not a large amount of money. For further details, see Heirman 2002: 401, note 94.

15 Schopen 2004: 4. There was widespread debate over who should inherit a deceased monk's private property, with individual cases often settled in minute detail. For discussions, see, for instance, Schopen 2004; Kinnard 2014: 83–89; Kieffer-Pülz 2000: 336–338.

who wished to enter a monastery so that the *saṃgha* would receive his entire estate after his death. In this way, monastic communities could inherit vast amounts of private property, including servants and domesticated animals (including elephants, horses, camels, donkeys, mules, buffalo, goats and sheep). In general, the items in these substantial legacies could not be distributed as they were considered the communal property of the "order of the four quarters."[16] However, if a monastery inherited elephants, horses, camels, donkeys, or mules, they were to be offered to the king.[17]

The Mūlasarvāstivāda tradition attracted the attention of the monk Yijing 義淨, who lived and travelled in South Asia between 671 and 695.[18] He studied the Mūlasarvāstivāda *vinaya* during a long residence in the city of Nālandā, and later translated large portions of the text into Chinese.[19] Moreover, he reflects extensively on *vinaya* matters in his travelogue, *Nanhai jigui neifa zhuan* 南海寄歸內法傳, *Account of Buddhism Sent from the South Seas* (*T* no. 2125, 54).[20] This text's account of the distribution of fellow monk's possessions after his death (*T* no. 2125, 54: 230a26–c25) is basically a verbatim translation of a passage in the Mūlasarvāstivāda *vinaya*, with the addition of a few sentences.[21] Yijing even credits the source and advises his readers to consult it, too (*T* no. 2125, 54: 230a27). Therefore, his story of a deceased monk was not based on personal experience; rather, he included it in his travelogue to convey an important message to his Chinese colleagues and provide them with a standard to follow.

Yijing wrote his travelogue several decades after Daoxuan's death, so the earlier master would have had no knowledge of the Mūlasarvāstivāda *vinaya*'s guidelines on the distribution of legacies when writing his *Models for Measuring and Handling Light and Heavy Property*. Instead, careful study of his usual primary source, the Dharmaguptaka *vinaya*, prompted Daoxuan to compile a comprehensive list of an esteemed monk's potential possessions and then allocate each of these items to one of thirteen categories outlined in the *vinaya*

16 For references, see Schopen 1995: 483–486 and 498–500.

17 See Schopen 1995: 499.

18 For a concise and useful description of Yijing's travels, see Sen 2006.

19 On Yijing's study of the Mūlasarvāstivāda *vinaya* in Nālandā, see, for instance, Wang 1994: 181–183.

20 For an English translation, see Li 2000.

21 See also Schopen 1995: 485–486. At the end of his exposition, Yijing states that it is based on the 大律 *da lü*, "great *vinaya*" (*T* no. 2125, 54: 230c25) – a clear reference to the Mūlasarvāstivāda *vinaya*, which he describes as "great." Nevertheless, Li 2000: 161 mistakenly interprets Yijing's source as the Mahāsāṃghika *vinaya*.

(*T* no. 1895, 45: 840c15–24; *T* no. 1428, 22: 859b12–19).[22] He then considers what should happen to all of this property after the monk's death by indicating which categories contain goods that belong to the whole Buddhist community, which are the property of the deceased monk's monastery and which may be distributed among his fellow monastics. The thirteen Dharmaguptaka categories are:

1. monasteries (*saṃghārāma*);[23]
2. vegetable gardens and fruit trees;
3. detached houses (*bie fang* 別房);
4. items belonging to detached houses;
5. copper vessels, copper jars, hatchets and chisels and lampstands;
6. miscellaneous heavy property (*zhu zhong wu* 諸重物; the *vinaya* gives no details);
7. rope beds, wooden beds, mats to lie on, mats to sit on and pillows;
8. carpets (*qushu* 氍毹) made of black antelope leather;[24]
9. people who serve the *saṃghārāma*;
10. vehicles;
11. bathing vessels, staffs (*xizhang* 錫杖) and fans;
12. iron utensils, wooden utensils, pottery, utensils made out of animal hide, knives to shave the hair and bamboo utensils; and
13. robes and alms bowl, mats (*nishitan* 尼師壇; *niṣīdana*) and needleboxes.

Although these categories provided Daoxuan with a convenient framework to classify all of the items he considered worthy of discussion in his work on monastic property, he sometimes had to resort to quite liberal interpretations of the categories. For example, he placed all inherited animals in the ninth category of "heavy" goods that belong to the whole *saṃgha*.

22 For an overview of these categories, see Chen 2007: 142–164.

23 *Sengjialan* 僧伽藍, *saṃghārāma*, is a general term for the monastery and its buildings. For references, see Muller, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?-q=%E5%83%A7%E4%BC%BD%E8%97%8D>, s.v. 僧伽藍.

24 "Made of black antelope leather" is a tentative translation of *yiliyan tuo-mao-luo-mao-mao-luo* 伊梨延陀耄羅耄耄羅. *Yiliyan* 伊梨延 is a transliteration of *aiṇeya* (or a similar Indic term) – that is, something obtained from a female black antelope, which in China was equated with a kind of deer. See Muller, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E4%BC%8A%E5%B0%BC%E5%BB%B6>, s.v. 伊尼延; Monier-Williams 1990: 233, s.v. *aiṇeya*. I was unable to identify the rest of the transliterations, but maybe it refers to antelope leather (*carmāmbara*?).

Translations of Daoxuan's Guidelines on Animals

The ninth category of monastic goods in both the Dharmaguptaka *vinaya* and *Models for Measuring and Handling Light and Heavy Property* is titled "people who serve the *saṃghārāma*" (*shou sengjialan ren* 守僧伽藍人; *T* no. 1428, 22: 859b16–17; *T* no. 1895, 45: 840c19). Yet, in contrast to the *vinaya*, Daoxuan does not limit this category to people as his version contains three subcategories of animals that may also "serve" a monastery.[25] The passage in question (*T* no. 1895, 45: 845b5–6, 845b22–c19) reads as follows:

第九多有守僧伽藍入。律斷入重。其例既多。如下多判。大分爲六
[…][26]
四謂。畜諸家畜即駝馬驢牛羊等。并鞍韉秦轡羈縶闌圈槽櫪等
五謂。畜諸野畜即猿猴麞鹿熊羆雉兔山鷄野鵝雁等類。并以籠架等
六謂。畜惡律儀即猫狗殉梟鷹鷂鼠蠱鼠弩弓檻等。及弓箭五兵機羅殺具者
已前六件前三隨事已明。
第四家畜之中。既是煩慮之元。宜從重攝。故母論。駝馬驢等可與寺中常住僧運致。已外所有乘具。隨所畜之。如有鞭杖苦具。並須焚蕩。以生譏責故也。
第五野畜彌是障道。故僧祇中。若將來施不合受之。令給水草翅成放去。由畜翫妨道。世中多有放鷄猪鵝鴨者。亦自塵染清徒。有畜鸚鵡鳩鳥者。彌是道俗同恥。必有斯鳥獸。可放山林川藪。籠架拘縶之具。總集以火焚之。
第六惡律儀具。事類乃希。時復緣邊塞首中表無知。或加畜用。既事在罪增。並可焚屏。則同瓦屋之非法也。故善見論云。若有施器仗者。僧應打壞。不得賣。若賣與人。前得行殺。賣者同業故。論中其有畜非法之物。衆主破之無捐財咎。正論明斷。準用何疑。亦有養畜猫狗專行殺害。經論斷在惡律儀。同畜便失善戒。出賣則是生類。業障更深。施他還續害心。終成纏結。宜放之深藪任彼行藏。必繫之顯柱更增勞役。但依前判彼我夷然。便息生殺怨家。新樹慈悲聖宅 (其餘鷙鳥例此騰空)。

25 See also Chen 2007: 148–151 and Chen 2009: 35–41 for a discussion of this passage.

26 The first three parts of the category do not relate to animals; rather, they deal with monastic servants and slaves. Hence, I have omitted them from this translation.

Ninth category: He (the deceased monk) possessed many goods that serve the *saṃghārāma*.[27] The *vinaya* defines these as "heavy." There are many items in this category. To a great extent, they have been classified below. There are six major subsections:

[…]

Fourth: one keeps domesticated animals, such as camels, horses, donkeys, cattle and sheep. [One also has items] such as saddles and saddle cloths, bridles and reins,[28] fenced pens and stables.

Fifth: one keeps wild animals, such as apes and monkeys, river deer and deer, bears and brown bears, pheasants, rabbits, mountain cocks, wild ducks, geese and wild geese. [One also keeps items] such as cages and racks.

Sixth: keeping [some animals] is [a sign of] evil deportment:[29] cats, dogs, owls and hawks.[30] Poison and crossbows [are also used to kill] rats, as are cages and so on. And bows and arrows, five kinds of weapons,[31] traps and snares [are all] instruments to kill.

Of these six items, the first three (on servants and slaves) were already explained above, just after their mentioning.

27 Rather than *shou sengjialan ren* 守僧伽藍人, "people who serve the *saṃghārāma*" – mentioned as a summary of the ninth category in the Dharmaguptaka *vinaya* and earlier in Daoxuan's text – the introductory line of this passage has *shou sengjialan ru* 守僧伽藍入, which may be roughly translated as "what serves the *saṃghārāma* and enters (this section)." The character *ru* 入, "to enter, to belong to" (which appears again three characters down the same line) might simply be a scriptural error for the very similar character *ren* 人, "people." However, it is conceivable Daoxuan used it deliberately when he added animals to this category.

28 *Qin pei ji zhi* 秦轡羈絷, lit. "*qin* bridles and reins." The precise meaning remains unclear, but *qin* might refer to a distinctive regional style of reins.

29 The term *e lü yi* 惡律儀, "evil deportment," refers to activities considered to be immoral. For a detailed discussion, see Heirman 2021.

30 The phrase *diao xiao ying yao* 鴉梟鷹鷂 may encompass a number of different species, as both *diao* 鴉 (another term for *chi* 鴟) and *xiao* 梟 are general terms for "owl," while *ying* 鷹 and *yao* 鷂 are general terms for "hawk." However, in the context of this paper, the important point is that these are all birds of prey that can be domesticated and used to hunt and kill rodents. Following its introduction to China from the west in the final few centuries BCE, hunting with eagles, hawks and falcons (in conjunction with dogs) had become a popular pastime among the Tang elite by Daoxuan's lifetime. There were even some specialist bird-of-prey markets. For further details, see Schafer 1958; Wallace 2012; De Troia 2020: 153–158.

31 *Wu bing* 五兵, "five kinds of weapons," is a general term for a list of weapons. All such lists mention daggers, lances and spears, whereas only some also include bows and arrows. See Wu, Huang and Liu 1986: 132, s.v. 五兵.

As for the fourth subsection, the domesticated animals, this is the cause of some difficult considerations. It is appropriate to classify these as heavy goods. In the *Pinimu jing* 毘尼母經 (**Vinaya-Mātṛkā-Sūtra*) [it is said] that animals such as camels, horses and donkeys can live in a monastery.[32] The permanent *saṃgha* uses them for transport.[33] Besides these, other means of transport may be kept in suitable places. As for whips, canes and other means of inflicting suffering, they should be burned and disposed of since they incur blame.

As for the fifth subsection, the wild animals, this is an even greater obstacle to the [right] path. Therefore, the Mahāsāṃghika *vinaya* says that if [animals] are offered [to the monastic community], it is not fitting to accept them.[34] One should make sure they are offered water and grass. If the wings [of the birds] are intact, one should release them.[35] If one keeps them, one carelessly hinders the right path. In the world, there are many who release chickens, pigs,

32 Daoxuan uses the title *Mu lun* 母論 in reference to the *Pinimu jing* 毘尼母經 (*T* no. 1463), a *vinaya* commentary of uncertain affiliation that was translated into Chinese in the second half of the fourth or the start of the fifth century CE (see Clarke 2004 for further information). This text allows the "permanent *saṃgha*" (see note 33, below) to employ elephants, camels, horses, oxen and donkeys as means of transport (*T* no. 1463, 24: 815b15).

33 Daoxuan explains *chang zhu seng* 常住僧, "permanent *saṃgha*," in opposition to *xianqian seng* 現前僧, "the *saṃgha* that is present" (*T* no. 1895, 45: 840a15–16). Hence, the "permanent *saṃgha*" equates to the "order of the four quarters," discussed above. For further details, see Chen 2007: 138–142.

34 The Mahāsāṃghika *vinaya* contains a quite lengthy passage on how to receive wild animals and slaves (*T* no. 1425, 22: 495b17–c8). In the introductory story, a rich householder offers a monastery 500 elephants and 500 slaves and maid-servants (奴婢 *nübi*), but the monks are unsure whether they should accept his donation. The Buddha advises that no living being may be accepted and provides a few examples: elephants, horses, oxen, water buffalo, donkeys, sheep, roebucks, deer, pigs, parrots, peacocks, chickens, slaves and maid-servants. However, monks are permitted to accept a male attendant (*jing ren* 淨人) – and nuns a female attendant – to assist in the monastery's affairs. An attendant, *jing ren* 淨人, *kalpiyakāra* (Mahāsāṃghika–Lokottaravāda tradition; see Roth 1970: 216, §192 ff.; Skt. *kalpikāra*; Pāli *kappiya-kāra*), is a layperson who, among other duties, makes potentially problematic situations "pure" (*jing* 淨) – that is, acceptable or permissible – for a monastic. For instance, he or she may accept donations on the monastic's behalf. For further details, see Kieffer-Pülz 2007: 20–21 (Pāli tradition). If a donor offers animals and adds that he will have to kill them if they are not accepted, he must be instructed to release them, offer them water and food, and ensure that they remain unharmed. The wings of birds should not be clipped and they must not be kept in cages. If they can fly, walk and live independently (*zi huo* 自活), they should be released.

35 In theory, *chi cheng* 翅成 could also mean "when the wings are fully grown." However, as this passage relies on the above-mentioned Mahāsāṃghika *vinaya*, which states that birds' wings should not be clipped and that they should be released only when they can fly, walk and sustain themselves, I have opted for "if the wings are intact."

[domesticated?] geese and ducks. [These animals] pollute the pure followers (i.e. the lay community) just as much [as wild animals].[36] If monastics and laypeople alike keep parrots, [wild?] geese,[37] doves and crows, they are even more shameful.[38] Certainly, these birds and beasts should be released in mountains, forests, rivers and lakes. Cages, racks and implements to capture them should all be burned in the fire.

As for the sixth subsection, things [connected] to evil deportment, there are not so many in this category. At times, a lack of knowledge is evident in remote as well as central regions. Some people keep and use [such things]. Yet since these things exacerbate the offence [of not protecting living beings], they should be burned and rejected. [Using them] is just as much against the Dharma as a hut made out of mud, [which must be destroyed].[39] Therefore, the *Shanjian lü piposha* 善見律毘婆沙 says that if one is offered weapons, the *saṃgha* should destroy them, and one cannot sell them.[40] If one sells [a weapon] to a person before they commit a murder, then the seller's karmic retribution is the same [as the murderer's]. In the commentary [it is said that] if

36 This sentence is problematic as the subject could be either the animals or the people who release them. The listed creatures are all common farmyard animals, in contrast to the wild animals that appear in the next sentence. I have opted for the translation presented here as the whole section advocates the safe release of domesticated animals on condition that they have the capacity to survive safely. I owe special thanks to *bhikkhu* Faling for his invaluable help with this text passage.

37 Although Daoxuan includes 鵝 *e*, "geese," in both lists, it seems likely that he meant domesticated geese in the first instance and wild geese in the second, given the other creatures in each list.

38 Parrots (*ying* 鸚) were popular pets in medieval China, as Schafer 1959 noted. There are accounts of the release of captive birds, especially doves (*jiu* 鳩), in China from around the third century CE onwards (see Pu 2014: 108–113; Chen 2023: 151–177).

39 Two *vinaya*s (Mahīśāsaka *vinaya*, *T* no. 1421, 22: 5b1–21; Dharmaguptaka *vinaya*, *T* no. 1428, 22: 572b6–c4) prohibit the construction and use of mud huts (*wa wu*瓦屋, "tile hut"), as does the *Shanjian lü piposha* 善見律毘婆沙 (*T* no. 1462, 24: 727b2–c27), a text that Daoxuan mentions in the next sentence.

40 Daoxuan uses the title *Shanjian lun* 善見論 in reference to the *Shanjian lü piposha* (*T* no. 1462, 24). This text is sometimes presented as a direct translation of the Pāli *Samantapāsādikā*, a commentary on the Pāli *vinaya* that is traditionally attributed to the monk Buddhaghosa (see von Hinüber 1996: 103–104 for further information on this attribution and why it may be problematic). The Chinese translation, which was completed in 488–489, is attributed to the monk Saṃghabhadra (?–?), but its relationship to the Pāli text is far from straightforward and has been widely debated (see Pinte 2011 for further details on the Chinese text and its relationship to the Pāli *Samantapāsādikā*). The passage that Daoxuan mentions (*T* no. 1462, 24: 762c4–6) discusses fighting implements. If received as gifts, such items must not be used or sold as weapons, but they may be rendered ineffective, repurposed, then sold (see Bapat and Hirakawa 1970: 368 for a translation).

one keeps things that go against the rules, then the monastic managers should destroy them, so neither wealth nor fault increases.[41] The correct position is that [these things] are clearly proscribed;[42] this is doubtless the standard to follow. There are also those who breed and keep cats and dogs, specifically to kill [rats].[43] The *sūtra*s and commentaries proscribe this as it is evil deportment. By keeping these [animals for pest control], one diverges from the good precepts. If one sells them, the karmic retribution will be even worse, since they are living beings. If one gives them to someone else, this still perpetuates harmful intentions (*hai xin* 害心) and ultimately results in karmic bondage. It is fitting to release them in the wilderness and allow them to come or hide [as they wish]. The manifest yoke of forced bondage increases their hardship. Only by following the previous determination can we both [i.e. animals and monastics] feel at ease and thus calm the enemy of birth and death and newly establish a holy residence of compassion. (As for birds of prey, they should be dealt with according to the same principle, and released into the air.)[44]

In this lengthy passage, Daoxuan provides what might be considered a valuable insight into the presence of animals within medieval Chinese monasteries. However, some caution is necessary. Although Daoxuan wrote his text with the aim of improving monastic discipline among his contemporaries, it is important to remember that he based many of his guidelines on instructions contained within much earlier Indian texts, written in a context that is very different from the prevailing situation in seventh-century China. This should remind us of what Pierre Bourdieu has pointedly observed, namely that we should

41 In all likelihood, "the commentary" (*lun* 論) is a further reference to the *Shanjian lü piposha* and Daoxuan's interpretation of that text's guidelines on weapons. A monastic manager (*zhong zhu* 眾主) probably performed the functions of a quartermaster; the term is sometimes used as a translation of the Indian word *vaiyāpṛtyakara* (and variants, cf. Edgerton 1985, 511: *vaiyāpatya-*, *vaiyāprtya-*, *vaiyāvṛtya-*), a kind of manager-monk (cf. Silk 2008: 48; see also Hartmann 2010, s.v. *vaiyyāpatya-kara*: "Verwalter").

42 This translation is highly tentative. One would expect that Daoxuan makes a reference to a text, instead of giving a general remark. In that sense, it is possible that the term *zhenglun* 正論 (translated here as "the correct position") might actually be an abbreviation of *Apidamo shunzhenglilun* 阿毘達磨順正理論 (**Nyāyānusāra* n. "legal requirement concerning the rules", *T* no. 1562, 29; see Collett 1995 for a detailed study), an *abhidharma* text compiled in the late fourth or early fifth century by Saṃghabhadra and translated into Chinese in 653 by the monk Xuanzang 玄奘 (602–664). However, I could not identify a corresponding passage in that text.

43 For a discussion on the monastic cat in medieval China, see, among others, Barrett 2010.

44 Daoxuan expresses these thoughts on birds of prey in a supplementary note.

always bear in mind that patterns of behaviour are shaped not only by the environment where they originate but also by the environment where they are practised.[45] As I have discussed elsewhere, one striking difference between the original *vinaya* texts and Daoxuan's commentaries is the latter's focus on the profound karmic consequences of mistreating animals or even keeping them in captivity.[46] On the other hand, he acknowledges that some Chinese monasteries benefit from their cultivation of silkworms and admits that it would be difficult to provide the *saṃgha* with sufficient food if all agricultural activity were to cease. It is also important to note that many of his remarks are specifically aimed at the few large, wealthy monasteries he knew well, which together comprised no more than a small fraction of China's monastic institutions. Yet, these powerful establishments were revered as normative models that set benchmarks for other members of the *saṃgha*,[47] so Daoxuan's texts may still be considered as didactic devices that he wrote with the intention of warning the whole Buddhist community of the consequences of developing bad habits. Indeed, *Models for Measuring and Handling Light and Heavy Property* might not always reveal the reality of daily life in a typical seventh-century Chinese monastery, but it is undoubtedly a valuable template for what Daoxuan considered ideal monastic practice. That said, it is safe to assume that most of his readers were familiar with – or at least could imagine – the objects and practices he describes in the text.

As with all of the guidelines in *Models for Measuring and Handling Light and Heavy Property*, Daoxuan's proscription against harming animals is based on his own interpretation of the *vinaya* texts, all of which classify killing a living creature as a serious offence. For example, the Dharmaguptaka *vinaya* states:

> 若比丘故殺畜生命者，波逸提。
> If a *bhikṣu* deliberately breaks off the life of an animal, he commits a *pācittika*.[48]

45 Bourdieu 1980: 87–109 (transl. 1990: 52–65).

46 For further discussion, see Heirman 2019, 2020 and 2021.

47 For further details, see Kieschnick 2010: 545–549 and 573–574.

48 Dharmaguptaka *vinaya*, *T* no. 1428, 22: 677a24–25. A *pācittika* (or variants) is an offence that must be expiated (see Heirman 2002: 141–147). Killing an animal is categorized as a *pācittika* offence in the other five *vinaya*s, too: Pāli *vinaya*, Vin IV: 124–125; Mahīśāsaka *vinaya*, *T* no. 1421, 22: 58a15–b9; Mahāsāṃghika *vinaya*, *T* no. 1425, 22: 377a26–378a26; Sarvāstivāda *vinaya*, *T* no. 1435, 23: 110b28–111a26; Mūlasarvāstivāda *vinaya*, *T* no. 1442, 23: 847c18–848a16.

However, Daoxuan goes further and suggests that the karmic consequences of committing such an offence cannot be entirely expunged merely by observing the stipulated *vinaya* protocols. For instance, in his main commentary on the Dharmaguptaka *vinaya*, the *Sifen lü shanfan buque xingshi chao* 四分律刪繁補闕行事鈔, *An Abridged and Explanatory Commentary on the Dharmaguptaka Vinaya*, he writes (*T* no. 1804, 40: 49a12–14):[49]

> 故成論害心殺蟻。重於慈心殺人。由根本業重。決定受報縱懺墮罪。業道不除。
>
> Therefore, the *Cheng lun* 成論 (**Tattvasiddhiśāstra*)[50] [states] that killing an ant with an evil state of mind is worse than killing a person with a compassionate state of mind. Since the karmic effect will be severe, one certainly receives retribution, even if one expiates the *pācittika* offence (*duo zui* 墮罪). The karma will not be annulled.

Here, as throughout Daoxuan's commentaries, intent is paramount. The karmic impact is undiminished because the monk killed the ant *deliberately*, even though he subsequently regrets committing this *pācittika* offence and atones for it by performing the requisite penance. Daoxuan's preoccupation with intent and consequent unavoidable karmic bondage is equally evident in *Models for Measuring and Handling Light and Heavy Property*, where he states that harmful intent (*hai xin* 害心) inevitably has negative karmic consequences.

In addition to urging his readers not to harm animals, Daoxuan suggests that, generally, animals should be released, although he permits a few exceptions. This is another example of his tendency to extrapolate a general rule from the *vinaya*s' guidance on a specific issue – in this case the correct procedure for liberating stranded animals, such as insects trapped in water strainers or rats captured in a box.[51] The *vinaya* texts also debate the release of domesticated animals, such as dogs and pigs, as well as prey caught by hunters.[52]

49 See Heirman 2020: 28–34 for a more detailed discussion on how Daoxuan interprets the proscription against killing animals.

50 Daoxuan uses the abbreviation *Cheng lun* 成論 in reference to the *Chengshi lun* 成實論 (**Tattvasiddhiśāstra*, *The Treatise that Accomplishes Reality*, *T* no. 1646, 32; translated into Chinese by the monk Kumārajīva (344–409) at the beginning of the fifth century). The passage in question is at *T* no. 1646, 32: 291a11–13.

51 For references, see Heirman 2020: 34–36; Heirman 2021: 5–6.

52 On the historical background of animal release, see, among others, Pu 2014: 101–132. For *vinaya* references, see Heirman 2019: 7–9.

They all reach the same conclusion and prohibit monastics from releasing any animal that belongs to someone else, although some of them downgrade this offence in certain circumstances. Therefore, according to the *vinaya*s, domesticated animals should always remain their owners' property because liberating them equates to stealing. Daoxuan agrees that humans – including monastics themselves – may own animals, albeit with the addition of a proviso that these creatures must be well treated, with particular reference to those that are kept in a monastery and used as means of transport, such as camels, horses and donkeys. On the other hand, he advises monastics to release many of their own domesticated animals, including chickens, pigs, geese and ducks, on condition that this will not put the animals' lives at risk. Unfortunately, Daoxuan fails to provide a detailed explanation of how this might be achieved, and to the best of my knowledge he does not reiterate this guideline in any other commentary. That said, there is a clue in his reference to a passage from the Mahāsāṃghika *vinaya*, which not only advocates the release of parrots, peacocks, chickens, sheep, roebucks and deer but insists that they should be provided with assistance to enable them to survive outside captivity (*T* no. 1425, 22: 495c3–6). For example, they should be offered food and water, and protected from potential threats. The obvious implication is that releasing animals does not necessarily entail leaving them to fend for themselves. It is beyond the scope of this paper to explore whether "released" animals might enjoy peaceful, free lives within the confines of a monastery, but it should be noted that some of these institutions dug ponds to provide safe habitats for aquatic animals (*fangshengchi* 放生池) around the time when Daoxuan was writing his treatise.[53]

Daoxuan is especially interested in hunting and pest control with dogs, cats and birds of prey, which he classifies as a form of evil deportment (*e lü yi* 惡律儀). Indeed, in the *Sifen lü shanfan buque xingshi chao* (*T* no. 1804, 40: 23c8–15), he goes so far as to link such practices with the decline of the Dharma:[54]

> 滅法不久。寺家庫藏廚所多不結淨。道俗通濫淨穢混然。立寺經久。綱維無教。忽聞立淨惑耳驚心。豈非師僧上座妄居淨住導引後生同開惡道。或畜貓狗專擬殺鼠。牛杖馬靼韁絆箠檛。如是等類並是惡律儀。雜心云。惡律儀者流注相續成也。善生成論。若受惡律儀則失善戒。今寺畜貓狗。並欲盡形。非惡律儀何也。擧衆同畜一衆無戒。

53 For an introduction to this practice, see Pu 2014: 130–131.

54 For a more detailed discussion of this passage, see Heirman 2021: 10–11.

> [If the aforementioned behaviour continues], the disappearance of Dharma is not far away. The storage rooms and kitchens of monasteries have often not been designated as purified [places] (*jie jing* 結淨).[55] Monastic and laity intermingle [throughout the monasteries], and what is pure becomes indistinguishable from what is dirty. The monasteries were established long ago, but regulations have not been taught. When [monastics] suddenly heard of [the correct procedure for] establishing a purified [storage room and kitchen], they were confused and shocked. Is it not that teachers and senior monks, completely oblivious of the pure life, lead the younger generation on a journey down an unwholesome path? Some keep cats and dogs with the specific intention of killing rats, or they [have] sticks for cattle, reins for horses, halters and pegs. All such acts are evil deportment (*e lü yi* 惡律儀). The *Za xin* 雜心 (**Saṃyuktābhidharmahṛdayaśāstra*) says that "evil deportment" means that there is a continuous stream [of unwholesome acts].[56] The *Shansheng* 善生 (*Upāsakaśīla Sūtra*)[57] and the *Cheng lun* 成論 (**Tattvasiddhiśāstra*)[58] [explain that] if one embraces evil deportment, one loses good morality. Now, [though, monastics] have cats and dogs in their monasteries, with the intention of keeping them for their whole lives. If this is not evil deportment, what else can it be? [If] the whole community keeps [cats and dogs], [then] the entire community lacks [*vinaya*] rules.

Here, Daoxuan builds a strong case that killing by proxy with dogs and cats – or indeed birds of prey, as he adds in *Models for Measuring and Handling Light and Heavy Property* – is an evil act.

55 The term *jie jing* 結淨 signifies that a particular location has been officially designated (*jie* 結) as a "purified place" (*jing di* 淨地). In such locations, behaviour that is not ordinarily permitted in a monastery (e.g. storing and preparing food) may be "purified" – that is, made acceptable. For further details, see Heirman 2021: note 58.

56 *Za xin* 雜心 is a reference to the *Za apitan xin lun* 雜阿毘曇心論 (**Saṃyuktābhidharmahṛdayaśāstra*, *T* no. 1552, 28), a Sarvāstivāda *abhidharma* text written by Dharmatrāta at the beginning of the fourth century and translated into Chinese by the monk Saṃghavarman in 434. See Dessein 1999 for an introduction and full translation.

57 *Shansheng* 善生 is a reference to the *Youposai jie jing* 優婆塞戒經 (*Upāsakaśīla-Sūtra, Sūtra on Upāsaka Precepts*, *T* no. 1488, 24), also known as the *Shansheng jing* 善生經 (*Sujāta-Sūtra*), as Sujāta is the main character (see Shih 1994: 1). The passage in question is at *T* no. 1488, 24: 1069c8–1070a2.

58 The passage in question is at *T* no. 1646, 32: 291a11–13.

Concluding Remarks

In summary, Daoxuan raises no objections against keeping economically beneficial, domesticated animals, such as those that are used as means of transport, within the confines of a monastery. His only proviso is that their owners should treat them well. Meanwhile, he insists that all captive wild animals should be released in the wilderness, without exception. Therefore, his guidance on these matters is detailed and unambiguous. On the other hand, he is unusually vague on the subject of common farmyard animals, such as pigs. In line with the vast majority of his Buddhist contemporaries, Daoxuan was firmly against the consumption of meat, so we may assume that he believed rearing animals for that purpose was pointless.[59] Yet, he does not explicitly explain in which way such animals should be released. That said, his overriding message is clear: no animal should ever be killed or harmed as the karmic effects of such an act will be severe and unavoidable. Hence, the inference is that farm animals should be released as long as they have the capacity to survive outside captivity. Finally, Daoxuan is much more explicit on the subject of animals that are used to catch and kill other creatures: he insists they have no place in any monastic community. Once again, this reflects his strict adherence to the Buddhist principle that all living creatures – including pests – should be treated with respect and compassion.

Abbreviations

T *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大蔵經. 85 vols., ed. Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924–1934.

Vin *Vinaya Piṭakaṃ: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli Language*. 5 vols., ed. Hermann Oldenberg. London: Pali Text Society, 1969–1993 [1879–1883].

[59] For further details, see, among others, Kieschnick 2005; Heirman and De Rauw 2006.

Bibliography

Bapat, Purushottam Vishvanath & Akira Hirakawa 1970. *Shan-Chien-P'i-P'o-Sha* 善見毘婆沙*: A Chinese Version by Saṅghabhadra of Samantapāsādikā*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Barrett, Tim 2010. "The Monastery Cat in Cross-cultural Perspective: Cat Poems of the Zen Masters", in: James Benn, Lori Meeks & James Robson (eds.): *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*. London: Routledge, 107–124.

Bourdieu, Pierre 1980. *Le Sens pratique*. Paris: Les éditions de minuit, 1980 (transl. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990).

Chen, Huaiyu 2007. *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China*. New York: Peter Lang.

— 2009. "A Buddhist Classification of Animals and Plants in Early Tang Times" , *Journal of Asian History* 43: 31–51.

— 2023. *In the Land of Tigers and Snakes. Living with Animals in Medieval Chinese Religions*. New York: Columbia University Press.

Clarke, Shayne 2004. "*Vinaya Mātṛkā*: Mother of the Monastic Codes, or Just Another Set of Lists? A Response to Frauwallner's Handling of the Mahāsāṃghika *Vinaya*", *Indo-Iranian Journal* 47: 77–120.

— 2015. "Vinayas", in Jonathan A. Silk (eds.): *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, Vol. 1: *Literatures and Languages*. Leiden: Brill, 60–87.

Collett, Cox 1995. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence: An Annotated Translation of the Section of Factors Dissociated from Thought from Saṇghabhadra's Nyāyānusāra*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

De Troia, Paolo 2020. "Ludovico Buglio's *Jincheng yingshuo* 進呈鷹說 (*Treatise on Hawks*)", in: Charles Burnett & Baudouin Van den Abeele (eds.): *Falconry in the Mediterranean Context in the Pre-modern Era*. Genève: Droz, 153–169.

Dessein, Bart 1999. *Saṃyuktābhidharmahṛdaya, Heart of Scholasticism with Miscellaneous Additions*. New Delhi: Motilal Banarsidass.

Edgerton, Franklin 1985 [1953]. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, *Vol. II: Dictionary.* Delhi: Motilal Banarsidass (first edition: New Haven: Yale University Press).

Hartmann, Jens-Uwe 2010. *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden und der kanonischen Literatur der Sarvāstivāda-Schule. 23. Lieferung veṣṭita-śiras / ṣaṣ*. Akademie der Wissenschaften

zu Göttingen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Verantwortlicher Redaktor: Jin-il Chung. Bearbeitet von Andreas Bock-Raming, Jin-il Chung, Michael Schmidt).

Heirman, Ann 2002. *The Discipline in Four Parts: Rules for Nuns According to the Dharmaguptakavinaya*. Delhi: Motilal Banarsidass.

— 2019. "How to Deal with Dangerous and Annoying Animals: A *Vinaya* Perspective", *Religions* 10.113 (<https://www.mdpi.com/2077-1444/10/2/113/htm>, accessed: 6 December 2021).

— 2020. "Protecting Insects in Medieval Chinese Buddhism, Daoxuan's *Vinaya* Commentaries", *Buddhist Studies Review* 37.1: 27–52.

— 2021. "What about Rats? Buddhist Disciplinary Guidelines on Rats: Daoxuan's *Vinaya* Commentaries", *Religions* 12.7 (<https://www.mdpi.com/2077-1444/12/7/508/htm>, accessed: 6 December 2021).

Heirman, Ann & Tom De Rauw 2006. "Offenders, Sinners and Criminals: The Consumption of Forbidden Food", *Acta Orientalia* 59: 57–83.

Hinüber, Oskar von 1996. *A Handbook of Pāli Literature. Berlin: Walter de Gruyter.*

Hirakawa, Akira 1990. *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, transl. and ed. by Paul Groner. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Horner, Isaline Blew 1938–1966. *The Book of Discipline* (*Vinaya-Piṭaka*). 6 vols. London: Pali Text Society.

Kieffer-Pülz, Petra 1992. *Die Sīmā. Vorschriften zur Regelung der buddhistischen Gemeindegrenze in älteren buddhistischen Texten*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

— 2000. "Die buddhistische Gemeinde", in: Heinz Bechert et al. (Hrsg.): *Der Buddhismus*, Vol. 1: *Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 281–402.

— 2007. "Stretching the *Vinaya* Rules and Getting Away with It", *Journal of the Pali Text Society* 29: 1–49.

Kieschnick, John 2005. "Buddhist Vegetarianism in China", in: Roel Sterckx (ed.): *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*. New York: Palgrave Macmillan, 186–212.

— 2010. "Buddhist Monasticism", in: John Lagerwey & Lü Pengzhi (eds.): *Early Chinese Religion*, Part Two: *The Period of Division (220–589 AD)*. Leiden: Brill, 545–574.

Kinnard, Jacob N. 2014. “Proper Possessions: Buddhist Attitudes toward Material Property”, in: Rebecca Redwood French & Mark A. Nathan (eds.): *Buddhism and Law: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 78–90.

Lammerts, Christian 2014. “Genres and Jurisdictions: Laws Governing Monastic Inheritance in Seventeenth-Century Burma”, in: Rebecca Redwood French & Mark A. Nathan (eds.): *Buddhism and Law: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 183–198.

Li, Rongxi 2000. *Buddhist Monastic Traditions of Southern Asia: A Record of the Inner Law Sent Home from the South Seas*. Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Monier-Williams, Monier 1990 [1899]. *A Sanskrit–English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press (first edition: Oxford University Press).

Muller, Charles (ed.). *Digital Dictionary of Buddhism*. (<http://www.buddhism-dict.net/ddb/>, accessed: 6 December 2021).

Pinte, Gudrun 2011. “Lost in Translation: A Case Study of Sanghabhadra’s *Shanjian lü piposha*”. Ph.D. dissertation, Ghent University.

Pu, Chengzhong 2014. *Ethical Treatment of Animals in Early Chinese Buddhism*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Rhys Davids, Thomas William & William Stede 1992 [1921–1925]. *The Pali Text Society’s Pali–English Dictionary*. Oxford: Pali Text Society.

Roth, Gustav 2007. *Bhikṣuṇī-vinaya, Including Bhikṣuṇī-prakīrṇaka and a Summary of the Bhikṣu-prakīrṇaka of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.

Schafer, Edward 1958. “Falconry in T’ang Times”, *T’oung Pao* 46: 293–338.

— 1959. “Parrots in Medieval China”, in: Søren Egerod & Else Glahn (eds.): *Studia serica Bernhard Karlgren dedicata: Sinological Studies Dedicated to Bernhard Karlgren on His Seventieth Birthday, October Fifth*. Kopenhagen: Ejnar Munksgaard, 271–282.

Schopen, Gregory 1995. “Deaths, Funerals, and the Division of Property in a Monastic Code”, in: Donald S. Lopez, Jr. (ed.): *Buddhism in Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 473–502.

— 2004. “The Good Monk and His Money in a Buddhist Monasticism of ‘the Mahāyāna Period’”, in: Gregory Schopen, *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Papers on Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1–18 (originally published in *The Eastern Buddhist* 32.1 (2000): 85–105).

Sen, Tansen 2006. “The Travel Records of Chinese Pilgrims Faxian, Xuanzang, and Yijing”, *Education about Asia* 11.3: 24–33.

Shih Heng-ching Bhikṣuṇī 1994. *The Sutra on Upāsaka Precepts*. Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Silk, Jonathan 2008. *Managing Monks: Administrators and Administrative Roles in Indian Buddhist Monasticism*. Oxford: Oxford University Press.

Wallace, Leslie 2012. “Representations of Falconry in Eastern Han China (AD 25–220)”, *Journal of Sport History* 39.1: 99–109.

Wang, Bangwei 1994. “Buddhist Nikāyas through Ancient Chinese Eyes”, in: Frank Bandurski *et al*. (Hrsg.): *Untersuchungen zur buddhistischen Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wijayaratna, Mohan 1990. *Buddhist Monastic Life According to the Texts of the Theravāda Tradition*, transl. by Claude Grangier & Steven Collins. Cambridge: Cambridge University Press.

Wu, Juan 2020. “The *Cīvaravastu* of the Mūlasarvāstivāda *Vinaya* and Its Counterparts in Other Indian Buddhist Monastic Law Codes: A Comparative Survey”, *Journal of Indian Philosophy* (<https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10781-020-09442-1>, accessed: 6 December 2021).

Wu Zeyan 吳澤炎, Huang Qiuyun 黃秋耘, Liu Yeqiu 劉葉秋 (eds.). *Ciyuan* 辭源: *Xiu ding ben* 修訂本. 1986 [1979–1983]. Beijing: Shangwu yinshuguan.

Yuyama, Akira 1979. *A Systematic Survey of Buddhist Sanskrit Literature, Erster Teil: Vinaya-Texte*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

The *Vairāgyamañjarī* of Brajnidhi

Monika Horstmann[1]

Translations from Sanskrit poetry into Braj Bhāṣā were produced plentifully. The term "translation" encompasses various profiles, ranging from straight word-by-word rendering over remoulding in commentaries to transcreation. The *Vairāgyamañjarī* of Braj'nidhi, a rendering of one of the recensions of the *Vairāgyaśataka* assigned to Bhartṛhari, represents one among these. Braj'nidhi was the pen-name of king Pratāp'siṃh of Jaipur, born in 1763 and ruler from 1778 to his death in 1803. Pratāp'siṃh was a renowned poet and patron of the arts, particularly of music (Bahura 1976: 77–83). His own compositions are longer poems and lyrics in the vein of Rādhā-Kṛṣṇa bhakti. To him are also attributed collections of lyrics authored by himself or other poets and popular at his court, from which we get an inkling of the spirit of actual court performances (Śarmā V.S. 1990: 192–308). The king seems to have produced most if not all of his writings between 27 and 30 years of age (1792–1795). The last of his dated works was his adaptation of 1795 of Bhartṛhari's *Śatakatrayī*, of which only his adaptation of the last of these will be considered here. Those three years of his life formed a lull in his otherwise turbulent rule, after which Jaipur was soon transformed into a British protectorate (Sarkar 1984: 259–314). He was not the only poet-king of his region and period. He may have had before him the model of king Sāvantsiṃh (Nāg'rīdās), of Kishangarh (1699–1764), whose own poetic activities were matched by those of a zenana inhabited by remarkable women poets and translators (Pauwels 2015, 2017, 2018; Horstmann 2018). These men and women were the product of the careful grooming befitting royalty by intellectual and religious gurus. The impact of these on their royal disciples' works is a matter of some interest. For the case under review this will pursued presently (p. 2–10).

As for the epigrams of Bhartṛhari, previous to Pratāp'siṃh a number of Braj Bhāṣā adaptations made by kings or commissioned by them come readily to mind: The commentary on the *Nītiśataka* and *Vairāgyaśataka* by

1 I wish to thank Tyler W. Williams for sharing with me his scans of MS Acc. No. 37973, Prācya Vidyā Pratiṣṭhān, Jodhpur.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24817>

Indrajit of Orchā (fl. end of the 16th/beginning of the 17th c.; McGregor 1968); Nayan'siṃh's commenting translation in the *savaiyā* metre of V.S. 1783, made on commission of Ānand'siṃh, a son of Mahārājā Anūp'siṃh of Bikaner (r. 1669–98; Rām'svarūp V.S. 2029: 495), or Bhagavān'dās Nirañjanī's commentary of 1683 implying a complete reordering of these into a mirror for aspiring renouncers (Williams 2018). Pratāp'siṃh's rendering was praised by a royal peer, Mahārājā Mān'siṃh of Jodhpur (1803–43): "Bhānudatta composed the *Rasamañjarī*, Mādhav wrote a treatise on the Veda, Braj'nidhi composed the *Śatakatraya* – oh, what creativitiy (*māyā*) resides in his throat!" (Śarmā VS 1990: 29 [pagination of the Introduction]). The lexicon of Pratāp'siṃh's translation entered the *Hindī śabd'sāgar* (Śyām'sundar'dās 1973–86 [1st edn 1929]).

The text

As would be expected, Pratāp'siṃh bases his translation on the northern recension of the epigrams. Following the stemma worked out by Kosāmbī (1948), the Sanskrit text belongs to group H of its northern versions. This corresponds to the presence of this version in Paṭṭan (H2) and in a manuscript in a Bikaneri style of the Nagari script (H3).

The author departs from the original in so far as he occasionally invokes Hari, Govinda etc., the deity of his personal choice. Thereby, the *vairāgya* epigrams acquire in some places the tone of a supplication, while Bhartṛhari's epigrams are rather not governed by a devotional sentiment.

Here follow the beginning and the concluding five stanzas of the *Vairāgyamañjarī* (exclusive of the colophon-like signature stanzas of Braj'nidhi himself):

Table: Synopsis of opening and concluding stanzas

No.	Braj'nidhi: *Vairāgyamañjarī* (Braj Bhāṣā and English translation by the author)	Bhartṛhari: *Vairāgyaśataka* (Sanskrit and English; asterisks mark author's translations)
1	*sarba disā saba kāla, pūri rahyau caitanya-ghana/* *sadā ekarasa cāla, baṃdana vā*	*dikkālādyanavacchinnānantacinmātramūrtaye/* *svānubhūtyekamānāya namaḥ*

No.	Braj'nidhi: *Vairāgyamañjarī* (Braj Bhāṣā and English translation by the author)	Bhartṛhari: *Vairāgyaśataka* (Sanskrit and English; asterisks mark author's translations)
	parabrahma kau// (Metre: *sor'ṭhā*) As a cloud of consciousness it fills all directions and times, Its ways are forever unchanging—to this Supreme Self be obeisance.	*śāntāya tejase//* (Metre: *anuṣṭubh*) Obeisance be to the peaceful light, which has the form of nothing but infinite consciousness, unlimited by space, time and so forth and with the experience of itself as its only measure.*
2	*paṃḍita matsaratā bhare bhūpa bhare abhimāna/* *aura jīva yā jagata ke mūrakha mahā ajāna/* *mūrakha mahā ajāna dekhi kai saṃkaṭa sahiyai/* *chaṃda-prabaṃdha-kabitta-kāvya-rasa kā sauṃ kahiyai/* *bṛddha bhī tana māhi madhura bānī guna-maṃḍita/* *apane mana kau māri mauna gahi baiṭhe paṃḍita//* (Metre: *kuṇḍaliyā*) Pandits are full of greed, kings are full of arrogance, The other creatures in this world are greatly ignorant fools. Seeing the greatly ignorant fools one is distressed, To whom can one speak with the flavour of poetry in versified lengthy compositions and kavitta metre? The sweet voice, equipped with	*boddhāro matsaragrastāḥ prabhavaḥ smayadūṣitāḥ/* *abodhopahatāś cānye jīrṇam aṃge subhāṣitam//* (Metre: *anuṣṭubh*) Wise men are consumed by greed, Kings are defiled by haughty ways, The people suffer from ignorance. Eloquence is withered from my tongue. (Miller 1967: 5, v. 4)

No.	Braj'nidhi: *Vairāgyamañjarī* (Braj Bhāṣā and English translation by the author)	Bhartṛhari: *Vairāgyaśataka* (Sanskrit and English; asterisks mark author's translations)
	the flavour of poetry in versified lengthy compositions and *kavitta* metre? The sweet voice, equipped with qualities, has grown old in the body, too, And so the pandit feels dejected and keeps quiet.	
3	*yā jaga sauṃ utapatya bhae je carita manohara/* *te sabahī china-bhaṃga pragaṭa iha pūri rahyau ḍara/* *jajñādika taiṃ svarga ge teū bhaya mānata/* *iṃdra ādi saba deva avadhi apanī kau jānata/* *phala-bhoga karata je puya kau tina kau roga-viyoga-bhaya/* *dukha-rūpa sakala sukha dekhi kai bhe saṃta jana jñānamaya//* (Metre: *chappai*) The pleasant lives emerging in this world All reveal themselves as perishable in a moment; this is frightening. Those who went to heaven thanks to sacrifices and so forth feel fear. Indra and the other gods know about their limited span of life.	*na saṃsārotpannaṃ caritam anupaśyāmi kuśalaṃ,* *vipākaḥ puṇyānāṃ janayati bhayaṃ me vimṛśataḥ/* *mahadbhiḥ puṇyaughaiś ciraparigṛhītāś ca viṣayā,* *mahānto jāyante vyasanam iva dātuṃ viṣayiṇām//* (Metre: *śikhariṇī*) I do not hold a life emerging from the cycle of rebirth beneficial, As I reflect, the consequences of meritorious deeds arouse fear in me, By huge amounts of meritorious deeds sense objects are indeed acquired for a long time, But they grow so huge that they bring about as it were the ruin of those holding on to the senses.*

No.	Braj'nidhi: *Vairāgyamañjarī* (Braj Bhāṣā and English translation by the author)	Bhartṛhari: *Vairāgyaśataka* (Sanskrit and English; asterisks mark author's translations)
	Those who enjoy the fruits of their meritorious deeds feel fear of disease and separation. Realizing that all happiness has the form of suffering, true devotees turn wise.	
4	*bhaṭakyau desa-videsa tahāṃ* *phala kachahu na pāyau/* *nija kula kau abhimāna chāṃṙi* *sevā cita lāyau/* *haṃsī gāri aru khīja hātha* *jhārata ghara āyau/* *dūri karata hū dauri svāna* *jyauṃ para-ghara khāyau/* *ihi bhāṃti nacāyau mohi kaiṃ* *vaha yauṃ dai dai lobhadala/* *abahūṃ na tohi saṃtoṣa kahuṃ* *tṛṣṇā tū ḍāyani prabala//* (Metre: *chappai*) I have roamed the regions near and far, but found no reward in these, I relinquished the pride in my own family and took to servitude, A butt of laughter, abuse, and teasing, I returned home empty-handed. I strayed far and ate like a dog at strangers' houses, In this fashion the army of greed incited me to dance with its	*bhrāntvā deśam anekadurga-* *viṣamaṃ prāptaṃ na kiṃcit* *phalaṃ,* *tyaktvā jātikulābhimānam ucitaṃ* *sevā kṛtā niṣphalā/* *bhuktaṃ mānavivarjitaṃ paragṛhe* *āśaṃkayā kākavat,* *tṛṣṇe jṛmbhaṇi pāpakarmanirate* *nādyāpi saṃtuṣyasi//* (Metre: *śārdūlavikrīḍita*) So I have roamed through lands fraught with peril In fruitless pursuit of reward, Relinquished my pride and my birthright To fawn in futile servitude, Shamelessly eaten in other men's homes, Cowering like a common crow. Greed, you increased gloating on my wretched deeds; Even now you will not rest content! (Miller 1967: 109, v. 148)

No.	Braj'nidhi: *Vairāgyamañjarī* (Braj Bhāṣā and English translation by the author)	Bhartṛhari: *Vairāgyaśataka* (Sanskrit and English; asterisks mark author's translations)
	"Give, give!". Even now you are not satisfied, Thirst. Why are you such a powerful demoness?	
5	*khodata ḍolyau bhūmi garī* *kahuṃ pāvai saṃpati/* *ṭhoṃkata rahyau pakhāna kana-* *ka ke lobha lagī mati/* *gayau siṃdhu ke pāsa tahāṃ* *muktā nahiṃ pāe/* *kaurī kara nahiṃ lagī nṛpana* *kau sīsa navāe/* *sādhe prayoga samasāna maiṃ* *bhūta-preta-betāla laji/* *kitahūṃ na bhayau baṃchita* *kachū aba tṛṣṇā mohi taji//* (Metre: *chappai*) He roamed digging up the earth for treasures to find wealth somewhere, He hit on rock because he was obsessed by greed for gold, He went to the sea, but there he found no pearls, He did not get a cowrie, but bent his head before kings. He performed rituals on crema- tion grounds, embarrassed by ghosts, spirits of the dead, and goblins. Nowhere was what he desired. Oh Thirst, give me now some reprieve!	*utkhātaṃ nidhiśaṃkayā kṣititalaṃ* *dhmātā girer dhātavo,* *nistīrṇaḥ saritāṃ patir nṛpatayo* *yatnena saṃsevitāḥ/* *mantrārādhanatatpareṇa manasā* *nītāḥ śmaśāne niśāḥ,* *prāptaḥ kāṇavarāṭako'pi na mayā* *tṛṣṇe'dhunā mā bhava//* (Metre: *śārdūlavikrīḍita*) I mined the earth in search of treasure, Smeltered iron mountains' rocky hoards, Crossed treacherous oceans' expanses, Placated kings with devoted care; Bent on evoking the powers occult, By night I roamed the burning grounds. Yet ne'er a broken cowry shell did I obtain— Cursed greed, grant me at least some reprieve. (Miller 1967: 109, v. 149)

No.	Braj'nidhi: *Vairāgyamañjarī* (Braj Bhāṣā and English translation by the author)	Bhartṛhari: *Vairāgyaśataka* (Sanskrit and English; asterisks mark author's translations)
96	*deta aura kau jñāna, taja dhana jobana athira kahi/* *nija mana dharata na dhyāna,* *jagata rijhāvata phirata hama//* (Metre: *sor'ṭhā*) We teach others: "Forsake your body, consider youth as fleeting!", But in our own minds we do not abide by meditation, but roam about pleasing the world.	*bhogās tuṃgataraṃgabhaṃgacapalāḥ prāṇāḥ kṣaṇadhvaṃsinaḥ,* *stokāny eva dināni yauvanasukhaṃ prītiḥ priyeṣv asthirā/* *tat saṃsāram asāram eva nikhilaṃ buddhvā budhā bodhakā,* *lokānugrahapeśalena manasā yatnaḥ samādhīyatām//* (Metre: *śārdūlavikrīḍita*) Enjoyments are unsteady as they break like high waves, life is destroyed within a moment. The happiness of youth lasts only a short time, love of the beloved ones is unstable, Wise are the insightful who have understood that the whole world has no substance. Your mind, which seeks the favour of the world, must make an effort to concentrate on meditation.*
97	*parhi vidyā dṛḍha hota jaba,* *sabahī bhāṃti suchaṃda/* *tabahī nara kau tana harata,* *baṛo bidhātā maṃda//* (Metre: *dohā*) Even if a man has studied the sciences and is composed, independent in every way,	*sṛjati tāvad aśeṣaguṇākaraṃ puruṣaratnam alaṃkaraṇaṃ bhuvaḥ/* *tadapi tatkṣaṇabhaṃgi karoti ced* *aha ha kaṣṭam apaṇḍitatā vidheḥ//* (Metre: *drutavilambita*) Man indeed is a jewel adorning the earth, he is a treasury of all qualities,

No.	Braj'nidhi: *Vairāgyamañjarī* (Braj Bhāṣā and English translation by the author)	Bhartṛhari: *Vairāgyaśataka* (Sanskrit and English; asterisks mark author's translations)
	His body is snatched away. The Creator is a great fool!	But if he makes this breakable within a moment, what a pity it is caused by the Creator's lack of wisdom!*
98	*hai vaha kacchapa dhanya dharī jihiṃ dharani pīṭhi para/ dūjau dhruva hū dhanya sūra-sasi rākhata parikara/ bṛthā jagata maiṃ janama jīva nija svāratha sīṃce/ paramāratha ke kāja nāhiṃ ūṃce aru nīce/ ve jānata nāhīṃ hita-ahita kari prapaṃca peṭahi bharata/ gūlara-phala-brahmāṃḍa maim macchara se upajata marata//* (Metre: *chappai*) Praiseworthy is that tortoise that bore the earth on its back, Another praiseworthy one is also Dhruv, who belongs to the retinue of the moon and the sun. In the pursuit of the supreme goal there are neither high nor low. Those who make themselves comfortable in the world and fill their stomach do not know what is wholesome or unwholesome. They are midges born and dying in the fig-like cosmos.	*jātaḥ kūrmaḥ sa ekaḥ pṛthubhuvanabharāyārpitaṃ yena pṛṣṭhaṃ, ślāghyaṃ janma dhruvasya bhramati niyamitaṃ yatra tejasvi-cakram/ saṃjātavyarthapakṣāḥ parahita-karaṇe nopariṣṭān na cādho, brahmāṇḍodumbarāntar maśaka-vad apare jantavo jātanaṣṭāḥ//* (Metre: *sragdharā*) He has become that single tortoise who has dedicated its back to bearing alone the expansive earth, Praiseworthy is the birth of the Polar Star which travels in a fixed manner in the orb of the brilliant (celestial bodies). For them partiality in connection with helping others is pointless, for in this high or low does not exist, The other creatures are born and die like midges in the fig-like cosmos.

No.	Braj'nidhi: *Vairāgyamañjarī* (Braj Bhāṣā and English translation by the author)	Bhartṛhari: *Vairāgyaśataka* (Sanskrit and English; asterisks mark author's translations)
99	*china maiṃ bālaka hota hota* *china hī maiṃ jobana/* *china hī maiṃ dhana hota hota* *china hī maiṃ niradhana/* *hota chinaka maiṃ bṛddha deha* *jarjaratā pāvata/* *naṭa jyauṃ palaṭata aṃga* *svāṃga nita nayau dikhāvata/* *yaha jīva nāca nānā racata* *nicalau rahata na ekadama/* *kari kai kanāta saṃsāra kī* *kautuka nirakhata rahata jaga//* (Metre: *chappai*) For a moment one is a child, for a moment lasts the youth, For just a moment lasts the wealth, for a moment one is a pauper, For a moment the aged body becomes decrepit. Man performs dances of all kinds, he never comes to rest. Drawing the screen of the world, Death observes the spectacle.	*kṣaṇaṃ bālo bhūtvā kṣaṇamapi* *yuvā kāmarasikaḥ,* *kṣaṇaṃ vittair hīnaḥ kṣaṇam api* *ca saṃpūrṇavibhavaḥ/* *jarājīrṇair aṃgair naṭa iva* *valīmaṇḍitatanur,* *naraḥ saṃsārāṃte viśati yama-* *dhānījavanikām//* (Metre: *śikhariṇī*) For a moment one is a child, for a moment also, one savours lust, For a moment one is devoid of riches, for a moment also one enjoys all wealth. When his body is worn out by age, he is like a dancer with a bent body. At the end of his worldly life man passes through the curtain of the stage into the city of Death.*
100	*bahuta bhoga kau saṃga tahāṃ* *ina rogana kau ḍara/* *dhana hū kau ḍara bhūpa agni* *aru tyauṃhī taskara/* *sevā maiṃ bhaya svāmi samara* *maiṃ satruna kau bhaya/*	*bhoge rogabhayaṃ kule cyuti-* *bhayaṃ vitte nṛpālād bhayaṃ,* *māne dainyabhayaṃ bale ripu-* *bhayaṃ rūpe jarāyā bhayam/* *śāstre vādibhayaṃ guṇe khala-* *bhayaṃ kāye kṛtāntād bhayaṃ,*

No.	Braj'nidhi: *Vairāgyamañjarī* (Braj Bhāṣā and English translation by the author)	Bhartṛhari: *Vairāgyaśataka* (Sanskrit and English; asterisks mark author's translations)
	kula hū maiṃ bhaya nāri deha kau kāla karata chaya/ *abhimāna ḍarata apamāna sauṃ guna ḍarapata suni khala-sabada/* *saba girata parata bhaya sauṃ bhare abhaya eka vairāgya pada//* (Metre: *chappai*) Amidst the many enjoyments lingers fear of diseases, Kings fear for their wealth because of fire and thieves, In servitude one fears the lord, in war one fears the enemies, A woman too has fear in her family, Time brings about the destruction of the body. Pride is afraid of disrespect, virtue is in fear when listening to the words of villains. All stumble along full of fear; only the state of indifference is free from fear.	*sarvaṃ vastu bhayānvitaṃ bhuvi nṛṇāṃ vairāgyam evābhayam//* (Metre: *śārdūlavikrīḍita*) If one has enjoyment, he fears disease; if he has a family, he fears humiliation; if he is wealthy, he fears the king, If he is proud, he fears disdain; if he is strong, he fears the enemy; if he is handsome, he fears age; If he is into scholastics, he fears the opponent; if he has virtue, he fears the villain; for the body, he fears death. All things are fraught with fear; for men on earth only indifference is free from fear.*

Commentary

The Sanskrit original and its Braj Bhāṣā rendering are metrically quite different. The cause of this is, first of all, the dominance in Braj Bhāṣā of metres inherited from the Middle Indian tradition and absent in Sanskrit. The *Vairāgyamañjarī* features four mora-counting metres with end-rhyme between odd and even numbered verse lines, namely, the *dohā* and its reversal, the *sor'ṭhā*;

the *kuṇḍaliyā*, and the *chappai*, while the Sanskrit collection exhibits greater metrical variety. Secondly, there is no one-to-one relationship between the Sanskrit and Braj Bhāṣā metres. A Skt. *śārdūlavikrīḍita*, for example, is found rendered by any of the four metres enumerated (e.g., *dohā*, v. 14; *sor'ṭhā*, v. 1; *kuṇḍaliyā*, v. 49; *chappai*, v. 4). Each of the four metres occurring in the *Vairāgyamañjarī* is ideally suited for epigrams. *Dohā* (in its basic structure, four times 6+4+3, 6+4+1 *mātrās*) and *sor'ṭhā* (four times 6+4+1, 6+4+3 *mātrās*, with the rhyme in the middle) are the metres most commonly used in Braj Bhāṣā maxims or aphorisms. The composite metre *kuṇḍaliyā* has six verse lines and is composed of one *dohā* and one *rolā* (four times 11+13 *mātrās*). As its name suggests, it forms a coil: The first and the last word of a stanza in this metre are identical, which serves well an intention to summarize or emphasize. The last foot of its initial *dohā* is repeated as the first foot of the *rolā*. This produces emphasis. The *chappai*, a composite metre with a great many variants, has six verse lines and consists of a *rolā* followed by an *ullāla* (15 *mātrās* in the even, and 13 *mātrās* in the uneven *pādas*). Thereby the Braj Bhāṣā metres provided equal, less, or greater scope for the adaptation of the Sanskrit stanzas. The way in which the poet made use of the metrical structures can be explained on the basis of the above-quoted sample stanzas. These reveal certain principles which apply more or less to the text in general.

Metres of different length in the original and its adaptation promptly raise interest in the poetic means the translator considered serving his end. The beginning stanza does not give an example of this, for the Skt. *anuṣṭubh* is fairly compatible with its *sor'ṭhā* metre. In v. 2, the reader notices for the first time a feature sustained throughout the text: The epigrammatic style with its short phrases not exceeding a verse line is never violated. This is, for that matter, quite characteristic of Pratāp'siṃh's lucid personal style. As was said before, he specialized in devotional poetry, and by his time the principle enunciated for this was that the rhetoric means should not overgrow the clear religious message (Rajpurohit 2021). Therefore, his poetry cannot be assessed by using the yard stick of *rīti*. The stanza is a *kuṇḍaliyā* whose timbre is set by the alliterations of *m* and *b*, respectively. The first two lines form a translation of the first three *pādas* of the corresponding Skt. *anuṣṭubh*. Four verse lines, against one *pāda* in the Sanskrit original, form the rest of the stanza describing the pandit's frustration by the fools. The man of the word has run out of words. In Braj Bhāṣā and related poetry one encounters quite often an ironic self-reflexivity of poets addressing the futility of sophisticated poetry, to the extent

that they may deny their obvious expertise in these (Williams 2018: 105–8). Likewise here, when the pandit declares all his rhetoric means blunt weapons in the face of idiocy. The stanza clearly focuses on the incongruity of the pandit and the fool, whereas the aspect of the pandit's greedy colleagues and the haughty kings is dropped.

Held against the Sanskrit original, stanza 3 is seen to translate the first three *pādas* of the *śikhariṇī* and then introduces a new idea: the consciousness of the gods and the meritorious of their own finiteness and their awareness that worldly happiness breeds nothing but pain. This new turn supersedes the dilemma expressed in the last two *pādas* of the Sanskrit stanza and lying in great merit turning out to be the cause of rebirth. The rhetoric hinge of this is the word *mahad-*. One can only speculate why the poet introduced this turn. Maybe the inward-looking mood of bhakti with its scepticism against meritorious deeds and the fear of forlornness in the absence of God won he field.

In stanza 4, the end of *pāda* 2 of the Sanskrit original is slightly expanded to present in greater detail the humiliation of man straying in the world. It is interesting to see that the crow occurring in v. 4c is replaced by the dog. Did the translator wish to avoid compromising the crow, who feeds on the *bali* offered to the ancestors and thereby symbolizes the ancestor himself? This may, however, be an overinterpretation, for the sequence of pig, dog, and crow as straying creatures living on leftovers is common in the literature of the period (for example, Callewaert 1993, pass.).

As compared with the Sanskrit original, stanza 5 lays greater stress on the frenzy of a man digging up the earth for a hidden treasure. As for the final five stanzas, v. 96 sharpens the meaning of the Sanskrit original by blaming the hypocrites. This is indeed a common motif in the literature, especially bhakti literature, of the period.

Stanza 97 takes full advantage of the *dohā* allowing for epigrammatic terseness, while vv. 98–100 follow the Sanskrit quite closely. There is only one major exception to this in v. 100, where the scholar fearing his opponent is replaced by a woman fearing her family, probably rather fearing to violate the honour of the family. In a society sanctifying the principle of pure descendance by blood, women were perceived with ambivalence, both as guarantors of and risks to the purity of the lineage. This formed therefore a common literary topic.

The Pratāp'siṃh's gurus and his religious profile

While engaging with the king's poetic creativity, one can't help wondering who groomed him in poetry and poetics. Who, then, were his gurus? As a child Pratāp'siṃh had naturally no say in the choice of his gurus (Horstmann 2013: 26–46). From the regnal period of his father, the Jaipur court had been masterminded by the court of Mewar and become dominated by the Vallabha sect, which remained powerful at the court into the latter part of the nineteenth century (Clémentin-Ojha 1999). Numerous Brahmans from Mewar migrated to Jaipur, and one of these, an Audumbara Brahman named Sadāśiv Bhaṭṭ was made Pratāp'siṃh's *vidyāguru* in 1769. The other north Indian Vaishnava bhakti sects were also densely represented in Jaipur and well-connected with the court, notably the Bengali Vaishnavas of the Gauḍīya sect. The origin of the state icon Govinddevjī is in this sect. Pratāp'siṃh did justice to all his obligations ensuing from this. As for his private devotional and aesthetic preferences, however, these bore quite individual nuances. Scholarship was puzzled for some time by the issue of the character of Pratāp'siṃh's devotion, as was summarized by A.K. Roy (1978: 173):

> …Pratap Singh's religion was emotional and his approach towards God was through poetry…
> There are numerous lines in the writings of Pratap Singh where he has given an important place to Radha…
> From such lines, it has been inferred that Pratap Singh's thinking was on the lines of the Radha Vallabhi sect. On the other hand, an affinity is traced to the Vallabha Sampradaya also.

Time and again, the poet-king expressly states that he worships the divine couple Rādhā-Govinda (or he may use synonymous terms for the couple Rādhā-Kṛṣṇa). His entire oeuvre exudes this devotion. Turning to the colophon verses 101–2 of the *Vairāgyamañjarī*, we encounter another expression of this:

> *karī bharatharī sataka para, bhāṣā bhalī pratāpa/*
> *nīti-mahala rasa-gokha maiṃ, bītarāga prabhu āpa//*101*//*
> *śrī rādhā-gobinda ke, carana sarana bisrāma/*
> *caṃdramahala cita cuhala maiṃ, jayapura nagara mukāma//*102*//*
> Pratāp made a fine *bhāṣā* version of Bhartṛhari's *Śatakas*,

> The lord himself, whose passion has passed out, sits at the window of *rasa* in the palace of good conduct (*nīti*). (101)
> He has found rest in the shelter provided by the feet of Śrī Rādhā-Govinda
> In the Candramahal (central building of the Jaipur City Palace), the delight of his mind, located in the city of Jaypur. (102)

The key to our query may lie in Jagannāth Bhaṭṭ, the king's guru in religious and intellectual matters. Jagannāth was the disciple of Vaṃśī Alī (d. V.S. 1822/1765 C.E.), the propagator of the Lalit-sampradāya and resident of Vrindaban (Gosvāmī 1966:699–701). Vaṃśī Alī's intellectual profile prefigures that of his disciple Jagannāth Bhaṭṭ and may therefore be briefly sketched, also because it is so typical of masters of Krishnaïte devotion who made an impact on the courts of Rajasthan in the period under review. We observe in those sectarian scholars, who were often renowned *kathāvacaks* of the *Bhāgavatapurāṇa*, Sanskrit learning, often also expressed in commentaries on Sanskrit works, and impressive productivity in the composition of Braj Bhāṣā lyrics. Directly or indirectly, we owe to these men the translation of numerous religious or other key texts in Sanskrit into Braj Bhāṣā. Here, it must quickly be added that also women literati excelled in compositions and translation work from Sanskrit into the vernacular literary idiom (Pauwels 2018, 2023; Horstmann 2018).

The Lalitā-saṃpradāya branched off from the Viṣṇu-sampradāya. Its emphasis was on the worship of the divine couple Rādhā-Kṛṣṇa, especially on the service of Rādhā. This worship takes place in the mood of a female companion of the couple (*sakhībhāva*). The quotation also states that this devotion went hand in hand with musical performance, an aspect that would be critical to Pratāp'siṃh's own passion for music. The sect thereby emphasizes a mood cultivated in the Haridāsī-sampradāya and the Harivaṃśī-sampradāya.[2] The sect holds that the attitude of servitude to the couple, and particularly to Rādhā, finds its apogee in Lalitā, the supreme *sakhī*. It is therefore Lalitā who deserves worship and is the supreme guru of the sect.

Jagannāth Bhaṭṭa, son of Vrajanāth, was from Mathura. His name by initiation was Kiśorī Alī. He lived in Barsana and Vrindaban and, for an unknown period, in Jaipur. He is reported to have been married, but have

2 For musical performance of bhakti lyrics, notably *dhrupad* and *samāj-gāyan*, in Vrindaban and particularly in the Haridāsī- and Harivaṃśī-sampradāyas, see for example Snell 1991, Thielemann 2001, and Tanaka 2013.

become a sadhu after his wife's death. Jagannāth bore the title *kavirāy* (Śarmā V.S. 1990: 227, *Pad-saṃgrah*, *pad* 146.10). King Pratāp'siṃh acknowledges him as his guru, both by his name Jagannāth and, in a more hidden way, as Kiśorī (e.g., Śarmā V.S. 1990: 11, *Prītilatā,* v. 78). Pratāp'siṃh's aforementioned undated compilation *Haripad-saṃgrah* (Śarmā V.S. 1990: 249–308), which reflects probably compositions performed at court, opens with two *pads* of Kiśorī Alī which suggests that Pratāp'siṃh thereby makes obeisance to his guru. The collection contains numerous compositions as well of Kiśorī Alī as of his guru Vaṃśī Alī. Jagannāth alias Kiśorī Alī says about his own religious orientation (Gosvāmī 1966:699):

> I consider my authority the words
> of Harivaṃś and the lyrics of Haridās.
> Like Vyās they are my *vyāses*, firmly pronouncing the *dhruvapadas*,
> Feeling love at the secret play of Viṭṭhalavipula and Bihārinidāsī (Kṛṣṇa and Rādhā),
> Those who follow these, attain them easily.
> Several doctrines have left this stream, which is beneficial by its truth, and gone astray.
> Kiśorī says: Embrace this unique doctrine, behold the couple in its bower!

The dates of Jagannāth's birth and death are unknown. There is, however, reported to exist a letter he wrote to his disciple Ratanlāl in V.S. 1831/1774/75 C.E.

The literary output of Jagannāth is substantial (Gosvāmī 1966: 700). As a poet, he signed as Kiśorī Alī and occurs many times in the *pad* collections of Pratāp'siṃh where there are also poems by Vaṃśī Alī. His works are represented in the manuscript holdings of the Jaipur City Palace. As the author of the Sanskrit *Rādhāpremāṣṭaka*, Jagannāth used his first given name (S.G. Gosvāmī 1966: 700), but so did he also do for some of his *pads*, and a collection of *kavittas* and *pads* in the Jaipur City Palace goes by the name of Jagannāth. One may speculate that the compositions bearing the signature "Jagannāth" preceded his initiation as a sadhu (Gosvāmī 1966: 700). The Braj Bhāṣā works preserved of him in the City Palace reflect his profile both as an original author and an adaptor or translator of passages or plots from the *Bhāgavatapurāṇa* (Bahura 1976: 292).

Saying this, we can, however, not conclude readily on Pratāp'siṃh's sectarian affiliation, let alone the fact that multiple religious initiations were common. Pratāp'siṃh describes the deity of his choice in *pad* 163 of *Haripad-saṃgrah* (Śarmā V.S. 1990: 296):

> The deity of my choice is Govinda,
> At his will he roams the forest with Rādhikā, who is the practitioner of happiness.
> The couple, drenched in the colour of love, has a supremely beautiful form,
> Splendid on the earth, as it were the lightning and a black new cloud united.
> He sustains the mood of dwelling near the banks of the auspicious Yamuna;
> May she and Nandalāla dwell forever in the heart of Braj'nidhi.

Pratāpsingh's devotional mood differs indeed slightly from that of Jagannāth in that he emphasizes his attachment to Govinda, very much in tune with the attitude one would readily ascribe to the king whose realm is visibly under the tutelage of this deity. That Pratāp'siṃh had got installed another icon of a *sakhī* of the couple of Kṛṣṇa-Rādhā in the Govinddevjī temple in April 1803, the year of his death, points as much to his own *sakhī*-devotion as to the dynastic continuity of patronage, for the first *sakhī* icon named Lalitā had been donated by Savāī Jaisiṃh in 1727 (Bahura 1996: 206–7; Horstmann 1999: 326–9). As for images of Pratāp'siṃh, these show him with different Vaiṣṇava brow marks or even with none at all. Moreover, these are difficult to analyse because they show the king in profile. It is in any case quite evident how closely Pratāp'siṃh relied on the tutelage of Govinddevjī in the execution of his royal duties (Horstmann 2012). As for the Lalit-sampradāya, it was present in Jaipur since before the regnal period of Pratāp'siṃh, for the great temple of the sect, dedicated to Laḍlī Śrī Rādhā, was established in 1766 C.E. (Singh and Kanwar n.d.: 48). Jagannāth may have come to Jaipur in the wake of the expansion of his sect to the Jaipur kingdom.

In the field of literature and rhetorics, Pratāp'siṃh had another mentor, Gaṇ'pati, bearing the titles (Mahā-)Kavi and also Bhāratī, the last-mentioned one bestowed upon him by the king. For the king he composed a good number of Braj Bhāṣā adaptations of key Sanskrit texts, *kāvya*, *purāṇa*, *Bhagavadgītā* and rhetorics. Reportedly, the king showed him his own compositions for correction (Bahura 1976: 78). There is a slight possibility that in the opening verse of his *Prema-pantha*, the recollection of 'Gaṇapati-Sārada'

implies a double entendre (Śarmā V.S. 1990: 139, v. 1). Gaṇ'pati's life dates are unknown, and it is not necessary to assume that he was directly involved in the king's Bhartṛhari project. His intellectual profile testifies, however, to the king's sophisticated grooming in literature. The king's own creativity was intimately connected with music and the performance of it, and therefore his *ustād* (music teacher), the *kalāvat* Cāṁdkhāṁ 'Dulahkhāṁ', named by the king Buddhaprakāśa and the author of the musical treatise *Svarasāgara*, must be mentioned when speaking of the king's gurus (Śarmā V.S. 1990: 48).

The *Vairāgyamañjarī* as poetry

The *Mañjarī* triad differs from the rest of the Braj'nidhi corpus of poetry first of all by being a translation from Sanskrit, but also because it is not a work of devotion to Rādhā and Kṛṣṇa. Braj'nidhi is also known for poetry in *rekhtā*, the poetic idiom aspiring to an 'imperial' flair. This, however, was of no relevance to the *Mañjarī* project. In thought, imagery and style, the translation owes almost everything to the Sanskrit original. On the basis of this, the translator made a true *bhāṣāntar*, a recreation of the original in a different language. To replicate the terseness of the original he consistently rephrased the individual epigrams in short phrases, each of these comprised in one verse line. He did not try to imitate intricate constructions as, for example, the one involving the huge merits superbly beneficial and for this very reason detrimental to the cause of liberation (v. 3). Additions he made served mostly emphasis of original phrases, but he took also liberty in adding new perspectives to the original (v. 3). He carefully teased out the popular rhetoric means, but kept these subdued to the clarity of the message. An example of this would be v. 98ab, in which the interior coherence of the lines is strengthened by alliteration. Care is applied to finding suitable lexical equivalents that would sustain the design of the verse. A case of this is v. 2. No doubt would it have been possible to render the words of the original derived from *bodh-* by some modern form of these, but a different word, *paṇḍita*, is chosen and put in sharp contrast to the fool, and the same word also serves to contrast the greedy pandit with his frustrated wise peer. Slight changes may introduce modifying effects: In v. 99a–c, one finds the enumeration inverted in the second instance. The Sanskrit original follows a consecutive enumeration which creates the effect of rapid change in time. The effect of the translation is, however, that of life's stations and

the change of stage backdrops happening in a seesaw rhythm. The nuances or modifications introduced by the translator testify to his well-trained poetical mind.

Does a comparison of Braj'nidhi's recreation of the Sanskrit *vairāgya* epigrams with the version of these made by Bhagavāndās Nirañjanī in his *Vairāgyavṛnd* commentary shed light on the specific character of the *Vairāgya-mañjarī*? Two of the above-quoted stanzas (vv. 3 and 99) may serve as a test case. The *Vairāgyavṛnd* has five chapters, of which the first bears the title "Nām-kām" (Desire for Fame) and the fifth that of "Atitar vairāgya" ("Supreme Renunciation"). In this the Sanskrit originals of the above-quoted vv. 3 and 99 correspond to 1.5 and 5.11. Bhagavāndās gave his treatise the form of a commentary on the Sanskrit epigrams, which are arranged in the sequence of the didactic steps he had in mind. He expressly states that he rendered all epigrams true to the original. For him this implies making the *bhāṣā* verses both pleasant reading and recognizable for educated readers, the pandits (Williams 2018: 108). This description allows for some scope to drive the meaning of the text into the desired didactic direction:

Each of the Sanskrit epigrams is followed by one or several Braj Bhāṣā stanzas. These are numbered consecutively, a new numbering beginning in each chapter.
(1) Quotation of the Sanskrit epigram *na saṃsārotpannaṃ caritam…* (1.5), which was translated in the *Vairāgyamañjarī* as v. 3. Bhagavāndās comments on this in a *chappai* (1.20) and a *dohā* (1.21):

jau kachū upajata deṣiye, jagata jāle ke karama/
utimatā tā maiṃ nahī, sava grase bibharma/
mere puni paratāpa mohi, yaha ḍara upajāyau/
puni maiṃ kiyau vicāra, tava yaha nihacai āyau/
karai karama sava kāṃmatā, lahaiṃ su viṣayana bhoga/
viṣai viyaugani tapata hai, trividhi tāpa kai joga// (1.20)
viṣayana kau sevana karai, kāṃī kāṃini rūpa/
agani jhāla ghṛta jyūṃ vaḍhai, yauṃhī kāṃmani rūpa// (1.21)

In nothing that is seen coming into existence from acts forming the net of the world
There is superiority. All are in the grip of confusion.

The effect of my meritorious deeds gave rise of this fear in me,
I reflected further, and then this certainty was reached:
Out of desire one performs all deeds, thereby obtaining enjoyment of sense objects,
In separation from the sense objects, one suffers from being united with the threefold pain. (1.20)
He who lusts indulges in the sense objects, which take form in a woman,
As the flame of the fire grows by ghee, so also if this takes the form of a woman. (1.21)

Bhagavāndās drives his commentary totally in the direction of the topic of temptation personified for sadhus by women. Thereby he sacrifices the broader and more profound meaning of the epigram.

(2) Quotation of the Sanskrit epigram *kṣaṇaṃ bālo bhūtvā…* (5.11), which was translated in the *Vairāgyamañjarī* as v. 99. Bhagavāndās comments on this in a *kavitta* (5.31) and a *dohā* (5.32):

bālakā kau rūpa karai yuvā rasa mata phirai, vṛddhabhāva bhāva dharai bhayau bheṣadhārī hai/
kavahū daladrīrūpa dhanapati kabhuṃ bhūpa, yamanikā jagatarūpa sabhā sau nihārī hai/
yamaloka jāvai aru āvai vahu svāṃga dhari, jathā tathā paṭe bhari jīvana vicārī hai/
vājī mana rājī hoi kāṃmanā kaleśa ṣoi, bhagavāṃna lahai soi ānaṃdavihārī hai// (5.31)
kapaṭā kī yamanikā, naṭa lyāvai bahu rūpa/
yauṃhī jamapura jāi kaiṃ, vicarai jagata anūpa// (5.32)

He takes the form of a child, as a youth he roams drunk by the juice (of sensuality), when he realizes that he is old, he is afraid and dons a religious garb,
Sometimes one impersonates a pauper, sometimes a millionaire, sometimes a king; a corresponding background is seen by the audience.
He goes to the world of Death, and returns here with much false show. When he considers that life is exactly like drawing curtains
In a show, the mind loses desire and sorrow and becomes satisfied, obtains God and abides in bliss. (5.31)
By way of the deceptive backdrop, the actor takes many forms,

> After having gone in this way to the City of Death, he goes to a matchless world. (5.32)

For the Nirañjanī commentator, death cannot have the final word, and so he supplements the verse with a piece of bhakti catechesis.

The contrast between the *Vairāgyamañjarī* and the *Vairāgyavṛnd* is obvious. The author of the *Vairāgyamañjarī* aims at rendering poetry by poetry, while the *Vairāgyavṛnd* represents catechesis based on poetry. Being a text of instruction addressing primarily religious renouncers, the broader perspective of the *Vairāgyaśataka*, which addresses disillusionment and disaffection with the world as common to all human beings, is allowed to shrink to a narrower focus.

Bibliography

Bahura, Gopal Narayan 1976. *Literary heritage of the rulers of Amber and Jaipur: With an index to the register of manuscripts in the Pothikhana of Jaipur, I, Khasmohor Collection*. (Maharaja Sawai Man Singh II Memorial Series 2). Jaipur: Maharaja Man Singh II Museum.

— 1996. "Śrī Govinda Gāthā: Service rendered to Govinda by the rulers of Āmera and Jayapura", in: Margaret H. Case (ed.): *Govindadeva: A dialogue in stone*. (Vraja Nāthadvārā Prakalpa 2). New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 195–213.

Callewaert, Winand M. (ed.). *The Sarvāṅgī of Gopāldās: A 17th century anthology of bhakti literature*. New Delhi: Manohar.

Clémentin-Ojha, Catherine 1999. *Le Trident sur le palais: Une cabale antivishnouite dans un royaume hindou à l'époque coloniale*. Monographies 186. Paris: Presses de l'École Française d'Extrême-Orient.

Gosvāmī, Śaraṇ'bihārī 1966. *Kṛṣṇabhakti-kāvya meṃ sakhībhāv*. Viyābhavan Rāṣṭṛabhāṣā Granth'mālā 104. Vārāṇasī: Caukhambā Vidyābhavan.

Horstmann, Monika 1999. *In favour of Govinddevjī: Historical documents relating to a deity of Vrindaban and Eastern Rajasthan*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts and Manohar.

— 2012. "The Emperor's Emissary: Anūp Giri Rājā Himmat Bahādur Gusāṃī in the Court Protocol of Jaipur (18th Century)", in: Joerg Gengnagel & Gerald Schwedler (eds): *Ritualmacher hinter den Kulissen: Zur Rolle von Experten in historischer Ritualpraxis.* Berlin [etc.]: Lit Verlag, 121–43.
— 2013. *Jaipur 1778: The making of a king*. Khoj 10. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
— 2018. "Three Brajbhāṣā versions of the Bhāgavata Purāṇa". *International Journal of Hindu Studies* 22.1: 123–74.
Kosāmbī, Dāmodar (ed.) 1948. *Mahākavi-Bhartṛhari-viracita-śatakatrayādi-subhāṣitasaṃgraha/ The epigrams attributed to Bhartṛhari*. Singhi Jain Ser. 23. Bambaī: Bhāratīya Vidyā Bhavan.
McGregor, R.S. 1968. *The language of Indrajit of Orchā: A study of early Braj Bhāṣā prose.* University of Cambridge Oriental Publications 13. Cambridge: Cambridge University Press.
Miller, Barbara Stoler (tr.) 1967. *Bhartṛihari: Poems. With the transliterated Sanskrit text of the* Śatakatrayam*: Nīti,* Śṛñgāra*, Vairāgya.* New York, London: Columbia University Press.
Pauwels, Heidi Rika Maria 2015. *Cultural exchange in eighteenth-century India: Poetry and paintings from Kishangarh*. Berlin: EB-Verlag.
— 2017. *Mobilizing Krishna's world: The writings of prince Sāvant Singh of Kishangarh.* Seattle, London: University of Washington Press.
— 2018. "Śrīmad-Bhāgavata-purāṇa-vidhi-prakāśa: An early modern poetry workshop?". *International Journal of Hindu Studies* 22.1: 45–69.
— 2023. *India's Mona Lisa: Gender and culture in eighteenth-century Rajasthan.*
Rajpurohit, Dalpat S. 2021. "*Bhakti* versus *rīti*? The *Sants'* perspective". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 84: 95–113.
Rām'svarūp V.S. 2029. "Nīti kāvya kā svarūp", in: Kamalāpati Tripāṭhī et al. (eds). *Hindī sāhtya kā itihās*, vol. 7, pt. 5. Vārāṇasī: Nāgarīpracāriṇī Sabhā, 475–510.
Roy, Ashim Kumar 1978. *History of the Jaipur city*. Delhi: Manohar.
Sarkar, Jadunath 1984. *A history of Jaipur, c. 1503–1938*. Jaipur: Orient Longman.
Śarmā, Harinārāyaṇ (ed.).V.S. 1990. *Braj'nidhi-graṃthāvalī*. Bāl'bakhś Rāj'pūt Cāraṇ Pustak'mālā 1). Benares; Prayāg: Kāśī-Nāgarīpracāriṇī Sabhā and Iṇḍiyan Pres, Limiṭeḍ.

Singh, Chandramani & Dharmendra Kanwar n.d. *Temples of Jaipur.* Photographs: Somendra Singh, Abhijit Singh Jhala and Robyn Beeche. Jaipur: Virasat Consultants.

Snell, Rupert 1991. *The eighty-four Hymns of Hita Harivaṃśa: An edition of the Caurāsī Pada*. Delhi: Motilal Banarsidass and London: School of Oriental and African Studies, University of London.

Śyām'sundar'dās (ed.) 1973–86. *Hindī śabd'sāgar*. 11 vols. 1st edn 1929, 2nd edn, partly reprinted. Vārāṇasī: Nāgarīpracāriṇī Sabhā.

Tanaka, Takako 2013. "*Śṛṅkhlā*: A system of musico-religious performance of the *samāj-gāyan* in Braj", in: Imre Bangha (ed.). Bhakti beyond the forest: Current research on early modern literatures in North India, 2003–2009. New Delhi: Manohar, 367–82.

Thielemann, Selina 2001. *Musical traditions in Vaiṣṇava temples in Vraja*. 2 vols. New Delhi: Sagar Printers and Publishers, distr. Associated Book Centre 2001.

Williams, Tyler 2018. "Commentary as translation: The *Vairāgya Vṛnd* of Bhagvandas Niranjani", in: Tyler Williams & Anshu Malhotra & John Stratton Hawley (eds.): *Text and translation in early modern India*. Delhi: Oxford University Press, 99–125.

Wackernagel Enclitics in Non-Wackernagel Positions in the Rigveda

Götz Keydana

1. Introduction

To my knowledge Bartholomae (1886: 3) was the first to claim that "[a]uch bei oberflächlicher Betrachtung drängt sich die Wahrnehmung auf, dass im RV. die enklitischen Formen der Personalpronomina, sowie gewisse Partikeln, in den meisten Fällen die zweite Stelle innerhalb des Verses oder des Vers-Abschnitts einnehmen." Thus, the clitic pronouns of Vedic Sanskrit have long since been treated as clear cases of Wackernagel enclisis. While the general impression is certainly true, in this paper I take a look at the most extreme deviation from Bartholomae's generalization, clitic pronouns in verse- and sentence-final position.

1.1 The regular pattern

In Vedic Sanskrit, two types of so-called second position (2P) or Wackernagel clitics are attested.[1] While particles, which make up the first type, are always placed after the first word of a sentence, the placement of the second type, enclitic pronouns, is much more involved.[2] The most straightforward case is illustrated by ex. (1), where the clitic is hosted by the first word of the sentence:

(1) *t_uvā́ṃ no asyā́ uṣáso v_iuṣṭau*
t_uvā́ṃ sū́ra údite bodhi gopā́ḥ

1 In the literature, often a third type is assumed. However, particles of this type like e.g. *cid* are not Wackernagel clitics in the strict sense, as they are always immediately adjacent to the topic they scope over. The fact that they occur in the left periphery is thus merely a consequence of the fact that topics tend to surface sentence-initially.

2 Since the placement of particles is irrelevant for the purpose of this paper, I will not elaborate on this difference. It should, however, be noted that other than in Classical Greek it is not one between clausal and sentential clitics, a pattern called splaying by Goldstein (2016: 58).

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24818>

"You at the breaking of this dawn, you at the rising of the sun — become our herdsman!" RV 3.15.2ab[3]

Note that the position of the head, *gopā́ḥ*, is obviously irrelevant for the placement of the clitic. In ex. (1), the host, *tuvám*, is a constituent. It may, however, also be part of a larger constituent, as in ex. (2):

(2) *váriṣṭho asya dákṣiṇām iyarti*
índro maghónāṃ tuvikūrmítamaḥ
"Indra, the most excellent, the most powerfully ranging of the bounteous ones, sets in motion his priestly gift." RV 6.37.4ab

In this case the host is a fronted adjective modifying the subject, *índraḥ*, in b. While examples like (1) and (2) seem to corroborate the impression that type-1 clitics, too, are hosted by the first word, another two patterns are attested which challenge this view. On the one hand, there are rare instances where the clitic is placed after an uninterrupted complex constituent as in (3):[4]

(3) *víśve devā́ no adyā́ s$_u$astáye*
"Let all the gods be there today for our well-being." (my translation, GK) RV 5.51.13a

This pattern points to an interpretation of second position in terms of constituents, not simply words. Ex. (1) fits this revised interpretation easily. The case of ex. (2) is slightly less straightforward. However, hyperbaton implies that even under an analysis where *váriṣṭhaḥ* is assumed to be extracted from the *índraḥ*-NP it forms a proper constituent of its own. On the other hand, cases like (4) are attested. Here, the enclitic pronoun is preceded by two distinct syntactic constituents, in this case the nominative *índraḥ* and the accusative interrogative pronoun *kím*:

(4) *kím asya máde kím $_u$ asya pītā́v*
índraḥ kím asya sakh$_i$yé cakāra

3 All Rigvedic examples follow the metrically restored text of van Nooten & Holland 1994. Restored vowels are indicated by subscript characters. If not indicated otherwise, the translation is taken from Jamison & Brereton (2014).

4 See already Luraghi (1990: 44) for Vedic prose.

> "What did Indra create in the exhilaration of it [sc. Soma], what at its drinking? what in its fellowship?" RV 6.27.1ab

This pattern seems to indicate that the clitic is neither attached to the first word nor to the first syntactic constituent, but rather to the left periphery of a sentence. The left periphery consists of a slot for constituents with high discourse prominence (focal material as in the case of ex. (1) or topicalized material as in exx. (2)–(4)) plus an additional slot which, if filled, contains either a fronted pronoun as in ex. (4) or a complementizer as in ex. (11).[5]

Various proposals have been put forward to account for this pattern. See *inter alios* Lowe (2011) and Keydana (2011). In the latter paper, to which I will return briefly in section 3, it was argued that the placement of type-1 clitics can be accounted for by prosody alone.[6] The reasons for choosing a strictly phonological account are twofold: Firstly, we know from the Indian tradition that type-1 clitics were unaccented. Thus, cliticization must at least be triggered by phonological deficiency, a fact any model of type-1 placement has to reckon with. Secondly, a prosodic approach allows us to deal with cases like (3) and (4) in a unified fashion by proposing that type-1 clitics are hosted by the first phonological phrase (φ-phrase) of an intonation phrase (ι-phrase). This analysis is feasible since assuming a weak version of match theory (Selkirk 2011) it can be demonstrated that the initial φ-phrase corresponds to the left periphery in syntactic structure (Keydana 2011: 104). It is further strengthened by an observation made in Keydana (2018: 226–227) where evidence was presented that contrary to type-2 clitics clitic pronouns in Early Vedic are independent phonological words (ω's).[7]

As already observed by Delbrück (1878: 48), followed by Wackernagel (1892: 407), the patterns illustrated in this section prevail in Vedic prose.

5 In an explicit syntactic analysis this position can be identified with Spec,CP or C° respectively.

6 At first glance this choice might seem obvious, see already Wackernagel (1892: 406) or for a more recent account Janse (1993). However, in the recent literature on clitics syntactic or mixed approaches combining syntax and prosody have gained prominence. The most notable syntactic (or rather syntax-centered, since the author acknowledges the possibility of prosodic inversion) account of Vedic clitics is that of Hale, e.g. in Hale (1995).

7 In this paper I will not spell out a formal model of clitic placement. The ideas presented in section 3, however, are loosely based on the analysis of Keydana (2011) which can be captured in an optimality-theoretical ranking Align(WL1,r / φ-phrase,r) >> Align(WL1,l / ι-phrase,l) >> φ-phrase ≠ ω. The alignment constraints align the right and the left edge of a type-1 clitic respectively with the same edge of a phonological and an intonation phrase. φ-phrase ≠ ω is a constraint negatively defining the minimal shape of the phonological phrase.

However, the picture we are confronted with in the Rigveda is far less clear. While Bartholomae was right in claiming that there is an obvious tendency for clitic pronouns to be placed in the left periphery, they are actually attested in all conceivable positions within both verse and sentence.

1.2 Deviations from the standard pattern

As "in den meisten Fällen" in the quote from Bartholomae already indicates, exceptions to a placement of clitic pronouns in the left periphery are indeed attested. Actually, they are quite frequent. See e.g. exx. (5)–(7), all taken from the first book:

(5) *anarvā́ṇo abhí yé cákṣate no*
apīvṛtā aporṇuvánto asthuḥ
"The unassailable ones who watch over us have taken their stand, unclosing the enclosed (cows)." RV 1.190.6cd

(6) *sá vā́jeṣu prá no 'viṣat*
"When prizes (are set) he will help us." RV 1.81.1e

(7) *śakró yáthā sutéṣu ṇo*
rāráṇat sakhiyéṣu ca
"..., so that the able one will take pleasure in our soma-pressings and in our companionship." RV 1.10.5cd

In ex. (5), the enclitic pronoun *naḥ* stands in final position in the relative clause. Its host is the verb it is governed by. In ex. (6), *naḥ* is placed between preverb and verb which together form the complex predicate governing the pronoun,[8] while in ex. (7) it again follows its head, in this case a noun. Examples like these cannot be accounted for by any of the standard models. Obviously, these aberrant patterns are far too systematic to be regarded as mistakes. Also, we can hardly marginalize them by simply claiming that the strange placement is due to poetic license. As Jakobson & Bogatyrev have pointed out in their seminal paper from 1929, oral poetry is reigned in by what the authors call "preventive censure": the poets may stretch the possibilities their language

8 For the assumption that *prá* and *av*^{i}- form a complex verb see the frequent attestations of *prā́v*° in embedded sentences in the Rigveda.

allows for, but they cannot go beyond grammaticality. Thus, the following questions arise: Is the placement arbitrary or do we find identifiable patterns? And if so, how are these patterns related to the standard behaviour as attested in the majority of cases in the Rigveda and throughout Vedic prose?

2. Case study: *naḥ* in verse-final position

In a current ongoing project all instances of the type-1 clitic *naḥ* in the family books of the Rigveda (books 2–7) are collected and analysed. The pronoun *naḥ* was chosen because of its frequency and because of its polyvalence: Since it may be accusative, dative, or genitive, it occurs in a variety of syntactic constructions, both in the nominal and in the verbal domain.

As already argued by Bartholomae (1886) for Avestan, some of the exceptions to the placement of enclitic pronouns in the left periphery of the sentence can be explained by adopting his premise that "[i]n jeder dichtung nun, und wäre sie noch so waldursprünglich, müssen satz- und verszäsur zusammentreffen." (Bartholomae 1886: 14–15). Bartholomae's generalization thus correctly predicts cases like the following:

(8) *púruṣṭuta , krátvā naḥ śagdhi rāyáḥ*
"Much lauded! Help us with thy power to riches." RV 4.21.10c

In (8), the caesura after the fourth syllable coincides nicely with the syntactic boundary between the sentence-external vocative and the sentence itself and likewise most likely with a pause, because there is reason to believe that vocatives form ι-phrases of their own (Loewe 1923, Keydana 2021 [2023]). The match between intonation and metrical structure is less clear in cases like (9):

(9) *ā́ dhenávaḥ páyasā tū́rṇi arthā*
ámardhantīr , úpa no yantu mádhvā
"Let the milk cows, swift to their tasks, not neglectful, come close to us here with their milk, their honey." RV 5.43.1ab

Here too, the caesura coincides with a syntactic boundary, as *úpa naḥ* or more likely (*ā́*) *úpa no yantu* form a constituent. Thus, Bartholomae's conclusion, that "[d]ie enklitischen pronomina und partikeln lehnen sich an den ersten hochton im zeilenglied an" (1886: 31), still holds true. However, there is no evidence that this verbal complex formed an ι-phrase of its own. Rather, it

corresponds most likely to a φ-phrase inside a larger ι-phrase. We can conclude that it is unlikely that the caesura separating the break from the opening of the verse corresponds to a "satzzäsur" noticeable in speech.

Sure violations of Bartholomae's constraint are cases like (10) where the clitic is verse-final:

(10) *bhū́ridā bhū́ri dehi naḥ*
"O giver of much, give much to us." RV 4.32.20a

Obviously, *naḥ* is part of the cadence and thus not hosted by the first word bearing an *udātta* in its "zeilenglied". Also, it clearly does not form any syntactic constituent with its host; as usual, the cadence does not correspond to any linguistic unit. Verse-final clitic pronouns like this, which are not hosted by the first word or constituent of a sentence smaller than the verse, challenge the hypothesis that all type-1 clitics are placed according to some version of Wackernagel's Law since they are furthest away from their canonical position. For the pilot study reported in this paper, I zeroed in on exactly such cases.

The enclitic pronoun *naḥ* is attested 964 times in books 2 to 7. In 162 of these 964 attestations *naḥ* stands in verse-final position. In no more than 4 of these cases is the host part of the left periphery of a sentence smaller than the verse. In these instances, verse-final *naḥ* follows the complementizer *yáthā*:[9]

(11) *tásmā ukthā́ṃ janaye yáj jújoṣan*
nṛ́vān návīyaḥ śṛ́ṇávad yáthā naḥ
"For him I beget a hymn that he will enjoy, a newer manly one, so that he will listen to us." RV 7.26.1cd

In this example, it may be argued that *śṛ́ṇávad* is fronted to the discourse-functional slot in the left periphery of the Vedic sentence. The pattern is then similar to that of ex. (4) with both the DF-slot and C^0 filled. As type-1 clitics are regularly positioned at the right edge of the left periphery, the sentence matches our expectations. Slightly more complex is ex. (12):

9 Hettrich (1988: 284) observes that "[v]on den 64 Finalsätzen mit *yáthā* eröffnet die Konjunktion in 25 Fällen den NS, 39mal steht sie im Satzinneren", but does not account for this word order.

(12) *máma dvitā́ rāṣṭ$_a$ráṃ kṣatríyasya*
viśvā́yor víśve amṛ́tā yáthā naḥ
"Now as before, mine is the kingship of a lifelong ruler, so that all the immortals (are) ours." RV 4.42.1ab

Here, the complementizer is preceded by a full noun phrase, *víśve amṛ́tā*. Ex. (3) above illustrated the fact that full NPs are indeed attested in the DF slot. Ex. (12) thus allows for the same analysis as (11). Still, it is the only example in the corpus with such a complex left periphery.

While there are examples like (10) above where the placement of the pronoun does not seem to follow a recognizable pattern, such outliers are actually rare. Most cases of verse-final *naḥ* in the corpus fall into distinct patterns which, because of their systematicity, cannot be attributed to chance. The most important such pattern is the one where *naḥ* is hosted by its head.

2.1 *naḥ* hosted by its head

94 of the attestations with verse-final *naḥ* show a distinct pattern in that the host is at the same time the head syntactically governing the clitic pronoun. In 56 of these cases in books 2-7 the head is a verb. Frequently, it is an imperative as in (13). This, however, is simply due to the text sort and to the fact that the pronoun selected for this study is first person. Other finite verbs are attested. An example is (14). Note that in this example *naḥ* is a theme (and thus an object), while in most cases it is a beneficiary. This is the case of (15), an example with a verbal adjective.

(13) *áhā víśvā sumánā dīdihī naḥ*
"Through all the days, shine benevolently on us." RV 3.54.22d

(14) *ná yātáva ind$_a$ra jūjuvur naḥ*
"Sorcerers do not incite us, Indra." RV 7.21.5a

(15) *hásteva śaktím abhí saṃdadī́ naḥ*
"Like hands (clasping a spear) clasping power for us ..." RV 2.39.7a

With respect to the nature of clitichood in Vedic it should also be mentioned that in cases like (13) and (14) the host does not bear an *udātta*. While *pace* Wackernagel (1892) this does not imply that the verb itself is cliticised, it

nonetheless shows clearly that at least a prominent high tone is not a necessary prerequisite for hosts.[10]

Clitic pronouns may also be hosted within noun phrases. An example for this slightly rarer type is (16) with the collocation *pitā́ naḥ*, attested four times in books 2–7. In ex. (17), *naḥ* is hosted by a pronoun.

(16) *yā́ni mánur ávṛṇītā pitā́ naḥ*
"..., which our father Manu chose ..." RV 2.33.13c

(17) *mā́ no ví yauḥ sakhi̯yā́ viddhí tásya naḥ*
"Do not keep us far away from your companionship. Know this (speech?) of ours." RV 2.32.2c

Finally, *naḥ* may be hosted by a local particle. This pattern is attested three times with *úpa* (e.g. ex. 18) and once with *purás* (ex. 19).

(18) *ā́ vāyo bhūṣa śucipā úpa naḥ*
"O Vāyu, drinker of the clear (soma), attend upon us." RV 7.92.1a

(19) *pr$_{á}$ddho agne dīdihi puró naḥ*
"When you are kindled forth, Agni, shine in front for us."
Or with Geldner: "Entzündet leuchte uns voran, Agni." RV 7.1.3a

Cases like (18) are best analysed as prepositional phrases, while for ex. (19) such an analysis is possible but not mandatory (see the translation of Jamison & Brereton as against that of Geldner). To sum up: The most frequent pattern of verse- and sentence-final *naḥ* is such that the clitic is hosted inside the phrase it belongs to. See below 2.3. for parallels from other ancient IE languages and 3. for an analysis.

2.2 Framing

In an interesting pattern which is again too frequent to dismiss, verse- and sentence-final *naḥ* is governed by a sentence-initial head. This pattern occurs 44 times in books 2–7 (17 of which are identical, see ex. (21)). It is most frequently attested with verbs. Cf. ex. (20):

10 See Keydana 2021 [2023] for an analysis of main verb tone patterns in terms of intonation.

(20) *rā́si kṣáyaṃ rā́si mitrám asmé*
rā́si śárdha indra mā́rutaṃ naḥ
"Grant us peaceful dwelling. Grant us alliance. Grant us a Marutian warrior band, o Indra." RV 2.11.14ab

This example is especially remarkable since the poet alternates between tonal *asmé* and clitic *naḥ* depending on metrical demands. Note that both the clitic and the tonal dative occur frequently in this position, the latter 43 times in books 2–7.

Ex. (21), a sentence occurring 17 times in book 7, illustrates a slight extension of the same pattern, as in this case the sentence is framed by a tonal subject pronoun followed by the verb at the left edge and *naḥ* at the right edge.

(21) *yūyám pāta s$_u$astíbhiḥ sádā naḥ*
"Do you protect us always with your blessings." RV 7.1.20d

The framing pattern is also attested with a filled C^0. This is the case of ex. (22), where the verb is preceded by *kuvíd*.

(22) *kuvín náṃsante marútaḥ púnar naḥ*
"Surely the Maruts will bow to us again?" RV 7.58.5b

The framing constituent is not necessarily verbal. Noun phrases as in ex. (23) are also attested, and rarely even what might be analysed as a prepositional phrase (ex. 24):

(23) *imáṃ yajñáṃ nayata devátā naḥ*
"Lead this sacrifice here to the divinities for us."
Or with Geldner: "Führt dieses Opfer von uns zu den Göttern." RV 4.58.10c

(24) *áti vā yó maruto mányate naḥ*
"Whoever disdains us, Maruts ..." RV 6.52.2a

In two instances, both in dimeter verse, framing encompasses a whole stanza. An example is (25):

(25) *dhānā́vantaṃ karambhíṇam*
apūpávantam ukthínam
índra prātár juṣasva naḥ
"Indra, enjoy [the soma] of ours accompanied by roasted grain, by gruel, by cakes, by hymns, early in the morning." (adapted from Jamison & Brereton) RV 3.52.1

Placement within its constituent and framing constitute the bulk of attestations of verse-final *naḥ*. Other cases exist, but they are rare and they do not seem to follow any particular pattern.

2.3 Comparanda from outside Vedic

The most frequent deviant type, that of Wackernagel placement inside a constituent smaller than the sentence, finds an exact parallel in various other ancient IE languages.

Wackernagel himself was certainly right to claim that clitic pronouns are typically placed in second position in Ancient Greek. However, there are exceptions, which Luraghi (1990: 43) explains as resulting from 2P in "il margine sinistro per l'ambito di collocazione". As an amendment to Wackernagel's survey of votive inscriptions (1892: 346-349) see e.g. the following examples from Athens:

(26) *Ὀνέσιμος : μ' ἀνέθεκεν : ἀπαρχὲν | τἀθεναίαι : ho Σμικύθο hυιός*
"Onesimos dedicated me as a primal offering for Athene, the son of Smikythos." IG I³ 699, ca. 500-480

(27) *Φρυγία : ἀνέθεκέ με ̣τἀθεναίαι | hε ἀρτόπολ*[*ις*]
"Phrygia dedicated me to Athene, the bread-seller." IG I³ 546, ca. 500

The type represented by (27) is extremely rare. It should also be noted that here the subject is separated by <:> from verb plus enclitic pronoun – this punctuation may reflect prosodic constituency (Keydana 2023). Luraghi (1990: 43) explains the possibility of phrase-internal 2P by the "ordine puramente pragmatico" of

Greek.[11] Actual placement is then according to her due to "le varie possibilità di collocazione dei pronomi enclitici per scopi pragmatici" (1990: 58). With respect to this proposition, exx. (26) and (27) are revealing, since from the point of view of information structure and pragmatics both inscriptions are, as far as we know, exactly identical. Still, the placement of the clitic differs.

While in Greek 2P in constituents smaller than the sentence is rare, the pattern is the dominant one in Old Lithuanian. Proper 2P, on the other hand, is exceedingly rare. An example of the latter is (28) with the clitic reflexive *=si* attached to *dėl*:

(28) *neturedamas wietos ant žiames delsi rangiančiu zmoniu*
"not having place on earth because of the crowding people" $KnN^{1}{}_{3}$ 159_{15}

This pattern is only attested with complementizers and relative pronouns (see Hermann 1926: 90, Sommer 2021: 65).[12]

Ex. (29) is an example of clitic reflexive pronouns in the verbal domain:

(29) *Jeib gerybe ir wiernybe ſu=ſi=tiktu=s*
"So that goodness and faithfulness meet each other" CII_{593} (Psalms 85:11)

Since in (29) the clitic is doubled, the example exemplifies nicely both types of clitic placement typical for Old Lithuanian. One clitic, *=s*, is an enclitic, which is typical for simplex verbs. The other one, *=si=*, is an endoclitic placed between preverb and verb. Endoclisis is best explained by assuming a prehistoric state of affairs where the preverb was still an autonomous word (like in Vedic matric clauses). From a historical point of view, thus, the clitic was hosted

11 As Luraghi herself acknowledges, this tenet does not hold for Vedic: *Pace* Viti (2007) and Reinöhl (2016) the language is underlyingly head-final; see especially the insightful work of Gunkel & Ryan (2011) on swappable bigrams.

12 The only exception to this rule is MgT_{4} $2_{5\text{-}6}$, *Neſſa kadangel wiſe=ſi tur iſchpaßinti, iog...* "Because everyone has to recognize for themselves that ...". This example is remarkable since it seems to be a case of clitic climbing, as the clitic reflexive is positioned outside its syntactic domain, the embedded infinitival phrase. What sets it even more apart is the fact that the clitic is hosted by a quantifier positioned after the complementizer(s). In a recent paper, Sommer (2021: 66) argued quite convincingly for the "Möglichkeit eines Druckfehlers".

by the first word inside the verbal complex (for a striking Vedic parallel see ex. (33) below). See Hermann (1926), Petit (2010) and Razanovaitė (2014) for more data.

A similar pattern is attested in Gothic. However, since Gothic does not have special clitic pronouns, it only occurs with particles. It is attested mostly with sentence-initial verbs, but there are exceptions, as e.g. in ex. (30):

(30) *iþ Iesus uz=uh=hof augona iup jah qaþ: ...*
ὁ δὲ ἰησοῦς ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν, ...
"And Jesus lifted up his eyes, and said ..." John 11:41 CA

Here, too, the clitic, *=uh=*, is placed between preverb and verb. As with Old Lithuanian, this seems to presuppose a Vedic-like situation where preverb and verb did not yet form one (recursive) prosodic word. For more examples and analyses see Eythórsson (1995), (1996), Buzzoni (2009) and Miller (2019).

2P placement in the verbal domain is fully grammaticalized in Old Irish, the pronouns or argument indexes no longer being clitics, but rather infixes as e.g. in *no-m-ísligur* "I abase myself", Wb. p.17d22. See Griffith (2011). A similar development is attested in Tocharian (Peyrot 2019: 97–98).

It is difficult to interpret these data from a diachronic perspective. While proper 2P placement is most likely IE heritage, 2P in smaller domains may be inherited, but it may likewise be due to innovations in the individual subphyla. Except for Old Irish, Tocharian and Lithuanian, where the pattern became fully grammaticalized (in the latter case with reflexive verbs only), 2P in smaller domains is extremely rare. It should also be noted that outside of Vedic it is restricted to the verbal domain. Its infrequent attestation may point to an archaism. However, as is known from Romance, clitic placement in the verbal domain may also develop out of older Wackernagel patterns.

3. Towards a model for noncanonical clitic placement

In this section an attempt is made to sketch a way of integrating the patterns discussed above into the model of clitic placement laid out in Keydana (2011). As sketched above in section 1.1., in this paper I argued for a strictly prosodic approach to 2P.

In section 3.1. an extension of this model is developed to cover head-adjacent clitic placement, in section 3.2. sentence-final placement is dealt with.

3.1 Head-adjacent *naḥ*

The largest group of sentence-final *naḥ*-attestations comprises those where the clitic is hosted by its head. This pattern allows for two possible explanations: Firstly, it could be interpreted as obligatory head-adjacency, a pattern generally called the Tobler-Mussafia effect (see e.g. Billings 2002: 56 for a detailed exposition). If this analysis were on the right track, the pattern could not be derived from 2P, since for the latter head-adjacency is obviously irrelevant (see e.g. ex. (1) above). Thus, we would need two distinct mechanisms accounting for 2P on the one hand and head-adjacency on the other – a rather undesirable outcome since both occur side by side. Plausible evidence against the Tobler-Mussafia effect comes from five examples of noun phrases in my corpus where the clitic is not hosted by its head, but rather by an attributive adjective.[13] While the number is hardly compelling, they seem to confirm that the host is actually the first ω in the φ-phrase, not necessarily the syntactic head. See e.g. (31), to which the similar *priyó no átithiḥ* "our dear guest", RV 6.2.7b, can be compared:

(31) *susaṃsán mitró átithiḥ śivó naḥ*
"Mitra of good fellowship and our kind guest ..." RV 7.9.3b

I thus conclude that it is more likely that the frequently attested head-adjacency is simply an epiphenomenon of placement of the clitic in second position within its constituent.[14] Such an analysis has the advantage that it is fully compatible with 2P placement: the pattern would still be analysable as 2P, but 2P in the next-smaller domain. In this downgraded version of Wackernagel placement, the domain is the φ-phrase corresponding to the syntactic phrase headed by the syntactic object governing the clitic pronoun.[15] To illustrate

13 The fact that I abstained from looking for comparable data with the clitic hosted by a sub-constituent of a VP other than the verb is due to my ignorance as to the exact nature of the verbal complex. The most detailed account I am aware of is that of Hale (1995: chapter 2). However, his treatment of Vedic syntax relies heavily on theory-driven premises which cannot be tested empirically.

14 Thus, *pace* an idea pondered tentatively by Hale (1995: 202), cliticization within the clitic's constituent is neither restricted to VPs nor to the position following its head.

15 Hale (1995: 130–131), too, argues for the possibility that clitics are hosted within their syntactic constituent. If I understand him correctly, he seems to restrict this possibility to topicalized phrases. An alternative to phrase-internal placement would be to assume that the

this idea, I would like to take a new look at *pitā́ naḥ* from ex. (16). *pitā́ naḥ* is a noun phrase, the pronoun a genitive licensed within the phrase by the subcategorization frame of *pitár-*. Being postverbal, the phrase functions as an amendment to the subject *mánuḥ*. Both typological generalizations like match theory mentioned above and Early Vedic sandhi point to the fact that syntactic phrases correspond to prosodic constituents larger than the prosodic word and smaller than the ι-phrase, i.e. φ-phrases (Keydana 2018). In the case of verse-final *pitā́ naḥ*, this phrase, being positioned to the right of the verb, has most likely even an enhanced prosodic autonomy. Thus, we can assume that the noun phrase [$_{NP}$ *pitā́ naḥ*] is matched to a φ-phrase [$_{φ}$ [$_{ω}$ *pitā́*] [$_{ω}$ *naḥ*]].[16] However, this is where the downgrading ends: At least in cases where the clitic occupies the last position in the phrase, its host still seems to be the φ-phrase, not the preceding ω: this is evident from the fact that the final vowel of words preceding the clitic are regularly lengthened, a process restricted to the right edge of ω's (Keydana 2018). Cf. exx. (13) above and (32):

(32) *suvā́cam bhāgáṃ yaśásaṃ kṛdhī naḥ*
"Make a share for us that brings beautiful speech and glory."
RV 3.1.19d

In cases like that of the noun phrase [$_{NP}$ *pitā́ naḥ*], the placement of the pronoun immediately adjacent to its head may have been favoured by the fact that cross-linguistically φ-phrases identical in extension to ω's are avoided if possible (Inkelas & Zec 1995).

Before ending this subsection it seems worth pointing out that an up to now rather unsystematic look into sentence-internal *naḥ* reveals that 2P in φ-phrases is certainly not restricted to sentence-final placement. See exx. (33) with a noun phrase [$_{NP}$ *āśíṣo naḥ*] and (6), repeated here as (34), with a verbal complex [*prá no 'viṣat*]:

(33) *satyā́ bhavant$_{u}$, āśíṣo no adyá*
"... and let our hopes come true today." RV 7.17.5b

domain is a phase. This idea, for which see Roberts (2012), will not be pursued here because the assumption of phases is not so much motivated by empirical observations but rather by theory-internal premises.

16 The idea that units smaller than the clause play a role in clitic placement is not new. Fraenkel in a series of works beginning with his seminal paper from 1932 introduced the colon which can be equated with the φ-phrase or its syntactic equivalent.

(34) *sá vā́jeṣu prá no 'viṣat*
"When prizes (are set) he will help us." RV 1.81.1e

(34) is of special interest as it looks like the pre-stage of the Lithuanian (and Old Irish) pattern discussed above. Staying with sentence-internal *naḥ* for the moment, a complication arises due to examples like (35):

(35) *bhávā samátsu no vṛdhé*
"Be there to strengthen us in the combats." RV 6.46.3d

Here, the head follows the clitic which is either proclitic or hosted by a word within the same hemistich but outside its constituent. The latter option, introduced by Cysouw (2005) and assumed for Germanic verbal particles by Hill, Kölligan, Scheungraber & Frotscher (2019), may at first glance be preferable since it allows for a unified account of Vedic clitics as *en*clitics. However, further evidence for the possibility of proclisis comes from cases where *naḥ* is preceded by a vocative:

(36) *dadhikrā́m u sū́danam márt$_i$yāya*
dadáthur mitrāvaruṇā no áśvam
"Dadhikrā, who makes sweetness for the mortal, have you, o Mitra and Varuṇa, given to us as our horse." RV 4.39.5cd

In cases like (36), enclisis can be excluded with high confidence. As pointed out by Loewe (1923) and Keydana (2021[2023]), the so-called deaccentuation of non-initial vocatives in Early Vedic is best analysed as low tone intonation typical for a parenthesis. If this assumption, which is corroborated by cross-linguistic evidence, is correct, vocatives or vocative phrases form ι-phrases of their own, often accompanied by a pause at their boundary. Thus, in cases like (36) the clitic is positioned at the left edge of an ι-phrase. As a consequence, its only accessible host is *áśvam* to its right. I thus conclude that in cases like (35) the clitic is most likely hosted within its φ-phrase, albeit as a proclitic.[17]

The proposal given so far has an evident shortcoming: While it may account for the possibility of head-adjacent clitic placement, it has nothing to say about

17 Proclisis is also attested with Ancient Greek clitic pronouns, cf. Devine & Stephens (1994: 367) and Janse (2000: 246).

the reason why this option is chosen. I have no answer to this question. As mentioned above, Luraghi (1990) argued that in Greek this type of placement is triggered by pragmatic factors. In a similar vein, Adams (1994: 112) argues for Latin that in those cases where a weak pronoun is in second position in a constituent smaller than the clause, its host is typically a focal element. The same applies if the 2P requirement is not fulfilled at all. Now, while it is conceivable that information structure does play a role in clitic placement in Early Vedic as well, this hypothesis cannot be verified. Due to the very specific text sort of Rigvedic hymns, it is hardly ever possible to make testable claims about information structure. For head-adjacent sentence- and verse-final *naḥ*, I found only one instance in the corpus where the host is clearly prominent from the point of view of information structure: This is ex. (17) with verse-final *tásya naḥ*. The tonal pronoun is convincing evidence of emphasis; however, this isolated example hardly points to a rule.[18]

3.2 Sentence-final *naḥ*

Sentence-final clitics in framing contexts are the inverse of the standard 2P pattern: The host is not the first φ-phrase within an ι-phrase, but rather the last. In both the standard and the deviant case, the positioning is independent of that of the clitic's head. Accounting for this pattern on a technical level is rather straightforward: Based on an optimality-theoretical account of 2P one would simply have to invert the values of the constraint Align(WL1,l / ι-phrase,l) which forces the clitic to surface as far left in the ι-phrase as possible. Alternatively, one might start from the account of head-adjacent placement developed above: While with head-adjacent type-1 clitics the domain and the host are both the φ-phrase, sentence-final placement could be modelled by allowing for a variant where domain and host are still identical, but actually the ι-phrase itself. As far as I can see, the predictive power of both solutions is equal. However, even if the pattern can be modelled one way or the other, it still eludes a satisfying explanation. A tentative idea would be to start from the observation that Early Vedic assertive sentences ended in a

18 It should also be noted that the Vedic evidence contradicts a trend observable in the development of various IE languages: As shown e.g. in Janse (2000), Ancient Greek and Latin were rather canonical Wackernagel languages, deviations being explicable on pragmatic grounds. When the pattern became more grammaticalized in later stages of Greek and in the Romance languages clitics gravitated towards their respective head. Tighter grammaticalization from Early to Late Vedic on the other hand, makes canonical 2P the sole surviving pattern.

low boundary tone (see Loewe 1923). Since clitics are *anudātta*, it is tempting to propose that the right edge of the ι-phrase, bearing low tone itself, could quite naturally be extended by an additional low tone syllable, *viz.* the clitic. However, pending further evidence, this assumption remains *ad hoc*.

4. Conclusion

The study of verse- and sentence-final *naḥ* revealed first and foremost that such aberrations from the expected pattern are not random. The overwhelming majority falls into two classes, those following the 2P pattern in a domain smaller than the sentence, and those used in framing configurations. Due to this systematicity we can thus conclude that these patterns were fully grammatical and have to be accounted for by any model of clitic placement in Early Vedic.

2P in a smaller domain is most frequently attested with verbs. The pattern has clear parallels in other ancient IE languages like Greek or, more notably, Gothic, Old Lithuanian, and (the prehistory of) Old Irish and Tocharian. Despite these similarities it remains an open question if 2P in phrases (at least in certain pragmatically triggered contexts) is common heritage from PIE or rather a trivial recent development arising independently in the various subphyla. Notably, 2P in phrases is not restricted to the verbal complex in Early Vedic: there is clear evidence for 2P in noun phrases and most likely also in prepositional phrases. Phrasal 2P is not due to the Tobler-Mussafia effect.[19] While in most cases the clitic is hosted by its head, there are clear instances of *naḥ* hosted by an attributive adjective inside an NP. Thus, the pattern is best explained as a downgraded version of standard Wackernagel placement, the domain being a φ-phrase instead of an ι-phrase. Interestingly, there are attestations of *naḥ* preceded by a vocative and thus at the left edge of an ι-phrase. In such cases, it is inevitable to assume that the pronoun is proclitic.

Framing, i.e. the positioning of the head in verse-initial position and that of the dependent clitic in verse-final position, is again attested with various heads, verbs, nouns, and local particles. Framing is clearly a stylistic device, but the fact that the poets made regular use of it implies that it was acceptable to speakers of Early Vedic. The pattern can be modelled as a special case of 2P by assuming that in rare cases ι-phrases were admissible hosts.

19 Thus, the findings presented here do not contradict the alleged unidirectionality in the development from 2P to verb-adjacent clitics assumed e.g. by Viti (2016).

Thus, we may conclude that at least the dominant patterns of the placement of type-1 clitics are instantiations of the same underlying grammar, the only variable being the category of the host. While the picture emerging so far reveals more regularity than expected, it should be pointed out that this study sidestepped the discussion of exceptions to the two patterns identified. While being infrequent, they still need to be accounted for. I reserve this to a follow-up study which will also extend the investigation to a systematic treatment of verse- and sentence-internal clitic placement.

Bibliography

Adams, J. N. 1994. "Wackernagel's Law and the position of unstressed personal pronouns in Classical Latin", in: *Transactions of the Philological Society* 92(2), 103–178.

Bartholomae, Christian 1886. *Arische Forschungen.* Zweites Heft. Halle: Niemeyer.

Billings, Loren A. 2002. "Phrasal clitics", in: *Journal of Slavic Linguistics* 10, 53–104.

Buzzoni, Marina 2009. "Ibai mag blinds blindana tiuhan? (Luke 6,39): Pragmatic functions and syntactic strategies in the Gothic left sentence periphery", in: *Filologia Germanica / Germanic Philology* 1, 29–62.

Cysouw, Michael 2005. "Morphology in the Wrong Place: A Survey of Preposed Enclitics", in: Wolfgang U. Dressler (ed.): *Morphology and its Demarcations*. Amsterdam; Philadelphia: Benjamins, 17–37.

Delbrück, Berthold 1878. *Die altindische Wortfolge, aus dem Satapathabrahmana dargestellt*. Halle a.d.S.: Buchhandlung des Waisenhauses.

Devine, Andrew M. & Laurence D. Stephens 1994. *The Prosody of Greek Speech*. Oxford: Oxford University Press.

Eythórsson, Thórhallur 1995. *Verbal syntax in the early Germanic languages*. PhD thesis. Cornell: Cornell University.

— 1996. "Functional categories, cliticization, and verb movement in the early Germanic languages", in: Höskuldur Thráinsson, Samuel David Epstein & Steve Peter (eds.): *Studies in Comparative Germanic Syntax.* Vol. II. Dordrecht: Kluwer, 109–139.

Fraenkel, Eduard 1932. "Kolon und Satz: Beobachtungen zur Gliederung des antiken Satzes; I", in: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, *Philologisch-Historische Klasse*, 1932, 197–213.

Geldner, Karl Friedrich 1951. *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Goldstein, David 2016. "Variation versus Change. Clausal Clitics between Homer and Herodotus", in: *Indo-European Linguistics* 4, 53–97.

Griffith, Aaron 2011. "Old Irish Pronouns: Agreement Affixes vs. Clitic Arguments", in: Andrew Carnie (ed.): *Formal Approaches to Celtic Linguistics*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 65–93.

Gunkel, Dieter & Kevin M. Ryan 2011. "Hiatus avoidance and metrification in the Rigveda", in: Stephanie W. Jamison, H. Craig Melchert & Brent Vine (eds.): *Proceedings of the 22nd Annual UCLA Indo-European Conference*. Bremen: Hempen, 53–68.

Hale, Mark 1995. *Wackernagel's Law. Phonology & Syntax in the Rigveda*. Montréal: Concordia University.

Hermann, Eduard 1926. *Litauische Studien. Eine historische Untersuchung schwachbetonter Wörter im Litauischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hettrich, Heinrich 1988. *Untersuchungen zur Hypotaxe des Vedischen*. Berlin; New York: de Gruyter.

Hill, Eugen, Daniel Kölligan, Corinna Scheungraber & Michael Frotscher 2019. "The development of prefixation in Time and Space – Ditropic Clitics and Prosodic Realignment in Dialects of Indo-European", in: *Transactions of the Philological Society* 117(2), 157–198.

Inkelas, Sharon & Draga Zec 1995. "Syntax-Phonology Interface", in: John A. Goldsmith (ed.): *The Handbook of Phonological Theory*. Oxford: Blackwell, 535–549.

Jakobson, Roman & Petr Bogatyrev 1929. "Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens", in: *Verzameling van Opstellen door Oud-Leertingen en Befriende Vakgenooten opgedragen aan Mgr. Prof. Dr. Jos. Schrijnen bei gelegenheid van zijn zestigsten verjaardag, 3 Mei 1929 (Donum Natalicum Schrijnen)*. Nijmegen & Utrecht: Dekker en Van de Vegt, 900–913.

Jamison, Stephanie W. & Joel P. Brereton 2014. *The Rigveda*. Oxford: Oxford University Press.

Janse, Mark 1993. "The Prosodic Basis of Wackernagel's Law", in: *Le langues menacées. Actes du VXe congrès international des linguistes, Québec, Université Laval, 9–14 Août 1992*. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval, 19–22.

Keydana, Götz 2000. “Convergence and divergence in the development of the Greek and Latin clitic pronouns”, in: Rosanna Sornicola, Erich Poppe & Ariel Shisha-Halevy (ed.): *Stability, Variation and Change of Word Order Patterns over Time*. Amsterdam; Philadelphia: Benjamins, 231–258.

— 2011. “Wackernagel in the language of the Rigveda. A Reassessment”, in: *Historische Sprachforschung* 124, 106–133.

— 2018. “Word-final lengthening in Early Vedic”, in: *Journal of South Asian Languages and Linguistics* 5(2), 211–240.

— 2021 [2023]. “Accent or intonation? The vocative in Vedic. With an excursus to Greek”. *Historische Sprachforschung* 134, 196–213.

— 2023. „Constituent structure in non-informant languages: Evidence from inscriptions“, in: Theresa Roth, Emmanuel Dupraz & Valentina Belfiore (eds.): *Schriftkonventionen in pragmatischer Perspektive. Akten der Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft (Brüssel, 13.–14. September 2018)*. Leuven: Peeters, 268–294.

Loewe, Richard 1923. “Die indogermanische Vokativbetonung”, in: *Kuhns Zeitschrift* 51, 67–108, 161–220.

Lowe, John J. 2011. “Rgvedic clitics and ‘Prosodic Movement’”, in: Miriam Butt & Tracy Holloway King (eds.): *Proceedings of the LFG11 Conference*. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 360–380.

Luraghi, Silvia 1990. “Osservazione sulla Legge di Wackernagel e la posizione del verbo nelle lingue indoeuropee”, in: Maria-Elisabeth Conte, Anna Giacalone Ramat & Paolo Ramat (eds.): *Dimensioni della Linguistica*. Milano: Franco Angeli, 31–60.

Miller, D. Gary 2019. *The Oxford Gothic Grammar*. Oxford: Oxford University Press.

Nooten, Barend A. van & Gary B. Holland 1994. *Rig Veda. A metrically restored text.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Petit, Daniel 2010. *Untersuchungen zu den baltischen Sprachen*. Leiden; Boston: Brill.

Razanovaitė, Auksė 2014. *Lietuvių senųjų raštų klitiniai įvardžiai (XVI–XVIIIa)*. PhD thesis. Vilnius: Vilniaus universitetas.

Reinöhl, Uta 2016. *Grammaticalization and the Rise of Configurationality in Indo-Aryan*. Oxford: Oxford University Press.

Roberts, Ian G. 2012. “Phases, head movement and second-position effects”, in: Ángel J. Gallego (ed.): *Phases: Developing the framework*. Berlin; Boston, Mass.: de Gruyter Mouton, 385–440.

Selkirk, Elisabeth O. 2011. “The syntax-phonology interface”, in: John A. Goldsmith, J. Riggle & Allen C.L. Yu (eds.): *The Handbook of Phonological Theory*. 2nd edition. Oxford: Blackwell, 435–485.

Sommer, Florian 2021. “Das litauische Reflexivum und das indogermanische Wort. Skizze einer Typologie”, in: *Historische Sprachforschung* 131, 58–95.

Viti, Carlotta 2007. *Strategies of Subordination in Vedic*. Milano: Franco Angeli.

— 2016. “Null objects and clitics in some early IE languages”, in: Rosemarie Lühr (ed.): *Idiosynkrasie. Neue Wege ihrer Beschreibung*. Wiesbaden: Reichert, 13–32.

Wackernagel, Jakob 1892. “Über ein Gesetz der indogermanischen Wortstellung”, in: *Indogermanische Forschungen* 1, 333–436.

Einige Überlegungen zu der Verwendung von *apaśyam* im Rigveda

Frank Köhler[1]

1. Einleitung

Trotz aller Bemühungen der Vedistik und angrenzender Disziplinen setzt der älteste vedische Text, der Rigveda (= RV), seinem Verständnis nach wie vor beträchtliche Schwierigkeiten entgegen, und diese Problematik betrifft auch die Bereiche von Syntax und Semantik. Immerhin ist durch eine Vielzahl von Arbeiten das Verständnis insbesondere des vedischen Verbalsystems entscheidend verbessert worden,[2] so dass es möglich scheint, die verwirrende Formenvielfalt systematisch befriedigend zu sortieren. Es bleiben jedoch genügend Fragen offen, denn innerhalb des RV-Textes finden sich viele Formen, die den angestrebten Systematisierungen zu widersprechen scheinen. Im Folgenden soll es um einen solchen Fall gehen, um die Bedeutung und Verwendung von *apaśyam*. Diese Form ist 22-mal im RV belegt und scheint zumindest an einigen ihrer Belegstellen den akzeptierten Normen für den Gebrauch von Tempora im Vedischen zu widersprechen, denn in einer Reihe von Belegstellen dürfte diese Verbform für ein unmittelbar zurückliegendes Geschehen gebraucht worden sein, für das im Vedischen eigentlich der Indikativ Aorist zu erwarten ist. Auffälligerweise ist diese Form durch ihre Wortstellung besonders markiert: Von den 22 Belegen befinden sich 10 am Pāda-Eingang und 5 am Pāda-Ausgang, d. h., dass drei Viertel aller RV-Belege durch ihre Position in der Strophe markiert sind. Zudem weist ca. ein Drittel aller Belegstrophen eine besondere Position auf: vier Mal bilden sie die erste Strophe, zwei Mal die letzte, einmal die Mitte. Es liegt daher die Vermutung nahe, dass sie von den rigvedischen Dichtern ganz bewusst eingesetzt

1 Dieser Artikel geht zurück auf einen Vortrag, der ursprünglich auf dem 32. Deutschen Orientalistentag 2013 in Münster gehalten wurde; für die dort vorgebrachten Anregungen und Kritiken möchte ich mich herzlich bedanken, insbesondere bei Konrad Klaus und Martin Kümmel.

2 Um nur die wichtigsten Arbeiten zu nennen: Hoffmann 1967; Gotō 1987; Kümmel 2000; Dahl 2010; Kulikov 2012.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24819>

worden ist, um bestimmte Sachverhalte besonders hervorzuheben. Der auffällige Gebrauch dieser Form ist weder den indischen Kommentatoren[3] noch in der westlichen Forschung verborgen geblieben. Schon Oldenberg hat das mehrfache Auftreten von *apaśyam* in zwei dem Dichter Dīrghatamas zugeschriebenen Hymnen (RV 1.163 und 164) als „Ausdrucksgewohnheit" gedeutet, aber auf eine weitergehende Analyse verzichtet.[4] Demgegenüber sieht Brown in seiner Interpretation von RV 1.164 das besondere Merkmal der Form *apaśyam* darin, dass dadurch jeweils ein (nach Brown mehr oder weniger autonomer) Teil der Gesamtvision des Dichters eingeleitet wird.[5] Einen Zusammenhang zwischen der dichterischen Vision und der Verwendung von *apaśyam* stellt auch Houben her, der sich, ebenfalls anhand einer Studie von RV 1.164, am ausführlichsten mit der Problematik beschäftigt hat. Er weist dabei explizit auf den auch in anderen RV-Strophen zu findenden auffälligen Gebrauch des Imperfekts hin, der im Widerspruch nicht nur zu den Regeln für den Gebrauch dieses Tempus im Vedischen zu stehen scheine, sondern auch zur rituellen Verwendung dieser Hymne nicht gut passe, da die Rezitation von RV 1.164 ein Bestandteil der Durchführung des Pravargya-Rituals sei und ihr Text sich auf aktuell ablaufende Vorgänge beziehe; *apaśyam* unterstreiche dabei den visionären Charakter der dichterischen Wiedergabe.[6] Als theoretische Modelle für diese Erklärung erwägt Houben zwei Alternativen, ohne sich jedoch festzulegen:

> Hence, no decision can be made at this moment whether the specific use of *apaśyam* with reference to a visionary experience—and one which seems to be vividly remembered and to some extent repeated at the moment of reciting the verse—is to be considered an idiomatic exception to the general rule, […] or rather an exemplary instance of a durative use of the imperfect.[7]

3 So hat z. B. Mādhava (nicht Sāyaṇa; zur Identität des Veda-Kommentators vgl. Slaje 2010) *apaśyam* mit *paśyāmi* (1.163.6–7; 5.2.4; 10.27.8; 10.79.1), *adrākṣam* (1.164.1; 4.18.13; 10.183.2), *adarśam* (8.96.14; 10.114.4; 10.183.1), *ajñāsiṣam* (10.177.3) und sogar mit *paśyeyam* (1.164.31; 5.2.3) glossiert, also immerhin in mehr als der Hälfte der Belegstellen das dadurch bezeichnete Geschehen nicht in der fernen Vergangenheit verortet.

4 Oldenberg 1909: 157.

5 Brown 1968: 206 [= Brown 1978: 56]: „Each of the three parts purports to be a part of Dīrghatamas's transcendental vision or conceivably a separate vision, and is introduced by the verb *apaśyam* "I have seen, I saw."'

6 Houben 2000: 518ff.

7 Houben 2000: 519.

Allen soeben genannten Ansätzen ist gemeinsam, dass sie von zwei Hymnen desselben Dichters, RV 1.163 bzw. 164 ihren Ausgang nehmen. In beiden Hymnen ist ein Zusammenhang mit einem parallel ablaufenden Ritual (Aśvamedha bzw. Pravargya) gegeben, und daher lässt sich für den Gebrauch von *apaśyam* ein Bezug auf die unmittelbare Vergangenheit, die diesen Ablauf betrifft, herstellen. Allerdings wird diese Verbform gewöhnlich in Kontexten verwendet, die sich dem Verständnis zunächst entziehen, wodurch eine Einordnung der Belege in einen zeitlichen Rahmen erschwert wird. Daher scheint zunächst ein Überblick über alle rigvedischen Belegstellen von *apaśyam* angebracht, um zu überprüfen, ob sich die angesprochene Auffälligkeit auch an anderen Stellen im RV findet. Dies kann vor dem Hintergrund des poetischen Charakters der RV-Hymnen nur durch eine philologische Analyse der entsprechenden Passagen geleistet werden, so dass im nächsten Kapitel die einzelnen Belegstellen diskutiert werden. Danach werden die Ergebnisse zusammengetragen und mögliche Ursachen diskutiert, bevor abschließend einige Überlegungen zur Relevanz des Erklärungsversuches gemacht werden.

2. Zur zeitlichen Einordnung von *apaśyam* im RV

2.1 Formale Aspekte zu *apaśyam*

Bei *apaśyam* handelt es sich um die 1. P. Sg. Imperfekt Parasmaipada der Wurzel *paś-* „sehen“, deren Präsensstamm nach der vierten Klasse gebildet wird. Diese Form ist im RV 22-mal belegt, und sie formt mit *dṛś-* bereits im Vedischen ein supplementäres Paradigma, wobei die zuletzt genannte Wurzel als Grundlage der Aorist-, Futur- und Perfektbildungen, sowie der Präsens-Passiv-Formen fungiert, erstere hingegen zur Bildung der Präsensformen herangezogen wird;[8] dieser Sachverhalt wird auch von Pāṇini gelehrt.[9] Synchron sind die Formen der Wurzel *paś-* von denen der etymologisch verwandten Wurzel *spaś-* zu trennen. Ersteres wird fientiv als „sehen“ bestimmt, letzteres agentiv als „spähen“.[10] Dementsprechend wäre die wörtliche Übersetzung von *apaśyam* zunächst einmal ganz einfach „ich sah“, und so ist es von Geldner auch fast immer übersetzt worden.

8 Zur Suppletion im Vedischen vgl. Casaretto 2002.
9 Pāṇini Aṣṭādhyāyī 7.3.78.
10 Vgl. Jamison 1983: 167.

Zunächst zum Gebrauch des Imperfekts: Ausgangspunkt der folgenden Betrachtung ist der Umstand, dass der Gebrauch von *apaśyam* in RV 1.164 anscheinend gegen die Regeln der Vedischen Grammatik verstößt. Das Imperfekt findet nur dann Verwendung, wenn das dadurch bezeichnete Geschehen in der historischen Vergangenheit angesiedelt ist; bei der unmittelbar zurück liegenden Vergangenheit, deren Schilderung im Kontext des begleiteten liturgischen Geschehens zu erwarten ist, müsste der Aorist benutzt werden.

2.2 Zur Methode

Bevor im nächsten Abschnitt die einzelnen Strophen, in denen *apaśyam* auftritt, untersucht werden, sind vorher noch einige Überlegungen zur Untersuchungsmethode angebracht. So ist zunächst einmal der visionäre Charakter rigvedischer Dichtung überhaupt zu bedenken:[11]

Die rigvedischen Dichter haben ihre besondere Fähigkeit in prominenter Weise als eine besondere Form der Wahrnehmung verstanden und mit Verben aus dem Bereich des Sehens beschrieben. Dabei ist es eine Eigenheit des rigvedischen Rituals, dass die dichterische Schau und ihre anschließende Verbalisierung immer wieder erneuert werden müssen, sich also nicht auf bloße Rezitation beschränken dürfen. Dies geht unzweideutig einerseits aus den zahlreichen Bitten um Inspiration hervor, die ansonsten gegenstandslos wären, andererseits wird ihre Neuheit in einzelnen Dichtungen deutlich hervorgehoben. Wenn also die rigvedischen Dichter ihre Wahrnehmungen immer wieder erneuern müssen, liegt es nahe, dass sie, wenn sie sie in ihren Dichtungen erwähnen, von den unmittelbar relevanten sprechen, und dies ist bei der Interpretation von *apaśyam* zu berücksichtigen. Es liegt in der Natur visionärer Dichtung – und für den RV gilt dies in besonderem Maße –, dass sich ihr Gegenstand vom Inhalt alltäglicher Wahrnehmungen stark unterscheidet, und da es sich darüber hinaus um Dichtung handelt, müssen die entsprechenden Texte als Literatur behandelt und also einer philologischen Analyse unterzogen werden. Dies gilt selbstredend auch für die rigvedischen Belegstellen von *apaśyam*. Schon im Vorfeld könnte nun die Frage gestellt werden, ob es überhaupt sinnvoll sei, eine derartige Untersuchung durchzuführen, da angesichts der zu erwartenden interpretatorischen Schwierigkeiten beim Verständnis rigvedischer Dichtung *prima facie* nicht mit eindeutigen Ergebnissen gerechnet werden dürfe; die Anzahl der Belege ist schließlich gering, und da, wie unten

11 Vgl. hierzu Gonda 1963.

gezeigt wird, ein Großteil aus Hymnen hochgradig dunklen Inhalts stammt, könne es letztlich keine eindeutige Antwort auf die Frage nach der Zuordnung von *apaśyam* zur historischen oder zur unmittelbaren Vergangenheit geben. Dieser Einwand ist berechtigt, gleichwohl ergeben sich aus den folgenden Gesichtspunkten durchaus Kriterien zur Unterscheidung: Zunächst einmal legt ein deutlich erkennbarer Zusammenhang mit einem aktuell durchgeführten Ritual eine Einordnung von dem durch *apaśyam* beschriebenen Wahrnehmungsakt nahe. Dies muss natürlich nicht für jeden denkbaren Fall gelten, aber wenn sich der enigmatisch beschriebene Wahrnehmungsinhalt auf Elemente ritueller Natur bezieht, ist ein Bezug zur historischen Vergangenheit unwahrscheinlich. Der enigmatische Charakter rigvedischer Dichtung ist ja kein Selbstzweck, sondern dient auch der sprachlichen Vermittlung der fundamentalen Zusammenhänge, durch die das vollzogene Ritual wirksam ist, und wird dadurch zu ihrem Element. Und gerade deswegen sollte keine zeitliche Distanz zwischen Ritual und Wahrnehmung bestehen.

Ein anderer Gesichtspunkt betrifft die inhaltliche Struktur der Hymnen, in denen die Belege für *apaśyam* zu finden sind. Wenn in ihnen auf Wahrnehmungen direkt Bezug genommen wird, dann liegt es nahe, für *apaśyam* einen Bezug auf diese Aussagen zu vermuten, und sofern diese Bezüge sich auf die Gegenwart des lyrischen Egos beziehen, sollte sich *apaśyam* auf die unmittelbare Vergangenheit beziehen. Umgekehrt liegt es nahe, in Hymnen, in deren Vordergrund die Schilderung eines mythischen oder historischen Geschehens steht, für *apaśyam* dann einen Bezug zur historischen Vergangenheit zu postulieren, wenn diese den Inhalt der dadurch bezeichneten Wahrnehmung darstellt. Die Belege von *apaśyam* sollen im Folgenden entsprechend der gerade genannten Kriterien diskutiert werden.

2.3 Analyse

An den Anfang gestellt sei der klarste Beleg für einen Bezug von *apaśyam* auf ein historisches Geschehen, also den Regeln für den Gebrauch des Imperfekts entsprechend:

4.18.13a *ávartyā śúna āntrā́ṇi pece ná devéṣu vivide marḍitā́ram* |
4.18.13c *ápaśyaṃ jāyā́m ámahīyamānām ádhā me śyenó mádhv ā́ jabhāra* ||

„Aus Not habe ich mir die Eingeweide des Hundes gekocht, ich habe keinen Erbarmer bei den Göttern gefunden. Ich sah, dass die Ehefrau nicht geehrt wurde; da hat mir der Falke das Süße gebracht.“[12]

Ohne an dieser Stelle alle Probleme von RV 4.18 klären zu können,[13] darf als Hintergrund der Mythos von der Geburt Indras angenommen werden, zu dem auch die Not seiner Mutter und des Neugeborenen zählen. Vor diesem Hintergrund könnte auch die Aussage von Strophe 13 zu verstehen sein, die Indra zugeschrieben wird: Die ersten beiden Pādas hätten die Not Indras zum Gegenstand, Pāda 3 verwiese darauf, dass Indra gesehen hätte, wie der Gattin (des Vaters? Seiner?) keine Achtung entgegengebracht worden wäre, während der Inhalt des letzten Pādas die Besserung der Umstände durch den Gewinn des Somas impliziert.[14] Im Kontext des Vergangenheitsbezugs von *apaśyam* sind vor allem die drei Perfektformen *pece*, *vivide* und *ā́ jabhāra* von Relevanz, durch die das in dieser Strophe benannte Geschehen eindeutig in der historischen Vergangenheit situiert wird.

Im Gegensatz dazu stehen die folgenden zwei Strophen, die den eindeutigsten Beleg für die Verwendung von *apaśyam* zur Bezeichnung eines Geschehens in der unmittelbaren Vergangenheit darstellen dürften, RV 10.183.1–2:

10.183.1a *ápaśyaṃ tvā mánasā cékitānaṃ tápaso jātáṃ tápaso víbhūtam* |
10.183.1c *ihá prajā́m ihá rayíṃ rárāṇaḥ prá jāyasva prajáyā putrakāma* ||
„Ich sah dich mit dem Geist, wie du immer wieder erkannt wirst, aus der Glut geboren, aus der Glut erweitert; vermehre dich mit Nachkommenschaft, Sohnbegehrender, indem du hier Nachkommenschaft, hier einen Schatz schenkst!“
10.183.2a *ápaśyaṃ tvā mánasā dī́dhyānāṃ svā́yāṃ tanū́ ṛ́tvye nā́dhamānām* |
10.183.2c *úpa mā́m uccā́ yuvatír babhūyāḥ prá jāyasva prajáyā putra-kāme* ||

12 Interessanterweise stehen hier drei Perfektformen neben dem Imperfekt, sie sind hier nach Kümmel wohl faktisch verwendet worden, also nur mit indirekten Folgen für die Gegenwart (Kümmel 2000: 8, 292, 340, 492).

13 Diese Hymne bereitet dem Verständnis einige Schwierigkeiten, und das könnte schon für die vedischen Zuhörer gegolten haben; Amano hat darauf hingewiesen, dass sich zwei Episoden in der Maitrāyaṇī-Saṃhitā als Erklärungsversuche für die rätselhaften Anspielungen auf die Umstände von Indras Geburt in RV 4.18 verstehen lassen, vgl. Amano 2013.

14 Es sei an dieser Stelle nicht verschwiegen, dass diese Strophe von Mādhava nicht Indra, sondern dem Dichter dieser Hymne, Vāmadeva, zugeschrieben wird: *anayā vāmadevaḥ svakīyaṃ dāridryaṃ sūcayann iṃdrasyotkarṣam āha*. In diesem Fall wäre die Imperfektform *apaśyam* wiederum erklärungsbedürftig. Keiner der modernen Übersetzer ist ihm allerdings darin gefolgt, und insbesondere die Erwähnung des Falken in Pāda d spricht dafür, dass tatsächlich Indra diese Strophe zuzuschreiben ist.

„Ich sah dich mit dem Geist, wie du sinnst, selbst Not leidend zur Zeit der Regel; her zu mir, du sollst wieder jung werden! Vermehre dich mit Nachkommenschaft, Sohnbegehrende!“

In diesen beiden Strophen, die abwechselnd einem der beiden Ehegatten in den Mund gelegt werden, wird offensichtlich der Wunsch nach Nachkommenschaft zum Ausdruck gebracht, der, wie der Wechsel der Perspektiven verdeutlicht, beiden Ehepartnern gemeinsam ist. Neben *apaśyam* tauchen in diesen beiden Strophen noch der zweimal erscheinende Imperativ *prá jāyasva* sowie der Optativ Perfekt *babhūyāḥ* auf, und durch diese Modalformen wird auch der Bezug von *apaśyam* zur unmittelbaren Vergangenheit nahegelegt: Aufforderungen und Wünsche resultieren aus und beziehen sich auf gegenwärtige Sachverhalte, nicht aber auf eine historische Vergangenheit.

Aus dem achten Maṇḍala stammt eine Strophe, die zwar in einem historischen Kontext angesiedelt ist, deren Inhalt jedoch in der Gegenwart des Sprechers zu verorten sein dürfte:

8.96.14a *drapsám apaśyaṃ víṣuṇe cárantam upahvaré nadyò aṃśumátyāḥ* |
8.96.14c *nábho ná kṛṣṇám avatasthivā̆ṃsam íṣyāmi vo vṛṣaṇo yúdhyatā jaú* ||
„Ich sah den Tropfen abseits gehen im Bett des Flusses Aṃśumati, (ich sah) den wie eine Wolke herabgestiegenen Kṛṣṇa; ich schicke euch, Bullen; kämpft im Streit!“

Die Hymne als Ganzes ist an Indra gerichtet, leider ist unklar, wer in dieser Strophe der Sprecher ist, da es sich hier um ein mythisches, wenngleich nur in Versatzstücken geschildertes Geschehen handelt. Immerhin führt die Annahme, dass hier ein gerade ablaufender Kampf geschildert wird, noch am ehesten zu einer befriedigenden Erklärung dieser Strophe, verdeutlicht durch Präsens Indikativ *íṣyāmi* und Imperativ *yúdhyata*; dabei könnte mit Oldenberg der „Tropfen“ (*drapsá*) als eine Bezeichnung für Bṛhaspati zu verstehen sein.[15] Vor dem Hintergrund dieser Annahme wird auch *apaśyaṃ* in Pāda a als Wiedergabe einer Wahrnehmung innerhalb dieses Kampfes zu verstehen sein, die somit zeitlich nicht vom Hauptgeschehen getrennt werden kann.

Einen deutlichen Bezug zur erzählten Gegenwart weist auch die Strophe RV 10.79.1 auf; sie ist wie die ganze Hymne an Agni gerichtet:

15 Oldenberg 1912: 146f.

10.79.1a *ápaśyam asya maható mahitvám ámartyasya mártyāsu vikṣú* |
10.79.1c *nā́nā hánū víbhṛte sám bharete ásinvatī bápsatī bhū́ry attaḥ* ||
„Ich sah die Größe dieses Großen, des Unsterblichen unter den sterblichen Stämmen; verschiedentlich tragen sich seine verteilten Kinnbacken zusammen; ohne zu kauen fressen sie schnappend viel."

Die ganze Hymne, die sieben Strophen umfasst, hat die Vision Agnis zum Inhalt, in Strophe 4 findet sich eine weitere Form der ersten Person, *prá bravīmi*, „ich verkünde". Dadurch wird deutlich, dass es um eine aktuelle Charakterisierung Agnis geht, die durch *apaśyam* eingeleitet wird.

Die nächste Belegstrophe findet sich an erster Stelle in der an Mitra und Varuṇa gerichteten Hymne 5.62:

5.62.1a *ṛténa ṛtám ápihitaṃ dhruváṃ vāṃ sū́ryasya yátra vimucánty áśvān* |
5.62.1c *dáśa śatā́ sahá tasthus tád ékaṃ devā́nāṃ śréṣṭhaṃ vápuṣām apaśyam* ||
„Eure feste Ordnung ist durch die Ordnung verborgen, [dort], wo sie die Pferde des Sonnengottes ausspannen. Es stehen zehn, hunderte zusammen; das eine hervorragendste der Wunder der Götter sah ich."

Lüders deutet diese Strophe als Beleg für die Vorstellung, dass *ṛtá* als Lichtmasse materialisiert und im Himmel lokalisiert sei, aber durch seine Transzendenz die Wahrnehmung dieser Aspekte verhindere.[16] Das ist durchaus möglich, auch wenn vielleicht in Bezug auf das *ṛtá* zu bedenken wäre, dass Begriffe wie „Lokalität" und „Materialität" im Kontext rigvedischer Dichtersprache eine andere Bedeutung haben können. Und zusätzlich könnte auch die Bedeutung „Dichtung", die *ṛtá* im RV ebenfalls zukommt, eine Rolle gespielt haben: Dann könnte an dieser Stelle der Dichter bewusst mit der doppelten Bedeutung von *ṛtá* „kosmische Ordnung" und „Gedicht", sowie mit dem Gegensatz von *ápihitam* „verborgen" und *apaśyam* „ich sah" spielen, so dass dieser Strophe ein programmatischer Charakter zukommt: Der Dichter sieht die verborgene Ordnung, und verbirgt sie zugleich wieder durch die Art seiner Beschreibung. In der gesamten Hymne fehlt jeder Bezug zu einem Geschehen, das eindeutig in der Vergangenheit angesiedelt ist, so dass sich der Eindruck aufdrängt, dass der Dichter seinen Zuhörern den

16 Lüders 1959: 593f.; die „zehn hundert" sollen nach ihm nicht die Pferde Sūryas beziffern, sondern die Strahlen des materialisierten *ṛtá*.

Inhalt einer soeben empfangenen Vision schildert; damit bezöge sich *apaśyam* auch hier auf einen Vorgang, der sich in der unmittelbaren Vergangenheit vollzogen hat.

Eine weitere Belegstelle, RV 10.114.4, findet sich in einer Hymne, die inhaltlich viele Berührungspunkte zu RV 1.164 aufweist. Ein spezifischer Ritualablauf tritt hier allerdings nicht hervor, stattdessen wird der Zusammenhang zwischen Ritual, Dichtung und Kosmos in enigmatischen Wendungen beschrieben, so auch in Strophe 4:

10.114.4a *ékaḥ suparṇáḥ sá samudrám ā́ viveśa sá idáṃ víśvam bhúvanaṃ ví caṣṭe* |
10.114.4c *tám pā́kena mánasāpaśyam ántitas tám mātā́ reḻhi sá u reḻhi mātáram* ||
„Ein einziger ist der Vogel; er ist in den Strom eingegangen, er überblickt/bestrahlt diese ganze Welt. Ihn sah ich mit einfachem Geist in der Nähe: Ihn leckt die Mutter, er leckt die Mutter."

Neben dem Imperfekt *apaśyam* tauchen in dieser Strophe nur Perfekt- und Präsensformen auf, so dass für diese Belegstelle kein Bezug auf eine historische Vergangenheit postuliert werden kann.

Um einen enigmatischen Sachverhalt geht es auch in der folgenden Strophe, die an Brahmaṇaspati bzw. Sadasaspati gerichtet ist:

1.18.9a *nárāśáṃsaṃ sudhṛ́ṣṭamam ápaśyaṃ sapráthastamam* |
1.18.9c *divó ná sádmamakhasam* ||
„Ich sah Narāśaṃsa, den Kühnsten mit der größten Ausdehnung, gewissermaßen freigiebig mit einem Himmelssitz (?).[17]"

Die gesamte Hymne ist unterteilt in die an Brahmaṇaspati gerichteten Strophen (1–5) und die an Sadasaspati gerichteten (6–9). Folgt man der plausiblen Deutung Jamisons und Brerетons von *sádasas páti* als Epithet für Agni,[18] könnte der Dichter in Strophe 9 eine besondere Einsicht zum Ausdruck gebracht haben; durch Einführung eines weiteren Epithets von Agni, *nárāśáṃsa*, „Männer-Preis" nimmt er wieder Bezug auf Brahmaṇaspati, dem Herrn der dichterischen Formulierungen, die von den Menschen zum Preis der Götter

17 So für *sádmamakhasam* nach Witzel & Gotō (2007: 35); die Bedeutung dieses Wortes ist unklar.

18 Jamison & Brereton 2014: 110.

verfasst werden. Dadurch gelingt es ihm, eine Identität von Agni und Brahmaṇaspati nahezulegen. In den vorangegangenen Strophen dieser Hymne werden nur Imperative, Präsens-Indikative sowie ein Aorist verwendet, sodass hier wiederum auch für *apaśyam* ein Bezug auf gegenwärtiges Geschehen anzunehmen ist.

RV 3.38 gehört trotz ihrer Position innerhalb der Indra-Hymnen zu den kosmogonischen Hymnen des RV, die Schöpfungsleistung wird u. a. einem androgynen Urwesen zugeschrieben (in Strophen 4, 5, und 7). Daneben treten auch die *kavis* in Erscheinung, die ebenfalls schöpferisch tätig sind (1–2, als ungenannte Subjekte sicherlich auch 3–4, 7, 9), und zu denen sich auch der Dichter rechnet.

3.38.6a *trī́ṇi rājānā vidáthe purū́ṇi pári víśvāni bhūṣathaḥ sádāṃsi |*
3.38.6c *ápaśyam átra mánasā jaganvā́ṁ vraté gandharvā́ṁ́ ápi vāyúkeśān ||*
„Ihr beiden[19] kümmert euch[20], o Könige, in der Anordnung um die drei, um viele, um alle Sitze. Ich sah, mit dem Geist dorthin gegangen, sogar die Gandharven,[21] deren Haar der Wind ist, in eurem Gebot."

Die in dieser Strophe verwendete Terminologie suggeriert einen enigmatisch gefassten Bezug zwischen Kosmos und Ritual, und der in den ersten beiden Pādas geschilderte Sachverhalt dürfte zum Inhalt der in Pāda c hervorgehobenen Wahrnehmung gehören. Darüber hinaus greift die Schilderung der Wahrnehmung in dieser Strophe den zu Anfang der Hymne geäußerten Wunsch des Dichters wieder auf: 3.38.1cd: *abhí priyā́ṇi mármṛśat párāṇi kavī́ṁ́r ichāmi saṃdṛ́śe sumedhā́ḥ* „Weil/Indem ich die lieben, fernen [Satzungen *dhā́māni*?][22] fasse, suche ich als sehr Weiser die *kavis* für die vollständige Schau[23]." Für die Interpretation von *apaśyam* ist insbesondere der finale Dativ *saṃdṛ́śe* relevant: Durch ihn wird angezeigt, dass der Zweck der Hymne die Anschauung der Totalität ist. Diese vollständige Schau wird in den übrigen Strophen der Hymne weiter ausgeführt und durch *apaśyam* noch einmal eigens thematisiert.

19 Himmel und Erde sind das einzige explizit genannte Götterpaar in dieser Hymne (Strophen 3 und 8) und könnten daher auch hier angesprochen sein (Jamison & Brereton 2014: 522).

20 So nach Hettrich 2002: 220f. für *pári* + *bhūṣ-*, ähnlich Witzel, Gotō & Scarlata 2013: 73 und Jamison & Brereton 2014: 523.

21 Nach Velankar sollen die Gandharven mit den *kavis*, die in den ersten Strophen von RV 3.38 genannt werden, identisch sein (Velankar 1968: 94).

22 So Velankar 1968: 93.

23 „Für die vollständige Schau" ist eine behelfsmäßige Übersetzung für *saṃdṛ́śe*, bei der offenbleiben soll, ob der Sprecher oder die *kavis* das Subjekt der Schau sind.

Die folgende Strophe ist einer Hymne entnommen, die an Indra und Varuṇa gerichtet ist, RV 8.59. Diese gehört zu den Vālakhilya-Hymnen (RV 8.49–59) und weist dementsprechend auch eine stellenweise unsichere Überlieferung auf,[24] wie sie sich hier z. B. im fehlenden Akzent von *asṛjanta* zeigt. In RV 8.59.6 tritt *apaśyam* in Verbindung mit der Lokalpartikel *abhí* auf, die auch anderenorts zusammen mit Formen von *paś-* belegt ist.[25] Eine Modifikation der Verbbedeutung ist dadurch jedoch nicht ersichtlich:

8.59.6a *índrāvaruṇā yád ṛ́ṣibhyo manīṣā́ṃ vā́có matíṃ śrutám adat tam ágre* |
8.59.6c *yā́ni sthā́nāny asṛjanta dhī́rā yajñáṃ tanvānā́s tápasàbhy àpaśyam* ||

„O Indra und Varuṇa, als ihr am Anfang den Sehern Nachdenken, Reden, den Gedanken, Gehör gabt, die die Weisen als Grundlagen schufen,[26] als sie das Opfer ausspannten, das sah ich durch Glut."

Diese Strophe wird durch den Lok. Sg. *ágre* in der historischen Vergangenheit lokalisiert, in der die Vorväter als erste Priester die Grundlagen des Rituals gelegt haben. Dieser Topos ist auch aus anderen Hymnen bekannt (z. B. RV 10.70; 10.114; 10.130), die besondere Pointe dieser Strophe dürfte dann darin liegen, dass besagte Priester ihrerseits ihre besonderen Fähigkeiten von Indra und Varuṇa empfangen haben. Alle anderen flektierten Verben stehen im Imperfekt, daher scheint es zunächst nahezuliegen, auch den Wahrnehmungsakt in der historischen Vergangenheit zu lokalisieren. Die in den übrigen Strophen geschilderten Zusammenhänge sind jedoch im Präsens oder Aorist formuliert, so dass der Sachverhalt sich nicht so eindeutig darstellt, und insbesondere die Pādas 8.59.5ab legen einen Bezug zur erzählten Gegenwart nahe: *ávocāma mahaté saúbhagāya satyáṃ tveṣā́bhyām mahimā́nam indriyám* / „Soeben haben wir den beiden Gewaltigen für großen Wohlstand von der wahren indrischen [und varunischen?] Größe gesprochen." Der Aorist *ávocāma* kann hier proleptisch auch auf Strophe 6 bezogen werden, wodurch

24 Vgl. hierzu Jamison & Brereton 2014: 1130.

25 Vgl. Graßmann 1996, *s. v. spaś, paś*.

26 Geldner und ihm folgend Jamison und Brereton lesen mit den RV-Khilāni *tā́ni chándāṃsi* statt *yā́ni sthā́nāni* (Geldner 1951: 2,380; Jamison & Brereton 2014: 1143), doch diese Änderung ist nicht notwendig, da nichts dagegenspricht, *yā́ni* zusammenfassend auf die in den ersten beiden Pādas aufgezählten Aspekte von Dichtung zu beziehen, die mit Renou als Grundlagen von sakraler Dichtung und Ritual zu verstehen sind (Renou 1959: 102; 1960: 88).

ein Bezug zur Gegenwart des Sprechers zumindest nahegelegt wird. Natürlich kann die Schilderung der Wahrnehmung einerseits zum berichteten Inhalt der Strophe gehören, andererseits jedoch Bestandteil des fingierten poetischen Rahmens sein. Dass letzteres hier zutreffen dürfte, wird durch eine Strophe aus RV 10.130 nahegelegt, die ebenfalls die Grundlagen des Rituals zum Gegenstand hat:

10.130.6a *cāklpré téna ŕ̥ṣayo manuṣyà̄ yajñé jāté pitáro naḥ purāṇé* |
10.130.6c *páśyan manye mánasā cákṣasā tā́n yá imáṃ yajñám áyajanta pū́rve* ||

„Danach haben sich die menschlichen Seher gerichtet, unsere Väter, als das vorzeitige Opfer entstand. Mit dem Auge, mit dem Geist meine ich die zu sehen, die als frühere dieses Opfer opferten."

Der in den Pādas c und d dieser Strophe genannte Inhalt der Wahrnehmung ist zwar durch das Imperfekt *áyajanta* sowie durch *pū́rve*[27] eindeutig der ferneren Vergangenheit zuzuordnen, das Präsens *manye* in Pāda a bezieht den Wahrnehmungsakt selbst jedoch auf die erzählte Gegenwart, so dass auch für 8.59.6 ein ähnlicher Sachverhalt angenommen werden darf. Dem widersprechen auch nicht die unterschiedlichen Zeitstufen; der Inhalt einer visionär geformten Wahrnehmung kann sich ja ohne weiteres auf einen die Vergangenheit betreffenden Sachverhalt beziehen.

Oben wurde bereits erwähnt, dass *apaśyam* auffällig häufig, nämlich jeweils dreimal in zwei Hymnen zu finden ist, die Dīrghatamas zugeschrieben werden, RV 1.163 und 164. Beide Hymnen zeigen die bei diesem Dichter besonders mysteriöse Ausdrucksweise im hohen Maße, und daher sind interpretatorische Unsicherheiten zu erwarten. Zumindest die drei Belege aus 1.164 dürften dennoch plausibel auf Wahrnehmungsakte der unmittelbaren Vergangenheit zu beziehen sein; im Folgenden sollen sie gesammelt diskutiert werden:

1.164.1a *asyá vāmásya palitásya hótus tásya bhrā́tā madhyamó asty áśnaḥ* |
1.164.1c *tr̥tī́yo bhrā́tā ghr̥tápr̥ṣṭho asyā́trāpaśyaṃ viśpátiṃ saptáputram* ||

27 Für die zeitliche Zuordnung spielt es dabei keine Rolle, ob *pū́rve* als Nominativ Pl. M. oder als Lok. Sg. N. gedeutet wird.

„Der mittlere Bruder dieses lieben ergrauten Hotṛs ist hungrig; sein dritter Bruder trägt Schmalz auf dem Rücken; hier sah ich den Stammesherrn mit sieben Söhnen."

1.164.31a *ápaśyaṃ gopā́m ánipadyamānam ā́ ca párā ca pathíbhiś cárantam|*
1.164.31c *sá sadhrīcīḥ sá víṣūcīr vásāna ā́ varīvarti*[28] *bhúvaneṣv antáḥ ||*

„Ich sah den Hirten hin und her auf den Wegen wandeln, ohne sich niederzulegen. Indem er sich die auf ein Ziel gerichteten, er sich die verschieden gerichteten ankleidet, dreht er sich immer wieder in den Stätten des Werdens hierher." (= RV 10.177.3)

Das letzte Mal tritt *apaśyam* schließlich in Strophe 43 auf:

1.164.43a *śakamáyaṃ dhūmám ārā́d apaśyaṃ viṣūvátā parā enā́vareṇa |*
1.164.43c *ukṣā́ṇam pṛśnim apacanta vīrā́s tā́ni dhármāṇi prathamā́ny āsan ||*

„Ich sah von ferne den Rauch aus dem (brennenden) Dung, im Laufe des scheidenden (Tags) jenseits dieses unteren (Raumes). Den bunten Jungstier kochten sich die Helden. Dies waren die ersten Ordnungen."[29]

Der rituelle Hintergrund der gesamten Hymne dürfte durch das Pravargya-Ritual konstituiert werden, einer Libation eines erhitzten Gemischs aus Butterschmalz und Milch, das ursprünglich als Sonnen- und Regenzauber fungiert haben könnte und in späterer Zeit optionaler Bestandteil des Soma-Rituals geworden ist.[30] Konstitutiv für dieses Ritual sind dabei die durch das Eingießen von Milch in das bereits erhitzte Gefäß mit Ghee erzeugten Stichflammen;[31] hier gibt es also eine unmittelbar erlebte visionäre Erfahrung, die mit einem Bezug von *apaśyam* auf die historische Vergangenheit nur schwer zu vereinbaren ist. Auch der Inhalt von Strophe 43 spricht nicht dagegen; zwar ist der Inhalt der Wahrnehmung wie in RV 8.59.6 in einer primordialen Vergangenheit angesiedelt, der Wahrnehmungsakt selbst ist aber Teil des rituellen Ablaufs. Darüber hinaus gibt es auch hymnenimmanente Gründe, für *apaśyam* einen Bezug auf die unmittelbare Vergangenheit anzunehmen: Bekanntlich wird in dieser Hymne durchgängig das richtige Wissen über die geheimen Verbindungen zwischen Ritual, Kosmos, Dichtung, Göttern und Menschen thematisiert, und an zwei Stellen wird

28 Zur repetitiven Bedeutung des Intensivums *ā́ varīvarti* vgl. Schaefer 1994: 192–193.
29 Witzel & Gotō 2007: 302.
30 Zum Ritual und seiner Deutung vgl. Buitenen 1968, Houben 2000 und Oberlies 2012: 283–289.
31 Wie z. B. anhand der Fotos von einer Pravargya-Zeremonie in Houben 2000 deutlich zu sehen ist.

dieses Wissen als Wahrnehmung dieser Mysterien verstanden: 4a: *kó dadarśa prathamáṃ jā́yamānam* „Wer hat den zuerst Geborenen gesehen?“ und 16b: *páśyad akṣaṇvā́n ná ví cetad andháḥ* „Wer Augen hat, sieht; nicht erkennt der Blinde“. Die richtige Wahrnehmung, die hier ausdrücklich thematisiert wird, wird in dieser Hymne durchgängig hervorgehoben, und nach dem Verständnis der rigvedischen Dichter setzt diese einen Bezug zur rituellen Umgebung voraus.

Wie bereits erwähnt, erscheint RV 1.164.31 auch in einer anderen Hymne, sie bildet den Schluss von RV 10.177, die ebenfalls im Pravargya-Ritual verwendet wird.[32] Auch an dieser Stelle lässt sich hymnenimmanent für einen Bezug von *apaśyam* auf die unmittelbare Vergangenheit argumentieren: In 10.177.1ab heißt es: *pataṃgám aktám ásurasya māyáyā hṛdā́ paśyanti mánasā vipaścítaḥ* „Die Kenner der Inspirationen sehen mit dem Denken, mit dem Herzen den mit der Formkraft des Asura gesalbten Vogel.“ Das lyrische Ego aus Strophe 3 zählt sich sicherlich ebenfalls zu den *vipaścít* aus Strophe 1, die über eine übernatürliche Wahrnehmung mittels Herz und Denken verfügen, und untermauert diesen Anspruch dadurch, dass er seine eigene Wahrnehmung hervorhebt. Damit diese Wahrnehmung jedoch nicht durch einen zu großen zeitlichen Abstand entwertet wird, ist es notwendig, dass der durch *apaśyam* bezeichnete Akt sich auf die unmittelbare Vergangenheit bezieht.

Drei weitere Belege finden sich in RV 1.163, die ebenfalls Dīrghatamas zugeschrieben wird. Hier bildet das Pferdeopfer, der Aśvamedha den deutlich erkennbaren rituellen Hintergrund. Die zeitliche Zuordnung von *apaśyam* gestaltet sich hier jedoch schwieriger als in RV 1.164. Zunächst seien auch diese drei Strophen der Reihe nach vorgestellt:

1.163.5a *imā́ te vājinn avamā́rjanānīmā́ śaphā́nāṃ sanitúr nidhā́nā* |
1.163.5c *átrā te bhadrā́ raśanā́ apaśyam ṛtásya yā́ abhirákṣanti gopā́ḥ* ||
„O Preisgewinner, dies sind deine Schwemmen[33], dies die Orte des Niedersetzens der Hufe des Gewinners [die Orte, an denen der Gewinner die Hufe niedersetzt]; hier sah ich deine segensreichen Zügel, die die Hüter der Ordnung beschützen.“
1.163.6a *ātmā́naṃ te mánasārā́d ajānām avó divā́ patáyantam pataṃgám* |
1.163.6c *śíro apaśyam pathíbhiḥ sugébhir areṇúbhir jéhamānam patatrí* ||

32 Vgl. Gonda 1979 [= Gonda 1991: 437–473].

33 Nach Gotō ist damit das Meer gemeint, in dem das vergöttlichte Pferd gewaschen wird (Witzel & Gotō 2007: 732), möglicherweise eher das Himmelsmeer.

„Ich erkannte Dich selbst von fern mit dem Denken, als unterhalb des Himmels fliegenden Vogel. Ich sah deinen geflügelten Kopf, auf den gebahnten, staublosen Wegen lechzend."

1.163.7a átrā́ te rūpám uttamám apaśyaṃ jígīṣamāṇam iṣá ā́ padé góḥ |
1.163.7c yadā́ te márto ánu bhógam ā́naḷ ā́d íd grásiṣṭha óṣadhīr ajīgaḥ ||

„Hier sah ich deine höchste Gestalt, an der Stätte der Kuh die Labungen zu gewinnen suchen. Sobald der Sterbliche Anteil an Dir erlangt hat, hat der, der am meisten verschlingt, die Pflanzen geweckt.[34]"

In der gesamten Hymne wird das Opferpferd durchgängig deifiziert und mit einem „Urpferd" identifiziert, das zu einer allumfassenden Gottheit verklärt wird; gleichzeitig wird dasselbe Pferd der Schlachtung zugeführt, und seine Verklärung dient sicherlich auch zur Entsühnung von seiner Tötung; ein göttliches Wesen kann nicht getötet werden. Der Kontext legt es somit nahe, dass die drei durch *apaśyam* hervorgehobenen Wahrnehmungsakte einen Bezug zum rituellen Ablauf aufweisen und daher in der unmittelbaren Vergangenheit anzusiedeln sind, auch wenn ihr Inhalt nicht auf die Gegenwart des Sprechers begrenzt ist. Schwierigkeiten bereitet allerdings das Imperfekt *ajānām* in Strophe 6a; die Inhalte, die den beiden Verben *apaśyam* und *ajānām* zugordnet sind, scheinen einander zu ergänzen, so dass auch ihr zeitlicher Hintergrund miteinander übereinstimmen sollte.[35] Da 1.163.6 der einzige Beleg für die 1. P. Sg. einer Vergangenheitsform von *jñā-* im RV überhaupt ist, kann nicht überprüft werden, ob es Besonderheiten im Gebrauch gibt, die mit denen von *apaśyam* vergleichbar sind. Möglicherweise resultiert das Nebeneinander dieser Formen und die eventuelle Unsicherheit in der Zuordnung aus dem Bemühen des Dichters, das Pferd als seiner Natur nach zeitenthoben aufzufassen.

Die Hymne RV 5.2 weist wie RV 1.163 und 164 gleich 3 Belege von *apaśyam* auf, erweist sich aber über weite Strecken als schwer verständlich, und diese Unsicherheit erstreckt sich auch auf die Deutung von *apaśyam*:

5.2.2a kám etáṃ tváṃ yuvate kumārám péṣī bibharṣi máhiṣī jajāna |
5.2.2c pūrvī́r hí gárbhaḥ śarádo vavárdhā́paśyaṃ jātáṃ yád ásūta mātā́ ||

34 Oder „… hast Du, der am meisten verzehrt, die Pflanzen geweckt"?

35 Wie es interessanterweise auch Mādhava gesehen hat; er glossiert *ajānām* mit *jānāmi und apaśyam mit paśyāmi.*

„Welchen Jungen trägst du hier, junge Frau als *Peṣī*?[36] Die Fürstin hat (ihn) geboren, denn die Leibesfrucht ist ja viele Herbste gewachsen. Ich sah den Geborenen, als die Mutter ihn gebar."

5.2.3a *híraṇyadantaṃ śúcivarṇam ārā́t kṣétrād apaśyam á́yudhā mímānam* |

5.2.3c *dadānó asmā amṛ́taṃ vipṛ́kvat kím mā́m anindrā́ḥ kṛṇavann anukthā́ḥ* ||

„Den Goldzahnigen, Reinfarbigen sah ich fern vom Feld, wie er die Waffen maß. Da ich ihm das unvermischte Unsterbliche [= Soma] gegeben habe, was sollen mir die Indralosen, die keine Preislieder haben, tun?"

5.2.4a *kṣétrād apaśyaṃ sanutáś cárantaṃ sumád yūthám ná purú śóbhamānam* |

5.2.4c *ná tā́ agṛbhrann ájaniṣṭa hí ṣáḥ páliknīr íd yuvatáyo bhavanti* ||

„Ich sah ihn vom Feld hinweg gehen, zugleich die Herde, nicht sehr prachtvoll; sie [die Flammen] sind nicht ergriffen worden,[37] denn er ist geboren worden; die Ergrauten werden jung."

Diese drei Strophen stammen aus einer rätselhaften Agni-Hymne, es besteht immerhin ein Konsens in der Forschung darüber, dass das Verlöschen oder Verschwinden des Haus- bzw. Opferfeuers zumindest ein wichtiges Element dieser Hymne bildet.[38] Dementsprechend wäre auch für die Form *apaśyam* sowie für den Inhalt der Wahrnehmung ein direkter Bezug dazu zu postulieren. Der zeitliche Rahmen der Strophen 3 und 4 lässt sich nicht ohne weiteres bestimmen, in Strophe 2 deutet das Imperfekt *asūta* allerdings auf die historische Vergangenheit hin, zu der der Dichter sich samt seines Wahrnehmungsvorgangs zu zählen scheint; zumindest deutet in Strophe 2 nichts darauf hin, dass *apaśyam* nicht in die erzählte Vergangenheit einzuordnen ist.

Der Vollständigkeit halber seien hier auch die letzten beiden Belegstellen für *apaśyam* aufgeführt, die beide der äußerst dunklen Hymne RV 10.27 entstammen:

10.27.8a *gā́vo yávam práyutà aryó akṣan tā́ apaśyaṃ sahágopāś cárantīḥ* |

10.27.8c *hávā íd aryó abhítaḥ sám āyan kíyad āsu svápatiś chandayāte* ||

36 „Amme"? Vgl. Witzel, Gotō & Scarlata 2013: 534.

37 Bei *agṛbhrann* dürfte es sich um 3. Pl. Aorist Passiv handeln, vgl. Kümmel 1996: 36.

38 Vgl. Geldner 1951: 2,3f.; Velankar 2003: 134–139; Witzel, Gotō & Scarlata 2013: 533 und Jamison & Brereton 2014: 662f.

„Die Kühe des Fremden haben verstreut Korn gegessen; ich sah sie mitsamt dem Kuhhirten laufen. Die Rufe des Fremden kamen von überall zusammen; wie sehr wird der Besitzer an ihnen Gefallen finden?“

Nachdem die vorangegangenen Strophen dieser Hymne Indra preisen, scheint hier der Dichter auf ein bestimmtes Geschehen zu verweisen, das sich in einiger zeitlicher Distanz zugetragen haben sollte, da auch in Pāda c ein Imperfekt verwendet worden ist (*āyan*).

In der letzten zu betrachtenden Belegstelle, ebenfalls aus RV 10.27, ist eine Einordnung des Geschehens nicht ohne weiteres möglich:

10.27.19a *ápaśyaṃ gr̥ā́maṃ váhamānam ārā́d acakráyā svadháyā vártamānam* |
10.27.19c *síṣakty aryáḥ prá yugā́ jánānāṃ sadyáḥ śíśnā́ praminānó návīyān* ||

„Ich sah aus der Ferne den fahrenden Treck, durch radlose Eigenkraft sich bewegend. Er folgt den Geschlechtern des Fremden, der Leute, zugleich die Schwänze täuschend und sich verjüngend.“

Als Hintergrund dieser Strophe sind verschiedentlich astronomische Sachverhalte vermutet worden,[39] aber es scheint, als könnten abgesehen von der Auswahl einzelner Wörter die grundlegenden Probleme nicht geklärt werden.

2.4 Fazit

Entsprechend den vorangegangenen Erwägungen lässt sich anhand der Kriterien (1) des Bezugs zu aktuellem Ritualgeschehen und (2) der Thematisierung von Wahrnehmung innerhalb der jeweiligen Hymnen für immerhin 16 Belege ein Bezug zur aktuellen Vergangenheit aus der Perspektive des lyrischen Egos wahrscheinlich machen, an fünf Stellen lässt der Kontext keine Deutung zu, an einer Stelle scheint dieser Bezug ausgeschlossen. Somit wird von wenigen Ausnahmen abgesehen die Form *apaśyam* in Kontexten verwendet, in denen der Gebrauch des Imperfekts nicht üblich ist. Dieser Umstand bedarf trotz der relativ geringen Anzahl von Belegen einer Erklärung. Wenn in einem solchen Fall eine syntaktisch korrekte Form verfügbar gewesen wäre, bieten sich gewöhnlich mehrere Interpretationsoptionen an:

39 So z. B. die Sonne (Thieme 1941: 109 [= Thieme 1971: 34]) oder das Jahr (Jamison & Brereton 2014: 1414), das sich selbst erneuert und den Menschen die Lebenskräfte raubt.

denkbar wären metrischer Zwang, konventionell bedingter Gebrauch oder Lücken in der vedischen Grammatik. Im Folgenden soll diesen Fragen weiter nachgegangen werden.

Die Wurzel *paś-* bildet wie oben bereits erwähnt zusammen mit der Wurzel *dṛś-* ein suppletives Paradigma, dabei werden die Formen des Präsensstammes von *paś-* und die der übrigen Stämme (Aorist-, Perfekt- und Futurstamm) von *dṛś-* gebildet. Dementsprechend sollte also an Stellen, in denen der Kontext den Gebrauch eines Aorists erfordert, die entsprechende von *dṛś-* abgeleitete Form stehen, für den RV wäre das eine Form des Wurzelaorists;[40] somit hätte auch *adarśam* zur Verfügung gestanden. Der Wurzelaorist *adarśam* zeigt sogar die gleiche Abfolge von Kurz- und Langsilben wie *apaśyam*, die RV-Dichter hätten also theoretisch eine Alternative gehabt. Allerdings ist *adarśam* im RV nicht belegt! Noch bemerkenswerter ist jedoch die Tatsache, dass, von wenigen Ausnahmen abgesehen (dazu gleich), ganz allgemein von Verben des Sehens im RV weder eine 1. P. Sg. Imperfekt noch eine 1. P. Sg. Aorist belegt ist. Dies gilt sowohl für die Wurzeln *īkṣ-* und *cakṣ-,* die ebenso wie *dṛś-* bzw. *paś-* zunächst das Sehen im engeren Sinn bezeichnen, als auch für die Wurzeln *ci-*, *cit-* und *dhī-*, bei denen die Komponente der geistigen Wahrnehmung in den Vordergrund tritt. Als Ausnahme können lediglich die Wurzeln *khyā-* und *cakṣ-* angeführt werden: Von *khyā-* ist die Aoristform *akhyam* dreimal im RV belegt (zweimal davon mit Präfix *ví*),[41] die in allen drei Belegstellen die unmittelbare Vergangenheit wiedergibt und somit ganz regulär gebraucht wird. Von *cakṣ-* ist die 1. P. Sg. (*áva*) *acacakṣam* belegt, die als Plusquamperfekt gedeutet wird und die historische Vergangenheit zum Ausdruck bringt.

Durch diesen Befund wird also zweierlei deutlich: 1. Um einen Sehvorgang in der ersten Person, der in unmittelbarer Vergangenheit des Sprechers stattgefunden hat, zu bezeichnen, stand dem rigvedischen Dichter die zu erwartende Aoristform zur Verfügung. Selbst wenn aus irgendwelchen Gründen die Form *adarśam* nicht hätte gebildet werden können, so wäre ein Ausweichen auf andere Verben durchaus möglich gewesen. 2. Allerdings scheint für die RV-Dichter die Notwendigkeit zur Bildung solcher Formen überhaupt nicht bestanden zu haben, wie die nahezu vollständige Abwesenheit entsprechender Formen im RV zeigt. Es scheint, als habe es im rigvedischen *universe of discourse* keinen Anlass gegeben, für die Beschreibung der Sprecherwahrnehmung, die in der Vergangenheit angesiedelt sind, die entsprechenden

40 Vgl. Narten 1964: 146–148.

41 RV 1.109.1; 5.48.4 (ohne Präfix) und 8.55.1.

Formen zu bilden. Die einzige prominente Ausnahme bilden die Belege von *apaśyam*, die dadurch umso deutlicher hervortreten, da sie innerhalb ihrer Strophen häufig an auffälliger Position stehen. Anscheinend habe es für die rigvedischen Dichter bisweilen eine Notwendigkeit gegeben, in den Fällen, wo sie die eigene Wahrnehmung thematisieren, die Form *apaśyam* zu verwenden. Dies könnte seine Ursache in der spezifischen Art und Weise haben, in der die rigvedischen Dichter ihre poetischen Fähigkeiten zum Gegenstand ihrer Betrachtung gemacht haben und zu deren Wiedergabe der Präsensstamm *paśya-* ihnen besonders geeignet schien. Hierfür bieten sich zwei Erklärungen an, die beide auf verbale Kategorien Bezug nehmen: 1. Aspekt: *apaśyam* wurde verwendet, um eine Fortdauer zu bezeichnen, dies wäre durch eine Aoristform nicht möglich gewesen.[42] 2. Verhaltensart: das Suffix *-ya-* für den Präsensstamm der vierten Klasse verdeutlicht die fientiv/patientive Verhaltensart[43] und wurde deswegen in den oben besprochenen Kontexten verwendet, um die Besonderheit der visionären Begabung der rigvedischen Dichter hervorzuheben. Die zweite Erklärung scheint aus folgenden Gründen den Vorzug zu verdienen: Ginge es lediglich um den Verbaspekt, dann hätte eigentlich von jeder Verb-Wurzel mit der Bedeutung „sehen" die entsprechende Form des Präsensstamms verwendet werden können, um den imperfektiven Aspekt zu verdeutlichen und darüber hinaus sogar größere metrische Freiheiten zu gewinnen. Aber das ist nicht passiert. Demgegenüber ist *paś-* im Vedischen das einzige Verb des Sehens, das nach der vierten Klasse gebildet wird und diese Verhaltensart morphologisch realisiert. Wenn die rigvedischen Seher den visionären Aspekt ihrer Dichtung hervorheben wollten, konnten sie dies am besten unter Rückgriff auf Formen dieser Wurzel.

Daneben ist jedoch noch ein weiterer Faktor zu nennen, der zur Bevorzugung gerade der Form *apaśyam* geführt haben könnte; sie ist morphologisch ambivalent und damit ein Beispiel für den insbesondere von Elizarenkova hervorgehobenen Umstand, dass die rigvedischen Dichter auch die phonetische Ebene zur Vermittlung ihrer Aussagen genutzt haben.[44] Der Stamm *paśya-* konnte im Vedischen als Derivationsgrundlage für Nominalbildungen fungieren,[45] und zu

42 Gonda 1962; Houben 2000: 519.

43 Der Agens übt keine Kontrolle über das Geschehen aus, bzw. wird dadurch affiziert oder effiziert, vgl. Kümmel 2000: 6 und Gotō 2013: 84.

44 Vgl. Elizarenkova 1995, insbesondere 107–152. Die Nutzung der phonetischen Ebene kann vielfältige Formen annehmen.

45 Vgl. Kulikov 2012: 580.

diesen zählt auch *apaśyá-* „unfähig zu sehen“[46] in RV 1.148.5c *andhā́ apaśyā́ ná dabhann abhikhyā́* „die Blinden, unfähig zu sehen, schaden mit ihrem Blick nicht“. Diese an Agni gerichtete Hymne wird Dīrghatamas zugeschrieben, und es ist sicherlich kein Wunder, dass derselbe Dichter, der die Form *apaśyá-* gebildet hat, sechs der 22 Belege von *apaśyam* beisteuert. Die Thematisierung des Kontrasts zwischen denen, die unfähig sind zur richtigen Erkenntnis und den dafür Geeigneten ist bei ihm besonders ausgeprägt, wie z. B. anhand von RV 1.164.16ab deutlich wird: *stríyaḥ satī́s tā́ḥ u me puṁsá āhuḥ páśyad akṣaṇvā́n ná ví cetad andháḥ* „Obwohl sie Frauen sind, nennt man sie mir ‚Männer‘. Wer Augen hat, sieht; der Blinde erkennt nicht.“ Die beiden Hymnen RV 1.163 und 164 weisen darüber hinaus eine auffällige Häufigkeit der 3. P. Pl. Perfekt von *ah-*, *āhúḥ*/*āhuḥ* auf: 13 von 53 rigvedischen Belegen finden sich in diesen beiden Hymnen. Die Formen der 3. Person Perfekt werden in der Regel gebraucht, wenn nicht die zeitliche Einordnung des Redeaktes im Vordergrund steht, sondern die Geltung seines Inhalts.[47] Bloße Weitergabe von Wissen reicht jedoch im vedischen Kontext nicht aus; mindestens ebenso wichtig ist die persönlich verbürgte und dichterisch gestaltete visionäre Erfahrung.[48] Mindestens Dīrghatamas dürfte daher die Form *apaśyam* ganz bewusst auch wegen ihres Anklangs an *apaśyá-* gewählt haben, und dieses Wechselspiel von Sehen und Nichtsehen war auch für andere Dichter von großer Wichtigkeit.

3. Schluss

In den voranstehenden Abschnitten wurde dafür argumentiert, dass *apaśyam*, das formal als 1. P. Sg. Imperfekt Parasmaipada. der Wurzel *paś-* fungiert, in der Mehrzahl seiner Belege die unmittelbare Vergangenheit bezeichnet und

46 So in Geldner 1951: 1,207 und Jamison & Brereton 2014: 325 („unable to see“), sicherlich besser als die Übersetzung als verneintes Partizip Präsens (Graßmann 1996, *s. v. a-paśyá*; Witzel & Gotō 2007: 274; Krisch 2006, *s. v. apaśyá-*).

47 So nach Kümmel 2000: 115–117.

48 Ob die Dichter diese visionären Erfahrungen wirklich gemacht haben, steht natürlich auf einem anderen Blatt; wichtig ist, dass dieser Topos literarisch gestaltet werden muss! Thompson ist von einem ganz anderen Ansatz her zu ganz ähnlichen Ergebnissen gelangt; sein Fazit für Dīrghatamas‘ Verwendung von *apaśyam* lautet: “Here, self-assertion is in fact supported by a claim to the sort of visionary competence that we are accustomed to seeing, and indeed expect, in a Vedic Ṛṣi” (Thompson 1997: 146). Thompson äußert sich allerdings nicht zu den Gründen dafür, warum gerade *apaśyam* und keine andere Form der 1. P. Sg. eines Vergangenheitstempus dafür genutzt worden ist.

damit wie ein Aorist gebraucht wird. Weiterhin wurde vorgeschlagen, die Ursache hierfür in der verbalen Verhaltensart von *paś-* zu sehen; der Präsensstamm *paśya-* wird durch das Suffix als fientiv oder patientiv charakterisiert, und die rigvedischen Dichter könnten der Verdeutlichung dieser Besonderheit Vorrang vor der korrekten Zeitform gegeben haben. Sollten diese Überlegungen plausibel sein, dann liegt es nahe, auch anderen „Auffälligkeiten" in der Ausdrucksweise der rigvedischen Poeten erneute Aufmerksamkeit zu schenken. Möglicherweise tritt der sich in der Abweichung vom Tempusgebrauch manifestierende Formwille auch an anderer Stelle in Erscheinung, und die Analyse derselben könnte ein weiterer Baustein für das bessere Verständnis dieses so rätselhaften Werkes sein.

Bibliographie

RV: *Rig-Veda-Samhitā. The sacred hymns of the Brāhmans together with the commentary of Sāyanākārya*. Ed. by F. Max Müller. 4 Vols. 2nd ed. London: Frowde 1890 – 1892.

Amano, Kyoko 2013. „Indras Geburt und Aditis Qual – Ṛgveda 4.18 und zwei Geburtsmythen Indras in der Maitrāyaṇī Saṁhitā", in: *Zeitschrift für Indologie und Südasienstudien* 30: 1–19.

Brown, W. Norman 1968. „Agni, Sun, Sacrifice and Vāc: A Sacerdotal Ode by Dīrghatamas (Rig Veda 1.164)", in: *Journal of the American Oriental Society* 88: 199–218. (= Brown 1978: 53–74, unter dem Titel "Dīrghatamas's Vision of Creation").

— 1978. *India and Indology: Selected Articles*. Ed. by Rosane Rocher. Delhi: Motilal Banarsidass.

Buitenen, Johannes A. B. van 1968. *The Pravargya. An Ancient Indian Iconic Ritual*. (Building Centenary and Silver Jubilee Series 58.) Poona: Deccan College Postgraduate and Research Inst.

Casaretto, Antje 2002. „Defektivität und Suppletion im vedischen Verbalsystem: ved. *paś* : *darś*, *drav* : *drā* und *dhāv* : *sar*", in: *Historische Sprachforschung* 115: 37–56.

Dahl, Eystein 2010: *Time, Tense and Aspect in Early Vedic Grammar. Exploring Inflectional Semantics in the Rigveda*. (Brill's Studies in Indo-European Languages and Linguistics 5.) Leiden [u. a.]: Brill.

Elizarenkova, Tatyana J. 1995. *Language and Style of the Vedic Ṛṣis*. Albany, NY: State University of New York Press.

Geldner, Karl F. 1951. *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 3 Bde. (Harvard Oriental Series 33–35.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gonda, Jan 1941. „Ein neues Lied", in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 48: 275–290. (= Gonda 1975: 144–159).

— 1962. *The aspectual function of the ṛgvedic present and aorist*. The Hague: Mouton.

— 1963. *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague: Mouton.

— 1975. *Selected Studies*. Vol. 4: History of Ancient Indian Religion. Leiden: Brill.

— 1979. „A propos of the Mantras in the Pravargya section of the Ṛgvedic Brāhmaṇas", in: *Indo-Iranian Journal* 21: 235–271. (= Gonda 1991: 437–473).

— 1991. *Selected studies*. Vol. 6.1. Leiden: Brill.

Gotō, Toshifumi 1987. *Die „1. Präsensklasse" im Vedischen. Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia*. (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 489; Veröffentlichungen der Kommission für Linguistik und Kommunikationsforschung 18.) Wien: Verl. der Österreich. Akad. der Wiss.

— 2013. *Old Indo-Aryan morphology and its Indo-Iranian background*. In co-operation with Jared S. Klein and Velizar Sadovski. (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 849; Veröffentlichungen zur Iranistik 60.) Wien: Verl. der Österreich. Akad. der Wiss.

Graßmann, Hermann 1996. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von Maria Kozianka. Wiesbaden: Harrassowitz.

Hettrich, Heinrich 2002. „Syntax und Wortarten der Lokalpartikeln des Ṛgveda. III: pári", in: Matthias Fritz & Susanne Zeilfelder (Hrsg.): *Novalis Indogermanica. Festschrift für Günter Neumannn zum 80. Geburtstag*. Graz: Leykam, 215–241.

Hoffmann, Karl 1967. *Der Injunktiv im Veda*. Heidelberg: Winter.

Houben, Jan E M. 2000. „The ritual pragmatics of a Vedic hymn: the ‚Riddle Hymn' and the Pravargya Ritual", in: *Journal of the American Oriental Society* 120: 499–536.

Jamison, Stephanie W. 1983. *Function and Form in the -āya-Formations of the Rig Veda and Atharva Veda*. (Ergänzungshefte zur Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft 31.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jamison, Stephanie W. & Joel Brereton (Üb.) 2014. *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. 3 volumes. Oxford: Oxford University Press.

Keydana, Götz 2013. *Infinitive im Ṛgveda: Formen, Funktionen, Diachronie*. (Brill's Studies in Indo-European Languages and Linguistics 9.) Leiden [u. a.]: Brill.

Krisch, Thomas 2006. *Rivelex. Rigveda-Lexikon.* Bd. 1. Mitarbeiter: Christina Katsikadeli, Stefan Niederreiter und Thomas Kaltenbacher. (Grazer vergleichende Arbeiten 20.) Graz: Leykam.

— 2012. *Rivelex. Rigveda-Lexikon.* Bd. 2. Mitarbeiter: Christina Katsikadeli, Stefan Niederreiter, Konstantinos Sampanis, Sabine Ziegler. (Grazer vergleichende Arbeiten 26.) Graz: Leykam.

Kümmel, Martin J. 1996. *Stativ und Passivaorist im Indoiranischen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

— 2000. *Das Perfekt im Indoiranischen. Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*. Wiesbaden: Reichert.

Kulikov, Leonid 2012. *The Vedic -ya-presents: passives and intransitivity in Old Indo-Aryan*. (Leiden studies in Indo-European 19.) Amsterdam [u. a.]: Rodopi.

Lüders, Heinrich 1951/1959. *Varuṇa*. Aus dem Nachlaß hrsg. von Ludwig Alsdorf. Bd. 1: *Varuṇa und die Wasser*. Bd. 2: *Varuṇa und das Ṛta*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Mayrhofer, Manfred 1992/1996/2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. 3 Bde. Heidelberg: Winter.

Narten, Johanna 1964. *Die sigmatischen Aoriste im Veda*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Oberlies, Thomas 2012. *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Oldenberg, Hermann 1909. *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten. Erstes bis sechstes Buch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

— 1912. *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten. Siebtes bis zehntes Buch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Renou, Louis 1959. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. Tome 5. Paris: Boccard.

— 1960. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. Tome 7. Paris: Boccard.

Schaefer, Christiane 1994. *Das Intensivum im Vedischen*. (Historische Sprachforschung / Ergänzungsheft 37.) Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Slaje, Walter 2010. „Sāyaṇa oder Mādhava? Verfasserschaft und Reihenfolge der *Saṃhitā*-Kommentare aus Vijayanāgara“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 160: 383–414.

Thieme, Paul 1941. „Beiträge zur Vedaexegese. 1. Die beiden Verben *mī*. 2. śurudh“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 95: 82–116; 338–349. (= Thieme 1971: 7–53)

— 1971. *Kleine Schriften*. (Glasenapp-Stiftung 5,1.) Wiesbaden: Steiner.

Thompson, George 1997. „Ahaṃkāra and Ātmastuti: Self-Assertion and Impersonation in the Ṛgveda“, in: *History of Religions* 37: 141–171.

Velankar, Hari D. 1968. *Ṛgveda Maṇḍala III. Translation and Critical Notes*. Introduction and Indices by S. A. Upadhyaya. Bombay: University of Bombay.

— 2003. *The fifth Mandala of the Ṛg-Veda*. With English translation and critical notes. Ed. by Shantaram G. Moghe. Delhi: Koshal Book Depot.

Witzel, Michael & Toshifumi Gotō 2007. *Rig-Veda: Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben […] unter Mitarbeit von Eijirō Dōyama und Mislav Ježic. Frankfurt a. M.; Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

Witzel, Michael, Toshifumi Gotō & Salvatore Scarlata 2013. *Rig-Veda: Das heilige Wissen. Dritter bis fünfter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Yamī's Friendship(s): How it Started and How it Ended Up. Linguistic and Text-critical Notes on the Dialogue Hymn Ṛgveda 10.10[1]

Leonid Kulikov

Between men and women there is no friendship possible.
There is passion, enmity, worship, love, but no friendship.
Oscar Wilde, *Lady Windermere's Fan*

1. Yamī and Yama's story: preliminary remarks

One of the most fascinating specimens of the earliest Vedic literature, the famous dialogue hymn RV 10.10, focuses on the relationships between Yamī and Yama.[2] Yamī (who opens this dialogue) attempts to beguile her twin brother into incestual relation. Yama, who replies in even stanzas (second, fourth etc.), constantly refuses this invitation. Yamī insists, providing further arguments, such as the necessity of producing offspring; their prenatal physical union in the womb; etc. Yet, Yama consistently argues that the incestual relation is inappropriate, which makes their sexual relations impossible.

The characteristics of Yamī as a mythological personage can only be gleaned from the text of this dialogue on the basis of its thorough linguistic and philological analysis. In what follows I will offer a linguistic and text-critical

1 I am grateful to Alexandra Aikhenvald, Siglinde Dietz and Konrad Klaus for their comments and critical remarks on earlier drafts of this paper. I also would like to take this opportunity to express my thanks to the audience of the talks at the Université Sorbonne Nouvelle (Paris, 17 April 2019), Universität Wien, Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde (29 November 2019) and l'Institut des Hautes Études de Belgique, Bruxelles (Journées Belges d'Études Celtologiques et Comparatives "Grâce à elles ou à cause d'elles: déesses et héroïnes dans le mythe et l'épopée", 4 December 2021), where some parts of this paper were presented. This research was generously supported by FWO research grant G004121N.

2 For an overview of this issue, see, for instance, Oberlies 1998: 388, with bibliography.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24820>

study of a few relevant stanzas, paying special attention to the evolution of Yamī's attitude towards her twin brother from passionate love towards anger and hatred.

2. Ṛgveda 10.10.1: Yamī seducing Yama to sex: a sweet start of relationship?

tantum ne nostros avidi liceantur amores ...
[... only let them in their greed not put our loves for sale!]
Ovid, *Amores* 3.8.59

The first half of the opening stanza of the dialogue runs as follows:
(RV 10.10.1ab)

ó [= *ā́=u*] *cit sákhāyaṃ* ***sakhi̯yā́*** *vavr̥tyāṃ ' tiráḥ* ***purū́*** *cid arṇavā́ṃ jaganvā́n*

There are two problematic words in this passage (shown in boldface). The most difficult form of this stanza and one of the most debated forms of the entire hymn is *sakhyā́* in pāda a. This is the abstract noun derived from *sákhi-* 'friend, partner, companion' (the accusative singular form of which, *sákhāyaṃ*, appears in the same pāda), meaning 'friendship, partnership'. Its grammatical characteristics remain unclear, however. Another difficult word that may require special comments is *purū́* in pāda b.

Geldner's (1951: III,412) translation runs as follows:

"Ich möchte doch den Freund **zu einem Freundschaftsdienst** bewegen. Auch wenn er noch so viele (Meilen), über das Meer gegangen ist, (sollte er kommen)." [here and elsewhere boldface is mine. – LK]

Geldner explains his interpretation as based on a conjecture ("*sakhyā́* Dat. für *sakhyā́ya*"), thus ultimately following Sāyaṇa's indigenous commentary and ascribing to the analysis substantiated by Pischel (1889: 64–65). This analysis, adopted by many Vedicists (Renou 1956: 55;[3] Schneider 1967: 3 [= Schneider

3 "Que ne puis-je vers l'amitié attirer mon ami, fût-il allé au loin, par delà les mers !" Later Renou (1967: 122) abandoned his earlier analysis, ascribing to Oldenberg (1912); see below.

2002: 153];[4] Doniger 1981: 247;[5] Jamison & Brereton 2014: 1382[6]) appears dubious, first of all, because of heavy emendation (+*sakhyā́*[*ya*]), which, as Oldenberg (1909: 287 [= 1967: 303]) convincingly argues, is unnecessary.

Instead, *sakhyā́* can be satisfactorily analysed as a grammatically correct form of the abstract substantive *sakhyá-* 'friendship, partnership' without any emendation. One such formal option is to take *sakhyā́* as the instrumental singular form (Lanman 1872–1880: 336; Ludwig 1883: vol. 5, 511), adopted, for instance, by Whitney in his translation of the parallel verse of the Atharvaveda[7] and Schnaus (2008: 163–164), who sees here an "Instrumental des Grundes" and translates this passage as follows:

> "Herbei möchte ich den Freund aufgrund der Freundschaft wenden.
> Er ist über wirklich vieles hinweg zum wallenden Meer gegangen."

Albeit formally possible, this analysis does not make much sense, however: the instrumental of cause ("I would like to invite a friend because of friendship"?) appears redundant in this context.

Alternatively, *sakhyā́* can be taken as an accusative plural form (thus Oldenberg 1909: 287 [= 1967: 303]; Oldenberg 1912: 204), which leads us to the following translation of pāda a: "I would like to turn my friend towards friendships…" or the like. As Oldenberg (1909: 287 [= 1967: 303]) rightly noticed, the accusative of goal is quite common with the verb *ā́-vṛ̥t*. This analysis was adopted, in particular, by Renou (in his posthumously published comments on RV 10.10; see Renou 1967: 122), Elizarenkova (1999: 419)[8] and, most recently, by Bodewitz (2009: 256–257) and Pinault (2012: 144–145). The last two authors disagree in the exact rendering of the verbal form: Bodewitz (ibid., 257) believes that it can be interpreted as "(make) return to" ("[a]pparently Yamī wants to get back the situations of friendship (therefore the plural

4 "Herbei, unter allen Umständen, (*ó cit*) möchte ich den Genossen zur gemeinsamen Sache bewegen. Auch wenn er noch so weit über das Meer (*arṇavá*) gegangen ist…"

5 "Would that I might draw my friend into intimate friendship, now that he has gone far across the ocean."

6 "I would turn my partner right here to partnership – even though he has gone across many (realms), across the flood."

7 AVŚ 18.1.1 (see Whitney & Lanman 1905: II,816): "Unto a friend would I turn with friendship."

8 In fact, Elizarenkova's translation "Как бы я хотела повернуть друга к дружбе…" [I would very much like to turn the friend to the friendship] (ibid., 124) rather suggests the dative analysis of the form.

is used), but now with a special form of sexual partnership"), while Pinault doubts his interpretation.[9] Pinault's objection against Bodewitz's translation of the verb *ā́-vr̥t* appears fully justified, but his explanation of the meaning of the plural form does not appear convincing: the exact meaning of *sakhyā́* remains unclear. Let us take a closer look at the semantics of this plural noun, paying special attention to possible semantic nuances induced by the pragmatic context of Yamī's replica addressed to Yama.

The key to the solution of this controversy is the fact that Yamī encourages her brother to become her sexual partner. Accordingly, a more precise rendering of the accusative *sákhāyaṃ* in our context should be 'sexual partner', rather than just 'friend' or 'partner', which thus anticipates the future relationship between the twins as imagined by Yamī, rather than refers to the actual state of affairs. This implies that the abstract noun *sakhyá-* should be understood as 'sexual partnership, sexual relation' (which, in fact, is very close to Bodewitz's proposal quoted above).

How can a plural form of this noun be interpreted? Abstract nouns are typically uncountable, thus very often lacking plural forms (*singularia tantum*). In the case an abstract noun can nevertheless form a plural, this necessarily implies a semantic shift.[10] The plural form of a noun denoting an abstract notion Q may either refer to (i) several varieties or types of Q (e.g. hatreds = various types of hatred: Anti-Semitism, Hinduphobia, Islamophobia, etc.; pleasures = types of pleasure: sensual, aesthetic, etc.), or to (ii) multiple realizations of Q (e.g. hospitalities = many realizations or occurrences of hospitality; kindnesses = many realizations or occurrences of kindness; etc.). The former type of semantic shift makes little sense in our context: 'I would like to turn my partner to [various sorts of] friendship / partnership'? By contrast, the latter is perfectly appropriate for *sakhyá-* 'friendship', which commonly occurs in the plural in the Ṛgveda (33x), as, for instance, in the following stanza:

(RV 1.108.5)
yā́nīndrāgnī cakráthur vīr$_i$yā̀ṇi ' yā́ni rūpā́ṇ$_i$y utá vŕ̥ṣṇ$_i$yāni
*yā́ vām pratnā́ni **sakh$_i$yā́** śivā́ni ' tébhiḥ sómasya pibataṁ sutásya*

9 "*Pace* Bodewitz (2009, p. 257), Yamī ne propose pas à Yama de « revenir » à une « amitié » antérieure : aucun terme n'implique l'idée de retour. Le pluriel de l'abstrait *sakh(i)yá-* ajoute à la tonalité officielle et délibérément euphémistique de l'intervention de Yamī."

10 For a discussion of this linguistic phenomenon in a general semantic perspective, see already Jespersen 1949: 114–131; and, more recently, Burge 1972; Chierchia 1998; Rothstein 2010; Zamparelli 2020 – to quote just a few.

Most translators merely disregard the plural number of *sakhyá-*, either rendering it as a plural without any comment (Jamison & Brereton 2014: 255: "O Indra and Agni, which manly deeds you two have done; which forms and bullish powers you have made your own; which age-old propitious **partnerships** are yours—with these, drink of the pressed soma"; likewise Gotō in Witzel & Gotō (2007: 190): "…welche alten **Genossenschaften** euch freundlich (waren)…"), or even translating it as a singular form (Geldner 1951: I,140: "…was eure alte liebe **Freundschaft** ist…"). Renou (1965: 50) pays more attention to this plural form, translating pāda c as "les **amitiés** antiques, propices, qui (se sont manifestées de) votre (part)…". In my view, Renou's translation could be made still more precise by the transformation of the bracketed part into a substantive: "les (manifestations) antiques, propices (de) votre amitié / vos amitiés …". This is exactly how the stanza in question is rendered by Elizarenkova (1989: 130), who offers, thus, in my opinion, the most accurate translation of the plural form in question (shown in boldface):

> "(Те) героические подвиги, о Индра и Агни, что вы совершили,
> Облики, что (вы принимали), а также силы мужества,
> Те прежние ваши милые **проявления дружбы** [= manifestations of friendship. – LK] –
> С ними пейте выжатого сому!"

The same analysis of the plural forms of *sakhyá-* appears most appropriate, for instance, for RV 1.178.2d *gáman na índraḥ* ***sakhyā́****...* "may Indra come to the manifestations of our friendship…"[11]; RV 4.3.4d *kadā́ bhavanti* ***sakhyā́*** *gr̥hé te* "When will (the realizations of) your friendship be in [our] house?"; RV 6.19.13ab *vayáṁ ta ebhíḥ puruhūta* ***sakhyaíḥ*** *' śátroḥ-śatror úttara ít syāma*, cf. Geldner 1951: II,117: "Wir wollen durch diese deine **Freundschaftsdienste**, Vielgerufener, über jeden Feind die Oberhand haben"; similarly Elizarenkova (1995: 114): "С помощью этих твоих **проявлений дружбы**, о многопризываемый, / Мы хотим быть выше любого врага"; and some other occurrences.

The plural number of *sakhyā́* in RV 10.10.1a should, in my view, be explained in a similar way: "I would like to turn (= invite) my sexual partner to [many realizations of] sexual partnership". In other words, Yamī encourages

11 Cf. Elizarenkova's (1989: 657) comments ad loc.: "Пусть Индра придет к нашим проявлениям дружбы…".

Yama to perform many acts of love with her.[12] This interpretation is indirectly supported by the syntactically problematic form *purū́* "many" in the next pāda b, which is usually taken as lacking an overtly expressed syntactic head (cf. Oldenberg (1912: 204): "viele (Räume)" (hesitantly); Jamison & Brereton: "many (realms)"; Geldner: "so viele (Meilen)") and thus syntactically hanging. Although, as Oldenberg (1912: 204) notices, the collocation *tiráḥ purū́ cit* "over many…" is not uncommon in the Ṛgveda, one might tentatively connect it with *sakhyā́* as well. Even in spite of the fact that *sakhyā́* and *purū́* are separated by as many as two words,[13] *purū́* might be regarded as a delayed (and thus somewhat camouflaged) hint of Yamī at her sexual offer: "I would like to turn my sexual partner to make love with me, many [times]" (lit.: "I would like to turn … to loves, … many [loves]!").

3. Ṛgveda 10.10.12–13: the bitter end of Yamī's friendship

We know that Yamī's attempts to seduce Yama failed, at least within the temporal frame set up by the hymn. Yet, even though the general matrix set up by the text of RV 10.10 is essentially clear, several details of the final part of this passionate dialogue remain obscure. Of particular interest are some metrical features of the two last but one stanzas, 12 and 13. Below I quote them together with Jamison & Brereton's (2014: 1383) translation:

(RV 10.10.12)

ná vā́ u te tanₙvà tanₙvàṃ sám papṛcyām | pāpám āhur yáḥ svásāraṃ nigáchāt
anyéna mát pramúdaḥ kalpayasva | ná te bhrā́tā subhage vaṣṭy etát
"[Yama:] Verily, I must not mingle my body with your body. They call him evil who will go down on his sister.
With another than me arrange your pleasures. Your brother does not want this, well-portioned one."

(RV 10.10.13)

bató batāsi yama | náivá te máno hṛ́dayaṃ cāvidāma
anyā́ kíla tvā́ṃ kakṣyèva yuktám | pári ṣvajāte líbujeva vṛkṣám

12 Cf. also Bodewitz's (2009: 257) rendering "situations of friendship", which appears to be fairly close to this idea.

13 For a discussion of 'discontinuous' noun phrases in Vedic, see Reinöhl 2020.

> "[Yamī:] You jerk, you really are a jerk, Yama! Truly we have not found mind and heart in you.
> Another (woman) will surely embrace you, like a girthband a yoked (horse), like a vine a tree."

These two stanzas clearly show how drastically Yamī's attitude towards her brother changes by the end of their highly emotional conversation, after all her attempts to seduce him and to make him her sexual partner have failed, the last refutation being stanza 12. Having exhausted all arguments, Yamī, quite predictably, flies into a rage. Yet the exact meaning of the initial part of her last cue (rendered by Jamison & Brereton as "You jerk, you really are a jerk, Yama!") in the dialogue is far from clear. The semantics of pāda a is obscure, foremost, because of the twice occurring hapax legomenon *batá-* (or, to be more precise, *dis legomenon*), tentatively rendered by Jamison & Brereton as "jerk". This difficult semantics goes parallel with the metrical deficiency of this pāda noticed by many scholars: pāda a has as few as seven syllables, instead of eleven, as expected for a regular triṣṭubh. In order to 'lengthen' this pāda as much as possible, several Vedicists (Arnold (1905: 73, 202–203), Schneider (1967: 10 [= 2002: 157]), Schnaus (2008: 188)) suggest to read it without vocalic sandhi, i.e. *bató bat$_{a\,a}$si yama*. This yields, however, an even worse metrical structure, with a sequence of six short syllables, which can hardly be an acceptable solution (see e.g. Knobl 2007: 113–114).

Already Oldenberg (1912: 207) suggested that the truncated pāda may point to Yamī's passion. Schneider (1967: 10 [= 2002: 157]) saw here "das hilflose Gestammel der abgewiesenen Yamī". Jamison & Brereton in their comments ad loc. explain the irregular metre of pāda 13a as due to "a pure eruption of frustration, exasperation, and anger."

It seems, however, that the situation is rather opposite to what Schneider suggested: we can easily figure out how Yamī, enraged and furious because of Yama's rejection of her love, is shouting at him, probably with all her lungs, losing the last remnants of her sympathy for her twin brother. What is most important in this situation, this mental state may imply using the strongest insults. Presumably, Yamī does not mince her words, using perhaps the dirtiest tabooed expressions. This is in fact admitted by many translators rendering the obscure *batá-* (quasi-hapax) as an insult, such as, for instance, "shit" (Bodewitz 2009: 279) or "jerk" (Jamison & Brereton); cf. also Schnaus (2008: 188–189): "Ekel"; Pinault (2012: 162–162): "misérable" etc.

Knobl (2007: 111–112) advocates the analysis suggested already by Wackernagel (1905: 5) and adopted by Oldenberg, to take the (quasi-hapax) noun *batá-* as a "substantivization of (the exclamation or interjection)", even suggesting the allegedly similar word play in English translation: "*A LAS*, *alas*, you are, Yama!" This ingenious proposal was criticized by Jamison & Brereton as barely corresponding to the emotional state of Yamī. I agree with Jamison & Brereton (comments ad loc.) that *batá-* must be "a pejorative slangy designation", which could easily "get turned into a swear word or an emphatic particle" (unaccented *bata*, which appears in the later language as the only trace of the obscure noun *batá-*), thus similar to such cases as Eng. *damn!* [14]

Whatever the exact meaning of the hapax *batá-*,[15] the most important message of this pāda is the anger of an enraged woman pronouncing these words. This brings us to a somewhat risky, yet quite attractive explanation of the metrical deficiency of the pāda a. One might assume that some part of Yamī's words addressed to Yama and pronounced in fury were eventually considered (too) dirty and thus even less appropriate than the later tabooed *batá-* for a divine (sacral) text by the redactors of the version of the Ṛgveda which is considered standard nowadays (Śākala recension). We know that some hymns were not admitted to the canonical text, but preserved, for instance, in the text of the Ṛgveda-Khilāni (in European scholarship often referred to as the "Apocrypha

14 Cf. Russ. swear word *бля!* 'shit! fuck!' originating from the vocative use of *блядь* [bl'ad'] 'slut, whore' (e.g. Levin 1986; Konstantinovskaia 2020: 165–166).

15 The etymology of this word deserves a special study. Given the common variation *b/v* (and the interjection *bata/vata* attested in later texts), it would be tempting to try to explain this form as a verbal adjective with the suffix *-tá-* (which, incidentally, accounts for its final accent) derived from the aniṭ-root *van*. The basic meaning of this root is now determined as 'gain, acquire; conquer, win', while the seṭ-root *vani* 'love, desire' is treated as a different root (see e.g. LIV 680–683). Yet, the clear-cut border is not always easy to draw, and some usages of *van* are considered ambiguous or at least problematic; see, in particular, Renou 1964: 77–78 ad RV 1.31.13-14 *vanóṣi*: "G[e]ld[ner]. [13d] « den begehrst du », mais 14b « du ... gewinnst ». On ne peut en effet écarter tout à fait *van-* « aimer »". Furthermore, the semantic shift 'acquire; conquer' → 'copulate (with violence, forcefully?)' is considered possible; see e.g. Gotō (1987: 285), who compares Ved. *van* ‚gewinnen, überwältigen' with Hitt. *u̯en-* 'futuere, copulate': "Bedeutung wie ‚futuere' kann ohne weiteres auch aus ‚gewinnen, überwältigen' hergeleitet werden" (ibid., fn. 664). Thus, it seems not unlikely to consider *batá-* (← **vatá-*) as originally meaning 'subdued (one), overpowered (one)' or, perhaps, given its possible partial confusion with *vani* 'love', 'fucked (one)'; cf. also Lat. *fututus*, of an anally (and forcibly) penetrated male (Kamen & Levin-Richardson 2018: 451). The rude stylistic register of this substantivized verbal adjective might also account for the hapax status of this word, only preserved as an interjection (based on the vocative form?) in later texts. I hope to discuss this issue at length elsewhere.

of the Ṛgveda"), as was the case with the notoriously obscene Kuntāpa hymn AVŚ 20.136. In the case of the Yama-Yamī dialogue, the situation apparently was different: the text was (presumably) approved positively by the redactors. Some minor parts of the text could be considered problematic due to the inappropriate lexicon, however. This immediately raises a somewhat speculative (yet fundamental) question: how could the Vedic ṛṣis deal with such potentially inappropriate text fragments? Even being fully conscious of entering this fairly shaky ground, one might, at least tentatively, figure out the logical possibilities available in such cases. Assuming that the redactors did not consider the possibility of entirely deleting such inappropriate parts of the sacral texts, allegedly transmitted directly from the gods, one might consider the following two opportunities, at least in theory: (i) the original text could be slightly modified, or (ii) it could be moved to another fragment (an adjacent stanza perhaps?) of the hymn. In both cases we might expect some signals in form of (minor?) irregularities caused by such modifications or transpositions.

One such irregularity was already mentioned at the beginning of this section: the metrical deficiency of the pāda a: seven syllables, i.e. four syllables less than required by the metre. Most amazingly, this is not the only metrical irregularity in the Yama-Yamī hymn: the lack of four syllables in 13a is paralleled (and balanced?) by the surplus of three syllables in the first pāda of the preceding stanza (12a). There is no need to argue that this repeated deficiency cannot be explained by the lack of skills of the Vedic ṛṣis: such an assumption is absolutely untenable. Instead, one might assume, at least as a working hypothesis, that some part of the text (constituting three or four syllables) was moved, perhaps with minor modifications, from pāda 13a to pāda 12a.

Let us now take a closer look at the deficient pāda 13a. Apart from the (quasi-)hapax *batá-*, occurring in two forms, nominative and vocative, there is yet another vocative form here, *yama* "o Yama!" At first glance, there seems to be nothing irregular in this vocative in a dialogue utterance addressed to Yama. Yet, there is one peculiar feature in this construction, which is at least worth mentioning. Throughout the dialogue, starting from the very first stanza of 10.10, Yamī more often addresses her interlocutor in the third person: 10.10.1a *ó cit* ***sákhāyaṁ*** *sakhi̯ā́ vavr̥tyāṁ*; 10.10.7a ***yamásya*** *mā yami̯àṁ káma á́gan* 'Desire for Yama has come to me, Yamī' (Jamison & Brereton). Even though the verbal forms in the second person as well as the second person pronoun (*te*) do occur in Yamī's replicas, the name *yamá-* is not attested in the vocative form elsewhere in the dialogue. Although it does not imply that

such form would be impossible in the dialogue, its quasi-anomalous character at least deserves our attention.

Could this form be due to a minor modification of the original text of the type (i) mentioned above? Changing one single consonant, *m*, to another consonant of the same varṇa, *bh*, one arrives at another unaccented form, the 2nd person imperative *yabha* 'copulate, fuck!' (incidentally, attested in the RV-Khilāni and, several times, in the parallel Kuntāpa hymn AVŚ 20.136 mentioned above).

Let us figure out how this conjecture can help us to get closer to the original text. Can we find in another metrically deficient pāda (12a: *ná vā́ u te tan$_u$và̀ tan$_u$vàṃ sám papr̥cyām*) something which fits into a construction with *yabha*? The answer is, I think, yes. We find here two forms of *tanū́-* 'body'. Even though a construction with both the instrumental (*tan$_u$và̀*) and accusative (*tan$_u$vàm*) is not *per se* impossible, one of these two forms can readily be omitted. In particular, this utterance of Yama will still be perfectly grammatical and syntactically correct without the accusative form, as pointed out already by Arnold (1905: 102) and Geldner (1919: 102ff.). As noticed by Knobl (2007: 132), omitting this form would be the best solution (better than omitting *vā́ u*) to make the pāda a perfectly regular triṣṭubh: [*]*ná vā́ u te tan$_u$và̀ sám papr̥cyām*.

Adding this 'redundant' form to pāda 13,[16] we arrive at the reconstruction **tan$_u$vàm yabha*. Let me remind that, alongside the lexical meaning 'body', *tanū́-* is well-attested in the function of the reflexive pronoun ("self") in the Ṛgveda (see, for instance, Kulikov 2007). Next to simple reflexive constructions of the type RV 3.1.1 ... *agne tan$_u$vàṃ juṣasva* "...O Agni, enjoy yourself!" (cf. German reflexive with *sich*, Russian with *себя* [sebja]), we also find heavy reflexive constructions (cf. German reflexive with *sich selbst*, Russian with *себя самого / саму* [*sebja samogo/samu*] etc.) with the adjective *svá-* 'own'.

As I argued in Kulikov (2007: 1421–1422), simple reflexives are common with natural reflexive situations, such as 'to wash (oneself)' or 'to dress (oneself)', whilst heavy reflexive constructions are appropriate in the cases where the reflexive situation is rare or abnormal, as, for instance, with the verbs of speech (talking to oneself), cf.

16 Adding some words to pāda 13a in order to restore metrical regularity was mentioned, at least as a theoretical possibility, by Oldenberg in his early work (1888: 86): "…im ersten [Pâda] scheint gesagt zu sein: du bist ein Wicht, und nicht bist du das und das. Welches Wort dastand, ist natürlich nicht auszumachen".

(RV 7.86.2a)
utá sváyā tan$_u$vā́ sáṃ vade tát
"And I discuss it with myself."

Obviously, the verb of copulation *yabh* must instantiate this latter type, which makes a hypothetical heavy reflexive construction with *yabh* more than appropriate. Adding the accusative singular feminine form *svā́m* at the end of the pāda 13a, we obtain a good triṣṭubh:

bató batāsi *[*tan$_u$vàṃ yabha svā́m*]
∪ – ∪ – ∪ , ∪ ∪ – ∪ – –

Notice that the verb *yabh* does not occur in the text of the Ṛgveda, but is attested in the closely related Ṛgveda-Khilāni, exactly in this imperative form *yabha* (see, for instance, Hoffmann 1976: 570; Vigasin 2016: 114):

(RVKh. 5.22.9cd = AVŚ 20.136.11cd)
imā́s tád asya gā́ rakṣa ' yábha mā́m addh$_i$y $^+$odanám
"Protect these cows of his! Fuck me! Eat up the rice pap!"

Such attestations may at least indirectly corroborate reconstructing *yabha* with an accusative as a syntactic pattern that was well known to the speakers of this variety of Vedic. Given quite a scarce evidence available for Vedic sexual slang (but see Kulikov 2023), we can only speculate if this hypothetic Vedic construction (for understandable reasons, never attested in the Vedic corpus) could be used in the same situation as, for instance, Eng. *(go) fuck yourself*. Yet, parallels in other languages (e.g. French *va te faire enculé* and *va te faire foutre*, Portuguese *vá se foder*[17] or Moroccan Arabic *roḥ intāk*, cf. also Hindi *jā apnī marā!* (lit.) 'go hit your [ass]'),[18] obviously independently arising due to similar lexicalizing processes,[19] seem to plead for this assumption.

17 See e.g. Dos Santos 2011: 10; Bannerjee 2022: 79–80.

18 I am thankful to Ashutosh Anand, Viktor Pallades, Yakov Testelets and Vera Tsukanova for their valuable clarifications and comments on the use of the relevant constructions in Arabic and Hindi.

19 See Ljung 2011: 72, 138–142 for a cross-linguistic perspective; see also Di Sabato & Cordisco 2010 and Heine 2023: 14, fn. 17.

The last issue to clarify about this difficult pāda is the syntactic status of the obscure word *bata*. The use of the vocative next to the nominative (*bató*) appears somewhat unusual. Here it will be in place to remind that the vocative can replace the nominative in some, relatively rare, cases, in particular, in the predicative function. Cf. the textbook example of a predicative vocative (see e.g. Delbrück 1888: 106):

(RV 6.31.1a)
ábhūr éko rayipate rayīṇā́m
"You alone have become the Lord of wealth."
(lit. "you ... have become – o Lord of wealth!")

A very similar construction, with the more usual nominative *rayipátī*, is attested at RV 2.9.4:

(RV 2.9.4c)
tvám h$_i$y ási rayipátī rayīṇā́m
"because you are the Lord of wealth"

The obvious parallelism of these two constructions shows that the vocative in RV 6.31.1a must be of secondary character, functionally nearly identical with the nominative, with only minor added semantics. Specifically, in such uses the vocative noun, instead of the canonical vocative function (i.e. call, appeal), seems to emphasize the features or aspects of the referent (usually a deity): "you ... have become – o [what a magnificent!] Lord of wealth! ... " (or the like).

Given the peculiar character of our text, it seems very likely that the vocative plays a similar role in our dialogue, adding still more emphasis to this highly emotional text. This opens the way to a new syntactic analysis of pāda a: both case forms of the substantive *batá-*, the nominative and the vocative, express the nominal part of the predicate, syntactically connected with the copula verb *as*. A tentative rendering of the passage might be then: "you are a jerk, oh what a jerk [you are]!"

To summarize, the invective pāda 13a, undoubtedly the climax of Yamī's anger against Yama, can be tentatively restored and translated as follows:

bató batāsi *[*tan$_u$vàṃ yabha svā́m*]
"You are a jerk, oh what a jerk [you are]! *[(Go) fuck yourself!]"

4. Concluding remarks

The dialogue hymn RV 10.10 furnishes extremely rich evidence for a study of several aspects of the cultural and social life of Vedic Indo-Aryans. Apart from being of key importance for reconstructing Vedic and, more generally, Indo-Iranian mythology, this text can be considered one of the main sources of information about the obscene vocabulary and sexual slang. Even though some fragments of the original text could undergo changes and censoring, I believe (perhaps, a bit too optimistically) that we are able to find traces of such editorial work and, subsequently, to uncover some elements of sexual slang, obscene words and insults, such as *vī́cyā* (Kulikov 2023) or *batá-*/**vatá-*. The lack of attestations of such words in later texts may be due to their specific (sexual) register, causing their tabooing. An adequate understanding of this part of Vedic vocabulary can only be based on a systematic study of this lexical domain in Vedic and other ancient and archaic Indo-European languages, which still remains a desideratum.

Bibliography

Arnold, Edward V. 1905. *Vedic metre in its historical development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bannerjee, Rohini 2022. "A tradução feminista", in: *Cadernos de tradução (Porto Alegre)* 47: 77–84.

Bodewitz, Hendrik W. 2009. "The dialogue of Yama and Yamī (ṚV. 10, 10)", in: *Indo-Iranian Journal* 52: 251–285.

Burge, Tyler 1972. "Truth and mass terms", in: *The Journal of Philosophy* 69(10): 263–282.

Chierchia, Gennaro 1998. "Plurality of mass nouns and the notion of 'semantic parameter'", in: Susan Rothstein (ed.): *Events and Grammar.* (Studies in linguistics and philosophy 70) Dordrecht: Kluwer, 53–104.

Delbrück, Berthold 1888. *Altindische Syntax*. (Syntaktische Forschungen V.) Halle a.d.S.: Buchhandlung des Waisenhauses.

Di Sabato, Bruna & Mikaela Cordisco 2010. "One word for different wor(l)ds. Evolution of a taboo word: Fuck in on-line British newspapers", in: Oriana Palusci (ed.): *English, but not quite: locating linguistic diversity*. Trento: Tangram edizioni scientifiche, 273–297.

Doniger O'Flaherty, Wendy 1981. *The Rig Veda: an anthology: one hundred and eight hymns*. Harmondsworth: Penguin Books.

Dos Santos, Sara 2011. "Re-imagining France: Beur protest, identity, and the French state", in: *The Mirror – The University of Western Ontario Undergraduate History Journal* 31(1): 1–24.

Elizarenkova, Tat'jana Ja. 1989. *Rigveda. Mandaly I–IV.* [Perevod i kommentarii T. Ja. Elizarenkovoj]. Moskva: Nauka.

— 1995. *Rigveda. Mandaly V–VIII.* [Perevod i kommentarii T. Ja. Elizarenkovoj]. Moskva: Nauka.

— 1999. *Rigveda. Mandaly IX–X.* [Perevod i kommentarii T. Ja. Elizarenkovoj]. Moskva: Nauka.

Geldner, Karl Friedrich 1919. "Die Worthaplologie im Rigveda", in: *Festgabe Adolf Kaegi von Schülern und Freunden dargebracht zum 30. Sept. 1919*. Frauenfeld: Huber, 102–106.

— 1951. *Der Rig-Veda* aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt ... 3 Bde. (Harvard Oriental Series 33–35.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gotō, Toshifumi 1987. *Die "I. Präsensklasse" im Vedischen: Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia.* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte 489; Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 18.) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. (2., überarbeitete und ergänzte Aufl. 1996).

Heine, Bernd 2023. *The grammar of interactives.* Oxford: Oxford University Press.

Hoffmann, Karl 1976. Ved. *yabh*. In: K. Hoffmann, *Aufsätze zur Indoiranistik*. Hrsg. von J. Narten. Bd. 2. Wiesbaden: Reichert, 570–574.

Jamison, Stephanie W. & Joel P. Brereton (Üb.) 2014. *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. 3 volumes. Oxford: Oxford University Press.

Jamison, Stephanie W. & Joel P. Brereton. *Rigveda translation: commentary*. Online resource (<http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/>, last accessed 26 February 2023)

Jespersen, Otto 1949. *A Modern English grammar on historical principles.* Part II: Syntax. First Volume. London: Allen & Unwin; Copenhagen: Munksgaard.

Kamen, Deborah & Sarah Levin-Richardson 2018. "Revisiting Roman sexuality: agency and the conceptualization of penetrated males", in: Mark Masterson, Nancy Sorkin Rabinowitz & James Robson (eds.): *Sex in antiquity: exploring gender and sexuality in the ancient world*. London: Routledge, 449–460.

Knobl, Werner 2007. "Mind-reading the poet. Cases of intended metrical irregularity in Vedic poetry", in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 24: 105–139.

Konstantinovskaia, Natalia 2020. *The language of feminine beauty in Russian and Japanese societies.* (Palgrave studies in language, gender and sexuality). Cham: Springer.

Kulikov, Leonid 2007. "The reflexive pronouns in Vedic: a diachronic and typological perspective", in: *Lingua* 117: 1412–1433.

— 2023 "The Vedic hapax *vī́cyā* (RV 10,10.6) and *ví-* obscenum: linguistic and philological notes on Vedic sexual slang", in: Ivan Andrijanić et al. (eds.): *Medhótá Śraváḥ: Felicitation volume in honour of Mislav Ježić on the occasion of his seventieth birthday.* Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts; New Delhi: Dev Publishers, 61–77.

Lanman, Charles R. 1872–1880. "A statistical account of noun-inflection in the Veda", in: *Journal of the American Oriental Society* 10: 325–601.

Levin, Jurij I. 1986. "Ob obscennyx vyraženijax russkogo jazyka" [On obscene expressions in Russian], in: *Russian Linguistics* 10(1): 61–72.

LIV = *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. 2., erw. und verb. Aufl., bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix. Wiesbaden: Reichert, 2001.

Ljung, Magnus 2011. *Swearing: a cross-cultural linguistic study*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Ludwig, Alfred 1883. *Der Rigveda oder die heiligen hymnen der Brâhmana*. Zum ersten male vollständig ins Deutsche übersetzt mit commentar und einleitung. Bd. V (des commentars zweiter teil). Prag: Tempsky; Leipzig: Freytag.

— 1888. *Der Rigveda oder die heiligen hymnen der Brâhmana*. Zum ersten male vollständig ins Deutsche übersetzt mit commentar und einleitung. VI. (Schluss-)Band. Prag; Wien: Tempsky; Leipzig: Freytag.

Oberlies, Thomas 1998. *Das religiöse System des Ṛgveda*. Teil 1. (Publications of the De Nobili Research Library 26.) Wien: Sammlung De Nobili, Inst. für Indologie der Univ. Wien.

Oldenberg, Hermann 1888. *Die Hymnen des Ṛigveda*. Bd. I. *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*. Berlin: Hertz.

— 1909. "Vedische Untersuchungen", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 63: 287–302 [reprinted in: Hermann Oldenberg, *Kleine Schriften*, 1. Hrsg. von K. L. Janert. (Glasenapp-Stiftung 1.) Wiesbaden: Steiner, 1967, 303–318].

— 1912. *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten.* Bd. 2: *Siebentes bis zehntes Buch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Pinault, Georges-Jean 2012. "Sur l'hymne védique dialogué de Yama et Yamī (RV X.10)", in: Samra Azarnouche & Céline Redard (eds.): *Yama / Yima: variations indo-iraniennes sur la geste mythique = Variations on the Indo-Iranian myth of Yama / Yima*. (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Série in-8°; 81.) Paris: Collège de France, 139–178.

Pischel, Richard 1889. "[Excurs] 4. Dative auf *-ā*", in: R. Pischel & K.F. Geldner, *Vedische Studien*. Bd. I. Stuttgart: Kohlhammer, 61–77.

Reinöhl, Uta 2020. "Continuous and discontinuous nominal expressions in flexible (or "free") word order languages: patterns and correlates", in: *Linguistic Typology* 24(1): 71–111.

Renou, Louis 1956. *Hymnes spéculatifs du Véda traduits du sanskrit et annotés*. Paris: Gallimard.

— 1964. *Études védiques et pāṇinéennes*. Vol. XII. (Publications de l'Institut de civilisation indienne. Série in-8°; 20.) Paris: Boccard.

— 1965. *Études védiques et pāṇinéennes*. Vol. XIV. (Publications de l'Institut de civilisation indienne. Série in-8°; 23.) Paris: Boccard.

— 1967. *Études védiques et pāṇinéennes*. Vol. XVI. (Publications de l'Institut de civilisation indienne. Série in-8°; 27.) Paris: Boccard.

Rothstein, Susan 2010. "Counting and the mass/count distinction", in: *Journal of semantics* 27(3): 343–397.

Schnaus, Susanne 2008. *Die Dialoglieder im altindischen Rigveda: Kommentar unter besonderer Berücksichtigung textlinguistischer Kriterien*. Hamburg: Kovač.

Schneider, Ulrich 1967. "Yama und Yamī (*ṚV* X 10)", in: *Indo-Iranian Journal* 10(1): 1–32. [reprinted in: Ulrich Schneider, *Opera minora*. Hrsg. von M. Meisig. (Beiträge zur Indologie 39.) Wiesbaden: Harrassowitz, 2002, 150–175].

Vigasin, Aleksej A. 2016. "Ponošenie i sramoslovie v drevnej Indii" [Blame and obscene insults in ancient India], in: *Vestnik drevnej istorii* 76(1): 108–117.

Wackernagel, Jacob 1905. *Altindische Grammatik.* Bd. II,1: *Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Whitney, William Dwight & Charles Rockwell Lanman (Üb.) 1905. *Atharva-Veda Saṁhitā*. Transl. into English with crit. notes and exegetical comm. by W. D. Whitney ... Revised and ed. by Ch. R. Lanman. (Harvard Oriental Series 7–8.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Witzel, Michael & Toshifumi Gotō 2007. *Rig-Veda: Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben […] unter Mitarbeit von Eijirō Dōyama und Mislav Ježić. Frankfurt a. M.; Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

Zamparelli, Roberto 2020. "Countability shifts and abstract nouns", in: Friederike Moltmann (ed.): *Mass and count in linguistics, philosophy, and cognitive science*. Amsterdam: Benjamins, 191–224.

Indische Kuriosa in der Türkischen Sprachreform[1]

Jens Peter Laut

Was hat die Sprachreform in einem islamischen Land des „Vorderen Orients" in einer indologischen Festschrift verloren? Die Antwort ist: In den Verlauf einer weitgehenden Entislamisierung durch die kemalistische Kulturrevolution in der Türkei[2], insbesondere in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, ist auch der osmanisch-türkische Wortschatz miteinbezogen worden, und bei der Kreierung „nicht-islamischer" Wörter hat man sich nicht selten indischen Wortguts bedient. Gemeint ist damit das zumeist aus dem Sanskrit stammende Lehnwortgut der buddhistischen Alten Uiguren, das durch verschiedene Mittlersprachen, vor allem Sogdisch und Tocharisch, „gefiltert" wurde.[3] Wir bewegen uns hierbei hauptsächlich in einem Zeitraum vom 9. Jahrhundert bis zum Beginn der Mongolenzeit (13. Jahrhundert), aber auch weit darüber hinaus sind die buddhistischen Texte der Uiguren mit Sanskritismen durchtränkt (cf. Laut 2022). Auch die unlängst im Detail untersuchte buddhistische Bildersprache der Uiguren geht weitgehend auf indische Vorbilder zurück (cf. Kaygusuz 2021).

Ich habe diverse Überlegungen zum Thema dieses Aufsatzes bereits in turkologischer Fachliteratur vorgelegt (cf. Laut 1998, 2000b, 2003a, 2021), nehme aber die Gelegenheit gerne wahr, meinem langjährigen Kollegen Thomas Oberlies und der mir am Herzen liegenden Welt der Indologie diese indisch-türkische Seitenstraße der Seidenstraße einmal kurz vorzustellen.

Die Sprachreform in der Türkei wird bekanntlich bis heute von türkischer Seite, ja, in vielen Teilen der turkophonen Welt, heftig und kontrovers diskutiert (cf. Bartholomä/Laut 2021), und die Beurteilung dieser Reform bewegt sich in der „westlichen" Wissenschaft, etwas überspitzt formuliert, häufig zwischen

1 Mit dieser Wortwahl orientiere ich mich am Titel einer kleinen Publikation meines verehrten Sanskrit-Lehrers Wilhelm Rau (1922-1999): „Kuriosa vom indologischen Büchermarkt (I)", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 135 (1985), S. 288–298.

2 Aus der Fülle von Literatur zum Thema seien hier die entsprechenden Kapitel aus Kreiser 2008 (S. 219–284) genannt.

3 Zum Buddhismus bei den Alten Uiguren vgl. u.a. Wilkens 2016.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24821>

einer Beschreibung ihrer nicht seltenen Kuriositäten (cf. Lewis 1999, Laut 2023) und einer tiefgehenden Analyse ihrer häufig scharfsinnigen und wissenschaftlich basierten Versuche der Schaffung von Neologismen (cf. Röhrborn 1987, Röhrborn 2003). Irgendwo in der Mitte würde ich meine Wenigkeit ansiedeln, denn die einerseits wissenschaftlich in vieler Hinsicht interessante und für das Verständnis des heutigen Türkei-Türkischen so wichtige Kenntnis der Methoden der türkischen Sprachplaner kommt andererseits eben häufig nicht an skurrilen Phänomenen vorbei (cf. Laut 2000a).

Eine wichtige Voraussetzung für diese Skurrilitäten ist, dass das Türkische bei der Erschaffung von Neologismen durch Rückgriff auf möglichst alte Sprachstufen mit der Tatsache konfrontiert war, dass diese Sprachstufen eben nicht nur Varietäten verschiedener Türksprachen waren, sondern eine schwer zu durchdringende Anhäufung verschiedenster Sprachen, vor allem indoeuropäische bzw. iranische. Diese in der vorislamisch-türkischen Zeit für die alttürkische religiöse Literatur (cf. Zieme 2015) äußerst produktiven Sprachgruppen haben ihre jeweilige Lexik, aber auch Teile ihrer Syntax, höchst erfolgreich in die Texte vor allem des alttürkischen Buddhismus integrieren können, ebenso wie es in der späteren islamischen Zeit das Arabische und Persische taten. Die Islamisierung der Türksprachen führte naturgemäß dazu, dass die vorislamischen Dokumente in Vergessenheit gerieten, nicht zuletzt deswegen, weil sie ja *nolens volens* zu Texten von „Ungläubigen“ avancierten. Jedenfalls liegen, um eine runde Zahl zu nennen, gut 1000 Jahre zwischen der Blütezeit der alttürkisch-buddhistischen Literatur in Zentralasien und den Überlegungen der türkeitürkischen Sprachreformer vor allem der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts, Teile der vorislamischen Lexik in die Kreation von Neologismen einzubeziehen. Diese Maßnahme basierte allerdings zumeist nicht auf einer eigenen Autopsie alttürkischer Quellen und der Kenntnis indo-europäischer und iranischer Sprachen, sondern auf den zumeist deutschsprachigen Editionen und Wörterverzeichnissen, die seit den berühmten Turfan-Expeditionen (1902–1914, cf. Dreyer 2015) erstellt worden waren (cf. Laut 1998: 165). Und damit sind wir bei den Hauptunterschieden zu anderen sprachreformerischen Bemühungen weltweit[4]: Sei es in den arabischen Ländern, in Iran, Israel, Indien, Deutschland oder Griechenland: Alle diese Länder – und es ist nur eine kleine Auswahl – konnten beim Versuch einer Reformierung ihrer

4 Vgl. hierzu vor allem das sechsbändige Werk Fodor/Hagège 1983–1994, in dem sprachreformerische Aktivitäten in 140 Sprachen thematisiert werden. Grundsätzliche Fragen zu Sprachreformen bei Coulmas 1985.

jeweiligen Sprache auf einen genuinen Wortschatz zurückgreifen, der in einer mehr oder weniger direkten Kontinuität zum modernen Idiom steht und vor allem eine genetische Verwandtschaft zu diesem aufweisen kann. Sei es das Altgriechische, das Altpersische, das Sanskrit, Frühneuhochdeutsche oder Hebräische: Sie alle erfüllten gute Voraussetzungen, um bei der Schaffung von Neologismen zu helfen und durch ihren der jeweiligen Sprechergruppe mehr oder weniger „vertrauten" Klang diese weitgehend akzeptiert werden zu lassen, sog. habitualisierte Neologismen. Im Fall des Türkischen sieht es anders aus, denn die vorislamischen Literatursprachen Zentralasiens, in der Hauptsache das Mitteliranische und das Tocharische[5], stehen in keinem genetischen Verwandtschaftsverhältnis zu den Türksprachen. Hinzu kommt, dass die Wiederentdeckung der uigurischen Hochkulturen erst ab Beginn des 20. Jahrhunderts erfolgte, man also nicht, wie etwa im Fall der Klassischen Philologie, von einer langen Forschungsgeschichte sprechen kann: Die kemalistischen Sprachreformer hatten es mit einer für sie weitgehenden *terra incognita* zu tun. Es darf auch nicht vergessen werden, dass die gesamte Reformtätigkeit unter Atatürk und seinen Getreuen unter einem enormen Zeitdruck stattfand: Innerhalb kürzester Zeit sollte beim Aufbau der neuen Nation der osmanisch-islamische Ballast über Bord geworfen und durch „genuines Türkentum" ersetzt werden (cf. Laut 2003b). Die „Authentifizierung" der türkischen Sprache unter bewusstem Rückgriff auf das mythisch verklärte vorislamische Zentralasien spielte dabei eine überaus wichtige Rolle. Wer will es den enthusiastischen Sprachreformern verdenken, dass sie unter dem genannten Zeitdruck gar nicht oder nur selten in der Lage waren, den sprachlichen Wirrwarr der uigurischen Dokumente zu entschlüsseln, die für sie so bedeutend schienen. Bezeichnenderweise schreiben W. Bang und R.R. Arat, zwei bedeutende Uiguristen, gleich am Anfang eines Aufsatzes über buddhistische Höllen bei den Uiguren: „Es freut uns, diese kleine Arbeit dem zweiten Türkischen Sprachkongreß [18.–23. August 1934] unterbreiten zu dürfen, für den die uigurischen Texte von so unendlicher Wichtigkeit sind" (Bang & Arat 1935: 389). Auch A. von Gabain betont in ihrem Artikel *Die Bedeutung der uigurischen Studien für die Türkei* die Wichtigkeit des Uigurischen für die Substitution der Fremdwörter im Türkeitürkischen (Gabain 1936: 520 [= Gabain 1998: 98]):

5 Die wichtige Rolle des Chinesischen kann im Rahmen meiner Ausführungen nicht weiter verfolgt werden.

> Das anatolische Türkisch war derart mit Fremdem durchsetzt, daß es tatsächlich an eigenen Wurzelwörtern verarmt und nicht imstande ist, alle notwendigen lexikalischen Neubildungen zuschaffen. Manche der Türkvölker [jedoch], die außerhalb der heutigen Türkei ... leben, haben [i.Ggs. zum Türkei-Türkischen] einen reicheren, eigenen Wortschatz bewahrt. Aber soll man etwa Wörter in fremden Dialektformen übernehmen? Und die Wörter passen sich den Lebensgewohnheiten an; vergebens wird man bei jenen teils noch nomadischen Völkern Ausdrücke der höheren Philosophie suchen. Es gibt hier den einfachen Ausweg, in der Geschichte der Türkvölker zurückzugehen bis in eine Zeit kultureller Höhe, die von fremden Sprachen ziemlich rein ist. Damit trifft man im frühen Mittelalter in Zentralasien auf das türkische Volk der sogenannten Uiguren.

War der Rückgriff auf das Uigurische aber tatsächlich ein „einfacher Ausweg"? Ich glaube, hier irrte unsere verehrte Altmeisterin: Zunächst ist das (Alt)-Uigurische nicht „von fremden Sprachen ziemlich rein", sondern, wie eingangs erwähnt, durchsetzt mit allen möglichen Entlehnungen aus verschiedenen buddhistischen Sprachen Zentralasiens. Dies zeigt bereits ein kurzer Blick in das *Handwörterbuch des Altuigurischen* von Jens Wilkens (Wilkens 2021a), und das ganze Ausmaß der Fremdelemente wird im Jahr 2040 deutlich sein, wenn das Göttinger Akademieprojekt *Wörterbuch des Altuigurischen* zum Abschluss gekommen sein wird. Entscheidender ist jedoch die Tatsache, dass sehr viele der Fremdelemente im Altuigurischen eben aus dem Sanskrit stammen und eine buddhistische Konnotation aufweisen. Der Versuch, mit Teilen dieser „vorbelasteten" Lehnelemente a) islamisches Wortgut zu ersetzen und sie b) als Hilfsmittel für den zivilisatorischen Anschluss an das seinerzeit gelobte Land Europa zu verwenden, sollte sich zwangsläufig als problematisch erweisen.

Kehren wir nochmal zur Ausgangslage zurück (Laut 1998: 166–167):[6]

> Die türkischen Sprachreformer waren sich gerade in den 30er Jahren einig, daß das Türkische planmäßig reformiert werden könne. Sie haben die Sprache a priori also nicht als ein organisch gewachsenes, sich selbst evolutionär regelndes System betrachtet, wie es die Gegner eines jeden Eingriffs in die Sprache tun. Zu diesem grundsätzlichen Ansatz gesellte sich eine Zielsetzung, die in sich einen gewissen Widerspruch birgt: Es ging darum, die *Reinheit und Ursprünglichkeit* der Sprache wiederzugewinnen bzw. zu erhalten, und gleichzeitig um die *Erneuerung und Bereicherung* der Sprache. Diese Devise könnte man als

6 Kursiv im Original fett.

> „Authentifizierung der Sprache bei gleichzeitigem Ausbau des Wortschatzes“ bezeichnen. Nun hing der Erfolg der Bemühungen, Fremdwörter zu eliminieren, natürlich von den Möglichkeiten ab, passende türkische Äquivalente zu finden, und ein nicht unwichtiger Teil dieser Bemühungen ist die Einbeziehung alttürkischen Wortguts. Dies dürfte nicht zuletzt von daher zu erklären sein, daß die alttürkische Kultur in weiten Teilen eben *nicht islamisch* war, und von daher gut zu den antiislamischen Tendenzen der frühen Türkischen Republik paßte … Die Einbeziehung des alttürkischen Wortschatzes war jedoch in der Hauptsache nicht religionspolitischer Selbstzweck, sondern das Ziel war die Schaffung eines Reservoirs genuin-türkischen Wortmaterials, aus dem Lexeme zur Ersetzung der Fremdelemente in der Hochsprache geschöpft werden konnten, gewissermaßen eine Mobilisierung der vorislamischen „Urheimat“ gegen die hauptsächlich durch den Islam geprägte Sprache und Kultur der türkischen Städte.

Ich habe bereits oben erwähnt, dass die nicht-türkischen Idiome Zentralasiens, deren Wortgut ins Altuigurische gelangt ist, den kemalistischen Sprachreformern so gut wie unbekannt waren. Es ist wahrscheinlich auch davon auszugehen, dass die Fremdelemente zumeist gar nicht als solche erkannt wurden oder erkannt werden wollten: Übermächtig war damals die Vorstellung einer alten hochtürkischen Zivilisation, mit deren Hilfe man, bildlich gesprochen, Mekka durch ein „Neues Turfan“ ersetzen wollte. Ein gut bekanntes Beispiel hierfür ist die Ersetzung des aus dem Arabischen stammenden *şehir* „Stadt“ durch *kent*, ein Lexem, das die Uiguren aus dem sogdischen *knδ(h)* entlehnt hatten. Heute gilt das Wort als geradezu urtürkisch.

Auslöser und Höhepunkt der „Authentifizierung“ war das 1934 von der „Gesellschaft zur Erforschung der türkischen Sprache“ herausgegebene zweibändige Werk *Tarama Dergisi* (‚Zusammenstellung von Exzerpten‘), das nach dem Anspruch der Sprachreformer eine Zusammenstellung des „reintürkischen“ Wortschatzes aus Dialekten und älterer Literatur war (Türk Dili Tetkik Cemiyeti 1934).[7] „Im ersten Band werden auf 848 Seiten etwa 7000 Wörtern fremden Ursprungs ca. 30.000 sog. türkische Wörter als mögliche Substituenten gegenübergestellt. … Der zweite Band enthält einen nach den Substitutionen geordneten Index“ (Laut 1998: 164). Die – auch und gerade unser Thema betreffende – Problematik dieser eilig und eilfertig zusammengestellten Publikation wurde sehr treffend von Âgop Dilâçar, einem der seinerzeit wichtigsten Sprachreformer, dargestellt:

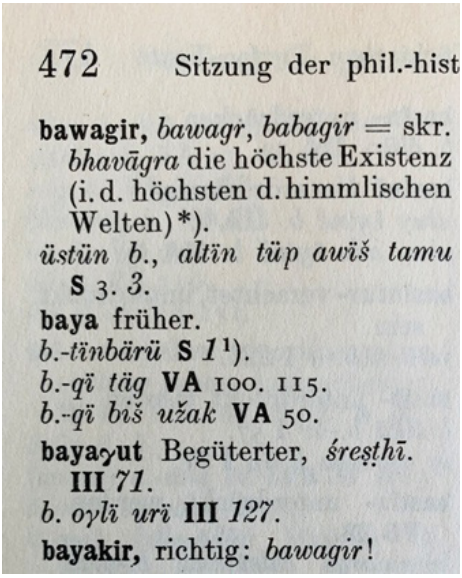
7 Alle meine Beispiele von Sanskritismen beziehen sich auf dieses Werk.

> Sofort nach dem I. (Sprach)kongreß im Jahre 1932 wurde, um die osmanischen Wörter mit türkischen Wörtern ausdrücken zu können, in aller Eile, zuerst in Form von Faszikeln und später, 1934, in zwei Bänden zusammengefaßt, das Wörterbuch *Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi* veröffentlicht. Der Ausdruck ‚in aller Eile' reicht nicht aus, um die Beschaffenheit dieses (Werkes) erklären zu können: Man muß dem noch ‚in größter Unordnung' hinzufügen. Für die Ersetzung osmanischer Wörter war aus allen möglichen Dialekten der Ogusen, der Kiptschaken [und der Türken] Zentralasiens und des Altai eine wahllos gesammelte Masse von Wörtern zusammengestellt worden, ohne darauf zu schauen, ob sie mit unserem Sprachempfinden harmonierten oder nicht: Bisweilen für ein osmanisches (Wort) 20-30 [und bis zu 77] türkische Wörter als Entsprechung, angeblich Synonyma, in Wirklichkeit aber nicht, und zudem die meisten falsch. Beispielsweise wurden als Entsprechung des Wortes arabischer Herkunft *akıl* [‚Verstand'] folgende (Wörter) aus den verschiedensten Türkdialekten aneinandergereiht: *an, ang, anlayış, arga, ay, ayla, baş, bilig, bilgü, bögüş, düşünme, es, is, kapar, kıygı, ok, on, oy, öğ, sağ, sağış, sime, uğuk, us, uz, üg, ük, zerey*: genau 28 Stück. Welches davon hätte bei uns verwendet werden sollen? Jedes nach eigenem Gefühl. Eines Tages, im Jahre 1934, suchte ich den Chefredakteur der Zeitung *Akşam* … auf. Er hatte einen Leitartikel in der alten [arabischen] Schrift, an die er gewöhnt war, und auf Osmanisch geschrieben. Nachdem er den Artikel beendet hatte, drückte er auf eine Klingel, gab ihn dem herbeieilenden Bürodiener und sagte: „Bring das zum *ikameci* [‚Hersteller der Wortersetzungen']!" Der *ikameci*, der in einem anderen Zimmer war, schlug das *Tarama Dergisi* auf und setzte, ohne im geringsten auf die Syntax des Artikels zu achten, aus diesem Werk an die Stelle der osmanischen Wörter türkische Wörter, die ihm gefielen. In einer anderen Redaktion hätte ein anderer *ikameci* als Äquivalent für die gleichen osmanischen Wörter andere türkische Entsprechungen auswählen können. Und so ist Atatürks ‚Krise' [und die der Sprachreform] vor allem aus diesem Durcheinander entstanden (Laut 2000a: 291, Übers. leicht modifiziert).

Es liegt auf der Hand, dass auch die Ersetzungen durch indisches Lehngut Bestandteil der von Dilâçar erwähnten Krise waren. Gerade hier kommt es zu krassen Missverständnissen bzw. Fehlinterpretationen, die zum Glück die chaotische Zeit der radikalen Sprachreform der 30er Jahre in den allermeisten Fällen nicht überlebt haben.

Nehmen wir zum Beispiel das „osmanische" Wort *hatasız* „richtig, ohne Fehler" (cf. Laut 1998: 167, Laut 2021: 38–39). Der Ersatzvorschlag für *hatasız* im *Tarama Dergisi* ist *bayakır* (Türk Dili Tetkik Cemiyeti 1934: 293), zusammen mit dem Hinweis *Uyg. „*İnd.*"* (= Bang & Gabain 1931). Dies ist ein sehr schönes Beispiel, das deutlich zeigt, dass man für eine tiefere Kenntnis und Analyse der Sprachreform auch und vor allem historisch-turkologisches Fachwissen

nutzen muss. Schauen wir uns an, was die Reformer benutzt haben, um zu ihrem wirklich seltsamen *bayakır* zu kommen. Benutzt wurde der berühmte *Analytische Index zu den fünf ersten Stücken der Türkischen Turfan-Texte* (Bang & Gabain 1931), eine der ersten systematischen Zusammenstellungen altuigurischen Wortgutes. Werfen wir einen Blick darauf, was die Reformer vor sich hatten:



472 Sitzung der phil.-hist

bawagir, *bawagr, babagir* = skr. *bhavāgra* die höchste Existenz (i. d. höchsten d. himmlischen Welten)*).
üstün b., altïn tüp awïš tamu **S** 3. *3.*
baya früher.
b.-tïnbärü **S** *1*[1]).
b.-qï täg **VA** 100. 115.
b.-qï biš užak **VA** 50.
baya›ut Begüterter, *śreṣṭhī.* **III** *71.*
b. oγlï urï **III** *127.*
bayakir, richtig: *bawagir*!

Abb.: „Der höchste Himmel ist richtig“ (Bang & Gabain 1931: 472)

Auf Seite 472 des *Analytischen Index* sehen wir den Eintrag *bawagir*[8], der die altuigurische Wiedergabe von Sanskrit *bhavāgra* „der höchste Himmel“ ist. Aufgrund der Mehrdeutigkeit einiger uigurischer Buchstaben ist es möglich, dieses Wort im Uigurischen fälschlicherweise als *bayakir* zu lesen, und genau darauf wollten Bang und Gabain hinweisen, als sie schrieben: „bayakir [= falsche Lesung], richtig [ist]: *bawagir*“. Es handelt sich um eine einfache Fehlinterpretation des Wortes „richtig“ durch die Sprachreformer in der Wörterbuchzeile „bayakir, richtig: *bawagir*“. Glücklicherweise hat sich diese Fehlinterpretation nicht durchsetzen können, und *hatasız* „ohne Fehler, richtig“ ist immer noch im produktiven Gebrauch des Standardtürkischen.

Wie wenig bekannt die ja größtenteils buddhistische Semantik der indischen Lehnwörter im Altuigurischen war, und zu welch kuriosen Ersetzungsvorschlägen es kommen konnte, sollen die folgenden Beispiele zeigen (cf. Laut

8 Nach heutiger Lesung: *bavagr* ~ *bavakr* (cf. Wilkens 2021b: 121–122).

1998: 168–169). Das Hauptproblem liegt darin, dass über Jahrhunderte im Osmanischen Reich (1300–1923) gebräuchliche Termini, die auch in der Volkssprache weitgehend verankert waren, durch völlig unbekannte Begriffe ersetzt werden sollten. Allen Ernstes wurde vorgeschlagen, die genuin-islamischen Termini *abdal* „Derwisch“, *derviş* „Derwisch“, *münzevi* „Einsiedler“, *üzletnişin* „als Einsiedler lebend“ und *zahit* „fromm“ durch *arzı* zu ersetzen. Auch der Indologe oder Osmanist dürfte nicht auf den ersten Blick erkennen, dass es sich hierbei um die von den Sprachreformern „modernisierte“ Form von altuigurisch *arži* handelt, was wiederum auf skr. *ṛṣi* „Seher (in vorbuddh. Zeit)“, „Einsiedler (in buddh. Zeit)“ zurückgeht. Der buddh. Zentralbegriff *puŋya* „religiöses Verdienst“ wird hingegen seiner religiösen Konnotation entkleidet und in seiner altuigurischen Form *buyan* als Ersetzung für *ahlâk* „Sitte, Moral“, *hizmet* „Dienst; das (weltliche) Verdienst“ und *şayanı takdir* „schätzenswert“ ins Spiel gebracht. Weitere Sanskritismen sind: *çantal* (skr. *caṇḍāla*) für *cellât „*Scharfrichter“, *marım* (skr. *marman*) für *uzuv „*Organ“, *şarir* (skr. *śarīra*) für *cenaze „*Leichnam“ und *sazın* (skr. *śāsana*) für *mezhep* „religiöse Lehre/Schule“.

Wie sehr sich die Sprachreformer bei ihren heute oft skurril anmutenden Ersetzungsvorschlägen auf die Ziele und Intentionen des „Großen Führers“ (*Ulu Önder*) Mustafa Kemal Atatürk stützen konnten, zeigt schon die Tatsache, dass sich dieser – in völliger Unkenntnis des historisch-religiösen Hintergrunds – der buddhistischen Invokationsformel (altuigurisch *namo but namo darm namo saŋ* ~ skr. *namo buddhāya namo dharmāya namaḥ saṃghāya* „Verehrung dem Buddha, Verehrung dem Dharma, Verehrung dem Saṃgha!“) bediente: Im Jahr 1934 unterzeichnete er mehrere Telegramme an seinen Weggefährten und späteren Nachfolger İsmet İnönü mit dem Gruß *namo İsmet* (cf. Arat 1987: 965–971), statt das übliche *hürmet* „Verehrung“ zu verwenden.

Es liegt auf der Hand, dass sich die genannten Beispiele, denen noch weitere hinzugefügt werden könnten, nicht durchsetzen konnten. Überhaupt haben die im *Tarama Dergisi* vorgeschlagenen Uigurismen – auch die „genuin-türkischen“ – so gut wie keine Chance gehabt: „Bereits in den Anfängen der Sprachreform endete also – bei allem seinerzeitigen Enthusiasmus – die lexikalische Anknüpfung an die vorislamische türkische Welt sehr bescheiden. Auch in den Zeiten der größten – offiziellen – Ablehnung stand den Türkeitürken das Osmanische Reich näher als das verherrlichte, aber doch *Bilinmiyen İç Asya*, [das ‚Unbekannte Innerasien‘]“ (Laut 1998: 170).

Bibliographie

Arat, Reşid Rahmeti 1987. *Makaleler.* 1. Yayına hazırlayan: Osman Fikri Sertkaya. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Bang, Willi & Annemarie von Gabain 1931: *Analytischer Index zu den fünf ersten Stücken der Türkischen Turfan-Texte*. Berlin. (Aus: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1931:17, 461–517).

Bang, Willi & Reşid Rachmati [Arat] 1934. „Türlü cehennemler üzerine Uygurca parçalar", in: *Türkiyat Mecmuası* 4: 251–263.

— 1935. „Uigurische Bruchstücke über verschiedene Höllen. Aus der Berliner Turfansammlung", in: *Ungarische Jahrbücher* 15: 389–402.

Bartholomä, Ruth & Jens Peter Laut (Hrsg.) 2021. *The Turkish Language Reform and Beyond: A Never-Ending Story?* Wiesbaden: Harrassowitz. (Turcologica. 126).

Coulmas, Florian 1985. *Sprache und Staat*. *Studien zur Sprachplanung und Sprachpolitik*. Berlin/New York. (Sammlung Göschen. 2501.)

Dreyer, Caren 2015. *Abenteuer Seidenstraße*. *Die Berliner Turfan-Expeditionen 1902–1914*. Leipzig: E.A. Seemann.

Fodor, István/Claude Hagège (Hrsg.) 1983–1994. Language Reform: History and Future. La réforme des langues. Histoire et avenir. Sprachreform: Geschichte und Zukunft. Bd. 1–6. Hamburg: Helmut Buske Verlag.

Gabain, Annemarie von 1936. „Die Bedeutung der uigurischen Studien für die Türkei", in: Europäische Revue 12 (Juni 1936): 519–524. [Neudruck in: Laut & Ölmez 1998: 97–104].

Kaygusuz, Arzu 2021. *Buddhistische Bildersprache in alttürkischen Texten. Eine literaturwissenschaftliche und philologische Analyse*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Kreiser, Klaus 2008. *Atatürk*. Eine Biographie. München: C.H. Beck.

Laut, Jens Peter 1998. „Die Uigurismen im *Tarama Dergisi* (1934)", in: Laut & Ölmez 1998: 163–230. Publikation im Internet: <https://freidok.uni-freiburg.de/data/655>.

— 2000a. *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*. Wiesbaden: Harrassowitz (Turcologica. 44).

— 2000b. „Zur Rolle des Alttürkischen in der türkeitürkischen Lexik", in: *Folia Orientalia* 36: 183–195. [= Festschrift St. Stachowski]. Publikation im Internet: < https://freidok.uni-freiburg.de/data/679>.

Laut, Jens Peter 2003a. „Methoden und Möglichkeiten der Wiedergabe von indisch-buddhistischen Termini im Alttürkischen“, in: Sven Bretfeld & Jens Wilkens (Hrsg.): *Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag: 13–24.

— 2003b. „Chronologie wichtiger Ereignisse im Verlauf der türkischen Sprachreform. Von den Anfängen bis 1983“, in: *Materialia Turcica* 24, 69–102. Publikation im Internet: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/data/1833>.

— 2021. „The Turkish Language Reform: A Catastrophe and/or a Success or What?“, in: Bartholomä & Laut 2021: 29–45.

— 2022. „Zu den ‘gelehrten Entlehnungen’ indischer Herkunft im Alttürkischen“, in: Bayarma Khabtagaeva (Hrsg.): *Historical Linguistics and Philology of Central Asia*. *Essays in Turkic and Mongolic Studies*. Leiden/Boston: Brill: 128–151.

— 2023. „Sun-Language Theory“, in: Lars Johanson (ed.): Encyclopedia of Turkish Languages and Linguistics Online. Publication im Internet: <http://dx.doi.org/10.1163/2667-3029_ETLO_SIM_032300>.

Laut, Jens Peter & Mehmet Ölmez (Hrsg.) 1998. *Bahşı Ögdisi*. *Festschrift für Klaus Röhrborn anläßlich seines 60. Geburtstags. 60. doğum yılı dolayısıyla Klaus Röhrborn armağanı*. Freiburg/İstanbul: Simurg. (Türk Dilleri Araştırmalar Dizisi. 21).

Lewis, Geoffrey 1999. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. Oxford: University Press.

Röhrborn, Klaus 1987. „Prinzipien und Methoden der Sprachplanung in der kemalistischen *Türkei“,* in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 137: 332–356.

— 2003. *Interlinguale Angleichung der Lexik*. Aspekte der Europäisierung des türkeitürkischen Wortschatzes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Tarama Dergisi → Türk Dili Tetkik Cemiyeti 1934

Türk Dili Tetkik Cemiyeti (Hrsg.) 1934. *Tarama Dergisi.* 1. *Osmanlıcadan Türkçeye söz karşılıkları Tarama Dergisi*. 2. *Türkçeden Osmanlıcaya indeks*. İstanbul: Devlet Matbaası.

Wilkens, Jens 2016. „Buddhismus bei den türkischen Völkern in Zentralasien“, in: Manfred Hutter (Hrsg.): *Der Buddhismus II.* Theravāda-Buddhismus und Tibetischer Buddhismus. Stuttgart: Kohlhammer: 469–490. (Die Religionen der Menschheit. 24, 2).

Wilkens, Jens 2021a. *Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch – Deutsch – Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag. (Als Download im Internet: <https://univerlag.uni-goettingen.de/handle/3/isbn-978-3-86395-481-9>).

— 2021b. *Uigurisches* Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen Texte aus Zentralasien. III. *Fremdelemente*. Bd. 1: *eč – bodis(a)v(a)tv*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Zieme, Peter 2015. „Local Literatures: Uighur“, in: *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 1: *Literature and Languages*. Leiden/Boston: Brill: 871–882.

Sahajavajra's *Sthitisamāsa*: Bringing Maitrīpa's System in Line with Kālacakra[1]

Klaus-Dieter Mathes

With his broad and at the same time profound knowledge of nearly everything Indian, the honoree of this volume has not only been superbly representing Indology, but also supporting Tibetan and Buddhist Studies throughout his tenure at Göttingen University. I thus celebrate my dear colleague Thomas Oberlies's distinguished career by offering herewith a contribution to Buddhist studies, namely some recent insights I have gained into the tantric section of Sahajavajra's *Sthitisamāsa.*

In the tantric section of his *Sthitisamāsa*, Maitrīpa's (986–1063)[2] heart disciple Sahajavajra interestingly departs from his teacher's Hevajra-based interpretation of the four joys by lining it up instead with the *Sekoddeśa*, which is the section from the *Paramādibuddha* (i.e., the original *Kālacakratantra*) on empowerment and *ṣaḍaṅgayoga*.[3]

The Sequence of the Four Joys

The four joys must be recognized at four particular moments during tantric empowerment and completion stage practice.[4] Following Maitrīpa's understanding, the four moments and joys are as follows:

1 Many thanks to Philip H. Pierce (Kathmandu) for his rigorous penultimate edit.

2 Roerich (1949–53: 842) settled on 1007/1010–1084/1087, while Tatz (1994: 65) has suggested ca. 1007 – ca. 1085. Roberts (2014: 4 & 212 (fn. 8)) rightly points out, however, that the *Blue Annals* do not specify the year elements, and that the life stories of Maitrīpa's disciples require that their master already had to have passed away before Vajrapāṇi reached Nepal in 1066.

3 See also Isaacson & Sferra (2014: 83, n. 104), who notice early Kālacakra influences in the *Sthitisamāsa.*

4 This involves sexual yoga with an actual partner (see Mallinson & Szántó 2021: 17).

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24822>

The moments of	The four joys
The manifold (*vicitra*)	Joy (*ānanda*)
Maturation (*vipāka*)	Supreme joy (*paramānanda*)
Freedom from defining characteristics (*vilakṣaṇa*)	Co-emergent joy (*sahajānanda*)
Relaxation (*vimarda*)	Joy of no joy (*viramanānda*)

The first joy (*ānanda*) must be recognized during the moment of the manifold activity of embracing, kissing, and so forth; supreme joy during the moment of blissful wisdom, which occurs when the drops of *bodhicitta*[5] have reached the tip of the male organ (*vajra*); co-emergent joy at the special moment which is free from defining characteristics; and the joy of no joy during relaxation.[6] Thus the goal of Buddhahood, which is taken to be similar to co-emergent joy, must be marked during the third moment.

A number of scholars such as Kamalanātha, Abhayākaragupta, Raviśrījñāna, and Vibhūticandra list the third and fourth moments and joys in reverse order.[7] Skt. *viramānanda* in the third position is then understood as "intensification of joy," and the corresponding moment *vimarda* as "interruption." *Vilakṣaṇa*, then, means "other," i.e., superior to the first three moments of only worldly joys. The main difference between the two systems is that for Maitrīpa the drops of *bodhicitta* are released during the third moment, which enables a short *sahajānanda* experience free from defining characteristics (in the following referred to as system A),[8] while for the others (system B) the drops are retained in both the third and fourth moments. In his *Sekanirdeśa*, Maitrīpa refers to this practice of retention as forceful yoga (*haṭhayoga*).[9] System A finds support from the *Hevajratantra* (even though not unequivocally), Maitrīpa's preferred source, while system B is in line with the *Kālacakratantra*, as evident

5 According to some tantric sources, sexual fluids, semen virile and sometimes also female reproductive fluids, are called *bodhicitta*. This type of *bodhicitta* is not only physiological, though, but has also a psychical aspect to it (see Wangchuk 2007: 218).

6 See Mathes 2021: 105.

7 See Kvaerne 1986: 34–35.

8 According to Maitrīpa's *Caturmudropadeśa* (see Mathes 2021: 105).

9 Isaacson and Sferra 2014: 263. See also Mallinson & Szántó 2021: 17.

from the following two verses (81–82) in the *Sekoddeśa*, which Sahajavajra quotes in the *Sthitisamāsa*:

> Joy is the descent of the semen
> [From] the lotus at the crown [to the one at the] spot between the eyebrows.
> [Between] the throat and the heart there is supreme joy.
> From there[, descending further,] the intense joy (*virama*).[10]
>
> This variegated joy (i.e., intense joy) [occurs until the semen is] at the navel.
> At this point, having entered the secret lotus,
> The semen descends into the vajra jewel,
> Causing coemergent joy—so long as it is not emitted.[11]

This co-emergent joy continues as the ascending drops of *bodhicitta* turn into Vajrasattva at the secret place, Mahāsattva at the navel, Bodhisattva at the heart, Samayasattva at the throat, Vajrayoga[12] at the forehead and Kālacakra upon finally reaching the crown of the head.[13]

---

10 It should be noted, however, that the Tibetan translation of *virama* is not the expected *khyad dga'* ("intense joy"), but *dga' ba dang bral ba* ("joy of no joy").

11 SS (B 185b–186a, D 97a, P 104b): | *de gsungs pa* | *dga' ba khu ba* [a] *'bab pa*[a)] *ste* | | *gtsug tor* [(b] *smin phrag*[b)] *padma'i tshad*[c] | | *mgrin pa snying gar mchog dga' ste* | | *de*[d] *nas dga' ba dang bral bar 'gyur* | SS 6.21 (=SU 80) | *sna tshogs rol mos lte ba gnas* | | *ji srid gsang ba'i padmar son* | | *de srid gsang ba'i nor bur gnas*[e] | | *ma 'phos bar du lhan cig skyes* | SS 6.22 (=SU 81)
[a] B *'babs* [b] B *smig phrag* P *smin phyag* [c] BD *tshal* [d] D *da* [e] DP *nas*
The Sanskrit of these two verses is missing in the Nepalese manuscript, and supplied from Gnoli's appendix (p. 139) to Orofino 1994: *śukrasyāgatir ānandam uṣṇīṣād ūrṇṇāpaṅkaje | kaṇṭhe hṛdi paramānandaṃ viramānandaṃ tato bhavet* || (SU 80) *vividharamaṇaṃ nābhau guhyapadme yato gatam | vajramaṇau ca guhyasthe sahajānandam acyutam* || (SU 81).

12 Taken here as the name of one of the six self-arisen supramundane beings. See Vienna Buddhist Translation Studies Group, Summary of Empowerment (Sekoddeśa, Toh 361). 84000: Translating the Words of the Buddha. (<https://read.84000.co/translation/toh361.html>), i.41.

13 This is clear from *Sekoddeśa*, verses 21c–23d and Nāropa's commentary SUṬ$_S$ ($107_{13\text{-}15}$) on them: "Being in a [state] without dualtiy or movement, and the semen turned upwards, this very [yogin] attains the four [beings] starting with Vajasattva. [This is as the semen] reaches in successive order the secret place, the navel, the heart, and the throat. Reaching the forehead it is the one previously called the fourfold yoga of purity and so forth (i.e., Vajrayoga); and reaching the crown of the head Kālacakra. The beings are therefore six." (*asāv evādvayo 'kṣara ūrdhvaretā guhyanābhihṛtkaṇṭhagamena yathākramaṃ vajrasattvādinām catuṣṭayaṃ labhate | lalāṭagaḥ pūrvoktaviśuddhādicaturvidhayogākhyaḥ | uṣṇīṣagaḥ kālacakra iti nāmeti ṣaḍ sattvāḥ*).

The *Hevajratantra*

Some passages of the *Hevajratantra* support B, most of all the *locus classicus* for the sequence of the four moments, during which the four joys must be recognized:

> [The moment of the] manifold is called variety,
> Since it involves embracing, kissing, and so forth.
> [The moment of] maturation is the reverse of the [first moment]
> In that it is the enjoyment of blissful wisdom.
>
> [The moment of] *vimarda* is said to be the reflecting upon [the fact]
> That one has experienced bliss.
> [The moment of] *vilakṣaṇa* is something other than these three,
> Being free from both passion and absence of passion."[14] HT 2.3.7–8

In his *Caturmudropadeśa*, Maitrīpa explains the deviation from A as resulting from the fact that in treatises such as the *Hevajratantra* the correct sequence has not always been made explicit in order to confuse outsiders who do not rely on a guru.[15] Interesting is also a discussion in the *Sekanirdeśapañjikā*, where Rāmapāla quotes HT 2.5.70cd with the reading *viramādiḥ paramāt paraḥ śūnyāc śūnyaṃ tu herukam* ("The beginning of [the joy of] no joy (*virama*) is beyond supreme [joy]. Emptier than empty is Heruka"). Rāmapāla, a follower of A, explains that *viramādiḥ* is a *karmadhāraya* compound (*viramādi* understood as that which is both *virama* and *ādi*), *ādi* being the co-emergent joy here.[16] In other words, the correct reading for Rāmapāla it is not "at the end of supreme joy," but "the co-emergent joy, which is the joy of no joy."

The best support of A are the *Hevajra* verses 2.5.66–68:

14 HT 2.3.7–8 (HT $156_{1\text{-}4}$): *vicitraṃ vividhaṃ khyātam āliṅgacumbanādikam | vipākaṃ tadviparyāsaṃ sukhajñānasya bhuñjanam || vimardam ālocanaṃ proktaṃ sukhaṃ bhuktaṃ mayeti ca | vilakṣaṇaṃ tribhyo 'nyatra rāgārāgavivarjitam ||.*

15 CMU (B $11b_{1\text{-}2}$, D $213a_{6\text{-}7}$, P $232b_{6\text{-}7}$): *de ni bla ma la ltos[a] pa dang bral ba[b] glegs bam gyis mkhas par [(c]byed pa'i[c)] gang zag gi[d] ched[e] du dkrugs nas bshad de* | [a] P *bltos* [b] P om. [c] D om. [d] D *gis* [e] DP *phyed*

16 Sferra and Isaacson 2014: 174 & 275–276.

[The master] should point out to them the true reality
[Encountered] at the beginning of the [joy of] no joy at the end of supreme [joy],
The ultimate (*anta*), which is hidden in all tantras,
In the end (*anta*) it has been revealed.[17]

The goddess asks on that occasion
In connection with vajra worship:
"What is that moment like, O god?
Describe it, great lord!"[18]

There is no beginning, no end, and no in between in it.
[There is] no cyclic existence and no nirvāṇa.
This is the ultimate great bliss,
Where there is neither other nor self.[19]

In his *Muktāvalī*, Ratnākaraśānti (an exponent of A) comments:

"The beginning of [the joy of] no joy" refers to what precedes [the joy of] no joy. "The end of supreme [joy]" refers to what is subsequent to supreme joy. To those who wonder what it is, he said "the ultimate," namely, the wisdom from a *prajñā* (i.e., a consort). This is hidden, i.e., not stated openly, in any tantras. "In the end it has been revealed" means that after all it has been revealed in this tantra. With this he indicates that it is the supreme tantra of all tantras. "What is that moment like?" is asked in order that the great revelation be enunciated.[20]

The Illustrious One said, "[In it, there is] no beginning," and so forth. Five of the negative words have the meaning of "nor." The beginning and end are, in sequential order, the supreme [joy] and the [joy] of no joy. Cyclic existence and

17 HT $212_{5\text{-}6}$: *tattvaṃ ca deśayet tatra viramādiparamāntakaṃ | gopitaṃ sarvatantreṣv antam antaṃ prakāśitaṃ ||*

18 HT $212_{7\text{-}8}$: *pṛcchate tatra sā devī vajrapūjāprayogataḥ | tat kṣaṇaṃ kīdṛśaṃ deva kathayasva mahāprabho ||*

19 HT $212_{9\text{-}10}$: *āi na anta na majjha tahiṃ naü bhava naüa nibbāṇa | ehu so paramamahāsuhaü naü para naü appāṇa ||*

20 HT $212_{13\text{-}16}$: *viramādīti viramāndāt pūrvam | paramāntakam iti paramānandāt param | kiṃ punas tad ity āha – antam iti prajñājñānam ity arthaḥ | etac ca sarvatantreṣu gopitaṃ na vyaktīkṛtam | antaṃ prakāśitam iti sarvānte 'smiṃs tantre prakāśitam | anena sarvatantrāṇām uttaratantram etad iti sūcayati || tat kṣaṇaṃ kīdṛśam ity atyantavyaktīkaraṇārthaḥ praśnaḥ |*

nirvāṇa are also these two [joys], and so are passion and its absence. On the other hand, here, being anterior in relation to the co-emergent, [supreme joy] is the beginning, and being posterior [to it, the joy of no joy] is the end. "Cyclic existence" means: This arises from that. *Nirvāṇa* is the result of its termination. Because of one's focus on the wished-for co-emergent, there is passion; and because one's focus on the co-emergent ceases immediately after [it has been experienced], there is dispassion. Being inferior to these two, the first joy is called average in terms of intensity (*kākvā*), as in an average body or an average message. [The coemergent joy] is one that does not occur [like] these [other] three. "At the beginning of the [joy of] no joy at the end of supreme [joy]" (2.5.66b) means that it manifests right [between these two]. "This is the ultimate great bliss", i.e.,[21] the co-emergent joy. This is how the ascertainment of its moment has been taught.[22]

The Tantric Section of the *Sthitisamāsa*

The first twenty verses present tantra in line with Maitrīpa. This is most clearly seen in the three introductory verses, which lead over from a Madhyamaka analysis of true reality beyond the four extremes to the announcement of teaching the mantra system in terms of the succession of four seals, which are, as spelled out in verses 9–10, *karmamudrā*, *dharmamudrā*, *mahāmudrā*, and *samayamudrā*.[23] Similar to Maitrīpa is also the notion in v. 3 that true reality can be correctly realized through a special experience conferred by the guru,

21 In order to avoid repetition, the Sanskrit translation of the Apabhraṃśa *ehu so paramamahāsuhaü* is not rendered here.

22 HT 212_{18}–213_{6} *bhagavān āha – āi netyādi | pañcānām naüśabdānāṃ na cety arthaḥ | ādyantau yathākramaṃ paramaviramau | bhavanirvāṇe api tāv eva | rāgavirāgāv api tāv eva | anyatra tatra sahajāpekṣayā pūrvatvād ādiḥ, paratvād (*em.; edition: *paramatvād) antaḥ | sa bhavaty asmād iti bhavaḥ, tannirodhatvān nirvāṇam | utpitsusahajālambanatvād rāgaḥ, anantaraniruddhasahajālambanatvād virāgaḥ | tābhyām api hīnatvāt prathamānanda eva kākvā (*em.; edition: *kāṃkṣā) madhyama ity ucyate | tadyathā madhyamam śarīraṃ madhyamā vārteti | ete trayo 'pi yo na bhavati viramādiparamāntakam iti cānantaram eva prakāśitaḥ | ehu so paramamahāsuhaü eṣo 'sau paramamahāsukhaḥ sahajānanda ity arthaḥ | evam asya kṣaṇaniyama uktaḥ |*

23 "Action seal" (*karmamudrā*) stands for an actual consort, with whom one first experiences the four joys on the physical level. The "reality seal" (*dharmamudrā*) involves not abiding or reifying through analysis. The four joys are experienced again through oral teachings leading to the insight that the manifold world is only appearances in the mind. *Mahāmudrā* embodies the goal of buddhahood. On this level, there is co-emergent joy only. The "convention seal" (*samayamudrā*) stands for the manifestation of tantric form *kāya*s for the sake of sentient beings. The four joys are experienced again in this context. See Mathes 2021: 5–6 & 99–102.

even without analysis.[24] Emptiness possesses, then, the great bliss of *prajñā* and *upāya* (v. 3cd), which recalls Maitrīpa's explanation in the *Tattvadaśaka* that phenomena are not only analyzed as unobstructed and without an abode, but also luminous as directly experienced in meditation (*yathābhūtasamādhi*).[25] In v. 4, Sahajavajra explains that *bodhicitta* must be practised as if on the level of the fruit. This reflects Maitrīpa's *Kudṛṣṭinirghātana*, whose quintessence is that the first five perfections of generosity, discipline, patience, diligence, and meditation (i.e., "initial activity") are performed automatically by those who are realized, whereas they need to be intentionally performed by those who are still learning.[26]

Next (v. 5) comes Tripiṭakamāla's verse from the *Nayatrayapradīpa*. Its famous definition of tantra is also quoted in Maitrīpa's *Tattvaratnāvalī*.[27] To ascertain that conditioned phenomena have the nature of wisdom (Yogācāra) or are empty (Madhyamaka) and that the *skandha*s are Tathāgatas or Vajrasattvas, as asserted in v. 6, reflects Maitrīpa's concept of the Tathāgata (or Akṣobhya) and Vajrasattva seals.[28] In v. 7, Sahajavajra takes up again v. 3, repeating that one terminates reification either through analysis or the mantra system.

Sahajavajra continues (v. 8) by letting a fictive opponent ask how tantric bliss can be the experience of emptiness, the answer being the above-mentioned vv. 9–10 on the succession of the four seals. The latter include *mahāmudrā* and thus the realization of emptiness or suchness. In v. 11 Sahajavajra says that the latter is possible for those of sharp faculties, which comports with Maitrīpa's *Tattvaviṃśikā*, v. 11, stating that somebody with sharp faculties sees true reality and is wholly devoted to *mahāmudrā*.[29] Verses 12–16 elaborate on applying the means provided by excessive joy for easy success, and on the perfection of

24 See, for example, Maitrīpa's *Mahāyānaviṃśikā*, verse 12, where the meaning of emptiness is said to be learned from the guru, and not through analysis. See Mathes 2021: 285.

25 Mathes 2021: 293–294.

26 Mathes 2021: 152.

27 Mathes 2021: 207.

28 In the *Pañcatathāgatamudrāvivaraṇa* we thus find the explanation that the five *skandhas* are in reality the five Tathāgatas. The first four (Vairocana, Ratnasambhava, Amitābha, and Amoghasiddhi) are sealed with Akṣobhya (the fifth Tathāgata), to show that they are mind only. The Akṣobhya seal thus stands for the realization of Yogācāra emptiness, namely the absence of subject-object duality from the dependently arising mind. To further refine one's realization in Maitrīpa's system, it is necessary to move beyond Yogācāra and embrace Madhyamaka emptiness, which means to further seal the Akṣobhya seal with the seal of Vajrasattva. See Mathes 2021: 95–96.

29 Mathes 2021: 281.

all *pāramitās*. The seals are then explained in line with Maitrīpa, namely, that *prajñā* wisdom, or co-emergent joy, is recognized between supreme joy and the joy of no joy (system A), i.e., in the third position, as also comfirmed by v. 18. Sandwiched in between is v. 17, which states, also in line with Maitrīpa, that tantric practice ("wisdom attained through pith-instructions") is possible on the basis of either Yogācāra tenets or the right middle path (Madhyamaka). In verses 18-20, Sahajavajra continues to endorse Maitrīpa's position that the recognition of co-emergent joy in the fourth position amounts to forceful yoga (*haṭhayoga*).

From here on, Sahajavajra surprisingly switches from system A to B. What was up to verse 20 somehow negatively labelled *haṭhayoga*, still fully in line with Maitrīpa, is now presented in detail according to the Kālacakra system. Within the range of vv. 21–45, twenty and a half verses are identical with verses from the *Sekoddeśa*.[30] It should be noted that the few unidentified verses within this range fully accord in content with the *Sekoddeśa*. To be sure, the change from Maitrīpa's take on the four joys to the diametrically opposed Kālacakra system comes without warning and explanation. The verses 46–51 continue with the same topic, warning again the practitioner not to lose the drops of *bodhicitta*. What follows, v. 52, could offer a way to build a bridge between the systems A and B. The translation of the Sanskrit is a follows:

> On the levels of the *samaya[mudrā* and] *dharmamudrā*
> The wise take the co-emergent to be in the fourth position.
> [Whether] *dharmamudrā* or *mahāmudrā*—
> Both of them possess the supreme co-emergent.[31] SS 6.52

30 SS 6.21 = SU 80; 22 = SU 81; 23 = SU 82; 24 = SU 135; 25 = SU 139; 26 = SU 140ab + 141ab; 27 = SU 142; 28 = SU 143; 29-32 not identified; 33 = SU 117; 34 = SU 118ab + 119ab; 35 = SU 119cd + 146ab; 36 = SU 146c–147b; 37ab = SU 147cd; 37c-38b not identified; 38c-f = SU 120ab + 121cd; 39 = SU 122; 40 = SU 123; 41 = SU 124; 42 = SU 125; 43 = SU 127; 44 = SU 128; 45 = SU 134.

31 SS 6.52 ($16a_{3-4}$): *samaye dharmamudrāyāṃ turīyaṃ sahajaṃ viduḥ | dharmamudrā mahāmudrā dvayānāṃ sahajaṃ param* ||. This interesting reading is not supported by the Tibetan, which reads: "On the level of *karma*- and *samayamudrā* the co-emergent is realized. *Dharmamudrā* and *mahāmudrā*, both of them are the supreme co-emergent." (B 107b; D 98b; P106a: | *las dang dam tshig phyag rgya yi* | | *dus su lhan cig skyes pa rtogs* | | *chos kyi phyag rgya phyag rgya che* | | *gnyis ni lhan cig skyes pa mchog* |). While *karmamudrā* in the Tibetan instead of *dharmamudrā* fits better with the previous verses, the statement that the co-emergent is realized on the level of *karma*- and *samaya-mudrā*, whereas *dharmamudrā*

Taking the co-emergent to be in the fourth position on the level of the *samaya-mudrā* and *dharmamudrā* leaves the possibility of still accepting its recognition in the third position on the level of *karmamudrā* (just as the context of verse 18 supplies). It could be further argued that during physical *karma-mudrā* practice one experiences only an imitation of the real or supreme co-emergent during the third moment,[32] something that would have to be related to the intensification of joy, which is the third joy in system B. However, this does not explain the remaining difference of releasing *bodhicitta* in system A and retaining it in system B. Khenpo Phuntsok (Lekshay Ling Inst., Kathmandu) offers the solution that in system A the physical *bodhicitta* is retained, while the real one is released. This must be seen against the Madhyamaka background that reality is taken in terms of emptiness instead of the physical or material.

The remaining 30 verses of the tantric section (SS 6.53–82) show further influences from Maitrīpa, but do not contribute to our discussion here.

Conclusion

Sahajavajra's combination of Maitrīpa's presentation of the four moments and four joys with the one in the Kālacakra system represents a remarkable early attempt at a time when Kālacakra was becoming too strong to be ignored. It marks the still immature beginning of what the Fourth Zhwa dmar pa Chos grags ye shes (1453–1526) achieved masterfully in a long comparative study detailing how Maitrīpa's and Nāropa's empowerments can be brought in line with one another.[33]

is the supreme co-emergent, does not make sense, as there is also a sequence of four joys on the level of *dharmamudrā*, so that the co-emergent is realized at a particular moment on this level, too.

32 As also explained in the *Caturmudrānvaya*, a text strictly followed or even authored by Maitrīpa (see Mathes 2021: 232).

33 I.e., Zhwa dmar Chos kyi grags pa's *Mkhas grub nā ro mai tri dbang gi bzhed pa mthun par grub pa* (see Mathes 2021: 146).

Appendix: Critical Edition and Translation of *Sthitisamāsa*, verses 6.1–20

Sigla

B	Dpal spungs block print of the *Phyag chen rgya gzhung*, vol. *oṃ*, fols. 184b5–185b6
D	Derge Bstan ’gyur (Tōh. 2227), *rgyud ’grel*, vol. *wi*, fols. 96a6–97a3
M	Sanskrit manuscript, NGMPP reel no. B 24/4, fols. 11a3–12a5
P	Peking Bstan ’gyur (3071), *rgyud ’grel*, vol. *mi*, fols. 103b3–104b1
SU	*Sekoddeśa*, edited by Raniero Gnoli in Orofino 1994:131–151.

Description of the texts

There are two microfilms containing the same Sanskrit manuscript of the *Sthitisamāsa.* In one (NGMPP reel no. B 25/15) old photos of the other (NGMPP reel no. B 24/4) were microfilmed. On the title page (fol. 1a) we find *Kośakārikā*, probably written by a second hand. As the colophon is missing, the text was provisionally cataloged in both cases under this title by the National Archives in Kathmandu and consequently by the Nepal-German Manuscript Preservation Project. The text was identified by Kazunobu Matsuda as Sahajavajra’s *Sthitisamuccaya* (i.e., *Sthitisamāsa*).[34] The edited part from the Tantra section runs from folio 11a3 to folio 12a5 (a few *akṣaras* at the end of verse 19 are at the beginning of fol. 13, which is missing).

Instead of collating the other Tibetan canonical recensions, which do not differ much from the two main branches of the transmission stemma (Derge and Peking), I decided to compare the two chosen canonical representatives with the Dpal spungs edition of the Seventh Karmapa’s (1454–1506) “Collection of Indian Mahāmudrā Works” (*Phyag chen rgya gzhung*). In some cases, this Dpal spungs edition, which was prepared under Karma Bkra shis chos ’phel (19th cent. CE),[35] is closer to the Sanskrit, and there is a good chance of still finding Sanskrit manuscripts at this seat of the Situ Rinpoches, whose eighth incarnation Si tu Chos kyi ‘byung gnas (1700–1774) was an expert in Sanskrit grammar and editor of canonical texts.[36]

34 Matsuda 1995: 848–843 [=205–210].

35 For a description of this edition, see Mathes 2011: 90–93.

36 Schaeffer 2009: 90–119.

The Sanskrit and Tibetan Texts together with an English Translation

vicāryaivaṃ sthirīkṛtya catuṣkoṭivivarjitam |
apratiṣṭham anutpādam anirodha[11a4]m alakṣaṇam || 6.1

| de ltar mtha' bzhi rnam spangs pa |
| brtags te brtan[1] par byas nas[2] su |
| skye ba med cing gnas pa med |
| 'gag pa med cing mtshan nyid med |
[1] B *bstan* [2] B *dus*

Having thus (i.e., in accordance with Madhyamaka) been analyzed and determined
[As being] free from the four extremes,
[This very] reality, which neither abides, arises,
Nor ceases, nor has any defining characteristic,

pratītyajaṃ svasaṃvedyaṃ tattvaṃ pāramitānaye |
mantranītiṃ[1] samāśritya caturmudrānvayāga[11a5]māt || 6.2
[1] M *-ti*

| rang rig rkyen las skyes pa ste |
| de nyid pha rol phyin pa'i tshul |
| phyag rgya (1bzhi yi1) rang bzhin las[2] |
[B 185a] | sngags kyi tshul la brten nas su |
[1] B *bzhi'i* [2] B *lus* DP *lung*

Must be experienced through self-awareness[37]
As dependent arising in the Tradition of the Pāramitās.
If one follows the Tradition of the Mantras,
By virtue of the teaching on the sequence[38] of the four *mudrā*s,

avicāram asaṃdigdhaṃ viśiṣṭānubhavād guroḥ |
śūnyatāyāḥ svasaṃvedyaṃ prajñopāyamahā[11b1]sukham || 6.3

37 In the light of Skt. *svasaṃvedyaṃ*, Tib. *rang rig* must be taken in the sense of *rang gis rig par bya*, but it should then be after *rkyen las skyes pa*.

38 The Tibetan translation *rang bzhin* for Skt. *anvaya* is unusual. In Sahajavajra's commentary on the *Tattvadaśaka*, we find *phyag rgya bzhi'i rjes su 'gro ba* for *caturmudrānvaya*. See Mathes 2015: 238.

| bla ma´i khyad par (1nyams myong bas1)) |
| ma brtags par yang som nyi med |
| stong pa nyid kyi[2] rang rig ste |
| thabs dang shes rab bde chen po |
[1] P *myong ba yis* D *myong ba yin* [2] D *ni*

[Reality is realized] without confusion, [even] when not analyzed,
Through the special experience [obtained] from the guru.
Emptiness [then] has[39] the great bliss of *prajñā* and *upāya*,
Which must be experienced by oneself.

phalastha iva nirdvaṃdvo bodhicittaṃ[1] vibhāvayet |
tad uktaṃ mantranītijñair mantranīti[2]viśeṣaṇaṃ [11b2] || 6.4
[1] M *–sattvaṃ* [2] M *nīteti*

| 'bras gnas bzhin[1] du rtsod pa med |
| byang chub sems [D96b] ni rnam par bsgom |
| de skad du'ang | gsang sngags tshul de shes pa yis |
| sngags kyi lugs kyi khyad par gsungs |
[1] B *gzhan*

One should cultivate *bodhicitta* without disputation,
As if abiding on the level of fruition. It has been said:
"It is through those knowing the Tradition of Mantras
That there is the special feature of the Tradition of Mantras."

ekārthe tv apy asaṃmohād bahūpāyād[1] aduṣkarāt |
tīkṣṇendriyādhikārāc ca mantraśāstraṃ viśiṣyate || 6.5
[1] M *bahūyād*

| don gcig na yang ma rmongs dang |
| thabs mang dka' ba med pa dang |
| dbang po rnon po'i dbang byas nas |
| sngags kyi (1bstan bcos1)) khyad par 'phags |
[1] B *theg pa*

39 Due to a too literal translation of the genitive śūnyatāyāḥ the possessive construction gets lost in the Tibetan.

It has the same goal [as Pāramitānaya], but is free from confusion,
Rich in [skilful] means and without difficulties.
But it is [only] fit for those with sharp faculties.
The treatises of Mantra[naya] are thus superior.

kṣaṇi[11b3]kā jñānarūpā vā śūnyā veti hi niścayāt |
skandhās[1] tathāgatā vajrasattvā veti svaniścayaḥ || [11b4] 6.6
[1] M *khandās*

| gang phyir stong par rig[1] pa nyid |
| ye shes rang bzhin skad cig ma |
| gang phyir rdo rje sems dpar[2] nges |
| phung po de bzhin gshegs par rtogs |
[1] P *rigs* [2] B *par*

Since momentary [phenomena] are ascertained as either
Having the nature of wisdom or being empty,
The *skandhas* are ascertained[40]
Either as Tathāgatas or Vajrasattvas.[41]

vicārabalanirṇītaṃ nirāro[1]pārthasaṃgatiḥ |
parāmarṣaṃ vinaiva syāt kathaṃ mantranayaṃ vinā || 6.7
[1] M -*co*-

| rig pa'i stobs kyis bzhag[1] pa gang |
| ma brtags[2] pa ru sbyar[3] ba'i[4] don |
| ci ste yongs su brtag bral ba |
| sngags kyi tshul dang bral na ni |
[1] DP *gzhag* [2] DP *rtags* [3] D *sbyor* [4] DP *ba*

Whatever has been decided on the strength of analysis,
Is related to the meaning of not engaging in reification.
When [one's practice] is free from investigation,
How can it be free from the Tradition of Mantras?

40 I.e., reading *niścayaḥ* instead of *svaniścayaḥ*, the *sva*- being needed to make a *pada.*

41 Recoginzing the *skandhas* as Tathāgatas amounts to their realization of being mind only, while their recognition as Vajrasattva establishes them as being empty of an own nature. This recalls Maitrīpa's Akṣobhya seal of Yogācāra emptiness and his Vajrasattva seal of Madhyamaka emptiness. See Mathes 2021: 40.

sa[11b5]rvākāraniraupamyaṃ[1] nirāśravamahāsukham[2] |
devatā[3]haṃkāraprauḍhaṃ śūnyatānubhavaḥ katham || 6.8
[1] M *–mya* [2] M *–kha* [3] M *–tāṃ*

| rnam pa kun tu dpe med kyi[1] |
| zag pa med pa´i bde ba che |
| [(2]lha yi[2)] nga rgyal brtan[3] byas pa[4] |
| ji ltar[5] stong nyid nyams su myong |
[1] BD *na* P *ni* [2] BD *lha'i* [3] D *blta* P *lta* [4] BP *pas* [5] P *lta*

How can unpolluted great bliss,
Which is without example in the world of forms,
And strong[42] through the pride of being the deity,
Be the experience of emptiness?

karmamudrāṃ [12a1] samāsādya dharmamudrā[1]prabhedataḥ |
parasparanirākāṅkṣyaṃ samayāc ca phalaṃ katham || 6.9
[1] M *-drāṃ*

| las kyi phyag rgya legs thob[1] nas |
| chos kyi phyag rgya rab phye bas |
| phan tshun [(2]re ba[2)] med na ni |
| dam tshig ´bras bu ji ltar yin |
[1] DP *grub* [2] B *ltos pa*

Since the *dharmamudrā* is distinguished
After a *karmamudrā* has been obtained,
If [the two *mudrās*] are not mutually linked to each other,[43]
How [can] there be any fruit from the *samaya[mudrā]*?

upāyasyātibāhulaṃ [12a2] viśiṣṭānubhavasya vā |
karmadharmamahāmudrābhedena katham anyathā || 6.10

| thabs ni mang po rnams kyis ni[1] |
| nyams su myong ba'i khyad par dang |
| las dang chos dang phyag rgya che |

42 Tib. "stabilized."
43 I.e., if the four joys recognized on a physical level are not related to the four joys on the level of *dharmamudrā* (i.e., verbally teaching true reality).

| dbye ba gzhan du[2] ji ltar yin |
[1] P *su* [2] B *gyis*

With the distinction being among *karma*-, *dharma*-, and *mahāmudrā*,
There is a multitude
Of means or special experience.[44]
How could it be otherwise?

atitīkṣṇendriyatvena tathatānubhavā[12a3]d api |
mahāsukhābhisaṃbodhiḥ sarvakāmopabhogataḥ || 6.11

| shin tu dbang po rnon po yis |
| stong[1] nyid nyams su myong ba'am |
| bde chen mngon par byang chub kyang[2] |
| ´dod pa kun la longs spyod pas |
[1] B *stong pa* [2] DP *la*

Also, [there arises] from the experience of suchness
Through extremely sharp faculties
The perfect enlightenment of great bliss,
[Great] because all objects of desire are being enjoyed.[45]

tatraiva nirbharaprītyā tasyaivopāyabhāvataḥ | [12a4]
prathamābhyāsakāle syād anyathā aduṣkaraṃ[1] kathaṃ || 6.12
[1] M *-ra*

| der ni [B 185b] shin tu bde ba nyid |
| de ltar thabs kyi dngos po yis |
| dang[1] po'i dus su goms pa las |
| gzhan du ji ltar dka' ba min |
[1] P *dbang*

In this respect one should be [filled] with exceeding bliss
By applying the means leading to precisely that [experience][46]
[Already] at the time of one's first exercise.
Otherwise how can it be easy?

44 Tib.: "special experience through the multitude of means."
45 With the realization of their emptiness.
46 Tib.: "This exceeding bliss here [comes] through the application of such means…."

bhāvanābalataḥ pūryāḥ[1] sarvāḥ[1] pāramitā mayā |
sādhyā [12a5] sukhābhisaṃbodhir iti tīkṣṇendriyaṃ katham || 6.13
[1] M -ā

| pha rol phyin pa kun bdag nyid |
| bsgoms pa'i stobs ni rdzogs pa ni[1] |
| rdzogs pa'i byang chub bsgrub[2] pa la |
| dbang po rnon pos cis mi ´grub |
[1] BD *na* [2] D *grub*

I must perfect all *pāramitās*
On the strength of [my] meditation.[47]
The perfect enlightenment of bliss to be attained –
How [can I acquire] the sharp power [necessary]?

evaṃkāraṃ namaskṛtya sahajānandabodhakam |
mudrānvayaḥ sa[12b1]māsena mantrayānaṃ nigadyate || 6.14

| lhan cig skyes dga' rtogs pa'o[1] |
| e vaṃ la[2] ni phyag byas nas |
| phyag rgya'i rang bzhin mdor bsdus pa[3] |
| sngags kyi theg pa bshad par bya |
[1] B *pa po* [2] D *las* [3] B *pa'o*

Respect having been paid to the syllables *e-vaṃ*,
Which allow one to realize co-emergent bliss,
The sequence of *mudrās*[48]
will be explained in brief as the Mantrayāna.

nirmāṇa[1]rūpiṇī prajñā karmamudrā nirātmikā |
kāyavākcetasāṃ [12b2] karmapradhānajñānasādhanī || 6.15
[1] M -*ṇaṃ*

47 The Tibetan did not render the gerundive *pūryāḥ* and the corresponding subject *mayā* in the instrumental, thus giving the verse a different sense: "If the strength of meditation, whose nature (*bdag nyid* for *may*ā!) is all the *pāramit*ās, is complete, how should one with sharp faculties not achieve the accomplishment of perfect enlightenment?"

48 The Tibetan has here again *rang bzhin* for Skt. *anvaya*: "nature of *mudrās*."

| shes rab sprul pa´i gzugs can ma |
| las kyi phyag rgya bdag med nyid |
| lus dang ngag dang sems kyi las |
| ye shes gtso bo´i rang bzhin no |

In its emanated form, the *prajñā*
Is the *karmamudrā*, i.e., Nairātmyā.[49]
Her main deed on the level of body, speech and mind
Is to make one attain wisdom.[50]

tasmāt tayā hi yaj jñānam ānandādikramotitaṃ |
madhye 'ntargatavijñānaṃ pra[12b3]jñājñānaṃ tat ucyate || 6.16

| gang phyir de las shes pa gang |
| dga' ba la sogs rim skyes pa |
| dbus su rnam par shes pa ste |
| de ni shes rab ye shes brjod |

Therefore, what is known through her,
Arisen according to the succession of joy and the rest—
That recognition in the middle [between supreme joy and the joy of no joy]—
Is called *prajñā*-wisdom.

sā[1]kāraṃ ca[2] nirākāraṃ madhyamā pratipat tathā |
yathādhi[3]mokṣato jñānam upa[12b4]deśena labhyate 6.17
[1] M *nā-* [2] M *c*ā [3] M *yathādhiga-*

| rnam bcas [D97a] dang ni rnam pa med |
| de bzhin dbu ma´i rtogs[1] pa'o |
| ji ltar mos pa'i ye shes ni |
| man ngag gis ni 'thob par ´gyur |
[1] D *rtog*

49 I.e., taking *nirātmikā* as referring to the female consort of Hevajra, Maitrīpa's preferred deity. However, the Tibetan should then read *bdag med ma* instead of *bdag med nyid*. The literal meaning is "essenceless," but this is not the main thing an adept has in mind when approaching a *karmamudrā.*

50 Tib.: "[Her] deed … mainly has the nature of wisdom."

Wisdom is attained through pith-instructions–
According to one's preference for
Sākāra, Nirākāra,
Or the right middle path.[51]

tṛtīyaṃ sahajaṃ vidyāt seke tu[1] turī[2]yaṃ haṭhe |
samīrakaraṇaṃ nyāsānyāsato 'kṣara[12b5]yogataḥ || 6.18
[1] M om. [2] M *turi-*

| gsum pa[1] lhan cig skyes par rtogs |
| btsan thabs dbang gis bzhi pa ste |
| rlung gi bkod pa[2] sna rtse las[3] |
| mi ´gyur ba yi sbyor ba yis[4] |
[1] DP *pa'i* [2] DP *pas* [3] DP *la* [4] DP *yin*

Co-emergent [joy] should be known to be the third.
But in forceful empowerment it is the fourth,
The work with winds being by fixing and not fixing,[52]
[Which is] the yoga of the indestructible [moments].

yathā yathā sukhajñānam[1] upāyena pravarttate |
tathā tathā vikalpānāṃ nivṛtyā sahajaṃ[13a][2] … 6.19
[1] M *–na* [2] Fol. no. 13 is missing

| ji lta ji ltar bde ye shes |
| thabs kyis rab tu [(1]bsgrub pa[1)] yin |
| de lta de ltar rtog[2] pa de |
| [(3]log par[3)] lhan cig skyes pa[4] mchog |
[1] DP *bsgyur ba* [2] BDP *rtogs* [3] DP *rtog par* [4] B *pa'i*

Just as the wisdom of bliss
[Then] occurs[53] through the means (*upāya*),
So too, with the cessation of thoughts,
Does the supreme co-emergent.

51 Tib.: "Madhyamaka realization."
52 The Tibetan has "tip of the nose" instead of "fixing and not fixing," the tip of the nose being one of the points onto which adepts fix their gaze.
53 Tib. (B): "is established"; Tib. (DP): "is transformed."

| gang phyir 'bras bu 'dra ba'i dbang |
| btsan thabs [P104b] lhan cig skyes par 'dod |
| yun ring dus su 'bral med gnas |
| ma bcos pa yi tshogs[1] yin no | 6.20

[1] B *tshogs pa*

Therefore the forceful empowerment which resembles the fruit
Is [here] taken to be the co-emergent.
To remain without disconnection [from the co-emergent] for a long time
Is an uncontrived accumulation [of merit and wisdom].

Bibliography

Abbreviations for Sanskrit Sources

CMU	*Caturmudropadeśa* (Tibetan translation)
—	B: Dpal spung block print of the *Phyag rgya chen po'i rgya gzhung*, vol. *hūṃ*, 9a1–13b1.
—	D: Derge Bstan 'gyur 2295, *rgyud*, vol. *shi*, 211b4–214b5.
—	P: Peking Bstan 'gyur 3143, *rgyud 'grel*, vol. *tsi*, 231a1–234a5.
SU	*Sekoddeśa* (Tibetan translation) Ed. by Orofino 1994:54–122. Sanskrit reconstructed by Raniero Gnoli in Orofino 1994:131–151.
SUṬ	*Sekoddeśaṭīkā* Ed. By Francesco Sferra. Serie Orientale Roma 99. Rome: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente 2006, 61–207.
SS	*Sthitisamāsa*
—	NGMPP reel nos. B 24|4 and 25|15
—	Tibetan translation: B: Dpal spungs block print of the *Phyag chen rgya gzhung*, vol. *oṃ*, fols. 179b2–189b1. D: Derge Bstan 'gyur (Tōh. 2227), *rgyud 'grel*, vol. *wi*, fols. 92a6–99b5. P: Peking Bstan 'gyur (3071), *rgyud 'grel*, vol. *mi*, fols. 99a5–107a8.

HT *Hevajratantra*
Ed. (together with the *Hevajrapañjikā Muktāvalī*) by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi (Bibliotheca Indo-Tibetica 48). Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001.

Tibetan Sources

Zhwa dmar IV Chos kyi grags pa:
"Mkhas grub nā ro mai tri dbang gi bzhed pa mthun par grub pa zhes bya ba bzhugs so," in *gSung 'bum*, 6 vols., vol. no. 2, 800–850. Beijing: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2009.

References

Isaacson, Harunaga & Sferra, Francesco 2014 (2015). *The Sekanirdeśa of Maitreyanātha (Advayavajra) with the Sekanirdeśapañjikā of Rāmapāla: Critical Edition of the Sanskrit and Tibetan Texts with English Translation and Reproductions of the MSS.* Manuscripta Buddhica 2. Naples: Università degli Studi Napoli "L'Orientale."

Kvaerne, Per 1986. *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*. 2nd edition. Bangkok: White Orchid Press.

Mallinson, James & Szántó, Péter-Dániel 2021. *The Amṛtasiddhi and Amṛtasiddhimūla: The Earliest Texts of the Haṭhayoga Tradition*. Critically edited and translated by James Mallinson and Péter-Dániel Szántó. Collection Indologie 150. Haṭha Yoga Series 2. Pondichéry: Institut Français de Pondichéry.

Mathes, Klaus-Dieter 2011. "The Collection of 'Indian Mahāmudrā Works' (*phyag chen rgya gzhung*) Compiled by the Seventh Karma pa Chos grags rgya mtsho." In *Mahāmudrā and the Bka'-brgyud Tradition*. PIATS 2006: Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006, edited by Roger Jackson and Matthew Kapstein, 89–130. Zentralasienforschung 25. Andiast: IITBS.

— 2021. *Maitrīpa: India's Yogi of Nondual Bliss.* Lives of the Masters Series. Boulder: Shambhala Publications.

Matsuda, Kazunobu 1995. "Sahajavajra's Manual on Buddhism (*Sthitisamuccaya*): The Discovery of Its Sanskrit Manuscripts." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 43.2, 848–843 (=205–210).

Orofino, Giacomella 1994. *Sekoddeśa: A Critical Edition of the Tibetan Translations.* With an appendix by Raniero Gnoli on the Sanskrit text. Rome Oriental Series 72. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Roberts, Peter Alan 2014. *The Mind of Mahāmudrā: Advice from the Kagyü Masters* (Tibetan Classics). Boston: Wisdom Publications

Roerich, George N. 1949–53. *The Blue Annals.* 2 vols. Royal Asiatic Society of Bengal, Monograph Series 7. Kalkota.

Schaeffer, Kurtis R. 2009. *The Cult of the Book in Tibet.* New York: Columbia University Press.

Tatz, Mark 1994. "Philosophic Systems according to Advayavajra and Vajrapāṇi." *The Journal of Buddhist and Tibetan Studies* 1, 65-120.

Vienna Buddhist Translation Studies Group: Summary of Empowerment (Sekoddeśa, Toh 361). 84000: Translating the Words of the Buddha. (<https://read.84000.co/translation/toh361.html>, accessed 01.01.2026).

Wangchuk, Dorji 2007. *The Resolve to Become a Buddha: A Study of the Bodhicitta Concept in Indo-Tibetan Buddhism*. Studia Philologica Buddhica. Monograph Series 23. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Indien in der griechischen Zweiten Sophistik vor dem Hintergrund der Entwicklung der griechischen Kenntnisse seit den Anfängen: Das Indienbild der Autoren Lukian von Samosata und Philostrat

Heinz-Günther Nesselrath

1. Zur Einführung: Die Entwicklung des Indienbildes in der griechischen Literatur bis zur römischen Kaiserzeit

> Nach Osten hin ist das zuäußerst gelegene der bewohnten Länder Indien [...]. In diesem Land sind zum einen die Tiere, sowohl die vierfüßigen als auch die Vögel, viel größer als in den anderen Ländern [...], zum anderen gibt es dort unermesslich viel Gold. (Hdt. 3,106,2; Übers. Nesselrath (a) 2017).

1.1 Von den Anfängen bis zum Alexanderzug

Der wahrscheinlich erste griechische Autor, von dem seine Landsleute etwas über Indien erfuhren, war Skylax aus dem südwestkleinasiatischen Karyanda (späteres 6. / frühes 5. Jh. v. Chr.). Wahrscheinlich im zweitletzten Jahrzehnt des 6. Jh.s v. Chr. war Skylax in wichtiger Funktion an einer Expedition beteiligt, die im Auftrag des persischen Großkönigs Dareios (regierte 522–486) den Lauf des Flusses Indus und die Küsten von der Indus-Mündung westwärts bis in den Persischen Golf und dann um die Arabische Halbinsel herum bis ans nordwestliche Ende des Roten Meeres erforschte.[1] Skylax schrieb auch einen Bericht über diese Expedition (vielleicht unter dem Titel „Periplus" = „Rings-um-Fahrt", von dem sich aber nur wenige Fragmente erhalten haben.[2] Einige

1 Ein kurzer Bericht über diese Expedition und Skylax' Beteiligung an ihr bei Herodot 4,4. Zu Skylax vgl. Karttunen 1989, 65–68 (S. 67 wird Skylax als „father of all Western legends about the fabulous peoples of India" bezeichnet).

2 FGrHist 709, Test. 1–6, Fr. 1–13.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24823>

davon enthalten Nachrichten über märchenhafte Bewohner und Phänomene, die fortan einen nahezu regelmäßigen Bestandteil griechischer Indien-Darstellungen bilden.[3]

Skylax' Bericht war sehr wahrscheinlich die Quelle der Nachrichten über Indien, die sein Zeitgenosse Hekataios von Milet in seiner Περίοδος Γῆς („Umfahrung der Erde") präsentierte. Auch von diesem Werk haben sich nur Fragmente erhalten;[4] Fragment Nr. 33 ist wahrscheinlich die früheste erhaltene griechische Notiz über indische Elefanten. Im gleichen Fragment findet sich auch der erste Hinweis auf die Verbindung einer mythischen griechischen Figur mit Indien.[5] Hekataios könnte der erste griechische Autor gewesen sein, der die Bezeichnungen „Indien" und "Indus" verwendet;[6] dieser Schluss bleibt allerdings unsicher, weil so wenig vom Werk seines Vorgängers Skylax erhalten ist.

Nach einer kurzen Erwähnung nomadisierender indischer Frauen, die auf Kamelen reiten, in der (in den späteren 460er Jahren v. Chr. aufgeführten) Tragödie „Die Schutzflehenden" des Aischylos,[7] bietet der Geschichtsschreiber Herodot in seinem zwischen 445 und 425 entstandenen Werk erstmals

3 Tola / Dragonetti 1986: 161–163 haben in Zweifel gezogen, dass diese Nachrichten wirklich schon auf Skylax zurückgehen, und stattdessen für eine Verwechslung mit Ktesias plädiert. Demgegenüber glaubt Milns 1989: 354, dass sich solche Nachrichten tatsächlich schon bei Skylax fanden, der sich dafür aber auf Berichte von Einheimischen berief und nicht behauptete, die phantastischen Phänomene selbst gesehen zu haben.

4 FGrHist 1. Nur die Fragmente 33 und 294–299 nehmen auf Indien Bezug. Zu Hekataios und seiner Rezeption bei späteren Autoren vgl. Karttunen 1989: 69–71, zu den genannten sieben Fragmenten 72f.

5 Milns 1989: 355 mit Anm. 15. Das kryptische Fragment ist bei Aelian, Historia Animalium 13,22 im Rahmen eines Berichts über Elefanten als stets wache Wächter des indischen Königs referiert: „Hekataios von Milet erzählt, dass Amphiaraos, der Sohn des Oikles, seine Wache verschlafen und dann mehr oder weniger alles erlitten habe, was er erzählt" (λέγει [...] Ἑκαταῖος ὁ Μιλήσιος Ἀμφιάρεων τὸν Οἰκλέους κατακοιμίσαι τὴν φυλακὴν καὶ ὀλίγου παθεῖν ὅσα λέγει). Bis heute ist nicht erklärt, was damit genau gemeint ist und wie genau der mythische griechische Seher in einen Kontext mit indischen Wach-Elefanten geraten ist; vgl. auch Milns 1989: 355 Anm. 15: „I am unable to find any satisfactory explanation of this obscure story."

6 So Milns 1989: 356.

7 Aischylos, Schutzflehende V. 284–286; dazu Karttunen 1989: 86. In Sophokles' „Antigone", V. 1038f. gibt es einen kurzen Hinweis auf „indisches Gold" (Karttunen ebd.). Zu weiteren Erwähnungen indischer Phänomene in Fragmenten nicht erhaltener sophokleischer Stücke (wo aber mehrfach eine Lokalisierung in Äthiopien gegeben wird) vgl. Karttunen 1989: 87.

größere zusammenhängende Abschnitte über Indien (wobei er viele seiner Informationen Skylax und Hekataios entnommen haben dürfte[8]).

In 3,38,3f. demonstriert Herodot an einer Gegenüberstellung der Bestattungsbräuche der Griechen und der indischen Kallatier,[9] wie sehr Menschen an ihren – zum Teil sehr unterschiedlichen – Bräuchen hängen: Die Griechen verbrennen ihre Toten, die Kallatier essen sie auf – und beide Seiten weisen es entsetzt zurück, den Brauch der jeweils anderen Seite zu übernehmen.

In 3,94,2 stellt Herodot den von den persischen Großkönigen seit den Eroberungen des Dareios beherrschten Teil Nordwestindiens vor und bezeichnet die dortige Volksmenge als „die weitaus größte von allen Menschen, die wir kennen".[10] In den Kapiteln 97 bis 106 dieses Buches findet sich Herodots Hauptbericht über Indien.[11] Hier werden die Inder als das am weitesten östlich in Asien wohnende Volk bezeichnet (98,2[12]); weiter östlich gebe es nur noch Sandwüste.[13] Als ein typisches Randgebiet der bewohnten Erde,[14] so Herodot, seien in Indien die Tiere (mit Ausnahme der Pferde) viel größer als in anderen Ländern,[15] und es gebe unermessliche Mengen an Gold – und der größte Teil von Herodots Indienexkurs (Kap. 102–105) ist der Schilderung gewidmet, wie eine besonders große Ameisenart durch die Anlage ihrer Bauten in der erwähnten Wüste goldhaltigen Sand an die Oberfläche befördert und wie die Inder diesen Goldstaub erbeuten.[16] Daneben gibt es aber auch Kapitel, die die bemerkenswerten Sitten diverser indischer Stämme (z.B. das schon 3,38,3f.

8 Vgl. Milns 1989: 356 (der allerdings bezweifelt, dass Herodot Skylax' Werk direkt und nicht nur über Hekataios als Zwischenquelle benutzte; ähnlich Karttunen 1989: 79); Karttunen 1989: 79 vertritt die plausible Ansicht, dass Herodot neben Hekataios auch noch andere (mündliche) Quellen hatte.

9 Die Kallatier sind bereits Hekataios bekannt (FGrHist 1 F 298).

10 Übersetzung nach Nesselrath (a) 2017: 257. Vgl. auch 5,3,1: „Die Thraker sind nach den Indern das größte Menschenvolk".

11 In anderen Teilen des Werkes finden sich noch zusätzliche kurze Nachrichten: 4,44,1 (über den Fluss Indus); 7,9,2 und 7,86,1 (die Inder von den Persern unterworfen); 7,65 (Beschreibung der im Heer des Xerxes mitmarschierenden Inder); 8,113,2 (Inder als Bestandteil des Mardonios-Heeres); 9,31,4 (Aufstellung der Inder bei der Schlacht von Plataiai).

12 Vgl. auch 106,2 und 4,40,2.

13 Damit ist offenbar die Wüste Thar östlich des unteren Indus gemeint; vgl. Asheri et al. 2007: 497. Zur Wüste als Begrenzung des Randlandes Indien vgl. jetzt auch Glückhardt 2020: 211–215.

14 Diesen Randgebieten widmet Herodot einen eigenen Exkurs (3,106–116); dazu Nesselrath 1995.

15 Bemerkenswerterweise sagt Herodot nichts über indische Elefanten, was Milns 1989: 358 „strange" findet.

16 Auf weitere Einzelheiten muss hier verzichtet werden, aber vgl. Nesselrath 1995: 31–39.

thematisierte Verspeisen von Toten) skizzieren (Kap. 99–101). Insgesamt entsteht bei Herodot ein Indienbild, das die griechische Vorstellungswelt lange geprägt hat: Indien als ein Land am östlichen Rand der bewohnten Welt mit eigenartigen Menschen und Tieren.

Etwa vierzig bis fünfzig Jahre nach Herodot entstand das erste Werk, das als Ganzes Indien gewidmet war und auch den entsprechenden Titel hatte: die Indika des Arztes Ktesias (etwa 440 – nach 390 v. Chr.) aus dem südwestkleinasiatischen Knidos. Ktesias, der längere Zeit (die Angaben schwanken zwischen sieben und siebzehn Jahren) Leibarzt des persischen Großkönigs Artaxerxes II. (regierte 405/4 bis 359/8 v. Chr.) war, hat als Autor – er verfasste auch ein Werk über die Geschichte Persiens (Persika in 23 Büchern) – keine gute Reputation:[17] Seine *Indika* (in einem Buch) – von denen der byzantinische Patriarch Photios eine Inhaltsangabe angefertigt hat – stellte Indien als stark bevölkertes Wunderland mit vielen phantastischen Tieren (Einhörnern, Hunden in Löwengröße, Affen mit fast zwei Meter langen Schwänzen, dem Ungeheuer Mantikor [μαρτιχόρας]) und ebenso phantastischen Menschen (wie Skiapoden / „Schattenfüßlern“) dar.[18] Trotz aller Unglaubwürdigkeiten hat Felix Jacoby Ktesias’ Indienbuch als „wertvolles Dokument [...] für den Stand des Wissens von Indien in der Zeit vor dem Alexanderzug“ bezeichnet.[19]

17 Milns 1989: 360 versucht, Ktesias zu verteidigen: „Ctesias may have been excessively credulous, but this does not make him a liar.“ Ähnlich Karttunen 1989: 80: „I do not think Ctesias was the liar he is often made out to be, rather he used – more or less uncritically, it is true – the oriental traditions he had access to.“ Andere sind weniger gnädig: „The work for which Ctesias has been most maligned as an historian by ancients and moderns alike is his Indika“ (Nichols 2011: 18). Bereits Aristoteles zeigte deutlichen Skeptizismus gegenüber manchem von Ktesias Berichtetem (Nichols 2011: 29). Megasthenes gefiel sich darin, Ktesias wiederholt zu widersprechen (Nichols 2011, 29f.). Spätere antike Autoren sind erheblich strenger: Laut Plutarch (Leben des Artaxerxes 1,4) brachte Ktesias „einen bunten Mischmasch unglaubwürdiger und wahnwitziger Mythen in seine Bücher hinein“, und in Lukians “Wahren Geschichten” (2,31) ist er als großer Lügenbold nach seinem Tod auf einer der Inseln der Verdammten ewiger Bestrafung unterworfen. Zu weiteren antiken Urteilen über Ktesias vgl. Karttunen 1989: 81, zu modernen Urteilen vgl. dens. 83 Anm. 134.

18 Dabei zeigen Details immer wieder, dass es Ktesias vor allem darum ging, Herodot zu widersprechen (vgl. Milns 1989: 359f.), z.B. dass er in Indien nicht goldgrabende Ameisen, sondern goldbewachende Greifen ansiedelte (vgl. Nichols 2011: 113).

19 Jacoby 1922: 2039.

1.2 Der Alexanderzug und seine Auswirkungen auf das griechische Indienbild

Der Eroberungszug Alexanders d. Gr. führte in Hinsicht auf Indien zu etwas, was man als eine Revolutionierung des griechischen Wissens bezeichnen könnte: In Alexanders Gefolge kamen wahrscheinlich zum ersten Mal wissbegierige Griechen in größerer Zahl ins Land, darunter eine Reihe Philosophen: Anaxarchos und Pyrrhon von Elis, der Begründer des antiken Skeptizismus,[20] sowie Onesikritos (ein Hörer/Schüler des kynischen Philosophen Diogenes von Sinope), den Alexander eigens zu Besprechungen mit den indischen „Gymnosophisten" („nackten Weisen") schickte (Strabon 15,1,63–65; Plut. Alex. 65,1). Mit den Gymnosophisten tritt auch zum ersten Mal eine spezifisch indische Ausprägung von Philosophen in griechischen Quellen zum Vorschein, die fortan einen festen Platz in der griechischen Vorstellungswelt erhält (vgl. unten).[21] Zwei von ihnen sind namentlich in der Alexandergeschichte genannt: Kalanos/Karanos[22] soll Alexander auf seinem Rückweg nach Persien begleitet und, als er dort erkrankte, aus freiem Willen einen Scheiterhaufen bestiegen und so den Freitod gesucht haben;[23] Dandamis/Mandanis[24] hingegen wurde von Alexander vorgeladen, weigerte sich aber, der Aufforderung Folge zu leisten, und begründete seine Weigerung so überzeugend, dass Alexander sie akzeptierte.[25]

Onesikritos wird zu den sogenannten Alexanderhistorikern gerechnet, die sich die Darstellung von Alexanders historischen Leistungen zur Aufgabe machten; Onesikritos' Werk (betitelt „Wie Alexander aufwuchs") lässt sich

20 Zu Anaxarchos und Pyrrhon in Indien vgl. Diog. Laert. 9,61 und 63 (der zweiten Stelle zufolge soll Pyrrhon sein Einsiedlertum von einem Inder gelernt haben, der Anaxarchos dafür kritisierte, dass er einen König hofiere).

21 Die um 200 n. Chr. entstandene Philosophiegeschichte des Diogenes Laertius beginnt damit, dass sie die Anfänge der Philosophie bei den „Barbaren" (= Nichtgriechen) skizziert und dabei neben den Magiern der Perser, den Chaldäern der Babylonier und den Druiden der Kelten auch die Gymnosophisten der Inder nennt (Diog. Laert. 1,1).

22 „Kalanos" ist die häufiger überlieferte Namensform (zuerst bei den Alexanderhistorikern Onesikritos, Chares von Mytilene und Nearchos belegt, dann bei Megasthenes, Strabon, Philon von Alexandria, Plutarch, Arrian und Lukian [vgl. unten]); „Karanos" findet sich bei Diodor.

23 Ausführlich beschrieben bei Arrian 7,3,1–6; vgl. auch Diodor 17,107,1–5; Strab. 15,1,68.

24 „Dandamis" findet sich bei Plutarch, Arrian (in 7,2,2 wird er als der älteste der Gymnosophisten eingeführt), im Alexanderroman (Version γ), „Mandanis" bei Onesikritos, Megasthenes und Strabon (der Onesikritos und Megasthenes referiert).

25 Vgl. Strab. 15,1,68; Arrian 7,2,2–4.

aber vielleicht eher als biographischer Roman verstehen. In ihm waren einige bemerkenswerte Abschnitte dem Land des indischen Fürsten Musikanos gewidmet, die uns in Auszügen bei dem augusteischen Geographen Strabon erhalten sind;[26] in dieser Darstellung mischen sich reale Beobachtungen mit eher utopischen Merkmalen (z. B. einfach-gesunde Lebensweise, schlankes Rechtswesen, keine Sklaverei) – erneut scheint hier ein indisches Ambiente eine Projektionsfläche von mehr als nur realen Beobachtungen zu sein. – Auch andere Alexanderhistoriker nahmen in ihre Werke natürlich Abschnitte über Indien auf.[27]

Einige Jahrzehnte nach dem Alexanderzug verfasste auch Megasthenes, Gesandter des Diadochenkönigs Seleukos beim indischen Herrscher Sandrokottos (= Chandragupta), dem ersten Maurya-Herrscher, in dessen Hauptstadt Pataliputra (griech. Palimbothra), ein Werk über „Indisches" (Indika) in wahrscheinlich vier Büchern (FGrHist 715).[28] Megasthenes' Werk wurde – neben den älteren Darstellungen des Herodot und Ktesias – sehr einflussreich und stark rezipiert; sein Inhalt hat sich zum Teil in Arrians Indikê erhalten. In den Fragmenten 4 und 12 finden sich die wohl ältesten Hinweise auf eine Indien-Expedition des mythischen griechischen Helden (und dann olympischen Gottes) Dionysos.[29] Durch den Alexanderzug nämlich erhielt nun auch der griechische Dionysos-Mythos neuen Stoff: Wie von Alexander wurde seit frühhellenistischer Zeit nun auch von Dionysos erzählt, dass er ein Eroberer Indiens gewesen sei.[30] In nicht mehr genau bestimmbarer Zeit (zwischen dem

26 Onesikritos FGrHist 134 F 22. 24. 25 = Strab. 15,1,21–24. 34. 54.

27 Beispiele: Aristobulos von Kassandreia (FGrHist 139), Nearchos von Kreta (FGrHist 133; er schrieb über die von ihm geleitete Rückfahrt der makedonischen Flotte vom Indus bis nach Mesopotamien; aus seinem Werk ist noch Einiges vor allem bei Arrian erhalten, vgl. unten).

28 Soweit aus den Fragmenten erkennbar, behandelte das erste Buch vor allem geographische und ethnographische Themen, das zweite Sitten und Gesellschaft, das dritte u.a. die indische Philosophie und das vierte Mythen und ältere Geschichte Indiens. Megasthenes' Nachfolger als Gesandter am Maurya-Hof, Daimachos von Plataiai, verfasste ebenfalls eine Indien-Darstellung (FGrHist 716), von der aber nur sehr wenige Fragmente erhalten sind und die von Strabon (2,1,9) vernichtend beurteilt wurde. Zu Megasthenes vgl. Karttunen 1989: 96–99 und jetzt Stoneman 2019: 129–285; zu Daimachos Karttunen 1989: 100.

29 In der Skizze, die Dionysos selbst am Beginn der „Bakchen" (V. 13–19) des Euripides von seinem Zug durch nichtgriechische Länder gibt, bevor er nach Griechenland kam, ist Indien noch nicht erwähnt.

30 In dem wahrscheinlich frühkaiserzeitlichen (1. Jh. n. Chr.?) mythographischen Handbuch „Bibliotheke" eines sonst unbekannten Apollodor sind die Indien-Abenteuer des Dionysos nur sehr kurz erwähnt (in Bibl. 3,33 und 3,36 – falls die beiden Stellen keine Interpolation sind, wie Fraser in seiner kommentierten Ausgabe annimmt). Etwas mehr findet sich in der „Bibliotheke" des späthellenistischen Geschichtsschreibers Diodor (mittleres 1. Jh. v. Chr.):

3. Jh. v. und dem 3. Jh. n. Chr.) schrieb ein Dionysios von Samos ein umfangreiches Dionysos-Epos,[31] in dem indische Kämpfe des Dionysos offenbar breiten Raum einnahmen.[32]

1.3 Das Indienbild im Hellenismus

Die beträchtlichen griechischen Wissensfortschritte zu Indien, die durch den Alexanderzug ausgelöst wurden, fanden ihren Niederschlag im ersten wirklich wissenschaftlichen geographischen Werk der Antike, den (nicht mehr erhaltenen, aber aus späteren Werken bekannten) Geographika (in drei Büchern) des hellenistischen Universalgelehrten Eratosthenes (etwa 276 – etwa 194 v. Chr.), auf das hier zumindest kurz hinzuweisen ist. In diesem Werk ist Indien nicht mehr, wie bei Herodot und Ktesias, auf seine nordwestlichen Randgebiete (im wesentlichen den Pandschab) begrenzt, sondern nähert sich in seiner Gestalt schon deutlich den realen Gegebenheiten an. Der augusteische Geograph Strabon hat Eratosthenes' Darstellung zur Grundlage seines eigenen Indien-Bildes gemacht (vgl. unten).

Ebenfalls nur ein kurzer Blick sei hier auf den utopischen Reiseroman[33] geworfen, den ein sonst unbekannter Autor[34] namens Jambulos in hellenistischer Zeit[35] verfasste und in dem ein Ich-Erzähler eine abenteuerliche Reise zu einer

In 2,38,3–6 wird Dionysos – aus angeblich indischen Quellen (erwähnt in 2,38,3 und 39,1) – nicht nur als Anführer einer ansehnlichen Streitmacht, sondern auch als großer Kulturbringer dargestellt; in 3,63,3–5 referiert Diodor die Meinung gewisser (jedoch namenlos bleibender) nichtgriechischer Mythographen, denen zufolge der älteste Dionysos (von dreien) selbst Inder gewesen und als großer Wohltäter nach seinem Tod zum Gott erklärt worden sei (vgl. auch 4,1,7); in 3,64,6–65,4 wird von dem „dritten" Dionysos (dem Sohn von Zeus und Semele) berichtet, er habe ein Heer aus Frauen (seinen Bakchantinnen) gebildet und einen Zug durch die gesamte bewohnte Erde unternommen und überall Frieden und Wohlstand gebracht, in einigen Fällen aber hartnäckige Gegner mit Gewalt unterworfen; zu diesen wird in 3,65,4 der indische König Myrranos gezählt. Auch in 4,3,1 und 2 wird Dionysos' indischer Feldzug noch einmal kurz erwähnt (diesmal aus griechischen Quellen).

31 In den vor allem bei dem spätantiken Geographen Stephanos von Byzanz zu findenden Fragmenten wird aus dem dritten, vierten und siebzehnten Buch zitiert. Im 20. und 21. Jh. sind noch zum Teil recht umfangreiche Papyrusfragmente (P.Lit.Lond. 40; P.Oxy. 5103) hinzugekommen; vgl. dazu zuletzt Meliadò 2014.

32 Dieses Epos hat auch den spätantiken *Dionysiaka* des Nonnos – in denen Dionysos' Indien-Feldzug ebenfalls breiten Raum einnimmt – als Quelle gedient.

33 Zur Klassifizierung des Werks vgl. Winiarczyk 2011: 192f.

34 Er wird außer bei Diodor nur noch bei Lukian, „Wahre Geschichten" 1,3 namentlich erwähnt.

35 Eine genauere Datierung zwischen dem späten 4. und dem mittleren 1. Jh. v. Chr. scheint unmöglich; vgl. Winiarczyk 2011: 196f.

wundersamen Insel irgendwo im Indischen Ozean schildert. Eine Inhaltsangabe des Werks ist bei Diodor (2,55–60) erhalten. Am Ende werden der Ich-Erzähler und sein Begleiter von der utopischen Insel vertrieben; es gelingt ihnen, die Küste Indiens zu erreichen. Bei der Strandung dort kommt der Begleiter des Ich-Erzählers ums Leben, er selbst aber findet bei dem griechenfreundlichen König von Palibothra[36] gastliche Aufnahme und kann mit seiner Hilfe zurück nach Griechenland gelangen. Hier dient Indien also – wie die Phäakeninsel in der homerischen Odyssee – als (noch halb wundersame) Zwischenstation, um aus der Utopie ins „reale Leben" zurückzukehren.

1.4 Das Indienbild der römischen Kaiserzeit

Zur Zeit des Augustus hat dann der griechische Geograph Strabon eine Beschreibung Indiens auch in seine Darstellung der bewohnten Welt aufgenommen (Geographika Buch 15, Kap. 1). Strabon tritt den früheren griechischen Berichten über Indien äußerst skeptisch gegenüber und schenkt noch am ehesten dem bei Eratosthenes Erhaltenen Glauben (15,1,10); neben Eratosthenes referiert er im Folgenden aber auch aus Megasthenes, Onesikritos und Nearchos. Megasthenes folgend betont er die große Fruchtbarkeit des Landes (15,1,20), Nearchos folgend weist er auf Baumwolle und Zuckerrohr hin, teilweise Onesikritos folgend auf besondere große Bäume (15,1,21: Banyan-Bäume) und generell darauf, dass sowohl Land- als auch Wassertiere in Indien größer als anderswo seien (15,1,22). Auch Strabon zufolge ist der Nordwesten (d. h. das Einzugsgebiet des Indus und seiner Nebenflüsse) immer noch besser bekannt als die übrigen Teile des Subkontinents (15,1,26; vgl. 15,1,37). Aus Onesikritos referiert er – nicht ohne Missbilligung – die Nachricht, ein Fürst im Bergland oberhalb von Taxila halte zwei Riesenschlangen (15,1,28). Auch weitere bemerkenswerte Tiere werden gewürdigt: Langschwanzaffen (15,1,29); Hunde mit besonderer Abrichtung (15,1,31). Trotz seines Misstrauens gegen Onesikritos referiert Strabon aus ihm nicht wenige wundersame Dinge: u. a. dass im Land Kathaia das Kriterium Schönheit eine außerordentliche Rolle spielt (15,1,30), sowie die utopisch-idealen Züge des Landes des Musikanos (15,1,34; vgl. oben). Aus Megasthenes berichtet Strabon über die gewaltigen Ausmaße des Ganges und der am Ganges

36 Dies ist das einzige für eine ungefähre Datierung des Autors verwendbare Detail der Geschichte: Griechenfreundliche Könige von Pali(m)bothra (Pataliputra) waren die Maurya-Herrscher im 3. Jh. v. Chr.

gelegenen Stadt Palibothra, der Hauptstadt des Maurya-Reiches (15,1,35f.); die anschließenden (15,1,37f.), ebenfalls aus Megasthenes stammenden Nachrichten über phantastische Tiere (u.a. goldgrabende Ameisen) und andere wundersame Dinge werden dagegen mit deutlicher Distanzierung referiert. Es folgt Megasthenes' Darstellung der sieben Klassen der Inder (15,1,39–41. 46–52), unterbrochen von einem Exkurs zur Elefantenjagd (42), zu den Eigenarten der Elefanten (43), zu weiteren Tieren (goldgrabende Ameisen: 44; Schlangen: 45); der Exkurs ist zum Teil aus Nearchos ergänzt. Dann gibt es Nachrichten zur einfachen und ehrlichen Lebensweise der Inder (53f.) und zur Lebensweise ihrer Könige (55). Immer noch aus Megasthenes folgen zunehmend phantastischer werdende Hinweise auf außergewöhnliche Tiere (Einhörner!) und Pflanzen (56), auf besondere Menschenarten (Pygmäen, „In-den-Ohren-Schläfer" u.a.: 57), sodann Notizen über Dionysos- und Herakles-Verehrer (58), über besondere Philosophengruppen (Brahmanen und ihre Lehren: 59; Sarmanen = Śramaṇas und „Mediziner" als „über den Menschen Philosophierende"[37]: 60), ergänzt durch Nachrichten aus dem Alexanderhistoriker Aristobulos (61f.) und aus Onesikritos, der von Alexander zu Unterredungen mit den Gymnosophisten geschickt worden sei (63–65, mit einer Zusammenfassung des Inhalts dieser Gespräche). Anschließend ergänzt Strabon diese Ausführungen über die indischen Philosophen aus Nearchos, aus dem er auch noch weitere Details indischer Lebensweise referiert (66f.). Zu den letzten Teilen von Strabons Indienkapitel – das inzwischen sehr stark einem ausgebreiteten Zettelkasten gleicht – gehören: ein Referat über die Unstimmigkeiten griechischer Autoren über den Tod des Gymnosophisten Kalanos, der Alexander zurück in sein Reich begleitete, und über den furchtlos auf Alexanders autokratische Einladung reagierenden Gymnosophisten Mandanis (68); über die von den Indern verehrten Götter und Vermischtes (69); Hinweise auf weitere Gruppen indischer Philosophen (70f.); auf den Ganges und seine Nebenflüsse (72); und zuletzt auf eine indische Gesandtschaft zu Augustus (73). Insgesamt hat Strabon, wie es scheint, alle ihm bekannt gewordenen hellenistischen Berichte über Indien ausgewertet und selbst die Nachrichten berücksichtigt, die ihm weniger glaubwürdig schienen.

Enden kann dieser Überblick in der ersten Hälfte des 2. Jh.s n. Chr. (womit wir auch in der Zeit der Zweiten Sophistik angekommen sind) bei der wichtigsten noch erhaltenen griechischen Schrift über Indien, der „Indikê" (= Ἰνδικὴ βίβλος, „Buch über Indien") des griechischen Autors (und hohen

37 So Radts Übersetzung von ἰατρικοί und περὶ τὸν ἄνθρωπον φιλόσοφοι.

römischen Amtsträgers) Arrian (mit vollem Namen: Lucius Flavius Arrianus, etwa 86 – vielleicht um 160 n. Chr.). Arrian verfasste die Indikê als Ergänzung zu seiner Darstellung von Alexanders Eroberungszug („Anabasis"). In ihrem ersten Teil (Kap. 1–17) beschreibt sie die Geographie (1–6), erzählt von den mythischen Taten des Herakles und Dionysos in Indien (7–9), skizziert die indische Gesellschaft und ihre sieben Klassen (10–12), und wie die Inder Jagden auf Elefanten durchführen (13); die Kapitel 14–15 enthalten weitere Nachrichten über die indische Tierwelt (14: Elefanten; 15: Tiger, goldgrabende Ameisen [vgl. oben Herodot!], Papageien, Affen, Schlangen); Kap. 16 berichtet über Kleidung und militärische Bewaffnung, Kap. 17 über Körper und Fortbewegung der Inder mithilfe von Tieren (mit weiteren Hinweisen über die besondere Rolle der Elefanten). Im zweiten Teil (Kap. 18–43) wird dann die Flottenexpedition des Nearchos (vgl. oben Anm. 27) mit Exkursen zu den dabei in den Blick kommenden Völkern beschrieben.[38] Ihren Inhalten entsprechend stützt sich die Schrift vor allem auf die Werke des Megasthenes und Nearchos und bietet eine Bestandaufnahme dessen, was die Griechen zur Zeit der Zweiten Sophistik über Indien wussten (oder zu wissen glaubten).

2. Indien in der Zweiten Sophistik – einführende Bemerkungen

Als Arrian seine Indikê schrieb, stand die sogenannte „Zweite Sophistik" in voller Blüte. Unter diesem – von dem Autor Flavius Philostratos geprägten – Begriff lässt sich eine öffentliche Performanz-Kultur verstehen, in der Rede-Künstler („Sophisten") überall im Römischen Reich (vor allem aber in dessen östlicher Hälfte) auftraten und mit ihren geistreichen rhetorischen Kompositionen – Reden („Deklamationen"), in denen sie dramatische Situationen des griechischen Mythos, der klassischen griechischen Geschichte, aber auch subtil konstruierter Gerichtsfälle wiederaufleben ließen – ein gebildetes Publikum unterhielten.[39] Von den einst zahlreichen Kompositionen selbst, die in diesem Ambiente zwischen dem späteren 1. und frühen 3. Jh. n. Chr. entstanden, ist nur noch vergleichsweise wenig erhalten,[40] aber der schon erwähnte Namengeber der Zweiten Sophistik, Philostrat, bietet in seinen „Leben der

38 Der Aufbau der Indikê erinnert damit stark an den der herodoteischen „Völker-Logoi" (namentlich zu den Ägyptern und Skythen), in denen ebenfalls ein ethnographischer Teil einem mehr historischen Teil vorangeht.

39 Vgl. dazu Nesselrath 2021: 882.

40 Nämlich zwei Deklamationen des Polemon von Laodikeia (neu ediert von Stefec 2016) und zwei Deklamationen Lukians („Der Tyrannenmörder", „Der enterbte Sohn").

Sophisten“ immerhin noch zum Teil umfangreiche Einblicke in die von den Sophisten behandelten Themen (und gibt gelegentlich auch Zitate aus ihren Deklamationen); dabei ist freilich auffällig, dass Indien fast gar keine Rolle spielt: Lediglich eine einzige Deklamation des Sophisten Hippodromos von Larissa,[41] die den attischen Redner Demades dagegen argumentieren lässt, von Alexander d. Gr. abzufallen, während er in Indien weilt,[42] wird auch einen Blick auf Indien geworfen haben.[43]

Trotz dieser nahezu völligen Fehlanzeige ist Indisches dennoch bei zwei wichtigen Autoren der Zweiten Sophistik zu finden: in einer Reihe von Schriften des Redners und Satirikers Lukian von Samosata (etwa 120 – nach 180 n. Chr.) und bei Philostrat (um 170 – um 250 n. Chr.) selbst in seiner Beschreibung des Lebens des Apollonios von Tyana.

3. Indisches bei Lukian von Samosata

An nicht wenigen Stellen zeigt Lukian, dass ihm eine Reihe von Details aus indischer „Landeskunde“, wie man sie etwa bei Strabon und Arrian findet (vgl. oben), nicht unvertraut ist. Gleich zu Beginn seines hübschen „Lobes der Fliege“ vergleicht er deren Flügel mit denen anderer Insekten und bemerkt, dass sie in ähnlicher Weise zarter seien, wie auch indische Gewänder im Vergleich zu griechischen (Musc. 1). Im „Nigrinos“ führt der Ich-Erzähler in ähnlich beiläufiger Weise ein anderes ethnographisches Detail aus Indien an, um die enthusiasmierende Wirkung, die der Vortrag des Philosophen Nigrinos auf ihn ausgeübt habe, zu illustrieren (Kap. 5): „Ich habe – glaube ich – in Hinsicht auf die Philosophie eine ähnliche Wirkung verspürt, wie sie auch die Inder – so erzählt man – gegenüber dem Wein erfuhren, als sie ihn zum ersten Mal tranken: Da sie nämlich von Natur aus warmblütiger sind, gerieten sie, als sie ein so starkes Getränk zu sich nahmen, auf der Stelle

41 Er war in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s und im frühen 3. Jh. n. Chr. tätig; vgl. Jones 1980: 378.

42 Philostr. VS 2,84,3 Stefec: ὁ Δημάδης ὁ μὴ ξυγχωρῶν ἀφίστασθαι Ἀλεξάνδρου ἐν Ἰνδοῖς ὄντος.

43 Sonst kommt Indisches nur noch zweimal in Philostrats „Leben der Sophisten“ vor: Gleich zu Beginn (VS 1,2,3 Stefec) wird den Indern die Begründung einer „menschlichen Mantik“ durch Beobachtung der Sterne noch vor Ägypern und Chaldäern zugeschrieben; und in VS 1,18,3 Stefec wird ein junger Inder namens Autolekythos als geschätzter Sklave des Sophisten Favorinus und dann des Herodes Atticus erwähnt.

in bakchische Ekstase.“[44] Im Hintergrund dürften hier Erzählungen stehen, wie Dionysos auf seinem gegen Indien gerichteten Eroberungszug (vgl. oben) auch den Wein in das Land brachte. Diesen Zug hat Lukian auch an zwei anderen Stellen seines Werks erwähnt (in „Über den Tanz“ 22 und in den „Göttergesprächen“ 22,1) und ihm sogar einmal den größeren Teil einer ganzen Schrift gewidmet („Bacchus“ 1–4; vgl. unten).

Die erstmals bei Herodot (vgl. oben) auftauchenden goldgrabenden indischen Ameisen sind an zwei Stellen bei Lukian zu finden: zum einen in dem unterhaltsamen Dialog „Der Traum, oder: Der Hahn“ an einer Stelle (Kap. 16), wo der Titelheld – ein sprechender Hahn, der in einem früheren Leben einmal der Philosoph Pythagoras war – seinem Besitzer, dem armen Schuster Mikyllos, der so gerne reich wäre, mitteilt, dass er in einem früheren Leben just einmal eine solche goldgrabende indische Ameise gewesen sei; und zum anderen in einem Brief in der Schrift „Saturnalia“, den der Schreiber an den Gott Kronos (= Saturn, den Patron des Saturnalienfestes) richtet und in dem er eine Reihe von Verwünschungen gegen die Reichen ausspricht, die eintreten sollen, wenn die Reichen sich nicht sozialer gegenüber den Armen verhalten; gleich der erste dieser Wünsche besteht darin, dass die goldgrabenden indischen Ameisen alles Gold der Reichen ausgraben und zu einer öffentlichen Verteilstelle transportieren sollen (Kap. 24).

Als weiteres typisches Tier Indiens erscheint bei Lukian wiederholt der Elefant: In dem Dialog „Die Lügenfreunde“ werden bei einer unheimlichen Epiphanie der Unterweltsgöttin Hekate deren Hunde als größer denn indische Elefanten geschildert (Kap. 24); in dem Dialog „Die entlaufenen Sklaven“ (Kap. 6) bringt die Göttin Philosophie die Inder dazu, „von ihren Elefanten herabzusteigen“ und sich mit ihr zu beschäftigen;[45] in dem Essay „Wie man Geschichte schreiben soll“ wird unter den hier kritisierten Geschichtsschreibern des zeitgenössischen Partherkriegs in Kap. 31 auch einer vorgestellt, der sich bereits mit der auf diesen Krieg folgenden Zukunft beschäftigt, das siegreiche römische Heer auf Alexanders Spuren wandeln und sogar nach Indien vorstoßen und sich bereits auf den Ansturm der indischen Kriegselefanten einstellen sieht;[46] im 12. der „Totengespräche“, in dem

44 Lukian, „Nigrinos”, Kap. 5: δοκῶ γάρ μοι ὅμοιόν τι πεπονθέναι πρὸς φιλοσοφίαν, οἷόνπερ καὶ οἱ Ἰνδοὶ πρὸς τὸν οἶνον λέγονται παθεῖν, ὅτε πρῶτον ἔπιον αὐτοῦ· θερμότεροι γὰρ ὄντες φύσει πιόντες ἰσχυρὸν οὕτω ποτὸν αὐτίκα μάλα ἐξεβακχεύθησαν.

45 Lukian, “Die entlaufenen Sklaven”, Kap. 6: καταβάντας ἀπὸ τῶν ἐλεφάντων ἐμοὶ συνεῖναι.

46 Lukian, „Wie man Geschichte schreiben soll“, Kap. 31: „Er hat auch bereits versprochen, die Taten darzustellen, die in Indien getan werden sollen, und die Umfahrung des äußeren Meeres – und das ist nicht (mehr) nur ein Versprechen, sondern auch das Prooemium des „Indienbuches“ ist schon verfasst, und die dritte Legion und die Gallier und eine kleine

der Makedonenkönig Philipp seinem Sohn Alexander vorhält, er habe es bei seinen Eroberungszügen nur mit leicht besiegbaren Gegnern zu tun gehabt, weist ihn Alexander darauf hin, dass „die Skythen [...] und die Elefanten der Inder" keine verächtlichen Gegner gewesen seien,[47] und im „Totengespräch" Nr. 25, in dem sich Alexander, Hannibal und Scipio Africanus maior darum streiten, wer von ihnen der beste Feldherr gewesen sei, rühmt sich Alexander u.a. mit seinen Taten in Indien: „und ich kam bis zu den Indern und machte den Okeanos zur Grenze meiner Herrschaft und brachte ihre Elefanten zum Stehen und bezwang Poros";[48] in ähnlicher Weise macht Zeus im 25. der „Göttergespräche" die indischen Taten seines Sohnes Dionysos geltend, als seine Gemahlin Hera diesen als verweichlichten Trunkenbold schlechtzumachen versucht: „und er zog gegen die Inder mit diesem seinem Frauenheer, bezwang die Elefanten, bemächtigte sich des Landes und führte den König, der für kurze Zeit Widerstand zu leisten wagte, als Kriegsgefangenen ab, und dies alles vollbrachte er, während er tanzte, Reigen aufführte und Thyrsosstäbe mit Efeu zur Anwendung brachte."[49] – Als weitere exotische Tiere aus Indien werden der Vogel Phoinix[50] sowie einmal Pfauen[51] erwähnt. An seltenen Importwaren aus Indien sind genannt: natürlich Elfenbein[52] sowie

Schar Mauren, all die haben den Indus (bereits) überschritten; was sie aber vollbringen oder wie sie dem Angriff der Elefanten standhalten werden, wird uns schon in Bälde der wundersame Geschichtsschreiber aus Muziris oder dem Land der Oxydraken brieflich mitteilen" (τὰ δ' ἐν Ἰνδοῖς πραχθησόμενα ὑπέσχετο ἤδη γράψειν καὶ τὸν περίπλουν τῆς ἔξω θαλάττης – καὶ οὐχ ὑπόσχεσις ταῦτα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ προοίμιον τῆς Ἰνδικῆς ἤδη συντέτακται, καὶ τὸ τρίτον τάγμα καὶ οἱ Κελτοὶ καὶ Μαύρων μοῖρα ὀλίγη σὺν Κασσίῳ πάντες οὗτοι ἐπεραιώθησαν τὸν Ἰνδὸν ποταμόν· ὅ τι δὲ καὶ πράξουσιν ἢ πῶς δέξονται τὴν τῶν ἐλεφάντων ἐπέλασιν, οὐκ εἰς μακρὰν ἡμῖν ὁ θαυμαστὸς συγγραφεὺς ἀπὸ Μουζίριδος ἢ ἀπ' Ὀξυδρακῶν ἐπιστελεῖ).

47 Lukian, „Totengespräche" 12,3: οἱ Σκύθαι γε, ὦ πάτερ, καὶ οἱ Ἰνδῶν ἐλέφαντες οὐκ εὐκαταφρόνητόν τι ἔργον.

48 Lukian, „Totengespräche" 25,5: καὶ μέχρι Ἰνδῶν ἦλθον καὶ τὸν Ὠκεανὸν ὅρον ἐποιησάμην τῆς ἀρχῆς καὶ τοὺς ἐλέφαντας αὐτῶν εἶχον καὶ Πῶρον ἐχειρωσάμην.

49 Lukian, „Göttergespräche" 25,5: καὶ ἐπ' Ἰνδοὺς ἐλάσας τῷ γυναικείῳ τούτῳ στρατιωτικῷ τούς τε ἐλέφαντας εἶλε καὶ τῆς χώρας ἐκράτησε καὶ τὸν βασιλέα πρὸς ὀλίγον ἀντιστῆναι τολμήσαντα αἰχμάλωτον ἀπήγαγε, καὶ ταῦτα πάντα ἔπραξεν ὀρχούμενος ἅμα καὶ χορεύων, θύρσοις χρώμενος κιττίνοις.

50 In „Der Tod des Peregrinos", Kap. 27 (φοῖνιξ, τὸ Ἰνδικὸν ὄρνεον) und in dem Dialog „Das Schiff, oder: Die Wünsche", Kap. 44. Vor allem an der zweiten Stelle wird die Exotik dieses Vogels hervorgehoben.

51 Ebenfalls in „Das Schiff, oder: Die Wünsche", Kap. 23, als besonders exklusives Fleischgericht.

52 In dem Essay „Über die Opfer", Kap. 11, wird indisches Elfenbein als Bestandteil der kostbaren „chryselephantinen" Goldelfenbeinstatuen griechischer Götter in Tempeln genannt. Stoßzähne aus Elfenbein werden auch unter den Schätzen genannt, die im Tempel der „Syrischen Göttin" in Hierapolis aufbewahrt werden (Lukian, „Über die Syrische Göttin", Kap. 16).

kostbare Edelsteine.[53] An seltsamen Sitten wird einmal hervorgehoben, dass die Inder ihre Toten „in Glas einfassen" würden,[54] sowie in „Über den Tanz" (Kap. 17) die tanzende Sonnenanbetung der Inder. In dem schon erwähnten Dialog „Die entlaufenen Sklaven" (Kap. 6) werden die Inder als „größtes Volk auf der Erde" bezeichnet (vgl. oben S. 419 mit Anm. 10).

Die Brahmanen als besondere Gruppe indischer Philosophen erwähnt Lukian dreimal: eher spöttisch-satirisch in „Der Tod des Peregrinos", wo er jemanden den Umstand, dass die Anhänger des kynischen Philosophen Peregrinos diesen mit der Standhaftigkeit (καρτερία) der indischen Brahmanen vergleichen, weil Peregrinos beabsichtigt, seinem Leben durch einen spektakulären Freitod auf einem Scheiterhaufen ein Ende zu setzen, mit den Worten kommentiert: „als ob es nicht möglich wäre, dass es auch bei den Indern einige dumme und ruhmsüchtige Menschen gibt!"[55] Lukians Sprecher fügt hinzu, dass Peregrinos diese indischen Philosophen dann aber auch richtig nachahmen sollte: „jene springen nämlich nicht (einfach) ins Feuer, wie Onesikritos, der Steuermann Alexanders, sagt, der Kalanos brennen sah; sondern sobald sie (den Scheiterhaufen) aufgeschichtet haben, treten sie nahe heran und halten es unbewegt aus, angebraten zu werden, dann steigen sie hinauf und lassen sich in (schöner) Pose brennen, wobei sie auch nicht ein bisschen von ihrer Haltung ändern."[56] In dem Dialog „Toxaris" – in dem ein Skythe und ein Grieche darin wetteifern, wer von ihnen die besten Freundschaftsgeschichten erzählen kann – sucht in einer der erzählten Geschichten ein Kyniker, nachdem er sich eine Zeitlang in Ägypten aufgehalten hat, ebenfalls die Brahmanen in Indien auf, um seine Kenntnisse in Philosophie zu erweitern (Kap. 34). Am ausführlichsten jedoch werden die Brahmanen in dem schon zweimal erwähnten Kapitel 6 des Dialogs „Die entlaufenen Sklaven" gewürdigt: Hier stellt die Göttin Philosophie gegenüber Zeus dar, wie sie als erstes zu den Indern ging, um die Menschheit zu zivilisieren, mit dem Ergebnis, dass „sogar ein ganzes Volk,

53 Lukian, „Über die Syrische Göttin", Kap. 16 und 32.

54 In dem Essay „Über die Trauer", Kap. 21; vgl. dazu jetzt R. Porod 2022: 68 Anm. 129, der darauf hinweist, dass es sich hier um einen Brauch handelt, den Herodot 3,24,2 den im südlichen Afrika lebenden Äthiopern zuschreibt.

55 Lukian, „Der Tod des Peregrinos", Kap. 25: […] ὅπως τὴν καρτερίαν ἐπιδείξηται καθάπερ οἱ Βραχμᾶνες· ἐκείνοις γὰρ αὐτὸν ἠξίου Θεαγένης εἰκάζειν, ὥσπερ οὐκ ἐνὸν καὶ ἐν Ἰνδοῖς εἶναί τινας μωροὺς καὶ κενοδόξους ἀνθρώπους.

56 Lukian, „Der Tod des Peregrinos", Kap. 25: ἐκεῖνοι γὰρ οὐκ ἐμπηδῶσιν ἐς τὸ πῦρ, ὡς Ὀνησίκριτος ὁ Ἀλεξάνδρου κυβερνήτης ἰδὼν Κάλανον καόμενόν φησιν, ἀλλ' ἐπειδὰν νήσωσι, πλησίον παραστάντες ἀκίνητοι ἀνέχονται παροπτώμενοι, εἶτ' ἐπιβάντες κατὰ σχῆμα καίονται, οὐδ' ὅσον ὀλίγον ἐντρέψαντες τῆς κατακλίσεως.

die Brahmanen, die mit den Nechraiern und Oxydraken die Grenze teilen, diese alle unter meiner Führung stehen und so leben, wie es mir gut scheint – wobei sie bei allen Umwohnenden in Ehren stehen – und auf eine eigenartige Todesweise sterben."[57] Hier schaltet sich Zeus ein: „Du sprichst von den Gymnosophisten; da höre ich neben anderem von ihnen, dass sie einen sehr großen Scheiterhaufen besteigen und es dann aushalten zu verbrennen, wobei sie nichts an ihrer Haltung oder ihrem Sitz ändern."[58]

Schließlich ist an mehreren Stellen in Lukians Oeuvre auch noch die Vorstellung, dass Indien das Ende der bewohnten Welt (im Südosten) darstellt, wirksam: In dem schon erwähnten „Totengespräch" Nr. 25 (Kap. 5) rühmt sich Alexander d. Gr., er habe, nachdem er bis Indien gekommen sei, das äußere Weltmeer (Okeanos) zur Grenze seines Reiches gemacht; im 15. der „Meergöttergespräche" (Kap. 1) beklagt sich der Südwind Notos, er habe gewissermaßen am Ende der Welt, nämlich im Küstengebiet von Indien, blasen müssen und deshalb von der bemerkenswerten Entführung der phönizischen Königstochter Europa durch den in einen Stier verwandelten Zeus nach Kreta nichts mitbekommen. Am Ende der Welt liegt Indien auch in Kap. 11 des „Ikaromenipp" (= „Menipp als Ikaros"), in dem der kühne Titelheld Menipp auf den Mond fliegt und von dort einen so umfassenden Blick auf die Erde hat, dass er von Griechenland bis nach Indien sehen kann. Gleich mehrfach wird die Randlage Indiens im Dialog „Hermotimos" thematisiert: In Kap. 4 werden die „Säulen des Herakles" als äußerster westlicher und Indien als äußerster östlicher Punkt der bewohnten Erde genannt; in Kap. 27[59] und 71 ist der „Weg zu den Indern" der an den Rand der Welt.

Auf diese Weise wird Indien bei Lukian immer wieder als weit entferntes Land am Ende der bewohnten Erde mit exotischen Tieren und Exportgütern, aber auch eigenartigen Philosophen evoziert. Daneben gibt es aber eine (relativ kurze) Schrift, in der Indisches tatsächlich den größten Teil des Inhalts

57 Lukian, „Die entlaufenen Sklaven", Kap. 6: καὶ γένος ὅλον, οἱ Βραχμᾶνες, τοῖς Νεχραίοις καὶ Ὀξυδράκαις ὅμορον, οὗτοι πάντες ὑπ' ἐμοὶ τάττονται καὶ βιοῦσίν τε κατὰ τὰ ἡμῖν δοκοῦντα, τιμώμενοι πρὸς τῶν περιοίκων ἁπάντων, καὶ ἀποθνήσκουσι παράδοξόν τινα τοῦ θανάτου τρόπον.

58 Lukian, „Die entlaufenen Sklaven", Kap. 7: Τοὺς γυμνοσοφιστὰς λέγεις. ἀκούω γοῦν τά τε ἄλλα περὶ αὐτῶν καὶ ὅτι ἐπὶ πυρὰν μεγίστην ἀναβάντες ἀνέχονται καιόμενοι, οὐδὲν τοῦ σχήματος ἢ τῆς καθέδρας ἐντρέποντες.

59 Hier ist – wie in „Das Schiff, oder: Die Wünsche" Kap. 44 (vgl. zu dieser Stelle auch oben Anm. 50) – mit der Randlage der Inder die der Hyperboreer verglichen.

darstellt: Unter insgesamt acht Prolaliai (= einführende Vorträge zu Beginn einer rhetorischen Performance)[60] beginnt die Διόνυσος (lat. „Bacchus“) betitelte Prolalia ihrem Titel entsprechend mit einer Schilderung von Dionysos' Eroberungszug gegen Indien (Kap. 1–4). Lukian hat diesen auch in anderen Schriften evoziert (vgl. oben), aber in keiner so ausführlich und vor allem nicht aus so ungewohnter Perspektive, nämlich derjenigen der angegriffenen Inder, die sich einem höchst seltsamen Heer – das vor allem aus ausgelassen-exaltierten Frauen (den Bakchantinnen) und seltsamen Mischwesen (den Satyrn, ihrem alten Anführer Silen und dem halb einem Ziegenbock gleichenden Gott Pan) und einem verweichlicht wirkenden jungen Oberkommandierenden (Dionysos) besteht – gegenübersehen und glauben, mit solchen Invasoren leichtes Spiel zu haben – bis die Bakchantinnen an den Enden ihrer zunächst harmlos wirkenden Thyrsosstäbe gefährlich scharfe Eisenspitzen entblößen und nun die indischen Verteidiger rasch in die Flucht schlagen bzw. sogar gefangennehmen. Der Vortragende zieht daraus dann die „Lehre“, dass man auch seine Vortragskunst nicht als harmlos-komisches Spiel geringachten sollte.

Soweit der (längere) erste Teil dieses Vortrags. Im kürzeren zweiten (Kap. 6–7) begibt sich der Sprecher erneut nach Indien und liefert nunmehr eine lebendige Beschreibung (Ekphrasis) von drei wundersamen Quellen im Gebiet der indischen Machlaioi östlich des Indus; dabei schildert er vor allem die Wirkung der „Quelle des Silen“ auf alte Männer – d.h. die in seinem eigenen Alter[61] –, die aus ihr trinken: „Sobald der alte Mann getrunken und Silen von ihm Besitz ergriffen hat, ist er zunächst lange stumm und gleicht einem, der einen schweren Kopf und tüchtig getrunken hat; dann aber verfügt er plötzlich über eine laute Stimme, deutliche Aussprache und hellen Klang und ist nicht mehr völlig stumm, sondern sehr gesprächig, und man könnte ihm nicht den Mund stopfen und verhindern, dass er in einem fort redet und lange Vorträge hält. Alles (Gesagte) aber ist verständig und in guter Ordnung und gleicht jenem Redner bei Homer: ‚dichtfallenden Winterflocken Gleichendes'[62] tragen (die Sprecher) nämlich vor [...] bis zum späten Abend; dann aber verlässt sie der Rausch, sie schweigen und kehren in ihren alten Zustand zurück. Das Erstaunlichste aber habe ich noch nicht gesagt: Wenn der alte Mann nämlich den von ihm gehaltenen Vortrag in unvollendetem Zustand abbricht, da der

60 Zu diesem Genre bei Lukian insgesamt vgl. Nesselrath 1990 (zur Prolalia “Dionysos” S. 135–139).

61 Damit gibt der Sprecher einen Hinweis, dass er selbst schon in höherem Alter steht.

62 Zitat aus Homer, Ilias 3,222, wo der überwältigende Redefluss des Odysseus beschrieben wird.

Sonnenuntergang ihn daran hindert, ihn zu Ende zu führen, knüpft er, wenn er im nächsten Jahr erneut (aus der Quelle) trinkt, (direkt) an dem Punkt an, wo ihn beim Sprechen im Jahr zuvor der Rausch verließ."[63]

Es gibt zu der hier gegebenen Beschreibung keinen anderen antiken griechischen oder römischen Text, der Ähnliches berichtet; es kann also sehr gut sein, dass Lukian sich hier das indische Ambiente – über das, wie bereits zu sehen war, griechische Autoren seit den frühesten Zeiten Phantastisch-Wundersames zu berichten hatten – zunutze gemacht hat, um selbst etwas im Stil eines Ktesias (aber auch noch eines Megasthenes?) zu erfinden.[64]

4. Das Indien des Apollonios von Tyana bei Philostrat

Die umfangreichsten noch erhaltenen Ausführungen eines Autors der Zweiten Sophistik über Indien lassen sich gerade bei dem Mann finden, der den Begriff „Zweite Sophistik" kreiert hat: Von den acht Büchern von Philostrats Beschreibung des Lebens des neupythagoreischen Wanderphilosophen und Wundermannes Apollonios von Tyana (dessen Leben wahrscheinlich den größten Teil des 1. Jh.s n. Chr. umfasste) sind die Bücher 2 und 3 fast vollständig Apollonios' Aufenthalt in Indien gewidmet und machen damit nahezu ein Viertel des gesamten Werks aus.

Nachdem Apollonios im Alter von sechzehn Jahren beschlossen hat, Pythagoreer zu werden (1,7,3) und damit auch Vegetarier und Anti-Alkoholiker (1,8,1) – und bald darauf auch, zölibatär zu bleiben (1,13,3) –, und nachdem er die fünfjährige pythagoreische Schweigeperiode absolviert hat (1,14f.), fasst er bei einem Aufenthalt im syrischen Antiochia den Entschluss, „das Volk der Inder und die bei ihm lebenden Weisen, die als Brahmanen

63 Lukian, „Dionysos", Kap. 7: ἐπειδὰν πίῃ ὁ γέρων καὶ κατάσχῃ αὐτὸν ὁ Σιληνός, αὐτίκα ἐπὶ πολὺ ἄφωνός ἐστι καὶ καρηβαροῦντι καὶ βεβαπτισμένῳ ἔοικεν, εἶτα ἄφνω φωνή τε λαμπρὰ καὶ φθέγμα τορὸν καὶ πνεῦμα λιγυρὸν ἐγγίγνεται αὐτῷ καὶ λαλίστατος ἐξ ἀφωνοτάτου ἐστίν, οὐδ' ἂν ἐπιστομίσας παύσειας αὐτὸν μὴ οὐχὶ συνεχῆ λαλεῖν καὶ ῥήσεις μακρὰς συνείρειν. συνετὰ μέντοι πάντα καὶ κόσμια καὶ κατὰ τὸν Ὁμήρου ἐκεῖνον ῥήτορα· νιφάδεσσι γὰρ ἐοικότα χειμερίῃσι διεξέρχονται [...] ἄχρι βαθείας ἐσπέρας· τοὐντεῦθεν δὲ ἤδη ἀφεθείσης αὐτοῖς τῆς μέθης σιωπῶσι καὶ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀνατρέχουσι. τὸ μέντοι παραδοξότατον οὐδέπω εἶπον· ἢν γὰρ ἀτελῆ ὁ γέρων μεταξὺ καταλίπῃ ὃν διεξῄει τὸν λόγον, δύντος ἡλίου κωλυθεὶς ἐπὶ πέρας αὐτὸν ἐπεξελθεῖν, ἐς νέωτα πιὼν αὖθις ἐκεῖνα συνάπτει ἃ πέρυσι λέγοντα ἡ μέθη αὐτὸν κατέλιπεν.

64 Über eine wie fruchtbare Phantasie Lukian verfügt, zeigt er zur Genüge in seinen „Wahren Geschichten" (in denen er sich von Ktesias, Jambulos und vielleicht noch anderen hat anregen lassen).

und ‚Waldlebende' [Hylobioi] bezeichnet werden" (1,18,1), zu besuchen. Nach einem Zwischenaufenthalt in Mesopotamien (wo sich sein ständiger künftiger Begleiter – und Aufzeichner seiner Erlebnisse und Äußerungen – Damis zu ihm gesellt: 1,19) sieht Apollonios auf dem Weg nach Indien schon vor Überquerung des Indus erste Wunderdinge (2,4: kleine schwarze Menschen und eine Empusa, d.h. eine Art Nachtgespenst). In 2,6 begegnet er den ersten Elefantenreitern (von Elefanten und ihren Eigenschaften ist dann in 2,11–16 ziemlich ausführlich die Rede). In 2,8 besucht er das Dionysos-Heiligtum auf dem Berg Nysa,[65] nicht dagegen in 2,10 den (nicht direkt am Weg liegenden) Aornos-Felsen, der einst von Alexander d. Gr. erobert wurde;[66] mit diesen beiden Landmarken wird Apollonios' Indienreise aber explizit zu den früheren „Indienfahrern" Dionysos und Alexander in Bezug gesetzt. Die folgenden Kapitel sind dann dem Indus und seiner Überquerung gewidmet (2,17–19).

In 2,20 erreicht Apollonios die große Stadt Taxila, und sein Aufenthalt hier nimmt fast den gesamten Rest des zweiten Buches ein.[67] Taxila war einst die Residenzstadt des Königs Poros (2,20,2), womit ein weiterer Bezugspunkt zu Alexander hergestellt ist. Die Stadt und einige ihrer Heiligtümer werden ausführlich beschrieben: Noch in 2,20 ein Tempel vor der Stadtmauer, in dem auf bronzenen Tafeln „die Taten des Poros und des Alexander eingraviert sind";[68] dann 24 ein Heiligtum des Helios, in dem ein Elefant namens Aias freien Auslauf hat, der – wie in 2,12,2 berichtet wird – schon unter Poros gegen Alexander gekämpft hat![69] In 2,25 wird dann auch der Königspalast (kurz) beschrieben, dessen unprätentiöse Schlichtheit Apollonios bereits sehr für den Herrscher einnimmt.

Besonders ausführlich schildert Philostrat dann Apollonios' Begegnung mit diesem König (2,26–40). Dieser Mann (dessen Namen, Phraotes,[70] uns Philostrat nur beiläufig in einem Nebensatz mitteilt: 2,26,2) freut sich sehr,

65 Zur indischen Lokalisierung von Nysa vgl. Stoneman 2019: 93f.

66 Zu Aornos vgl. Stoneman 2019: 86.

67 Zu Apollonios und Taxila vgl. Bäbler 2016 und Stoneman 2019: 463–477.

68 2,20,2: χαλκοῖ [...] πίνακες ἐγκεκρότηνται τοίχῳ ἑκάστῳ, γεγραμμένοι τὰ Πώρου τε καὶ Ἀλεξάνδρου ἔργα.

69 Dieser Angabe zufolge müsste der Elefant etwa 350 Jahre alt gewesen sein – tatsächlich war bei dem Alexanderhistoriker Onesikritos (FGrHist 134 F 14 = Strabon 15,1,43; vgl. oben) zu lesen, dass manche Elefanten sogar bis zu 500 Jahre alt würden.

70 Zu diesem Namen vgl. Bäbler 2016: 88f.: „Phraotes" ist sonst als Name für keinen indischen König belegt, lässt sich aber als „griechische Adaptation" eines Titels *(aprahita)* erklären, der für den indoparthischen König Gondopharnes belegt ist, der gerade zu der Zeit (mittleres 1. Jh. n. Chr.) in Taxila herrschte, als Apollonios die Stadt besucht haben könnte. Vgl. jetzt auch Stoneman 2019, 469.

als Apollonios ihn ausdrücklich als Philosophen anerkennt (2,26,1); Apollonios erlebt seinerseits eine freudige Überraschung, als der König an einem bestimmten Punkt ihre Unterhaltung plötzlich auf Griechisch fortsetzt (2,27,1) und ihm in dieser Sprache dann auch erzählt, wie er zum Philosophen und zum König wurde (2,29–32). Obwohl dieser (von Philostrat rundum positiv geschilderte) König also eigentlich gar keinen weiteren philosophischen Berater braucht, führt uns Philostrat vor, wie Apollonios (kurz vor seiner Weiterreise zu den indischen Philosophen) ihm noch bei einem schwierigen Prozess hilft (2,39); die Kooperation zwischen dem indischen König und dem griechischen Philosophen stellt sich hier sehr harmonisch dar.

Der König gibt Apollonios noch einen Empfehlungsbrief an seinen ehemaligen Lehrer, den weisen Iarchas, mit (zitiert in 2,41); danach findet die Weiterreise des Apollonios zunächst noch auf den Spuren Alexanders statt: Apollonios besucht sowohl das Schlachtfeld, auf dem Poros von Alexander geschlagen wurde (2,42), als auch die Alexander-Altäre am Fluss Hyphasis, die den weitesten Punkt von Alexanders Vordringen markieren, bevor er umkehren musste (2,43). Apollonios aber überquert den Hyphasis und zieht weiter nach Osten zur Ganges-Ebene – womit er Alexander übertrifft, denn er kommt über den Punkt hinaus, an dem der große makedonische Eroberer nicht weiterkam.

Anlässlich der Überquerung des Hyphasis kommt Philostrat nunmehr (zu Beginn des dritten Buchs) auf einige bemerkenswerte exotische Tiere zu sprechen: Apollonios sieht hier z.B. wilde Esel, die ein Horn auf ihrer Stirn tragen (also „Einhörner" sind: 3,2), und er trifft eine Frau, die in ihrer oberen Hälfte schwarz und in ihrer unteren weiß ist (3,3). Nach Ankunft in der Ganges-Ebene werden Apollonios und sein Begleiter Damis Zeugen einer Schlangenjagd, und anlässlich dieser Jagd werden im folgenden mehrere Arten riesiger Schlangen beschrieben (3,6–8).

Apollonios nähert sich nun aber allmählich seinem östlichsten Ziel, dem sogenannten „Turm der Weisen" (τύρσις τῶν σοφῶν), der mitten in einem Gebiet exotischer Wunder liegt (beschrieben vor allem in 3,14), angefangen damit, dass die Menschen dieser Region die Sprache der Tiere verstehen, nachdem sie das Herz oder die Leber einer Schlange gegessen haben (3,9). Bemerkenswerterweise trifft Apollonios kurz vor seiner Ankunft am „Turm der Weisen" auf einen rabenschwarzen jungen Mann, der ihn – auf Griechisch begrüßt (3,11f.)! Philostrat fügt sogleich hinzu: „dies sei aber nicht verwunderlich erschienen, da auch alle in diesem Dorf wie Griechen klangen"; erheblich verwunderlicher

erscheint Apollonios' Begleitern, dass er sogleich auch mit seinem Namen begrüßt wurde – woraus er selber schließt, dass die hier ansässigen Weisen offenbar über ein Vorwissen bezüglich seiner Ankunft verfügen (3,12).

Mit seiner Ankunft am „Turm der Weisen" hat Apollonios den Höhepunkt seiner Indienreise erreicht. Erneut trifft er hier am östlichsten Punkt seiner Reise auch auf Griechisches: Er findet nicht nur die Statuen griechischer Götter vor, die die Inder mit griechischen (!) Riten verehren,[71] sondern die führende Persönlichkeit der Weisen, Iarchas, begrüßt ihn – natürlich – ebenfalls auf Griechisch (3,16,1). Dies heißt jedoch nicht, dass Iarchas ein unkritischer Bewunderer alles Griechischen ist; wie sich schon bald in seinem ersten ausführlichen Gespräch mit Apollonios (3,18–25) zeigt, hat Iarchas einige kritische Anmerkungen zu griechischen Vorstellungen von Gerechtigkeit und zu griechischen Dichtern zu machen (3,25). In einem weiteren Gespräch äußert er auch Kritik an der griechischen Sitte, staatliche Funktionäre durch das Los zu bestimmen[72] (3,30,3). Als aber andererseits ein an diesen Diskussionen teilnehmender lokaler König bemerkt, er habe von Ägyptern viele unschmeichelhafte Dinge über die Griechen gehört, sei aber nun – nachdem er Apollonios kennengelernt habe – bereit, seine Meinung über die Griechen radikal zu ändern (3,32,1), unterstützt Iarchas diese Sinnesänderung gern und ist auch bereit, den König noch weiter über die vielen guten Lehren der Griechen aufzuklären (3,32,2). Auf diese Weise erweist sich Iarchas als ein ausgewogener und in jeder Hinsicht kompetenter Beurteiler und Bewunderer griechischer Kultur.

Es folgen auch noch Gespräche über den Kosmos, seine Elemente (3,34,2: nicht vier, wie Apollonios suggeriert, sondern fünf, wobei das fünfte – Äther – speziell der göttlichen Sphäre angehört) und seine Natur (die laut Iarchas sowohl weiblich als auch männlich und intelligent ist, denn sein Geist bestrafe die Missachtung der Gerechtigkeit in der Menschenwelt mit Dürren: 3,34,3);

71 3,14,3: „Sie [= Apollonios und seine Begleiter] sagen, sie seien auf Götterbilder getroffen, und wenn das indische oder ägyptische waren, sei das kein Wunder; aber jedenfalls die altehrwürdigsten von denen bei den Griechen, das Bild der Athena Polias, das des Apollon von Delos, das des Dionysos Limnaios, das des von Amyklai und was es sonst noch für so alte gebe, diese hätten diese Inder errichtet und verehrten sie mit griechischen Bräuchen" (θεῶν δὲ ἀγάλμασιν ἐντυχεῖν φασιν, εἰ μὲν Ἰνδοῖς ἢ Αἰγυπτίοις, θαῦμα οὐδέν· τὰ δέ γε ἀρχαιότατα τῶν παρ' Ἕλλησι, τό τε τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Πολιάδος καὶ τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Δηλίου καὶ τὸ τοῦ Διονύσου τοῦ Λιμναίου καὶ τὸ τοῦ Ἀμυκλαίου καὶ ὁπόσα ὦδε ἀρχαῖα, ταῦτα ἱδρύεσθαί τε τοὺς Ἰνδοὺς τούτους καὶ νομίζειν Ἑλληνικοῖς ἤθεσι).

72 Dies ist bekanntlich eine typische Eigenart der klassischen demokratischen Polis Athen, in der lediglich die Feldherren gewählt wurden.

in 35 vergleicht Iarchas den Aufbau des Kosmos mit einem großen ägyptischen Handelsschiff (wie es im Warenverkehr mit Indien eingesetzt wird); in 3,37 wird über die Größenverhältnisse von Land und Meer diskutiert. In 3,38–40 werden die Gespräche dadurch unterbrochen, dass einige Inder die Weisen mit Heilungsanliegen besuchen: Eine Frau schildert die nun schon jahrelange Besessenheit ihres Sohns durch einen Dämon und erhält von Iarchas einen an den Dämon gerichteten apotropäischen Brief (3,38); ein seit einer Löwenjagd lahmender Mann erhält seine Hüfte wieder eingerenkt, ein Blinder wird wieder sehend, ein dritter erhält den Gebrauch seiner Hand zurück, und dem Ehemann einer Frau, die schon sieben Fehlgeburten erlitten hat, wird für die nächste Geburt eine besondere Behandlung mithilfe eines Hasen nahegelegt (3,39). In 3,40 berät Iarchas einen Vater, dem zwei Söhne starben, als sie das erste Mal Wein tranken, dahingehend, mit welchem Rezept er dies bei dem nächsten Sohn verhindern könne.

Noch viele weitere Gespräche führt Apollonios mit den indischen Weisen, dabei solche über „hermetischere" Themen (ἀπόρρητοι σπουδαί) wie Astralmantik, Vorauswissen, Opfer und Götterattribute mit Iarchas allein ohne seinen Begleiter Damis; gerade diese Gespräche hätten Apollonios später dazu inspiriert, eine Reihe von Büchern zu Themen wie Prophezeiungen, Opfer und vor allem, „wie man einem jeden Gott in angemessener und gefälliger Weise opfere" zu verfassen (3,41,1).[73] In 3,42–44 werden weitere Gespräche über Vorauswissen und Mantik (und die mit ihr verbundene Medizin) geführt (mit einer humorvollen Einlage über die „besondere" Mantik des Damis in 3,43), und in 3,42,2 konzediert Iarchas dem Apollonios explizit, dass er viel göttlichen Äther in seiner Seele habe.

In 3,45–49 dagegen bringt Philostrat noch ein anderes von Apollonios und Iarchas behandeltes Gesprächsthema ausführlich zur Sprache: Indien als das Land wundersamer Tiere und anderer außergewöhnlicher Phänomene. Apollonios befragt Iarchas nach dem Mantikor (45,1; vgl. oben S. 420), nach aus einer Quelle fließendem Gold, einem Stein mit Magnet-Qualitäten, unterirdisch lebenden Menschen und „Schattenfüßlern". Iarchas' Antwort ist bemerkenswert: „Was Lebewesen oder Pflanzen betrifft, die du selbst auf deinem Weg hierher gesehen hast, was soll ich dir (dazu) sagen? Es ist nämlich deine Sache, darüber anderen zu berichten. Von einem Tier aber, das Pfeile verschießt [= Mantikor], oder Quellen von Goldwasser habe ich hier noch

73 Bereits in 3,36 zitiert Philostrat Apollonios' Begleiter Damis mit der Ansicht, dass sich Apollonios auch Einiges von Iarchas' Vortrags- und Diskussionsstil angeeignet habe.

nichts gehört.“[74] Damit dürfte Iarchas andeuten, dass solche Geschichten wohl Erfindungen von Nicht-Indern sind.[75] Zu dem von Apollonios erwähnten Magnet-Stein hingegen gibt Iarchas sogar noch weitere Informationen (u.a. seinen Namen: Pantarbe; 3,46,1). Ähnlich differenziert äußert sich Iarchas zu den unterirdisch lebenden Menschen und „Schattenfüßlern“: Erstere (Pygmäen) lebten tatsächlich jenseits des Ganges, letztere gebe es nirgendwo auf der Welt, auch wenn Skylax (vgl. oben) von ihnen berichtet habe (3,47). Bemerkenswerterweise verweist er die goldgrabenden Greifen[76] (von denen Apollonios aber gar nicht gesprochen hatte!) nicht ins Reich der Fabel, sondern bietet sogar genauere Informationen zu ihnen (3,48); und das gleiche ist beim Vogel Phönix der Fall (3,49). – In 3,50 dann nimmt Apollonios Abschied, nachdem er sich vier Monate bei den Weisen aufgehalten und alle ihre Lehren – „sowohl die öffentlichen als auch die geheimen“ (3,50,1) – empfangen hat; sie sagen ihm dabei voraus, dass er der großen Menge noch zu Lebzeiten wie ein Gott erscheinen werde. Der Rest des dritten Buches (3,50,2–58) beschreibt seine Rückreise in die Mittelmeerwelt.

5. Schlussbemerkungen

Das zweite und dritte Buch von Philostrats Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana bietet damit ein Indienbild, wie es – in seiner Vielfältigkeit, aber auch seiner ganz besonderen Darstellung Indiens als eines von großer Weisheit geprägten (und gerade darin Griechenland besonders affinen!) Landes – wohl kein zweites aus der griechisch-römischen Antike erhaltenes gibt.[77]

74 3,45,2: περὶ μὲν ζῴων ἢ φυτῶν [...] ἢ πηγῶν, ὧν αὐτὸς ἐνταῦθα ἥκων εἶδες, τί ἄν σοι λέγοιμι; σὸν γὰρ ἤδη νῦν ἐξηγεῖσθαι αὐτὰ ἑτέροις· θηρίον δὲ τοξεῦον ἢ χρυσοῦ πηγὰς ὕδατος οὔπω ἐνταῦθα ἥκουσα.

75 Boter 2022: 103 weist in seinem Apparatus fontium zu dieser Stelle darauf hin, dass Philostrat bei der Erwähnung des Mantikor Ktesias (FGrHist 688 F 45,14) im Blick haben könnte.

76 Von Greifen, die in Indien Gold bewachen, hatte ebenfalls Ktesias (FGrHist 688 F 45,26 und F 45h) gesprochen (während es bei Herodot goldgrabende Ameisen waren, vgl. oben).

77 Zu der Frage, inwieweit dieses Bild auf tatsächlichen „Fakten“ oder Nachrichten beruht und inwieweit es ein Phantasieprodukt Philostrats ist, vgl. Bäbler 2016: 77–95, die zu folgendem plausiblen Fazit kommt: „Sowohl naiv-positivistische Beurteilungen von Philostrats Beschreibungen, die als einzige Quelle einen zeitgenössischen, akkuraten Augenzeugenbericht annehmen, wie auch kategorisch ablehnende, die grundsätzlich jede Schilderung der Stadt oder ihrer Monumente für frei erfunden halten, werden Philostrat nicht gerecht und lassen vor allem das literarische Genos der *Vita Apollonii* völlig außer Acht […] Taxila [war] durch die Handelsbeziehungen Roms mit Indien sowie die historische und geographische

Es verschweigt nicht die phantastischen Elemente, die das Indienbild dieser Antike seit Skylax von Karyanda zu einem erheblichen Teil geprägt haben; es betont aber Indiens großen Beitrag zu menschlicher Weisheit und Philosophie erheblich mehr als alle früheren griechisch-römischen Texte. Schon in der Entourage Alexanders fanden sich Philosophen wie Anaxarchos, Pyrrhon und Onesikritos, die mit den indischen „Gymnosophisten" in Kontakt und Austausch traten, und in der Philosophiegeschichte des Diogenes Laertius liest man, dass bereits kein Geringerer als der Vorsokratiker Demokrit sie besucht haben soll (Diog. Laert. 9,35). Aber für Demokrit sind die indischen Gymnosophisten nur eine Station nach mehreren (nach den Priestern in Ägypten und den Chaldäern in Persien); für den (noch jungen) Apollonios sind die indischen Philosophen die erste wichtige Anlaufstelle außerhalb des kleinasiatisch-syrischen Raums, und Indien wird damit in Philostrats Darstellung zu einem ganz wesentlichen Bestandteil von Apollonios' Werdegang.[78] Dieser führt ihn zwar auch noch zu anderen „Enden der Welt" (nach Gadeira/Gades im äußersten Westen und zu den äthiopischen Gymnosophisten im äußersten Süden der bekannten Erde), aber diese sind nicht von entfernt so großer formativer Bedeutung für diesen neupythagoreischen Philosophen, der zu Beginn

Literatur zu dem Land bekannt genug, dass für Philostrats gebildete Leser eine Beschreibung nicht völlig phantastisch sein sollte. Das erklärt die realistischen, mit der archäologischen Realität übereinstimmenden Züge […] Wieviel von der Beschreibung von Taxila letztlich „wahr" ist, bildet aber nicht das Kriterium, nach dem man die entsprechenden Passagen des Philostrat beurteilen sollte. Was Philostrat zeigen wollte, hat er verwirklicht: Apollonios bewährt sich als Philosoph auch am Ende der Welt […] An der Realität seiner Aufenthalte in diesen Städten [Taxila und Gadeira] darf gezweifelt werden – was sie aber nicht weniger faszinierend macht" (96–98).

78 Es spricht Einiges dafür, dass Apollonios erst bei Philostrat einen ausgedehnten Indien-Aufenthalt hatte. Im überlieferten Corpus von Apollonios' Briefen (unter denen auch authentische sein können, was aber sicher nicht für alle zutrifft; vgl. dazu Nesselrath 2024) stehen nur die Nummern 77a-c mit Apollonios' Indienreise in Zusammenhang, sind aber wohl erst aus Philostrats Lebensbeschreibung in das Corpus gewandert (vgl. Penella 1979: 26). Hier sei noch auf ein bemerkenswertes Stück Rezeption von Philostrats Darstellung von Apollonios' indischer Reise im Indien des 19. Jh.s hingewiesen: Swain 1995 skizziert, wie der Aufsatz „Indian Travels of Apollonius of Tyana" von O. de Beauvoir-Priaulx, Journal of the Royal Asiatic Society 17, 1860, 70–105 einem Fälscher in den neohinduistisch-nationalistischen Kreisen um Bal Gagandhar Tilak, Surendranath Banerjee, Bipin Chandra Pal und Swami Vivekananda die Idee gab, in zwei Sanskrit-Texte von Sadasibrahmendra und Atmabodhendra Hinweise auf Iarchas (= Ayarcya), Apollonios (= Apolonya/Apalunya) und seinen Begleiter Damis (= Damisa) zu interpolieren, um zu zeigen, dass die Weisheit des Apollonios im wesentlichen indischer Natur ist (Swain 1995: 254: „Philostratus sent him to India to be told how important true Greek culture was. Many centuries later he returns there to show the supposed heirs of the Greeks that his wisdom was Indian all along").

des 4. Jh.s n. Chr. – vielleicht aber auch schon in der Konzeption Philostrats[79] – in einigen paganen Kreisen als ernsthafter Konkurrent für Jesus Christus angesehen wurde.

Bibliographie

Asheri, David & al. 2007. *A Commentary on Herodotus I–IV*. Oxford: Oxford University Press.

Bäbler, Balbina 2016. „Unterwegs zu den Enden der Erde: Apollonios in Taxila und Gadeira", in: Balbina Bäbler & Heinz-Günther Nesselrath (Hrsg.): *Philostrats Apollonios und seine Welt: Griechische und nichtgriechische Kunst und Religion in der Vita Apollonii*. (Beiträge zur Altertumskunde 354.) Berlin; Boston: De Gruyter, 59–99.

Boter, Gerard 2022 (Hrsg.), *Flavius Philostratus, Vita Apollonii Tyanei*. (Bibliotheca Teubneriana 2043.) Berlin; Boston: De Gruyter.

FGrHist = Jacoby, Felix 1923–1930, 1940–1958. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin: Weidmann, Leiden: Brill.

Glückhardt, Thorsten 2020. *Die Wüsten der Griechen. Natur- und Raumkonstruktion im archaischen und klassischen Griechenland*. Baden-Baden: Ergon Verlag.

Jacoby, Felix 1922. „Ktesias 1", in: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band XI 2, 2032–2073.

Jones, Christopher P. 1980. "Prosopographical Notes on the Second Sophistic", in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 21, 373–380.

Karttunen, Klaus 1989. *India in Early Greek Literature*. (Studia Orientalia 65.) Helsinki: Finnish Oriental Society.

Meliadò, Claudio 2014. „Su alcuni frammenti di Dionisio epico", in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 190, 76–80.

Milns, Robert D. 1989. "Greek Writers on India before Alexander", in: *Australian Journal of Politics and History* 35, 353–363.

Nesselrath, Heinz-Günther 1990. "Lucian's Introductions", in: Donald A. Russell (Hrsg.): *Antonine Literature*. Oxford: Oxford University Press, 111–140.

— 1995. „Herodot und die Enden der Erde", in: *Museum Helveticum* 52, 20–44.

— 2017 (a). *Herodot, Historien, neu übersetzt, herausgegeben und erläutert*. Stuttgart: Kröner.

79 Vgl. dazu Nesselrath (b) 2017: 163–168.

Nesselrath, Heinz-Günther 2017 (b). „Eine religiös-philosophische Leitfigur zwischen Vergangenheit und Zukunft: Philostrats Apollonios“, in: Armin Eich & al. (Hrsg.): *Das dritte Jahrhundert: Kontinuitäten, Brüche, Übergänge* (Palingenesia 108.) Stuttgart: Steiner, 155–169.

— 2021. „Sophist (Sophistik)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 30, 876–897.

— 2024. Dichtung und Wahrheit in der antiken Briefliteratur. Der Fall des Apollonios von Tyana, in: Eve-Marie Becker & Alfons Fürst (Hrsg.): Brief und Bildung: Von der Antike bis zur Moderne. Berlin; Boston: De Gruyter, 129–147.

Nichols, Andrew G. 2011. *Ctesias on India and fragments of his minor works. Introduction, translation and commentary*. London; New York: Bloomsbury.

Penella, Robert J. 1979. *The Letters of Apollonius of Tyana*, Leiden: Brill.

Porod, Robert 2022. „Anmerkungen zur Übersetzung“, in: Markus Hafner & Robert Porod (Hrsg.): Über die Trauer und den richtigen Umgang mit ihr: Lukian, De luctu. Tübingen: Mohr Siebeck, 28–75.

Stefec, Rudolf S. (Hrsg.): 2016. *Flavii Philostrati Vitae Sophistarum, ad quas accedunt Polemonis Laodicensis declamationes quae extant duae*. Oxford: Oxford University Press.

Stoneman, Richard 2019. *The Greek Experience of India: From Alexander to the Indo-Greeks*: Princeton: Princeton University Press.

Swain, Simon 1995. “Apollonius in Wonderland”, in: Doreen Innes & al. (Hrsg.): *Ethics and rhetoric. Classical essays for Donald Russell on his seventy-fifth birthday*. New York: Oxford University Press, 250–254.

Tola, Fernando & C. Dragonetti, Carmen 1986. “India and Greece before Alexander”, in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 67, No. 1/4, 159–194.

Winiarczyk, Marek 2011. *Die hellenistischen Utopien*. (Beiträge zur Altertumskunde 293.) Berlin; Boston: De Gruyter.

The Term Parya: Phonological and Ethnological Issues

Tatiana Oranskaia[1]

Relations between a language and the people speaking it – the forms and conditions of a language's existence – are part of the linguistic research of Thomas Oberlies. This article is an attempt to follow a similar pattern, namely making conjectures about the connections of a language and its speakers to their past, although the past in this case is not as far distant as the Old and Middle Indian past explored by Oberlies.

Introduction

Parya is the name of a small ethnic group living in Tajikistan and Uzbekistan. They are spread all over the Hisor Valley[2] and are mostly concentrated in the upper course area of the Surkhandarya River, along the border between the two states. There are more Parya settlements in Tajikistan than in Uzbekistan, and they are found in different regions of the former country. A part of the group, speaking the same language, reportedly lived in Afghanistan, mostly in the province of Laghman (Oranskiy 1977: 24). According to more recent information, Afghan Paryas live in several cities along the Tajik border.

As a rule, Parya settlements are clusters of houses of kin integrated into villages with predominantly Tajik and/or Uzbek populations. The population of the Hisor Valley is multi-ethnic and multilingual. The latter term is used with regard to both the numerous languages spoken there and the multilinguality of the people. Tajik-Uzbek bilingualism is widely spread; a part of the population, especially men, are also proficient in Russian.[3] In the 1950s–1960s, when

1 I am deeply grateful to Mr Philip H. Pierce for his insightful corrections of my English and valuable comments and suggestions.

2 The Hisor Valley is usually defined as the territory between the Hisor Range in the north and the Bobotog and Gozi Malik ranges in the south, and between the tributaries of the Kofarnihon River in the east and those of the Surxondaryo in the west.

3 This not only applied to the situation in the Soviet period but applies also to the 21st century.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24824>

Oranskiy was collecting data for his book, Arabs, Pashtuns, Afghans, Central Asian Jews (*juhud, jowut*), and a number of further small groups of various stock – among them ones of Indian origin – were part and parcel of the varied ethnic landscape in this area. Unfortunately, there is no relevant information as to the present situation.

The following sections on the Paryas, their life, customs, and relations with the other parts of the population in this area and on their language are largely based on the book *Folklore and Language of the Hissar*[4] *Parya (Soviet Central Asia)* by Iosif Oranskiy (1977), the fullest and, in fact, the only totally reliable source of scholarly knowledge about this ethnic group and its language. The information pertains to the period when it was collected, that is, in the 1950s and 1960s. A few notes are based on my written and audio recordings made during fieldwork with the Paryas in the 1970s and at the end of 2022. Accordingly, some statements in the present tense in the article should be approached with caution.

About the group: ethnological information

Among the peoples of Indian origin in Central Asia, the Paryas are an exception in that their Indo-Aryan language is preserved as a full-fledged means of oral communication, whereas the so-called Central Asian Gypsy argots have only retained some Indo-Aryan words. The argots emerged on the basis of the languages acquired by the nomadic migrants from India in the course of their wanderings through Asia and the Near East. Their initial languages had split from the Indo-Aryan continuum more than one thousand years earlier than the language of the Paryas, who migrated to the Hisor Valley from Afghanistan. Paryas considered Laghman province in Afghanistan the place of origin of most families, some of which had settled in Central Asia up to seven generations prior to the present middle generation [cf. (Oranskiy 1977: 20), with regard to the situation in the 1950s–1960s: "the grandfathers of the present middle and even eldest generation"]. Thus they have been living there since at least the mid-19th century, when the Hisor Valley, a province in the Emirate of Bukhara, was under the reign of the Hisor Bey. Obviously, until the late 1970s, there had been no communication between the Hisor Paryas and their kin in Afghanistan. During my field trip to Hisor and Tursunzoda at the end of 2022,

4 The transliteration here follows the orthography of the original translation of the title, Gissar there being rendered as Hissar.

I learned about three Paryas from Afghanistan who had visited these districts. The first of them had come in the late 1970s, the other two (separately) in the early 21st century. Reportedly, neither of the three visitors knew of Paryas in Laghman. All three belong to Kunduz and are descendants of those who had fled from the Soviet Republic of Tajikistan in the 1930s.

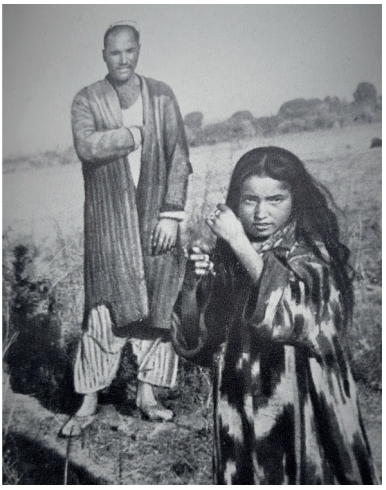


Fig. 1: A Parya girl with her uncle, late 1950s or early 1960s (Oranskiy 1977: inset between pages 128 and 129)

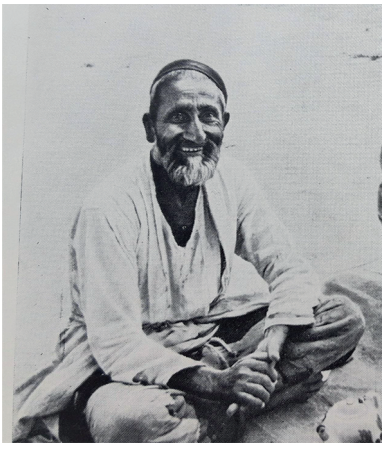


Fig. 2: An elderly Parya man, late 1950s (Oranskiy 1977, inset between pages 96 and 97)

According to the rough estimates made in the early 2000s, the Parya population in Tajikistan was 5,000 (Clifton 2010: 2, Table 1) and 7,500 "in all countries" (Abbess et al. 2005: 4). At present, the Parya speaking population in Tajikistan may be up to 4,000.

Parya is the main endonym of the group. The surrounding population knows them mostly under the name *Afghon* 'Afghan' (plural *Afghono*), pointing to their migration to the Hisor Valley from Afghanistan. Sometimes they,

too, call themselves by this name, but they clearly distinguish their group from the Pashto-speaking Afghans. Among the plethora of exonyms applied to the Paryas which they accept as identical in meaning with the word Parya is the term C h a n g a r . This term seems to be largely unknown to the main population of the area. It is used by members of small groups and individuals who migrated from Afghanistan: the S h a i x - m o m a d i , Central Asian Gypsies (J u g i , L u l i), S o ɣ (u) t a r o s h , and immigrants from Peshawar (Oranskiy 1977: 30–31).

Several ethnic terms may be used reciprocally by Paryas and some other groups of low social status. Among these terms are C h a c h g a r a k / C h a s h - g a r a k , which also Hisor Tajiks sometimes use as the name of the Paryas. The Jugis employ the terms K a l t u k , L u m (cf. Roma), and M a z a n g . The last term may take the argotic suffix *-tum* > *mazangtum* (cf. the argotic suffix *-tuk* in Kal-tuk).

S h a h i x e l , lit. 'king's troops' or 'king's kin'[5], is another name Paryas sometimes call themselves. The term has a varying semantic scope. It may be applied to the group as a whole, to its four major subdivisions, or only to K a l u .

The Parya group had the following subdivisions, seven in number: k a l ú / k a l o / k a l ő ; j u ṇ í ; j i t á ṇ / j i ṭ i y ā ṇ / j i t i y ã (n) ; m a g a r a ; b i s (i) - y o ṇ / b i s ' (y) *ā ṇ* / b i s i y ā ṇ / b i s i y a ṇ / b i s i y o n / b i s i y a n ; m u s - l i / m u s a l l í ; ś u y a .[6] The subdivision of a group into seven sections is typical of menial castes (Crooke 1890: 62). The major subdivisions forming the nucleus of the Parya group as a whole were K a l ú , J u ṇ í , J i t á ṇ , and M a g a r a . They are said to constitute the (sub)group S h a h i - x e l . According to information from Kabul Pashtuns, a tribe of that name exists in Afghanistan, in the area of Laghman and the city of Jalalabad. They are agriculturalists, and their language is Inku (Oranskiy 1977: 23–24). A single, obviously unfinished sentence on one website reads, "The variety of this language that I am familiar with is the Inko dialect of the *Shahi Xel* tribe of Kabul and Peshawar, which is different from the Punjabi ..." (Socialgrep).

The seven subdivisions reflect a hierarchical organisation among the Paryas, which, even though in decline, was still pretty well evident in the 1970s from the ideas of a proper marriage. The Kalu subdivision, for which the

5 The semantics of the ethnonym is reminiscent of the term 'Rajput'.

6 All recorded phonetic forms are listed here to give an idea of the range of sound variation. J i t á n are said not to exist any more (2022).

broader appellation Shahi xel may be used, is the highest and most numerous one. Ideally, a Kalu should marry a Kalu and a Juni should marry a Juni. These two may, if worst comes to worst, intermarry, whereas marital relations with the other subdivisions, especially Bisiyan, are traditionally prohibited (Ibid.: 25–26). We see here a consistent endogamy on the decline. In the mid-20th century, Parya men felt no inhibition in marrying women of other nationalities, with the exception of the Central Asian Gypsies and Central Asian Jews. The most usual intermarriages were with Tajik or Uzbek women; more rarely Parya men married Russian or Ukrainian women. However, giving a Parya girl in marriage outside of the group was looked upon disapprovingly, and such cases were extremely rare. I know of two such marriages in the 1970s. At present such marriages are not unusual, at least for a part of the group.

Two further exonyms of the Paryas are extensions of the appellation Afghans: *Afghono-i siyoruy* (*siyopust*) 'dark-faced (dark-skinned) Afghans', as most Paryas have a darker skin than the local population, and *Afghono-i nosfurush* '*naswar*-selling Afghans', the latter referring to their particular occupation of producing and selling *naswar* (*nasway*, *nas*) 'chewing tobacco', 'snuff'.[7]

Like the majority of the Tajikistan and Uzbekistan population, the Paryas are Sunni Muslims. Their *pīr* was Sheikh Shamsi Tabrizi of Multan, where his tomb is. He is considered the *pīr* of the Changars,[8] the ethnic term in this context being applied also to the Paryas (Oranskiy 1977: 21, FN 19). (The term Changar will be discussed further below.) The dargah in Mazari-i-Sharif (Afghanistan) was the main pilgrimage place of the Paryas (Oranskiy 1977: 22).[9] Some connect the community known under the term Shahi xel with Shamsi Tabrizi and consider it his clan (Oranskiy 1977: 21, FN 18).

The Paryas are traditionally agriculturalists, growing wheat, rice, vegetables, and tobacco. From the last of these they make *naswar*. It is not known when they first started engaging in these occupations, which are hereditary and consistent with the low social status of the group, as is usually the case with ethnicities of Indian origin – low caste or tribal – that have converted to Islam.

7 There is a record from the 1880s mentioning the Lulis selling *naswar* at the bazar of Hisor referred to in Oranskiy (1977: 27, FN 44). Using *naswar* was seen as a habit of low classes in Afghanistan (ibid.). Cf. "[…] and, among the Lulis, who sell snuff and tobacco, the eye overcharged with pigment of the inhabitants of the hot plains of India" (Bonvalot 1889, 1: 226), implying the presence of low-caste Indians in Hisor, who mixed with the Lulis.

8 This is a strong argument for a connection between the Changars and the Paryas.

9 The name of the Sufi saint is not mentioned in the book, but it must be the tomb of Hazrat Ali ibn Abi Talib.

It is not possible to make out the exact time of the Paryas' exodus from India. The linguistic characteristics indicate that it probably happened around the middle of the second millennium. According to the results of an analysis using the lexicostatistics method, Parya and Hindi diverged in A.D. 850; Parya and Punjabi, in A.D. 700 (D`yachok[10] 2002). These conclusions need to be thoroughly reviewed.

It should be taken into consideration that the group's migration from the subcontinent to Afghanistan was more likely not a single event but a series of events, involving in some cases travel back and forth, and connections with brethren in the homeland being in no case abruptly terminated. The same can be said about the connections between the Paryas in the Hisor Valley and the members of the group in Afghanistan. Obviously, the Paryas did not own land in Hisor province but were employed there as seasonal agricultural workers, returning to Afghanistan in the months when their labour was not needed. They customarily travelled with their families. This way of life became impossible when in the mid-1930s the border between the Tajik and Uzbek Soviet Socialist Republics on the one hand and Afghanistan on the other was closed, and those Paryas who at that point in time were in the Soviet territory had no choice but to stay there. It is not impossible that at first some of them might have had nothing against such a turn in their life: it is known that a pro-Russian attitude was popular with some Afghans and also some Indians. However, the purges, orchestrated from Moscow, hit also the Paryas. Nobody knows exactly how many of them were arrested as "Afghan spies" and sent to Stalin's labour camps. Almost none of these unfortunate people survived.

The group had obviously lived aloof from the local people even before this bitter experience, but afterwards they began to feel suspicious of any stranger. Of course, they might have treated their language as 'secret' during all the long time of living outside of their original social context, and maybe even before they left India, but the fact is that in the mid-1950s it took Oranskiy many months and a lot of patience and understanding to overcome their mistrust before he could start collecting language data. The mistrust was explained by the traumatic experience.[11]

10 The transliteration of Russian names and titles is carried out according to the ISO 9: 1995, GOST 7.79-2000 (B).

11 This chapter of Parya history is not included in the book by Oranskiy (1977) I refer to in this article. I know it from his oral stories. In 1973, a Parya friend my age secretly showed me the passport for the whole family, which his grandfather had issued by the Consulate of Afghanistan in Tashkent in the late 1930s. Such documents were still things that were not to

About the Parya language[12]

Usually the language is named the same as the group: Paryá/Paryó. With the affixal element *-sadi*/*-sazi* the ethnic name is used in contexts with verbs of speaking and of cognitive activity, e.g. *paryá-sadi gal kar* 'Speak (in) Parya!'; *tu paryasazi samjaḷ?* 'Do you understand Parya?'. The formant is not used in connection with any other words and its origin is unclear.

Parya may be most suitably classified as a language of the North-Western subgroup, along with Punjabi, Lahnda, Sindhi, Western and Central Pahari, and Nepali.[13] The *Glottolog* classifies it as a member of the Indo-Aryan Central zone → Subcontinental Central Indo-Aryan → Rajasthani subgroup (Hammarström et al. 2021).

Parya is spoken at home and, when outside, only among community members. In the 2010s, a group of members of SIL International in cooperation with two Paryas developed the Parya alphabet by adding several signs to the Tajik alphabet (on the basis of the Cyrillic script). There are three publications in Parya, two of them children's primers. However, normally Parya do not write in their language. If they occasionally do, it's in messengers. So, as far as I could observe, they never use their alphabet. For centuries, the language existed surrounded by various Indo-Iranian languages. Among these are Punjabi, most probably Saraiki, and some other north-western Indo-Aryan languages. Its specific features evince similarities also with languages/dialects of Western Pahari and Rajasthani (Zograf & Oranskaia 2011).

As for the Iranian group, it is clear that Pashto and Tajik dialects were contact languages. In the course of their migration from South Asia to Central Asia, Paryas acquired some Tajik dialects of Afghanistan as their second mother tongue. For the last 100–150 years they have been living among Tajik- and/or Uzbek-speaking populations in the valleys of Tajikistan and Uzbekistan, these languages being the medium of instruction in schools and – in some cases – college and university education. Besides Uzbek, some minor Turkic languages of Central Asia may also belong to the linguistic repertoire of sections of the Paryas. A Russian impact is seen in the vocabulary.

be discussed with outsiders. In 2022, I was told that the passport had been lost.

12 Registered in *Ethnologue* with the code ISO 639-3 and identifier paq (Eberhard et al. 2022).

13 Cf. (Masica 1991: 455), with a reference to Cardona. According to this classification, the subgroup includes also Kashmiri.

Parya grammatical categories are unstably mapped on every tier of the grammatical structure. Its vocabulary bears multiple traces of the contact languages, displaying now and again curious overlapping of the same lexemes borrowed in different periods in various phonological forms.

The specific features of Parya to be mentioned here are:
In the phonology it is the trinomial opposition of consonants, lacking the voiced aspirated consonants (which at some point changed to voiceless unaspirated). The question whether this change led to the development of tones in Parya, as in Punjabi and some other north-western languages, has not been explored yet. It looks like Parya does not have lexical tones.

Among the most significant morphological and morphosyntactic features, pronominal clitics, a special negative verb form in the present indefinite tense, and the particle *de* of the progressive aspect should be mentioned.

The nominal masculine singular endings (including those of participial forms) are *-o*.

The linguistic context

As is well known, language is neither the only nor the main factor determining the origin and genetic connections of a community. However, it can point the direction in which the search should proceed and, in combination with evidence from other aspects of an ethnic group's existence, provide at least hypothetically reliable results.

An array of alternations – phonological and phonetic changes – in multitudinous non-standardised forms of speech in South Asia provides space for conjecturing about whether one or the other ethnonym could be a cognate of the word Parya.

When we glimpse the linguistic landscape around the Punjab, in particular the unwritten languages and dialects of West Pahari, as well as idioms of Rajasthan, Gujarat, and Maharashtra, we see a plethora of alternations that destabilise some salient features of the Indo-Aryan phonological system: consonant aspiration, cerebral consonants, vowel quantity, and more.

Alternations lead to the dissolving of phonemic oppositions, including ones seen as the fundamental oppositions of Indo-Aryan. New oppositions are coming into existence. One of them, based on tone features, which replaced the opposition [+/- voiced] aspirated consonants, is present in Punjabi and several other languages/dialects in the Punjab and surrounding areas. This

phenomenon is connected with the processes of deaspiration and devoicing, which can be traced in different parts of Aryandom, as well as in the languages of European Gypsies and in Parya.

Some New Indo-Aryan languages in the Indian subcontinent (e.g. Punjabi, Dogri, Gojri, Kashmiri, and Shina) have three series of plosive consonants (instead of the 'classical' Indo-Aryan set of four) characterised by [+/- voice] and [+/- aspiration], cf. the section on Indo-Aryan phonology by Pramod Pandey (2011: 26). To these we should add Domaaki in India (Weinreich 2011: 167–168), a number of Dardic languages and further Western Pahari languages besides Dogri (Zoller 2011: 207–208). In most languages mentioned above in this paragraph, the loss of the voiced aspirated plosives and affricates and of the voiced glottal fricative is compensated by lexical tones with binary or three-way opposition (Zoller 2011: 207–208; Baart 2003; Khan 2017; Bhatia 1975). Similar processes affecting the segmental units are observed in eastern languages of India (Sharma 2014). Outside of the subcontinent, some Gypsy languages underwent devoicing of voiced plosives (Matras 2002: 35), and in some cases also their deaspiration (ibid.: 54; Matras & Tenser 2020: 135). The consonant system of Parya has the Punjabi type three-way opposition of plosives.

The phonetic processes in Indo-Aryan relevant in the search for possible correspondences of the term are: (1) deaspiration and devoicing of plosives and affricates, which is especially important; (2) elision of /h/; (3) alternation of the liquids r/l; (4) alternations r/n and l/n; (5) variation in vowel length; (6) fugitive /i/ in the position {-iyV}.

Examples[14]

(1) Deaspiration and devoicing of plosives
Punjabi, W. Pahari [kòːɽaː], Parya *kōṛṓ* ~ Hindi ghoṛa 'horse';
Bhil dialects *pūtē* ~ Hindi *bhūt* 'devil'; Molise Romani *tou-* ~ Hindi *dho-* 'to wash';

14 Sources of the examples: For the Bhil dialects (Grierson 1907) and (in phonetic transcription) (Vunnamatla & Varkey 2018); for Parya (Oranskiy 1977) and notes of the present author; for Romani (Matras & Tenser 2020); for Hindi and Punjabi, from various printed sources; and for Bundeli, from the notes of the present author.

(1a) Devoicing of voiced aspirated plosives
Bhil dialects *khōrō* ~ Hindi *ghoṛā* 'horse', *phāī* ~ Hindi *bhāī* 'brother';
Romani *khas* ~ Hindi *ghās* 'grass', *thov* ~ Hindi *dho-* 'to wash';

(1b) Deaspiration of aspirated plosives
Bhil dialects *ādō* ~ Hindi *ādhā* 'half'; *gobi* 'cauliflower' ~ Hindi *gobhī* 'cabbage';
Parya *khā-/ka-* 'to eat';

(2) Elision of /*h*/
Bhil dialects [koŋi] ~ Hindi *kohnī* 'elbow'; Parya *paṛ/pãṛ* ~ Hindi *pahāṛ* 'mountain';

(3) alternation of the liquids *l/r*
Bundeli [nikəl/nɪkəɾ gəjɔ] 'went out'; Parya *kar*/*kal* 'do'– Imp. 2SG;

(4) alternations *r/n* and *l/n*
Hindi *Panmar*/*Parvar* 'a Rajput clan'; Parya *liker-*/*nikil-* 'go out';
Bhil dialects [lʊhi͂]/[nʊhi] 'blood'; *jalan/janam* 'birth';

(5) variation in vowel length
Bhil dialects [bɑḍi]/[bʌhri] 'broom'; Parya [mɪ]/[mi] 'rain';

(6) fugitive *i*
Parya *biṭiya*/*biṭya* 'girl, daughter', *tiyān*/*tyān* 'attention'.

These phonetic and phonological phenomena are present all over the subcontinent. Those characterising the languages in Aryandom's north-west are the most relevant with regard to the subject of the discussion. Their existence in the west of its territory also deserves attention.

The level of phonetic fluidity is high. It may be – and, as a rule, is – correlated with the level of ethnic and social fluidity as well as group migration. Selection of ethnic terms to be tentatively correlated with the word Parya and a discussion of them are conducted with this in mind.

The phonological characteristics determining the selection of candidate ethnonyms are those of the initial consonant, which allows three interpretations: (1) [p] corresponds to the common Indo-Aryan *p*; (2) [p] corresponds to the common Indo-Aryan **bh*; (3) [p] is the fossilised variant of the alternation *p/b*.

The tangle of ethnonyms

Inhabitants of Central Asia and Indians, when shown photos of Paryas, relate them without fail to Gypsies. Of course, this connection, established rather intuitively, cannot be regarded as a scholarly argument, but it does underpin the idea of the peripatetic past of the group and its relation to other Gypsy(-like) groups, in the subcontinent often subsumed under the name Dom. What changes in composition, name(s), and language the group has gone through on its wanderings can only be hypothesised.

There is no doubt that the Paryas had at some point migrated from India, and it is a tempting task to try to trace back their relationship to a community in the country of origin. The hypothesis by Iosif Oranskiy (1977) relating the Parya group to the Changars is persuasive; however, the term Parya remains unaccounted for, as its correlate in the subcontinent is unclear. Hence an attempt to present a review of the Indian ethnonyms whose sound form is similar to 'Parya' and an assessment of each of them with regard to its possible – or impossible – relation to this term would have as its objective to arrive at a combination (or combinations) of both phonetic and ethnological characteristics which would be acceptable as the counterpart(s) of the Central Asian ethnonym and might point to a connection to the Parya group. The results of the procedure cannot be seen as a final conclusion. They will just be reflections on what the Paryas' relationship to the peoples of the Indian subcontinent might be.

Let us first discuss Oranskiy's hypothesis. Its strong side is, first, that the term Changar is used in reference to Paryas by individuals and low-status groups from Afghanistan and that the Paryas seem to accept it as a designation of their group. Second, five of the Parya group's subdivisions have names similar to those of the "castes" of the Changars of Lahore. According to Leitner (1880: 1–2) the subdivisions of the Changars are: Kále, Magharé, Jiteyán, Jenú, Basiyán (cf. Parya: Kalu, Magara, Jitiyan, Juni, Bisiyan). Third, both Paryas and Changars are largely employed in agriculture, particularly as reapers [on Changars see (Ibbetson 1883: 574)]. Oranskiy suggests looking for the correspondence to the term Parya in the names of Jat clans with initial *bh*-,

which are mentioned by Rose (1911: 84–86, 90) as recorded in the Punjab [referred to by Oranskiy (1977: 27)]. As *bh-* corresponds to *p-* in Parya (as in Punjabi), such terms as Bhárah or Bharái would have the phonetic form similar to Parya: *Párah, *Parái. The major questions with regard to the hypothesis concern the phonetic form and the difference in the social status between the Changars and the Jats. It is unclear when the initial voiced aspirated *bh-*, existent at the end of the 19th century, could have changed to *p-*, this shift having already taken place in Punjabi. As to the ethnic aspect, the Jats occupy a higher position in the social hierarchy than the Changars. As reported in the works of the late 19th century, the latter were outcastes, whereas Jats were not radically distinguished from the noble Rajputs, and transits in both directions – up and down – between the two were possible. As summarised by Ibbetson, "it is impossible to define between Jats and Musalman Rajputs" (Ibbetson 1883: 105). On the other hand, the Jats in the west of the Punjab were seen as low people, unlike those of the central and eastern Punjab (ibid.: 109). Both names – Jats and Changars – are comprehensive appellations designating conglomerates of various groups. The name Changar was given to various wandering groups (Leitner 1880: 3). Many Muslim groups engaged in agriculture who had no idea of the ethnic particulars of their origin as converted Hindus were summarily called Jats. In view of the tangle of ethnic names and constant social restructuring, it is theoretically admissible that even a Changar group engaged in agriculture could fall under the designation Jat and bear the name of a Jat subdivision.

Changars are seen as related to the Doms (Rose 1911: 184), who are generally identified with the Gypsies and whose name is reflected in the word Rom(a), the designation of a branch of European Gypsies. These and several other low castes claimed to be indigenous in the area of Sialkot (ibid.), at the foot of the Himalayas. This information is consistent with the data of Leitner (1880), according to whose Changar respondents they had come from the Darap region (Sialkot), while Kashmir and the Patan mountains were the places of origin of their ancestors.

The postulated origin of the Changars in the Himalaya hills suggests a link between them and the Doms of the Hills with their various subdivisions, all of whom worked in the fields. Such minor agricultural castes were well represented among the population in the Hill tracts, where the Hill Rajput "looks upon agriculture as degrading", while in the plains, where the Jat "prefers to do his own cultivation", they were practically absent (Ibbetson 1883: 27).

Among the minor agricultural castes was Pahri/Paheri/Pahriya (Crooke 1890: 70). This caste name, meaning 'watchman, guard' (< Skr. *praharin* (Turner 1968: 500)), denotes a menial caste whose traditional occupations are watchmen and seasonal agricultural workers. The word *praharin* has only a few New Indo-Aryan derivatives. They appear in two sound forms: retaining the medial /h/ and those with elided /h/. The former is represented by the three variants of the word given above as well as Oriya, Kumauni *paharī*, Hindi *paharī*, *pahriyā*, and Bengali *pahari*; the latter sound form is seen in the Assamese *parīyā*, which is phonetically the closest to the term Par(i)ya.

The word *praharin*, a Sanskrit adjective form with the suffix *-in*, derives from the Sanskrit noun *prahara* 'a division of time = about 3 hours, a watch' (cf. Turner 1968: 499), which has more New Indo-Aryan derivatives than the adjective. Some of them reflect the same alternation between the variants of this word with and without the medial [h]. The variants with the elided [h] are present in western (Marathi *pār*, Gujarati *pɔrɔ*, Lahnda/Awankari *pā˴r*), north-western (Western Pahari *pɔ̄r̄*), and eastern (Bengali, Assamese *par*) languages (ibid.). The geographical distribution of this [h]-less variant underpins the notion of an exodus of the Paryas from the north-western region of the subcontinent. It is conceivable that the Assamese word is not the only New Indo-Aryan derivative of the stem *praharin* with the dropped /h/, so that a generalised form **Păr(i)yă* can be reconstructed. It is a worthy candidate for the counterpart of the Central Asian group's name; the phonetic similarity is supported by the ethnic and geographical context.

Another term phonetically close to Parya is Pahariya (*pahāṛiyā*). It is a common name for mountain dwellers, usually pejoratively coloured, meaning 'from/of the mountains (or hills)'. As an ethnic term, the word is applied to the hill tribes of eastern India and Bangladesh. These are Sauriyā Pahār(/ṛ)iyā, Māl Pahār(/ṛ)iyā, and Kumārbhāg Pahār(/ṛ)iyā,[15] who live in Jharkhand, Bihar, Odisha, West Bengal, and Bangladesh. In terms of its phonetic form, Pahāṛiyā is another promising correspondence to Parya. Elision of intervocalic [h] and alternation [ṛ]/[ɾ] are widespread phenomena, which are present also in Parya. It is on the socio-cultural side that the compound terms including the word Pahāṛiyā are not compatible with the Central Asian group. The Paharias speak Dravidian

15 In Hindi sources the word is usually written with the sign ऱ /r/, rarely ड़ /ṛ/ (Cf. List of Tribals).

languages (varieties of Malto), no author mentions their presence in any other part of the subcontinent at the end of the 19th or the first half of the 20th century, they have never made their living from seasonal agricultural work, and they did not convert to Islam (cf. Tiwary 2020). Neither do they have any traceable connection to the Gypsies.

A large community related, like the Doms, to the Gypsies is the Bhils. They are found in the eastern regions – in the states of Bihar, Jharkhand, and West Bengal – and also in Madhya Pradesh, but the majority of them live on the western side of the subcontinent. Bhil is, like Dom, Jat, Rajput, etc., an umbrella term. The community includes a number of subdivisions, which may be registered as tribes or castes, depending on in what state or province they live. Their languages are distinct, and the speakers of them vary physically: the hill Bhils[16] are described as looking purely Dravidian, whereas plains Bhils are hardly distinguishable from low-caste Hindus (Hassan 1990. Vol. 1: 66–67). There is an opinion that the Bhils, like the Doms, are of Dravidian origin. Their languages, like those of the Gypsy groups, are basically varieties of Gujarati (Grierson 1922: 6). These languages show the initial stage of the process which led to the restructuring of the consonant system in Punjabi and further languages in and around the region. Some Bhil dialects display devoicing of the common Indo-Aryan voiced aspirated consonants, e.g. *khōrō* ~ Hindi *ghoṛā* 'horse'; *phāī* ~ Hindi *bhāī* 'brother', while the aspiration of voiced consonants is usually not realised, e.g. *ādō* ~ Hindi *ādhā* 'half' (Grierson 1907: 10).

The Bhils were for ages infamously known as daring marauders, until in the mid-19th century the British gave them the facilities to settle down as cultivators and field labourers (Hassan 1990. Vol. 1: 69–70). In the second half of the 19th century, they were mostly found in Gujarat and the northern Deccan, where the majority of them live at present.

One of the Bhil subtribes is Bhilala. They trace their descent from the marriage of a Rajput with a Bhil woman and consider themselves to be of a higher social status than most Bhils (Enthoven 1990. Vol. 1: 153). Their language (or dialect) is mutually intelligible with the surrounding Bhil dialects. Among its varieties is Parya Bhilali, which was first registered, to my knowledge, by Vunnamatla and Varkey (2018). During my field trip to the village of Bhorwada, Raipur tehsil, Barwani district, Madhya Pradesh in February 2020, the

16 The hills are those of the Western Ghats (Sahyadri), Aravalli, and the western Satpura Range.

Parya Bhilalas living there explained the Parya ([pɑɾ(ɪ)jə/pɐrɪjɐ]) part of their ethnic name as derived from the word [pɑɾ] /pār/ '(on) the opposite bank or side' and the ethnonym as 'the Bhilalas living on the other bank of the Narmada' as seen from the right bank. The village is indeed on the left bank of the river, so Vunnamatla and Varkey (2018) are most probably right in interpreting the name Parya as an outsider name.



Fig. 3: An elderly Parya Bhilala man, village Baṛgāo (Badgaon), zila Barwani, M.P. (photo by Oranskaia, February 2020)



Fig. 4: Parya Bhilala ladies, Zila Barwani, M.P. (photo by Oranskaia, February 2020)

Ethnonyms – obviously exonyms – meaning people who live on the opposite side of a natural barrier are found also in the Himalayas. These are G a ṅ g ā p a r i y ā (Gaṅgā-pariyā 'the Ganges-on the other side'), i.e. 'the language or country across the Ganges', another name for Ṭehrī Gaṛhwālī (Zoller 2011: 198), and P a r m i (or P ā r i m) spoken in Baramulla district, in the state of Jammu and Kashmir. The latter term was used by the Kashmiris of the *Vale of Kashmir* to refer to the highlanders who spoke this language.

It is explained as a variant of the Kashmiri word *apārim* 'from the other side' (Akhtar & Rehman 2007). Both terms are formed with the same root *pār-* '(on) the other side' as the word Parya used in combination with Bhilali.

Phonetically, each of the two words with spatial meaning – the Bhilali P a r y a ([pɑɾ(ɪ)jə/pɐrɪjɐ]) and Garhwali G a ṅ g ā - p a r i y ā – coincides with the name of the Hisor Paryas. Could either of them indeed be its counterpart? The first conclusion concerning both is that they are clearly ethnic exonyms. However, it is well known that exonyms may turn into endonyms. Considering each of them separately, we see that the Garhwali *-pariyā* might suit the search criteria geographically, as it refers approximately to the region where the Changars originated, but it does not look like a full word, and in combination with Gaṅgā relates to a concrete linguonym. This assumption does not work.

As for the Parya Bhilalas, the phonetic characteristics of the Bhil languages (devoicing and deaspiration of voiced consonants), the Bhils' usual occupation as agricultural workers, and their relationship to the Gypsies – these three factors taken together – would be an argument for considering the Bhils as an ethnic milieu from which the Hisor Paryas could possibly have separated off. The issue of their religion may be brushed aside. It is true that the number of Muslim Bhils in India is small, but almost all Bhils in Pakistan's Sind province are Muslims. They ended up in the south of it under the pressure of famines in the late 19th century. During the same period others of them moved to Rajputana and the Central Provinces (Enthoven 1990. Vol. 1: 151), but there is no mention of the Bhils in the Punjab or anywhere else in the northern parts of the subcontinent. This is a strong counterargument to the notion of the Bhil origin of the Hisor Paryas.[17] It together with the fact that the term Parya is used only when compounded with Bhilala sways us towards a negative answer to the question whether the Parya Bhilalas may be identified as the community from which the Central Asian Paryas broke off. In spite of this conclusion some further information about the Bhils may be useful for the present discussion, namely concerning the five matching names of the Parya and Changar subdivisions.

As was mentioned above, the Bhilalas claim their origin on the paternal side from the Rajputs. They are not the only ones among the Bhils who do so. Those who could prove their claim were known as Ujwāla[18] 'bright', 'clean',

17 However, given the conceded vagueness of the discussion here, it is admissible to assume scenarios, parts of which would have to be reconstructed, that would connect the Paryas with the Bhils.

18 Standard Hindi *ujjval*.

'white', whereas those whose Rajput origin was not recognised by the community were called Kāla 'black' (Enthoven 1990. Vol. 1: 153–154). The latter term must have the same meaning and etymology as the Parya Kalú. The difference between the two is that the terms, in spite of being virtually one and the same word, encode different attitudes. If Kāla as applied to the Bhils has a pejorative meaning, Parya Kalú designates the highest of that group's subdivisions. This inconsistency might be explained by another dichotomy in the Bhils' social organisation. A large, usually multiclan territorial unit of Bhils is called a *pal*.[19] Those members of the community who rather strictly follow the traditional lifestyle and customs are called Palia Bhils; those outside the *pal* are known as Kalia (very probably from *kālā* 'black') Bhils. The former call themselves Ujle (pl.) 'clean ones' (same as Ujwāla, see above) and look upon the Kaliya Bhils as Mele (pl.) 'dirty ones'. However, the Kalia Bhils see the relation from the opposite perspective and apply the word *ujle* (pl.) 'pure' to themselves, their reason being that they are exposed to the outside culture and thus are more enlightened than those sticking to the *pal* norms of life (Singh 1994: 120–121). Even though the connection between the Hisor Paryas and Bhils is highly doubtful, a similar shift in the ethnic semantics could be the reason why it is the Kalú Paryas who are in the top position within the group hierarchy.

Ethnic terms whose phonetic form strongly suggests the meaning 'black' in New Indo-Aryan are numerous and occur in various Indian communities. Thus, Kale is a subdivision of the Dhangars, a shepherd and blanket-weaver caste (Hassan 1990. Vol. 1: 166). In Spain and southern France, Gypsies are called Calé, in Finland Kaale (Pstrusińska 2013: 107). In India, there are still more terms comparable to Kalú.

Correspondences to other subdivisions of the Hisor Parya group are found among ethnic names within large mixed communities, although only sporadically. Among them are communities known under the name of Musale (cf. Musalli), which is a section of the weaver caste, which at the end of the 19th and the beginning of the 20th century was found chiefly in the Marathas' territory (Hassan 1990. Vol. 2: 578); Musalli, which is used in the south of Afghanistan for Gypsy-like groups and is there synonymous with the term Jat (Pstrusińska 2013: 64, with reference to L. Dupree); the name M a g a d[20] (cf. Magara), the name of a section of the Marwari–Mesris (ibid.: 492);

19 Meos also display the *pal* principle of organisation.

20 Maybe related to Magadh.

M á g a r, the name of a Bhil clan (Enthoven 1990. Vol. 1: 157); and J ú n (cf. Juni), the name of a subsection of the Jats (Ibbetson 1883: 130).

The above exemplify occurrences of one and the same ethnonym being used to designate entirely different groups. The opposite is also true: one and the same group may be referred to with entirely different names (cf. Crooke 1890: 70, 97–98).

Getting back to the discussion of the name Parya, I would like to give some ethnic names that look phonetically identical or similar to Parya, or may be interpreted as phonetic variants of it. Several ethnic names look, phonetically, fully identical with or similar to Parya, but on other grounds each of them resists interpretation as the correlate of the term for this group.

– Parya, used in Meerut for a low-status Brahman clan (Crooke 1890: 54);
– Pariah/Paraiyan (sg.), Paraiyar (pl.) – the name of a low caste in Tamil Nadu, which in European languages became a synonym for 'outcaste' (Yule & Burnell 1886: 513);
– Parya – a backward (Dalit) caste in Bihar listed in (Mathur 2004: 258) but about which, unfortunately, I could not find any information.

In the light of the devoicing and deaspiration in Gypsy languages, such names as Bárya, a subdivision of the Hill Doms (Crooke 1890: 70); Bária, a Bhil clan of Gujarat and Khandesh (Enthoven 1990. Vol. 1: 156); and Bharia, a Dravidian-speaking tribe in Uttar Pradesh, Madhya Pradesh, and Maharashtra (Singh 1994: 110) could be regarded as phonetically corresponding to the ethnonym Parya. Given the alternations *r/l* and *r/n*, the same would be true of the term Palya, a subsection of the Bhils (see above), and Paniyan in Kerala (Singh 1994: 974–975). On other grounds, though, each of these terms resists interpretation as the correlate of Parya. Still, who knows with certainty what paths a peripatetic group has followed, with what other communities it has been in contact, what its staple occupation(s) have been, and what language(s) it has spoken?

By way of a conclusion

The rhetorical question closing the previous section summarises the essence of the present review. On the basis of the available information, it is impossible to arrive at a water-tight conclusion about the South Asian counterpart of Parya in Central Asia, one that delivers a place and ethno-linguistic milieu from which the group set off on its own. Several ethnic names have been selected on the basis of their phonetic-phonemic characteristics and discussed from an ethnological perspective. When the possible alternations, consonant shifts, metatheses, and elisions are taken into consideration, ethnonyms that have nothing to do with Parya can be interpreted as phonetic variants of this name, with seemingly credible ethnological interpretations being given that would not for their part exclude such a possibility. The phonetic jumble is aggravated by the fact that in most works of the 19th to early 20th century (the most important sources), ethnonyms are written in Roman letters without diacritic signs. The same is, unfortunately, true of a number of works of the last decades. However, all this does not mean that none of the assumptions may be taken seriously. The most probable connection of the term Parya is to the name of the menial caste Pahriya, whose main means of livelihood is seasonal agricultural wage work. More particularly, the caste forms a subsection of the Hill Doms in the area where Western Pahari is spoken. This connection would underpin the hypothesised relation between the Hisor Paryas and the Changars.

Bibliography

Abbess, Elisabeth, Katja Müller, Daniel Paul, Calvin Tiessen & Gabriela Tiessen 2005. “Language maintenance among the Parya of Tajikistan”, in: Clifton, John (ed.): *Studies in Languages of Tajikistan*. Dushanbe, Tajikistan: National State University of Tajikistan and St. Petersburg, Russia: SIL International, 25–64. (<https://www.sil.org/system/files/reapdata/11/26/05/112605693665137982433876189401654188162/silesr2010_014.pdf>, accessed on 23 March, 2022).

Akhtar, Raja Nasim & Khawaja A. Rehman 2007. “The Languages of the Neelam Valley”, in: *Kashmir Journal of Language Research*. Vol. 10 (1): 65–84.

Baart, Joan L.G. 2003. “Tonal features in languages of northern Pakistan”, in: Joan L.G. Baart & G.H. Sindhi (eds.): *Pakistani languages and society: Problems and prospects*. Islamabad: National Institute of Pakistan Studies and Summer Institute of Linguistics, 132-144. (<https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.521.2629&rep=rep1&type=pdf>, accessed on 2 March 2022).

Bhatia, Tej K. 1975. The evolution of tones in Punjabi, in: *Studies in the Linguistic Sciences* 5 (2): 12-24.

Bonvalot, Gabriel 1889. *Through the heart of Asia*: *Over the Pamïr to India*. In two vols. Vol. 1. Transl. [from French] by C. B. Pitman. Cambridge: Cambridge University Press.

Clifton, John 2010. “Stable multilingualism in Tajikstan”, (<https://www.academia.edu/2088389/Stable_Multilingualism_in_Tajikstan>, accessed on 23 March 2022).

Crooke, William 1890. *An ethnographical hand-book for the North-Western Provinces and Oudh*. Allahabad: s.n.

D´yachok, Mixail T. 2002. “Tsyganskij yazyk i glottoxronologiya” (The Gypsy language and glottochronology), in: D´yachok, M.T. & V.V. Shapoval (eds.): *Opuscula glottologica professori Cyrillo Timofeiev dedicata*. Moscow: Sputnik, 4–15 (<http://www.lekcion.narod.ru/articles/philology/linguistics3/dyachok-02a.html>, accessed on 15 February 2022).

Eberhard, David M., Gary F. Simons, & Charles D. Fennig (eds.) 2022. *Ethnologue: Languages of the world*. 25th edition. Dallas, Texas: SIL International. (<http://www.ethnologue.com>, accessed on 25 April 2022).

Enthoven, Reginald E. 1990 [1922]. *The tribes and castes of Bombay*. In three vols. Delhi; Madras: Asian Educational Services.

Grierson, G.A. 1907. *The Bhīl languages, including Khāndeśī, Banjārī or Labhānī, Bahrūpiā, etc.* (Linguistic Survey of India. Vol.9, P.3.) Calcutta: s.n.

Grierson, G.A. 1922. *Gipsy languages*. (Linguistic Survey of India. Vol.11.) Calcutta: s.n.

Hammarström, Harald, Robert Forkel, Martin Haspelmath & Sebastian Bank 2021. *Glottolog 4.5*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. (<http://glottolog.org>, accessed on 12 April 2022).

Hassan, Syed Sirajul 1990 [1920]. *Castes and tribes of the Nizam’s dominions*. In two vols. Gurgaon: Vintage Books.

Ibbetson, Denzil 1916. *Panjab castes*. Being a reprint of the chapter on "The races, castes and tribes of the people" in the Report on the Census of the Panjab published in 1883 by the late Sir Denzil Ibbetson. Lahore: s.n.

Khan, Abdul Qadir 2017. "The tonal system of Pahari", in: *Acta Linguistica Academica* 64 (2): 313–324 (<https://doi.org/10.1556/2062.2017.64.2.7>, *accessed on 7 March 2022)*.

Leitner, G.W. 1880. *A sketch of the Changars and of their dialect*. Lahore: s.n.

List of tribals (<https://tribal.nic.in/ST/Hindi/LatestListofScheduledtribesh.pdf>, accessed on 2 May 2022).

Masica, Colin 1991. *The Indo-Aryan languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mathur, M.L. 2004. *Encyclopaedia of backward castes*. In four vols. Vol. 2. Delhi: Kalpaz Publications.

Matras, Yaron 2002. *Romani: A linguistic introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matras, Yaron & Anton Tenser (eds.) 2020. *The Palgrave handbook of Romani language and linguistics*. Cham: Palgrave Macmillan.

Oranskiy, Iosif M. 1977. *Fol'klor i yazyk gissarskix par'ya* (Srednyaya Aziya) (Folklore and language of the Hissar Parya (Soviet Central Asia)). Moscow: "Nauka", Glavnaya redaktsiya vostochnoj literatury.

Pandey, Pramod 2011. Indo-Aryan phonology. Part of "Introduction" by Zograph, G., L. Kulikov, T. Oranskaia & P. Pandey (in the online publication, Schackle is named by mistake and the publication date 2010 is erroneous) (<https://www.academia.edu/4776401/Indo-Aryan_Phonology>, accessed 15.12.2021). Original publication: "Fonologicheskie svedeniya", razdel vvedeniya ("Phonology", part of Introduction), in: Oranskaia, T., Yu. Mazurova, A. Kibrik, L. Kulikov & A. Rusakov 2011. *Novye indoarijskie yazyki*. (Yazyki mira.) [New Indo-Aryan languages. (Languages of the world.)] Moscow: Academia, 14-46.

Pstrusińska, Jadwiga 2013. *Secret languages of Afghanistan and their Speakers*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Rose, Horace A. 1911. *A glossary of the tribes and castes of the Punjab and North-West Frontier Province*. In three vols. Vol. 2. Lahore: Aziz Publications.

Sharma, Maansi 2014. "Phonological changes in the Hindi lexicon: a case of Meghalaya Hindi", in: *North East India Linguistics* 6. (Asia-Pacific Linguistics Open Access). Canberra, Australian National University, 193–210.

(<https://www.researchgate.net/publication/281445408_Phonological_changes_in_the_Hindi_lexicon_a_case_of_Meghalaya_Hindi>, accessed on 20 January 2022).

Singh, K.E. (Gen. ed.) 1994. *The scheduled tribes*. (People of India. Anthropological Survey of India. Vol. 3.) Delhi et al.: Oxford University Press.

Socialgrep (<https://www.socialgrep.com/search?query=jataki>, accessed on 10 March 2022).

Tiwary, Surendra Nath 2020. *Pahāṛiyā jan´jāti: itihās evaṃ saṃskŕti* (The Pahariya tribe: history and culture). s.l.: Prabhāt prakāśan, eBook.

Turner, Ralph L. 1966. *A Comparative dictionary of the Indo-Aryan languages*. London (et al.): Oxford University Press.

Vunnamatla, Kishore Kumar & Vinod Wilson Varkey 2018. "A sociolinguistic study of Bareli/Pauri and related languages", in: *Journal of Language Survey Reports*. Electronic Survey Report 2018-011. SIL International. (<https://www.sil.org/system/files/reapdata/21/77/99/217799315784275772127247729575254855 66/silesr2018_011.pdf>, accessed on 13 January 2022).

Weinreich, Matthias 2011. "Domaaki", in: Oranskaia, Tatiana, Yuliya Mazurova, Aleksandr Kibrik, Leonid Kulikov & Aleksandr Rusakov (eds.): *Novye indoarijskie yazyki*. (Yazyki mira.) [New Indo-Aryan languages. (Languages of the world.)] Moscow: Academia, 165–194.

Yule, Heney & Arthur C. Buenell 1886. *Hobson-Jobson: being a glossary of Anglo-Indian colloquial words and phrases, and of kindred terms; etymological, historical, geographical, and discursive*. London: John Murray.

Zograf, Georgij A. & Tatiana Oranskaia 2011. "Parya", in: Oranskaia, Tatiana, Yuliya Mazurova, Aleksandr Kibrik, Leonid Kulikov & Aleksandr Rusakov (eds.): *Novye indoarijskie yazyki*. (Yazyki mira.) [New Indo-Aryan languages. (Languages of the world.)] Moscow: Academia, 559–564.

Zoller, Claus P. 2011. "Pahari", in: Oranskaia, Tatiana, Yuliya Mazurova, Aleksandr Kibrik, Leonid Kulikov & Aleksandr Rusakov (eds): *Novye indoarijskie yazyki*. (Yazyki mira.) [New Indo-Aryan languages. (Languages of the world.)] Moscow: Academia, 195–218.

Bhāṣāśleṣa of the Other Kind: Four Examples from the *Haravijaya* and One from the *Kapphiṇābhyudaya*

Peter Pasedach

The ca. 9th-century poetician *Rudraṭa*, in the 4th chapter of the *Kāvyālaṃkāra*, dealing with different types of *śleṣa*, describes two rhetoric techniques or *alaṃkāra*s which are both called *bhāṣāśleṣa*. He first deals with the difficult variant of the technique, in which a text can be read in two languages, with two separate meanings.[1] In "Der *Bhāṣāśleṣa* — eine Besonderheit kaschmirischer Dichter und Poetiker?" Michael Hahn (2012) has given us a beautiful and exhaustive introduction to this kind of *bhāṣāśleṣa*, by discussing Rudraṭa's examples for it, and a few other ones.

The current paper deals with what might be considered the easier variant of the technique. In it, the text has the same meaning in either language. Rudraṭa (in 4.16) calls it *apara bhāṣāśleṣa*, i.e. the "other *bhāṣāśleṣa*", giving examples for different two-language combinations in the following verses.[2] Thereupon, in 4.22, he states that depending on the skill of the poet, in the same way three and more languages can be written.[3] He concludes his treatment of *bhāṣāśleṣa* with an example for a *bhāṣāṣaṭka* in 4.23.[4] A prominent

1 *Kāvyālaṃkāra* 4.10–15.

2 4.17 Prakrit, 4.18 Māgadhī, 4.19 Paiśācī, 4.20 Śaurasenī, 4.21 Apabhraṃśa.

3 Its 11th-century commentator Namisādhu, after stating that there are fifteen possible two-language combinations, lists 20 permutations for three languages, fifteen permutations for four languages, six permutations for five languages, and the one possibility for six languages. In practice, so far, I have only encountered examples of Sanskrit with one other language, or *bhāṣāṣaṭkas*.

4 I was tempted to include a translation of *Kāvyālaṃkāra* 4.16–23 in the current paper. I would have wanted to do so together with the available commentaries on it. Also Vallabhadeva appears to have written a commentary on it, which he refers to in a few places in his commentary on the Śiśupālavadha (cf. Kane 1971, 155), but no manuscript of it is known to survive. So far only Namisādhu's commentary on it has been published. Their edition for this short passage would be an interesting undertaking, but beyond the scope of the current paper.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24825>

early example for this variant of *bhāṣāśleṣa* is the *Bhaṭṭikāvya*'s 13th canto, which is almost entirely composed in it.[5]

Both Hahn's[6] and my motivation for dealing with *bhāṣāśleṣa* are the 19th canto of the *Kapphiṇābhyudaya* (KA) of Śivasvāmin, which is entirely composed using the difficult variant of this technique. Hahn, after gaining access to superior manuscript material from Nepal not available to Gauri Shankar, its first editor, had re-edited the *Kapphiṇābhyudaya*,[7] and begun to translate the poem into German and English, publishing his translations of canto 8[8] and canto 20.[9] Most other cantos have also been translated by him and/or participants of a workshop organized 2013 by Shrikant Bahulkar and Mahesh Deokar in Pune. These translations have not been published yet.[10] Three cantos (6, 18 and 19) had been spared on account of their degree of difficulty and the non-availability of their commentary at that time.[11]

I have been working for a number of years on the *Haravijaya* (HV) of Ratnākara, likely a senior contemporary of Śivasvāmin. I thank Yuko Yokochi for drawing my attention to Śivasvāmin's *Kapphiṇābhyudaya* and its commentary. In January 2020, just few days before the first COVID-19 lockdown,

5 Narang (1969, 16–24) dates Bhaṭṭi to the 6th century, and locates him in Valabhi, in present day Gujarat, which proves that at least the easy variant of the technique was not "eine Besonderheit kaschmirischer Dichter und Poetiker."

6 Cf. Hahn 2012, 77.

7 Hahn has published three editions of the KA, Hahn 1989 is a reprint of the *editio princeps*, to which had been added an appendix with editions of some of the cantos, based on the newly found manuscript material. Hahn 2007 is his actual critical edition of the work, containing also a diplomatic transcript of his most important witness, as well as its facsimiles. Hahn 2013 is an edition in Devanāgarī script, aimed at an Indian audience.

8 See Hahn 2007, 15[29]–23[46] and Hahn 2013, 237–259. The canto is a description of the six seasons. A new translation of this canto, together with the edition and translation of its commentary, will appear in Pasedach, forthcoming(b).

9 See Hahn 2007, 260–280. Before him, the canto had already been translated by Gibbons (1985).

10 In 2018 Mitsuyo Demoto was so kind to borrow to me Michael Hahn's box of *Kapphiṇābhyudaya*-related materials, the content of which I was thus able to scan, and some computer files.

11 Canto six, the description of the mountain, contains many difficult *yamaka*s. Sloane Geddes and Yuko Yokochi are currently working on it. Canto eighteen, the description of the battle, abounds in *citrakāvya*. A major part of it has been read in 2018 during a number of sessions organized by Alessandro Battistini at Kyoto University. Of Canto 19, Gauri Shankar (1937) has made an attempt of preparing a Sanskrit *chāyā*. Unfortunately, for his edition he had only manuscript material which, particularly in these difficult cantos, had highly corrupt readings. The poor state of the text also led to Shankar not identifying the bilinguality of the text.

I was lucky to at the China Tibetology Research Center see, and for a few days consult, copies of the only known manuscript of any commentary on the *Kapphiṇābhyudaya*.[12] A commentary thus being available now, and funding for the task having been granted by the DFG, a translation of the bilingual canto 19 is currently being undertaken. The bilinguality of this canto hints at the possibility of a second meaning of the entire poem.[13] As an example, KA 19.1 is given in the following. The first rendering of the verse shows the word divisions in Śaurasenī Prakrit, the second one those in Sanskrit:

aha tosā vuddho raṇa-vahe pahū taṃmi thova-dhīreṇa |
purisa-vareṇa khamaṃse dūrā dūḍho sa-bhāsāhi || 1 ||

a-hato 'sāv ud-dhoraṇa-vahe 'pa-hūtaṃ mitho 'va-dhīreṇa |
puri sa-vareṇa kham aṃse dūrād ūḍho 'sabhāsā hi || 1 ||

Which, following the commentary,[14] can be translated as follows (Śaurasenī):

Then, the Lord Buddha is milked by the best of men [Kapphiṇa]
of forgiveness, because of satisfaction, on that battlefield,
[Kapphiṇa] being of low firmness,
from afar, by his [Kapphiṇa's] own words.

and (Sanskrit):

This one, who has not been beaten in the battle,
was, reciprocally without any call for challenge,
by the one who had understood the firm ones,
who was confined to his body [and] without shine,
lifted on the shoulder,
from afar, because he is [like] space.

12 The manuscript had been identified as what it is by Steinkellner in 2007. Michael Hahn had intended to consult it, but unfortunately that never happened. See Pasedach 2019 for my discussion of Steinkellner's provisional manuscript description, and Pasedach, forthcoming(a) for a preliminary inspection of it based after my own consultation of it.

13 Yuko Yokochi (2012) suggests a hidden Śaiva layer to be present throughout the poem. It is unlikely though that the commentary by Bhikṣu Tathāgatendra, who is a Buddhist monk, would reveal it. So far I have not come across any hint at that. We can observe, however, the poet in places taking reference to Śaiva theology, and the commentator displaying a basic familiarity with it.

14 See Pasedach, forthcoming(a) for the full discussion of this verse, including the edition and translation of the commentary on it.

As an acclimatization exercise preparing for the edition and translation of this extremely difficult canto, together with its commentary, and in order to examine also the use of the easier version of this technique in these two closely related *mahākāvyas* from 9th-century Kashmir, the current paper deals with the four occurrences of *bhāṣāśleṣa* in the *Haravijaya*, all of which belong to the easy variant of the technique, and the single occurrence of this variant of *bhāṣāśleṣa* in the *Kapphiṇābhyudaya*. Luckily, to understand these verses, it is enough to translate them from Sanskrit only, as the meaning remains the same in the other languages. A thorough check of the grammatical correctness of the verses in all relevant languages remains a desideratum. For now, I will note only a few points of doubt.

The *bhāṣāśleṣa* verses in the *Haravijaya*

All but one of the *bhāṣāśleṣa* verses of the *Haravijaya* are in its fourth canto, the description of the mountain, on whose top Śiva's royal city is located. The main metre of the canto is Vasantatilaka. One more verse is found in canto 48. As I have not yet critically edited the concerned cantos,[15] where not otherwise noted, the verses are rendered as given in the *editio princeps,* and only important variants from the oldest manuscript are reported.[16] Where available, also Alaka's commentary is included.

HV 4.11

rolambasaṃkulakarāladalāravinda -
saṃbaddhahaṃsavalayāmalasindhutoyam |
siddhāvaruddhamaṇikaṃdaragāḍharāsa -
saṃrambhaghoraharināri[17]gaṇābhirāmam || 11 ||
(bhāṣāsamāveśaḥ)

15 The edition of the *Haravijaya* by Goparaju Rama (1982-83) does collate a number of manuscripts, but all of them were in Devanāgarī script, and he did not have access to the manuscript from Jaisalmer. His edition does not include any commentary.

16 Durgaprasad and Parab 1890a (E). The other siglum used here, J, stands for Jaisalmer 408, which dates to 1171 CE. This manuscript was not available to the previous editors, and, although certainly not free of errors, is very helpful, particularly where later witnesses are lacunose, or transmit a problematic text.

17 °gaṇābhirāmam] J; °ghanābhirāmam E.

kallolabhaṅgaghaṭitapratibimbacakram
aikṣiṣṭa yaṃ pṛthuni kūrmakavāṭapṛṣṭhe |
tuṅgaṃ vibhajya bahudheva vapur bhramantam
āloḍanāya jaladheḥ suradaityalokaḥ || 12 ||
(yugalakam)

rolambā bhramarāḥ | valayaḥ samūhaḥ | sindhavaḥ saritaḥ | rāsaḥ śabdaḥ |
hariṇārayaḥ siṃhāḥ || 11 || 12 ||

One can observe that the actual *bhāṣāśleṣa* verse consists of two very long compounds only, which apparently qualify the relative pronoun *yam* in 12b. These two verses form a *yugalaka*, a syntactic unit spanning two verses.

[11ab] The waters of the rivers [of which mountain],
shining by their groups of swans,
were filled with lotuses
whose wide opened petals were crowded with bees;
[11cd][and which mountain] was lovely by the groups of lions
frightening by the vehemence of their strong roar
as the *siddhas* kept them back
from the jewel caves;

[12] a multitude of its reflections
created by the breaking of the waves,
the people, gods and demons,[18]
saw it whirling around
on the broad door-like back of the tortoise,
as if manifoldly dividing its body,
in order to stir up the ocean.

What is the second language entering here? We have to assume it to be generic Prakrit, i.e. Māhārāṣṭrī. Normally, in Prakrit one should not have dental *n*, but it may be permissible as an orthographic variant for the *anusvāra*. Furthermore, an absence of intervocalic *k*, *g*, *c*, *j*, *t* and *d* would normally have been required. But at the beginnings of compound members, as in °*karāla*°, °*dala*°, °*kaṃdara*°, °*gāḍha*° and °*gaṇa*° here, these vowels apparently are probably not considered intervocalic anymore.

18 Probably *sura* and *daitya* forms a *dvandva*, which forms a *karmadhāraya* with *lokaḥ*.

HV 4.26

In the next verse to be examined, we find a similar *yugalaka*-pattern: The main sentence is contained in verse 4.27 while the actual feat happens in the verse preceding it, containing three compounds only which qualify the relative pronoun *yam*.

āsannabhānum asitopalajālanaddha -
sopānatīranalinīnatanāgayūtham |
nākādhirūḍhanavanīlatamālavallī -
baddhāndhakāragahanātanusānukuñjam || 26 ||
(piśācabhāṣāsamāveśaḥ)

ābaddhavāsukiphaṇāgaṇaphūtkṛtāgni -
tāpasphuṭadvikaṭakoṭiśikhāśmakūṭam |
kodaṇḍam indumukuṭaḥ svabharakṣamaṃ yam
ādāya dānavapurīḥ kila nirbibheda || 27 ||
(yugalakam)

Also for this verse-pair, the commentary is rather minimal, with only three glosses for verse 27, which will however help us to understand case and number in which Alaka took them to be when analysing the compounds they belong to:

26 || koṭiśikhāsu śṛṅgāgreṣu | aśmakūṭāḥ pāṣāṇarāśayaḥ | indumukuṭo haraḥ || 27 ||

[26ab] on which [mountain],
as the sun was setting on it,
a multitude of elephants
bent down towards
the lotus ponds,
the steps on whose banks were inlaid
with multitudes of dark blue precious stones,[19]
[26cd] [and] on which was bound
by *Tamāla* creepers whose black was fresh
and which were ascending into the sky
the impenetrable thicket of darkness
which were the bowers on whose huge ridges,
[27ab] the heaps of stones
on the tops of whose formidable peaks

19 *asitopala* could be lapislazuli or cat's eye.

became visible
by the glow of the fire
from the hissing of the multitude of hoods
of Vāsuki bound [onto it]
[27cd] having taken up which [mountain], [as a] bow,
suitable of bearing its load,
[Śiva,] the one, on whose crest is the moon,
was said to have pierced the cities of the demons.

Here, the second language entering is Paiśācī, the "language of the ghouls," of which only a few fragments survive.[20] Again, luckily, in order to translate the verse, its knowledge is not needed, as the meaning in it remains the same.

°*baddhāndhakāra*° in *pāda* d violates the two-more law normally applicable to all of Middle Indic. But in Buddhist Apabhraṃśa such exceptions do occur. In a citation contained in *Sekanirdeśapañjikā* ad *Sekanirdeśa* 22 this law is violated five times in a mere two verses.[21]

HV 4.35

In a verse composed in Sragdharā metre, the fourth verse of the *praśasti*[22] of his *Haravijaya*, Ratnākara boasts about the eloquence of his language that it "does not become fragile even in a *language-hexad*." This most likely refers to HV 4.35. In order to get a full syntactic unit, it has to be read together with the following verse 36, with which it constitutes a *yugmam*.

līlāvilolakalakaṇṭhavihaṃgakeli -
kolāhalākulakulāyakulāmalāṅke |
kakkolakandakadalīlavalīlavaṅga -
mālālalāmajalamañjulakūlakacche || 35 ||
(bhāṣāṣaṭkasamāveśaḥ)

20 See Ollett 2014 for an in-depth treatment of this language. Ollett has included a list of these fragments, which we can expand by this verse, HV 4.26, and the two *bhāṣāṣaṭka* verses HV 4.35 and KA 18.128.

21 See Isaacson and Sferra 2014, 399 n. 2.

22 *Haravijaya Praśasti* 4:
dhārā kāvyaprabandhapraṇihitamanasaḥ śrotrapeyā kavīnāṃ
bhāṣāṣaṭke 'pi yasya kvacid api na gatā bhāratī bhaṅguratvam |
prāptajñeyāvasānasphuradamalataraprātibhajñānasaṃpat
so 'haṃ ratnākaras te sadasi kṛtapadaḥ kṣmāpa vāgīśvarāṅkaḥ || 4 ||
For discussions of this verse see Smith 1985, 104.

yasmin salīlam asitonnataganḍaśaila -
nāgaḥ karoti vikarālakarāvamarṣāt |
raktātapābhinavapallavabhaṅgam arka -
bimbālavālavalayasya dinadrumasya || 36 ||
(yugmam)

kulayo nīḍam | āmalādyās tarulatābhedāḥ | mañjulā ramaṇīyāḥ || 35 || karā raś-
mayaḥ karaś ca hastaḥ || 36 ||

[35ab] [On that mountain,] which had as its mark
Āmala-trees,
on which nest-houses
were filled by the sound
from the play of birds
playfully moving to and fro
and with soft sound,
[35cd] on which there were banks
on lovely pools
whose water was being marked with garlands
of Kakkola-berries, garlic,[23]
plantain tree, star-fruit, and cinnamon.[24]
[36ab] on which, playfully,
because of the touch of the formidable rays[25]
the serpent from its black, tall side-rock
made the
[36cd] breaking up
of the shoots, fresh as the red sun,
of the day-tree,[26]
for which the disk of the sun
was the circle of its watering moat.

23 Garlic seems somewhat inauspicious. Maybe *kanda* is to be understood as the bulb or root of the preceding plant, *kakkola*?

24 This pāda also features a *yamaka*, *līlavalīlava*.

25 Alaka specifies that *karāḥ* are rays (using plural forms), and that *karaḥ* is the hand (using the singular forms). I wonder what the significance of the difference in number is here.

26 What is a day-tree?

We can assume that the six languages are the set defined by Rudraṭa in *Kāvyālaṃkāra* 2.12, namely Prakrit, Sanskrit, Māgadhi, Paiśācī, Śaurasenī and Apabhraṃśa.[27]

HV 48.50–53

Apart from these three exemplars from the *Haravijaya*'s fourth canto, only one more *bhāṣāśleṣa* verse has so far been identified in the remaining *Haravijaya*. It occurs in canto 48, which, together with canto 43, is one of the two cantos named *Citrayuddhavarṇanam*. It is a common feature of *Mahākāvya*s to contain such cantos. Alaka's commentary does not survive beyond canto 46, nor does any other commentary,[28] such that we are now on our own when attempting to translate the verses. We can assume the feminine personal pronoun *sā* to refer to the goddess Caṇḍī, to whom a devotional hymn is sung in canto 47.[29] She plays a preeminent role in the battle.

The *editio princeps* does not mark 50 (Upajāti metre) and 51 (Upendravajrā metre) as a *yugmam* or *yugalakam*, still, the pattern seems to be the same as in the verses from the fourth canto: Each verse half is a single compound, which are attributes to elements of the next verse.

bhayaṃkarairāvaṇadantadaṇḍasaṃghaṭṭadhūmrāvilamerukuñjā |
amandarīḍhoragabāṇaviddhaviṭaṅkaṭaṅkāurabāhudaṇḍā[30] || 50 ||
(bhāṣāsamāveśaḥ)

gabhīradhīrāravarīṇabhīruraṇādarā dāruṇavāraṇā sā |
abhaṅgurā vīravirūḍhahāvasurāṅganādakṣakaṭākṣamokṣaiḥ || 51 ||
(pādaniravadyaḥ)

[50ab] because of whom the bowers on Mount Meru
became grey and polluted
by her rubbing together of the sticks which are the teeth
of Indra's terrible elephant,[31]
[50cd] whose stick-like arms[32]

27 See Ollett 2017, 138f.

28 The statement by Sharma (1990, 11) "Ratnakaṇṭha's commentary on the fifty cantos also indicates the authorship of a single poet" has haunted me for a while. See also Pasedach 2017, 15.

29 For a preliminary study of this canto see Pasedach forthcoming(c).

30 MS *ka* of the *editio princeps* reads °*daṇḍam*.

31 It is difficult to interpret this as a *bahuvrīhi* qualifying *sā* in 51.

32 If the reading with final °*ā* is correct, this compound will be a *bahuvrīhi* qualifying *sā*. If we assume a final °*aṃ*, it can be taken adverbially.

pierced with arrows,
which actually were the intensely licking serpents,
the demons whose pride was at its pinnacle,
[51ab] her attention being toward the battle,
which was frightening as it emitted
a deep and long noise,
she, dreadful in her defense,
[51cd] was firm
by the shootings
of fully grown coquettish gestures for the heroes
[and] of amorous glances
befitting celestial women.

The tag *pādaniravadya* with which HV 48.51 (Upajāti metre) is labeled is a curious one. Balasubramanyam 2006, 313f. lists this stanza, together with the two following it, under the heading *niravadyaḥ*, in the *Niyamam* section of his book. He does not, however, give an explanation as to how this technique works. Apparently, it is very closely related to *bhāṣāśleṣa*, using which technique one part of the verse is composed in, and the *niravadya* part can be read in Sanskrit only.[33] For this reason, the following two stanzas, which are composed in Upajāti (52) and Ākhyānikī (53) metres, and which are also composed using this closely related technique, are also included here:

prabhāmayenāricamūs tadānīṃ salīlam āsphālitacāpayaṣṭiḥ |
virūḍhasaṃrambhasurāribāṇasaṃbhārasaṃruddhakarīrakuñjā || 52 ||
(prāgardhaniravadyaḥ)

[52ab] By a lightning[34]
she was then playfully striking her bow
towards the armies of the enemies,
[52cd] holding back from the bamboo bowers
the multitude of arrows
of the enemies of the gods
in whom excitement had fully arisen.

33 This fact was thankfully pointed out to me by Shankar Rajaraman in a mail forwarded to me and the Indology mailing list by Nagaraj Paturi on 30 March, 2022. See <https://list.indology.info/pipermail/indology/2022-March/055991.html>. Also Narang (2003, 63) lists a few verses in the *Bhaṭṭikāvya*'s 13th canto which are either labeled as *niravadya*, or referred to as such by their commentators.

34 Maybe. *prabhāmaya* lit. means "made out of light." Alternatively this could be a name of a *gaṇa*, together with whom the goddess might be fighting here.

āsph (52b) should normally not be possible in middle Indic, as it violates the two-more law.

ārūḍharīḍhāmarabāṇaviddhaturaṃgamālā raṇarāgamūḍhā |
nītā vihastatvam itaiḥ[35] sahātha suvarṇasānor gahanāny avikṣat || 53 ||
(caramārdhaniravadyaḥ)

[53ab] [The inimical army,[36]]
its series of horses
pierced by her divine arrows
which she had mounted [on her bow] and kissed,
[53cd] confused by the passion of the battle,
led together with those who lost their arms,
entered the thickets
of [the mountain] whose ridges were golden.

KA 18.128

The *Kapphiṇābhyudaya*, apart from its 19th canto which is in its entirety composed using the technique of difficult *bhāṣāśleṣa*, also contains one exemplar of the easy variant of the technique, contained in its 18th canto, also titled *Citrayuddhavarṇana*. This verse, composed in Anuṣṭubh, also uses all six languages simultaneously:

caṇḍapaṭṭisakuntāsipharatomarabhāsure |
turaṅgakuñjarāviddhe saṃbaddho bhīmasaṅgare || 18.128 ||
bhāṣāṣaṭkasamāveśaḥ ||

We can observe that Śivasvāmin's verse does not follow the pattern of Ratnākara's *bhāṣāśleṣa* verses, which all contained only two long compounds each spanning an entire verse-halve, which are only attributes of elements of the verses following them, containing the actual main structure of the sentence. Here, the second verse-half does contain three separate words, one of which, a past participle, might very well be the predicate of the entire sentence. The commentator supplies a *sa*, glossing it with Kapphiṇa, thus

35 *vihastatvam itaiḥ* is the reading of J, the reading of the edition, *vihastatvabhibhaiḥ* makes no sense.
36 I am rather unsure how to understand this verse. For now, I assume its subject to be *aricamū*, but now in singular. J seems to read the verb as *adhikṣat*, "it anointed/besmeared," perhaps expressing a bloodbath.

the verse is complete in itself. It can be translated as follows, with some uncertainty about *pāda* c, which corresponds to the last two lines in the translation.

> He fully immersed himself
> into the frightening battle,
> which was resplendent
> with terrible axes, spears,
> swords, shields, and lances,
> and which was one in which
> horses and elephants clashed [against each other].

Conclusion

The current paper is just a preliminary treatment of a few examples of the technique of the "other" *bhāṣāśleṣa*. Ideally, one would have had at hand checklists for each language combination, using which one could evaluate whether the poet's application of the technique has been successful or not, and which would be handy as a means to restore problematic passages. However, I am not aware of the existence of such checklists, thus they would have to be created basing oneself on the native grammars of middle Indic. Namisādhu's earliest surviving multilingual grammar, embedded into his commentary on Kāvyālaṃkāra 2.12, probably would be a good point of departure for that task. Also a first edition of the other so far unedited commentaries on *Kāvyālaṃkāra* 4.16–23 would promise to shed new light on this technique.

Bibliography

Balasubramanyam, V. 2006. *Chitram: Poetry of Sound.* Vol. 1. New Delhi.

Durgaprasad & Parab (eds.) 1886.*The Kâvyâlankâra: a treatise on rhetoric of Rudrata. With the commentary of Namisâdhû.* Kāvyamālā 2. Bombay: Nirṇaya-Sâgara-Press.

— 1890. *The Haravijaya of Râjânaka Ratnâkara with the Commentary of Râjânaka Alaka.* Kâvyamâlâ 22. Bombay: Nirṇaya-Sâgara-Press.

Gibbons, George 1985. "A Translation of Canto XX of the Kapphiṇābhyudaya", in: *New Paths in Buddhist Research,* edited by A.K. Warder, 1–8. Durham.

Hahn, Michael 1989. "Appendix and Revised Romanized Version of Cantos i–viii and xix." Gauri Shankar. *Śivasvāmin's Kapphiṇābhyudaya or Exaltation of King Kapphiṇa.* Reprint of the Edition from 1937, with an Appendix and Romanized Version of Cantos i–viii and xix by Michael Hahn. New Delhi: Aditya Prakashan, 1989.

— 2007. *Kapphiṇābhyudaya or Kapphiṇa's Triumph: A Ninth Century Kashmiri Buddhist Poem.* Ryukoku University Studies in Buddhist Culture 18. Kyoto.

— 2012. "Der *Bhāṣāśleṣa*—eine Besonderheit kaschmirischer Dichter und Poetiker?", in: *Highland Philology,* edited by Roland Steiner, 77–106. Studia Indologica Universitatis Halensis 4. Kashmir Panel, 31st Deutscher Orientalistentag, September 22, 2010. Halle an der Saale: Universitätsverlag Halle-Wittenberg.

— 2013. *Śivasvāmin's Kapphiṇābhyudaya.* Delhi: Aditya Prakashan.

Isaacson, Harunaga, & Francesco Sferra (eds.) 2014: *The Sekanirdeśa of Maitreyanātha (Advayavajra) with the Sekanideśapañjikā of Rāmapāla: Critical Edition of the Sanskrit and Tibetan Texts with English Translation and Reproduction of the MSS.* Manuscripta Buddhica 2. Napoli.

Kane, P.V. 1971. *History of Sanskrit Poetics.* Fourth Edition. Delhi: Motilal Banarsidass.

Narang, Satya Pal 1969. *Bhaṭṭi-Kāvya: A Study.* Delhi: Motilal Banarsidass.

— 2003. "An Analysis of the Prākṛta of Bhāṣā-Sama of the Bhaṭṭi-Kāvya (Canto XIII)", in: *Vāṇī Jyotiḥ: Prof. Mahapatra G.N. Felicitation Volume.* Bhuvaneshwar: Utkal University.

Ollett, Andrew 2014. "Ghosts from the past: India's undead languages", in: *The Indian Economic and Social History Review,* no. 51 (4): 405–456. (<https://doi.org/10.1177/0019464614550761>).

— 2017. *Language of the Snakes: Prakrit, Sanskrit, and the Language Order of Premodern India.* University of California Press. (<https://doi.org/10.1525/luminos.37>).

Pasedach, Peter 2017. "*Bhagavatstutivarṇana* or the Description of the Praise of the Divine: A Critical Edition of Text and Commentaries, and Annotated Translation of the Sixth Canto of Ratnākara's *Haravijaya*." PhD diss., Universität Hamburg.

— 2019. "A First Glimpse of a Commentary on the *Kapphiṇābhyudaya*", in: *Indo-Iranian Journal* 62 (4): 384–397. (<https://doi.org/10.1163/15728536-06204004>).

Pasedach, Peter Forthcoming (a). “On the Kapphiṇābhyudayasāravivṛti of Bhikṣu Tathāgata Indrasiṃha”, in: *Sanskrit Manuscripts in China IV,* edited by Francesco Sferra, Horst Lasic, & Xuezhu Li. China Tibetology Publishing House.

— Forthcoming (b). “Sarvartuvarṇanam The Description of all the Seasons in Kapphiṇābhyudaya 8, including the commentary of Bhikṣu Tathāgata Indrasiṃha”, in: *Sanskrit Manuscripts in China IV*, edited by Francesco Sferra, Horst Lasic, & Xuezhu Li. China Tibetology Publishing House.

— Forthcoming (c). “The Caṇḍīstotra in the Haravijaya: The Textual Situation”, in: *Proceedings of IIGRS 11*, edited by Yiming Shen and Valters Negribs. Puṣpikā 5, Oxford. Heidelberg: HASP.

Rama, Goparaju, ed. 1982-83. *Haravijayam by Rājānaka Ratnākara.* Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapitha Text Series 16 and 17. Allahabad: Rashtriya Sanskrit Sansthan.

Shankar, Gauri 1937. *Śivasvāmin’s Kapphiṇābhyudaya or Exaltation of King Kapphiṇa.* Lahore.

Sharma, Santosh Kumari 1990. *The Haravijaya of Ratnākara(A Criticism).* Agra: Bankey Bihari Prakashan.

Smith, David. 1985. *Ratnākara’s Haravijaya: An Introduction to the Sanskrit Court Epic.* Delhi: Oxford University Press.

Yokochi, Yuko 2012. “Triumph of Buddhism or Śaivism? A Study in the Ninth Century Kashmirian Poem Kapphiṇābhyudaya”, in: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 60, no. 3 (March): 1153–1160.

Interpreting a Rigvedic Word as a Fossil from Indo-Iranian Mythology

Georges-Jean Pinault

§ 1. The Saṁhitā of the Ṛgveda (henceforth RV) consists of hymns which contain few narratives. The absence of the extensive telling of any myth of the Rigvedic religion is kind of frustrating. In many cases, fundamental myths have to be reconstructed from bits and pieces which have been inserted in poems devoted mostly to the praise of the gods. Even one of the best-known myths, the killing of the serpent Vṛtra by the god Indra, is never told in a way which would ideally include all the steps of this major fighting of the warrior god against a demonic figure (*vṛtrá-* masc.) which represented the forces of chaos, while embodying the obstacle (*vṛtrá-*, nt.) to the flowing of waters, and more generally to the living of the world.[1] Actually, the whole myth is summarized in the phrase *vṛtráṃ han-* 'to kill Vṛtra', which had become a formula, with Indra as agent, at the surface syntactic level the subject of this phrase. This phrase is also the basis of the compound agent noun *vṛtra-hán-* which qualifies Indra as the 'killer of Vṛtra' and 'smasher of the obstacle'.[2] The myth is then condensed in its crucial point, and the agent noun could be used for referring to the god himself in short. One would like to know more about the chain of events which preceded and prepared this action, about other possible actors, and about the sequels. It happens that a complete myth can be so to speak encapsulated in a single word. The previous example is of course well-known and much commented on. This approach may lead to pause on some isolated words which resisted until now any interpretation, and to search the key for their understanding in a myth or mythical motif which left some testimonies in parts of the Rigvedic text.

1 Oberlies 2012: 198–200. Two hymns (RV 1.32, 1.80) tell the Indra-Vṛtra battle with some extension, but they are far from covering the whole myth, which would state the causes of this contest and the promotion of Indra as champion and hero for gods and mortals.

2 Watkins 1995: 297–323 and passim.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24826>

§ 2. A case in point is the word *uśádhak*, whose grammatical status is not even clearly ascertained, and which is totally isolated in the whole Indo-Aryan literature. It is attested only in the RV, where this form has 3 occurrences: 3.6.7c, 3.34.3c, 7.7.2d. On the tracks of the glossing given by Sāyaṇa at 3.6.7c (*kāmayamāno dahaṃś ca*), this word has been traditionally registered as a Karmadhāraya compound, whose two members have been connected with the roots *vaś-*/*uś-* 'to desire, wish' (MW: 929a; EWAia II: 527–528) and *dah-* 'to burn' (MW: 473b; EWAia I: 712–713) respectively. This would be based on a stem *uśá-dah-* 'burning with desire or intensely' (MW: 219c), in all occurrences in the nominative singular, masculine (with °*dhak* < *°*dhagh-s*).[3] In theory, from the phonological point of view, the second member could be based as well on the root *dagh-* 'to fall short of, to reach' (MW: 466b), but the connection with *dah-* 'to burn' is based on two facts: the word occurs twice in hymns to Agni, and in all occurrences it is followed by a form of *vána-* nt. 'wood', locative plural *váneṣu* (3.6.7c, 3.34.3c), accusative plural *vánāni* (7.7.2d).[4] From this etymological account derives the gloss given by Grassmann (266): 'mit Begierde vernichtend, verzehrend', and by the two etymological dictionaries authored by Mayrhofer: 'gierig verbrennend/ burning intensely' (KEWAi I: 112), 'begierig brennend, gierig verbrennend' (EWAia I [Lieferung 3, 1988]: 233), even though the latter states with caution that this meaning is just 'likely', despite some difficulties of exegesis for which it is referred to the previous translations and commentaries. Accordingly, *uśá-dah-* would be a verbal governing compound, with first member being an adverb or a derivative with adverbial meaning: 'gierig verbrennend' (Wackernagel 1905: 221, § 91.f.γ, with question mark), however with abnormal accent, since the expected form would be **uśa-dáh-*. One cannot

3 Geldner, who based also his interpretation on Sāyaṇa (quoted 1907: 36b and 1909: 44), took the word as uninflected, however. A first version of this paper, written in 2022, has been read in the Veda section of the 18th World Sanskrit Conference, Canberra, 9–13 January 2023, held online.

4 As underlined by Neisser (1924: 177). In any case, the alternative connection with *dagh-* 'to reach' (present *daghnóti*, aor.inj. *dhak*, etc., EWAia I: 691) does not allow any promising interpretation of the occurrences. As an isolated claim which had no success, one may mention the connection with *dhā-* 'to suck, drink' (present *dháyati*, aor. *ádhāt*, etc., KEWAi II: 93), combined with the same interpretation of the first member, according to PW (I: 1008): 'gierig schluckend, lustig schlürfend'. The tracing back of the second member to *°*dhaj-* (sic), as allomorph of *dhā-*, was arbitrary, although it was meant for avoiding the contextual difficulties residing in the connection with the root *dah-*, which was surmised by the indigenous commentaries.

deny that this gloss makes some sense in relationship with Agni, the personified fire, who is eager to burn, to crush or to eat the wood with his flames, compared to the jaws of a beast. Nonetheless, this faces some difficulties: 1) the word could be thus interpreted in isolation, while ignoring the contexts; 2) the first member is totally isolated, if it had ever the alleged meaning. Concerning the second point, there is no free form **uśa-* or **uśan-* as derived from the root *vaś-/uś-*. It has been taken for granted that *uśa-* in *uśá-dah-* was related in one way or the other to the present participle *uśánt-* (RV +) of the verb in question. Alternatively, it would be based on an *an*-stem from the same root, which would be set up entirely ad hoc. Renou, while connecting *uśá°* to *uśánt-*, stated that the form of the compound *uśádhak* was puzzling.[5] It would be costly to set up an *-an*-stem **uśan-* from the root *vaś-* only for accounting for *uśá-dhak*. In Indo-Aryan the *-an*-suffix does not serve to make primary agent nouns, nor primary action nouns, which would be neuter.[6] I cannot follow the backwards projection, as per Scarlata (1999: 199) of *uśá-dah-* into Proto-Indo-European, as a compound of the shape **uḱ-n̥-dʰegʷʰ-*'willig heiss werdend', with a derivative from the root **u̯eḱ-* as first predicative member. While the participle *uśánt-*, fem. *uśatī́-* is certainly inherited (PIE **uḱ-é/ónt-*, see Av. *usant-*,

5 EVP XIII (1964): 143, ad RV 7.7.2.

6 Debrunner 1954: 175–179. Prof. Konrad Klaus has drawn my attention (in a message of November 28, 2023, for which I am most grateful) on the controversial passage of Taittirīya-Brāhmaṇa 3.11.8.1, which reads: *uśán ha vái vājaśravasáḥ sarvavedasáṃ dadau*, idem – without accents – at the beginning of Kāṭhaka- (alias Kaṭha-) Upaniṣad, 1.1 (prose). Here *uśan* has been understood routinely, following Śaṅkara, as the participle present 'willing, wishing, desirous', nom.sg. masc. in apposition, as it is found in the RV (12 x, out of which 10 x at pāda beginning). In the narrative featuring the father of Naciketas, one would expect some direct object of the participle (heaven, fruit of the sacrifice, or rewards for the priests), as surmised by several translations, compare : 'Vājaśravasa, desirous (of heavenly rewards), surrendered (at a sacrifice) all that he possessed' (Müller 1884: 1); 'Willig gab einstmals Vâjaçravasa [bei einem Opfer] seine ganze Habe dahin' (Deussen 1921: 266); 'Begierig [nach einem Weiterleben im Himmel] gab Vājaśravasa [nach einem Allopfer (*sarvamedha*) seine] ganze Habe [den Priestern zum Lohne]' (Rau 1971: 160). The alternative interpretation as proper name has been preferred by Renou: 'Uśant fils de Vājaśravas fit don de tout son avoir' (1943: 5); 'Uśan, the son of Vājaśravas, once gave away all his possessions' (Olivelle 1998: 375, see also 600). This is actually more cogent in view of the numerous instances of the sequence 'X [proper name] *ha vái*, son of Y …' Then, one should assume that a proper name *Uśánt-* (as set up correctly by Renou) was based on the present participle, unless **Uśā́*, the regular nom. sg. of **Uśán-* (cognate with the first member of RV *uśádhak* and with the proper name RV *Uśánā*, see below § 6) had been reshaped as **Uśán* under the influence of the participle, and through paronomasia with *uś-*, from the root *vaś-*. In any case, this should be added to the already recorded peculiarities of this Upaniṣad, which has a heterogeneous text, built with different layers.

Gk. ἑκόντ-), there is no reflex of a PIE stem **uḱ-e/on-*. This kind of gratuitous and extremely speculative reconstruction is not based on any inherited phraseology. In that case, one does not know two comparable lexemes which would be associated in that way in other Indo-European languages. One may wonder if such a phrase, supposed to mean 'burning willingly', could be meaningful at all outside of the RVic poetry. If one keeps the connection with the participle *uśánt-* 'willing, wishing, desiring' (RV 51 x), weak stem *uśat-*, fem. *uśatī́-* (RV 27 x), one may conceive the existence of an adverb **uśát*, meaning 'willingly, at will', after the type of *dravát* 'quickly, speedily' (RV 7 x) vs. *drávant-* 'running', *stāyát* (AVŚ 4.16.1, 7.108.1) 'stealthily, furtively' vs. *stā́yant-* 'stealing'.[7] Then, one would expect **uśád-dah-* meaning 'burning at will',[8] according to the translation favored by the reference translations, see the next paragraph. The idea of some kind of truncation of the first member into *uśa°* before the following stop does not have any parallel, however.[9]

§ 3. Leaving aside this issue of derivational morphology, the standard translations of the RV have adopted the gloss given by Grassmann. I give thereafter the text of the three stanzas followed by German and English translations. Except for the pādas where *uśádhak* occurs, the interpretation of these stanzas looks as reasonably safe:

RV 3.6.7

diváś cid ā́ te rucayanta rokā́, uṣó vibhātī́r ánu bhāsi pūrvī́ḥ /
apó yád agna uśádhag váneṣu, hótur mandrásya panáyanta devā́ḥ //

'Bis zum Himmel sogar leuchten deine Leuchten; den vielen erglänzenden Morgenröten glänzest du nach, während deiner gierig in den Hölzern brennenden (?) Tätigkeit, des wohlredenden Hotṛ, die Götter Beifall spenden, o Agni.' (Geldner, RV I: 343).

'Bis zum Himmel sogar lassen deine Leuchten aufleuchten; den Morgenröten, den weitstrahlenden, vielen, strahlst du nach, wenn, o Agni, in den Hölzern begierig brennend (*uśádhak*), des erfreulichen Hotar Werk die Götter bewundernd preisen.' (Witzel in Witzel/Gotō II: 25)

7 For the latter case, see EWAia I: 643 and II: 759.

8 As surmised explicitly by Ludwig IV[1881]: 298, in his commentary of 3.6.7.

9 *Pace* Renou (1952: 116, § 158 note).

˙Your shining rays shine here even to heaven; you become radiant along with the many far-radiant dawns, / when, o Agni, the gods marvel at your busy burning at will among the wood, (the burning) by the delightful Hotar.' (Jamison-Brereton I: 477).

RV 3.34.3

índro vr̥trám avr̥ṇoc chárdhanītiḥ, prá māyínām aminād várpaṇītiḥ /
áhan vyàṁsam uśádhag váneṣu, āvír dhénā akr̥ṇod rāmyā́ṇām //

'Indra wehrte den Vr̥tra ab durch das Mittel der Stärke; er vereitelte (die Listen) der Listigen durch das Mittel der Verwandlung. Er erschlug den Vyaṃsa in den Hölzern gierig brennend. Er machte die Stimmen der Nächte offenbar.' (Geldner, RV I: 374–375).
'Indra wehrte den Vr̥tra ab durch (seine) Stärke als Mittel; er minderte (die Wunderkräfte) der Wunderkräftebesitzer mit (seiner) Scheingestalt als Mittel. Er erschlug den Vyaṃsa, in den Hölzern gierig brennend. Offenbar machte er die Redeströme der Nächte.' (Witzel in Witzel-Gotō II: 66).
˙Indra obstructed the obstacle [/Vr̥tra] through control of his troop [= Maruts}; he beguiled (the wiles) of the wily ones through control of forms. / He smashed the one whose shoulders were spread [= cobra]. Burning at will in the woods, he brought to light the nourishing streams of the nights.' (Jamison-Brereton I: 516).

RV 7.7.2

ā́ yāhy agne pathyā̀ ánu svā́, mandró devā́nāṃ sakhyáṃ juṣāṇáḥ /
ā́ sā́nu śúṣmair nadáyan pr̥thivyā́, jámbhebhir víśvam uśádhag vánāni//

˙Komm, Agni, deine gewohnten Wege, willkommen, der Freundschaft der Götter dich erfreuend, den Rücken der Erde mit deinem Ungestüm erdröhnen machend, mit den Zähnen alles (verzehrend), die Bäume gierig verbrennend.' (Geldner, RV II: 187).
'Hierher fahre, o Agni, deinen eigenen Pfaden folgend, als Erfreulicher, die Genossenschaft mit den Göttern gern habend, indem du den Rücken der Erde mit (dauerndem) Schnauben erdröhnen läßt, mit den Zähnen alles, die Bäume gierig verbrennend!' (Gotō in Witzel/Gotō III: 161).

˙Journey here along your own paths, o Agni, as the delighting one who takes pleasure in companionship with the gods; / (journey) here along the back of the earth, bellowing with outbursts, burning everything, burning the wood at will with your jaws.' (Jamison-Brereton II: 892).

Renou did follow basically Geldner's translation: see 'brûlant à son gré dans les bois' (3.34.3c, EVP XVII[1969]: 76), 'brûlant à ton gré' (7.7.2d, EVP XIII[1964]: 57), 'ô Agni qui brûles volontiers dans les bois' (3.6.7c, EVP XII[1964]: 55). The same doctrine is endorsed by Witzel and Gotō: 3.6.7c 'in den Hölzern begierig brennend',[10] 3.34.3c 'in den Hölzern gierig brennend',[11] 7.7.2d 'die Bäume gierig verbrennend',[12] while conceding that *uśádhak* is ˙obscure',[13] referring to Oldenberg's discussion, see further below (§ 4). These hymns are dedicated to Agni (3.6, 7.7) and Indra (3.34) and do not belong to recent parts of the RV.[14] The stanzas in question are not affected by textual or metrical problems.

§ 4. The above translations conceal several difficulties pertaining to the interpretation of *uśádhak* in each passage, while not providing a unified treatment of this word. There have been in the past alternative constructions of the contexts, based on issues which have been ably surveyed by Scarlata (1999: 197–199) in the latest comprehensive discussion of this word. Scarlata himself lists *uśá-dah-*, glossed 'begierig brennend' (following the received tradition,[15] however with question mark), among the RVic verbal governing compounds with root noun as second member, while conceding (1999: 199) that the definitive assessment of this form has not been reached yet. In 3.6.7cd, the syntagm *apás (...) uśádhak* is apparently the direct object of the injunctive *panáyanta*. Oldenberg[16] took *apás* as equivalent of *ápas*, neuter, 'work, activity', which was modified by *uśádhak*, also accusative nt., hence 'die

10 Witzel-Gotō II: 25.
11 Witzel-Gotō II: 66.
12 Witzel-Goto III: 161.
13 Witzel-Gotō II: 361.
14 According to the classification done by Arnold (1905: 275, 279), 3.6 and 3.34 belong to the "normal" (N) period and 7.7 to the "strophic" (S) period.
15 Endorsed decidedly by Witzel-Gotō III: 458.
16 Noten I: 228. Following basically Ludwig I [1876]: 333, who translated as follows: 'dasz des heitern hotars in den hölzern girig brennende tätigkeit loben die götter'. Compare Ludwig (2019: 361): 'that, o Agni, the gods may praise (admire) the work of the glad *hotar* [that consists in his] eagerly burning in the woods'.

Tätigkeit, die in den Wäldern gierig brennende'.[17] But this is not applicable to 3.34.3c, where *uśádhak* follows *vyàṁsam*, accusative masculine: in that passage, *uśádhak* could be nominative masculine, in apposition to the subject, Indra (*áhan vyàṁsam* 'he killed V.'). In 7.7.2, instead of *uśádhag váneṣu*, one finds *uśádhag vánāni*, following *víśvam*, the whole phrase being apparently the direct object of an implicit verb meaning 'to eat, devour', or 'to crush', or 'to burn'. One may admit that the latter (*dah*-) did not surface because it was understood in *uśádhak*. A further problem resides in the sequence *víśvam (...) vánāni*, either with singular collective ('all, everything') followed by plural ('the woods'), or instead of *víśvā(ni) vánāni*, due to metrical constraint.[18] In any case, the construction is not the same as in 3.6.7cd and 3.34.3cd, so that one cannot explain this as kind of formulaic variation, by assuming that *vánāni* replaced somehow *váneṣu*.[19] All these expedients fail to convince. I will rather follow Scarlata (1999: 199) by taking *uśádhak* as a neuter substantive, which refers to something which is 'among the woods' or 'in the forests' (*váneṣu*, 3.6.7c, 3.34.3c), which is active, at work (*apás* 3.6.7c, being epithet or apposition), and which is combustible, because it can be on the same level as *vánāni* (7.7.2d): direct object in 3.6.7 and 7.7.2, and possibly also in 3.34.3. For the latter passage, Jamison (in her commentary, put online in 2020) argues for seeing a shift to Agni phraseology, so that *uśádhag váneṣu* should be constructed with the next pāda, against all previous translations, while taking *uśádhak* as nominative, in apposition to the subject, Indra. This complies with the tradition that holds *uśádhak* as a nominative elsewhere. One may consider that Indra is described as producing himself light, through killing a demon who had locked up the dawns, the sun, the waters, the cows, and other goods, as it is told in the next stanza:

RV 3.34.4

índraḥ svarṣā́ janáyann áhāni, jigā́yośígbhiḥ pṛ́tanā abhiṣṭíḥ /
prā́rocayan mánave ketúm áhnām, ávindaj jyótir bṛhaté ráṇāya //

17 This interpretation of *apás* is rather forced, and it has not been endorsed by Jamison-Brereton (I: 477, see above § 3).

18 Oldenberg, Noten II: 9. On this problem, see also Renou (EVP XIII: 143): 'tout, (y compris) les bois'. The alternative interpretation by 'jedes einzelne, die Bäume', according to Witzel-Gotō (III: 458) is not compelling.

19 As accepted by Neisser (1930: 45).

‘Indra, der Sonnengewinner, der die Tage schuf, der Überlegene gewann mit den Uśij die Schlachten. Er ließ für Manu das Wahrzeichen der Tage aufleuchten; er fand das Licht zu großer Freude.’ (Geldner, RV I: 375).
‘Indra, das Sonnenlicht gewinnend, die Tage schaffend, hat mit den Uśij die Gefechte gewonnen, der Überlegene. Er ließ für Manu das Wahrzeichen der Tage aufleuchten; er fand das Licht zu hoher Freude.’ (Witzel in Witzel-Gotō II: 66).
‘Indra winning the sun, begetting the days, conquered in the battles along with the fire-priests, as superiority (itself). / He made shine for Manu the beacon of the days [= sun], he found the light for lofty joy.’ (Jamison-Brereton I: 516).

Alternatively, *uśádhak* (3.34.3c) can be understood as direct object of *āvír* (…) *akr̥ṇot* (d), on the same level as *dhénāḥ*. This would not affect the sequence of the mythical imagery. Jamison (*op.cit*.) insists on the thematic connection with the preceding stanza, which is reinforced by the phonetic echo linking *uśíg-bhiḥ* (4b), instrumental plural, with *uśá-dhak* (3c). I propose to go a step further, by assuming that this surface effect is based on a deeper relationship between **uśán-*, basis of the first member of *uśá-dhak*, and *uśíj-*, masc. which refers to priests (Uśij) helping Indra in his conquest of light, on the model of the support which the Aṅgiras (*áṅgiras-*), mythical priests, gave by their chanting to Indra in the myth of Vala, the demonized cave which contained the vital goods. As far as Indra liberates all the lights in this primordial exploit, his action corresponds to the one of Agni, acting on the ritual ground in the morning, at sunrise. Effectively, some traits of Agni as god of fire, light, sun, etc. are superimposed here on Indra, which accounts for the fact that *uśádhak* is otherwise found in hymns to Agni, which describe burning of woods and plants (7.7.2cd) or his work as priest (Hotar, 3.6.7d), precisely shining along the dawns (3.6.7b). One may even assume that the phrase *uśádhag váneṣu* has been imported from 3.6.7c by a poet of the same family (Atri), in order to be adapted to a different context in 3.34.3c, while being set at the same place in the pāda.

§ 5. Going back to the formal analysis of *uśádhak*, I take on Scarlata’s analysis as the substantivization (*uśá-dah-*), through accent retraction, of an adjective, which was a verbal governing compound, **uśa-dáh-*, but with a different syntactic analysis: the second member was an agent noun with passive value, so that the compound meant ‘burnt by Uśan’. This compound was a kind of

kenning (periphrasis) referring to some stuff which was found in the woods, or among the woods, and which could be burnt by the fire, precisely the ritual fire. This may have been some implement used for the kindling of fire. The underlying term with neuter gender would be *tr̥ṇa-* 'grass' (Grassmann: 547), 'grass, herb, straw' (MW: 453a), or *parṇá-* 'leaf' (MW: 606b). The former noun (RV 6 x) is found once as direct object of *dah-* in 3.29.6d: *tr̥ṇā dáhan* 'burning the grasses', again in the Atri's maṇḍala. The presence of *apás* in 3.6.7c is quite decisive, because this adjective refers usually to someone 'active, busy, industrious' for the ritual.[20] The plant burnt by the priest and by Agni, the personified fire, the divine equivalent of the fire-priest, becomes ritually 'active' and efficient once the fire has been kindled. Taking stock of the previous assumptions, I propose the following translation of the three passages: 3.6.7cd 'when the gods marvel at the active one burnt by Uśan among the woods, belonging to the delightful Hotar, o Agni'; 7.7.2cd 'along the back of the earth, bellowing with outbursts, (devouring) with your jaws the woods, every (grass) burnt by Uśan'; 3.34.3cd '(Indra) killed Vyaṁsa (the cobra). He brought to light the burnt one by Uśan (for the morning fire), the nourishing streams of the nights'. In the latter passage, 'the burnt one', evoked through metonymy the flame rising up on the ritual altar at dawn,[21] since the kindling element – grass or plant of sorts – has been so to speak absorbed by the fire itself. In all passages, *uśádhak* features as direct object. From the derivational point of view, the interpretation of the stem *uśá-dah-* (originally **uśa-dáh-*) as a verbal governing compound with passive second element is perfectly acceptable,[22] see the following examples from the RV: *madhu-pŕ̥c-* 'mixed with honey', *yuvā-yúj-* 'harnessed by you (two)', *hiraṇya-vī́-* 'wrapped in gold', *annā-vŕ̥dh-* 'strengthened by food', *payo-vŕ̥dh-* 'strengthened by milk', *girā-vŕ̥dh-* 'grown strong through song', *r̥tā-vŕ̥dh-* 'strengthened by the truth', etc. There are well-recorded instances of the first member standing for an instrumental with value of agent or means.[23]

20 See for instance RV 1.31.8c, 3.1.3d, 11d, 3.2.5d, 7b, 3.8.5c, 3.60.3b, 8.4.14b, 9.72.6b, 9.107.13c. Agni himself is called the best workman (*apástamaḥ*, 10.115.2a).

21 Actually, Scarlata (1999: 199) suggested that *uśádhak* was based on some circumlocution for *śocíṣ-*, neuter, 'flame' (RV +). But this would not work for the passages where *uśádhak* refers to some material which is burnt by fire, as in 3.6.7cd, 7.7.2cd, not to the fire itself.

22 Scarlata 1999: 738–739.

23 Scarlata 1999: 747. See also Wackernagel-Debrunner 1930: 212–213.

§ 6. The next issue is about accounting for the lexical status of **uśán-* found in the first member of *uśá-dah-*. It was a proper name, matching Avestan *Usan-*. This mythological figure is far from being unknown in the Indo-Iranian area, under the complex form Av. *Kauui Usan* (in later sources, continued by Middle Persian *Kay Us*, Persian *Kay Kā'us*), Ved. *Uśanā Kāvya* (known in secondary literature as *Kāvya Uśanas*).[24] In Younger Avestan the nom. sg. is *Usa*, besides a by-stem *Usaδan-* that underlies the acc. sg. *Usaδanəm*, gen. sg. *Usaδanō* (var. *Usaδānō*), whose precise origin remains unclear.[25] Leaving this latter stem aside,[26] the basic name points to an animate (masculine) *-an-*stem, whose expected nom. sg. would be Ved. **uśā́*, together with an acc.sg. **uśánam*, following the type of *ukṣán-* 'young bull' (*ukṣā́, ukṣáṇam*), *vṛ́ṣan-* 'bull' (*vṛ́ṣā, vṛ́ṣaṇam*), and of names such as *aryamán-* (*aryamā́*, *aryamáṇam*), *pūṣán-* (*pūṣā́, puṣáṇam*).[27] In Indo-Aryan, the stem is registered as *uśanas-*,[28] but this form appears relatively late, in middle Vedic period, and becomes standard by the Epic stage. In the RV, the name occurs in 17 passages, under a restructured form, which points to the older *-an-*stem. According to the lexica and grammars,[29] this noun had in the RV an abnormal paradigm, stemming from a single form *uśánā*, used potentially for different cases, with forms of accusative, dative and locative which have been so to speak improvised on demand: nom. sg. *uśánā* (14 x), acc.sg. *uśánām* (10.40.7b), dat.sg. *uśáne* (6.20.11b), loc. sg. *uśáne* (1.51.11a). This has been cogently explained[30] by the collocation of the name with the title of this character, which was originally *kaví-* (matching Av. *kauui-*) and currently *kāvyá-* (alternatively *kā́vya-*), the latter being evidently based on the former, see the phrases *kavír uśánā* (4.26.1d), *uśánā kāvyáḥ* (1.83.5c, 8.23.17a), *kāvyá uśánā* (1.121.12c), *kā́vyam uśáneva* (9.97.7a), *uśánā kā́vyena* (9.87.3b), *uśáne kāvyé* (1.51.11a), *uśáne kāvyā́ya* (6.20.11b). Then, *uśánā* owes its peculiar shape to the addition of *°ā* to the stem *uśán-*, after the older nom.sg. **kavā́* (< **kaṷā́i̯*), matching Old

24 Lommel 1939 (= 1978: 162–167), Macdonell-Keith 1912, I: 103; Jamison 2007a: 124–137.

25 Mayrhofer 1979: 84–85 (Nos. 322 and 323), with previous literature; de Vaan 2003: 128–129.

26 Whichever was the model of this form, Av. *Usaδan-* kept the inflection of an *-an-*stem. One may consider that **usad-* was kind of variant or reshaping of the priestly title *usij-* (see below§ 7) or that it contained a substantivizing suffix *-ad-*, akin to the one found in Ved. (RV) *samád-* 'meeting, battle', see Debrunner 1954: 175 (§ 78).

27 Wackernagel-Debrunner 1930: 267; Macdonell 1910: 204–206; Gotō 2013: 38.

28 MW: 219c; EWAia I : 234.

29 Wackernagel-Debrunner 1930: 285; Renou 1952: 195 (§ 243, note 4).

30 See Jamison 2007b.

Avestan *kauuā* (also in *kauua-cā*, with pre-clitic shortening), according to an inflectional pattern of *-i*-stems which has been abandoned in Vedic for the "normal" inflection of the type sg. nom. *kavíḥ*, acc. *kavím*, etc.[31] This awkward nom.sg. *uśánā* for a masculine name has been eventually reanalyzed as belonging to an °*as*-stem, nom.sg. *uśánās*, with loss of the final *-s* before voiced sounds, hence a new acc.sg. *uśánas-am*, etc.[32] This stem *uśán-* is also presupposed by the vr̥ddhi derivative *auśana-* 'belonging to Uśan, coming from Uśan', which gives the name of several melodies (*sā́man-*).[33] Accordingly, the first member of the compound *uśá-dah-* shows the expected form of the weak stem allomorph of *-an*-stems, compare RV *vŕ̥ṣa-parvan-*, *vŕ̥ṣa-nābhi-*, *vŕ̥ṣa-pāṇi-*, *pūṣa-rāti-*, etc.

§ 7. The correspondence between Old Iranian and Vedic points to a figure of Indo-Iranian mythology, even though their roles are manifestly different: Av. *Kauui Usan* is a king and warrior while Ved. *Uśanā Kāvya* is a wise priest and a sage. The issue of the ultimate meaning and function of Indo-Iranian **kaṷái̯-*/**kaṷí-* 'sage, expert' (Av. *kauui-* and Iranian cognates, Ved. *kaví-*)[34] lies beyond the scope of the present paper. Which is immediately relevant for our purpose is the role of *Uśanā* in the RV. It occurs mainly in allusions to two narratives, which are sometimes intertwined: the saga of the fight against the demon Śuṣṇa, and the Vala myth.[35] The first tale has to be reconstructed from bits and pieces, but its basic content is as follows: Śuṣṇa is a kind of serpent, a Vr̥tra-like creature, which Kutsa defeated with the help of Indra, both driving the same chariot; Indra, together with his companion, is welcomed by the sage Uśanā Kāvya, who supports him in this contest with an offering of *soma* drink, and an efficient weapon.[36] The Vala myth tells the opening of the primeval mountain or cave (*valá-*), enclosing cows and other goods, by Indra (or Br̥haspati, alternatively Indra supported by Br̥haspati), with the decisive support of priests and singers, the Aṅgiras (*áṅgiras-*).[37] In addition, Uśanā

31 Gotō 2013: 29.

32 As assumed by Macdonell 1910: 226 note 5.

33 MW: 240a; Jamison 2007b: 163–164 and note 26.

34 Thoroughly discussed by Brereton (2004: 333-337), Jamison (2007a: 120–148), Köhler (2011).

35 Bergaigne II: 328–341; Jamison 2007a: 131–135.

36 Macdonell 1897: 147; Oberlies 2012: 213. See RV 1.51.10–11, 1.121 (stanzas 9–12), 4.16 (stanzas 9–14), 5.29.9, 5.31.8, 5.34.2, 10.22.6.

37 Macdonell 1897: 146; Oberlies 2012: 200–207. See RV 1.83.5, 4.16.2, 8.7.26, 9.87.3.

Kāvya is mentioned as founder of the first sacrifice, together with Atharvan, and as instrumental for establishing Agni as the primeval priest (*hótar*-) of the sacrifice, see especially

RV 1.83.5

yajñaír átharvā prathamáḥ pathás tate, tátaḥ sū́ryo vratapā́ venā́ ā́jani /
ā́ gā́ ājad uśánā kāvyáḥ sácā, yamásya jātám amṛ́taṃ yajāmahe //

'With sacrifices Atharvan first stretched the paths. Thereupon was the sun, the protector of rules, the tracker, born. / Uśanā Kāvya drove the cows together. We sacrifice to the immortal birth of Yama'. (after Jamison-Brereton 2014: 211, slightly modified for the translation of *vratá*-).

RV 8.23.17

uśánā kāvyás tvā, ní hótāram asādayat /
āyajíṃ tvā mánave jātávedasam //

'Uśanā Kāvya set you [Agni] down as Hotar – you to win (goods) by sacrifice for Manu as Jātavedas.' (Jamison-Brereton 2014: 1077).

These actions are in accordance with the presence (§ 4) of *Uśan*, alluded to by *uśá-dhak*, in passages pertaining to Agni as the kindled fire (7.7.2), pleasant to the gods, at dawn (3.6.7), and to Indra, as victorious over Vr̥tra, as killer of the serpent (cobra) Vyaṁsa, in a passage which alludes simultaneously to the personified dawns emerging from the night and to the cows liberated from the darkness of the cave, at dawn (3.34.3). As we have noted above, the hymn 3.34, to Indra, mentions the *uśíj*-priests after *uśá-dhak*, in the immediately following stanza (3.34.4). This can be explained by the occasional substitution[38] of *uśíj*-priests for the Aṅgiras in the telling or recalling of the Vala myth: the symbolic connection is ensured by the notion of the first appearance of light in early morning. Those mythical priests (and possibly poets) are considered as responsible for the original kindling and tending of the fire: they attend on Agni, they install him as priest (*hótar*-) of ritual fire (5.3.4d, 7.10.5a, etc.), and Agni himself is called an *uśíj*- (1.60.4a, 3.2.4c, 3.3.7d, 8b, 3.11.2b, 3.27.10c, 10.45.7a), following the rule, the duty (*vratá*-) of the *uśíj*- (1.128.1b), the

38 Noted by Schmidt (1968: 59).

sage-poet (*kaví-*) of the fire-priests (10.92.12a). The *uśíjaḥ* belong to the ancient race of the Bhrgus (*bhŕ̥gu-*, nom. pl. *bhŕ̥gavaḥ*), primeval priests which are connected with the communication of fire to men, and with the first production of fire for the sacrifice.[39]

§ 8. The noun *uśíj-* itself does not have any internal analysis in Old Indo-Aryan. The translation by 'fire-priest' (thus consistently by Jamison-Brereton 2014) does not entail that it contained a lexeme related to 'fire'. It may have been a title or an epithet of priests, going back to Indo-Iranian, and matching Avestan *usij-* (nom.sg. *usixš* Y. 44.20), which refers to enemies of the religion of Zaraθuštra.[40] Now, the RVic contexts point to an intriguing relationship between *uśíj-*, *uśánā-* (in the complex name *Uśánā Kāvyá*) and finally, as implied by *uśádhak*, **uśán-*, while the latter is matched by Avestan *usan-*, and has been reshaped in Vedic as *uśánā-*.[41] One cannot escape the hypothesis that Indo-Iranian **uć-* was a lexeme corresponding to some mythical or ritual notion. It would be rash to suppose that it meant simply 'fire' or 'rite'. In any case, this noun may have had an origin foreign to Indo-Iranian, and featuring two alternative forms. The form **ućan-* is worthy of notice, because it recalls strikingly the form of another °*an*-stem of Indo-Iranian descent, which has been also variously reshaped in Ancient Vedic: the priestly title **karpan-*, known in Old Avestan under the form *karapan-*, designating religious adversaries of Zaraθuštra, mentioned together with *kauui-* (Y. 46.11) and *usij-* (Y. 44.20). On the RVic side, it occurs under secondary adaptations, as dative sg. *kr̥páṇe* (10.99.9b), *kārpāṇ-é* (10.22.10b),[42] accusative sg. *kŕ̥pam* (8.3.12c), locative sg. *kŕ̥pe* (8.4.2a), presupposing a nominative sg. **kŕ̥paḥ*, reshaped from **kŕ̥pā*, on a stem **kŕ̥pan-*.[43] This RVic *kr̥pan-*/*kārpan-* appears among protégés of Indra, and again in the tale of Śuṣṇa where Indra together

39 Bergaigne II: 307, 322–323; Macdonell 1897: 140; Oberlies 2012: 123.

40 EWAia I: 234; Witzel-Gotō I, 850, II: 670, III: 680.

41 The relation between *uśíj-* and *Uśánā (Kāvyá)* has already been hinted at by Bergaigne (II: 341), who stated correctly that the analysis of the two nouns remained obscure. This careful approach was better founded than the routine etymological connection of all these terms to the zero grade *uś-* of the root *vaś-* 'to wish', which has been entertained without any semantic control for a long time, see references in KEWAi I: 112, 113, III: 170 ; EWAia I: 233, 234–235, II: 527. Accordingly, *uśíj-* was glossed 'heischend, eifrig strebend; zugethan, bereitwillig' by PW I: 1009.

42 Jamison 2007b: 111–117.

43 Pinault 2019: 160–161. This may entail that **karpan-* had originally or secondarily a paradigm with mobile accent, see Jamison (2007b: 117).

with Kutsa visits the sage Uśanā.[44] It remains impossible to decide which was the basic form, between **uśán-* and *uśíj-*, both inherited from Indo-Iranian. Although the name Ved. **Uśán-* remains partly opaque, it reflects certainly a constellation of Indo-Iranian figures which had a significant role in ancient myths, surfacing as stray fragments in our texts.

Bibliography and abbreviations

Arnold, E. Vernon 1905. *Vedic Metre in its historical development*. Cambridge: Cambridge University Press.

AVŚ = Atharvaveda, Śaunaka-saṁhitā.

Bergaigne, Abel 1878-1883. *La religion védique d'après les hymnes du Ṛgveda*. 3 vols. Paris: Vieweg (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques. 36, 53, 54).

Brereton, Joel Peter 2004. "*Bráhman*, *Brahmán* and Sacrificer", in: A. Griffiths & J.E.M. Houben (eds.), *The Vedas: Texts, Language and Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop (Leiden, 29 May – 2 June, 2002)*. Groningen: Egbert Forsten (Groningen Oriental Studies, Vol. XX), 325–344.

Debrunner, Albert. 1954. *Altindische Grammatik*. II/2: *Die Nominalsuffixe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Deussen, Paul. 1921. *Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen*. 3. Auflage. Leipzig: Brockhaus.

EVP = Renou, Louis. 1955–1969. *Études védiques et pāṇinéennes*. I–XVII. Paris: Institut de Civilisation Indienne.

EWAia = Mayrhofer, Manfred. 1986–1996–2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. I–III. Heidelberg: Winter.

Geldner = Geldner, Karl Friedrich. 1951. *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 3 vols. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Harvard Oriental Series, Vol. 33–34–35).

Geldner, Karl Friedrich 1907–1909. *Der Rigveda in Auswahl*. 1. Teil: *Glossar*. 2. Teil: *Kommentar*. Stuttgart: Kohlhammer.

44 Jamison 2007b: 114–116.

Gotō, Toshifumi 2013. *Old Indo-Aryan morphology and its Indo-Iranian background*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Grassmann, Hermann 1872–1875. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: Brockhaus.

Humbach, Helmut 1991. *The Gāthās of Zarathushtra and the other Old Avestan texts*. In collaboration with Josef Elfenbein & Prods O. Skjaervø, 2 tomes. Heidelberg: Winter.

IEW = Pokorny, Julius. 1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern-München: Francke.

Jamison, Stephanie W. 2007a. *The Rig Veda between Two Worlds. Four Lectures at the Collège de France, May 2004.* (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Série in-8°, fascicule 74). Paris: Collège de France.

— 2007b. "Vedic Uśanā Kāvya and Avestan Kauui Usan: On the morphology of the names". In: Alan J. Nussbaum (ed.), *Verba Docenti. Studies in historical and Indo-European linguistics presented to Jay H. Jasanoff*. Ann Arbor–New York: Beech Stave Press, 155–168.

— 2009. "An Indo-Iranian priestly title lurking in the Rig Veda? An Indic equivalent to Avestan *karapan*", in: *Bulletin of the Asia Institute*. New Series, Vol. 23 [Evo ṣuyadi. Essays in honor of Richard Salomon's 65th birthday], 2009 [2013], 111–119.

Jamison, Stephanie & Joel P. Brereton 2014. *The Rigveda. The earliest religious poetry of India*. Oxford: Oxford University Press.

Jamison, Stephanie W. [& Joel P. Brereton] 2020. *Rigveda Translation: Commentary (07–15–20)*. Consulted through <https://rigvedacommentary.alc.ucla.edu>.

KEWAi = Mayrhofer, Manfred 1956–1963–1976. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. I–III. Heidelberg: Winter.

Köhler, Frank 2011. *Kaví im Rgveda: Dichtung, Ritual und Schöpfung im frühvedischen Denken*. Aachen: Shaker Verlag.

LIV² = Rix, Helmut, ed. 2001. *Lexikon der indogermanischen Verben*. *Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix. Wiesbaden: Reichert.

Lommel, Hermann 1939. "Kāvya Uçan", in: *Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally*. Genève: Georg et Cie, S.A., 209–214.

— 1978. *Kleine Schriften*, ed. Klaus L. Janert. Wiesbaden: Franz Steiner (Glasenapp-Stiftung, Bd. 16).

Ludwig, Alfred 1876–1888. *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana*. Zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Kommentar und Einleitung. 6 volumes. Prag: F. Tempsky.

— 2019 = *Alfred Ludwigs englische Übersetzung des Rigveda (1886–1893)*. Aus dem handschriftlichen Nachlaß hrsg. von Raik Strunk. 1. Teil: Bücher I–V. Wiesbaden: Harrassowitz (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Studien zur Indologie, Bd. 6).

Macdonell, Arthur A. 1897. *Vedic Mythology*. Strassburg: Trübner (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III. Bd., Heft 1.A).

— 1910. *Vedic Grammar*. Strassburg: Trübner (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, I. Bd., 4. Heft).

Macdonell, Arthur A. & Arthur Berriedale Keith 1912. *Vedic index of names and subjects*. 2 vols. London: John Murray (reprint 1958. Delhi: Motilal Banarsidass).

Mayrhofer, Manfred 1979. *Iranisches Personennamenbuch*. Bd. I: *Die altiranischen Namen*. Faszikel 1: *Die avestischen Namen*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Müller, F. Max 1879-1884. *The Upanishads*. 2 parts. Sacred Books of the East, vol. I & XV. Oxford: Clarendon Press. Reprint 1962. New York: Dover Publications.

MW = Monier-Williams, Sir Monier. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Neisser, Walter 1924. *Zum Wörterbuch des Ṛgveda*. Erstes Heft (*a–auśāna*). Leipzig (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XVI. Band, Nr. 4).

— 1930. *Zum Wörterbuch des Ṛgveda*. Zweites Heft. A. *Nachträge zum ersten Heft*.- B. *Die mit Guttural anlautenden Wörter*. Leipzig (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XVIII. Band, Nr. 3).

Noten = Oldenberg, Hermann 1909–1912. *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten*. – I. *Erstes bis sechstes Buch*. – II. *Siebentes bis zehntes Buch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (Abhandlungen d. königl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Neue Folge, Bd. XI, Nro. 5 & Bd. XIII, No. 3).

Oberlies, Thomas 2012. *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin: Insel.

Olivelle, Patrick 1998. *The early Upaniṣads. Annotated text and translation*. New York – Oxford: Oxford University Press.

PIE = Proto-Indo-European.

Pinault, Georges-Jean 2019. “Back to the source: the Rigvedic name *Svàrṇar(a)*-”, in: P. Vinod Bhattathiripad & Shrikant Bahulkar (eds.): *Living Tradition of Vedas. Proceedings of the International Vedic Workshop (Kozhikode/Calicut, January 7–10, 2014)*. Delhi: New Bharatiya Book Corporation, 153–174.

PW = Böhtlingk, Otto & Rudolf von Roth 1855–1875. *Sanskrit-Wörterbuch*. I–VII. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

Rau, Wilhelm 1971. “Versuch einer deutschen Übersetzung der Kāṭhaka-Upaniṣad”, in: *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 25: 158–174.

Renou, Louis 1943. *Katha Upanishad*. Paris: Adrien-Maisonneuve (Les Upanishad, vol. 11).

— 1952. *Grammaire de la langue védique*. Lyon–Paris: IAC.

RV = Saṁhitā of the Ṛgveda.

Scarlata, Salvatore 1999. *Die Wurzelkomposita im Ṛg-Veda*. Wiesbaden: Reichert.

Schmidt, Hanns-Peter 1968. *Bṛhaspati und Indra. Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte*. Wiesbaden: Harrassowitz.

de Vaan, Michiel. 2003. *The Avestan vowels*. Amsterdam–New York: Rodopi.

Wackernagel, Jacob 1905. *Altindische Grammatik*. II/1: *Einleitung zur Wortlehre*. *Nominalkomposition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wackernagel, Jacob – Albert Debrunner. 1930. *Altindische Grammatik*. III: *Nominalflexion – Zahlwort – Pronomen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Watkins, Calvert 1995: *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European poetics*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Witzel/Gotō I = Witzel, Michael & Toshifumi Gotō. 2007. *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von M.W. und T.G. unter Mitarbeit von Eijirō Dōyama und Mislav Ježić. Frankurt a. M.– Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

Witzel/Gotō II = 2013. *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Dritter bis fünfter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael Witzel (Buch III), Toshifumi Gotō (Buch IV) und Salvatore Scarlata (Buch V). Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Witzel/Gotō III = 2022. *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Sechster und siebter Liederkreis.* Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Eijirō Dōyama (Buch VI.1–52) und Toshifumi Gotō (Buch VI.53–72 und Buch VII). Berlin: Verlag der Weltreligionen.

“Then Bhāgavatas also Surrounded Him”: On the Target Audience of the *Vaiṣṇava-dharmaśāstra*[1]

Marion Rastelli

Introduction

With the formation of sectarian Hindu communities that worshipped gods such as Viṣṇu, Śiva, or various forms of the Goddess in first-millennium South Asia, a new genre of texts began to be composed: Dharmaśāstras that laid down religious practices and observances devoted to a particular god and to be performed by a broad lay community. Examples of such works are the *Viṣṇudharma*, the *Vaiṣṇavadharmaśāstra*, and the Kashmirian *Viṣṇusmṛti*,[2] belonging to Vaiṣṇava traditions, and the *Niśvāsamukha*, *Śivadharmaśāstra*, and *Śivadharmottara*, belonging to Śaiva traditions.

This paper will deal with the so-called *Vaiṣṇavadharmaśāstra*, a work that presents itself as a part of the Sanskrit epic *Mahābhārata*. It is a treatise that was allegedly proclaimed by Lord Viṣṇu Himself to the pious King Yudhiṣṭhira, and expounds how people should live for a pleasant existence both here and in the hereafter. The work is oriented towards the classical Indian social system, at the top of which are the brahmins. But as brahmins cannot keep their position at the top of society without the cooperation of the other social strata, the text addresses all members of society by teaching religious practices that can be conducted by laypeople, who ultimately need no further qualification for such practices than devotion to Viṣṇu. Among the most important of these religious practices are observances (*vrata*) of various kinds and donations (*dāna*) to brahmins.

This paper is intended to be a first approach to this still little-studied work. The two main goals of this paper are, first, to provide a brief overview of its content and, secondly, to clarify whether we can identify the *Vaiṣṇavadharmaśāstra*

1 I would like to thank Kristen de Joseph for suggesting various stylistic corrections of the English manuscript.

2 This work, edited by Olivelle (2009) under the name *Vaiṣṇava-Dharmaśāstra*, should not be confused with the *Vaiṣṇavadharmaśāstra* of this paper.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24827>

as belonging to or addressing one or more specific Vaiṣṇava communities – or, approaching the subject from a different angle, whether we can we gain information about specific Vaiṣṇava communities from this work.

The Vaiṣṇavadharmaśāstra

The *Vaiṣṇavadharmaśāstra* is a text with a length of approximately 1700 verses, mainly in the *anuṣṭubh* metre. It is transmitted in the Southern recension of the *Mahābhārata*, at the end of the *Āśvamedhikaparvan*.[3] In addition, as Reinhold Grünendahl (1984: 51–54) has ascertained, there is also a Northern testimony of this text, namely, in a Nepalese palm-leaf manuscript from the eleventh century.[4] Its final colophon attributes it to the *Dānadharma* of the MBh, the *Dānadharma* being a subsection of the *Anuśāsanaparvan* (MBh 13).[5]
The designation *Vaiṣṇavadharmaśāstra* appears in some colophons of the Southern manuscripts as well as in the Nepalese manuscript. In some of the Southern manuscripts used for the critical edition of the MBh, we also find the titles *Vaiṣṇavadharma*, *Viṣṇudharma*, and *Dharmaśāstra*.[6]

3 MBh 14, app. I, No. 4. All but one of the nine manuscripts of the Southern recension used for the critical edition of the MBh are undated. Manuscript M_2 is dated 1841; see the edition of MBh 14, pp. XIf. Most manuscripts used for the critical edition of the MBh are not very old, with many from the seventeenth or eighteenth century; see Dunham 1985.

4 This manuscript is preserved by the Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) under the number A 27/02. Its colophon gives the date *samvat* 173 (the number appears in the form of the letter numerals *a cū* 3; for an overview of letter numerals, see the plate at the end of Bendall 1883). Taken to refer to *nepāla saṃvat*, this date corresponds to 1052–1053 CE. The manuscript is thus much earlier than those used for the critical edition of the MBh.

5 *mahābhārate śatasāhasryāṃ saṃhitāyāṃ dānadharmeṣu vaiṣṇave dharmaśāstre …* On *Dānadharma* as the designation of a subsection of MBh 13, see Grünendahl 1984: 53. The *New Catalogus Catalogorum* (NCC 32: 83) mentions a couple of manuscripts with texts of a *Vaiṣṇavadharmaśāstra*. On the basis of the scant information in the NCC, in some manuscripts, the *Vaiṣṇavadharmaśāstra* is presented as an independent text; in others, it is related to the *Āśvamedhikaparvan* or the *Anuśāsanaparvan* of the MBh. Some of the items found under the heading *Vaiṣṇavadharmaśāstra*, however, clearly pertain to the *Viṣṇusmṛti*, not the *Vaiṣṇavadharmaśāstra* under discussion in this paper. Thus it is not clear how many manuscripts of this *Vaiṣṇavadharmaśāstra* are actually listed in the NCC.

6 For the designation (*Śrī*)*Vaiṣṇavadharmaśāstra* see, for example, the colophons of chapter 14 in manuscripts T, M2, 4; for *Vaiṣṇavadharma* see, for example, the colophons of chapter 2 in manuscripts T, G1, and M2–4; for *Viṣṇudharma* see, for example, the colophon of chapter 13 in manuscript M3; for *Dharmaśāstra* see, for example, the colophon of chapter 14 in manuscript G3.

The complex relations and differences between the Southern and Nepalese versions are still to be fully investigated, as I have so far been able to undertake only preliminary examinations of the Nepalese manuscript. The comparative table below shows that, with a few exceptions, the content and length of the two versions are more or less the same, although their division into chapters is different. The text itself is sometimes identical, but often contains variations of different degrees, from variants that concern as little as one or a few syllables of a verse line to new formulations of the same content. Apart from this, additional passages of varying lengths may be inserted, or other passages left out.[7]

Table 1: Content of the two versions of the *Vaiṣṇavadharmaśāstra*

VDhŚ$_{CE}$	**VDhŚ$_{ms}$**
1. *bhagavattattvakathana* (lines[8] 1–147): frame narrative; account of the nature of God	1. *vibhūti* (1v–4r,[9] ca. 140 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 1–147): frame narrative; account of the nature of God
2. *cāturvarṇyavidhi* (148–245): duties of people belonging to the four *varṇa*s	2. *pātraviśeṣa* (4r–9v, ca. 270 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 150–449, 584–589 [4v]): duties of people belonging to the four *varṇa*s; vain acts, donations, and lives; how and to whom donations should be made; praise of brahmins
3. *brāhmaṇapraśaṃsā* (246–450): vain acts, donations, and lives; how and to whom donations should be made; consequences of bad behaviour towards brahmins; praise of brahmins	

7 See also Grünendahl's short remarks on the differences between the versions in 1984: 53, n. 4.

8 In the critical edition of the MBh, this text is not enumerated by śloka, but by line. For easier reference, I adopt this numbering. The titles of the chapters of both versions are taken from the colophons.

9 The references to the manuscript indicate folios (recto, verso) and, if applicable, lines.

VDhŚ$_{CE}$	**VDhŚ$_{ms}$**
4. *kṛtyākṛtyavidhi* (451–578): which kinds of people have good offspring; praise of the state of chastity (*brahmacarya*); praise of the *sandhyā* ritual and of reciting the *gāyatrī*; how satisfying brahmins is more important than ritually worshipping Kṛṣṇa; consequences of bad behaviour towards brahmins (hells)	
5. *yamapurādhvānavarṇana* (579–839): description of Yama's world; how one arrives there; how the way to Yama is smoothed by giving various gifts to brahmins and other meritorious actions	3. *narakagativarṇa* (9v–17r, ca. 365 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 451–453, 579–837): description of Yama's world; how one arrives there; how the way to Yama is smoothed by giving various gifts to brahmins and other meritorious actions; the eating of meat
6. *sarvadānasamuccaya* (840–1206): various kinds of donations, especially to brahmins, and their auspicious results; description of brahmins that can rescue one from transmigration	4. *tilamāhātmya* (17r–25v, ca. 400 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 840–1204): various kinds of donations, especially to brahmins, and their auspicious results; description of brahmins that can rescue one from transmigration

VDhŚ$_{CE}$	**VDhŚ$_{ms}$**
7. *nānādānavidhi* (1207–1477): further kinds of donations and their auspicious results; auspicious results of fasting at different periods; auspicious results of various kinds of suicide with God in mind	5. *jalamāhātmya* (25v–30v, ca. 240 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 1207–1350): further kinds of donations and their auspicious results
	6. *anāśakamāhātmya* (30v–35v, ca. 270 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 1354–1476): various other kinds of donations and their auspicious results; auspicious results of fasting at different periods; auspicious results of various kinds of suicide with God in mind
8. *gṛhasthadharmavidhi* (1478–1719): *pañca yajña*s, morning bath, recitation (*svādhyāya*); flowers that should be used or avoided in worship; characteristics of Pāñcarātrikas and Vaikhānasas; characteristics of *bhakta*s	
9. *kapilapraśaṃsā* (1720–1907): information about and praise of brown cows (*kapilā*)	7. *kapilāpradāna* (35v–40r, ca. 205 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 1720–1902, 1927–1934): information about and praise of brown cows (*kapilā*)
10. *sarvadharmavidhi* (1908–2133): further information about brown cows (*kapilā*); brahmins who do or do not deserve to be honoured; descriptions of people who go to heaven or hell	8. *kapilāmāhātmya* (40r–43v, ca. 155 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 1908–1917, 1935–2053): further information about brown cows (*kapilā*)

VDhŚ$_{CE}$	**VDhŚ$_{ms}$**
11. *bhojyābhojyavidhi* (2134–2210): description of bad treatment of brahmins; food that should not be eaten; results of various donations	
12. *bhojanavidhi* (2211–2389): characteristics of the *dharma* (how one should live); brahmins to whom donations should be made; the donation of food; how one should eat	
13. [no title] (2390–2538): *dharma* in the case of emergencies (*āpaddharma*); good and bad brahmins; *dharma*: means of knowledge (*pramāṇa*) to know the *dharma*, what belongs to the *dharma*	
14. *agnihotrapraśaṃsā* (2539–2748): the fire sacrifice (*agnihotra*)	9. *agnihotramāhātmya* (43v–50r, ca. 330 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 2540–2748): the fire sacrifice (*agnihotra*)
	10. *dvādaśīkalpa* (50r–57r, ca. 350 half-verses): monthly observances related to *dvādaśī*
15. *cāndrāyaṇavidhi* (2749–2848): a fast in which food intake increases or decreases based on the moon's waxing or waning	11. *cāndrāyaṇavidhi* (57r–58v, ca. 85 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 2750–2846): a fast in which food intake increases or decreases based on the moon's waxing or waning

VDhŚ$_{CE}$	**VDhŚ$_{ms}$**
16. *ekabhuktividhi* (2849–2962): the observance of eating only once a day for one month	12. *māsam ekabhukto nāma vrata* (58v–63r, ca. 235 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 2853–2931 [?]): the observance of eating only once a day for one month
	13. ? (illegible) (63r–65v, ca. 125 half-verses): the rewards of various kinds of donations (?)
17. *upavāsavidhi* (2963–3068): the observance of eating only once a day for a full year	14. *dānadharma* (65v–68r, ca. 125 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 2966–2988, 3069–3118): the observance of eating only once a day for a full year; donations on the equinoxes
18. *prāyaścittavidhi* (3069–3212): donations on the equinoxes; occasions for reciting the *gāyatrī*; God's manifestation as the *aśvattha* tree; description of a *prāyaścitta*	
19. *bhaktārcanavidhi* (3213–3277): how religious acts only yield good results if the person performing them has a good nature; five kinds of purity; *vidyāsthāna*s; impure beings such as *śūdras*; Viṣṇu's devotees should not be considered *śūdras*	15. no title[10] (68r-69r, ca. 45 half-verses; contains parallel lines from VDhŚ$_{CE}$ 3217–3236, 3328–3329): how religious acts only yield good results if the one performing them has a good nature; five kinds of purity
20. [no title] (3278–3307): the *śūdras* whose worship God does not accept; how a brahmin becomes a *śūdra*	

10 Here only the final colophon of the entire work is given (see n. 4).

VDhŚ$_{CE}$	VDhŚ$_{ms}$
21. *bhagavaddvārakāprayāṇa* (3308–3447): rituals that should be performed if a brahmin dies in another country; qualities that can be considered a *tīrtha*; duties of a *śūdra*; end of the frame narrative	

Thus, the *Vaiṣṇavadharmaśāstra* mainly deals with the religious and ritual duties of people belonging to the different *varṇa*s. What is striking is its strong emphasis on the praise of brahmins, how they should be respectfully treated, and what kinds of donations should be made to them. While this may shed light on the text's authorship and aims, it is not an aspect that will be foregrounded in this paper.

It should also be mentioned that, as Grünendahl has also found (1984: 51–54), the *Vaiṣṇavadharmaśāstra* contains a considerable number of passages with parallels in the *Viṣṇudharma*. Thus, these two works, or at least parts of them, are closely related to each other. We will see that the parallel passages in these two works and their slight variations are sometimes helpful in understanding the subtleties of the text.

The target audience of the Vaiṣṇavadharmaśāstra

The second main aim of this paper is to examine whether this work belongs to or addresses a specific Vaiṣṇava community. We want to know: who is the target audience of the *Vaiṣṇavadharmaśāstra*? Is it Vaiṣṇavas in general, one or more specific Vaiṣṇava groups, or does the work claim to be generally valid across sects?

A good start towards answering these questions would be to search for potential sectarian designations of persons. In the VDhŚ, the terms *vaiṣṇava, bhāgavata*, *pāñcarātrika*, and *vaikhānasa* are candidates for such designations.

We can immediately discard the term *vaiṣṇava*. In the VDhŚ, this is never used as a designation for persons, but mainly as an attribute of the terms *dharma*[11] or *dharmaśāsana*, "instruction on the *dharma*".[12] It is thus used in its literal meaning, "belonging to/deriving from Viṣṇu", but not necessarily designating a community.

The other three possibilities are more promising. The term *bhāgavata* is found as a designation for persons in several passages of the VDhŚ. The other terms, *pāñcarātrika* and *vaikhānasa*, are found in a passage that explicitly describes the religious practice of the bearers of these names.

The role of Bhāgavatas in the frame narrative

We encounter Bhāgavatas as early as the VDhŚ frame narrative. The frame story takes up the situation described at the end of the *Mahābhārata*'s *Āśvamedhikaparvan*: Yudhiṣṭhira has successfully performed his horse sacrifice and, while still at the assembly of sages and other people, he asks the Venerable One (*bhagavat*), i.e. Viṣṇu, about the *vaiṣṇava dharma*.[13] Among those, like Yudhiṣṭhira, also wishing to hear about this *dharma* is a group called "Bhāgavatas". This suggests a certain importance for the group, which seems peculiar to the VDhŚ; in contrast, the *Viṣṇudharma* parallels of these sections do not mention Bhāgavatas.

11 The term *dharma*, which is used in the singular and plural in the VDhŚ, is not translated in this paper. The three main meanings that Fitzgerald (2004: 674) ascribes to *dharma* in the MBh can serve as a clue to understanding the term also in the VDhŚ: (1) "normative action that is beneficial to its agent after death"; (2) "abstract quality of correctness, rightness, goodness, or justice"; (3) "universally good character, attributes, habits, dispositions".

12 For *vaiṣṇava* as a qualifier of *dharma* or *dharmaśāsana*, see $VDhŚ_{CE}$ 5 (ms. 1v2f.), 24, 163 (ms. 4v2f.), 3407, 3444. The only other occurrence of *vaiṣṇava* is found in $VDhŚ_{CE}$ 1549, where hymns (*sūkta*) devoted to Viṣṇu, Varuṇa, Sāvitṛ, and Indra are mentioned.The investigations discussed in this paper are based mainly on the text of the VDhŚ as presented in the critical edition of the MBh, an electronic text of which is available at the Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (GRETIL) (<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil.html>, accessed 18 March 2022). To the extent that it was possible, I compared this with the text of the Nepalese manuscript, of which I do not possess an electronic text. The absence of references to the manuscript means either that I did not find the passage in the manuscript, or that the term discussed (such as *vaiṣṇava* in this case) does not appear in the passage as found in the manuscript. As I have not yet examined the manuscript in all its details, it cannot be completely ruled out that a particular passage not located in the expected position does not occur elsewhere in the text.

13 $VDhŚ_{CE}$ 1–8 (3–8 ≈ ms. 1v2f.). $VDhŚ_{CE}$ 3–8 ≈ VDh 44.1–3.

Let us compare all the versions of these passages, starting with the VDhŚ$_{CE}$ passage in which Bhāgavatas first occur (in the manuscript, they appear only later) and its parallel in the VDh. These two passages have several phrases in common, but slight variations give them different meanings. The context in which they appear is also slightly different. While the VDhŚ$_{CE}$ passage occurs after Yudhiṣṭhira's initial questions, the VDh passage is still part of Yudhiṣṭhira's speech:

VDhŚ$_{CE}$ 22–29	VDh 44.6–7
ity evaṃ kathite deve	*etan me kathitaṃ sarvaṃ*
dharmaputreṇa saṃsadi | 22	*sabhāmadhye 'risūdana* |[14]
vasiṣṭhādyās tapoyuktā	*vasiṣṭhādyair mahābhāgair*
munayas tattvadarśinaḥ | 23	*munibhir bhāvitātmabhiḥ* || 6
śrotukāmāḥ paraṃ guhyaṃ	
vaiṣṇavaṃ dharmam uttamam | 24	
tathā bhāgavatāś caiva	
tatas taṃ paryavārayan | 25	
yudhiṣṭhiraḥ	
tattvatas tu bhavān eva	*tato 'haṃ tava deveśa*
pādamūlam upāgatam | 26	*pādamūlam upāgataḥ* |
yadi jānāsi māṃ bhaktaṃ	
snigdhaṃ vā bhaktavatsala | 27	
dharmaguhyāni sarvāṇi	
vettum icchāmi tattvataḥ | 28	
dharmān kathaya deveśa	*dharmān kathaya tān deva*
yady anugrahabhāg aham | 29	*yady ahaṃ bhavataḥ priyaḥ* || 7
When, in the assembly, [this] was told in this way [to] God by the son of Dharma (i.e., Yudhiṣṭhira), Vasiṣṭha and the other sages, who	O Destroyer of Enemies, in the assembly hall all this was told to me by Vasiṣṭha and the other highly distinguished devout sages.[15]

14 Ms. B of the edition reads: *etat te kathitaṃ deva sabhāmadhye surottama* \|.

15 Subsequently, in VDh 44.8–15b, VDhŚ$_{CE}$ 30–52, VDhŚ$_{ms}$ 2r3–2v1, Yudhiṣṭhira lists all the *dharma*s he had already learned, among others those of Manu and Vasiṣṭha. Thus, the version of the VDh (and the VDhŚ$_{ms}$, quoted below), in which Vasiṣṭha and others had already taught *dharma*s, fits the story better.

were endowed with the power of asceticism[16] [and] perceived the truth, were eager to hear the supreme secret, the uppermost *dharma* of Viṣṇu.

Then Bhāgavatas also surrounded Him. Yudhiṣṭhira [said]: "If Your Honour truly knows me who has approached the soles of [Your] feet as [Your] devotee, who is indeed attached to [You], o You who loves [His] devotees, I want to truly know all secrets of the *dharma*. Tell [me] about the *dharma*s, o Lord of Gods, if I partake of [Your] grace."

Then I have approached the soles of Your feet, o Lord Of Gods.

Tell [me] about the *dharma*s, o God, if I am dear to You.

As in the VDh, we do not find Bhāgavatas mentioned in the VDhŚ$_{ms}$ version of this passage either. The passage here is altogether quite different from the above-quoted version in the VDhŚ$_{CE}$; its first two lines have more in common with verse 6 of the VDh than with the version in the VDhŚ$_{CE}$. Its context is again different, as it follows the Lord's first reply to Yudhiṣṭhira, and if the following interpretation is correct, it is Yudhiṣṭhira who speaks:[17]

VDhŚ$_{ms}$ 2r1–3[18]
ity etat kathitaṃ deva sabhāmadhye surottama[19] |
vasiṣṭhādyais[20] *tapoyuktair munibhis tattvadarśibhiḥ* ||

16 For the concept of *tapas* as power that can be acquired through the practice of asceticism, see Hara 1970.

17 The ms. introduces these passages with *vaiśampāyana u*[*vāca*] ("Vaiśampāyana said"), but considering its content, it must be Yudhiṣṭhira who is speaking here, and not Vaiśāmpāyana, who belongs to another dialogue level of the MBh. A few South Indian manuscripts also insert *vaiśampāyanaḥ* before VDhŚ$_{CE}$ 22, but here the phrase fits the context.

18 The following orthographical features of the manuscipt are silently normalised: homorganic nasals at the end of words are changed to *anusvāra*s. Medial *anusvāra*s are changed to homorganic nasals. Final *anusvāra*s are changed to *m* at the ends of verses. Gemination of consonants after *r* is normalised.

19 The ms. reads *devaḥ sabhāmadhye surottamaḥ*, but the *visarga*s seem to have been added later, as the respective spaces are very narrow. Note that the chosen reading also occurs in VDh 44.6ab as found in ms. B (see n. 13).

20 Em., ms. *vaśiṣṭhādyais*.

siddhagandharvadevānām ṛṣīṇāṃ yādavā nṛpāḥ |
anye ca bahavo vettuṃ[21] *kāṅkṣanto*[22] *dharmasaṅkathān*[23] ||
śrutvā vācaṃ tatas tatra daityasaṅghānisūdane |
tadā yudhiṣṭhiro[24] *rājā prāñjalir vākyam abravīt* ||
yudhiṣṭhira u[*vāca*] ||
dharmaṃ kathaya me deva anugrāhyo yadi hy aham |

"God, Best of Gods, in the assembly hall, this was [already] told to the Siddhas, Gandharvas, deities, and seers[25] by Vasiṣṭha and the other sages, who are endowed with the power of asceticism [and] perceive the truth." The Yādavas, the kings (?),[26] and many others [were] desirous to know about [these] conversations about the *dharma* once they had then heard [those] words there. Then King Yudhiṣṭhira, with folded hands, spoke to the Destroyer of the Hosts of Demons: "Tell me about the *dharma*, o God, if I am worthy of [Your] grace."

However, we do find Bhāgavatas also in the VDhŚ$_{ms}$, when the setting of the assembly is mentioned again at the beginning of the second chapter of both versions of the VDhŚ:

VDhŚ$_{CE}$ 156–167	VDhŚ$_{ms}$ 4v1–4
evaṃ śrutvā vacaḥ puṇyaṃ	*etac chrutvā tu vacanaṃ*
satyaṃ keśavabhāṣitam | 156	*puṇyaṃ keśavabhāṣitam* |
prahṛṣṭamanaso bhūtvā	
cintayanto 'dbhutaṃ param | 157	
devā brahmarṣayaḥ sarve	*devā brahmarṣayaḥ siddha-*
gandharvāpsarasas tathā | 158	*gandharvāpsarasas tathā* ||
bhūtā yakṣagrahāś caiva	*bhūtayakṣagrahāś caiva*
guhyakā bhujagās tathā | 159	*guhyakā rakṣasas tathā* |
vālakhilyā mahātmāno	*vālikhilyā mahātmāno*
yoginas tattvadarśinaḥ | 160	*yoginas tattvacintakāḥ* ||

21 Conj., ms. *vidvāṅ*.
22 Em., ms. *kāṃkṣantau*.
23 The correct reading would be *saṅkathāḥ*.
24 Em., ms. *yudhiṣṭhiraṃ*.
25 These are various kinds of divine and semi-divine beings. Limited space does not allow us to characterise them in detail here. Instead, see Raven 1988, DeCaroli 2004, and Sörensen 1904.
26 I am not sure if my translation renders the intended meaning. The entire passage seems to be corrupt.

tathā bhāgavatāś cāpi
pañcakālam upāsakāḥ | 161
kautūhalasamāyuktāḥ
prahṛṣṭendriyamānasāḥ | 162

śrotukāmāḥ paraṃ dharmaṃ
vaiṣṇavaṃ dharmaśāsanāt | 163
hṛdi kartuṃ ca tad vākyaṃ
praṇemuḥ śirasā natāḥ | 164
tatas te vāsudevena
dṛṣṭāḥ saumyena cakṣuṣā | 165
vimuktapāpān ālokya
praṇamya śirasā harim | 166

papraccha keśavaṃ dharmaṃ
dharmaputraḥ pratāpavān | 167

Thus having heard the auspicious true words spoken by Keśava (i.e., Viṣṇu), [they] had a pleased mind and reflected upon the supreme marvel, the gods, all brahmanical seers, Gandharvas and Apsaras, Bhūtas, Yakṣas, Grahas, Guhyakas and serpent demons, the noble Vālakhilyas, the Yogins[31] who perceived the truth, **and also the Bhāgavatas who are engaged in the [rites during] the five periods of time**, full of curiosity,

tathā bhāgavatāś[27] ***caiva***
pañcakālaviśāradāḥ |
kautūhalasamāviṣṭāḥ
prahṛṣṭamana-indriyāḥ[28] |
samāgatā mahātmānas
sabhānte[29] *dharmakāṅkṣiṇaḥ* |
śrotukāmāḥ paraṃ puṇyaṃ
vaiṣṇavaṃ dharmaśāsanam[30] ||
kurvanto hṛdi tad vākyaṃ
satyaṃ satyasya bhāṣitaṃ |
tatas te vāsudevena
dṛṣṭāḥ saumyena cakṣuṣā ||
vimuktapāpāḥ pūtās te
samantāt paryāyasthitāḥ |
dṛṣṭvā cāpy āgatān devān
ṛṣīṁ ca pitṛbhiḥ saha ||
papraccha keśavaṃ dharmaṃ
dharmaputraḥ prayatnavān ||

Having heard these auspicious words spoken by Keśava, the gods, the brahmanical seers, the Siddhas, Gandharvas and Apsaras, Bhūtas, Yakṣas, Grahas, Guhyakas and Rakṣases, the noble Vālikhilyas, the Yogins who reflected upon the truth, **and the Bhāgavatas who are conversant with the [rites during] the five periods of time**, filled with curiosity, with pleased minds and senses, the noble ones, desiring

27 Em., ms. *bhagavatāś.*
28 Em., ms. *prahṛṣṭāmana-indriyāḥ.*
29 Em., ms. *sabhāntān*.
30 Em., ms. *dharmaśāsanaḥ*.
31 See n. 24.

with pleased senses and minds, eager to hear the supreme *dharma* of Viṣṇu through the medium of instruction on the *dharma*, in order to take those words to heart. With bowed heads, they made obeisance. Then Vāsudeva beheld them with [His] auspicious glance.[32] Having seen that [they were] free from their evil acts [due to God's glance], the majestic son of *dharma* bowed his head to Hari (i.e., Viṣṇu) and asked Keśava for the *dharma*.

the *dharma*, came together in the assembly hall, eager to hear Viṣṇu's supreme auspicious instruction on the *dharma*. When they were taking to heart those words, which were spoken as the truth of the truth,[33] then Vāsudeva beheld them with [His] auspicious glance. Free from their evil acts [and] purified [due to God's glance], they stood around [God and Yudhiṣṭhira] in due order. And having seen that the gods and seers along with the forefathers had come, the diligent son of *dharma* asked Keśava for the *dharma.*

The parallel passage of the Viṣṇudharma again does not mention Bhāgavatas, although it is closely related to the versions of the VDhŚ, as the words printed in bold show:

VDh 44.20–22
evam ukte tu kṛṣṇena ṛṣayo 'mitatejasaḥ |
samājagmuḥ sabhāmadhye *śrotukāmā harer giram* || 20[34]
deva*gandharva****ṛṣayo guhyakāś*** *ca mahāyaśāḥ*[35] |
vālakhilyā mahātmāno *munayaḥ saṃśitavratāḥ* (em., ms. *saṃmitavratāḥ*) ||
vaiṣṇavān *akhilān* ***dharmān*** *yaḥ paṭhet pāpanāśanān* |
bhaveyur akṣayās tasya lokāḥ satpuṇyabhāginaḥ || 21
kṛṣṇadṛṣṭihataṃ[36] *cāsya kilbiṣaṃ saṃpraṇaśyati* |
vaiṣṇavasya ca yajñasya phalaṃ prāpnoti mānavaḥ || 22

32 This means that Vāsudeva is bestowing grace on the audience. For the concept of bestowing grace by means of casting a glance, see TAK2 s.v. *kaṭākṣapāta* and TAK3 s.v. *dṛṣṭipāta*.

33 Cf. Oertel 1937 for this kind of expression.

34 This line corresponds to the line *samāgatā mahātmānas sabhānte* (em.) *dharmakāṅkṣiṇaḥ* | in the VDhŚ$_{ms}$ just quoted. This part does not appear in the version of the VDhŚ$_{CE}$.

35 This and the following line appear in this place only in the N mss. used for the edition of the VDh. In the D mss., these two lines appear after VDh 44.15.

36 Compare line 165 in VDhŚ$_{CE}$ and the corresponding line in VDhŚ$_{ms}$, which also mention God's glance. While in those versions this motif is integrated into the narrative, here it does not belong to the story but to a general concluding remark about the rewards of reciting the *vaiṣṇava dharma*s, i.e., to a *phalaśruti*.

> However, when Kṛṣṇa had spoken in this way, the seers with boundless glory, the gods, the Gandharvas, the seers, the very renowned Guhyakas, the noble Vālakhilyas, and the sages who have fulfilled their observances came together in the assembly hall, eager to hear Hari's voice.
> For [a man] who recites all the *dharma*s of Viṣṇu, which destroy evil acts, the worlds will be undecaying and partaking of good and auspicious [objects], and his faults vanish, because they are struck off by Kṛṣṇa's glance, and [that] man will attain a reward [equal to that] of a sacrifice for Viṣṇu.

Finally, at the very end, the $VDhŚ_{CE}$ again describes the assembly, reusing the passage with only minor adaptations. The $VDhŚ_{ms}$ does not contain this passage, as it lacks the entire two final chapters of the $VDhŚ_{CE}$. In the VDh, this passage is not found either.

> $VDhŚ_{CE}$ 3398–3412
> *śrutvā* ***bhāgavatān*** *dharmān sākṣād viṣṇor jagadguroḥ* | 3398
> *prahṛṣṭamanaso bhūtvā cintayanto 'dbhutāḥ kathāḥ* | 3399
> *ṛṣayaḥ pāṇḍavāś caiva praṇemus taṃ janārdanam* | 3400
> *pūjayām āsa govindaṃ dharmaputraḥ punaḥ punaḥ* | 3401
> *devā brahmarṣayaḥ siddhā gandharvāpsarasas tathā* | 3402
> *bhūtā yakṣā grahāś caiva guhyakā bhujagās tathā* | 3403
> *vālakhilyā mahātmāno yoginas tattvadarśinaḥ* | 3404
> ***tathā bhāgavatāś cāpi pañcakālam upāsakāḥ*** | 3405
> *kautūhalasamāyuktā bhagavanbhaktim āgatāḥ* | 3406
> *śrutvā tu paramaṃ puṇyaṃ vaiṣṇavaṃ dharmaśāsanam* | 3407
> *vimuktapāpāḥ pūtās te saṃvṛttās tatkṣaṇena tu* | 3408
> *praṇamya śirasā viṣṇuṃ pratinandya ca tāṃ kathām* | 3409
> *draṣṭāro dvārakāyāṃ vai vayaṃ sarve jagadgurum* | 3410
> *iti prahṛṣṭamanaso yayur devagaṇaiḥ saha* | 3411
> *sarve ṛṣigaṇā rājan yayuḥ svaṃ svaṃ niveśanam* | 3412
>
> Having heard the **Bhāgavata** *dharma*s from Viṣṇu Himself, He who is the Teacher of the Worlds, [they] had pleased minds and reflected upon the marvellous stories. The seers and the Pāṇḍavas bowed down to Janārdana (i.e., Viṣṇu). The son of *dharma* worshipped Govinda (i.e., Viṣṇu) again and again. The gods, the brahmanical seers, Siddhas, Gandharvas and Apsaras, Bhūtas, Yakṣas, Grahas, Guhyakas and the serpent demons, the noble Vālakhilyas, the Yogins who perceived the truth, **and also the Bhāgavatas who are engaged in the [rites during] the five periods of time**, full of curiosity,

> having developed devotion to the Venerable One, having heard Viṣṇu's supreme auspicious instruction on the *dharma*, immediately became composed, as they were freed from their evil acts and purified. They bowed their head to Viṣṇu, applauded that story, and went with pleased minds, [thinking]: "We will all see the Teacher of the Worlds in Dvārakā."[37] All the groups of seers along with the groups of gods, o king, went to their respective homes.

Given the fact that King Yudhiṣṭhira's assembly is described twice in the VDh and the $VDhŚ_{ms}$ and even three times in the $VDhŚ_{CE}$, these passages must be considered essential constituents of the frame narrative. These passages recount how Viṣṇu taught his *dharma* not only to King Yudhiṣṭhira, but also to an exalted group of sages who themselves were renowned authors of *dharma*s, such as Vasiṣṭha (see n. 15); the pigmy seers called Vālakhilyas, well known also from other myths;[38] and several other semi-divine beings, such as the Gandharvas and the Apsaras. This illustrious audience that is eager to hear Viṣṇu's teachings emphasises the great value of these teachings. It imparts how these teachings are worth being heard by this audience, although the emphasis on this notion wouldn't actually be necessary, considering that the expounder of these teachings is the supreme Lord Himself. Seen from a different angle, these narrative passages underscore the competence and authority of the persons belonging to this audience. The readers or listeners of these passages learn that these persons were taught directly by Viṣṇu Himself, and due to this are especially competent and authorised to hand down these teachings.

The author, or rather redactor, of the VDhŚ added the Bhāgavatas to this eminent audience. In this way, the story conveys how the Bhāgavatas deserve to belong to this assembly, and also testifies that the Bhāgavatas received their teachings directly from Viṣṇu Himself – teachings that in the final passage, occurring only in the $VDhŚ_{CE}$, are no longer called *vaiṣṇava* (see n. 11), but *bhāgavata* (see line 3398, quoted above). We see that the author of the $VDhŚ_{CE}$ had a pronounced interest in adding Bhāgavatas to the frame of this work. The first quoted passage from the Nepalese manuscript gives the impression that this is not so much the case in this version of the

37 Dvārakā is the hometown of Kṛṣṇa. This statement is an explicit identification of Viṣṇu with Kṛṣṇa and links the VDhŚ to the general plot of the *Mahābhārata*, in which Kṛṣṇa is one of the major characters. The same is true of the Pāṇḍavas, the five sons of Pāṇḍu, mentioned for the first time in line 3400 of the $VDhŚ_{CE}$.

38 See, e.g., Sörensen 1904 s.v. Vālakhilya.

work, but the second quoted passage reveals that here, too, Bhāgavatas are part of Yudhiṣṭhira's assembly.

The Bhāgavatas are described as practising or being conversant with "the [rites during] the five periods of time" (*pañcakāla*). These rites are mentioned also in other contexts of the VDhŚ (see below), but the work does not offer any details of what they are. The "[rites during] the five periods of time" are already known from the earliest extant literary text of the Pāñcarātra tradition, the so-called *Nārāyaṇīya* (MBh 12.321-339). There these rites are a means for worshipping God, but details of what they entail are not given either.[39] An early mention of the five constituents of the rites during the five periods of time, though not using the term *pañcakāla* itself, is found in Śaṅkara's *Brahmasūtrabhāṣya*.[40] There, the rites are also described as the religious practice of Bhāgavatas:

> With regard to that, Bhāgavatas think: (…) Having worshipped the Venerable Supreme Lord, who is of such nature, by means of approaching [Him], appropriating [material], ritually worshipping [Him], studying, and [practising] *yoga* for one hundred years, one, being free from pain, attains the Venerable One alone.[41]

These are the rites during the five periods of time that are also described in Pāñcarātra Saṃhitās: (1) mentally approaching God (*abhigamana*); (2) appropriating material necessary for ritual worship (*upādāna*); (3) ritual worship (*ijyā*); (4) studying (*svādhyāya*); and (5) *yoga*. They are a daily routine, from getting up in the morning to falling asleep at night. Their practice is a characteristic feature of certain Pāñcarātrikas in the earlier extant Saṃhitās, and ideally of all followers of Pañcarātra in the texts from the twelfth or thirteenth century onwards.[42]

39 See MBh 12.323.42, 324.28, 325.4 (58) and Rastelli 2000: 101f.

40 Śaṅkara probably lived sometime between 650 and 800 CE (Vetter 1979: 11f.).

41 BSūBh 259,20–260,1: *tatra bhāgavatā manyante*. […] *tam itthaṃbhūtaṃ parameśvaraṃ bhagavantam abhigamanopādānejyāsvādhyāyayogair varṣaśatam iṣṭvā kṣīṇakleśo bhagavantam eva pratipadyata iti*.

42 For detailed studies of these rites and their changing role in the tradition of Pañcarātra, see Rastelli 2000 and Rastelli 2006: 63–91.

Bhāgavatas as exemplary persons

The only other passage of the VDhŚ that mentions Bhāgavatas occurs solely in the version found in the critical edition of the MBh.[43] Here they are also associated with the rites during the five periods of time.

The wider context of this passage is as follows: first we find a few statements that disdain *śūdras* and express the view, also found in the classical Dharmaśāstras, that the *śūdras*' *dharma* is obedience to brahmins.[44] The concepts of *śūdra* and brahmin are then qualified: a *śūdra* or a brahmin is not defined by his birth in a particular *varṇa*, but by the devotion (*bhakti*) he has.[45] It is in this context that we again find the term *bhāgavata* and learn more about the Bhāgavatas' religious practice:

> *śūdras* talk senseless [things]. Bhāgavatas are not *śūdras*. Bhāgavatas are known as brahmins who are devotees (*bhakta*) of the Venerable One. [A person] who knows the true nature of the twelve-syllable [*mantra*], who knows the

43 There is no parallel of this passage in the *Viṣṇudharma*; see Grünendahl 1984: 52, n. 4. Nor does this passage appear in the $VDhŚ_{ms}$; see the table above.

44 Compare, for example, MDhŚ 9.334.

45 See $VDhŚ_{CE}$ 3332-3337 as an example of the "classic" view of *śūdras*: "O King, I do not fear gods, demons or Rakṣases. The *brahman* (i.e., the Veda) coming forth from the mouth of a *śūdra*, however, [causes] fear to me, o you who are strict in your observances. Therefore, a *śūdra* should not praise even My name alongside the *praṇava* (i.e., *om*), since those knowing the *brahman* know that the *praṇava* is the eternal supreme *brahman*. Obedience to brahmins with devotion (*bhakti*) to Me is the *dharma* of *śūdras*. By this they go to heaven, if they always think of Me." (*na bhayaṃ devadaityebhyo rakṣobhyaś caiva me nṛpa* | 3332 *śūdravaktrāc cyutaṃ brahma bhayaṃ tu mama suvrata* | 3333 *tasmāt sapraṇavaṃ śūdro mannāmāpi na kīrtayet* | 3334 *praṇavaṃ hi paraṃ brahma nityaṃ brahmavido viduḥ* | 3335 *dvijaśuśrūṣaṇaṃ dharmaṃ śūdrāṇāṃ bhaktito mayi* | 3336 *tena gacchanti te svargaṃ cintayanto hi māṃ sadā* | 3337). See also VDhŚ 3350–3355 as an example of the notion that attitude is more important than birth in a particular *varṇa*: "A leaf, a flower, a fruit, [or] water that is offered to Me with devotion, this, brought near with devotion, I accept with [bowed] head from a *śūdra*. Or if a certain man from a low caste, who has committed all [kinds of] evil acts, permanently visualises Me, he is liberated from all evil acts. Brahmins who are perfect in knowledge as well as discipline and are skilled in the Veda, [but] do not have devotion to Me, those are like Caṇḍālas indeed." (*patraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyaṃ yan* [em., ed. *yo*] *me bhaktyā prayacchati* | 3350 *tad ahaṃ bhaktyupahṛtaṃ mūrdhnā gṛhṇāmi śūdrataḥ* | 3351 *antyajo vāpi yaḥ kaś cit sarvapāpasamanvitaḥ* | 3352 *yadi māṃ satataṃ dhyāyet sarvapāpaiḥ pramucyate* | 3353 *vidyāvinayasaṃpannā brāhmaṇā vedapāragāḥ* | 3354 *mayi bhaktiṃ na kurvanti caṇḍālasadṛśā hi te* | 3355). Similar views are found in $VDhŚ_{CE}$ 1705–1707 and 3223–3228. They are reminiscent of the redefinition of what a brahmin is in early Buddhism; see, for example, Ellis 2019: 61.

> division of the four Vyūhas, who knows the [rites during] the five periods of time [that are to be performed] uninterruptedly, this [person] is indeed known as a Bhāgavata.
>
> A *hotṛ*[46] who praises Me by means of the Ṛgveda, an *adhvaryu* [who praises Me] by means of the Yajur[veda], an *udgātṛ* [who praises Me] by means of the auspicious Sāmaveda, brahmins belonging to the Atharva[veda] who continually praise Me by means of the Atharvaśiras[-Upaniṣad], these [people] are also known as Bhāgavatas.[47]

In the first part of this passage, three specific features of Bhāgavatas are mentioned: knowledge of (and that implies the usage of) the *dvādaśākṣaramantra* – adherence to the teaching on the four Vyūhas, which are four specific manifestations of God – and knowledge (and thus performance) of the rites during the five periods of time (we will come back to these features below). In the subsequent lines, however, the concept of a *bhāgavata* is extended to persons who belong to and practise the rituals of Vedic traditions, but intend to worship Viṣṇu by means of these rituals. One gets the impression that these persons may not in fact possess the three features mentioned in the previous lines, but that the author of this passage nevertheless wanted to include them within the category of Bhāgavatas – "Bhāgavatas" as in the sense of "persons worshipping the *bhagavat*", not necessarily in the sense of a sectarian group of Bhāgavatas.

In another passage of the $VDhŚ_{CE}$, we find the reverse situation. Here a verse brings up the three specific features, but does not mention the term *bhāgavata*. Interestingly, the passage that forms the context of this verse also appears in the Nepalese manuscript, but the verse itself does not occur there. In its place, we find a very different verse.

In both versions of the VDhŚ, the passage concludes a section that depicts the auspicious rewards of various precious gifts presented to brahmins. The passage itself describes those brahmins who deserve donations and will bring liberation to their patrons:

---

46 The *hotṛ*, *adhvaryu*, and *udgātṛ* are the sacrificial priests of the respective Vedas.

47 $VDhŚ_{CE}$ 3372–3379: *apārthakaṃ prabhāṣante śūdrā bhāgavatā iti* | 3372 *na śūdrā bhagavadbhaktā viprā bhāgavatāḥ smṛtāḥ* | 3373 *dvādaśākṣaratattvajñaś caturvyūhavibhāgavit* | 3374 *acchidrapañcakālajñaḥ* (em., ed. *acchidraḥ pañcakālajñaḥ*) *sa vai bhāgavataḥ smṛtaḥ* | 3375 *ṛgvedenaiva māṃ hotā yajuṣādhvaryur eva ca* | 3376 *sāmavedena codgātā puṇyenābhiṣṭuvanti mām* | 3377 *atharvaśirasā caiva nityam ātharvaṇā dvijāḥ* | 3378 *stuvanti satataṃ ye māṃ te 'pi bhāgavatāḥ smṛtāḥ* | 3379.

A recipient who possesses [knowledge of] the Veda (ms.: of all Vedas), a recipient who possesses the power of asceticism (*tapas*), a recipient who is not impure – this recipient will rescue one. Those who are always pleased with recitation (ms.: Brahmins who are pleased with recitation), whose senses are not agitated, who are continually intent upon the five sacrifices[48] – those honoured [ones] rescue one. Those who are restrained by patience (ms.: Those who are patient and restrained), whose ears are filled with the Veda (*śruti*) (ms.: who are filled up to the ears with the Veda), whose senses are conquered, who abstain from killing living beings, householders who are humble when receiving gifts – those brahmins are capable of rescue. Always furnished with water, always furnished with the sacrificial thread, always reciting, avoiding food from low men (ms.: avoiding food from outcasts), approaching [his wife sexually] at the proper time, presenting oblations to the fire according to the regulations – this brahmin is capable of rescue (ms.: this brahmin does not fall from the world of Brahmā).[49]

A brahmin, however, who is My devotee (*bhakta*), who worships Me, of whom I am the final aim, whose acts are entrusted to Me[50] – this brahmin (*vipra*) can certainly rescue (ms.: will rescue) one. A brahmin who knows the true nature of the twelve-syllable [*mantra*], knows the division of the four Vyūhas, knows the [rites during] the five periods of time [that are to be performed] uninterruptedly – [he] will rescue one. (Instead of this sentence, the ms. reads: Being straight, knowing the Imperishable One, worshipping the forefathers and the deities, being My devotee, and having a mind fixed on the life forces,[51] he should worship this brahmin appropriately.)[52]

48 The five sacrifices are the daily duties of a Vedic-orthodox householder. They are the "sacrifice to the gods" (*devayajña*), the "sacrifice to the forefathers" (*pitṛyajña*), the "sacrifice to the beings" (*bhūtayajña*), the "sacrifice to men" (*manuṣyayajña*), and the "sacrifice the *brahman* (i.e., the Veda)"(*brahmayajña*); for more details see, e.g., Kane 1941: 696ff.

49 Note that this reading (which is similar to that of MBh 5.40.23d, where a variant of this verse appears) does not make sense in the present context. The context here is to which brahmins donations should be given, as these brahmins are capable of rescuing the giver. It is not which activities typical of a brahmin rescue *himself*.

50 The concept of *karmasaṃnyāsa*, deriving from *Bhagavadgītā* 18.9, entails renouncement of the personal rewards that a ritual act effects; cf. Rastelli 2006: 209–211.

51 A yogic technique called "contemplation of the life forces" (*prāṇacintā*) is described in the *Yogavāsiṣṭha*; see Timalsina 2012: 310–316.

52 VDhŚ$_{CE}$ 1191–1206 (VDhŚ$_{ms}$ 25r4–25v1): **yac ca vedamayaṃ* (CE : *sarvavedamayaṃ* ms.) *pātraṃ yac ca pātraṃ tapomayam* | 1191 *asaṃkīrṇaṃ ca yat pātraṃ tat pātraṃ tārayiṣyati* | 1192 **nityaṃ* (CE : *viprāḥ* ms.) *svādhyāyaniratās *tv aprakīrṇendriyāś* (CE : *svaprakīrṇendriyāś*) *ca ye* | 1193 *pañcayajñaratā nityaṃ pūjitās tārayanti te* | 1194 *ye *kṣāntidāntāḥ* (CE : *kṣāntadāntāḥ* ms.) **śrutipūrṇakarṇā* (CE: *śrutikarṇapūrṇā* ms.) **jitendriyāḥ* (ms.:

The relevant verse is found at the very end of the quoted passage. In the first paragraph of the quoted passage, exemplary Vedic brahmins are described as persons to whom it is especially rewarding to donate. This description is very generic, and indeed, several of its verses are also found in other works (see n. 51). Then follows a sentence that narrows the definition of worthy brahmins down to those who are devotees of Viṣṇu, and finally, in the version of the $VDhŚ_{CE}$, the definition is narrowed even further, and the rescuing brahmin is described as possessing the three characteristic features that are associated with Bhāgavatas in lines $VDhŚ_{CE}$ 3374–3375, quoted above. The term *bhāgavata* itself, however, is not mentioned.

The entire passage as found in the $VDhŚ_{CE}$ gives the impression of a very generic description of brahmins, intended to culminate in the statement that persons with very particular features are especially worthy of giving them gifts. In the passage $VDhŚ_{CE}$ 3372–3379, quoted above, the situation is the other way round. The concept of a *bhāgavata*, initially implying the three specific features, is extended to persons who belong to and practise the rituals of the Vedic traditions, who worship Viṣṇu, but who do not necessarily possess these characteristic features. We see that the statements oscillate, perhaps depending on their purpose: when – as in the passage just quoted – a person that should receive donations is defined, the target group is implicitly narrowed to those with very specific features. In the other passage, although Bhāgavatas are characterised by very particular features, Viṣṇu's devotees are defined as broadly as possible. Here, the purpose might be to describe potential donors. To be fair, this is not said in the immediate context of the passage. But we should not forget that major parts of the VDhŚ are devoted to the topic of donations to brahmins, which informs us about the general aim of this text.

Interestingly, the passage under discussion looks quite different in the Nepalese version. This version does not contain the verse mentioning the three specific features. The passage reaches its culmination earlier. After the generic

jitendriyā CE) *prāṇivadhe nivṛttāḥ* | 1196 *pratigrahe saṃkucitā *gṛhasthās* (CE : *grahastās* ms.) *te brāhmaṇās tārayituṃ samarthāḥ* | 1198 *nityodakī nityayajñopavītī nityasvādhyāyī *vṛṣalānnavarjī* (CE : *patitānnavarjī* ms.) | 1200 **ṛtau* (CE : *ṛtau ca* ms.) *gacchan vidhivac *cāpi* (CE : *ca* ms.) *juhvan *sa brāhmaṇas tārayituṃ samarthaḥ* (CE : *na brāhmaṇaś cyavate brahmalokāt* ms.) | 1202 *brāhmaṇo *yas tu* (CE : *yaś ca* ms.) *madbhakto madyājī matparāyaṇaḥ* | 1203 *mayi saṃnyastakarmā ca sa vipras *tārayed dhruvam* (CE : *tārayiṣyati* ms.) | 1204 **dvādaśākṣaratattvajñaś caturvyūhavibhāgavit* | 1205 *acchidrapañcakālajñaḥ sa vipras tārayiṣyati* | 1206 (CE : *ṛjur akṣaravettā ca pitṛdevatapūjakaḥ* | *madbhaktaḥ prāṇacittaś ca taṃ dvijaṃ suṣṭhu pūjayed* ||). $VDhŚ_{CE}$ 1191–1192 = VDh 53.17; $VDhŚ_{CE}$ 1195–1197 ≈ SkandaP V.3.209.10; $VDhŚ_{ms}$ 1199–1202 ≈ MBh 5.40.23.

description of Vedic brahmins who are able to rescue other humans, the text turns to brahmins who are devotees of Viṣṇu and thus are specifically able to rescue their donors. The very last verse of the passage, which we find instead of the VDhŚ$_{CE}$ verse mentioning the three specific features, is already dedicated to another topic: the main message of the verse is that, being a true devotee of Viṣṇu with good qualities, one should worship the brahmins thus described in the appropriate manner.

Thus, we can state that the effort to bring Bhāgavatas to the fore and to present them as exemplary persons is much stronger in the version of the VDhŚ$_{CE}$ than in the version of the Nepalese manuscript.

Vaikhānasas and Pāñcarātrikas

Before we take a closer look at the characteristic features of Bhāgavatas, the only passage of the VDhŚ that mentions Vaikhānasas and Pāñcarātrikas should first be presented, as this also mentions some of these features. The passage is found only in the version of the critical edition of the MBh. The entire chapter to which this passage belongs does not occur in the Nepalese manuscript.

> Yudhiṣṭhira said: "How should You be worshipped? Of what kind are Your manifestations (*mūrti*)? How do Vaikhānasas call [them], or how do Pāñcarātrikas?"
>
> The Venerable One said: "Pāṇḍava, hear the entire procedure of My ritual worship. Having prepared a lotus with eight petals and a receptacle on a sacrificial ground (*sthaṇḍila*), a clever man should worship[53] Me, who has been installed on this [lotus], according to the prescription of the eight-syllable [mantra] or by means of twelve-syllable [mantras][54] or by means of Vedic mantras or, in

53 Although the sentence does not conclude with a finite verb but consists only of absolutives, I have decided to render it in English with a finite verb, as this is the meaning that was probably intended here (although the passage may derive from another context in which the sentence concludes with a finite verb). Ms. M_2 changed the second half of line 1658 accordingly: *arcayīta samāhitaḥ*, "he should attentively worship".

54 The text uses the plural, but this probably does not mean that there are several different *dvādaśākṣaramantra*s. In Pāñcarātra Saṃhitās, this plural is sometimes also found, meaning that the *dvādaśākṣaramantra* should be recited several times; see, for example, SanS *brahmarātra* 4.66ab: "Then he should sacrifice the cooked food offering into the fire while [reciting] the twelve syllable [mantra] twelve times." (*caruhomaṃ tataḥ kuryād dvādaśadvādaśākṣaraiḥ* |).

> turn, by means of My *sūkta*. Yudhiṣṭhira, then the people who are Vaikhānasa experts call me Puruṣa, Satya, Acyuta, and Aniruddha. Others, however, [namely,] Pāñcarātrikas, distinguish Me in the same way, o king, or they consider [Me] as having four manifestations, namely, Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, and Aniruddha, o best of kings. Know, o best of kings, [that] despite the difference in [their] names, these and the other manifestations do not have different meanings. An intelligent man should worship Me in this way."[55]

The first part of this passage is devoted to religious practice and seems to refer to both Vaikhānasas and Pāñcarātrikas. Both groups ritually worship God after having installed him on a *maṇḍala* in the shape of a lotus. For this worship, four kinds of mantras are mentioned: the eight-syllable mantra (*aṣṭākṣaramantra*), the twelve-syllable mantra (*dvādaśākṣaramantra*), Vedic mantras, and the Viṣṇusūkta. One could interpret this in the sense that one part of these mantras is used by Pāñcarātrikas, the other part by Vaikhānasas. However, this is not the case. The eight-syllable and twelve-syllable mantras are widespread in Vaiṣṇava traditions in general, and they are used in both traditions, Vaikhānasa and Pāñcarātra.[56] Less clear is whether the other two kinds of mantras refer to both traditions, or only to Vaikhānasas. Although Vedic mantras and the Viṣṇusūkta (which is also a Vedic mantra) are also used in Pāñcarātra rituals,[57] they are much more often used in the Vaikhānasa tradition, which, in contradistinction to the early Pāñcarātra, considers itself a Vedic tradition.[58] We will come back to these mantras below.

A clearer distinction between the two traditions is made regarding the names of the four divine manifestations generally known as Vyūhas. Vaikhānasas call them Puruṣa, Satya, Acyuta, and Aniruddha.[59] Pāñcarātrikas also

55 VDhŚ$_{CE}$ 1652–1665*: yudhiṣṭhira uvāca*: *kathaṃ tvam arcanīyo 'si mūrtayaḥ kīdṛśās tu te* | 1652 *vaikhānasāḥ kathaṃ brūyuḥ kathaṃ vā pāñcarātrikāḥ* | 1653 *bhagavān uvāca*: *śṛṇu pāṇḍava tat sarvam arcanākramam ātmanaḥ* | 1654 *sthaṇḍile padmakaṃ kṛtvā cāṣṭapatraṃ sakarṇikam* | 1655 *aṣṭākṣaravidhānena hy atha vā dvādaśākṣaraiḥ* | 1656 *vaidikair atha vā mantrair mama sūktena vā punaḥ* | 1657 *sthāpitaṃ māṃ tatas tasminn arcayitvā vicakṣaṇaḥ* | 1658 *puruṣaṃ ca tataḥ satyam acyutaṃ ca yudhiṣṭhira* | 1659 *aniruddhaṃ ca māṃ prāhur vaikhānasavido janāḥ* | 1660 *anye tv evaṃ vijānanti māṃ rājan pāñcarātrikāḥ* | 1661 *vāsudevaṃ ca rājendra saṃkarṣaṇam athāpi vā* | 1662 *pradyumnaṃ cāniruddhaṃ ca caturmūrtiṃ pracakṣate* | 1663 *etāś cānyāś ca rājendra saṃjñābhedena mūrtayaḥ* | 1664 *viddhy anarthāntarā eva mām evaṃ cārcayed budhaḥ* | 1665.

56 See Colas 1996: 228, Rastelli 2023: 231-248.

57 See, e.g., PādS *kriyāpāda* 3.17–21.

58 Many mantras used in Vaikhānasa rituals are from the Vedas; see Colas 1996: 221f.

59 For Vaikhānasa sources on this concept, see Colas 1996: 110–112.

use these names, but more frequently the designations Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, and Aniruddha.[60]

If we compare this description of Pāñcarātrikas and Vaikhānasas with the description of Bhāgavatas in VDhŚ 3374f. (see p. 11), it is clear that Pāñcarātrikas and Vaikhānasas are to be considered Bhāgavatas, because all three groups use the *dvādaśākṣaramantra* and worship the four Vyūhas. However, it cannot be determined with certainty if there are yet other kinds of Bhāgavatas apart from Pāñcarātrikas and Vaikhānasas.[61]

Here a few general remarks on the term *bhāgavata* are appropriate. In South Asian history, this term was used in different contexts and over a long period, as we first see from early evidence in inscriptions, such as the famous inscription from the Bhāgavata Helidorus, ambassador of the Indo-Greek king Antialkidas (c. 130-110 BCE). We should not expect the term *bhāgavata* always to refer to a singular community or movement; it should rather be understood in its literal sense as "belonging to the Venerable One", referring to a wide range of devotees of the Bhagavat and not necessarily denoting a single tradition.[62]

In the present paper, the term *bhāgavata* is used in the very limited sense in which it appears and is defined in the texts examined. We must first properly understand the narrower senses the term has in various sources. Only then we can draw connecting lines between these sources and see if some refer to the same group of persons.

Such a connection with the VDhŚ can perhaps be successfully made for Śaṅkara's *Brahmasūtrabhāṣya*. In the passage that was skipped in the above quotation (p. 10) from this work, Śaṅkara speaks of the Vyūhas as a specific feature of the Bhāgavatas' teaching. Considering Śaṅkara's probable lifetime between 650 and 800 CE (see n. 39), which could also be the date of composition of the VDhŚ, it is not impossible that both works refer to the same religious tradition.[63]

60 For Pāñcarātra sources, see Rastelli 1999: 45–54.

61 A verse that is found in the Southern recension of the MBh, after verse 13.90.25, suggests that there were other Bhāgavatas apart from Pāñcarātrikas and Vaikhānasas. This verse appears in a description of a suitable assembly (*paṅkti*) at a *śrāddha* ritual: "(…) the best experts of the Pañcarātra and other (or: the best?) Bhāgavatas, Vaikhānasas of the best families who follow Vedic rules of conduct (…)" (*pañcarātravido mukhyās tathā bhāgavatāḥ pare | vaikhānasāḥ kulaśreṣṭhā vaidikācāracāriṇaḥ*).

62 See Colas 2003: 230–233.

63 See, however, Oberhammer 1977/78 and Suthren Hirst 2019, who both show that in *Brahmasūtrabhāṣya* 2.2.42–45 Śaṅkara describes various positions of Bhāgavatas. Thus, the actual situation was more complex.

Mantras

Let us now consider the mantras mentioned in more detail. Mantras often indicate sectarian affiliation. Thus, we may ask whether the four mantra options might refer to four different sub-traditions.

First of all, the VDhŚ does not mention many mantras. One of the reasons for this is that it does not describe many rituals; such descriptions are a major occasion to cite mantras. Apart from the *gāyatrī/sāvitrī*,[64] one of the most frequently mentioned mantras is *namo brahmaṇyadevāya*.[65] The phrase *brahmaṇyadeva*, "god fit for brahmins", is an epithet of Viṣṇu. The use of this name emphasises Viṣṇu's allegedly close relation to brahmins and gives us information about the work's authors and target audience, but is not of interest in our present discussion.

Among the few rituals for which specific mantras are cited in the VDhŚ are twilight worship (*sandhyā*), the ritual bath (*snāna*) that is connected with twilight worship, and rituals purifying one from evil deeds. In these rituals, virtually only Vedic mantras are mentioned;[66] exceptions will be treated below. Thus, devotees using Vedic mantras are represented in these sections of the VDhŚ.

As noted previously, the *dvādaśākṣara-* and *aṣṭākṣaramantra* are widespread and used in both the Pāñcarātra and Vaikhānasa traditions. The *dvādaśākṣaramantra*, which is *oṃ namo bhagavate vāsudevāya*,[67] is mentioned only thrice in the VDhŚ$_{CE}$. All three passages have been quoted above;[68] thus we find no further information about this mantra in the VDhŚ.

The *aṣṭākṣaramantra*, which is *oṃ namo nārāyaṇāya*,[69] is mentioned five times in the VDhŚ$_{CE}$.[70] Four of the five passages that refer to this mantra are absent from the Nepalese manuscript at the point where they would be expected. The fifth passage, i.e., the passage around line 2928, is indeed

64 ṚV III 62.10: *tát savitúr váreṇyaṃ bhárgo devásya dhīmahi | dhíyo yó naḥ pracodáyāt* ||. On the *gāyatrī* see also below, p. 18.

65 VDhŚ$_{CE}$ 792 (ms. 14v4), 1438 (ms. 32r3f.), 1450 (ms. 33v5), 2896 (ms. 60r5), 2911 (ms. 61r2), 2919, 2936, 2947, 2972 (ms. 66r4), 3172.

66 *sandhyā*: VDhŚ$_{CE}$ 492–524; bath: VDhŚ$_{CE}$ 1515–1622; purifying rituals: VDhŚ$_{CE}$ 2751–2778 (ms. 57r2–57v3, *cāndrāyaṇavidhi*), 3199–3212 (*prāyaścitta*).

67 See, e.g., PādS *cp* 25.

68 VDhŚ$_{CE}$ 1205 (see p. 7), 1656 (see p. 7), and 3374 (see p. 6). These passages do not seem to appear in the Nepalese manuscript.

69 See, e.g., PādS *cp* 24.

70 VDhŚ$_{CE}$ 386, 1656 (quoted above), 2928, 3126, 3173.

found in the Nepalese manuscript, but here the *aṣṭākṣaramantra* is not referenced.[71]

Two of the five occurrences convey the impression that the *aṣṭākṣaramantra* was intentionally added to passages that actually deal with another mantra, namely, the *gāyatrī*.

We find a parallel version of the first of these passages in the *Viṣṇudharma*.[72] This follows a section that praises reciting the *gāyatrīmantra* at twilight worship (*sandhyā*). The text continues:[73]

VDh 51.5–9
yāvantaś ca pṛthivyāṃ hi cīrṇavedavratā dvijāḥ |
acīrṇavratavedā vā vikarmapatham āśritāḥ | 5
teṣāṃ tu pāvanārthaṃ *hi* ***nityam eva yudhiṣṭhira*** |
dve saṃdhye *hy upatiṣṭheta* ***tad askannaṃ*** *mahā****vratam*** | 6
nāsti kiṃcin naravyāghra duṣkṛtaṃ brāhmaṇasya tu |
yatra sthitaḥ sadādhyātme dve saṃdhye hy upatiṣṭhati | 7
pūrṇāhutiṃ vā prāpnoti juhute ca trayo 'gnayaḥ |
dahanti duṣkṛtaṃ tasya agnayo nātra saṃśayaḥ | 8
evaṃ sarvasya ***viprasya kilbiṣaṃ nirdahāmy*** *aham* |
ubhe saṃdhye hy upāsinas tasmāt sarvaśucir dvijaḥ | 9

However many brahmins there are on earth – whether they have observed the observances related to the study of the Veda or be they without an observed observance or the Veda because they have resorted to the path of unlawful acts –, for the purpose of their purification, Yudhiṣṭhira, one[74] should perform worship daily at both twilights. This is the great observance that does not fail.

71 In VDhŚ$_{ms}$ 61v2–3, lines corresponding to VDhŚ$_{CE}$ 2925–2929 are found, but instead of 2928, a line with different content appears.

72 See Grünendahl 1984: 51.

73 Expressions that have equivalents in the VDhŚ$_{CE}$ are printed in bold. The passages quoted here continue with parallel lines: VDh 51.10–52.2 ≈ VDhŚ$_{CE}$ 390–395. A parallel of VDh 51.1–5 also occurs in VDhŚ$_{CE}$ 492–502 (see Grünendahl 1984: 51), but not in the VDhŚ$_{ms}$.

74 This passage probably intends to convey that all brahmins, whether they fulfill their duties or not, should worship at twilight in order to purify themselves. The subject of this clause is in the singular, while the subject of the preceding clause is in the plural, but the sentence cannot mean that any person should perform twilight worship in order to purify all brahmins on earth. The reason for the incongruence in number is probably that this sentence was compiled by using verse lines from different souces. Compare the parallel verse in SkandaP VII.1.106.13, which is grammatically correct: "However many brahmins there are

> O tiger among men, there are no misdeeds for a brahmin when [he] worships at both twilights, always intent upon the inner self (*adhyātma*),[75] or [when] he receives (?) and offers a full oblation. The three fires[76] burn his misdeeds, the fires (?) – there is no doubt.[77] In this way, I (i.e., God) burn the faults of every brahmin. Therefore, a brahmin who worships at both twilights is entirely pure.

We see that in this version, the *aṣṭākṣaramantra* is not mentioned.[78] In contrast, it is mentioned in the version of the VDhŚ$_{CE}$. This version also deals with twilight worship, and uses some of the expressions that occur in the passage just quoted, but puts them in a different context:

> VDhŚ$_{CE}$ 382–389
> *madbhaktā ye naraśreṣṭha madgatā matparāyaṇāḥ* | 382
> *madyājino manniyamās tān prayatnena pūjayet* | 383
> ***teṣāṃ tu pāvanāyāhaṃ nityam eva yudhiṣṭhira*** | 384
> ***ubhe saṃdhye*** *'pi tiṣṭhāmi hy* ***askannaṃ tad vrataṃ*** *mama* | 385
> *tasmād aṣṭākṣaraṃ mantraṃ madbhaktair vītakalmaṣaiḥ* | 386
> *saṃdhyākāleṣu japtavyaṃ satataṃ cātmaśuddhaye* | 387
> *anyeṣām api* ***viprāṇāṃ kilbiṣaṃ hi praṇaśyati*** | 388
> ***ubhe saṃdhye 'py upāsīta tasmād vipro viśuddhaye*** | 389
>
> O best of men, one should zealously worship those who are My devotees, who have approached Me, of whom I am the final aim, who worship Me, who have Me as a restriction. In order to purify them, Yudhiṣṭhira, I am always present at both twilights. This is My observance that does not fail. Therefore, at twilight hour, My devotees who are free from faults should always recite the eight-syllable mantra to purify themselves. For other brahmins, too, faults are destroyed [by this]. Therefore, a brahmin should worship for the purpose of purification at both twilights.

---

on earth – whether they have observed the observances related to the study of the Veda or be they without an observed observance or the Veda, all these brahmins have to be worshipped, my dear." (*yāvaṃtaḥ pṛthivīmadhye cīrṇavedavratā dvijāḥ | acīrṇavratavedā vā te 'pi pūjyā dvijāḥ priye* ||).

75 For this meaning of the term *adhyātman*, see VDh 40.46–47. The term also occurs in VDh 52.15 and 102.31.

76 According to Grünendahl (1984: 16), these are the three fires of the *agnihotra*. The *agnihotra* ritual follows the *sandhyā*; see Srinivasan 1973: 167.

77 This sentence, too, seems to be corrupt.

78 It is not mentioned in any other passage of the VDh either.

This passage differs from that in the VDh in several respects. First of all, it does not start with brahmins in general, as the VDh passage does, but with Viṣṇu's devotees, who are purified during twilight worship. Only at the end does the passage extend its statement also to brahmins in general (a strategy we have already observed above; see p. 11). Then Viṣṇu, who speaks in this passage, gives a reason why twilight worship is purifying: it is because He is present at this time. And because of this presence of God, the *aṣṭākṣaramantra*, which is a manifestation of Him, should be recited during the *sandhyā* ritual.[79]

This is remarkable because the mantra that is traditionally recited during this widespread ritual is the *gāyatrī*.[80] In other passages of the VDhŚ, too, the *gāyatrī* is often prescribed for *sandhyā* worship, even if it is often a specific *gāyatrī*, namely, Viṣṇu's *gāyatrī*.[81] As noted above, the VDh passage appears in the context of a praise of the *gāyatrī*. In the VDhŚ, however, the *aṣṭākṣaramantra* is deliberately mentioned instead of the *gāyatrīmantra*. This results in quite a peculiar form of twilight worship, which perhaps was practised by a particular group of Bhāgavatas instead of reciting the *gāyatrī* or the *viṣṇugāyatrī*.

We find a comparable situation in a second passage mentioning the *aṣṭākṣaramantra*. The topic of this passage is again the *gāyatrī*. Yudhiṣṭhira asks how the *gāyatrī* can be known and what its reward is. In His reply, however, God mentions not only the *gāyatrī*, but also the *aṣṭākṣaramantra*. This seems inappropriate considering Yudhiṣṭhira's question, but clearly serves to present the additional option of using the *aṣṭākṣaramantra* for purposes for which the *gāyatrī* is usually employed.

79 There is a similar notion in connection with the *gāyatrī* in the *Atharvavedapariśiṣṭa*s: "When the sun has half sunk, when the sun has half risen – there the Gāyatrī is present, that is called the time of the juncture(/twilight)." AVPar XLI 4.1: *ardhāstamita āditye ardhodite divākare | gāyatryās tatra sāṃnidhyaṃ saṃdhyākālaḥ sa ucyate ||* (quoted and translated in Haas 2023: 246 n. 1037). Compare also AVPar XLI 3.10 with the above-quoted passages.

80 Cf., e.g., Kane 1941: 313f.

81 VDhŚ$_{CE}$ 492–495, 1515–1604, 2751–2779 (2778: *gāyatrīṃ mama*; ms. 57r2–57v3: *gāyatrīṃ vā japet ...*), 2954–2958 (2955: *madgāyatrī*), 2971 (*madgāyatrī*; ms. 66r4: *gāyatrīṃ vaiṣṇavīṃ ...*). The *viṣṇugāyatrī* is a Vaiṣṇava version of the Vedic *gāyatrī*. The VDhŚ does not disclose the wording of this mantra. There are several versions of the *viṣṇugāyatrī*. The *Jayākhyasaṃhitā* (JS 7.104–106), for example, teaches the *viṣṇugāyatrī* as follows: *oṃ viśvarūpāya vidmahe viśvātītāya dhīmahi tan no viṣṇuḥ pracodayāt*. According to Srinivasa Chari (1994: 132 and 151, n. 3), it is the following verse from the *Mahānārāyaṇopaniṣad*: *nārāyaṇāya vidmahe vāsudevāya dhīmahi tan no viṣṇuḥ pracodayāt* (MNU 78).

> Yudhiṣṭhira spoke: "Tell me, o Lord of The Gods, how can men understand the *gāyatrī*, o Venerable One? Or what is its reward, o God?"
> The Venerable One spoke: "O King, having recited My *gāyatrī* or the eight-syllable [mantra] on a twelfth lunar day, on an equinoctial day, at a lunar or solar eclipse, on a solsticial day, under the *śravaṇa* constellation, at the *vyatīpāta*[*yoga*],[82] when one sees an *aśvattha* tree, and also when one sees Me, one doubtless removes the misdeeds one has acquired.[83]

The remaining two of the five occurrences of the *aṣṭākṣaramantra* are in the context of ablutions at dawn, noon, and sunset (*triṣavaṇa*) and of an expiation ritual (*prāyaścitta*) (VDhŚ$_{CE}$ 2928, 3173). Both are purifying rituals for which the *gāyatrī* would also have been a suitable option.[84]

It is interesting that when we search for the Viṣṇusūkta[85] – the last kind of mantra named in the passage describing the worship of Vaikhānasas and Pāñcarātrikas – we also find it in contexts in which the *gāyatrī* appears.

Apart from the passage describing the Vaikhānasas' and Pāñcarātrikas' practices, the VDhŚ$_{CE}$ mentions the Viṣṇusūkta twice.[86] The first of these passages again occurs in regulations for *sandhyā* worship. In contrast to the passages mentioning the *aṣṭākṣaramantra*, the Viṣṇusūkta is here not an alternative to the *gāyatrī*, but it should be recited in addition to it and along with several other Vedic mantras:

82 The *vyatīpāta* occurs when sun and moon are in parallel declinations, but in opposite courses; see Böhtlingk/Roth 1871 s.v.

83 VDhŚ$_{CE}$ 3121–3127: *yudhiṣṭhira uvāca*: *bhagavaṃs tava gāyatrī budhyate tu kathaṃ nṛbhiḥ* | 3121 *kiṃ vā tasyāḥ phalaṃ deva mamācakṣva sureśvara* | 3122 *bhagavān uvāca*: *dvādaśyāṃ viṣuve caiva candrasūryagrahe tathā* | 3123 *ayane śravaṇe caiva vyatīpāte tathaiva ca* | 3124 *aśvatthadarśane caiva tathā maddarśane 'pi ca* | 3125 *japtvā tu mama gāyatrīm atha vāṣṭākṣaraṃ nṛpa* | 3126 *ārjitaṃ duṣkṛtaṃ tasya nāśayen nātra saṃśayaḥ* | 3127. This passage does not seem to appear in the Nepalese manuscript.

84 See Haas 2023: 165.

85 It is not completely clear what the Viṣṇusūkta is. According to Gonda (1979), the Viṣṇusūkta is hymn ṚV I 154, one of the few Ṛgvedic hymns dedicated to Viṣṇu. However, it is sometimes a combination of several Ṛgvedic verses dedicated to Viṣṇu. Olivelle (1987: 15, n. 14) mentions a version of the Viṣṇusūkta consisting of ṚV I 154.1–4, I 22.19–20, and I 22.18–19 (?), and says that another version is found in the *Nityanaimittikakarmasamuccayaḥ*. According to Hüsken (2009: 87, n. 241), the Viṣṇusūkta consists of ṚV I 154.1; I 154.5.1–2; I 154.2; VII 99.1; VII 100.4; and VII 100.3.

86 A third passage (VDhŚ$_{CE}$ 1549) mentions hymns (*sūkta*) devoted to Viṣṇu, Varuṇa, Savitṛ, and Indra in general, but not the Viṣṇusūkta in particular. None of these passages is found in the Nepalese manuscript.

> (…) Then he should raise his arms and look attentively at the sun. He should visualise Me in the [sun's] disc, with a four-armed fiery manifestation. He should recite the *mantra ud u tyam*[87] in addition to *citraṃ*[88] [and] *taccakṣuḥ*.[89] Having recited the *sāvitrī* to the best of one's ability as well as My *sūkta*, the *sāma* verses devoted to Me, and the *puruṣavrata*,[90] he should then look at the sun while [reciting] the *ṛc* verse *haṃsaḥ śuciṣad*.[91] (…)[92]

The second passage follows the prescriptions for an expiation ritual (*prāyaścitta*). In this ritual, the *gāyatrī* and several other Vedic mantras are recited. After concluding this passage, at the very end of the chapter, a final verse is added:

> One who directs his mind towards Me and constantly recites My *sūkta* is not stained by any evil act, just as a lotus leaf is not stained by water.[93]

Here, too, the last two lines seem to have been added as an alternative to the *gāyatrī* recitation.

Overall, the evidence of the various kinds of mantras in the VDhŚ is too scarce to decide whether these references indicate the existence of various traditions that each used one of these specific mantras. A few passages, however, show that on occasions when the *gāyatrīmantra* was more typically recited,

87 ṚV I 50.1: *úd u tyáṃ jātávedasaṃ deváṃ vahanti ketávaḥ | dṛśé víśvāya sū́ryam* ||, a hymn devoted to Sūrya, the sun.

88 ṚV I 115.1: *citráṃ devā́nām úd agād ánīkaṃ cákṣur mitrásya váruṇasyāgnéḥ | cákṣur mitrásya váruṇasyāgnéḥ | ā́prā dyā́vāpṛthivī́ antárikṣaṃ sū́rya ātmā́ jágatas tasthúṣaś ca* ||, another verse devoted to Sūrya.

89 ṚV VII 66.16: *tác cákṣur deváhitaṃ śukrám uccárat | páśyema śarádaḥ śatáṃ jī́vema śarádaḥ śatám* ||, again a verse devoted to Sūrya.

90 Two Vedic passages are designated as *puruṣavrata*: ṚV IV 31.1 and ṚV X 90.1–5 (Quillet 2015: 271). The first verse belongs to a hymn devoted to Indra; the second passage is the beginning of the famous *Puruṣasūkta*. The cosmic man (*puruṣa*) described there is often identified with Nārāyaṇa (Preciado-Solis 1984: 6f.), who in turn is identified with Viṣṇu. As the other mantras mentioned in this sentence of the VDhŚ$_{CE}$ are devoted to Viṣṇu, it is probably the beginning of the Puruṣasūkta that is meant here.

91 ṚV IV 40.5: *haṁsáḥ śuciṣád vásur antarikṣasád dhótā vediṣád átithir duroṇasát | nṛṣád varasád ṛtasád vyomasád abjā́ gojā́ ṛtajā́ adrijā́ ṛtám* ||, again a verse devoted to Sūrya.

92 VDhŚ$_{CE}$ 1574–1579: *ūrdhvabāhus tato bhūtvā sūryam īkṣet samāhitaḥ* | 1574 *tanmaṇḍalasthaṃ māṃ dhyāyet tejomūrtiṃ caturbhujam* | 1575 *ud u tyaṃ ca japen mantraṃ citraṃ taccakṣur ity api* | 1576 *sāvitrīṃ ca yathāśakti japtvā sūktaṃ ca māmakam* | 1577 *manmayāni ca sāmāni puruṣavratam eva ca* | 1578 *tataś cālokayed arkaṃ haṃsaḥ śuciṣad ity ṛcā* | 1579.

93 VDhŚ$_{CE}$ 3211–3212: *mama sūktaṃ japed yas tu nityaṃ madgatamānasaḥ* | 3211 *na pāpena tu lipyeta padmapatram ivāmbhasā* | 3212.

such as *sandhyā* worship, *prāyaścitta*s, or other purifying rituals, Vaiṣṇava mantras are considered valid options on the same par. In this way, too, the text seems to try to extend its validity as far as possible, to a wide variety of Vaiṣṇava traditions.

Conclusion

Apart from giving a general overview of the content of the VDhŚ, the aim of this paper was to investigate the religious environment in which the VDhŚ was composed and the audience it targeted. We asked whether the VDhŚ addresses one or more specific Vaiṣṇava communities or Vaiṣṇavas in general, and we wanted to know about the specific religious practices of such group(s).

Although the term *vaiṣṇava* appears in the title of the VDhŚ, it does not designate a specific group of people in the work itself. Instead, we encounter a group called "Bhāgavatas" already in the frame narrative of the work.

Comparing the frame story with the parallel version in the *Viṣṇudharma* has helped us to realise the significance of the term *bhāgavata* for the VDhŚ. In the version of the VDhŚ found in the critical edition of the MBh, the term appears at crucial points in the narrative, whereas it does not appear at all in the parallel passages of the VDh.[94]

Few of the passages relevant to the investigation undertaken in this paper have been transmitted in the Nepalese manuscript of the VDhŚ. We might therefore conclude that the emphasis on Bhāgavatas is a peculiarity of the South Indian manuscripts, resulting from a revision of the VDhŚ by a Bhāgavata redactor who was either a South Indian himself, or who reworked the manuscript that found its way to South India and there became the prototype for further transmission. However, the only passage in the Nepalese manuscript in which Bhāgavatas are very clearly part of Yudhiṣṭhira's assembly shows that the matter is not that simple. Bhāgavatas are not completely absent from the Nepalese manuscript. Could it be the other way round, namely, that attempts were made in Nepal to erase the traces of the Bhāgavatas? At the present state of knowledge, we cannot ascertain the historical processes at hand. Comparing late South Indian manuscripts with a single Nepalese manuscript

94 The term *bhāgavata* in the VDh would deserve its own study. Interestingly, here it appears only in very few chapters, and the main point here is to become a Bhāgavata; see VDh3.14–38, 79.22–25, 80.31, 82.76.

from the eleventh century is like comparing apples with oranges, so to speak. More evidence is needed in order to draw valid conclusions.

A further search for Bhāgavatas in the VDhŚ unearthed divergent strategies. On the one hand, the definition of a Bhāgavata is broadened to include also those who practise Vedic rituals instead of the *pañcakāla* rites characteristic of Bhāgavatas, if they are devoted solely to Viṣṇu. On the other hand, the persons worthy of receiving donations are narrowed down to those having the features of Bhāgavatas. This strategy of widening and narrowing down definitions is observed also in other contexts in the VDhŚ, such as in the passage prescribing the *aṣṭākṣaramantra* for twilight worship, but also when the terms brahmin and *śūdra* are redefined.

The passage describing the characteristic features of Vaikhānasas and Pāñcarātrikas introduces us to distinct groups of Bhāgavatas who use various mantras for their ritual worship of God. The VDhŚ is limited in the information it provides about these mantras, and the Nepalese manuscript again lacks these passages. We can, however, observe the VDhŚ_{CE}'s attempt to integrate several kinds of religious practices, and thus probably several kinds of Vaiṣṇava communities, by proclaiming the use of various typically Vaiṣṇava mantras for purposes for which usually the Vedic *gāyatrīmantra* is used, while the *gāyatrīmantra* itself can also be employed as a matter of course.

The VDhŚ_{CE} thus, on the one hand, addresses very specific Vaiṣṇava communities but, on the other, also attempts to expand its intended audience and to present itself as being valid also for a broader public.

Bibliography

Primary literature

AVPar	*Atharvavedapariśiṣṭa*s. The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda. Ed. by George Melville Bolling & Julius von Negelein. Vol. I: Text and Critical Apparatus. 2 vols. Leipzig 1909–1910: Harrassowitz.
ṚV	*Ṛgveda*. *Die Hymnen des Ṛigveda*. Ed. Th. Aufrecht. 2 vols. Berlin 1861, 1863 (repr. Hildesheim, New York 1973).

JS	*Jayākhyasaṃhitā*. *Jayākhyasaṁhitā*. Crit. Ed. with an Introduction in Sanskrit, Indices etc. by Embar Krishnamacharya. (Gaekwad's Oriental Series 54.) Baroda 1931.
PādS	*Pādmasaṃhitā*. *Padma Samhita*. Crit. ed. by Setha Padmanabhan & R. N. Sampath (part I), Seetha Padmanabhan & V. Varadachari (part II). (Pāñcarātra Parisodhanā Pariṣad Series 3, 4.) Madras 1974, 1982.
BSūBh	*Brahmasūtrabhāṣya*, *Śaṅkara*. *The Brahmasūtrabhāṣya. Text with Foot-Notes & Variants etc*. Re-ed. by Nārāyan Rām Āchārya. Bombay ^{3}1948.
BhG	*Bhagavadgītā*. MBh 6.23–40.
MDhŚ	*Mānavadharmaśāstra*: *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra.* Ed. by Patrick Olivelle with the assistance of Suman Olivelle. New York 2005: Oxford University Press.
MNU	*Mahānārāyaṇopaniṣad*: *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad.* Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes et, en annexe, la Prāṇāgnihotra Upaniṣad par J. Varenne. 2 vols. Paris 1960, ^{2}1986.
MBh	*Mahābhārata*. *The Mahābhārata* for the First Time Crit. Ed. by Vishnu S. Sukthankar, S. K. Belvalkar et al. 19 vols. Poona 1933–1966.
VDh	*Viṣṇudharma*. See Grünendahl 1983-89.
$VDhŚ_{CE}$	*Vaiṣṇavadharmaśāstra*. MBh 14, app. I, No. 4.
$VDhŚ_{ms}$	*Vaiṣṇavadharmaśāstra*. Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) under the National Archives of Kathmandu Ms. 1/1321 (= Nepal-German Manuscript Preservation Project Reel No. A 27/02).
SanS	*Sanatkumārasaṃhitā*. *Sanatkumāra-Saṃhitā of the Pāñcarātrāgama*. Ed. by V. Krishnamacharya. (The Adyar Library Series 95.) Adyar 1969.
SkandaP	*Skandapurāṇa*. T*he Skandamahāpurāṇam*. Ed. Kṣemarāja Śrīkṛṣṇadāsa. 7 vols. Delhi 1986: Nag Publishers (repr. of the Veṅkaṭeśvara Steam Press edition).

Secondary literature

Bendall, Cecil 1883. *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge*. Cambridge: University Press.

Böhtlingk, Otto & Rudolph Roth 1855–1875. *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 vols. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

Colas, Gérard 1996. *Viṣṇu, ses images et ses feux. Les métamorphoses du dieu chez les vaikhānasa*. (École Française d'Extrême-Orient, Monographies 182.) Paris: École française d'Extrême-Orient.

— 2003. "History of Vaiṣṇava Traditions: An Esquisse", in: Gavin Flood (ed.): *The Blackwell Companion to Hinduism.* (Blackwell Companions to Religion.) Oxford: Blackwell, 229–270.

DeCaroli, Robert 2004. *Haunting the Buddha. Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Dunham, John 1985. "Manuscripts used in the Critical Edition of the *Mahābhārata*: A Survey and Discussion", in: *Journal of South Asian Literature* 20 (1/I): 1–15.

Ellis, Gabriel 2019. "Early Buddhism and Caste", in: *Rocznik Orientalistyczny* 72 (1): 55–71.

Fitzgerald, James L. 2004. „*Dharma* and its Translation in the *Mahābhārata*", in: *Journal of Indian Philosophy* 32: 671–685.

Gonda, Jan 1979. "The use of the Viṣṇusūkta in some ritual texts of the Vaikhānasas", in: *Our Heritage, Sanskrit College 150th Anniversary Volume*, Calcutta, 23-38. Reprint 1991 in: J. Gonda, Selected Studies. Vol. VI/1. Leiden; New York; Kobenhavn; Köln: Brill, 494–509.

Grünendahl, Reinhold 1983–1989. *Viṣṇudharmāḥ. Precepts for the Worship of Viṣṇu.* 3 vols. Wiesbaden: Harrassowitz.

Haas, Dominik 2023. *Gāyatrī: Mantra and Mother of the Vedas. A Philological-Historical Study.* (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 929 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 110.) Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.

Hara, Minoru 1970. "Tapo-dhana", in: *Acta Asiatica* 19: 58–76.

Hüsken, Ute 2009. *Viṣṇu's Children. Prenatal life-cycle rituals in South India*. (Ethno-Indology. Heidelberg Studies in South Asian Rituals 9.) Wiesbaden: Harrassowitz.

Kane, Pandurang Vaman 1941. *History of Dharmaśāstra. (Ancient and Mediæval Religious and Civil Law)*. Vol. 2, parts 1–2. (Government Oriental Series B/6.) Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

NCC 32. New Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors. Vol. 32. (Madras University Sanskrit Series 58.) Madras 2013: University of Madras.

Oberhammer, Gerhard 1977/78. "An Unknown Source in Śaṅkara's Refutation of the Pāñcarātra", in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 58/59: 221–233.

Oertel, Hanns 1937. *Zum altindischen Ausdrucksverstärkungstypus satyasya satyam 'das Wahre des Wahren' = 'die Quintessenz des Wahren'*. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung, Heft 3.) München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.

Olivelle, Patrick 1987. *Renunciation in Hinduism. A Medieval Debate*. Vol. 2: *The Viśiṣṭādvaita Argument*. (Publications of the De Nobili Research Library 14.) Vienna: Sammlung De Nobili.

— 2009. *The Law Code of Viṣṇu. A Critical Edition and Annotated Translation of the Vaiṣṇava-Dharmaśāstra.* (Harvard Oriental Series 73.) Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press.

Preciado-Solis, Benjamin 1984. *The Kṛṣṇa Cycle in the Purāṇas. Themes and Motifs in a Heroic Saga*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Quillet, Anne-Marie 2015. *Le Sāmavidhānabrāhmaṇa dans la tradition sāmavédique.* Doctoral thesis submitted to the École Pratique des Hautes Études. (<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02099688>)

Rastelli, Marion 1999. *Philosophisch-theologische Grundanschauungen der Jayākhyasaṃhitā. Mit einer Darstellung des täglichen Rituals*. (Sitzungsberichte der Östereichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 668 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 33.) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

— 2000. „Die fünf Zeiten (*pañca kāla*s) in den ältesten Pāñcarātra-Saṃhitās", in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 44: 101–134.

— 2006. *Die Tradition des Pañcarātra im Spiegel der Pārameśvara-saṃhitā*. (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 748 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 51.) Wien: Verlag der Östereichischen Akademie der Wissenschaften.

— 2023. “Viṣṇu, Vāsudeva and Nārāyaṇa in the Pāñcarātra Saṃhitās“, in: Marcus Schmücker (ed.), *Changing Forms and the Becoming of a Deity in Indian Religious Traditions: The God Viṣṇu-Nārāyaṇa*. (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 934 = Veröffentlichungen zu den Sprachen und Kulturen Südasiens 40.) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 215-256.

Raven, Ellen 1988. “The Secret Servants of Kubera: the Naras or Guhyakas”, in: *Studies in South and Southeast Asian Archaeology* 2: 105–145.

Sörensen, S. 1904. *An Index to the Names in the Mahabharata with Short Explanations and a Concordance to the Bombay and Calcutta Editions and P. C. Roy’s Translation*. London: Williams & Norgate.

Srinivasa Chari, S. M. 1994. *Vaiṣṇavism. Its Philosophy, Theology and Religious Discipline*. Delhi: Motilal Banarsidass. Reprint 2000.

Srinivasan, Doris Meth 1973. “Saṃdhyā. Myth and Ritual”, in: *Indo-Iranian Journal* 15: 161–178.

Suthren Hirst, J. G. 2019. “Refutation or dialogue? Śaṃkara’s treatment of the Bhāgavatas“, in: Brian Black & Chakravarthi Ram-Prasad (eds.): *In Dialogue with Classical Indian Traditions: Encounter, Transformation and Interpretation*. (Dialogues in South Asian Traditions: Religion, Philosophy, Literature and History.) London; New York: Routledge, 51–65.

TAK. *Tāntrikābhidhānakośa. Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique*. Eds. Hélène Brunner, Gerhard Oberhammer & André Padoux (vols. 1–2), direction Dominic Goodall & Marion Rastelli (vol. 3). (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 681, 714, 839 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 35, 44, 76.) Wien 2000, 2004, 2013: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Timalsina, Sthaneshwar 2012. “Liberation and Immortality: Bhuśuṇḍa’s Yoga of *Prāṇa* in the *Yogavāsiṣṭha*”, in: Knut A. Jacobsen (ed.): *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*. (Brill’s Indological Library 37.) Leiden; Boston: Brill, 303–325.

Vetter, Tilmann 1979. *Studien zur Lehre und Entwicklung Śaṅkaras*. (Publications of the De Nobili Research Library 6.) Wien: Sammlung De Nobili.

Die Dialektik des Schöpfers und des Geschaffenen im alten Indien und Iran

Kianoosh Rezania

Einleitung

In seiner *Philosophie der symbolischen Formen* verweist Ernst Cassirer auf ein „doppelseitiges und zwiespältiges" Verhältnis zwischen Prajāpati und der Zeit:

> Auf der einen Seite wird Prajapati, aus dem alle Dinge hervorgegangen sind, mit dem Jahr, also allgemein mit der Zeit identifiziert; er ist das Jahr, denn als ein Ebenbild seiner selbst hat er es erschaffen. An anderen Stellen aber kehrt sich […] das Verhältnis um. Nicht die Zeit ist von Prajapati geschaffen, sondern sie schuf selbst den Prajapati.[1]

Cassirer bezieht sich lediglich auf die doppelseitige Beziehung zwischen Prajāpati und der Zeit. Es scheint jedoch – wie die folgenden Beispiele zeigen werden –, dass das Phänomen der Konzeption solcher reziproken Relationen weder auf die Zeit und Prajāpati noch auf die Zeit und Schöpfungsgottheiten im Allgemeinen beschränkt ist. Vielmehr können dialektische Beziehungen in unterschiedlichen Bereichen der indoiranischen Kultur beobachtet werden. Besonders häufig scheinen sie in jenen Kosmogonien aufzutauchen, in denen sich eine monistische Tendenz abzeichnet, die Weltentstehung also auf eine einzige Ursache zurückgeführt wird. Hier stellt die Entstehung der Zeit ein Sonderproblem dar. Bei ihr handelt es sich um eine Voraussetzung für die Schöpfung, da diese sich innerhalb der Zeit ereignen muss. Dieses Verhältnis hat zur Folge, dass der Zeit gelegentlich schöpferische Eigenschaften zugeschrieben werden, wodurch sie mitunter die Rolle des Schöpfergottes einnimmt. Sollte sie die Position des Schöpfers

1 Cassirer 1994: 142.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24828>

nicht selbst bekleiden, müsste die Zeit erst erschaffen werden. Aufgrund dieser kosmogonischen Doppelfunktion kann es zu der Entstehung einer Dialektik zwischen dem Schöpfergott und der Zeit kommen.

Im Folgenden werde ich einige Beispiele dieser dialektischen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschaffenem, Erzeuger und Gezeugtem präsentieren. Da diese zum größten Teil die Zeitproblematik besprechen, hoffe ich, dass sie sich zur Ehrung des Jubilars eignen, der meine Promotionsarbeit über die zoroastrische Zeitvorstellung mit besonderer Großzügigkeit mitbetreute. Die Beziehung zwischen der altindischen und der altiranischen Religion war ein ständiges Thema des Austauschs zwischen dem Jubilar und mir, von dem ich in hohem Maße profitiert habe. Die Hervorhebung einer Gemeinsamkeit in der altindischen und der altiranischen Weltanschauung soll meine aufrichtige Dankbarkeit für diese bereichernden Gespräche während meiner Promotion an der Georg-August-Universität Göttingen zeigen.

Prajāpati und seine dialektischen Beziehungen

Bevor wir das Beispiel des Prajāpati betrachten, lohnt es sich, kurz auf eine kosmogonische Dialektik hinzuweisen, die bereits im *Ṛgveda* zu finden ist. Das 10. Buch des *Ṛgveda*, also dessen jüngster Teil, nutzt zur Beschreibung der Weltentstehung unter anderem ein biomorphes Interpretationsmodell, nach dem die Welt aus einem Keim hervorgeht, der in den Urgewässern schwamm. Demnach gab es zu Beginn lediglich die Salzwasser. In diesen Urgewässern bildete sich ein Keim, ein Ei, aus dem die Welt geboren wurde.[2] Die Altiraner und Altinder teilten die Ei-Kosmologie, die Darstellung der Welt als Weltenei. Der Himmel bildet dessen Schale, und die Erde, umgeben vom steinernen Himmel, schwimmt wie eine runde Scheibe auf einem Ozean in diesem Ei. Während dieses biomorphe Interpretationsmodell keinen Schöpfer voraussetzt, verbindet sich diese Kosmogonie mit der Konzeption eines Weltschöpfers, wie RV X, 121.1 beschreibt: „Ein Goldembryo bildete sich am Anfang. Als der Herr des Entstandenen [aus dem Ei] geboren war, war er allein. Er ist es, der diese Erde und diesen Himmel festhält.“[3] In dieser Strophe lässt sich eine Dialektik zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen erkennen. Der Herr des Entstandenen wurde geboren. Während der Geborene (aus dem Ei) als Herr des Entstandenen dargestellt wird, wird das Ei zum

2 S. RV X, 129.3.

3 Oberlies 2012: 227.

Gebärenden und zum Schöpfer. Diese Dialektik findet auch im ersten Buch des *Ṛgveda* einen Ausdruck. „[…] auch hier nützt der Dichter das Paradoxon, um sich dem Rätsel der Weltentstehung zu nähern. Da wird gesagt, »die Erzeugerinnen ‹…› der Götter« (RV I 185,6) seien »von ihren Söhnen erzeugt« (RV I 159,3).“[4]

In der ṛgvedischen Zeit ist Prajāpati keine hochrangige Gottheit. Er wird im Hochzeitslied[5] um Kindersegen gebeten oder als Demiurg gepriesen.[6] Erst in nach-ṛgvedischer Zeit gewinnt er an Bedeutung.[7] Die nach-ṛgvedische Literatur, insbesondere das *Śatapatha-Brāhmaṇa*, repräsentiert Prajāpati als Ursprung der ganzen Welt: „Prajāpati war wahrlich hier allein zu Beginn,“ heißt es wiederholt in der vedischen Literatur.[8] Aussagen wie „Einzig ist Prajāpati“[9] sollten ebenfalls seine Position als Weltursprung bekräftigen. Seine Repräsentation als Ursprung der Welt führt dazu, dass er als „undefiniert“ bzw. „undefinierbar“ (*anirukta-*), und sogar „definiert und nicht definiert zugleich, begrenzt und grenzenlos zugleich“[10] bezeichnet wird. Zudem ist er laut seinem Namen „der Herr der Nachkommenschaft“.

Als Herr der Nachkommenschaft und Schöpfer der Welt erschuf Prajāpati die Zeitabschnitte durch bestimmte Riten. Er brachte Tag und Nacht, die erste und die letzte Hälfte des Monats, den Halbmonat und den Monat, sowie den Jahresabschnitt und das Jahr hervor.[11] Man könnte spekulieren, dass die Schöpfung dieser unterschiedlichen Zeitabschnitte auf Prajāpatis Schöpfung der Zeit als abstraktes Konzept hindeutet. Das *Śatapatha-Brāhmaṇa* kennt eine andere Konzeption, die die ṛgvedische Ei-Kosmogonie fortsetzt.[12] In dieser Konzeption wird das Jahr nicht als Prajāpatis Schöpfer dargestellt, wie Cassirer behauptet. Dennoch stellt sie die beiden in eine dialektische Beziehung, indem Prajāpati aus dem Schweben des goldenen Eis „für die Länge eines Jahres“ hervorgeht.

4 Oberlies 2012: 228f.
5 RV X, 85.43.
6 RV X, 121.10.
7 Oberlies 2012: 165.
8 ŚB II, 2.4.1 und 5.1.1: *prajā́patir ha vā́ idám ágra éka evàsa*; ähnlich in VI, 1.3.1, XI, 5.8.1, AitB 2.33.5, TānB 16.1.1; s. auch Lévi 1898: 13 Fn. 1.
9 MaiU 1.8.4: *eko hi prajāpatiḥ*; Lévi 1898: 16 Fn. 6.
10 ŚB VII, 2.4.30: *níruktaś cā́niruktaś ca párimitaś cā́parimitaś ca*, ebenfalls I, 1.1.13, VI, 4.1.6, TānB 7.8.3, Lévi 1898: 16 mit Fn. 4f.
11 ŚB VI, 7.4.6.
12 S. Oberlies 1998: 379f.

> Am Anfang waren hier ja fürwahr die Wasser, [war hier] nur eine große Flut. Sie hatten einen Wunsch: „Wie können wir uns fortpflanzen?“ Sie mühten sich ab, sie erhitzten sich. Als sie sich erhitzt hatten, entstand ein goldenes Ei. Damals war ja das Jahr [noch] nicht geboren. Da schwamm das goldene Ei so lange umher, wie ein Jahr dauert. Daraus entstand innerhalb eines Jahres ein Mann. Das war Prajāpati.[13]

Umgekehrt ist auch Prajāpati der Schöpfer des kosmischen Eis: Dieser wünschte sich, sich aus den Urgewässern heraus fortzupflanzen. Anschließend „trat er zusammen mit dem dreifachen Wissen in die Wasser ein. Daraus ging ein Ei hervor.“[14] Ähnlich wird diese Entstehungskette im *Taittirīya-Brāhmaṇa* repräsentiert: „Zu einem Ei geworden trat seine Kraft hervor. Er nahm es heraus, er nährte es, er ließ es zu einem lebenden Wesen werden.“[15] Anschließend erschuf Prajāpati die Erde, die Luft und den Himmel, fünf Jahresabschnitte, die Devas und die Asuras. Aus den Devas brachte er den Tag und aus den Asuras die Nacht und anschließend das Jahr hervor.[16]

Einleuchtend ist die Ansicht von Thomas Oberlies, der in Prajāpatis Gestalt als einzigem Urprinzip der ganzen Schöpfung eine zweifache Ursache sieht: „Androgyne Schöpfer wie Prajāpati sind *causa materialis*, also ‚stoffliche Ursache‘, und *causa efficiens*, ‚bewirkende Ursache‘, zugleich.“[17] Diese dialektische Beziehung zwischen Prajāpati und dem Jahr in der kosmogonischen Entstehungskette wird darauffolgend als ihre Gegensätzlichkeit repräsentiert: „Prajāpati überlegte: ‚Ich habe das hier als Ebenbild meiner selbst erschaffen, nämlich das Jahr.‘“[18] Zudem wird diese Gegensätzlichkeit auch in Prajāpati selbst aufgenommen. Er ist sowohl der Ursprung der Devas als auch der Asuras.[19]

13 ŚB XI, 1.6.1f.: (1) *ā́po ha vā́ idám ágre salilám evā̀sa / tā́ akāmayanta kathaṃ nu prájāyemahī́ti / tā́ aśrāmyaṃs tā́s tápo ‚tapyanta tā́su tápas tapyámānāsu hiraṇmáyam āṇḍáṃ sámbabhūvā́jāto ha tárhi saṃvatsará āsa / tád idáṃ hiraṇmáyam āṇḍáṃ yā́vat saṃvatsarásya vélā tā́vat páryaplavata (2) tátaḥ saṃvatsaré púruṣaḥ samábhavat sá prajā́patiḥ.*

14 ŚB VI, 1.1.10: *sò ‚kāmayata ābhyò ‚dbhyó ‚dhi prájāyeyéti sò ‚náyā trayyā́ vidyáyā sahā̀paḥ prā́viśat táta āṇḍáṃ sámavartata.*

15 TaitB I, 6.2.4: *tásya śúṣma āṇḍáṃ bhūtáṃ níravartata tád vyúdaharat tád apoṣayat tát prā́jāyata.*

16 ŚB XI, 1.6.3–12.

17 Oberlies 2012: 229.

18 ŚB XI, 1.6.13: *imáṃ vā́ ātmánaḥ pratimā́m asṛkṣi yát saṃvatsarám íti.*

19 ŚB I, 5.3.2: „Die Devas und die Asuras, beide von Prajāpati abstammend, stritten fürwahr miteinander“ (*devā́ś ca vā́ ásurāś ca ubháye prājāpatyā́ḥ paspṛdhire*); s. auch II, 2.2.5, VI, 6.3.2, VII, 4.2.33; TS 3.3.7.1; TaitB 1.4.1.1; TānB 18.1.1; ferner Lévi 1898: 27; Scheftelowitz 1929: 34f.

Somit wird er als Urprinzip dargestellt, das in sich eine Dialektik zweier widersprüchlicher Pole beherbergt. Seine Dialektik wandelt sich auf diese Weise in eine Ambivalenz um.

Wie oben kurz geschildert, konstituieren im *Ṛgveda* die Wasser die Darstellung eines amorphen Zustandes, den Ursprung des Kosmos. In den Wassern entsteht ein Keim. Die Ursachenkette wird in der späteren vedischen Tradition zuweilen auch umgedreht: Prajāpati, allein am Anfang, vollzieht erhitzende Askese. „Aus ihm, der sich abgemüht hatte, der sich erhitzt hatte, wurden die Wasser erschaffen. Deshalb entstehen aus einem erhitzten Mann (= Menschen) die Wasser (nämlich in Form von Schweiß).“[20] Hier lässt sich eine chronologische Dialektik (siehe unten) identifizieren: Die Wasser, die nach einer jüngeren ṛgvedischen Vorstellung den gebärenden Keim umgeben und somit den Ursprung des Kosmos konstituieren, werden in der nach-ṛgvedischen Zeit zum Abkömmling des Prajāpati, der selbst mittelbar aus diesen geboren ist.

Prajāpatis Dialektik mit dem Jahr hat die Gleichsetzung der beiden in der vedischen Literatur zufolge.[21] Diese geschieht auf Basis verschiedener numerischer Erklärungen: das Jahr mit fünf Jahresabschnitten,[22] sechs Jahresabschnitten,[23] zwölf Monaten[24] oder 24 Halbmonaten,[25] bzw. eine 17- oder 18-fache Einteilung des Jahres (zwölf Monate plus fünf oder sechs Jahresabschnitten).[26] Da das Jahr durch den Ablauf der Zeit die sterblichen Geschöpfe vernichtet, wird es mit dem Tod identifiziert. Über diese Gleichsetzung wird dann Prajāpati ebenfalls mit dem Tod gleichgestellt.[27]

Eine dialektische Beziehung herrscht ebenfalls zwischen Prajāpati und dem Opfer. Prajāpati ist der Opferpriester *par excellence*. Er vollzieht erhitzende Askese, um die Welt zu erschaffen.[28] Dennoch ist er zugleich auch selbst

20 ŚB VI, 1.3.1: […] *tásmāc chrāntā́t tepānā́d ā́po 'sṛjyanta / tásmāt púruṣāt taptā́d ā́po jāyante*; s. ebenfalls AitB 2.1.5.
21 S. ŚB V, 1.3.2, VI, 1.2.19, AitB 1.1.14.
22 S. ŚB V, 1.2.9, VI, 1.2.18.
23 S. ŚB II, 2.2.3, V, 2.1.4.
24 S. ŚB I, 2.5.13, II, 2.2.4, IV, 6.1.11, V, 2.1.2, VI, 2.2.5, 2.2.12.
25 S. ŚB II, 2.2.5, IV, 6.1.12.
26 S. ŚB VI, 2.2.8, VIII, 4.1.11, 4.1.28, 4.3.20, AitB 1.1.14; TaitS I, 6.11.1 belegt ebenfalls einen 17-fachen Prajāpati; für weitere emische Erklärungen des 17-fachen Prajāpati s. Lévi 1898: 16 mit Fn. 8f.
27 S. ŚB X, 4.3.1–3, 4.3.11.
28 S. ŚB II, 5.1.1, VI, 1.3.1, Lévi 1898: 20–22.

das Opfer: „Prajāpati bot sich selbst den Göttern als das Opfer an.“[29] Diese Konzeption scheint in der vedischen Literatur verbreitet zu sein: „Wer mit dem Wunsch nach Nachkommen mit derselben Opfersubstanz opfert, macht auf die Weise eben sich selbst zum Opfer, zu Prajāpati geworden.“[30] An einer anderen Stelle heißt es ausdrücklich, er habe das Opfer geschaffen.[31] Eine Stelle im *Śatapatha-Brāhmaṇa* bringt diese dialektische Beziehung zwischen dem Opfernden und dem Geopferten explizit zum Ausdruck: „Nachdem er sich selbst den Göttern übergeben hatte, erschuf er sodann dasselbe als Ebenbild seiner selbst, nämlich das Opfer.“[32] Wie Sylvain Lévi hervorhebt, ist Prajāpati „la première des victimes, comme il est le premier des sacrifiants.“[33] Wie Prajāpati mit der Schöpfung des Jahres sein Ebenbild schafft, setzt er sich als Opferpriester in eine reziproke und umkehrbare Beziehung zum Opfer. Eben wie im Falle seiner dialektischen Relation zum Jahr, führt auch diese Beziehung zu seiner Identifikation mit dem Opfer.[34] Prajāpati ist das Opferritual, das die Priester hier in der Welt durchführen.[35] Auch eine numerische Grundlage trägt hier zur Erklärung der Identifikation von Prajāpati und dem Opfer bei.[36] Seine Gleichsetzung jeweils mit dem Jahr und dem Opfer hat zum Ergebnis, dass er sogar mit beiden gleichzeitig identifiziert wird.[37] Bezüglich der Dialektik des Opferpriesters und des Opfers ist einschlägig, dass einmal Parameṣṭhin als Sohn von Prajāpati für ihn Opfer darbietet, damit Prajāpatis Wünsche in Erfüllung gehen, während ein anderes Mal Prajāpati das Opferritual für seinen Sohn Indra vollzieht, um dessen Wünsche zu erfüllen.[38] Einmal ist der Sohn der Opferpriester und das Opfer zum Nutzen des Vaters, einmal ist der Vater der Opferpriester und das Opfer zum Nutzen des Sohns.

29 TānB 7.2.1: *prajāpatir devebhya ātmānaṃ yajñaṃ kṛtvā prāyacchat*; s. auch ŚB XI, 1.8.2.

30 ŚB II, 5.1.7: *sá váḥ prajā́kāmaḥ / eténa havíṣā yájata ātmā́nam evaìtád yajñáṃ vídhatte prajā́patim bhūtám*; s. auch VI, 1.1.8, TaitB II, 2.9.5, TaitS VII, 1.1.4, TānB 6.5.1, AitB 2.33.5, Lévi 1898: 18 mit Fn. 1.

31 AitB 7.1.1, TaitB I, 7.1.4: *prajā́patir yajñám asṛjata*; s. auch TaitS III, 3.7.1: „Prajāpati schuf die Devas und die Asuras. Daraufhin schuf er das Opfer“ (*prajā́patir devāsurā́n asṛjata tád ánu yajñò 'sṛjyata*).

32 ŚB XI, 1.8.3: *sá devébhya ātmā́nam pradāya / áthaitám ātmánaḥ pratimā́m asṛjata yád yajñám.*

33 Lévi 1898: 29.

34 S. ŚB V, 1.2.12, VI, 4.1.6.

35 S. ŚB V, 1.4.1.

36 ŚB V, 1.2.11f. erklären diese Gleichsetzung durch 17 Soma-Becher im Ritual und den 17-fachen Prajāpati.

37 ŚB I, 5.3.2: „in diesem Opfer, dem Vater Prajāpati, dem Jahr“ *etásmin yajñé prajā́patau pitári saṃvatsaré*; s. auch ŚB II, 2.2.3–5, III, 2.2.4, V, 2.1.2, 2.1.4.

38 ŚB XI, 1.6.17f.

Man beobachtet nicht nur eine Dialektik zwischen Prajāpati und dem Jahr sowie zwischen Prajāpati und dem Opfer, sondern auch zwischen ihm und Agni. Nach dem *Śatapatha-Brāhmaṇa* ist Agni der erste Gott, den Prajāpati erschuf, und zwar aus seinem eigenen Mund. Daher gilt Agni als „stellvertretender Speisekonsument" für Prajāpati, der im Ritual die Opfergaben konsumiert, die die Priester im Feuer darbringen.[39] Während Agni im ersten Vers dieses Paragraphs als Prajāpatis Schöpfung und sein Speisekonsument repräsentiert wird, stellt der dritte Vers Prajāpati als potenzielle Speise für Agni dar: „Prajāpati überlegte sich: ‚Ich habe in diesem Agni einen Speiseesser für mich selbst erschaffen. Es gibt jedoch keine Speise hier außer mich.'"[40] Die Stelle hebt eine eindeutige dialektische Beziehung zwischen Prajāpati und Agni hervor: Prajāpati sollte durch Agni Speisen konsumieren, aber wandelt sich durch dessen Erschaffung in die zu konsumierende Speise. Ihre dialektische Relation wird ebenfalls als Vater-Sohn-Dialektik beschrieben: „Er [Prajāpati] ist sowohl Vater als auch Sohn. Indem er Agni hervorbrachte, ist er Agnis Vater. Indem Agni ihn wiederherstellte, ist Agni sein Vater." Diese Relation zwischen Prajāpati und Agni wird dann gleichermaßen auf alle Götter erweitert: „Indem er die Götter hervorbrachte, ist er der Vater der Götter. Indem die Götter ihn wiederherstellten, sind die Götter seine Väter. Zweifach ist dies in der Tat, Vater und Sohn: Prajāpati und Agni, Agni und Prajāpati, Prajāpati und die Götter, (die Götter) und Prajāpati."[41] Letzten Endes wird Prajāpati ebenfalls mit Agni gleichgesetzt, wie auch im Fall des Jahres und des Opfers zum Teil auf einer numerischen Basis: durch das 12-silbige Metrum,[42] die Einteilung des Rituals in 17 bzw. 21 Verse[43] oder den 24-fachen Menschen.[44] Die Autoren verknüpfen Prajāpatis Gleichsetzung mit dem Jahr und mit Agni, indem sie eine zweifache Ritualhandlung mit zwei Monaten eines Jahresabschnittes[45] oder den Feueralter mit einem Jahr mit 720 Tagen und Nächten[46] gleichsetzen.

39 ŚB II, 2.4.1.

40 ŚB II, 2.4.3: *sá aikṣata prajā́patiḥ / annādáṃ vā́ imám ātmáno 'jījane yád agníṃ ná vā́ iha mád anyád ánnam asti.*

41 ŚB VI, 1.2.26f.: (26) *sá eṣá pitā́ putráḥ yád eṣò 'gním ásr̥jata ténaiṣò 'gnéḥ pitā́ yád etám agníṃ samádadhāt ténaitásya agníḥ pitā́ yád eṣá devā́n ásr̥jata ténaiṣá devā́nām pitā́ yád etṃ devā́ḥ samádadhus ténaitásya devā́ḥ pitáraḥ.* (27) *ubháyaṃ haitád bhavati pitā́ ca putráś ca prajā́patiś ca agníś ca agníś ca prajā́patiś ca prajā́patiś ca devā́ś ca prajā́patiś ca.*

42 S. ŚB VI, 2.1.30.

43 S. ŚB VI, 2.2.3, 2.2.8.

44 S. ŚB VI, 2.1.23.

45 ŚB VII, 4.2.27–31.

46 ŚB X, 4.2.1f.

Die Ewigkeit, die Zeit und der Schöpfer in der altiranischen Kosmogonie

Betrachtet man die zoroastrische Ontologie aus einer chronologischen Perspektive, lässt sich eine Oszillation zwischen einer eher monistischen und einer eher dualistischen Konzeption der Welterklärung konstatieren. Abgesehen von einigen iranistischen Meinungen, die in den *Gāθā*s eine dualistische Deutung des Weltursprungs sehen,[47] wird die Welterklärung der altavestischen Texte meist als monistisch verstanden, wobei Ahura Mazdā als Vater und somit als Ursprung des Spəṇta Mainiiu dargestellt wird.[48] Da Spəṇta Mainiiu, der heilvolle Geist, und Aŋra Mainiiu, der böse Geist, als Zwillinge repräsentiert werden,[49] dürfte man den altavestischen Dichtern die Auffassung zuschreiben, die Geister seien beide aus Ahura Mazdā hervorgegangen. Daher lässt sich in den altavestischen Texten – trotz der starken Betonung eines ethischen Dualismus – ein ontologischer Monismus erkennen. Mit dem Prajāpati-Mythos vergleichend, kann man die triadische Beziehung von Ahura Mazdā zu den Zwillingsgeistern als die Erschaffung eines Gegensatzpaars und somit als eine kosmogonische Dialektik interpretieren: Die Entstehung des bösen Geistes geht mit der Schöpfung des heilvollen Geistes einher.[50] Wie Prajāpati sowohl die Devas als auch die Asuras schuf, brachte auch Ahura Mazdā sowohl den heilvollen als auch den bösen Geist hervor. Die monistische Weltschöpfung wird in den beiden Traditionen durch eine Dialektik erklärt.

Die jungavestische ontologische Konzeption ist im Gegensatz zur altavestischen Weltanschauung von der Identifikation Ahura Mazdās mit seinem heilvollen Geist geprägt. Hier begegnet uns ebenfalls, wie in der altindischen Kosmogonie, die Identifikation des Schöpfers und des Geschaffenen, auch wenn eine dialektische Beziehung zwischen den beiden, in der Form der Umkehrung der Schöpfungsbeziehung, abwesend ist. Man darf davon ausgehen, dass die zoroastrische Ontologie sich in der jungavestischen Zeit dem ethischen Dualismus anpasste. Als dualistische Konzeption weist die jungavestische Kosmogonie daher im Großen und Ganzen keine dialektische Beziehung auf. In der Sasanidenzeit tendiert der Zoroastrismus zu einer monistischen Kosmogonie, deren Urprinzip eine Figur ist, Zurwān, die das Ewigkeitsprinzip

47 S. z. B. Shaked 1967: 233f.; Boyce 1992: 71–74.
48 Y. 47.3.
49 Y. 30.3; für eine ausführliche Diskussion der Strophe s. Kellens & Pirart 1997.
50 Rezania 2010: 225–9.

repräsentiert. Der Zurwān-Mythos taucht in den sasanidischen Quellen lediglich in der zoroastrischen Nebenüberlieferung auf, also vor allem in den christlichen Quellen, wo er den Gegenstand einer theologischen Auseinandersetzung zwischen den christlichen und den zoroastrischen Gelehrten bildet. Er wurde in armenischen, syrischen und später in arabisch-islamischen Texten überliefert. Die vollständigste Fassung des Mythos geht auf Eznik von Kolb, den armenischen Bischof von Bagrewand im 5. Jh., zurück. Dieser Bericht des Mythos[51] ist zugleich einer seiner ältesten.[52] Im Folgenden werde ich die für meine Diskussion einschlägigen Züge des Mythos nach diesem Bericht in Johann Michael Schmids Übersetzung wiedergeben.

„Ehe vor irgend etwas war, sagen sie, weder Himmel noch Erde noch irgend andere Geschöpfe, welche im Himmel oder auf der Erde (sind), war Einer, namens Zrovan." Obgleich Ezniks Bericht Zurwān mit „Glück" oder „Ruhm" übersetzt, lassen die zoroastrischen Quellen keinen Zweifel daran, dass das Urprinzip dieser Kosmogonie das zoroastrische Zeitprinzip ist. Der Zoroastrismus, sowohl in seinen avestischen als auch mittelpersischen Quellen, kennt zwei Arten von Zeit: die transzendente und die immanente Zeit. Die transzendente Zeit, die Ewigkeit, wird im Avestischen entweder als „die ungestaltete Zeit" (*aθβaršta- zruuan-*) oder „die grenzenlose Zeit" (*zruuan- akaran-*) und die immanente Zeit als „die gestaltete Zeit" ((*frā*)*θβaršta- zruuan-*) bzw. „die lange ihrer eigenen Bestimmung folgende Zeit" (*zruuan- darəγō.xvaδāta-*) bezeichnet. Das zoroastrische Zeitpaar wird in den mittelpersischen Quellen als „die grenzenlose Zeit" (*zurwān* oder *zamān ī akanārag*) und „die begrenzte Zeit" (*zamān ī kanāragōmand*) bzw. „die lange ihrer eigenen Bestimmung folgende Zeit" (*zurwān* oder *zamān ī dagrand-xwadāy*) und ähnliche Varianten dieser Bezeichnungen signifiziert. Da Zurwān im Zurwān-Mythos als das Urprinzip repräsentiert wird, ist stark davon auszugehen, dass es sich dabei um die ungestaltete Zeit, die Ewigkeit, handelt.[53] Wie im Prajāpati-Mythos wünscht sich Zurwān Nachkommenschaft: „Tausend Jahre verrichtete er Opfer, dass ihm doch ein Sohn würde, dessen Namen Ormizd (wäre), welcher den Himmel und die Erde und Alles, was in ihnen ist, machen sollte." Allerdings zweifelte Zurwān nach tausend Jahren an der Effizienz seiner Opferdarbietung und sagte sich: „Mag mir wohl zu etwas nütze sein das Opfer, welches ich

51 Vgl. Eznik 1900: 89–93, 1959: 460f., 1986: 36f.; Weber 1927: 83

52 Für verschiedene Berichte des Mythos sowie eine ausführliche Diskussion des Mythos vgl. Rezania 2010: 169–200, 281–315.

53 Rezania 2010: 171–77.

verrichte, und soll mir der Sohn Ormizd werden, oder mag ich mich umsonst darum bemühen?“ Dieser Zweifel führte zum Empfang von Ohrmazd und Ahriman, dem guten und dem schlechten Prinzip der Welt, in seinem Schoß. Als Zurwān davon erfuhr, entschied er sich, das Königtum über die Welt dem erstgeborenen Sohn zu übertragen. Als Ahriman von der Entscheidung seines Vaters erfuhr, „durchbrach er den Mutterleib und stieg heraus und trat vor den Vater hin.“ Zurwān erkannte, dass er nicht Ohrmazd war. Nach Ahriman wurde Ohrmazd geboren, den Zurwān als seinen Sohn anerkannte:

> Und als ihn Zrovan so sah, wusste er, dass es sein Sohn Ormizd sei, wegen dessen er das Opfer verrichtet hatte, und er nahm die Barsomzweige, welche er in seiner Hand hatte, mit welchen er das Opfer verrichtete, und gab sie dem Ormizd und sagt: „Bis jetzt habe ich für dich Opfer verrichtet, von jetzt an sollst du es für mich thun.“

Um sein Gelübde nicht zu brechen, übergab Zurwān das Königtum für 9.000 Jahre an Ahriman und stellte Ohrmazd als Herr über ihn auf. Anschließend sollte dann Ohrmazd König werden.

Wie im Fall von Prajāpati und Parameṣṭhin stellt diese Kosmogonie Zurwān und seinen Sohn in eine dialektische Beziehung bezüglich der Opferverrichtung. Zunächst bringt Zurwān mit Barsom in der Hand für seinen Sohn Opfer dar. Dann sollte aber Ohrmazd für seinen Vater Opfer verrichten.

Die monistische Kosmogonie der Sasanidenzeit wird durch eine dualistische Kosmogonie ersetzt, in der Ohrmazd nicht von Zurwān, der Ewigkeit, erschaffen wird, sondern umgekehrt Ohrmazd die Zeit hervorbringt. Diese Kosmogonie, belegt vor allem in den zoroastrischen Quellen aus der frühislamischen Zeit, erläutert den ursprünglichen Zustand der Welt wie folgt:

> Nach der (Text)tradition der Guten (Religion) ist offensichtlich, dass Ohrmazd erhaben in Allwissenheit und Güte grenzenlose Zeit im anfangslosen/endlosen Licht ewig existierte. Dieses Licht ist Ohrmazds Raum und Ort […]. Die Allwissenheit, Güte und die grenzenlose Zeit waren wie Ohrmazd, und (sie) waren Ohrmazds Raum, Dēn und Zeit. Ahriman war in der Dunkelheit mit (seinem) Nachwissen und Zerstörungswunsch auf der Tiefenebene. […] Zwischen ihnen gibt es Leere. […] Die beiden haben sowohl Begrenztheit als auch Grenzenlosigkeit. Denn die Höhe ist das anfangslose/endlose Licht […]. Die Tiefenebene

> ist die anfangslose/endlose Dunkelheit. […] An der Grenze sind beide endlich, sodass zwischen ihnen die Leere liegt und der eine mit dem anderen nicht verbunden ist.[54]

Vergleicht man diese Kosmogonie mit dem Zurwān-Mythos, stellt man eine dialektische Beziehung zwischen Ohrmazd und Zurwān beim Übergang von der monistischen sasanidischen Kosmogonie zum dualistischen Weltentstehungsmythos der frühislamischen Zeit fest. Im Zurwān-Mythos ist es Zurwān, die Ewigkeit, die Ohrmazd erschafft. In der dualistischen Kosmogonie wird die Ewigkeit, die grenzenlose Zeit (*zamān ī akanārag*) zu Ohrmazds Zeit (*zamān ī ohrmazd*), dem Zeitattribut von Ohrmazd. Während hier die Ewigkeit von Ohrmazd abhängig gemacht wird, ist Ohrmazd im Zurwān-Mythos abhängig von Zurwān. Im Gegensatz zum *Ṛgveda* und zum Prajāpati-Mythos, die die monistische Welterklärung durch ein Paradoxon lösen, erklärt die zoroastrische Kosmogonie die reziproke Bedingtheit der Schöpfung und der Zeit mit der Verdoppelung von Zeit und der Unterscheidung zwischen der Ewigkeit und der Zeitlichkeit. Während die Ewigkeit als ein Nicht-Wesen und Attribut des Ohrmazd dargestellt wird, ist die Zeit ein Geschöpf des Ohrmazd. Ohrmazd bringt die Zeit aus der Ewigkeit hervor.[55]

Die repräsentierte Dialektik unterscheidet sich von der Dialektik der vedischen Literatur. Diese ist objektsprachlich, intentional und synchron. Die Formulierung einer Dialektik, die der Erklärung des Weltursprungs dient, wird von den vedischen Dichtern konkret angestrebt. Sie ist innerhalb des Rahmens einer bestimmten historischen Periode und selbst in einem konkreten Text – sogar in einem einzigen Textabschnitt – fassbar. Auch im Fall des Zurwān-Mythos, bei der Opferverrichtung des Vaters und des Sohnes füreinander, lässt sich eine solche objektsprachliche und intentionale Dialektik erkennen. Der Stellenwechsel der Ewigkeit – von der Rolle des Vaters und Erzeugers Ohrmazds zu dessen bloßem Attribut –, der sich beim Übergang vom sasanidischen

54 GBd. 1.1–8: *pad weh-dēn ōwōn paydāg ohrmazd bālistīg pad harwisp-āgāhīh ud wehīh zamān akanārag andar rōšnīh hamē būd. ān rōšnīh gāh ud gyāg ohrmazd* […]. *ān harwisp-āgāhīh ud wehīh zamān ī akanārag čiyōn ohrmazd ud gāh dēn zamān ī ohrmazd būd hēnd. ahriman andar tārīgīh pad pas-dānišnīh ud zadār-kāmīh zofr-pāyag būd.* […] *u=šān mayān tuhīgīh bawēd.* […] *harw dō hēnd kanāragōmandīh ud akanāragōmandīh. čē bālistīh ān ī asar rōšnīh* […]. *ud zofr-pāyag ān ī asar tārīgīh.* […] *pad wimand harw dō kanāragōmand kū=šān mayān tuhīgīh ud ēk ō did nē paywast hēnd.*

55 GBd. 1.39: „Daraufhin brachte er aus der grenzenlosen Zeit die Zeit der langen Herrschaft hervor; es gibt einen, der (sie) die begrenzte Zeit nennt." (*pas az zamān ī ⁺a-kanārag zamān ī dagrand_xwadāy frāz dād ast kē zamān ī kanāragōmand gōwēd*).

Zurwān-Mythos zur dualistischen Kosmogonie der frühislamischen Zeit vollzog, ist hingegen lediglich metasprachlich identifizierbar. Dabei handelt es sich um eine diachrone Dialektik, die nicht in einer bestimmten historischen Periode greifbar ist, sondern sich in Form eines kosmogonischen Wandels in der zoroastrischen Geschichte manifestiert. Man kann nicht behaupten, dass sie intendiert war.

In der zoroastrisch-mittelpersischen Kosmogonie findet sich eine intendierte und objektsprachliche Dialektik zwischen Ohrmazd und der Zeit. Nach dieser dualistischen Konzeption weiß Ohrmazd durch seine Allwissenheit, dass Ahriman seine Schöpfung vernichten könnte, wenn die Zeit ihres Kampfes nicht begrenzt wäre. Daher schließen die beiden einen Vertrag, laut dem ihr Kampf auf 9.000 Jahre begrenzt wird. „Dann wurde der böse Geist wegen (seiner) Unfähigkeit, das Ende vorauszusehen, mit diesem Maß einverstanden. (Es ist) so, wie zwei Kämpfer eine Zeit festlegen, dass wir [wörtlich: ich] am Tag so und so bis in die Nacht kämpfen.“[56] Wie zwei Kämpfer einer übergeordneten Instanz, einer gesellschaftlichen Norm oder einem Richter, subordiniert werden, ordnet Ohrmazd seinen Gegner und sich selbst der begrenzten Zeit unter, die von ihm selbst geschaffenen ist. Daraus entsteht wiederum eine Dialektik zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf.

Die Ähnlichkeiten zwischen dem Prajāpati- und dem Zurwān-Mythos sind nicht auf die Dialektik zwischen Schöpfer und Geschaffenem beschränkt. In beiden Mythen konstituiert der Wunsch des Urprinzips nach Nachkommenschaft die Weltentstehungsursache. Sowohl Zurwān als auch Prajāpati vollziehen zu diesem Zwecke ein Opferritual. Auch das Auftreten eines Zweifels bei der Durchführung des Rituals lässt sich in beiden Mythen erkennen,[57] im Zurwān-Mythos am Ende des Rituals, im Prajāpati-Mythos zu Beginn. Die beiden Urprinzipien der Kosmogonien werden sowohl als Ursprung der guten als auch der schlechten Götter bzw. Geister betrachtet. In beiden Mythen wird die ältere Göttergeneration beziehungsweise der erstgeborene Zwilling als schlecht repräsentiert.[58] Der Prajāpati-Mythos schreibt wie der Zurwān-Mythos seinem Urprinzip eine Inzest-Ehe zu. Er expliziert im Gegensatz zum Zurwān-Mythos jedoch Prajāpatis familiäre Beziehung zu seiner Gattin: Er

56 GBd. 1.27: *ēg ganāg_mēnōy awēnāg_frazāmīh rāy pad ān paymānag ham_dādestān būd. ēdōn čiyōn dō mard hamkōxšišn zamān frāz gīrēnd kū-mān wāhmān rōz tā šab kārēzār kunam*.

57 Zum Zweifel Prajāpatis s. ŚB II, 2.4.6, TaitB 2.1.2.1–3; Lévi 1898: 28f.

58 Widengren 1965: 285, 1969: 63f.; für weitere Literaturangaben s. Rezania 2010: 208.

begehrt seine Tochter, Diva, den Himmel, oder Uṣas, die Morgenröte.[59] Dabei übernimmt Prajāpati die ṛgvedische Position von Dyaus als Himmelsgott.[60] Wie Zurwān verknüpft sich Prajāpati mit dem Bösen: „Während Prajāpati die Geschöpfe schuf, überwältigte ihn das Unheil, der Tod. Er betrieb für tausend Jahre erhitzende Askese, um das Unheil wegzutreiben.“[61]

Eine interessante Übereinstimmung zwischen dem Prajāpati-Mythos und der zoroastrisch-dualistischen Kosmogonie zeigt sich in der Eröffnung des Schöpfungsaktes durch eine Rezitation des Urprinzips.[62] Um Ahriman besiegen zu können, benötigt Ohrmazd die Geschöpfe. Um seine Schöpfung zu beginnen, „sang Ohrmazd das *Ahunawar* vor, indem er das *Yaϑā ahū vairiiō*, jenes (Gebet) mit einundzwanzig Wörtern, aufsagte.“[63] Ahriman fiel aufgrund dieser Rezitation in Ohnmacht, wodurch sich für Ohrmazd die Gelegenheit bot, seine Geschöpfe zu erschaffen.[64] Ein anderer zoroastrischer Text belegt ebenfalls Ohrmazds Erschaffung durch einen Segen, und zwar den Segen des Zurwān.[65] Somit ist *Ahunawar* kein Geschöpf des Ohrmazd, sondern ein Mittel seiner Schöpfung. Ein neupersisches *Revāyat* aus den Korrespondenzen zwischen den iranischen und indischen zoroastrischen Priestern aus der islamischen Zeit liefert nicht nur einen anderen Beleg für die Existenz des *Ahunawar* vor der Schöpfung, sondern dort wird es selbst mit Zurwān, der Ewigkeit, identifiziert: „Zarathustra fragte Ohrmazd: ‚Was existierte (zunächst), als die Welt zustande kam?‘ Ohrmazd erwiderte: ‚Da existierten ich und *Ahunawar* beide.‘ Sie nennen *Ahunawar* Zurwān.“[66] Ein weiteres *Revāyat* stellt die Zeit als den Ursprung der gesamten Existenz dar, aus der Ahura Mazdā hervorgeht. Der Text stellt die Undifferenziertheit des ursprünglichen Weltzustands wie die ṛgvedische Tradition durch ein flüssiges Material, nämlich Milch, dar: „Ohrmazd ist aus der Zeit/Ewigkeit hervorgegangen. Die Zeit/Ewigkeit gleicht der Milch, und das, was hervorging, dem Butterschmalz in der Milch. Das heißt, wenn das Butterschmalz aus der Milch herauskam, wurde *Ahunawar*

59 ŚB I, 7.4.1.

60 S. ŚB I, 7.4.1f., Lévi 1898: 20f.; Oldenberg 1917: 216; Oberlies 2012: 216f.

61 ŚB X, 4.4.1: *prajắpatiṃ vaí prajắḥ sṛjámānam / pāpmắ mṛtyúr abhipárijaghāna / sá tápo 'tapyata sahásraṃ saṃvatsarắn pāpmắnaṃ vijíhāsan*.

62 GBd. 1.20–28.

63 GBd. 1.29: *pas ohrmazd ahunawar frāz srūd kū-š yatā_ahū_wayryō ēk wīst_ēk mārīg bē guft*; s. ebenfalls WZ 1.12.

64 GBd. 1.30ff.

65 DMX 8.8.

66 Dhabhar 1932: 438: […] *zardošt ūrmazd rā porsīd ke vaqtī ke donyā moğūd šode būd če būd ūrmazd farmūd ān vaqt man o ahūnavar mā har dō būdīm ahunavar zorvān rā gūyand.*

wie die Buttermilch."[67] Die Zeit, Ahura Mazdā und *Ahunawar* werden in dieser Textstelle wiederum miteinander in Verbindung gebracht, indem sie alle als Bestandteil der ursprünglichen, undifferenzierten Materie repräsentiert werden. Prajāpati hat ebenso eine Beziehung zum göttlichen Wort,[68] das im Prajāpati-Mythos wie im Zurwān-Mythos als das Schöpfungswort fungiert: Prajāpati spricht diese Formel aus, und die ganze Schöpfung geht aus ihm hervor.[69] Wie die iranische Tradition kennt auch die indische eine 21-fache Einteilung des liturgischen Textes. Diese Unterteilung orientiert sich an der Einteilung des menschlichen Körpers in 21 Glieder: Zehn Finger, zehn Zehen und ein Rumpf.[70]

Diese Ähnlichkeiten zwischen den beiden Mythen führten einige Forscher dazu, den Prajāpati-Mythos als die Vorlage für den Zurwān-Mythos zu betrachten[71] und diesem zum Teil eine ältere Datierung als seinen Quellen, sogar in die vor-achämenidische Zeit, zuzuweisen.[72] Die Ähnlichkeiten müssen jedoch nicht zwangsläufig aus einem direkten genealogischen Zusammenhang hervorgegangen sein. Sie lassen sich als verschiedene Mythologeme identifizieren, die in beiden Mythen auftreten. Die beiden Mythen zeigen somit eine gemeinsame mythologische Struktur und mehrere gleiche Mythologeme auf.

Darius und sein Dāta, Ahura Mazdā und sein Aṣa

In seinen *Studien zur Rationalitätsgeschichte im älteren Iran* macht Götz König (2018) eine für diese Diskussion einschlägige Beobachtung bezüglich der Beziehung zwischen Darius I. und Dāta im achämenidischen Iran. Zunächst hält König die Differenz zwischen *ṛta/aṣa* als transzendente, gottgegebene sowie kosmische Ordnung und *dāta* als von einem Menschen erlassenes Gesetz fest: „Das ‚Gesetz' hat im Rahmen dieses Dualismus aber offenbar nicht den vorsubjektiv-metaphysischen Stellenwert, der *ạrta* im vor-achämenidischen Iran zukam, sondern ist von einem ‚setzenden' Subjekt abhängig."[73]

67 M55 (Bartholomae 1915: 113): *ūrmazd az zamāna paydā šoda, maṣal-i zamāna šīr ast o ū ka paydā šod roġan andar šīr yaʿnī čo az šīr roġan bīrūn āmada ahūnawar mānand-i dūġ šod*.

68 Lévi 1898, 21–23.

69 Vgl. AitB 10.1.5; ŚB XI, 1.6.3.

70 ŚB VI, 2.2.4.

71 Vgl. z. B. Reitzenstein 1921: 159 u. 205, dagegen Junker 1923: 148f.

72 Vgl. Junker 1923: 164; Benveniste 1929: 116; Nyberg 1938: 388; Widengren 1965: 285, 1969: 63f.; Gnoli 1980: 212.

73 König 2018: 129.

Seine Behauptung belegt er mit Darius' Formulierungen wie „mein Gesetz"[74] und „das Gesetz, welches mein ist."[75] Dieses Gesetz sei nicht von einer göttlichen Instanz, sondern von einem Menschen gesetzt worden und habe seine reichsweite Gültigkeit nicht durch seine Beziehung zu A^{h}uramazdā, dem allerhöchsten Gott des Reiches, sondern durch die Beziehung zu Darius, dem König des Reiches, erhalten.[76] Neben der reichsweiten Geltung hebt König ein weiteres Charakteristikum des Gesetzes des Darius, nämlich dessen Gleichheitsgrundsatz, hervor. Seine allgemeine und bedingungslose Verbindlichkeit habe Darius' Gesetz vor allem durch seine Abkoppelung von der „Stärke" (ap. *tauman-*) gewonnen.[77] Dieser Grundsatz umfasste sowohl die Starken als auch die Schwachen sowie „den König schließlich selbst, was nichts weniger bedeutete, als dass sich das Gesetz von dem Subjekt, welches es schuf, ablöste und dieses sich sekundär unterwarf […] Darius ist Herrscher wie Beherrschter ‚seines' Gesetzes":[78]

> Zwischen Gesetz und dem König Darius besteht damit ein dialektisches Verhältnis. Es war Darius, der sich statt auf einen angestammten kosmologisch-rituellen Ordnungsbegriff *ṛta* zu beziehen, diesen durch die Kategorie ‚Gesetz' (*dāta*) ersetzte, welches er als ‚seines' (‚mein Gesetz') bezeichnete – eine für *ṛta*, selbst zu Zeiten, da *ṛta* „Gerechtigkeit" meinte, wohl unmögliche Syntax. ‚Sein' Gesetz ist das *dāta* nicht nur darum, weil er, Darius, es erschaffen hat, darüber zu verfügen, es zu besitzen scheint, sondern vor allem auch darum, weil ‚das Gesetz' der objektive Ausdruck des ‚Willens' des Darius ist. Wer folglich dem Gesetz gemäß handelt, der will, was Darius will. Doch mit dieser Identifizierung von Wille und Gesetz wird das Besitzen von, Verfügen über das Gesetz problematisch. Darius selbst kann wiederum nur wollen, was das Gesetz will. Er selbst ist diesem (bzw. sich selbst als König) ‚loyal' etc., er ‚stellt sich zufrieden', weil er das (vom Gesetz) Verlangte vollständig erfüllt. Damit wird das setzende Subjekt zum Subjekt im wörtlichen Sinne. Das *dāta* tritt, wie einstmals das Welt und Ritual bestimmende *ṛta*, als ein rein Objektives, Vorgeordnetes, als das eigentliche historische Subjekt auf.[79]

74 DB I 23: *manā dātā.*
75 DNa 21, DSe 20: *dātam taya manā.*
76 König 2018: 152–4.
77 König 2018: 161.
78 König 2018: 155.
79 König 2018: 139f.

König[80] zeigt, dass Darius die Wörter *dāta-* und *kāma-* „Wunsch, Wille" synonym verwendet: „was der Wunsch des Darius ist, ist Gesetz bzw. ist das Gesetz."[81] Somit identifizieren sich „subjektives Wollen und objektiver Geltungsanspruch,"[82] „dem Dienlichen, das zum Gesetz erhoben wurde, würde Darius schließlich selbst zu Diensten."[83] Durch diese Identifikation tritt „der König […] selbst als ein Untertan eben seines Gesetzes auf."[84] Aus der Gleichsetzung seines Willens mit dem Gesetz sowie der Dialektik zwischen dem König und seinem Gesetz ergibt sich eine Identifikation aller drei Konzepte miteinander: „Der Begriff des ‚Königs' wird der eigentliche Terminus für jenes Amalgam aus Wille und Gesetz, dessen Integral."[85] Die dialektische Relation zwischen Darius und seinem Gesetz sei die Objektwerdung des Subjekts und Subjektwerdung des Objekts: „Das Gesetz zieht das Subjekt, das es schuf, in sich ein, um selbst zum Subjekt zu werden."[86]

Das Novum des Achämenidenreiches ist somit, dass es nicht nach Ahura Mazdās Aṣa, dem kosmischen Gefüge, beherrscht wird, sondern nach Darius' Dāta, welches in einer dialektischen Beziehung zum König steht. Aber wie ist das Verhältnis zwischen Ahura Mazdā und seinem Aṣa in den vorachämenidischen altavestischen Texten beschaffen? Unzählige altavestische Textstellen belegen, dass Aṣa ein Objekt oder Instrument von Ahura Mazdās Handlungen ist. Die Schöpfer-Geschöpf-Relation[87] zwischen ihnen belegen v. a. die Stellen wie Y. 37.1: „Hiermit verehren wir den Weisen Herrn, der die Kuh und die Ordnung (*aṣa-*) schuf"[88] oder Y. 47.2: „Er, der Weise, ist der Vater der Ordnung."[89] Ähnlich bezeichnet Y. 31.8 Ahura Mazdā als „den wahren Begründer der Ordnung."[90] Obgleich der Weise Herr diese Ordnung geschaffen und begründet hat, handelt es sich bei ihr nach den altavestischen Texten um eine höhere Ordnung, auf die sich Ahura Mazdā einstimmt: „Dich, o Bester, den besten Herrn, der mit der besten Ordnung im Einklang

80 König 2018: 184f.
81 König 2018: 158.
82 König 2018: 139.
83 König 2018: 184.
84 König 2018: 139.
85 König 2018: 185.
86 König 2018: 211.
87 Zur Ablehnung Ahura Mazdās Schöpfungsfunktion s. Kellens 1989; für ihre Kritik s. de Jong 2010.
88 Y. 37.1: *iθā āṯ yazamaidē ahurəm mazdąm yə̄gąmcā aṣ̌əmcā dāṯ* […].
89 Y. 47.2d: […] *huuō patā aṣahiiā mazdå.*
90 Y. 31.8c: *haiθīm aṣahiiā dąmīm* […].

steht […].“[91] Ähnlich formuliert Y. 29.7 die Beziehung der höchsten Gottheit der altavestischen Weltanschauung mit ihrer Ordnung: „Im Einklang mit der Ordnung gestaltete der Weise Herr der Kuh diesen Libationsmantra und die Milch.“[92] Dieser Stelle zufolge vollzieht sich sogar Ahura Mazdās schöpferische Gestaltung nach Aṣa. Die Gestaltung des Opfermantras und einer Opfergabe für die Kuh, deren Schöpfung in Y. 37.1 mit der Schöpfung der Ordnung in einem Atemzug zum Ausdruck kommt, erfolgt gemäß der Ordnung. Nach Y. 46.19 verwirklicht Ahura Mazdā Zarathustras Belohnung ebenfalls nach Aṣa: „Du, o Weiser, der mir, dem Zarathustra, in Übereinstimmung mit der Ordnung das, was an Wert am vollkommensten ist, verwirklicht […].“[93] Ähnlich stellt Y. 53.1 diese Belohnung von Ahura Mazdā als eine nach Aṣa bestimmte dar: „weil der Weise Herr ihm [*scil*. Zarathustra] Gnaden nach der Ordnung (und) gute Existenz für seine ganze Lebensdauer[94] gewährte.“[95] Die Subjektwerdung des Objekts in der Relation zwischen Ahura Mazdā und der Ordnung zeigt sich ebenfalls in Y. 32.2. Hier wird Ahura Mazdā als „ein guter Freund der sonnenhaften Ordnung“ (*aṣā huš.haxā xᵛānuuātā*), also Aṣa untergeordnet, repräsentiert.[96]

Die präsentierten altavestischen Textstellen belegen eine dialektische Beziehung zwischen Ahura Mazdā und Aṣa. Ahura Mazdā ist der Schöpfer und Aṣa das Geschöpf, jedoch tritt das Geschöpf an die Stelle einer höheren Ordnung, der Ahura Mazdā folgen muss, wie es Cassirer für Götter und das Gesetz im Allgemeinen – ohne allerdings zwischen Gesetz und Ordnung zu unterscheiden – zum Ausdruck bringt: „Die Götter sind nicht mehr die unbedingten Gesetzgeber der physischen wie der sittlichen Welt, sondern sie haben in ihrem Tun und Wirken ein höheres Gesetz über sich.“[97] Das Objekt der Schöpfung wird zum Subjekt und macht sein Subjekt zum Objekt. Es mag sein, dass das dialektische Verhältnis zwischen Ahura Mazdā und seiner Ordnung, im Gegensatz zu den übrigen genannten Beispielen dialektischer Relationen, weniger explizit formuliert ist. Zu berücksichtigen ist jedoch, dass

91 Y. 28.8a–b: *vahištəm θβā vahištā yəm aṣā vahištā hazaošəm / ahurəm* […].

92 Y. 29.7a–b: *təm āzūtōiš ahurō mąθrəm tašaṯ aṣā hazaošō / mazdå gauuōi xšuuīdəmcā* […].

93 Y. 46.19: *yə̄ mōi aṣāṯ haiθīm hacā varəšaitī / zaraθuštrāi hiiaṯ vasnā fərašō.təməm* / […] *tuuə̄m mazdā* […]; meine Übersetzung basiert auf Humbach & Faiss 2010: 139 und Kellens 2020: 119f.

94 Für die Bedeutung der avestischen Phrase *vīspāi yauuē* s. Rezania 2010: 38–43.

95 Y. 53.1b–c: […] *yezī hōi dāṯ āiiaptā / aṣāṯ hacā ahurō mazdå yauuōi vīspāi.ā huuaŋhəuuīm*.

96 Zu den Relationen der Beteiligten in dieser Beziehung s. Y. 44.1, wo der Dichter als ein Freund von Ahura Mazdā dargestellt ist.

97 Cassirer 1994: 143.

es sich in diesem Fall – zusammen mit der ṛgvedischen Dialektik – um die ältesten Belege einer Konzeption solcher dialektischen Beziehungen handelt. Aus diesem Grund scheint die Annahme, dass diese Idee im Laufe der Zeit zunehmend expliziter ausgedrückt wurde, berechtigt.

Fazit

Die vorgestellten Beispiele der Dialektik des Schöpfers und des Geschaffenen teilen sich ein gemeinsames Charakteristikum. Sie alle treten in einem monistischen Gefüge auf. Eine solche monistische Konstruktion scheint der Hauptgrund für die Entstehung einer dialektischen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschaffenem zu sein. Nimmt eine kosmogonische Weltdeutung beziehungsweise eine soziopolitische Weltkonstruktion monistische Tendenzen an, so wird das Hervortreten einer Dialektik zwischen Subjekt und Objekt wahrscheinlicher. Da sich die Alt-Indo-Iraner nicht mehr dazu in der Lage sahen, den letztendlichen Ursprung der Welt zu identifizieren, müsste sich ihnen die Konzipierung einer Dialektik zwischen den verschiedenen Optionen für die Besetzung der Rolle des Urprinzips, dem Schöpfergott oder der Zeit, dem offerierenden Gott oder dem Opfer, dem rezitierenden Schöpfergott und seinem rezitierten Schöpfungsgebet, dem König und seinem Gesetz, dem Gott und seiner Ordnung, als vielversprechende Lösung angeboten haben.

Dadurch, dass es Darius gelang, sein gesetztes Objekt zum Subjekt werden zu lassen, war es ihm erstmals möglich, ein Gesetz zusammenzustellen, dessen allgemeine Verbindlichkeit nicht von einer transzendenten Instanz abhängig, sondern durch seine dialektische Relation zum König bestimmt war. Die Tatsache, dass sich dieses Gesetz zu seiner Legitimation nicht auf eine transzendente Autorität berief, ermöglichte ihm für alle „Bürger“ des Reiches, unabhängig von ihrer Religion, Gültigkeit zu haben. Dadurch wurde Darius’ Gesetz unabhängig von der Religion. Dennoch lässt sich nicht ausschließen, dass die altavestische Dialektik des Schöpfers und des Geschöpfes der achämenidischen Dialektik als Vorbild diente, auch wenn für diese Vermutung kein Beweis erbracht werden kann.[98] Es ist wahrscheinlich, dass die Dialektik des Schöpfers und des Geschaffenen kein rein kosmogonisches Modell blieb, sondern soziopolitische Folgen nach sich zog. Somit wird das dialektische Mythologem zu einer Komponente der iranischen Sozialpolitik.

98 Zu erwähnen ist, dass die Forschung zumindest zeigte, dass die altavestischen Texte im achämenidischen Westiran bekannt waren; hierzu s. Skjærvø 1999; 2005.

In seiner Theorie der Interpretationsmodelle hält Ernst Topitsch daran fest, dass weltliche Erklärungsweisen als Modell für die Deutung der transzendenten Welt genutzt werden, also auf die transzendente Welt projiziert werden, damit sie anschließend wiederum mit einer erhöhten Legitimationskraft auf diese Welt übertragen werden können, was der Zementierung der bestehenden Ordnung dienen soll.[99] Ein Vergleich zwischen den vorgeführten Beispielen der Dialektik des Schöpfers und des Geschaffenen zeigt jedoch, dass eine derartige Projizierung nicht unbedingt von der Seite der immanenten Welt ausgehen und auch nicht notwendigerweise zur Legitimation einer bestehenden Ordnung verwendet werden muss. Die Beziehungen, die für die transzendente Welt konzipiert wurden, können im Laufe der Zeit ebenfalls als Modell für die immanente Ordnung wirksam werden, da sie die Weltanschauung ihres Trägerkreises maßgeblich prägen.

Abkürzungen

AitB	*Aitareya-Brāhmaṇa*; zitiert nach TITUS
ap.	Altpersisch
aav.	Altavestisch
av.	Avestisch
DB	Darius' Inschrift in Bīstūn; zitiert nach Schmitt 2009
DMX	*Dādestān ī mēnōy ī xrad*; zitiert nach MPCD/DMX/K43a
DNa	Darius' Inschrift a in Naqš-e rostam; zitiert nach Schmitt 2009
DSe	Darius' Inschrift e in Susa; zitiert nach Schmitt 2009
GBd	*Groß-Bundahišn*; zitiert nach MPCD/GBd./TD1
jav.	jungavestisch
MaiU	*Maitrāyaṇīya Upaniṣad*; zitiert nach TITUS
mp.	mittelpersisch
MPCD	Zoroastrian Middle Persian: Digital Corpus and Dictionary (mpcorpus.org)
ŚB	*Śatapatha-Brāhmaṇa*; zitiert nach Weber 1855
TaitB	*Taittirīya-Brāhmaṇa*; zitiert nach TITUS
TaitS	*Taittirīyasaṃhitā*; zitiert nach TITUS
TānB	*Tāṇḍyamahā-Brāhmaṇa*; zitiert nach TITUS

99 S. Topitsch 1958: bes. 5–32 u. 280–313 und Lenk 1979: 33.

TITUS	Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien (titus.uni-frankfurt.de)
Y.	*Yasna*; zitiert nach Humbach & Faiss 2010.
WZ	*Wizīdagīhā ī zādspram* zitiert nach Gignoux & Tafazzoli 1993

Bibliographie

Bartholomae, Christian 1915. *Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*. München: Palm.

Benveniste, Émile 1929. *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*. Paris: Geuthner.

Boyce, Mary 1992. *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*. Costa Mesa, CA; New York: Mazda Publishers.

Cassirer, Ernst 1994. *Philosophie der symbolischen Formen.* Zweiter Teil: Das mythische Denken. 9., unveränd. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Dhabhar, Ervad Bamanji Nusserwanji 1932. *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others*. Bombay: K.R. Cama Oriental Institute.

Eznik 1900. *Des Wardapet Eznik von Kolb Wider die Sekten*. Aus dem Armenischen übersetzt […] von Joh. Michael Schmid. Wien: Mechitharisten-Congregation.

— 1959. *De Deo*, in: *Patrologia Orientalis* 28, 413–776.

— 1986. *Refutation of the Sects: A Retelling of Yeznik Koghbatsi's Apology*. Translated by Thomas J. Samuelian. New York: St. Vartan Press.

Gignoux, Philippe & Ahmad Tafazzoli (Hrsg.; Üb.) 1993. *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi traduit et commenté*. Paris: Assoc. pour l'Avancement des Études Iraniennes.

Gnoli, Gherardo 1980. *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*. Naples: Istituto Univ. Orientale.

Humbach, Helmut & Klaus Faiss 2010. *Zarathushtra and His Antagonists: A Sociolinguistic Study with English and German Translations of His Gāthās*. Wiesbaden: Reichert.

de Jong, Albert 2010. „Ahura Mazdā the creator", in: John Curtis & St John Simpson (Hrsg.): *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East. Proceedings of a Conference at the British Museum 29th September–1st October 2005*. London; New York: I.B. Tauris, 85–89.

Junker, Heinrich 1923. „Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung“, in: Fritz Saxl (Hrsg.): *Vorträge der Bibliothek Warburg*. Vol. 1. Leipzig; Berlin: Teubner, 125–177.

Kellens, Jean 1989. „Ahura Mazdā n’est pas un dieu créateur“, in: Charles-Henri de Fouchécour & Philippe Gignoux (Hrsg.), *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard.* Paris: Assoc. pour l’Avancement des Études Iraniennes, 217–228.

— 2020. Études avestiques et mazdéennes; v*ol. 6: Lecture sceptique et aventureuse de la Gâthâ uštauuaitī*. Paris: de Boccard.

Kellens, Jean & Éric Pirart 1997. „La strophe des jumeaux: stagnation, extravagance et autres méthodes d’approche“, in: *Journal asiatique* 285, 31–72.

König, Götz 2018. *Studien zur Rationalitätsgeschichte im älteren Iran: ein Beitrag zur Achsenzeitdiskussion*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Lenk, Hans 1979. „Praxeomorphe und poleomorphe Projektionen: Ergänzendes zu Topitschs weltanschauungsanalytischen Deutungsmodellen“, in: Kurt Salamun (Hrsg.): *Sozialphilosophie als Aufklärung: Festschrift für Ernst Topitsch*. Tübingen: Mohr, 33–50.

Lévi, Sylvain 1898. *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*. Paris: Leroux.

Nyberg, Henrik Samuel 1938. *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig: Hinrichs.

Oberlies, Thomas 1998. *Die Religion des Ṛgveda*. Erster Teil: Das religiöse System des Ṛgveda. Wien: Sammlung De Nobili.

— 2012. *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Oldenberg, Hermann 1917. *Die Religion des Veda*. 2. Aufl. Stuttgart; Berlin: Cotta.

Reitzenstein, Richard 1921. *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn: Marcus & Weber.

Rezania, Kianoosh 2010. *Die zoroastrische Zeitvorstellung: Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Scheftelowitz, Isidor 1929. *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.

Schmitt, Rüdiger 2009. *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Editio minor mit deutscher Übersetzung*. Wiesbaden: Reichert.

Shaked, Shaul 1967. „Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and His Creation”, in: Ephraim Elimelech Urbach, Raphael Jehudah Zwi Werblowsky & Chaim Wirszubski (Hrsg.): *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*. Jerusalem: Magnes, 227–234.

Skjærvø, Prods Octor 1999. „Avestan Quotations in Old Persian? Literary Sources of the Old Persian Inscriptions“, in: Shaul Shaked & Amnon Netzer (Hrsg.): *Irano-Judaica, 4: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*. Jerusalem: The Ben-Zvi Institute, 1–64.

Skjærvø, Prods Octor 2005. „The Achaemenids and the Avesta“, in: Vesta Sarkosh Curtis & Sarah Stewart (Hrsg.): *Birth of the Persian Empire*. (The Idea of Iran 1) London; New York: I.B. Tauris, 52–84.

Topitsch, Ernst 1958. *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik: eine Studie zur Weltanschauungskritik*. Wien: Springer.

Weber, Albrecht (Hrsg.) 1855. *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā.* Berlin: Dümmler.

Weber, Simon 1927. *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*. Vol. I. München: Kösel & Pustet.

Widengren, Geo 1965. *Die Religionen Irans*. Stuttgart: Kohlhammer.

— 1969. *Religionsphänomenologie*. Berlin: de Gruyter.

At the Navel of the World: Cāmuṇḍā's Dance on the Cosmic Lotus in Textual Sources and Medieval North Indian Sculpture

Sandra Sattler

Introduction

The Sanskrit name *padmasambhava,* 'lotus-born', in Purāṇic literature and beyond is reserved most commonly for the creator god, Brahmā, who rests on a lotus growing from lord Viṣṇu's navel. Viṣṇu's consort Lakṣmī is also widely referred to as 'lotus-born', 'the one abiding in the lotus', 'the lotus-eyed one', etc.[1] The pan-Indian myth of Viṣṇu and Brahmā, who create a new cycle when the universe is in an aeonic state of dissolution (*pralaya*), is frequently found in Sanskrit literature, depicted in temples throughout the subcontinent and captured in paintings. Before Viṣṇu and Brahmā's dominance of the lotus-navel motif,[2] in Vedic literature, multiple agents are linked to the navel and the creation of the universe: it is *puruṣa*, the cosmic man, from whose navel came intermediate space[3] or Varuṇa[4] who grew a tree out of his navel. In material sources, among the earliest examples are the illustrations of a figure growing a lotus stalk from its centre which abound on Buddhist stūpas, such as Bharhut and Sanchi. Here, it is the propitious *yakṣa* who produces a lotus stalk from his navel, which echoes an umbilical cord, *nābhināla*, and highlights his inherent connection to the natural sphere and, more specifically, water (e.g. fig. 1).[5]

1 See, for instance, the *Lakṣmītantra* (translation and analysis, Gupta 1972).

2 The myth in which Brahmā is born from Viṣṇu does not seem to appear in textual sources before the seventh century (Gail 2009: 88) even though its visual equivalent is prominent from the early Gupta period onwards, among the most famous examples being that at Deogarh (fig. 2).

3 *nābhyā̀ āsīd ạ̀ntarikṣaṁ śī̱rṣṇo dyauḥ sam ȧvartata* / Ṛgveda 10,090.14a

4 See Coomaraswamy 1929 for an in-depth, comparative analysis of this motif beyond South Asia.

5 See, for instance, Coomaraswamy 1971: 7.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24829>

The lotus theme, known from the Vedic period onwards, is a key element in conceptualisations of the universe as well as perceptions and ritual use of the subtle body.[6] In fact, the navel *cakra* (*nābhicakra*) already appears in the *Pātañjalayogaśāstra* (PYŚ, c. 400 CE).[7] In PYŚ (3.29), concentration on the *nābhicakra* leads ultimately to full knowledge of the structure of the body.

Apart from the aforementioned deities, the fierce goddess Cāmuṇḍā can also be linked to the lotus and navel. She is usually depicted with wrathful goddess emblems, such as skull cup and skull garland, trident, and a skull-topped staff. She wears her hair in a crown of matted dreadlocks, and a venomous scorpion often crawls on her hollow abdomen. Her vehicle (*vāhana*) is a corpse or ghost. Strikingly, in some cases, a lotus stalk sprouts from her *vāhana,* and she dances or rests on the lotus born from it. Donaldson has investigated the skeleton goddess and her vehicle, basing his findings on a survey of sculptures from Odisha.[8] His study serves as a point of departure for the discussion at hand. As I propose, Cāmuṇḍā sitting or dancing upon a lotus issued forth from the figure beneath her assigns a particularly cosmic role to the goddess by her inverting, complementing, and partaking in representations of creation. Goddess sculptures of this type are found not only in Odisha but throughout parts of medieval North India, making it a significant element of the goddess's iconographic repertoire, which appears to have been borrowed from and is generally linked to the iconography of the brahminical gods Viṣṇu and Brahmā. By the 10th century, the emaciated goddess thrived, as seen in the increasing number of depictions in temples and her narrative exploits. In her cosmological function, she matches Viṣṇu and Brahmā, sharing with them the iconography of the lotus-navel. The joint theme of the lotus-navel unveils a part of her development that allowed her to gain access into a pan-Indian pantheon, from a minor mother goddess to the fierce aspect of the universal Great Goddess. Beyond that, it also materialises crucial philosophical key concepts expounded in tantric texts. In the following, I will sketch the motif's broader textual and visual history to then explore its synergy with the wild goddess through selected texts, sculptures, and a contextual study of her in the temple setting.

6 In analogies of the temple as a body or cosmic man (*puruṣa*), the navel-centre takes on an essential purpose as well. In such readings, it is the sanctum that corresponds to the navel, where it houses the *ātman* (see, for instance, Guy 2007: 67). This underlines the importance of the navel in the process of creation and relates the motif to the ritual and structural meaning in sculptural art and the temple setting.

7 See Mallinson and Singleton 2017: 299.

8 Donaldson 1991.

The History of the Lotus-navel

Apart from the aforementioned dominance of Viṣṇu and Brahmā in representations of the enactment of creation illustrated by the lotus-navel motif, this iconographic feature is also observed in images of a handful of fierce Śaiva deities, e.g. *yoginī*s and Śiva Bhairava himself.[9] Of these, most frequently, it is Cāmuṇḍā who is portrayed with the lotus-navel nexus. It is the corpse (*śava*) or ghost (*preta*) beneath the deity which issues the lotus. In later depictions and textual accounts of Kālī, the corpse is refigured as Śiva.[10]

The creation of the universe through Viṣṇu (and, by extension, Brahmā), while essentially a Vaiṣṇava myth, is narrated in Śākta Purāṇas such as the *Devī-bhāgavatapurāṇa* and the *Markaṇḍeyapurāṇa*. In the *Markaṇḍeyapurāṇa*'s *Devīmāhātmya* (1.50 ff.), Viṣṇu is asleep on his cosmic serpent before creating another universe, and Devī in her form as Yoganidrā (*māyā*) is called upon to awaken him because he is unknowingly threatened by the demons Madhu and Kaiṭabha. She wakes Viṣṇu from his slumber to slay the demons and victoriously enables cosmic order and the creation of a new cycle.

The visual pairing of goddesses and reclining Viṣṇu can be seen, for instance, in the seventh-century Mahiṣāsuramardinī cave in Mahabalipuram: one relief shows Viṣṇu resting on Śeṣa and on the opposite wall is the goddess Durgā slaying Mahiṣa, the central myth of the *Devīmāhātmya* (figs. 4–5). This allegiance reoccurs in paintings as well: a 19th-century Kangra painting (fig. 6) exhibits Viṣṇu blissfully asleep on the primordial waters, the four-headed Brahmā having sprouted from his navel turning towards him in anticipation, with the two demons Madhu and Kaiṭabha fast approaching. Devī, ten-headed, in the upper register, is guarding the scene equipped with weapons of the great gods. The most striking example for the discussion at hand is the pairing of Cāmuṇḍā and Viṣṇu Anantaśayana (the god asleep on his serpent Ananta) in an early Gupta temple in the village of Tigawa, Madhya Pradesh.[11] It is one of the most unequivocal conjunctions of the creation-destruction cycle envisioned with Viṣṇu giving birth to Brahmā and Cāmuṇḍā trampling on a corpse— both scenes captivatingly situated in dissolution, one as the beginning, the other as the end.

9 For such sculptures of Bhairava, see Hirapur *yoginī* temple, Odisha (fig. 3).

10 See Donaldson 1991. He found one 11th-century example which would allow Cāmuṇḍā's *vāhana* to be identified as Śiva, possibly presenting a transitory type.

11 Discussed in more detail below.

Cāmuṇḍā and the Lotus-navel in Purāṇic Lore and Tantric Texts

In this section, I will briefly outline Cāmuṇḍā's textual history, primarily drawing on Purāṇic accounts, to examine her ties to her *vāhana* and her overall role in cosmology. Subsequently, a selection of tantric texts will offer insights into the ritual and philosophical framework of the navel and lotus in a Śākta milieu.

Nābhi, as the centre of creation, is a fitting seat for Brahmā when he creates another universe. In the *Devīmāhātmya* he is, hence, described as established in the lotus navel (*nābhikamale*) of Viṣṇu.[12] In contrast, Sanskrit literature does not frequently associate Cāmuṇḍā with the navel and lotus. The texts do, however, reveal more about her general nature and dead companion. The most significant textual source in this context, which also includes the iconographic mention of a lotus from a *preta*, is the *Revākhaṇḍa* of the *Vāyupurāṇa*, dated between the 12th–13th century.[13] Chapter 186, the *Kanakhaleśvaratīrthamāhātmya*, chronicles Garuḍa's eulogy to the fierce Cāmuṇḍā, who grants him a boon at the end. When described as gentle, she is called Kanakeśvarī. The latter and Cāmuṇḍā appear as complementary opposites, essentially embodying creation and dissolution. In that way, Kanakeśvarī serves as Cāmuṇḍā's more orthodox, benign persona.

Cāmuṇḍā (186.15) is introduced first as a goddess who can be appeased with devotional Vedic and non-Vedic *stotra*s,[14] alluding to her non-Sanskritic origin and hybrid identity.[15] In the following passage, she is envisioned as emaciated and dwelling in the cremation ground, and further described as *pretapadmāsanasthā,* 'positioned on a lotus seat [coming] from a ghost'.[16]

12 *sa nābhikamale viṣṇoḥ sthito brahmā prajāpatiḥ //* 1.69

13 Hazra 1987: 165 dates the majority of the text before the 13th century. See Neuß 2007: 30 for a detailed chronological and regional distribution of the text and selected chapters. Neuß 2007 further found that the *Revākhaṇḍa* portion of the text has been falsely attributed to the *Skandapurāṇa* in earlier scholarship.

14 *saṃstutā ṛṣibhir devair yogakṣemārthasiddhaye / vinatānandajananas tatra tāṃ yoginīṃ nṛpa / bhaktyā prasādayām āsa stotrair-vaidika-laukikaiḥ //* 186.15 //

15 *laukika* has also been translated as 'secular' (Perrett 1999: 319) or 'worldly'. The *Vāyupurāṇa*, indeed, employs a different tone when describing the fierce and benign aspects. Whereas Cāmuṇḍā (or Carmamuṇḍā in the text) is eulogised with '[this] Carmamuṇḍā may protect you' (*pātu vaḥ*) after each verse (186.16–19), the 'golden one' is called upon to 'protect me' (*pātu mām*) instead. The harsher language to mimic the sounds the goddess makes on the cremation ground is strongly juxtaposed with the description of the gentle aspect as Kanakeṣvarī.

16 *oṃ yā sā kṣutkṣāmakaṇṭhā navarudhiramukhā pretapadmāsanasthā bhūtānāṃ vṛndavṛndaiḥ pitṛvananilayā krīḍate śūlahastā / śastradhvastapravīravrajarudhiragalan muṇḍamālottarīyā devī śrīvīramātā vimalaśaśinibhā pātu vaś carmamuṇḍā //* 186.16 //

Brahmā is also given the epithet *padmāsanastha*, seated on a lotus throne, such as in Kālidāsa's *Kumārasambhava*.[17]

The text then goes on to describe her in the following way:

> Frightening the three worlds with (her) many awful kakahakahakaha sounds, dancing in the middle of mothers, may she who dwells in the cremation grounds, Carmamuṇḍā, protect you.[18]

Subsequently, the goddess is addressed as Kanakeśvarī ('the golden one'), who is established at the tīrtha, presenting a drastically different, albeit complementary, image:

> She who is without beginning and is the beginning of creation, she who has a womb containing jewels, beloved of Vasu, Padmā, she who holds the discus in her hand, Kanakeśvarī, may she protect me.[19]
>
> She who is trembling without her husband, desiring the strength of her husband,
> and who is the same as abalā[20] [without him], may Kanakeśvarī protect me.[21]

She is likewise conceived of with both mild and wild, saumya and ugra, features, linking her again to the ferociousness Cāmuṇḍā is initially described with:

> She who, with her mild and wild forms, regularly emits and sustains the world, the highest Śakti, the highest intellect, may Kanakeśvarī protect me.[22]

17 See, for instance, Ishikawa 2020: 174.

18 *trailokyaṃ trāsayantī kakahakahakahair ghorarāvair anekair nṛtyantī mātṛmadhye pitṛvananilayā pātu vaś carmamuṇḍā //* 186.18

19 *anādijagadādir yā ratnagarbhā vasupriyā / rathāṅgapāṇinā padmā pātu māṃ kanakeśvarī // 186.21 //*

20 Meaning a weak woman.

21 *patiprabhāvam icchantī trasyantī yā vinā patim / abalā tv ekabhāvā ca pātu māṃ kanakeśvarī //* 186.28 *//*

22 *saumyāsaumyaiḥ sadā rūpaiḥ sṛjaty avati yā jagat / parā śaktiḥ parā buddhiḥ pātu māṃ kanakeśvarī //* 186.23 *//*

In addition to the *Vāyupurāṇa,* Cāmuṇḍā's origin myth is narrated in both the *Devīmāhātmya* and the *Devībhāgavatapurāṇa.* Here, the fierce Kālī jumps out of Ambikā's furrowed brows, as personified wrath, to kill the demons Caṇḍa and Muṇḍa. Consequently, Ambikā proclaims, she will be known in the world as Cāmuṇḍā. According to the *Devībhāgavatapurāṇa* 26.40–41:

> Her [lower] garment a tiger skin, ferocious, her upper garment an elephant's skin
> Carrying a skull garland, terrible, her belly like a dried-up pond
> Carrying sword and noose, extremely terrifying [and] causing immense dread
> Holding a skull-topped staff, wild like the great dark night [of dissolution].[23]

In the encyclopaedic *Agnipurāṇa*,[24] she is among the mothers and occurs as an independent goddess. As part of the group of seven mothers, she is described in the following manner:

> Hollow-eyed, fleshless, three-eyed, emaciated, she is skin and bones, with raised hair [and] concave stomach, carrying a tiger skin, a skull [and] lance[25] in her left hand, a spear and dagger[26] in her right, she is on top of a corpse and adorned with bones.[27]

This description covers the basics of her distinctive, iconographic vocabulary: her hollow eyes, lean physique, raised hair, tiger skin, attributes and ornaments, as well as her vehicle, the corpse.

Subsequently, in the same chapter, nine hypostases of Cāmuṇḍā enter the scene. All of these goddesses share parts of Cāmuṇḍā's iconography, but their *vāhana*s are not mentioned. Still, the *Agnipurāṇa* provides more clues into the portrayal of the goddess. A vivid, frantic description of her in a *vidyā* is given in chapter 135. The same incantation, which is most

23 *vyāghracarmā[m]barā krūrā gajacarmottarīyakā / muṇḍamālādharā ghorā śuṣkavāpīsamodarā //* 40 *// khaḍgapāśadharā 'tīva bhīṣaṇā bhayadāyinī / khaṭvāṅgadhāriṇī raudrā kālarātrir ivāparā //* 41 *//*

24 The main body of the text is usually dated to the seventh or eighth century. The youngest sections, however, were compiled in the 10th–11th century. See Hazra 1987; Gyani 1964: 288–289; Singh 1981: 188, and Padoux 1978: 57.

25 *paṭṭiśa* is a spear with a sharp edge (PW 385–386).

26 See Mallmann 1963: 150 "couperet" for *kartrī*. PW and MW scissor or dagger (PW 131).

27 *cāmuṇḍā koṭarākṣnī syān nirmāṃsā tu trilocanā // nirmāṃsā asthisārā vā ūrdhvakeśī kṛśodarī / dvīpicarmadharā vāme kapālaṃ paṭṭiśam kare // śūlaṃ kartrī dakṣiṇe 'syāḥ śavārūḍhāsthibhūṣaṇā /* 50.21–50.23

likely an interpolation from an unknown tantric source, is first found in the ninth-century *Devīpurāṇa*. It is also integrated into the *Garuḍapurāṇa,* which is contemporaneous with the *Agnipurāṇa.*[28] The mantra is said to bring victory in battle, for which Cāmuṇḍā is invoked:

> *oṃ hrīṃ* o Cāmuṇḍā, you cremation ground dweller, you who holds a skull-topped staff and skull in her hand, **you who stands upon a dead body [great ghost]**, who is decorated with garlands and great vehicles,[29] **you night of (destroying) time**, you who is surrounded by many *gaṇas*, you who has a big mouth and many arms, you whose sound are drums and bell, you who has a shrill laugh, *kili kili oṃ hrūṃ phaṭ*, you who terrifying with her fangs **creates darkness**, you who has many sounds and words [she is referred to], you whose body is covered in elephant hide, you who is besmeared with meat, you who has a sharp tongue that continuously licks, o great demoness, you who has wild fangs [in a] gaping mouth, you who has a terrifying, shrieking laughter, you who has the radiance of a flashing thunderbolt, *cala cala oṃ*, you who has [red] eyes like a Cakora [bird] *cili cili oṃ*, you who has a lolling tongue *oṃ bhīṃ* you who has a frowning face, you who is frightening through a fearful hum-making [sound], you who carries the moon in your matted hair wrapped in a skull garland, you who has a shrieking laughter *kili kili oṃ hrūṃ* you who terrifying with her fangs creates darkness, you who destroys all obstacles, make this happen (…) The incantation to be told for conquest is one accomplishing all actions.[30]

28 *Garuḍapurāṇa* 1,38.7. For the *Devīpurāṇa*, see Gupta 2002 and Pierce 2016. Serbaeva 2006, appendix 2.6 gives a comparison of the *vidyā* as found in the *Agnipurāṇa* and *Devīpurāṇa*. For a discussion of the *padamālā mantra vidyā* in all three Purāṇas, see Sattler 2024. The *vidyā* has only slight variants across each text, but the later *Agnipurāṇa* and *Garuḍapurāṇa* explicitly link Cāmuṇḍā to Durgā. Both texts in their inclusion of the incantation diverge strongly from the *Devīpurāṇa'*s frame story and, contrary to the Śākta Purāṇa, do not list the *siddhi*s that the recitation of individual verses will bring.

29 The term *mahāvimānasamākule* is unclear. The *Devīpurāṇa* and *Garuḍapurāṇa* read *mahāvimānamālākule* which has been used for the translation.

30 *oṃ hrīṃ cāmuṇḍe śmaśānavāsini khaṭvāṅgakapālahaste mahāpretasamārūḍhe mahāvimānasamākule kālarātri mahāgaṇaparivṛte mahāmukhe bahubhuje ghaṇṭāḍamarukiṅkaṇi aṭṭāṭṭahāse kili kili oṃ hūṃ phaṭ daṃṣṭrāghorāndhakāriṇi nādaśabdabahule gajacarmaprāvṛtaśarīre māṃsadigdhe lelihānograjihve mahārākṣasi raudradaṃṣṭrākarāle bhīmāṭṭāṭṭahāse sphuradvidyutprabhe cala cala oṃ cakoranetre cili cili oṃ lalajjihve oṃ bhīṃ bhrukuṭīmukhi huṅkārabhayatrāsani kapālamālāveṣṭitajaṭāmukuṭaśaśāṅkadhāriṇi aṭṭāṭṭahāse kili kili oṃ hrūṃ daṃṣṭrāghorāndhakāriṇi sarvavighnavināśini idaṃ karma (…) svāhā padamālā jayākhyeyaṃ sarvakarmaprasādhikā //* 135.1 *//* (emphasis in translation added)

This popular mantra draws a compelling picture of her. She is the one who destroys all obstacles, is mounted on a great ghost (*mahāpretasamārūḍhā)*, creates dissolution, and roams the cremation ground. In the previous chapter of the *Agnipurāṇa*, the main goddess is addressed as Bhagavatī and an emaciated Cāmuṇḍā-goddess is briefly described as well, invoked for the same reason. She is "one who prevents all evil [..]", who personifies victory over the three worlds, and who bestows success: "one should worship (the goddess) of dark colour, standing on a corpse, possessing 20 arms (for) victory."[31]

From the textual evidence, it can be deduced that Cāmuṇḍā is most frequently associated with a *preta* (ghost) or *śava* (corpse) vehicle beneath her.[32] The (sprouting) lotus[33] is not usually mentioned, except for the above reference in the *Vāyupurāṇa.* In Purāṇic literature, she presides over the disintegrated universe, the embodiment of dissolution on the cremation ground of the world. What tantric treatises can add to our understanding are prescribed visualisations and the expositions of underlying philosophical concepts.

From a ritual perspective, a sprouting lotus can serve as a tool to establish a connection between deity and practitioner, or universe and self. This links the lotus-navel motif to the subtle body, in which the root of the growing lotus is *śakti*, as the *Svacchandatantra* (7th–11th c) verses 54–59 prescribe:

> Having meditated upon Bhairava as one's own self, one should perform mental worship (a sacrifice in the heart).
> Having visualized onto the navel the root of the lotus, one should imagine the stalk of the lotus, which has the length of twelve fingers, to extend up to the heart. One should contemplate there a very splendid lotus with eight petals, having a filament with a pericarp. There, the root of the lotus is the essence of śakti, the feminine power of the divine, and those fibers on the stalk of the lotus are indeed the worlds of Rudra, O beautiful woman.[34]

The *Śivadharmottara* from the eighth century similarly prescribes this meditative act: from the practitioner's own navel, a lotus blossoms. The bud is envisioned in the heart, and the deity sits upon this lotus throne.[35] A later

31 *sarvaduṣṭanivāriṇi jaye oṃ vijaye oṃ trailokyavijaye hūṃ phaṭ svāhā nīlavarṇāṃ pretasaṃsthāṃ viṃśahastāṃ yajej jaye //* 134.001 //

32 For a mention of additional references, see Donaldson 1991: 121.

33 A lotus seat is also mentioned in the *Aṃśumadbhedāgama;* Donaldson 1991: 124.

34 Translation after McCarter 2014: 744.

35 Goodall 2011: 233ff.

text, the 16th century *Ṣaṭcakranirūpaṇa*, links fierce goddesses to the different cakras. It is Lākinī who dwells in the lotus-navel cakra. Meditating on this will bring, according to verse 21, the power to destroy and create (the world).[36] The *Tāntrikābhidhānakośa*'s entries concerning the word *nābhi* confirm its reoccurring appearance with the lotus.[37] The ritual significance of the navel within the subtle body is thus corroborated by it being the place where mantras and meditation begin and where the body's channels (*nāḍī*) are emitted.[38] In the *Vīṇāśikhatantra* (140–142), the navel holds a knot (*granthi*) "wherein lies a lotus; in the middle of the lotus is the pericarp; the object of meditation is situated there. And at the end of the aperture in the pericarp is a segment (*kalā*) extending upwards; in the middle of this is present the deity, who resembles a lamp's flame."[39]

This strongly suggests that sculptures with the lotus-navel motif mimic the internal rituals prescribed (and vice versa). In the texts, it is the practitioner, who visualises a lotus from his own navel. In this analogy, circling back to the visual sources, the corpse beneath the goddess thus corresponds to the practitioner or self.

Donaldson applies Sāṁkhyan philosophy to this depiction and hypothesizes, consulting the *Gayatrītantra*,[40] that the corpse or ghost symbolises *brahman*, the transcendental, formless Absolute. He claims: "(…) the corpse, though anonymous, is more than just a dead body; it is inactive *puruṣa*, while Cāmuṇḍā, as *prakṛti*, is the primordial Śakti who devours all at the dissolution of all things."[41] He further draws out this philosophical reading given that the corpse or ghost is mostly looking up at the goddess, or, as Donaldson puts it, "awakening."[42] In this reading, we are confronted with a potential dilemma: if both entities are connected and *puruṣa* is slowly awakening, would this not evoke manifestation, the entanglement of the self in matter, rather than dissolution? *Puruṣa* and *prakṛti*'s relationship is complicated at best, but in the classical system of *Sāṃkhyakārikā,* "*prakṛti* becomes active merely due to

36 *atrāste lākinī sā sakalaśubhakarī vedabāhūjjvalāṅgī śyāmā pītāmbarādyair vividhaviracanālaṁkṛtā mattacittā dhyātvaitan nābhipadmaṁ parabhavati nitarāṁ saṁhṛtau pālane vā vāṇī tasyānanābje nivasati satataṁ jñānasaṁdohalakṣmiḥ //* 21 //

37 Goodall and Rastelli 2013: 283–285.

38 Ibid. The *Mataṅgapārameśvarāgama* 20.24ab is given here.

39 Ibid.

40 Donaldson 2001: 419.

41 Ibid.

42 Ibid.

puruṣa's presence",[43] leading to false attachment and perception of the self. The ambiguous imagery of *puruṣa* awakening beneath *prakṛti* may also indicate a potential realisation of the separateness of the two entities, which lies at the crux of Sāṃkhyan soteriology. This may then be taken further in some cases of sculptural art,[44] where the goddess's attending figure is standing erect in front of her, or she is dancing upon a lively ghost or emaciated corpse's shoulders. Yet, textual sources do not directly relate Cāmuṇḍā and her corpse to the two key principles of Sāmkhya. However, if we consult tantric texts more widely, we find a correlation between navel/lotus and *prakṛti*:

The 11th century *Svacchandatantroddyota* of Kṣemarāja illustrates how the navel and *prakṛti* correspond. The latter's "pervasion extends to the navel; hence, the self is primarily situated in the navel, which is the circle of all channels [*nāḍīcakra*]."[45] Thus, *prakṛti* is presiding in the navel and arises from it. The region of the navel "is also the locus of the bodily śakti", emphasised by a verse from the *Śāktavijñāna* (25c–26b): "When the Śakti awakens, and emerges forth from the cakra of the navel, then the entire group of externally located (i.e. directed?) sense faculties vanishes."[46] If the corpse is symbolic of *puruṣa* and Cāmuṇḍā is *prakṛti*, the activating principle, then the aspect of manifestation at the time of great dissolution, *mahāpralaya,* is at least indicated. Viṣṇu's setting is the calm, primordial play-(*līlā*) ground, Cāmuṇḍā's is the charnel ground. Yet, with the connection drawn from the navel of the figure beneath, she affirms her role as Śakti, who can simultaneously destroy, create, and liberate.

Cosmic Cāmuṇḍās: A Selection

In this section, a selection of cosmic Cāmuṇḍā sculptures is presented in more detail before turning to one example in the temple setting.

The first object is a dancing Cāmuṇḍā from the ninth–10th century, Madhya or Uttar Pradesh (figs. 8, 9), now in the British Museum collection and featured in the 2020 Tantra exhibition.[47] This finely executed sandstone sculpture shows the goddess within her iconographic frame that we see reoccurring in medieval North India, particularly under the Pratihāras and

43 Shevchenko 2007: 864.
44 Mostly in Pāla sculpture, but also in primary rock reliefs found in Kālañjara fort (fig. 7).
45 Goodall and Rastelli 2013: 284.
46 Ibid.
47 See Ramos 2020.

Candellas: she is surrounded by her entourage, with the boar-headed mother goddess Vārāhī waiting for the blood from the dangling heads above her to drip into her skull cup. She is emaciated, with sagging breasts, sporting her typical crown of dreadlocks *(jaṭāmukuṭa)*, decorated with a skull and moon. The multiple threatening weapons are balanced by her right hand in fear-not gesture (*abhaya mudrā*). Her attributes include (from bottom right to left): a severed head, snake, conch shell, shield, skull-topped staff, bell, the elephant hide above her head, and the drum that is linked to the power of sound; the sonic accompaniment to the gruesome noises she makes, that is the shrieking laughter (*aṭṭahāsa*) with which she haunts the charnel grounds. In her left hands, she holds a sword and staff, dagger and knife. With her main hands, the goddess cradles a skull cup in front of her chest and with the other, she points her little finger to her mouth in a gesture known as *daṃṣṭrā mudrā,*[48] alluding to the fact that she is hungry and fond of blood, among other things.[49] Finally, her *vāhana*, who looks up at her in devotion, clearly issues the lotus stem from its navel. The composition is crowded but orderly, with Cāmuṇḍā taking centre stage. Her facial features are both calm and demanding. The mildly protruding eyes with her lowered eyelids provoke a confrontational and intimate gaze. Her fierceness is asserted further in the lines and curved, triangular cuts

48 This *mudrā* is not attested in Purāṇas and has been identified in secondary sources as *sūcihasta* in Granoff 1980: 83. Melzer 2009: 142 more aptly refers to it as *daṃṣṭrā mudrā*, referring to the goddess pointing at her teeth.

49 No texts I have come across explain this *mudrā*, except for Someśvaradeva's 13th century *Surathotsava.* In the poem, Bhadrakālī is revered and said to bring about good things. On the battleground, she picks with her little finger half-eaten pieces of flesh stuck between her teeth:
1.3 dantāntarālapraṇayīni yuddhājire 'rdhajagdhāny api jaṅgalāni / kaniṣṭhikāgrena kilākṛṣantī bhadrāṇi vaḥ puṣyatu bhadrakālī // I thank Prof. Sanderson for drawing my attention to this passage.
Another compelling reference in regard to her *mudrā* comes from a Bāṇgarh inscription, East India, under Pāla rule (note Carcikā is an epithet of Cāmuṇḍā according to *Amarakośa* 1.1.46; see also Sanderson 2009: 108):
"Obeisance to Carcikā. May the world be protected by the dust from the feet of Carcikā worshipped by the creator of the universe, fragrant powder for the heads of all the gods and demons.
May Carcikā protect the world, who **at the aeon's end**, garlanded with human skulls, with her body becoming desiccated out of anxiety at the poverty of her fare, thinks: **"What shall I eat? If I devour this universe in a single bite, it will be no more than a fragment that will lodge between my teeth. What shall I drink? The water of [all] the seven oceans is insufficient to be visible in the hollow of my palm**" (emphasis mine; translation after Sanderson 2009: 227; full verse *ibid*).

on her cheeks, signifying her dried-up physique, never-ending hunger, and passing of time. Instead of a gaping, wide-open mouth and prominent fangs, which is characteristic of many Cāmuṇḍā sculptures throughout medieval India, her full pouting lips defy the harshness more readily associated with her. The brows are not sharply angled, making her appear more serene, reflected further in the fear-not gesture next to her face. Rather than holding her head high in an expression of detachment, with her head slightly tilted, she is facing the viewer, underlining the intimate and immediate opportunity for darśan.

The second example is now found in the Norton Simon Museum and is originally from Uttaranchal, Almora, 10th century (figs. 10, 11). This schist Cāmuṇḍā shows her seated in *lalitāsana,* the posture of royal ease, on the lotus that was issued by her *vāhana*'s navel. Again, the skeletal goddess is accompanied by a boar-like figure and is adorned with her usual attributes, such as a skull garland, skull-topped staff, shield, trident and curved knife. She has a prominent third eye and a crown of dreadlocks, and, as the Bāṇgarh inscription tells us, points her left finger to her mouth to potentially pick from her teeth leftovers of the universe that she has devoured. Additionally, multiple sculptures from Hinglajgarh feature the lotus throne for Cāmuṇḍā as well, with the stem of the flower connected to the figure beneath her (see, for instance, fig. 12).

Some later examples illustrate the cosmic creation-destruction nexus even more clearly. Albeit beyond the frame disclosed so far, I want to briefly emphasise a rare 16th-century bronze from Nepal with Vīreśvara Bhairava and Khagānanā Kālī (fig. 13) from the collection of the Museum for Asian Art in Berlin. They both stand on a lotus that blooms from the *vāhana*'s navel region. Kālī has nine heads, of which eight are theriomorphic, and she wields attributes in her 54 hands. Yaldiz opines this unusual bronze belonged to a *śmaśāna* (cremation-ground) *maṇḍala* and that "out of the lifeless body springs the lotus as the sign of a newly created universe, together with two powerful deities (…) symbolizing the new creation of the cosmos."[50] The esoteric depiction of Kālī and Bhairava shows two deities in union, perceptibly stressing their regenerative, creative force. The corpse lies on the ground, holding ritual tools like the skull cup, trident, and drum. Yaldiz also acknowledges the destructive aspects viable in the bronze owing to the main deities and the corpse with its annihilating qualities.[51] Quoting Daniélou, she affirms:

50 Yaldiz 1991: 671.

51 Ibid: 672.

"(…) the Power of Time, the power of destruction, is all that remains. It can well be represented as standing upon the debris of a universe in ruins, which lies powerless as a corpse."[52]

Reading the Temple: Cāmuṇḍā in Nohṭā

The above examples all hail from museum collections. In order to allow an investigation into this specific Cāmuṇḍā-type in her original temple setting, the last part of this article will focus on one particular example, that is, the 10th-century Śiva temple in Nohṭā, Damoh District of Madhya Pradesh.

The Nohṭā temple was built under the Kalachuris who had strong ties to the Śaiva Mattamayūra sect, a tantric group of ascetics in Madhya Pradesh active primarily in the Guṇa and Śivapuri districts.[53]

Through the royal patronage of the Kalachuris, the ascetics of the Mattamayūras gained greater influence, seen in their temples and monasteries in Kadwāhā and neighbouring villages around Chanderi.[54] Some significant places of the Kalachuri dynasty were, for instance, the capital Tripurī near Jabalpur, home to the astonishing *yoginī* temple in Bherāghāt,[55] and Damoh district with the two surviving monasteries in Koḍal and Raneh[56] as well as the Śiva temple in Nohṭā.

Apart from surviving inscriptions, we learn more about the religious affiliations at the court through narrative texts such as the *Karpūramañjarī* of Rājaśekhara (ninth-10th century), a court poet of the Kalachuris. In the Prākrit drama, the queen has a shrine made for Cāmuṇḍā:

> Bhairavānanda: Here is the Chāmuṇḍā idol serving to screen the [new] entrance which has been opened from the root of this banyan to the subterranean passage. [*He stretches out his hand to it in worship*,] [saying to Chāmuṇḍā, or rather, saying of her:]
> A dissolution of the universe is her pleasure-house; the blood of the demons is her fiery draught; victorious is Kālī as she quaffs it, in presence of Kāla, from a goblet made of the skull of Parameshṭhin.[57]

52 Daniélou 1964: 271.
53 For an overview, see Dhaky 1998: 40.
54 Sears 2014.
55 For the *yoginī* temple, see Dehejia 1986: 125–140.
56 More on Koḍal and Raneh in Sears 2014: 223–224.
57 Act four, verse 19. Translation adapted from Lanman 1963: 283.

At this point, i.e. 10th century, Cāmuṇḍā had entered the temple stage on a grander scale, seen in temples throughout North India. Crucially, with the seven mothers, *saptamātṛs,* shedding their cultic orientations in the post-Gupta period,[58] their leader, Cāmuṇḍā, increasingly entered temple programmes as an individual goddess. Her independent access into the temple sphere, parallel to the development of Śāktism and the increasing influence of Śaiva groups,[59] was facilitated not least as her absorption into a broader Hindu pantheon had already taken place prior as part of the mother goddesses. The seven mothers, as a Brahminical filter of a mother-cult that was more autochthonous in its origins, both seen in literature and early art-historical examples where they are represented with animal heads, are the epitome of a process of transfiguration (or Sanskritisation), for which the *Devīmāhātmya* and its notion of Mahādevī provides the textual backdrop.[60] Cāmuṇḍā entered the temple sphere both in Śākta and Śaiva temples from the 10th century, most frequently occupying the cardinal north niche. Her identity was negotiated, anchored in both 'brahminical' and her transgressive visuals through association, placement in temples, pairings or sharing of attributes and iconographic features.[61] The Śiva temple in Nohṭā is a prime example of this Cāmuṇḍā.

Nohṭā is a small village, ca 240 km from the Chanderi region (fig. 14). The mandir (figs. 15, 16) faces west and stands on a small platform. It consists of a four-pillared entry porch, a ritual hall (*raṅgamaṇḍapa*), a conjunction wall (*kapilī*) and the sanctum with the *garbhagṛha* housing a Śiva *liṅga.*

The central offsets, *bhadras,* present the most crucial images related to the main deity of the temple, here Śiva in his aniconic *liṅga*-form. While some temples show these images in circumambulatory sequence and follow a narrative order, also allowing a reading of the temple icons in terms of their directional and relational placement, for instance, enables a closer look at the inherent logic and pantheon so visualised.[62] As Mason (1993: 135) summarises: "Axiality in relation to the sanctum and door, compass direction, sequential arrangement, circumambulatory order, hierarchy within the wall, and visual coherence are all at play on the 'medieval' temple exterior."

58 A survey on the mother goddesses provides Meister 1986.

59 For an analysis of the 10th-century Baroli Ghaṭeśvara Mahādeva temple programme, and Cāmuṇḍā's role in it, see Atherton 1995.

60 See Shin 2011 for an in-depth analysis of this development; also, Hatley 2012.

61 For instance, Padhāvalī's pairing and juxtaposition of Cāmuṇḍā and Sūrya (figs. 25, 26, 27). See Sattler 2024 for Cāmuṇḍā's rise in the temple sphere.

62 For placement of images on temple walls and their meaning, see Mason 1993: 129ff.

In Nohṭā, the main *bhadra* niches are occupied by Śiva in three of his manifestations, i.e. Vīṇādhara (north, fig. 17), Andhakavadha (east, fig. 18), and Naṭeśa (south, fig. 19). Pārvatī (north, fig. 20) and Cāmuṇḍā (south, fig. 21), occupy the *kapilī* that connects the sanctum to the dancing hall.[63] The skeletal Devī is elsewhere also installed on conjunction walls of temples in medieval North India, such as on the Duladeo temple in Khajurāho. The goddess then seems to convey a particularly transitional and protective role. In the same manner, she also takes on this apotropaic function with the other six mother goddesses in attendance when they guard the entrance to the temple, as often seen in medieval Central India. On the conjunction wall in Nohṭā, Cāmuṇḍā is additionally joined there with another, smaller Naṭeśa above her (fig. 22). In the narrative depiction of Andhakavadha (Śiva killing the demon Andhaka), a fierce, warrior-form of the god, Cāmuṇḍā is depicted once more. She has a minor role in the scene and stands on his left, in *daṃṣṭrā mudrā* with two arms and no other attributes.

The entrance leading to the *raṅgamaṇḍapa* shows Naṭeśa in the centre of the door lintel, the *lalāṭabiṃba* (fig. 23). This may well establish the temple's connection to the Mattamayūra worldview and Kalachuris, as may the pairing of Naṭeśa and Cāmuṇḍā in the temple programme, two aspects commonly featured in the temples of the Mattamayūras.[64] On the second door lintel in front of the sanctum, in lieu of Śiva in his dancing position, sits a more static Śiva (fig. 24). The *mātṛs,* commonly installed there, are absent in both lintels. Instead, the *navagrahas,* the nine planetary deities, take their place. The sanctum door lintel shows the nine deities in their expected order, i.e. starting with Sūrya and ending with Rāhu and Ketu. The lintel of the *maṇḍapa*-entrance, however, shows them curiously in reverse order.

In a clockwise circumambulation, the devotee meets Cāmuṇḍā last, which is a stark reminder of her position in *saptamātṛ*-sets, where she ends the group of seven. She holds a short, curved knife in her lower right, as she does in most depictions.[65] She is further decorated with a plain halo behind her, scorpion on her stomach, *kapāla* in her right hand, carrying the *khaṭvāṅga* (with broken staff) in the other, and her corpse *vāhana* reclining beneath her. Unsurprisingly,

63 The purpose of specific architectural features is explored by Meister 1979 in his discussion on the secret language of the Khajurāho temples. He argues that filling *kapilīs,* conjunction walls, with auspicious, protective *maithuna* couples is a non-incidental pun.

64 Sears 2014: 77.

65 This temple is rarely discussed in secondary sources. For a brief discussion of this sculpture, see Granoff 1980: 83.

she flashes her fangs and points to them in *daṃṣṭrā mudrā*. And, finally, the lotus she stands on is connected to her *vāhana*'s navel.

The image uses the same iconographic tool as Viṣṇu and Brahmā's creation myth does. When paired with this very myth, the goddess provides an appropriate, missing piece to the cyclic patterns of creation and destruction. This is more clearly laid out in the relief at Tigawa, where Cāmuṇḍā is joined with a sleeping Viṣṇu and Brahmā on his lotus, briefly touched on above.

The Gupta era Kaṅkālī Devī temple in Tigawa, a small village in Jabalpur district of Madhya Pradesh (fig. 28), houses a unique depiction of Cāmuṇḍā in a primary panel independent of the *mātṛs*.[66] She appears on the south wall of the temple above a relief of Viṣṇu, who lays on his cosmic serpent (fig. 29). From his navel rises the stalk of a lotus with Brahmā enthroned. The small figure of Brahmā separates and simultaneously links the panels of Viṣṇu and Cāmuṇḍā, both entities perfectly placed in the perpetual rotation of creation and destruction. Here, Cāmuṇḍā, haloed and north-facing, is 10-armed. Her left elbow envelops a staff, which is in later depictions usually a *khaṭvāṅga*. The fingers of that hand point to her mouth, her typical *mudrā*. She carries a bow, a severed head, and a shield in her other left hands. Her right hands hold a skull cup, and in her upper three arms, she holds a discus or wheel, arrows and a badly damaged staff or sword. In her lower right hand, she has a small, curved scimitar-shaped dagger. A skull garland falls below her knees, and she has large, heavy earrings. Her emaciation is indicated by the lines on her limbs. The vehicle is a figure who looks up at her in devotion, supporting its head with one arm. Many of the auxiliary figures mirror Cāmuṇḍā, such as the skeleton to her right, who holds a knife and skull cup. One female figure on that same side is pot-bellied and has an animal head. This position is frequently filled by Vārāhī, as seen in the previously discussed example now the British Museum collection (fig. 8). To her left, emaciated characters are holding up skull cups right beneath the severed head the goddess dangles. Worshippers in *añjali mudrā* on both sides add to the sacrificial scene. On the outer frame

66 The temple and sculptures should be considered separately. Cunningham 1879: 47, found the temple's hall originally was an open porch, like the almost identical Gupta temples in Sanchi and Udayagiri and was only later transformed into a closed *maṇḍapa* with the relief of Viṣṇu and Cāmuṇḍā added. He further finds this change has taken place around the eighth century. Based on the style of the Tigawa Cāmuṇḍā as well as the development and proliferation of *mātṛ* sculptures that was just underway in Gupta India, a fifth century dating for the panel is unlikely. A possible ninth-century date was further proposed by Dr Fiona Buckee (personal communication, May 2022).

of the main idol (upper left), a pair of skeletons share a body to devour. If we follow the *Devīmāhātmya*'s account of the Viṣṇu and Brahmā episode, the goddess appears as *māyā*, the great illusion. Thus, a fierce goddess, Cāmuṇḍā in Tigawa, is visualised as the embodiment of dissolution and illusion.

If we now again return to Nohṭā, although Brahmā and Viṣṇu are absent, Cāmuṇḍā's placement in the temple setting emphasises her role firmly— she is the end of the circumambulatory path and, by extension, the universe as well as the beginning in her form as *śakti.* With the other figures displayed here, she takes a clear position in the pantheon laid out: the different manifestations of Śiva as Andhakāsuravadha, Vīṇādhara and Naṭeśa on the main *bhadra* niches are framed by Pārvatī and Cāmuṇḍā on the *antarāla* niches. If we allow a reading in pairs, Cāmuṇḍā is joined with a benign goddess, echoing the sentiment of the *Vāyupurāṇa* discussed earlier. This pairing illustrates Devī's multiple, polyvalent aspects. At the same time, the temple icons reflect Śiva's own polychromic nature, manifested in the panels as peaceful Vīṇādhara, wrathful Andhakāsuravadha, and dynamic Naṭeśa. Furthermore, the carefully chosen sets of Pārvatī and Vīṇādhara compared to and mirroring Cāmuṇḍā and Naṭeśa mark the kaleidoscopic, complementary pantheon carved here. Consequently, in Nohṭā, the allusion in Cāmuṇḍā's iconography to brahminically rooted mythology offers a pivotal, traceable step away from sectarian overtones to an inclusion of her in the temple programme on the grounds of a negotiated, syncretic identity. Her transgressive aspects are still palpable (through her *mudrā*, the poisonous scorpion, etc.) but intentionally paired with her 'cosmic' role as *śakti*. The Nohṭā Cāmuṇḍā thereby also endorses Wilke et al.'s request to look beyond dichotomous notions so often attributed to the wild-mild goddess trope.[67]

Conclusion

The lotus-navel motif transpires throughout South Asia's textual, ritual, and visual history, from as early as the Vedic period. Yet, both primary and secondary textual sources are relatively scarce in their disclosure of this theme in the context of goddesses. We have seen that this motif was applied not only to fierce deities but most conspicuously to the goddess Cāmuṇḍā. Whereas previous scholarship has highlighted this feature for Oriya sculpture,[68] it has

67 Wilke et al. 1994.

68 Donaldson 1991 and 2001.

been pointed out that this component was indeed more widespread. The texts revealed Cāmuṇḍā's blatant cremation ground antics and command over the world's dissolution. The temple programme analysed reflects this very same dimension of her nature: situated at the end of the circumambulation, she concludes the cycle. In Nohṭā, she dances on the cosmic lotus that has sprouted from her vehicle. When conceived of as *prakṛti* and *puruṣa,* matter and awakening consciousness, visualised by the corpse that effectively appears alive, she dissolves all things to ultimately create anew, a fact alluded to in the *Ṣaṭcakranirūpaṇa*, among others.

While Viṣṇu and Brahmā enacting this scene dominate most literary and material sources through the ages, an influx of adaptations of this motif can be observed in modern-day prints of female divinities.

Such prints exist, for instance, of the deity Kāmākhyā, gracefully seated on a lotus born from the navel of Śiva, who reclines on a lion.[69] Similarly, the goddess Ṣoḍaśī,[70] who is among the Mahāvidyās, a group of ten Tantric goddesses worshipped primarily in Bengal from the 14th century,[71] is frequently seated on a lotus throne originating from Śiva's middle (fig. 30). The motif, thus, has gained wider traction as it encapsulates ritual and philosophical language vital to the thealogy of the Great Goddess.

Bibliography

Primary Sources

Die Hymnen des Rigveda. Mandala VII-X. 1877. Aufrecht, Theodor (ed.). Bonn.

Agnipurāṇa. 1870–1879. Rajendralal Mitra (ed.). Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 3 vols.

Garudapurāṇa 1906. Bombay: Venkatesvara Steam Press.

Devībhagavatapurāṇa 1962. Rāmateja Pāṇḍeya (ed.). Kāśī: Paṇḍita-Pustakālaya.

Vayupurāṇa 1986. Śrīkṛṣṇadās, Kṣemrāj (ed.): Śrīskandamahāpurāṇam. Veṅkateśvara Steam Press, Bombay: 1910 and its reprint: Siṃha, Nāgaśaraṇa (ed.): Śrīskandamahāpurāṇam. pañcama bhāga: śrī āvantyakhaṇḍam. Nag Publishers, Delhi.

69 See, for instance, in Dobia 2013: 236.

70 Mentioned also by Dondaldson 1991; for a general introduction to Ṣoḍaśī, see also Kinsley 1997.

71 See Kinsley 1998.

Ṣaṭcakranirūpaṇa 1899. Muṃbaī: Jyeṣṭharāma Mukundajī Śarmaṇā.

Devīmāhātmya 1963. V. S. Agrawala (ed.). The Glorification of the Great Goddess. Varanasi.

Secondary Sources

Atherton, Cynthia 1995. "Chamunda and early Hindu Tantrism in western India", in: *Orientations Volume: 26 Issue 2,* 61–66.

Avalon, Arthur 2015. *The Serpent Power: The Secrets of Tantric and Shaktic Yoga.* N.p., Createspace Independent Pub (reprint).

Dobia, Brenda 2013. "What's in it for the man? Models of masculinity in the worship of the Goddess Kāmākhyā", in: *South Asian History and Culture,* 4:2, 230–249.

Chaudhuri, Shreyashi 2017. *The Representation of nature in early Indian narrative art of Bharhut c 2nd to 1st century BCE*. PhD Thesis University of Calcutta, p. 204.

Cunningham, Alexander. 1879. *Report of a Tour in the Central Province in 1873-74-75-76 (Vol IX). Archaeological Survey of India.* New Delhi.

Coomaraswamy, Ananda K. 1929. "The Tree of Jesse and Indian Parallels or Sources", in: *The Art Bulletin*, vol. 11, no. 2, 217–220.

— 1971. *Yaksas Part 2.* Delhi: Munshiram Manoharlal.

Daniélou, Alain 1964. *Hindu Polytheism*. London: Bollingen Foundation.

Dehejia, Vidya 1986. *Yoginī Cult and Temples: A Tantric Tradition*, New Delhi: National Museum.

Dhaky, M.A. & Michael W. Meister 1998. *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture: Vol. 2, Part 3. North India: Beginnings of Medieval Idiom c. A.D. 900-1000.* Manohar Publishers and Distributors.

Donaldson, Thomas 1991. "The Śava-Vāhana as Puruṣa in Orissan Images: Cāmuṇḍā to Kālī/Tārā", in: *Artibus Asiae, Vol. 51, No. 1/2*, 107–141.

— 2001. *Iconography of the Buddhist sculpture of Orissa.* Indira Gandhi National Centre for the Arts.

Gail, Adalbert J. 2009. "The Earth and the Lotus. A contribution to Visnu's iconography in India", in: *Pandanus '09*, 83–91.

Goodall Dominik 2011. "The Throne of Worship: An 'Archaeological Tell' of Religious Rivalries", in: *Studies in History.* 27(2), 221–250.

Goodall, Dominic & Marion Rastelli (eds.) 2013. "N", in: *Tantrikabhidhanakośa III: Dictionnaire Des Termes Techniques de La Littérature Hindoue Tantrique. A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature. Wörterbuch Zur Terminologie Hinduistischer Tantren*, 1st ed., Austrian Academy of Sciences Press, 247–344.

Granoff, Phyllis 1980. "Vṛścikodarī: A Study of the Relationship between Myth and Image in Indian Art", in: *East and West Vol. 30, No. 1/4,* 77–96.

Gupta, Lina 2002. "Tantric Incantation in the Devī Purāṇa: The Padamālā Mantra Vidyā", in: *The Roots of Tantra,* edited by K. A. Harper, Albany, 231–250.

Gupta, Sanjukta 1972. *Lakṣmī Tantra: A Pāñcarātra Text*. India, E.J. Brill.

Guy, John 2007. *Indian Temple Sculpture.* London: V&A.

Gyani, S. D. 1964. *Agni-Purāṇa: A Study.* Varanasi.

Hatley, Shaman 2012. "From Mātṛ to Yoginī: Continuity and Transformation in the South Asian Cults of the Mother Goddesses", in: *Transformations and Transfer of Tantra in Asia and Beyond,* edited by I. Keul, Berlin, 99–129.

Hazra, R.C. 1987. *Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Ishikawa, Ken 2020. "More Gandhāra than Mathurā: substantial and persistent Gandhāran influences provincialized in the Buddhist material culture of Gujarat and beyond, c AD 400–550", in: *The Global Connections of Gandhāran Art: Proceedings of the Third International Workshop of the Gandhāra Connections Project*, Oxford: Archaeopress Publishing Limited, 156–204.

Kinsley, David 1997. *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahāvidyās*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Lanman C. R., Sten Konow & Rājaśekhara 1963. *Rāja-çekhara's Karpūramañjarī: A Drama*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Mallinson, James & Mark Singleton 2017. *Roots of Yoga.* Penguin Publishing Group.

Mallmann, Marie-Thérèse 1963. *Les Enseignements iconographiques de l'Agni-Purana.* Paris: Presses universitaires de France.

Mason, Danielle 1993. "A Sense of Time and Place: Style and Architectural Disposition of Images on the North Indian Temple", in: *Gods, Guardians, and Lovers: Temple Sculptures from North India, A.D. 700–1200.* India, Asia Society Galleries, 117–137.

McCarter, Simone 2014. “The Body Divine: Tantric Śaivite Ritual Practices in the *Svacchandatantra* and Its Commentary”, in: *Religions* 5, no. 3, 738–750.

Meister, Michael W. 1979. “Juncture and Conjunction: Punning and Temple Architecture”, in: *Artibus Asiae*, vol. 41, no. 2/3, 226–234.

— 1986. “Regional Variations in Mātṛkā Conventions”, in: *Artibus Asiae*, vol. 47, no. 3/4, 233–262.

Melzer, Gudrun 2009. “The Wrathful Shiva and the Terrifying Great Goddess in Eastern Indian Art: Andhakāri, Bhairava, Cāmuṇḍā”, in: *Journal of Ancient Indian History, Vol. XXV*. Kalkutta, 132–190.

Neuß, Jürgen 2007. *Narmadāpradakṣiṇā: Circumambulation of the Narmadā River.* Dissertation Freie Universität Berlin, 2007 (<https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/9070>, accessed 8 January 2026).

Padoux, A. 1978. “On mantras and mantric practices in the Agni-Purāṇa”, in: *Purāṇa 20,1,* 57–65.

Perrett, Roy W. 1999. “History, Time, and Knowledge in Ancient India”, in: *History and Theory*, vol. 38, no. 3, [Wesleyan University, Wiley], 307–21.

Pierce, Jeff. *Exaltation of the Goddess: Narrative Expressions of the Feminine Divine in the Devīpurāṇa.* PhD thesis. University of Virginia, 2016.

Ramos, Imma 2020. *Tantra: Enlightenment to Revolution.* London: Thames and Hudson.

Sanderson, Alexis 2009. “The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period”, in: *Genesis and Development of Tantrism*, edited by Shingo Einoo, 41–350. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 2009. Institute of Oriental Culture Special Series, 23.

Sattler, Sandra 2024. *Cāmuṇḍā’s Glory: Representations of the Fierce Goddess in Purāṇic Literature and Temple Art.* PhD thesis. School of Oriental and African Studies.

Sears, Tamara 2004. *Housing asceticism: Tracing the development of Mattamayūra Śaiva monastic architecture in early medieval central India (c. 8th–12th centuries A.D.)*. ProQuest. AAI3138073.

— 2014. *Worldly Gurus and Spiritual Kings: Architecture and Asceticism in Medieval India.* New Haven and London: Yale University Press.

— 2015 “Following River Routes and Artistic Transmissions in Medieval Central India”, in: *Ars Orientalis* 45, 43–77.

Serbaeva, Olga 2006. *Yoginīs in Śaiva Purāṇas and Tantras. Their role in transformative experiences in a historical and comparative perspective*. PhD thesis. University of Lausanne.

Shevchenko, Dimitry 2017. "Natural Liberation in the 'Sāṃkhyakārikā' and Its Commentaries", in: *Journal of Indian Philosophy*, vol. 45, no. 5, 863–92.

Shin, Jae Eun 2011. "From Mātṛgaṇa to Sapta Mātṛkās: Brahmanical Transformation of Autochthonous Goddesses", in: *The Memoirs of the Institute for Advanced Studies on Asia*, no. 116, the University of Tokyo, 566–92.

Singh, T. 1981. "An appraisal of the data regarding temple architecture gleaned from Agni Purāṇa", in: *Puraṇa 23,2*, 188–200.

Wilke. Annette, Michaels, Axel & Cornelia Vogelsanger (eds.) 1996. *Wild Goddesses in India and Nepal.* Bern.

Yaldiz, Marianne 1991. "An Unpublished Kali-Image from Nepal – a recent acquisition of the Museum of Indian Art, Berlin", in: *South Asian Archaeology,* edited by Adalbert J. Gail, Berlin, 659–672.

Abbreviations and Dictionaries Cited

Grosses Petersburger Woerterbuch: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/PWGScan/ disp1/index.php>, accessed 8 January 2026.

MW Monier Williams: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>, accessed 8 January 2026.

List of Illustrations



Fig. 1: Yakṣa with lotus stalks issuing from his navel, Vedika, northwest quadrant, inner face, pillar, central medallion, Sanchi Stupa 2, 100 BCE, AIIS



Fig. 2: Viṣṇu on Ananta (south wall), Deogarh, 6th century, Gupta, Uttar Pradesh, Huntington Archive, Scan Number: 1378



Fig. 3: Bhairava, yoginī temple, Hirapur, Orissa, 9th century, AIIS



Fig. 4: Viṣṇu, Mahisamardini cave, 7th century, Mahabalipuram, India, AIIS



Fig. 5: Durgā slaying Mahiṣa, Mahisamardini cave, 7th century, Mahabalipuram, India, AIIS



Fig. 6: Viṣṇu on Serpent Śeṣa, and Brahmā, Devī and Demons, ca. 1800, opaque watercolor and gold on paper. Detroit Institute of Arts, Gift of Dr. and Mrs. Leo S. Figiel, 71.309.



Fig. 7: Left to right: Bhairava, Cāmuṇḍā, Gajasamhāra, hillside, stairs towards the main temple, ca 11th century, Kālañjara fort



Fig. 8: Cāmuṇḍā, Central India, 9th century, sandstone, British Museum, Accession number 1872,0701.82, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA4.0) licence.



Fig. 9: Cāmuṇḍā (detail), Central India, 9th century, sandstone, British Museum, Accession number 1872,0701.82, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative CommonsAttribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA4.0) licence.

.



Fig. 10: Cāmuṇḍā, Uttaranchal, Almora, 10th century, Norton Simon Museum, Accession Number P.1978.1



Fig. 11 Cāmuṇḍā (detail), Uttaranchal, Almora, 10th century, Norton Simon Museum, Accession Number P.1978.1



Fig. 12: Cāmuṇḍā, Hinglajgarh, 10th century, Birla Museum, Bhopal, AIIS

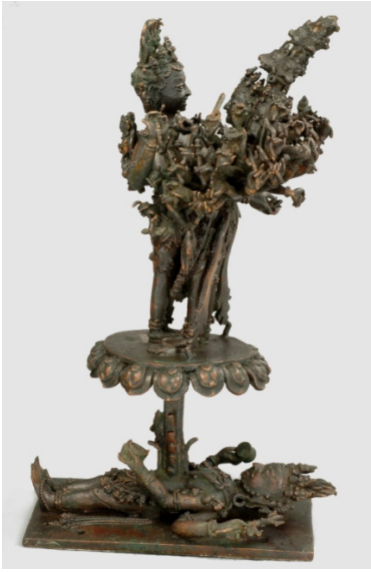


Fig. 13: Vireśvara Bhairava and the goddess Khagānanā Kālī, 16-17th century, bronze, Museum for Asian Art of the State Museums in Berlin - Prussian Cultural Heritage, photographer: Jürgen Liepe. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.



Fig. 14: Map showing Nohṭā, Damoh District, MP, GoogleMaps



Fig. 15: Śiva temple Nohṭā, Damoh, 10th century



Fig 16: Śiva temple Nohṭā, West-facing, Damoh, 10th century



Fig. 17: Vīṇādhara (bhadra north), Śiva temple Nohṭā, Damoh, 10th century



Fig. 18: Andhakavadhana and Sūrya (bhadra east), Śiva temple Nohṭā, Damoh, 10th century



Fig. 19: Naṭeśa (bhadra south), Śiva temple Nohṭā, Damoh, 10th century



Fig. 20: Pārvatī (kapilī north), Śiva temple Nohṭā, Damoh, 10th century



Fig. 21: Cāmuṇḍā (kapilī south), Śiva temple Nohṭā, Damoh, 10th century



Fig. 22: Naṭeśa above Cāmuṇḍā (kapilī south) Śiva temple Nohṭā, Damoh 10th century



Fig. 23: Doorway entrance, Śiva temple Nohṭā, Damoh, 10th century



Fig. 24: Doorway sanctum, Śiva temple Nohṭā, Damoh, 10th century



Fig. 25: Cāmuṇḍā (east panel), Padhāvalī Śiva temple, 10th century



Fig. 26: Detail Cāmuṇḍā (east panel), Padhāvalī Śiva temple, 10th century



Fig. 27: Sūrya (west panel), Padhāvalī Śiva temple, 10th century



Fig. 28: Kaṅkālī-Devī temple, Tigawa (from east), 5th century



Fig. 29: Cāmuṇḍā and Viṣṇu (south panel), Kaṅkālī-Devī temple, Tigawa



Fig. 30: Mahāvidyās, Calcutta, printed by The Calcutta Art Studio, 19th century, British Museum, Accession number 2003,1022,0.37, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.

Labour with Complications: Reconsidering the Scene of the Buddha's Nativity

Christiane Schaefer & Monika Zin[1]

A beautiful smiling woman giving birth to her child without any discomfort while standing under a blooming tree and assisted by elegant company represents an image that every student of Buddhism will recognise as an illustration of the birth of the future Buddha. Along with the scene featuring the Buddha attaining enlightenment while surrounded by Māra's soldiers and the image of the reclining Buddha entering *parinirvāṇa,* this is certainly the most popular and iconic image of the Buddha legend.

Research on the narrative cycle of Buddha's nativity is extensive, partly because of the question of the historical site where the episode is understood to have taken place.[2] The event itself has been regarded as historical since the time of Aśoka; this is evident from the famous inscription in which he endowed Śākyamuni's birthplace with part of the relics (thus making it a pilgrimage site).[3] In the inscription, Aśoka calls the place *Lumbini gāma* (village),[4] and it only became *vana* (forest) at a later date. The transformation of the story into the narrative of a marvellous birth under a tree in a park is comprehensible. It is quite possible that the specific features of Lumbinī inspired the later narrative from early on; a sacred tree was, after all, actually unearthed at the site (Coningham/Acharya/Davis 2015).

As for the visual representations of the events in Lumbinī, art-historical research attempted to locate them in early art; as no visual representation could be traced in the art of Bharhut or Sanchi, the images of the goddess Lakṣmī were declared to be symbolical representations of the Buddha's birth (Foucher 1934). To us in the present, this may seem to be a rather unnecessary step in

1 We would like to express our thanks to all our colleagues who shared their knowledge and their textual and pictorial material with us: Prof. Johannes Schneider (BBAW, Munich), Dr. Fang Wang (Kucha Project, Leipzig), Prof. Amy Heller (University of Bern), Dr. Gerald Kozicz (Technische Universität, Graz), Dr. Heinrich Pöll (Graz).

2 For an in-depth study of the site cf. Deeg 2003.

3 Falk 2012; cf. *ibid*. for the previous understanding of the inscription.

4 *hida Bhagavaṃ jāte ti Luṃminigāme*, cf. Falk 2006, pp. 177–180; cf. *Suttanipāta*, vers. 683, ed. p. 132: *gāme janapade Lumbineyye*.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24830>

explaining the missing iconography (which, presumably, bears witness to a narrative which has not yet been developed). However, the fact remains that the Gaja-Lakṣmī imagery disappeared from Buddhist art after the iconography of the birth of the future Buddha was invented.

Jean Philippe Vogel (1929) and Alfred Foucher (1934) recognised that the iconography of Māyā giving birth replicates the pose of a *śālabhañjikā*, 'a woman breaking (plucking) a *śāla*(-blossom)'. Dating from the earliest period, *yakṣiṇī*s were depicted with one hand extended upward, grasping a tree branch. This *śālabhañjikā* model became the pictorial prototype of the illustration of the Buddha's birth.

The resemblance between Māyā delivering the child and the *śālabhañjikā* cannot be denied. We might legitimately ask, however, whether the pictorial model should be regarded as the trigger for the emergence of this iconography (or perhaps even for the elements of the narrative), or if instead it was meant to illustrate a previously-existing idea surrounding the birth of the future Buddha. According to the present state of knowledge, the pictorial motif was only a secondary development: the oldest extant depiction of the birth of the Buddha does not use this motif. This first depiction is an ancient painting from the first phase of Ajanta (1st century BCE), in Cave X (Fig. 1),[5] where eight chronologically-placed scenes from the life of the Buddha are shown in a long strip. Coincidentally, this also is the first instance in which a coherent Buddha legend is depicted. Māyā is standing beside the tree. She is holding a branch, though not in the pose of the *śālabhañjikā*. Schlingloff was able to corroborate the interpretation of the poorly-preserved image as a depiction of the nativity scene by deciphering the painted inscription above the scene. Although the *akṣara*s are poorly preserved, the reading *bhagav*(*aṃ*) .... *puva*(*ṃ*) *d*(*e*)*v*(*e*)[*h*] *i* (the Exalted One, …. first ….. by the gods …) is secure enough to establish it as corresponding to *Majjhimanikāya* 123 "When, Ānanda, the Bodhisatta is issuing from his mother's womb, *devas* receive him first, men afterwards."[6]

As we shall see below, the group of gods depicted in the Ajanta painting bears a resemblance to the model of the nativity scene as it was illustrated in Gandhara, not in Andhra. Therefore, we may assume that the god to the left of Māyā (only his right forearm, heavy necklace and an earring are clearly visible)

5 Cf. Schlingloff 2000 and 2013, no. 8(2), vol. 1, p. 47 (drawing); Zin 2018, p. 68, fig. 58 a–b.

6 *Majjhimanikāya*, ed. vol. 3, p. 122; transl. p. 168: "When, Ānanda, the Bodhisatta is issuing from his mother's womb, the Bodhisatta does not at once touch the earth; the four *devas*, having received him, place him in front of his mother …".

is Indra holding a cloth into which he receives the new-born. The child, however, is not depicted, as the painting belongs to the early stage of Buddhist art in which the Buddha is not represented in anthropomorphic form.

The next extant pictorial representations in chronological sequence are the reliefs from Andhra (1st century CE, and later); these do show Māyā in the *śālabhañjikā* pose (Fig. 2). It might be relevant to note that the iconography here diverges from the representation in Ajanta X not only in regards to Māyā's pose, but also in the recipient of the child. Instead of Indra, here we find four male deities receiving the child. These deities can be associated with the four *devaputra*s or four Brahmas mentioned in the Pali tradition.[7] The fact that they are four in number leads us to regard them as potentially representing the Four Great Kings of the cardinal directions. They are holding the cloth, a long piece of fabric, upon which sometimes footprints denoting the first seven steps of the future Buddha are shown.

The new-born is never depicted as a person in Andhra, not even after the anthropomorphic Buddha image had been invented and was present in the area for quite some time. The representation of the *śālabhañjikā* accompanied by four gods with a long fabric was apparently distinct enough and there was no need to change it.

The representations in Gandhara (2nd–3rd centuries) (Fig. 3)[8] combine the models of Ajanta X and Andhra (as many once-extant depictions have been lost to time, we cannot, however, speculate with any certainty on potential intermediate stages of development leading to this combined composition) and add the new-born in anthropomorphically-depicted form. Standing in the *śālabhañjikā* pose, Māyā turns her right side towards Indra, who is receiving the child into a piece of fabric – Brahma and other deities are standing behind him. The child emerges from the queen's right flank. This is the first instance in which the iconography of the image described at the beginning, one of the most common in Buddhist art, is depicted in its complete form.

In *Majjhimanikāya* 123, the text passage linked to the inscription in Ajanta X, it is merely stated that the Bodhisatta's mother gave birth while standing.[9] This is the oldest textual layer. It is only in the *Nidānakathā*, composed at a time when the depictions had long been present, that the grasping of a branch

7 *Cattaro devaputtā*, in the *Majjhimanikāya* 123, ed. vol. 3, p. 122; *cattāro mahābrahmāno* in the *Nidānakathā*, ed. pp. 53–54.

8 Several published e.g. in Kurita 2003, vol. 1, figs. 31–37, 48–53, P1–V, VI.

9 *Majjhimanikāya*, ed. vol. 3, p. 122; transl. p. 167.

is mentioned textually: the branch is said to bend down to make it easy for the queen to grasp.[10] The presence of a tree is further affirmed in the sources of "northern" Buddhism.[11] The *Mūlasarvāstivāda* tradition,[12] which in many cases can be identified as the literary source for the art of Ajanta and Gandhara, relates that Māyā "saw a blossoming *aśoka* tree, to which she clung to give birth to the Bodhisatva".[13]

Several texts from the Sanskrit tradition,[14] including the *Mahāvastu* and the *Lalitavistara,* state that the Bodhisatva was born from Māyā's right side. The *Buddhacarita* also relates the birth of the Bodhisatva as from the side, but here – and this seems to be an absolute exception – Māyā is said to have laid down upon a bed to give birth (*śayyām ... prapede*).[15] The emphasis placed on the fact that the Bodhisatva emerged from his mother's right side reflects embryological teachings of the time, in which it is claimed that a male foetus occupies the right side of the womb, whereas a female one stays in left side.[16] It should be mentioned that the *Ekottarikāgama* predicts that the birth of the future Buddha Maitreya will happen in exactly the same way.[17]

Let us now return to the illustrations of the Buddha's birth. Schlingloff points out that only the more recent biographies specify that the Bodhisatva was born from Queen Māyā's side while she held onto the tree branch.[18] None of the illustrations, however, show anything else. The pictorial tradition was obviously established; perhaps it was not necessary to mention it in the texts. If we presuppose knowledge of lateral birth, a passage in canonical literature becomes understandable. The Pali *Mahāpadānasuttanta* and

10 *Nidānakathā*, ed. pp. 52, transl. pp. 69–70: "Having walked up to the foot of the hallowed Sāla tree she wished to take hold of a branch. The branch bent low like the tip of well-seasoned cane and came within reach of the queen's hand. She stretched out her hand and held it. At that very instant labour pains seized her."

11 For literary sources cf. Schlingloff 2000 and 2013, no. 8(2), vol. 1, p. 47; no. 64(6), pp. 318–319; Ānalayo 2011, vol. 2, p. 707.

12 Ed. Gnoli 1977–1978, vol. 1, p. 44.

13 Schlingloff 2000 and 2013, vol. 1, p. 295.

14 It is only a selection of references based on Anālayo 2011, vol. 2, p. 707, fn. 103: *Buddhacarita* I.9, ed. p. 1; Olivelle 2008, transl. p. 5; *Mahāvastu* ed. vol. 1, p. 206; transl. p. 163; *Lalitavistara*, ed. pp. 83–84; French transl. p. 77; T 184, ed. vol. 3, p. 463c13; T 185, ed. vol. 3, p. 473c1; T 188, ed. vol. 3, p. 618a17; T 189, ed. vol. 3, p. 625a24; T 193, ed. vol. 4, p. 58b21.

15 *Buddhacarita* 1.8, transl. Olivelle 2008, p. 5.

16 Printz 1925, pp. 124–125; Hara 1980, cf. also Sasson 2009.

17 T 125, ed. vol. 2, p. 788b2, cf. Anālayo 2011, p. 707, fn. 103.

18 Schlingloff 2000 and 2013, vol. 1, p. 318.

Sanskrit *Mahāvadānasūtra* describe the birth of the Buddha using the same wording that we already know from the *Majjhimanikāya.* The "norms" (*dharmatā*s) mentioned here concern every Buddha.[19] While the Pali text only dictates that the Bodhisatva's mother will be standing while giving birth, and that the Bodhisatva comes out unpolluted, the Sanskrit version adds that the child emerged from the womb "like a sword from its sheath."[20] The imagery of drawing a sword from the scabbard not only illustrates the swiftness of the birth, but also contains a hint towards a sideways direction of movement; that is, a lateral birth.

Of the depiction of the Buddha being born out of the side of his mother in the Gandharan reliefs it has been eruditely argued that the image is derived from western depictions, namely, illustrations of the birth of Dionysus from the thigh of Zeus (Stoye 2010). Whether the depictions of the standing figure of Māyā could indeed be reminiscent of Zeus seated on a stone is a question we will leave to the Gandhara specialists. Instead, we will address the question of whether this depiction in South Asian art required any impulse from the Mediterranean world at all.

In his essay from 2005, "Physical Aspects of Some Mahāpuruṣas," Willem Bollée remarked that "the idea of a birth from the hip is as old as the ṚV".[21] It seems that he was right, even if his rendering of *pārśva-* as 'hip' is debatable. Bollée refers to *Ṛgveda* IV,18,1–2:

1. *ayám pánthā ánuvittaḥ purāṇó yáto devā́ udájāyanta víśve*
átaś cid ā́ janiṣīṣṭa právṛddho mā́ mātáram amuyā́ páttave kaḥ
2. *nā́hám áto nír ayā durgáhaitát tiraścátā pārśuvā́n nír gamāṇi*
bahū́ni me ákṛtā kártvāni yúdhyai tvena sáṃ tvena pṛchai

19 The *sūtra* does not refer to the new-born Śākyamuni but rather to Buddha Vipaśyin as a representative of all Buddhas, cf. Strong 2015, pp. 101–102.

20 Weber 1999, p. 54: "wie ein in der Scheide befindliches Schwert".

21 Bollée 2005, p. 19; Dayal 1932, p. 298 – was the first (?) to notice that RV IV.18.1 describes the lateral birth: "E. Senart (…) says: "Je veux parler de la légende de Delos sur la naissance d'Apollon; il est aussi impossible d'en nier que d'en expliquer par le hasard l'étonnante conformité avec notre scène, …. une scène toute mythologique, remontant à une époque reculée du développement légendaire." Apollo also walks about after being born and declares that he must proclaim the will of Zeus; but it is difficult to conceive how the Greek myth could have spread to India before the Christian era. It does not belong to the mythology of the Aryans before the dispersion of the tribes, and nothing exactly like it is found in the *Vedas*. The idea of being born from one's mother's side is mentioned in a hymn of the *Ṛgveda* (iv, 18.1, *ayaṃ panthā anuvittaḥ purāṇo*, etc., vol. iii, page 100."

1. [Indra's Mother:] Here is the ancient proven path from which all the gods were born. Just from it should he be born full-grown. — Do not cause your mother to fall [= misscarriage] in that way.
2. [Indra:] I will not go out from there — it's a hard plunge. I will go out crosswise, from your side.
Many are the things as yet undone that are to be done by me: I will do battle with one and make peace with another. (transl. Jamison 2014, p. 586)

The first verses of this puzzling and enigmatic hymn recount a "two-verse-exchange between Indra's mother and the as-yet-unborn Indra" (Jamison 2014, vol. 1, p. 584f). Indra – after having been in his mother's womb "a thousand months and many autumns" (RV 4.18.4) – refuses to be born "the normal way" and insists on being born "crosswise from the side" (*tiraścátā ... pārśvāt*). He exits "full-grown, conscious of his great destiny and ready to perform great feats" (Jamison 2014, p. 584). Bollée (2005, p. 15) relates Indra's lateral birth with his splitting of heaven and earth, whereas Jamison suggests that the "voices of various waters that join the dialogue in the middle part of the hymn" not only introduce "benevolent foster mothers" (vss. 7–8), but also link Indra's wondrous birth to the Vṛtra myth, his slaying of the snake and the release of waters (Jamison 2014, p. 585).

Jamison compares Indra's desire to exit his mother's womb in an unusual fashion to that of "many heroes world-wide" (2014, p. 584). In her study on "Birth narratives in Indo-European Mythology" Pagé (Pagé 2014 p. 181, see also Oberlies 1998, pp. 251 ff.) confirm that the story of Indra's birth follows universally and cross-culturally attested patterns of "heroic birth", patterns that are also found in the Indo-European mythological and narrative systems. Besides the motive of "birth from the side" we find other typical ingredients of a "heroic birth" in RV 4.18. These include an unusual period of gestation, a child that decides when to leave its mother's womb, and a new-born who is fully grown, taking his first steps and asserting his power in the world (RV 4.18. 2c-d) *bahū́ni me ákṛtā kártvāni yúdhyai tvena sáṃ tvena pṛchai*). According to RV 1.61.14a–b and RV 4.17[22] earthquakes occur when Indra is born, and his birth is associated with both water and snakes. All of these

22 RV 1.61.14ab *...bhiyā́ giráyaś ca dr̥̄ḷhā́ dyā́va ca bhū́ma janúṣas tujete* "... in fear of his birth both the firmly fixed mountains and heaven and earth thrust against each." (Jamison 2014, p. 181). RV 4.17.2cd *ɣghāyánta subhúvaḥ párvatāsa ā́rdan dhánvāni saráyanta ā́paḥ* " [At your birth] ... the well-founded mountains throbbed, the wastelands shuddered, and the waters ran." (Jamison 2014, p. 582)

elements are also found in the heroic biographies of e.g. Celtic mythology (Pagé 2014, pp. 152, 177), and, as we will see, some of them appear in the narrative of the Buddha's birth, at least in the Sanskrit Buddhist textual tradition, and in the Buddhist texts from Central Asia translated from Indian sources. The Bodhisatva himself decides when to descend from Tuṣita and when to leave his mother's womb. His mother gives birth in an unusual position (while standing – for the exception found in the *Buddhacarita* see above, fn. 15), he emerges from his mother's side (*pārśvāt, pārśvena*) without causing her pain, takes seven steps, looking at the four quarters, and declares this to be his last existence (see e.g. *Buddhacarita*, 1.15). The air is filled with scent and the earth quakes, though no life is destroyed (MV II 10). Last but not least, water is mentioned, and comes in the form of two streams that fall from the sky, bathing both the new-born and his mother, although both are – as is pointed out explicitly – completely undefiled. There is no doubt that the motive of a sideways birth existed in India dating from the *Ṛgveda* onwards, and even though we cannot be sure how well the Buddhist public knew the *Ṛgveda*, stories of miraculous births where children emerged from their mother's side, or from other parts of her body, were certainly in circulation. The narrative of Māndhātar – who in many ways was considered a counterpart to Indra, even among the Buddhists (Zin 2012) – relates (*Mahābhārata* III.26.25) that he was born from out of the side of his father:

> "A hundred years passed, then the great-spirited king's left side split open and a son like another sun came out in great splendour; and King Yuvanāśva did not die, which was miraculous." (Van Buitenen 1975, p. 464)

In Buddhism, too, Māndhātar is said to be born from his the father, although here the story tells us that he emerged from his father's head. In *Buddhacarita* 1.10 Māndhātar appears in a list of several other individuals born in an 'unnatural' way:

> "As Aurva from the thigh, as Prithu from the hand, as Mandhatri from the head he who was Indras peer, as Kakshivat from the armpit, so was his [i.e. Bodhisattva'a] birth." (Olivelle 2008, p. 5)

According to Bollée, the superhuman character of the Bodhisatva reflected in the accounts of his birth can be explained by his nature as a *mahāpuruṣa*. There is probably more to it than Bollée surmises. Minoru Hara was the first

to draw attention to the parallels between Sanskrit versions of the Buddha Śākyamuni's birth narrative and Indian medical texts, as well as their conceptualization of gestation and birth. Hara points out that the Buddha, thanks to his being *ayonija,* also is completely free from *janma-duḥkha* and the horrors of gestation and actual birth (Hara 1980, p. 156). According to Kritzer (2009) and also Sasson (2009) a further dimension becomes visible; here, we find reflections concerning the purity and cleanliness which is endangered by the pollution that is associated with childbirth.

It is questionable whether all of this, however, is able to provide an answer to the varied questions concerning representations of the iconography of the birth of the future Buddha. Let us look again at Fig. 2, the relief from Amaravati. As earlier stated, the relief dates back to the so-called "aniconic period", when the Buddha, as well as the Bodhisatva in the period before attaining enlightenment, was not depicted in the figure of a person. The Bodhisatva is not present, but there is also no evidence of space in which his figure could be imagined emerging from the queen's side. The queen is holding her left arm up, and not her right arm; her right arm is closer to where the gods are standing and is held akimbo. Her arm thus covers or even blocks "the path" between the queen's flank, through which the Bodhisatva was to be born, and the cloth held by the gods. And yet, he has been born; we see his footprints as evidence on the cloth. This type of depiction is so illogical that it has even been claimed of one relief in Kanaganahalli[23] (Quintanilla 2017) that the image was originally intended to be an illustration of another episode, and was only subsequently inscribed *bhakavato j*(*ā*)[*ti*] (The birth of the Lord).[24] This scepticism is understandable, yet the iconographical conformity of the Kanaganahalli relief to other examples from the region allows us to ascertain that it was indeed intended to be the representation stated in the inscription.

Approximately 30 reliefs belonging to the area of Andhra illustrating the birth of the Bodhisatva have been identified, from Amaravati, Ghantasala, Kanaganahalli, Phanigiri, and Nagarjunakonda, i.e. from the 1st to the 4th century. A single example from Amaravati (Fig. 4**)** dating from the 1st century (?) shows the queen – as in the reliefs from Gandhara – with her right arm held upwards, i.e. with an "open" path between the queen's flank

23 Zin 2018, no. 2(17), illus. Aramaki / Dayalan / Nakanishi 2011, p. 70; Poonacha 2011, pl. 85, description pp. 267–268; Nakanishi 2012; Stone 2015, fig. 3.8; Quintanilla 2017; Zin 2018, pl. 10, pp. 66–69.

24 Nakanishi / von Hinüber 2014, III.2,3, pl. 32, p. 92.

and the gods. This relief (or rather only the uppermost part featuring the heads of Māyā and the gods) has only been preserved through a drawing made in the beginning of the 19th century,[25] making it impossible to verify whether the drawing actually corresponded to the relief. If it did match the relief, it would be evidence that this fashion of illustrating the birth of the Bodhisatva (who, however, certainly was not shown as a person) was familiar in Andhra dating back to a fairly early period (maybe even predating the depictions in Gandhara). All of the other examples from Andhra depict the event differently. In these examples, the arm of the queen is blocking the path between her flank and the deities. Most of the examples echo the model from our Fig. 2: The queen holds her left arm akimbo, and the gods are placed further to the left, behind her elbow. However, there are also examples (from Nagarjunakonda and Phanigiri) that show the scene in mirror image (Fig. 5). Here, too, the gods stand to the side of the queen's elbow but are located on the right side of the scene. There are also four images that appear to be the latest examples in the progression of the development of the image. In these examples, the queen's arm is not akimbo, but either hangs downward (Nagarjunakonda, no. 45)[26] or is depicted in a pose that appears as though the queen is reaching for her earring with her hand (this appears no less than three times in Kanaganahalli).[27]

In all reliefs, including these latest examples, Māyā's arm blocks the space between her flank and the deities. However, in all reliefs, it is this side which is highlighted by Māyā's standing pose, featuring her hip thrust out as if the child was meant to emerge from this location. This may seem illogical, but it is so consistently applied – over the period of some 300 years – that it is difficult to imagine it as unintentional. It appears that the motif of the *śālabhañjikā* is of a rather symbolic character here. The child is not intended to emerge from the same side of the queen's body as the arm holding the branch. Māyā exposes her flank towards the gods by the holding her arm

25 Drawing by C. Barnett from March 1817, haused in the British Library as Mackenzie's "The Amaravati album", drawing, no. WD 1061, folio 57.

26 Illus. Stone 1994, fig. 110.

27 According to Arlt (forthcoming) the relief on the frieze from the southern projection (illus. Poonacha 2011, pls. 30 B and 124 A) – the only one in Kanaganahalli showing Māyā with her arm akimbo – should probably be dated to around 120 CE, while others (pls. 122 C, 125 D) were created later – this appears to be true of the large slab as well (cf. fn. 23); one of these later examples is dated by the inscription to 136 CE.

akimbo – this is the side from which one should imagine the Bodhisatva coming out from his mother's womb.

Paintings in Central Asia present yet another model which can be found in the region of Kucha. The model of representation used here corresponds to the tradition of Gandhara, in that Māyā is holding onto the tree branch with the arm that is closer to the gods (in most cases, this is her right arm) and thus turns the side of her body from which the child is to emerge towards the gods.[28] The child, however, does not emerge from her flank. In all examples, without exception, the child emerges from the queen's axilla (Fig. 6). The strange object resembling a bubble which materializes from the queen's armpit is a diminutive mandorla surrounding the (undepicted) body of the Bodhisatva. In Kizil Caves 99[29] and 175[30] the child is shown with his head downwards facing towards the cloth held by Indra. Depictions where the Buddha (or rather: the future Buddha) is not shown and only the empty mandorla surrounding him has been portrayed are exceedingly rare in Kucha. They might signal the adoption of an iconographical pattern. In several examples, it is impossible to determine whether the depiction was meant to indicate only a mandorla or a mandorla and a child, as those areas in the murals, clearly once gilded have been deliberately destroyed.

We do not have any textual parallels for this puzzling representation. In Pali and Sanskrit texts, the Bodhisatva is said either to have descended from his mother's womb: *mātu kucchismā nikkhamati* (*Majjhimanikāya* 123, 3.3 cf. also *Mahāpadānasutta*, *Dīghanikāya* xiv. 1. 25f. = *Mahāvadānasūtra* 62: *mātuḥ kukṣer niṣkrāntaḥ*; also in *Saṅghabedhavastu* I.45), or to have appeared from or emerged through his mother's side: *parśvāt ... jajñe* (*Buddhacarita* 1.9) or *bodhisatvo smṛto saṃprajāno mātaram abādhayamāno dakṣiṇapārśvena prādurbhavati* (*Mahāvastu* 2.20).

Texts in the different languages of Buddhism in Central Asia reflect the wording of the Indian sources. A badly abraded West Tocharian fragment from Kizil, Kucha, gives us the text THT 291b, a3 *mātri katsāmeṃ sū lnaṣṣä*(*ṃ*)

28 The scene is depicted in Kizil 76, 99, 110, 175, 193, 205 and on a fragment in Japan from unknown cave; as in our Fig. 6, the scene was depicted on the cloth shown by the minister Varṣākāra to King Ajātaśatru when the minister informed the king of the Buddha's death; eight more such depictions are known (Zin 2020, occurrence 20, pp. 79–81), but the birth scene has been preserved only in two.

29 Kizil, Cave 99, left corridor, outer wall, illus. Tan / An 1981, vol. 1, pl. 197.

30 Kizil, Cave 175, rear chamber, right lunette, illus. Tan / An 1981, vol. 2, pl. 98; *Kizil Grottoes* 1983–1985 / 1989–1997, vol. 3, pl. 36; *Mural Paintings* 2009, vol. 2, p. 240, pl. 203.

'... he emerges from his mother's womb'. The expression *mātri katsāmeṃ länt-* aligns with the Skt. *matuḥ kukṣer niṣ-kram-*. Unfortunately, we do not have enough context to determine whether the passage is related to the birth of the Bodhisatva. In an East Tocharian fragment belonging to the *Maitreyasamitiṇātakam* we find a corresponding phrase, in this case clearly in the context of the birth of the Bodhisatva: TA 257 (THT 890) *pol*(*k*)*ā*(*ts*) *tärkräṣṣ oki mācri kā*(*tsäṣ*) (*lä*)*c säm wsāṣi letky o*(*ki*) 'Like lightning out of a cloud, he emerged from the womb of his mother 'like a golden liana'.

In the parallel Old Uyghur text, chapter 11 (9v 18) of the *Maitrisimit*, a text that – according to colophons – was translated from East Tocharian, which in turn can be traced back to an Indian original, the part of the body from which the Bodhisatva is born is given as *ködrüm.* This term, a hapax, is translated as 'hip' (Hüfte) in Geng, Klimkeit and Laut (1988, p. 350). Jens Wilkens, however, in his *Handwörterbuch des Altuigurischen,* translates it as '(Körper) Seite, Flanke' (Wilkens 2021, p. 399). These two distinct renderings remind us that translations are interpretations and can be biased according to the textual or pictorial representations the translators follow.

The narrative of the Bodhisatva's birth in the Khotan Sakan *Book of Zambasta* contains several of the elements of a "heroic birth" mentioned earlier; among them we find the lateral birth. Fol. 403^{v} 217-219:

217 *kau baudhisatvä merä kvāy'säna dästä*
hvaraṃkya kvā'sa kho sarbandä urmaysde 7
218 *śśakkrä brahmänä thaunu vīrī nändä*
gyastūñi rraṣṭu hamatä śśando västātä 8
219 *nai ju vā merä ttu skyätu chädrä kvā'sa*
surai käḍe ysātä nandä nāgä vanandä 9

When the Bodhisattva appeared from his mother's side, (it was) on the right side, like the rising sun. Śakra, Brahma received him in a cloth. The divine One himself stood upright upon the ground. At that time there was no hole for him in his mother's side. Very pure he was born. Nanda the nāga ... (Emmerick 1968, p. 383).

According to Wang Fang (forthcoming) most of the Chinese sources indicate that the Bodhisatva was born from 右脇, i.e. the right flank of his mother, 右脇 meaning the "side of the body from the armpit down to the waist". Different artists developed their own individual interpretations of the term, partly

influenced by Gandharan representations. While the infant emerges from the waist in an early relief from Shaanxi Province (461 CE according to the inscription), a different relief from the same province dated 10 years later shows the Bodhisatva emerging from her armpit. Later on, this iconography becomes the standard representation in Chinese Buddhist art. Interestingly, Daoists of the 5th and 6th centuries appropriate the Buddha's birth story to fabricate Laozi's *vita* but differentiate meticulously in terms of wording. Whereas the Bodhisatva emerged 'from the right flank', Laozi came out 'from his mother's left armpit' (左腋).[31]

There are further examples reminiscent of the Kucha paintings where the child emerges from out of his mother's armpit. As in Dunhuang, Queen Māyā is demurely dressed, but there can be no doubt that also here the child emerges from his mother's armpit or sleeve.[32]

The model from the Kucha paintings is repeated in some paintings in Western Tibet. In at least three paintings in Ladakh, found in Dukhang,[33] in Guru Lakhang (Fig. 7), and in Kanji,[34] the Bodhisatva is shown emerging from the axilla. Unlike in the representations in Kucha, however, the child is not surrounded by a mandorla, and Queen Māyā is presented fully dressed.

In Ladakh, however, we also encounter the Gandharan representation with the child emerging from the mother's flank. This model is typical of Tibet. It is the model of Pala art, where the little Bodhisatva "flies" out of the queen's side.

Tibetan textual sources – as expected – render the Sanskrit originals quite faithfully. The Bodhisatva is said to have been born from his mother's womb or his mother's right side. In the *Saṅghabhedavastu,* two different terms for Skt. *kukṣi-* 'womb' represent different stylistic registers: *rum dral nas = kukṣiṃ bhittvā*, as said by Māyā herself and *lhums nas bltam pa = kukṣer niṣkrāntaḥ*, as said by the narrator.[35] The Tibetan version of the *Buddhacarita* states that

31 Wang Fang, private communication, 31.3.2022. Cf. also Bumbacher 2012, p. 215. We are extremely grateful to Ms. Wang for sharing her unpublished manuscript (Wang forthcoming) with us.

32 Like in Cave 290, east side of gabled ceiling, upper register, right side, illus. *Mogao Grottoes*, vol. 1, pl. 176.

33 Illus. Ham with Amy Heller and Likir Monastery 2019*,* p. 144, left, above.

34 Private communication with Prof. Amy Heller (Bern), Dr. Gerald Kozicz (Graz), Dr. Heinrich Pöll (Graz); we would like to thank the aforementioned for drawing our attention to the paintings in Ladakh.

35 K1 ga 278a7-278b1 = *Saṅghabhedavastu* ed. Gnoli 1977–1978, vol. 1, p. 40, resp. K1 ga 280b2–4 = *Saṅghabhedavastu* ed. Gnoli, vol. 1, p. 45; cf. *Mahāvyutpatti* 7153: *mṅal lam lhums sam rum du 'jug pa = garbhāvakrāntiḥ*. Johannes Schneider, private communication (24.3.2022), draws our attention to this stylistic subtlety of the translator.

the Bodhisatva appeared from his mother's side (*rtsib logs*, cf. *rtsib* 'rib'), obviously a loan translation of Skt. *pārśva-*, etymologically a *vṛddhi*-derivation from Skt. *parśva-* 'rib'. However, younger Tibetan genealogies claim that the Bodhisatva was born from Queen Māyā's *mchan khuṅ*, which, according to the *Mahāvyutpatti,* is the equivalent of the Sanskrit *kakṣa* 'armpit'.[36] So, for example, in the 18th century *List of Great Patrons of the Teachings* we find: *sgyu 'phrul lha mo'i mchan khuṅ* [[*424b3*]] *g.yas nas sku bltams pa'i tshe* 'born from Mahāmāyā's right armpit.'[37] A similar passage is found in the *The Chronicles of Ladakh, Genealogy of the Śākyas.* Here, too, it is claimed that Śvetaketu (Bodhisatva Śākyamuni) (cf. Buswell/Lopez 2014, p. 883) was born from his mother's *mchan khuṅ* (Francke 1926, pp. 26 and 74). Last but not least, in the narrative of Shenrab Miwo, the founder of Bon is said to have been born from the right armpit (*mchan khuṅ*) of his mother. In his dissertation *The Emergence of a Myth: In search of the origins of the life story of Shenrab Miwo, the founder of Bon*, K.N. Gurung (2011, p. 68–69) claims that "In Tibetan literature, this way of birth is reserved for great figures", and that "... the story of the manner of the Buddha's birth was borrowed to compose the story of the birth of Shenrab." Gurung continues, explaining that various reasons for birth from the armpit are provided in different texts: "According to the *rGya cher rol ja*, it was to prevent pollution by the supposed impurities of the mother's genital organ. Impurity is not mentioned in the *mDo 'dus*; instead it is written that the baby could not be born from the mother's womb because it was blocked by Māra."[38] The motive of the "armpit-birth" has seemingly become a standard concept in Nepal, Bhutan, and Tibet, and is found in contemporary archaeological publications, artefact descriptions, and media. Babu Krishna Rijal writes in his article *The Birth Place of Lord Buddha* (1984, p. 1): "A male child came forth from the right side of her armpit, and walked seven steps and proclaimed the following words ...". Similarly a note from an exhibition 2014 in Shanghai in the *Global Times* tells us that "visitors can see this through the exhibits, which depict stories such as how his [the Bodhisatva's] mother dreamt of an elephant entering her body and soon after found she was expecting a baby; how he was born out of his mother's armpit; and how he

36 Mvy. 3971.

37 Johannes Schneider, private communication (24.3.2022). The passage is from *The collected works of Longdol Lama*. Fasc. 'a, 3a3. (*= A List to Describe the History of the Great Patrons of the Teachings both Kings and their Ministers from Both India and Tibet*).

38 Gurung 2011, p. 69.

meditated for 49 days under a Bodhi tree before he finally became the Buddha."[39] Last but not least an article on *Dzepa Chunyi: The Twelve Acts of the Buddha* from the *National Newspaper* of the Kingdom of Bhutan, states: "In the third act, the Buddha was born miraculously in Lumbini, allegedly from the right armpit of his mother. He is believed to have taken seven steps right after his birth and declared: "I am the supreme in the world."[40]

We are left with a question. Did the concept of being born from the armpit originate in individual artists' representations which then became standardized in the text, or was there some linguistic background to the phenomenon? Body part terminology and the question of how speakers of different languages perceive, categorise and conceptualise the human body as an "entity with parts", has been a field of interest both in linguistics, anthropology and cognitive science. Names for body parts do not only provide insight into how languages conventionally segment the body (Enfield et al. 2006, p. 138), cross-linguistically they also present unique possibilities to study the impact of "universal versus culture specific principles of semantic categorisation" (Majid 2006, p. 242). Diachronically, body part terms are of special interest since they seem to be particularly susceptible to semantic change such as extension (both metaphoric and metonymic), shift of reference, semantic transfer and taboo replacement.

A famous example for semantic change is Skt. *kukṣi-,* in dictionaries traditionally and rightly rendered as 'belly, pregnant belly, womb'. Stephanie Jamison convincingly argued however, that *kukṣi-*, etymologically connected with *kósa-* 'cask, pail, cup' (going back to an underlying *'hollow, cavity'?), and in Vedic mostly attested in the dual form *kukṣī́,* originally meant 'the two cheeks', in Rigvedic hymns often referring to Indra's cheeks (filled or to be filled with Soma) (Jamison 1987, pp. 71–81). By metaphoric extension *kukṣī́* in late RV and post-RV texts also refers to the 'buttocks' (du.) (*ibid*., pp. 79–80), and then – in singular form – to the 'pregnant belly' of a woman (Jamison 1987 p. 80). First in later Sanskrit the meaning 'belly' of the now singular *kukṣi-* becomes predominant, and this is the meaning retained both in Middle and Modern Indic languages (*ibid.*, p. 81).

Sanskrit *pārśva-*, a *vṛddhi*-derivation from *parśva-* 'rib', literally meaning 'belonging to the ribs' (cf. Engl. *ribcage*), became extended into a more general (vague) meaning 'side or flank of the body', secondarily even into 'flank of

39 *Kuensel* 2015-08-02, <https://kuenselonline.com/125296/>.

40 *Global Times* published 2014-12-8.

a mountain', 'flank of an army'. Research into semantic typology suggests that body part categorisation is not universal,[41] and that there can be large variation in the extension (referential range) speakers of an individual language give for the terms referring to individual body parts (Majid 2006, p. 242). Among other examples, Majid cites the Punjabi term for armpit, *kəc* (< Skt. *kakṣa-* 'armpit') that "extends for some speakers down the side of the torso, i.e. the area of the torso which is hidden by the arm when it is against the side of the body" (Majid 2006, p. 249).

Mapping variation in semantic breadth (vagueness) and the referential range of body part terms in one language with the semantic breadth and referential range of body part terms in another, was the challenge that translators of Buddhist texts and also artists representing the texts visually, had to meet. It also left room for interpretation.

Bibliography

Primary Sources

Buddhacarita, ed. and transl. Edward Hamilton Johnston, *The Buddhacarita or Acts of the Buddha* (Cantos I to XIV), transl. from the original Sanskrit supplemented by the Tibetan version, Lahore 1936 (repr. New Delhi 1972); transl. Olivelle, Patrick, 2008, *Life of the Buddha*. New York: NYU Press. Clay Sanskrit Library.

Buddhacarita Tibetan version: *Saṅs rgyas kyi spyod pa źes bya baʹi sñan dṅags chen po*, Derge Tanjur, Skyes rabs ge, 1b1–103b2.
<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpustei/transformations/html/xct_azvaghoSa-buddhacarita-collation.htm#Steiner2010>
<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=77>

Dīghanikāya, ed. Thomas William Rhys Davids & Joseph Estlin Carpenter, *The Dīgha Nikāya*, vols. 1–3. London: Frowde, 1890–1911, Pali Text Society; transl. Rhys Davids, Thomas William / Rhys Davids, Caroline Augusta Foley, *Dialogues of the Buddha*, vols. 1–2. London: Frowde, 1899–1921, Sacred Books of the Buddhists 2–4.

Ekottarikāgama, cf. T 125 *Lalitavistara*, ed. Lefmann, Salomon, *Lalita Vistara. Leben und Lehre des Çâkya-Buddha*. Textausgabe mit Varianten-, Metren- und Wörterverzeichnis, vols. 1–2. Halle an der Saale: Verlag der

41 Enfield et al. 2006, p. 146, Majid 2006, p. 242.

Buchhandlung des Waisenhauses 1902, 1908; French transl. Foucaux, Philippe-Édouard, *Le Lalitavistara, Développement des jeux = Annales du Musée Guimet* 6. Paris: E. Leroux, 1884.

List of Great Patrons of the Teachings, ed. and transl. August Heinrich Francke, *Antiquities of Indian Tibet, Part II, The Chronicles of Ladakh and Minor Chronicles. Texts and Translations with Notes and Maps*. Calcutta 1926. Archaeological Survey of India, New Imperial Series; vol. L.

The collected works of Longdol Lama. = Kloṅ-rdol-bla-ma Ṅag-dbaṅ-blo-bzaṅ (1719–1794): *Bstan pa'i sbyin bdag byuṅ tshul gyi miṅ gi graṅs. Gsuṅ 'bum*, 'a, 3a3. Fasc. 3,3. Reproduced of Lokesh Chandra, from the collection of Prof. Raghu Vira. New Delhi: International Academy of Indian Culture (Śata-Piṭaka-Series 72), 1973.

Mahābhārata, critical ed. Vishnu S. Sukthankar & S. K. Belvalkar & Paraśurāma Lakṣmaṇa Vaidya, et al., vols. 1–19. Poona 1933–1966; transl. vol. 2–3: Johannes Adrianus Bernardus van Buitenen. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

Mahāpadānasuttanta, *Dīghanikāya* XIV, ed. vol. 2, pp. 1–54; transl. pp. 1–41.

Mahāvadānasūtra, ed. Ernst Waldschmidt, *Das Mahāvadānasūtra, ein kanonischer Text über die sieben letzten Buddhas, Sanskrit, verglichen mit dem Pāli nebst einer Analyse der in chinesischer Übersetzung überlieferten Parallelversionen, auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben* = Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1952.8, 1953; German transl. Claudia Weber, 1999, *Buddhistische Sutras: Das Leben des Buddha in Quellentexten*. Munich: Diederichs, pp. 35–99.

Mahāvastu, ed. Émile Senart, *Le Mahāvastu: Mahavāstu avadānaṃ, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire*, vols. 1–3. Paris: Imprimerie nationale, 1882–1897; transl. John James Jones, *The Mahāvastu*. London: Lizac, 1949–1956, Sacred Books of the Buddhists 16, 18, 19.

Mahāvyutpatti, ed. Ryozaburo Sakaki, 1916–1925, vols. 1–2. Kyoto, Shingonshu Kyoto Daigaku.

Majjhimanikāya, ed. Vilhelm Trenckner & Robert Chalmers *The Majjhimanikāya*, vols. 1–3. London: Frowde, 1888–1899, Pali Text Society; transl. Isaline B. Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*. London: Frowde, 1954–1959, Pali Text Society.

Mūlasarvāstivādavinaya, *Saṅghabhedavastu*, ed. Raniero Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu, Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, vols. 1–2. Rome: Ist. Italiano per il Medio et Estremo Oriente, 1977–1978.

Nidānakathā, ed. Viggo Fausbøll, in: *Jātaka*, vol. 1, London: Trübner, 1877, pp. 1–94, Pali Text Society.

Ṛgveda, ed. Theodor Aufrecht, *Die Hymnen des Rigveda. Teil 1, Maṇḍala I–IV*. Bonn: Adolph Marcus, 1877; transl. Stephanie W. Jamison, & Joel P. Brereton, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Saṅghabhedavastu, cf. *Mūlasarvāstivādavinaya*

Suttanipāta, ed. Dines Andersen & Helmer Smith, *Sutta-nipāta*. London: Luzac, 1913, Pali Text Society; transl. Kenneth R. Norman, , *The Group of Discourses (Suttanipāta), Second edition*. London: PTS, 1992, Pali Text Society.

T = *Taishō Shinshū Daizōkyō*, ed. Junjirō Takakusu & Kaigyoku Watanabe & Genmyō Ono. Tokyo 1924–1934.

T 125, *Zengyi ahan jing, Ekottarikāgam* (transl. by Gautama Saṅghadeva, 397 CE), ed. vol. 2, pp. 549a–830b.

T 184, *Xiuxing benqi jing* (transl. by Kang Mengxiang, 191 CE), ed. vol. 3, pp. 461a–472c.

T 185, *Taizi ruiying benqi jing* (transl. by Zhi qian, 223–253 CE), ed. vol. 3, pp. 472c–483a.

T 188, *Yichu pusa benqi jing* [different version of *Abhiniṣkramaṇasūtra*] (transl. by Nie Daozhen, 280–312 CE), ed. vol. 3, pp. 617b–620c.

T 189 *Guoqu xianzai yinguo jing / Scripture on Past and Present Causes and Effects* (transl. by Guṇabhadra, 435–443 CE), ed. vol. 3, pp. 620c–653b.

TA = East Tocharian, Sieg, Emil & Wilhelm Siegling 1921.

TB = West Tocharian, Sieg, Emil & Wilhelm Siegling 1953.

THT = A Comprehensive Edition of Tocharian Manuscripts <https://www.univie.ac.at/tocharian/>.

Secondary Sources

Anālayo 2011. *A Comparative Study of the Majjhimanikāya*. vols. 1–2. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Aramaki, Noritoshi & Duraiswamy Dayalan & Maiko Nakanishi 2011. *A New Approach to the Origin of Mahāyānasūtra Movement on the Basis of Art Historical and Archaeological Evidence: A Preliminary Report on the Research*. Grant-in-Aid for Scientific Research, The Japan Society for Promotion of Science, Project (C) no. 20520050.

Arlt, Robert forthcoming. *The Kanaganahalli Stūpa: An Analysis of 76 slabs covering the drum and sculptures in the circumambulatory*.

Bollée, Willem 2005. *Physical Aspects of Some Mahāpuruṣas Descent, Foetality, Birth*. Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 49, pp. 5–34.

Buitenen van 1975. cf. *Mahābhārata*

Bumbacher, Stephan Peter 2007. *Early Buddhism in China: Daoist Reactions*. In: Ann Heirman & Stephan Peter Bumbacher (eds.): The Spread of Buddhism. Leiden; Boston: Brill, Handbook of Oriental Studies; Handbuch der Orientalistik 16, pp. 203–246.

Buswell, Robert E. Jr. & Donald S. Jr. Lopez 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

Coningham, R.A.E. & K.P. Acharya & C.E. Davis 2015. *Archaeological Evidence and the Historicity of the Buddha: Lumbini*. In: Mahinda Degalle (ed.): Vesak, Peace and Harmony: Thinking of Buddhist Heritage. Nagananda International Buddhist University, pp. 59–82.

Dayal, Har Lala 1932. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London: K. Paul, Trench, Trubner.

Deeg, Max (ed.) 2003. *The Places where Siddhārtha Trod: Lumbinī and Kapilavastu*. Lubmini International Research Institute, Occasional Papers 3.

Digital Dictionaries of South Asia: Nepali: <https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/nepali/>.

Emmerick, Ronald Eric 1968. *The Book of Zambasta, A Khotanese poem on Buddhism edited and translated by R. E. Emmerick*. Oxford: Oxford University Press.

Enfield et al. 2006 = N.J. Enfield, Asifa Majid, Miriam van Staden. "Cross-linguistic categorisation of the body: Introduction", in: A. Majid & N. J. Enfield & M. van Staden (eds.), *Parts of the Body: Cross-Linguistic Categorisation* (Special Issue). Language Sciences 28, pp. 137–147.

Grierson, George Abraham 1932. *A dictionary of the Kashmiri language*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal. <https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/grierson/>.

Falk, Harry 2006. *Aśokan Sites and Artefacts – A Source-book with Bibliography*. Mainz: Von Zabern.

— 2012. "The fate of Aśoka's donations at Lumbinī", in: *Reimagining Aśoka, Memory and History*, Patrick Olivelle & Janice Leoshko & Himanshu Prabha Ray (eds.). New Delhi: Oxford University Press, pp. 204–216.

Foucher, Alfred 1934. *On the Iconography of the Buddha's Nativity*. Calcutta: ASI, Memoirs of the Archaeological Survey of India 46.

Francke 1926. cf. *List of Great Patrons of the Teachings.*

Geng Shimin & Hans Joachim Klimkeit & Jens Peter Laut 1988. "Das Erscheinen des Bodhisattva. Das 11. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit", in: *Altorientalische Forschungen* 15, pp. 315–366.

Gnoli 1977–1978. cf. *Mūlasarvāstivādavinaya.*

Gurung, K. N. 2011. *The Emergence of a Myth: In search of the origins of the life story of Shenrab Miwo, the founder of Bon*, unpublished PhD thesis, University of Leiden. <https://hdl.handle.net/1887/17677>.

Ham, Peter Van, with Amy Heller & Likir Monastery 2019. *Alchi: Treasure of the Himalayas, Ladakh's Buddhist Masterpiece*. Munich: Hirmer.

Hara, Minoru, 1980, *A Note on the Buddha's Birth Story, Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*. Louvain: Louvain-la-Neuve Universite catholique de Louvain, Institut orientaliste, pp. 143–157.

Jamison, Stephanie W. 1987. "Linguistic and Philological Remarks on Some Vedic Body Parts", in: Jared S. Klein & Calvert Watkins (eds.): *Studies in Memory of Warren Cowgill 1929–1985: Papers from the Fourth East Coast Indo-European Conference Cornell University June, 6–9, 1985*. Berlin / New York: de Gruyter, (repr. 2013), pp. 66–91.

Jamison 2014. cf. *Ṛgveda.*

Kizil Grottoes 1983–1985 / 1989–1997 = *Kizil Grottoes* 1983–1985 = Shinkyō Uiguru jichiku bunbutsu kanri iinkai / Haijō ken Kijiru senbutsudō bunbutsu hokanjo (edd.), 1983–1985, *Chūgoku sekkutsu: Kijiru sekkutsu / The Grotto Art of China: The Kizil Grottoes*. vols. 1–3. Tokyo: Heibonsha; *Kizil Grottoes* 1989–1997 = Xinjiang Weiwu'er zizhiqu wenwu guanli weiyuanhui / Baicheng xian Kezi'er qianfodong wenwu baoguansuo (edd.), 1989–1997, *Zhongguo shiku: Kezi'er shiku* [The Grotto Art of China: The Kizil Grottoes]. vols. 1–3. Beijing: Wenwu chubanshe.

Kritzer, Robert 2009. Life in the Womb: Conception and Gestation in Buddhist Scripture and Classical Indian Medical Literature. In: Jane Marie Law & R. Vanessa Sasson (eds.): *Imagining the Fetus*. Oxford: Oxford University Press, pp. 73–89.

Kurita, Isao 2003. *Kaitei zohoban Gandara bijutsu / Gandhāran Art (A Revised and Enlarged Edition)*, vols. 1–2. Tokyo: Nigensha. Ancient Buddhist Art Series.

Majid, Asifa 2006. Body Part Categorisation in Punjabi. In: Majid, A., N.J. Enfield & M. van Staden (eds.): *Parts of the Body: Cross-Linguistic Categorisation. Language Sciences* 28 (Special Issue, pp. 241–261.

Mogao Grottoes = Mogao Grottoes of Dunhuang 1980–1982 = Tonkō bunbutsu kenkyūjo 敦煌文物研究所 (ed.), 1980–1982, *Chūgoku sekkutsu: Tonkō Bakkō kutsu* 中國石窟: 敦煌莫高窟 / *The Grotto Art of China: The Mogao Grottoes of Dunhuang*. 5 vols. Tokyo: Heibonsha.

Mural Paintings 2009 = *Zhongguo Xinjiang bihua yishu bianji weiyuanhui* (ed.), 2009, *Zhongguo Xinjiang bihua yishu / Mural Paintings in Xinjiang of China*. vols. 1–6. Urumqi: Xinjiang meishu sheying chubanshe.

Nakanishi, Maiko 2012. Kanganhalli iseki kara shutsudoshita "Buddha no tanjou" zu ni tsuite [The Birth of the Buddha: On the Interpretation of the Kanganhalli Relief]. *Shinsyū Bunka: Bulletin of the Institute of Shin Buddhist Culture* 21, pp. 1–19.

Nakanishi, Maiko & Oskar von Hinüber 2014. *Kanaganahalli Inscriptions, Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University, vol. 17, for the Academic Year 2013*. Supplement. Tokyo.

Oberlies, Thomas 1998. *Die Religion des Rigveda. Erster Teil. Das religiöse System des Rigveda.* Wien: Institut für Indologie. (Publications of the Nobili Research Library 26).

Olivelle 2008. cf. *Buddhacarita.*

Pagé, Anne June 2014. *Birth Narratives in Indo-European Mythology*. Diss. University of California, Los Angeles.

Poonacha, K.P. 2011. *Excavations at Kanaganahalli (Sannati, Dist. Gulbarga, Karnataka)*. Delhi: ASI, Memoirs of the Archaeological Survey of India 106.

Printz, Wilhelm 1925. Buddha's Geburt. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79, pp. 119–132.

Quintanilla, Sonya Rhie 2017. Transformation of Identity and the Buddha's Infancy Narratives at Kanaganahalli. *Archives of Asian Art* 67.1, pp. 111–142.

Rijal, Babu Krishna 1984. The Birth Place of Lord Buddha. *Ancient Nepal* 82, pp. 10–18. (<https://d1i1jdw69xsqx0.cloudfront.net/digitalhimalaya/collections/journals/ancientnepal/pdf/ancient_nepal_82_02.pdf >).

Sasson, Vanessa R. 2009. A Womb with a View: The Buddha's Final Fetal Experience. In: Law, Jane Marie & Vanessa R. Sasson (eds.): *Imagining the Fetus*. Oxford: Oxford University Press, pp. 55–72.

Law, Jane Marie & Vanessa R. Sasson (eds.) 2009. *Imagining the Fetus*. Oxford: Oxford University Press.

Schlingloff, Dieter 2000. *Ajanta – Handbuch der Malereien / Handbook of the Paintings 1. Erzählende Wandmalereien / Narrative Wall-paintings*. Wiesbaden: Harrassowitz.

— 2013. *Ajanta – Handbook of the Paintings 1. Narrative Wall-paintings*. New Delhi: IGNCA.

Sieg, Emil & Wilhelm Siegling 1921. *Tocharische Sprachreste, I. Band. Die Texte. A*. Transcription. Berlin / Leipzig: de Gruyter.

— 1953. *Tocharische Sprachreste. Sprache B, Heft 2. Fragmente Nr. 71-633*. Edited by Werner Thomas. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Stone, Elizabeth Rosen 1994. *The Buddhist Art of Nāgārjunakoṇḍa*. Delhi: Motilal Banarsidass, Buddhist Tradition Series 25.

— 2015. Kanganhalli (Sannati) and the Amaravati School: Some Observations. In: Anila Verghese & A. Dallapiccola (eds.), *Art, Icon, and Architecture in South Asia: Essays in Honour of Devangana Desai*. New Delhi: Aryan Books International, pp. 23–42.

Strong, John S. 2015. *Buddhisms – an Introduction*. London: One World Publications.

Stoye, Martina 2010. The Deva with the Swaddling Cloth – On the Western Origins of Gandhāran Birth Iconography and Their Implications for the Textual and Art History of the Buddhist Saviour's Nativity. In: Christopher Cueppers, Max Deeg & Hubert Durt (eds.), *The Birth of the Buddha, Proceedings of the Seminar Held in Lumbini, Nepal, October 2004*. Lumbini: Lumbini International Research Institute, pp. 157–192.

Tan & An 1981 = Tan, Shutong & An, Chunyang (eds.) 1981. *Shinkyō no hekiga: Kijiru senbutsudō / Murals for Xinjiang: The Thousand-Buddha Caves at Kizil*. vols. 1–2. Beijing: Zhongguo waiwen chubanshe / Kyoto: Binobi.

Tibetisches Wörterbuch 2022. Bayerische Akademie der Wissenschaften <http://wts-digital.badw.de>.

Turner, Ralph Lilley, Sir 1962–1966. *A comparative dictionary of Indo-Aryan languages*. London: Oxford University Press, 1962–1966. <https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/soas/> (Includes three supplements, published 1969–1985).

Vogel, Jean Philippe 1929. The Woman and the Tree or *Śālabhañjikā* in Indian Literature and Art. *Acta Orientalia* 7, pp. 201–231.

Wang, Fang forthcoming. *The Mural Sequence of Buddha's Life in Kizil Cave 110 (Treppenhöhle)*. Delhi: Dev Publishers, Saxon Academy of Sciences and Humanities, Leipzig Kucha Studies 8.

Weber 1999. cf. *Mahāvadānasūtra*

Wilkens, Jens 2021. *Handwörterbuch des Altuigurischen*. Göttingen: Universitätsverlag.

Zin, Monika 2012. Māndhātar, the universal monarch, and the meaning of representations of the cakravartin in the Amaravati School, and of the kings on the Kanganhalli stūpa. In: Peter Skilling & Justin McDaniel (eds.): *Buddhist Narrative in Asia and Beyond. In Honour of HRH Princess Maha Chakri Siringhorn on Her Fifty-Fifth Birth Anniversary*, vols. 1–2. Bangkok: Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University, vol. 1, pp. 149–164.

— 2018. *The Kanaganahalli Stūpa, An Analysis of the 60 Massive Slabs Covering the Dome*. New Delhi: Aryan Books International.

— 2020. *Representations of the Parinirvāṇa Story Cycle in Kucha*. New Delhi: Dev Publishers. Saxon Academy of Sciences and Humanities, Leipzig Kucha Studies 2.

List of Illustrations



Fig. 1 a-b: Ajanta, Cave X, left side wall, copy by John Griffiths, no. 10L-K, photograph © Ajanta Archives of the Saxon Academy of Sciences and Humanities, Research Centre "Buddhist Murals of Kucha on the Northern Silk Road"; drawing by Monika Zin CC BY-NC-SA



Fig. 2: Nandayapalem, Amaravati, Kalachakra Museum, no. AM-25; photograph © Wojtek Oczkowski



Fig. 3: Gandhara, Lahore Museum, no. 1033; photograph © Muhammad Hameed



Fig. 4: The British Library, Mackenzie album, folio 57, available as: “Drawing of two fragments, from Amaravati album” <https://www.bl.uk/onelinegallery/features/amaravati/images/c0330-04large.jpg>



Fig. 5: Nagarjunakonda, New Delhi, National Museum, no. 50.17; photograph © Wojtek Oczkowski



Fig. 6: Kizil, Cave 205, left corridor, inner wall; drawing by Grünwedel, Berlin, Museum für Asiatische Kunst, no. TA 6631 © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst, CC BY-NC-SA



Fig. 7: Ladakh, Guru Lakhang, East wall; photograph © Heinrich Poell

The Vedic and Svara Chapters of the *Cāndravyākaraṇa*

Ramhari Timalsina

One deep-rooted tradition of linguistic study that developed in the Indian subcontinent in the first millennium BCE was primarily focused on Vedic Sanskrit, and this endeavour established the first tier of literature on Sanskrit etymology (*nirukta*), metrics (*chandas*), lexicography (*nighaṇṭu*), phonetics (*śikṣā*), and grammar (*vyākaraṇa*). Around 350 BCE, Pāṇini composed a grammar of the Sanskrit language titled *Aṣṭādhyāyī*, addressing both the secular and Vedic domains. This text comes with eight chapters (*adhyāya*s), with each chapter subdivided into four sections (*pāda*s) (Cardona 1997: 268). Pāṇini has treated the Sanskrit language as a whole, and he has given separate rules for the Vedic language only when they do not apply to the classical one, and in this sense, these rules are treated as an exception to the general rules that govern standard Sanskrit. Almost all of the later grammarians of the Pāṇinian tradition have adopted these Vedic and Svara *sūtra*s (the *sūtra*s dealing with Vedic words and their pitch accents, respectively) into their works. Only a very late grammarian, Varadarāja (17th century), excludes these rules in his *Laghukaumudī*, itself an abridgement of Bhattojidīkṣita's *Siddhāntakaumudī.* After Pāṇini, many grammarians who worked towards their own system of grammar broadly appropriated the *Aṣṭādhyāyī* and maintained its generative character, their energy going into introducing more concise and easy texts for learning Sanskrit grammar.[1] These grammarians working outside of the Pāṇinian school excluded Vedic and Svara *sūtra*s in their grammatical works. Possibly the reason for this exclusion is that they were less interested in reformulating *sūtra*s which deal with topics solely related to Vedic grammar. It

1 The *Kaumāralāta* by Kumāralāta (c. 325 CE), *Kātantravyākaraṇa* by Sarvavarman (c. 400 CE), *Jainendravyākaraṇa* by Devanandin (c. 5th or 7th cent. CE), *Śākaṭāyanavyākaraṇa* by Pālyakīrti Śākaṭāyana (9th cent. CE), *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* by Bhojadeva (c. 1010–1055 CE), *Haima Śabdānuśāsana* by Hemacandra Sūri (1089–1172 CE), *Saṃkṣiptasāravyākaraṇa* by Kramadīśvara (12th cent. CE), *Mugdhabodha* by Vopadeva (late 13th cent. CE), *Sārasvatavyākaraṇa* by Anubhūtisvarūpācārya (late 13th–14th cent. CE), *Supadmavyākaraṇa* by Padmanābhadatta (14th cent. CE), *Harināmāmṛtavyākaraṇa* by Rūpagosvāmin (16th cent. CE) (Mīmāṃsaka 1994: 608–424).

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies.* Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24831>

is also possible that as Vedic studies became more archaic later grammarians could not obtain a command over the Vedic language sufficient to reformulating the *sūtras* for Vedic grammar.

Candragomin (c. 450 CE), also known as Candrācārya or Candra (Cardona 1978), composed a grammar titled *Śabdalakṣaṇa*, which is broadly a reworking of the *Aṣṭādhyāyī*, incorporating suggestions and comments added by Kātyāyana in his *vārttika*s and by Patañjali (2nd century BCE) in the *Mahābhāṣya*. Candragomin wanted to produce a concise but comprehensive text, and one that is also easy to follow. He also retained the rules governing Vedic words and pitch accents. Together with some others, he revitalized the tradition of the *Mahābhāṣya*, which had nearly disappeared (Cardona 1978). Since he begins his grammar with a benediction to Sarvajña,[2] Lord Buddha, we can surmise that he was an adherent of Buddhism. He abandoned Pāṇini's practice of placing the rules relating to Vedic words and pitch accents at the end of every discussed topic, relegating them instead to the end of his work: Vedic rules to the 7th and Svara to the 8th chapter. At some point, however, these two chapters were lost. Therefore, the published texts of the *Cāndravyākaraṇa* and the available manuscripts they are based on contain only the first six chapters, which deal with the classical Sanskrit language.

The Cāndra tradition rose in popularity, particularly among the Buddhist monasteries in what is now northern India, Nepal, and Tibet, where Buddhism flourished. It may be supposed that the monks in the Buddhist monasteries had little desire to spend a decade-long period of training in Sanskrit grammar, and Cāndra grammar offered an easy way for them to learn Sanskrit in a short time and begin their studies of the Mahāyāna texts. One might have thought, therefore, that Candra had no reason to compose rules for Vedic grammar. However, Candragomin's Śabdalakṣaṇa and its commentaries and sub-commentaries show that not only Candragomin but all the grammarians from this tradition closely studied the *Aṣṭādhyāyī* and *Mahābhāṣya* and discussed the grammatical rules dealing with Vedic words and pitch accents.

2 The benedictory verse reads:
siddhaṃ praṇamya sarvajñaṃ sarvīyañ jagato gurum ।
laghuvispaṣṭasaṃpūrṇṇam ucyate śabdalakṣaṇam ॥
Translation: A short, clear, and complete [grammar called] *Śabdalakṣaṇa* ('that which illuminates words') will be revealed after offering obeisance to the one who has attained the highest goal (*siddha*), who is omniscient (*sarvajña,* Lord Buddha), who is compassionate to all creatures (*sarvīya*), and who is the teacher of the whole world (*jagataḥ guru*).

In ancient India, many branches of knowledge had already been developed, and volumes of texts from these disciplines were compiled, and written in Vedic and classical Sanskrit before the spread of Buddhism. Buddhist canonical texts, recited orally from the 5th to the 1st century BCE, were first written down in Sri Lanka not earlier than 29 BCE in the Māgadhī or Pālī language (Gombrich 2006: 3). In the long historical development and greater areal expansion of Buddhism, numerous Buddhist texts were compiled, and also translated into different languages. As scholars from both Buddhist and Brāhmaṇical traditions shared the same socio-cultural background, their scholarly activities must have overlapped within various linguistic areas. As many branches of knowledge were emerging, and scholarly dialogue and debate very much alive among scholars, whether or not they spoke the same mother tongue, they must have shared a common language for their scholarly activities. Sanskrit was already established as a standardized language, and while other languages were emerging as possible competitors, Sanskrit won through. Competency in this common language was a prerequisite to engaging in such scholarly activities.

Theravāda Buddhist scholars relied on Māgadhī or Pālī as the primary language of their canons. Exceptionally, Buddhists of the [Mūla]sarvāstivāda monastic sect preferred Sanskrit as their canonical, scholarly, and perhaps even everyday language. It gradually became the language used for Buddhist scriptures and scholasticism, reflecting the rise of the language as a political and literary lingua franca of the subcontinent. For the Mahāyāna tradition, Sanskrit is more than a means of communication, as is exemplified in the mantric practices, *sūtra* teachings, and various *dhāraṇī*s. Aśvaghoṣa (80–150 CE), a Mahasaṅghika scholar, is considered to be the first Buddhist who composed his works in classical Sanskrit (Olivelle 2005: 24). After Aśvaghoṣa, many Buddhist scholars, such as Nāgārjuna, Asaṅga, Vasubandhu, Diṅnāga, Bhāviveka, Haribhaṭṭa, Dharmakīrti, Candragomin, Gopadatta, Ravigupta, Vararuci, and Jñānaśrīmitra, wrote in classical Sanskrit. There of course is more than one reason for this preference. The dominance of Sanskrit in the intellectual landscape must have weighed heavily. Most of the technical terms in the various fields of knowledge must have already been coined in Sanskrit, whereas they were largely still lacking in other languages. The interest of a king, institution, or organization that financed or otherwise supported the composition of texts must also have figured in. Above all, the language preference of the readers targeted doubtless affected the outcome.

Seen through the lens of orthodox Brahmins, Buddhists had always been "revilers of the Veda," and in this regard, Buddhists were the stereotypical *nāstika*s. It is true that Buddhists do not recognize the epistemic authority of the Vedas. With this underlying premise, it was easy for Belvalkar (1915: 59), Śāstrī (1931: 115), S.K. De (1938: 258), M.M.K.V. Abhyankar (1986: 140), and others to hypothesize that Candragomin excluded Vedic and Svara sections from his grammar because he was a Buddhist.

Other scholars, however, have conjectured that Candragomin's grammar did indeed contain sections on Vedic grammar and phonetic rules. According to Liebich (1903: 3), the Vedic and Svara sections were originally part of the *Cāndravyākaraṇa* but were lost at some point. Mishra (1974: 148–157), Dwivedi (1987: 65–70), and Mīmāṃsaka (1994: 669–672) have adduced more evidence to argue along the same lines. In a modification of the arguments, Dash (1986: 30) claimed that Candragomin composed the *sūtra*s of *adhyāya*s 1–6, while the later author of the *vṛtti* (i.e. Dharmadāsa) composed the *sūtra*s of the no longer extant 7th and 8th *adhyāya*s.[3] Similarly, Oberlies (1989: 3) maintains that Dharmadāsa authored the *Cāndravṛtti* together with the Vedic and Svara chapters of the *Cāndravyākaraṇa*. The evidence that supports the hypothesis that the *Cāndravyākaraṇa* contains a Vedic section is as follows:

1. In the *Cāndravṛtti*'s commentary on the 6th Pratyāhārasūtra, one *sūtra*, '*vin mator mam'*, is given as an example of *mam* being used as a *pratyāhāra*. However, this *sūtra* is not found attested in the *Cāndravyākaraṇa* that has come down to us. One explanation would be that this *sūtra* fell within the Vedic chapter of the *Cāndravyākaraṇa*.
2. *Cāndravṛtti* on 1.1.145 assures readers that accentuation be discussed in the eighth chapter (*svaram aṣṭame vakṣyāmaḥ*). This suggests that there was a seventh chapter to the grammar. This chapter must be the chapter that treats Vedic words.
3. *Cāndravṛtti* on 5.1.63 contains the phrase *chāndaso varṇalopaḥ*, which hints at the existence of a Vedic chapter.

3 I have discussed the authorship of the *Cāndravṛtti* elsewhere and concluded that there were at least two versions of the *Cāndravṛtti* text, one longer and another shorter, one composed by Candragomin and the other by Dharmadāsa (Timalsina, 2022: 21–35).

The following is a list of supporting evidence for the hypothesis that the *Cāndravyākaraṇa* contains a Svara section:

1. In the Pāṇinian grammar k, c, ñ, t, n, p, r, and l sounds are supplied as a part of suffixes and roots which are markers (*anubandhas*) for the application of particular Vedic accents. The same sounds are used in the *Cāndravyākaraṇa* in some suffixes. No other purpose for using *anubandhas* is mentioned in the *Cāndravyākaraṇa*. Therefore it can be assumed that Candra is following Pāṇini and uses these *anubandhas* for the determination of a particular accent.[4]
2. *Cāndravyākaraṇa* 1.1.23 reads *vyāpyāt kāmyac*, and the *vṛtti* on it explains the reason for using the *c* sound in *kāmyac* as *'cakāraḥ satiśiṣṭasvarabādhanārthaḥ'* (the purpose [of using] the letter c here is to restrict the subsequent prevailing accent by removing it after it has been obtained during the process of word formation). Such an explanation would be only possible when there is a Svara chapter in the grammar.
3. The author of the *Cāndravṛtti* on 1.1.145 assures readers that accentuation will be discussed in the eighth chapter (*svaram aṣṭame vakṣyāmaḥ*). Similarly, at 4.3.93 he states that the particular accentuation will be discussed in the chapter on accentuation (*svaraviśeṣaṃ tu svarādhyāye vakṣyāmaḥ*).
4. Cāndravṛtti on 1.1.105, 1.1.108, 1.2.86, 1.3.6, 1.3.101, 2.3.2, 2.4.64, 3.1.67, 3.3.39, 3.4.54, 3.4.68, 4.2.96, 4.2.99, 4.3.90, and 5.1.81 uses technical terms like *svaritatatva, svarita, svara, prakṛtisvara*, and *ādyudātta*, which relate to accents, and in some of the cases the author even promises to explain the rules relating to them later.
5. *Cāndravṛtti* on 1.1.23, 1.1.60, and 1.2.49 each identify particular accents for particular words.

4 Such anubandhas are made in the following sūtras of the Cāndravyākaraṇa:
kit: phak, ṭhak (2.3.17, 2.4.34, 2.4.78 and 2.4.119)
cit: irac (1.4.9)
ñit:ghañ (1.3. 7)
tit: ṇyat (1.1.130)
nit: śyan, san (l.1.87, 1.1.17)
pit: tip, mip, sip, śap (1.4.1, 1.2.68, 1.4.28, 1.4.31, 6.3.105)
rit: kelimar, anīyar (1.1.105)
lit: ṇyal, ṇvul, thal (l.4.11, l.4.14, 5.3.117, 5.4.160, 6.1.44)

6. *Cāndravṛtti* on 1.1.137, 1.1.138, and 1.2.8, wherein the *nipātana* (a word given without displaying its derivation) of some words involving the *ādyudātta* (acute accent) is discussed.
7. *Cāndravṛtti* on 1.1.134 presents the second portion of a *sūtra* as '*anau vasaḥ'*, which must be from the Svara section.[5]
8. The last *paribhāṣā* of the *Cāndraparibhāṣāsūtra* reads *svaravidhau vyañjanam avidyamānavat* (when an accent is being generated, any intervening consonant is treated as non-existent).[6] This *paribhāṣā* would be needed in grammar when dealing with accents.

While working towards a critical edition of the *Sumatipañjika,* a commentary written by Sumati (10th cent. CE) on the *Cāndravyākaraṇa*, I noticed some additional supporting evidence. In this text, some *sūtra*s are cited which must be from the Vedic and Svara sections of the grammar. The following is a list of these *sūtra*s:

*Sūtra*s from the Vedic section (see Timalsina 2022)

vyutpattāv am	p. 112
supāṃ subluk pūrvasavarṇam	1.1.20, 1.1.100, 1.1.119, 1.4.13

*Sūtra*s from the Svara section (see Timalsina 2022)

kriyārthasyāntaḥ	1.1.23
syādir ādau	1.1.23
anudāttaṃ padam ekavarjam	1.1.23
yatrodāttalopaḥ	1.1.23
yāsāma	1.1.60
yato 'nāvasana	1.1.107
anau vasa	1.1.134

Multiple citations provided by Sumati relating to the *sūtra*s of the Vedic and Svara chapters prove that Candragomin composed these sections and that they survived at least until the commentator's time (the last quarter of the 10th century CE). Similarly, the *Śabdalakṣaṇavivaraṇapañjikā*, a commentary by

5 Chatterji (1953: 47) completes the *sūtra* as '*yato dvyaco 'nauvasaḥ'*.

6 The Cāndraparibhāṣāsūtras are published in Liebich 1928: 49–52.

Pūrṇacandra (c. 9th cent. CE) on the *Cāndravyākaraṇa*, in some explanations quotes *sūtra*s that can only be from the Vedic or Svara sections of the *Cāndravyākaraṇa*.[7]

Not only contemporary scholars but also Puruṣottamadeva, a 12th-century scholar who composed many grammatical texts in the Pāṇinian tradition, writes in his *Bhāṣāvṛtti*[8] that Candragomin composed a grammar only of the classical Sanskrit, implying that Puruṣottamadeva was unaware of the complete text of *Cāndravyākaraṇa*. This, however, is contradicted by Goyīcandra (second half of the 12th cent. CE), who in his commentary on the *Saṃkṣiptasāravyākaraṇa* states that he is well aware of the Vedic portion of Candragomin's grammar.[9]

Now that it is established that Candragomin did in fact compose Vedic and Svara chapters in his grammar and that later scholars of the tradition also dealt with many *sūtra*s from these chapters, we can discard the hypothesis made by Belvalkar and others, and go on to redefine the scope of Candra's *vyākaraṇa*. Nobody has denied that Candragomin was deeply influenced by Buddhism, but what compelled him to incorporate Vedic grammar into his concise grammar dedicated to educating persons primarily interested in Mahāyāna Sanskrit texts? Was it the case that since *vyākaraṇa* is a topic of *śāstra*s (scientific treatises) Buddhist grammarians felt duty-bound to compose standard *śāstra*s regardless of other interests? Or was Mahāyāna Buddhism itself open to the idea of pursuing studies of Vedic grammar? One of these hypotheses or both may be correct. The motivation for learning a *śāstra* would have differed depending on personal interest and the guru's tradition. Evidence scattered in grammatical texts of the Cāndra tradition indicates that Mahāyāna Buddhist scholars had a keen interest in Vedic studies. This would have opened up space for a much broader discourse, one at odds with contemporary readings that reinforce sectarian boundaries and so make the flow of ideas between schools very difficult. In my reading,

7 On 1.1.114 (NAK 4/311 fol. 93v5): *yato 'nauvasata ity ādyudāttatve prāpte svāminepy antodāttatvañ ca nipātyate*. On 1.1.138 (NAK 4/311 fol. 110v5): *kyapaś ca pitvāt supittayainam ity anudāttatvaṃ mā bhūd ity āha antodāttatvaṃ ceti*.

8 *Candragomī bhāṣāsūtrakāraḥ yaṅo veti sūtritavān* (7.3.94). Translation: Candragomin, an author of the *sūtra*s of the *Bhāṣā* (i.e. classical, not Vedic Sanskrit), composed the *sūtra* as *yaṅo vā*.

9 In the commentary on *sūtra* no. 200 (see in Saini 1995: 73) he writes: *candreṇāpi bhāṣābhāge noktam.* The statement 'nor has Candra stated in the *Bhāṣā* chapter' presupposes that he was aware of the Vedic chapter composed by Candra.

there always had been greater fluidity and exchange among scholars from different traditions; there was no need to wait for modern institutions to cut across traditions.

The above leads to the notion that one could read the Vedas without consideration of one of its underlying premises: that Vedic speech has an additional function than that of common language, namely to activate the ritual world through its mantric force. Indian philosophers from different schools have differing views regarding the meaning of 'word' and the use made of words in, for instance, ordinary speech and in Vedic language. Some opined that words remained the same within these two contexts,[10] while others considered that *laukika* and *vaidika* words are different. In his *Mahābhāṣya*, Patañjali raises the question: 'Which words are treated in this (Pāṇini's) grammar?' and replies: 'Words belonging to ordinary speech and Vedic [words].' He goes on to provide examples of both types.[11] A distinction appears thereby: for *laukika* words he gives separate words, while *vaidika* words appear in whole phrases or sentences. As Bhartṛhari (c. 5th century CE) notes in his commentary upon the *Bhāṣya*, this is because *vaidika* words, being not of human origin, are not used in isolation.[12]

10 In his commentary on *Mīmāṃsāsūtra* 1.3.30, Sābara writes: *ya eva laukikās ta eva vaidikās ta eva ca teṣām arthāḥ*: 'Words in the Veda are the same as those in common parlance, and the things expressed by them are also the same' (Bhattacharyya 1933: 116).

11 *Keṣāṃ śabdānām laukikānāṃ vaidikānāṃ ca. tatra laukikās tāvat gaur aśvaḥ puruṣo hastī śakunir mṛgo brāhmaṇa iti. vaidikā khalv api. śáṃ no devī́r abhíṣṭaye, iṣé tvorjé tvā, agnim īḷé puróhitam, ágna ā́ yāhi vītáye iti* (Joshi and Roodbergen 1986: 3–4). Of [words] belonging to ordinary speech and of Vedic [words]. Among these, to start with, [the words] belonging to ordinary language, [like] *gauḥ* 'cow', *aśvaḥ* 'horse', *pūruṣaḥ* 'man', *hastī* 'elephant', *śakuniḥ* 'bird', *mṛgaḥ* 'deer' *brāhmaṇaḥ* 'brahmin'. [Then] certainly, Vedic [words] also [like] *śáṃ no devī́r abhíṣṭaye* 'happily the goddess for our protection', *iṣé tvorjé tvā* 'for strength, you for vigour', *agnim īḷé puróhitam*' I praise Agni, the family-priest', [and] *ágna ā́ yāhi vītáye* 'come o Agni, for feasting'. (Translated in Joshi and Roodbergen 1986: 9)

12 *loke cāniyatapaurvāparyāṇi vākyeṣv arthapradhānāni padāny eva anvākhyāyanta iti laukikāḥ padabhūtā eva nirdiśyante. apauruṣeyavaidikānāṃ śamādayo na kevalāḥ prayujyanta iti vākyāny eva nirdiśyante* (Bhartṛhari on *Mahābhāṣyadīpikā* 1.3, as reproduced in Bronkhorst 1987: 1). With respect to the world, only words which have no fixed order in sentences and in which the meaning is most important are explained; and therefore only single words from worldly usage are pointed out. In the case of Vedic [words], they being not of human origin, *sam* etc. are not used in isolation, and therefore only sentences are referred to. The exposition relates only to [Vedic words] in sentences, not to the sentences themselves. (Translated in Bronkhorst 1987: 40)

As for grammarians from the Cāndra school, it appears that they held a different opinion regarding *vaidika* words. Commenting on the *pratīka* (head-word) *śabdalakṣaṇam* of Candragomin's benedictory verse, Sumati provides examples of *laukika* and *vaidika* words being used similarly, and states that the grammar in question only deals with words in common day-to-day use.[13]

Buddhists were hardly likely to be interested in performing the Agnihotra and other sacrifices (*yāga*s) to produce a desired result (*apūrva*), as directed by the Vedas. They were, however, interested in understanding the meaning of the Vedic stanzas, for which purpose grammarians from the Buddhist tradition wrote separate sections dealing with Vedic words and accents. Buddhist scholars of later periods seemingly became less interested in these chapters, which therefore ceased to be copied and were eventually lost.

No manuscript containing the Vedic and Svara sections of Cāndra grammar has been found to date. Nor do identified manuscripts containing commentaries or sub-commentaries of that grammar contain these chapters. Most of the available Cāndra grammar texts were copied in the Kathmandu Valley, where the practice of copying them decreased after the 14th century and was completely discontinued in the 17th century (Timalsina 2022: 15–17). We may still find manuscripts containing these sections, though, given that in the Valley there are many private and public collections that have still not been catalogued. Moreover, in different parts of India and Tibet there are numerous Sanskrit manuscripts that are not well catalogued and so waiting to be discovered.

13 *śabdā laukikā vṛkṣakhaṭvādayaḥ | vaidikā ahaṃ devebhyo 'karavan namaḥ samudriyāṇāṃ nadīnām ityādayaḥ tatra lokavyavahārāntaḥpātināṃ śabdānām iha grahaṇam* (as reproduced in Timalsina 2022: 106). Translation: *Vṛkṣa*, *khaṭva* etc. are, *laukika* words. *Ahaṃ devebhyaḥ*, *akaravam*, *namaḥ*, *samudriyāṇām*, *nadīnām* etc. are *vaidika* [words]. Among these words, only such words as are in common use are taken here.

Bibliography

Abhyankar, Kashinath Vasudev & J.M. Shukla 1986. *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Third edition (Gaekwad's Oriental Series 134). Baroda: Maharaja Sayajirao University.

Belvalkar, S.K. 1915. *Systems of Sanskrit Grammar*. Poona: Deccan College.

Bhattacharyya, B. 1933. *Shabara-Bhāṣya*. Vol. I. Trans. Ganganath Jha. Baroda: Oriental Institute.

Bronkhorst, Johannes (ed.) 1987. *Mahābhāṣyadīpikā of Bhartṛhari*. Fascicule IV: Āhnika I. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Cardona, George 1978. "Still Again on the History of the Mahābhāṣya", in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 58 and 59: 79–99.

— 1997. *Pāṇini: A Survey of Research*. Reprint [[1]1976]. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Chatterji, Kshitish Chandra 1953. *Cāndravyākaraṇa of Candragomin*. Part I (Chapters 1–3). Poona: Deccan College.

Dash, Prafulla Chandra 1986. *A Comparative Study of the Pāṇinian and Cāndra Systems of Grammar: Kṛdanta Portion*. Delhi: Ramanand Vidya Bhawan.

De, S.K. 1938. "Candra-Gomin", in: *The Indian Historical Quarterly* 14 (1): 256–260.

Dwivedi, Janaki Prasad 1987. *Saṃskṛta ke bauddha vaiyākaraṇa*. Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies.

Gombrich, Richard F. 2006. *Theravada Buddhism.* 2nd ed. London: Routledge.

Joshi, Shivram Dattatray & J.A.F. Roodbergen (ed., tr.). 1986. *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya, Paspaśāhnika*. Pune: University of Poona.

Liebich, Bruno 1903. "Das Datum Candragomin's und Kalidasa's", in: *Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur (Sitzung der orientalischsprach-wissenschaftlichen Sektion)*: 1–11.

— 1928. *Konkordanz Panini-Candra*. Indische Forschungen 6. Breslau: M. & H. Marcus.

Mīmāṃsaka, Yudhiṣṭhira 1994. *Saṃskṛta vyākaraṇa-śāstra kā itihāsa*. Prathama bhāga. 5th ed. [[1]1950]. Bahālagaḍha: Rāmalāla Kapūra Trast.

Mishra, Harshanath 1974. *Cāndravyākaraṇavṛtteḥ samālocanātmakam adhyayanam*. New Delhi: Lal Bahadur Shastri Kendriya Sanskrit Vidyapeeth.

Oberlies, Thomas. 1989. *Studie zum Cāndravyākaraṇa: Eine kritische Bearbeitung von Candra IV.4.52–148 und V.2.* Alt- und Neu-Indische Studien 38. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Olivelle, Patrick (ed.) 2005. *Manu's Code of Law*. Oxford University Press.

Saini, Raṇajīta Siṃha (ed.) 1995. *Saṃkṣiptasāravyākaraṇa of Vādīndra-cakracūḍāmaṇi-Mahāpaṇḍita Kramadīśvara with Rasavatī Vṛtti by Mahārājādhirāja Jumarnandī and Vivaraṇī-Ṭīkā by Vivaraṇī-Ṭīkā by Autthāsanika Pt. Goyīcandra* (Vol. 1). Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan.

Timalsina, Ramhari 2022. *The Sumatipañjikā: A Commentary on Cāndra-vyākaraṇavṛtti 1.1 and 1.4.* Poona: Institut Français de Pondichéry.

Saying It in Other Words: Towards a History of the Tamil-Sanskrit Poetic Lexicon

Eva Wilden

For some two thousand years, Tamil and Sanskrit have had a common literary history in the South of India. Naturally this interaction has left traces in the lexicon. The current article will not focus on ideology – rampant today when the *Tamil Lexicon* is under revision and in the process of being purged of all its Sanskrit etymologies[1] – nor on the literary manifestations of that interaction, on which are concentrated the recent analytical efforts of Ciotti & McCann 2021, who, first of all, bring to our attention the fact that Tamil and Sanskrit are not the only players in the field. Instead I would like to start from a simple, but puzzling observation on the language use not of one of the great poetic works, but of a humble, anonymous commentary on one such work. The commentator of the *Akanāṉūṟu*, one of the celebrated Caṅkam anthologies (on which more below), when glossing difficult words, not infrequently offers a Sanskrit word in explanation of a Tamil word. Why would he do that?

Part of the answer is very simple. He made use of lexicographical resources in which the lexical items from the two oldest Indian literary languages appear freely mixed. In those Tamil works, for many though not for all *sūtra*-s roughly 50% of the vocabulary come from Sanskrit or, to a slightly lesser extent, from Prākrit – reason enough to describe them as crypto-bilingual, which is arguably one of the reasons why they appear to have gone radically out of fashion during the 20th century. What are these works and what does a literary commentator do with them?

The medieval commentaries (in the majority produced perhaps between the 10th and 15th centuries CE) constitute the link between the literary works and the language-oriented theoretical disciplines of grammar, poetics and lexicography. Tamil traditional lexicography goes by the name of *nikaṇṭu*, easily recognised as Sanskrit *nighaṇṭu*-, and comprises a huge number of works

1 See the new *Tamil Lexicon*, University of Madras, vol. I "a", 2012.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24832>

(James 2000). The domain is rooted in the oldest surviving grammatical treatise, the *Tolkāppiyam*, where we find the first lists of words with rare, poetic meanings (Chevillard 2019a+b). The later *Nikaṇṭu*-s, however, are not simple word lists or glossaries, but thematic collections of semantic fields of the Thesaurus style that at the same time have something in common with cultural encyclopaedias, in verse form for easy memorisation. Put simply, they do not only enumerate the names applicable to various deities, or the many words for "lotus" a poet might be looking for in a particular metrical context, but also, say, the number of jewels, nine, both according to Tamil sources as well as to Sanskrit ones. In other words, there is ordsa Pan-Indian lore of cultural information which is shared by the various lexicographical traditions of the subcontinent, and this type of knowledge is evidently sought after by poets, who need the matter to write poetry on, but also by the commentators, whose task it is to explain poetry. The two earliest Tamil *Nikaṇṭu*-s are the *Tivākaram* (ca. 9th c. CE) and the *Piṅkalam* (ca. 10th c. CE)[2], and one of the things I want to demonstrate here is that they inform the glosses given by our commentary.

Before going into the sources, it will be necessary to settle another matter first, namely the issue of representation. How to depict two languages with a huge divergence of phonemes and only a partly overlap? The simple answer is, one has to develop two scripts, Tamil and Grantha, with an overlap for the letters both have in common and with sets of special characters on both sides for the phonemes that are not shared. Practically speaking, Sanskrit texts were copied in Grantha script in the South of India, at least in the historical period when texts were still copied by hand and in manuscripts. The problems start when one wants to integrate Sanskrit words into a Tamil text. The following tables of letters illustrate the extent of the difficulties encountered:[3]

2 Quite obviously both of them also bear Sanskrit names, namely *divākara*-, "the day maker", i.e. the sun, and *piṅgala*- and adjective for "yellow" or "golden", perhaps to be seen as a noun for "gold". Poetically speaking it would make perfect sense to call a good lexicon the sun or the gold of a poet, but that leaves aside traditional thoughts on the subject which stipulate both titles to be connected to the names of the authors.

3 The matter is a topic of concern also for the grammatical tradition of the early 2nd millennium: cf. Chevillard 2011 on its treatment in the *Naṉṉūl* and its commentaries.

Tamil					**Sanskrit**					
Vowels					*Vowels*					
a ā i ī u ū e ē ai o ō au					a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ e ai ō au					
Consonants					*Consonants*					
guttural:	k	(g)	ṅ		guttural:	k	kh	g	gh	ṅ
palatal:	c	(j)	ñ		palatal:	c	ch	j	jh	ñ
retroflex:	ṭ	(ḍ)	ṇ	ḷ	retroflex:	ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ
dental:	t	(d)	n		dental:	t	th	d	dh	n
labial:	p	(b)	m		labial:	p	ph	b	bh	m
semi-vowel:	y	r	l	v	semi-vowel:	y	r	l	v	
alveolar:	r̲	n̲			sibilant:	ś	ṣ	s		
retroflex proximant:	l̲				aspirate:	h				

To sum up, the vowels overlap to a large degree, except that Tamil also has short versions of *e* and *o,* while Sanskrit has the additional *ṛ/ṝ* vowels as well as the basically defunct *ḷ*.

For the consonants, Tamil has four extra ones that do not have a counterpart in Sanskrit, namely *ḷ, r̲, n̲* and *l̲*. Tamil script is undermarked in that it phonetically distinguishes voiced and unvoiced but does not have the corresponding letters; the matter is settled by position: an intervocalic single consonant of the guttural, retroflex, dental, palatal and labial series is pronounced as voiced. Sanskrit has special letters for the corresponding elements plus an aspirated counterpart for everyone of them, thus bringing up a set of twenty letters to Tamil's five. And finally, Sanskrit has the three sibilants *ś*, *ṣ* and *s* plus the freestanding aspirate *h*. An additional fundamental difference is that Sanskrit allows consonant clusters realised in writing via complicated ligatures, where Tamil allows only double consonants (intervocalic double consonant corresponding to unvoiced) and the combination of a class-nasal with its consonant.

So far the technical constraints, but what about the practical choices? In order to answer such a question, it is necessary to step back behind the print sources, that barrier that with it unifying tendencies and shifting political agendas has distorted so much of the earlier Indian literary cultures. The practical choices made by Tamil scribes can be depicted in a continuum of five stages of representation, the last two of which make loan words (or quotations) invisible since they do no longer make use of any "foreign" letters:

1. Sanskrit words in Grantha
2. Sanskrit letters not found in the Tamil alphabet in Grantha
3. only the sibilants + h in Grantha
4. completely Tamilised
5. Retranslated (calque)

The first option is to write Sanskrit words in a Tamil text fully in Grantha. This is not normally done, at least not in the type of manuscript we are looking at. The second option is to write only those Sanskrit letters in Grantha which have no counterpart in the Tamil alphabet, as well as the consonant clusters which cannot be depicted in Tamil. This is a practice that can actually be observed, especially in the generic portions of a manuscript where there are many Sanskrit elements, namely in the paratexts such as colophons, benedictions and blessings. Here we may observe a tendency to use Grantha letters even for Tamil words or part of them. As such it is possible to find the ubiquitous Śaiva blessing *civamayam*, usually spelt in Tamil as சிவமயம், with a Grantha *ś* at the beginning – no surprise here – but even with a Grantha final *m* at the end as ஶிவமயஂ.
The third option is the one officially condoned in modern Tamil script and the corresponding fonts, namely extra Grantha letters for only the four missing consonants *ś, ṣ, s* and *h* (often plus one extra ligature for the frequent combination *kṣa*). This is the utmost that may remain in print of a manuscript with a more promiscuous usage. Nowadays even the sibilants and *h* are often eliminated as in option four where no outward sign of anything non-Tamil remains. The advantages from a poetic point of view are obvious: this technique of writing multiplies the number of homophons that may be poetically exploited. As a simple illustration of this point, the Tamil word *caṅkam* may correspond to Sanskrit *sanga-* "union"*, sangha-* "congregration", or *śaṅkha-* "conch". The fifth and final option concerns mostly technical vocabulary, for example in the realm of theology. Established terms may be calqued, as in Skt. *veda-*, which may be *vētam* in Tamil, but its well-known calque is *maṟai*.

This continuum of choices at least partly seems to mirror the cultural process of absorption. On the one end there is total separation of the two languages, on the other end Sanskrit is assimilated to a degree that many (most?) speakers of Tamil are no longer aware of the presence of loan words. What interests me here is some point in between – a stage when Tamil made use of Sanskrit words as evident and frequent elements in the lexic and poetic repertoire, while at the same time their distinctness was marked by the use of

Grantha letters. That Sanskrit words were so perceived is laid down already in the early grammatical tradition. In *Tolkāppiyam Collatikāram* 391i we read:

> *iyaṟcol tiricol ticaiccol vaṭacol eṉṟu*
> *aṉaittē ceyyuḷ īṭṭac collē.*
>
> "**Natural words**, **refined words**, **regional words** [and] **Northern words**,
> such are the words to be brought together in poetry."

Here "Northern words" refers to Sanskrit (without distinguishing very clearly between Sanskrit and Prākrit). And this is, by all appearances, what informed the agenda of the Tamil *nikaṇṭu-s*. As dictionaries they are not necessarily useful, since they are not concerned with the ordinary meanings of words. What interests them is extraordinary meanings, polysemy and homophony. The extent to which Northern elements are found in them will be attested by the *sūtra-s* quoted below. The *nikaṇṭu-s* themselves, however, betray no awareness of linguistic variance; as far as their authors and/or compilors are concerned, they deal with poetic vocabulary. In the current print versions, the word material is moreover completely Tamilised, although it is possible that manuscripts existed (or even exist) that make use of Grantha letters.

Verifying that in detail will be a daunting future task, and for this reason I am making a modest start here by looking at a commentary for which I happen to know the sources since it was part of a critical edition of a poetic text I am engaged in (= Wilden 2018). This poetic text was the *Akanāṉūṟu*, one of the Caṅkam anthologies, the classical Tamil corpus par excellence, the beginnings of which date back perhaps to the early centuries of the Christian era. It is a collection of four hundred love poems distributed over three books, and for the first ninety of them there is an old anonymous commentary, traditionally attributed to the 12th c. CE. It survives in a single manuscript of the U.V. Swaminathaiyar Library in Ceṉṉai (UVSL 297), undated, but as old as they come, which means, in South India, with some luck the 18th century. It has been published first with the *editio princeps* of the first book in 1918, but is more readily available in the reprint of the whole work in 1933.[4] After that it

4 Volume 3 of Wilden 2018 contains a critical re-edition of the commentary based on the manuscript and the edition, documenting in detail the changes among other things in the choice of script made by the editor Rākavaiyaṅkār. For a more detailed analysis of commentarial strategies, see Wilden 2020.

was surplanted by modern commentaries on the full work, though its glosses naturally left traces in the subsequent works.

Now, an intriguing issue that has to be gotten out of the way before going into the commentary itself is the policy of spelling and glossing the Indo-Aryan words that are already part of the *mūlam* itself. To summarise the general situation briefly, already Vaidyanathan 1971 published a book listing all such words appearing in the Caṅkam corpus and the *Cilappatikāram* (the earliest epic poem or *peruṅkāppiyam/mahākāvya*).[5] The drawback of that work is that it simply lists the words without going into any detail as to distribution, number of occurrences and derivational forms. The first precise statistics for a few texts come with the recent critical editions (Wilden 2010, 2012, 2018). The situation can be summarised as follows: the Caṅkam corpus already has a share of about 10% Indo-Aryan words in its vocabulary, but only in the very late texts more than just lexical items and proper nouns are taken over, namely wholesale compounds (detectable by Sanskrit *sandhi*), numerals and verb forms. The early loans are never spelt with Grantha letters and for the most part do not even seem to be perceived as specifically poetic vocabulary in that they normally do not trigger glosses on the part of commentators. The earlier type of commentary does not include a paraphrase but only gives glosses for words that are perceived as difficult, either because they are rare, because they occur with an extended meaning that deviates from the expected one, or because they have homophons and are in need of disambiguation.

The glosses found in the particular commentary we are looking at often can be traced back to the two early *Nikaṇṭu*-s already mentioned, the *Tivākaram* (Tivā) and the *Piṅkalam* (Piṅk) – the only two that were available in the stipulated period of the commentator –, just as grammatical explanations usually can be traced back to the *sūtra*-s of the grammatical treatises, expecially to the *Tolkāppiyam*. In what follows I am going to present five cases of such glosses and the probable authorities they lean on.[6]

5 To date there is no comprehensive dictionary for Indo-Aryan loan words in Tamil; the *Dravidian Borrowings from Indo-Aryan* are only a slim supplementary volume to the *Dravidian Etymological Dictionary* (which excludes non-Dravidian items) and does hardly more than scratch the surface.

6 All the entries from the *Tivākaram* or the *Piṅkalam* are based on the recent Cānti Cāta̲nā̲ edition which provides word splits and a list of headwords. Critical editions of the most important *Nikaṇṭu*-s are among the really urgent desiderata of Tamil studies.

Case 1: a Tamil-Tamil gloss

The first example is not yet a case in point, but a testimony to the fact that commentators (like modern lexicographers still), are aware of the lexicographical resources found in the *Tolkāppiyam* and make use of them. For *Akanāṉūṟu* (AN) 14.16, the commentator glosses a Tamil word with a Tamil word:[7]

AN 14.16 ***paiyuḷ*** – ***nōy***, "pain"

The not-so-frequent noun *paiyuḷ* is glossed with a single second noun, namely *nōy*. Now, in the *Uriyiyal* ("the chapter on appropriate [words]")[8] of the *Tolkāppiyam Collatikāram* (TC; the second "book on words", mostly dealing with morphology and syntax) we find the following word explanation:

TC 335i[9] ***paiyuḷ****um ciṟumaiyum* ***nōy****iṉ poruḷa*.
"*paiyuḷ* and *ciṟumai* have the meaning of pain."

The grammarian explains two poetic words by an ordinary one, namely *nōy*, "pain". While *paiyuḷ* presumably is included here just because it is a poetic word, not used in ordinary language – and I say presumably because in fact we do not have access to the ordinary language of the time, except by what grammarians tell us about it –, *ciṟumai* is an ordinary word meaning "smallness", but has a secondary poetic usage which is elucidated here. From the point of view of early poetry, the noun *paiyuḷ* is not so rare as to be absolutely in need of a gloss. But the commentator takes the opportunity[10] to demonstrate his awareness of the tradition, perhaps both as a proof of the erudition that is

7 The Tamil Lexicon, while giving for the meaning the expected reference to TC 335i, seems uncertain about the etymology and compares to Pkt. *payyāula*-, which would correspond to Skt. *paryākula*- (information kindly provided by Harunaga Isaacson). There is, however, a plausible Tamil etymology for this word of moderate frequency, namely a lost verbal root *pai*, "to suffer" (still surviving in the isolated but frequent verbal noun *paital*, "suffering") in combination with the rarer nominal suffix *-uḷ*, which is found also, for example with *ceyyuḷ*, "verse". whatever may be the historical fact, clear is that *paiyuḷ* is part of the long-established poetic vocabulary that is not perceived as borrowed.

8 For an explanation of the title, see Chevillard 2019a.

9 TC 335i: the siglum "i" refers to the counting of the *sūtra*-s according to the commentator Iḷampūraṇar.

10 The occasion to do so is fairly rare since the nouns mentioned in the *Uriyiyal* are as yet only about 120 (see Chevillards 2010 for details and precise figures).

expected in one of his trade and as a sign of affiliation to the oldest school of grammar (which is not surprising for someone in the 12th century writing a commentary on what already then was ancient poetry).

Interestingly, also the *Tivākaram*, the oldest of the *nikaṇṭu*-s, takes it from here. Of course the arsenal of poetic vocabulary has multiplied considerably by the 9th century when this first work is devoted to nothing but listing such words. The head noun is still the one used in the *Uriyiyal*, *nōy*, but the number of possible cognates has gone up to 10, including *paiyuḷ* (though no longer *ciṟumai*):

Tivā 8.149 ***nōy*** "pain":
maṭaṅkal, nīḻal, maṭi, añar, aḻuṅkal,
muṭaṅku, kuttu, piṇi, ***paiyuḷ,*** *cūr –* ***nōy***.
"maṭaṅkal (bending over?)*, nīḻal* (ailment?)*, maṭi* (being prostrate?)*, añar* (grief)*, aḻuṅkal* (affliction)
muṭaṅku (crippled condition?)*, kuttu* (ache?)*, piṇi* (sickness)*,*
paiyuḷ (sorrow)**,** *cūr* (suffering) [are] ***nōy***."

This is not the place to go through the list in detail.[11] Of course not all of these words simply mean "pain"; they all have semantic shades of their own. Thus it is not reasonable to explain this as a list of synonyms; it rather corresponds to a semantic field where under certain contextual circumstances one word can stand in for another. Note that this *sūtra* does not contain a single Sanskrit equivalent, which is not generally the case, as we shall see in what follows.

Case 2a: a Tamil-Sanskrit gloss found in both old *nikaṇṭu-s*

The second example is a perfectly ordinary Tamil combination of two nouns which is glossed by a single Sanskrit noun:

11 One of the constant problems when dealing with the testimony of the *nikaṇṭu*-s is that many meanings do not seem to be attested in literature, which means the corresponding entry in the *Tamil Lexicon* is based on the thesaurus itself. In the case of *nōy,* there is the additional complication that the old meaning of "pain" was at some time overlaid with a new meaning "disease". Since the *Tamil Lexicon* was made by modern Tamil speakers, the meaning adduced to all the really rare words here consequently is "disease" or something similar. In my suggestions above I have been guided, where possible, by etymology (with an added question mark), unless the word is known to me from its use in literature.

AN 73.13 ***vaya-māṉ*** – *siṃham* [சிங்ஹ], < siṃha- "lion"

Here the Tamil is in need of disambiguation because *vaya-māṉ* literally simply means "strong animal", which, depending on the context, may refer to several beasts, hence the presence of a gloss. The commentator's choice may have fallen on *siṃham* as a gloss because it is the simplest unambiguous cognate in a group of words[12] he could have chosen from, or because *ciṅkam* (with the totally Tamilised spelling of the edition) is the headword chosen for the corresponding *sūtra* in the *Tivākaram*:

Tivā 3.1 ***ciṅkattiṉ*** *peyar,* "the nouns for lion":
āḷi, maṭaṅkal, ari, kantīravam,
kēcari, mirukāpati, vayappōttu,
cīyam, vayappuli, pañcānanam, ***vayamā***[13]*,*
(mēviya) ***ciṅkam*** *(eṉa viḻampiṉarē).*

"*āḷi*, *maṭaṅkal*, *ari* (< Skt. *hari*-), *kaṇṭīrava* (< Skt. *kaṇṭhīra va*-), *kēcari* (< Skt. *kesarin*-), *mirukāpati* (< Skt. *mṛgapati*-), *vayappōttu*, *cīyam* (< Pkt. *sīha*-), *vayappuli*, *pañcāṉaṉam* (< Skt. *pañcānana*-), *vayamā*, are suitable for "*ciṅkam*" (lion), they (~ the scholars) have said.

In this list, I have underlined the Indo-Aryan elements and put in brackets those words that form the backbone of the syntagma. Five of ten nouns are of Sanskrit or Prākrit origin – note the double implication of *siṃha*- in its Sanskrit form and its Prākrit form *sīya*-. Only these two are actual words for "lion"; all the rest are either rare, polysemic or metaphorical, in short, poetic words.[14] The choice of spelling in the manuscript – whether by the commentator

12 Presumably Tamil does not have a straightforward word for "lion" since the lion is, in the first place, a poetic animal, not a biological reality.

13 The difference between the *vayamāṉ* of the poem and the *vayamā* of the *nikaṇṭu* is merely that of a morphological variation that does not affect the meaning.

14 Among the Tamil nouns, *āḷi* is a rare word referring either to a mythological beast of prey or later to a lion; *maṭaṅkal* is an extremely polysemic word with no less than 19 meanings attested in the Tamil lexicon; *vayappōttu*, *vayappuli* an *vayamā* are three variants of a noun combined with *vayam*, "strength" (in Tamil a noun in attributive position assumes the function of an adjective, hence "strong"), with *pōttu* "male animal", *puli* "tiger" (or another big

or simply by the copyist we have no means of knowing – is purely Grantha, albeit combined with the Tamil nominal suffix *-m* (still spelled in Grantha), which arguably points to the object being perceived as a Sanskrit word.

I'm adding here the corresponding *sūtra* from the second *nikaṇṭu*, the *Piṅkalam*, where the same correspondence of a headword *ciṅkam* with *vayamā* as one of the cognates can be found, only the list has become even longer in the intervening century:

Piṅk 8.99 ***ciṅkam*** "lion":
āḷi, vāḷari, ari, mirukāpati,
kōḷari, kaṇṭīravam, pañcāṉaṉam,
cīyam, maṭaṅkal, kēcari, muṭaṅkuḷai, arimā,
vayappōttu, pañcanakāyutam,
vayamā*, vayappuli,* ***ciṅkap*** *(peyarē)*

.

So here the count has gone up from ten to sixteen, with the same rational of Tamil-Sanskrit distribution, with the difference that here we see two Tamil-Sanskrit compounds, both with *ari* (Skt. *hari-* "the yellow one"), presumably possible because *ari* is part of the oldest stock of perfectly assimilated loan words: *kōḷ-ari* "the murderous yellow one" and *ari-mā* "the yellow animal".

Case 2b: a Tamil-Sanskrit gloss found only in the 2nd *nikaṇṭu*

The third example concerns a perfectly ordinary Tamil word which has a rarer poetic meaning, which the commentator glosses with a Sanskrit equivalent:

AN 61.3 ***tāḷ*** – *utsāha* [உத்ஸாஹ] < *utsāha-* "effort"

In the Caṅkam corpus, the "normal" meaning of *tāḷ* would be "foot", but the context of this poem requires the poetic meaning "effort", which is why the commentator feels the need to provide a gloss. Now here his choice is interesting. In the *Tivākaram* we find a *sūtra* which lists *tāḷ* as one of the cognates under the headword *muyaṟci*, "effort", incidentally another of the *sūtra*-s where the entries are all pure Tamil:

cat like the "leopard"), and *mā* "animal". The Sanskrit words are *ari-* "the yellow one", *kaṇṭhīrava-* "whose sound comes from the throat", *kesariṉ-* "the hairy one", *pañcānana-* "the five-faced ~ the frightening one".

Tivā 9.71 *muya̲rci* “effort”:
uñar̲ru, u̲ḷappu, tāḷ, āṇmai, āḷviṉai, ūkkam,
iṉar̲ral (eṉ̲ru ivai) muya̲rci (ākum).
“*uñar̲ru* (zeal), *u̲ḷappu* (exertion), *tāḷ* (effort), *āḷviṉai* (manly enterprise), *ūkkam* (zeal),
iyar̲ral (endeavour) – these will be *muya̲rci*.”

According to the model of *arimā-siṃham* one might expect the AN commentator to chose the headnoun *muya̲rci* as a gloss, but that is not the case, which rules out the *Tivākaram* as a source text. However, a look at the *Piṅkalam* is more rewarding. As to be expected, the number of equivalents has grown, only here it is distributed over two entries:

Piṅk 7.33 *muya̲rci* “effort”:
muya̲rci, ūkkam, iya̲r̲ri, āḷviṉai
uñar̲ru ***tāḷ*** *tuppu* ***u̲rcākamē***.

Piṅk 7.34 ***u̲rcākam*** “effort”:
uñar̲ru tāḷviṉai tuppu ūkkam ***u̲rcākam***.

Both verses together bring the *Tivākaram*’s count of seven words for *muya̲rci* up to eleven. But first of all, here we have to correct a blatant mistake in the editorial framing. The headword given for the first *sūtra* by subsequent editors from 1890 onwards is *muya̲rci*, as in the corresponding *sūtra* in the *Tivākaram*, while syntax – end position followed by sentence-final particle *-ē* – unequivocally demands *u̲rcākam* as the predicate and headnoun, as is done for the extension *sūtra* that follows. Here the editors too see *u̲rcākam* as the headnoun. Since already the first *sūtra* contains *tāḷ* as a possible equivalent, we find here the source for our commentary gloss, because *u̲rcākam* is the completely Tamilised version of Sanskrit *utsāha-*, which our commentator spells in Grantha and just so, without even the obligatory Tamil final *-m*.

Case 3: a Tamil-Sanskrit gloss beyond the *nikaṇṭu*

The fourth example brings us into the range of extreme polysemy and to another type of *sūtra*, that is, here we are not dealing with a list of cognates that share the semantic field of the headword, but with a set of radically different meanings which can all be expressed by the headword. In this case I will start with the *nikaṇṭu sūtra*-s in order to show the semantic range of the noun in question and will then go on to the gloss provided by our Akam commentator.

Tivā 11.255 ***ēmam***:
cēmam kāval iṉpam iravu poṉ
ēmāppu mayakkam ***ēmam*** *(ākum).*
"Protection, guard, pleasure, night, gold,
safety, confusion, [these] will be *ēmam*."

Piṅk 10.201 ***ēmam***:
iṉpamum, nīṟum, poṉṉum, kāvalum,
iravum, cēmamum, ēmāppum, mayakkmum
(eṉpaṉa) ēmap (peyareṉa ākum).
"Pleasure, ash, gold, guard,
night, protection, security, confusion
– [all] these will be the noun *ēmam*.

The polysemic words illustrate nicely the fact that the *nikaṇṭu* authors did not distinguish between polysemy and homophony (which is irrelevant from a poetic point of view): *ēmam* on the one hand is a well-attested old Tamil word with two meanings which may look contradictory but which could be interpreted as the same thing viewed from a slightly different angle, namely "pleasure" and "confusion" (present in the *sūtra*-s as *iṉpam* and *mayakkam*). Several consecutive borrowings from Sanskrit added three homophons to this. The first borrowing is *kṣema*-, which in the earliest Tamil corpus appears as *ēmam*, while in post-Caṅkam times the standard form is *cēmam*. This accounts for the meanings connected with security and protection (here *cēmam*, *kāval* and *ēmāppu*).

The next borrowing is the noun *hema*-, "gold" into Tamil, again with the form *ēmam*, and accounted for by Tamil *poṉ*. The last in the row is *yāma*-, "a night watch", which again may be represented in Tamil as *ēmam,* interpreted here as a noun for "night" (*iravu*).[15] The odd one out is *nīṟu*, "ash", and for the time being I cannot offer either an explanation or at least a literary quotation for that meaning.

Now, when the *Akanāṉūṟu* uses the word *ēmam*, the commentator does not do what is expected, namely to chose the contextually appropriate meaning from the *sūtra*-s (be it *Tivākaram* or *Piṅkalam*) but he comes up with a gloss of his own (or from an unidentifed source), and again he proposes a Sanskrit word:

AN 84.5 ***ēmam*** – *rakṣai* [ரக்ஷை], < rakṣā- "protection"

Again he uses the Grantha spelling, very overtly un-Tamilian, because in Tamil *r* is not found in word-initial position (the fully Tamilised version would be *iraṭcai*, attested late and rarely). To me this suggests somebody who does not only have a training in Tamil *nikaṇṭu* with its high share of Sanskrit elements, but in the language and its literature, in other words, a multilingual scholar.

Case 4: Tamil-Sanskrit gloss not from the *nikaṇṭu*

This conclusion is confirmed by the fifth example:

AN 62.6 ***maṟai*** – *rahasyaṃ* [ரஹஸ்யம்], < Skt. rahasya- "secret"

From the point of view of early Tamil poetry the word *maṟai* is not really polysemic: it is the well-attested root noun of a frequent verb *maṟaital*, "to be hidden", and its meaning is "secret". This presumbaly is the reason why as such it has not found entry into either the *Tivākaram* or the *Piṅkalam*.

However, with the advent of Northern religion it becomes the calque for the Sanskrit word *veda*-, referring to the holy scriptures beginning with the *Ṛig-veda*, and the *Piṅkalam* has a *sūtra* where *maṟai* is listed as one of the words

15 Yet another line of investigation would be the semantic development Sanskrit words undergo in the process of being borrowed.

for *vētam*.[16] For the commentator in the early second millennium this may have been the far more natural and frequent application of the word *maṟai*, hence the need to bring forward a gloss. Since the *nikaṇṭu*-s did not oblige here, he had to find an equivalent for himself, and he chose the Sanskrit word *rahasya*-, spelt in Grantha, but with an *anusvāra* at the end instead of the Tamil final -m. Again this is something phonetically difficult to represent in Tamil – the *Tamil Lexicon* has an entry for *irakaciyam*, without, however, being able to provide a single quotation. In my view this confirms the conclusion that either the commentator was a bilingual scholar, or the 18th-century scribe of our manuscripts was, in which case one may wonder of course whether he added glosses of his own to the existing commentary. There is no direct evidence that he did, though, since all the glosses mentioned that were mentioned above are part of the main body of the commentary whereas usually additions seem to be added at the end of the commentary on a particular poem (for details see Wilden 2020).

Preliminary Conclusions

Early Tamil grammar shows an awareness of Sanskrit (*vaṭamoḻi*, "the Northern language") as a provider of poetic words, but early lexicography, interested in explaining difficult words, at least overtly is now aware of such linguistic distinction: the first poetic dictionaries are of the Thesaurus type that put word fields into verse for easier memorisation. Their interest is not semantic but poetic (finding the right word to fit a metrical scheme).

Already the first of them, the *Tivākaram* (9th c. CE), appears to be highly Sanskritised. The most likely explanation for that is that the concept of the Thesaurus was taken over from the North, as the Tamil designation (*nikaṇṭu* < Skt. *nighaṇṭu*-) suggests. As the genre developed, the goal appears to have been a quest for more synonyms: accordingly the entry verses become longer, regardless of the language of origin for the single words.

The early commentaries on works from the Caṅkam corpus can be shown to have made use of these Thesauri; in some cases it is possible to locate the exact passage where a gloss came from. The anonymous commentator on the *Akanāṉūṟu* (ca. 12th c. CE), from whose work the present examples have been collected, often chooses a Sanskrit equivalent for his gloss on a Tamil word, also in cases where it would have been easy to find a Tamil counterpart.

16 Piṅk 7.301 *irukku, curuti,* ***maṟai****, eḻutāk kiḷavi,* | *ātinūl, cākai, āraṇam –* ***vētam****.*

At least the scribe of the single surviving manuscript (UVSL 297) appears to have made a difference between the two languages, because he often uses Grantha to represent Sanskrit letters, although by no means always. Epigraphic evidence seems to corroborate this practice. Moreover, his use of Sanskrit clearly goes beyond the *nikaṇṭu*, since in two of the cases discussed he choses glosses that cannot be traced back to the lexicographical works.

However, it is difficult to decide for which period the evidence from the manuscript may be valid, the period of the commentator or the period of the scribe (perhaps the 18th century). It is perfectly possible that successive scribes have been faithfully copying not only the transmitted wording of the commentary, but also its spelling. Nevertheless, they may also have interfered with either wording or spelling or both, and a much broader analysis of the surviving evidence, that is, the manuscripts both for the classical commentaries and for the *nikaṇṭu*-s would be necessary in order to gain a clearer idea of the issue.

Very clear is, by contrast, that with the Tamil renaissance of the late 19th century, when the poetic texts were prepared for print and new commentaries emulating the medieval ones were written, Sanskrit began to be expurgated, first by getting rid of the script, then of the few permitted special letters, and finally by exchanging words. Our dictionaries belong to this phase. Currently there are efforts in Tamilnadu to rewrite the classics themselves into pure Tamil.

Bibliography

Primary

Cēntaṉ Tivākaram. Ed. by Tāṇṭavarāyamutaliyar, Manōṉmaṇivilāca Accukkūṭṭam, Ceṉṉai 1917.

Cēntaṉ Tivākaram Piṅkalam Cuṭāmaṇi. Cānti Cātaṉā, Ceṉṉai 2004.

Neṭuntokai ākum Akanāṉūṟu mūlamum paḻaiya uraiyum [old comm. for KV-90, modern comm. for 91–160]. Ed. by Vē. Rā. Rākavaiyaṅkār, Kamparvilāsam Vē. Rājakōpālāryaṉ, Kampar Pustakālayam, Mayilāppūr, Ceṉṉai, Śrīmuka v° (= 1933/34).

Piṅkala Nikaṇṭu. Ed. by Ti. Civaṉpiḷḷai and Ti. Ka. Cupparāyaceṭṭiyār, Intu Tiyalājikal Yantiracālai, Ceṉṉai 1890.

Tolkāppiyam, Eḻuttatikāram, Collatikāram, Poruḷatikāram with all the commentaries. 14 vols. Edited by T.V. Gopal Iyer, Tamiḻmaṇ Patippakam, Ceṉṉai 2003.

Secondary

Chevillard, Jean-Luc 2010. "'Rare words' in classical Tamil literature: from the Uriyiyal to the Tivākaram", in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.*, Volume 63, Number 3/September 2010, pp. 301–317.

— 2011. "*urappiyum eṭuttum kaṉaittum*: Contrastive Phonetics or How to Describe one Language with the Help of Another One", in: *The Tamils: From the Past to the Present. Celebratory Volume in Honour of Professor Āḷvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai*. Ed. by Peter Schalk & Ruth van Nahl, Kumaran. Colombo/Ceṉṉai: Book House, pp. 105–117.

— 2016. "On a 1968 incarnation of the Piṅkalam, a traditional tamil thesaurus", in: *Tamiḻ tanta paricu: The Collection of Articles in honor of Alexander M. Dubyanskiy*, (*édité* par) O. Vecherina, N. Gordiychuk, T. Dubyanskaya. Moscou: Russian State University for the Humanities. Collection Orientalia et Classica. Papers of the Institute of Oriental and Classical Studies, pp. 5–28.

— 2019a. "Tamil," in: *The Cambridge World History of Lexicography*, in: John Considine (ed.): Cambridge & New York: Cambridge University Press, 80–83.

— 2019b. "The Development of the Poetical/Classical Tamil Lexicographical Tradition," in: John Considine (ed.): *The Cambridge World History of Lexicography*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 148–158.

Ciotti, Giovanni & Erin McCann (eds.) 2021. *Linguistic and Textual Aspects of Multilingualism in South India and Sri Lanka*, EFEO-IFP: collection indologie 147, NETamil series 8, Pondicherry.

Dhamodharan, A. 1978. *Tamil Dictionaries. A Bibliography*. Beiträge Zur Südasienforschung Südasien-Institut Universität Heidelberg, Band 50, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Dravidian Borrowings from Indo-Aryan. Ed. by T. Burrow, M.B. Emeneau. Berkeley & Los Angeles: University of California Press 1962.

Dravidian Etymological Dictionary. Ed. by T. Burrow, M.B. Emeneau. 1st ed. London 1961, 2nd ed. Oxford 1984.

Dravidian Etymological Dictionary. Supplement. Ed. by T. Burrow, M.B. Emeneau. Oxford: Clarendon Press 1968.

James, Gregory 2000. *Colporuḷ: A History of Tamil Dictionaries*. Ceṉṉai: Cre-A.

Tamil Lexicon, University of Madras, 7 vols., rep. 1982.

Tamil Lexicon, University of Madras, vol. I "a", 2012.

Tamiḻ ilakkiyap pērakarāti, [Tamil-Tamil dictionary of classical Tamil literature in 5 vol.], Cānti Cātaṉā Ceṉṉai 2001.

Vaidyanathan, S. 1971. *Indo-Aryan Loanwords in Old Tamil*. Madras: Rajan Publishers.

Wilden, Eva 2008. *Critical Edition and Annotated Translation of the Naṟṟiṇai + Glossary*. 3 volumes, EFEO/Tamilmann Patippakam, Critical Texts of Caṅkam Literature 1.1–1.3, Chennai.

— 2010. *Kuṟuntokai*. Critical Edition, Translation, Notes + Word Index. 3 vol., Critical Texts of Caṅkam Literature 2.1, 2.2, 2.3, Ceṉṉai: Tamiḻmaṇ Patippakam.

— 2018. *Akanāṉūṟu* + Old Comm. (1–90). *A Critical Edition and an Annotated Translation with Glossary of the Akanāṉūṟu; Volume 1–3 – Kaḷiṟṟiyāṉainirai.* Collection indologie 134.1–3 – NETamil series 1.1–3 – Critical Texts of Cankam Literature 4.1, 4.2, 4.3, Pondicherry: EFEO-IFP. (<https://hal.archives-ouvertes.fr/NETAMIL/halshs-01892291>, <https://hal.archivesouvertes.fr/NETAMIL/halshs-01892273>, <https://hal.archives-ouvertes.fr/NETAMIL/halshs-01892108>, accessed 30.03.2022).

— 2020. "*Akanāṉūṟu paḻaiyavurai*: The Gradual Accumulation of a Commentary", in: Suganya Anandakichenin & Victor D'Avella (eds.): *The Commentary Idioms of the Tamil Learned Traditions*, EFEO-IFP: collection indologie 141, NETamil series 5, Pondicherry, pp. 167–208.

„Affe und Schildkröte“: Eine vorläufige Untersuchung einer buddhistischen Tierfabel und ihrer weltweiten Verbreitung

Meide Xu

0. Einleitung

Im alten China gab es einen berühmten Dichter namens Quyuan 屈原 (ca. 341 – 278 v. Chr.). In seinem Gedicht *Tianwen*天問 (Himmelsfragen) schrieb er: 焉有龙虬，负熊以游? „Wo gibt es den Drachen ohne Hörner, der den Bären auf den Rücken nimmt, um herumzuwandern?“[1]

Diese dichterische Szene ist eine in der Welt weit verbreitete Erzählung, nämlich ein Landtier, meistens ein Affe, wird von einem Wassertier getragen, wobei das letztere Tier das erstere verletzen oder sogar fressen will. In der Not fällt dem Landtier eine List ein und es betrügt das Wassertier. Schließlich gelingt es ihm, der Gewalt des Wassertiers zu entfliehen.

Im ersten Teil dieses Artikels wird die relevante Sekundärliteratur der Erzählung kurz erwähnt. Ihm folgt ein Überblick über die buddhistischen Quellen der Erzählung, danach werden andere Quellen und mündliche Überlieferungen aufgeführt. Den Abschluss bildet eine kurze Zusammenfassung.

1. Sekundärliteratur

Es gibt einige wichtige westliche Sekundärliteratur zu der Erzählung. Nach den Themen kann sie in die nachfolgenden Gruppen unterteilt werden:

1 In dem Vers steht wegen des Reimes mit dem Wort 游 *you* umgekehrt *longqiu*龙虬. „Wo gibt es den jungen Drachen, der den Bären spazieren trägt (auf den Rücken nimmt), um herumzuwandern (zu schwimmen)?“ Die Übersetzung stammt aus A. Conrady 1931: 123, aber seine Wiedergabe für das Wort 龙虬 ein junger Drache, ist meiner Meinung nach falsch.

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): *Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies*. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699.c24833>

1.1 Das Pañcatantra und seine verwandten Versionen

Der Grundstein der vergleichenden Märchenforschung ist Benfeys *Pantschatantra* (1859). Am Anfang von §171 des ersten Bandes führte er die Parallelstellen dieser Fabel in den arabischen Bearbeitungen des Pañcatantra an. In den Abschnitten §172 und §176 wird eine Tamil-Rezension[2] mit einer arabischen Bearbeitung verglichen. Benfey beschrieb ihre Übereinstimmungen mit und Abweichungen von den Sanskrit-Versionen sehr ausführlich, z. B. das Ins-Wasser-Werfen der Früchte und die Kenntnisnahme durch die Freundinnen des Weibchens des Wassertiers. Im Abschnitt §173 analysierte er die Beziehungen zwischen *Pañcatantra*, *Kalila wa Dimnah* und *Sindibad-nāmah*. Für ihn ist die Fabel in *Sindibad-nāmah* die ursprünglichere. Im Bezug auf die Beziehungen zwischen *Śukasaptati*, *Sindibad-nāmah* und *Pañcatantra*, legte er großen Wert auf das persische Papageienbuch, i. e. *Tūtī-nāmeh*. Außerdem benutzte er noch die Erzählung in Sontipas (Übers. Sengelmann S. 114) oder Sandabar (ibid., S. 59), in welcher ein Mensch an die Stelle des Affen tritt. Danach analysierte er verschiedene Elemente dieser Erzählung, z.B. die Verführung des Affen (§174),[3] das Begehren nach dem Affenherz (§175). Am Ende verglich er die verschiedenen arabischen Bearbeitungen (§177).

1873 veröffentlichte Steinschneider in *ZDMG* 27 einen Aufsatz über eine hebräische Übersetzung aus *Kalīlah wa Dimnah* von Jakob ben Elasar. Auf Seite 563 (Parallelen) erwähnte er die Fabel *Das Tier ohne Herz* und einige hebräische Parallelen. Diese Geschichte ist zwar nicht dieselbe Geschichte, aber gehört zu der Rahmenerzählung im *Pañcatantra*.

1909 übersetzte Hertel in seinem *Tantrākhyāyika* (S. 69–92) den vorderen Teil der Fabel in vier Rezensionen wörtlich: *Textus Simplicior* IV, *das südliche Pañcatantra* IV, *Tantrākhyāyika* IV, *Alter Syrer* III und fügte *Kathāsaritsāgara* und *Bṛhatkathāmañjarī* als Ergänzung hinzu. Eine seiner Schlussfolgerungen ist, dass nur das *Tantrākhyāyika* das Ursprüngliche bewahrt hat. 1915 übersetzte derselbe Autor in *Indologische Analekta* (S. 120–126) den letzten Teil dieser Fabel im *Südlichen Pañcatantra* IV, *Tantrākhyāyika* IV, *Alter Syrer* III und *Hebräer* VI wörtlich. Im Vergleich mit dem *Südlichem Pañcatantra* sind *Tantrākhyāyika* und der *Alte Syrer* III sehr lückenhaft. Am Schluss untersuchte der Autor die Beziehungen zwischen den verschiedenen Rezensionen. 1972 analysierte Schneider in *Affe und Delphin* die Strophe

2 Übersetzung in Dubois 1826: 184ff.

3 Hier verwies Benfey auf die Aesopische Fabel: „Der Affe und der Delphin“.

Tantrākhyāyika IV 8.[4] Er war unzufrieden mit den Übersetzungen von Hertel und Edgerton. Vor einer kurzen Inhaltsangabe der Geschichte führte er seine Kritik und eine verbesserte Übersetzung an.

1928 verglich Venkatasubbiah in *Pañcatantra Studies* verschiedene Aufgaben Hertels mit dem *Pañcatantra* von Durgasiṃha und Edgertons Rekonstruktion. Seine Schlussfolgerung: Alle Versionen waren korrupt. Die originale Version wurde nur bei Durgasiṃha bewahrt (S. 24).

1.2 Andere Versionen der Erzählung

1862 veröffentlichte Liebrecht in seinem Werk *Zur Volkskunde* (S. 122) eine relevante mittelhochdeutsche Fabel *Affe & Schorpe* und eine verwandte Fabel *Fuchs und Schlange*, in der ein Fuchs durch eine List eine mit ihm befreundete Schlange tötete.

1912 stellte Dähnhardt in *Natursagen* IV (1–26) zuerst eine japanische Fabel vor. Er sammelte literarische sowie mündliche Überlieferungen dieser Fabel in Nordindien, im Orient und in Europa. Es wurde auch erstmals eine chinesische buddhistische Tierfabel (*Shengjing* T 154) bekanntgemacht. 2015 sammelte und analysierte Marsh insgesamt 19 japanische regionale Varianten in ihrer Masterarbeit und verglich sie mit ihren indischen parallelen Texten.

1916 zitierte Bloomfield Hertels Inhaltsangabe von *Pañcākhyānavārttika* als ein indisches Motiv von *The Laugh and Cry* (S. 72). Vier Jahre später benutzte er diese Fabel noch einmal als ein Motiv von *The Dohada or Craving of Pregnant Women* (S. 11).

1968 zitierte Schwarzbaum in *Studies in Jewish and World Folklore* zahlreiche Sekundärliteratur über diese Fabel, insbesondere die hebräische Literatur (S. 357). 1979 zitierte er in *The Mishle Shu'Alim (Fox Fables)* diese Fabel zweimal (S. 436).

4 IV 8 (= śār A 284): *khale naṭānām iva dāradarśanaṃ gavām ivāpārthakam eva bhojanam / santaḥ prakṛtyaiva hi yena saṅgamaṃ kurvanty ayatnād api tasya yad dhitam* // Übers. Schneider 1972: 193f: „Bei einem üblen Kerl ist das Betrachten der Frauen [oder: der, d.h. seiner, Frau] wie das (Betrachten) von Schauspielern: ist das Essen ganz und gar abträglich wie (das Essen) von Kühen. Gute tun dem, mit welchem sie Umgang haben, ganz von Natur aus auch ohne besondere Anstrengung, das, was diesem heilvoll ist."

1.3 Eine Swahili-Version

1870 erschien in London von Steere ein Buch über einige swahilische Fabeln. Die erste Fabel *Affe und Hai* ist eine Variation dieser Fabel. Im gleichen Jahr schrieb Köhler in *Göttinger Gelehrte Anzeigen* S. 1656–1663 eine Rezension.[5] 1893 veröffentlichte Franke in *WZKM* zwei kleine Mitteilungen über die parallele Geschichte *Haifisch und Affenherz*. Er versuchte, die Fabelwanderungen zwischen Indien und Ostafrika zu untersuchen.

1969 publizierte Hofmann einen Artikel *Zur Herkunft einiger Swahili-Erzählungen* in *Afrika und Übersee.* Entgegen Dammanns (1942) Meinung, dass sie als Vorlage *Kalīlah wa Dimnah* habe, glaubte sie, dass sie eher eine indische Vorlage haben müsse, weil ein Hai eine engere Verwandtschaft mit einem Delphin als mit einer Schildkröte habe. Sie zitierte auch die chinesische Geschichte in *Shengjing* (T 154).

2. Buddhistische Quellen als Kern

Im chinesischen buddhistischen Kanon (Taishō) gibt es vier *Avadānas* und eine Version im *Mahāsāṅghika-Vinaya*:

1. T 152 *Liudujijing* (**Ṣaṭpāramitāsaṃgraha*) Nr. 36

Die Texte wurden von Kang Senghui, einem *Mönch*, der aus Sogdien stammte, im Jahr 251 übersetzt. Es gibt keinen Titel.[6] Vor der Fabel gibt es eine Vorgeburtsgeschichte,[7] in der berichtet wird, dass eine Prinzessin den Bodhisattva liebte, obwohl der König sie schon seinem jüngeren Bruder zur Frau gegeben hatte.[8] Danach wurde der Bodhisattva als ein Affe, sein Bruder und diese Prinzessin wurden als Schildkröten wiedergeboren. Die weibliche Schildkröte wollte, nachdem sie krank geworden war, die Leber des Affen fressen. Als ihr

5 R. Koehler 1898: 514.

6 Im Inhaltsverzeichnis des vierten Bandes im Taishō-Kanon steht [兄弟]獼猴本生經*(Bruder)-Affe Jātaka*.

7 In T 152 gibt es noch ein ähnliches Beispiel: Nr. 28 *Ein Elefant reißt seine Stoßzähne für eine Königin aus*.

8 T 152 19b25: 昔者菩薩，無數劫時，兄弟資貨求利養親。之于異國，令弟以珠現其國王。王覩弟顏華，欣然可之，以女許焉，求珠千萬。弟還告兄，兄追之王所，王又覩兄容貌堂堂，言輒聖典，雅相難齊。王重嘉焉，轉女許之。女情泆豫，兄心存曰：『堉伯即父，叔妻即子，斯有父子之親，豈有嫁娶之道乎？斯王處人君之尊，而為禽獸之行。』即引弟退。女登臺望曰：『吾為魁蠱，食兄肝可乎？』

Männchen ans Ufer ging und sie suchte, sah es einen Affen und lud ihn ein, zu seinem Haus zu kommen, um die wunderschöne Musik zu genießen.[9] Im *samavadhāna* wurde der Bodhisattva als der Buddha, der jüngere Bruder als Devadatta und die Prinzessin als Devadattas Frau identifiziert.[10]

2. T 154 *Shengjing* (**Jātaka*) Nr. 10

a. Diese Fabel wurde von Dharmarakṣa (266–317) im Jahr 285 mit dem Titel *Buddha erzählte das Schildkröten-Affe-Sūtra* (佛說鱉獼猴經) übersetzt.

Vor der Fabel gibt es eine Gegenwartsgeschichte, in der die Bhikṣuṇī *Baozhi* (暴志) den Buddha verleumdet.[11] In der Fabel wollte eine weibliche Schildkröte die Leber eines Affen fressen, weil er mit ihrem Männchen sehr eng befreundet war. Aus einer List lag sie scheinbar krank auf dem Bett und fraß nichts. Ihr Männchen wollte jedoch den Affen nicht betrügen. Aber nach langem Überreden musste es nachgeben. Es ging zu dem Affen und lud ihn zu sich nach Hause ein, um ihm Speisen anzubieten.[12]

9 展轉生死，兄為獼猴，女與弟俱為鼈。鼈妻有疾，思食獼猴肝，雄行求焉。覩獼猴下飲，鼈曰：『爾嘗覩樂乎？』答曰：『未也。』曰：『吾舍有妙樂，爾欲觀乎？』曰：『然。』鼈曰：『爾昇吾背，將爾觀矣。』昇背隨焉。半谿，鼈曰：『吾妻思食爾肝。水中何樂之有乎？』獼猴心惎然曰：『夫戒守善之常也，權濟難之大矣。』曰：『爾不早云？吾以肝懸彼樹上。』鼈信而還。獼猴上岸曰：『死鼈蟲，豈有腹中肝而當懸樹者乎？』」

10 佛告諸比丘：「兄者，即吾身是也，常執貞淨，終不犯淫亂，畢宿餘殃墮獼猴中。弟及王女俱受鼈身，雄者調達是，雌者調達妻是。菩薩執志度無極行持戒如是。Eine Inhaltsangabe, s. Xu 2019: 17, Übers. Chavannes, *CCC* I 120–121 [vgl. IV 105].

11 一時佛遊舍衛祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。時諸比丘，會共議言：「有此暴志比丘尼者，棄家遠業，而行學道，歸命三寶。佛則為父；法則為母；諸比丘眾以為兄弟。本以道法而為沙門，遵修道誼，去三毒垢，供侍佛法及比丘僧，愍哀一切，行四等心，乃可得度。而反懷惡，謗佛、謗尊、輕毀眾僧，甚可疑怪，為未曾有。」時佛徹聽，往問比丘：「屬何所論？」比丘具啟向所議意。Eine ausführlichere Erzählung s. T 154 Nr. 9 76a13–b17.

12 T 154 76b18 Übers. Chavannes, *CCC* III 155-157 [vgl. IV 225]: 於時世尊告諸比丘：「此比丘尼，不但今世念如來惡，在在所生，亦復如是。吾自憶念，乃往過去無數劫時，有一獼猴王，處在林樹，食果飲水，慇念一切蚊行喘息、人物之類，皆欲令度使至無為。時與一鼈以為知友，親親相敬初不相忤。鼈數往來，到獼猴所，飲食言談，說正義理。其婦見之數出不在，謂之於外婬蕩不節。即問夫聲：『卿數出為何所至湊，將無於外放逸無道？』其夫答曰：『吾與獼猴，結為親友，聰明智慧，又曉義理，出輒往造，共論經法，但說快事，無他放逸。』其婦不信，謂為不然。又瞋：『獼猴誘詐我夫，數令出入。當圖殺之，吾夫乃休。』因便佯病，困劣著床。其聲瞻勞，醫藥療治竟不肯差，謂其夫言：『何須勞意損其醫藥？吾病甚重，當得卿所親親獼猴之肝，吾乃活耳！』其夫答曰：『是吾親友，寄身託命，終不相疑，云何相圖用以活卿

Im *samavadhāna* wurde diese Schildkröte als die Bhikṣuṇī *Baozhi* und die männliche Schildkröte als Devadatta und der kluge Affe als der Buddha identifiziert.[13]

b. *Eine Schildkröte versucht, einen Affen zu verführen*
Vor der Fabel wird als Anlass die Gegenwartsgeschichte erzählt.[14] Diese Fabel hat keine Parallele:

Einst lebte eine Schildkröte in einem Fluss und ein Affe auf einem Baum. Als die Schildkröte aus dem Fluss herauskam, fand sie den Affen und wollte sich mit ihm vergnügen. Nach langem Gespräch lehnte der Affe ab, weil er meinte, es schicke sich nicht.[15]

耶？』其婦答曰：『今為夫婦，同共一體，不念相濟，反為獼猴，誠非誼理？』其夫逼婦，又敬重之。往請獼猴：『吾數往來，到君所頓，仁不枉屈詣我家門，今欲相請到舍小食。』獼猴答曰：『吾處陸地，卿在水中，安得相從？』其鼈答曰：『吾當負卿，亦可任儀。』獼猴便從，負到中道。謂獼猴言：『仁欲知不，所以相請，吾婦病困欲得仁肝服食除病。』獼猴報曰：『卿何以故，不早相語？吾肝挂樹不齎持來。』促還取肝，乃相從耳，便還樹上，跳踉歡喜。時鼈問曰：『卿當齎肝來到我家，反更上樹，跳踉踊躍，為何所施？』獼猴答曰：『天下至愚，無過於卿！何所有肝而挂在樹？共為親友，寄身託命，而還相圖，欲危我命，從今已往，各自別行。』」

13 佛告比丘：「爾時鼈婦，則暴志是；鼈者，則調達是；獼猴王者，則我身是。」

14 Als ein Mönch im Haus einer Kurtisane bettelte, wollte er sie verführen und wurde darauf von ihr hinausgeworfen.

15 T 154 Nr. 2, 70c27-71c10 (Übers. Chavannes, *CCC* III 146-150) 佛言：乃往過去無數世時，大江水中，鼈所居遊，其江水邊，樹木熾盛，彼叢樹間，有一獼猴，止頓彼樹。於時彼鼈，從江水出，遙見樹木，有此獼猴，而與談語，稍稍前行，欲親近之，數數往返。相見有日，日日如是，覩之不懈，則起婬意，心為迷惑，污染穢濁，不能自覺。則時以偈而歎，頌曰：「『顏貌赤黃眼而青，遊叢樹間戲枝格，吾今欲問毛滑澤，欲何志求何所存？』

「獼猴以偈答曰：「『吾今具知鼈本末，為國王子有聰明，今卿何故而問我？我聞此言懷狐疑。』

「於是鼈復以偈答曰：「『吾心常存志在卿，心懷恩愛思想念，以是之故而相問，當以何法而得會？』

「獼猴以偈報，頌曰：「『鼈當知之我處樹，不應與君共合會，假使欲得與我俱，在叢樹間相供養。』

「於是鼈復以偈答曰：「『吾所服食以肉活，柔軟甘美勝果蓏，不當貪求不可獲，當為汝致眾奈果。』

「爾時獼猴以偈報曰：「『假使卿身不處樹，何為求我不可致，如今觀我無羞慚，且自馳走不忍見。』」

3. T 1425 *Mahāsāṅghika-Vinaya*, übersetzt von Buddhabhadra und Faxian 法顯 im Jahr 416.

Kālodāyin wurde von einem Brahmanen wegen der Verführung seiner Frau gefangen und vom Buddha befreit. Dazu erzählte der Buddha eine Geschichte:[16]

Ein Affe will sich mit einer Schildkröte vergnügen[17]
Einst schlief eine Schildkröte in der Sonne. Danach kam ein Affe und sah, dass das Maul der Schildkröte offen war und steckte sein Glied in ihr Maul. Später wurde die Schildkröte wach und zog den Affen ins Wasser. Der Affe umarmte sie und bat einen Seher um Hilfe. Der Seher befreite ihn mit einem Vers. [18]

16 諸比丘白佛言：「世尊！云何是優陀夷，為婆羅門所捉，蒙世尊恩故得脫？」/佛告諸比丘：「是優陀夷不但今日蒙我得脫，過去世時以曾被捉，蒙我得脫。」諸比丘白佛言：「已曾爾耶？」

17 Es gibt eine Pāli-Parallele im *Kacchapa-Jātaka* Nr. 273 in Ja(PTS) II 360: *Ko nu uddhitabhatto va pūrahattho va brāhmaṇo / kahan nu bhikkhaṃ acari, kaṃ saddhaṃ upasaṃkamīti // Ahaṃ kapi, smi dummedho, anāmāsāni āmasiṃ / tvaṃ maṃ mocaya, bhaddan te, mutto gaccheyya pabbatan ti // Kacchapā kassapā honti, koṇḍaññā honti makkaṭā / muñca kassapa koṇḍaññaṃ, kataṃ methunakaṃ tayā ti //* Übers., Rouse 1895: 247: "'Who is it who brings food? in full bowl, the Brahmane? Where did you seek alms, To what pious did you come?' 'I'm just a silly monkey, I can not be touched. Free me and be blessed; I will go on to the mountain.' 'The turtles are Kassapas, The monkeys of Kondañña. Let go, Kassapa, the Kondañña; You too have engaged in fornication.'"

18 T1425 264c28–265b6 (Übers. Chavannes, *CCC* II 312–314 [vgl. IV 179]) 佛言：「如是！過去世時香山中有仙人住處，去山不遠有一池水。時池水中有一鼈，出池求食，食已向日張口而眠。時香山中有諸獼猴，入池飲水已上岸，見此鼈張口而眠。時彼獼猴便欲作婬法，即以身生內鼈口中。鼈覺合口藏六甲裏。如所說偈言：「『愚癡人執相，猶如鼈所咬；失修摩羅捉，非斧則不離。』

「時鼈急捉獼猴却行欲入水，獼猴急怖便作是念：『若我入水必死無疑。』然苦痛力弱，任鼈迴轉，流離牽曳遇值嶮處。鼈時仰臥，是時獼猴兩手抱鼈，作是念言：『誰當為我脫此苦難？』獼猴曾知仙人住處，『彼當救我。』便抱此鼈向彼處去。仙人遙見便作是念：『咄哉異事。今是獼猴為作何等？』欲戲弄獼猴故，言：『婆羅門！是何等寶物滿鉢持來？得何等信而來向我。』爾時獼猴即說偈言：

「『我愚癡獼猴，　無辜觸惱他；　救厄者賢士，　命急在不久。
今日婆羅門，　若不救我者；　須臾斷身生，　困厄還山林。』
「爾時仙人以偈答言：

「『我令汝得脫，　還於山林中；　恐汝獼猴法，　故態還復生。』
爾時彼仙人，為說往昔事：

『鼈汝宿命時，　曾號字迦葉；　獼猴過去世，　號字憍陳如。
汝作婬欲行，　今可斷因緣，　迦葉放憍陳，　令還山林去。』」

4. T 190 *Fo benxingjijing* (**Abhiniṣkramaṇasūtra*), übersetzt von Jñānagupta im Jahr 587.

Gemäß der Vorgeburtsgeschichte wollte der *Moboxun* 魔波旬 (Māra Piśuna) den Buddha betrügen.[19] Hier ist der Handelnde nicht mehr eine Schildkröte, sondern ein Nāga ohne Hörner (虬龍). Sein Weibchen verlangte aus Schwangerschaftsgelüsten ein Affenherz. Der Nāga ging an das Ufer und fand einen Affen. Nachdem er sich mit ihm angefreundet hatte, lud der Nāga den Affen ein, ihn auf die andere Seite des Meeres überzusetzen, um unzählige wunderschöne Früchte auf einer Insel zu genießen.[20] Im *samavadhāna* wird der Nāga als *Moboxun* und der kluge Affe als der Buddha identifiziert.

19 時諸比丘復白佛言：「希有世尊！實難思議。魔王波旬威勢自在，統於慾界，種種誑惑，猶不能動此之坐處。」作是語已，爾時，佛告諸比丘言：「汝諸比丘！今應當知，非但今日此魔波旬將其力勢欲誑惑我；過去亦然，不能誑惑得我之便。」時，諸比丘即白佛言：「善哉！世尊！其事云何？唯願為我分別解說。

20 T 190 798a27–799a18 (Übers. Beal, *Romantic Legend of Śākya Buddha* S. 231–234) 爾時，佛告諸比丘言：「我念往昔，於大海中，有一大虬，其虬有婦身正懷妊，忽然思欲獼猴心食。以是因緣，其身羸瘦，痿黃宛轉，戰慄不安。時彼特虬，見婦身體如是羸瘦無有顏色，見已問言：『賢善仁者！汝何所患？欲思何食？我不聞汝從我索食，何故如是？』時其牸虬默然不報。其夫復問：『汝今何故不向我道？』婦報夫言：『汝若能與我隨心願，我當說之；若不能者，我何假說？』夫復答言：『汝但說看，若可得理，我當方便會覓令得。』婦即語言：『我今意思獼猴心食，汝能得不？』夫即報言：『汝所須者，此事甚難。所以者何？我居止在大海水中，獼猴乃在山林樹上，何由可得？』婦言：『奈何我今意思如此之食，若不能得如是物者，此胎必墮，我身不久恐取命終。』是時其夫復語婦言：『賢善仁者！汝且容忍，我今求去。若成此事，深不可言，則我與汝並皆慶快。』爾時，彼虬即從海出，至於岸上。去岸不遠，有一大樹，名優曇婆羅(隋言求願)。時彼樹有一大獼猴，在於樹頭，取果子食。是時彼虬既見獼猴在樹上坐食於樹子，見已漸漸到於樹下，到已即便共相慰喻，以美語言問訊獼猴：『善哉善哉！婆私師吒，在此樹上，作於何事？不甚辛勤受苦惱耶？求食易得，無疲悋不？』獼猴報言：『如是仁者！我今不大受於苦惱。』虬復重更語獼猴言：『汝在此處，何所食噉？』獼猴報言：『我在優曇婆羅樹上，食噉其子。』是時虬復語獼猴言：『我今見汝，甚大歡喜，遍滿身體，不能自勝，我欲將汝作於善友，共相愛敬。汝取我語，何須住此？又復此樹子少無多，云何乃能此處願樂？汝可下來隨逐於我，我當將汝渡海，彼岸別有大林，種種諸樹花果豐饒。所謂菴婆果，閻浮果，梨拘闍果，頗那娑果，鎮頭迦果，無量樹等。』獼猴問言：『我今云何得至彼處？海水深廣，甚難越渡，我當云何堪能浮渡？』是時彼虬報獼猴言：『我背負汝，將渡彼岸，汝今但當從樹下來騎我背上。』

「爾時獼猴，心無定故，狹劣愚癡，少見少知，聞虬美言心生歡喜，從樹而下，上虬背上，欲隨虬去。其虬內心生如是念：『善哉善哉！我願已成。』即欲相將至自居處，身及獼猴俱沒於水。是時獼猴問彼虬言：『善友！何故忽沒於水？』虬即報言：『汝不知也。』獼猴問言：『其事云何？欲何所為？』虬即報言：『我婦懷妊，彼如是思欲汝心食，以是因緣，我將汝來。』

Die Geschichte im *Mahāvastu* ist der Version in T 190 sehr ähnlich. Nur steht die Freundschaft zwischen einem Affen und einem Krokodil am Anfang der Geschichte. Nicht aufgrund von Schwangerschaftsgelüsten, sondern um ihr Männchen von dem Affen zurückzugewinnen, begab sich das Weibchen scheinbar krank auf sein Lager wie in *Shengjing* (T 154a).[21]

Die Erzählung im *Suṃsumāra-Jātaka* (Nr. 208) ist auch ähnlich wie in T 190. Nur aus Gelüste nach dem Herzfleisch eines Affen überredete das Weibchen das Männchen, den Affen zu fangen.[22]

Tabelle 1: Ein Überblick über diese Fabel in den buddhistischen Quellen:

Texte	Affen-	Wassertier	Motiv der Einladung
T 152	Leber	Schildkröte	Genießen der Musik zu Hause
T 154a	Leber	Schildkröte	Speisen zu Hause

「爾時獼猴作如是念：『嗚呼我今甚不吉利！自取磨滅。嗚呼我今作何方便，而得免此急速厄難，不失身命？』復如是念：『我須誑虬。』作是念已，而語虬言：『仁者善友！我心留在優曇婆羅樹上寄著，不持將行。仁於當時，云何依實不語我知今須汝心？我於當時，即將相隨。善友還迴，放我取心，得已還來。』爾時，彼虬聞於獼猴如是語已，二俱還出。獼猴見虬欲出水岸，是時獼猴，努力奮迅，捷疾跳躑，出大筋力，從虬背上跳下，上彼優曇婆羅大樹之上。其虬在下少時停待，見彼獼猴淹遲不下，而語之言：『親密善友！汝速下來，共汝相隨，至於我家。』獼猴嘿然，不肯下樹。虬見獼猴經久不下，而說偈言：

「『善友獼猴得心已，願從樹上速下來，

我當送汝至彼林，多饒種種諸果處。』

「爾時，獼猴作是思惟：『此虬無智。』如是念已，即向彼虬而說偈言：

「『汝虬計挍雖能寬，　　而心智慮甚狹劣，
汝但審諦自思忖，　　一切眾類誰無心？
彼林雖復子豐饒，　　及諸菴羅等妙果，
我今意實不在彼，　　寧自食此優曇婆。』」

21 Senart II 246,3–250,13.

22 Die zwei Strophen sind im Ja(PTS) II 160: 1. *Alam etehi ambehi jambūhi panasehi ca / yāni pāraṃ samuddassa, varaṃ mayhaṃ udumbaro // 2. Mahatī vata te bondi, na ca paññā tadūpikā / suṃsumāra vañcito me si, gaccha dāni yathāsukhan ti*. Übers., Rouse 1895: 112: “Rose-apple, jack-fruit, mangoes too across the water there I see; Enough of them, I want them not; my fig is good enough for me!” “Great is your body, verily, but how much smaller is your wit! Now go your ways, Sir Crocodile, for I have had the best of it.”

Texte	Affen-	Wassertier	Motiv der Einladung
T 190	Herz	Nāga ohne Hörner	Genießen der Früchte am jenseitigen Ufer
Mahāvastu	Herz	Krokodil Markaṭa	Genießen der Früchte am jenseitigen Ufer
Pāli-Jātaka	Herz	Suṃsumāra	Genießen der Früchte am jenseitigen Ufer

Im Vergleich mit *Mahāvastu* ist die Geschichte in *Liudujijing* (T 152) sehr märchenhaft. Wie könnte ein Affe Interesse haben, im Hause einer Schildkröte die Musik zu genießen? Im *Shengjing* (T 154a) ist die Speise als Motiv der Einladung angegeben, was schon glaubwürdiger ist als das Motiv im T 152. Aber das Motiv der Einladung im T 190 ist das natürlichste und glaubwürdigste, weil ein Tier wie ein Affe nicht unter Wasser speisen kann.

Durch die Ähnlichkeit zwischen *Mahāvastu*, *Pāli-Jātaka* und *Fo benxingjijing* (T 190) dürfen wir ferner annehmen, dass der Übersetzer Jñānagupta direkt die indischen Stoffe benutzte, als er das *Abhiniṣkramaṇasūtra* ins Chinesische (T 190) übersetzte.

Die anderen beiden Erzählungen (T 154b, T 1425) haben fast das gleiche Motiv, nämlich die Verführung, eine gegenseitige Freundschaft aufzubauen, aber sehr verschiedene Gliederungen, deshalb dürfen wir annehmen, dass sie ein Auszug der Fabel sein könnten.

3. Andere Parallelen

In der Sanskrit-Erzählliteratur für diese Fabel finden wir auch überall einen Affen, aber mit verschiedenen Wassertieren, entweder einem Krokodil, Delphin oder einem Alligator.[23] In der folgenden Tabelle sind die Abweichungen der Erzählelemente zwischen Pañcatantra und seinen verwandten Versionen aufgeführt:

23 Nur einmal im *Tantrākhyāna* ist es eine Schildkröte nach Bendall (1888: 476).

Tabelle 2: Ein Überblick über diese Fabel im Pancatantra und in seinen verwandten Versionen

	Affenname	Wassertier	Name der Früchte	Die Vermittlung	Motiv der Einladung
Tantrākhyāyika IV	Valīvadanaka	Śiśumāra Kṛśaka[24]	Udumbara[25]	Freundin des Weibchens	Früchte & Äffinnen anderer Insel
Kathāsaritsāgara	Valīmukha[26]	Delphin[27]	Udumbara	Freundin des Weibchens	Besuch seines Zuhauses
Pañc. Text simplicior/ ornatior/ pañcākhyānoddhāra / Kathāmṛtanidhi	Raktamukha[28]	Makara Vikarālamukha[29]	Jambū-Baum[30]	Freundin des Weibchens	Besuch seines Zuhauses[31]
Südliches Pañcatantra	Balīvardana[32]	Śiṃśumāra Krakaca[33]	Udumbara	Freundin des Weibchens	Besuch seines Zuhauses
Tantropākhyāna	Dīrghajīvika	Śiṃśumāra Jalāduttīrya			

24 Hertel 1909: Dürr, Schmächtig. Śiśumāra kann Krokodil und Delphin bedeuten. Aber lautet Lüders (1942) bedeutet es ursprünglich nur ein Schnabeldelphin.

25 Hertel 1909: eine Feigenart, Ficus glomerata. Sie wurde im T 190 transkribiert als You-tan-po-luo優曇婆羅, übersetzt als求願 „Wünsche begehren“.

26 Hertel 1909: Faltengesicht.

27 Tawney 1892 II 84: porpoise. Mańkowski übersetzte Śiśumāra in *Bṛhatkathāmañjarī* als Alligator. Im *Pañcākhyānavārttika* ist es auch ein Alligator, vgl. Hertel, *das Pañcatantra* S. 129–130.

28 Hertel: Rotmund

29 Hertel: Ein Krodil mit einem entsetzlichem Rachen

30 Hertel: Rosenapfel, Eugenia Jambolana.

31 Textus simplicior: Das Krokodil sagte: „Freund, am Meeresufer, auf einem schönen Inselchen [oder Sandbank] steht unser Haus.“ Im *textus ornacior* ist es im Meer.

32 Hertel: Eine Korruptel von *Valīvadana*. In Dubois’ Übersetzung ist der Name des Affen Sañjīvaka. In der Version von Durgasiṃha heißt der Affe Kṛṣṇāvadāna. Als Zusammenfassung können wir sagen, dass die Namen des Tiers sehr unterschiedlich sind.

33 Hertel: Säge. In Dubois’ Übersetzung ist der Name des Krokodils Tantracaka. Sein Weibchen im Durgasiṃha heißt Sukathā.

	Affen-name	Wassertier	Name der Früchte	Die Vermitt-lung	Motiv der Einladung
Kalilag wa Damnag (syr.)	Puligig	Schildkröte	Feigen-baum	Freundin des Weib-chens	Besuch ihres Zuhauses[34]
Kalīlah wa Dimnah	Maher[35]	Schildkröte			Besuch ihres Zuhauses
Śukasaptati Textus Simpli-cior	Vacana-priya[36]	Susara, ein Alligator			Schwanger-schaftsge-lüste

4. Die mündlichen Überlieferungen

Uther (2011) listete unter Nr. 91 noch viele weitere Volkserzählungen auf, die wir hier unmöglich alle berücksichtigen können. Ich wähle einige vom Pañca-tantra sehr beeinflusste Versionen aus, die nicht nur in Südasien, sondern auch in Ostasien und in Ostafrika mündlich überliefert wurden:

Tibet: Affe und Schildkröte.

Diese Erzählung ist sehr ähnlich wie die in T 190. Aber der Affe schlug der Schildkröte vor, mehrere Affenherzen für das Weibchen zu besor-gen. Am Schluss sprach der Affe zu seiner Höhle[37] wie im Vānarinda-Jātaka (57).

Jeyporeland (Koraput): Affe und Krokodil

= Milne, *Shans at Home,* S. 224–225

Die Geschichte in Jeyporeland ist sehr ähnlich wie *Tantrākhyāyika* IV. Nur während der Fahrt erzählte der Baumkönig dem Affen einige Geschichten, um ihn von seinem Vorhaben abzuhalten. Was das

34 Im Text werden noch drei Dinge erwähnt, durch die die Liebe der Freunde ihren Höhepunkt erreicht, nämlich erstens, dass sie ins Haus ihrer Freunde gehen, zweitens, dass sie Frau und Kinder ihrer Freunde sehen, und drittens, dass sie im Hause ihrer Freunde essen und trinken.

35 Wolff: Schlaukopf.

36 In der Übersetzung (1913) desselben Verfassers steht der Name des Affen als Vacapriya und sein Freund ist ein Delphin.

37 O'Connor 1906: 141–146; ATU Nr. 66A: Hello Haus.

Krokodilweibchen verlangte, war die Affenleber. Am Schluss schlug das Krokodil sein Weibchen voller Zorn, als es wieder der Früchte wegen klagte.[38]

In der Volkserzählung aus Shan war das Weibchen eines Krokodils krank und wollte ein Affenherz fressen. Daraufhin kam das Krokodil zu einem Affen und betrog ihn.

Persien: Eber und Affe s. Clouston, *Sindibad* (1884), S. 59–60

Afghanistan: Schakal und Alligator.

In der Geschichte sprach der Schakal, dass sein Herz an Land liege.[39]
= Steel & Temple, *Wide-Awake Stories* S. 187–188.

Swahili: Affe und Haifisch.

Diese Geschichte stammt eindeutig aus Indien. Der Haifisch wollte das Affenherz für seinen kranken Sultan beschaffen.

Japan: Schildkröte und Affe (aus Dähnhardt, *Natursagen* IV 1–4), ferner s. Marsh 2015.

Korea: Ein Hase besucht ein Nāga-Schloss durch eine Schildkröte, was der Nāga-König verlangte, war die Leber. (Grayson 2004)

5. Zusammenfassung

Die Grundform der Fabel kann man in ATU 91 finden.[40] Jede Variation hat eigene Besonderheiten, z.B. in allen Varianten ist es ein Affenherz, aber in T 152, T 154 und in der Übersetzung von Dubois ist es eine Affenleber. In vielen Varianten sind Freundinnen des Wassertiers die Überredenden, aber im *Pañc. Textus Ornatior, Pañcākhyānavārttika, Kathāmṛtanidhi* und *Kalīlah wa Dimnah* ist es das Weibchen selbst. Außerdem wurde im Anfang in *Tantrākhyāyika* IV und *Kalīlah wa Dimnah* erwähnt, dass der Affenanführer von einem anderen jüngeren Anführer vertrieben worden war.

38 Tauscher 1959: Nr. 7.
39 Thorburn 1876: 219–220.
40 Weitere Erzählliteratur, s. Xu 2019: 17.

Vermutlich ist das Wassertier ursprünglich ein *Śiṃśumāra* (Krokodil, Delphin oder Alligator). Aber in zwei früheren chinesischen Versionen ist es wie in *Kalīlah wa Dimnah* und *Tantrākhyāna* eine Schildkröte. Im siebten Jahrhundert ist das Wassertier in einer chinesischen Übersetzung nicht mehr eine Schildkröte, sondern ein märchenhafter Nāga, der ähnlich wie ein Krokodil im Wasser lebt.

In den mündlichen überlieferungen hat diese Erzählung viele Varianten. Je nach den einheimischen Kulturen haben sie sehr verschiedene Tiernamen. Aber das Motiv und die Erzählstruktur sind meistens gleich oder sehr ähnlich, dadurch können wir ihren Ursprung und ihre Verbreitungen feststellen.

Abkürzungsverzeichnis

BÉFEO	*Bulletin de l'École Française d'Extrême– Orient*
CCC	*Cinq Cents Contes*
IIJ	*Indo-Iranian Journal*
Ja(PTS)	*Jātaka*-Ausgabe der Pāli Text Society
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JRASBB	*Journal of the (Royal) Asiatic Society Bombay Branch*
T	Taishō
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

Literaturverzeichnis

Beal, S. 1875. *The Romantic Legend of Śākya Buddha.* London.

Bendall, C. 1888. The Tantrākhyāna, a Collection of Indian Folklore, from a unique Sanskrit MS. discovered in Nepal. *JRAS* 20 (n.s.): 465–501.

Bickell, G. 1876. *Kalilag und Damnag: Alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels.* Leipzig.

Bloomfield, M. 1916. On Recurring Psychic Motifs in Hindu Fiction and the Laugh and Cry Motif. *JAOS* 36: 54–89.

— 1920. The Dohada or Craving of Pregnant Women: A Motif of Hindu Fiction. *JAOS* 40: 1–24.

Bühler, G. 1891. *Panchatantra* II–V. Bombay.

Chavannes, É. 1910-1911. *Cinq cents contes et apologues, extraits du Tripiṭaka Chinois.* Vol. I–III. Paris (Rez. de Jong, *IIJ* 8 [1965] 240–242) Vol. IV. Paris 1934.

Clouston, W.A. 1884. *The Book of Sindibād or the Story of the King, his Son, the Damsel, and the Seven Vazīrs.* Privately Printed.

Conrady, A. 1931. *Das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte T'ien-Wen: Die „Himmelsfragen" des K'üh Yüan.* Leipzig.

Dähnhardt, O. 1910–1912. *Natursagen: Eine Sammlung Naturdeutender Sagen Märchen Fabeln und Legenden.* Band III und IV: *Tiersagen*. Berlin.

Dubois, J.A. 1826. *Le Pantcha-Tantra ou les cinq ruses*. Paris.

Fausböll, M.V. 1877–97. *The Jātaka, together with its Commentary, Being Tales of the Anterior Births of Gautama Buddha.* London.

Franke, R.O. 1893. Eine indische Fabel bei den Suahelis. *WZKM* 7: 215–216; 384–385.

Grayson, J.H. 2004. The Rabbit Visits the Dragon Palace: A Korea-Adapted, Buddhist Tale from India. *Fabula* 45: 69–91.

Hertel, J. 1903. Eine vierte Jaina-Recension des Pancatantra. *ZDMG* 57: 639–704. (Rez. Huber, E. *BÉFEO* 4 [1904] 755–756)

— 1903a. Eine Fabel Kṣemendras. *WZKM* 17: 343–350 = *Kleine Schriften* S. 34–41.

— 1904. Eine das südliche Pañcatantra. Übersicht über den Inhalt der älteren Pañcatantra-Rezension bis auf Pūrṇabhadra. *ZDMG* 58: 1–68.

— 1908. *The Panchatantra: A Collection of Ancient Hindu Tales.* Harvard.

— 1909. *Tantrākhyāyika: Die Älteste Fassung des Pañcatantra, aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen*. Leipzig und Berlin.

— 1914. *Das Pañcatantra: Seine Geschichte und seine Verbreitung.* Leipzig.

— 1915. Indologische Analekta. *ZDMG* 69: 113–128.

Hofmann, I. 1969–70. Zur Herkunft einiger Swahili-Erzählungen. *Afrika und Übersee* 53: 1–37.

Köhler, R. 1898–1900. *Kleinere Schriften.* Hg. von J. Bolte, I–III Weimar–Berlin.

Liebrecht, F. 1879. *Zur Volkskunde: Alte und neue Aufsätze.* Heilbronn.

Lüders, H. 1942. Von indischen Tieren. *ZDMG* 96: 23–81.

von Mańkowski, L. 1892. *Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kṣemendras Bṛhatkathāmañjarī.* Leipzig.

Marsh, E. 2015. *The Monkey and Crocodile Story in Japan: The Presence of an Ancient Indian Tale among Early Japanese Narratives.* Master thesis UBC.

Milne, L. 1910. *Shans at Home.* London.
O'Connor, W.F. 1906. *Folk-Tales from Tibet*. London.
Penzer, N.M. 1968. *The Ocean of Story, being C. H. Tawney's Translation of Somadeva's Kathā Sarit Sāgara*. Patna.
Rouse, W.H.D. 1895. *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births.* Cambridge University Press.
de Sachy, A.I.S. 1816. *Calila et Dimna, ou Fables de Bidpai*. Paris.
Saksena, R. 1996. *Śrī Anantabhaṭṭa's Kathāmṛtanidhi (a Fresh Version of Pañcatantra), with Critical Edition and Estimate.* Delhi.
Śāstrī, K. S. 1938. *Tantropākhyāna.* Trivandrum.
Schmidt, R. 1894. Anmerkungen zu dem Textus Simplicior der Śukasaptati. *ZDMG* 48: 580–628.
— 1897. *Die Marāthī-Übersetzung der Śukasaptati: Marāthī und Deutsch.* Leipzig.
— 1901. *Das Pañcatantram (Textus Ornatior): Eine alte indische Märchensammlung.* Leipzig.
— 1913. *Śukasaptati: Das indische Papageienbuch.* München.
Schneider, U. 1972. Affe und Delphin. *IIJ* 14: 193–197.
Schwarzbaum, H. 1968. *Studies in Jewish and World Folklore.* Berlin.
— 1979. *The Mishle Shu'Alim (Fox Fables) of Rabbi Berechiah Ha-Nakdan: A Study in Comparative Folklore and Fable Lore.* Kiron.
Senart, É. 1882-1897. *Le Mahāvastu: Texte Sanscrit / Publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire.* Paris.
Śivadatta, M.P. 1901. *The Bṛhatkathāmañjarī of Kshemandra*. Bombay.
Steel, F.A. & Temple, R.C. 1884. *Wide-Awake Stories: A Collection of Tales, Told by Children between Sunset and Sunrise in the Panjab and Kashmir.* London.
Steere, E. 1870. *Swahili Tales as Told by the Natives of Zanzibar, with an English Translation.* London. (Rez. Köhler, *Göttinger Gelehrte Anzeigen* S. 1656–1663).
Steinschneider, M. 1873. Zu Kalila we-Dimna. *ZDMG* 27: 553–565.
Takakusu, J. & Watanabe, K. *Taishō Shinshū Daizōkyō.* Tokyo 1924–1929.
Tauscher, R. 1959. *Volksmärchen aus dem Jeyporeland.* Berlin.
Tawney, C.H. 1880. *The Kathā Sarit Sāgara.* Calcutta Vol. I; Vol. II 1884.
Thorburn, S. 1876. *Bannu or Our Afghan Frontier.* London.
Uther, H.J. 2011. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography*. Helsinki.

Venkatasubbiah, A. 1928. Pañcatantra Studies 2–3. *JRASBB* 4:1–26.

Wolff, P. 1837. *Calila und Dimna oder die Fabeln des Bidpai.* Stuttgart. (Wiesbaden 2009 Nachdruck)

Xu, Meide 2019. *Rebhuhn, Affe und Elefant: Die Tierfabeln des Avadāna und des Vinaya, analysiert auf Grund ihrer chinesischen Übersetzungen.* Düren.

Über die Autorinnen und Autoren

Christoph Anderl is Professor of Chinese Language and Culture at Ghent University. His research focuses on linguistic aspects of Late Middle Chinese, as well as the study of Dunhuang manuscripts and aspects of Buddhist iconography. During the last years, Dunhuang narratives concerning Buddha's life in textual and visual forms have received special attention. Another interest concerns Digital Humanities, and the digitization and mark-up of non-canonical Dunhuang manuscripts, as well as the documentation of variant forms in Medieval Chinese writing ("Database of Medieval Chinese Texts"). For an overview of current projects, please consult <https://research.flw.ugent.be/en/christoph.anders>.

Rahul Peter Das, 1954 in Haan (Rheinland) geboren, wuchs in Kalkutta (Indien) auf; Rückkehr nach Deutschland 1974 nach Bestehen der Pre-Medical Examination der Universität Kalkutta. Studium von Indologie, Islamwissenschaft und Tamilistik in Köln und Hamburg; Magister Artium, Promotion und Habilitation in Hamburg. Tätigkeiten an den Universitäten Hamburg, Bonn und Groningen (Niederlande). Ab 1994 Professor für Neuindische Philologie (später Sprachen und Kulturen des neuzeitlichen Südasiens) an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; dort Einführung des Faches Südasienkunde. Von 2006 bis zum Eintritt in den Ruhestand 2020 Studiendekan seiner Fakultät. 2016 bis 2019 Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Asienkunde. Weitere Einzelheiten einschließlich Schriftenverzeichnis auf <https://www.suedasien.uni-halle.de/das.html>.

Eva De Clercq is Associate Professor in Indian languages and cultures at Ghent University (Belgium), where she continues the tradition of Jain studies, focusing on Jain narrative literature, in particular the Jain *purāṇa* tradition. Having worked on Svayambhūdeva's *Paümacariu*, a Jain version of the *Rāmāyaṇa* in Apabhraṃśa, for her doctoral research (2003), she is currently working on an English translation of this text to be published in the Murty Classical Library of India. Aside from positions as a doctoral and postdoctoral fellow at

Veröffentlicht in: Siglinde Dietz, Ines Fornell, Konrad Klaus (Hrsg.): Vidyārādhanam. Festschrift zu Ehren von Thomas Oberlies. Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2026.
DOI: <https://doi.org/10.11588/hasp.1699>

UGent, she was also research associate with Francesca Orsini (SOAS, 2008), and Humboldt Postdoctoral Fellow with Heidrun Brückner at the University of Würzburg (2009–2010).

Siglinde Dietz (*1937) studierte von 1967–79 Indologie, Tibetologie, Orientalische Kunstgeschichte und Religionswissenschaft in Bonn. Dissertation: *Die buddhistische Briefliteratur Indiens im tibetischen Kanon.* Von 1980–2002 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Projekt „Sanskritwörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden" der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Seit 2002 im Ruhestand. Schwerpunkte: Indo-Tibetologie, buddhistische Sanskritliteratur, Buddhismus in Zentralasien.

Dragomir Dimitrov ist Professor am Fachgebiet „Indologie und Tibetologie" an der Philipps-Universität Marburg und Honorary Adjunct Professor am Department of Pali and Buddhist Studies der Pune University in Indien. Er promovierte 2004 bei Michael Hahn in Marburg mit einer Arbeit über die indische Poetik *Kāvyādarśa* von Daṇḍin. In den Jahren 2004–2006 leitete er das Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project in Kathmandu. Seine Habilitation erfolgte 2015 in Marburg. In den Jahren 2016–2017 forschte er als Humboldt-Stipendiat in Pune, wo sein Schwerpunkt auf dem Gebiet der indischen Grammatik lag. Nach fünf Jahren als Inhaber einer Heisenberg-Stelle (2019–2024) wurde er 2024 zum Professor in Marburg ernannt. Zu seinen Buchpublikationen gehören *Mārgavibhāga – Die Unterscheidung der Stilarten* (2002), *Lehrschrift über die zwanzig Präverbien im Sanskrit* (2007), *The Bhaikṣukī Manuscript of the Candrālaṃkāra* (2010), *Śabdālaṃkāradoṣavibhāga – Die Unterscheidung der Lautfiguren und der Fehler* (2011), *The Legacy of the Jewel Mind* (2016), *The Buddhist Indus Script and Scriptures* (2020) u.a.

Helmut Eimer (1936–2023) studierte Indologie, Klassische Philologie und Tibetkunde: ab SoSe 1956 Universität Hamburg, WS 1964/65 Freie Universität Berlin, ab WS 1965/66 Universität Bonn. M.A. 1967. Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 12 Zentralasien, Universität Bonn. 1974 Promotion. Schwerpunkt: Indo-Tibetologie, speziell: Leben und Wirken des Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna), Forschungsgebiete: Anwendung der Textkritik bei tibetischen Quellen, Überlieferung des Kanjur, Blockdrucktechnik in Tibet.

Anna Aurelia Esposito studied Indology and Cultural Anthropology in Würzburg, Heidelberg and Tübingen, where she obtained her M.A. with a critical edition and translation of the one-act play *Dūtavākya* attributed to Bhāsa (1998). After her dissertation – a critical edition of the drama *Cārudatta* with translation and a study of the South Indian drama Prakrits (2003) – she moved the focus of her research to Jaina Prakrit and literature. In 2015 she got her venia legendi in Würzburg. Her habilitation thesis, based on a project funded by the German Research Foundation, was about the transmission of religious and moral contents in Jain narrative literature with special focus on Saṅghadāsa's *Vasudevahiṇḍī*. She is currently working on another project granted by the German Research Foundation about rivalry, patronage and inter-religious conflict in medieval Karnāṭaka, with a focus on Jannas *Yaśōdharacarite* (1209 AD).

Harry Falk ist seit 2012 emeritierter Professor für Indische Philologie an der Freien Universität Berlin, Korrespondierendes Mitglied des Deutschen Archäologischen Instituts und der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Studium der Indologie, Religionsgeschichte und Völkerkunde an den Universitäten Freiburg und Heidelberg und, nach der Promotion, zweijähriger Aufbau am Center of Advanced Study in Sanskrit, Universität Pune, Indien, mit einem Stipendium des DAAD. Forschungsschwerpunkte: Vedische Literatur und Ritual, Frühe Epigraphik auf den Spuren Aśokas, frühe Geschichte unter Einbezug der Numismatik, technische Hilfmittel zur Paläographie und Edition buddhistischer Texte in Brāhmī- und Kharoṣṭhī-Schrift.

Eli Franco has mainly taught Indian philosophy and religion at the University of Tel Aviv, La Trobe University and the University of Leipzig. He was also a guest Professor at the École Pratique des Hautes Études, Paris, and at Fudan University, Shanghai, and taught occasionally at the Free University Berlin and the universities of Vienna and Hamburg. He published most extensively on the Buddhist logical–epistemological tradition, as well as on other Buddhist and non-Buddhist philosophical traditions of India, such as Yogācāra and Madhyamaka, Lokāyata, Nyāya, Vaiśeṣika and Mīmāṃsā; he also contributed to the history of Indology and Buddhist Studies in France, Germany and Austria. Franco was a fellow of the Alexander von Humboldt Foundation and the Wissenschaftskolleg zu Berlin, and is a member of the Saxon Academy of Sciences and Humanities, where he directs, together with

M. Zin, the long-term project "Buddhist Murals of Kucha on the Northern Silk Road." He is currently engaged in preparing, with H. Matsuoka, the *editio princeps* of Yamāri's *Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha* at the University of Vienna.

Hans Harder studied South Asian languages and literatures and cultural anthropology at Hamburg, Heidelberg and Halle universities, and has been Professor of Modern South Asian Languages and Literatures at the South Asia Institute, Heidelberg University, Germany, since 2007. His research interests are modern literatures in South Asia, particularly Bengali, religious movements, and colonial and postcolonial intellectual history. Books authored or edited by him include *Bankimchandra Chattopadhyay's Śrīmadbhagabadgītā: Translation and Analysis* (Manohar 2001); *Literature and Nationalist Ideology: Writing Histories of Modern Indian Languages* (Social Science Press 2010); *Sufism and Saint Veneration in Contemporary Bangladesh: The Maijbhandaris of Chittagong* (Routledge 2011); *Asian Punches: A Transcultural Affair* (with Barbara Mittler, Springer 2013); and *The Vernacular: Three Essays on an Ambivalent Concept and Its Uses in South Asia* (with Torsten Tschacher and Nishat Zaidi, Routledge 2024).

Ann Heirman received her Ph.D. (1998) in Oriental Languages and Cultures, is full professor of Chinese Language and Culture and head of the Centre for Buddhist Studies at Ghent University in Belgium. She has published extensively on Chinese Buddhist monasticism and the development of disciplinary rules, including *Rules for Nuns according to the Dharmaguptakavinaya* (Motilal Banarsidass, 2002), *The Spread of Buddhism* (Brill, edited volume with Stephan Peter Bumbacher, 2007), *A Pure Mind in a Clean Body* (with Mathieu Torck, Academia Press, 2012), and *Buddhist Encounters and Identities Across East Asia* (Brill, edited volume with Carmen Meinert and Christoph Anderl, 2018). In her recent work, she focuses on animals as perceived in Buddhist disciplinary texts.

Monika Horstmann (a. k. a. Monika Boehm-Tettelbach) is retired Professor of Modern South Asian Languages and Literatures, South Asia Institute, Heidelberg University. Her research focuses on early modern north Indian languages, diplomatics, religious movements and the interface between religion and politics.

Götz Keydana außerordentlicher Professor für Allgemeine und Indogermanische Sprachwissenschaft an der Universität Göttingen. Nach dem Studium der Indogermanischen Sprachwissenschaft, Slavistik und Indologie wurde er in Münster promoviert (Absolute Konstruktionen in altindogermanischen Sprachen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997). Nach einer Tätigkeit an der Universität Marburg Habilitation in Göttingen (*Infinitive im Ṛgveda: Formen, Funktion, Diachronie*, Leiden: Brill 2013). Schwerpunkte der Arbeit Keydanas sind Akzentologie und prosodische Phonologie altindogermanischer Sprachen und früheinzelsprachliche Syntax. Er ist Mitherausgeber der Indogermanischen Forschungen und der Mouton Handbooks of Indo-European Typology.

Frank Köhler (*1968) Studium der Philosophie, Indologie und Germanistik in Münster, 2008 Promotion in Leipzig mit der Dissertation *Kaví- im Ṛgveda. Dichtung, Schöpfung und Ritual im frühvedischen Denken* (gedruckt Aachen: Shaker-Verlag 2011). Seit 2004 Sanskrit-Lektor am Seminar für Indologie der Universität Tübingen. Von August 2011 bis Juli 2015 Beteiligung am DFG-Projekt „Die Indologie 1850–1900 nach Briefquellen rund um das Petersburger Wörterbuch. Studien zu einem wissenschaftlichen Großprojekt des 19. Jahrhunderts“ (Leitung: Professor H. Brückner).

Leonid Kulikov (Ph.D., Leiden University), is an assistant professor at the Université catholique de Louvain (UCL, Louvain-la-Neuve) and research fellow at Ghent University. He has published widely on synchronic and diachronic typology (in particular, on the typology of transitivity and valency-changing categories), on the Vedic verbal system and syntax, and on Vedic philology, and has edited numerous volumes in the fields of linguistic typology and Indology. He is Editor-in-chief of the *Journal of South Asian Languages and Linguistics* (de Gruyter). His current research focuses on Vedic and Classical Sanskrit grammar and philology, linguistic typology, Indo-European linguistics, history of Indo-Aryan languages, and a translation of the Atharvaveda.

Jens Peter Laut was Professor of Turkology in the Department of Turkology and Central Asian Studies at Göttingen University (Germany) until March 2022. His research interests include pre-Islamic Central Asian Turkic religions and the Old Uyghur language, as well as Kemalism, Turkish Language Reform, and modern Turkish Literature. He is the author of *Das Türkische als*

Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus (Wiesbaden 2000) and the editor (in collaboration with Jens Wilkens) of *Alttürkische Handschriften. Teil 3: Die Handschriftenfragmente der Maitrisimit aus Sängim und Murtuk in der Berliner Turfansammlung* (Stuttgart 2017). His publications have appeared in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Ural-Altaische Jahrbücher, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, Studies on the Inner Asian Languages, Materialia Turcica and Studia Etymologica Cracoviensia.

Klaus-Dieter Mathes is a professor of Buddhist Studies. Prior to joining the University of Hong Kong in August 2023, he held the position of head of the Department of South Asian, Tibetan, and Buddhist Studies at the University of Vienna. His current research focuses on the Tibetan reception of Mahāmudrā and buddha-nature thought. Prof. Mathes and his team organized the 2014 conference of the International Association of Buddhist Studies, demonstrating his involvement and contribution to the academic community. He has organized and given presentations at many other conferences and symposiums, and has served as the chairman of the board of trustees of the Numata Professional Chair for Buddhist Studies, University of Vienna. His major publications include *A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga* (Wisdom, 2008) and *A Fine Blend of Mahāmudrā and Madhyamaka: Maitrīpa's Collection of Texts on Non-conceptual Realization (Amanasikāra)* (Austrian Academy of Sciences Press, 2015).

Heinz-Günter Nesselrath ist seit 2001 Professor für Klassische Philologie (vor allem für griechische Literatur) am Seminar für Klassische Philologie der Georg-August-Universität Göttingen und seit 2002 Mitglied der Göttinger Akademie der Wissenschaften. Seine Forschungsschwerpunkte sind: die griechische Literatur der römischen Kaiserzeit und der Spätantike; die klassische griechische Komödie; und die griechische Geschichtsschreibung (die klassische wie auch die christliche). Wichtige neuere Publikationen: *Libanios, Zeuge einer schwindenden Welt* (2012); *Iulianus Augustus Opera* (kritische Textedition, 2015); *Philostrats Apollonios und seine Welt* (2016; zusammen mit Balbina Bäbler); *Herodot, Historien* (neue deutsche Übersetzung, 2017);

Delphi – Apollons Orakel in der Antike (2021; herausgegeben zusammen mit Balbina Bäbler); *Lukian von Samosata. Der Weg eines Syrers ins römische Reich und in die europäische Geisteswelt* (2024).

Tatiana Oranskaia ist emeritierte Professorin am Lehrstuhl für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets, Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, lehrte zunächst an ihrer Alma Mater, der Universität Leningrad/Sankt Petersburg, Russland, und von 1998 bis 2016 an der Universität Hamburg. Ihr Hauptforschungsgebiet ist die historische und moderne indoarische Linguistik. Sie beschäftigt sich auch mit lokalen Kulten in Indien und den dazugehörigen Texten. Ihre Publikationsliste umfasst ca. 120 Werke, darunter elf Monographien und Sammelbände.

Peter Pasedach forscht vor allem zu den beiden aus dem 9. Jahrhundert erhaltenen kaschmirischen Mahākāvyas und ihren Kommentaren. 2018 hat er seine Promotion abgeschlossen, betreut von Harunaga Isaacson, zum sechsten Gesang von Ratnākaras *Haravijaya* und seinen beiden Kommentaren von Alaka und Utpala. Seitdem hat er vor allem in Hamburg unterrichtet, aber auch in Leiden und Göttingen. Nachdem er die Gelegenheit bekommen hat, die einzige, in Tibet erhaltene Handschrift eines Kommentars zum *Kapphiṇābhyudaya* einzusehen, arbeitet er jetzt an dessen kritischer Edition. Ein weiteres Interesse von ihm sind Yogastudien.

Georges-Jean Pinault was born 1955 in Paris (France), is director of studies at the École Pratique des Hautes Études (Paris, Sorbonne). He is there professor for the philology of Buddhist texts of Central Asia since 1999. He lectures also on Vedic philology and linguistics. His area of expertise covers the historical and comparative linguistics, especially of Indo-European languages and of languages of Central Asia, with focus on Sanskrit texts, from Vedic onwards, as well as on Tocharian and Old Turkic texts. He has published extensively on Tocharian manuscripts and Buddhist texts written in the two Tocharian languages, and he is currently editing the manuscripts of the Pelliot collection, Bibliothèque nationale de France, Paris. His output includes a textbook and grammar of Tocharian, *Chrestomathie tokharienne* (Leuven-Paris, 2008), and, in collaboration with Gerd Carling, the *Dictionary and Thesaurus of Tocharian A* (Wiesbaden, 2023). Several of his papers on the Vedic lexicon

are collected in *Vedica*. I. *Etymologica* (Paris, 2019). He belongs to the research group EA 2120 (EPHE, PSL & Paris 3, Sorbonne Nouvelle), "Groupe de Recherches en Études Indiennes" (GREI).

Karin Preisendanz has mainly taught Indian philosophy and religion as well as on classical Indian medicine (Āyurveda) at the Free University Berlin, the University of British Columbia, Vancouver, and the universities of Hamburg and Vienna. She was also a guest Professor at the École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, and at Fudan University, Shanghai. She published most extensively on the philosophical traditions of Nyāya and Vaiśeṣika, and on the philosophical background and literature of early-classical Āyurveda; she also contributed to the exploration of central philosophical topics in the early non-philosophical literature of India. She has (co-)edited several volumes with papers on the intellectual, religious and cultural history of India, and is editor of the *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies* and co-editor of the Publications of the De Nobili Research Library, Vienna. She is currently engaged in preparing, with Ph. A. Maas, a digital critical edition of the *Nyāyabhāṣya* at the universities of Leipzig and Vienna.

Marion Rastelli is a senior research associate and deputy director at the Institute for the Cultural and Intellectual History of Asia of the Austrian Academy of Sciences, and also teaches at the Institute for South Asian, Tibetan and Buddhist Studies of the University of Vienna. Her main field of research is the Vaiṣṇava tradition of Pāñcarātra in all its aspects, including teachings, rituals and historical development. She is co-editor of the renowned *Tāntrikābhidhānakośa*, a dictionary of technical terms from Hindu Tantric literature.

Kianoosh Rezania ist Professor für die Westasiatische Religionsgeschichte am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien der Ruhr-Universität Bochum, Direktor des integrierten Graduiertenskollegs für Metapher und Religion sowie Leiter des DFG-Langzeitprojekts "Zoroastrian Middle Persian: Digital Corpus and Dictionary (MPCD)". Seine Forschungsschwerpunkte umfassen u.a. die zoroastrische Religionsgeschichte, das mittelpersische Schrifttum, die Entwicklung von Zeit- und Raumkonzepten in der (Spät-)antike sowie die Digital Humanities.

Sandra Sattler Sandra Sattler is a Postdoctoral Researcher at the University of Oxford as part of the ERC-funded MANTRAMS project. Her doctoral thesis (SOAS, 2024) explored representations of the goddess Cāmuṇḍā in Purāṇas and medieval temple art. Her broader research interests include Śāktism, text–image relations, North Indian temple art, and Purāṇic literature. She holds a BA and MA in Classical Indology from the University of Göttingen, Germany, and has taught internationally for more than ten years. Since 2019, she has served as Senior Teaching Fellow for the SOAS–Alphawood Postgraduate Diploma in Asian Art. Prior to joining Oxford, she worked as a curator of medieval to modern Indian art at the British Museum and was a J. Gonda Postdoctoral Fellow at the International Institute for Asian Studies (IIAS), Leiden.

Christiane Schaefer is Associate Professor of Indology/Indo-European Linguistics at Uppsala University. Her research interests include Vedic language and literature, and language contact in the context of Buddhist transmission along the Silk Roads in Central Asia, with a special focus on Tocharian. She received her PhD in Comparative Indo-European Linguistics at Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, and her Docentur in Indology at Uppsala University.

Ramhari Timalsina is a Research Associate at the Heidelberg Academy of Sciences. He earned his Ph.D. in Classical Indology from the University of Göttingen in 2018. His dissertation, *The Sumatipañjikā: A Commentary on Candravyākaraṇavṛtti 1.1 and 1.4,* was published in 2022 by the Pondicherry Center of the EFEO, earning acclaim for its new insights into the Cāndra grammatical tradition of Sanskrit. His research interests include Sanskrit grammar, philology, linguistics, and the history and culture of Nepal.

Eva Wilden was a scientific member (maître de conférences) of the Ecole Française d'Extrême-Orient from 2003–2017, working on the criticial re-edition and the transmission history of the Tamil Caṅkam corpus. From 2014 to 2019 she directed the ERC project "NETamil: Going form Hand to Hand – Networks of Intellectual Exchange in the Tamil Learned Traditions", jointly hosted by the University of Hamburg and the EFEO. In 2015 she received the Indian presidential award "Kural Peetam". Since 2017 she is a professor of Tamil and Manuscript Studies in Hamburg. In 2022 started her 24-year academy project Tamilex.

Meide Xu studierte 2002–2010 Chinesische Philologie in Wuhan und Nanjing. Vom Herbst 2010 bis Sommer 2019 studierte und promovierte er unter Prof. Oberlies in Göttingen. Von 2019–2022 hatte er eine Postdoc-Stelle an der Renmin University of China in Beijing inne. Seit März 2022 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der philosophischen Fakultät der Universität Shandong. Von 2024 bis 2026 ist er ein Taishan-Scholar (Junior). Von Juli 2024 bis Juni 2025 ist er Gastwissenschaftler im Heidelberg Centre for Transcultural Studies. Schwerpunkte: Buddhistische Erzählliteratur, Āgamasūtra-Studien, Vedische Grammatik, Yijings Übersetzungen.

Monika Zin taught Indian and Central Asian art history at the universities of Munich, Berlin and Leipzig. Her research includes numerous essays, which are focussed primarily on the identification of narrative representations, as well as monographs, *Ajanta – Handbuch der Malereien: Devotional and Ornamental Paintings* (2003); *Mitleid und Wunderkraft, Schwierige Bekehrungen und ihre Ikonographie im indischen Buddhismus* (2006), *The Kanaganahalli Stūpa* (2018), *Representations of the Parinirvāṇa Story Cycle in Kucha* (2020) and *Gods, Deities, and Demons in the Paintings of Kucha* (2023). Since April 2016, Prof Zin has led the team of the research centre ‘Buddhist Wall Paintings of Kucha on the Northern Silk Road’ at the Saxon Academy of Sciences and Humanities and is co-editor (together with Eli Franco) of Leipzig Kucha Studies.

Vidyārādhanam – „Verehrung des Wissens" – so lautet der Titel dieser Festschrift für Professor Dr. Thomas Oberlies, einen Indologen, der ein überaus breites Spektrum an Themenfeldern bearbeitet und durch sein verdienstvolles Wirken in Forschung und Lehre einen unschätzbaren Beitrag zur Mehrung und Weitergabe von Wissen geleistet hat. Mit *Vidyārādhanam* kann auch die Gesamtheit der in diesem Band versammelten Aufsätze von Kolleginnen und Kollegen, Schülerinnen und Schülern sowie Weggefährten von Professor Oberlies bezeichnet werden, in denen sich seine vielfältigen Forschungsinteressen widerspiegeln und mit denen er für sein bisheriges akademisches Lebenswerk geehrt wird.