

Anzeigen

KAMALESH KUMAR JAIN

Jaina Uddharaṇa Kośa (*A Collection of the Citations of the [!] Prakrit and Sanskrit Languages as found in the Jaina Texts, Commentaries and the like*). Volume I Compiled and Edited with Introduction, Bibliographies, Variants, Indices etc. [B.L. Series 16]. Delhi: Bhogilal Leherchand Institute of Indology – Motilal Banarsidass, 2003. xlv + 573p. Rs. 2100.- (ISBN 81-208-1980-2).

“The value of this *Kośa* is, indeed, incomparable. It has manifold purposes. First of all, these quotations inform us <of> the type of non-Jain texts that were utilised by the Jains. In order to build an edifice of Jain thought and ideas, these quotations will help record the development of Jain philosophical ideas and concepts; and at the same time, the intellectual grows [!] while meeting academic disputes. It is only from the citations of the Jain commentaries that we can write the history of their role in the development of Indian thought and ideas. It is seen from the *Jaina Uddharaṇa Kośa* that in order to authenticate their arguments the Jain commentators adopted verses from the Ṛgveda, the Upaniṣads and some other philosophical texts.”

This comes from the back of the dust jacket, probably written by the author (hereafter: KJ) himself, which characterizes the book’s subject. A collection of the quotations in Jain commentaries was certainly a desideratum. The “Publisher’s Note” by Professor Vimal P. Jain, Director of the Bhogilal Leherchand Institute, informs us on p. ix that for the first of three planned volumes, which deals with citations in “works composed during the 4th to 9th centuries A.D.”, “[n]early eleven thousand excerpts” were made. The present volume, however, contains only 8354 items. In the above period they should thus occur in texts from the Tattvārthasūtra to Śīlānka’s commentaries.

Canonical, mostly non-philosophical, quotations were not taken into account, probably because many Āgamas have still not been studied and worked upon, and where there are such studies such as the ones done by M. Leumann, H. Jacobi, W. Schubring and others, KJ did not use them, although they must be available in the Bhogilal Leherchand Institute or in Pune. The only exception listed in the sixteen page bibliography (p. 558-573) is “Jart” (!) Charpentier’s Uttarādhyayanāsūtra, the Indian edition (1980) of which is quoted on p. 573 (no mention of its 1922 original).

The Bibliography contains many more omissions, and not only of foreign books, e.g., of the Sūtrakṛtāṅga-cūrṇī edition published in Ratlam 1950. Yet, as samples prove, this older edition was in fact used. Also missing is Haribhadra’s Samāraicakahā (Calcutta 1926), which was not excerpted either, and so the Āryā stanza *bhāvīya-jīna-vayanāṇam*, etc., on p. 271 was not recorded as a parallel of Haribhadra’s Āvaśyakavṛtti 841a8 at quotation no. 5931 on p. 392b. The Bhagavatī Cūrṇī, published in January 2002, may not have reached KJ in time.

Many quotations are a kind of *subhāṣitas*. Collections thereof, such as O. Böhtlingk’s *Indische Sprüche* or L. Sternbach’s *Mahāsubhāṣitasamgraha*, add transla-

tions to the verse text and, where found, record different parallel readings, both of which are direly missed in the present publication. This would of course have delayed the present work still further, because apart from some technical assistance the compiler seems to have done his job all on his own.

Despite these critical remarks scholars in the field of Jinology will be grateful for Dr. Jain's efforts and wish him a successful conclusion of the remaining two volumes.

Willem B. Bollée

LEO BOTH

Hemacandras Kāvyaṅuśāsana. Kapitel 1 und 2. Eine Einführung in die Grundlagen des indischen Dramas und der indischen Poesie. [Drama und Theater in Südasiens 2]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. 372p. € 78.- (ISBN 3-447-04713-5).

The book contains a German translation of the first two chapters of Hemacandra's Kāvyaṅuśāsana (KA), which deal with the fundamental characteristics of Kāvya and Rasa. The KA forms a complex whole with no less than three layers of text, namely the *sūtras*, Hemacandra's own Alaṅkāracūḍāmaṇi commentary, and, finally, his Viveka commentary. Formally, the Viveka is a commentary on the Alaṅkāracūḍāmaṇi, but on closer inspection it is a text in its own right, containing long passages which go far beyond the starting points in the Alaṅkāracūḍāmaṇi. It includes long quotations from, among other texts, Abhinavagupta's Abhinavabhāratī commentary on the Nāṭyaśāstra on Rasa. In fact, these quotations are an important source for the reconstruction of corrupted passages from the Abhinavabhāratī. One of the other poetical sources used by Hemacandra is Mammaṭa's Kāvyaṅprakāśa, from which he borrowed, e.g., the chapter division for the KA. For ideas and theories he seems to have relied mainly on Abhinavagupta and his predecessors. For the Rasa theory Hemacandra appears to follow Abhinavagupta's Abhinavabhāratī on the Nāṭyaśāstra rather than this commentator's Locana on the Dhvanyāloka. In addition to these poetical treatises, Hemacandra's two commentaries contain many examples drawn from Sanskrit and Prakrit poetry.

By introducing different typographical devices Both (B.) has taken care to clarify the distinctions, and, what is more important, the connections between the different layers of text. His translation closely follows the Sanskrit text. The translation is followed by several helpful indexes, glossaries, tables and references to primary as well as secondary sources.

The Introduction is not one of the strongest parts of the work. It opens with an apology of the study of poetics. Thus we read that it is from the poetical works that we may understand why there is no tragedy in Sanskrit literature. According to these treatises the most important function of Kāvya is to provide joy. Are we indeed to believe that with this the poetics meant to exclude the depiction of tragic events? Furthermore, one cannot but agree with David Smith when he writes (*Ratnākara's Haraviṅjaya. An Introduction to the Sanskrit Court Epic. Delhi 1985, p. 33*): "Poetics was a self-perpetuating and self-absorbed learned tradition. Its

practitioners took poetry as their raw material and raised up structures of definitions and categories. Art for learning's sake would have been their motto." B. agrees with this observation (cited on p. 10) as well, but restricts it to the detailed classification of *Alaṃkāras* and the mass of primary and secondary literature. "Daher", he continues, "ist das Ziel dieser Arbeit eine leichtverständliche und benutzerfreundliche Einführung in die Grundlagen der indische Poetik einschließlich des Dramas" (p. 10). Whatever else can be said of the KA, even in B.'s translation, it is far from being an easy introduction into Indian poetics, and it is not clear, at least not to me, how it is supposed to replace a succinct overview like, for instance, Edwin Gerow's *Indian Poetics* (Wiesbaden 1977).

Another comment on the book concerns, again, its aim. Translations of later poetical treatises are rare. One of the stumbling blocks in an enterprise like this no doubt is the sheer length of the works concerned. Thus, B.'s translation of the first two chapters of the KA (158 pages of a total of 466) covers no fewer than 215 closely printed pages. One also requires a thorough knowledge of the preceding poetical tradition. However, B. does not attempt to deal in detail with the place of Hemacandra's poetics in the tradition. The book is basically just a translation and a translation of just the first two chapters, which do not have any specific connection with each other. A different approach seems called for, for instance one in which a specific part of the work (the *Rasa* chapter or the treatment of, for instance, *utprekṣā*) is taken up and subjected to a detailed study as to how the respective topics fit into the relevant tradition.

A final comment is the result of my many dealings with Hāla's *Sattasaī* (SS). Both the *Alaṃkāracūḍāmaṇi* and *Viveka* commentaries contain many quotations from Sanskrit and Prakrit poetry. As a result the translator not only had to cope with Hemacandra's scholarly prose but also with poetic texts. These texts include many Prakrit verses from the SS. Unfortunately B. appears not to have been familiar with its genre. This becomes clear from his translation, on p. 120f., of *gāthā* 951, in which case he missed the pun of the verse and as a result misinterpreted Hemacandra's prose:

"O Kaufmann, woher (sollen) unsere Elefantenstoßzähne und Tigerfelle kommen, solange meine Schwiegertochter, mit losen Haarlocken im Gesicht, im Haus umherläuft?' [Hemacandra:] Durch (die Beschreibung) 'mit losen Haarlocken im Gesicht' klingt hier die Hingabe an ihr unablässiges Liebespiel, aber auch das Erlöschen des andauernden Liebesgenusses an [*satatasambhogakṣāmatā dhvanyante*]." The expression *kṣāmatā*, however, clearly refers to the husband who is exhausted by making love to his wife (note that the *Dhvanyāloka* indeed reads *bhartuḥ satata*^o) and as a result is no longer able to kill such large game as elephants and tigers. See in this connection SS 173 and Hemacandra's interpretation of it, quoted on p. 135.

Something similar may be seen in connection with B.'s translation of SS 182 on p. 257: "Du Glücklicher, indem sie in deinem Herzen, das von tausend Frauen besetzt ist, keinen Platz findet, macht sie, die keine andere Aufgabe besitzt, ihren Körper täglich noch dünner.' [Hemacandra:] Ist hier der ausgedrückte Sinn: 'Sie macht ihren Körper noch dünner' oder die Suggestion: 'Bevor ihr durch die übermäßige Steigerung ihres dünnen Zustands ein Unglück widerfährt, sollte sie ihre Mißgunst

aufgeben und sich beruhigen [*tāvad ujjhitvā daurjanyam sānunīyatām*]’ vorrangig?’ The last part should be translated as follows: “you should give up your ungentlemanly behaviour and do your best to be nice to her”.

Herman Tiekens

CARMEN DRAGONETTI – FERNANDO TOLA

On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy.
[Philosophische Texte und Studien 74]. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms, 2004. 293p. € 29.80 (ISBN 3-487-12596-X).

Die Kenner indischer Philosophie haben in ihren Erklärungs- und Vermittlungsarbeiten eigentlich immer auch darauf abgezielt, auch „westliche“ professionelle Philosophen und Philosophiehistoriker von der einfachen Tatsache zu überzeugen, dass es in Indien reiche und vielfältige Traditionen philosophischen Denkens eigener Art gegeben hat. Voraussetzung für den Erfolg solcher Hoffnungen war und ist noch immer, dass das Vorhandensein von Erscheinungen in Indien, die mit den „philosophischen“ Ideen und Problemen im „Westen“ von der Antike bis in die Neuzeit vergleichbar sind, in diesem „Westen“ überhaupt zur Kenntnis genommen wird. Dass dies seit langem möglich ist, aber aus den unterschiedlichsten Gründen nicht oder nur sehr zögerlich geschieht, ist Teil der neueren Kulturgeschichte. Das vorliegende Werk zweier Spezialisten, die auf vielen Gebieten der indischen Geistesgeschichte gearbeitet haben, stellt den Anfang eines Projekts dar, dieser Überzeugungsarbeit eine systematisch geordnete und umfassend dokumentierte Grundlage zu geben.

Die Darstellung stützt sich auf vier Ausgangsannahmen: 1. Bis etwa zum 17. Jh. finden sich in Indien einerseits und in Griechenland und Europa andererseits ähnliche oder identische philosophische Probleme, Bearbeitungsweisen und Lösungen; 2. auf beiden Seiten finden sich Manifestationen von Irrationalität, sowie 3. ein ähnliches Miteinander von Irrationalität und Unterordnung unter Traditions- oder Religionsautorität. Schließlich darf 4. jeder Vergleich über das 16. Jh., sofern nicht ältere Traditionen fortgesetzt werden, nicht hinausgreifen, weil sich mit dem Beginn der Neuzeit die kulturellen Bedingungen in Europa völlig neu gestalten und sein neues Denken schließlich weltweit maßgeblich wird.

Vor die eigentliche Präsentation der vergleichbaren Texte und Aussagen stellen die Autoren als ersten Teil die Frage nach dem Ursprung der Tradition einer Leugnung des Vorhandenseins dessen in Indien, was in Griechenland und Europa als Philosophie bezeichnet wird. Als der Hauptschuldige wird wegen seines großen Einflusses G.W.F. Hegel identifiziert und es wird deutlich gemacht, wie Hegels Urteil über das indische Denken auf falschen Vorstellungen und Verallgemeinerungen, ethnozentrischen Vorurteilen, mangelhaften Kenntnissen und den aus all dem resultierenden Irrtümern beruht.

Der zweite bis vierte Teil, der Kern der Arbeit, enthält eine große Zahl von Zeugnissen für wesentliche Themen und Aspekte indischen Denkens, die mit Zeugnissen „westlichen“ Denkens vergleichbar sind. Diese Zeugnisse sind nach Ideen geordnet, die im „Westen“ eindeutig als philosophische angesehen werden, und werden ihrer

geschichtlichen Entwicklung in Indien folgend vorgestellt. Im vorliegenden ersten Band sind dies die vedischen, upaniṣadischen und die Sāṅkhya-Literaturen. Einer Präsentation der stets originalsprachlich und mit englischer Übersetzung gebotenen indischen Quellen folgen einerseits erklärende Darstellungen ihres philosophischen Gehalts und andererseits reichhaltige Belege, ebenfalls in Original und Übersetzung, für das Vorliegen der vergleichbaren Ideen im griechischen und europäischen Denken, und zwar für alle Perioden von den Vorsokratikern bis Leibniz und Spinoza. Für Indologen stellt natürlich dieses letztere Ergebnis der Identifikationsarbeit eine besonders wertvolle Sammlung dar. Jedes Kapitel wird durch eine präzise und klare Zusammenfassung des postulierten Anspruchs auf einen philosophischen Gehalt seitens der indischen Quellen abgeschlossen.

Die große Belesenheit der beiden Indologen in der „westlichen“ philosophischen Literatur wird durch die Bibliographie eindrucksvoll belegt. Das Projekt soll mit einer Präsentation der Zeugnisse aus den klassischen brahmanischen philosophischen Traditionen fortgesetzt werden: Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika, Vedānta (Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva), Mīmāṃsā (p. 263). Obwohl das wesentliche Ziel dieses Projekts schon durch die vorliegende Publikation eindeutig erreicht ist und die Verfasser gerade auf dem Gebiet der buddhistischen philosophischen Schulen viel gearbeitet haben, ist eine derartige Beschränkung auf die orthodoxen Schulen eigentlich nicht verständlich. Aber vielleicht ist ein Hinweis auf die weitere Berücksichtigung auch der buddhistischen, jainistischen und materialistischen Traditionen auch nur zufällig unterblieben. Jedenfalls sind schon die im vorliegenden ersten Band gesammelten Materialien so klar strukturiert und interpretiert, dass insgesamt ein besonders wertvolles und nützliches großes Referenzwerk für die sicher auch in der Zukunft notwendige Argumentation für das Vorhandensein von Philosophie im vormodernen Indien zu erwarten ist, für das den beiden Verfassern sehr zu danken ist.

Ernst Steinkellner

TILMANN VETTER

The 'Khandha Passages' in the Vinayaṭīka and the Four Main Nikāyas. [SbÖAW 682 = Veröffentlichungen zu den Sprachen und Kulturen Südasiens 33]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000. 357p. € 56.20 (ISBN 3-7001-2932-7).

Die Gruppe der fünf *skandhas*, also *rūpa*, *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra* und *vijñāna*, gehört – zusammen mit *nāma-rūpa* "Name und sichtbare, materielle Gestalt" (wobei "Name" = *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra* und *vijñāna*) – zu den zentralen Konzeptionen, mit denen die frühe buddhistische Philosophie die Konstituenten vor allem der menschlichen Person zu fassen suchte, u.a. mit dem Ziel, den Nachweis zu führen, daß "les cinq *skandhas* ... sont transitoires et, par conséquent, n'entretiennent aucune relation imaginable avec un 'moi'" (L. de La Vallée Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*. Paris 1925, p. 168). Dies war zugleich ein Weg zur Erlangung der Erlösung, der neben die offenbar ältere *dhyaṇa*-Meditation trat. Wie sich dieser im einzelnen gestaltet, ist eine der Fragen, denen das hier zu besprechende Buch nachgeht.

Alle Stellen des Vinaya- und des Suttapiṭaka der Theravādins – ausgenommen bleibt dessen Khuddakanikāya –, an denen jeweils von mehr als einem der *khandhas* oder aber von der Gruppe des *upādānakkhandha* (oder kurz: *khandha*) die Rede ist, werden einer höchst detaillierten Untersuchung unterzogen. In der Reihenfolge Vinayapiṭaka und Dīgha-, Majjhima-, Samyutta- und Aṅguttaranikāya wird jedes einzelne Beispiel einer Sammlung, die mit Hilfe der durch die Dharmakaya Foundation veröffentlichten CD-ROM-Version des Pāli-Tipitaka zusammengetragen wurde, übersetzt und besprochen. Nach einer kurzen Einleitung, die über den unmittelbaren Kontext der jeweiligen Textstelle informiert, wird diese im originalen Wortlaut und in kommentierter Übersetzung vorgelegt. Bemerkungen zu der im Textstück vorgestellten *khandha*-Analyse, so denn gegeben, und deren in Aussicht gestelltem Ergebnis folgen (in tabellarischer Form in Appendix 1 aufgelistet). Abgeschlossen wird das Ganze durch die Verzeichnung von Parallelen in Sanskrit-Fragmenten und in tibetischen und chinesischen Übersetzungen, falls denn vorhanden. Textliche Grundlage bildet, abgesehen von den *PTS*-Ausgaben von Oldenberg (Vin) und Trenckner (MN I), die Nālandā Devanāgarī Pāli Series. Gleichwohl werden alle Textstellen nach Band und Seite der *PTS* zitiert – ein äußerst benutzerfreundliches Verfahren.

Dem Hauptteil, der in dieser Weise 449 Textpassagen bespricht, ist eine fast achtzig Seiten umfassende Einleitung vorausgeschickt, in der die wichtigsten Ergebnisse vorgestellt werden. In syn-, aber auch diachroner Perspektive wird auf das Material zugegriffen, um ein möglichst umfassendes Bild der mit den einzelnen *khandhas* und mit der vergleichsweise spät erscheinenden Gruppe des (*upādānak*)*khandha* verbundenen Vorstellungen zu zeichnen. Breiten Raum nimmt dabei die Feststellung der genauen Bedeutung der Termini ein, mit dem Ergebnis, dass *rūpaṃ* “body”, *vedanā* “feeling”, *saññā* “ideation”, *saṅkhārā* “impulses” und *viññānaṃ* “sensation” bezeichnen (hierzu s. auch D. Seyfort Ruegg, *Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism. JIABS* 18 [1995] 146). Auch das Problem des “zweiten” mit dem *viññāna* verbundenen Vorstellungskreises, dem des Kerns der Person, der die Kette der Wiederverkörperungen durchläuft, wird ausführlich besprochen (hierzu s. nun auch Rita Langer, *Das Bewußtsein als Träger des Lebens. [WSTB 52].* Wien 2000, und Rez., *GGA* [2002] 201-202). Neben dieser auch mit dem *gandhabba* verbundenen Vorstellung (so denn nicht eine späte Anleihe etwa bei den Upaniṣads) ist es vor allem der Umstand, dass die Gruppe des *upādānakkhandha* eine zumal für die Erlösung nur untergeordnete Rolle spielt und den Trägern der Aṅguttara- und Dīghanikāya-Überlieferung fast gänzlich unbekannt gewesen zu sein scheint, der Einblick in die frühe Geschichte des Buddhismus gestattet und Fragen nach der Genese der *khandha*-Konzeption aufwirft. Eine ihrer Vorstufen mag im Dīghanakhasutta des Majjhimanikāya (MN I 500) – mit Parallelen bei etlichen anderen Schulen (s. Rez., *WZKS* 47 [2003] 54 & 75) – erhalten sein, dem zufolge man den “aus den vier grobstofflichen Elementen bestehenden Körper” als nicht-dauerhaft und als nicht das Selbst seiend erkennen und mit den Empfindungen (*vedanā*) ebenso verfahren soll. Dem vierteiligen *rūpa* ist hier also lediglich *vedanā* gegenübergestellt (hierzu s. Vf., *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism.* Leiden 1988, p. 37-38). Und so mag denn O. Schrader (*apud* O. Strauss, *Indische Philosophie.* München 1925, p. 270, n. 74) auf der richtigen Fährte gewesen sein, als er vermutete, dass “die Khandha-The-

orie durch den Wunsch hervorgerufen worden [ist], nach Analogie des aus vier Elementen bestehenden ‘Rūpa’ auch das ‘Nāman’ als ein Kompositum aus vier Bestandteilen ... erscheinen zu lassen”.

Vier umfangreiche Appendices – einer davon ein Namen- und Wortindex – schließen dieses für die Buddhologie so wichtige, wenngleich auch nicht ganz einfach zu rezipierende Werk ab. Mit ihm hat Tilmann Vetter zweifelsohne neue Maßstäbe gesetzt, an denen sich nachfolgende Untersuchungen zur Geistesgeschichte des Buddhismus messen lassen müssen.

Thomas Oberlies

ROB ADRIAENSEN – HANS T. BAKKER – HARUNAGA ISAACSON

The Skandapurāṇa. Volume I: *Adhyāyas 1-25*. Critically Edited with Prolegomena and English Synopsis. [Supplement to Groningen Oriental Studies]. Groningen: Egbert Forsten, 1998. xiii + 349p., frontispiece + one folding. € 92.- (ISBN 90-6980-106-x).

The Skandapurāṇa (SP) in both the Gurumaṇḍala (only five volumes published) and the Veṅkaṭeśvara Steam press edition is presented as a huge work of approximately eighty thousand Ślokas. It has been regarded as a ragbag into which everything that occurs elsewhere in the Śaivite Purāṇas has been thrown, revised and presented again, and even some new material has found its way there. Its vastness has been an obstacle to anything like a complete study of the text, but it is typically Purāṇic in its eclecticism and apparent composite set of contents deriving from different time periods. A study of the history of the text will, no doubt, show the occurrence of a high degree of accretion over the centuries.

The present volume does not undertake this text history but provides the foundation for such. It contains an edition of the first twenty-five chapters (out of a total of 182 *adhyāyas*) of a SP based exclusively on Nepalese sources. The editors declare: “The text presented in this volume, on the other hand, can be shown beyond reasonable doubt to be the original *Skandapurāṇa* (SP); the earliest surviving work to bear this name, and the work cited as *Skandapurāṇa* by several early authors. ... It is transmitted in Nepalese palm-leaf manuscripts, the oldest of which (S₁) is dated AD 810” (p. 4). It corresponds in large measure to another printed edition called *Skandapurāṇasya Ambikākāṇḍaḥ*, edited in Kathmandu in 1988 by Kṛṣṇaprasāda Bhaṭṭarāi. The resulting edition is based on four Nepalese palm-leaf manuscripts, with preference being accorded to what is designated as S₁. In addition four paper manuscripts of the Ambikākāṇḍa have been used, three in Devanāgarī and one in Bengali script, and a separate manuscript in the Asiatic Library, Calcutta, which is likely to be a copy of S₁. Finally, the edition of Bhaṭṭarāi has been employed extensively as well.

The present work is the first volume of what is intended to be a complete critical edition of this version of the SP and an English summary of the entire text. There are four levels of critical apparatus in this edition and, to me, this seems to be extraordinarily complicated, and though it stands as an exemplary specimen of a text transparent to all of its sources, this is somewhat at odds with the indigenous

understanding of Purāṇas where multiple versions of a text of the same name are all regarded as being legitimate within the tradition of that name. But where does the text lie? In its collection of manuscripts – mistakes, corruptions and all recensions – or in the artificially constructed text of the scholar who lives outside of the culture where the text is used?

Let me say that the edition of this text is exemplary, the sources and the variants from which the text has been constructed are absolutely transparent and the summary of the text is most welcome and when completed will facilitate comparison with the contents of the text translated in the Motilal Banarsidass series. As such the constituted text stands as a model of how a Purāṇa, or, at least, a regional tradition of a specific Purāṇa can be (re-)constituted.

Besides the edited text (p. 109-312) and its synopsis (p. 57-108), two indexes (p. 313-334) and a bibliography (p. 335-349), Volume I contains fifty-six pages of “Prolegomena” (the introduction awaits a later volume) divided into nine sections. This is more ambitious than simply offering a full contextualization (of manuscripts and testimonia) to the edited text. On p. 17 a subdivision begins entitled “Principles of Purāṇa studies and some preliminary deductions”, before another complete section of “Puranic Parallels” (p. 20-25) and one page (p. 25f.) on possible connections with the Mahābhārata. The “Principles” review selected scholarship on the Purāṇas, endorsing Hazra’s methodology which assumes the Purāṇas to be texts that were always undergoing constant revision. The later section on “Parallels” anticipates the question of intertextuality in locating Purāṇic and epic parallels with passages occurring in this new edition of the SP. A brief section on “Language and Style” can be found on p. 26-31. As treated here all of these subjects are only really hinted at and restricted to their application to lower criticism. Some of the editors’ criticism, especially of structural analysis, is somewhat misplaced as it risks confusing higher criticism with lower criticism, and the comments they make in these pages should not, yet, be judged from the viewpoint of higher criticism. The final four sections of the “Prolegomena” deal with “The Manuscript Transmission” (p. 31-38), “Editorial Procedure” (p. 38-45), “Presentation of the Text and Critical Apparatus” (p. 45-54) and, finally, a statement about the valuable English “Synopsis” of the edited chapters (p. 54-56).

Throughout the Prolegomena I perceive a strong bias towards the methods of the text-historical school, a methodological choice made in part because the text-historical method is considered to reduce “subjective” decisions – especially in the establishment of a text – to a minimum. In the necessary rigour applied in creating the critical apparatus to the text the possibility of heightened “objectivity” in finding a text is established. However, this attempt at “objectivity” is somewhat lessened in the brief section dealing with style where intuition appears to replace verifiability: “As readers who do not aspire to be literary critics, we find the SP to be written in the main in an enjoyable, often very lively, style; more so than most other Puranic works that we have read” (p. 29). What is their understanding of style here and how does it differ from other aspects of a text such as content, meter, theology, narrative structure – contrast between śāstric and mythic narratives – and language itself? To define a distinctive Purāṇic style and language (diction) is a desideratum of Purāṇic studies, and I would anticipate that the close-

ness to their text revealed by the three editors places them in a perfect position to explore all of the subjects just listed. But definition precedes and accompanies study of primary data, and any further peregrinations into theoretical areas will benefit from more precise definitions of technical and other terms.

In their edition of what the editors consider to be the original text of the SP what is the status of such a text? From a scholarly perspective the discovery of the earliest version of a text which has been demonstrably expanded into a distinctive recitation tradition is a starting point for the analysis of all subsequent modifications that can be identified as such. That the precise dating of the initial text remains dubious, despite the discovery of early manuscripts, remains a problem, but not one that influences the perception of the text from within the indigenous tradition. The indigenous tradition is reflected in the use made of quotes from the SP found in all the testimonia cited by the authors (p. 5-19). That such quotes cannot all be traced back to the so-called "original Skanda Purāṇa" is surely evidence that the *nibandhakāras* drew upon a tradition. The authors of the Nibandhas were, I assume, not concerned whether they were drawing data from an original SP but from some text they regarded as the SP. That is why the relationship between the "original Skanda Purāṇa" and the SP tradition (consisting of a body of texts called SP and its individual *khaṇḍas*) as it was understood and actively used by the *nibandhakāras* and lexicographers, must be theorized.

In conclusion, this is a most impressive work and must be utilized by any scholar who has a serious interest in Purāṇic research. That I find differences in the methodology of Purāṇic research recommended by the authors should be taken as a strong endorsement of the Prolegomena. I hope that their methodological speculations are developed in later chapters.

Greg Bailey

ANDREAS BOCK-RAMING

Untersuchungen zur Gottesvorstellung in der älteren Anonymliteratur des Pāñcarātra. [Beiträge zur Indologie 34]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. XI + 407p. + 10 Tafeln. € 99.- (ISBN 3-447-04589-2).

Dieses Werk beschäftigt sich mit der Entwicklung der Lehre von den verschiedenen Erscheinungsformen des im Pāñcarātra verehrten Gottes wie Vyūhas, Vyūhāntaras und Vibhavas in ausgewählten Textabschnitten älterer Pāñcarātra-Werke.

Die Arbeit beginnt nach einer Einleitung zum Stand der Forschung und der verwendeten Methodik mit einer Untersuchung von Ahirbudhnyasaṃhitā (AS) 5, dem jüngsten der hier untersuchten Texte, da es sich bei diesem, wie B.-R. schreibt, "um eine weitgehend in sich geschlossene Darstellung der Weltentstehung handelt" (p. 15). Sie setzt fort mit einer Analyse einer der Vorlagen der AS, nml. Sātvatasāṃhitā (SS) 2-12, die, verglichen mit der AS, eine weitaus differenziertere Gotteslehre enthält, und einem Vergleich dieses Textes mit ikonographischen Darstellungen aus dem Viṣṇudharmottara- und dem Agnipurāṇa. Weiters werden Textstücke aus dem Nārāyaṇīya und Jayākhyasaṃhitā (JS) 4, die themenrelevante Lehren beinhalten, übersetzt und diskutiert sowie die von Śāṅkara in seinem

Brahmasūtrabhāṣya referierten Vyūha-Lehren herausgearbeitet. Außerdem wird ein Abschnitt aus dem Mārkaṇḍeya- bzw. Brahmapurāṇa, der sich ebenfalls Lehren von verschiedenen Erscheinungsformen des Gottes widmet, untersucht.

Ergänzt werden die Textstudien durch Untersuchungen von ikonographischem und archäologischem Material, das B.-R. einerseits für die Datierung der untersuchten Texte heranzieht, andererseits aber auch im Lichte der durch die Textuntersuchungen gewonnenen Ergebnisse neu zu deuten versucht.

B.-R. verwendet in seinen Textstudien die von P. Hacker entwickelte Methode zur Untersuchung der anonymen Sanskrit-Literatur, in der das Interesse auf einzelne, inhaltlich einheitliche Stücke gelenkt wird und diese im Zusammenhang mit Stücken ähnlichen oder gleichen Inhalts betrachtet werden, weiters versucht wird, Mehrfachüberlieferungen in einem Text zu identifizieren, und schließlich auch nach der Bedeutung der identifizierten "kleinen Lehrstücke" in dem Kontext, in den sie gestellt wurden, gefragt werden soll (p. 12ff.). Auch wenn die älteren Saṃhitās im Gegensatz zu den Purāṇen nur selten wörtlich übereinstimmende Passagen enthalten, erweist sich die Anwendung dieser Methode zunächst als fruchtbar. Durch den mikroskopischen Blick, den B.-R. mit großer philologischer Sorgfalt auf die von ihm ausgewählten Passagen richtet, zeigt sich, dass diese aus verschiedenen, wahrscheinlich ursprünglich unabhängigen Textstücken kompiliert wurden, die unterschiedliche Lehren beinhalten. Auf diese Weise kann B.-R. unterschiedlichste Spielarten der "Vyūha"-Lehren (nicht immer werden die jeweiligen Gottheiten "Vyūhas" genannt) herausarbeiten wie die Teilung Gottes in die Vyūhas, die sukzessive Emanation der Vyūhas auseinander, die Erschaffung der Vyūhas durch den höchsten Gott und ähnliches. Er kann dadurch ein tetradisches (der höchste Gott Vāsudeva/Nārāyaṇa und die drei Vyūhas Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha) und ein pentadisches (der höchste Gott Vāsudeva/Nārāyaṇa und die vier Vyūhas Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha) Vyūha-Konzept differenzieren, für deren Entstehen er auch Erklärungsmodelle anbietet. Weiters kann er zeigen, dass die Autoren der untersuchten Abschnitte der AS und des Nārāyaṇīya Nārāyaṇa und nicht Vāsudeva als das höchste Wesen lehren, letzteren aber inklusivistisch miteinbeziehen.

Die Studie von B.-R. zeigt aber auch die Grenzen und Gefahren der von ihm angewendeten Methode, wenn man den Blick zu sehr auf kleine Textstücke konzentriert und ihren Kontext nur in begrenztem Ausmaß miteinbezieht. Die Berücksichtigung des größeren Kontextes der untersuchten Texte hätte nämlich B.-R. vor einigen Unklarheiten und Fehlinterpretationen bewahren können. Ich gehe im folgenden aus Platzgründen nur auf einige mir besonders wesentlich erscheinende Punkte ein.

So hat B.-R. mit seiner Aussage, dass es sich zumindest bei Teilen der SS um Kompilationsliteratur handelt, durchaus Recht, und vermutlich wurden einzelne Abschnitte auch erst später eingefügt (s. p. 105-107 zum Inhalt von SS 9 und dessen Anschluss an SS 6). Trotzdem ist seine Behauptung, dass die "Behandlung der *vibhava*-Thematik" jeglicher Systematik "entbehrt" (p. 107f.), die Kapitel SS 10 und 11 "nur locker oder überhaupt nicht mit der *vibhava*-Thematik verknüpft sind" (p. 107) und "[e]rst ab 12.6 ... die Beschreibung der einzelnen *vibhava*-Gottheiten wieder aufgegriffen" (ib.) wird, nicht richtig. SS 10 und 11 enthalten nicht viel

Material, das für die Theologie des Pāñcarātra relevant ist; vom Gesichtspunkt des Rituals aus sind diese Kapitel aber wesentlich und an richtiger Stelle. Nach der in SS 9 beschriebenen inneren Verehrung der Vibhavas folgt in der Ritualpraxis die äußere Verehrung mit all den dafür notwendigen Dingen wie *maṇḍalas* oder Feuergruben, und somit sind SS 10 und 11, die eben diese beschreiben, durchaus logisch platziert.

Der wesentliche Inhalt der SS sind Ritualvorschriften. In deren Rahmen kommen auch Gotteslehren zum Ausdruck. Es darf aber nie vergessen werden, dass ihr Kontext ein ritueller ist. B.-R. ist sich zwar bewusst, dass die SS “praktisch orientiert” ist; wenn er aber feststellt, dass “sie dem Adepten Anweisungen geben will, wie er den Gott in seinen verschiedenen Manifestationen meditieren kann” (p. 169), so zeigt sich in dieser Aussage ein Missverständnis. Der Adept der SS soll nicht nur meditieren (vgl. z.B. auch p. 106: “Die Verehrung der *vibhava*-Gottheiten fällt in den Bereich der meditativen Verehrung”), sondern er soll ein Ritual durchführen, in dem geistige Visualisierungen (diese Bezeichnung ist im gegebenen Kontext aussagekräftiger als “Meditation”) von Gottheiten zwar essentielle, aber nicht ausschließliche Bestandteile sind.

B.-R. interessiert sich nicht für das Ritual, wie auch seine Inhaltsangaben der SS und der JS (p. 60 und 258) zeigen, die nur sehr oberflächlich ausfallen. Unter dem Gesichtspunkt, dass er sich mit den Gotteslehren beschäftigt, mag man dies für legitim halten. Allerdings kommt es dadurch zu Unklarheiten. So findet er es “bemerkenswert” (p. 64), dass der Gott im *turyapada* “mit *argha*-Gaben usw. erfreut” wird, “als damit in den Vorgang der vor dem geistigen Auge des Adepten sich vollziehenden Manifestation des Gottes ein Element der rituellen, am Idol ausgeführten Verehrung aufgenommen ist” (ib.). Seiner Meinung nach sind hier “[b]eide Verehrungsweisen, die sonst an anderen Stellen weitgehend getrennt sind – sie werden als *antaryāga* (inneres “Opfer”) und *dravyayāga* (Opfer mit Opfer-Utensilien) bezeichnet – ... aufs Engste miteinander verknüpft” (p. 64f.; vgl. auch seine Bemerkung 7 auf p. 63). Hier wird deutlich, dass B.-R. nicht klar ist, was *antaryāga* bedeutet. Ein *antaryāga* ist die mentale Verehrung einer zuvor ins Innere des Körpers eingeladenen Gottheit mit geistig vorgestellten Opfersubstanzen wie *argha* u.a. Das innere Opfer geht in der gleichen Weise mit Opferspenden und rituellen Verehrungen vor sich wie die physisch-konkrete Verehrung mit dem einzigen Unterschied, dass es nur geistig vorgestellt wird. So ist es nicht “bemerkenswert”, dass hier *argha* usw. dem Gott dargebracht werden, sondern nur ein gewöhnlicher Vollzug des *antaryāga*.

Ein anderer kritischer Punkt der Arbeit ist B.-R.s Interpretation der Namen der im Laufe der reinen Schöpfung hervorgehenden Gottheiten in der Beschreibung der JS. Diese Gottheiten werden in anderen Saṃhitās meist als Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha bezeichnet; in der JS werden sie Acyuta, Satya und Ananta-Puruṣa genannt. Nach B.-R.s Meinung ist dies ein “sekundärer Zug”, mit dem die JS “unter den bisher untersuchten Texten allein dasteht” (p. 276), und er führt diese Namen auf einen Einfluss der Vaikhānasas zurück, nach deren Lehre sich Gott in den fünf Formen Viṣṇu-Nārāyaṇa, Puruṣa, Satya, Acyuta und Aniruddha manifestiert (p. 272ff.). Dazu ist zu sagen, dass die Namen Acyuta usw. tatsächlich bemerkenswert sind, die JS damit aber nicht “allein dasteht”. Auch in

der SS sind diese Namen für die Vyūhas belegt. In SS 5.68c-78 werden Mantras für die Vyūhas im Wachzustand gelehrt, wenn sie in der Reihenfolge der Vernichtung (*apyaṃ*) verehrt werden, und diese lauten: *oṃ puruṣāya namaḥ*, *oṃ satyāya namaḥ*, *oṃ acyutāya namaḥ* und *oṃ bhagavate vāsudevāya namaḥ*. Weiters wird Saṃkarṣaṇa an zwei Stellen (SS 2.1 und 11.1) als Acyuta bezeichnet.

Dass die Namen Acyuta usw. tatsächlich aus der Tradition der Vaikhānasas kommen, müsste noch erhärtet werden. Die Tatsache, dass die Zustände der *buddhi*, nml. *dharmā*, *jñāna*, *aiśvarya* und *vairāgya*, die in der Kāśyapasaṃhitā mit Puruṣa, Satya, Acyuta und Aniruddha identifiziert werden, in der JS Elemente des Thrones (*āsana*) des Gottes darstellen (ohne hier etwas mit den Vyūhas zu tun zu haben), ist jedenfalls entgegen B.-R.s Meinung (p. 274) kein Beleg für eine Nähe des Pāñcarātra zum Vaikhānasa. Die aus dem Sāṅkhya stammende Vorstellung von den acht Zuständen der *buddhi* ist dafür viel zu sehr verbreitet. Spekulativ ist aber auch der Schluss, den B.-R. aus der von ihm angenommenen Nähe der JS zu den Vaikhānasas zieht. Wenn die JS durch die Vaikhānasas beeinflusst ist, wäre ihr Entstehungsort eher im Süden Indiens anzunehmen; andererseits weist die JS aber auch Einflüsse des kaschmirischen Śivaismus auf. Daraus schließt B.-R., dass der Verfasser der JS entweder ein Südinder, der nach Nordindien gereist ist, oder ein Nordinder, der nach Südindien zog, gewesen sein muss, wobei er sich eher für letzteres entscheidet (p. 274; vgl. p. 307f., wo Gleiches für die SS angenommen wird). Wir wissen, dass es Kontakte zwischen Kaschmir und Südindien gegeben hat; ein Beleg dafür wäre das leider verlorene Kāśmīrāgamaprāmāṇya von Yāmuna, auf das er in seinem Āgamaprāmāṇya (ed. M. Narasimhachary. Baroda 1976, p. 170,8) hinweist. Trotzdem erscheint mir das von B.-R. angedeutete Szenario nicht sehr wahrscheinlich. Wäre es im Falle einer tatsächlichen Nähe zu den Vaikhānasas nicht naheliegender, spätere Einschübe und Änderungen anzunehmen?

Insgesamt ist die Arbeit vor allem aufgrund der gründlichen philologischen Studien wertvoll, die die Entwicklung der Gotteslehren des Pāñcarātra ein Stück weit nachzeichnen. Angesichts der vielen Texte (z.B. Pauṣkarasaṃhitā, Sanatkumārasaṃhitā, Paramasaṃhitā), die aus einsichtigen Gründen in dieser Studie nicht berücksichtigt werden konnten, ist aber auch in diesem Teilgebiet der Pāñcarātra-Forschung noch viel zu tun.

Marion Rastelli

N.R. BHATT

La religion de Śiva d'après les sources sanskrites. Préface de Pierre-Sylvain Filliozat. Palaiseau: Editions Āgamāt, 2000. 373p. (ISBN 2-91166-09-4).

The name of Paṇḍit Niḍḍoḍi Rāmacandra Bhaṭṭa (Bh.) is very well known to specialists of Tantric studies through his critical editions of many Śaiva Āgamas. These editions, published by the French Institute of Indology in Pondicherry, have enabled great advancements in Śaiva and Tantric studies over the last forty years. Bh. was also the chief organizer of the collection of Āgama manuscripts gathered by the French Institute. This collection, with its descriptive catalogues, will be one of the major sources for the further development of Śaiva studies.

Bh. has communicated his knowledge of the Śaiva religion at various international Sanskrit conferences, but this is the first book in which he systematically presents his views on the whole of Śaivism. The original text is in English and unpublished; P.-S. Filliozat has translated it into French with the same care and veneration with which he has edited the *Pandit N.R. Bhatt Felicitation Volume* (Delhi 1994).

The author's basic theory is that in Indian religion there exist two distinct traditions, the Vedic and the Tantric, which, in the course of history, have mutually influenced one another so that they unite in contemporary Hinduism.

In the "Introduction", the author explains his basic views and the essence of the doctrines of Āgamic Śaivism. The first chapter traces the beginnings of Śaivism in the Indus Valley civilization and Vedic literature. The second one examines the formation of the triad Brahmā, Viṣṇu and Śiva in Epic and Purāṇic sources. Because his focus of interest is Śaivism as a living religion with rituals and daily practices, he describes the mythology of Śiva in the Purāṇas (chapter three), which is the basis for the various forms of Śiva's images, which are presented in chapter four.

The author's deep knowledge of the Āgamic tradition is well shown in the fifth chapter entitled "Les formes du culte de Śiva dans le Sud de l'Inde". After an examination of Vedic elements in Āgamic rituals and a description of Purāṇic developments such as *tapas*, *tīrtha*, and so forth, he gives a detailed exposition of Āgamic rituals. First, Āgamic ritual elements such as *mantra* and *yantra* are examined. Then, preliminary rituals for temple construction (*karṣaṇa*, etc.), *pratiṣṭhā* (image-installing ritual), daily rituals (*nitya*), temple festivals (*utsava*), and expiatory rituals (*prāyaścitta*) are described. Being based on Sanskrit texts such as the Aghoraśivācāryapaddhati, which are not easy to access, this sort of presentation of Śaiva rituals will be much appreciated by general readers as well as specialists. Though some of the subjects treated in the texts are thereby repeated, Bh. also describes the actual practices and organization in South Indian temples. This section and the following section on the vow (*vrata*) further give useful information on the contemporary practices. The last chapter, chapter six, treats the cult of related deities such as Śakti, Gaṇeśa, Kārttikeya, Nandin, Viṣṇu and other gods.

Since there is no such general study of Śaivism in English, the publication of the original English version of this book would certainly be welcomed by the general public who cannot read French.

Jun Takashima

RICHARD H. DAVIS

Worshipping Śiva in Medieval India. Ritual in an Oscillating Universe. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. xvi + 200p. Rs. 295.- (ISBN 81-208-1747-8).

The book under review is the Indian reprint of the work published in 1991 by Princeton University Press with its title and subtitle exchanged. The only review which has come to my notice is that by Greg Bailey in *IJJ* 39 (1996) 55-60, but there must have been others which have evaded me – at least there should have

been since the book certainly deserves attention. Its subject matter not less than its way of presentation may claim a certain timelessness which justifies reprinting it without revision.

The book is about ritual as performed according to Śaiva Siddhānta and as explained by a world view and a theology, such that liturgy and ontology and theology reflect and constitute each other. The work comprises an introduction, five chapters and a brief conclusion, endnotes (p. 165-179), a glossary (p. 181-188), a “Selected Bibliography” (p. 189-193) and an index. Six plates with black-and-white photographs and eleven figures with sketches of important systematic correlations contribute to the clarity of the presentation. The bibliography is indeed “selected”! Those interested in a more exhaustive survey of secondary literature must extract it from the notes which add a welcome dimension of academic discussion and methodological reflection to the book: “I attempt to cite in these notes a large portion of recent scholarly work, so a diligent reader may follow up on topics of interest” (p. 165, n. 2). Equally selective is the index. Thus, e.g., by far not all of the terms in the glossary were deemed worthy of inclusion in the index; references to the pages on which a catchword may be found are not exhaustive and surprisingly exclude the notes completely; and there is no index of quoted (translated) passages in source texts.

The Introduction (p. 3-21) is entitled “Locating the Tradition” and does just that under the subtitles “Rājarāja’s Great Temple” (p. 4), “Temple Hinduism” (p. 6), “The Āgamas” (p. 9), “Śaiva Siddhānta” (p. 14), and “Śaiva Siddhānta as a System” (p. 19). The book is introduced as a synchronic presentation based on the Kāmikāgama and Aghoraśiva’s Kriyākramadyotikā (twelfth c.), thus representing the culmination of Śaiva Siddhānta, “spanning two and a half centuries and encompassing many parts of India, that aimed at formulating from the Śaiva *āgamas* a coherent and systematic school of thought and practice” (p. 17).

Chapter One (“Ritual and Human Powers” [p. 22-41]) “delineates ... a matrix of propositions that constitute the world within which Śaivas conceptualize and practice ritual” (p. 22), i.e., it sketches the philosophical categories by which the world is constituted according to Śaiva Siddhānta (the three categories; fetters, powers, and human effort; knowing and acting; daily worship and the worshiper).

Chapter Two (“Oscillation in the Ritual Universe” [p. 42-74]) shows that “the Śaiva worshiper repeatedly enacts in his ritual performance the motions of emission and reabsorption, which are at the same time the activities Śiva himself performs to animate the cosmos” (p. 42). It is a pattern that informs ritual actions, ritual space, the worshiper’s relation to the cosmos, to the ritual and to Śiva.

By enacting or incorporating this pattern and this rhythm the worshiper “becomes a Śiva” which – temporarily and ritually – anticipates the condition of liberation. Chapter Three (“Becoming a Śiva” [p. 83-111]) “is an account of the human soul’s religious passage from its beginning condition of bondage to the attainment of liberation, and of the crucial role ritual action plays in this passage” (p. 83).

While these two chapters discuss “the procedures through which Śaiva daily worship reduces the difference in status between the worshiper and Śiva” (p. 134) by

transforming the worshiper (fundamentally representing the movement of reabsorption), Chapter Four (“Summoning the Lord” [p. 112-136]) describes how this difference is reduced by the god’s descent into the *liṅga* (representing the movement of emission).

Characteristically, understanding (i.e., describing and explaining) the presuppositions and conditions of ritual worship takes much more space (chapters 2-4) than the description of the actual worship (Chapter Five, “Relations of Worship” [p. 137-162]).

D. wants above all to comprehend and to understand a system of thought and religious life which was initially new and strange to him. He further wants his readers to comprehend and to appreciate Śaiva Siddhānta. He is credible and convincing in both of these ambitions, which is already quite a lot to his credit and certainly makes his presentation successful and enriching. One might wish that he had continued further and bridged the gap between empathetic understanding and any of the many possible hypotheses or questions that, e.g., philology (manuscript research, textual analysis), textual history (chronology, intertextuality), the history of ideas (polemics, counterpositions) or the history of religions (in its historical no less than its systematic aspects) could have posed. But to ask for more is only possible because D. has laid the solid foundation of this comprehensive and comprehensible research.

Peter Schreiner

CORINNA WESSELS-MEVISSSEN

The Gods of the Directions in Ancient India. Origin and Early Development in Art and Literature (until c. 1000 A.D.). [Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 14]. Berlin: Dietrich Reimer, 2001. XXI + 233 p. (mit 1 Karte, 31 Illustrationen im Text, 22 Tabellen und 327 Abb.). € 152.76 (ISBN 3-496-02713-4).

Das vorliegende Werk, eine Berliner Dissertation, fügt sich ungewöhnlich gut in die Serie der “Monographien” ein, da alle drei Sachgebiete, von der Archäologie bis zur Philologie, Berücksichtigung finden. An den Anfang dieser Studie zur Ikonographie der acht (oder zehn) “Richtungsgottheiten” (p. 113), “Weltenhüter” oder Götter der Himmelsrichtungen ist eine umfassende Sammlung des auf die Lokapālas oder Dikpālas bezüglichen Materials aus der Sanskrit-Literatur vom Veda bis zu den Purānas gestellt unter ständigem Verweis auf und in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Sekundärliteratur, der jetzt der mit dem Buche fast gleichzeitig erschienene wichtige Aufsatz von H. Bodewitz “Classifications and Yonder World in the Veda” (*WZKS* 44 [2000] 19-59) hinzuzufügen ist.

Dieser erste, “Literarische Zeugen” überschriebene Abschnitt setzt sich noch ein wenig in den zweiten Teil hinein fort, der den “Bildern” gewidmet ist: Hier wird auch den buddhistischen Texten der ihnen gebührende Raum gegeben, während jainistische Quellen unberücksichtigt bleiben. Die erste bildliche Darstellung von Lokapālas überhaupt findet sich wenig überraschend an einem buddhistischen Bauwerk, dem Stūpa von Bhārhut, wenn im Norden (genauer Nordosten) eine Figur der Yakṣa-

Darstellungen durch eine Inschrift als *kupiro yakho* und im Süden (genauer Südwesten) eine andere als *virudako yakho* ausgewiesen wird (p. 18a ohne Verweis auf H. Lüders, *Bharhut Inscriptions*. [CII II/II]. Ootacamund 1963, B 1 & 4).

Die Entwicklung der Lokapālas in der indischen Bilderwelt wird mit viel Umsicht von ihren Anfängen an nachvollzogen, wobei auch mancher interessante Nebenaspekt wie Grundsteine oder der Beginn der Darstellung von Göttergruppen (§ 2.1.3) zur Sprache kommt. Gut herausgearbeitet werden die Linien der Entwicklung in den verschiedenen Gebieten Indiens, wobei sich eine deutliche Nord-Süd-Unterscheidung ergibt. Am Ende der Betrachtung steht eine Zusammenfassung der Ikonographie der Dikpālas, von denen als einzige die Darstellung des Vāyu (§ 2.5.6), zunächst mit einem Pferd, dann mit einer Gazelle als Reittier, auf hellenistische Vorbilder verweist und damit zu den aus dem Westen importierten Bestandteilen der indischen Götterwelt gehört wie etwa Revanta, dem H.-P. Schmidt eine zu dieser Thematik grundlegende Studie gewidmet hat: "Mithras the Horseman and Revanta the Lord of Horses" (in: *Some Aspects of Indo-Iranian Literary and Cultural Traditions*. Commemoration Volume of Dr. V.G. Parajpe. Delhi 1977, p. 132-157 [+ 1 Seite "Corrigenda", nur im Sonderdruck!]) mit 13 Abb.).

Zahlreiche Illustrationen und Abbildungen verdeutlichen das Gesagte. Die reiche Bebilderung von ausgezeichneter Qualität lässt dem Leser die verschiedenen Darstellungsweisen der Lokapālas klar vor Augen treten. Man wird daher gerne M. Willis zustimmen, der festgestellt hat, dass hier das grundlegende Werk zur Ikonographie der Lokapālas entstanden ist (*South Asian Studies* 17 [2001] 221).

Oskar von Hintüber

ADALBERT J. GAIL

Sonnenkult in Indien. Tempel und Skulpturen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2001. 122p. + 137 Abb. € 37.29 (ISBN 3-496-02726-8).

Mit dem vorliegenden Buch will der Verfasser in erster Linie die Mängel vergangener Forschungsarbeiten aufarbeiten und Irrtümer der Fachliteratur hinsichtlich der Identifizierung solarer Heiligtümer aufdecken und korrigieren. Diese sieht Gail (G.) vor allem in der bisher ungeklärten Frage nach der Differenzierung ursprünglich solarer und nicht-solarer Tempel in Westindien und in den unzureichenden Studien zu Homogenität oder möglichen regionalen Variationen der Darstellungsformen des Sonnengottes in Nordindien.

Im Einzelnen umfasst das Werk neun Kapitel (inklusive dem "Epilog"), die die mannigfaltigen Erscheinungsformen der Sonnenverehrung in Architektur und Skulptur von Rajasthan über Gujarat und Zentralindien bis nach Bihar, Bengalen und Nepal von der Zeit der Kuṣāṇas bis zum Niedergang des Sonnenkultes im 13. Jh. n.Chr. untersuchen. Der Autor bevorzugt aus "didaktisch-leserfreundlichen" (p. 9) Gründen eine Strukturierung des Inhalts nach geographisch-regionalen Aspekten, die nur bei zwei Kapiteln, welche der Darstellung synkretistischer Sūryas (p. 45ff.) sowie seiner Erscheinungsform als Liṅga (p. 53ff.) gewidmet sind, vernachlässigt werden.

Der ausführliche Registerteil (p. 99ff.) beinhaltet u.a. einen "Sanskritindex" (p. 99-102), ein Verzeichnis der hinduistischen Gottheiten (p. 105-107) sowie weitere Indizes, die dem Leser eine Suche nach unterschiedlichen Kriterien (Autoren, Herrschern und ihren Dynastien, Regionen, Tempelnamen und -orten, Museen und Verschiedenem) ermöglichen. Das "Literaturverzeichnis" (p. 113ff.) zeigt dem Leser ohne Anspruch auf Vollständigkeit die Vielfalt der bisherigen Forschung zum Sonnenkult. 137 qualitativ durchaus hochwertige Schwarz-weiß-Photographien dienen als visuelle Dokumentation und Untermauerung der aufgestellten Hypothesen. Eine fünfseitige Zusammenfassung in englischer Sprache (p. 94ff.) vermittelt auch dem des Deutschen unkundigen Leser einen Eindruck von der mit der eindeutigen Identifizierung solarer Heiligtümer verbundenen Problematik.

Den inhaltlichen Schwerpunkt der Studie bildet die akribische Beleuchtung und Analyse aller als Sonnenheiligtümer identifizierter Bauten, verbunden mit der Suche nach allgemeinen Kriterien und methodischen Ansatzpunkten, die eine klare Zuordnung historischer Tempelanlagen zu den in ihnen verehrten Gottheiten ermöglichen. Ebenso großes Augenmerk legt der Autor aber auch auf die Erfassung ikonographischer Eigentümlichkeiten einzelner solarer Kultobjekte, die sich in seltenen Fällen noch *in situ* befinden, großteils jedoch im Museum zu begutachten sind.

Im 2./3. Jh. n.Chr. finden sich nach Meinung des Autors die ersten bildlichen Nachweise des Einflusses der Magas, einer aus dem Iran stammenden Sonnenpriesterschaft, in Mathurā. Der lange Waffenrock, der Gürtel und die hohen Stiefel waren kennzeichnend für das Aussehen Sūryas, welches im Laufe der Zeit und der geographischen Verbreitung verschiedene Veränderungen durchlaufen hat. Der hockende Sonnengott der Kuṣāṇas, versehen mit Lotus und Dolch und flankiert von zwei oder vier Pferden, wandelt sich in der Gupta-Zeit zu einem stehenden Kultbild, welches in der letzten Phase dieser Epoche wieder einem sitzenden Sūrya mit Brustpanzer, Siebenspäner und den Begleitfiguren Daṇḍin und Piṅgala weicht. Letztere werden im 7./8. Jh. durch die Erdgöttin Mahāśvetā und Sūryas Gemahlinnen sowie seine Zwillingsöhne, die beiden Aśvins, ergänzt. Dieses Bild findet sich mit stilistischen Eigenheiten auch in Nepal, während im Süden Indiens, in Tamil Nadu, der Sonnengott barfuß ohne Rüstung, Pferdegespann und Entourage, nur versehen mit einem Lotus auskommen muss.

Die lokalen historischen und religionspolitischen Gegebenheiten berücksichtigend, verweist G. wiederholt auf die Verschmelzung und Interaktion der verschiedenen hinduistischen Kulte, wie sie v.a. in Gujarat und Rajasthan zu beobachten sind. Dabei unterteilt er die von ihm untersuchten Sonnentempel in die Kategorien "reine" (*śuddha*) Heiligtümer, also solche, deren zentrale Wandnischen ausschließlich mit Sūrya-Darstellungen besetzt sind, und "gemischte" (*miśra*) Kultbauten, bei denen die Hauptnischen auch anderen religiösen Gemeinschaften zur Verfügung gestellt wurden.

Die Klassifizierung eines Heiligtums als solare Kultstätte ergibt sich allerdings nicht zwingend durch die ikonographische Bestimmung der Nischenfiguren, zumal nur noch in den seltensten Fällen das ursprüngliche Kultbild erhalten ist. Als ein Charakteristikum sowohl des exklusivistischen als auch des inklusivistischen Typus kann nach G. daher auch die Öffnung des Sūrya-Tempels nach Osten gelten.

Nur in Ausnahmefällen trifft diese Beobachtung nicht zu, wie beispielsweise in der *pañcāyatana*-Anlage von Delmal, wo Dedikation und Ausrichtung des Hauptheiligtums der Devī Limbojīmātā den Eingang des Sūrya-Tempels auf der Nordseite bedingen.

Höhepunkte des Sonnenkults bilden wohl die Tempel von Moḍhera in Gujarat (11. Jh.) und Koṇārka in Orissa (13. Jh.); der Untergang der Sonnenverehrung ist jedoch bereits zu dieser Zeit bemerkbar. Die Abstraktheit der Sonne machte sie letztlich zur Beute anderer Kulte, und das "synkretistische Sonnenbild" des Mittelalters ist nach G. "als sichtbares Zeichen für Umklammerung durch Viṣṇuismus und Śivaismus" (p. 91) zu verstehen.

Im Allgemeinen liefert das besprochene Werk einen umfangreichen, weitgestreuten Überblick über die Verehrung des Gottes Sūrya und seiner vielfältigen Erscheinungsformen. Mittels einer peniblen Analyse und unter Berücksichtigung historischen Quellenmaterials erfolgen die ikonographischen Zuordnungen und werden Hypothesen hinsichtlich der Verbreitung dieses Kultes und seiner regionalen Besonderheiten erstellt, manchmal auch ohne ausreichende Belege dafür zu erbringen. Bemüht, dem Leser die ungeheure Vielfalt an relevantem Material näher zu bringen, läuft der Autor nämlich Gefahr, die wissenschaftliche Relevanz der einzelnen Beispiele zugunsten einer deskriptiven Aufzählung zu vernachlässigen. Dennoch liefert das Buch dank G.s ausgezeichnete ikonographische Kenntnisse beachtenswerte Hinweise und Thesen zum indischen Sonnenkult im Allgemeinen und zur hinduistischen Tempelarchitektur Nordindiens im Speziellen.

Verena Widorn

CLAUDINE BAUTZE-PICRON

The Buddhist Murals of Pagan. Timeless Vistas of the Cosmos. Photography by Joachim K. Bautze. Bangkok: Orchid Press, 2003. 242p. (ISBN 974-524-025-7).

In Pagan wurden in der Zeit vom 11. bis zum 14. Jahrhundert zahlreiche Tempel und Stūpas erbaut, die bis heute relativ wenig erforscht sind. Der bahnbrechenden Arbeit von G.H. Luce, *Old Burma – Early Pagan* (1969-1970) folgten weitere wissenschaftliche Bestandsaufnahmen erst wieder in den späten 80er Jahren (N. Oschegowa und P. Strachan) und schließlich 1991-2000 das achtbändige *Inventory of Monuments* von P. Pichard. Alle diese Werke ermöglichen einen guten Zugang zur Kunst von Pagan, die in ihrer Vielfalt damit aber noch lange nicht erschlossen ist. Bautze-Picron (B.) hat mit ihrem Buch nun erstmals versucht, die gemalte Innenausstattung der Tempel als Gesamtheit zu dokumentieren.

In den ersten drei Kapiteln werden Darstellungen Buddha Śākyamunis und seiner früheren Geburten (Jātakas) besprochen, während im vierten die Buddhas vergangener Zeitalter und der Buddha der Zukunft dokumentiert werden. Diese Thematik läßt die inhaltliche Dominanz des Theravāda-Buddhismus erkennen. Als bevorzugte Textquellen für das Leben des Buddha werden die Nidānakathā zusammen mit der Jātakatthavaṇṇanā und dem Buddhavaṃsa zitiert. Gleichzeitig wird hervorgehoben, dass stilistische und kompositorische Vorbilder in NO-Indien zu finden sind. Dazu sei als Beispiel die Beschreibung der unterschiedlichen Darstellungen

des Wunders von Vesāli bzw. Pārileyyaka in Indien bzw. Pagan genannt (p. 60ff. mit Abb. 64 und 65).

Im folgenden fünften Kapitel werden Gruppen von Figuren, z.B. solche, die den Buddha begleiten, besprochen, weiters Bodhisattvas, die hier nicht dieselbe Identität wie im Mahāyāna-Buddhismus haben, sondern begleitende und schützende Funktionen ausüben. Das sechste Kapitel ist der Beschreibung der zahlreichen Elemente einer alles überdeckenden Welt von Fabeltieren, Pflanzenranken etc. gewidmet. B. hebt klar hervor, dass es sich dabei nie um rein dekorative Motive handelt (p. 119); sie weist den Leser immer auf das kosmologische Gesamtkonzept der Ausstattung der Tempel hin. Diese Sichtweise – einmal herausgestellt – scheint so klar, dass eine andere Interpretation gar nicht mehr denkbar ist.

Das Hauptverdienst der vorliegenden Arbeit liegt gerade darin, dass in die Fülle von bisher einzeln besprochenen Motiven und Themen eine Ordnung gebracht wird. Es wird deutlich gemacht, dass der Tempel als Abbild des Kosmos und der Buddhaschaft gestaltet ist. Der Besucher findet ein Echo auf seine spirituelle Sehnsucht nach letzterer und sieht den langen Weg des Śākyamuni vor sich (p. 208). Der Buddha wird in Pagan nicht nur als Vorbild, d.h. in seiner didaktischen Funktion gesehen, sondern auch in einen kosmologischen Zusammenhang gestellt. Dieser Aspekt ist in Indien – wenn er dort je anzutreffen war – nicht belegt (p. 208). In Pagan zählen dazu die Darstellungen des von Flammen umgebenen Buddha, der so als ein Wesen aus Licht erscheint, des Buddha, der im kosmischen Wasser ruht, und auch Darstellungen des predigenden Buddha auf der Spitze des Berges Meru.

Im siebten und letzten Kapitel sind die Wandmalereien aller im Buch erwähnten Tempel beschrieben. Die Tempel sind nach ihrer Lage innerhalb von Pagan in Gruppen zusammengefasst. Jeder Beschreibung der Malereien folgen Hinweise zu ihrer Datierung sowie Literaturangaben. Es wird klar, dass die Ausstattungsprogramme durchaus unterschiedlich sind, aber doch denselben Gesetzen gehorchen. In diesem Teil werden auch die stilistischen Quellen besprochen. B. stellt die frühen Malereien in die Nähe der zeitgenössischen Kunst NO-Indiens, insbesondere Bengalens, wofür durchaus überzeugende Beispiele angeführt werden. Es wird gezeigt, wie in der Folge eine Entwicklung stattfindet, die erkennen lässt, dass indische Elemente die Basis dieser Kunst bleiben, obwohl eigenständig Burmesisches immer stärker in Erscheinung tritt. Signifikant ist z.B. das Erscheinungsbild des Buddha, der immer deutlicher burmesische Gesichtszüge zeigt. Weiters fand die eigenständig burmesische Freude an raffiniertem Dekor ihre Fortsetzung auch in modernen Lackarbeiten (p. 207). In diesem letzten Kapitel wäre die Einfügung von Grundrissen für eine bessere Orientierung beim Lesen sehr hilfreich gewesen, insbesondere da die Tempel keine einheitliche Ausrichtung haben (Eingang im Norden oder Osten).

B. hat mit diesem Buch einen sehr wertvollen Beitrag zur Erforschung der Kunst von Pagan geleistet und damit die Basis für weitere Einzelstudien gelegt.

Eva Allinger

WIM VAN SPENGEN

Tibetan Border Worlds. A Geohistorical Analysis of Trade and Traders. London – New York: Kegan Paul International, 2000. ix + 307p. \$ 76.50 (ISBN 0-7103-0592-3).

Wim van Spengen (S.) ist einem weiteren, sozialanthropologisch-tibetologisch interessierten Fachpublikum durch eine in der Zeitschrift *Kailash* (13,3-4 [1987] 131-277) veröffentlichte Arbeit zur Entwicklung des Handels bei den Nyishangba im Distrikt Manang im Norden Zentralnepals bekannt. Das Hauptaugenmerk lag dabei auf dem Entstehen von Aktivitäten im Fernhandel von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart. In *Tibetan Border Worlds* – Kapitel 5 bis 7 stellen eine nur geringfügig veränderte Neufassung des früheren Artikels dar – verband er dies mit einer Darstellung der geopolitischen Geschichte Tibets seit der Zeit des frühen Königreichs (Kapitel 2) und einer Analyse der Geohistorie des tibetischen Handels (Kapitel 4). Sein Ansatz und methodisches Konzept, in den Grundbegriffen an den französischen Schulen der historisch-regionalen Geographie (Vidal de la Blache) und der Annalisten (Lucien Febvre, Marc Bloch), insbesondere der Strukturgeschichte Fernand Braudels orientiert, sind Hauptinhalt der Kapitel 1 bzw. 3.

Dem Begriff der Regionalität – “the concept of regionality stands for the recognizable identity of a particular history of human groups at the intersection of an interlocking whole of locational-physical, political-economic, and socio-cultural universes” (p. 52) – kommt dabei eine wesentliche Rolle in S.s Arbeit zu, insofern er strukturell-geographische und handlungsbezogen-historische Dimensionen oder “structure and social agency” in sich vereinen soll. Neben geographischen Gegebenheiten (z.B. Netzwerk von Klöstern, Städten, Routen) inkludiert seine Beschreibung der tibetischen Regionalität zusätzlich kulturell-sprachliche Aspekte.

S.s Analyse des Handelswesens in Tibet und daran angrenzenden Regionen ergibt, dass es “traditionell” auf dem lokalen und regionalen Tausch von Salz, Wolle und Getreide beruhte (von ihm als “traditional barter complex” bezeichnet), der durch den Fernhandel mit Luxusgütern (u.a. Moschus, Heilkräuter, Edelsteine) ergänzt wurde, wobei sein ursprünglicher Fokus in der Sichtweise des Autors auf monastischen Festen und überregionalen Pilgerstätten lag. Infolge des im 19. Jh. wachsenden Einflusses der britisch-indischen *économie-monde* – ein von Braudel entlehnter Terminus zur Bezeichnung einer ökonomisch autonomen Weltregion – erlebte der Fernhandel mit Wolle einen großen Aufschwung, wodurch neue Handelsnetzwerke geschaffen wurden, von denen vor allem die von S. als “Bhotia” bezeichneten Gemeinschaften in den Grenzgebieten Tibets profitierten.

S.s Vorhaben, eine möglichst umfassende Darstellung der geohistorischen Entwicklung des Handels in Tibet zu liefern und dabei lokale, regionale und überregionale Faktoren und Zusammenhänge zu berücksichtigen, ist ein hervorragender, auch theoretisch gut fundierter Ansatz. Die Umsetzung dieses Vorhabens kann jedoch aus den folgenden Gründen nicht wirklich als gelungen bezeichnet werden. An erster Stelle sind hier wiederholt vorkommende Vereinfachungen, Stereotypen oder auch plakative, durch nicht weiter differenzierte Phrasen ausgedrückte Zusammenfassungen historisch-politischer, geographischer, ökonomischer und ande-

rer Sachverhalte, wie z.B. “monasticism as a way of life” oder “system of monastic feudalism”, zu nennen. Dies gilt auch für die in einem Absatz diskutierte und “in the strict ‘European’ sense of the term” (p. 26) – ohne dies näher zu erklären – negativ beantwortete Frage, ob Tibet nach dem 17. Jahrhundert als “echter Staat” bezeichnet werden könne. Dass in einer Reihe von Fällen die Basis dieser verallgemeinernden Charakterisierungen nur vereinzelte, nicht selten in wenig sachkundigen Reiseberichten oder Werken zu findende “Belege” sind, macht diese Vorgangsweise umso problematischer.

Vermutlich ist dies auch die Erklärung für eine Vielzahl von Fehlern und Mängeln in “Details”, wie z.B. die Benennung von Kinnaur als “hill state” (p. 29), die Subsumierung der “Kadampa” unter die “Kagyü”-Schule oder ohne erkennbares System wiedergegebene tibetische Begriffe und Namen (z.B. “Srong-btsan gampo” [p. 19]). Dieser Umstand verweist auf ein weiteres Grundproblem der vorliegenden Arbeit, das in der fragwürdigen Auswahl und Verwendung der Quellen besteht. Eine Publikation des Kunsthistorikers Michael Henss als (noch dazu einzige) Referenz zur politischen Entwicklung Tibets im 7. Jh. anzuführen (p. 19) ist ebenso Ausdruck dafür wie der Umstand, dass Pedro Carrascos aus dem Jahr 1959 stammendes Werk *Land and Polity in Tibet*, das aufgrund einer Reihe neuerer Arbeiten (z.B. Melvyn Goldsteins) längst überholt ist, noch immer als autoritative Darstellung der landrechtlichen Verhältnisse im vormodernen Tibet zitiert wird (p. 77).

Trotz der genannten Einschränkungen ist S.s multidisziplinäre Darstellung der Entwicklung des Handelswesens in Tibet als Versuch zu würdigen, die Frage der generellen ökonomischen Entwicklung in Tibet und seinen Randgebieten zum Thema einer umfassenden Untersuchung zu machen und ein theoretisches Rahmenkonzept zu erstellen, in dem auch strukturgeschichtliche und komparativ orientierte Ansätze integriert sind.

Christian Jahoda

