

Am Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien abgefasste Diplom/Masterarbeiten und Dissertationen

LISBETH VERENA BITTO

From Contest to Celebration. The Representation, Positioning and Use of the Female Body in Contemporary Indian Art. Dipl. 2013. 146p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/25442/>)

Im Jahr 1999 zeigte die indische Video-Performance-Künstlerin Sonja Khurana ihre Video-Installation *Bird* und rief dabei heftige Reaktionen in der Gesellschaft und Kunstszene Indiens hervor. Die Arbeit thematisiert die Beschränkungen des physischen Körpers sowie den Versuch eines gescheiterten Fluges. Im zweiminütigen Video versucht eine nackte und korpulente junge Frau in unbeholfen tragischer Art und Weise die Schwerkraft zu überwinden, um von einer Holzkiste zu fliegen. Die Künstlerin selbst ist Protagonistin in *Bird* und bricht durch ihre nackte Performance mit etablierten Frauenbildern Indiens.

Die Arbeit erforscht Weisen der Darstellung des weiblichen Körpers in der zeitgenössischen indischen Kunst und behandelt im Besonderen Fragen der Form, Positionierung und des Gebrauchs als Zeichen von Konflikt und Verehrung. Dabei werden folgende Problemstellungen aufgegriffen: Wie zeichnen indische Künstlerinnen den weiblichen Körper und welche Bedeutung kommt diesem in der Gesellschaft zu? Zeigt sich eine Wandlung im Körperverständnis der Künstlerinnen und wie spiegelt sich dies in ihrer Kunst wider?

Diese Thematik wird mit einem kunsthistorischen und kulturwissenschaftlichen Ansatz erforscht. Zusätzlich beleuchtet die Studie das Kunstschaffen und Leben von fünf zeitgenössischen indischen Künstlerinnen: Anupam Sud, Gogi Saroj Pal, Rekha Rodwittiya, Pushpamala N. und Sonia Khurana. In ihren Arbeiten zeigt sich, dass der weibliche Körper zunehmend als Symbol Verwendung findet, um soziale, politische und philosophisch brisante Inhalte und die vergegenständlichte und sexistische Darstellung der Frau in den indischen Massenmedien zu thematisieren. Verstärkt hinterfragen feministische Künstlerinnen traditionelle Frauenbilder und versuchen, eine neue Sichtweise in Kunst und Gesellschaft zu propagieren. Dabei dient das Frauenbild als Symbol der kritischen reflexiven Selbstbetrachtung und Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur, Herkunft, Tradition, Religion und Geschichte.

L.B.

GABRIELE COURA

The Life and Works of the Thirteenth Karma-pa bDud-'dul-rdo-rje (1733-1797). Mast. 2013. 112p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/30960/>)

Gegenstand dieser Abschlussarbeit ist der Dreizehnte Karma-pa, bDud-'dul-rdo-rje (1733-1797). Um seinen Einfluss auf die Zeit und die Gesellschaft, in der er lebte, zu untersuchen, werden zwei verschiedene Quellen herangezogen: seine Lebensgeschichte und seine literarischen Werke.

Das Herzstück der Arbeit ist das zweite Kapitel, in dem die Lebensgeschichte behandelt wird. Es beginnt mit einer Bestandsaufnahme der verfügbaren Quellen zum Leben bDud-'dul-rdo-rjes und beschreibt in Folge die politische Situation in Tibet zu seiner Zeit sowie Menschen und Orte, die eine wichtige Rolle für ihn spielten. Die Lebensgeschichte, die zur Übersetzung ausgewählt wurde, ist das erste Kapitel des bKa' bryud gser phreng gi rnam thar rab 'byams zla ba chu shel gyi 'phreng ba'i kha skong von sTobs-dga'-g.yul-rgyal (1940-1997), eine Quelle, die umfassender und präziser als ihre Vorgänger ist. Nach einer kurzen Einführung in Leben und Werk des Autors sowie das Werk selbst folgt die kritische Edition und Übersetzung. In einem abschließenden Abschnitt werden die gewonnenen Informationen mit denen anderer Quellen verglichen: Widersprüche werden aufgezeigt, Auslassungen und Hinzufügungen beschrieben.

Da die von bDud-'dul-rdo-rje verfassten Werke nicht leicht zugänglich sind, gibt das dritte Kapitel der vorliegenden Arbeit zunächst einen Überblick über erhältliche Ausgaben, sowohl in Tibetisch als auch in Übersetzung. Es folgt eine kurze Evaluierung; basierend auf einer Ausgabe der "Gesammelten Werke" werden die literarischen Genres und die von bDud-'dul-rdo-rje behandelten Themen untersucht.

Als Gesamtergebnis entsteht ein klareres Bild von bDud-'dul-rdo-rje: sein Leben war charakterisiert von einer engen Beziehung zu seinen Lehrern Si-tu Chos-kyi-'byung-gnas und Kah-thog Tshe-dbang-nor-bu, einem beachtlichen Engagement bei der Ausbildung seiner Schüler und einem starken Interesse an einem breiten Spektrum von Themen, das sich in seiner literarischen Tätigkeit widerspiegelt.

G.C.

BETTINA DENK

Hinglish – die neue Sprache des modernen Bollywoodfilms. Darstellung und Analyse der Sprache und deren Kontaktphänomene anhand von Dialogen in zwei ausgewählten Filmen. Mast. 2012. 102p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/24458/>)

Ziel dieser Arbeit war, “Hinglish”, die neue Sprache des modernen Bollywoodfilms, anhand von ausgewählten Dialogen aus den Filmen *Kabhi Khushi Kabhi Gham* und *Namastey London* darzustellen und zu analysieren. Es sollte geklärt werden, ob die Diaspora, d. h. ein Umgebungswechsel, zu dieser sprachlichen Veränderung führte oder andere Gründe hierfür verantwortlich sind.

Im Anfangskapitel wird zunächst auf Sprachkontaktphänomene wie Code-Switching und Code-Mixing eingegangen, um die Entstehung dieser neuen Sprache besser verstehen zu können. In der Arbeit wird dann gezeigt, wie sich ein Sprachwechsel vollzieht und aus welchen Gründen es zu Sprachveränderungen wie Code-Switching kommt. Dies erfolgt anhand der beiden oben genannten Filme. Des Weiteren wird aufgezeigt, wie sich Hinglish allgemein entwickelte und wie sich diese Entwicklung auf die Sprache der Bollywoodfilme auswirkt.

Folgende Haupthypothesen werden in den Vordergrund gestellt: (1) Die Diaspora, also die Migration in andere Länder, bewirkt eine Veränderung bei den Migranten im Hinblick auf ihre Sprache. (2) Es hat sich ein Typ des/der “neuen” oder “modernen” Inders/in entwickelt, der sich den veränderten Gegebenheiten anpasst, aber seine Wurzeln nicht vergisst.

Ausgewählte Dialoge aus den beiden Filmen werden zunächst transkribiert, übersetzt und analysiert. Die analysierten Dialoge werden dann miteinander verglichen und anhand der beiden genannten Hypothesen untersucht. Dabei wird unter anderem auch auf die Jugendkultur, die Beziehungen zwischen den Generationen, die Geschlechterrolle bei der Sprachwahl, Gespräche zwischen Gleichgeschlechtlichen und den Einfluss der Bildung auf den Sprachgebrauch eingegangen und ein Vergleich der Inhalte der Filme mit der Realität gezogen.

Schlussendlich werden beide Hypothesen anhand der erarbeiteten Informationen verifiziert. Die Diaspora bewirkt hier einen Sprachwechsel, wie sich eindeutig durch die Dialoganalyse feststellen lässt. Die Sprachveränderungen bzw. -anpassungen erfolgen vor dem Hintergrund unterschiedlicher Gegebenheiten und äußern sich in verschiedenen Formen. Auch die zweite These wird verifiziert. Es hat sich ein “neuer” Inder entwickelt, der sich seinem neuen

Umfeld anpasst, aber dabei seine Wurzeln und Traditionen nicht aus dem Blick verliert.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Hinglish im Allgemeinen auf dem Wege ist, sich durch seine große Beliebtheit zu einer der größten Sprachen der Welt zu entwickeln. Diese neue Sprache ist heute nicht mehr wegzudenken, und es wird immer schwieriger, festzustellen, welche Sprache die Muttersprache ist, und welche die Sprache ist, mit der sie gemischt wird, da sich die in einem Satz oder Diskurs enthaltenen Worte und Phrasen aus den beiden involvierten Sprachen eindeutig die Waage halten.

B.D.

JAN DOLENSKY

Die Lehre von den drei Beschaffenheiten im Lichte von Vinītadevas Triṃśikāṭīkā und 'Ju Mi phams Kommentar zu Vasubandhus Triṃśikā. Dipl. 2013. 110p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/26023/>)

Sowohl die Triṃśikāvijñaptikārikā (Tr) von Vasubandhu als auch Sthiramatis Kommentar dazu, das Triṃśikāvijñaptibhāṣya (TrBh), gehören zu den wichtigsten Werken der Yogācāra- oder Vijñānavāda-Tradition. Beide Texte sind im Sanskritoriginal erhalten geblieben, wurden wissenschaftlich bereits ausführlich untersucht und in verschiedene europäische Sprachen übersetzt. Vinītadevas Subkommentar zu Sthiramatis TrBh, die Triṃśikāṭīkā (TrṬ), ist großteils nur in der tibetischen Übersetzung erhalten geblieben und wurde von Leslie Kawamura zum ersten Mal im Jahre 1975 aus dem Tibetischen ins Englische übersetzt. Im Jahre 1985 publizierte Padmanabh S. Jaini erstmals die Sanskritfragmente der TrṬ.

Die vorliegende Diplomarbeit konzentriert sich auf die Darstellung der drei Beschaffenheiten (*trisvabhāva*) in der TrṬ und behandelt im Speziellen den Kommentar zu den Versen 20-25 der Tr (zusammen mit dem TrBh), in welchen die drei Beschaffenheiten (*parikalpita-*, *paratantra-* und *pariṇiṣpannasvabhāva*) dargestellt werden.

Die Einleitung gibt einen historischen Überblick über die relevanten Werke und ihre Autoren sowie über die Entstehung der Yogācāra-Schule, ihre hermeneutischen Prinzipien und die zentrale Lehre der drei Beschaffenheiten.

Vinītadevas Kommentar zu Tr(Bh) 20-25 wurde aus dem Tibetischen übersetzt, da zu diesem Textteil nach dem aktuellen Forschungsstand kein Sanskritoriginal erhalten ist. Die beigefügte kritische Edition der tibetischen Über-

setzung der Trṭ stützt sich auf die kanonischen Ausgaben von Derge, Peking und Narthang. Bei der Erstellung der Übersetzung wurde das auf Sanskrit erhaltene TrBh miteinbezogen, insofern Vinītadeva in seinen Zitaten meist nur den Beginn der jeweiligen Verse der Tr und der Textpassagen des TrBh anführt. Durch den Abgleich mit Sthiramatis Kommentar wurde es möglich, diese Anfangszitate (*pratīka*) eindeutig zu identifizieren und somit die auf diese bezogenen Ausführungen der Trṭ besser zu verstehen.

Als Grundlage für einen Vergleich der ursprünglichen indischen Tradition des Yogācāra mit einer rezenten tibetischen Tradition wurde der Kommentar Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa'i mchen 'grel des tibetischen Gelehrten 'Ju Mi pham (1846-1912) zu den ausgewählten Versen der Tr übersetzt.

Schlussbetrachtungen und zwei Bibliographien bilden den Abschluss der Arbeit.

J.D.

SANDRA HOCHWARTER

Die Aufnahme des Erleuchtungsgeistes. Eine Übersetzung von Prajñākaramatis Bodhicaryāvatārapañjikā 3.1-19. Dipl. 2013. ix + 95p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/26013/>)

Śāntideva, ein indischer buddhistischer Mönch, der der Madhyamaka-Tradition angehörte, verfasste im 8. Jh. u. Z. den Bodhicaryāvatāra. Dieses Werk beschreibt den spirituellen Pfad eines Bodhisattva, der durch die Praxis der sechs Vollkommenheiten (*pāramitā*) Stufe um Stufe, beginnend mit dem Hervorbringen des Erleuchtungsgeistes (*bodhicitta*) und endend mit der Einsicht (*prajñā*) in die höchste Wahrheit, seinem Ziel, der Erleuchtung (*bodhi*), näher rückt. Dabei begleitet ihn stets sein Mitgefühl (*karuṇā*) für alle im Leid des Existenzkreislaufs (*samsāra*) gefangenen Lebewesen, denen zu helfen er sich verpflichtet und denen er gelobt, sein eigenes Heil so lange hinauszuzögern, bis alles Leid ein Ende gefunden hat und alle Lebewesen die Erleuchtung erlangt haben.

Im Rahmen dieser Thematik lenkt Śāntideva im dritten Kapitel des Bodhicaryāvatāra seine Aufmerksamkeit auf den ersten Schritt, den der Aspirant auf dem Weg eines Bodhisattva setzt. Dieser Schritt ist gleichzusetzen mit dem bewussten Entschluss, den Erleuchtungsgeist aufzunehmen, d.h. dem festen Vorsatz, fortan seinen Geist neu auszurichten, alles zuvor Dagewesene hinter sich zu lassen, sich vollkommen loszulösen, sich von den Fesseln der Verhaf-

tungen zu befreien und sich nur noch seinem spirituellen Ziel zu widmen. Dieses Ziel, dem der vom Augenblick der Aufnahme des Erleuchtungsgeistes an als Bodhisattva angesehene Aspirant entgegenstrebt, umfasst im Mahāyāna nicht mehr nur das eigene Heil, die eigene Erlösung aus dem Saṃsāra, sondern schließt alle Lebewesen in die Heilsfindung mit ein.

Die hier vorgestellte Arbeit gliedert sich in zwei Abschnitte. Im ersten Teil findet sich sowohl ein Überblick über den Inhalt, die Informationen zum Autor und die philosophische Strömung, die Madhyamaka-Tradition, in die der Bodhicaryāvatāra eingebettet ist, als auch eine kurze Zusammenfassung der bekannten historischen Fakten über die Bodhicaryāvatārapañjikā und ihren Autor Prajñākaramati. Darüber hinaus wird der für den gesamten Bodhicaryāvatāra so essentielle Begriff von *bodhicitta* unter den Gesichtspunkten seiner historischen Entwicklung, seiner Bedeutungsvielfalt und der daraus resultierenden Schwierigkeit einer treffenden Übersetzung näher beleuchtet.

Der zweite Abschnitt, das Herzstück der Arbeit, enthält eine deutsche Übersetzung der Verse 1-19 des dritten Kapitels des Bodhicaryāvatāra und der entsprechenden Passage in Prajñākaramatis Kommentar dazu. Diese wurde auf Grundlage des Sanskrittextes, wie er in der Edition von de La Vallée Poussin zu finden ist,¹ und unter Einbezug zweier tibetischer Versionen (Derge- und Peking-Rezension) vorgenommen. Weiters enthält die Arbeit eine Edition der ausgewählten Textpassage, welche anhand der beiden genannten tibetischen Versionen des Vers- und Kommentartextes erstellt wurde, unter weiterer Berücksichtigung des von Akira Saito publizierten tibetischen Textes der Manuskripte des Bodhicaryāvatāra, die in Dun Huang gefunden wurden.²

Die ausgewählten Verse und der für das Verständnis des Textes so wertvolle Kommentar dazu haben den entscheidenden Schritt, der ein gewöhnliches Lebewesen augenblicklich zu einem Bodhisattva werden lässt, nämlich die Aufnahme des Erleuchtungsgeistes, zum Inhalt. Die Bodhisattvas bringen in jedem Moment und in unerschöpflichem Maße den Erleuchtungsgeist hervor; ihr ganzes Sein ist darauf ausgerichtet, den Lebewesen zu dienen und ihnen zum Heil zu verhelfen. Bodhisattvas bringen Licht in Form der Lehre des Buddha in das von Leid gezeichnete Dasein der Lebewesen; ihr eigenes Eingehen

¹ Siehe Louis de La Vallée Poussin (Hrsg.), *Bodhicaryāvatāra by Śāntideva with the Commentary of Prajñākaramati*. [Bibliotheca Indica 150]. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1901-1914.

² Siehe Akira Saito, *A Study of the Dūn-huáng Recension of the Bodhisattvacaryāvatāra*. A Report of Grant-In-Aid for Scientific Research. Term of Project: 1997.4-2000.3. Mie: Mie University, 2000.

in das Parinirvāṇa wird bis zum Aufhören allen Leidens, bis zum Ende des Saṃsāra, hinausgezögert. Der Bodhisattva gibt in seinem wohlthätigen Wirken alles auf: seinen Körper, seine Besitztümer, sogar seinen angesammelten religiösen Verdienst gibt er zum Wohle aller Lebewesen hin. Er befreit sich von seinen Fesseln und Anhaftungen, seinen Verstrickungen im Saṃsāra, gibt sein "Ich" vollkommen auf und besteht fortan nur noch in seinem Streben danach, allen unerlösten Wesen eine Stütze in jeglicher benötigter Form auf ihrem Weg zur Befreiung aus dem Saṃsāra, hin zur Erleuchtung zu sein. Aus diesen Versen geht klar hervor, dass sich der Bodhisattva hier bereits in der ersten Vollkommenheit, der Vollkommenheit des Gebens (*dānapāramitā*), übt.

Den Abschluss der vorliegenden Arbeit bilden eine detaillierte Erläuterung und Analyse der samt Kommentar übersetzten Verse.

S.H.

HEIDRUN JÄGER

Eine ideengeschichtliche Untersuchung des Mahāyāna-Sūtras Jñānālokālaṃkāra. Dipl. 2013. 130p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/26403/>)

Unter Verwendung der kritischen Ausgabe des Sanskrittextes¹ und Heranziehung der tibetischen Übersetzung (Rezensionen von sDe-dge und Peking) widmet sich der erste Teil dieser Studie dem Textaufbau und Lehrinhalt des Mahāyāna-Sūtras Sarvabuddhaviṣayāvātārajñānālokālaṃkāra. Nach einer Erörterung der Einordnung und Datierung des Sūtras gemäß dem bKa' 'gyur sowie einschlägigen Sekundärquellen wird sein hier in sechs Kapitel gegliederter Inhalt anhand der Übersetzung repräsentativer Passagen ausführlich vorgestellt. Dabei werden die Lehren aus anderen buddhistischen Werken, wie dem Kāśyapaparivarta als einem der Ratnakūṭavaipulyasūtras und dem Śālistambasūtra, berücksichtigt, die im Sūtra angesprochen und zitiert werden bzw. mit diesem inhaltlich in Verbindung stehen.

Auf die Frage Mañjuśrīs nach der Bedeutung des Lehrsatzes vom abhängigen Entstehen (*pratītyasamutpāda*) "Weder Entstehung [gibt es] noch Vernichtung (*anutpādo 'nirodhaḥ*)" erfolgt die Beschreibung der Aktivität des Tathāgata als Weisen des wechselseitigen Wirkens des "Form-Körpers" (*rūpakāya*) und des mit dem unentstandenen Tathāgata identifizierten "Körpers der Lehre" (*dhar-*

¹ Takayasu Kimura, Nobuo Ōtsuka, Hideaki Kimura and Hisao Takahashi (ed.), 梵文校訂『智光明莊嚴經』*Sarvabuddhaviṣayāvātāra-jñānālokālaṃkāra nāma mahāyānasūtra*. Sanskrit Text. Tokyo: Taisho University Press, 2004.

makāya) zum Wohl aller Lebewesen. Durch Anwendung geschickter Mittel (*upāya*) ruft der Tathāgata in mannigfaltigen Formen – als Erscheinung des Śakra oder des Großen Brahmā, in der Gestalt der großen Dharma-Trommel, einer Wolke, der Sonne oder des wunscherfüllenden Juwels oder auch in Form des Echos, der Erde und des Raums – ohne Unterscheidung, Bewertung und Anstrengung bei den Lebewesen das Streben nach dem “Licht höchsten Wissens” (*jñānāloka*) hervor, wodurch sie in die Sphäre aller Buddhas (*sarva-buddhaviṣaya*) eintreten können. Das Streben nach der Buddhaschaft setzt gemäß dem Saddharmapuṇḍarīka- und Mahāparinirvāṇasūtra voraus, dass die Lebewesen mit der Buddha-Natur versehen sind.

Weiters wird die Beschaffenheit des Tathāgata und des “vollkommenen Erwachens” (*bodhi*) nicht nur mit negativen, sondern auch mit für die Yogācāra-Lehre charakteristischen positiven Begriffen erörtert, etwa als “höchste Wirklichkeit” (*bhūtaḥ*), als “Soheit” (*tathatā*) oder als “von Natur aus lichterhafter Geist” (*prakṛtiprabhāsvaraṃ cittaṃ*), “ohne geistiges Verinnerlichen” (*amanasikāra*). Bezug nehmend auf eine Sūtrastelle, erachtet der Mahāmudrā-Meister Maitrīpa (ca. 1007-1085) *amanasikāra* nicht nur als Negation der dualisch konzipierten Denkprozesse, sondern auch als den direkten, nicht-analytischen Zugang zur lichterhaften Natur der Wirklichkeit.

Im zweiten Teil der Studie werden wichtige Thesen des Jñānālokālaṃkāra mit der Madhyamaka-, Yogācāra- und *tathāgatagarbha*-Lehre in Zusammenhang gebracht: Während für den Mādhyamika Nāgārjuna “Leerheit” (*śūnyatā*) eine Bezeichnung für das abhängige Entstehen (*pratīyasamutpāda*) ist, wird im Jñānālokālaṃkāra die Leerheit als wirklich existent angesehen (wie etwa auch im Yogācāra-Werk Madhyāntavibhāga) und als “vollkommenes Erwachen” bezeichnet. Die “wahre Beschaffenheit der Phänomene” (*dharmatā*) wird mit dem *dharmadhātu* – ein zentraler Begriff des Buddhāvataṃsakasūtra – gleichgesetzt, dem universellen reinen “*dharma*-Bereich”, welchen Asaṅga in seinem Kommentarwerk Ratnagotravibhāgavyākhyā, eine Jñānālokālaṃkāra-Textstelle zitierend, als unreinen *tathāgatagarbha* definiert. In dem von Asaṅga kommentierten systematischen Lehrwerk über die Buddha-Natur, dem Ratnagotravibhāga[-Mahāyānottaratantraśāstra] (5. Jh.) tritt der Jñānālokālaṃkāra als autoritativer Text auf, was sich in der Auseinandersetzung mit dessen neun Beispielen, mit denen die verschiedenen Weisen der Tathāgata-Aktivität verdeutlicht werden, widerspiegelt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass im Jñānālokālaṃkāra die Madhyamaka-Lehre vom *pratīyasamutpāda* als wahres Eigenwesen aller Phänomene, die Yogācāra-Lehre von der Existenz der Leerheit und die *tathāgatagarbha*-

Lehre vom reinen unbefleckten Geist vereint sind. Anstelle von *pratītya-samutpāda* oder *sūnyatā* als allumfassende Prinzipien steht im Jñānālokālaṃkāra der von Natur aus lichthafte Geist im Mittelpunkt, welcher mit dem unentstandenen Tathāgata, dem *dharmakāya*, identifiziert wird. Der Ausdruck *tathāgatagarbha* kommt zwar im Jñānālokālaṃkāra nicht explizit vor, ist aber aufgrund von dessen inhaltlicher Ähnlichkeit mit den die Buddha-Natur-Lehre darlegenden Sūtras (wie etwa das Saddharmapuṇḍarīka-, Mahāparinirvāṇa- und Buddhāvataṃsakasūtra) sowie aufgrund von dessen ausführlicher Behandlung im *tathāgatagarbha*-Lehrwerk Ratnagotravibhāga thematisch angelegt.

H.J.

DENNIS JOHNSON

Refuting the Conditioned – The Saṃskṛtārthapratīṣedha of Candrakīrti’s Catuḥśatakaṭīkā. Introduction, Translation and Summary together with a Critical Edition of the Tibetan Translation. Dipl. 2012. 109p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/20891/>)

The “Commentary to the Four Hundred [Verses] on the Bodhisattva’s Practice of Yoga” (Bodhisattvayogācāracaṭuḥśatakaṭīkā) (CŚT) is the only extant Indian commentary to Āryadeva’s famous Madhyamaka treatise in verse in its entirety, known as the “Treatise in Four Hundred [Verses]” (Catuḥśakasastra) (CŚ). The treatise is structured around the Bodhisattva’s accumulation of the prerequisites of merit (*puṇyasambhāra*, chapters I-VIII) and wisdom (*jñānasambhāra*, chapters IX-XVI). Chapter XV specifically concerns the concept of conditioned things (*saṃskṛtārtha*) and presents the Madhyamaka’s refutation of the existence of the conditioned and its characteristic marks (*saṃskṛtalakṣaṇa*, i.e., arising, abiding and ceasing), a position strongly advocated by the Sarvāstivādins, amongst others. In the commentary, this polemic takes the form of a dispute with a fictional opponent, in which the verse text is cited to provide arguments and counterarguments.

The original Sanskrit text of the CŚT is available only in form of fragments that cover about one third of the work, and there is a critical edition of these, based on a single manuscript (Kōshin Suzuki, *Sanskrit Fragments and Tibetan Translation of Candrakīrti’s Bodhisattvayogācāracaṭuḥśatakaṭīkā*. Tokyo 1994). A complete Tibetan translation by Sūkṣmajñāna and Nyi ma grags is contained in the bsTan ’gyur (P. vol. 96, 5266 ya 33b4-273b6; D. ya 30b6-239a7; C. ya 29a6-236a7; N. ya 34b2-246a6). Furthermore, there is an English translation of

the verse text (Karen Lang, *Āryadeva's Catuḥśataka. On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge. [Indiske Studier 7].* Copenhagen 1986), but not of the commentary, for which there are but translations of single chapters into different European languages. The English ones are: Karen Lang, *Showing the Realization of the Refutation of Holding Extreme Views.* Chapter Fourteen of Candrakīrti's Bodhisattvayogācāraccatuḥśatakaṭīkā. Master's thesis 1976, University of Washington; id., *Four Illusions. Candrakīrti's Advice for Travelers on the Bodhisattva Path.* Oxford 2003; Tom J. Tillemans, *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti.* The Catuḥśataka of Āryadeva, Chapters XII and XIII, with the Commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti. Introduction, Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Texts, Notes. [*Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde* 24]. Wien 1990. The thesis further contributes to this work by presenting a translation and summary of the hitherto unaddressed chapter of CŚT XV and a critical edition of the Tibetan translation.

An introduction gives an overview of relevant material and the current state of research concerning the CŚ and CŚT and their authors, together with a short summary of the work, focussing especially on the content of chapter XV. It also includes an introductory presentation of the concept of the conditioned, focussing on Sarvāstivāda and early Madhyamaka thought. The critical edition of the Tibetan text contains readings of the Derge, Peking, Cone, Narthang and Ganden bsTan 'gyur, together with a paracanonical manuscript, as well as text critical notes with reference to the available Sanskrit material, and is followed by the annotated translation and summary of CŚT XV, which refers to relevant parallel passages in the Saṃskṛtārthapratīṣedha of Candrakīrti's Prasannapadā. A concluding summary revisits the main points of the thesis and gives future perspectives.

D.J.

EDGAR LEITAN

Trübsal des Schicksals? Zur Weltanschauungskategorie daiva im Mahābhārata im Kontext einer Lehrrede über das menschliche Handeln. Mast. 2014. 199p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/32246/>)

Das Sanskritwort *daiva* wird allzu oft einfach mit "Schicksal" übersetzt und das dahinter stehende komplexe Konzept nicht weiter hinterfragt. Dieses Konzept gehört zu den Weltanschauungskategorien, und das Mahābhārata erweist

sich als eine besonders aufschlussreiche Quelle für die Erforschung weltanschaulicher Fragestellungen im alten Indien sowie die Erarbeitung mannigfaltiger Lösungen zu ihnen. Die Weltanschauungskategorie *daiva* kommt im Mahābhārata (MBh) in zwei grundsätzlichen Modalitäten zum Tragen: (1) vereinzelt in einigen feststehenden Ausdrücken, welche, selbst wenn man sie aus ihrem unmittelbaren Kontext herauslöst, bereits viel über die damit verbundenen geläufigen Vorstellungen verraten können, und (2) vor allem in weltanschaulichen Diskussionen oder Belehrungen in engem Zusammenhang mit anderen, die weltanschauliche Problematik der Kausalität des “erlebbar Gegebenen” ebenfalls unmittelbar betreffenden Kategorien wie *haṭha*, *diṣṭa*, *(sva)karman*, *svabhāva*, *kāla*, *niyati*, *vidhi* und *bhāgya*.

Besonders vielversprechend im Hinblick auf die Vertiefung des Verständnisses der Kategorie *daiva* sollte sich ein Forschungsvorhaben erweisen, welches eine vieldimensionale Analyse des zur Verfügung stehenden Materials beinhaltet. In der vorliegenden Masterarbeit wird zunächst paradigmatisch die sprachliche Semantik des Einzelwortes *daiva* erforscht; ferner wird die Ebene der Syntax untersucht – die einzelnen Ausdrücke, in denen *daiva* erscheint, ferner Komposita und ihre Semantik –, so dass am Ende über die Analyse der abgeschlossenen Aussage einzelner Strophen, welche die betrachtete Kategorie *daiva* ansprechen, über diese Kategorie in einem weiteren Kontext reflektiert werden kann. Die Erschließung dieses Kontextes, in welchem die Weltanschauungskategorie *daiva* eingebettet vorkommt, sollte durch (1) Aufschlüsselung vernetzter Bedeutungsstrukturen einer Texteinheit auf der Ebene der synchronen Textbetrachtung sowie (2) die Rekonstruktion möglicher Stufen des historischen Werdegangs einer solchen Texteinheit und somit durch eine hypothetische historische Verortung der gegenständlichen Weltanschauungskategorie erfolgen.

Auf der primären innertextlichen Ebene der im zweiten Teil der Masterarbeit untersuchten Lehrrede Draupadīs (MBh 3.33) wird *daiva* als das Resultat des Wirkens einer nicht näher definierten Gottheit bestimmt. Weiterhin wird *daiva* als Ursache für das Resultat, welches “das Zugewiesene” (*diṣṭa*) genannt wird, erklärt. Als Ursache ist *daiva* unsichtbar; sichtbar ist nur das Resultat. Dieses Phänomen *daiva* als “ontologische” Ursache für das erlebbare Gegebene wird als die einzige Ursache für alle Gegebenheiten angesehen oder alternativ auch als eine unter mehreren möglichen Ursachen für bestimmte Resultate. Dieses erlebbare Gegebene kann als etwas Erwünschtes oder Unerwünschtes wahrgenommen werden. Menschliche Subjekte, welche *daiva* oder auch *diṣṭa* zu einem zentralen Glaubensinhalt machen, werden in der Lehrrede als moralisch

negativ bewertet und ihre Lebensperspektive als aussichtslos dargestellt. Auf der sekundären, d. h. erklärenden Ebene wird weiterhin das, was auf der primären Ebene von den Menschen unter *daiva* verstanden wird, als in Wirklichkeit im Resultat früherer Handlungen bestehend interpretiert, welches dem Menschen durch das spezielle Wirken Gottes (*dhātr*, *maheśvara*) zugewiesen wird. Auf derselben Ebene gilt es ferner für den Zuhörer (oder Leser) der Lehrrede, einen ganz bestimmten grundsätzlichen Lebenswandel zu verwirklichen, nämlich nach dem Ersatz des zu ethischer Passivität führenden Glaubens an *daiva* durch die korrekten Ansichten bezüglich der Rolle der früheren Taten und der disponierenden Aktivität Gottes einem Handlungsimperativ zu folgen.

Die gesamte Lehrrede Draupadīs wurde in der Masterarbeit ins Deutsche übersetzt, annotiert sowie laufend ausführlich ihren Sinnabschnitten folgend kommentiert. Ferner wurde sie strukturell, kompositorisch und inhaltlich genau analysiert und eine historische Rekonstruktion des Textes im Hinblick auf das Konzept *daiva* vorgenommen. Die gegenständliche Lehrrede zerfällt inhaltlich in zwei große Hauptteile (Traktate I und II genannt), die erst auf einer späteren Stufe des Textwachstums lose miteinander verbunden, durch den rhetorischen Rahmen ergänzt und zu einer Einheit geformt wurden. Den Kernteil jedes dieser beiden größeren Traktate bildet ein kleineres “Weltanschauungstraktat” (wahrscheinlich ursprünglich mündlich tradiert), welches im Laufe des schriftlichen redaktionellen Prozesses in zwei voneinander ein wenig abweichenden Formen in beide Traktate I und II eingearbeitet wurde. Das Konzept *daiva* bildet den wesentlichen – obwohl etwas unterschiedlich konnotierten – inhaltlichen Bezugspunkt dieses Weltanschauungstraktats in seinen beiden Varianten. Eine weitere Etappe des Textwachstums stellen zwei interpretierende Erweiterungen der Lehrrede dar: eine rein mechanistische “karmische” und eine weitere “theologisierende” theistische Interpretation, die zu einer sekundären übergreifenden Interpretation miteinander kombiniert und in jedem der größeren Traktate I und II als autoritative Meinung der Erzählfigur Draupadī in den Mund gelegt wurden. In Traktat II wurde außerdem ein inhaltlich gesondert zu betrachtendes Handlungstraktat integriert, in welchem die volle Verantwortung des Menschen für die Resultate seines Tuns hervorgehoben wird.

Somit ist die Weltanschauungskategorie *daiva* in der untersuchten Lehrrede als polyvalentes Element in ein dichtes Netz von Bedeutungen und interpretierenden Sinnerklärungen eingewoben und kann als solches nur innerhalb dieser Strukturen erschlossen werden.

E.L.

SVETLANA MALOVIC

Jamini Roy – Modernist, Traditionalist, Nationalist? Die Suche eines Künstlers nach kultureller Identität. Dipl. 2013. iv + 129p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/26378/>)

Jamini Roy wird 1887 in eine Familie von Landbesitzern aus der Mittelschicht im Dorf Beliatare im Bankura-Bezirk Westbengalens hineingeboren. Er studiert europäische Kunst an der Government School of Art in Kolkata und verdient seinen frühen Unterhalt mit der Portraitmalerei, die er im Stil europäischer Meister wiedergibt. Doch der Naturalismus berührt ihn nicht; er kehrt diesem Mitte der 1920er Jahre den Rücken und sucht wie zuvor Raja Ravi Varma sowie Rabindranath und Abanindranath Tagore nach einer eigenen, persönlichen Formsprache, die mit seinen Überzeugungen konform ist. Er wagt dahingehend einen neuen Schritt und legt den Fokus in seiner Vergangenheitsbewältigung und Suche nach einer kulturellen Identität anders als seine Künstlerkollegen nicht auf vergangene, sondern auf lokale und zeitgenössische Traditionen Bengalens.

Im ersten Teil dieser Arbeit wird auf den derzeitigen Forschungsstand eingegangen und die nähere Problemstellung und Zielsetzung formuliert. Beginnend im 2. Kapitel mit einem historischen Abriss, der die geistigen, künstlerischen und politischen Strömungen im Kolkata Roys kurz darstellt und auf Begriffe wie Originalität und Authentizität eingeht, wird im 3. Kapitel über ein Künstlerportrait zur eigentlichen Kernthematik der Arbeit hingearbeitet: den ländlichen Traditionen, die Roy ab den 1920er Jahren in seiner Kunst rezipiert und aufgreift. Eine detaillierte und umfangreiche Bildanalyse, die im 4. und 5. Kapitel folgt, verdeutlicht anhand ausgewählter Werke Roys, nach welchem Schema der Künstler die einzelnen volkstümlichen Elemente auswählt und interpretiert. Das Bildmaterial wird einer systematischen Analyse unterworfen, in der die verschiedenen Ausdrucksformen der Volkskunst benannt und ihre Charakteristika herausgearbeitet werden. Schließlich werden diese Erscheinungsformen traditioneller Künste Roys Werken gegenüber gestellt, die erkennen lassen, dass er erstere nicht kopiert, sondern ihre Motive, Farben, Maltechniken und Materialien auf vollkommen neue und frische Weise kombiniert. Er kreiert aus diesen Inspirationsquellen eine universelle Formensprache, die eine bis dahin noch weitgehend unbekannte ästhetische Mischung aus Primitivismus und moderner Kunst in sich vereint.

Abschließend wird auf die bereits im Titel der Diplomarbeit angeführten Begriffe, die sich auf die verschiedenen, dem Künstler zugeschriebenen Rollen

beziehen, eingegangen, um zu klären, in welcher Position er zu sehen ist bzw. sich selbst sah. Aus der vorgelegten Ausarbeitung wird ersichtlich, dass der Künstler in seinem Wesen und Kunstschaffen ein wahrer Modernist war, der traditionelle Volkselemente zwar als Inspirationsquelle aufgriff, diese aber nie als Traditionalist in ihrer Ursprungsform revitalisieren wollte. Seine Kunst sollte kein politisches Statement darstellen noch auf eben solche Weise eingesetzt werden. Sie scheint vielmehr das persönliche Bestreben eines Künstlers aufzuzeigen, der auf der Suche nach einer authentischen kulturellen Identität einen Weg gefunden hatte, die Moderne mit der eigenen Welt und Kultur zu verbinden.

S.M.

FLORIAN PLOBERGER

Eine Übersetzung der ersten 10 Kapitel der vier [medizinischen] Überlieferungen (Rgyud bzhi). Mast. 2012. 116p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/19163/>)

Ziel dieser Masterarbeit war es, die ersten zehn Kapitel der vier [medizinischen] Überlieferungen (Rgyud bzhi) in Zusammenarbeit mit tibetischen Gelehrten mit Hilfe diverser Kommentare neu zu übersetzen sowie schwer verständliche Passagen zu analysieren.

Die aus 156 Kapiteln in 5.900 Versen bestehenden Rgyud bzhi, deren vollständiger Titel “Die Essenz, welche Nektar ist – Eine Überlieferung der geheimen mündlichen Unterweisung in acht Bereichen” (Bdud rtsi snying po yan lag brgyad pa gsang ba man ngag gi rgyud) lautet, stellen sicherlich das bedeutendste Werk der tibetischen Medizin dar. Laut tibetischer Tradition ist der Text in seiner heutigen Form auf G.yu thog gsar ma Yon tan mgon po (1126-1202 n. Chr.) zurückzuführen. Er dient seit dem 14. Jahrhundert als Grundlagentext, der noch heutzutage während des Studiums von angehenden tibetischen Medizinern teilweise auswendig gelernt wird. Die ersten zehn Kapitel gewähren einen umfangreichen Einblick in die Grundlagen der tibetischen Medizin.

Textliche Grundlage der vorliegenden Arbeit war die Abschrift eines Holzdruckes der Rgyud bzhi aus dem Jahr 1892, die unter der Bezeichnung “Lcags ri (Eisenberg)-Holzdruck” bekannt ist. In der Übersetzung wurde versucht, dem Originaltext möglichst zu entsprechen und dennoch nicht nur eine gute Lesbarkeit, sondern auch ein gutes inhaltliches Verständnis zu erzielen. Dabei war es von entscheidender Bedeutung, mit den tibetischen Primärquellen zu arbeiten.

Hauptsächlich wurden drei der noch heute benutzten Kommentare zu den Rgyud bzhi als Informationsquelle benutzt: (1) der “Blaue Beryl”, verfasst vom Regenten des Fünften Dalai Lama, dem bedeutenden Politiker, Historiker und medizinischen Autor Sangs rgyas Rgya mtsho (1653-1705), (2) der “Kommentar zu den Rgyud bzhi” des zur *mkhar*-Tradition gehörigen tibetischen Arztes Skyem pa tshe dbang (15. Jh.), der im Jahr 1479 verfasst wurde, und (3) der bedeutendste Rgyud bzhi-Kommentar des vergangenen Jahrhunderts, die “Mündlichen Unterweisungen der Weisen” von Khenpo Troru Tsenam (1928-2004).

Bei der Übersetzung tibetischer Krankheitsbezeichnungen wurde der Versuch unternommen, auf Fachtermini der westlichen Biomedizin zu verzichten. Stattdessen wurden diese Bezeichnungen wörtlich oder erklärend übersetzt. Die Krankheiten werden mit ihren Ursachen, den Diagnosemethoden inklusive des Urin- und Pulsbefundes, den Symptomen, oft sogar in diversen Untergruppen, usw. präzise beschrieben. In einem eigenen Abschnitt der Arbeit wurden die bereits vorhandenen englischsprachigen Teilübersetzungen der Rgyud bzhi kritisch beurteilt.

Die vorliegende Arbeit kann somit als Grundlage für weitere Forschungen und Diskussionen dienen.

F.P.

ISABELLA WÜRTHNER

“Wind” (*rlung*) im Kontext der tibetischen Medizin. Dipl. 2012. viii + 84p.
(URL: <http://othes.univie.ac.at/21214/>)

In der tibetischen Wissenschaft des Heilens (*gso ba rig pa*) wird *rlung* als das Wind- oder Luft-Element im menschlichen Körper verstanden. Es ist neben Galle (*mkhris pa*) und Schleim (*bad kan*) einer der drei *nyes pa* (u. a. übersetzt mit “Körperflüssigkeit”).

Gegenstand dieser Diplomarbeit ist es, die Erklärung von *rlung* in den rGyud bzhi, dem Hauptwerk der tibetischen Medizin, darzustellen. Dabei wird hauptsächlich das Heilen von *rlung*-Störungen, aber auch weitere Themen wie die Lokalisation und Funktionen der fünf Arten von *rlung* behandelt.

Die Einleitung führt in die Grundlagen der tibetischen Medizin und deren Entstehung ein. Das Hauptaugenmerk dieser Arbeit liegt in der Folge auf Übersetzungen aus dem Kapitel über das Heilen von *rlung*-Krankheiten (*rlung nad gso ba*), welches das zweite Kapitel der dritten Überlieferung (*man ngag rgyud*)

der rGyud bzhi darstellt. Darauf basierend werden die Ursachen, Bedingungen, Klassifizierung und Symptome von *rlung*-Krankheiten dargelegt. Die therapeutischen Mittel wiederum werden anhand der Übersetzung eines Teiles der Überlieferung des Grundtextes (*rtsa rgyud*) behandelt. Diese Quellen werden mit ihrem Pendant in der Bon-Tradition, den 'Bum bzhi (wörtlich: "die Vierhunderttausend"), verglichen; bei Unklarheiten wird der Vaiḍūrya sngon po, der berühmte Kommentar zu den rGyud bzhi von sDe srid Sangs rgyas rgya mtsho (17. Jh.), herangezogen.

Den dritten Teil der Arbeit bildet ein Vergleich des Aufbaus der rGyud bzhi und der 'Bum bzhi. Inhaltlich stellte sich heraus, dass die Werke der beiden Traditionen grundsätzlich übereinstimmen. Jedoch bin ich bei der Klassifizierung von *rlung*-Störungen gemäß ihrer Lokalisation auf eine Textstelle gestoßen, die die Frage aufwirft, ob die 'Bum bzhi nicht etwa sekundär sind, da diese Textstelle im Gegensatz zu der entsprechenden Passage in den rGyud bzhi eindeutig fehlerhaft ist. Diese markanten Unterschiede wurden analysiert und übersichtlich dargestellt. Es stellte sich dabei heraus, dass die betreffende Textpassage im Vaiḍūrya sngon po ebenfalls etwas merkwürdig erscheint. Zur Klärung dieser Punkte bedarf es wohl intensiverer Zusammenarbeit mit Vertretern der traditionellen tibetischen Medizin und Bon-Ärzten.

Ferner wird in der Arbeit untersucht, in welchem Zusammenhang *rlung* und die Leitbahnen (*rtsa*), durch die dieses Element fließt, mit dem "feinstofflichen Körper" stehen.

Die Untersuchung der Fachtermini basiert auf den Ausführungen in der tibetischen sowie westlichen wissenschaftlichen Literatur und wird durch Bezug auf Interviews mit fachkundigen Informanten ergänzt.

I.W.

ALAKA ATREYA CHUDAL

A Freethinking Cultural Nationalist: Rahul Sankrityayan's Narrated Self in the Context of His Age. Diss. 2014. 304p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/33285/>)

This thesis has as its subject a luminary of twentieth-century India, Mahapanḍit Rahul Sankrityayan (1893-1963), a well-known figure in the field of Buddhist studies and Hindi literature, who is perhaps best known for his adventurous journeys to Tibet in search of lost Buddhist texts in their original Sanskrit versions. Born a *sanātani* Brahman, he lived variously the life of a

sadhu, an Arya Samajist, a Buddhist monk, a lay Buddhist, a secularist, a wanderer, a progressive writer, and a scholar who eventually embraced Marxist socialism. He was also a political activist, and was arrested and even jailed several times for such activities as delivering anti-British speeches, participation in the *kisān* (“peasant”) satyagraha campaign in Bihar, and involvement in the banned Communist Party of India. Sankrityayan was such a frequent traveller that he came to be known as *ghumakkaṛ-rāj* (“king of wanderers”).

What was Sankrityayan? Was he at once everything mentioned above or only a sometime scholar, political activist, Buddhist monk and communist? What lay behind these multiple identities? Was there any link between them? These queries were the initial motivation for this study, which started out with the aim of finding crucial motives for the emergence of Sankrityayan’s diverse faces.

For all the extensive work done in studies on Sankrityayan, the simple query about a possible single track that the subject may have been following throughout his life and the underlying cause behind the multiplicity, ambivalence, and turning points in it has yet to be answered. Among studies to date, Sankrityayan has generally been evaluated merely as a writer, the reasons for the mutability of his personality – his transformed identities – having been shunted aside. In this study, the attempt is made to view Rahul Sankrityayan as he passes through the struggle of a life of changed identities and to relate this to his status as a nationalist. The study thus traces and discusses Sankrityayan’s life and work critically, and within the wider frame of the history of the Indian subcontinent during the first half of the twentieth century. It attempts to establish that there was a thread running through all the mutable forms of Sankrityayan’s identity, namely his nationalist consciousness.

Though Sankrityayan sought and formed successive links to various popular religious and political currents, he was never successful in becoming in the long run a comfortable member of any of them. Each of the organizations he was affiliated to found individual views of his unacceptable, and vice versa, and this spurred him onward in search of an ever elusive emotional–intellectual home he could call his own. All his writings point, however, to the fact that if such a home existed, the greatest claim to this role in fact lay with the Indian nation itself, as embodied in its past glory and, Sankrityayan felt, its impending revival. The main features of the place and time in which Sankrityayan lived validate them as constituting the age of nationalism in India. Sankrityayan himself, as a nationalist in the sense defined in this study, fit that mould in a way, but what set him apart from the conventional nationalist was his realization that his country’s greatness, in the same way as a person’s, depended upon

its being able to reinvent itself on the basis of its own heritage; what was called for was exploring the whole gamut of cultural activity the nation had to offer and fructifying it, when necessary, with seeds of change coming from beyond its borders. In other words, principled mutability was the need of the hour.

As a freethinker, Sankrityayan was at odds with just about everyone over important issues relating to what form the Indian nation of his time should take. The cultural artefacts that underpinned Sankrityayan's imagined nation encompassed first and foremost the Hindi language together with other key elements, both tangible and intangible, of Indian culture and Indian civilization, including the glories of its history, the distinctive sentiments of its people, its cuisine and dress. This made of him, rather than simply a nationalist, a freethinking cultural nationalist. With his own unique sense of what nationalism entailed, Sankrityayan saw his life's task as being to search out what both he as a person and India as a nation needed in order to claim a dignified place for themselves in the world. And searching meant being ever on the move.

This study concentrates the bulk of its attention on Sankrityayan's affiliation to the Arya Samaj, his contributions to Buddhist Studies (including his research in Tibet), his efforts to enrich Hindi literature and support the movement to raise Hindi to the status of India's national language, and his adaptation of Marxism to the Indian context – in other words, a whole life's work, in which each of the above elements fructifies the others. A separate concern of this study is to delineate how Rahul Sankrityayan made his influence felt beyond India's borders, in neighbouring Nepal.

The thesis uses a combination of methodologies. It applies methods of textual criticism in the reading of Sankrityayan's own works and those of others who have interpreted him, while also drawing on the result of fieldwork. This calls for a close reading and analysis of content, with exploratory and interpretive methods being applied to test the hypothesis. The thesis interprets Sankrityayan's writings against the backdrop of contemporary history, whose depths will need to be more carefully plumbed so as to elicit as much implicit meaning of the sources as possible. My translations of important passages from Sankrityayan's works serve as a platform for engaging in the process of interpretation.

The study attempts to chart Sankrityayan's nationalist sentiment in terms of three major turnings in his life, each of which was fuelled by that sentiment. It consists of an introduction, four chapters, a conclusion, and appendices.

Chapter 1 reviews the course of Sankrityayan's life through a critical study of *Merī jīvan yātrā*. It then analyzes the genres of autobiography and biography

within the literary landscape of twentieth-century India as popular literature and the unique space that Sankrityayan's autobiography occupies within it. Finally, an outline of his life is proposed to serve as a preliminary basis for linking the study of nationalism in twentieth-century India to the three major turnings in his life.

Chapter 2 explains how Sankrityayan envisaged a revival within Indian society might take place and how the Arya Samaj came to be regarded by him as instrumental for the emergence of nationalist sentiment in him personally, in its fostering of *deś bhakti* ("nationalism", "patriotism") and the desire for *rāṣṭrīya kārya* ("national work"). This is the period of Sankrityayan's first "inarticulate glimpse" (*asphuṭ jhāṅkī*) of the ideal he saw the nation striving to attain: a mixture of the Arya Samaj's principles and his own vague understanding of the Russian Revolution.

Chapter 3 considers the second major turning in Sankrityayan's life, the one connected with Buddhism. It searches out the meaning Buddhism had for him as a source of great enthusiasm. The sentiments aroused in him by it and the actions to which it inspired him are explained as being due to its importance for him not so much as a religion but as a product of Indian culture. The chapter then briefly deals with Sankrityayan's contributions to the field of Hindi literature, and specifically with the Buddhist themes woven into them. Sankrityayan's links with members of the Theravada movement in Nepal and his more general relationship with Nepal is explored in this chapter. Finally, the chapter turns to the concept of "nationalist kinship" or "brotherhood" between India and Nepal (that is, the more generalized form of Sankrityayan's own relationship with Nepal); this kinship between the two nations and its citizens was posited by Sankrityayan on the basis of their sharing "one cultural soul".

The final major turning of Sankrityayan's intellectual journey is presented in Chapter 4. After a brief discussion on Sankrityayan's involvement in the peasant movement and the Communist Party of India, it discusses Sankrityayan's own notion of the Indian nation, one that set him apart from his fellow communists. He imagined that nation as being based on pride in the common Indian culture and having Hindi as its lingua franca. How this difference of opinion led to his dismissal from the communist party is a further subject of discussion. The chapter then explores Sankrityayan's response to the printed word and how it came to be one of the main concerns in his life, tying in as it did to *sāhitya sevā* ("service to literature"), considered by him a *dāyitva* ("binding responsibility"). His many own printed works were a means of fulfilling that duty, and also of providing pleasure, a livelihood, and an outlet for his ideas.

The mixed response to Sankrityayan's contraband books in Nepal is the final focus of this chapter.

The study is followed by a number of appendices. Appendix 1 gives brief background information on Nepalese who were either associated with Sankrityayan in one way or another or are otherwise mentioned in this study. Appendix 2 contains English translations of the pamphlets in which Muralidhar Bhattarai made his challenge to Sankrityayan public, along with responses to them. Appendix 3 presents Lakshmi Prasad Devkota's poem *Pāgal* ("The Madman"). Appendix 4 reproduces Sankrityayan's felicitation certificate awarding him the title of *mahāpaṇḍit* and provides an English translation. Appendix 5 provides a list of dissertations having Sankrityayan as their subject, together with details of birth centenary volumes, centennial anniversary celebrations, and prizes given in the name of Sankrityayan. Appendix 6 contains a chronology of prominent events in Sankrityayan's life.

A.Ch.