

FROM TURFAN TO AJANTA

Festschrift for Dieter Schlingloff on the
Occasion of his Eightieth Birthday

Edited by
Eli Franco and Monika Zin

Lumbini International Research Institute

MONIKA ZIN

Brahmanische Asketengräber

In vielen Jahren, die mir das gute Los gegeben haben, an der Seite von Professor Schlingloff zu arbeiten, habe ich oft den Satz gehört: „Speichern Sie das im Gedächtnis“. Mit diesem Satz drückte mein Lehrer den wissenschaftlichen Leitgedanken motivgeschichtliche Forschung betreibender Kunsthistoriker aus, die angesichts des unerklärt Gebliebenen hoffen, daß sich noch visuelle Vergleiche oder literarische Nachweise finden, die das Rätsel lösen können.

Zu den Darstellungen, bei denen mir empfohlen wurde, sie im Gedächtnis zu speichern, gehört ein bekanntes Sanchi-Relief (Fig. 1)¹. Die Deutung des Reliefs an sich ist klar, da es zu dem Zyklus gehört, der die Bekehrung der Kāśyapa-Asketen darstellt (für die Text- und Bildtradition cf. Schlingloff 2000, No. 67; Zin 2006: Kap. 8). Gezeigt sind die Asketen im Wald, die verschiedene Arbeiten verrichten: Zwei tragen im Wald gefundene Nahrungsmittel – Körbe mit Früchten und eine tote (den Raubtieren abgenommene) Gazelle (cf. Wezler 1978: 95ff.), zwei andere spalten Holz, die drei weiteren sind bei den Feuerstellen beschäftigt: Zwei fachen das Feuer an, der dritte gießt eine Flüssigkeit hinein. Obwohl die Geschichte eigentlich von einem Ausnahmezustand in der Einsiedelei erzählt, da der Buddha dort gerade weilt und es durch seine magische Kraft den Brahmanen nicht gelingt, die täglichen Arbeiten zu verrichten – das Holz läßt sich nicht spalten, das Feuer nicht anzünden oder nicht löschen – dürfen wir durchaus annehmen, daß wir hier den Alltag in einem *āśrama* vor Augen haben. Wir sehen eine Waldeinsiedelei, deren Bewohner mit der Ausführung ihrer täglichen Tätigkeiten beschäftigt sind. Der Sanchi-Künstler verwendete eine Bildersprache, die dem Betrachter vertraut war: Die Bäume im Hintergrund erinnern nur wenig an ihre Vorlagen in der Natur, an der rechten Seite erkennt man einen Mango-, an der linken einen Aśoka-Baum, aber auch diese, und noch viel mehr die beiden anderen Bäume, sehen nicht wie in der Natur aus, sondern konventionell, so wie die Bäume in den Reliefs auszusehen haben. Dasselbe trifft auch auf die Asketen zu. Sie sehen aus wie auf den anderen

¹ Fig. 1: Sanchi, Osttor, Südpfeiler, Abb.: Fergusson 1868, Pl. 32.1 (Zeichnung); Maisey 1892, Pl. 12, Fig. 2 (Zeichnung); Grünwedel 1900, Fig. 30; Waldschmidt 1932, Fig. 84; Marshall/Foucher 1940, Vol. 2, Pl. 52a; De Marco 1987, Fig. 22; Yaldiz 1992, Pl. 10; Schlingloff 2000, Vol. 2: 74, No. 67(3)[1] (Zeichnung); Zin 2006: 145, Fig. 1; *ibid.* p. 55 (Zeichnung); Foto: Gudrun Melzer.



Fig. 1

Darstellungen: Alle tragen gleiche Baströckchen, und der einzige Unterschied in ihrem Aussehen, der sich auch in anderen Reliefs wiederholt, sind die Haare, die *jaṭās*, die bei den jüngeren auf die Schulter fallen und bei den älteren (mit Bart) zu einem hohen Knoten gebunden sind. Die Töpfe, in denen das Feuer brennt, sehen auch unverwechselbar aus und entsprechen sicher der Realität. Bei einer so klaren Bildersprache hatte der Betrachter keine Mühe, das Bild als eine Waldeinsiedelei der brahmanischen Asketen zu erkennen.

Zum Hintergrund des Bildes gehört noch ein Element, das auf den ersten Blick an einen Stūpa denken läßt. Es ist eine Kuppel aus Stein(?) - Schichten, eingefriedet in einen viereckig verlaufenden Zaun. Die Form der Kuppel sowie der Zaun aus den *stambhas*, *sūcis* und den deckenden *uṣṇīṣa*-Steinen – so vertraut aus der alten buddhistischen Kunst – erklären die Gedankenverknüpfung, aber zu einem eigentlichen Stūpa fehlen dem Bau viele Elemente: Er hat keinerlei Aufbau, Pfosten oder Schirme, und der Zaun hat keine Eingänge. Er ist quadratisch, eng an die Kuppel gestellt und bietet keine Möglichkeit, diese zu umwandeln. Auf der Kuppel erkennt man außer den Steinschichten noch zwei übereinandergestellte ellipsenförmige Objekte und an ihren beiden Seiten Darstellungen der Schneckenhörner.

Das eigenartige Objekt hat schon viele interessiert. Fergusson (1868), der als großer Pionier den Inhalt der Reliefs noch nicht kannte und die langhaarigen Asketen als die Ureinwohner verstand, hielt die Deutung des Objektes als Stūpa für ausgeschlossen und meinte, daß das Bauwerk ein Grab eines Anführers der Ureinwohner

sei.² Die anderen Forscher (Cunningham 1854, Maisey 1892) hielten es dagegen für einen buddhistischen Stūpa, seine untypische Form führte aber zu wilden Spekulationen.³ Grünwedel (1900), der in den im Relief dargestellten Personen die Kāśyapa-Asketen erkannte, war sich nicht sicher, ob es ein Stūpa oder eine Hütte sei.⁴ Für Foucher (1905) dagegen wurde das Objekt zum wichtigsten Beweis für die Abstammung der buddhistischen Stūpas von den brahmanischen *tumuli*.⁵ Derselben Meinung war u.a. Przulski (1920), der das Objekt als ein Kuppelgrab, einen Vorläufer der Stūpas, verstand und die Gegenstände, die auf der Kuppel dargestellt sind, als Gaben deutete, die dem Verstorbenen dargebracht wurden.⁶ Diese Mei-

² Fergusson 1868: 130: „... at first sight seems a Dagoba in square enclosure. It can hardly, however be meant for this, as it has no Tee, and a Dagoba without a Tee [Aufbau] is more absurd than a Christian steeple without a belfry, or a Mahomedan minaret without a gallery. Its mode of construction, too, is most peculiar. It looks as if it were made of ropes wound round an internal framework, and the two eye-like openings are just such as would result from pulling the ropes apart to make a window. It may possibly be a forest chapel, but if so it is strange that it should be introduced in the centre of the picture, and the people in the foreground paying no attention to it. Wherever a sacred object is introduced in the other sculptures, all present are turned towards it, and all are reverencing the sacred emblem, whatever it may be. Besides all this, the square enclosure is not, so far as known, a Dagoba form. Looking at all circumstances of the case, my own impression is that it represents the tomb of some Dasyus chief, and is introduced merely to indicate the spot where the scene in the foreground is being enacted. It seems nearly certain that the rails that surround the Dagobas are refined copies of the rude stone circles which enclosed the graves of the common people, but we have as yet found no form out of which the Dagoba itself could have arisen. If it is not copied from an early tumulus, as in that case it would have been a straight-lined cone; still less did it arise from a dome of construction, as all are, and always were, solid. Nowhere, indeed, has anything been found to suggest a type. But if this is a tomb of the aborigines, the mystery is solved ...“

³ Maisey 1892: 46: „The Sthūpa stands among five trees; the species of which, save the plantain, I am unable to determine: and it is unlike any of the other Sthūpas represented in the sculptures. It is of a bee-hive, tumulus, shape; and, apparently, built in successive courses of brickwork; and it has, on its “drum” or cylindrical portion, three symbols: a shell, and some undistinguishable object, on either side of two spheroidal symbols placed one over the other; which Sir. A. Cunningham considers as analogous to the two eyes represented on Nepālese and Tibetan Chaityas; and as indicating the dedication of the Sthūpa to the supreme, or “Ādi Buddha”.“ – cf. Cunningham 1854, Pl. 3, Fig. 7.

⁴ Grünwedel 1900: 65: „ein mit Schnecken verzierter, runder, bienenkorbnähnlicher Bau, wohl ein Stūpa, den ein Zaun umgibt. Ob dieser Bau, wie ich glaube, bloß eine zum Schutz gegen wilde Tiere umzäunte Einsiedlerhütte darstellt oder etwas anderes, kann nicht entschieden werden.“

⁵ Foucher 1905-51, Vol. 1: 65: „La forme la plus ancienne de *stūpa* qui nous soit figurée dans l'Inde se trouve sur un bas-relief de la porte orientale de Sānchi ...: c'est un simple tumulus vaguement arrondi et entouré d'une balustrade.“

⁶ Przulski 1920: 50-51: „Le tumulus archaïque figuré sur la porte orientale du stūpa de Sānchi est entouré d'une barrière, et le pourtour est décoré de divers ustensiles: une coquille allongée, une double corbeille et une conque. La barrière était probablement destinée à mettre les restes humains hors de l'atteinte des bêtes sauvages. Les auteurs des anciens rituels avaient prévu ce danger: ils déclarent coupable l'officiant, au cas où le tombeau viendrait à être violé par des chacals, des chiens ou des oiseaux de proie. Cette éventualité est envisagée à propos de l'inhumation des ascètes, parce que leur dépouille n'étant point incinérée était particulièrement exposée à l'injure des bêtes sauvages. Nous ne savons pas exactement comment on la protégeait; mais il semble que le moyen le plus simple et le plus efficace d'écarter les animaux fouisseurs était d'entourer le tombeau d'une barrière. La balustrade qu'on aperçoit autour du tumulus archaïque représenté à Sānchi pourrait donc avoir été empruntée à la sépulture de l'ascète plutôt qu'à celle du kṣatriya.

Dans les funérailles ordinaires, tant que la tombe n'était pas construite, on nourrissait le mort en déposant auprès de lui des gâteaux, des grains, du lait, du miel et de l'eau. Après l'achèvement du *çmaçāna*, on ne pouvait plus déposer les offrandes qu'à l'extérieur, dans des plats et des coquilles préparés à cet effet. Ce sont probablement ces ustensiles qui ornent le stūpa figuré à Sānchi ...“

nung wurde von Foucher (Marshall/Foucher 1940) übernommen, der das Objekt für das Grab des Oberhauptes der hier dargestellten brahmanischen Gruppe hielt.⁷ Auch für spätere Forscher war das Objekt ein sepulchrales Monument, das entweder als ein archaischer Stūpa, wie z.B. von Bénisti (1960)⁸ oder als Grabmal bezeichnet wurde. De Marco (1987) verstand es als das mit den Glückszeichen versehene Grab eines Yogins.⁹

Im Allgemeinen läßt sich also sagen, daß die Forscher schon immer dieses Objekt für etwas Außergewöhnliches gehalten haben, für ein Grabmonument, einen Vorläufer des buddhistischen Stūpa, vor allem aber für das alte und einzige Beispiel der sepulchralen (brahmanischen) Monumente. Die Abhandlung von De Marco (1987: 224) brachte in die Überlegungen noch ein weiteres Element: Er verglich das Objekt mit den Gräbern aus der modernen Zeit, den „... tumuli build over the bodies of the great Yogins. This practice is still in vigour in India today: think of *samādhis* raised over the interred bodies of the Gorakhnatīs ...“ Er fügte einige Darstellungen dieser Bauten als Vergleich hinzu; zwei von diesen werden hier wiedergegeben (Fig. 2, 3).¹⁰

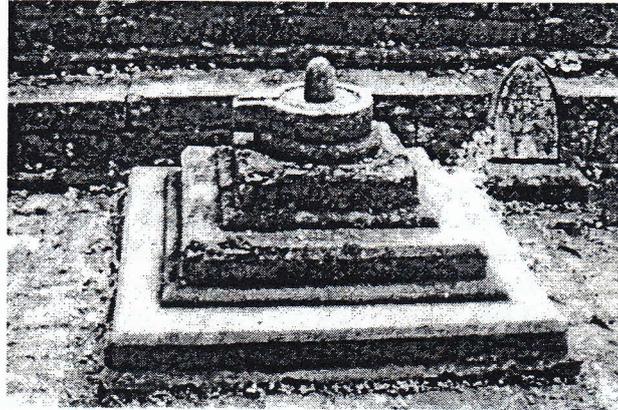


Fig. 2

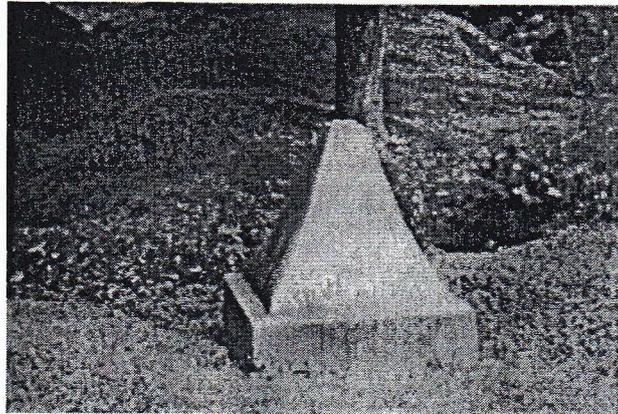


Fig. 3

⁷ Marshall/Foucher 1940, Vol. 2: 84: „... most interesting detail off all, a stūpa of the most archaic form known – perhaps the mausoleum of a former superior of this Brāhmin community. The objects decorating the lower part of the tumulus, seen just above the rectangular balustrade (a double basket(?) between two conches), may be explained – like the oar planted on Elpenor’s tomb by the companions of Ulysses – as the instruments which the deceased habitually used in his life time.“ Zu dem letzten Satz gibt es noch eine Anmerkung von Marshall: „These objects may, however, be shells, used merely for decorative purposes.“

⁸ Bénisti 1960: 59, Engl.: 30: „... we can consider it [...] as the most archaic representation that we know of the *stūpa*: a simple dome, devoid of a base and *harmikā*, surrounded by a barrier (*vedikā*). The characteristic feature of this first is the absence of the *harmikā* and base. There are no umbrellas either, nor banners.“

⁹ De Marco 1987: 226: „[I]t is certainly the tomb of a *yogin* belonging to the same community represented in the relief ...“ Fn. 69: „... [I]t seems to me that we may simply be looking at representations of a double *pātra* and a *śaṅkha*, that is some of the *maṅgalas* or those signs of good omen to be found in the most diverse contexts.“

¹⁰ Fig. 2: *Samādhi* eines Gorakhnatī, Kathmandu, Foto: De Marco, in De Marco 1987, Fig. 21; Fig. 3: *Śmaśāna* in Paśupatināth: a funerary monument, Foto: De Marco; *ibid.* Fig. 24. Mit freundlicher Erlaubnis von Herrn Dr. Giuseppe De Marco (Neapel).

Solche Vergleiche sind, schon wegen der Zeitspanne von fast 2000 Jahren, welche die Objekte voneinander trennen, naturgemäß wissenschaftlich umstritten. Die Einwände wurden kürzlich von Bakker (2007: 35, Fn. 79) folgendermaßen formuliert:

How to explain that we have no archaeological evidence of this sort of ancient monuments of yogins, whereas we have innumerable ones of Buddhist saints? And even if it were a tomb of a yogin, I find it to hazardous to conclude from this piece of 'evidence' (and this tentative piece alone), that the *samādhis* of yogins found in South Asia to date existed all throughout Indian history. (...) The situation appears significantly altered in the later (post AD 1200) period, in which we find *samādhis*, chiefly of yogins and saints – e.g. the '*śmaśāna* of Pāsupatanāth' illustrated in de Marco 1987, Figs. 18f., or the *samādhis* of Gorakhnāth yogis, *ibid.* Figs. 20f. (...) This change may be partly due to Islamic influence ...

Auf den ersten Blick scheint die Kritik berechtigt.

Es ist bekannt, daß sich zwar in den spätvedischen Werken, den *Pitṛmedhasūtras* (Gonda 1977: 616-21; Bakker 2007: 15-16), Angaben über den Bau der Gräber (*śmaśāna*, *loṣṭaciti*) (Caland 1896: 129-35) aus Ziegelschichten und Füllmaterial über die Gebeine des Verstorbenen finden, daß aber die Vorschriften später nicht realisiert wurden. Die Bauten waren vermutlich schon in der vedischen Zeit fakultativ, und sie sind nur in wenigen Texten beschrieben (*ibid.*: XIII). Im *Mahābhārata*, in dem mehrere Bestattungen beschrieben werden, finden sich keine Informationen dazu,¹¹ ebensowenig wie im *Pretakalpa* des *Garuḍa-Purāna* (Abegg 1921). In seiner Studie zu sepulchralen Monumenten, die sowohl literarische, inschriftliche als auch archäologische Funde berücksichtigt, hat Bakker (2007: 35) konstatiert:

Although this accumulation of evidence may seem substantial, if we take stock of the extent of the subcontinent and the many centuries involved, it indicates that burial, of the complete body or partial after cremation, was marginal rather than a central phenomenon in classical India. And, unfortunately, it does not furnish us with factual information on the monuments to the dead (outside the Buddhist sphere).

Die anschließend geäußerte Kritik Bakkers an der Deutung des Sanchi-Reliefs betrifft aber nicht nur De Marco, sondern alle Forscher, die das eigenartige Monument in Sanchi für ein Grabmal eines brahmanischen Asketen gehalten haben. Das Problem liegt darin, daß sich eine gravierende Diskrepanz ergibt zwischen dem, was aus der Quellenforschung bekannt ist und dem, was das Relief darstellt. Die Deutung des Kuppelobjektes als ein Grabmal erklärt dieses Objekt am besten. Der Bau ist einem Stūpa viel zu ähnlich, als daß eine ganz andere, nicht sepulchrale Erklärung in Frage kommen könnte. Gleichzeitig aber sind die Unterschiede zu groß, als daß man ihn für einen buddhistischen Stūpa erklären und z.B. als Symbol der Anwesenheit des Buddha in der Einsiedelei deuten könnte. Auffallend ist, daß in der Szene keiner dem Objekt, das so sehr an einen Stūpa erinnert, Aufmerksamkeit schenkt. Die Asketen verrichten ihre tägliche Arbeit, während das Objekt einfach da ist, im Hintergrund, wie die Bäume, so als ob es wie selbstverständlich zu der Einsiedelei gehörte.

¹¹ Tiwari 1979: 19: „We did not come across any reference in the epic even to the rites of *asthi-saṅcayana* (collection of charred bones) and *śmaśāna* (building of some funeral memorial mound), as prescribed in the brahmanical ritual texts“; darüber auch Bakker 2007: 16.

Wenn wir annehmen, daß das Relief tatsächlich ein brahmanisches Grabmal zeigt, müssen wir es, nach De Marco, anhand von anachronistischen Vergleichsobjekten, den *samādhis*, erklären. Goswamy (1980: 6), der auf unser Sanchi-Relief nicht einging und nur moderne Beispiele der sepulchralen Monumente einfügte, formulierte (bei einem Versuch, das Wort *edūka* zu erklären; cf. *infra*) die Art der Überlegungen, die sich hier anbieten:

... one thinks of those countless tumuli which dot the countryside all over India, structures without any images of deities etc., but held in great esteem and resorted to by millions. These simple structures, raised in honour of 'Babas', 'Sadhus', 'Fakirs' and the like today are ubiquitous, and one wonders if the practice does not go back to very early days. (...) Obviously the phenomenon is pan-Indian, and there seems to be no dearth of evidence pointing to homage offered at shrines honouring the dead saints. The only question is about how far back the practice goes. This is not easy to determine, but roots of things tend here sometimes to be unexpectedly long.

Da allen Einwänden zum Trotz vieles dafür spricht, daß der eigenartige Bau in der Einsiedelei der Kāśyapas eine genetische Verwandtschaft mit den Bauten aufweist, die heute als *samādhis* bekannt sind, wird im Folgenden versucht, die Zeit zwischen dem Sanchi-Relief und den *samādhis* zu überbrücken. Der kuppelähnliche Bau in der Einsiedelei der Kāśyapas erweist sich nämlich als ein nicht vereinzelt Beispiel, da ähnliche Objekte in den Reliefs aus Amaravati dargestellt sind.¹²

Die Geschichte von der Bekehrung der Kāśyapas wurde auch in Amaravati dargestellt. Eines der Reliefs, das leider nicht mehr erhalten ist und nur in einer Zeichnung vorliegt (Fig. 4)¹³, zeigte die Ereignisse in drei Szenen: Die linke Szene stellt die Kāśyapa-Asketen dar, wie sie den Buddha, der in der Hütte zusammen mit der Feuer-
schlange weilt (für die Episode cf. Schlingloff 2000: 389; Zin 2006: 138-40, 144-45), verehren; die mitt-

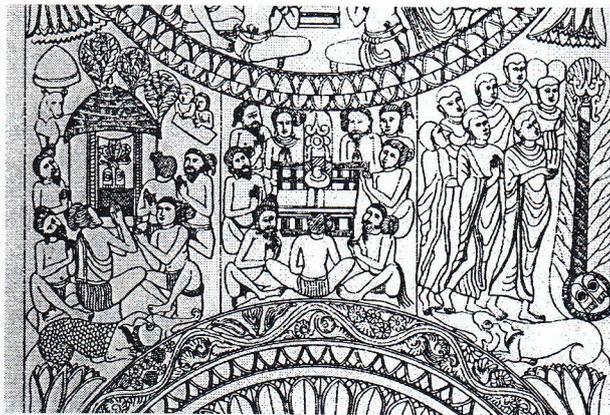


Fig. 4

lere Szene zeigt die Belehrung der Asketen, während dieselben an der rechten Seite schon als buddhistische Mönche dargestellt sind. Für uns ist es hier wichtig, daß die Handlung in der Einsiedelei spielt. Dies hat der Künstler durch die Wiedergabe der Umgebung des *āśrama* dargestellt. Im oberen Bereich des ersten Reliefsabschnitts sind drei Bäume dargestellt, ein Pärchen der Waldbewohner, die hinter einem Felsvorsprung das Geschehen beobachten,¹⁴ eine Gazelle und über ihr eine Kuppel. Es ist ein sehr einfacher Bau, geringfügig zugespitzt und mit einem Reifen an der Basis.

¹² Cf. Jolly 1934: 902: „A Brāhmanical hermitage, represented on the sculptures of Sānchī and Amarāvati, shows the figure of a *stūpa*.“

¹³ Fig. 4: Amaravati, Relief auf einem Pfeiler, Zeichnung eines Assistenten des Colonel Mackenzie, The British Library, WD1061, folio 48, laut *Online Gallery of the Amaravati Album* (www.bl.uk/onlinegallery/features/amaravati/miscsubjects.html) gezeichnet durch „H.H. 12th March 1817“, Abb.: Fergusson 1868, Pl. 70 (Zeichnung); = Foucher 1905-51, Vol. 1, Fig. 228; = Dehejia 1997, Fig. 40; = Schlingloff 2000, Vol. 2: 74, No. 67(2)[1a] = Zin 2006: 156, No. 5.

¹⁴ Vgl. dazu ähnliche Darstellungen in Ajanta in Zin 2008.

Ein anderes Amaravati-Relief, von dem ebenfalls nur eine Nachzeichnung erhalten ist, zeigt etwas Ähnliches (Fig. 5)¹⁵. Dargestellt ist hier eine Geschichte, in der Gott Indra (oben) zwei Apsaras zu einem Asketen schickt, wohl um die meditative Kraft des Asketen zu stören – ein häufiges Erzählmotiv –, und die Ankunft der Damen in dessen Einsiedelei (unten). Der Asket steht an der rechten Seite, umgeben von Gazellen, die die Wildnis signalisieren. Hinter ihm ist die Einsiedelei gezeigt: ein kleines Tempelchen, offenbar aus Stein, und daneben wieder der Kuppelbau. Das Objekt ist hier von einem viereckigen Zaun umfriedet, auf dessen Ecken runde Blumenvasen gestellt sind. Die Form der Kuppel ist auch hier (wie in Fig. 4) ein wenig zugespitzt. Was dagegen ganz anders ist, ist eine Art Standarte, die das Objekt krönt. Da das Original nicht mehr vorhanden ist, läßt sich nicht mehr prüfen, ob es sich dabei nicht um einen Fehler des Zeichners handelt. Den Hintergrund bildet eine Felsformation, die, wie immer, als eine Fläche geteilt durch unregelmäßig verlaufende Linien wiedergegeben ist, um die Steine anzudeuten. Es wäre denkbar, daß der Zeichner, der über der Kuppel einen Aufbau erwartet hatte, einige Steine der Felsformation als Standarte mißverstanden hat. Andererseits aber deuten die Blumenvasen auf eine Verehrung des Objekts hin, und auch der Aufbau ist in anderen Beispielen zu treffen (cf. *infra*).

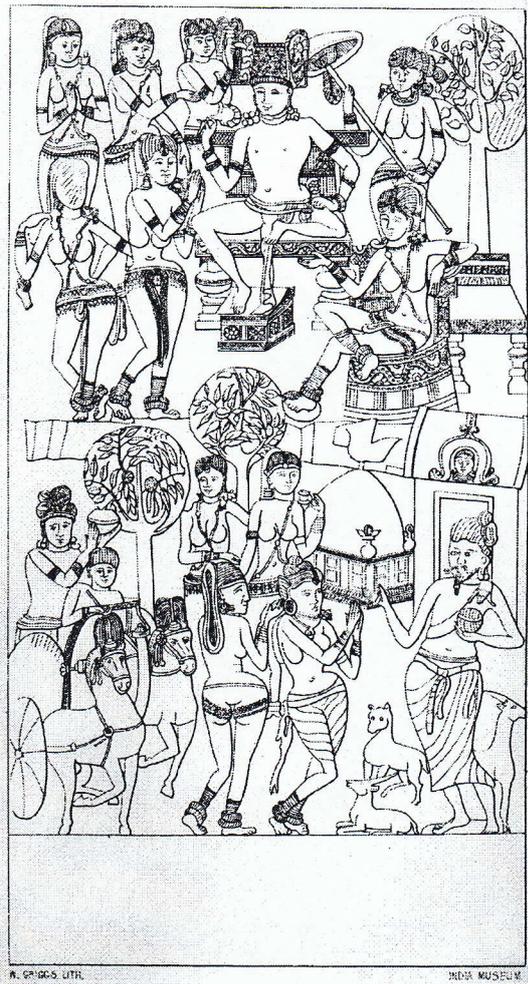


Fig. 5

Die weiteren Reliefs sind im Original erhalten und erlauben ihre genaue Prüfung. Ein Amaravati-Relief (Fig. 6)¹⁶, dessen literarische Vorlage nicht geklärt ist (Zin, in Vorbereitung, CGM 54), das aber wahrscheinlich eine unbekannt Version der Geschichte von Padmakumāra wiedergibt (Sivaramamurti 1942: 220-22), stellt den Besuch eines Nāga-Paares, begleitet von einem Menschen-Jungen, bei einem Asketen dar. Der Asket sitzt vor seiner Hütte, neben welcher ein Baum steht (auf den gerade jemand hochklettert). Weiter rechts finden wir wieder das kuppelartige

¹⁵ Fig. 5: Amaravati, Zeichnung eines Assistenten des Colonel Mackenzie, The British Library, WD1061, folio 22, laut der *Online Gallery of the Amaravati Album* (www.bl.uk/onlinegallery/features/amaravati/miscsubjects.html) gezeichnet durch „H.H. 25 Sept'r 1816.“; Abb.: Fergusson 1864, Pl. 86.

¹⁶ Fig. 6: Chennai Government Museum, Nr. 54; Abb.: Burgess 1887, Pl. 27.3; Sivaramamurti 1942, Pl. 49.2; Foto: Monika Zin.



Fig. 6

Objekt. Auch hier ist die Kuppel oben nicht ganz rund, sondern ein wenig zuge-
spitzt; sie hat keinen Aufbau und ist von einem Zaun umgeben. Leider ist nicht
sichtbar, ob dieser rund oder rechteckig ist. An dem Sockel des Zaunes, neben dem
rechten Ellbogen des vorne dargestellten Jungen befinden sich Zeichen, die offen-
bar keine Beschädigung des an dieser Stelle gut erhaltenen Reliefs sind, sondern
bewußt eingeritzt wurden. Die Proportionen der Gegenstände in den Amaravati-
Reliefs stimmen untereinander ungefähr mit den Größenverhältnissen der Objekte
im wirklichen Leben überein, daher können wir vermuten, daß das Objekt ver-
hältnismäßig klein ist, auf jeden Fall kleiner als die Asketenhütte.

Dieselbe Geschichte von dem Prinzen Padmakumāra, identifiziert von Longhurst
(1938: 52-53) anhand der Prosa des *Mahāpadumajātaka* (Nr. 472), findet sich auch



Fig. 7



Fig. 8

unter den Reliefs in Nagarjunakonda (Fig. 7)¹⁷. Hier hatte der Künstler mehr Platz und stellte eine größere Gruppe von Nāgas dar und auch mehr Einzelheiten, welche die Einsiedelei charakterisieren. Der Asket ist, wie in Amaravati an der linken Seite, vor seiner Hütte sitzend dargestellt, vor ihm das Nāga-Paar begleitet von einem Menschen-Jungen. Genauso wie in Amaravati, rechts von der Asketenhütte, ist hinter dem Jungen ein Kuppelbau dargestellt (Fig. 8). Obwohl von dem Jungen zugeeckt, ist noch genug von diesem Bau sichtbar, um zu erkennen, daß er einen Zaun hatte und in seiner Gestalt dem Objekt in Amaravati entsprach. Das Eigenartige hier ist aber, daß das Objekt einen Aufbau hat. Es ist ein Pfeiler, der sich an der normalen Stelle der *yaṣṭi* befindet, aber anders als bei einem Stūpa keinen Schirm trägt, sondern eine an die Spitze des Pfeilers angebundene und offenbar daran hängende Konstruktion aus zu einem Rechteck gebundenen Teilen. Vielleicht soll man sich die Konstruktion nicht als einen flachen Rahmen sondern dreidimensional vorstellen, dann hätten wir eine Seite eines Aufbaus vor Augen, der als ganzer kubusförmig ist. An dem Pfosten selbst, auf dem Abschnitt innerhalb des Rahmens (oder des Kubus), befindet sich ein Knoten, und von dem ganzen Aufbau scheinen Bänder herab zu hängen.¹⁸ Ein solcher Gegenstand ist m.W. sonst nirgends abgebildet.

In der Darstellung der Geschichte von dem Hasen, der ins Feuer gesprungen ist (Fig. 9)¹⁹, (für die Text- und Darstellungstradition der Śāśa-Geschichte cf. Schlingloff 2000: Nos. 3 und 15) befindet sich ein weiteres Objekt. Schlingloff (2000: 93) erklärt es unter Bezugsname auf den Reisebericht von Xuanzang als einen über den Gebeinen des Hasen errichteten Stūpa. Über der Kuppel ist ein Aufbau, der an eine gängige Stūpa-Form denken läßt. Beim genauen Betrachten (Fig. 10) wird aber sichtbar, daß der Aufbau ungewöhnlich ist: Die vermeintliche *vedikā* berührt die Kuppel nicht, d.h. es handelt sich um etwas, das von dem Pfosten herunterhängt. Man muß aber auch bemerken, daß der Aufbau, wie auch die Blätter des Baums nur durch Ritzlinien angedeutet sind im Gegensatz zu der Kuppel und dem Baum selbst, die im vorspringenden Relief ausgearbeitet sind; vielleicht sind diese nachträglich eingeführt worden. Das Kuppelobjekt ist stark abgerieben, es scheint einen Sockel zu haben, auf der linken Seite sind darauf aber noch ein paar senkrechte Linien sichtbar, die zweifelsohne den Zaun dargestellt haben.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in den Reliefs der Amaravati-Schule Kuppelbauten dargestellt wurden, die an die buddhistischen Stūpas erinnern, die sich aber alle von diesen ein wenig unterscheiden. Ihre Form ist manchmal geringfügig zugespitzt (Figs. 4, 5, 6), und sie haben keinen Aufbau, der dem eines Stūpa gleicht. Der Aufbau hat in einem Fall (Fig. 8) eine sonst unbekannte, sehr seltsame Form. In zwei weiteren Fällen (Figs. 5, 10) scheint ein Objekt vorhanden zu sein, dies ist jedoch nicht als Aufbau, sondern als ein von dem Pfosten herabhängender Gegenstand zu verstehen. Die Kuppeln sind immer von einem Zaun umfriedet (auch bei

¹⁷ Fig. 7: Nagarjunakonda, Stūpa-Panel, mittleres Abschnitt, Nagarjunakonda Museum, Nr. 30, Abb.: Longhurst 1938, Pl. 45b (oberer und mittlerer Abschnitt); Rao 1984, Pl. 400 (oberer Abschnitt); Nagar 1993, P. 92; Foto: Monika Zin.

¹⁸ Longhurst 1938: 53: „Near the ascetic's hut is some sort of contrivance made evidently of wood and ropes, of which the purpose is not clear.“

¹⁹ Fig. 9: Goli, Chennai Government Museum, Abb.: Ramacandran 1929, Pl. 11; Taddei 1970, Pl. 123; Rao 1984, Fig. 431; Rosen Stone 1994, Fig. 107; Schlingloff 2000, Vol. 2: 15, No.15[4] (Zeichnung); Foto: Monika Zin.



Fig. 9



Fig. 10

der Fig. 4 müßte es sich um einen Zaun gehandelt haben, der in Fig. 5 eckig verläuft und mit Blumenvasen geschmückt ist). Abgesehen von diesem Fall und von möglichen Standarten (?) werden die Objekte nicht weiter verehrt; sie werden von niemandem beachtet. Sie sind verhältnismäßig klein und stehen immer hinten, die Umzäunung charakterisiert sie aber als geheiligt.



Fig. 11

Die Kuppelbauten kommen in den Darstellungen verschiedener Erzählungen vor, aber ausschließlich in den bildlichen Wiedergaben brahmanischer Einsiedeleien. Ihre Form und ihr Aufstellungsort hinterlassen keine Zweifel, daß wir es mit Objekten der gleichen Art zu tun haben, wie der umzäunte Kuppelbau in Sanchi (Fig. 1). Der Unterschied ist, daß in Amaravati und Nagarjunakonda die Schichten aus Steinen bzw. aus Ziegeln nicht wiedergegeben wurden. Da

alle solche Bauten in den Einsiedeleien stehen, ist der Gedanke naheliegend, daß sie einfach zu ihrer Ausstattung gehören und daß die Künstler sie als ein visuelles Klischee verwendet haben, um die dargestellte Umgebung als *āśrama* zu charakterisieren. Einen Beleg dafür gibt ein weiteres Relief aus Amaravati (Fig. 11)²⁰, eine Wiedergabe der Viśvantara-Geschichte (für Text- und Darstellungstradition cf. Schlingloff 2000: Nos. 42-43). Das Relief, das hier nach Fergusson wiedergegeben wird, weil der heutige Zustand nicht mehr erlaubt, die Einzelheiten zu erkennen, zeigt in zwei Abschnitten (hinter dem Rücken des Löwen) die dramatischste Szene der Erzählung: Viśvantara verschenkt die Kinder an den Brahmanen, während seine Frau Madrī von wilden Tieren daran gehindert wurde, rechtzeitig zurückzukommen und die Schenkung zu verhindern. Die ganze Geschichte wurde hier zu einer einzigen Episode reduziert und in zwei winzigen Abschnitten gezeigt, nur wenige Zentimeter hoch, als Ausschmückung eines auf der Stele dargestellten Stūpa. Obwohl die Szenen wirklich nur das Nötigste beinhalten, woran die Geschichte erkennbar gemacht wird, hat der Künstler nicht versäumt, unser Kuppelobjekt zu zeigen – offensichtlich, um dem Betrachter zu verstehen zu geben, daß die Ereignisse in einer Einsiedelei spielen. Die Bildersprache impliziert, daß es für jeden Betrachter selbstverständlich war, daß solche Bauten in den *āśramas* stehen.

Für die Darstellungen aus Amaravati und Nagarjunakonda (2.- 4. Jh.) gilt das Gleiche wie für den ungewöhnlichen Stūpa in Sanchi (1. Jh. v. Chr.) – ihre Form läßt nur eine sepulchrale Bedeutung zu und die Umgebung suggeriert, daß es sich um Asketengrabmale handelt.

In der Kunst von Mathura ist noch ein Beispiel zu finden, das möglicherweise die gleiche Funktion hatte. Hier ist wieder eine brahmanische Einsiedelei dargestellt und zwar das *āśrama*, in dem Rṣyaśṛṅga zur Welt kam (für literarische Belege und Darstellungen der Geschichte cf. den Beitrag von Odani in diesem Band). Die Geschichte ist an einem Pfeiler wiedergegeben. In der ersten Szene sitzt Rṣyaśṛṅgas Vater vor seiner Hütte, während die Gazelle seinen Samen von der Erde leckt; in

²⁰ Fig. 11: Stūpa-Panel aus Amaravati, British Museum, Nr. 70; Abb.: Fergusson 1868, Pl. 77; Stern/Bénisti 1952, Pl. 45; Knox 1992, No. 69. Abbildung nach Fergusson.



Fig. 12a



Fig. 12b

der zweiten hilft der Vater der Gazelle bei der Geburt (Fig. 12).²¹ Die Einsiedelei ist in beiden Abschnitten gleich, aber spiegelbildlich wiedergegeben. und ein sehr eigenartiges Objekt, das aus einer hohen Basis und zwei daraufstehenden sich stark

²¹ Fig. 12: Govindnagar, Mathura Government Museum, Nr. 76.40, Abb.: Sharma R.C. 1984, Fig. 14; Sharma R.C. 1995, Fig. 28; Rhie Quintanilla 2007, Fig. 239; Abbildung nach Rhie Quintanilla.

verjüngenden vierseitigen Pyramiden besteht, die in beiden Szenen ein wenig schief dargestellt sind. Ich vermag für das Gebilde keine andere Erklärung zu geben, als daß es sich auch hier um ein Objekt von sepulchralem Charakter handelt; als einziger Vergleich können aber nur Beispiele aus der modernen Zeit dienen (cf. Fig. 3).

Wenn die Objekte in den Einsiedeleien tatsächlich Asketengrabmale sind und in den erhaltenen Reliefs, die nichts mehr als Zufallsfunde sind, nicht weniger als achtmal dargestellt wurden, ist es dann wirklich möglich, daß weder die Literaturquellen noch, wie Bakker meint, die archäologischen Funde sie registriert haben? Was die Texte auf jeden Fall besagen, ist, daß es für Asketenbestattungen Sonderbestimmungen gab. Die Quellen machen dabei einen Unterschied zwischen den brahmanischen Gurus und den umherziehenden Heiligen. Ganz besondere Bestimmungen galten für die zweite Gruppe, da die Heiligen gar nicht verbrannt werden sollten. Indem er *Baudhāyanapitṛmedhasūtra* II.17 und *Vaikhānasagrhyasūtra* V.8 heranzieht, schreibt Caland (1896: 93-94):

Beerdigt wird auch der Körper eines Ariers, der sich im vierten Lebensstadium befand, eines Asketen (*parivrājaka*, *yati*, *saṃnyāsin*). Er hatte sich ja schon während seines Lebens die Unsterblichkeit errungen, braucht also nicht durch das Sakrament in jene Welt hinübergeführt zu werden. Der Körper wird auf einem hölzernen Gestell oder von Brahmanen, die rein sein sollen, nach einem Ort in der Nähe eines ins Meer mündenden Stromes, in östlicher, nördlicher oder westlicher Richtung weggeführt. An diesem Ort wird im Sand ein Loch gegraben, nach Baudhāyana am Fuße eines Brahmabaumes. (...) Der Stab (*yaṣṭi*), der Wasserkrug (*kaṃḍalu*) u. s. w. werden zu ihm gelegt, meistens mit Veda-*śruti*, und die Grube ausgefüllt, indem die sieben *vyāhṛti*'s ausgesprochen werden. Wenn später Schakale, Hunde oder Raubvögel das Grab öffnen, trifft die Schuld den Verrichter.

Caland gibt dazu noch Vergleiche aus den Ritualen der modernen Zeit, u.a. die Beschreibung einer solchen Bestattung von Dubois (1906 [erste Auflage vor 1818]: 362), der berichtet, daß der Tote sitzend in einen großen Korb gelegt wird und in einer Grube begraben, und zwar so, daß sein Kopf über der Erde bleibt, der dann mit Kokosnüssen zerschmettert wird. Bronkhorst (2009: 12-13), der die ganze Beschreibung von Dubois zitiert und darauf hinweist, daß sie auf dem Werk eines französischen Jesuiten Coeurdoux aus dem Jahr 1777 basiert, nimmt einen weiteren Abschnitt der Beschreibung als Vergleich zu den heutigen *samādhi*-Monumenten. Über den Kopf des Begrabenen wird nämlich „a kind of platform, or mound, three feet in height, on the top of which they place a *lingam* of earth about two feet high“ gebaut. Bronkhorst verweist auch auf zwei mittelalterliche Werke, den *Yatidharma-samuccaya* aus dem 11. Jh. und das *Smṛtyarthasūtra* aus dem 12. Jh., die über Begräbnisse der *saṃnyāsins* berichten. Auch im *Garuḍapurāṇa* (X.102, Abegg 1921: 150)²² findet sich eine entsprechende Stelle. Es scheint also, daß der Brauch, die umherziehenden Asketen ohne die Verbrennung in Gräber zu bestatten, kontinuierlich belegt ist.

Die in Sanchi, Amaravati oder Mathura dargestellten Brahmanen kann man aber nicht als *parivrājakas* bezeichnen. Die Geschichten, die in den Reliefs illustriert

²² Das *Garuḍapurāṇa* X.106 listet Namen der Asketen, die nicht beerdigt werden sollen (Abegg 1921: 151): „Einen *Ḥaṃsa* und einen *Paramaḥaṃsa*, einen *Kuṭīcaka* und einen *Bahūdaka*, diese Asketen, o Tārksya! soll man nicht in der Erde beisetzen“ – die Leichname dieser (besonders hochstehenden) Asketen sollen also in die Flüsse geworfen werden. Die Unterscheidung bekräftigt letztendlich die Behauptung, daß die meisten Asketen beerdigt wurden.

sind, hinterlassen keine Zweifel, daß sie Waldeinsiedeleien illustrieren mit Wohnhütten und Tempelchen und mit Ausstattung zum Verrichten der Feuerrituale. Bei den Brahmanen handelt es sich um im Wald lebenden Asketen, den verbannten Viśvantara oder angesehene Lehrer, die an ihren Wohnorten von Besuchern verehrt wurden (Figs. 6, 7; in den Texten zu Fig. 1 und 4), von den Tieren (Fig. 9) oder gar von den Himmelsbewohnern (Fig. 5). Auch für brahmanische Lehrer solcher Klasse gab es besondere Bestimmungen bezüglich ihrer Begräbnisse. Die vedischen Texte dazu stellte Caland (1896: 96-98) zusammen; es handelt sich bei ihnen um das *brahmamedha*-Ritual, das „Brahmaopfer“. In den Texten wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das Ritual ausschließlich für die „geistigen Lehrer“ gedacht ist, nicht etwa für jeden Brahmanen. Laut Caland (*ibid.*: 96):

Nicht jeder verstorbene kann also durch den *brahmamedha* das sakrament der cremation empfangen, sondern nur denjenigen brahmanen, *brahmavidah*, die sich die kenntnis des höchsten brahma zu eigen gemacht haben, wird es zu teil: „nicht bei einem gewöhnlichen (menschen) soll er die *caturhotāras* am bestattungsort anwenden“, so heißt es in den sūtras, „nicht für einen, der nicht der geistige lehrer ist (, nicht für einen, der nicht gelehrter brahmane ist, nicht für einen nicht-guru“, fügt Baudhāyana hinzu).²³

Die Zeremonie unterscheidet sich in einigen Punkten von dem *pitṛmedha*, dem „Väteropfer“ (*ibid.*: 96-98); aber auch die „geistigen Lehrer“ wurden verbrannt. Die Angabe aus dem *Śatapathabrāhmaṇa*, daß einem Brahmanen ein Grabmal (*śmaśāna*) hoch bis zum Mund eines Menschen zusteht,²⁴ trifft wahrscheinlich auch auf die Gräber der „geistigen Lehrer“ zu, obwohl hier über die Brahmanen im allgemeinen die Rede ist.²⁵ Von Bedeutung ist, daß für diejenigen, die Erkenntnis erreicht haben, ein besonderes Ritual vorgesehen war. Dies äußert sich auch in den Versuchen der Verfasser, den Namen der Zeremonie zu erklären. Nach einer Erklärung, die Caland (1896: 98, Fn. 357) für richtig hält, ist *brahmamedha* die Feier, durch welche der Tote das *brahma*, also die Verbindung mit dem Absoluten erreicht, im Gegensatz zum *pitṛmedha*, durch welches der Verstorbene nur zu den „Vätern“ gelangt.

Die *brahmamedha*-Zeremonie ist also für die Erleuchteten gemeint, nicht anders als die Rituale für die wandernden Asketen. Für die zweite Gruppe gab es nachweislich ganz andere Bestattungsbräuche. Man muß sich fragen, *was* in Indien eigentlich in einem Grabmal verehrt wird. Die simple Antwort „die Erinnerung an den Heiligen“ wirft die Frage auf, warum sich die Inder ausschließlich an die Heiligen „erinnern“

²³ Caland fügt noch in der Fußnote dazu bei (*ibid.*: 98, Fn. 359): „Zum *brahmamedha* theilt Baudhāyana ein altes *brāhmaṇam* mit, welches ich her, leider nicht ganz fehlerfrei, folgen lasse: *atha vai bhavati prajāpatiḥ prajāḥ sṛstvāvṛttā (lies o?) śayattam devā bhūtānām rasam tejas sambhṛtya tenainam abhiṣajyanniti tat pṛcchati katham etad brāhmaṇānām tejo raso yenainam abhiṣajyanniti caturhotāra ityeva bhūyāt*. Das *Vaikh[ānasa]* gr̥hs. hat nirgends den *brahmamedha* behandelt, sagt aber dennoch VII. 1: *tasmād brahmamedhena pitṛmedhena vā vidhānena ... dāhayati*.“

²⁴ *Śatapathabrāhmaṇa* XIII.8.3, ed: 1006; transl. Eggeling 1900: 435: „Let him not make it (the sepulchral mound [*śmaśāna*]) too large, lest he make the (deceased's) sin large. For a Kshatriya he may make it as high as a man with upstretched arms, for a *Brāhmaṇa* reaching up to the mouth, for a woman up to the hips ...“

²⁵ Caland 1896: 93 (nach *Baudhāyanapitṛmedhasūtra* II.17 und *Vaikhānasagr̥hyasūtra* V.8 und dem *Vaikhānasadharmasūtra* III.8): „B e r d i g t wird auch der körper eines Ariers, der sich im vierten lebensstadium befand, eines asketen (*parivrājaka*, *yati*, *saṃnyāsin*) ...“; ebenso im *Pretakalpa* des *Garuḍa-Purāna* (Abegg 1921: 150): „Für Asketen aller Art soll die Verbrennung und die Besprengung (der Knochen) mit Wasser nicht vorgenommen werden ...“

wollten, nicht etwa an ihre Familienangehörige. Außer der spärlichen Evidenz zu sepulchralen Monumenten im alten Indien, von denen viele Nordindien betreffen, wo mit fremden Einflüssen zu rechnen ist (Bakker 2007: 43), waren eine wirklich verbreitete Form des Totenkultes die „memorial stones“ (Settar/Sontheimer; Bakker 2007: 23-25), die Monumente, die viel mehr die Tat einer Person als die Person selber ehren. Die zweite Gruppe sind die Gräber der Heiligen, die m.E. auch nicht an die Personen, sondern an ihre Taten, an ihr *tapas* erinnern sollten, das sie zum Erreichen des Zieles zur Erlösung gebracht hat.²⁶ In solcher Bedeutung werden die Monumente für die Verstorbenen im tibetischen Buddhismus verstanden; man nennt sie *dgongs-rdzogs*, was das *Tibetan-Sanskrit Dictionary* (Vol. 2: 635) mit den Sanskritwörtern *pūrṇāmanorathah*, *pūrṇābhiprāyah* erklärt, also als „(für einen) dessen Wunsch erfüllt ist“. Die *dgongs-rdzogs* werden verehrt, nicht um den verstorbenen Heiligen, sondern sein Streben nach Erfüllung zu ehren.

Diese Feststellung, daß die Monumente nicht an die Person sondern an ihre Erlösung erinnern sollen, ist von Bedeutung bei dem Versuch, die Frage zu beantworten, warum für die Heiligen andere Regelungen bezüglich ihrer Bestattungen gelten als für alle andern, inklusive des wichtigsten Unterschieds: daß es diese Monumente überhaupt gibt. Wie Bronkhorst (2009: 13) bemerkt, betonen die Texte, daß bei dem Begräbnis eines Saṃnyāsin keine rituelle Verunreinigung entsteht. Dies äußert sich auch in der Tatsache, daß die Gräber der Saṃnyāsins nicht als furchteinflößend verstanden werden. Während über die Verbrennungs- bzw. Bestattungsorte gewöhnlicher Leute schauderliche Geschichten erzählt werden und keiner sich in ihre Nähe wagt, werden die *samādhis* verehrt. Sie werden sogar zum Ziel von Pilgerfahrten, weil ihnen eine heilbringende Rolle zugeschrieben wird.²⁷ Solche Bräuche durch den Einfluß des Islams zu erklären, kann nicht treffend sein, da sie mit anderen konform gehen, die mit dem Islam nichts zu tun haben, wie z.B. dem, daß die Scherben der Kokosnüsse, mit denen der Kopf eines verstorbenen Heiligen zerschmettert wurde (cf. *supra*, p. 1088), als glückbringend unter die Teilnehmer der Zeremonie verteilt wurden. Man müßte sich auch fragen, warum der islamische Brauch, andere gesellschaftlich wichtige Menschen, etwa die Könige, in Gräbern zu bestatten, im Hindu-Indien nicht Fuß gefaßt hat. Vielmehr scheint es, daß die Verehrung der Asketengräber keine fremden Einflüsse benötigte, sie konnte sich etablieren, weil ihr die Reinheitsregeln nicht im Wege standen.

²⁶ Malamoud 1982: 448: „Comment faut-il comprendre le contraste entre le traitement réservé au cadavre de l’homme dans le monde et celui qui est propre au *saṃnyāsin* ? ... Et la flamme qu’il porte en lui désormais entretient le *tapas*, la brûlure ascétique qui ne cessera qu’avec sa mort, et qui consumera, de son vivant, les souillures et les conséquences des actes qu’il a accumulés : en sorte que, quand vient la mort, il peut s’évaporer complètement, parvenir à la « délivrance » (*mokṣa*), c’est-à-dire gagner l’absolu (le *brahman*), puisque rien ne subsiste de lui qui le retienne dans le cercle des renaissances.“

²⁷ Malamoud 1982: 448: „... autour de cette tête, est érigé un tumulus, appelé lui aussi *samādhi*. Ce tombeau est un véritable lieu de culte, sanctuaire, but de pèlerinage, puisque les hommes qui se sentent liés spirituellement à ce mort (la parenté n’entre pas en ligne de compte) viennent régulièrement commémorer, par des offrandes, des prières, des ablutions, celui dont les restes sont déposés dans ce site. La demeure mortuaire du *saṃnyāsin* est donc aussi différente que possible des *śmāśana* de ces champs crématoires sinistres, hantés de vampires et d’esprits immondes où l’on réduit en cendres, dans ce qui pourtant est un sacrifice au feu, le corps des hommes ordinaires ...“

Die Ähnlichkeit mit den Stūpas läßt bei unseren Objekten an das vieldiskutierte Wort *eḍūka*, *aiḍūka*, *elūka*, *elūkā* denken (u.a. Allchin 1957; Shah 1961; Pal 1971-72; Bakker 2007: 25ff.). Das Wort bezeichnet eine Stätte zur Aufbewahrung der Überreste der Verbrennung. Die Textbelege sind spärlich, aber das Vorkommen in den mittelalterlichen Wörterbüchern beweist, daß das Wort bekannt war. Diese erklären *eḍūka* als „Mauer, im Innern mit Knochen angefüllt“,²⁸ was natürlich an *loṣṭaciti* denken läßt, die aus Ziegeln gebauten Gräber der vedischen Zeit, oder an das Sanchi-Relief, in dem die Stein- oder Ziegel-Schichten der Kuppel sichtbar sind.

Die älteren Textstellen sind widersprüchlich. Im *Mahāvastu* bedeutet das Wort ein Grabmal: Eine junge Frau soll getötet werden, sie bittet ihre Mutter, für ihre Knochen eine *elūkā* einzurichten und am Eingang (*elūkādvāre*) einen bestimmten Baum zu pflanzen, der in der Blütezeit an ihre Schönheit erinnern sollte.²⁹ Die oft zitierte Stelle aus dem *Mahābhārata* verwendet das Wort in der Beschreibung des zukünftigen *kaliyuga*: Die Weltordnung wird verlorengehen, die Śūdras werden verweigern, den Brahmanen zu dienen; nicht Götter, sondern die *eḍūkas* werden verehrt, und die Erde wird mit *eḍūkas*, nicht mit Tempeln, an allen heiligen Orten (wie den *āśramas*) gekennzeichnet.³⁰ Zu bemerken ist, daß die *Mahābhārata*-Stelle höchst unsicher bleibt; das Wort erscheint nicht in allen Handschriften, und für *eḍūkān* finden sich die Varianten *gokhalān* oder *jālūkān*. Die dritte Belegstelle, im *Viṣṇudharmottarapurāṇa*, ist eine Beschreibung eines Kultobjektes namens *aiḍūka*, dessen Gestalt – ein *liṅga* stehend auf mehreren Sockeln und mit Aufbau darüber – den buddhistischen Stūpa vor Augen führt. Das *aiḍūka* symbolisiert hier die Welt und ist von den Königen der Himmelsrichtungen umstellt.³¹

Die Verwendung des Wortes in so unterschiedlichen Kontexten, hat die Forscher zu verschiedenen Lösungen geführt (Überblick in De Marco 1987: 228). Der Widerspruch zwischen dem *eḍūka* im *Mahābhārata* und dem *aiḍūka* im *Viṣṇudharmottarapurāṇa* ist m.E. nicht schwer zu lösen, wenn man bedenkt, daß die symbolische

²⁸ *Abhidhānacintāmaṇi* 1003, ed. und transl.: 187: *kudyaṃ bhittis, tad eḍūkam antarnihitakīkasam*; „96. Mauer (2 W.). – 97. Mauer, die im Innern mit Knochen angefüllt ist“; im *Amarakoṣa* 2.2.4: 117: *eḍūkam yad antarnyastakīkasam*.

²⁹ *Mahāvastu* ed. Vol. 2: 486: *ambe yad ime sapta kṣatriyā parasparam virūdhivā ghātayiṣyanti tataḥ bhasmāyivā asthīni saṃharayivā tato me elūkāṃ kārāpayesi / tatra ca elūkādvāre karṇikāra-vṛkṣaṃ ropāyasī*; transl.: 432: „Mother, if these seven kings, contending with one another for me, will attack, then burn my bones to ashes and collect them, and make a shrine for me. And at the entrance of the shrine you will plant a *karṇikāra* tree“ (dasselbe in Versen: Mv, Vol. 3: 20; transl.: 19). Die Pali-Parallele im *Kusajātaka*, Nr. 531 (Verse, ed. Vol. 5: 302; transl.: 158) kennt das Wort nicht; es heißt dort, daß die Frau darum bittet, sie (i.e. ihre Knochen) am Wegesrand zu bestatten und daneben den Baum zu pflanzen.

³⁰ *Mahābhārata* III.188.64-66: 660-61: ... *viparītas ca loko 'yaṃ bhaviṣyaty adharottaraḥ / eḍūkān pūjayiṣyanti varjayiṣyanti devatāḥ / sūdrāḥ paricarīṣyanti na dvijān yugasamkṣaye // āśrameṣu maharṣiṇām brāhmaṇāvasatheṣu ca / devasthāneṣu caityeṣu nāgānām ālayeṣu ca // eḍūkacihṇā pṛthivi na devagrhabhūṣitā / bhaviṣyati yuge kṣiṇe tad yugāntasya lakṣaṇam //* transl.: 596: „This world will be totally upside down: people will abandon the Gods and worship charnel houses [*eḍūkān*], and the serfs will refuse to serve the twice-born at the collapse of the Eon. In the hermitages of the great seers, in the settlements of Brahmins, at the temples and sanctuaries, in the lairs of the Snakes, the earth will be marked by charnel houses [*eḍūkacihṇā*], not adorned by the houses of the Gods, when the Eon expires, and that shall be the sign of the end of the Eon.“

³¹ *Viṣṇudharmottarapurāṇa* III.84., ed. und transl.: 330-36.

Auslegung des buddhistischen Stūpa nicht von Anfang an formuliert wurde (Kottkamp 1992: 25ff). Die Könige der Himmelsrichtungen, die schon die Eingänge zu dem Bharhut-Stūpa bewachten, waren womöglich die Veranlassung, den Stūpa als Abbild der Welt zu verstehen. Solche Erklärungen, die nach den *maṇḍala*-Vorstellungen konzipiert sind (*ibid.*: 269ff, vor allem 433ff), sind aber im älteren Buddhismus nicht belegt. Daß es sich bei dem *aiḍūka* um einen buddhistischen Bau handelt, ist aber durch die ausschließlich im Buddhismus vorkommenden Namen der Himmelsrichtungskönige³² (Zin 2003: 362 und No. 42) bewiesen. Pal (1971-72: 50, Figs. 1-2) hat gezeigt, daß die Beschreibung im *Viṣṇudharmottarapurāṇa* III.84 auf die späten Stūpa-Objekte aus Kaschmir und Ostindien zutreffen, die Zeit also, in der die symbolische Bedeutung der Stūpas entwickelt war. Diese müßte für die orthodoxe Religion so attraktiv gewesen sein, daß man den Stūpa, aber unter einem anderen Namen (einem nicht-buddhistischen? neutralen?), als Verehrungsobjekt übernahm. Ganz anders die Auslegung des *eḍūka* im *Mahābhārata*, die das Verständnis als Kultobjekt, aber eindeutig eines mit negativen Konnotationen, voraussetzt. Ob die allgemeine Annahme zutrifft, daß es sich im *Mahābhārata* um den buddhistischen Stūpa handelt, bleibt, wie Goswamy (1980: 3ff) bemerkt, unsicher. Die Auswahl ist in dieser Hinsicht allerdings begrenzt: Die Jainas kannten zwar Stūpas, da sie aber wahrscheinlich keine Reliquien in ihnen aufbewahrt haben, würden sie für den Epos-Dichter keinen so gravierenden Widersinn zu den Tempeln der Götter liefern. Der buddhistische Stūpa mit Knochendeposit paßt zu dem Kontext viel besser. Der ganze Abschnitt im *Mahābhārata* schildert eine Vision des Weltuntergangs durch die schlimmsten Verdrehungen der geheiligten Ordnung. Diese basiert auf kultischer Reinheit. Die Vision, daß die Tempel durch Objekte mit menschlichen Überresten ersetzt werden, ist hier als Klimax zu verstehen. In dieser Hinsicht scheint es, daß es sich im *Mahābhārata* nicht, wie Goswamy (1980: 6) vorschlägt, um „the shrines raised over the ashes of the saintly dead“ handeln kann, weil diese nicht als unrein verstanden wurden.

Shah (1961) und Bakker (2007) sehen einen Bedeutungsunterschied zwischen *eḍūka* mit einem Knochendeposit im Inneren und *aiḍūka* ohne einen solchen. Daraus soll sich erklären, warum der *eḍūka* im *Mahābhārata* verwünscht, der *aiḍūka* hingegen im *Viṣṇudharmottara* gepriesen wird: der *aiḍūka* (wörtlich: „von *eḍūka* stammend“) sei nämlich kein wirkliches *eḍūka*, also im Inneren Knochen enthaltend. Dazu ist zu sagen, daß die Form *aiḍūka* im kritischen Apparat der *Mahābhārata*-Edition als Lesart anderer Handschriften zu *eḍūka* angegeben ist (Vol. 3: 660-61).

Ich möchte hier eine in der Erforschung der *eḍūka*-Frage m.W. nicht berücksichtigte Textstelle beifügen, die dieser Unterscheidung widerspricht. Sie stammt aus dem *Kāṭhaka-paddhati*, einer „Einführung“ in das Bestattungsritual der Kāṭhas. Laut Caland (1896: 108):

Ein merkwürdiges detail bietet noch die freilich späte Kāṭhaka-paddhati, nach welcher die knochen in eine irdene schale gesammelt und übergossen werden. Diese schale, in ein von kuśagraś gefertigtes kleid gewickelt und dann wieder in ein anderes irdenes gefäß hinein-

³² *Ibid.* III.84.13-14, ed. and transl.: 235: *Virūḍhakaṃ vijānīhi Śakraṃ devagaṇeśvaram / Dhṛtarāṣṭraṃ vijānīhi Yamaṃ bhuvananāyakam // Virūpākṣam vijānīhi Varuṇaṃ yādasāmpatim / rājarājaṃ vijānīhi Kuberaṃ Dhanadaṃ prabhum //*

gethan, wird im walde oder an einer baumwurzel oder an einer reinen stelle in einem dauerhaften reliquenschrein [*abhraṃśinyām aiḍukāyām*] beigesetzt.³³

Es stellt sich die Frage, ob unsere Objekte in den Reliefs der Einsiedeleien *edūkas* / *aiḍukas* sein können? Meines Erachtens nicht. Die Kritik im *Mahābhārata* ist eindeutig, und es scheint unvorstellbar, daß der Epos-Dichter, in der Zeit, die von unseren Reliefs nicht weit entfernt ist, ein geheiligtes Objekt aus den Einsiedeleien der angesehenen brahmanischen Asketen als unrein und im Gegensatz zu Göttertempeln stehend auffassen konnte.

Die Archäologie bestätigt die Existenz von Objekten, die an unsere Bauten in den Reliefs erinnern. Aus den von Schopen (1996: 218ff) zusammengestellten Ausgrabungsergebnissen geht hervor, daß es viele *tumuli* gibt, die allem Anschein nach nicht-buddhistischer Provenienz sind. Die *tumuli* beinhalten nur ganz geringe Mengen von Knochen und Asche, manchmal nichts dergleichen. Für Schopen bilden die *tumuli* den Beweis, daß die buddhistischen Stätten an den Orten erbaut wurden, an denen frühere Bestattungen nachweisbar sind. Das mag stimmen, man kann aber diese Feststellung in Bezug auf die *tumuli* auslegen: In der Nähe der buddhistischen Stätten konnten die Objekte die Zeiten überstehen und wurden von den Archäologen bemerkt. Die anderen, in deren Nähe sich die buddhistischen Mönche nicht niedergelassen haben, wurden es nicht. Wenn aber ein Grab eines Heiligen mitten auf einem Feld steht, wovon oft die Rede ist, kann man es am einfachsten dadurch erklären, daß der Wald, der einst seine Umgebung ausmachte, verschwunden ist.

Wie aber hießen die Objekte? Das läßt sich bei dem heutigen Wissenstand nicht mit Bestimmtheit sagen. Vielleicht einfach *caityas* (von *citi*)? Der Terminus ist nachweisbar für unterschiedliche heilige Stätten, von Tempeln, heiligen Bäumen bis zu buddhistischen Stūpas und Versammlungshallen. Wenn im *Mahābhārata* (II.19.2) ein Berg den Namen Caityaka trägt, oder (XII.29.18) die Erde als eine aus *caityas* zusammengesetzte Kette tragend beschrieben wird, kann man runde Kuppeln darunter vermuten, einen schlagenden Beweis bieten die Stellen aber nicht.

In seinem Artikel, der die Interpretation einer Ausgrabung in der alten Stadt Kauśāmbī als die Menschenopfer-Stätte (Sharma G.R. 1960) widerlegt, deutet Schlingloff (1969) die Stätte, an der zahlreiche menschliche und tierische Knochen unter den Ziegel-Schichten gefunden wurden, als eine Grabstätte von der Art der *śmaśānaciti*, wie beschrieben im *Śatapathabrāhmaṇa* XIII.8.1-3. Die Ausgrabung hat zwar keine *tumuli* zu Tage gebracht; menschliche Überreste zusammen mit Knochen der Opfertiere, eingemauert zwischen den Ziegeln, deuten aber unverkennbar auf das Fortleben des alten vedischen Rituals im 2. Jh. v. Chr. hin. Vielleicht sollten wir also unsere *tumuli* in den Reliefs als *śmaśānacitis* bezeichnen. Zu bemerken ist aber folgendes: Während die Ausgrabung in Kauśāmbī zeigt, daß die Begräbnisstätte außerhalb der Stadtmauer lag, also entfernt von den menschlichen Behausungen (was mit der Beschreibung im *Śatapathabrāhmaṇa* konform geht), sind die Objekte in den Reliefs direkt bei den Wohnhütten der Asketen, bei ihren Tempelchen und Feueropferutensilien dargestellt. Bei ihnen muß es sich also um besondere „reine“ Gräber handeln, wie die späteren *samādhis*.

³³ Caland 1896: 109, Fn. 395: ... *kauśavastreṇa pariveṣṭyānyasmin mṛṇmaye pātre nidhāyāranye vṛkṣamūle vā śucau deśe vā abhraṃśinyām aiḍukāyāṃ saṃsthāpya*.

Vielleicht ist das Wort *samādhi* altertümlicher als wir denken? Zu *samādhi*, in der Bedeutung „eine zur Erinnerung an den Heiligen errichtete Kapelle“, verweist das *Petersburger Wörterbuch* (Vol. 7: 702) ausschließlich auf den modernen Sprachgebrauch in den Werken von Wilson (1861), die sich mit Beschreibungen der religiösen Sekten in Indien beschäftigen.

The *Māths*, *Asthals*, or *Akhādās*, the residences of the monastic communities of the Hindus, are scattered over the whole country: they vary in structure and extent, according to the property of which the proprietors are possessed; but they generally comprehend a set of huts or chambers for the *Mahant*, or Superior and his permanent pupils; a temple, sacred to the deity whom they worship, or the *Samādhi*, or shrine of the founder of the sect, or some eminent teacher; and a *Dharma Śālā*, one or more sheds, or buildings for the accommodation of the mendicants or travelers ...³⁴

Die Verwendung des Wortes *samādhi* läßt sich aber um einige Jahrhunderte vor Wilson zurückverlegen. Seit dem 16. Jahrhundert ist das Wort in Telugu belegt³⁵; das Wörterbuch von C. P. Brown (1903: 392) gibt die Bedeutung „a grave, or tomb“ an und verweist auf einen Text *Liṅgalīla* von Pidupati Somaya.³⁶ Noch früher läßt sich das Wort in Marāthī nachweisen.³⁷ So wird das Grab des Marathi-Heiligen Jñāndev bezeichnet, und zwar in dem Werk des Dichters Nāmdev, der im 16. oder sogar 15. Jh. gelebt hat. Jñāndev selbst lebte im 13. Jh. Die Beschreibung seines Grabes in den *Śrīsakalasamtagāthā* hinterläßt keine Zweifel zum Wortgebrauch: Die *samādhi* (fem.) wird im *pradakṣiṇa* umwandelt (ed.: 1099.2), auf sie wird ein Stein gelegt (ed.: 1101.1) etc.

Zu bemerken ist, daß das Wort *samādhi* das Verständnis der Gräber als Verehrung des Strebens nach der Erfüllung, im Sinne der tibetischen *dgongs-rdzogs* untermauert (cf. supra p. 1090); *samādhi* als „Vollbringung“ durch „Konzentration“ im Hinblick auf Erlösung. Mehrere jainistische Inschriften sind bekannt, die den *samādhi* einer Person – im primären Sinne, als „Konzentration“ – nennen (Settar 1989: 95ff). Der Terminus wird in den Inschriften (in Sanskrit und in Kanaresisch) verwendet, die sich auf die sogenannten *nisidhis*³⁸ (genannt auch *sanyasana* oder *sanyāsa*) beziehen. Das sind Monumente, welche die Heiligen ehren, die bei Entsaugung der Nahrungsaufnahme den rituellen Tod gestorben sind. Schon allein unter den Inschriften in Śravaṇa Beḷgola erscheint das Wort *samādhi* achtzehnmal in Verbindung mit einem solchen Denkmal (*ibid.*: 96), und zwar seit dem 7. Jh.³⁹

Was die Monumente selbst, die *nisidhis*, betrifft, haben sie die Form von kleinen Tempelchen, oder Pfeilern, deren Krönung ein kleiner Pavillon bildet, in dessen Innern der Heilige verehrt von Begleitern dargestellt ist. Ein *nisidhi* kann aber auch andere Formen haben, wie die von Tempeln, Felsenreliefs oder aber der sogenann-

³⁴ Wilson 1861: 49-50; in dieser Bedeutung auch *ibid.* 95, 99, 180, 357.

³⁵ Für diese Information bin ich Herrn Jens Knüppel M.A. (München) zum größten Dank verpflichtet.

³⁶ Taylor 1860: 837: „The author Peduparti Somaya is believed to have lived about three centuries ago.“

³⁷ Mein Dank gilt hier Frau Prof. Catharina Kiehnle (Leipzig).

³⁸ Für die verschiedenen Schreibweisen des Wortes cf. Settar 1987: 12-22, u. a. *niṣadyā*, *nistige*.

³⁹ Settar 1987: 97: „Not all the memorials erected in Belgola before 1400 A.D. were identified with the ritualistic terms. In the early stages, the ritual was named either *ārādhanā* or *sanyasana* or *samādhi*, while the monument was commonly called *nisidhi*. The terms *sallekhanā* and *paṇḍita-māraṇa* appear to have entered into the records of this centre only in the 12th century.“

ten *mandhāras* (*ibid.* Pl. 46), „miniature simple models“ (*ibid.*: 237), oder *bali-pīṭhas*, welche die Form von kleinen stufenförmigen Schreinen haben (*ibid.* Figs. 17, 64) und am meisten an die *samādhis* (cf. *supra* Figs. 2-3) erinnern.

Welche Form auch immer die jinistischen *nisidhis* haben mögen, die Vermutung liegt nahe, daß die spätere Bezeichnung solcher Bauten als *samādhi* auf eine Bedeutungsverschiebung zurückzuführen ist. Das Wort *samādhi* (Denkmal), drückt also das aus, was der Bau veranschaulichen soll, den rituellen Tod, das *samādhimaraṇa*. Im heutigen Jinismus wird das Wort *samādhimandira* verwendet und zwar als Bezeichnung jinistischer Stūpas, in denen die Knochenreliquien verehrt werden (Flügel 2008: 18).

Ob das Wort *samādhi* (als Bau) jinistischen Ursprungs ist oder ob es auch in anderen Religionen einen analogen Weg, von der meditativen Fähigkeit eines Heiligen bis zum Denkmal, gewandert ist, sei dahingestellt. Die jinistischen Quellen beweisen aber, daß der Brauch, ein Denkmal zu bauen, um *samādhi* (im ursprünglichen Sinne, die „Konzentration“) eines Heiligen zu ehren, in der vorislamischen Zeit verbreitet war. Die *nisidhis* sind auch vor der Zeit der Inschriften aus Śravaṇa Belgola belegt (Upadhye 1982). Die *Epigraphia Carnatica* datiert den ersten Beleg auf das 6.-7. Jh.; die Inschrift nimmt dabei Bezug auf die ferne Vergangenheit.⁴⁰ Das Wort *nisidhi* (*nisīdīyā*) kommt schon in der Khāravēla-Inschrift im Hathigumpha vor. Ob es schon damals ein Monument bezeichnet hat, wie von einigen Forschern vermutet,⁴¹ oder eher im Sinne von „Meditation an einem geeigneten Ort“ verwendet wurde (Mette 2010: 364-65) – hier für Leichname (*kāya-nisīdīyāya*), also Leichenplatz, muß auch offen bleiben. Die primäre Bedeutung des Wortes *samādhi* ist Konzentration auf das Ziel der Erlösung und „Vollbringung“. Die jinistischen *nisidhi*-Monumente sollen wohl auch nicht an die Person erinnern, sondern vielmehr an das Erreichen ihres Ziels. Settar (1989: 95) schreibt: „The death by *samādhi* chosen by the pious was believed not only to liberate them from worldly woes, but also to ensure them the place in heaven (...) to attain the status of *siddha*, and become the Perfect (*siddhasthāna*).“

Die Beschreibung des *āśrama* von Wilson (cf. *supra*, p. 1094) entspricht ziemlich genau den Darstellungen der Einsiedeleien in unseren Reliefs, und „the *Samādhi*, or shrine of the founder of the sect, or some eminent teacher“ gehört dort ganz einfach dazu, wie in unseren Reliefs.

⁴⁰ EC Vol. 2: 3: „The inscription is in the 6th-7th century characters. It records the death by *samādhi* of Prabhāchandra, a Jaina saint. It also mentions that seven hundred ṛishis, in course of time, followed the example of Prabhāchandra. The earlier part of the record refers to the migration of the Jains from the North to the South when Bhadrabāhusvāmi, an ascetic belonging to a lineage of illustrious men like Gautamagaṇadhara and others named, foretold at Ujjayini of a calamity of 12 years befalling on the country.“

⁴¹ Upadhye 1932-33: 266: „The word *nisīdīyā* occurs in the fifteenth line of Khāravēla inscription thus, – *arahata-nisīdīyā-samīpe* where it clearly indicates the monumental structure on the cremation spot of Arhan“, Cf. Krishnamoorthy 1982: 16, Fn. 17: „*Kumārī-parvate Arahate Pakhina-samsitehi kāya-nisīdīyāya* ... Hathigumpha Inscription, line 14. translated by Dr. Sashi Kant it reads – On the Kumari Hill ... he offers respectfully royal maintenances etc., to monks who by their austerities have extinguished the round of lives, the preachers on the religious life and conduct at the Relic Memorial.“

Wie auch der alte Name für die eigenartigen Stūpas auf den Reliefs in Sanchi, Amaravati und Nagarjunakonda gelautet haben mag, jedenfalls handelt es sich höchstwahrscheinlich um Asketengräber, die in den brahmanischen Einsiedeleien schon in der alten Zeit gebaut wurden, um die Überreste der angesehenen Lehrer nach dem *brahmamedha*-Verbrennungsritual (cf. supra, p. 1089) aufzubewahren.

Über den Aufbau des „*samādhi*“ im Nagarjunakonda-Relief (Fig. 8) und die Zeichen darauf in Sanchi (Fig. 1) und Amaravati (Fig. 6) vermag ich hier nichts zu sagen – aber ich wiederhole nach Herrn Schlingloff: „Speichern Sie das im Gedächtnis!“

BIBLIOGRAPHIE

Primäre Quellen

- Abhidhānacintāmaṇi* *Abhidhānacintāmaṇi*, ed. and transl. O. Boettlingk / C. Rieu, *Hemacandra's A°*, ein systematisch angeordnetes synonymisches Lexicon. 1847 (repr. Osnabrück 1972).
- Amarakoṣa* *Amarakoṣa*, ed. Pandit Śivadatta, *A° of Amarasimha with the Commentary of Bhanuj Dikṣit*. Bombay 1944.
- Jātaka* *Jātaka*, ed. V. Fausbøll, *The J° together with its Commentary, being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*, 1-6, PTS, London, 1877-96; transl. E. B. Cowell (ed.), *The J° or Stories of the Buddha's Former Births, Translated from the Pāli by Various Hands*, 1-6, PTS. Cambridge 1895-1907.
- Mahābhārata* *Mahābhārata*, crit. ed. V. S. Sukthankar / S.K. Belvakar / P.L. Vaidya (et al.) 1-19. Poona 1933-66; transl. 1-5: J. A. B. van Buitenen. Chicago 1973-78; 11-12, J. L. Fitzgerald. Chicago 2004, weitere Bände: transl. P. C. Roy. Calcutta 1884-96.
- Mahāvastu* *Mahāvastu*, ed. É. Senart, 1-3, *Société Asiatique*. Paris 1882-97; transl. J. J. Jones, *Sacred Books of the Buddhists* 16, 18, 19. London 1949-56.
- Śrīśakalasamtagāthā* *Śrīśakalasamtagāthā, khaṇḍa pahilā, saṃpādak*, ed. Śrīnānāmahārāj Sākhere, 2nd ed. Puṇe 1967 (=1923).
- Viṣṇudharmottarapurāṇa* *Viṣṇudharmottarapurāṇa*, ed. and transl. D. C. Bhattacharyya, *Pratimālakṣaṇa of the Viṣṇudharmottara*. New Delhi 1991.

Sekundärliteratur

- Abegg 1921 E. Abegg, *Der Pretakalpa des Garuḍa-Purāṇa. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens*. Berlin 1921.
- Allchin 1957 F. R. Allchin, *Sanskrit eḍuka – Pāli eluka. Bulletin of the School of Oriental and Asiatic Studies* 20. London 1957, 1-4.
- Bakker 2007 H. Bakker, *Monuments to the Dead in Ancient North India. Indo-Iranian Journal* 50, 11-47.
- Bénisti 1960 M. Bénisti, *Étude sur le stūpa dans l'Inde ancienne. Bulletin d'École Française d'Extrême-Orient* 50. Paris, 37-116; Engl. in: M. Bénisti, *Stylistics of Buddhist Art in India*. New Delhi 2003, Vol. 1, 1-100.
- Petersburger Wörterbuch* O. Böhtlingk / R. Roth, *Sanskrit-Wörterbuch* 1-7. St. Petersburg 1855-75.
- Bronkhorst 2009 J. Bronkhorst, Hendrik Kern and the body of the Buddha. *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 63.1 (Bern 2009) 7-27.
- Brown 1903 C. P. Brown, *A Telugu-English Dictionary*. Madras 1903, 2nd ed.
- Caland 1896 W. Caland, *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*. Amsterdam 1896.
- Cunningham 1854 A. Cunningham, *The Bhilsa Topes; or, Buddhist Monuments of Central India*. London 1854 (repr. Varanasi 1966).

- De Marco 1987 G. De Marco, The Stūpa as a Funerary Monument: New Iconographical Evidence. *East & West* 37 (1987), 191-246.
- Dehejia 1997 V. Dehejia, *Discourse in Early Buddhist Art. Visual Narratives of India*. Delhi 1997.
- Dubois 1906 J. A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, transl. and ed. H. K. Beauchamp. Oxford 1906.
- EC *Epigraphia Carnatica* Vol. 2, ed. R. Narasimhacharya. Mysore 1973.
- Eggeling 1900 J. Eggeling, transl. *Śatapathabrāhmaṇa*, Sacred Books of the East Series 12, 26, 41, 43, 44. Oxford 1882-1900.
- Fergusson 1868 J. Fergusson, *Tree and Serpent Worship: or Illustrations of Mythology and Art in India in the First and Forth Centuries after Christ from the Sculptures of the Buddhist Topes at Sanchi and Amaravati*. London 1868 (repr. Delhi, 1971).
- Flügel 2008 P. Flügel, Jaina relic stūpas. *Jaina Studies, Newsletter of the Centre of Jaina Studies, SOAS* 3 (2008) 18-23.
- Foucher 1905-51 A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra, Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient*, 1-2, Paris 1905-51.
- Gonda 1977 J. Gonda, *The Ritual Sūtras = History of Indian Literature* 1.3. Wiesbaden 1977.
- Goswamy 1980 B. N. Goswamy, The Stūpa – Some Uniformed Questions about Terminological Equivalents. In: *The Stūpa, its Religious, Historical and Architectural Significance*, ed. A. L. Dallapiccola (et al.). Wiesbaden 1980, 1-11.
- Grünwedel 1900 A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien = Handbücher der königlichen Museen zu Berlin, Museum für Völkerkunde* (1st ed.). Berlin 1900; Engl. in: *Buddhist Art in India*. London 1901 (repr. 1972).
- Jolly 1934 J. Jolly, Stūpa, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings. Edinburgh 1925-52 (2. ed.) Vol. 9, 901-04.
- Knox 1992 R. Knox, *Amaravati, Buddhist Sculpture from the Great Stūpa*. London 1992.
- Kottkamp 1992 H. Kottkamp, *Der Stupa als Repräsentation des buddhistischen Heilsweges. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung architektonischer Symbolik*. Wiesbaden 1992.
- Krishnamoorthy 1982 K. Krishnamoorthy, Hero: Death: Commemoration, as Reflected in Sanskrit Literature – a Study. In: *Settar/Sontheimer* 1982, 9-16.
- Longhurst 1938 A. H. Longhurst, *The Buddhist Antiquities of Nāgārjunikoṇḍa, Madras Presidency = Memoirs of the Archaeological Survey of India* 54. Delhi 1938.
- Maisey 1892 F. C. Maisey, *Sanchi and its Remains. A Full Description of the Ancient Buildings, Sculptures and Inscriptions*. London 1892.
- Malamoud 1982 C. Malamoud, Les morts sans visage. Remarque sur l'idéologie funéraire dans le Brāhmanisme. In: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed. G. Gnoli / J.P. Vernant. Paris 1982, 441-53.
- Marshall/Foucher 1940 J. Marshall / A. Foucher, *The Monuments of Sāñchī*, 1-3. Calcutta 1940 (repr. New Delhi 1982).
- Mette 2010 A. Mette, *Die Erlösungslehre der Jaina – Legenden, Parabeln, Erzählungen. Aus dem Sanskrit und Prakrit, Aus dem Sanskrit und Prakrit übersetzt und herausgegeben*, Frankfurt am Main / Leipzig 2010.
- Nagar 1993 S. L. Nagar, *Jātakas in Indian Art*. Delhi 1993.
- Pal 1971-72 P. Pal, The *Aiḍūka* of the *Viṣṇudharmottarapurāna* and certain aspects of Stūpa Symbolism. *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, NS 4 (Dr. Vasudev Saran Agrawala Commemoration Volume) 1971-72, 49-62.
- Przyluski 1920 J. Przyluski, Le parinirvāna et les funéraires du Buddha, Part IV. *Journal Asiatique* 11.15 (1920) 5-54.
- Ramachandran 1929 T. N. Ramachandran, *Buddhist Sculpture from a Stupa near Goli village, Guntur district = Bulletin of the Madras Government Museum* N.S. 1. Madras 1929.
- Rao 1984 R. P. R. Rao, *Andhra Sculpture*. Hyderabad 1984.

- Rhie Quintanilla 2007 S. Rhie Quintanilla, *History of Early Stone Sculpture at Mathura, ca. 150 BCE-100 CE*. Leiden / Boston 2007.
- Rosen Stone 1994 E. Rosen Stone, *The Buddhist Art of Nāgārjunakoṇḍa = Buddhist Tradition Series 25*. Delhi 1994.
- Schlingloff 1969 D. Schlingloff, Menschenopfer in Kauśāmbi? *Indo-Iranian Journal* 11 (1969) 175-89.
- Schlingloff 2000 D. Schlingloff, *Ajanta – Handbuch der Malereien / Handbook of the Paintings 1. Erzählende Wandmalereien / Narrative Wall-paintings*. Wiesbaden 2000.
- Schopen 1996 G. Schopen, Immigrant Monks and the Proto-historical Dead: The Buddhist Occupation on Early Burial Sites in India. In: *Festschrift Dieter Schlingloff*, ed. F. Wilhelm. Reinbek 1996, 215-38; repr. in: G. Schopen, *Buddhist Monks and Business Matters*. Honolulu 2004, 360-81.
- Settar 1989 S. Settar, *Inviting Death. Indian Attitude towards the Ritual Death*. Leiden / New York / København / Köln 1989.
- Settar/Sontheimer 1982 S. Settar / G. D. Sontheimer, *Memorial Stones: a Study of their Origin, Significance and Variety*. Dharwar / New Delhi 1982.
- Shah 1961 P. Shah, *Viṣṇudharmottarapurāṇa, 3rd Khanda*. 1961.
- Sharma G. R. 1960 G. R. Sharma, *The Excavations at Kauśāmbī (1957-1959). The Defences and the Syenaciti of the Puruṣamedha*. Allahabad 1960.
- Sharma R.C. 1984 R. C. Sharma, *Buddhist Art of Mathura*. New Delhi 1984.
- Sharma R.C. 1995 R. C. Sharma, *Buddhist Art, Mathura School*. New Delhi 1995.
- Sivaramamurti 1942 C. Sivaramamurti, *Amaravati Sculptures in the Madras Government Museum = Bulletin of the Madras Government Museum N.S. 4*. Madras 1942 (repr. 1956, 1977, 2000).
- Stern/Bénisti 1961 P. Stern / M. Bénisti, *Évolution du style indien d'Amarāvati* = Publications du Musée Guimet, Recherches et documents d'art et d'archéologie 7. Paris 1961.
- Tibetan-Sanskrit Dictionary* J. S. Negi, *Tibetan-Sanskrit Dictionary* 1-17. Sarnath 1993-2005.
- Taddei 1970 M. Taddei, *Indien, Archaeologia Mundi*, Stuttgart; Engl. *India, Ancient Civilisations*. London 1970.
- Taylor 1860 W. Taylor, *A Catalogue Raisonné of Oriental Manuscripts in the Government Library*, Vol. 2. Madras 1860.
- Tiwari 1979 J. N. Tiwari, *Disposal of the Dead in the Mahābhārata, A Study in the Funerary Customs in Ancient India*. Varanasi 1979.
- Upadhye 1932-33 A. N. Upadhye, A Note on *Nisidhi* (*Nisīdiyā* of Khāravēla Inscription). *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 14. Poona 1932-33, 264-66.
- Upadhye 1982 A. N. Upadhye, *Nisidhi: its meaning*. In: Settar und Sontheimer 1982, 45-46.
- Waldschmidt 1932 E. Waldschmidt, *Buddhistische Kunst in Indien. Handbücher der Staatlichen Museen zu Berlin, Museum für Völkerkunde*. Berlin 1932.
- Wezler 1978 A. Wezler, *Die wahren „Speiseresteesser“ (Skt. vighasāśin)*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, 1978.5, Wiesbaden.
- Wilson 1861 H. H. Wilson, *Sketch on the Religious Sects of the Hindus*. London 1861.
- Yaldiz 1992 M. Yaldiz, On the Interpretation of a Buddhist Mural from Qizil, Chinese Central Asia. In: *Eastern Approaches, Essays on Asian Art and Archaeology*, ed. T. S. Maxwell. Delhi 1992, 45-52.
- Zin 2003 M. Zin, *Ajanta – Handbuch der Malereien / Handbook of the Paintings 2: Devotionale und ornamentale Malereien*. Wiesbaden 2003.
- Zin 2006 M. Zin, *Mitleid und Wunderkraft. Schwierige Bekehrungen und ihre Ikonographie im indischen Buddhismus*. Wiesbaden 2006.
- Zin 2008 M. Zin, Śābaras: The Vile Hunters in Heavenly Spheres. In: *South Asian Archaeology 1999, Proceedings of the 15th International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists in Leiden*, ed. E. M. Raven. Groningen 2008, 375-94.
- Zin (in Vorbereitung) M. Zin, *The Narrative Reliefs of the Amaravati School*.