

Von Blüten, Göttern und Gelehrten

Die Behandlung von *pūjā*-Blüten im *Puṣpacintāmaṇi*:
Text, Herkunft und Deutung eines nepalischen
Kompendiums

Von der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientalwissenschaften
der Universität Leipzig
angenommene
DISSERTATION
zur Erlangung des akademischen Grades
DOCTOR PHILOSOPHIAE
(Dr. phil.)
vorgelegt

von Astrid Zotter
geboren am 22.08.1977 in Brandenburg an der Havel

Gutachter: Prof. Dr. Catharina Kiehnle
Prof. Dr. Axel Michaels
Tag der Verteidigung: 7. Januar 2010

Inhalt

Abkürzungen	iv
Einleitung	vi
Danksagungen	xi
Teil A – Text	1
1 Textzeugen	3
1.1 Verwendete Handschriften	3
1.1.1 Manuskript A	3
1.1.2 Manuskript A ₁	4
1.1.3 Manuskript A ₂	4
1.1.4 Manuskript A ₃	4
1.1.5 Manuskript B	5
1.1.6 Manuskript B ₁	5
1.1.7 Manuskript C ₁	5
1.1.8 Manuskript C _{2a}	6
1.1.9 Manuskript C _{2b}	6
1.1.10 Manuskript C ₃	6
1.1.11 Manuskript D	8
1.1.12 Manuskript E	8
1.1.13 Manuskript F ₁	8
1.1.14 Manuskript F ₂	9
1.1.15 Manuskript F ₃	9
1.1.16 Manuskript F ₄	9
1.1.17 Manuskript F ₅	9
1.1.18 Manuskript F ₆	10
1.1.19 Manuskript G ₁	10
1.1.20 Manuskript G ₂	10
1.1.21 Manuskript G ₃	11
1.1.22 Manuskript G ₄	11
1.1.23 Manuskript G ₅	11
1.1.24 Manuskript G ₆	12
1.1.25 Manuskript H	12
1.1.26 Manuskript I	12
1.1.27 Manuskript K	13
1.1.28 Manuskript L	13
1.1.29 Manuskript M	13
1.2 Weitere Handschriften	13
1.2.1 Manuskript X ₁	14
1.2.2 Manuskript X ₂	14
1.2.3 Manuskript X ₃	14
1.2.4 Manuskript New ₁	14
1.2.5 Manuskript New ₂	15

1.2.6 Manuskript New ₃	15
1.2.7 Manuskript New ₄	15
2 Textkritik	16
2.1 Vorbemerkungen	16
2.2 Beziehungen zwischen den Textzeugen	18
2.2.1 Handschrift A und Apographa A ₁ A ₂ A ₃	18
2.2.2 Handschrift B (B') und Apograph B ₁	22
2.2.3 Hyparchetypus c: Mss. C ₁ C ₂ und C ₃	25
2.2.4 Handschrift D	29
2.2.5 Handschrift E	31
2.2.6 Hyparchetypus f: Mss. F ₁ F ₂ F ₃ F ₄ F ₅ und F ₆	33
2.2.7 Hyparchetypus g: Mss. G ₁ G ₂ G ₃ G ₄ G ₅ und G ₆	39
2.2.8 Handschrift H	43
2.2.9 Handschrift I	43
2.2.10 Handschrift K	46
2.2.11 Handschrift L	47
2.2.12 Handschrift M	48
2.2.13 Beziehungen zwischen ABCDEHIKLM?	48
2.3 Variantenträger	51
3 Textausgabe	53
3.1 Vorbemerkungen	53
3.1.1 Zur Edition des Sanskrittextes	53
3.1.2 Zur Edition des Newaritextes	56
3.1.3 Zur Übersetzung	59
3.2 <i>Puṣpacintāmaṇi</i> : Sanskrit – Newari – Deutsch	61
4 Blütenliste	180
4.1 Einleitung	180
4.2 Katalog	182
4.3 Abbildungen	227
Teil B – Herkunft	235
1 Historisches Umfeld	237
1.1 Der Text als höfisches Produkt	240
1.2 Der verschwundene Verfasser	242
2 Der Herstellungsprozess	250
2.1 Textstruktur	251
2.2 Zitiertechniken	254
2.2.1 Primäre Übernahmen	256
2.2.2 Sekundäre Übernahmen	259
2.2.3 Der „Schreibtisch“ des Autors	267
2.3 Nepalische Aspekte	270
2.3.1 Die behandelten Gottheiten	270
2.3.2 Die zitierten Texte	274
3 Blütentexte in Nepal	278
3.1 Vorläufer und Nachfahren des <i>Puṣpacintāmaṇi</i>	281

Teil C – Deutung	291
1 Allgemeine Regeln	296
2 Spezielle Regeln	307
2.1 Die Blüten	307
2.2 Blüten für die Götter: <i>nityapūjā</i>	311
2.2.1 Haltung des Verehrers: <i>bhakti</i> und <i>śraddhā</i>	312
2.2.2 Verdienste	315
2.2.3 Blüten und Götter	320
2.3 Blüten im Jahreskreis: <i>naimittikapūjā</i>	333
2.4 Blüten und Wünsche: <i>kāmyapūjā</i>	337
3 Ränder und Grenzen	345
3.1 Mehrdeutigkeiten	345
3.2 Widersprüche	349
3.3 Unverständliches	351
4 Zur Übertragung des Sanskrittextes	353
Schluss	363
Anhang A: Zur Textausgabe	371
1 Sonderapparate zu den Textzeugen ABEI	371
2 Abweichungen gegen die <i>editio princeps</i> (PuCi 1966)	372
Anhang B: Quellentexte	377
1 Historische Dokumente	377
1.1 NGMPP DNA 21/18	377
1.2 NGMPP DNA 21/51	378
1.3 Inschrift in Patan, Mūlcok	378
2 Nicht publizierte Quellentexte	381
2.1 <i>Durgābhaktitarāṅginī</i> (DBhT)	381
2.2 [<i>Durgābhaktitarāṅginīyām</i>] (*DBhT)	382
2.3 <i>Puṣpamālā</i>	386
2.4 <i>Bhāvacūḍāmaṇi</i>	388
2.5 <i>Vaiṣṇavāmṛtasaroddhāra</i>	388
Anhang C: Literatur	391
1 Texte	391
2 Sonstiges	396

Abkürzungen¹

Literatur

ĀC	<i>Ācāracintāmaṇi</i>
AVS	Arya Vaidya Sala (2002): <i>Indian Medicinal Plants</i>
DCN	<i>A Dictionary of Classical Newari</i> (Malla et al. 2000)
DBhT	<i>Durgābhaktitarāṅgī</i>
DNPN	<i>Dictionary of Nepali Plant Names</i> (Shrestha 1998)
HDh	<i>History of Dharmasāstra</i> (Kane 1968–77)
IPNI	<i>The International Plant Names Index</i>
JT	<i>Jñānārṇavatantra</i>
MBhT	<i>Manthānabhairavatantra</i>
MDh	<i>Mānavadharmasāstra</i>
MKS	<i>Mahākālasaṃhitā (Guhyakālikhaṇḍa)</i>
NLAK	<i>Newari Lexicon</i> basierend auf den Newariglossen zum <i>Amarakoṣa</i> (http://www.panactive.com/newarilexicon/lex_search.php)
PuCi	<i>Puṣpacintāmaṇi</i>
PuMāh	<i>Puṣpamāhātmya</i> [I]
PuMāl	<i>Puṣpamālā</i>
PuRat	<i>Puṣparatnākara</i>
ŚK	<i>Śivakoṣa</i>
ŚKV	<i>Śivakoṣavākya</i>
ŚDh	<i>Śivadharmasāstra</i>
ŚDhs	<i>Śivadharmasaṅgraha</i>
TBhS	<i>Tārābhaktisudhārṇava</i>
TS	<i>Tantrasāra</i>

Sonstige

ac	<i>ante correcturam</i> (markiert Vorkorrekturlesung)
Aufn.	Aufnahme(n) von Manuskripten
Bibl.	Bibliographie
bot.	botanisch
corr.	<i>correxit</i> (markiert eine editorische Korrektur)
ident.	identifiziert
Fn.	Fußnote
Fol(s).	Folio(s) in Manuskripten
Kap.	Kapitel
m.c.	<i>metri causa</i> (aus metrischen Gründen)
Ms(s).	Manuskript(e)
NAK	<i>National Archives</i> , Kathmandu

¹ Abkürzungen der deutschen Sprache, die im Duden eindeutig definiert sind, werden nicht verzeichnet.

Nep.	Nepali
New.	Newari
NGMPP	<i>Nepal-German Manuscript Preservation Project</i>
N.S.	Nepāla Saṃvat: Zeitrechnung, die im Jahr 879 n.Chr. beginnt
om.	<i>omittit</i> (markiert Auslassungen von Text)
pc	<i>post correcturam</i> (markiert Nachkorrekturlesung)
s.	siehe
S.	Seite
sec. m.	<i>secunda manus</i> (zweite Hand)
Skt.	Sanskrit
s.o.	siehe oben
Ś.S.	Śaka Saṃvat: Zeitrechnung, die im Jahr 78 n.Chr. beginnt
st.	statt
s.u.	siehe unten
s.v.	<i>sub voce</i> (unter dem Stichwort)
Syn.	Synonym(e)
Tab.	Tabelle
vgl.	vergleiche
V.S.	Vikrama Saṃvat: Zeitrechnung, die im Jahr 57 v.Chr. beginnt
Symbole ²	
{ { }	Tilgung von erster oder zweiter Hand
« »	Ergänzung von erster oder zweiter Hand
[]	in Edition: Beschädigung oder unsichere Lesung; in Übersetzung: sinngemäße Ergänzungen
[...]	Text bricht ab durch Beschädigung
...]	Text setzt nach Beschädigung ein
..	nicht entzifferbares <i>akṣara</i>
.	nicht entzifferbarer Teil eines <i>akṣara</i>
•	repräsentiert ein ähnlich aussehendes Trennungszeichen in Manuskripten
†...†	korrupte, aber zur ursprünglichen Textgestalt gehörige Passage

2 Die Verwendung der Symbole orientiert sich an Dimitrov 2007.

Einleitung

Das wohl wichtigste Verehrungsritual Südasiens ist die *pūjā*, die als „core ritual“ (Fuller 1992: 57) des Hinduismus bzw. „Mittelpunkt der Hindu-Religionen“ (Michaels 1998: 266) bezeichnet worden ist. In den meisten der sozial und rituell weit differenzierten Gruppen und Traditionen, von Hindus, Buddhisten und Jainas, von Laien und Ritualspezialisten wird *pūjā* praktiziert. Grundkonstituenten der *pūjā* sind der Verehrer, die Darbringungen (*upacāra*) und das Objekt der Verehrung. Die *pūjā* ist zumeist eine Individualpraxis. Der Verehrer kann das Ritual für sich selbst (*ātmārtha*) oder für andere (*parārtha*) vollziehen. Äußere Objekte der *pūjā* können neben den verschiedenen Repräsentationen von Gottheiten auch besondere Menschen (wie Lehrer, Brahmanen oder Jungfrauen), Tiere oder Pflanzen sein. Eine Standardform der Darbringungen stellt eine Fünfergruppe (*pañcopacāra*) dar, nämlich Duftstoff (*gandha*), Blüte³ (*puṣpa*), Räucherwerk (*dhūpa*), Licht (*dīpa*) und Speisegabe (*naivedya*). Üblich ist ferner deren Erweiterung auf 16 Gaben (*ṣoḍaśopacāra*). Prinzipiell ist diese Reihe endlos ausbaubar. Bühnemann (1988: 63f.) gibt an, dass sie bis zu 108 verschiedene Gaben umfassen kann. Die Listen der *upacāras*, wie ausführlich oder knapp sie auch sein mögen, verzeichnen für gewöhnlich die Darbringung Blüte (*puṣpa*), die den Gegenstand des hier studierten Textes *Puṣpacintāmaṇi* (PuCi) bildet. Zur Substitution fehlender *upacāras* gilt eine Blüte ebenfalls als probates Mittel. Doch auch sie kann durch anderes wie unbeschädigte Reis- oder Gerstenkörnern (*aḥṣata*),⁴ Wasser und letztendlich devotionale Hingabe (*bhakti*) ersetzt werden.⁵ Die *pūjā* insgesamt kann verinnerlicht werden (*mānasapūjā*).

Im Vergleich zur Bedeutung, die der *pūjā* für die Religiosität Südasiens beigemessen wird, nimmt sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Ritual gering aus. Es gibt Einzelstudien zu verschiedenen Formen der *pūjā*, eine umfassende und vergleichende Untersuchung steht jedoch bislang aus. Bühnemann (1988) hat Texte zur Smārta-Form des Rituals studiert, Gupta (1979) Texte zur *pūjā* in der tantrischen Śrīvidyā-Tradition. Mit Edition und Übersetzung der *Somaśambhupaddhati* hat Brunner ein Ritualhandbuch der Śaivasiddhānta-Tradition zugänglich gemacht. Nowotny (1957) hat ein Manual namens *Pūjāvidhinirūpaṇa* herausgegeben und übersetzt, der die tägliche Verehrung der Göttin Bhuvaneśvarī zum Gegenstand hat. Tripathis (1978, 2004) Studien erfassen den Tempelkult des Jagannātha von Puri und dessen textliche Grundlagen. Verschiedene *pūjās* in Maharashtra haben Tachikawa et al. (2001: 3–86) beschrieben. Die Verehrung im Śaivasiddhānta beschäftigte Davis (2000). Babb (1975: 31–67) und Fuller (1992: 57–82) haben *pūjā* im populären Hinduismus aus anthropologischer Perspektive betrachtet. Colas hat Ritualhandbücher der viṣṇuitischen Vaikhānasa-Tradition (1993, 2004) und sowie das Konzept *pūjā* in seiner Abgrenzung zum vedischen Opfer (*yajña*) studiert (2006). Anhand der tantrisch-buddhistischen *pūjā* im Ritualkorpus der japani-

3 *Puṣpa* kann sowohl die Blüte als auch die Blume bezeichnen. Da in der *pūjā* jedoch meist Blüten, die Fortpflanzungsorgane höherer Pflanzen, und keine Blumen, die kompletten Blüten tragenden Pflanzen, dargebracht werden, ziehe ich hier diesen Begriff vor.

4 Meist wird heute als *aḥṣata* enthülster Reis verwendet. Doch auch Gerste gilt Texten zufolge als *aḥṣata* (Gonda 1980: 113; *Ācāracintāmaṇi* 1983: 146₁₀); vgl. Anmerkung zu PuCi 2.65.

5 Zur Substitution fehlender Gaben s. Bühnemann 1988: 65.

schen Shingon-Tradition hat Payne (1997) die syntaktische Einbettung der rituellen Identifikation zwischen Verehrer und Gottheit untersucht, die das Ritual „from a votive into tantric *pūjā*“ (ebd.: 397) transformiert. Jainistische *pūjā*-Praxis haben Humphrey und Laidlaw (1994) analysiert. Sharkey (2001) hat sich mit der Praxis buddhistischer *pūjā* im Kathmandu-Tal beschäftigt.

Die Begriffs- und Ritualgeschichte der *pūjā* ist nur in Ansätzen erforscht. In verschiedenen Etymologievorschlägen, die seit den 1920er Jahren publiziert wurden, wurde die Herkunft des Wortes und damit der Ursprung des Rituals in unterschiedlichen religiösen Traditionen verortet. Die beiden bekanntesten Ansätze sind die von Charpentier (1926), der *pūjā* auf *pūśu-* (Tamil) / *pūsu* (Kannada), „beschmieren, aufkleben, übermalen“ zurückführte und für einen dravidischen Ursprung des Rituals plädierte, und von Thieme (1939), der eine Entwicklung des Rituals aus der altindischen Form der Gastehrung annahm, die Rolle des „wortzeugenden Eindrucks“ in der „Darreichung des Mischtranks“ (*madhuparka*) annahm, das Wort lautlich von **pṛñcā* ableitete und mit der Wurzel *pṛc* „mischen“ verband. Doch diese wie andere Ansätze⁶ konnten sich nicht durchsetzen, und so bleibt die Etymologie von *pūjā* bis heute „nicht überzeugend geklärt“ (Mayrhofer 1963: s.v.).

Sprachwissenschaftlich wenig relevant, für den hiesigen Zusammenhang jedoch interessant, sind verschiedene Versuche, die Etymologie von *pūjā* auf die Bedeutung „Verehrung mit Blüten“ zurückzuführen. Collins schlug 1923 das hypothetische Tamilkompositum **pū-cey* „used in the sense of ‚flower act, offering flowers‘ (cp. Sanskrit *paśu-karman*)“ (1987: III, 61) als Ursprung des Wortes vor. Dieser als „mere suggestion“ (ebd.) gemeinte Ansatz wurde später von Chatterji (1956) ins Feld geführt, um einen Vorschlag von Chattopadhyaya (1956), der den Begriff als Kontraktion der Sanskritwörter für „Blüte“ (*puṣpa*) und das „Opfern“ (*yajana*) verstanden wissen wollte, abzuweisen. Soni (1958) schließlich behauptete aufgrund beider Vorschläge, dass zuallererst der Buddha mit Blüten verehrt worden sei. Sowohl dravidische als auch indo-arische Tradition hätten erst später die Verehrung mit Blüten übernommen. Abgesehen von Collins wirken diese Argumentationen eher als polemische Versuche, die „Erfindung“ der Verehrung mit Blüten, ein Element, das als zentral für die *pūjā* erachtet wird, für eine bestimmte religiöse Tradition zu reklamieren und diese mit dem Ursprung des Rituals zu verbinden.

Aus fundierteren Untersuchungen zur frühen Ritualgeschichte und -entwicklung der *pūjā* innerhalb des brahmanischen Textcorpus ergibt sich ein differenzierteres Bild. Die ersten schriftlichen Referenzen für die seit dem Ṛgveda belegte Wurzel *pūj-*, die vielleicht sogar ablehnend auf „diese (populäre Ritual)handlung Bezug nehmen“ (Witzel 1980: 39), könnten für eine relativ späte Akzeptanz der *pūjā* in der Sanskrittradition sprechen. Einoo (1996), der sich mit frühen Formen des Rituals in spät- und postvedischen Texten beschäftigt, unterscheidet in den Vorschriften zur *pūjā* Elemente, die in der vedischen Ritualistik bereits bekannt waren, von solchen, die sich erstmals in der *pūjā* finden. Die Serie der vier Darbringungen (*upacāra*) Duftstoff (*gandha*), Blüte (*puṣpa*), Räucherwerk (*dhūpa*) und Licht (*dīpa*) trete nur sporadisch in den frühen *Gṛhyasūtras* auf

⁶ Mayrhofer (1963: s.v.) verzeichnet weitere Versuche der Ableitung aus dravidischen Sprachen. Bailey (1961) verbindet *pūjā* mit indo-iranischem Material.

und erlange eine zentrale Stellung in späteren Präskripten für das Ritual. Dies lege den Schluss nahe „that the use of *gandha*, *puṣpa*, *dhūpa* and *dīpa* in ritual ceremonies was brought in from a tradition belonging to a people whose religious customs were not documented in the *Śrautasūtras* and the main parts of the *Gṛhyasūtras*“ (Einoo 1996: 80).

Das Darbringen von Blüten gehört demnach zu einer Gruppe von Handlungen, die möglicherweise schon vor ihrer Verschriftlichung in ihrer Abfolge fixiert war. Bei ihrer Aufnahme in das brahmanische Schrifttum verband sich diese Sequenz mit Elementen aus vedischen Ritualen und wurde zusammen mit der Speisegabe (*naivedya*) zum Nukleus der *upacāras*, deren Darbringung die zentrale Handlung⁷ der *pūjā* bildet. In den frühesten Texten, die den Gebrauch von Blüten als *upacāra* beschreiben, die späten *Gṛhyasūtras* und ihre Appendices, findet sich meist die allgemeine Vorschrift, Blüten (*puṣpa*) oder Blütengirlanden (*mālya*) zu verwenden. Spezifische Blüten als Gaben werden selten genannt. Einige *Gṛhyasūtras* schreiben ein Ritual zur Besänftigung von Schlangen (*sarpabali*) vor, bei dem unter anderem *palāśa*-Blüten geopfert werden.⁸ In der späteren Texttradition finden sich dagegen viel komplexere Angaben dazu, welche Gottheit mit welchen Blüten zu verehren oder nicht zu verehren ist. Offenbar bestand aus Sicht brahmanischer Gelehrter auf diesem Gebiet Klärungs- und Systematisierungsbedarf. Bereits im *Mahābhārata* (13.101.1–43) findet sich eine längere Diskussion zur Verehrung mit Blüten, die kürzlich von McHugh (2008: 349–74) genauer studiert wurde. Darin werden u.a. verschiedenen Wesen, Göttern (*deva*), Dämonen (*asura*), Schlangen (*uraga*) und Vorvätern (*pitṛ*) Blüten je unterschiedlichen Charakters zugeordnet. Viele *Purāṇas* liefern Namenslisten von Blüten, die für einzelne Götter als geeignet oder untersagt gelten.⁹ In der seit dem 12. Jahrhundert stetig anwachsenden Literatur der Kompendien (*Nibandha*) erscheinen diese Informationen in zunehmend strukturierter Form und sind regelmäßig Bestandteil der Kapitel zur Verehrung von Gottheiten.¹⁰ Das höchste Maß an Spezialisierung stellen in dieser Hinsicht Texte wie der *PuCi* dar, in denen ausschließlich Passagen zur Verwendung von Blüten gesammelt und gruppiert wurden. Diese Texte sind bislang unerforscht.

Abgesehen von ihrem Gebrauch als *upacāra* finden Blüten als wichtiges Requisite der *pūjā* auch bei vielen anderen Handlungen Anwendung.¹¹ Wird der rituelle Beschluss (*saṃkalpa*) gefasst oder ein *mantra* gesprochen, hält der Verehrer gewöhnlich eine Blüte in der Hand. Beispielsweise berichtet Tripathi (2004: 314ff.), wie beim Darbringen der verschiedenen Gaben an Jagannātha stets zunächst eine Blüte in die Hand genommen, der *upacāra* *mantra* rezitiert, die Blüte auf den Boden gelegt und erst im Anschluss die entsprechende Gabe mit *mantra* übergeben wird. Zum Sprengen von Wasser kann ebenfalls eine Blüte benutzt werden. In der tantrischen *pūjā* dienen Blüten als Transportgefäß, mit dessen Hilfe der Verehrer die Gottheit, die im eigenen Körper erweckt wird, in

7 „The act of offering the 16 *Upacāras* to the Deity may, with all justification, be called the central and the most important act of the Hinduistic *Pūjā*.“ (Tripathi 2004: 310). Nowotny nennt das Darbringen der *upacāras* „die *Pūjā* im engeren Sinn“ (1957: 114).

8 Gonda 1980: 122; Gopal 1959: 406.

9 Zu Beispielen für solche Listen s. Duda (2006) und Krause (2005: 13). Für Material aus dem *Skandapurāṇa* s. Pai 2000.

10 Ausführlicher zu dieser Literatur Kap. B 2., S. 250–1.

11 Einige Verwendungsarten sind bei Duda (2005: 114f.) und Krause (2005: 11f.) zusammengestellt.

das Götterbild überträgt (s. A. Zotter in Druck b). Die Gottheit selbst kann durch einen Teller mit Blüten repräsentiert werden (Gupta 1979: 139). Auch andere *upacāras* können durch Blüten nicht nur substituiert, sondern konstituiert werden.¹² Der Sitz (*āsana*), der einer Gottheit angeboten wird, besteht häufig aus Blüten oder Blättern. Die Gottheit kann mit einer Handvoll Blüten (*puṣpāñjali*) herbeigerufen (*āvāhana*), willkommen heißen (*svāgata*) oder verabschiedet werden. In den Gefäßen, die zum „Wasserschöpfen“ (*ācamana*) und als „Gastwasser“ (*arghya*) gereicht werden, befinden sich ebenfalls Blüten.

Dass die Verwendung von Blüten bei der *pūjā*, oder allgemeiner die Verwendung von Pflanzen im Ritual eine große Rolle spielt und Regeln unterliegt, ist der Forschung nicht entgangen. Meyer (1937), der den Werken Wilhelm Mannhardts und James Frazers verpflichtet ist, behandelt in einer dreibändigen Monographie anhand von Untersuchungen zur indischen Festkultur Pflanzen als „Vegetationsgenien“. Die Rolle von Bäumen in der vedischen und buddhistischen Literatur untersucht Viennot (1954). Erst kürzlich hat Nugteren (2005) dieses Thema mit Fokus auf Rituale, die sich um Bäume abspielen, wieder aufgegriffen und vor allem auf seinen symbolischen Gehalt untersucht. Funktionen und Bedeutung von Gräsern im vedischen Ritualwesen hat Gonda (1985) behandelt. Mythen und Legenden, die sich mit Pflanzen in der mündlichen und schriftlichen Überlieferung südasiatischer Traditionen verbinden, haben beispielsweise Gandhi (1991) und S.M. Gupta (2001) gesammelt. Informationen zu Vorkommen und Verwendung von Pflanzen in Nepal wurden von P.P. Regmi (1983) sowie Majupuria und Joshi (1997) zusammengetragen. Interpretationen zur kulturellen Bedeutung von Blüten hat Goody (1993) geliefert, der in seiner kulturvergleichenden Untersuchung *Culture of Flowers* auch südasiatisches Material berücksichtigt. Derzeit arbeitet Petr Duda (Prag) über die Sanskritliteratur zur Verwendung von Blüten in der *pūjā*. Ein Vergleich von Textpassagen aus verschiedenen Purāṇas und Kompendien bildet die Grundlage seiner Arbeit, deren Zwischenergebnisse in den Sammelbänden des Prager *Pandanus*-Projektes veröffentlicht wurden.¹³

Im *Puspacintāmaṇi* (PuCi), dem „Blütenwunschjuwel“, werden in fast 400 Sanskritversen Anweisungen zur Verwendung von Blüten als *upacāra* gegeben. Dabei werden über 200 unterschiedliche Blütennamen genannt. Der Text ist ein Kompendium, das seinen Inhalt über Zitate aus 47 namentlich genannten Quellentexten referiert, die nur durch knappe Moderationen und wenige Kommentare durchbrochen werden. Er ist in 29 nepalischen Abschriften erhalten und wurde ins Newari übertragen. Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, diesen Text in seinem historischen, literarischen und wirkungsgeschichtlichen Kontext zu erfassen und zu verstehen und darüberhinaus auf Möglichkeiten zu seiner Deutung zu verweisen. Die Arbeit stützt sich auf die Ergebnisse meiner Magisterarbeit (Krause 2005), in der anhand des dritten Kapitels des PuCi die Zugangsmöglichkeiten zum Text ausgelotet wurden und die Qualität der bereits 1966 erschienenen Erstedition des PuCi von Jayamanta Miśra überprüft wurde.

12 Vgl. z.B. Bühnemann 1988: 136f., 175; Duda 2005: 115; Tripathi 2004: 278.

13 Duda 2005, 2006. Die Ergebnisse von Dudas Qualifikationsarbeit an der Prager Karls-Universität liegen mir leider nicht vor.

Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit dem PuCi bildet die philologisch gesicherte Textbasis, die im ersten Teil der Arbeit erstellt wird. Unter Rückgriff auf die anhand des dritten Kapitels des Textes geleistete Vorarbeit, die auf 20 Manuskripten fußte, werden nun alle bekannten Sanskrithandschriften einer textkritischen Untersuchung unterzogen. Die hier vorgelegte kritische Edition macht erstmals die Übertragung des Textes ins klassische Newari zugänglich. Diese Übertragung ist vor allem hinsichtlich der Blütennamen aufschlussreich. Welche Namen wie übersetzt werden bzw. unübersetzt bleiben, sind wichtige Hinweise auf das Verständnis des Textes und liefern darüberhinaus einen Beitrag zur Lexikographie des Newari. In meiner Übersetzung findet der Newaritext hinsichtlich seiner Abweichungen vom und Ergänzungen zum Grundtext Berücksichtigung. Im Anschluss an die Edition werden alle im Text genannten Blüten alphabetisch aufgelistet. Die Blütenliste enthält neben den Informationen, die im PuCi zu finden sind, auch Angaben zur botanischen Identifikation.

Der Herkunft des PuCi widmet sich der zweite Teil der Untersuchung. Aufgrund der günstigen Überlieferungslage lässt sich der Text mit großer Präzision in Zeit und Raum verorten. Dabei sind die historischen Umstände der Textproduktion im höfischen Milieu der Königstadt Kathmandu, sowie Fragen nach der Person des im PuCi genannten Autors Māyāsīmha und dessen Mäzen, König Pratāpa Malla (reg. 1641–74) zu diskutieren. Der Prozess der Textherstellung lässt sich durch den Vergleich der im PuCi verarbeiteten Zitate mit deren Stellung in den Quellentexten nachvollziehen. Nach welchen Prinzipien die Kompilation strukturiert ist, wie Primär- und Sekundärtexte zitiert und der Zielkomposition angepasst werden, wird dabei von Interesse sein. Textstruktur und zitierte Texte verweisen wiederum auf die Herkunftsregion des Textes. Auch die lokale Wirkungsgeschichte des PuCi ist in der nepalischen Überlieferung greifbar, denn so wie er selbst auf früheren Texten beruht, wurde auch der PuCi zur Quelle für spätere Autoren. Die dokumentierte nepalische Texttradition zum Thema *pūjā*-Blüten umfasst neben dem PuCi noch viele andere, mehr oder minder in sich geschlossene Texte, die ähnliches Material verwenden. Es gilt, die Stellung des PuCi in dieser in über 100 Handschriften zugänglichen Tradition zu beleuchten.

Im letzten Teil der Arbeit endlich rückt der Inhalt des Textes und dessen Deutung in den Fokus der Betrachtung. Der PuCi referiert ausschließlich Regeln zur Darbringung von Blüten ohne Kontext oder Begründungen der Vorschriften. Diese Anweisungen werden hier nach ihren Gültigkeitsbereichen geordnet und vom Allgemeinen zum Speziellen fortschreitend analysiert. Dabei wird zu ermitteln sein, was die allgemeinen Regeln über *pūjā*-Blüten aussagen und welche Prinzipien in den Vorschriften für die Verwendung spezieller Blüten in den unterschiedlichen Arten der *pūjā* zum Tragen kommen. Ferner wird auf den Umgang des Autors mit Widersprüchen und die Übertragung des Textes ins Newari eingegangen.

Auf diesem Wege wird der Text in seinen verschiedenen Dimensionen vorgestellt. Folgende Fragen sollen die Beschäftigung mit dem PuCi leiten: Warum entstand der Text? Was ist das Besondere am PuCi, dass er für wert erachtet wurde, so oft kopiert, in eine andere Sprache übersetzt und über lange Zeit tradiert zu werden? Wie lässt sich die spezifische Darstellung des Themas im PuCi charakterisieren und in den weiteren geistesulturellen Kontext einordnen?

Danksagungen

Diese Arbeit ist die überarbeitete Version meiner von der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften an der Universität Leipzig angenommenen und am 7. Januar 2010 verteidigten Dissertationsschrift. Sie soll nicht erscheinen, ohne diejenigen Menschen und Institutionen dankend zu erwähnen, die sie maßgeblich unterstützt haben.

Ein Promotionsstipendium der *Studienstiftung des Deutschen Volkes* ermöglichte mir von Januar 2006 bis November 2008 den Luxus des ausschließlichen Arbeitens an diesem Projekt. Weitere drei Monate Zeit, die mir in der Überarbeitungsphase zugute kamen, verdanke ich dem Governing Board des *Michael Coulson Fellowship in Indology*, das mir einen Aufenthalt am Wolfson College in Oxford von Mai bis Juli 2011 ermöglichte. Die englische Version, die ich diesem Gremium noch schuldig bleibe, wird in nicht allzu ferner Zukunft in Buchform erscheinen. Den Mitarbeitern des *Nepal Research Centre* in Kathmandu gilt mein aufrichtiger Dank für die stets unbürokratische Unterstützung bei der Arbeit mit Manuskripten und die herzliche Aufnahme.

Meiner Doktormutter und Lehrerin Catharina Kiehnle habe ich noch viel zu selten gesagt, wie dankbar ich dafür bin, dass sie mich 2001 mit dem Thema betraute und mich in allen Phasen bedingungslos förderte und unterstützte. Vijay Narayan Mishra, der mich im Winter 2001/02 in Benaras und Allahabad an die Sanskritliteratur zu *pūjā*-Blüten heranführte, verwies mich auf die Edition des *Puṣpacintāmaṇi*. Mit Dragomir Dimitrov, Mudagamuwe Maithrimurti und Roland Steiner konnte ich lehrreiche Gespräche zur Textkritik und zu Übersetzungsproblemen führen. Kashinath Tamot diskutierte mit mir im Winter 2007/08 den Newaritext und machte mich mit den Grundlagen des Klassischen Newari vertraut. Mahes Raj Pant unterwies mich in historischen Fragen und steuerte entsprechende Literatur bei. Henryk Baumbach beriet in Fragen der Botanik. Mani Adhikari und Binod Raj Sarma gewährten mir Einblick in ihr Wissen um und ihre ritualpraktischen Erfahrungen mit Ritualpflanzen. Während der Überarbeitung hat die Arbeit von vielen Stunden profitiert, die mir James Benson und Alexis Sanderson widmeten. Ihnen allen möchte ich von Herzen danken.

Ich möchte nicht missen, meiner Familie Dank zu sagen, vor allem meinen Eltern, die mir das Studium überhaupt erst ermöglichten und meiner Schwiegermutter mit ihrem stets offenen Ohr und Herzen. Auch unser Sohn Ben, dessen Werden und Sein das akademische Denken so oft und so nötig relativiert, soll nicht unerwähnt bleiben. Niemand weiß darum so gut wie Christof, der mich und diese Arbeit mit Geduld, Verstand und grenzenlosem Vertrauen in all den Jahren trug, ertrug, und weiterbrachte.

P.S.: Mit dem Archäologieroman „Götter, Gräber und Gelehrte“ hat diese Arbeit nur insofern zu tun, als dass sie einen Titel benötigte und er in unserem Bücherregal steht. Möchte man den akademischen Gepflogenheiten Genüge tun und dennoch einen Bezug zum Namenspatron herstellen, böten sich als Zitat wohl am ehesten C. W. Cerams einführende Worte an: „Ich rate dem Leser, das Buch nicht auf der ersten Seite zu beginnen“ (Ceram 1949: 13). Je nach Interessenlage empfehle ich Ihnen, lieber Leser, mit der Lektüre bei der Textausgabe auf Seite 61 oder beim Teil B auf Seite 235 einzusetzen.

Teil A

Text

1 Textzeugen

1.1 Verwendete Handschriften

29 nepalische Handschriften, die den Sanskrittext des *Puṣpacintāmaṇi* (PuCi) bezeugen, wurden für die vorliegende Arbeit herangezogen. Zusätzlich zu den als Manuskripte des PuCi erfassten konnten vier fragmentarische Handschriften (B₁F₆G₆H) des Textes beachtet werden, die im *Nepal-German-Manuscript Preservation Project* (NGMPP) unter abweichenden Titeln aufgenommen wurden. Eine Handschrift (F₄) ist in der Londoner Galerie Sam Fogg aufgetaucht.¹ Drei weitere Handschriften, die zur Bearbeitung nicht zur Verfügung standen, werden im Anschluss an die verfügbaren ebenso beschrieben wie vier Manuskripte, die allein einen Newaritext des PuCi enthalten.

Die Beschreibungen sind kurz gehalten. Die Mikrofilmnummer des NGMPP wird durch das Datum der Verfilmung ergänzt. Es folgen Angaben zum Standort, bei Handschriften der NGMPP-Serien A und B die Manuskriptnummer der *National Archives Kathmandu* (NAK). Blattzahl, Zeilenzahl pro Seite, Schrift, Sprache, Größe, Schreibmaterial und Blattzählung² werden verzeichnet, bevor Angaben zum Inhalt und über den Erhaltungszustand der Handschrift gemacht werden. Wo vorhanden, werden die Datierung und der Name des Schreibers angegeben. Es folgen Anfang, Ende und Kolophon der Handschrift und zum Schluss bibliographische Hinweise auf frühere Beschreibungen.

1.1.1 Manuskript A

NGMPP E 3136/34, verfilmt 01.03.1998; privat (Patan, Vivek Sharma).

38 Blätter erhalten. Zusätzlich hinten 2 Blätter mit Notizen. 7 Zeilen. Newari. Sanskrit, sporadisch interlineare Glossen in Newari. 20,6 x 8,3 cm. Papier, *thyāsaphu*.

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Unvollständig: Seiten 46–48 fehlen, leicht beschädigt.

N.S. 771 Āṣāḍha kṛṣṇapakṣa 1, Dienstag (04.07.1651 n.Chr.). Schreiber: Deva

Anfang: [siddham]³ śrīgaṇeśāya namaḥ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nitvā matimatāṃ mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurve vāṃchitārthaniketanaṃ ||

Ende: kṣetre pāśupate pade himavato guhyeśvarisaṃnidhau bhrājadbhānubhe pratāpanṛpate rājye tisaukhyāspade | kṛṣṇācāryyasutah {{śivāhiugo}} «satām iha vinā kaṣṭhena vāñchāptaye» māyā-simha imaṃ {{. . . ta}} «manojña»m akaroc chripuṣpacintāmaṇim || || isad doṣānvitam granthaṃ satkaviḥ kiṃ na manyate | sakalaṃkaṃ yathā loke sudhāṃśuṃ sukṛtī janaḥ ||

Kolophon: iti śrīśrīpratāpamallabhūpakārite {{.}}te puṣpacintāmaṇau caturthaprakāśah samāptaś cāyaṃ granthaḥ || 4 || || naipālikendusvaram aśvagate ca varṣe cāṣāḍhakṛṣṇapratīpat kujavāsare 'hniḥ || satpātrarañjanarato «gurudevabhaktaḥ» dvijanāyakebhyah gaṃgetirāmaṇidite khalu lokapūjyaṃ || tasyārtham eva likhitaṃ ca nivedanārtham sadvaidyaviśvatanayena sa devasaṃjñaiḥ || kāvyakarttā yathā vyāsa lekhako gaṇanāyakaḥ | tadāpi carate vindu kā kathā itare jane || || śubham astu sarvvadā caturāśramāṇāṃ || sa 771 āṣāḍha kṛṣṇa 1 aṃgāravāsare likhitasamāpta || || śrīśrīśribhavānīśaṃkarau prīnatāṃ || || haribhaktir bhava sumānasāṃ || 0 || śubha

Bibliographie: Krause 2005: 118.

- 1 Mein Dank gilt Somadeva Vasudeva, der mir digitale Fotos dieser Handschrift zugänglich machte.
- 2 Ich spreche von Folio oder Blatt, wenn es sich um loses Papier handelt. Vorder- und Rückseite werden mit *a* und *b* gekennzeichnet. Bei Leporellos (New. *thyāsaphū*, „Faltbuch“) gibt es keine Blattzählung. In diesen Fällen spreche ich von Seiten und führe eine fortlaufende Zählung ein.
- 3 Die Umschrift des in vielen nepalischen Handschriften zu findenden Symbols als [siddham] folgt der Praxis, die Kölver (z.B. in Kölver & Śākya 1985) in Veröffentlichungen von nepalischen Dokumenten angewandt hat. Zu verschiedenen Interpretationen des Zeichens s. Pant 1997: 163, Fn. 20.

Bemerkung: Im Kolophon heißt es, die Abschrift sei für Gaṅgārāma angefertigt worden. Der Vater des Schreibers wird als „guter Arzt [namens] Viśva“ bezeichnet.

1.1.2 Manuskript A₁

NGMPP A 452/37, verfilmt 29.11.1972; NAK Ms. Nr. 1.392.

43 Blätter. 6 Zeilen. Newari. Sanskrit. 22,5 x 9,5 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Vollständig.

N.S. 798 Caitra kṛṣṇapakṣa 14 (20.04.1678 n.Chr.). Schreiber: Śivahari Śarmā.

Anfang: [siddhaṃ] śrīgaṇeśāya namaḥ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatāṃ mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāñchitārthaniketanaṃ ||

Ende: kṣetre paśupate pade himavato guhyeśvarīsaṃnidhau bhrājadbhānūnibhe nṛpendranṛpate rājye tisaukhyāspade ||

Kolophon: śrīśivahalīsammaṇe likhita | puṣpacintāmaṇau caturthaprakāśaḥ samāptaś cāyaṃ granthaḥ || 4 || || samvat 798 caitraṃ kṛṣṇapakṣa catuddaśī thva kunhu⁴ saṃpūṇṇa subham astu sarvvadā kāra ||

Bibliographie: Krause 2005: 121; Śarmā 1963: 248.

1.1.3 Manuskript A₂

NGMPP G 92/14 (auch E 2265/5), verfilmt 22.06.1977 (auch 16.09.1988); privat (Bhaktapur, Rajopadhyaya; auch Patan, Bhadra Raj Shakya).

47 Blätter. 5 Zeilen. Newari. Sanskrit, interlineare Glossen in Newari. 22,4 x 9,6 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Vollständig.

N.S. 863 Śrāvaṇa kṛṣṇapakṣa 11, Freitag (16.08.1743 n.Chr.).

Anfang: om śrīgaṇeśāya namaḥ || || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatāṃ mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāñchitārthaniketanaṃ ||

Ende: tulasīśedhan tu divyavīraparam iti tārabhaktisudhārṇave || tac cintya || divyavīrayor eva niśiddhapratipādakavacanābhāvāt || ||

Kolophon: iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturthaḥ prakāśaḥ samāptaḥ || saṃpūṇṇaś cāyaṃ granthaḥ || || yādṛṣī likhitaṃ dṛṣtvā tādṛṣī likhitaṃ mayā | yadī suddham aśuddham vā śvodhanīyām ahardvudhai || || samvat 863 śrāvaṇa va 11 śukravāla || ||

Subkolophon: [siddhaṃ] saṃ 864 kārttika śukla trayodasi vṛhaspativāla thva kunhu bhaṃdālakhālaśa coṇa jalasenadeva pratiṣṭhādīna juro || ||

Bibliographie: Krause 2005: 126; A. Zotter 2009.

1.1.4 Manuskript A₃

NGMPP A 516/6, verfilmt 25.03.1973; NAK Ms. Nr. 1.966.

16 Blätter. 11 Zeilen. Nagari. Sanskrit. 27,2 x 11,5 cm. Paginierung verso oben links (Zusatz: puṣpa) und unten rechts (Zusatz: maṇi).

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Vollständig.

N.S. 872 Caitra (1752 n.Chr.). Schreiber: Daivajña Dhana.

Anfang: om namaḥ śrīgaṇeśāya namaḥ || || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatāṃ mataṃ || puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāñchitārthaniketanaṃ ||

Ende: tulasīśedhan tu divyavīraparam iti || tārabhaktisu{...}rṇave || tac cintyaṃ || divyavīrayor avaniśiddhipratapādakavacanābhāvāt || ||

Kolophon: iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturthaḥ prakāśaḥ samāptaḥ || || yathā dṛṣṭā tathā liṣitaṃ {{likhi}}«leka»ka nāstī dokhanaṃ lekha daivajña dhanaḥ || || śubhaṃ samvat 872 caitraḥ || ||

Bibliographie: Krause 2005: 127; PuCi 1966: 14; Śarmā 1963: 247; Śāstri 1905: 207–8.

4 Für das Newari folgt die Wiedergabe aspirierter Nasale und Halbvokale der Aussprache. In den Manuskripten werden *nh-/nh-/mh-/lh-* graphisch durchgängig durch die Ligaturen *hn-/hn-/hm-/hl-* repräsentiert (vgl. Kölver & Shresthacarya 1994: xii).

1.1.5 Manuskript B

NGMPP E 2098/28, verfilmt 02.09.1987; privat (Kathmandu, Dineshaman).

28 von 29 Blättern erhalten. 8 Zeilen. Newari, Nagari. Sanskrit. 21,2 x 10,4 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts mit Ziffern, links mit *akṣaras*.

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Unvollständig: Fol. 6 fehlt, Fol. 24, 26 in Nagari *sec. m.* ergänzt. Fol. 27–29 leicht beschädigt.

N.S. 772 Āṣāḍha śuklapakṣa 1, Samstag, *nakṣatra*: *punarvasu*, *yoga*: *harṣaṇa* (06.07.1652 n.Chr.). Schreiber: Virabhadra.

Anfang: [siddham] śrīgaṇeśāya namaḥ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatām mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāṃchitārthaniketanaṃ ||

Ende: kṣetre pāśupate pade himavate guhyeśvarisaṃnidhau bhrājadbhānubhe pratāpanrpate rājye tisaukhyāspade | kṛṣṇācāryyasutaḥ satām iha vinā kaṣṭhena vāñchāptaye māyāsiṃha imaṃ manojñam akaroc chrīpuṣpacintāmaṇiṃ || iṣaddoṣānviṭaṃ granthaṃ satkaviḥ kiṃ na manyate | sakalaṃkaṃ yathā loke sudhāśuṃ sukṛtī janah ||

Kolophon: iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturthaprakāśah samāptāḥ || || samvat 772 āṣāḍha śukla pratipadi punarvvasunakṣatre harṣaṇayoge śaniśvarāvāsare śubhasampūrṇaṃ || liṣita pātra śrīvirabhadreṇa śubhaḥ || || śrī 3 bhav{{a}}«ā»nīśaṃkarapṛiti || ||

Bibliographie: Krause 2005: 119.

1.1.6 Manuskript B₁

NGMPP A 1303/21 (auch A 1217/29), verfilmt 05.05.1988 (auch 24.04.1987) als *Rahasyakallolini Puṣparahasya*; NAK Ms. Nr. 1.1697.

8 Blätter erhalten. 7–8 Zeilen. Newari. Sanskrit, sporadisch interlineare Glossen in Newari. 23,5 x 9 cm. Papier, lose. Paginierung ab Fol. 2 verso rechts.

Puṣparahasya (Fol. 1a–2a₃); *Puṣpacintāmaṇi* 1, Fragmente (Fol. 2a₁–Fol. 5, 7, 8, 11). Fol. 11 beschädigt.

Anfang: [siddham] ataḥ puṣpasya mähānmyaṃ leṣamātraṃ vadāmy ahaṃ | yaṃ jñātvā sādhaḥ siddham labhen nūnaṃ na śaṃsayam ||

Anfang PuCi: [siddham] śrīgaṇeśāya namaḥ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatām mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāṃchitārthaniketanaṃ ||

Ende: tulasyaḡastyavilvānāṃ nāsti paryyuṣitātmatā | varjyaṃ paryyuṣitaṃ puṣpaṃ varjyaṃ [...]

1.1.7 Manuskript C₁

NGMPP A 452/36, verfilmt 29.11.1972; NAK Ms. Nr. 1.392.

29 Blätter. 7 Zeilen. Newari. Sanskrit. 25 x 8,1 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Vollständig.

N.S. 781 Mārgaśīrṣa kṛṣṇapakṣa 12, Mittwoch (29.12.1660 n.Chr.). Schreiber: Viśveśvara

Anfang: [siddham] śrīgaṇeśāya namaḥ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatām mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāṃchitārthaniketanaṃ ||

Ende: kṣetre pāśupate pade himavato guhyeśvarisaṃnidhau bhrājadbhānubhe pratāpanrpate rājye 'tisaukhyāspade | kṛṣṇācāryyasutaḥ satām iha vinā kaṣṭhena vāñchāptaye māyāsiṃha imaṃ manojñam akaroc chrīpuṣpacintāmaṇiṃ || iṣaddoṣānviṭaṃ granthaṃ satkaviḥ kiṃ na manyate | sakalaṃkaṃ yathā loke sudhāśuṃ sukṛtī janah || ||

Kolophon: iti puṣpacintāmaṇau caturthaprakāśah || || gateśaradi nepāle candranāgābdhi saṃyute || dvādaśyāṃ mārggākṛṣṇe 'mu vudhe viśveśvaro 'lekhet || || || kiṃkirāṭa || saṃcalasvāna || vahulaṃ dhāva || māli mallikā || gu ajirasvāna || kuverākṣi pāturisvāna || vuka bhūkasvāna || sudarśana elevu || atimu

Bibliographie: Ācārya et al. 1991: 13; Krause 2005: 124.

Bemerkungen: Die Datumsangabe wurde von mir zuvor fälschlicherweise als N.S. *841 interpretiert (Krause 2005: 124). Das Kompositum *candranāgābdhi* muss als *candra* (Mond), nämlich eins, *nāga* (Elefant), nämlich acht, und *abdhi* (Ozean), nämlich sieben und nicht, wie ursprünglich gedacht vier, gelesen werden. *Abdhi* und dessen Synonyme stehen meist für die Zahl vier, manchmal aber auch für die sieben (Apte 1998: s.v.; Murty 1992: 72).

Das Ms. NGMPP A 452/40, in dem das *Puṣpamāhātmya* [I] (Fol. 1a–12b), das *Puṣparahasya* (Fol. 12b–14a) und die Reihe der in den einzelnen Monaten für Śiva geeigneten Blüten (14a–15b) enthalten sind, wurde höchstwahrscheinlich vom selben Schreiber kopiert, der sich durch eine sehr charakteristische Handschrift auszeichnet (s. Abb. A 1 und A 2). Leider fehlt in A 452/40 die letzte Seite, sodass ein möglicher Schreiberkolophon zum Vergleich nicht zur Verfügung steht.

1.1.8 Manuskript C_{2a}

NGMPP E 1043/2, verfilmt 09.06.1980; privat (Kathmandu, P.B. Kamsakara).
32 Blätter. 6 Zeilen. Newari. Sanskrit. 7,2 x 20,5 cm. Papier, *thyāsaphu*.

Puṣpamāhātmya [I] ab *ūrdhvāmnāya*: S. 1–11₂; *Puṣparahasya*: S. 11₂–S. 20₆ (enthält am Ende Monatsreihe für Śiva: S. 17₆–S. 20₆); *Puṣpacintāmaṇi* 2.1–64: S. 21–32; *Puṣpacintāmaṇi* 1: S. 34–65 (Rückseite *thyāsaphu*). Vollständig.

Anfang: *[siddham] om namaḥ śivāya || athorddhāmnāya || vamaśvaratantre || mandāraṃ pārijātaṃ ca kunda śrīvṛddhidāyakaṃ*

Anfang PuCi: *[siddham] śrīgaṇeśāya namaḥ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā matimatāṃ mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāṃchitārthaniketani ||*

Ende PuCi: *payyuteviṣyamākāragṛhasthiteṣu na doṣa iti śaivāgamaḥ || || iti śrīpuṣpacintāmaṇau prathamaprakāśaḥ || ||*

1.1.9 Manuskript C_{2b}

NGMPP A 516/5, verfilmt 25.03.1973; NAK Ms. Nr. 4.333.
28 Blätter. 7 Zeilen. Newari. Sanskrit. 20,2 x 7 cm. Papier, *thyāsaphu*.

Unbekannter Text Skt.–New. in 43 nummerierten Abschnitten: S. 2–24; *Puṣpacintāmaṇi*, 2.65–4: S. 25–50. Notizen: S. 51–54. Vollständig.

N.S. 811 Śrāvaṇa śuklapakṣa 12 (05.08.1691 n.Chr.).

Anfang: *[siddham] om namaḥ paradevatāyai || śivāḥ śaktiā yukto yadi bhavati śaktaṃ prabhavitum na ca devaṃ devo na khalu kuśalaḥ spadnitam api |*

Anfang PuCi: *kāttikamāhātmye || śriṣonātagirijamallikāśālmalibhavai || arkkajaiḥ karṇṇikaraiś ca viṣṇur nnācyas tathākṣataiḥ ||*

Ende: *pūjanāt pātākī nibhe pratāpanṛpate rājye tisaukhyāspada | kṛṣṇācāryyasutaḥ satām iha vinā kaṣṭena vāñchāptaye māyāsimha imaṃ manojñam akaroc chripuṣpacintāmaṇiṃ || iṣaddoṣatvitaṃ granthaṃ satkaviḥ ki na manyate | sakalaṃkaṃ yathā loke sudhāṃśuḥ sukṛti janaḥ || ||*

Kolophon: *iti puṣpacintāmaṇicaturthaprakāśaḥ || || śubham astu || || samvat 811 śrāvaṇa sudi 12 likhitaṃ saṃpūrṇaḥ || ||*

Bibliographie: Krause 2005: 123.

1.1.10 Manuskript C₃

NGMPP E 1680/15, verfilmt 09.07.1984; privat (Patan, Bhadraraj Shakya).
10 von 35 Blättern erhalten. 6 Zeilen. Newari. Sanskrit. 21 x 7,7 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Unvollständig: Fols. 4–8, 15, 16, 21, 30, 35 erhalten.

Anfang: *...[r]vvan tan tiḥphalaṃ bhavet | atra śivapūjāyāṃ || svakīyārāmodbhasvakīyārāmodbhapuṣpaṃ puṣpābhāve grāhyaṃ vaśiḥsagrahato dvanyaprāśassaśravīnāc ca ||*

Ende: *pūjanāt pātākī nibhe pratāpenṛpate rājye 'tisaukhyāspada | kṛṣṇācāryyasutaḥ satām iha vinā kaṣṭena vāñchāptaye māyāsimha imaṃ manojñam akaroc chripuṣpacintāmaṇiṃ || iṣaddoṣatvitaṃ granthaṃ satkaviḥ ki na manyate | sakalaṃkaṃ yathā loke sudhāṃśuḥ sukṛti janaḥ || ||*

Kolophon: *iti puṣpacintāmaṇau caturthaprakāśasamāpta || || śubham astu || ||*

1.1.11 Manuskript D

NGMPP E 2057/12, verfilmt 02.07.1987; Asha Archives, Kathmandu.

26 von 28 Blättern erhalten. 6–8 Zeilen. Newari. Sanskrit. 20,5 x 7,5 cm. Papier, *thyāsaphu*.

Puṣpacintāmaṇi 1–4: Unvollständig, durcheinander verfilmt: Aufn. 1–7: S. 49–58; (Aufn. 5 wie Aufn. 4; Aufn. 7 wie Aufn. 6); Aufn. 8–16: S. 1–17; Aufn. 17, 18: wie Aufn. 16; Aufn. 19–25: S. 19–30 (Aufn. 21 wie Aufn. 20); Aufn. 26–33: S. 33–44 (Aufn. 27, 28 wie Aufn. 26); Aufn. 34: S. 45. Beschädigt: erste und letzte zwei Blätter teilweise abgerissen.

N.S. 783 Pauṣa śuklapakṣa 4 (14.12.1662 n.Chr.)

Anfang (Aufn. 8): Anfang: *[siddhaṃ] śrīgaṇeśāya namaḥ || || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatā mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāchitārthaniketanaṃ ||*

Ende (Aufn. 7): *tulasīṣedhan tu divyavīraparam iti tārābhaktasudhārṇave | tac cintyaṃ || divyavīravani-śiddhapratipādakavacanābhāvāt ||*

Kolophon: *iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturthaprakāśasamāptaṃ || || samvat 783 pauṣa śuddhi 4 thva kunhu saṃ-purṇna yānā ||*

Bibliographie: Krause 2005: 120.

1.1.12 Manuskript E

NGMPP A 1270/3 (auch A 516/8), verfilmt 19.11.1987 (auch 25.03.1973); NAK Ms. Nr. 1.456 (auch Ms. Nr. 5.456/178).

42 Blätter. 6 Zeilen. Newari. Sanskrit. 23,5 x 7,5 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Vollständig.

N.S. 810 Kārttika śuklapakṣa 9 (22.10.1689 n.Chr.)

Anfang: *[siddhaṃ] śrīgaṇeśāya namaḥ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatā mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāchitārthaniketanaṃ ||*

Ende: *tulasīṣedhan tu divyavīraparam iti tārābhaktisudhārṇave || tac cintyaṃ || divyavīrayor eva niśiddhapratipādakavacanābhāvāt ||*

Kolophon: *iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturtha ||*

sec. m.: [siddhaṃ] śrī śrī sumatījayajitāmitramalladevasana thva pustaka dayakā || bhāgīrāma paramānayā velasa || samvata 810 kārttika śūdi 9 || śubha ||

Bibliographie: Krause 2005: 122; Regmi 1965: 227; Mīśra 1966: 13; Śarmā 1963: 246–7.

Bemerkung: Regmi (1965: 226–7) kennt ein Ms. des PuCi, das offenbar die gleiche Kolophonlesung wie das hier behandelte hat, auf N.S. 810 Kārttika śuklapakṣa datiert ist, nach seiner Angabe jedoch in Privatbesitz ist, und nicht in den Nationalarchiven lagert. Vielleicht gibt oder gab es mehr als eine Handschrift des PuCi, die einen solchen Datumszusatz trugen. Regmi listet sechs weitere Manuskripte anderer Texte, die dem Kolophon nach von Jitāmitra Malla zur Zeit des Ministers Bhāgīrāma angefertigt wurden. Alle stimmen in bezug auf das lunare Datum mit Kārttika śuklapakṣa überein. Bis auf ein Ms. sind alle auf den neunten dieses Halbmondes datiert. Die Jahreszahlen variieren, jedoch gibt es zwei Manuskripte, die exakt dasselbe Datum wie das der PuCi-Handschrift E tragen. Śāṅkaranātha (1953) beschreibt ein Manuskript des *Saṃskṛtapārasikapadaprakāśa*, dessen Kolophon folgendermaßen wiedergegeben wird: *śrī śrī śrī sumatījayajitāmitramallasana thva pustaka dakā | bhāgīrāma paramānayā velasa | saṃvat 810 kārttika śukla 9 śubham*. Handelt es sich um einen Vermerk einer systematischen Aqise oder Archivierung von Manuskripten für die königliche Bibliothek von Bhaktapur?

1.1.13 Manuskript F₁

NGMPP A 452/39, verfilmt 29.11.1972; NAK Ms. Nr. 1.392.

67 Blätter. 7 Zeilen. Newari. Sanskrit, Newari. 22,7 x 8 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Puṣpacintāmaṇi 1–4 mit Übertragung ins Newari. Vollständig.

N.S. 849 Śrāvaṇa śuklapakṣa 15, Dienstag (09.08.1729 n.Chr.). Schreiber: Daivajña Kulānanda.

Anfang: *[siddhaṃ] śrīgaṇeśāya namaḥ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatā mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāchitārthaniketanaṃ ||*

Ende: *kevala vrahmā viṣṇu ādīpana pūjāsa tulaśī chāya mateva dhakam tavadhaṇa śāktahmāna dhaka lhāla ||*
 Kolophon: *iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturthaparakāśaḥ samāptaḥ || || śubham astu sarvvadā kāra || yādṛṣṭā*
puṣṭakam dṛṣṭvā tādṛṣṭam likhitam mayā | jādī suddham asuddham vā mama dosa na dīyateḥ || [siddham]
śubha samvat 849 śrāvāṇa śuddhi pūrṇimā maṅgalavāla thva kunhu śrī upādhyā devānanda bhājūsta
podetolayā daivajña kulānandana cosyam viyā juro || || sarvvadā kāla śubham astu ||

Bibliographie: Krause 2005: 125; Miśra 1966: 13–4; Śarmā 1963: 248.

Bemerkung: Die Angabe zum Schreiber lautet in Übersetzung: „[Erfolg!] Jahr 849, Śrāvāṇa, helle Hälfte, Vollmond, Dienstag – an diesem Tag übergab Daivajña Kulānanda aus Poḍe Ṭola [dieses Buch], nachdem er es abgeschrieben hatte, an Devānanda Bhāju.“

1.1.14 Manuskript F₂

NGMPP D 70/15, verfilmt 23.06.1976; privat (Kathmandu).

54 Blätter. 5 Zeilen. Newari. Sanskrit, Newari. 19,2 x 7,7 cm. Papier, *thyāsaphu*.

Puṣpacintāmaṇi 4 mit Übertragung ins Newari. Vollständig. Blätter 46–49 teilweise beschädigt.

N.S. 929 Pauṣa kṛṣṇapakṣa (zwischen 21.01. und 04.02.1810)

Anfang: *[siddham] śrīgaṇeśāya namaḥ || || atha bhagavatya śimhāsanavidyāyāḥ tantroktapuṣpavidhāna liṣyate*
|| || tatrādaḥ paścimāmnāya || || ||

Ende: *kevala vrahmā viṣṇu ādīpana pūjāsa tulaśī chāya mateo || tulaśī chāya mateoguli taodhaṇa śāktahmana*
dhaka lhāla || ||

Kolophon: *iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturthaparakāśaḥ || samāpta || samvat 929 pauṣa vadi [...]*

1.1.15 Manuskript F₃

NGMPP E 683/21, verfilmt 28.09.1978; privat (Bhaktapur, Ramesa Raja).

45 Blätter. 9 Zeilen. Nagari. Sanskrit, Newari. 25,9 x 10,5 cm. Papier, lose. Paginierung verso links oben (Zusatz: *pu. ci.*) und rechts unten (Zusatz: *rāma*).

Puṣpacintāmaṇi 1–4 mit Übertragung ins Newari. Vollständig. Fols. 43–45 teilweise beschädigt.

N.S. 997 Caitra kṛṣṇapakṣa 12 (10.04.1877 n.Chr.)

Anfang: *[siddham] śrīgaṇeśāya namaḥ || || kāmadaḥ kāmadaḥ natvā nītvā matimatāḥ mataḥ || puṣpacintā-*
maṇiḥ kurvve vāṃchitārthaniketanaḥ ||

Ende: *kevala vrahmā viṣṇu [...] pū[...]āya mateo || tulaśī chāya mateoguli tavadhaṇa śāktahmana dha[...]*

Kolophon: *iti śrī[puṣpa]cintāmaṇau caturthaparakāśaḥ samāptaḥ || || || || || || || || śubham || samvat 997 miti caitra vadi*
12 roja 4 śubham puṣṭakam idaḥ liṣyet || śrīkṛṣṇāya ||

Bibliographie: Krause 2005: 130.

1.1.16 Manuskript F₄

<http://homepage.mac.com/somadevah/files/PhotoAlbum4.html>; Sam Fogg (London): Nr. (6744) 31.

81 Blätter. 5 Zeilen. Ranjana, Newari. Sanskrit, Newari. 25 x 6,8 cm (Sam Fogg 2007) / 27,5 x 7,5 cm (Vasudeva 2006). Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Puṣpacintāmaṇi 1–4 mit Newari-Übertragung. Vollständig. Bemalte Deckel.

Anfang: *[siddham] om namaḥ śrīgaṇeśāya || kāmadaḥ kāmadaḥ natvā nītvā matimatā mataḥ || puṣpacintā-*
maṇiḥ kurvve vāṃchitārthanikatanaḥ ||

Ende: *kevala vrahmā viṣṇu ādīpanapana pūjāsa tulaśī chāya mateo tulaśī chāya mateoguli tavadhaṇa śāktahma-*
na dhaka lhāla || ||

Kolophon: *iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturthaparakāśaḥ samāptaḥ || || śubhamaṅgalaḥ bhavantu sarvvadā kāraḥ ||*

Bibliographie: Sam Fogg 2007; Vasudeva 2006.

1.1.17 Manuskript F₅

NGMPP E 1005/6, verfilmt 17.04.1980; privat (Kathmandu, Prabhakara Rajopadhyaya).

39 Blätter erhalten. 6 Zeilen. Newari. Sanskrit, Newari. 24,8 x 8 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Puṣpacintāmaṇi 1–4 mit Übertragung ins Newari. Unvollständig: Fols. 1, 14, 20, 21, 24, 25, 36, 37 fehlen, Text bricht nach Fol. 47 ab. Teilweise beschädigt: *akṣaras* unkenntlich durch Wasser.

Anfang: ...]dayu svarggabhogya biyuva mukti biyuva || cusa brahmā vasarapu svānayā dathusa keśava vasalapuṃ svāyayā cosa mahādeva vasalapu
 Ende: nilotpalais tathā vālai kalavilaiḥ kadamvakaiḥ || bandhūkapadmakundākhyaiḥ śālipuṣpaiś ca pāṭalaiḥ | [...
 Bibliographie: Krause 2005: 134.

1.1.18 Manuskript F₆

NGMPP A 1393/26, verfilmt als [*Puṣpamāhātmya*] 23.06.1991; NAK Ms. Nr. 6.3854.

9 Blätter erhalten. 7 Zeilen. Newari. Sanskrit, Newari. 22,5 x 7,9 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Fragmente *Puṣpacintāmaṇi* 1, 3, 4 mit Übertragung ins Newari. Unvollständig, durcheinander verfilmt: Fols. 42–46 (Aufn. 1–6), 18?⁵ (Aufn. 6–7), 59–60⁶ (Aufn. 7–9), 63 (Aufn. 9–10) erhalten. Alle Blätter beschädigt.

Anfang: ...]dayu || asvayasvāna chāyāya matēnāhma nāpalāyu | lumtesurasvāna chāyāna dhana dayu pātākāvu chāyāna vasikaraṇa juyu
 Ende: atra bhairavisundarītārāprasaṅge brahmaviṣṇuvivasvatām pūja tulaśi[...]

1.1.19 Manuskript G₁

NGMPP T 8/7, verfilmt 22.04.1982; T.V. Pustakālaya, Kirtipur.

53 Blätter. 8 Zeilen. Nagari. Sanskrit. 19,6 x 9,7 cm. Papier, lose. Paginierung verso links (Zusatz: pu ciṃ) und rechts (Zusatz: rāma).

Puṣpamāhātmya [I]: Fols. 1–17a₃; *Puṣparahasya* aus *Rahasyakallolinī*: Fol. 17a₃–20a₇; *Puṣpacintāmaṇi* 1–4: Fols. 20a₈–53. Vollständig.

Ś.S. 1710 Pauṣa kṛṣṇapakṣa 1 (12.01.1789 n.Chr.). Schreiber: Dāmodara Śarmā.

Anfang: śrīguruḡaṇeśāya namaḥ || || oṃ namaḥ śrībhavānyai || || śrīpaścimāmnāyasya puṣpamahātmyaṃ || jāti ca pāṭali yūthī campakaiḥ śveta utpalaiḥ ||

Anfang PuCi: atha sāmānyataḥ puṣpamahātmyaṃ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatām matam || puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāṃchitārthaniketaṇam || 1 ||

Ende: kṣetrapālāśūpataḥ pade himavato guhyeśvarisannidhau bhrājadbhānuniḥ pratāpanṛpate rāje tiṣoṣyās-pade || kṛṣṇācāryyasutaḥ śivāhitamatih śrīmatpratāpānugo māyāsiṃha imaṃ samāptam akaroc chrīpuṣpacintāmaṇiṃ || ṣaddoṣānviṭam graṃthaṃ satkaviḥ kin na manyate || sakalaṅkaṃ yathā loke sudhoṣu sukṛtīm janaḥ || || ||

Kolophon: iti śrīpratāpamallabhūpakārite māyāsiṃhakarṭe puṣpacintāmaṇau caturthaprakāśaḥ samāptaḥ || || śrīśāke 1710 māse 9 vāre 1 likhitama dāmodara śarmmaṇaḥ || śubham astu || rāmarāmarāmarāmarāma

Bibliographie: Krause 2005: 128.

1.1.20 Manuskript G₂

NGMPP A 944/11, verfilmt 18.09.1984; NAK Ms. Nr. ṣa 66.

38 Blätter. 7 Zeilen. Nagari. Sanskrit. 25,3 x 10,8 cm. Papier, lose. Paginierung verso links oben (Zusatz: pu) und rechts unten (Zusatz: śrīrāmaḥ).

Puṣpamāhātmya [I]: Fols. 1–13b₂; *Puṣparahasya* aus *Rahasyakallolinī*: Fol. 13b₂–15b₆; *Puṣpacintāmaṇi* 1–4: Fols. 15b₇–38. Vollständig.

Ś.S. 1752 Śrāvaṇa śuklapakṣa 10 (30.07.1830 n.Chr.)

Anfang: śrīḡaṇeśāya namaḥ || || paścimāmnāyasya puṣpamahātmyaṃ || jātiḥ pāṭali yūthī campakaiḥ śveta utpalaiḥ ||

5 Die von späterer Hand ergänzte Seitennummer 48 kann nicht korrekt sein. Die ursprüngliche Seitenzahl, die noch schwach erkennbar ist, dürfte 18 gelautet haben.

6 Später falsch als Fol. 61 nummeriert.

Anfang: *om namaḥ śrīgaṇeśāya || || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā • nītvā natimatāṃ mataṃ • puṣpacintāmaṇim kurve vāṃchitārthaniketanaṃ ||*

Ende: *kṣetre pāsupataḥ pade himavato guhyaśvarisannidhau • trājadbhānuvibha pratāpanyate rājye tisaukhyānpade • kṣṇācāryyasutaḥ || satām iha vinā kṣṇena vāñchāptaye • māyāsimha imāṃ manojñam akaroc chīpuṣpacintāmaṇim || || iṃdhachoṣānviṭaṃ granthaṃ satkaviḥ kin na manyate sakalaṃkaṃ yathā loke suddhāsvaṃ sukṛtī janaḥ ||*

Kolophon: *iti puṣpacintāmanau caturthaprakāśaḥ samāptāḥ || || śrī 3 bhavāni śaṃkarapuro ḍamarūpramāṇaṃ || jamvūkakarmmadakṣe tu vāmacarmmaṃ ca karmaṭaṃ || ajacarmmena graṃthitaṃ vyadyacarmmaṃ tu yeṣakam || etat prasāṇasamyuktaṃ ḍamarū vādyate nṛṇām || śanda{ḥ}śravaṇe mātrena devadevīpriyaṃ bhavet || || iti mahākālasaṃhitāyāṃ || || śubhaṃ || ||*

Bibliographie: Krause 2005: 131.

Bemerkung: Die nach dem Kolophon kopierten Verse zur Sanduhrtrommel (ḍamaru) aus der *Mahākālasaṃhitā* sind von gleicher Hand abgeschrieben worden.

1.1.24 Manuskript G₆

NGMPP G 89/18, verfilmt 12.06.1977 als *Puṣpamāhātmya Vāmakeśvaratantra*; privat (Bhaktapur, Rajopadhyaya).

8 Blätter erhalten. 9 Zeilen. Nagari. Sanskrit. 21 x 10,6 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts unten (Zusatz: *rāmaḥ*).

Puṣpamāhātmya [I] ab *ūrdhvāmnāya*: Fols. 1–3b₂; *Puṣparahasya*: Fol. 3b₈–6a₅; *Puṣpacintāmaṇi* 1: Fols. 6a₆–8. Unvollständig: Text bricht nach 1.78 ab.

Anfang: *[siddhaṃ] śrī gaṇeśāya namaḥ || śrī paradevatāyai namaḥ || || atha śrī ūrdhāmnāye puṣpamahātmyaṃ || vāmakeśvaratantra || || maṃdārāpārijātaṃ ca vaśyasaubhāgyadāyakaṃ || pītajātisarvakālaṃ viśeṣaṃ stambhane hitaṃ || 1 ||*

Anfang PuCi: *atha samānyataḥ puṣpamāhātmyaṃ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatāṃ mataṃ || puṣpacintāmaṇim kurve vāṃchitārthaniketanaṃ || 1 ||*

Ende: *rudrākṛtidharo bhūtvā caṃdrārdhataśeśaraḥ || prayāti vṛṣayānena dvitīya iva śūladhṛk || 41 ||*

1.1.25 Manuskript H

NGMPP E 820/13, verfilmt 28.05.1979 als *Kālitantra: Puṣpacintāmaṇi*; privat (Bhaktapur, Ramesa Rajo).

6 Blätter. 9 Zeilen. Newari, Nagari (ab Fol. 5a₃). Sanskrit, Newari. 37,1 x 10,9 cm. Papier, lose. Paginierung verso links.

Puṣpamālā: Fol. 1–2b₃; *Puṣparahasya* aus *Rahasyakallolīnī*: Fol. 2b₆–3b₄; 4 Strophen zu Blüten: Fol. 3b₄–7; *Puṣpamālā* in Newari: Fol. 3b₁–5a₂; *Puṣpacintāmaṇi* 4.70ff.: Fol. 5a₅–6 (Schreiberwechsel Fol. 5b₂). Vollständig. Alle Blätter beschädigt: Rechter Rand abgerissen.

N.S. 924 Pausa kṣṇapakṣa 11 (08.01.1804)

Anfang: *om namaḥ śrīgaṇeśāya || atha puṣpamālā liṣyate || jātikundaśamikuseśayakuśāsokaṃ vakaṃ kiṃśukaṃ punnāgaṃ karavīra[...] vā nepālikākubjakaṃ |*

Anfang PuCi: *atha ūrdhāmnāyasya puṣpamahātmyaṃ || vāmakeśvaratantra || maṃdārāṃ pārijātaṃ ca va[...]saubhāgyadāyakaṃ | pītajātisarvakāmaṃ viśeṣastambhane hitaṃ || 1 ||*

Ende PuCi: *kṣetre pāsupateḥ pade himavataḥ guhyeśvarisannidhau bhrājadbhānunibha pratāpanṛpate rājye tisaukhyānpade | kṣṇācāryyasutaḥ satām iha vinā kṣṇena vāñchāptayaṃ māyāsimha imāṃ manojñam akaroc chīpuṣpacintāmaṇim || iṣaddoṣānviṭaṃ granthaṃ satkaviḥ kiṃ na manyate | sakalaṃkaṃ yathā loke sudhāṃ .. sukṛtī janaḥ ||*

Kolophon: *iti śrī pratāpamalla kālitantra māyāsimhakṛe puṣpacintāmanau caturthaḥ prakāśa samāptaṃ || || saṃ 924 pauṣa vadi 11 || śubhaṃ || || ||*

1.1.26 Manuskript I

NGMPP A 335/4, verfilmt 28.04.1972; NAK Ms. Nr. 1.2561.

31 Blätter. 7 Zeilen. Nagari. Sanskrit. 24 x 11,5 cm. Papier, lose. Paginierung verso links oben (Zusatz: *pu. ci. ma.*) und rechts unten.

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Vollständig.

Anfang: *śrīgaṇeśāya namaḥ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatāṃ mataṃ || puṣpacintāmaṇiṃ kurve vāñchitārthaniketanaṃ ||*

Ende: *kṣetre pāśupate pade himavato guhyeśvarisannidhau bhrājadbhānūnibhe pratāpanṛpate rājye tisaukhyāspade kṛṣṇācāryasutaḥ satām iha vinā kaṣṭena vāñchāptaye māyāsiṃha imaṃ manojñam akaroc chrīpuṣpacintāmaṇim || iṣaddoṣānviṭaṃ granthaṃ satkaviḥ kiṃ na manyate || sakalaikaṃ yathā loka sudhāṃsuṃ sukṛtī janah ||*

Kolophon: *iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturthaprakāśaḥ samāptaḥ || ||*

Bibliographie: Krause 2005: 132.

1.1.27 Manuskript K

NGMPP A 516/7, verfilmt 25.03.1973; NAK Ms. Nr. 1.1275.

28 Blätter. 7 Zeilen. Newari. Sanskrit. 27,5 x 8 cm. Paginierung verso rechts.

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Vollständig.

Anfang: *[siddham] śrīgaṇeśāya namaḥ || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatāṃ mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāñchitārthaniketanaṃ |*

Ende: *tulasīniṣedhan tu divyavīram iti tārābhaktasudhārṇave || tac cintyaṃ || divyavīrayor eva niṣiddhaprati-pādakavacanābhāvāt ||*

Kolophon: *iti śrī puṣpacintāmaṇau caturthaprakāśaḥ || || śrī śaṅkaraprītir astu ||*

Bibliographie: Krause 2005: 133; Śarmā 1963: 248.

1.1.28 Manuskript L

NGMPP H 326/14, verfilmt 07.08.1978; privat (Patan, M.M. Mishra).

6 Blätter erhalten. 8 Zeilen. Newari. Sanskrit. 36 x 9,1 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Puṣpacintāmaṇi 1–2. Unvollständig: Fol. 2 fehlt, Text bricht in 2.7b ab.

Anfang: *oṃ namo gaṇeśāya || kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatāṃ mataṃ | puṣpacintāmaṇiṃ kurvve vāñchitārthaniketanaṃ ||*

Ende: *kuvjakas tagaraś caiva karṇṇikāraḥ kuruṅṭhakaḥ | caṃpako vātakaḥ kundo vāṇo va[...]*

1.1.29 Manuskript M

NGMPP G 227/9, verfilmt 10.05.1978; privat (Bhaktapur, Rama Bhatta).

20 Blätter erhalten. 5 Zeilen. Newari. Sanskrit. 26,3 x 7,2 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Unbekannter Text: Fols. 5–10, 23; *Puṣpacintāmaṇi* 2–4 (Fragmente): Fols. 19, 24–35. Unvollständig: Text von 2.50a–62d, 3.7b–4.89c erhalten. Leicht beschädigt. Fols. in der Reihenfolge 5–10, 23, 19, 35, 24–34 verfilmt.

Anfang: *...tmī || iṣṭagagi prāpyate sāyava mātāmāyā || vedavyākaraṇādi anekasāstra || chandasanyatha jotiṣa nirukti kalyasutra pañcarātra saivāhanta sāmkyāpātanjalamīmāṃsika ṣaṭdarśana ||*

Anfang PuCi: *... bhāgāḥ gokoṭīphalabhāginah ||*

Ende: *pātakaṃ nāśayen mantrī sāḥṣāt kāmāsamo bhavet | campakaiḥ pātalaire dde[...]*

Kapitelkolophon (Fol. 28a): *iti śrīpratāpamallabhūpakārite māyāsiṃhakṛte puṣpacintāmaṇau tṛtīyaprakāśaḥ || ||*

Bibliographie: Krause 2005: 136.

1.2 Weitere Handschriften

Drei Handschriften (X₁₋₃), die den Sanskrittext überliefern, konnten für die Arbeit nicht benutzt werden. Entweder ist die photographische Reproduktion unbrauchbar oder der derzeitige Standort der Textzeugen unbekannt.

Außerdem gibt es vier Handschriften (New₁₋₄), die den Text des PuCi ausschließlich in Newari wiedergeben. Wie ein erster oberflächlicher Vergleich gezeigt hat, weicht der

Text dabei mehr oder weniger stark vom im Hyparchetypus f überlieferten Text ab. Diese vom Sanskrittext unabhängige und offenbar spätere Weiterentwicklung des Newaritextes wird für die vorliegende Textausgabe nicht berücksichtigt.⁷

1.2.1 Manuskript X₁

NGMPP G 164/6, verfilmt am 14.12.1977 als *Puṣpavivaraṇa*; privat (Bhaktapur, Rajopadhyaya). 52 Blätter. 5 Zeilen. Newari. Sanskrit. 24,1 x 8,2 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Unvollständig: Text bricht in 4.96 ab.

Anfang: [siddham] śrī gaṇeśāya namaḥ || [kā]madam kāmadam matvā nītvā matimatāṃ matam ||
 Ende: [kṣetre] pās[u]pate [pa]de [hi]mavato [gu]hy[eśva]r[īsam]nidhau [nepālo]ttarakāśiketi vidite ś[r]ivāgva ...
 jā di bhānu [pratāpanṛpa]te rājyete saukhyāspade kṛṣṇā[car]yyasu .. śi[vā]hitama[...]
 Bemerkung: Fotos überbelichtet und unscharf.

1.2.2 Manuskript X₂

Standort unbekannt; Privatbesitz, Ananganath Paudhel. 41 Blätter. Newari. Sanskrit. Größe, Material, Paginierung unbekannt.

Puṣpacintāmaṇi 1–4. Vollständig.

Ende: kṣetre pāsūpate pade himavato guhyeśvarisaṃnidhau, bhrājadbhānūnibhe pratāpanṛpate (rājye) 'ti saukhyāspade | [...]⁸siṃha imaṃ manojñaṃ akaroc chrīpuṣpacintāmaṇim || || iṣad doṣānviṭam granthaṃ satkaviḥ kiṃ na manyate | sakalaṃkaṃ yathā loka sudhāśūṃ sukṛti janah || || iti śrī śrī lakṣmīnaraśiṃhabhūpakārite śastraśāstrasaṃgītādīśaṃkalamvidyāpāragamahārājādhīrājānepaleśvaravidagdhaḥcūḍāmaṇisakalarājacakrādhiśvaraśrīśrīrājarājendrakavindrājayapratāpamalladevaparamabhaṭṭārakakṛte puṣpacintāmaṇau caturthaḥ prakāśaḥ samāptaś cāyaṃ granthaḥ ||
 Bibliographie: Devīnātha 1953: 77–8.

1.2.3 Manuskript X₃

Standort unbekannt; keine weiteren Informationen verfügbar.

Puṣpacintāmaṇi.

Ende: kṛṣṇācāryasutaḥ satām iha vinā kaṣṭhena vāñchāptaye, māyāsiṃha imaṃ manojñaṃ akaroc chrīpuṣpacintāmaṇim | iti śrīśrīpratāpabhūpakārite māyāsiṃhakṛte puṣpacintāmaṇau caturthaprakāśaḥ || 4 || śubham ||
 Bibliographie: Devīnātha 1953: 78.

1.2.4 Manuskript New₁

NGMPP A 452/38, verfilmt am 29.11.1970; NAK Ms. Nr. 1.1246. 34 Blätter. 7 Zeilen. Newari. Newari. 22,5 x 8 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Übertragung ins Newari zu *Puṣpacintāmaṇi* 1–4 als *Puṣpavidhi*. Vollständig.

Anfang: [siddham] om namaḥ sarvvajñāya || || gaṇeśāya namaḥ || || athātaḥ saṃpravakṣyāmi puṣpacintāmaṇi-kṛiyāṃ || || thana svānāyā nēma kha lhāya tañā || || svāna sakalyaṃ devatā prasanna juva...
 Ende: bhairavī sundarī tārā vrahmaṇī vaiṣṇavī thvate śake tulaśī chāya mateva ||
 Kolophon: iti puṣpavidhi || caturthaṃ prakāśasamāptaṃ || || śubham astu || || 1 || ||
 Bibliographie: Śarmā 1963: 248.
 Bemerkung: Teilweise ist im vierten Kapitel der Sanskrittext noch erhalten.

⁷ Vgl. dazu die Anmerkungen in Kap. A 3.1.2.

⁸ Diese Zeile ist der Beschreibung zufolge mit *haritāla* beschmiert.

1.2.5 Manuskript New₂

NGMPP E 2363/33 (auch G 81/28), verfilmt am 27.06.1984; privat (Patan, Bhadra Raj Shakya).
37 von 38 Blättern erhalten. 7 Zeilen. Newari. Newari. 18,8 x 8,7 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts.

Übertragung ins Newari zu *Puṣpacintāmaṇi* 1–4 als *Puṣpavidhi*. Fol. 2 fehlt.

N.S. 884 Pauṣa śuklapakṣa 11, Samstag, *nakṣatra: kṛttikā, yoga: śubha* (sic!, lies: *śukla*) (14.01.1764)

Anfang: *[siddham] oṃ namaḥ śrī gaṇeśāya || atha puṣpacintāmaṇi liṣyate || || thana svānayā nema kha lhāya || bhagavānana lhāla || || samasta svānasaṃ devatāpani cona...*

Ende: *bhairavī sundarī tārā vrahmanī vaiṣuvī sake tulaśī chāya mate || ||*

Kolophon: *iti puṣpavidhi || caturthaprakāśasamāptaṃ || śubham || saṃvasta 884 pauṣa śudi 11 sanīcavāla || kṛtikānachasta || śubha joga || thva kunhu thva sāphu sidha juva dina || śubha || ||*

1.2.6 Manuskript New₃

NGMPP A 1125/6, verfilmt am 12.08.1986; NAK Ms. Nr. 6.180
78 Blätter. 7 Zeilen. Newari. Newari. 19,3 x 9 cm. Papier, *thyāsapu*.

Ṛṣipaṅcamīvratakathā (S. 2–24); *Causaṭṭīlīngako sthāna* (25–62); Übertragung ins Newari zu *Puṣpacintāmaṇi* 1–4.9 als *Puṣpacintāmaṇividhikrama* (S. 63–112); *Gajendropākhyāna* (S. 113–156).

Anfang: *śrī gaṇeśāya namaḥ || || atha ṛṣipacāmīvratakathā lhāya juloḥ || || śrī kṛṣṇa uvāca...*

Anfang PuCi: *oṃ namaḥ sarvvajñāyāḥ oṃ nama vūdhāyāḥ oṃ nama śrī gaṇeśāya nama || || athāta saṃpravakṣāmi puṣpacintāmaṇividhikramaṃ || || thana svānayā kha lhāya tañā || || svānasa salyem devatāṃ prasa-na juva...*

Ende PuCi: *sūśakāmanāsa mūkayā bū chāya || pāpakṣayakāmanasā || kadamvasvāma chāyānaṃ*

Ende: *iti aṣṭame caturthasmāptaṃ || 4 || śubham || || 4 || ||*

1.2.7 Manuskript New₄

NGMPP E 596/3, verfilmt am 27.07.1978; privat (Patan, Asha Kaji, Bajra Guthi).
34 Blätter. 5 Zeilen. Newari. Newari. 32,7 x 6,3 cm. Papier, lose. Paginierung verso rechts und links.

Übertragung ins Newari zu *Puṣpacintāmaṇi* 1–4 als *Puṣpacintāmaṇividhikrama*. Vollständig.

Anfang: *[siddham] oṃ nama śrīsarvvajñāyāḥ || Oṃ namo śrī gaṇeśāhāya namo || athāto saṃpravakṣāmi puṣpacintāmaṇividhikrama || || śrī sadāśiva uvācaḥ || || śrī mahādevana jurasāṃ bhavāni pārvvatīyā nḥaonya ājñā data bho prīya pārvvatī || thana svānayā kha nemana lhāya tañā svāna samastaṃ devatāpanisa prasta avatāragathe dhārasā...*

Ende: *bhairavī sundarī tārā brāhmā viṣṇu sūryya thvate devatāpani traṃtra māthana pūjā yāyā mālanāo tulasi chāya mateva gvavelasaṃ brahmā viṣṇuyāke vāhikana tulasi chāya ganaṃ mateva*

Kolophon: *|| julio || || iti śrīpuṣpacintāmaṇināmasāstraṃ caturthaprakāśa samāptaḥ || || śubha ||*

2 Textkritik

2.1 Vorbemerkungen⁹

Die überlieferten Textzeugen des PuCi finden sich in großer räumlicher und zeitlicher Dichte. Alle bekannten Manuskripte stammen aus dem Kathmandutal und bis auf die im Londoner Kunsthandel aufgetauchte Handschrift F₄ hat keine bekannte Abschrift Nepal verlassen. Aus den 226 Jahren zwischen 1651 und 1877 sind 16 datierte Kopien des Textes erhalten. Nach paläographischen Gesichtspunkten zu urteilen, scheint von den 13 weiteren undatierten oder fragmentarischen Manuskripten keines weit aus diesem Zeitrahmen zu fallen.

Es ist zu vermuten, dass sogar die Mehrzahl aller Abschriften des Textes erhalten ist. Dieser Verdacht drängt sich auf, weil es unter den überlieferten Textzeugen mehrere Beispiele für sich sehr nahe stehende Handschriften gibt. Zudem können, aufgrund der Nennung Pratāpa Mallas (reg. 1641–74) als Regenten, die zwei ältesten Handschriften A (datiert 1651) und B (datiert 1652) maximal zehn bzw. elf Jahre nach dem Autograph entstanden sein und sollten diesem entsprechend nahe stehen.

Die gesamte Überlieferungsgeschichte des Textes nachzuvollziehen, verspricht in textkritischer Hinsicht wenig interessante Ergebnisse und man mag fragen, ob die Mühe lohnt, sich mit allen Manuskripten des Textes zu beschäftigen. Alternativ könnte man die beiden ältesten Handschriften für die Neuedition des Textes heranziehen oder sogar mit der schon vorhandenen Edition von Jayamanta Miśra (PuCi 1966) arbeiten, die auf den Textzeugen A, E und F₁ beruht.

Für eine Neuedition sprechen wichtige Verbesserungen des Textes gegenüber der *editio princeps*¹⁰ und die erstmalige Beachtung der Übertragung des PuCi ins Newari. Neben den in allgemeinen Einführungen zur Textkritik formulierten Zielen, einen Einblick in den Sprachgebrauch der Zeit und Eigenheiten der Schreiber zu vermitteln (z.B. West 1973: 5–7) – der PuCi bestätigt dabei nur, was bereits von Lienhard und Manandhar (1988: xxvii–xxviii), Pant (1990) und vielen auf nepalischem Material beruhenden Textausgaben für nepalische Handschriften bemerkt wurde – ist das ausführliche Studium der gesamten Überlieferung vielleicht nicht so sehr textkritisch wie -analytisch interessant. Es können Schlüsse auf die Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte, sowie einen möglichen Zweck des Textes gezogen werden (s. Kap. B 1). Zudem wurden bislang von Indologen kaum Überlieferungslagen wie die vorliegende mit eng verwandten Handschriften, deren Beziehungen anhand klar erkennbarer Hinweise erörtert werden können, in einer textkritischen Untersuchung präsentiert.

Die hier angewandte textkritische Methode ist so ökonomisch wie nur möglich gestaltet. Aufgrund des 2005 vorgelegten dritten Kapitels des Textes konnten bereits Zusammenhänge zwischen den von Ms. A abhängigen, sowie zwischen den zu den Hyparchetypen c, f, g gehörigen Textzeugen festgestellt werden (Krause 2005: 38–51). Um die

⁹ Das methodische und begriffliche Rüstzeug für die stemmatische Untersuchung ist der einschlägigen Literatur zur allgemeinen (Maas 1957; West 1973) bzw. der Textkritik von Sanskrittexten (Katre 1954; Srinivasan 1967) entnommen.

¹⁰ Die Unterschiede zu Miśras Edition (PuCi 1966) sind in Anhang A 2 aufgeführt.

Beziehungen zwischen diesen Handschriften klarer zu fassen und die neu behandelten Handschriften einzuordnen, habe ich hier zusätzlich das erste Kapitel des Textes für alle Textzeugen kollationiert. Wenn die Abhängigkeitsverhältnisse aufgrund dessen klar wurden, habe ich es damit bewenden lassen. Wenn Handschriften nur wenig Text aus dem ersten Kapitel überlieferten oder sich kein genetischer Zusammenhang zu anderen Textzeugen zeigte, habe ich weitere Passagen bzw. den ganzen Text kollationiert.

Abhängigkeiten zwischen Handschriften lassen sich anhand gemeinsamer Fehler oder Unursprünglichkeiten feststellen. Grundlegend ist dabei die Unterscheidung signifikanter und nicht signifikanter Fehler. Nicht signifikant sind Fehler, die unabhängig voneinander an jeder Stelle der Überlieferung möglich sind. Nur hinreichende Übereinstimmungen in signifikanten Fehlern werden klassischerweise als Indizien für einen genetischen Zusammenhang herangezogen werden. Welche Fehler als signifikant aufzufassen sind, hängt einerseits von der für die Niederschrift benutzten Schrift und andererseits von der Sprachsituation der Schreiber ab. Die Fehler können dabei visuellen, phonetischen oder psychologischen Ursprungs sein.¹¹

Der PuCi wurde meist von Newari- später vielleicht vereinzelt auch von Nepalimuttersprachlern anfangs in Newari-, später in Nagarschrift abgeschrieben. Charakteristische Fehler von Newarischreibern sind bekannt:¹² Verlust oder Zusatz von *anusvāra*, *visarga*, *repha* (Pant 2000: § 1.8.15.1–6) sind verbreitet. Graphisch ähnliche Vokale werden häufig verwechselt (ebd.: §1.8.20). Nur eine, meist undeutlich geschriebene, Wellung der Kopflinie, die leicht zu übersehen ist, macht den Unterschied zwischen *a* und *e* bzw. *ā* und *o* aus. Genauso wie *repha* kommen diejenigen Markierungen über der Kopflinie schnell abhanden, die *e* von *ai* und *o* von *au* unterscheiden. Gleiches gilt für das *dirgha-mātra*, das *ā* von *a* und *o* von *e* trennt. Der relativ freie Umgang mit den Vokallängen ist bei *u/ū* sicher sowohl graphisch als auch phonetisch, bei *i/ī* eher phonetisch bedingt. Für Newari- wie auch Nepalisprecher ist die Vokallänge in vielen Fällen nicht bedeutungsunterscheidend.¹³ Die daraus resultierende Unsicherheit über die richtige Orthographie spiegelt sich in den Mss. des PuCi, wo nicht selten am selben Konsonanten beide Vokalzeichen, für *i* und *ī*, benutzt werden und die *u*-Vokale in manchen Textzeugen graphisch kaum zu unterscheiden sind. Konsonantenverwechslungen, die auf Sprechgewohnheiten zurückzuführen sind, sind die zwischen *ja* und *ya*, *la* und *ra*, *sa* und *śa*, *ṣa* und *kha*, *ḥṣa* und *cha* und der Dentale mit den entsprechenden Retroflexen. Große graphische Ähnlichkeit haben in der Newarschrift die *akṣaras ca/va, ya/pa, jha/ṛ*, je nach Schreibstil manchmal auch *ga/ta, sa/ma, ṣa/pa, ka/va* und die Ligaturen *tya/bhya* und *jya/hya*. Bei Textzeugen in Nagari, die von solchen in Newarschrift abhängen, kommt typischerweise noch die Verwechslung von *la/śa/ṇa* hinzu.

All diese Fehler sind solche, die nicht als Indizien für genetische Verwandtschaft, sondern für Konvergenz, also ähnliche Fehlertendenzen, gedeutet werden können.

11 Zur Klassifikation von Fehlerarten s. Katre (1954: 54–62), West (1973: 20–5).

12 Pant (2000) hat die Eigenheiten nepalischer Manuskripte ausführlich beschrieben und klassifiziert. Listen von *akṣaras*, die leicht verwechselt werden, liefern auch Dimitrov (2007: 771–4) oder Goudriaan & Schoterman (1988: 48–52). Die wichtigsten Ideosynkrasien nepalischer Schreiber behandelt Brough (1954: 354ff.).

13 Für Newarisprecher haben dies u.a. Kölver & Shresthacarya (1994: x) beschrieben; für Nepalisprecher z.B. Matthews 1997: 3f.

Königs Pratāpa ist durch den seines zum Zeitpunkt der Abschrift herrschenden Sohnes Nṛpendra (reg. 1674–80) ersetzt worden. Die zweite Hälfte des Verses, sowie der ganze Vers 4.97 fehlen. Damit ist der Name des Autors aus diesem Zweig der Überlieferung verschwunden (vgl. Kap. B 1.2). In den Handschriften A₂ und A₃ fehlt auch Vers 4.96 vollständig. Sollte zutreffen, dass der Hyparchetypus g und damit auch die frühere Version des Verses 4.96 auf Ms. A zurückgeht, würde dies bedeuten, dass die fraglichen Korrekturen zumindest nicht während der Niederschrift, sondern erst zu einem späteren Zeitpunkt erfolgten. Dafür spricht auch der paläographische Befund. Niederschrift des Textes und Korrekturen scheinen von unterschiedlichen Schreibern zu stammen.

Zusätzlich zum Fehlen von Vers 1.58 und den Korrekturen am Schluss führt die Handschrift A 24 weitere signifikante Sonderlesungen, die nur in ihren Abschriften, nicht in den anderen Mss. enthalten sind:

- | | |
|---|---|
| 1) 1.3a pare st. paraṃ | 14) 2.32c etāni puṣpa° A (etāni puṣpāni B ^{et al.} :
etāni puṣpāni E) |
| 2) 1.6b ty st. tv | 15) 2.50c har st. harer |
| 3) +1.19b evārām° st. evātmārām° | 16) 2.52b vistīrṇas st. nistīrṇas |
| 4) –1.30c śrī umo° (umo°) | 17) 2.57c sprṣṭvā st. sprṣṭā |
| 5) 1.39c tuṣṭena so st. tuṣṭena sa | 18) 2.60c kalpāyugaṃ st. kalpāyutaśataṃ |
| 6) 1.46c puṣpāra° st. puṣpāntara° | 19) 2.65d tathākṛtaiḥ st. tathākṣataiḥ |
| 7) 1.52b paraṃ st. varaṃ | 20) 2.81a puṣpāni «cānyāni / deyāni» st.
puṣpāni deyāni |
| 8) 1.86a °mukhārppaneṣṭaṃ st.
°mukhārppanaṃ neṣṭaṃ | 21) 4.52c yuṣṣpāis pc st. puṣpāis |
| 9) 1.93d saubhāgyā st. saubhāgyāya | 22) 4.53b mṛṇāṃ st. nṛṇāṃ |
| 10) 1.124b nāndanī st. māndinī | 23) 4.53b phalāptayet st. phalāptaye |
| 11) –1.128c °kalīnaṃ st. °karalīnaṃ | 24) 4.60c °punyāis st. °puṣpāis |
| 12) –1.128c anikhātāṃ st. avanīgatāṃ | |
| 13) 1.129b °vidhāvāhyara° st. °vidhāvāhura° | |

Auffälligste Fehlerart ist die Auslassung von Silben (Nr. 3, 6, 8, 9, 11, 12, 15, 18, 20). Sinnvolle Textvarianten liefern die Sonderlesungen Nr. 4 und 14. Vor PuCi 1.30c steht übereinstimmend mit den Moderationen –1.22, –1.23 und –1.31 nur in Ms. A śrī mit anschließendem Hiatus. Für PuCi 2.32c liefert das Ms. die einzige metrisch einwandfreie Variante. Auch unter den Sonderlesungen, die nicht signifikant sind, finden sich textkritisch relevante:

- | | |
|-----------------------------------|--|
| 1) 1.103b dāridrasya (daridrasya) | 3) 4.51b dhustūraiḥ A : dhūstūraiḥ E :
dhussūraiḥ I |
| 2) 2.88a niṣiddha° (niṣiddhaṃ) | 4) 4.78c jhaḍi A : ṛḍi BE ^{et al.} : mṛti I |

In Nr. 1 und 2 stehen in Ms. A Varianten, die Lesungen der jeweils zitierten Quellentexte wiedergeben oder diesen näher als die andere Variante stehen. So liest man in Śivadharmasaṅgraha 5.97b dāridryasya und in Puṣpamālā 4cd niṣiddhavihitaṃ. In 4.51b gibt allein Textzeuge A dhustūra in der sonst im Text durchgängig bezeugten Orthographie wieder. Mit jhaḍi in 4.78c liefert Ms. A eine zwar genauso sinnlose Lesung wie die anderen Zeugen mit ṛḍi, diese erklärt jedoch die Übertragung ins Newari als jhintisvāna.

35 weitere, nicht signifikante Sonderlesungen betreffen den Zusatz oder Wegfall von anusvāra (7 Fälle) oder repha (2 Fälle), die Verwechslung ähnlicher Vokale (12 Fälle) oder Konsonanten (4 Fälle) und Varianten in Blütennamen (7 Fälle). Eine leicht zu heilende Dittographie kommt vor. An zwei Stellen sind graphisch zwei Möglichkeiten der Lesung im Auslaut angelegt (1.104d °dhvajamḥ; 4.36c kadamvaiḥr).

Wegen der signifikanten Sonderlesungen halte ich es für unwahrscheinlich, dass Ms. A Autograph des Textes ist. Es handelt sich zumeist um typische Schreiberfehler, die zum großen Teil nicht ihrer Vorlage angehört haben dürften. Wäre die Handschrift die Urschrift des Textes, hätten sich zumindest einige dieser Lesungen in den meisten anderen Abschriften finden müssen. Der textinterne Befund wird durch den Schreiberkolophon, in dem es heißt, der Text sei von Deva, Sohn eines Arztes (*vaidya*) namens Viśva als Geschenk für Gaṅgārāma abgeschrieben worden (s.o. 1.1.1), gestützt. Das Original des Verfassers wäre wohl eher Pratāpa Malla persönlich gewidmet worden.

Apographa von Ms. A

Die Handschriften $A_1A_2A_3$ wurden bereits als Abkömmlinge von A bestimmt (Krause 2005: 38–41). Ein Abschreiber übernimmt die meisten Fehler seiner Vorlage, kann möglicherweise einige korrigieren und fügt fast zwangsläufig neue hinzu (West 1973: 12–5). Die Kollationierung des ersten Kapitels bestätigt die frühere Bestimmung.

Markante Sonderlesungen von A werden von allen drei Apographa geteilt. Wie in Ms. A fehlt auch in den von diesem abhängigen Handschriften der Vers 1.58 inklusive vorangehender und folgender Moderation des Zitats. In Handschrift A_2 ist dieser Abschnitt des Textes am Rand ergänzt. Dies könnte auf Kontamination aus einem anderen Überlieferungszweig deuten. Der Einfluss anderer Textzeugen scheint aber nicht sehr stark zu sein, denn A_2 teilt die gemeinsamen Fehler der Gruppe. Im ersten Kapitel des PuCi gibt es, zusätzlich zu den genannten, elf Bindefehler der vier Handschriften:

- | | |
|------------------------------------|---|
| 1) 1.6b ty (auch G_3G_4) st. tv | 7) 1.93d saubhāgyā AA_1A_2 bzw. sobhāgyā A_3 st. saubhāgyāya |
| 2) +1.19b evārām° st. evātmārām° | 8) 1.120b naivāryyaḥ AA_1A_3 (auch D) bzw. naivarccaḥ A_2 st. naivārc̄cya |
| 3) -1.30c śrī st. om. | 9) 1.124b nāndanī st. māndinī |
| 4) 1.39c tuṣṭena so st. tuṣṭena sa | 10) -1.128c anikhātam st. avanīgatam |
| 5) 1.52b paraṃ st. varam | 11) 1.128d °vidhauvāhyara° st. °vidhāvāhura° |
| 6) 1.69c prekṣitair st. prokṣitair | |

Weitere elf nicht signifikante Fehler von Ms. A werden von allen Mss. der Gruppe geteilt. Diese finden sich zum Teil auch in anderen Manuskripten.

- | | |
|---|--|
| 1) 1.8c śatasāhasrikā° (auch DK) st. śatasāhasrikā° | $A_1A_2A_3$ (auch c) st. maṇḍalam |
| 2) 1.27c śiṃśapā° st. śiṃsapo° | 7) +1.86b amjalidāna st. amjalidāne |
| 3) 1.54b °satāni (auch F_1F_4K) st. °satāni | 8) 1.95b °karmmārtham AA_1A_3 (auch EG_{1-4}) bzw. karmātham A_2 st. °kāmārtham |
| 4) 1.57a sveta° (auch DK) bzw. svata° A_3 st. śveta° | 9) 1.108b dadyāt cha° st. dadyāc cha° |
| 5) 1.57d smṛtā (auch c) st. smṛtāḥ | 10) 1.117d nāśau (auch K) st. nāsau |
| 6) 1.70b °ma{{ṅḍa}} ^{ndi} ram A bzw. °maṅḍaram | 11) 1.122a raktā śvetā (auch BK) st. raktā śvetā ca II |

Einige Fehler von Ms. A werden im Verlauf der Überlieferung weiter entstellt:

- 1) 1.46c puṣpārajñena AA_1 > puṣpa«ta»viñānaṃ A_2 bzw. puṣpavijñena A_3 st. puṣpāntarejñena
- 2) 1.86a °mukhārppaneṣṭam A > °mukhārppaneṣṭam ca A_1 bzw. °mukhārppane neṣṭam A_3 st. °mukhārppanaṃ neṣṭam
- 3) -1.128c kalīnaṃ A > kanīnaṃ A_{1-3} st. karalīnaṃ
- 4) 1.17a ananya° A > ananya° (mit Korrekturlinie über -nya°) A_1 bzw. ananya° A_2A_3 (auch K) st. aranya°

Von den Mss. $A_1A_2A_3$ werden damit die meisten Eigenheiten von A wiedergegeben.

Das Verhältnis von A₁ zu A

Schon nach der Untersuchung des dritten Kapitels des PuCi wurde vermutet, dass es sich bei A₁ um eine direkte Abschrift von A handeln könnte. Dieser Verdacht erhärtet sich weiter. Es lässt sich jedoch nicht mit letzter Sicherheit ausschließen, dass in der Überlieferungskette eine weitere Handschrift zwischen beiden steht. Dabei müsste es sich allerdings um eine Abschrift gehandelt haben, die ihrer Vorlage sehr treu war.

Zusätzlich zu den bereits aufgeführten Fehlern in A, die von allen Handschriften der Gruppe übernommen wurden, teilt A₁ noch Sonderlesungen von A, die leicht als Fehler erkennbar sind und im weiteren Verlauf der Überlieferung korrigiert werden konnten:

- | | |
|---|---|
| 1) 1.3a pare st. param | 5) 1.107d kūṭajenā° (auch K) st. kuṭajenā |
| 2) 1.18c pāramkyā° st. pārayā° | 6) 1.109c kuruṅṭha° (auch C _{2a}) st. kuruṅṭha° |
| 3) 1.34c kanavīreṇa (auch D) st. karavīreṇa | 7) 1.110a śatrunāśāya (auch F ₁ G ₁) st. śatrunāśāya |
| 4) 1.104d °dhvajamḥ st. °dhvajam | |

Es gibt im ersten Kapitel nur zwei Fehler von A, die von A₁ nicht übernommen wurden:

- 1) 1.7c suvarṇṇāni A > suvarṇṇāni A₁
- 2) 1.71a mahāyānaiḥr A > mahāyānaiḥ A₁ st. mahāyānair

Der erste Fehler ist leicht als Dittographie erkennbar, zumal in Ms. A mit dem zweiten *va-* eine neue Zeile beginnt. Der Schreiber von A₁ verbessert, lässt aber eine Lücke im Schriftbild (*suva rṇṇāni*). Im zweiten Fall fällt die Wahl der Schreibers auf eine der in A angelegten Möglichkeiten des Auslauts.

An anderen Stellen lädt die Handschrift A zu Fehlern ein, die sich dann in A₁ finden:

- 1) +1.19b cauryyam (in A undeutlich) > rauryyam A₁
- 2) 1.64b °kadamva° (in A undeutlich) > °kadamca° A₁
- 3) 1.66c °parikṣiptair (in A hängt *repha* an vorheriger Zeile) > °parikṣiptai A₁

Auch übereinstimmende Zeichensetzung sowie Verwendung von *anusvāra* versus Klassennasalen von A und A₁ legen nahe, dass es sich bei A₁ wenn nicht um einen direkten Apograph, dann zumindest um eine Abschrift in äußerst geringem Überlieferungsabstand handelt.

Die Beziehungen zwischen A₁, A₂ und A₃

Einige in Ms. A₁ neu auftretende Fehler, meist nicht signifikant, werden von den Textzeugen A₂ und A₃ übernommen, bzw. weiter verändert:

- | | |
|--|--|
| 1) 1.1c °maṇim st. °maṇim | 8) 1.84a rasālā° st. rasāla° |
| 2) +1.19b kiṅca st. kiṅca | 9) 1.90a nilotpalai (auch M) st. nilotpalair |
| 3) +1.19b rauryyam A ₁ A ₃ bzw. raupyam A ₂ st. cauryyam | 10) 1.90b rccayal st. rccayal |
| 4) 1.57d dhusturaka° st. dhustūraka° | 11) 1.110d kuddho st. kruddho |
| 5) 1.60c dhusturakaiś st. dhustūrakaiś | 12) 1.120a °kuṅḍa° st. °kunda° |
| 6) 1.66c tatrair A ₁ > tatra A ₂ A ₃ st. taṃtrair | 13) -1.128c ugrandhañ st. ugragandhañ |
| 7) 1.81b marūcakaṃ A ₁ > marucakaṃ A ₂ bzw. maru{{ca}}«va»kaṃ A ₃ st. marūvakam | 14) 1.132c nārccaye st. nārccayed |
| | 15) +1.134a aṃgasprṣṭaur st. aṃgasprṣṭair |

Zusätzlich zu den Sonderlesungen von A, die nur noch von A₁ geteilt werden (s.o.), übernehmen A₂ und A₃ folgende Fehler von A₁ nicht:

- | | |
|---------------------------------------|--------------------------------------|
| 1) -1.2 tratrādaḥ st. tratrādaḥ | 8) 1.92c varameśānaṃ st. parameśānaṃ |
| 2) 1.12c praḡṇnati st. praḡṇnāti | 9) 1.101d tal st. tat |
| 3) 1.25c śami° st. śami° | 10) 1.122d akṣai st. akṣair |
| 4) 1.34c kanavīreṇa st. karavīreṇa | 11) 1.124a kapittha st. kapittham |
| 6) 1.89c arkkana (auch E) st. arkkeṇa | 12) 1.131b kadāca st. kadācana |
| 7) 1.92b rccayad st. rccayed | |

Alle Fehler sind leicht korrigierbar. Daher spricht ihre Nichtübernahme nicht gegen eine Abhängigkeit, sondern nur dafür, dass zwischen A_1 und A_2A_3 korrigiert wurde.

A_2A_3 teilen eine Vielzahl gemeinsamer Fehler im ersten Kapitel des Textes. Neben den Fehlern der ganzen Gruppe und 59 nicht signifikanten Fehlern, haben sie folgende Bindefehler:

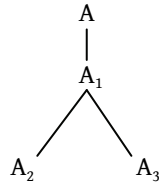
- | | |
|---|--|
| 1) 1.16d niṣiddhā st. niṣiddhāni | 11) 1.85c duṣava° A_2 bzw. duṣuva° A_3 st. duḥkha° |
| 2) +1.20 śagrahaṇāt st. śavdagrahaṇāt | 12) +1.87 pūjāni st. pūjayāni |
| 3) 1.36a āsvayugasya A_2 bzw. asyayugasya A_3 st. āsvayujasya | 13) 1.98b °vravīt A_2 bzw. °pravāt A_3 st. °vrataḥ |
| 4) 1.42c yo rccayer st. yo rccayed | 14) 1.101b vijayāni st. vijayāya |
| 5) 1.46d ye st. me | 15) 1.102d ca st. tu |
| 6) 1.65ab atair yyathā rābhaṃ A_2 bzw. athaithārābhaḥ A_3 st. etair yyathā lābhaṃ | 16) 1.126a nipadayet st. nivedayet |
| 7) 1.65c mat st. yat | 17) 1.130d kṛtaṃ A_2 bzw. kratañ A_3 st. kṛitaṃ |
| 8) 1.66b °kāmadaiḥ st. °kāmakaiḥ | 18) 1.131a °dhṛtasnānaṃ st. °dhṛtaṃ mlānaṃ |
| 9) 1.81b cātha st. hy atra | 19) 1.133c nītiś A_2 bzw. nātiś A_3 st. nītaiś |
| 10) 1.85b neṣṭram st. neṣṭam | 20) 1.137c apajyaṃ st. avarjyaṃ |

A_2 kann nicht von A_3 abhängen, weil A_2 früher datiert ist und A_3 zusätzlich viele Sonderfehler hat. Aus den Lesungen des ersten Kapitels halte ich es entgegen meiner früheren Bestimmung (Krause 2005: 40) auch für unwahrscheinlich, dass A_3 von A_2 abhängt. Ms. A_2 hat Sonderfehler, die in einer Abschrift kaum verbessert werden könnten oder würden, und zwar:

- | | |
|--|--|
| 1) 1.6b puṣṭitaṃ st. puṣpitaṃ | 8) 1.112c khadā st. sukhadā |
| 2) 1.14b' dāna st. mālādāne (mālādāna A_3) | 9) 1.116c caivābhicāreṇa (auch F_5L) st. caivābhicāre ca |
| 3) 1.13a prasvekam ukta° st. pratyekam mukta° (pratyekam ukta° A_3) | 10) 1.121d vāparājītā st. caivāparājītā |
| 4) 1.14c apra st. apy | 11) -1.128c athopahatā st. athopahatāni |
| 5) 1.19b' ibhidhānāt st. ity abhidhānāt | 12) 1.132b varjjayevaṃ detārccane st. varjjayed devatārccane |
| 6) 1.25d śikhiniś st. śikhinī | |
| 7) 1.97d °puṣpakaṃ st. °puṣpikāṃ | |

Zusammenfassung

Die Handschrift A ist die älteste datierte Handschrift des Textes und damit wichtiger Textzeuge. Die Handschriften A_2 und A_3 können für die Edition des Sanskrittextes sicher eliminiert werden. Ms. A_1 kann A als Variantenträger vertreten, wo diese Handschrift ausfällt. Die ermittelten Abhängigkeiten sprechen für folgendes *stemma codicum*:



2.2.2 Handschrift B (B') und Apograph B_1

Besonderheiten der Handschrift B

Die Handschrift, die das Datum N.S. 772 trägt, ist die zweitälteste datierte Abschrift des PuCi. Die Blätter 6 (1.61c–77a), 24 (4.19c–34b) und 26 (4.50c–63) fehlen. Blätter 24 und 26 sind später in Nagarschrift ergänzt worden. Partielle Wasserschäden auf den Blättern

25 und 27 haben einige *akṣaras* ausgewaschen (4.35b *va[n. .r]*, 50b *pa[. . .]du°*, 64c [*a. . . . praya]tne°*, 65b [*ś. k.*], 65c [*.]rvva°*, 93c *pūjanā[. . .]kī*, 95b *°vi[. . . .m]*, +95 *°tārāpra[s. . . . hma]°*). Im Unterschied zur ältesten Handschrift A überliefert das Ms. wie alle späteren Textzeugen den Vers 1.58 und wie Ms. I und Hyparchetypus c Vers 1.96 in seiner zweiten Version. Die Handschrift führt lediglich fünf signifikante Sonderlesungen:

- | | |
|---|---|
| 1) 1.8b <i>nirggandhai</i> st. <i>nirggandhi°</i> | 4) 2.81a <i>puṣpā</i> st. <i>puṣpāni</i> EI (<i>puṣpāni</i> ADK) |
| 2) 1.78b <i>candrārkkā°</i> st. <i>candrārddha°</i> | 5) 4.78b <i>duṣkharat</i> st. <i>duḥkhadā</i> EM (<i>duḥkhadā</i> ADK) |
| 3) 1.85a <i>atho°</i> st. <i>adho°</i> | |

26 weitere nicht signifikante Fehler betreffen Zusatz oder Wegfall von *anusvāra* (2 Fälle), *repha* (1 Fall) oder *visarga* (2 Fälle), Verwechslung ähnlicher Vokale (10 Fälle), Konsonanten (3 Fälle) oder Ligaturen (2 Fälle). Jeweils ein Mal fehlt ein Teil eines *akṣara* und erscheint ein *daṇḍa* mitten im *pāda*. Vier Sonderlesungen betreffen Blütennamen.

Es handelt sich um dasjenige Ms. mit den wenigsten Sonderlesungen. Dies könnte darauf hinweisen, dass B dem Autograph besonders nahe steht. Dass es sich um die korrigierte Urschrift des Textes handelt, halte ich für unwahrscheinlich. Der Fehler in 1.78b (*candrārkkakṛtasekharah* st. *candrārddhakṛtasekharah*) müsste, sollte dies der Fall sein, in den meisten, wenn nicht allen späteren Textzeugen, die nicht von Ms. A abstammen, zu finden sein. Er ist jedoch nur im von B abhängigen Teil der Überlieferung, nämlich Handschrift B₁ und Hyparchetypus f, zu finden.

Die späteren Ergänzungen B' (Fols. 24 und 26)

Die in Ms. B fehlenden Blätter 24 und 26 wurden durch Abschriften der jeweiligen Textpassagen in Nagari ergänzt und der Handschrift an den ihnen entsprechenden Stellen beigelegt. Blatt 24 umfasst 15 Verse von 4.19b (*damanair a<pi* |) bis 4.34b (*campakaiḥ*) und Blatt 26 13½ Verse von 4.50c (*amṛ<tād adhikaṃ*) bis 4.63d (*dadyāt*).

Innerhalb der nicht einmal 30 Verse finden sich 38 nicht signifikante Fehler, wie den Wegfall von *anusvāra* (4 Fälle), *repha* (6 Fälle), *visarga* (5 Fälle) und in einem Fall eines Vokalzeichens. In einem Fall findet sich ein zusätzlicher *visarga*. Verwechslungen von *akṣaras* betreffen die Vokale *i/ī* (3 Fälle), die Halbvokale *ra/va* (3 Fälle), die Sibilanten *sa/śa* (2 Fälle) und die auf mangelnder Kenntnis der Newarischrift beruhende Verwechslung von *ma/la/sa* (4.28c *°stoso* st. *°stomo*, 62a *tusamī* st. *tulasī*). *Visargasandhi* bleibt unausgeführt (2 Fälle). In Konsonantenclustern verschwinden Teile von *akṣaras* (4.27c *ādhiḥkaṃ* st. *ādhiḥkaṃ*, 50cd *jeyam eta* st. *jñeyam etad*, 60cd *°vidhai tuṣṭā* st. *°vidhais tuṣṭā*, 61a *āmalakyā tu* st. *āmalakyās tu*). Blütennamen erscheinen in abweichender Orthographie, *javā* als *japā* (4.55c, 63b), *dhustūra* als *dhattūra* (4.51b, 56c, 60a). Die signifikanten Fehler entstehen zum Teil durch eine Kombination der genannten Tendenzen:

- | | |
|---|---|
| 1) 4.19cd <i>śataraktair mallikābhiḥ ramānai vandhū°</i> st. <i>śatavarggair mallikābhir amlānair vvandhu</i> | 8) 4.51a <i>apāmārgē</i> st. <i>apāmārggair</i> |
| 2) 4.22ab <i>etai devī sādhasattamaḥ</i> st. <i>etair devīm sādhasattamaḥ</i> | 9) +4.51 <i>devinimity</i> st. <i>devīm ity asitety</i> |
| 3) 4.24ab <i>prācūryya vakulānā hi vaiśāṣe</i> st. <i>prācūryyaṃ vakulānāṃ hi vaiśākhe</i> | 10) +4.51 <i>prakaraṇatvāt</i> (auch c) st. <i>prakaraṇoktatvāt</i> |
| 4) 4.28a <i>pauṣye durvvāṅkurāsā</i> st. <i>pauṣe durvvāṅkurāṇāṃ</i> | 11) 4.52a <i>nānopacāra°</i> st. <i>nānopahāra°</i> |
| 5) 4.30d <i>mandāraṃ</i> st. <i>amlānaṃ</i> | 12) 4.54d <i>raktapuṣpena miśritaiḥ</i> st. <i>vajrapuṣpeṇa miśritaiḥ</i> |
| 6) 4.31b <i>om. ca</i> (auch I) | 13) 4.55c <i>°puṣpaiḥ</i> st. <i>°puṣpaṃ</i> |
| 7) 4.33a <i>vaṃsaḡā</i> st. <i>vaśaḡāḥ</i> | 14) 4.56c <i>dhattūriśoka°</i> st. <i>dhustūrāśoka°</i> |
| | 15) 4.58ab <i>kokananaṃ varcaram cāprayat</i> st. <i>kokanadaṃ varvvaraṃ ca priye</i> |

Diese Fehler resultieren in regelrechten Entstellungen des Textes (Nr. 9, 14, 15), oder aber in auf den ersten Blick sinnvollen Silbenkombinationen, die ihren Vorbildern graphisch ähnlich sind (Nr. 1, 12). Sonderfehler 6 und 11 bieten sinnvolle Varianten. In 4.31b würde durch den Wegfall von *ca* das Versmaß korrigiert werden. Mit Hinblick auf die generellen Schreibertendenzen sind diese Varianten jedoch eher als Zufallsprodukte anzusehen, denen kein Wert für die Edition beigemessen werden kann.

Es lässt sich keine Verwandtschaft mit anderen Textzeugen belegen. Gelegentliche gemeinsame Fehler mit Ms. D (3 Fälle) sind auf ähnliche Schreibertendenzen zurückzuführen. Jeweils eine übereinstimmende Sonderlesung mit Ms. I (Nr. 6) und Hyparchetypus c (Nr. 10) reicht nicht aus, um eine genetische Beziehung zu konstatieren. Weiterhin halte ich es für unwahrscheinlich, dass die sehr korrupten Ergänzungen B' auf der Vorlage der originalen Seiten 24 und 26 des sehr korrekten Textzeugen B beruhen. Die Lesungen von B' sind aus genannten Gründen für die Edition ohne Belang.

Apograph B₁

Von der vom NGMPP unter dem Titel *Puṣparahasya* erfassten Handschrift sind drei Fragmente (Fols. 1–5, 7–8, 11) erhalten. Im Anschluss an den Text des PuRah (Fols. 1–2₃) finden sich Teile des ersten Kapitels des PuCi, insgesamt 94 Strophen (1.1 bis 54d *nityam śi*[...; 1.72c ...]*kurvvīta* bis 102a *ja*[...; 1.127a ...]*devānām* bis 137b *varjya*[...]). Zwischen den Zeilen finden sich gelegentlich Glossierungen der Blütennamen in Newari.

Das Verhältnis von B₁ zu B

Die Handschrift B₁ hat sehr wenige Fehler. In den von ihr überlieferten Teilen hat sie gemeinsame Fehler mit Ms. B. Die Textmasse von B₁ ist gering. Sonderfehler von B sind wenige. Deshalb werden hier auch nicht signifikante Lesungen betrachtet. Folgende Gemeinsamkeiten der beiden Textzeugen sind zu verzeichnen:

- | | |
|--|--|
| 1) 1.2b puṣpair (auch D) st. puṣpe | 8) 1.46c puṣpāntarejñena (auch D) st. puṣpāntarajñena DKL |
| 2) 1.8b nirggandhai st. nirggandhi° | 9) 1.78b candrārkkka° st. candrārdhha° |
| 3) 1.14b ṣoḍaśaḥ (auch I) st. ṣoḍaśa | 10) 1.84a raśāra° B ₁ bzw. raśāla° B ₁ st. rasāla° |
| 4) 1.15b puruṣaḥ st. pūruṣaḥ | 11) 1.85a atho° st. adho° |
| 5) 1.16a śāṃkalam st. śāṃkaram | 12) +1.134b °disprṣṭer (auch cK) st. °disprṣṭair |
| 6) 1.31b śubhāni (auch D) st. śubhāni | |
| 7) 1.39c tuṣṭena saṃ (auch D) st. tuṣṭena sa | |

Besonders die Fehler Nr. 9 und Nr. 11 legen die Zusammengehörigkeit der Handschriften nahe. Es gibt Sonderfehler von B, die B₁ nicht weiterführt:

- | | |
|---|--|
| 1) 1.11d parām gatim st. parām gatim | 4) 1.36c mayura° st. mayūra° |
| 2) 1.16b ki st. kiṃ | 5) 1.135c khadisyaiiva st. khadirasyaiva (khaḍilasyaiva B ₁) |
| 3) 1.32a prayannena st. prayatnena (prayatnenu B ₁) | |

Alle Fehler lassen sich von einem Schreiber problemlos korrigieren. Die Abweichungen sprechen also nicht gegen eine Abhängigkeit. Es kann ausgeschlossen werden, dass die Handschrift B von B₁ abstammt, denn B₁ enthält Sonderfehler, die in einer Abschrift nicht verbessert werden würden oder könnten:

- | | |
|--|--|
| 1) 1.15c puṣpaṃ rabhya° st. puṣpair abhya° | 5) 1.101d akāpnuyāt st. avāpnuyāt |
| 2) 1.34b rccayet st. naraḥ | 6) -1.128c ca snātvā (auch IL) st. ca snātvā |
| 3) 1.91b °vāmakaiḥ st. °dāmakaiḥ | 7) 1.132b devatārccanaṃ st. devatārccane |
| 4) 1.96d virāyudham st. cirāyuṣaṃ | 8) 1.136a padmasya st. patrasya |

Unter Umständen könnte der Fehler 3 verbessert werden, der auf einer Verwechslung von *da-* und *va-* basiert. Der Fehler 2 ist ein weiteres Indiz für die Abhängigkeit von B. Er lässt sich als visueller Fehler, der bei der Abschrift von B entstanden ist, erklären: In Ms. B beginnt die siebte Zeile auf Fol. 4a mit: *ekāhāreṇa yo naraḥ* // (1.34b), die achte Zeile mit: *°pāmārggeṇa yo rccayet* // (1.35b). Dabei stehen die gleichlautenden Silben *°ṇa yo* aus beiden Versvierteln direkt untereinander, sodass ein Abschreiber leicht verrutschen kann. Genauso einfach kann er unbemerkt wieder in die richtige Zeile springen, denn auch die die Verhälften jeweils abschließenden doppelten *daṇḍa* stehen untereinander.

Darüber hinaus enthält B₁ weitere 17 nicht signifikante Sonderfehler, wie den Zusatz oder Wegfall von *anusvāra* (1 Fall) oder *repha* (3 Fälle), die Verwechslung ähnlicher Vokale (7 Fälle) oder Konsonanten (3 Fälle). In einem Fall fehlt ein Teil eines *akṣara*, eine euphonische Verbindung bleibt unausgeführt und eine Dittographie kommt vor.

Zusammenfassung

Die Handschrift B ist ein wichtiger Textzeuge, weil er sehr früh entstanden ist und einen sehr authentischen Text überliefert. Die Textgestalt der Ergänzungen B' dagegen ist sehr korrupt und textkritisch wertlos. Das Abstammen der Handschrift B₁ von Handschrift B ist wahrscheinlich. Zwar sprechen nur wenige Indizien dafür, aber eben keine dagegen. Es lassen sich keine signifikanten Übereinstimmungen mit anderen Textzeugen feststellen. In jedem Fall kann die Handschrift nicht mehr potenziell Primäres als B beitragen und wird für die Edition eliminiert. Für die fünf Verse von 1.72c bis 1.77a kann Ms. B₁ als Stellvertreter für Ms. B herangezogen werden.

2.2.3 Hyparchetypus c: Mss. C₁C₂ und C₃

Der Zusammenhang zwischen den Handschriften C₁ und C_{2b} konnte bereits anhand des dritten Kapitels aufgezeigt werden (Krause 2005: 42–3). Die fragmentarischen Handschriften C_{2a} und C₃ erweisen sich als zugehörig.

Die Zusammengehörigkeit der Handschriften C_{2a} und C_{2b}

Die beiden als NGMPP E 1043/2 (C_{2a}) und A 516/5 (C_{2b}) abgelichteten Sammelhandschriften enthalten zusammen den kompletten Text des PuCi in folgender Aufteilung:

C _{2a}	Kap. 1 Kap. 2.1 bis 2.64
C _{2b}	-2.65 bis Schluss

Beide Handschriften sind Leporellos. Die Größen werden auf den Katalogkarten mit 7,2 x 20,5cm (C_{2a}) und 7 x 20,2cm (C_{2b}) angegeben. Soweit dies aufgrund der Betrachtung der Mikrofilmbilder von mir beurteilt werden kann, wurden beide so überlieferte Teile des PuCi von gleicher Hand niedergeschrieben (s. Abb. A 3 und 4). Dafür spricht auch die stemmatische Untersuchung, nach der beide Handschriftenteile die gleichen Beziehungen zu den anderen Handschriften der Gruppe aufweisen. Es handelt sich entweder um zwei Teile einer Handschrift, die später getrennt wurde, oder aber – und dies scheint mir plausibler – um zwei von Anfang an getrennte Handschriften, die von einem Schreiber nacheinander benutzt wurden. Man kann sich das Vorgehen wie folgt vorstellen:

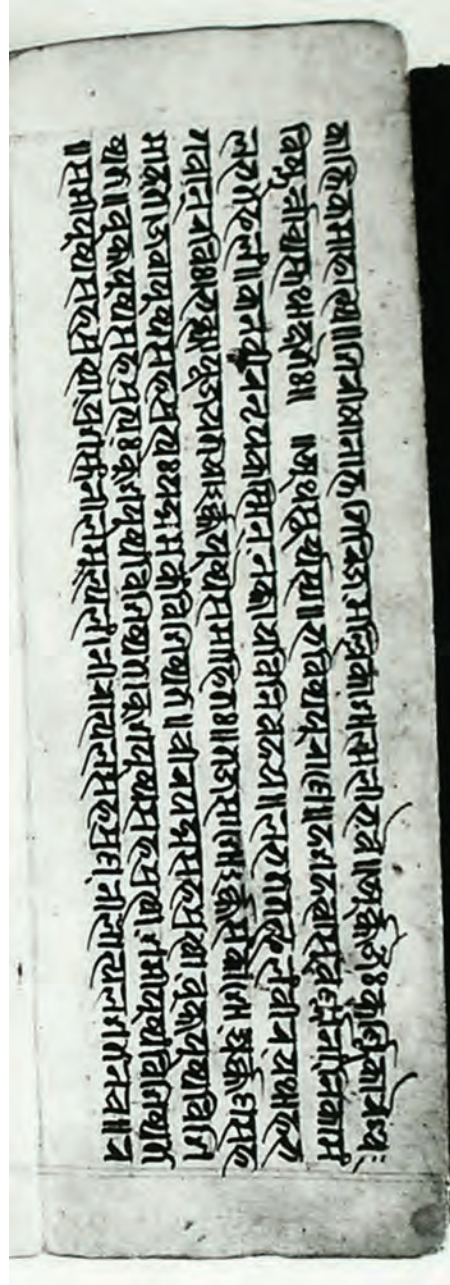
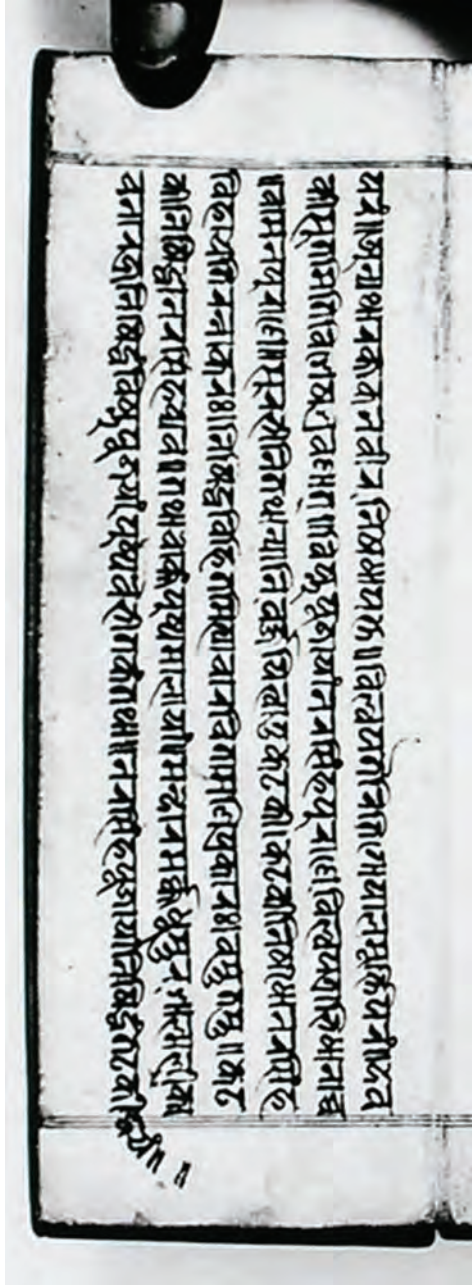


Abb. A 3 und 4: Die Handschriften C_{2a} (NGMPP E 1043/2) und C_{2b} (A 516/5). Beide Handschriften scheinen von selber Hand niedergeschrieben und haben die gleiche Größe. Der in C_{2b}, S. 25 (PuCi 2.64) kodierte Text bildet den direkten Anschluss an C_{2a}, S. 65 (PuCi -2.65).

Einem Schreiber liegen zwei gleich große, schon beschriebene Leporellos vor, auf denen sich noch genug Platz findet, den Text des PuCi niederzuschreiben.¹⁶ Zunächst benutzt der Schreiber die Rückseite von C_{2a} für das erste Kapitel des PuCi. Anschließend beginnt er, auf dem noch freien Platz auf der Vorderseite das zweite Kapitel niederzuschreiben. Das Material reicht bis PuCi 2.64. Auf einem Leporello gleicher Größe (C_{2b}) setzt er die Arbeit fort. Dieses Mal beginnt er gleich auf der nächstfreien Seite der Vorderseite des Leporellos und bringt den Rest des PuCi auf Vorder- und Rückseite zu Papier.

Gemeinsamkeiten der Mss. C₁ C₂ und C₃

Der Nachweis der Zusammengehörigkeit sollte an Stellen geführt werden, an denen alle Handschriften Text überliefern, d.h. alle Textteile, die von der fragmentarischen Handschrift C₃ überliefert werden. Um eine mögliche Abhängigkeit von anderen Gruppen oder einzelnen Handschriften auszuschließen, wird für diese Handschriftengruppe zusätzlich das erste Kapitel komplett untersucht. Handschrift C₃ enthält:

- C₃ 1.20d (Fol. 4a) bis –1.79 °patrāṇi || liṃ[... (Fol. 8b)
 +1.141 ...]yyuteviṣ api mākaragrhe (Fol. 15a) bis 2.22 (Fol. 16b)
 2.58a ...]mityaṃ (Fol. 21a) bis 2.65b (Fol. 21b)
 4.19c (Fol. 30a) bis 4.31b (Fol. 30b)
 4.87c (Fol. 35a) bis Schluss (Fol. 35b)

In allen drei Handschriften fehlen übereinstimmend die Halbverse 2.16ab und 2.17bc. Weiterhin schließen sich in diesen Textzeugen an *labhate* in 2.1d die auf *labhate* in 2.2a folgenden Wörter an und die dazwischen liegende Wortfolge *naraḥ || tat phalaṃ labhate* fällt übereinstimmend aus. Darüberhinaus teilen sie viele Fehler, von denen 15 signifikant sind:

- | | |
|--|--|
| 1) +1.20 °grahatad C ₁ bzw. °grahate C ₂ C ₃ st. °grahaṇāt | 7) 1.69c prokṣite st. prokṣitair |
| 2) 1.23c na vi° st. devi | 8) 2.5d °muktabhaḥ st. °muktakaḥ |
| 3) 1.24c pāṭalī st. pāṭalā | 9) 2.10a °puṣpas st. °puṣpe |
| 4) 1.27a kiṃkarotaṃ C ₁ bzw. kiṃkarāsaṃ C ₂ bzw. kiṃkarosaṃ C ₃ st. kiṃkirātaṃ | 10) 2.60c kalpāyuh śatataṃ st. kalpāyutaśataṃ |
| 5) 1.33b °sakuṃṭhikāṃ C ₁ bzw. °śakuṃṭhikā C ₂ bzw. °saṃkuṃṭhikā C ₃ st. °sakuṃṭhikāṃ | 11) +2.62 arurakta° st. anuktarakta° |
| 6) 1.60c °nimmuktaṃ st. °nirmmuktaḥ | 12) +2.63b °niṣiddho st. °niṣedho |
| | 13) 2.64c narasiṃha st. narasiṃhasya |
| | 14) 4.23b puṣpe (auch F ₁ F ₂ G ₂ G ₅ I) st. puṣpeṣu |
| | 15) 4.26b māli st. māsi |

Die Beziehungen zwischen C₁, C₂ und C₃

Die Textzeugen C₂ und C₃ erweisen sich innerhalb der Gruppe als zusammengehörig. Für ihren engen Zusammenhang besonders aussagekräftig ist eine gemeinsame „Leseschleife“ am Anfang des zweiten Kapitels. An die Vershälfte 2.2ab schließt sich 2.5c an. Nach 2.6a folgt die Wortgruppe: *ka etair amyaiś ca kusumaiḥ pralato* (offenbar eine Kombination aus 2.6d und 2.3c), anschließend ein Sprung zurück nach 2c (*jātiketakīlodhracampakaiḥ*) und der ganze Text noch einmal. Am Ende findet sich in beiden Handschriften ein Textsprung von 4.93c zu 4.96a (*pūjanāt pātakī nibhe pratāpa°*). An verschiedenen Stellen gibt es Sonderlesungen, in denen C₂ und C₃ übereinstimmen und die dort meist stärker entstellend als in C₁ erscheinen:

¹⁶ Die ersten 17 Aufnahmen des Ms. C_{2a} zeigen Teile des PuMāh und das PuRah. Auf den ersten 12 Aufnahmen von C_{2b} befindet sich ein tantrischer Text in Sanskrit und Newari (s.o. 1.1.8.–9.).

- | | |
|--|---|
| 1) 1.21c urttameṣv C ₁ bzw. uttamaṣv C ₂ C ₃ st. uttameṣv | 9) 1.53b va prayacchati C ₁ bzw. ca prayacchati C ₂ C ₃ st. samprayacchati |
| 2) –1.22 urttarottare C ₁ bzw. uttamorttame C ₂ / uttamottame C ₃ st. uttarottare | 10) 1.60a °patrer C ₁ bzw. °patrena C ₂ C ₃ st. °patrair |
| 3) 1.25a śaṃkuyughāṇi C ₁ bzw. śaṃkupudyāṇi C ₂ C ₃ st. śaṃkupuṣpāṇi | 11) 1.66c °parikṣiptai C ₁ bzw. °pariṣiptai C ₂ C ₃ st. °parikṣiptair |
| 4) 1.25b mmandrācaś C ₁ bzw. mṛndāraś C ₂ C ₃ st. mandāraś | 12) 2.7c aśokanās C ₁ bzw. aśokes C ₂ C ₃ st. aśokas |
| 5) 1.36a āśvajuṣya C ₁ bzw. āśvinasya tu C ₂ / āśvinasya ca C ₃ st. āśvajuṣya | 13) 2.20d ihorttamaṃ C ₁ bzw. idorttamaṃ C ₂ / idottamaṃ C ₃ st. ihottamaṃ |
| 6) 1.36b rccat C ₁ bzw. rcca'yet C ₂ C ₃ st. rccayet | 14) 2.60a ye jñātā C ₁ bzw. yabhātā C ₂ C ₃ st. ye yātā |
| 7) 1.46b adhika C ₁ bzw. ātikaṃ C ₂ C ₃ st. adhikaṃ | 15) 2.65a śiriṣotmatta° C ₁ bzw. śiriṣonātta° C ₂ C ₃ st. śiriṣonmatta° |
| 8) 1.59c savaipikāṃ C ₁ bzw. savaidikaṃ C ₂ C ₃ st. savedikaṃ | 16) 4.89c pātarair C ₁ bzw. pātarair C ₂ C ₃ st. pātalair |

C₁ hat weitere Sonderfehler, durch die sich die Handschrift deutlich von den anderen beiden abhebt. Neben der Auslassung von *pāda* 2.18b seien zehn Beispiele für solche Fehler aufgeführt, mittels derer sich ausschließen lässt, dass die Mss. C₂ und C₃ auf das Ms. C₁ zurückgehen:

- | | |
|---|--------------------------------------|
| 1) 1.12c sākṣalagrñāti st. sākṣāt pragrñāti | 6) 1.66b °kāmikaiḥ st. °kāmakaiḥ |
| 2) +1.18b tarsmānasa° st. tasmād udbhavair mmānasa° | 7) 2.12a dro° st. droṇa° |
| 3) 1.28d ta st. tathā | 8) 2.63d kāmcanāraḥ st. kāmcanārajaṃ |
| 4) 1.53c bhaktaṃ st. bhaktyā | 9) 4.20a vā° st. javā° |
| 5) 1.65d tadetad st. tad | 10) 4.21b amvi st. api |

C₁ und C₃ weisen in den untersuchten Textteilen gegen C₂ wenige gemeinsame Fehler auf. Diese Fehler, meist nicht signifikante, können dem Hyparchetypus der Gruppe angehört haben und in C₂ berichtigt oder weiter verfälscht worden sein:

- | | |
|--|--|
| 1) 1.26c °taśaraṃ st. °tagaraṃ | 8) +2.63b °siṃhasyeva C ₁ C ₃ bzw. °siṃhavyava C ₂ st. °siṃhasyaiva |
| 2) 1.30a silasā C ₁ bzw. sīrasā C ₃ st. śīrasā | 9) 4.22b devī C ₁ C ₃ bzw. devi C ₂ st. devīm |
| 3) 1.56d pātalāḥ C ₁ C ₃ bzw. pātalā C ₂ st. pātalāḥ | 10) 4.23a tathāsyāt C ₁ C ₃ bzw. tathāsyāṃ C ₂ st. tathānyat |
| 4) 1.61a gorakṣa° st. golakṣa° | 11) 4.88d prasannadhī st. prasannadhīḥ |
| 5) 1.76c prapadyate C ₁ C ₃ bzw. papadyate C ₂ st. prapadyeta | 12) 4.90a vakulai C ₁ C ₃ bzw. vakarai C ₂ st. vakulaiḥ |
| 6) 2.22b °satāni st. °śatāni | |
| 7) +2.62 °dhānārc °dhānāc | |

C₂ und C₃ haben noch 28 Bindefehler, für die hier 10 Belege angeführt werden:

- | | |
|--|--|
| 1) +1.20 svakiyārāmodbha svakiyārāmodbhava° st. svakiyārāmodbhava° | 7) 2.16c, 17a, 18a, 18c, 19a, 19c, 20a °sahasrāṇi st. °sahasrād dhi |
| 2) +1.20 vaśivdagraḥate st. vā śavdagraḥāt | 8) +2.63b °prakāraḥ st. °kāraḥ |
| 3) 1.31b kathaya prabho st. kathayasva me | 9) 4.90c °masturaṃ C ₂ bzw. °mastulaṃ C ₃ st. °matulaṃ |
| 4) 1.62d prāpnoti st. prāpya | 10) 4.93c pūjanāt pātākī kombiniert mit 4.96b nibhe |
| 5) 2.10c daśavarṇānām st. daśasvarṇānām | |
| 6) 2.10d avāpunyā st. avānuyāt | |

Wenn man die Möglichkeit einer Kontamination außer Acht lässt, können die Handschriften C₂ und C₃ keine Vorlagen voneinander gewesen sein. Beide haben Sonderfehler, die ein Abschreiber nicht unbedingt berichtigen könnte oder würde. In C₂ finden sich Sonderfehler, wo C₃ richtig liest:

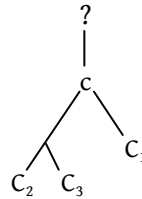
- | | |
|--|-------------------------------------|
| 1) 1.32c āśāsyā st. āśādhasya | 6) 1.43b, 44b snānapa° st. snāpa° |
| 2) 1.33d om. pi | 7) 1.53c vidhive st. vidhivad |
| 3) 1.33d paramāṅgati st. parām gatiṃ | 8) 1.78c pratiyā st. prayāti |
| 4) 1.40a māghamāsyai st. māghasyaiva | 9) 2.61d vaktāsutaṃ st. devakīsutaṃ |
| 5) 1.42c yo ryyayedṛrvbha° st. yo rccayed
darbha° | 10) 4.22d varānena st. varānane |

Weniger solche Fehler finden sich in C₃:

- | | |
|-------------------------------------|---|
| 1) 1.21b paramaśiva st. parameśituḥ | 5) 2.13d wiederholt |
| 2) 1.27a ca lataṃ ca st. ca | 6) 2.18c kombiniert mit 18b und nochmal 18c |
| 3) 1.37b °yel nara st. °yen mama | 7) 2.22d °parākrama st. °parākramaḥ |
| 4) 1.65b pūjayeta st. pūjayec | 8) 4.88b °raktāspalaiḥ st. °raktotpalaiḥ |

Zusammenfassung

Die Verwandtschaft der drei Handschriften lässt sich klar nachweisen. Die Handschriften C₂ und C₃ haben deutlich mehr Fehler als C₁. Beziehungen zu anderen Textzeugen zeigen sich nicht. Der Hyparchetypus der Gruppe kann jedoch nicht mehr zur Konstitution des kritischen Textes beitragen als die bereits behandelten Manuskripte, da keine sinnvollen Varianten als Sonderlesungen der Gruppe überliefert werden. Ein *stemma codicum*, das der dargelegten Situation gerecht wird, ist folgendes:



2.2.4 Handschrift D

Die viertälteste Handschrift endet mit einem Schreiberkolophon, die letzten Verse des Textes (4.96–97) fehlen jedoch. Es handelt sich um ein unvollständiges Leporello, dessen teilweise beschädigte Teile in falscher Reihenfolge verfilmt wurden (s.o. 1.1.11). Die Seiten [18] (1.111d *tu kā*[... bis 1.118d), [31] bis [32] (2.56c *sarvvapuṣpe*[... bis 2.66b ...]*kānā labhate*) und [46] bis [48] (4.5c bis 4.27b ...]*caret*) fehlen. Einige der erhaltenen Seiten sind beschädigt. Der Textverlust betrifft Teile von Versen des dritten und vierten Kapitels des PuCi (-3.42 [...]*sūkte*, 42d *kama*[...], 43d [...], +43 *arkka durgge* [...]*yaḥ || vaku°*, *canda*[...] *śvetā°*, *vakulaś caī*[...] *lasamhi°*; 4.1a [...]*kṣāmi*, 2ab *jāti*[...] *utpalaiḥ*, 3ab *ta*[...] *kaiḥ*, 28ab *°kurāṅām* [...], 29b *sa*[...], 30b *damaṇam* [...], 31b *caivāti*[...], 37c *ga*[...] *aiḥ*], 38b *°lābha*[... bis 38c ...]*hānir*, 39b *śatravaḥ* [... bis 39c ...]*lābho*, 40cd [...]*galaiḥ*, 41cd *pu*[...] *jayaṃ*, 42d *tu*[...], 43d *lohi*[... bis 44a ...]*nīlābhe*, -45 *bhāva*[...]).

Bis auf *pāda* 3.44b gibt es keine Auslassungen von Text. Das Ms. ist voller Sonderfehler. Dabei bietet nur ein einziger Sonderfehler eine grammatisch korrekte Textvariante: 2.55d *śatapatrikāṃ* (*śatapatrikā*)

Dem Gesamtcharakter der Handschrift nach zu urteilen, handelt es sich hierbei um einen Zufallstreffer, der Zusatz von *anusvāra* ist zudem kein signifikantes Merkmal. Diese „Verbesserung“ ist als unursprünglich zu bewerten, denn, wie sich auch an anderen Stellen zeigt (s.u. 3.1), tolerierte der Autor durchaus feminine Akkusative auf -ā. Die Handschrift zeigt nicht signifikante Fehler in hoher Frequenz: Zusatz und Wegfall von *anusvāra* (Zusatz: 3 Fälle; Wegfall: 36 Fälle), *repha* (Zusatz: 3 Fälle; Wegfall: 33 Fälle),

visarga (Zusatz: 6 Fälle; Wegfall: 11 Fälle), Verwechslung von Vokalen (*e* für *a*: 17 Fälle; falsche Vokallängen: 24 Fälle; Verwechslung ähnlicher Vokalzeichen *ā/o*, *e/ai*, *o/au*: 6 Fälle; sonstige: 20 Fälle) und Konsonanten (Dentale und Retroflexe: 13 Fälle, Sibilanten *sa/śa*: 10 Fälle; Halbvokale *ra/la*: 7 Fälle; andere: 21 Fälle), falsche Interpretation von Ligaturen (8 Fälle), fehlende (10 Fälle) oder zusätzliche (5 Fälle) Teile von Konsonantenclustern und unmotivierte Zeichensetzung (4 Fälle). Diese Fehler können miteinander kombiniert werden (13 Fälle).

Einige Blütennamen werden in abweichender Orthographie wiedergegeben, so *kara-vīra-* als *kanavīra-* (1.24a *kanavuro*, 89b, 141c; 2.4c, 28c, 34d, 48d, 66c, 71c, 75c, 81d); *dhustūra-* als *dhustura-* (1.39b), *dhastūra-* (1.89d) oder *dhusturi-* (4.51b); *tulasī-* als *tulaśī-* (1.138a, 2.79c) oder *turasī-* (2.36c) und *mallikā-* als *marlikā-* (2.5c, 19d, 29d, 75a, 76d). Andere Varianten in Blütennamen:

- | | |
|------------------------------------|----------------------------------|
| 1) 2.35b śilīśālīnī st. giriśālīnī | 4) 4.58a kokanakam st. kokanadam |
| 2) 3.15a °kahlāda° st. °kahlāra° | 5) 4.67d marūvaram st. marūvakam |
| 3) 4.47a aparājita° st. aparā° | |

An 28 Stellen fehlen Silben. Sieben mal gibt es zusätzliche Silben, teilweise als Dittographien. Häufig werden flektierte Wörter falsch wiedergegeben:

- | | |
|------------------------------------|--|
| 1) +1.14b °vāptim st. °vāptir | 9) 2.55b °dhvajam st. °dhvajaḥ |
| 2) 1.15c puṣpaiḥ st. puṣpair | 10) 2.68v sahasrebhyo st. sahasrebhyaḥ |
| 3) 1.18b saṃpūjayam st. saṃpūjayec | 11) 3.22c °puṣpaiḥ st. °puṣpair |
| 4) 1.42b śaṃkaraḥ st. śaṃkaram | 12) 4.35c °priye st. °priyaḥ |
| 5) +1.134b svayai st. svayam | 13) 4.37c °puṣpaiḥ st. °puṣpair |
| 6) 2.3b padmaiḥ st. padmair | 14) 4.47d °śive st. °śivaḥ |
| 7) 2.45d janārdane st. janārdanam | 15) +4.51 devīs st. devīm |
| 8) 2.46d °dhvajau st. °dhvajam | |

Bei anderen signifikanten Sonderfehlern handelt es sich teilweise um ähnlich klingende oder assoziierte Wörter, teilweise um völlige Entstellungen des Textes:

- | | |
|---|---|
| 1) 1.42c arccayedrārdabha° st. yo rccayed darbha° | 14) 2.74d pūjanam st. pūjitam |
| 2) 1.51ab °bhyo droṇapuṣpaṃ st. °bhyaḥ kuśapuṣpaṃ | 15) 2.83c kusumāni st. mukulāni |
| 3) 1.66b kāmajaiḥ st. °kāmakaiḥ | 16) +2.87 niṣṣedham vihitaṃ st. niṣiddham vihitaṃ |
| 4) 1.84d sabhāvena st. abhāvena | 17) +2.87 niṣedha° st. niṣiddha° |
| 5) 1.109b prapūjayet st. prapūjanāt | 18) 3.29c śata° st. kuśa° |
| 6) 1.131b nārcayet st. nārpayet | 19) 3.30a vilva° st. mālā° |
| 7) +1.134b tripatrepi st. tripatreti | 20) 3.38d °kāmīnī st. °kāmīkī |
| 8) 2.13b vilvam puṣpaṃ st. vilvapatram | 21) 3.41b ubhayo bhavet st. ubhayos tathā |
| 9) 2.18d mallikāpuṣpaṃ uttamam st. kundapuṣpaṃ viśīyate | 22) +3.43 arkka st. atra |
| 10) 2.30d nilva st. vilvam | 23) 4.62b °kāmas tu st. °kāmaḥ su° |
| 11) 2.49a °yugādi st. °yugāni | 24) 4.80c eka st. eva |
| 12) 2.51b mādava st. mānavah | 25) 4.83c vaśakam st. vaśagam |
| 13) 2.73a ketakīta° st. keśakīta° | 26) -4.95 kaumārīviḥ st. kaulālavīye |
| | 27) 1.96b arccayānta st. arccayīta |
| | 28) +1.139b °rātrāvantaram st. °rātrānantaram |

Damit hat die Handschrift über 350 Fehler, die sie wohlgerne als Sonderfehler führt. Die Handschrift zeigt alle für Newarischreiber typische Fehler. Bis auf die Wiedergabe einiger Blütennamen in abweichender Orthographie und einige vermutlich auf lautlicher oder graphischer Assoziation beruhende variante Lesungen ist dabei keine Absicht des Schreibers erkennbar. Es könnte sich um eine aus mehreren Vorlagen ineinander gearbeitete Handschrift handeln. Einen Hinweis auf Kontamination gibt 3.22a, wo in der

Lesung von Ms. D *vi{.}śameṣo'trāpi* beide für diese Stelle belegten Varianten (*viśeṣo'trāpi* A₁E und *viśeṣam atrāpi* cBIKM) offenbar miteinander kombiniert werden. Die Handschrift kann nichts Konstruktives zur kritischen Edition beitragen.

2.2.5 Handschrift E

Diese vollständige Handschrift endet wie Ms. D mit einem Schreiberkolophon und enthält die Verse 4.96–97 nicht. Außerdem fehlen der Vers 1.119 sowie die *pādas* 2.69d–70a.

Für einige Stellen bietet das Ms. als einziges eine korrekte Lesung (zum Vergleich werden die jeweiligen Varianten der anderen stemmatisch relevanten Textzeugen in Klammern angeführt):

- | | |
|---|--|
| 1) 1.17d prokṣitair (prokṣatair) | 13) 2.82b °āmlātaka (°āmlālaka°) |
| 2) 1.39b, 110d yo 'rccayet (yo rccayet) | 14) 3.17b so 'śva° (so śva°) |
| 3) 1.84c śādvalaiś (śādvalaiś) | 15) 3.20d 'dhikā (dhikā) |
| 4) 1.121d śvetā (śvetam) | 16) 3.26d mānavah (mānavāḥ) |
| 5) 1.133d °sprṣṭais (°prṣṭais) | 17) 3.48b yogo 'tra (yogo tra) |
| 6) 2.10a °puṣpe (°puṣpa AB ^{et al.} : °puṣpaṃ I) | 18) 4.8c vaṃdhūkam (vaṃdhūka) |
| 7) 2.21b yacchen (yecchet AB : yacchet I ^{et al.}) | 19) 4.13b yo 'bhya° (yo bhya°) |
| 8) 2.49b prīto bhavati mādnavah (vipro bhavati mānavah) | 20) 4.28b 'tiphala° (tiphala°) |
| 9) 2.57d stutā (stute) | 21) 4.42c sātvikyām (sātyukyām) |
| 10) 2.62c nītaiḥ pa° (nītaiḥ pa°) | 22) 4.42d sita° (śita°) |
| 11) 2.81a puṣpāni deyāni E (puṣpāni A ^{ac} : puṣpāni cānyāni / deyāni A ^{bc} : puṣpādeyāni B : puṣpāni yo dadyāt I) | 23) 4.50a eva (eta) |
| 12) 2.81c °kunda° (°kuṇḍa°) | 24) +4.51 asitety (aśitety) |
| | 25) 4.74a caṃpakah (caṃpako) |
| | 26) 4.78d °yuktam (°yuktaś AB : °yuktāś I) |
| | 27) +4.95 tārābhakti° (tārābhakta°) |

In 2.49b stimmt der Textzeuge als einziger mit der Lesung des Quellentextes (*Vaiṣṇavāmṛta*) überein. Sonst handelt es sich durchweg um Korrekturen dessen, was man „slip of the pen“ nennt: falsche Schreibweisen (Nr. 1, 3, 4, 5, 12, 21, 22, 24, 27) oder euphonische Verbindungen (Nr. 7, 10, 25) werden verbessert, *avagraha*-Zeichen werden ergänzt (Nr. 2, 14, 15, 16, 19, 20), grammatische Kongruenz wird hergestellt (Nr. 4, 6, 9, 18, 26). In 2.81a führt Ms. E die einzige metrisch und orthographisch stimmige Variante. In 2.82b und 4.50a wird durch eine geringe Veränderung eine sinnvolle Variante hergestellt. Alle angeführten Lesungen sind Verbesserungen, die ein aufmerksamer und versierter Schreiber vornehmen konnte. Auch die Lesung in 2.49b liefert meines Erachtens keinen Grund anzunehmen, dass Ms. E von einem orthographisch und grammatisch korrekteren Textzeugen als die Mss. A und B abstammt. Die eigenartige Formulierung *vipro bhavati mānavah* kann von leicht als defizitär erkannt und in die ähnlich klingende Standardformulierung *prīto bhavati mādnavah*, die zudem eine Parallele in 2.38d hat, zurückverwandelt werden. Dass es sich um eine mit Sorgfalt angefertigte Kopie handelt, legt nicht nur der Subkolophon nahe, wonach der Text für den Herrscher von Bhaktapur abgeschrieben wurde, sondern auch die vielen anderen Lesungen, die als Korrekturversuche des Schreibers erkennbar sind. Somit müssen auch die richtigen Sonderlesungen als tendenziell unursprünglich gelten.

- | | |
|---|--|
| 1) 1.7c datvā daśa st. daśa datvā | 5) 1.39c tuṣṭenāsaḥ st. tuṣṭena sa (tuṣṭena so A ^{et al.} : tuṣṭena saṃ B ^{et al.}) |
| 2) 1.8d °pūjane ac / °pūjane pc st. °pūraṇe | 6) 1.86c kanakādi st. kanakāni |
| 3) +1.19 abhidhānāc ca st. abhidhānāt | 7) 1.103b ca mocanam st. vimocanam |
| 4) 1.37b narah st. mama | 8) 1.133d saṃkṛtair st. saṃvṛtair |

- | | |
|--|---|
| 9) 2.15c °śatāt st. °śatād | 18) 4.50a jape st. japā (jayā AI) |
| 10) 2.27a hares st. hareḥ | 19) 4.64c aryyaṃ st. arghaṃ (arghyaṃ I) |
| 11) 2.35d tagarāny st tagara ty (tagaresy I) | 20) 4.73a kahlālohāsa° st. kahlādohlāsa°
(kahlādohlāsaṃ I) |
| 12) 2.62d °varṇṇapuṣpakaiḥ st. °varṇṇakaiḥ | 21) 4.78c °pradā st. °pradās |
| 13) 2.66d vinivedite st. vinivedayet | 22) 4.92d arccanaṃ st. nnārccayed |
| 14) 3.9b °gulmauṣadhair pc st. °gulmauṣadhīr | 23) +4.95 °viṣṇuvivasvadādīpūjane st.
°viṣṇvādīpūjane |
| 15) 3.44c kilāṃ st. phalaṃ | |
| 16) 4.7cd caiva dadāti st. devi dadanti | |
| 17) 4.8b suputrikaṃ st. suputradāṃ | |

Bei diesen Korrekturversuchen kann man die wohlbekanntere Verwandlung einer dem Schreiber unverständlichen *lectio difficilior* in eine *lectio faciliior* beobachten (z.B. Nr. 2, 4). Ein *sandhi* an der Versviertelgrenze wird ausgeführt (Nr. 10). Es kommt zu erläuternden Ausschmückungen (Nr. 3, 12, 23). Dass diese Eingriffe wohl zum großen Teil auf den Schreiber selbst zurückgehen, ist an sichtbar korrigierten Lesungen (z.B. 1.8d; 3.9b). Andere signifikante Sonderlesungen betreffen meist den Wegfall von Silben:

- | | |
|------------------------------------|---------------------------------------|
| 1) -1.22 om. śrī | 7) -1.128c om. yac ca |
| 2) 1.45a om. ca | 8) 2.6c tagaś st. tagaraś |
| 3) 1.80c unsattaka° st. unmatta° | 9) +2.62 °puṣpair st. °puṣpakair |
| 4) +1.87 om. ity | 10) 2.84c °lonmattaṃ st. °lonmattakaṃ |
| 5) 1.88a °te liṃga st. °taṃ liṃgaṃ | 11) -3.26 °rāṇe st. °purāṇe |
| 6) -1.128c om. avanīgataṃ | 12) 4.46b śyakyate st. śakyate |

Die Handschrift weist weitere, nicht signifikante Fehler auf: Zusatz (6 Fälle) und Wegfall (5 Fälle) von *anusvāra* halten sich die Waage. Wegfall von *repha* ist relativ selten (5 Fälle). Nur einmal wird ein *visarga* ergänzt. Die Verwechslung von Vokalen betrifft in erster Linie Vokallängen (19 Fälle) und die Verwechslung von *a/e* (18 Fälle). Der Rest (3 Fälle) fällt kaum ins Gewicht. Dentale und retroflexe Nasale werden gelegentlich falsch verwendet (10 Fälle). Andere für Newarschreiber typische Konsonantenverwechslungen sind eher unauffällig (insgesamt 12 Fälle). Teile von *akṣaras* fehlen in vier Fällen, Ligaturen werden in sechs Fällen falsch gelesen. Die Zeichensetzung variiert in neun Fällen. Wie in anderen Handschriften wird interner *visarga* zu retroflexem Sibilanten (*duṣkha*° st. *duḥkha*° 4.73d; 74b).

Die in Blütennamen auftretenden Varianten lassen sich häufig auf die eben genannten leichten Fehler zurückführen. In gewisser Regelmäßigkeit werden *tulasī*- als *turasī*- (11 Fälle) und *dhustūra*- als *dhūstūra*- (6 Fälle) wiedergegeben. In zwei von vier Fällen (2.77a, 82c) wird *lodhra*- als *rodhra*- geschrieben. Erwähnenswert vielleicht auch die Wiedergabe von *maruvaka*- als *marukaka*- in 3.6b und 4.54a, sowie *vaibhītikāṃ* st. *vaibhī-takaṃ* in 2.64b, *jhiṇṭikā* st. *jhiṇṭikā* in 4.57c und *kuruvakaṃ* in 4.67a st. *kulavakaṃ* ABDK/*kuravakaṃ* IM.

Obwohl die vom Textzeugen E überlieferten richtigen Lesungen zum großen Teil auf *divinatio* des Schreibers zurückzuführen sind, kann die vorsichtige Verwendung der Handschrift als Variantenträger zum besseren Verständnis des Textes beitragen. Zudem können Varianten bewahrt werden, die sich außer in diesem auch in anderen für die Rekonstruktion des kritischen Textes ausgeschlossenen Manuskripten finden:

- | | |
|--|---|
| 1) 1.44b °yet satataṃ EL (°yec chatataṃ) | 5) 2.67b bhagavān cE (bhagavan) |
| 2) 1.46c puṣpāntarajñena cEKL (puṣpārajñena
A : puṣpāntarejñena BD : puṣpāntarajñāne I) | 6) 2.73a keśakīṭa° cEK (keśakīta AB: ketakī tu I) |
| 3) 1.59c savedikāṃ DE (savedikāṃ) | 7) 3.4b °puṣpaiḥ cE (°puṣpai) |
| 4) 1.106d kāmādhā EL (kāmādhā) | 8) 3.17b labhet cE (bhavet) |
| | 9) 4.60a °dhustū° DEKM (dhustu° A : dhussū° I) |

2.2.6 Hyparchetypus f: Mss. F₁, F₂, F₃, F₄, F₅ und F₆

Anhand des dritten Kapitels des PuCi sind die Handschriften F₁, F₃ und F₅ als verwandt erkannt worden (Krause 2005: 44–6). Zusätzlich zu Bindefehlern im Sanskrittext überliefern alle Mitglieder der Gruppe an identischen Stellen die Übertragung des Textes ins Newari. Die Verse 4.96–97 fehlen. Die Handschriften F₁ und F₃ sind vollständig. Von Ms. F₅ sind folgende Teile erhalten:

- F₅ New. 1.3 ...]dayu svargga° bis Skt. 1.81c jalakahlāli[...] (Fols. 2–13),
 New. 1.85 ...]sotaka bis 1.118a ketakī cā[...] (Fols. 15–19),
 Skt. -1.128b ...]gandham ca bis New. 1.135 mukhulaṃ chāya mateva(sic)[...] (Fols. 22–23)
 New. 2.6 ...]svāna lute° bis New. 2.68 amohma sūryya[...] (Fols. 26–35)
 Skt. 2.85b ...]ndhavarjitaṃ bis Skt. 4.3 pātalaḥ[...] (Fols. 38–47)

Drei weitere Handschriften enthalten Textanteile in Newari. Die Handschrift F₂, deren Existenz bereits 2005 bekannt war, beinhaltet nur das vierte Kapitel des Textes. Auf die vollständige Abschrift des PuCi F₄ wurde ich durch den Eintrag vom 10. Januar 2006 im von Somadeva Vasudeva betriebenen internet-blog *Sarasvatām cakṣuḥ* (<http://sarasvatam.blogspot.com/>) aufmerksam. Das Ms. F₆ ist im NGMPP unter dem Titel [*Puṣpamāhātmya*] erfasst. Nur vier, zum Teil beschädigte Fragmente auf insgesamt neun Blättern der ursprünglich wohl kompletten Abschrift des Textes sind erhalten:

- F₆ New. 1.97 ...]dayu // asvayasvāna bis New. 1.109 kolatasvāna nityachā[...] (Fol. 18)
 New. 3.10 ...]yalapako nasāka bis New. 3.41 hoko svāna cā[...] (Fols. 42–46)
 Skt. 4.66a ...]tāni karavīrāni bis New. 4.71 mokṣa vāniva |ji[...] (Fols. 59–60)
 New. 4.86 ...]rakramana chāyāna bis New. +4.95 °vivasvatām pūja tulaṣi[...] (Fol. 63)

Erwartungsgemäß fallen alle drei neu zu untersuchenden Handschriften in die bereits etablierte Gruppe. Um Abhängigkeiten innerhalb der Gruppe festzustellen und die Unabhängigkeit der Gruppe von anderen Versionen des Textes zu überprüfen, wird zunächst das erste Kapitel des PuCi herangezogen. So können die Verhältnisse zwischen den Handschriften F₁, F₃, F₄ und F₅ geklärt werden. In einem zweiten Schritt wird der Sanskrittext des vierten Kapitels des PuCi näher betrachtet, um die Handschriften F₂ und F₆ stemmatisch einzuordnen.

Gemeinsamkeiten der Mss. F₁, F₃, F₄ und F₅

Die vier Handschriften erweisen sich durch signifikante gemeinsame Fehler als zusammengehörig. Die Bindefehler für das erste Kapitel (in 1.81c bis 86b und 118a bis -128b ohne F₂) lauten:

- | | |
|--|---|
| 1) -1.8 om. śivadharmmasaṃgrahe | 7) +1.120 māghamāse st. māghe māsi |
| 2) +1.14b om. kṛṣṇalako guṇjā | 8) 1.124c karaṃsaṃñ F ₁ bzw. karaṃsañ F ₃ F ₄
st. karaṃjañ |
| 3) 1.36a āśvinījasya F ₁ F ₃ F ₅ bzw. āśvinīyasya F ₄
st. āśvayujasya | 9) -1.125c puṣpāmdhyāye st. puṣpādhyāye |
| 4) 1.65d avāgramaniḥ F ₁ bzw. evāgramanaḥ F ₃
bzw. evāgramanā F ₄ F ₅ st. ekāgramanāḥ | 10) 1.131d °bhūṣitaṃ st. °dūṣitaṃ |
| 5) -1.75 śivadharmme st. śivadharmmasaṃgrahe | 11) -1.134c om. gotamīye |
| 6) +1.87 °prakāraḥ st. °kāraḥ | 12) 1.139b pañcadināddhataḥ F ₁ bzw. pañca-
dināradyataḥ F ₃ F ₄ F ₅ st. pañcadinorddhataḥ |

Das Verhältnis der Gruppe zu Ms. B

Sonderlesungen von Ms. B im ersten Kapitel des PuCi werden von der ganzen Gruppe oder von einigen Mitgliedern weitergeführt. Da B nur sehr wenige Sonderfehler hat, werden hier alle, auch die nicht signifikanten, betrachtet:

- | | |
|--|--|
| 1) 1.2b puṣpair BD > puṣpai (auch C ₂ G ₄ G ₅) st. puṣpe | 8) 1.39c saṃ mayā BDF ₁ F ₄ F ₅ bzw. manasā F ₃ st. sa mayā |
| 2) 1.8b nirggandhai BF ₁ F ₄ F ₅ bzw. nirgandhair F ₃ L st. nirggandhi | 9) 1.46c puṣpāntare° BDF ₄ F ₅ (om. F ₃) bzw. puṣpāntale° F ₁ st. puṣpāntara° |
| 3) 1.14b ṣoḍaśaḥ BIF ₄ F ₅ st. ṣoḍaśa | 10) 1.78b candrārka° st. candrārddha° |
| 4) 1.15b puruṣaḥ (auch A ₃ C ₂) st. pūruṣaḥ | 11) 1.84a raśāla° (auch I) st. rasāla° |
| 5) 1.16a śāṃkalam BF ₁ st. śāṃkaram | 12) 1.86a atho° BF ₁ F ₄ st. adho° |
| 6) 1.16b ki BF ₁ st. kiṃ | 13) 1.114b yo' rccayet (auch C ₂) st. cārccayet |
| 7) 1.36c mayura° BC ₁ F ₁ F ₃ F ₅ st. mayūra° | 14) +1.134b °disprṣṭer BF ₁ F ₄ F ₅ K st. °disprṣṭair |

Eigentlich sprechen nur die markanten Fehler Nr. 10 und Nr. 12 für einen genetischen Zusammenhang. Andere Sonderlesungen von B finden sich in der Gruppe nicht:

- | | |
|--|--|
| 1) 1.11d parāṃ gatim st. parāṃ gatim | 4) 1.107a priyakaraṃs caiva st. priyakaraś caiva |
| 2) 1.31b śubhāṇi (auch D) st. śubhāni | 5) 1.135c khadisyaiiva st. khadirasyaiiva |
| 3) 1.32a prayannena st. prayatnena | 6) 1.137d turasī° st. tulasī |

Alle Fehler sind leicht korrigierbar. Wenn man annimmt, dass derjenige, der Newari- und Sanskrittext zum ersten Mal zusammen abschrieb, Pflanzennamen kannte, konnte auch Fehler Nr. 5 mühelos korrigiert werden.

Weil nicht immer alle Handschriften der Gruppe die Lesungen von Ms. B teilen, die wiederum auch von Handschriften anderer Gruppen geteilt werden, kann die Abhängigkeit der Gruppe von Ms. B nicht sicher be- oder widerlegt werden. Die Handschriften bieten im Sanskrittext jedoch nichts von Belang, was nicht auch in Ms. B zu finden ist.

Die Beziehungen der Mss. F₁, F₃, F₄ und F₅

Die drei Handschriften F₁, F₄ und F₅ stehen sich innerhalb der Gruppe nahe. Sie teilen folgende signifikante Fehler:

- | | |
|---|--|
| 1) 1.16b puryaiḥ st. punar yyaiḥ | 7) 1.74a ṃḍakamālā F ₁ bzw. ṃḍakamālam F ₄ F ₅ st. modate kālam |
| 2) +1.20 sagrahavāśakṣa° F ₁ bzw. sagrahavāśavda° F ₄ F ₅ st. śavda° | 8) 1.79b bhr̥ṃgarājapatrakam st. bhr̥ṃgarājasya patrakam |
| 3) 1.23a himavantaṃsute F ₁ bzw. hamantesute F ₄ bzw. himantaṃsute F ₅ st. himavantasute | 9) +1.87b deśāni st. deyāni |
| 4) 1.30b °yacchami st. °yacchati | 10) 1.108a °damakam st. °damanam |
| 5) 1.45c gatvā st. datvā | 11) 1.113d °giti° F ₁ bzw. °riti° F ₄ F ₅ st. °giri° |
| 6) 1.66d °vāpitranī° st. °vāditrani° | |

Wie schon diese Liste belegt, stehen sich F₄ und F₅ besonders nahe. Auch ihr optisches Erscheinungsbild ist ähnlich. Sie teilen viele Fehler im ersten Kapitel des PuCi, die markantesten:

- | | |
|--|--|
| 1) +1.18b °ārāmevai st. °ārāmodbhavair | 7) 1.67b gaganaraya F ₅ bzw. gaganāreya F ₄ st. gaganālaye |
| 2) +1.18b nārādī° st. nārādīya° | 8) 1.77b yogi° st. yoga° |
| 3) 1.34b ekāhāre ca yojayet F ₄ bzw. ekāhāre {{.. ..}}yet F ₅ st. ekāhāreṇa yo naraḥ | 9) 1.79c patrakam st. patram ca |
| 4) 1.44a tamo st. tato | 10) 1.116c caivābhicāreṇa (auch A ₂) st. caivābhicāre ca |
| 5) 1.53c vidhi bhāktāya st. vidhivad bhaktyā | 11) -1.128c devānāpriya° st. devānām apriya° |
| 6) 1.66a °pratim st. °pratī° | 12) +1.139b tuṣyantu st. tu |

F₄ und F₅ unterscheiden sich nur an wenigen Stellen. Schließt man Kontamination aus anderer Quelle aus, können sie trotzdem nicht als Vorlage füreinander gedient haben. Dies belegen Fehler in F₅, die ein Abschreiber wahrscheinlich nicht verbessern könnte oder würde:

- | | |
|--------------------------|-----------------------------------|
| 1) 1.30d sprdā st. sprhā | 3) 1.96b arccayet st. arccayīta |
| 2) 1.31b om. me | 4) 1.137a yutaṃ puṣpaṃ st. puṣpaṃ |

Auch Ms. F₄ hat solche charakteristischen Fehler:

- | | |
|------------------------------------|---------------------------------|
| 1) 1.53d °laṃ st. °phalaṃ | 3) 1.81a °patika° st. °patrika° |
| 2) 1.68b bhūyamānaḥ st. stūyamānaḥ | 4) 1.85b meṣṭaṃ st. neṣṭaṃ |

Die Handschriften F₁ und F₃ haben ebenfalls viele Sonderfehler. Sie waren daher wahrscheinlich keine Vorlagen füreinander oder andere Handschriften der Gruppe. Man vergleiche die folgenden zehn beispielhaften Belege für F₁:

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 1) 1.2d andrikāṃ st. atandrikāṃ | 6) 1.65a puṣpai netrair st. puṣpair etair |
| 2) 1.25d kuṣṣakaḥ st. kuvjakaḥ | 7) 1.92d tava st. tathaiva |
| 3) -1.45 thana st. atha | 8) 1.98c śatruḡo st. śatrūṅāṃ |
| 4) 1.45d tavāpnuyāt st. tadavāpnuyāt | 9) 1.101a puṣyathai st. puṣṭyarthē |
| 5) 1.57b tasmamaṃ st. tat samaṃ | 10) +1.138b °pantam st. °paryantam |

Zehn Beispiele für Trennfehler von F₃:

- | | |
|---|--------------------------------------|
| 1) 1.13c pragni° st. sragni° | 6) 1.62d vrajetra st. vrajet |
| 2) 1.18b saṃpūjace st. saṃpūjayec | 7) 1.80d kaṃlasya st. kamalasya |
| 3) 1.35b apārggeṇa st. apāmārggeṇa | 8) 1.81b hlārakasya st. kahlārakasya |
| 4) 1.39c manasā st. so mayā | 9) 1.93b kvāmān st. kāmān |
| 5) 1.61b pūjate st. pūjayate (auch G ₂) | 10) 1.132c kusulaiḥ st. mukulair |

Gemeinsamkeiten mit Ms. F₂

Das Manuskript F₂ enthält lediglich die Abschrift des vierten Kapitels, scheint jedoch kein Fragment zu sein, denn die Handschrift beginnt mit der Anrufung Gaṇeśas (*śrī gaṇeśāya namaḥ*). Dass ein Schreiber jedem Kapitel eine Anrufungsformel voranstellt, ist möglich, für die Handschriften des PuCi sonst allerdings nicht belegt. Gerade dieses Kapitel separat abzuschreiben ist plausibel, denn wie später noch zu zeigen sein wird, genoss dieser Teil des PuCi besondere Prominenz in der nepalischen Texttradition zu Blüten (s. Kap. B 3). Die Handschrift erweist sich durch Bindefehler im Sanskrittext als zur Gruppe gehörig. Die signifikanten Übereinstimmungen von F₁₋₄ sind:

- | | |
|---|---|
| 1) 4.11a vasya st. vaśye | 6) 4.22c tathā st. yathā |
| 2) 4.15d samadbhayaṃ F ₁ F ₃ bzw. samadbhayaṃ F ₂ F ₄ st. mahadbhayaṃ | 7) 4.23b puṣpe prīti ca° st. puṣpeṣu prīti° |
| 3) -4.17 °rāmnāya st. °rāmnāyasya | 8) 4.30c kuvakaṃ mamlā° F ₁ bzw. kuva-kaṅṭham amlā° F ₂ bzw. marūvakaṃ mamlā° F ₃ bzw. kuva ^{«ra»} kaṃ mamlā° F ₄ st. kura-vakaṃ amlā° |
| 4) 4.19a sahālikābhi F ₁ bzw. sehālikābhi F ₂ F ₄ bzw. sehālikābhiḥ F ₃ st. sephālikābhir | 9) +4.95 acintya F ₂ F ₃ F ₄ bzw. acintyaṃ F ₁ st. tac cintya |
| 5) 4.20a miśvibhiś F ₁ / miṅṭhibhiś F ₃ bzw. jhirṅcibhiś F ₂ / jhiṅḍibhiś F ₄ st. jhiṅṭhibhiś | |

Gemeinsamkeiten mit Ms. F₆

In den vier von der Handschrift F₆ erhaltenen Stücken wird nur ein geringer Teil des Sanskrittextes überliefert. Für das vierte Kapitel sind lediglich die Verse 4.66a bis 4.79 – mit einer Beschädigung von 4.76d (*bilvapatraṃ*...) bis 4.77b (...]*krapūjane*) – und 4.91c bis +4.95 (*°vivasvatāṃ pūja tulaśī*...) erhalten. Keine der oben angeführten Bindefehler für das vierte Kapitel findet sich in diesen Versen. Vom dritten Kapitel hingegen ist der überwiegende Teil des Sanskrittextes, nämlich die Verse 3.10 bis 3.41 erhalten. Die seinerzeit festgestellten (Krause 2005: 44) Bindefehler der Handschriften F₁F₃F₅ in diesem Textteil finden sich auch in F₆, die sich damit als zur Gruppe gehörig erweist:

- | | |
|---|--|
| 1) 3.17b aśvamedha° st. so śvamedha° | 4) -3.35c māsapraṭi F ₁ F ₅ F ₆ bzw. māsaṃ praṭi F ₃ st. pratimāsi |
| 2) 3.19b modamālinī st. modaśālinī | 5) 3.37a vanamālikayā st. navamālikayā |
| 3) -3.35 atrānyāpi F ₁ F ₃ bzw. atrānyapi F ₃ F ₆ st. anyatrāpi | 6) 3.38d °kārmikī F ₃ F ₅ F ₆ bzw. kāmmikī F ₁ st. °kāmikī |

Die Beziehungen der Mss. F₂ und F₆ zu den Mss. F₁, F₃ und F₄

F₂ und F₆ teilen mit F₁, F₂, F₄ viele Gemeinsamkeiten. Als Bindefehler von F₂ und, wo vorhanden, F₆ mit diesen drei Mss. (gegen F₃) können angeführt werden:

- | | |
|--|--|
| 1) 4.7d mahadyaḥ F ₁ bzw. mahādyathā F ₂ bzw. mahayaśaḥ F ₄ st. mahadyaśaḥ | 6) 4.74a paṃcako F ₁ F ₆ bzw. pañcako F ₂ F ₄ st. caṃpako |
| 2) 4.22a etaid devīm F ₁ bzw. etad devīm F ₂ bzw. atraī devīm F ₄ st. etair devīm | 7) 4.77a °gandhotkrṭa° F ₁ F ₄ bzw. °gandhyotkrṭa° F ₂ st. °gandhotkaṭa° |
| 4) 4.32b nimittikācanaṃ F ₁ F ₄ bzw. naimirttikācanaṃ F ₂ st. naimittikārcane | 8) 4.85a °vānave F ₁ bzw. °vāna bhaven F ₂ bzw. °vān{{a}}«bha»vet F ₄ st. °vān bhaven |
| 5) 4.44a mobhane F ₁ bzw. mohone F ₂ bzw. mahame F ₄ st. mohane | 9) 4.87d °krīva° st. °jīva° |
| | 10) 4.95d niphalā F ₁ F ₂ F ₆ bzw. nisphalā F ₄ st. °viphalā |

Außerdem teilt die Handschrift F₂ Lesungen mit Handschrift F₄; die Bindefehler:

- | | |
|--|--|
| 1) 4.34c atimur F ₄ bzw. atiyuktair F ₂ st. atimuktair | 4) 4.40b vahūnvati F ₂ bzw. vahunvati F ₄ st. vahūnnatiḥ |
| 2) 4.35b vṛvāca° st. vṛvādhava° | 5) 4.65c sarvvarā° st. varvvarā° |
| 3) 4.36a āyur st. āyur | |

Die Handschriften F₂ und F₄ können (sieht man von der Möglichkeit einer Kontamination ab) einander aber nicht als Vorlage gedient haben. F₂ ist zudem nicht so nah mit F₄ verwandt wie F₅. Die vielen Abweichungen, die die Handschriften gegeneinander haben, legen dies nahe. Zusätzlich zur Reduktion der fünf Versviertel 4.53d–54 auf die Silbe *sā* hat F₂ noch viele Trennfehler, 10 Beispiele:

- | | |
|---|--------------------------------------|
| 1) -4.1 mamthā° st. mamthāna° | 6) 4.21b -raparājīyā st. aparājītayā |
| 2) -4.1 medinīrakūrmaprastāre st. medinīkūrmaprastāre | 7) 4.26c yatavyāpya st. vidhātavyā |
| 3) 4.10b āṣṭaṣṭi° st. ākrṣṭi° | 8) 4.34b caṃpake st. caṃpakaiḥ |
| 4) 4.17c mandāraṃḥ st. mandāraiḥ | 9) 4.44c ṣe st. dveṣe |
| 5) 4.19b ati st. api | 10) 4.49a yāyajai st. yojayec |

Auch F₄ weist markante Sonderfehler auf, beispielsweise eine „Leseschleife“: Nach dem Newaritext zu 4.23 folgt -4.24 *atha naimittike || tathā ||*. Es folgt ein Textsprung zurück zum Newaritext 4.22c–23. Vor 4.24 heißt es in der Wiederholung *atha naimittiko || tathā ||* und der Text setzt sich regulär fort. In den Vers 4.28 ist zwischen *pāda* a und b das Viertel 4.27b erneut eingeschoben. Weitere zehn Beispiele für Trennfehler von F₄:

- | | |
|---------------------------------|--|
| 1) 4.2b kheta st. śveta | 6) 4.17b kovirakair st. kovidārakaiḥ |
| 2) 4.3a vālai st. vālī | 7) 4.25b saṃcayet st. saṃcayaḥ |
| 3) 4.4d °kukundā° st. °kundā° | 8) -4.32c hāhārāvāntatre st. hāhārāvāntantre |
| 4) 4.8c revandhūka st. vaṃdhūka | 9) 4.35a om. kundaiḥ |
| 5) 4.13c jāyante st. jāyeta | 10) 4.36d amlāndhranair st. amlānair |

Die Handschriften F₁ und F₆ stehen sich sehr nahe. Obwohl, wie zuvor beschrieben, nicht viel Vergleichsmaterial für den Sanskrittext vorliegt, fällt sofort auf, dass beide fast identische Lesungen haben. Dies betrifft nicht nur signifikante, sondern auch nicht signifikante Fehler. Zusätzlich zu den bei den Gruppenlesungen bereits angeführten, ergeben sich folgende Übereinstimmungen:

- | | |
|---|---|
| 1) 4.66d jayaṃntika st. jayantikā | 10) 4.73b keṭakīm st. ketakīm |
| 2) +4.68 gamya st. gamyaṃ | 11) 4.73c nisphala st. nisphalaṃ |
| 3) -4.69 °ranne (auch BDF ₃ F ₄) st. ratne | 12) 4.92d duratas st. dūratas |
| 4) 4.69a, 93b, 94b, +4.95 tulaśī st. tulaśī | 13) 4.93a °tamārajaiḥ patrai st. °tamārajaiḥ
patraiḥ |
| 5) -4.70 °āmnāya (auch F ₂ F ₃ F ₄) st. °āmnāye | 14) 4.94d sundari st. sundarī |
| 6) 4.70a pālijātaṃ (auch BDK) st. pārijātaṃ | 15) 4.95b °vidasvatām st. °vivasvatām |
| 7) 4.71a kharjjurapuṣpa st. kharjjūrapuṣpaṃ | 16) +4.95 pūja st. pūjā |
| 8) 4.72c pumnāgaṃ st. punnāgaṃ | |
| 9) 4.72c sampatti (auch F ₂ F ₆ H) st. °sampattiṃ | |

Einzel betrachtet dürfte allein Übereinstimmung Nr. 15 zum Nachweis der Verwandtschaft herangezogen werden. Für diesen Fall halte ich den kumulativen Beweis jedoch für angebracht, zumal der Sanskrittext der beiden Manuskripte nur an sehr wenigen Stellen überhaupt voneinander abweicht. Sonderlesungen von F₁:

- | | |
|----------------------------|--|
| 1) 4.66d kṣoma° st. kṣauma | 2) 4.69d varjjaye (auch F ₂) st. varjjayet |
|----------------------------|--|

Abweichungen von F₆ gegen F₁:

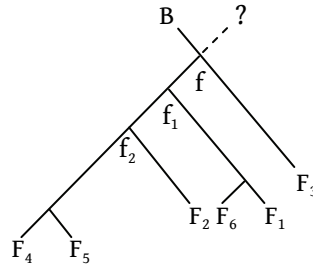
- | | |
|--|--|
| 1) 4.69a vajyaṃ st. varjyaṃ | 4) 4.91d nārccamat st. nārccayet (nārccayat F ₁) |
| 2) 4.69d tulaśī st. tulaśī (auch C ₁) | 5) 4.92c patāśa° st. palāśa° (parāśa° F ₁) |
| 3) 4.79d tipurā st. tripurāṃ (tripurā F ₁) | |

Es ist fast unmöglich zu entscheiden, ob beide Handschriften von derselben Vorlage abhängen oder eine von der anderen kopiert worden ist. Im zweiten Falle läge die Vermutung näher, dass F₁ die Vorlage von F₆ bildete als umgekehrt. Es ist jedoch auch möglich, dass sich die Wahrscheinlichkeit anders gestalten würde, hätte man mehr Vergleichsmaterial. Sie werden hier der Einfachheit halber als zwei Kopien derselben Vorlage betrachtet.

Die Handschriften stehen sich nicht nur in ihrer Textgestalt nahe, sondern gleichen sich auch äußerlich. Die Blätter beider Manuskripte sind gleich groß (F₁: 22,7 x 8 cm; F₆: 22,5 x 7,9 cm) und jeweils siebenzeilig beschrieben. Das Schriftbild ist zum Verwecheln ähnlich (s. Abb. A 5 und 6). Die naheliegenste Erklärung für die frappierende Ähnlichkeit von innerer und äußerer Gestalt der beiden Handschriften scheint mir, dass beide vom selben Schreiber von derselben Vorlage kopiert worden sind. Leider fehlt die letzte Seite des Ms. F₆, sodass nur vermutet werden darf, dass auch diese Abschrift von Dai-vajña Kulānanda angefertigt wurde.

Zusammenfassung

Der Hyparchetypus f überliefert nicht mehr Originale als Ms. B. Er kann damit für die Edition des Sanskrittextes eliminiert werden. Im Newaritext zeigt sich zwar eine höhere orthographische Varianz, die Abhängigkeitsverhältnisse sind jedoch dieselben wie im Sanskrittext. Der Newaritext wird auf der Grundlage des folgenden Stemmas ediert:



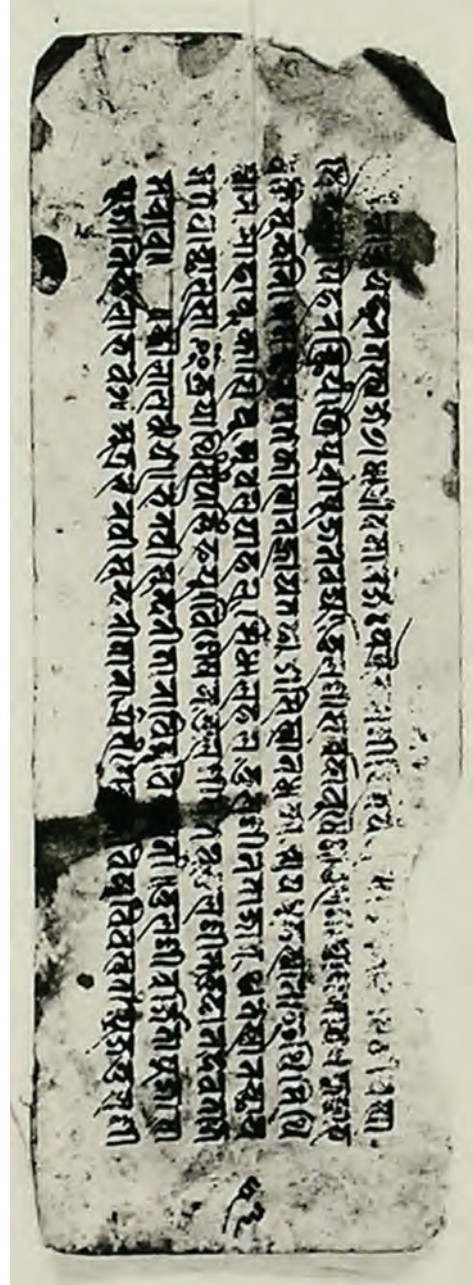
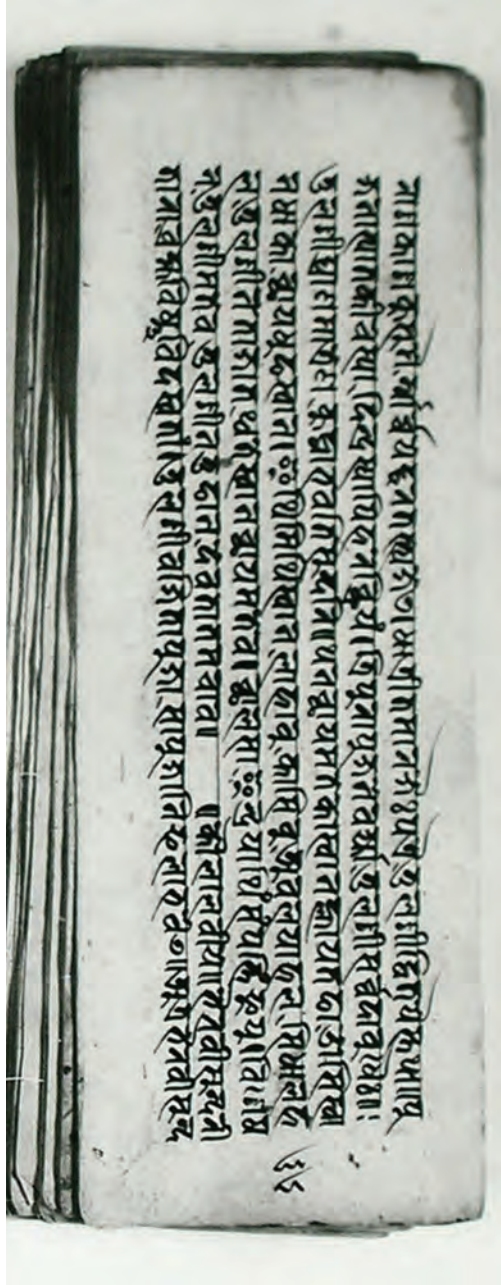


Abb. A 5 und 6: Mss. F₁ (NGMPP A 452/39, Fol. 66b) und F₆ (A 1393/26, Fol. 63b). Schriftbild und identische stemmatische Einordnung legen nahe, dass beide Abschriften vom gleichen Schreiber angefertigt wurden.

2.2.7 Hyparchtetypus g: Mss. G₁, G₂, G₃, G₄, G₅ und G₆

Im Rahmen der Arbeit am dritten Kapitel des PuCi wurde die Verwandtschaft zwischen den Handschriften G₁ bis G₅ bereits nachgewiesen (Krause 2005: 46–51). Wichtige Merkmale der Gruppe sind die Überlieferung des Verses 4.96 in den Handschriften G₁G₂G₃ in einer Variante, die mit der Vorkorrekturlesung von Ms. A koinzidiert (s.o. 2.2.1), und der Umstand, dass bis auf G₅ alle Sammelhandschriften sind.

Die Handschriften G₁ und G₂ sind vollständig. Sie enthalten beide den Text des *Puṣpamāhātmya* [I] und des *Puṣparahasya* vor dem des PuCi. Dieselben Texte in der gleichen Reihenfolge finden sich auch in Ms. G₄, dessen Text kurz vor Ende (Fol. 30b: +4.95 *viṣṇuvivasvatām // tula[...]*) abbricht. Das als NGMPP E 2024/5 verfilmte Ms. G₃ ist wahrscheinlich der dritte Teil eines Codex, dessen erste Teile unmittelbar vor ihm auf der Rolle E 2024 unter den Nummern 3 und 4 verfilmt wurden. Dafür sprechen identische Blattgrößen in den drei Teilen (30 x 7,8 cm) und die fortlaufende Seitennummerierung. Die als E 2024/3 verfilmten Blätter, die wie G₁G₂ und G₄ die Texte PuMāh und PuRah enthalten, sind als Fols. 1–15 nummeriert. E 2024/4 enthält auf den als 16–27 nummerierten Seiten eine auf N.S. 775 Bhādrapada śuklapakṣa datierte Abschrift eines *Puṣpamāhātmya* mit der Angabe aus der *Viṣṇukalpalatā* zu stammen (vgl. Kap. B 3). Das Ms. G₃ (E 2024/5) schließt mit den nummerierten Fols. 28–48 an diese Zählung an und enthält nach dem PuCi (Fol. 28a–45b₂) den PuRah (Fol. 45b₂–46b₂) und ein von späterer Hand hinzugefügtes Glossar von Pflanzennamen (Fol. 46b₃–48b₂). Die drei Teile des Codex sind von jeweils unterschiedlicher Hand beschrieben worden. Vom Ms. G₅ sind die Fols. 1 (Text bis 1.10b *pratimāsu ca (sic)[...]*) und 6 bis 18 erhalten. Beim Verfilmen muss eine Seite versehentlich überblättert worden sein, denn es sind Aufnahmen der Fols. 6–13a (1.132a ...]ryyuṣitāni bis +3.43 °pūjanapraka[...]), sowie der Fols. 14b–18 (4.14d ...]tāpakāraḥ) erhalten, 13 verso und 14 recto fehlen.

Die vom NGMPP unter dem Titel *Puṣpamāhātmya Vāmakeśvaratantra* als G 89/18 verfilmte Handschrift G₆ erweist sich als zur Gruppe gehörig. Wie G₁G₂G₄ enthält sie zunächst den Text des PuMāh auf den Fols. 1a bis 3b₈, allerdings nur den letzten Teil zum *ūrdhvāmnāya* (vgl. Kap. B 3). Anschließend folgt PuRah (Fol. 3b₈–6a₆) und der Text des PuCi 1.1–78 (Fol. 6a₆–8b) in 41 nummerierten Versen.

Die Beziehungen zwischen den Handschriften können anhand der Kollationierung des ersten Kapitels klarer gefasst werden.

Gemeinsamkeiten der Mss. G₁, G₂, G₃, G₄, G₅ und G₆

Auffälligstes Merkmal im ersten Kapitel, das für die Zusammengehörigkeit spricht, ist ein großer Textsprung. An den Vers 1.10b wird in den Handschriften G₁G₂G₄G₆ nahtlos 1.46c angeschlossen. Handschrift G₃ weist einen sehr ähnlichen Sprung auf. Beim Übergang ist hier hingegen Vers 1.10a mit 1.46ab kombiniert (*eka puṣpaviśeṣeṇa phalaṃ tad adhikaṃ bhavet //*), anschließend folgt: *śivadharmme //* und der Text wird mit 1.47 fortgesetzt. Leider fehlen in Ms. G₅ die Seiten 2–5, was die Verse 1.10c–1.131 betrifft. Aus dem durchschnittlichen Textumfang der vorhandenen Seiten kann man aber schließen, dass in G₅ ein ähnlicher Textsprung vorhanden war. Auch der Kapitelkolophon ist ein auffälliges gemeinsames Merkmal. Er lautet: *iti śrī śrī pratāpamallabhūpakārite māyāsiṃhakṛtau puṣpa°* in G₁G₃G₄G₅ bzw. *iti śrī pratāpamallabhūpalanirmita māyāsiṃhakṛtau puṣpa°* in G₂ st.

iti śrī puṣpa° (vgl. die Kolophonlesungen der Mss. A, H, M und X₃). Ms. G₆ bricht vorher ab. Weitere Bindefehler (G₅ nur 1.1–10b und 1.132–141; G₆ 1.1–78):

- | | |
|---|--|
| 1) 1.4d sarvadeva st. sarvvadevāḥ | 10) 1.96a kundaiś ca G ₁ G ₂ G ₃ bzw. ndaiś ca G ₄ st. kundais tu |
| 2) 1.10b ca G ₁ G ₂ G ₄ G ₅ G ₆ (auch L) st. vā | 11) 1.125b aṇiyuktaṃ G ₁ bzw. aṇimuktaṃ G ₂ G ₃ G ₄ st. atimuktaṃ |
| 3) 1.52b palaṃ G ₁ bzw. śubhaṃ G ₂ bzw. paraṃ G ₃ G ₄ (auch AK) st. varaṃ | 12) 1.126c sarva° st. sarvaiḥ |
| 4) -1.58 om. tathā (auch DEK) | 13) 1.129b °vidhauvāhyara° G ₁ G ₂ G ₃ (auch A) bzw. °vidhauvājrara° G ₄ st. °vidhāvāhura° |
| 5) 1.58b sukhī G ₁ G ₄ G ₆ bzw. suṣi G ₂ bzw. sukhaḥ G ₃ st. sakhā | 14) 1.132a om. ca (auch C ₁ C ₂ I) |
| 6) -1.59 zusätzlich: tathā | 15) 1.130d nārpayan G ₁ bzw. nārpayaṃ G ₂ G ₃ bzw. nāpayaṃ G ₄ st. nārpayet |
| 7) 1.69c prekṣitair G ₁ G ₂ G ₄ (auch A) bzw. prechitai G ₂ st. prokṣitair | 16) 1.133c nīlaiś st. nītaiś |
| 8) 1.95a °karmmārtham (auch AE) st. °kāmārtham | 17) 1.136d °tāmatā G ₁ G ₂ G ₄ G ₅ (auch L) bzw. °tāmati G ₂ st. °tātmatā |
| 9) 1.95b arcayantaṃ st. arcayanto | 18) +1.141d °grheṣu st. °grhe sthiteṣu |

Das Verhältnis zu Ms. A

Aus der oben stehenden Liste koinzidieren Fehler Nr. 3, 7, 8 und 13 mit Fehlern, die sich in Ms. A und den von diesem abhängigen Handschriften finden. Ein Fehler von A (1.6b ty st. tv) wird nur von zwei Mitgliedern der Gruppe (G₃G₄) weitergeführt. Andere Sonderfehler von A sind nicht belegt. Besonders auffällig ist das Vorhandensein des Verses 1.58, der in Ms. A fehlt. Doch an dieser Stelle zeigen sich Unterschiede zu den anderen Handschriften. In den Handschriften des Hyparchetypus g wird der Vers 1.58 mit *śivadharmaṣaṅgrāhe* || statt des von B und L überlieferten *tathā* || *śivadharmaṣaṅgrāhe* || eingeleitet. Vor Vers 1.59 folgt *śivadharṃe* || *tathā* || statt *śivadharṃe* || in BDEKL. Dies könnte darauf hindeuten, dass der Schreiber des Hyparchetypus der Gruppe mehrere Vorlagen ineinander gearbeitet hat. Ein vorstellbares Szenario: Dem Schreiber liegt zum einen die Handschrift A oder deren Abschrift vor, in welcher der Vers 1.58 fehlt und in der der Vers 1.59 mit *tathā* || anmoderiert wird. Zum anderen liegt eine Handschrift vor, die wie die Mss. D, E oder K vor 1.58 kein *tathā* || enthält, aber vor 1.58 und 1.59 die beiden Textnamen. Beim Zusammenschreiben der beiden Handschriften wird *tathā* || nicht, wie wahrscheinlich im Original, vor *śivadharmaṣaṅgrāhe* vor 1.58 sondern nach *śivadharṃe* vor 1.59 eingefügt.

Betrachtet man diese Textstelle als aussagekräftig, kommen als zweite Vorlage der Gruppe die Handschriften DEK in Betracht. Unter den oben angeführten Sonderfehlern der Gruppe koinzidieren die Fehler Nr. 2 und 15 jedoch mit Sonderfehlern von L. Um den Kreis der Verdächtigen weiter einzugrenzen, werden nun alle Stellen betrachtet, an denen die Lesung der Gruppe signifikant von A abweicht, an denen der Hyparchetypus also nicht auf diese zurückgehen kann. Es wird jeweils vermerkt, welche der anderen Handschriften oder Hyparchetypen diese Lesung führen:

- | | |
|---|--|
| 1) 1.46d puṣpāra° A > puṣpāntaraṃ G ₁ G ₂ G ₆ bzw. puṣpāntara° G ₄ (auch cEKL) | 5) 1.122a raktā śvetā ABK > raktā śvetā ca G ₁ G ₃ G ₄ (auch IL) bzw. raktaśvetā ca G ₂ (auch E) |
| 2) 1.70b °maṇḍaraṃ AG ₄ > °maṇḍapaṃ G ₁ G ₂ G ₆ bzw. °maṇḍanaṃ G ₃ (auch EK) | 6) 1.124a nāndanī A > māṃdari G ₁ bzw. māṃdarī G ₂ bzw. māndanī G ₃ G ₄ (auch BCDEFIK) |
| 3) 1.86a °ārpaneṣṭaṃ A > °ārpane naṣṭaṃ G ₁ G ₂ G ₄ bzw. °ārpanaṃ neṣṭaṃ G ₃ (auch BDEF ₁ F ₄ KL) | 7) -128c anikhātam A > avanīgatam g (auch BCDFIL) |
| 4) 1.93d saubhāgyā A > saubhāgyāya g (auch BcEfKL) | |

Die zweite Vorlage des Hyparchetypus g hatte also wahrscheinlich einige Merkmale, die sich in einer Handschrift wie L, andere wie sie sich in den Mss. EK finden. Möglich ist daher, dass die zweite Vorlage von Hyparchetypus g eine nicht überlieferte, selbst schon kontaminierte Handschrift war oder dass mehr als zwei Mss. benutzt wurden.

Die Beziehungen zwischen den Mss. G₁, G₂, G₃, G₄, G₅ und G₆

Innerhalb der Gruppe haben die Handschriften G₁, G₂, G₄ und G₆ (bis 1.78) im ersten Kapitel des PuCi Trennfehler gegen Ms. G₃:

- | | |
|--|---|
| 1) 1.46d jñeyaṃ G ₁ G ₂ G ₆ bzw. jñayaṃ G ₄ st.
°jñena | 9) 1.88a akāmobhyacitaṃ G ₁ bzw. akāmyobhyarcitaṃ G ₂ bzw. akāmotyarcitaṃ G ₄ st.
akāmābhyarcitaṃ |
| 2) 1.52d valavai G ₁ G ₂ bzw. valaṃvai G ₄ G ₆ st.
pravalāṃ (pralaṃṃ G ₃) | 10) 1.106d phalanī st. phalinī |
| 4) 1.63a °śota° G ₁ G ₄ G ₆ bzw. °śveka° G ₂ st. °śveta° | 11) 1.115d kokilākhyāṃ G ₁ G ₄ bzw. kokilāṣyāṃ
G ₂ st. kokilākṣāṃ |
| 5) 1.71a sarvaḥ G ₁ G ₄ G ₆ bzw. sarva G ₂ st. sarvaiḥ | 12) 1.122c cāryy G ₁ G ₄ bzw. vāry G ₂ st. cāpy |
| 6) 1.75a ṣuḥe st. vuke | 13) +1.124 vihitavicāro (auch C ₁ D) st. vihitāvi-
hitavicāro |
| 7) 1.81d yatra G ₁ G ₂ bzw. jyatra G ₄ (auch C ₁ C ₂) st.
hy atra | 14) 1.132a om. ca (auch C ₁ C ₂ I) |
| 8) 1.86a °ārppaṇe naṣṭaṃ °ārppaṇaṃ neṣṭaṃ | |

Leider gibt es in den von Ms. G₅ überlieferten Teilen des ersten Kapitels nur einen (Nr. 14) Bindefehler, der zeigt, dass auch diese Handschrift zu dieser Untergruppe zu rechnen ist. Die gemeinsamen Lesungen von G₄ und G₅ (s.u.) machen dies deutlicher.

Die Handschrift G₃ überliefert im Vergleich zu den anderen fünf Textzeugen einen sehr viel korrekteren Text. Sie hebt sich darüber hinaus durch signifikante Sonderfehler von diesen ab, kann somit nicht als Vorlage gedient haben. Besonders charakteristisch ist neben der Abweichung im oben genannten Textsprung von 1.10a zu 1.46c ein weiterer Textsprung. An *deyāni* in 1.86d wird *pūjayāni* (+1.87) angeschlossen. Nach dem darauffolgenden *atha kāmye* schließt sich *jātī* aus 1.87c an und der Text wird von dort fortgesetzt. Zehn Beispiele für weitere Trennfehler:

- | | |
|---|---|
| 1) 1.52d pralaṃṃ st. pravalāṃ | 7) 1.84c sādvalaiś ca purāṇakaiḥ sādvalaiś st.
sādvalaiś |
| 2) 1.64b °talaga° st. °tagara° | 8) 1.88a apāmā° st. akāmā° |
| 3) 1.72a ameka° st. aneka° | 9) 1.109c kurukaṇṭhakasya st. kurukaṇṭhakasya |
| 4) 1.74d yatra st. tatra | 10) -1.128c °pahāni st. °pahatāni |
| 5) 1.76c prapajyeta st. prapadyeta | |
| 6) 1.77d, 94d, 123d śaṃsayah st. saṃśayah | |

Innerhalb der Untergruppe G₁G₂G₄G₅G₆ stehen sich G₁, G₂ und G₆ nahe. Markant ist, dass der Text des PuCi statt mit der in allen anderen Handschriften belegten Anrufung Gaṇeśas (*om śrī gaṇeśāya namaḥ* o.ä.) mit der Formulierung *atha sāmānyataḥ puṣpamāhātmyaṃ* beginnt. Dafür fehlt der ähnliche Text -1.2 (*tatrādaḥ sāmānyataḥ puṣpamāhātmyaṃ likhyate || tad uktaṃ*) in G₁ und G₆. In G₂ folgt auf die Anfangsfloskel nahtlos PuCi 1.2. Bindefehler von G₁G₂G₆ (nur bis 1.78):

- | | |
|---|--|
| 1) 1.3a yotiḥ G ₁ G ₂ bzw. yoti G ₆ st. jyotiḥ | 3) 1.47a kombiniert mit 48d |
| 2) 1.6b bhinnena G ₁ bzw. manyena G ₂ bzw.
bhyanena G ₆ st. tv anyena | 4) 1.63d °vakāni G ₂ G ₆ bzw. °kāni G ₁ st. °vukāni |
| | 5) 1.72b śivaṃ st. grhaṃ |

Noch näher stehen sich die Mss. G₁ und G₂. Dass es sich bei G₆ nicht um deren Vorlage handelt, belegen die Sonderfehler dieser Handschrift:

- | | |
|--|---------------------------------|
| 1) -1.5 śivapuṇe st. śivapurāṇe | 3) 1.63b catphalaṃ st. campakaṃ |
| 2) 1.50b hy apāmārgo (G ₁ G ₂ G ₄ apāmārgo : apā-
mārga G ₃) st. apāmārgaṃ | 4) 1.68d citaṃ st. rucitaṃ |

Die Mss. G_1 und G_2 haben gemeinsame Fehler an Stellen, an denen Ms. G_6 korrekt (Nr. 1–3 der folgenden Liste) bzw. korrekter (Nr. 4) liest. Außerdem haben sie Bindefehler, wo vom Textzeugen G_6 kein Text erhalten ist:

- | | |
|---|--|
| 1) 1.3b °sīdatīḥ G_1 bzw. °sīdatī G_2 st. °sīdati | 8) 1.122d vaibheti° st. vaibhīti° |
| 2) 1.64a °archa° G_1 bzw. °ārḥṣa° G_2 st. °ārḥka° | 9) 1.124b māṃdari G_1 bzw. māṃdari G_2 st. māṃdinī |
| 3) 1.65a yakṣa st. yathā | 10) 1.129c keci st. kecit |
| 4) 1.72a °ākāṣaṃ st. °ākāra° (°akāla° G_6) | 11) -1.128c api apriya° st. apriya° |
| 5) 1.79c patrānī st. patraṃ ca | 12) 1.133b patitai st. patitaṃ |
| 6) 1.101a puṣyathe G_1 bzw. puṣyerthe G_2 st. puṣṭyathe | 13) +1.134b st. prakāśitair st. vikāśitair |
| 7) -1.118 om. śivadharmme | |

Keine der beiden Handschriften kann Vorlage für die andere gewesen sein. G_2 ist später datiert und überliefert einen wesentlich fehlerhafteren Text. G_1 kann wegen signifikanter Sonderlesungen nicht Vorlage für G_2 gewesen sein. Zur Illustration seien zehn Sonderfehler von G_1 angeführt:

- | | |
|---|--------------------------------|
| 1) -1.5 °vivaṇaṃ st. °vivaṇaṃ | 5) 1.63d °kāni st. °vukāni |
| 2) 1.58a pāpasatru st. pāpasamaḥ śatrur | 6) 1.72a yuktaṃ st. saṃyuktaṃ |
| 3) 1.61d labhate naraḥ sa golakṣaphalaṃ
prāpya labhate paramaṃ padaṃ st. labhate
paramaṃ padaṃ | 7) 1.73b °tāritāḥ st. °vāritāḥ |
| 4) 1.63a °kotpada st. °kotpala | 8) 1.76cd om. |
| | 9) 1.78b °kṛ° st. °kṛta° |
| | 10) 1.80d om. kamalasya ca |

Der Kontrast zwischen $G_3G_4(G_5)$ und $G_1G_2(G_6)$ wird auch durch folgende zwei Lesungen gestützt:

- | | |
|---|---|
| 1) +1.120d niṣiddhāmām G_3G_4 st. niṣiddhānām | 2) +1.134b tripatrety G_1G_2 bzw. triyate $G_3G_4G_5$
st. tripatreti |
|---|---|

G_4 und G_5 stehen sich ebenfalls nahe. In den kurzen Passagen, in denen beide Handschriften vorhanden sind (1.1–10b, 1.132–Schluss), sind zusätzlich zu den unter den Bindefehlern der Gruppe aufgeführten folgende Gemeinsamkeiten vorhanden (Da es sich um ein sehr kurzes Textstück handelt, werden hier auch die nicht signifikanten Fehler aufgelistet):

- | | |
|---|---|
| 1) -1.1 om namaḥ śrī gaṇeśāya (auch A_3F_4) st.
om śrī gaṇeśāya namaḥ | 5) 1.137d aparjyaṃ G_4 bzw. aparyān G_5 st.
avarjyaṃ |
| 2) -1.2 °rahasya (auch C_2F_4) st. °rahasye | 6) 1.139a yaṣāṃ st. eṣāṃ |
| 3) 1.2b puṣpai (auch $C_2F_1F_3F_4$) st. puṣpe | 7) +139b āpatti st. āpattiḥ |
| 4) 1.135d °darasya (auch C_1C_2) st. dalasya | |

Wenige Sonderfehler der beiden Handschriften legen nahe, dass weder G_4 noch G_5 Vorlage für die jeweils andere Handschrift war. Fehler von G_4 in 1.1–10b und ab 1.132:

- | | |
|------------------------------|------------------------------|
| 1) 1.2c °nokena st. °noktena | 2) 1.135d dhītrī° st. dhātrī |
|------------------------------|------------------------------|

Auch G_5 hat in diesen Textpassagen Fehler, die ein Abschreiber wahrscheinlich nicht verbessern würde:

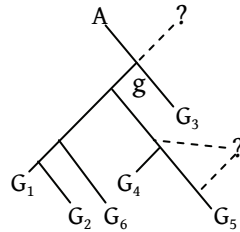
- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| 1) 1.3d prasthi° st. puṣṭi° | 3) 1.141 yogyāvi st. yogyāni |
| 2) 1.7d taṃ st. tat | |

Die Handschrift G_5 hat neben der Abwesenheit weiterer Texte (wie in $G_1G_2G_3G_4G_6$) ein Merkmal, das sie von den anderen Mitgliedern des Hyparchetypus unterscheidet. Der Vers 4.96 wird nicht, wie in G_1 , G_2 und G_3 , in der mit der Vorkorrekturlesung des Textzeugen A koinzidierenden Version, sondern mit den Textzeugen B und I, sowie dem Hyparchetypus c übereinstimmend wiedergegeben. Ms. G_5 könnte deshalb aus unbekannter Quelle kontaminiert sein. Leider lässt sich nicht ermitteln, in welcher Version

Handschrift G_4 den Vers 4.96 führte, sodass nicht klar wird, ob beide Textzeugen oder nur Ms. G_5 diese wahrscheinlich kontaminierte Lesung führen.

Zusammenfassung

Der Hyparchetypus g überliefert nicht mehr an Primärem oder Korrektem als die Handschriften AEKL. Damit kann er für die Rekonstruktion des kritischen Textes ausgeschlossen werden. Die graphische Darstellung der hier erörterten Beziehungen:



2.2.8 Handschrift H

Das als *Kālitantra: Puṣpacintāmaṇi* (NGMPP E 820/13) verfilmte auf N.S. 824 datierte Ms. wurde bislang nicht beachtet, weil es in der elektronischen Version des NGMPP-Katalogs allein unter dem Titel *Kālitantra* geführt wird. Es enthält Abschriften der PuMāl und des PuRah, vier Verse in Skt. zur Verwendungsdauer verschiedener Blüten, die Newariübertragung der PuMāl und den Schluss des PuCi (Verse zum *ūrdhvāmnāya* ab 4.70). In PuCi 4.81 wechselt der Schreiber. Der Vers 4.96 wird in seiner späteren Version wiedergegeben und der Kolophon des Textes lautet: *iti śrīpratāpamallakālitaṃtre māyāsīṃhakaṇṇe puṣpacintāmaṇau caturthaḥ prakāśasamāptaṃ*. Das aus **kārīte* phantasievoll verderbte **kālitaṃtre* ist als Ursache für die Zuschreibung zum *Kālitantra* anzusehen.

Wie nicht nur diese Lesung zeigt, handelt es sich um ein äußerst fehlerhaftes Bruchstück des Textes, das schon von einer fehlerhaften oder zumindest schlecht lesbaren Vorlage abhängen muss. Die elf schweren Sonderfehler verdeutlichen dies:

- | | |
|---|--|
| 1) 4.71b <i>kandaṃ</i> st. <i>kundaṃ</i> | 6) 4.77d <i>sutamāli</i> st. <i>pūtamāli</i> |
| 2) 4.72c <i>*samppatti</i> st. <i>*sappattiṃ</i> | 7) 4.78a <i>*mānaśajñeyā</i> st. <i>*nāmasaṃjñāyā</i> |
| 3) 4.73a <i>*ohlāda°</i> st. <i>*ohlāsa°</i> | 8) 4.79c <i>ityaṃtat</i> st. <i>ity etat</i> |
| 4) 4.75c <i>kumuraṃ utpalaṃ</i> st. <i>kumudaṃ prīti-</i>
<i>daṃ</i> | 9) 4.94a <i>*varjavarjya</i> st. <i>*pūjane varjyā</i> |
| 5) 4.75d <i>*sukha°</i> st. <i>*dhana°</i> | 10) -4.95 <i>kau---viye</i> st. <i>kaulālavīye</i> |
| | 11) 4.96c <i>kṛṣṇena</i> st. <i>kaṣṭhena</i> |

Teilweise handelt es sich um regelrechte Entstellungen des Textes (Nr. 7, 8, 9). Der Schreiber benutzt Striche auf Höhe der Kopflinie, um nicht entzifferbare Silben zu markieren (Nr. 9, 10). Vor diesem Hintergrund die von der Handschrift geführten sinnvollen Textvarianten (Nr. 4, 5, 11) ernst zu nehmen, würde in die Irre führen. Es lässt sich keine Zugehörigkeit der Handschrift zu einer der für das vierte Kapitel kollationierten Mss. feststellen. Die Handschrift wird für die Edition nicht berücksichtigt.

2.2.9 Handschrift I

Die undatierte Handschrift in Nagari ist vollständig. Sie gibt den Vers 4.96 in seiner späteren Version wieder. Bis auf einen halben Vers (3.44d–45a) gibt es keine Auslassun-

gen von Text. Die Handschrift führt mehrere Lesungen, die Grammatik, Orthographie oder Bedeutung des Textes verbessern:

- | | |
|---|-----------------------------------|
| 1) 1.91c īpsitāml (īpsitāl AB ^{et al.} ; ipsitāl E) | 8) 2.92b api (ati) |
| 2) 1.129d dvijāḥ (dvijah AB ^{et al.} ; dvija E ^{et al.}) | 9) 3.3b pāṇḍuraiḥ (pāṇḍaraiḥ) |
| 3) 1.141c tapodhana (tapodhane) | 10) 3.12b puṣpāny (puṣpāny) |
| 4) 2.37b hareḥ (hare) | 11) 4.15a kulotpātaṃ (kulotpādaṃ) |
| 5) 2.44c °patrenai° (°patranai° AB ^{et al.} ;
°patrenai° E) | 12) 4.76a kurunṭhaṃ (kurunṭha) |
| 6) 2.66b niṣkānāṃ (niḥkānāṃ) | 13) 4.79a °yuktaṃ (°yukta°) |
| 7) -2.88 grahānāṃ (grahānāṃ) | 14) +4.95 °niṣedhas I (niṣedhan) |

Externe (Nr. 1, 4) oder interne (Nr. 5, 6, 7, 10) euphonische Verbindungen werden regelgerecht ausgeführt, grammatische Kongruenz wird hergestellt (Nr. 2, 12, 14), Genus wird korrigiert (Nr. 13). In 3.3b und 4.15a wird durch minimale Veränderungen eine sinnvolle Lesung erzeugt. So wird aus *pāṇḍara-* das wahrscheinlich vom Autor auch gemeinte *pāṇḍura-*. Statt der Hervorbringung einer Familie (*kulotpāda*) wird für das Darbringen untersagter Blüten stimmiger die Ausrottung der Familie (*kulotpāta*) angedroht.

Dass die bisher genannten Varianten aber verdächtig sind, sekundär entstanden zu sein, zeigt sich an den zahlreichen Lesungen in Ms. I, die als Korrekturversuche und damit bewusste Eingriffe in die Überlieferung erkennbar sind:

- | | |
|---|--|
| 1) +1.20 yāgyaṃ st. grāhyaṃ | puṣpādeyāni B |
| 2) 1.24b utpalakas st. unmattakas | 31) 2.82a dhicakitaṃ st. vicakilaṃ |
| 3) 1.40c °ārkeṇa niyuktena st. °ārkaśaśi-
yuktena | 32) -2.90c śrāddhe st. śrāddhasya |
| 4) 1.46c puṣpāntarajñāne st. puṣpāntarajñena | 33) 2.92b tulasy api st. tulasy ati |
| 5) 1.70c °mandārair st. °sragdāmair | 34) 3.12a pūjārthaṃ st. puṇjārthaṃ |
| 6) 1.95b arcayante st. arccayanto | 35) 3.13a caṇḍikāṃ yo st. caṇḍikāyai |
| 7) 1.96b arcayeta st. arccayāta | 36) 3.14c °rāś caiva st. °rārjjuna° |
| 8) 1.111a praduṣṭavyā st. °pradā ḥṛṣyā | 37) 3.20c sādhovalī st. sādharanī |
| 9) 1.114d madayantī st. madantī | 38) 3.25c mālyāṃ st. tāsām |
| 10) -1.128c upa° st. ugra° | 39) 3.28b sarvadā st. śraddhayā |
| 11) 1.131d, 3.44c kṛmi° st. krimi° | 40) +3.43 vārjamānā° st. vaksyamānā° |
| 12) -1.134c °pāśā° st. °doṣā° | 41) +3.43 dadyāc chvetā° st. dadyāt śvetā° |
| 13) 2.8d nīlaṃ tathotpalāṃ st. °nīle tathotpale | 42) -4.1 °āmnāyaḥ st. °āmnāye |
| 14) -2.10 nṛ° st. nara° | 43) 4.1d sambhāva° st. °sambhāra° |
| 15) 2.11d nivodhaya st. nivodha me | 44) 4.2d mudbhavaiḥ st. mudgaraiḥ |
| 16) 2.23b °darśitaṃ st. °deśitaṃ | 45) 4.5c °devyair st. °puṣpair |
| 17) 2.23c °nurāgeṇa st. °nusāreṇa | 46) 4.7d mahāyaśaḥ st. mahadyaśaḥ |
| 18) 2.25a °patrapuṣpaṃ st. °patraṃ puṇyaṃ | 47) 4.10b ākṛṣya° st. ākṛṣṭi° |
| 19) -2.33 prahlādenoktaṃ st. prahlādavākyāṃ | 48) 4.16a paṃkitā° st. saṃkitā° |
| 20) 2.40d śivopari st. śiropari | 49) 4.24b vahulānāṃ st. vakulānāṃ |
| 21) 2.47b muktibhāgi st. muktivyogi | 50) 4.26c bhūyiṣṭena vidhātavyo st. bhūyiṣṭha-
dhā vidhātavyā |
| 22) 2.48a tu st. te | 51) 4.40a rāṣṭra° st. rājya° |
| 23) 2.54a °patramā° st. °paramā° | 52) 4.42c sāmukhya st. sātvyikyāṃ E bzw.
sātyukyāṃ AB ^{et al.} |
| 24) 2.61a °karavīran tu st. °caṃdanaṃ yātu | 53) 4.42d viśiṣyate st. praśasyate |
| 25) +2.62 amukta° st. anuktarakta° | 54) 4.43b vairiśātraye st. vairināṃ jaye |
| 26) +2.63b niṣedhān st. niṣedho | 55) 4.64c arghyaṃ st. arghaṃ |
| 27) +2.63b °simhasya ca st. °simhasyaiva | 56) -4.69 °tantre st. °ratne |
| 28) 2.73a ketakī tu st. keśakīta° AB ^{et al.} bzw.
keśakīta° cE ^{et al.} | 57) 4.74b °dāyikā st. °mocakā |
| 29) 2.80c eṣāṃ st. yeṣāṃ | 58) 4.75c pritikāṃ st. prītidāṃ |
| 30) 2.81a puṣpāni yo dadyāt st. puṣpāni deyāni
E bzw. puṣpāni «cānyāni / deyāni» A bzw. | 59) 4.77b varjanīyac st. varjjayec |
| | 60) 4.77cd mṛtyur yūtha° st. mṛtyuḥ puta° |

- 61) 4.82d kasya st. tasya
 62) 4.87d kira°st. jīva°
 63) 4.94a °pūjaye st. °pūjane

- 64) 4.95d pūjāniḥphalā st. pūjāviphalā
 65) +4.95 °svarayor ity st. °svaraso °py

Vermutlich entstanden viele dieser Lesungen durch das Zusammenspiel der Überzeugung des Schreibers, einen verbesserungswürdigen Text zu kopieren, und seiner mangelnden Kenntnis der Newarischrift. Auch andere signifikante Sonderlesungen von Ms. I belegen Fehlinterpretationen von Newarischriftzeichen, besonders der Ligaturen. Auslassungen bzw. Dittographien einzelner Silben sind ebenfalls prominent:

- | | |
|--|---|
| 1) 1.3b puṣperamaiva st. puṣpenaiva | 13) 2.35d °resyapi st. °rāny api E bzw. °ratyapi AB ^{et al.} |
| 2) 1.6a vāth st. vāpy | 14) 2.53d jajanārdanam st. janārdanam |
| 3) 1.13c agrivaddheṣu st. sagnivaddheṣu | 15) 2.82a mallānam st. mamlānam |
| 4) 1.43d aśvapredha° st. aśvamedha° | 16) 3.19a payad st. pated |
| 5) 1.62c gayām st. gavām | 17) 3.38d °kāmike st. °kāmikī |
| 6) 1.82b sugandhālaṃ vupatrakaṃ st. gandhālaṃ vukapatrakaṃ | 18) 4.24a prācurye st. prācūryam |
| 7) 1.104c śatruvas st. śatravas | 19) 4.31b om. ca |
| 8) 1.115d kokilābjas st. kokilākṣaṃ AE bzw. kokilākṣas B ^{et al.} | 20) -4.32c hārāva° st. hāhārāva° |
| 9) 1.126d vidhirā° st. vihītā° | 21) -4.70 athorddhāye st. athorddhāmnāye |
| 10) 2.28a °vivi° st. °vi° | 22) 4.73a madguś st. muhuś |
| 11) 2.67b magavāt st. bhagavān | 23) 4.78c mṛtivyādhi° st. jhaḍivyādhi° A bzw. ṛḍivyādhi° BE ^{et al.} |
| 12) 2.34b cāruyas st. cārupaṣas | |

Zusätzlich ist eine Tendenz des Schreibers, Lokative zu Akkusativen zu glätten, auffällig (12 Fälle). Bei 57 weiteren nicht signifikanten Sonderlesungen handelt es sich um den Zusatz oder Wegfall von *anusvāra* (Zusatz: 9 Fälle; Wegfall: 1 Fall), *repha* (Zusatz: 2 Fälle; Wegfall: 3 Fälle) oder *visarga* (Zusatz: 1 Fall; Wegfall: 1 Fall), die Verwechslung von Vokalen (a/e 17 Fälle; ā/o 8 Fälle; Vokallängen: 3 Fälle; Wegfall von Vokalzeichen: 3 Fälle), von graphisch ähnlichen Konsonanten (insgesamt 6 Fälle) oder Ligaturen (3 Fälle).

Unter den Blütennamen wird *dhustūra-* häufig als *dhusūra-* (1.49b, 49c, 57d, 61a, 89d) bzw. *dhūsūra-* (1.39b) oder später *dhussūra-* (3.5c; 4.51b, 56c, 60a) geschrieben. Als einziger Textzeuge führt Handschrift I *dūrvā-* in Wörterbuchorthographie, alle anderen Handschriften schreiben *durvā-*. Schwierigkeiten bereitete dem Schreiber von I offenbar der Name *bāṇa-*, denn er erscheint mal als *bāśa-* (2.34c, 82d), mal als *bāsa-* (2.76d). *Jayā* (2.75d, 2.82d) und *javā* (4.71d) werden zu *japā*. Für *kuruṅṭha-* in 1.109c und *kuraṅḍa-* in 2.30c steht *kuraṅṭa-*. *Bhaṅḍī-* (1.114c) und *bhaṅḍika-* liest Textzeuge I als *jhiṅṭī-* und *jhaṅṭika-*. In anderen Fällen werden Blütennamen mit abweichendem Genus oder sonst variant wiedergegeben:

- | | |
|----------------------------------|----------------------------------|
| 1) 1.79d śiṃśru° st. śiṃśu° | 5) 2.15b campakas st. campakaṃ |
| 2) 1.113a nimlakaṃ st. ḍimbhakaṃ | 6) 3.4d śiṃśapaiś st. śaiṃśapaiś |
| 3) 1.124c karaṅjaś st. karaṅjaṃ | 7) 4.72d vavrukam st. vabhrukam |
| 4) 2.12c khādira° st. khadira° | |

Obwohl die meisten grammatisch korrekten Sonderlesungen der Handschrift wahrscheinlich auf die Emendationstätigkeit des Schreibers zurückgehen, liefert die Handschrift wichtige Hinweise zum Verständnis des Textes. Wegen sichtbarer Eingriffe des Schreibers in die Überlieferung ist jedoch besondere Vorsicht beim Umgang mit den von diesem Textzeugen übertragenen Varianten geboten. Und selbst wenn einige korrekte Lesungen der Handschrift I auf eine Vorlage zurückgehen sollten, die dem Autographen näher steht als die früheren Kopien – was ich für äußerst unwahrscheinlich

halte – wäre es unmöglich zwischen Lesungen zu unterscheiden, die auf *divinatio* des Schreibers beruhen und solchen, die treu kopiert sind. Pragmatisch betrachtet, ist es trotzdem sinnvoll, die Handschrift als Variantenträger anzunehmen, denn durch sie können grammatisch korrekte Lesungen für die kritische Textedition bewahrt werden, die sich außer hier auch in den als Variantenträger ausgeschlossenen Textzeugen (meist des Hyparchetypus c) finden:

- | | |
|--|---|
| 1) 1.39c tuṣṭena sa cIK (tuṣṭena so A : tuṣṭena sam BD : tuṣṭenāsau E) | 3) 2.21b yacchet cI (yecchet ABD : yacchen E : yecchen K) |
| 2) °maṇḍalaṃ DIL (°ma{{ṇḍa}}«ndi»raṃ A : °maṇḍaraṃ c : °maṇḍanaṃ EK) | 4) 4.51a apāmārggair DI (apāmārggai) |
| 2) 1.122a raktā śvetā ca IL (raktā śvetā ABK : raktaśvetā ca E) | 5) -4.62c nila° cIK (nila°) |
| | 6) 4.97a iṣad cI (iṣad) |

Zusammen mit wechselnden anderen Textzeugen führt Ms. I als einzige durchgängig die korrekte Schreibung *gautamiye* (-1.128c, -1.134c, -2.28c, -2.62), wohingegen die meisten Mss. *gotamiye* schreiben. Ein weiterer Grund, die Handschrift als Variantenträger anzunehmen ist, dass der Newaritext sich an einigen Stellen auf die von Ms. I geführten Varianten bezieht, so in 2.40d, wo mit New. *mahādevayāke* nicht das von den anderen Textzeugen geführte *śiropari*, sondern die Lesung von I *śivopari* übertragen wird. In 4.15a heißt es im Newaritext wie in I *utpāta*. In 4.26a weist New. *gulālasvāna* auf die Lesung in cIKM *lodhra°*, statt auf *odhra°* (AE), die wahrscheinlich ursprünglichere Variante, die auf *oḍra°*, der im Quelltext belegten Lesung zurückgeht (vgl. Anmerkung zur Übersetzung).

2.2.10 Handschrift K

Die vollständige Handschrift K in Newarischrift enthält die Verse 4.96–97 nicht. Bis auf die *pādas* 1.48d und 1.82cd gibt es keine größeren Auslassungen von Text. Auffällig sind dagegen Auslassungen von Silben (22 Fälle). Es gibt 22 weitere signifikante Sonderlesungen:

- | | |
|--|---|
| 1) 1.13c sragñivasraddheṣu st. sragñivaddheṣu | 12) 2.62c °paryyuṣitaṃ st. °paryyuṣitair |
| 2) 1.15d radaḥ st. naraḥ | 13) 2.65d virkkajaiḥ karññikarāis ca viṣṇur nnācyus st. viṣṇur nnārcyas |
| 3) 1.18a °modbhavē st. °modbhavair | 14) 2.88a hayāvi° st. hayāri° |
| 4) +1.20 śivapūjāṃ st. śivapūjāyāṃ | 15) 2.90b °kāle tu st. °kāleṣu |
| 5) 1.25c kanyāni st. cānyāni | 16) 4.19c ketakidalaiḥ st. mallikābhir |
| 6) 1.33a dagvā st. dagdhvā | 17) 4.48a manmadhye st. tanmadhye |
| 7) 1.37c arccayer st. arccayej | 18) 4.51b drustūraiḥ st. dhustūraiḥ |
| 8) 1.64d °vadaṃca° st. °kadamva° | 19) +4.68 °ramyaṃ st. °gamyāṃ |
| 9) 1.86d śaṃkaraḥ st. śaṃkare | 20) 4.78d hānīkaṃ st. hānikāṃ |
| 10) 1.114b cāyo 'yet st. cārccayet AE bzw. yo rccayet B bzw. yo rccayet IL | 21) 4.89d lakulair st. vakulair |
| 11) 2.15a °sahasahasrād st. °sahasrād | 22) 4.90b kramāḥ st. kramāt |

Möglicherweise handelt es sich um eine kontaminierte Handschrift. Einen Hinweis darauf gibt die Lesung in PuCi 1.114b. Hier arbeitet der Schreiber mit *cāyo'yet* scheinbar die beiden in anderen Handschriften überlieferten Lesungen *cārccayet* (z.B. AE) und *yo rccayet* (z.B. B) zusammen.

Die 61 nicht signifikanten Fehler betreffen den Zusatz oder Wegfall von *anusvāra* (Zusatz: 2 Fälle, Wegfall: 5 Fälle) und *visarga* (Zusatz: 1 Fall, Wegfall: 2 Fälle), den Wegfall von *repha* (9 Fälle), die Verwechslung von Vokalen (Vokallänge: 6 Fälle; fehlende Vokal-

2.2.12 Handschrift M

Die erhaltenen Fols. 5–8, 10 und 23 dieses Textzeugen in Newarischrift enthalten Fragmente eines unbekanntes Textes über tantrisches Ritual. Die Fols. 19 und 24–35 enthalten Teile des zweiten, dritten und vierten Kapitels des PuCi (2.50a ...]bhāgāḥ bis 62d yyā[... und 3.7b ...]bilva bis 4.89c pāṭalair dde[...]). Erwähnenswert ist der Kapitelkolophon des dritten Kapitels (*śrīpratāpamallabhūpakārite māyāsiṃhakṛte puṣpacintāmaṇau tṛṭiyapṛakāśaḥ*), der dem in Mss. A, H und Hyparchetypus g überlieferten Kolophon des vierten Kapitels gleicht. Es finden sich 11 signifikante Sonderlesungen in den erhaltenen Textteilen:

- | | |
|---|---------------------------------|
| 1) 3.28b sampūrya st. sampūjya | 7) 4.52c bhyamgais st. puṣpais |
| 2) +3.43 om. niṣedhau | 8) 4.53d arccatas st. arccayet |
| 3) +3.43 dannāc st. darśanāc | 9) 4.70d viśeṣata° st. viśeṣa° |
| 4) 4.19c °varglaiḥ st. °varggair ACI (vaglair EK) | 10) 4.73a vahuś st. muhuś |
| 5) 4.49a yojaye śi° st. yojayec chi° | 11) 4.77a °gandhas st. °gandhan |
| 6) 4.51b dhūstūrakaiḥ st. dhustūraiḥ | |

Insgesamt 35 weitere Fehler nicht signifikanter Natur betreffen den Zusatz von *anusvāra* in zwei, den Wegfall von *repha* in einem und Vokalverwechslungen in neun Fällen (davon Vokallänge: 4 Fälle; *a/e*: 2 Fälle). An sechs Stellen werden dentale und retroflexe Konsonanten verwechselt. Genauso oft kommt es zur Verwechslung der Sibilanten *sa-* und *śa-*. Die Halbvokale *ra-* und *la-* werden drei Mal falsch benutzt, zwei Mal wird für *na-* und *ma-* gelesen. In jeweils einem Fall wird *sa-* für *ma-*, *la-* für *sa-* und *ta-* für *ga-* gelesen. Zwei Ligaturen werden falsch gelesen und eine externe euphonische Verbindung bleibt unausgeführt.

Die Handschrift überliefert keine sinnvollen Varianten als Sonderlesungen und ist deshalb für die kritische Textausgabe uninteressant.

2.2.13 Beziehungen zwischen ABCDEHIKLM?

Drei Textzeugen (A₁₋₃) ließen sich direkt auf das älteste Ms. A zurückführen. Von diesem Ms. scheinen auch die sechs dem Hyparchetypus g zugehörigen Handschriften, zumindest zum Teil, abzustammen. Das Ms. B₁ geht wahrscheinlich auf Ms. B zurück und auch der Hyparchetypus f, dem sechs Manuskripte angehören, scheint von dieser zweitältesten erhaltenen Kopie beeinflusst gewesen zu sein. Die genannten Handschriftengruppen können für die kritische Edition eliminiert werden. Es verbleiben die Handschriften A, B, D, E, H, I, K, L, M und der aus drei Handschriften rekonstruierbare Hyparchetypus c. Wie unten (2.3) näher erläutert, lässt sich letztlich mit vier repräsentativen Textzeugen arbeiten. Auf der Suche nach möglichen Gruppierungen der 10 angesprochenen Versionen des Textes sollen nun aber deren gemeinsame Lesungen untersucht werden.

Das Fragment H überliefert sehr wenig Text in sehr korrupter Gestalt (s.o. 2.2.8) und bleibt im Folgenden außen vor. Übereinstimmungen, die Indizien für einen Zusammenhang zwischen den Textzeugen sein könnten, sind sehr wenige. Bei der Bewertung der Signifikanz dieser Gemeinsamkeiten wurden nicht genau die gleichen Maßstäbe angelegt, wie einleitend angeführt. Jede Lesung wurde in ihrem Kontext betrachtet. So kann das unvermittelte Auftauchen eines Retroflex an einer Stelle, die nicht zu erwarten ist (z.B. *vāmaṇa° ABD st. vāmana*) eher für einen Zusammenhang sprechen als der Wechsel

von Dental zu Retroflex an einer Stelle, die eine Retroflexion verlangt (z.B. *puṣpāṇi* vs. *puṣpāni*). Gemeinsame Sonderlesungen ergeben sich in folgenden Gruppierungen:

AB vs. cDEIKM

2.57c *ḍṛṣṭā* cEIKM : *ḍṛṣṭvā* AB

2.92a *kairavaṃ* cEI : *keravaṃ* D : *kaivavaṃ* AB

4.49c *kṣaṇaṃ* cDEIKM : *ṣaṇaṃ* AB

ABD vs. cEIK

-2.33 *vāmana°* cEK : *vāmaṇa°* ABD

ABcK vs. DEIL

1.122a *raktā śvetā* ca IL : *raktaśvetāś* ca D : *raktaśvetā* ca E; *raktaśvetā* ABK : *vja raktā śvetā* c

Ac vs. BDEIK

2.66b *niḥkānāṃ* BEK : *niḥkāmaṃ* Ac : ...]kānā D : *niṣkānāṃ* I

AcK vs. BDEIL

1.88c **mānaṃ* BDEIL : **mānas* AcK

AD vs. BcEIKL

1.120d *naivārcya* BcEL : *naivāryyaḥ* AD : *naivārcyaṃ* I : *naivārcyaḥ* K

AE vs. BcIKL

1.39c *tuṣṭena* sa cIK : *tuṣṭena saṃ* BD : *tuṣṭena so* A : *tuṣṭenāsu* E

1.95a **kāmartham* BDIKLC : **karmārtham* AE

1.114b *cārcayet* AE : *yo'rccayet* Bc : *yo rccayet* IL : *cāyo'yet* K

4.93c ca AE : *ce* BDK : *ve* c

1.115d *kokilākṣaṃ* AE : *kokilākṣas* BcK : *kokilābjas* I : *kokilākṣyas* L

+2.63b *narasiṃhasyaiva* AE : *narasiṃhasyava* B : *narasiṃhasya* ca I : *narasiṃhasya* K : *narasiṃhasyeva* c?

2.66c *nṛpai°* BDKc : *nṛpe* AE

3.22a *viśeṣam atrāpi* BKIMc : *viśeṣo 'trāpi* A₁E : *vi{{.}}sameṣo 'trāpi* D?

4.22b *sādhakasattamaḥ* AE : *sādhakasattamaḥ* IKMc

4.26a *lodhra°* BKMc : *odhra°* AE

BcD vs. AEIKL

1.2b *puṣpe* AEIKL : *puṣpair* BcD

BcI vs. ADEK(M)

2.92a *śatapatrikā* BcI : *śatapatrikān* ADEK

3.41a *rātrau* BcI : *ātrau* ADEKM

4.5a **sarjodbhavair* I : **sa{{ddo}}^{«rj»}dbhavair* A : **sa[rj]. ...air* B : **sajjodbhavair* c; **saddod-bhavair* K : **sarddodbhavair* EM : **sardod-bhavakair* D

4.86d **janmajaṃ* AEDKM : **janmakam* Bc

BcL vs. ADEIK

1.8b *nirggandhi* ADEK : *nirggandhai* B : *nir-gandhair* L : *nirgandhe* c

BI vs. ADEKM

4.80d **janmajaṃ* AEDKM : **janmakam* BI

BKM vs. AcEI

4.12c *proktā* AcEI : *yoktā* BKM

cD vs. ABEIKM

2.24a *puṇyāni* ABEIK : *puṣpāni* cD

cE vs. ABDIK(LM)

-1.17 *śeṣaḥ* ABDIKL : *viśeṣaḥ* cE

3.17b *labhet* cE : *bhavet* ABDIKM

cEI vs. ABDKL

+1.87 *pūjanīyāni* cEI : *pūjayāni* ABDKL

cI vs. ABDEK(L)

1.20c *prasūnena* ABDEK : *prayūnena* c : *prapūyena* I

1.70c **sragdāmair* ADEKL : **mandāmair* / **mandārair* cI

1.108b *vināśane* ABDEKL : *vināśanaṃ* cI

4.23b *puṣpeṣu* AEKM : *puṣpe* cI

cK vs. ABDEIM

3.13b *śraddhā°* ABDEIM : *śuddhā°* cK

DE vs. ABcIK

1.122a *raktā śvetā* ca IL : *raktaśvetāś* ca D : *raktaśvetā* ca E; *raktaśvetā* ABK : *vja raktā śvetā* c

DEK vs. ABcI(L)

-1.31c *śrī* ABcI : *om.* DEK

-1.58 *tathā* ABcIL : *om.* DEK

-1.86 *tathā* || ABcIL : *om.* DEK

4.96-97 ABcI : *om.* DEK

DI vs. ABcEK

2.54d *janārdane* : *janārdanaṃ* DI

2.73a *keśakīta°* ABK : *keśakīṭa°* cE : *ketakīta°* D : *ketakī* tu I

DK vs. ABcEILM

1.110b *maheśvare* ABcEIL : *maheśvaraṃ* DK

3.43b *unma°* ABcEIM : *munma°* DK

4.52c *puṣpais* cEI : *yumṣpais* A^{pc} : *puṣpas* DK : *bhyaṃgais* M

DL vs. ABcEIK

1.8b *bhāmini* ABcEK : *bhāvini* DL

DM vs. ABcEIK

-3.26 **viśeṣamālā°* A1BEKc : **viśeṣa°* DM

EI vs. ABcDKL

2.81c *vakaṃ* ABDC : *vukaṃ* EI : *om.* K

EK	KM vs. ABCDEI
1.70b °maṇḍalaṃ DIL : °maṅḍaṃ ^{ndi} raṃ A :	3.15c °vicakilā° ABDEIc : °vikacilā° KM
°maṇḍaraṃ c: °maṇḍanaṃ EK	4.8b suputradāṃ ABIC : suputrakaṃ E :
EM vs. ABCDI	supatradāṃ KM
4.43d lohite ABDIc : lohitaṃ EM	sonstige
IM vs. ABCDEK	1.107a priyakaraś caiva EIKL : priyakaraṃ
4.46c puṇyaṃ ABDEKc : puṣpaṃ IM	caiva ADK : priyakaraṃ scaiva B
	2.81a puṣpādeyāni B : puṣpāni «cānyāni / deyāni» A :
	puṣpāni deyāni DKc : puṣpāni deyāni E :
	puṣpāni yo dadyāt I

Was lässt sich aus diesen Gemeinsamkeiten ableiten? So ziemlich jede Gruppierung von Handschriften kommt vor. Meines Erachtens liegt nur eine Schlussfolgerung klar auf der Hand: Es ist von Kontamination zwischen diesen Handschriften auszugehen. Allerdings scheint dabei Ms. A relativ weit entfernt von Ms. I und Ms. M zu sein, sowie Ms. B von Ms. E und Ms. M, denn sie teilen keine Sonderfehler. Dagegen haben D, E und K vier gemeinsame Auslassungen von Text, was Argumente für eine Gruppierung liefert. Auch A und E haben relativ viele Übereinstimmungen. Tendenziell könnte man somit von einer Gruppierung von ADEK versus BcI sprechen.

Der kontaminierte Bereich der Überlieferung betrifft, dies belegen die Datierungen der Mss. sowie der relativ gut Textzustand, die frühe Textentwicklung. Die ersten Abschreiber hatten scheinbar häufig mehrere Abschriften zu ihrer Verfügung. Bedenkt man, dass der PuCi am Hof von Kathmandu entstanden ist (s. Kap. B 1), liegt die Vermutung nahe, dass er an gleicher Stelle auch vervielfältigt wurde und die ersten Kopisten in der königlichen Bibliothek auf mehrere Abschriften zugreifen konnten.

Wie West (1973: 38) erläutert hat, lässt sich bei der Feststellung von Kontamination oft ein klareres Bild zeichnen, wenn man einige Hss. ausschaltet. Hier lohnt es sich vielleicht, allein die datierten Versionen des Textes (ABCDE) näher zu betrachten, denn dies gibt zumindest die Reihenfolge der Entstehung vor. Es lässt sich ein Szenario für die frühe Textentwicklung entwerfen, das aber angesichts der wenigen signifikanten Gemeinsamkeiten als spekulativ zu gelten hat: Im Jahr N.S. 771 (1651) wird das Ms. A abgeschrieben, dessen wichtigste Alleinstellungsmerkmale das Fehlen von Vers 1.58 und Textvarianten in Vers 4.96 sind (s.o. 2.2.1). In den späteren Textzeugen, beginnend in Ms. B ein Jahr nach Ms. A, ist Vers 1.58 stets Bestandteil des Textes und alle von A unabhängigen Mss., die Vers 4.96 überliefern, tun dies in einer anderen Version. In beiden Fällen stellen die später belegten Varianten Textverbesserungen dar. In ein Zitat aus dem *Śivadharma[sāstra]*, das 29 Verse umfasste (1.45–57 und 1.59–74), wird Vers 1.58 aus dem *Śivadharmaśāstra* eingefügt. Dadurch wird zum einen die Betonung der thematischen Zäsur zwischen 1.45–57 (Wertigkeiten der Blütenarten im Vergleich) und 1.59–74 (Verdienste verschiedener Blütenarten) verstärkt. Zum anderen steht der Vers 1.58, in welchem die Blüte des Stechapfel (hier: *kanaka*) als beste Blüte für Śiva gepriesen wird, in Verbindung zur Erwähnung der gleichen Pflanze (hier: *dhustūraka*) in 1.57d. Auch die Veränderung der Strophe 4.96 wertet den Text auf. Anstelle der Formulierung *kṛṣṇācāryasutaḥ śivāhitamatīḥ śrīmatpratāpānugo*, die einzig der Charakterisierung des im Anschluss noch einmal namentlich genannten Verfassers Māyāsiṃha dient, tritt *kṛṣṇā-*

cāryasutaḥ satām iha vinā kaṣṭena vāñchāptaye. Die Nennung des Anliegens des Textes bereichert den Vers inhaltlich.¹⁷ In der zweiten Veränderung der Strophe 4.96 wird das im gesprochenen Sanskrit verwendete, stilistisch aber unschöne *samāptam akaroc* durch *manoḥnam akaroc* ersetzt. Es gibt zwar keine Möglichkeit festzustellen, von wem diese Veränderungen vorgenommen wurden, sie könnten aber im Rahmen der Endkorrektur des Textes entstanden sein. Es liegt im Bereich des Möglichen, dass in diesen Unterschieden zwischen den Mss. A und B Teile der Textredigation zutage treten. Zumindest bleibt festzustellen, dass die in Ms. B und weiteren Handschriften überlieferten Varianten diejenigen sind, die sich in der Überlieferung durchgesetzt haben. Für den Vers 4.96 gilt dies nur eingeschränkt, denn diese wie die letzte Strophe des Textes fehlen in vielen Mss., schon in Ms. D und E, die 12 bzw. 39 Jahre nach der frühesten Abschrift entstanden.

Ms. A trägt damit Merkmale, die, wie oben erläutert, dagegen sprechen, dass es sich um die Urschrift des PuCi handelt. Auch Ms. B und der nicht erhaltene Archetypus c, der vor Ms. C₁, d.h. vor 1660 (N.S. 781) entstanden sein muss, stehen dem Autographen sehr nahe, sind möglicherweise sogar Erstabschriften. Dabei ist nicht auszuschließen, dass sich, wie sich schon in den Unterschieden zwischen Ms. A und B andeutet, die Urschrift, bzw. die autoritative Version des Textes, weiter verändert hat. Mit den Lesungen 2.57c (*drṣṭvā* statt *drṣṭā*), 2.92a (*kaivaram* st. *kairavam*) und 4.49c (*ṣaṇam* st. *kṣaṇam*) teilen die beiden Textzeugen A und B Fehler, wo die anderen Handschriften korrekte (also korrigierte?) Lesungen zeigen. Wie erwähnt verschwinden schon in Ms. D und Ms. E die Verse 4.96–97. Dabei ist D ein für die frühe Überlieferung des PuCi außergewöhnlich fehlerhafter Textzeuge, der möglicherweise eklektisch verfuhr. Und auch Ms. E, das dem Subkolophon zufolge für die königliche Bibliothek von Bhaktapur angefertigt wurde, scheint sich aus verschiedenen Quellen zu bedienen, hatte u.a. vielleicht Zugriff auf A oder dessen Vorlage.

Die frühen Textzeugen reichen nah an die Entstehung des Textes, sie stehen sich aber so nahe, dass sich der genaue Zusammenhang zwischen ihnen kaum klären lässt.

2.3 Variantenträger

Für die Mss. des PuCi ergibt sich ein gemischter Befund, wie dies von West (1973: 15) für eine Handschriftenlage vorausgesagt wird, bei der viele Textzeugen überliefert sind. Für die ältesten Teile der Überlieferung, im Kopf des Stemmas sozusagen, ist von Kontamination auszugehen. Dies betrifft die Mss. A, B, D, E, H, I, K, L, M sowie den Hyparchetypus c. Hier liegt eine offene Rezension mit stark horizontal verlaufenden Überlieferungslinien vor. Außer den außergewöhnlich korrupten Handschriften D und H sind dabei alle Kopien relativ korrekte Zeugen des Textes. Später bildeten sich auch Teile der Rezension, die als geschlossen gelten können, hier verlief die Überlieferung hauptsächlich entlang vertikaler Linien. Sowohl in den von Ms. A abstammenden Mss. A₁₋₃ als auch in den zu den Hyparchetypen c, f und g gehörigen Textzeugen erscheint der Text dabei innerhalb weniger Generationen bis zur Sinnlosigkeit entstellt. Ein *stemma codicum* aller Handschriften zu entwerfen ist angesichts der Sachlage wenig sinnvoll. Die

17 Zu Schluss und Anfangsstrophen des PuCi vgl. Kap. B 2.1.

nicht kontaminierten Teile der Überlieferung sind, dies wurde bereits mehrfach festgestellt, textkritisch irrelevant.

Bei der Auswahl der Variantenträger für die Konstituierung des kritischen Textes wird pragmatisch verfahren (vgl. West 1973: 43), denn wie bereits oben bei den Ausführungen zu den einzelnen Textzeugen skizziert, lässt sich anhand nur weniger Textzeugen alles Mitteilenswerte zum Text belegen. In jedem Fall bieten sich die beiden ältesten Handschriften A und B an, die dem Autograph äußerst nahe stehen. Die geringe Frequenz der Sonderlesungen hebt sie von den restlichen Mss. ab. Es steht zu vermuten, dass es sich um Handschriften der ersten Generation handelt. Diese Vermutung wird auch durch die weitgehend übereinstimmende Zeichensetzung sowie Verwendung von *anusvāra* versus Klassennasalen gestützt. Für die vorliegende Edition werden zusätzlich zu den Mss. A und B nur noch die Lesungen der Textzeugen D und I verzeichnet, denn dies sind die einzigen Handschriften, die sinnvolle Lesungen als Sonderlesungen führen. Vorsicht ist beim Umgang mit ihnen geboten, denn beide stammen von Schreibern, die bewusst Eingriffe in den Text vornahmen. Durch die Annahme dieser beiden Handschriften können zusätzlich alle textkritisch verwertbaren Lesungen belegt werden, die von mehreren Textzeugen geteilt werden. Die Wahl der Mss. ABEI kann auch im Sinne der oben erläuterten tendenziellen Gruppenbildung von ADEK vs. BCI als repräsentativ gelten. Zusätzlich werden im kritischen Apparat diejenigen Varianten durch den Zusatz von „*et al.*“ markiert, die von weiteren Textzeugen aus dem kontaminierten Bereich der Überlieferung geteilt werden. Auf diese Weise wird der kritische Apparat um die vielen sinnlosen Lesungen der weiteren Handschriften erleichtert und es ist dem Leser trotzdem möglich, nachzuvollziehen, welche Varianten in welcher Gewichtung belegt sind.

3 Textausgabe

3.1 Vorbemerkungen

3.1.1 Zur Edition des Sanskrittextes

Wie aus der vorstehenden stemmatischen Untersuchung hervorgeht, handelt es sich im Falle des PuCi um eine seltene Überlieferungslage.¹⁸ Es stehen viele Textzeugen zur Verfügung, die eng verwandt sind. Zudem ist der Überlieferungsabstand der ältesten Handschriften A und B zum Autographen sehr kurz. Der mit Hilfe der Manuskripte herstellbare Text kommt damit dem Autographen nahe.

Die textkritisch relevanten Textzeugen stammen aus einem Teil der Überlieferung des PuCi, in dem von starker Kontamination auszugehen ist. Die Prinzipien der Textkonstitution bei Kontamination wurden von Srinivasan (1967: 3–4, §1.1.5; 29–54, § 1.4) beschrieben: Alles, was die repräsentativen Handschriften, hier ABEI, übereinstimmend überliefern, wird als primär bewertet. Bei uneinheitlichem Befund wird diejenige Variante gewählt, auf die sich die anderen zurückführen lassen, gelegentlich wird dabei eine Lesung durch Emendation gewonnen. Diesem Verfahren werde ich hier grundsätzlich folgen. Im Rahmen der Konjekturekritik werden jedoch auch Lesungen einzelner Handschriften in den Haupttext übernommen, die höchstwahrscheinlich unursprünglich sind, auf *divinatio* der Schreiber zurückgehen. Diese Lesungen, es handelt sich um orthographische Varianten und Flüchtigkeiten,¹⁹ gehörten zwar vermutlich nicht der Urschrift an, entsprechen ihr aber. Gleiches lässt sich über die wenigen Schreibungen sagen, die zusätzlich, meist auf der Grundlage der zitierten Quellentexte, korrigiert werden.²⁰ Damit wird der Text in seiner im Sinne von Katre „originalen Form“ hergestellt, d.h. „by ‚original form‘ we understand the form intended by the author“ (Katre 1954: 30). Benützt ein Autor ein Wort mehrmals in richtiger Orthographie, kann man bei einer einzigen Abweichung davon ausgehen, dass es sich um einen Flüchtigkeitsfehler handelt.

Grammatisch richtige Lesungen, die auf einzelnen Textzeugen, vor allem den tendenziell korrigierten Mss. E und I beruhen, wurden nicht in den Haupttext übernommen, wo erkennbar ist, dass der Autor des Textes orthographische oder grammatische Varianz, die sich aus seinen Quellentexten ergab, tolerierte. Abweichungen von den Normen des klassischen Sanskrit sollten nicht pauschal als hybride Sprachformen bewertet werden, deshalb wurden solche Formen nur akzeptiert, wo sie metrisch bedingt oder einheitlich bezeugt sind oder aber wenn sich mehrere Belege im Text finden.

18 Wie Katre (1954: 19) schreibt, berührt die Textkritik von Sanskrittexten meist weder Autographen, noch deren direkte Kopien. „The chief province of Indian textual criticism deals in the main with copies of copies“ (ebd.: 20). Ein Grund dafür ist sicher, dass man sich bislang vornehmlich auf die Überlieferung sehr alter Texte und solcher mit panindischer Distribution konzentriert hat. Wenn man verstärkt auch Texte jüngerer Datums mit klarer historischer Herkunft, wie beispielsweise die mittelalterlichen Kompendien (Nibandhas) behandelte, würde man sicher häufiger auf Verhältnisse wie beim PuCi stoßen.

19 Für Einzelheiten und Begründungen vgl. die entsprechenden Listen bei der Behandlung der Handschriften A, E und I (s.o. 2.2).

20 Diese Eingriffe sind im kritischen Apparat als Korrekturen (*corr.*) ausgewiesen.

Hybride grammatische Formen sind für buddhistisches (Edgerton 1970), tantrisches (Goudriaan & Schoterman 1988) oder episches Sanskrit (Oberlies 2003) beschrieben worden, und der PuCi bietet in dieser Hinsicht nichts Neues. Vor allem im Bereich der euphonischen Verbindungen lässt sich eine gewisse Varianz feststellen. Überwiegend wird *sandhi* an der Versviertelgrenze ausgeführt, jedoch finden sich auch 24 Beispiele, wo die Verbindung unausgeführt bleibt, in 14 Fällen ist dies metrisch bedingt.²¹ Innerhalb des Verses unterbleibt, meist *metri causa*, an 6 Stellen die euphonische Verbindung.²² In den Prosapassagen finden sich weitere Beispiele.²³ Doppelter *sandhi* ist für die im dritten Kapitel mehrfach belegte Phrase *durgāyānucaro* (3.13d, 33c, 34d) anzunehmen.²⁴ Desweiteren ist eine unterschiedliche Behandlung von *visarga* vor Sibilanten feststellbar. Meist bleibt der auslautende Hauchlaut unverändert. Nach 3.43 (*°devyas satī°*) kommt es zu der für ältere Texte beschriebenen (Stenzler 1995: § 33) Assimilation. In 3.47d und 4.6b, wo *s-* Anlaut eines Konsonantenclusters ist, wird die Verdopplung wieder getilgt. Im Text finden sich einige Vokabeln, die regelmäßig in devianter Orthographie wiedergegeben werden, im einzelnen *krimi°* statt *kṛmi°* (vgl. Böhlingk 1998: s.v.), *durvā* statt *dūrvā*, *kuruṅtha°* und *jhiṅṭhi°* st. *kuruṅṭha°* und *jhiṅṭi°*, (unter dem Eindruck von *guṅa°*) *phālguṅa* statt *phālguna* (vgl. Böhlingk 1998: s.v.). *patra-* und *patrikā-* statt *pattra-* und *patrikā-* (vgl. Böhlingk 1998: s.v.). Diese Schreibungen wurden im Text belassen. In PuCi 1.15d (*pūruṣa-*), 4.67d und 81d (*marūbaka-*) sind Längungen, in 2.25 (*śami-*) die Kürzung, des Vokals metrisch bedingt. Außerdem scheinen für den Kompilator des PuCi feminine Akkusative auf *-ā* und *-ī* akzeptierbar gewesen zu sein.²⁵ Vor allem der nach PuCi 3.43 (*śvetāparājīṭeti*) zitierte Beleg in 4.63d spricht dafür, dass es sich hierbei nicht um einen Flüchtigkeitsfehler handelt. Desweiteren ist die weit verbreitete Verwendung des *ātmanepadīya*-Verbs *labh-* im *parasmaipada* zu bemerken (s. Oberlies 2003: 130). So heißt es regelmäßig und metrisch bedingt *labhet* statt *labheta*. Weitere Abweichungen von der paninäischen Norm werden in den Fußnoten zur Übersetzung angemerkt.

Neben Deviationen, die möglicherweise auf einer flexibleren Auffassung der Regeln der Sanskritgrammatik beruhen, finden sich im Text auch regelrechte Korruptionen. Diese wurden ebenfalls im Text belassen, denn es ist davon auszugehen, dass sie dem PuCi von Anfang an angehörten. In manchen Fällen sind sie sogar schon in den Quellentexten nachweisbar. Vielleicht kann dies sogar als ein allgemeines Merkmal des Genres der Kompilationen gelten. Will der Kompilator seinen Quellen treu bleiben, muss er fast zwangsläufig auch offensichtlich verderbte Lesungen weiter tradieren. Dadurch entstehen „blinde Flecken“ im Text, die von Autor und Leser in Kauf genommen werden, von

21 PuCi **1.8cd**, **22cd**, **24ab**, **34ab**, **35ab**, **36ab**, **41cd**, 49ab, 50cd, **87ab**, **96ab**, **97ab**, 117cd; 2.27ab, **44ab**, 50ab, 66cd, 89ab; **3.3cd**, 17cd, **38ab**; 4.33ab, **49ab**, 93ab. Referenzen in Fettdruck weisen auf Textstellen, an denen die Ausführung des Vokal-*sandhis* zu metrischer Unterzähltheit führen würde. Zu unausgeführtem *sandhi* an der Versviertelgrenze vgl. Goudriaan & Schoterman 1988: 62f.

22 1.24b *arka unmattakas*, 1.40b *bilvena arcayet*, 4.2b *śveta utpalaiḥ*, 4.21b *aparājīṭayā api*, 4.24d *jyeṣṭhe ādhikyam*. Auch bei *dadyāt śvetāparājīṭā* in PuCi 4.63d scheint es sich um kein Versehen des Schreibers zu handeln, denn nach PuCi 3.43 wird diese Textstelle noch einmal zitiert. Goudriaan & Schoterman (1988: 63f.) beschreiben ähnliche Fälle.

23 PuCi +1.87 *pūjānīyāni ity*, +1.134b *tripatreti anukta°*.

24 Für diesen Fall von doppeltem *sandhi* (*-ās + a = ā*) vgl. Oberlies 2003: 40–4.

25 PuCi +3.43; 4.46d, 63b, d; vgl. Edgerton 1970: I, §9.20.

späteren „mutigen“ Kopisten – Schreiber wie die der Textzeugen E und I – oder Kommentatoren dann aber wieder kreativ mit Sinn versehen werden können.²⁶ Einem Texteditor fällt es schwer, solche Lücken zu akzeptieren. Seine Aufgabe ist es, diese zu füllen oder zumindest auf sie zu verweisen. Entsprechend werden sie im Text markiert (eingeschlossen durch Kreuze) und in Fußnoten zur Übersetzung werden die Ursachen für Textverderbnis und/oder Vorschläge zu ihrer Heilung diskutiert.

Weitere editorische Eingriffe in den Text betreffen die Normalisierung und Vereinheitlichung orthographischer Varianten, die hinlänglich bekannte Standard-Idiosynkrasien von Newarischreibern darstellen. Eine Angabe solcher Schreibweisen im kritischen Apparat bzw. das Bewahren falscher Schreibweisen sagt nichts über den Text aus.²⁷ Es handelt sich vielmehr um die flexible Handhabung von Schreibungen, die auf Schreibergewohnheiten, nicht auf den Text zurückzuführen sind. Schon Brough (1954: 353, 362) hat davor gewarnt, die Gewohnheiten von Newarischreibern mit hybriden Sprachmerkmalen des Sanskrit zu verwechseln. Daher wird, wie allgemein üblich, eine Unterscheidung von *ba* und *va* nach gängiger Orthographie eingeführt und die Konsonantendopplung nach *repha* aufgehoben²⁸. Die Behandlung der Vorsilbe *nis*-²⁹ sowie der Gebrauch von *kha* und *ṣa*, *ra* und *la*, *śa* und *sa* und des *avagraha*-Zeichens werden vereinheitlicht und die Regel zur Retroflexion von Nasalen wird durchgängig berücksichtigt. Die Varianz der Manuskripte in Bezug auf diese Punkte ist in Anhang A 1 verzeichnet. In diesem Zuge wird auch die Schreibung des Tempusstamms *gr̥hṇā°*, der in allen Textzeugen durchweg als *gr̥hnā°* erscheint, angeglichen. Die Schreibung *-tvā* für *-ttvā* und *ddha-* für *dhva-* in PuCi 1.139b und -4.70 sind ebenfalls Schreibergewohnheiten (s. Goudriaan & Schoterman 1988: 44), die stillschweigend normalisiert werden. Der textkritische Apparat ist von Normalisierungen ausgenommen.

Abschließend eine kurze Bemerkung zur Metrik: Bis auf die Verse 1.128c–129b, 2.91b–93b in *triṣṭubh* und 2.81b–83b sowie 4.96 in *śārdūlavikrīḍita* besteht der PuCi aus Versen im *anuṣṭubh*-Metrum. Es finden sich einige überzählige Viertel. Zur Behebung des überzähligen *pāda* 1.132a löscht der Hyparchetypus *c ca*, das gleiche tut Textzeuge I in 4.21a. Die *pādas* 2.12c, 16a, c, 17c, 18a, c, 20a sind ebenfalls um eine Silbe zu lang. Es handelt sich dabei um die formelhafte Wendung *-puṣpasahasrād dhi* bzw. *-puṣpasahasrebhyaḥ*, die beliebig durch zweisilbige Blütennamen ergänzt werden kann, bei dreisilbigen Blütennamen jedoch zu diesem metrischen Verstoß führt. Sowohl in PuCi 3.6b als auch in 3.39d kommt der Blütenname *marubaka* in überzähligen Versen vor. Stand hier in der ursprünglichen Form des Verses ein anderer Blütenname?³⁰ Im unterzähligen Viertel 3.22a nehmen Schreiber der Mss. B und I mit *kaścid viśeṣam atrāpi* für *kaścid viśeṣo 'trāpi* zugunsten der metrischen Korrektur ein Kongruenzproblem in Kauf.

26 Zum Umgang der Übertragung ins Newari mit solchen „blinden Flecken“ s. Kap. C 4.

27 Dazu hat B. Kölver treffend bemerkt: „We all know r and l are not interchangeable in Sanskrit, while in Newāri they are [...]. Perpetuating such errors, even if all mss. were to share them, is a pitiful exercise in demonstrating one's superiority“ (1999: 191, Fn. 3).

28 Die Mss. zeigen eine Dopplung nichtaspirierter Konsonanten, meist jedoch keine Dopplung von Aspiraten und Sibilanten.

29 Vgl. Goudriaan & Schoterman 1988: 66. Unter dem Eindruck der Unsicherheit im Umgang mit dieser Vorsilbe ist sicher auch die Schreibung in PuCi 2.66b *niḥkānām* für *niṣkānām* entstanden.

30 Doch schon in den Quellen, aus denen die Verse im PuCi wahrscheinlich zitiert sind, das ist für PuCi 3.6b *DBhT (s. Anhang B 2.2) und für 3.39d ĀC (1983: 156.), steht an diesen Stellen *marubaka*.

3.1.2 Zur Edition des Newaritextes

Der Newaritext wird aufgrund des *stemma codicum* des Hyparchetypus f ediert (s.o. 2.2.6). Dabei bilden die Handschriften $F_1F_2F_4F_5F_6$, hier als Hyparchetypus f_1 bezeichnet, den einen und F_3 den zweiten Überlieferungszweig. Wenn die Lesungen von f_1 und F_3 variieren, muss eine Entscheidung getroffen werden. Diese fällt zugunsten der jeweils sinnvolleren Variante aus. Bei rein orthographischen Varianten werden diejenigen von f_1 bevorzugt. F_3 ist im Gegensatz zu den anderen Handschriften in Nagari geschrieben, sodass Orthographisches auf die Schriftart zurückgehen kann. Orthographische Standardvarianten, die sich in den Handschriften finden, sind folgende:

- 1) śarachi F_1 : śatachi F_3 : śalachi f_2 2) $gva^\circ f_1$: $go^\circ F_3$ (im Interrogativstamm)

Diese Varianten werden im kritischen Apparat nicht extra ausgewiesen. Das heißt, an allen Stellen, an denen der in gva° anlautende Interrogativstamm auftritt, ist zu verstehen, dass F_3 go° liest. Die weiteren Entwicklungen innerhalb des Hyparchetypus f_1 , die meist auf weitere Korruption des Textes hinauslaufen, werden nicht verzeichnet. Lesungen des Hyparchetypus f_2 , der innerhalb von f_1 von den Handschriften F_4 und F_5 gebildet wird, sind nur in Ausnahmefällen relevant (s.u.). Dagegen werden alle Varianten in Blütennamen verzeichnet, da diese Belege für die lexikographische Kenntnis der Schreiber sind, die die Interpretation des Textes bereichern.

Einige Lesungen wurden entgegen der stemmatischen Beziehungen in den Haupttext übernommen.³¹ Dies betrifft zum großen Teil orthographische Varianten und Flüchtigkeiten. Das Newari besitzt gerade hinsichtlich der Orthographie eine große Toleranz. Nicht nur im PuCi findet man „the same word [...] spelt in three to five different ways in the same manuscript, often on the same folio“ (DCN: xiv). Die meisten der angeführten Fälle sind daher als gleichberechtigte Schreibweisen anzusehen.³² Um die Varianz in ihrer gesamten Breite abzubilden, wäre es vielleicht plausibler, die jeweils stemmatisch relevante Lesung zu belassen. Um das Verständnis des Textes zu erleichtern, werden hier aber möglichst einheitliche Schreibungen angestrebt. Einige orthographische Varianten wurden daher entgegen der stemmatischen Verhältnisse gewählt:

- | | |
|--|---|
| 1) 1.7 rati f_2 (lati F_1F_3) | 11) 2.63 alakapāta f_2 (alakapāta F_1F_3) |
| 2) 1.17 makhu f_2 (maṣu F_1F_3) | 12) 2.80 °kāraṇaṃ F_4 (°kālaṃ F_1 : °kālaṇaṃ F_3) |
| 3) 1.36 mayūra° f_2 (mayura° F_1 : mayu° F_3) | 13) 3.8 madatañāo f_2 (madatanāo F_3 : madanāo F_1) |
| 4) 1.38–39 mārgaśira° F_1 (mārgaśīla° F_3F_5) | 14) 3.8 halaṃ chāya F_5 (hālaṃ chāya $F_1F_3F_4$) |
| 5) 1.61 amohmana F_1 (amohmaṇaṃ F_3 :
amohmaṇa f_2) | 15) 3.12–13 kuṃkuma° f_2 (kukuma° $F_1F_3F_6$) |
| 6) 1.98 vaśya f_2 (vasya $F_1F_3F_6$) | 16) 3.14 kaṇṭha° f_2 (katha° $F_1F_3F_6$) |
| 7) 1.125c–126b niṣiddha F_4 (niśiddha F_1 :
nikhiddha F_3) | 17) 3.23 °mālā F_5 (°māla F_3F_4 : °mālamāla F_1F_6) |
| 8) 1.138c–139b saṃkhā F_4 (saṃkā F_1F_3) | 18) 3.35 vaiśākha° F_6 (vaiśāṣa° $F_1F_3f_2$) |
| 9) 1.139c–140 nhasacāto F_4 (nhaścāto F_1F_3) | 19) 3.43 mandārasvāna f_2 (mandālasvāna F_1 :
mandārasvānao F_3) |
| 10) 2.22 bala f_2 (bara F_1F_3) | 20) 4.6 uccātasa F_2 (urccātasa F_1F_3 : urccātanasa
F_4) ³³ |

31 Die textkritisch relevanten Lesungen erscheinen in diesen Fällen im Apparat.

32 Es handelt sich meist um die für das Newari bekannte Varianz von a/\bar{a} , u/\bar{u} , kha/\sa , na/na , $\eta a/ta$, $\eta a/na$, ra/la und $\eta a/sa$; vgl. die Zusammenstellung orthographischer Varianten in DCN: xv.

33 Dass Newarischreiber Doppelkonsonanten gern ein *repha* hinzufügen, wurde bereits von Brough bemerkt und mit der Tatsache verbunden, dass Konsonanten nach *repha* regulär verdoppelt werden. „[A] bond seems to have established between a double consonant and a superscript *r*, and as a result any double consonant may attract to itself a superscript *r*“ (Brough 1954: 354).

- | | |
|---|---|
| 21) 4.7 bala f_2 (bara F_1F_3) | 26) 4.43 jayalape° F_2 (jayarape° $F_1F_3F_4$) |
| 22) 4.10 vaśī° f_2 (vaśa° F_1F_3) | 27) 4.44 māraṇasa F_2F_4 (māranasa F_1F_3) |
| 23) 4.16 iṣṭamitra F_2 (istamitra F_1F_3 : iṣṭamiṣṭa F_4) | 28) 4.77 julānāo F_2 (om. F_1 : julānāo F_3 : julānāva F_4) |
| 24) 4.34 suvarṇṇaprāpti F_2 (sūvarṇṇaprāpta $F_1F_3F_4$) | 29) 4.83 vaśya f_2 (vasya F_1F_3) |
| 25) 4.43 vaśikaraṇasa F_4 (vaśikaranasa F_1 : vaśikaraṇasa F_2F_3) | 30) 4.87 nāśa f_2 (nāsa $F_1F_3F_6$) |
| | 31) 4.88–89b °devao F_2 (°deva F_1F_6 : °devāo F_3 : °deo F_4) |
| | 32) +4.95 mālanāo F_2 (mālanāo F_1F_4) |

Darüberhinaus wurden in 19 Fällen auch dort Lesungen gegen die stemmatischen Beziehungen in den Haupttext übernommen, wo die relevanten Lesungen unabsichtlich verderbt oder ungrammatisch erscheinen:

- | | |
|--|--|
| 1) 1.37 snāna f_2 (sanā F_3 : svāna F_1) | 10) 4.41 bhyāla ādīpana F_4 (bhyāle ādina F_1 : bhyāsa dipana F_3 : bhyāla ādina F_2) |
| 2) 1.40 śivaloka f_2 (śivalo F_1F_3) | 11) 4.66 jilasvāna f_2 (om. $F_1F_3F_6$) |
| 3) 1.59 svānamālā f_2 (svānamālāna F_3 : mālāna F_1) | 12) 4.76 belapatra chāyāna devi rastāyu F_2 (om. $F_1F_3F_4$) |
| 4) 1.77 amohma f_2 (amohmana F_1F_3) | 13) 4.77 na madu f_2 (ne madu F_1F_3) |
| 5) 1.121 abharāti° F_4 (abhāti° F_1F_3) | 14) 4.78 saṃgu du F_2 (saṃgu $F_1F_3F_4$) |
| 6) 1.135 mateva f_2 (teva F_1F_3) | 15) 4.79 ūrdhāmnāya° f_2 (ūddhāya° F_1F_3) |
| 7) 2.27–28b viṣṇuyāke chāla F_3 (viṣṇuyāke $F_1F_3F_4$) | 16) 4.85c–86 nilantarana F_4 (nilantara F_1F_2) |
| 8) 2.46c–47b paramayogi f_2 (parayogi F_3 : palayogi F_1) | 17) 4.88–89b saṃpūrṇṇa pāpa F_2 (saṃpūrṇṇa $F_1F_3F_6$: pāpa saṃpūrṇṇa F_4) |
| 9) 2.82 kadamba° F_4 (kamba° F_1F_3) | 18) 4.93 phuyu F_1F_6 (phala layiva F_3 : hala layiva F_4 : julasāṃ hala layio F_2) |
| | 19) +4.95 chāya teo F_4 (chāya mateva F_1F_3 : chāya mateo F_2) |

In drei Fällen (Nr. 2, 5, 9) werden fehlende Silben ergänzt. Wörter werden in ihrer korrekten grammatischen Form wiedergegeben (Nr. 3, 4, 16). Schreiber nehmen Ergänzungen vor, die in parallelen Konstruktionen belegt sind: So ist in Nr. 7 mit *-yāke chāla* der Standardformulierung genüge getan. Für die Ergänzung in 4.78 findet sich eine Parallele in PuCi 3.45 und für 4.88–89b unmittelbar zuvor in 4.84–85b. Andere Ergänzungen füllen Übersetzungslücken. Nur der Hyparchetypus f_2 überträgt in 4.66 mit *jilasvāna* Sanskrit *jāti* und nur Ms. F_2 übersetzt den *pāda* 4.76d. Auch in anderen Fällen wird der Text durch sinnvolle Veränderungen in Übereinstimmung mit dem Grundtext gebracht (Nr. 1, 8, 10, 13, 15). Nur stemmatisch nicht relevante Textzeugen geben eine vom Sanskrit vorgegebene Verneinung (Nr. 6) bzw. fehlende Verneinung (Nr. 19) wieder. In PuCi 4.93 schließlich entspricht allein die Lesung der Mss. F_1 und F_6 mit *saṃpatti phuyu* dem Sanskrit (*harec chriyam*). Die Aufnahme dieser Varianten bewegt sich stets im Bereich dessen, was man als Beseitigung von „slips of the pen“ bezeichnet. Wenn darüber hinaus gelegentlich eine Lesung korrigiert wird, geschieht dies ebenfalls in diesem Sinne:

- | | |
|--|--|
| 1) 1.36 dānāva corr. (dañāva f) | 4) 2.3–4b sakaleña corr. (saleña F_1F_3 : salekaña F_4) |
| 2) 1.66–67 dānāva corr. (dañāva f) | 5) 3.23 rūpasvāna corr. (lupasvāna f) |
| 3) 1.133 ceyāva hayā corr. (cayāva hayā F_1F_3 : °cayā F_4 : °ceyā F_2) | 6) 4.75 cavala° corr. (cava° f_1 : cava° F_3) |

Für 1.133 ist anzunehmen, dass dort *kāpalasa pola ceyāva hayā svāna* („eine Blüte, die in Stoff zu einem Bündel **geschnürt** herbeigebracht wurde“) stehen sollte. Das Verb kommt in seiner für das moderne Newari angegebenen Schreibung (*ciye*; s. Srethacharya 1981: 34, Nr. 120) in PuCi 4.37 mit *kisi dvālasa ciya phayu* („man kann einen Elefanten an der Tür festbinden“) noch einmal vor. Emendationen Nr. 4 und 6 ergänzen offenbar

fehlende Silben und in den anderen drei Fällen wird die im Text sonst übliche Schreibung gewählt.

Weitere editorische Eingriffe betreffen, wie im Sanskrittext, die Unterscheidung von *ba* und *va*, sowie die Beseitigung der Konsonantendopplungen nach *repha*. Wie bereits in den Manuskriptbeschreibungen erwähnt (s.o. Fn. 4), werden aspirierte Nasale und Halbvokale der Aussprache folgend als *nh-/nh-/mh-/lh-* wiedergegeben, während die Schreiber durchgängig die Ligaturen *hn-/hn-/hm-/hl-* verwenden. Sonstiger Gebrauch von Nasalen, von *ra* und *la*, *śa* und *sa* etc. wird dagegen nicht standardisiert, da es sich im Newari um zulässige gleichberechtigte Schreibweisen handelt. Die Zeichensetzung, die in den Manuskripten variiert, wird dagegen vereinheitlicht. Satzenden innerhalb von Versen werden dabei mit einfachem *daṇḍa* markiert. Wenn der Satz über einen Vers hinausgeht, die Syntax aber nicht mit dem Sanskrit übereinstimmt, weil es sich beispielsweise um Zusammenfassungen handelt, werden Verse zusammengezogen. Die Versnummern erscheinen am Ende der Verse. Teilweise erscheinen diese Versnummern auch, wenn ein Satz noch nicht zu Ende ist. Doch nicht immer kann die Übertragung einem einzigen Vers zugeordnet werden. In solchen Fällen erscheinen zusammenfassende Nummerierungen (z.B. 4.80–81b).

Meine Edition berücksichtigt nur die Version des Newaritextes in den Handschriften der Gruppe f. Die weitere Entwicklung dieses Textes, die in den Mss. New₁₋₄ (s.o. 1.2.4–7) überliefert ist, bleibt außen vor. Dabei handelt es sich um eine Verselbständigung des Newaritextes. Der Ausgangstext ist darin zwar noch erkennbar, hat aber, je nach Handschrift, mehr oder minder großzügige Änderungen erfahren. Die vier Mss. geben nahezu eigenständige Versionen des Textes wieder, deren Abweichungen vom hier verzeichneten Text in einem kritischen Apparat schlicht nicht zu erfassen sind.

Als Beispiel mag die Handschrift New₄ (NGMPP E 596/3) dienen, die am stärksten vom hier rekonstruierten Text abweicht. Augenfälligstes Merkmal ist die Einführung einer durchgängigen Dialogstruktur, wodurch der Inhalt des Textes als eine Unterhaltung zwischen Śiva (Mahādeva) und Pārvatī präsentiert wird. Häufig wird als einleitende Konjunktion *hanam*, „wieder, wiederum“, hinzugesetzt, vielleicht vergleichbar mit dem Gebrauch von Sanskrit *punar* in puranischen Texten.³⁴ Desweiteren ist zu beobachten, dass Wörter und Phrasen weiter sanskritisiert werden, was der allgemeinen Tendenz in jüngeren Newaritexten entspricht.³⁵ Wörter werden häufig mit *mahā-* präfigiert und aus einer Formulierung wie *kāya ādipana santati* in PuCi 1.96 wird *supūtrarābha*. Auch die Lexik scheint überformt. Pronominale Formen von *amo-* weichen regelmäßig *thva* und *o (va)*, aus *adipana* wird die jüngere Form *adina* und aus *sakala samasta*. Schließlich gibt es inhaltliche Verkürzungen und weitere Verse verschwinden. Das genaue Studium der späteren Versionen der Newariübertragung wäre hinsichtlich der Sprachentwicklung des Newari möglicherweise interessant, kann zum Text des PuCi jedoch kaum Neues beitragen.

34 Bonazzoli (1983: 81–7) hat sich mit der Funktion von *punar* in den Purāṇas beschäftigt, wo „the word *punah* is repeated as a kind of refrain at the beginning of many *kathā-s* or *stotra-s* and the like, as well as when a ritual or a *vrata* is described or a new topic is introduced“ (ebd.: 81).

35 „However, as we come to later eighteenth- and nineteenth-century texts there is a marked tendency to borrow, and use learned vocabulary—so much so that very often only the grammar of the text is Newari, the lexical items nearly all form loanwords“ (DCN: xiii).

3.1.3 Zur Übersetzung

Es wird eine Übersetzung angestrebt, die dem Original so treu wie möglich, mit Hinblick auf Stil und Verständlichkeit jedoch so frei wie nötig ist. Einige generelle Bemerkungen vorab: Eckige Klammern werden benutzt, um textliche Ergänzungen vorzunehmen, die dem Verständnis dienen. Runde Klammern kennzeichnen Erklärungen oder werden benutzt, um Sanskritbegriffe wiederzugeben. Zweisprachige Komposita werden durch einen Bindestrich verbunden. Bei Blütennamen werden sie der Auflösung des Kompositums vorgezogen (*kadamba*-Blüten statt Blüten des *kadamba*). Die Namen der Blüten werden unübersetzt reproduziert, denn in vielen Fällen ist es unmöglich, ein eindeutiges gegenständliches Äquivalent anzugeben. Die Identifikation von Pflanzennamen ist kontextabhängig und wird durchaus flexibel gehandhabt. Mehr noch, von stabilen oder sich linear entwickelnden Zuordnungen nach dem Original-Korruption-Schema auszugehen, geht am Charakter eines Textes wie dem PuCi vorbei (vgl. A. Zotter in *Druck a*). Daher werden hier im Anschluss an die Edition (Kap. A 4) die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten botanischer Identifikation für jeden Namen separat diskutiert. Götternamen werden weitgehend übersetzt, bis auf gebräuchliche wie Śiva, Mahādeva, Keśava, Narasiṃha oder Caṇḍikā. Nur, wenn nicht aus der Stellung des Verses im Text hervorgeht, welche Gottheit gemeint ist, wird ein entsprechender Hinweis ergänzt.

Verbale und syntaktische Formen sind redundant. Um diese Redundanz in der Übersetzung zu vermitteln, wird das begrenzte Repertoire von Verben für „verehren/Ehre erweisen“ mit Blüten, Blüten „geben/darbringen“ bzw. „aussondern“ sowie für „erhalten/erreichen“ wird standardisiert übersetzt:

√arc (CS.)	Ehre erweisen	√yaj	opfern
mit abhi-	beehren	√yam	reichen
√āp	erlangen	mit pra-	darreichen
mit ava-	erreichen	mit sampra-	darreichen
mit pra-	erhalten	√yuj	gebrauchen
√ṛ (CS. arpayā)	darbringen	√labh	bekommen
√kṛp (CS.)	opfern	√varj	meiden
√car	gebrauchen	mit vi-	vermeiden
mit ā-	anwenden	mit pari-	vermeiden
mit samā-	verwenden	√ ¹ vid	
√tyaj	weglassen	mit ni-	darbringen
√dā	geben	mit vini-	anbieten
√pūj	ehren	√ ² vid	erwerben
mit pari-	verehren		
mit pra-	verehren		
mit sam-	beehren		

Fußnoten werden benutzt, um grammatische Unstimmigkeiten und Vorschläge zu textkritischen Korrekturen des Textes sowie Übersetzungsprobleme zu kommentieren. Gelegentlich wird dabei auf andere Teile der Arbeit verwiesen. Schlussendlich dienen Fußnoten dazu, Abweichungen der Newariübertragung³⁶ vom und die Ergänzungen zum Grundtext anzumerken. Auf eine vollständige Übersetzung des Newaritextes wird ver-

³⁶ Ich spreche von einer Übertragung, weil es sich beim Newaritext weder um eine wortwörtliche Übersetzung handelt – denn gelegentlich finden sich erklärende Zusätze – noch um einen Kommentar – dazu kommen Erläuterungen nicht systematisch genug zur Anwendung – handelt.

zichtet. Der Text entspricht in Lexik und Grammatik dem von Standardreferenzwerken zum Klassischen Newari Verzeichneten (DCN; Jørgensen 1936, 1941). Die schon für den Sanskrittext bemerkte sprachliche Redundanz³⁷ bis hin zur Formelhaftigkeit verstärkt sich in der Übertragung ins Newari weiter. Als einziges Verb für verehren/darbringen etc. werden Formen von *chāye*, „opfern“ (Sresthacharya 1981: 75, Nr. 245), benutzt, für das Erhalten von Verdiensten *lāye*, „bekommen“ (DCN: s.v. *rāya*). Auch die Syntax erschöpft sich zum großen Teil in stets wiederkehrenden Grundtypen. Wo ungewöhnliche Formulierungen oder grammatische Formen auftreten, werden diese wiederum in Fußnoten angemerkt.

³⁷ Diesen Aspekt des PuCi habe ich bereits früher (Krause 2005: 78–85) ausführlicher behandelt.

3.2 *Puṣpacintāmaṇi*

Sanskrit – Newari – Deutsch

[siddham] śrī ganeśāya namaḥ
[siddham] ABE^{et al.}: om. I

- 1.1 kāmadaṃ kāmadaṃ natvā nītvā matimatām matam |
puṣpacintāmaṇiṃ kurve vāñchitārthaniketanam ||

|| tatrādaṃ sāmānyataḥ puṣpamāhātmyaṃ likhyate || tad uktaṃ śivarahasye³⁸ ||

- 1.2 puṣpair devāḥ prasīdanti puṣpe devās ca saṃsthitāḥ |
2b puṣpe AEI^{et al.}: puṣpair B^{et al.}.
kiṃ cātibahunoktena puṣpasyoktim atandrikām ||

- 1.3 paraṃ jyotiḥ puṣpagataṃ puṣpeṇaiva prasīdati |
3a paraṃ BEI^{et al.}: pare A; 3b puṣpeṇaiva ABE^{et al.}: puṣperamaiva I.
trivargasādhanam puṣpaṃ puṣṭīśrīsvargamokṣadam ||

- 1.4 puṣpamūle vased brahmā puṣpamadhye ca keśavaḥ |
puṣpāgre ca mahādevaḥ sarvadevāḥ sthitā dale ||

thana ādisa sāmānyana svānayā mahimā lhāya tañā — svānana sakala devatām pra-
sanna juva | svānasa devatāpani sakaleṃ coṇa-1.2- tavadhaṇa jyoti svānasam coṇa |
āmo jyoti svānanam pratyakṣa juva | svānanam dharma artha kāma sādharape puṣṭi
juyuva sampatti dayu svargabhogya biyuva mukti biyuva-1.3- svānayā cusa brahmā
basalapu | svānayā dathusa keśava basalapu | svānayā cosa mahādeva basalapu | svāna-
yā halasa devatā sakaleṃ basalapu-1.4-

1.3 ...]dayu F₅; 1.4 brahmā vasalapu F₃: brahmā vasarapu f₁; svānayā cosa mahādeva vasalapu f₁:
om. F₃; sakaleṃ vasalapu F₃: sakaleṃ vasarapu f₁.

|| atha sāmānyataḥ puṣpavivaraṇam || śivapurāṇe³⁹ ||

- 1.5 devānām śuklapuṣpaṃ tu durgandham dānavās tathā |
karkaśam lohitaṃ caiva rākṣasānām prakīrtitam ||

- 1.6 uddhṛtam vāpy avelāyām puṣpaṃ tv anyena puṣpitaṃ |
6a vāpy ABE^{et al.}: vāth I; 6b tv BEI^{et al.}: ty A.
tat puṣpaṃ tu piṭṭṇam syāt satyaṃ devi bravīmy aham ||

thana sāmānyana svāna byāgara phyāñā — toyu svāna dhāko devatāpanisa | nadhāva
dhāko dānavapanisa | kvācu hyāṇu svāna dako rākṣasapanisa-1.5- abelasa thvayā
svāna mevana hoyakā svāna piṭṭṇapanisa-1.6-
-1.6 phyāñā f₁: pphāñā F₃; 1.6 abelasa f₁: abelāsa F₃.

|| atha sāmānyataḥ puṣpadānaphalam || bhaviṣyapurāṇe⁴⁰ ||

°dāna° ABI^{et al.}: °dānam E.

- 1.7 tapaḥśīlaguṇopete pātre vedasya pārage |
daśa dattvā suvarṇāni yat phalaṃ kusumeṣu tat ||
7c daśa datvā ABI^{et al.}: datvā daśa E; suvarṇāni BEI^{et al.}: suvavarṇāni A.

thana sāmānyana svāna chāyāyā phala — tapasvī svabhāva bhiṇa guṇa dayāva coṇa
vedasava thathe ṇaṇa brāhmaṇayāta cayacha lati luyā lyākhana chagula suvarṇa

38 Nicht identifiziertes Zitat.

39 Nicht identifiziertes Zitat.

40 Nicht identifiziertes Zitat.

Erfolg! Dem glückseligen Gaṇeśa Verehrung!

- 1.1 Nachdem ich mich vor dem wunschgewährenden Śiva (wörtl. „Wunschgewährer“) verneigt [und] die Ansicht der Weisen herangezogen habe, verfasse ich den *Puṣpacintāmaṇi* (wörtl. „Blütenwunschujuwel“) als Hort, der dem Ersehnten dienlich ist.

Dabei wird zu Beginn die Großartigkeit Blüten im Allgemeinen aufgeschrieben. Dies wurde im *Śivarahasya* gesagt:

- 1.2 Durch Blüten sind die Götter wohlgesonnen und in der Blüte weilen die Götter. Was nützt es viel zu sagen? Die Rede über die Blüte ist unerschöpflich.⁴¹
- 1.3 Das höchste Licht ist in die Blüte eingegangen, eben durch die Blüte wird es manifest.⁴² Die Blüte erfüllt die drei Lebensziele,⁴³ gewährt Gedeihen, Wohlstand, [Zugang zum] Himmel [und] Befreiung.
- 1.4 Im Stiel⁴⁴ der Blüte wohnt Brahmā, in der Mitte der Blüte Keśava, in der Spitze der Blüte Mahādeva, auf dem Blütenblatt befinden sich alle Götter.

Nun eine Erläuterung zu Blüten im Allgemeinen, im *Śivapurāṇa*:

- 1.5 Für Götter ist die weiße Blüte, ebenso für die *dānavas*⁴⁵ die schlecht riechende, die grob [gestaltete] sowie die rote für die *rākṣasas* vorgesehen.
- 1.6 Die zur falschen Zeit gepflückte oder aber diejenige Blüte, die durch etwas anderes⁴⁶ erblüht ist – eine solche Blüte jedoch sei für die Ahnen, ich sage die Wahrheit, Göttin.

Nun das Resultat der Blütengabe im Allgemeinen, im *Bhaviṣyapurāṇa*:

- 1.7 Das Resultat, [das man erwirbt], wenn man einem würdigen Empfänger, der voll von Tugenden ist wie Selbstzucht, Sittlichkeit etc. [und] den Veda gemeistert hat,⁴⁷ zehn *suvarṇas*⁴⁸ gegeben hat, [liegt] in Blüten[gaben].

41 *puṣpasyoktim atandrikām* – der Akkusativ macht keinen Sinn; Textverderbnis ist wahrscheinlich. Im *Puṣpasāra* wird dieser Vers aus einem *Yāmala* zitiert, *pāda* d: *puṣpasyotir matallikā* (die Rede über die Blüte ist von Vortrefflichkeit). Womöglich geht die Lesung des PuCi über mehrstufige Korruption darauf zurück (etwa: *oktir mmatallikā* > *oktim matallikā* > *oktim atandrikā* > *oktim atandrikām*).

42 *prasīdati* – hier: klar, deutlich werden, wird im New. mit *pratyakṣa juva* noch direkter gefasst.

43 *trivarga*^o – New. paraphrasiert: *dharmā artha kāma*.

44 *puṣpamūle* – die Übersetzung folgt New. „im Stiel“ (*cusa*).

45 *dānavās* – ungrammatisch *m.c.*; analog zu den anderen Vierteln des Verses sollte *dānava-* nicht im Nominativ sondern im Genitiv Plural stehen. Doch *dānavāṇām* würde das Metrum stören. A. Sanderson vermutete, dass *dānavās* auf einen kontrahierten Genitiv Plural (*dānavām*) zurückgehen könnte.

46 *anyena puṣpita* – auch im New. („die von jemand anderem/durch etwas anderes zur Blüte gebrachte Blüte“ *mevana hoyakā svāna*) bleibt offen, ob die Ursache des Erblühens eine Person oder ein Umstand ist. Gemeint ist vielleicht künstliche Reifung; vgl. PuCi 1.133a, wo künstlich erblühte Blüten und PuCi 3.45, wo künstlich gereifte Früchte als für Götter ungeeignet erwähnt werden.

47 *pātre* – New. explizit: *brāhmaṇa*.

48 Im New. wird der Wert eines *suvarṇa* mit 81 *rati* Gold angegeben (*cayacha rati luyā lyākḥana chāgula suvarṇa dhāya*). Die gleiche Definition findet sich in PuCi 2.1. Dies könnte vielleicht auf die auch heute nicht nur in Kathmandu übliche Praxis weisen, rituelle Geschenke nicht in runden Summen, sondern um eine Einheit überzählt zu geben. Auch beim Entäußern von Waren zu einem symbolischen Preis werden Summen von 1,25 Rs. oder Ähnlichem gefordert. Wenn man einen Lehrer entlohnt, geschieht dies ebenfalls in „überzählten“ Summen; vgl. Liehnhard (2007: 162, Fn. 8).

dhāya thathim̄ jigula suvarṇa dāna biyāna phala dako svāna chaphola chāyāna deva-
yāke amaḷ phala lāya du-1.7- nadhāva svānaṣaṃ thvatiṇa phala | svānamālasaṃ śara-
chi suvarṇa dānayā phala | śivaliṅga tokapuyaka chāyāyā ananta phala-1.8-⁴⁹
1.7 rati f₂ : lati F₁F₃; amaḷ° f₁ : amaḷ° F₃; lāya du F₃ : rāya du f₁; 1.8° mālasaṃ f₁ : mālamaṃ F₃.

|| śivadharmasaṅgraha⁵⁰ ||

1.8 daśasauvarṇikaṃ puṣpaṃ nirgandhi yadi bhāmini |

8b nirgandhi AEI^{et al.} : nirgandhai B.

śatasāhasrikā mālā anantaṃ liṅgapūraṇe ||

8d °pūraṇe ABI^{et al.} : °pūjaṇe E^{ac} : °pūjane E^{pc}.

1.9 nirgandhikusumasyāpi vidhiḥ khyāto dvijottamāḥ |

9a nirgandhi° ABE^{et al.} : nirgandha° I.

śobhanair divyagandhādyaiḥ śṛṇu tatra tu yat phalam ||

nadhāva svānayāṃ thvatiṃ phala | nasāka bhim̄ svāna chāyāyāṃ viśeṣana phala lhāya
tañā-1.9-

1.10 ekapuṣpapradānena liṅgeṣu pratimāsu vā |
aśītikalpakoṭīnāṃ durgatiṃ na naro vrajet ||

śivaliṅgasa julasāṃ meva devatā pratimāsa julasāṃ svāna chaphola chāyāna cayakoṭī
kalpato ḍayā lyākhana amoyāta naraka vāsa mumāla-1.10-

1.11 yasya vṛkṣasya puṣpāṇi patrāṇi ca phalāni ca |
mahādevāya yuktāni so 'pi gacchet parāṃ gatim ||

11d parāṃ AEI^{et al.} : parāṃ | B.

mahādevayāta chāya teva simāyā svāna hala se thva svatāṃ mahādevayāke chāvamha
parama gati lāka-1.11-

1.11 svatāṃ f₁ : sotāṃ F₃.

|| śivadharme⁵¹ ||

1.12 svayam utpādya puṣpāṇi yaḥ svayaṃ pūjayec chivam |
tāni sākṣāt pragrṇṇāti bhaktitaḥ satataṃ śivaḥ ||

gvamhanaṃ thama piyā svānamāsa svāna hoyakāva bhaktina mahādevayāke chāla
amo svāna sākṣātkāraṇa mahādevana grahana yāta-1.12-

1.13 pratyekaṃ muktapuṣpāṇāṃ daśasauvarṇikaṃ phalam |

13a °kaṃ mukta° AB^{et al.} : °kamukta° EI.

sragribaddheṣu teṣv evaṃ dviguṇaṃ phalam iṣyate ||

13c sragrivaddheṣu ABE^{et al.} : agrivaddheṣu I; 13d iṣyate corr. ŚDh 5.97 : iṣyate Mss.

svāna chaphola chāyāna lu jitolā dāna biyā phala svānamāla hañāva chāyāyā dugana-
chi phala-1.13-

chāyāna f₁ : chāyānaṃ F₃; biyā f₁ : biyāyā F₃; svāna° f₁ : svānana F₃; chāyāyā F₃F₄ : chālasā F₁ :
chālayāyā F₅.

49 Der Newaritext greift auf 1.8 vor.

50 Śivadharmasaṅgraha 5.70–72, 112.

51 Śivadharmasāstra 5.118, 97.

Im *Śivadharmasaṅgraha*:

- 1.8 Eine Blüte ist zehn *suvarṇas* wert, wenn sie ohne Geruch ist, Schöne, eine Girlande ist einhunderttausend [*suvarṇas* wert],⁵² unendlich [ist das Resultat], wenn man ein *liṅga* vollständig [mit Blüten] bedeckt.
- 1.9 Diese Regel gilt sogar für die geruchlose Blüte,⁵³ ihr Besten unter den Zweimalgeborenen. Höre, mit hübschen [Blüten], die himmlischen Duft etc.⁵⁴ besitzen, gibt es dabei jenes Resultat:
- 1.10 Durch die Gabe einer einzigen Blüte an *liṅgas* oder Götterstatuen gelangt ein Mensch für 800 Millionen Weltperioden (*kalpa*) zu keiner schlechte Existenz.⁵⁵
- 1.11 Sogar derjenige, dem ein Baum gehört, dessen Blüten, Blätter oder Früchte für Mahādeva benutzt werden, erreicht die beste Existenz.⁵⁶

Im *Śivadharmā[śāstra]*:

- 1.12 Wenn jemand eigenhändig Blüten gezüchtet hat und Śiva selbst verehrt, nimmt Śiva diese [Blüten] immer persönlich voll Hingabe an.
- 1.13 Das Resultat jeder einzelnen der losen Blüten entspricht zehn *suvarṇas*. Sind diese sogar zu einer Girlande gebunden, ist doppeltes Resultat zu erwarten.

52 New. abweichend: Bei einer Blütenkette [gibt es] das Resultat einer Gabe von hundert *suvarṇa*.

53 *nirgandhikusumasyāpi* – für *nirgandhakusuma*^o unter dem Eindruck von 1.8b (vgl. 1.110b *nirgandhakusuma*-)? Vielleicht ist die Bildung *gandhi*^o für *gandha*^o auch verbreiteter, vgl. PuCi 4.68c *sugandhiśvetalohityaiḥ*.

54 *divyagandhādyaiḥ* – die Lesung könnte auf *divyagandhādhyaiḥ* („voll von göttlichem Duft“) zurückgehen (Vorschlag J. Benson). Die Tatsache, dass *ḍha* auch in PuCi 2.55cd fehlinterpretiert wird, macht dies plausibel. Allerdings ist *gandhādyaiḥ* schon im ŚDhS belegt.

55 New. konkreter: „...für den ist kein Verweilen in der Hölle nötig“ (*amoyāta narakavāsa mumāla*).

56 New. abweichend: „Derjenige, der Mahādeva Blüte, Blatt [und] Frucht, diese drei opfert, [die] von einem Baum [stammen, mit dem man] Mahādeva opfern darf, erreicht die beste Existenz“ (*mahādevayāta chāya teva simāyā svāna hala se thva svatām mahādevayāke chāvamha parama gati lāka*).

|| suvarṇaparimāṇam āha || bhārate⁵⁷ ||

1.14 pañcakṛṣṇalako māṣaḥ suvarṇas te tu ṣoḍaśa |

14b ṣoḍaśa AE^{et al.} : ṣoḍaśaḥ BI.

kṛṣṇalako guñjā || tena || sahasrapuṣpadāne daśasahasrasuvarṇadānaphalam || sahasrapuṣpāṇām mālādāne viṃśatisahasrasuvarṇadānaphalāvāptir ity arthaḥ ||

tena || ABI^{et al.} : tena E^{et al.}; °dāne vi° ABI^{et al.} : °dāne || vi° E.

suvarṇayā parimāna lhāya taṇā mahābhāratayā vacana — nāgola khayamugalayā gesu luṃna chagula māṣa dhāya amo jimakhugula māṣana chagula suvarṇa dhāya-1.14ab-
dolachi svānapholayā svānamālā chāyāna niyadola suvarṇa dāna yānā phala lāka ||
+1.14ab chāyāna f₁ : chāyānaṃ F₃.

|| śivarahasye⁵⁸ ||

puṣpaiḥ pañcabhir apy atra pūjayitvā maheśvaram |

1.15 daśānām aśvamedhānām phalam prāpnoti pūruṣaḥ ||

15b pūruṣaḥ AEI^{et al.} : puruṣaḥ B.

svāna nāphola mahādevayāke chāyāna jigula aśvamedhayajñayā phala lāka-1.14c-15b
1.14c-15b chāyāna f₁ : chāyānaṃ F₃.

aṣṭabhir vā śivaṃ puṣpair abhyarcya vidhinā naraḥ |

1.16 prayāti śāṅkaraṃ dhāma kiṃ punar yaīḥ sahasraśaḥ ||

16b kiṃ AEI^{et al.} : ki B.

vidhāna pūrvakana svāna cyāphola mahādevayāke chāyāna antakārasa śivaloka vāsa
adhika chāvamhayā guli phala lhāya-1.15c-16b-
1.15c-16b vidhāna f₁ : nidhāna F₃; anta° f₁ : anna° F₃.

|| atha śivārcane puṣpanirṇayaḥ || tac ca dvididham || vihitam niṣiddham ceti || tad uktam śivarahasye⁵⁹ ||

śivārcane ABE^{et al.} : śivārcana I.

kānicid vihitāniḥa niṣiddhāni ca kānicit ||

puṣpāṇīti śeṣaḥ || niṣiddhavihitam iti kecit ||

thana śivapūjāyā svāna nirṇaya yāya taṇā — amo netā prakāra vihita chaguli ni-
khiddha chaguli-1.16cd-

|| tatrādau śive vihitāni nirūpyante || śivadharme⁶⁰ ||

śeṣaḥ ABI^{et al.} : viśeṣaḥ E^{et al.}; śive ABE^{et al.} : śiva I.

1.17 puṣpair arāṇyasambhūtaiḥ patirair vā girisambhavaiḥ |

17a arāṇya° BEI^{et al.} : ananya° A.

aparyuṣitanīśchidraiḥ prokṣitair jantuvarjitaiḥ |

17d prokṣitair E : prokṣatair ABI^{et al.}; °varjjitaiḥ ABI^{et al.} : °vajjitaiḥ E.

1.18 ātmārāmodbhavair vāpi bhaktyā sampūjayec chivam ||

18b sampūjayec ABI^{et al.} : sampūjayac E.

57 Im *Mahābhārata* nicht identifiziert, dafür in *Mānavadharmasāstra* 8.134cd.

58 Nicht identifiziertes Zitat.

59 Nicht identifiziertes Zitat.

60 *Śivadharmasāstra* 5.71–72b.

Das Gewicht eines *suvarṇa* wird definiert, im [*Mahā*]bhārata:

1.14 Fünf *kṛṣṇalakas* sind ein *māṣa*, derer 16 jedoch ein *suvarṇa*.⁶¹

Kṛṣṇalaka [bedeutet] *guñjā*. Daher [gilt]: Bei einer Gabe von tausend Blüten gibt es das Resultat einer Gabe von zehntausend *suvarṇas*. Dies bedeutet, dass man bei einer Gabe einer Girlande aus tausend Blüten das Resultat einer Gabe von zwanzigtausend *suvarṇas* erlangt.

Im *Śivarahasya*:

Ein Mensch,⁶² der dabei Maheśvara mit nur fünf Blüten geehrt hat,

1.15 erhält das Resultat von zehn *aśvamedha*-Opfern.

Ein Mann, der Śiva jedoch regelgerecht mit acht Blüten beehrt hat, geht zur Stät-

1.16 te, die Śaṅkara gehört. Was erst, wenn [er ihn] mit solchen zu Tausenden [verehrete]?

Nun die Bestimmung der Blüten in der Verehrung des Śiva. Sie (d.h. die Blüte) ihrerseits ist zweifach [bestimmt], nämlich als vorgeschrieben (*vihita*) und untersagt (*niṣiddha*). Dies wurde im *Śivarahasya* gesagt:

Hierbei sind einige vorgeschrieben und einige untersagt.

„Blüten“ ist zu ergänzen. Einige [nennen eine zusätzliche Kategorie]: untersagt-vorgeschrieben (*niṣiddhavihita*).⁶³

Dabei werden zu Beginn die für Śiva vorgeschriebenen [Blüten] dargestellt. Im *Śivadharmasāstra*:

1.17 Mit Blüten, die aus der Wildnis stammen oder Blättern, die in den Bergen gewachsen sind, die unverwelkt, ohne Löcher, rituell besprenkelt (*prokṣita*) [und]

1.18 frei von Insekten sind, oder auch mit solchen, die aus dem eigenen Garten stammen, soll man Śiva in Hingabe verehren.

61 *kṛṣṇala/raktikā/guñjā* bezeichnet die Beere des *Abrus precatorius* L. (Abb. A 28), die ein Gewicht von ca. 0,118g hat und auch heute noch als Goldgewicht in Gebrauch ist. *Māṣa* bezeichnet eine Bohnenart (*Vigna mungo* (L.) HEPPER, Syn. *Phaseolus mungo* L.). Zu diesen Gewichtseinheiten s. Olivelles Appendix IV in der Ausgabe des *Mānavadharmasāstra* (2006: 997).

62 *pūruṣaḥ* – m.c. für *puruṣaḥ* (s. Böhtlingk 1998: s.v.).

63 Zur Einteilung von Blüten in die Kategorien *vihita*, *niṣiddha*, *niṣiddhavihita* s. Kap. B 2.1.

ātmarāmodbhavair iti || ātmaivārāma upavanaṃ tasmād udbhavair mānasapuṣpair iti
kecit || tan na || etatpuṣpavivecanāprakaraṇavirodhāt || parakīyārāmodbhavair niṣedha-
darśanāc ca || tad uktaṃ nāradīyārākṣasīśapathe⁶⁴ ||
iti || ātmai° ABI^{et al.} : iti ātmai° E^{et al.}; °vanaṃ tasmād ABI^{et al.} : °vanaṃ | tasmād E.

pāraḥ pāra° BEI^{et al.} : pāraṃ A.
18c pāra° BEI^{et al.} : pāraṃ A.

1.19 tena pāpena lipyāmi yady etad anṛtaṃ vade ||
19b vade corr. PuCī 1966 : vadet Mss.

ata evātmārāmodbhavaiḥ svakīyopavanodbhavair ity arthaḥ ||
evātmārām° BEI^{et al.} : evārām° A.

thana ādisaṃ mahādevayāke vihita svāna lhāya tañā — gūṃsa jāyalapu svāna guṃsa
jāyalapu hara osi majuo kilakāla madu thathimḡula svāna hala mahādevayāke chāyāna
tavadhaṇa phala-1.17- thama dayakāgula kevayā svāna mahādevayāke chāyāna tava-
dhaṇa phala-1.18ab- gulichimḡ panditana vyākhyāna yāta | ātmā hānā keva āmo keva-
sa svāna jāyalapuguli svāna arthāt mānasapuṣpa | āmona pūjā yāya | thvaguli vyākhyā-
na makhu | virodha juva mevayā kevana jāyapuguli svāna chāyasa nikhiddha khañā-
na || mevayā kevana jāyalapu svānana devatāyāke pūjā yāya mateva | āmo svāna chā-
yāna pāpana lipalapiva-1.18c-19b- thathena thama dayakāgula kevana jāyalapuguli
svānana devatāyā pūjā yāya ||
1.17 hara f₁ : hare F₃; thathimḡ f₁ : thathi° F₃; tavadhaṇa F₃ : taodhaṇa f₁; +1.18b panditana F₁F₃ :
paṇḍitana f₂; āmo f₁ : ātmo F₃; arthāt f₁ : arthat F₃; makhu f₂ : maṣu F₁F₃; 1.18c-19b jāyalapu f₁ :
tāya F₃; lipalapiva f₁ : lippalapiva F₃; +1.19b svānana f₁ : svānama F₃.

tadabhāve cauryam apy adoṣaḥ ||

devatārthaṃ ca kusumam asteyaṃ manur abravīd

ity abhidhānāt⁶⁵ ||

19c asteyaṃ ABE^{et al.} : asteya I; abhidhānāt ABI^{et al.} : abhidhānāc ca E.

thava keva madatañāva khuyāo svāna chāyāna doṣana madu ||⁶⁶
madatañāva F₃ : madañāva F₁ : madatañāo f₂; chāyāna f₁ : chāyānaṃ F₃.

|| kiñca⁶⁷ ||

1.20 nityadevārcane puṣpe na doṣaḥ krayacauryayoḥ |

20a °ārcane ABI^{et al.} : °arcana I.

prārthitena prasūnena sarvaṃ tan niṣphalaṃ bhavet ||

20c prārthitena ABI^{et al.} : pārthitena E; prasūnena ABE^{et al.} : prapūyena I.

atra śivapūjāyāṃ svakīyārāmodbhavapuṣpaṃ vanyapuṣpābhāve grāhyaṃ vāśabda-
grahaṇāt vanyapuṣpapraśastyaśravaṇāc ca ||
grāhyaṃ ABE^{et al.} : yāgyaṃ I; °grahaṇāt ABI^{et al.} : °grahaṇāt || E^{et al.}.

|| tad uktaṃ śivagītāyāṃ⁶⁸ ||

1.21 vanyeṣu yādṛśī pṛitir vartate parameśituḥ |

uttameṣv api nāsty eva tādrśī grāmajeṣv api ||

64 Wahrscheinlich sekundär aus *Ācāracintāmaṇi* (1983: 143₁₄₋₁₅) zitiert.

65 Inklusiv der vorangehenden Formulierung *cauryam apy adoṣaḥ* handelt es sich wahrscheinlich um eine sekundäre Übernahme aus *Ācāracintāmaṇi* (1983: 137₁₁₋₁₂).

66 Die Handschriften F₃ und F₅ fügen diesen Text erst nach dem folgenden *kiñca* ein.

67 Nicht identifiziertes Zitat.

68 *Śivagītā* 1.29.

Zu[m Ausdruck] *ātmārāmodbhavair*: Einige meinen, „*ātman*“ sei der „*ārāma*“, also der Garten. „Mit solchen, die daraus stammen“, [bedeute] mit geistigen Blüten (*mānasa-puṣpa*). Das ist nicht so. Weil es im Konflikt zum Gegenstand dieser Diskussion über Blüten steht. Und weil man sieht, das es ein Verbot gibt, mit [Blüten] aus dem Garten eines anderen [zu verehren].

Dies wurde im *Nāradyarākṣasiśapatha* gesagt:

Wenn aber jemand Göttern mit Blüten, die aus dem Garten eines Anderen stammen, Ehre erweist, werde ich mit dieser Verfehlung besudelt, [wie] wenn dies, was ich sage, falsch wäre.

Also heißt *ātmārāmodbhavaiḥ* „mit im eigenen Garten gewachsenen [Blüten].“ Ist eine solche [eigene Blüte] nicht verfügbar, ist auch Diebstahl kein Vergehen; wegen der Aussage:

Manu sagte: Eine Blüte, die für die Götter[verehrung gestohlen wurde, gilt] nicht als etwas Gestohlenes.

Ferner:

1.20 Wenn [man] eine Blüte in der täglichen (*nitya*) Götterverehrung [verwendet], liegt kein Fehler in Kauf oder Diebstahl. Mit einer erbettelten Blüte [jedoch] ist dies[e Verehrung] vollständig fruchtlos.

Hierbei [gilt]: In der *pūjā* für Śiva ist eine Blüte, die aus dem eigenen Garten stammt, [nur] bei Nichtverfügbarkeit einer wilden Blüte zu benutzen, weil man das Wort „oder“ [in PuCi 1.18a] zu beachten hat und weil es eine authoritative Aussage zur Vorzüglichkeit von Wildblüten gibt. Dies wurde in der *Śivaqītā* gesagt:

1.21 Die Art von Freude, die dem Höchsten Herrn an wild[wachsenen Blüten] entsteht, solche [Freude hat er] nicht einmal an den besten im Dorf wachsenden [Blüten].

|| uttarottare ‘pi⁶⁹ || śrī umovāca ||

śrī ABI : om. E.

1.22 yat tvayā kathitaṃ sarvaṃ arcanaṃ pūjanaṃ tathā |
puṣpāṇaṃ ca vidhānaṃ tu etad ākhyātum arhasi ||

thana mahādevayāke bhavānīna binati yāta | he mahādeva chalapolasa pūjā vidhāna
svāna chāyayā vidhāna ājñā dase bijyāya māla-1.22-
1.22 chalapolasa F₃ ; charapolasa f₁; vidhāna f₁ : vina F₃; ājñā f₁ : ā F₃; māla F₃ : mārā f₁.

|| śrī īśvara uvāca ||

1.23 himavantasute satyaṃ puṣpāṇaṃ ca yaśasvini |
yāni me devi rocante kathayāmi viśeṣataḥ ||

1.24 karavīro bukaś caiva arka unmattakas tathā |
24b unmattakas ABE^{et al.} : utpalakas I.
pāṭalā bṛhatī caiva tathaiva girikarṇikā ||

1.25 aśokaṃ śaṅkupuṣpāṇi mandāraś cāparājitā |
śamīpuṣpāṇi cānyāni kubjakaḥ śikhini tathā ||

1.26 apāmārgas tathā padmaṃ jātīpuṣpaṃ sakokanam |
campakośīratagaraṃ tathā vai nāgakeśaram ||

1.27 punnāgaṃ kiṅkirātaṃ ca droṇapuṣpaṃ tathā śubham |
śiṃśapodumbaraṃ caiva jayā mallī tathaiva ca ||
27c śiṃśapodumvaraṃ BI^{et al.} : śiṃśapādumvaraṃ A : śiṃśapoduvaraṃ E; 27d mallī ABI^{et al.} :
mallī E.

1.28 puṣpāṇi yajñavr̥kṣasya bilvapatraṃ tathā śubham |
kusumbhasya ca puṣpāṇi tathā vai kuṅkumasya ca ||

1.29 nīlaṃ ca kusumaṃ caiva tathā raktotpalāni ca |
surabhīṇi ca sarvāṇi sthalajāny ambujāni ca |

1.30 gṛhṇāmi śirasā devi yo me bhaktyā prayacchati ||

mahādevana lhāla | he bhavānī svānayā nirṇaya mālako jena satyana lhāya tañā | cha-
naṃ ṇeṇa-1.23- kaneholasvāna bukapuṣpa alakapāta dudhalasvāna kaṅṭhakilabu guyā
luṃṭeśvarasvāna-1.24- aśvayasvāna śaṅkusvāna vakasibu abhalātīsvāna samīlasiyā
svāna tākuyīsvāna lakṣmīsvāna-1.25- apāmārga palesvāna jīlasvāna hyāṇu uphala
capasvāna silasvāna tagalāyasvāna rūpasvāna-1.26- chasibu kiṃkilātasvāna pātakābu
siśībusvāna dumberasvāna jayāsvāna malīsvāna-1.27- gulito simāyā svāna chāya tela
amali simāyā halaṃ chāya teo | byālapāta kusumasvāna kuṃkumasvāna-1.28- nīla ku-
sumasvāna hyāṇu uphalasvāna nasāka svāna dako tharasa jāyalapu svāna dako lakha-
sa jāyalapu svāna dako-1.29- thvate svāna sakaleṇa bhaktīna chālañāva jena molasa
dechāyāva kāyā-1.30ab-
1.24 kaṅṭha° f₁ : kaṅṭha° F₃.

69 Uttarottara 3.1–23.

Auch im *Uttarottara*: Die glückselige Umā sprach:

- 1.22 Was hast Du alles verkündet über das Darbringen sowie Verehren, die Vorschrift für die Blüten aber, die musst Du [noch] erklären.

Der glückselige Herr sprach:

- 1.23 Ruhmreiche, Tochter des Schneeberges, die wahren Gegebenheiten der Blüten und welche mir gefallen, erzähle ich im Detail, Göttin:
- 1.24 *Karavīra* und auch *buka*, *arka* sowie *unmattaka*, *pāṭalā* und auch *bṛhatī* sowie auch *girikarṇikā*,
- 1.25 *aśoka*, *śanku*-Blüten⁷⁰ und *mandāra*, *aparājitā*, *śamī*-Blüten und andere, *kubjaka* sowie *śikhinī*,
- 1.26 *apāmārga* sowie *padma*, die *jātī*-Blüte, zusammen mit *kokana*, *campaka*, *uśīra*, *tagara* sowie auch *nāgakeśara*,
- 1.27 *punnāga* und *kirīkirāta* sowie die glückhafte *drona*-Blüte, und ebenso *śiṃśapā*, *udumbara*, *jayā* sowie auch *mallī*,
- 1.28 die Blüten eines Opferbaumes⁷¹ sowie das glückhafte *bilva*-Blatt, und die Blüten des *kusumbha* sowie auch die des *kuṅkuma*,
- 1.29 und ebenso [jede] blaue Blüte⁷² sowie die roten *utpalas* und alle wohlriechenden, an Land oder im Wasser wachsenden [Blüten],
- 1.30 werde ich annehmen und auf dem Kopf tragen, Göttin, wenn mir jemand [diese] in Hingabe darbringt.

70 *śaṅkupuṣpāṇi* – durch Anagrammatismus verderbt aus *kuśapuṣpāṇi* (s. *Uttarottara* 3.4a).

71 *puṣpaṇi yajñavr̥kṣasya* – *yajñavr̥kṣa* Klasse von Bäumen, deren Holz in vedischen Opfern verwendet werden darf (vgl. Kap. C 1). Der *ĀC* (1983: 155₂₀) glossiert *yajñavr̥kṣa* durch *palāśa*, den ersten der Opferbäume. New.: „Von welchen Bäumen man Blüten opfern darf, von diesen Bäumen darf man Blätter opfern“ (*gulito simāyā svāna chāya tela amali simāyā halaṃ chāya teo*). Im engeren Sinne weisen die Suffixe *-li* bzw. *-lito* auf quantitative Demonstrativpronomen (Jørgensen 1941: § 59). Nach Jørgensens Wörterbuch kann *gulito* jedoch auch im hier vorliegenden Sinn gebraucht werden („*gulito* [...] *how much* [...], *which (of them)*“ Jørgensen 1936: s.v. *gulito*).

72 New. *nila kusumasvāna*, macht kaum Sinn.

|| śrī umovāca ||

śrī A : om. BEI^{et al.}.

keṣu keṣu ca puṣpeṣu prabho kartuḥ sprhā tava |
30d prabho ABE^{et al.} : prabhā I.

1.31 māsikāni tu puṣpāṇi śubhāni kathayasva me ||
31b śubhāni AEI^{et al.} : śubhāni B^{et al.}.

thana bhavānīna mahādevayāke binati yāta | he īśvara chalapolasa gvagula gvagula
svāna yikṣā dayāva coṇa gvagula gvagula lāsa chalapolasta gvagula gvagula svāna chā-
ya māla sakaleṃ jeta ājñā dasya vijyāya māla-1.30c-31b-

|| śrī īśvara uvāca ||

śrī ABI^{et al.} : om. E^{et al.}.

prṣṭo 'haṃ yat tvayā devi mama kautūhalaṃ hi tat |

1.32 kathayāmi prayatnena lokānāṃ hitakāmyayā ||
32a prayatnena AEI^{et al.} : prayannena B.

āṣāḍhasya tu māsasya snātvā kṛṣṇacaturdaśim |

1.33 sakṛc ca gugguḷuṃ dagdhvā †dattvā puṣpasakuṇḍikāṃ |
33b puṣpa° ABI^{et al.} : puṣpaṃ E; sakuṇḍikāṃ ABI^{et al.} : sakuṇḍikaṃ E.
nirbhittvā brahmalokeṣu† te 'pi yānti parāṃ gatim ||

1.34 śrāvaṇasya tu māsasya ekāhāreṇa yo naraḥ |
arcayet karavīreṇa gosahasraphalaṃ labhet ||
34c karavīreṇa BEI^{et al.} : kanavīreṇa A^{et al.}.

1.35 bhādrapadasya māsasya apāmārgēṇa yo 'rcayet |
haṃsadhvajena yuktena vimānena sa gacchati ||

1.36 āśvayujasya māsasya arkapuṣpais tu yo 'rcayet |
mayūradhvajayuktena vimānena sa gacchati ||
36c mayūra° AEI^{et al.} : mayura° B.

Die glückselige Umā sprach:

Und an welchen unterschiedlichen Blüten, die vom Ritualausführenden
[dargebracht werden], findest Du Gefallen, Herr?

1.31 Erkläre mir die Blüten, die für die [einzelnen] Monate günstig sind.

Der glückselige Herr sprach:

Wonach Du mich gefragt hast, Göttin, eben daran habe [auch] ich Interesse.

1.32 Mit der Absicht, den Leuten Gutes zu tun, lege ich [dies] nach Kräften dar:

Diejenigen, die am 14. [Montag]⁷³ der dunklen [Hälfte] des Monats Āṣāḍha,
1.33 nachdem sie gebadet haben, gleich Bdellium⁷⁴ verbrennen und eine Blüte mit
kuṇḍikā geben, durchdringen [alle] Welten [angefangen mit] Brahmās⁷⁵ und
gehen zur höchsten Existenz.

1.34 Ein Mann jedoch, der nur einmal am Tag isst [und am 14. der dunklen Hälfte]⁷⁶
des Monats Śrāvaṇa mit *karavīra* Ehre erweist, bekommt das Resultat [einer
Gabe] von 1000 Kühen.

1.35 Wer [am 14. der dunklen Hälfte] des Monats Bhādrapada mit *apāmārga* Ehre
erweist, der fährt mit einem Götterwagen mit Wildgans-Flagge.⁷⁷

1.36 Wer aber [am 14. der dunklen Hälfte] des Monats Āśvina⁷⁸ mit *arka*-Blüten Ehre
erweist, der fährt mit einem Götterwagen mit Pfauen-Flagge.

73 *kṛṣṇacaturdaśīm* – m.c. für *kṛṣṇacaturdaśyām*? In den Mss. des *Uttarottara* findet man meist die endungslose Form (**daśī*). Zum Gebrauch bloßer *i/i*-Stämme in der Funktion verschiedener Kasus s. Edgerton (1970: I, §10.2, 10.65–69, Lokativ ebd.: §10.68–69).

74 *guggulum* – auch *guggula*, Bdellium; blass gelbes oder braunes duftendes Harz, das aus der Rinde des Bdelliumbaumes (*Commiphora mukul* ENGL.) gewonnen wird.

75 1.33d und 34a scheinen eingeschoben zu sein. In der Textausgabe des *Uttarottara* sowie den konsultierten Handschriften fehlen sie und der Vers zum Monat Āṣāḍha umfasst wie die für die folgenden Monate nur zwei Zeilen. Für einen späteren Einschub sprechen auch das unklare Kompositum *puṣpasakuṇḍikām* (*kuṇḍikā* – ein Gefäß, synonym zu *kamaṇḍalu* gebraucht; New. *svānayā tvāpalā*, genauso unklar; DCN: s.v. *tvāpalā* als Spitze eines Berges, im Textbeispiel geht es jedoch um die weibliche Brust), der unregelmäßige Absolutiv *nirbhittvā* (zu Absolutiva von zusammengesetzten Verben auf *-tvā* statt *-ya* s. Whitney 1995: § 990a) und die unschöne Formulierung *brahmalokeṣu*, die hier im Sinne von *brahmādilokeṣu* aufgefasst wird.

76 Wegen paralleler Satzkonstruktion wird die Zeitangabe *kṛṣṇacaturdaśīm* aus 1.32d auch auf 1.34–44 übertragen. In 1.42 und 44 weicht die Konstruktion zwar ab, es ist jedoch zu vermuten, dass auch hier die Vorschrift für ein Ritual am für Śiva besonders geeigneten dunklen 14. des Monats gemeint ist. Die Übertragung ins New. erwähnt die *tithi* nur im Monat Āṣāḍha. Ebenso ließe sich *snātvā* übertragen, doch da das Bad eine sehr viel allgemeinere Voraussetzung für den Ritualvollzug ist, wird hier auf diese Wiederholung in der Übersetzung verzichtet.

77 Im New. wird in diesem und dem nächsten Vers zusätzlich das Ziel der Reise genannt: „...der gelangt, sich in einem [...] Götterwagen befindend, in Śivas Welt“ (*amomha [...] vimānasa dānāva śivaloka vaniva*).

78 *āśvayuja* – in der Übersetzung wurde die bekanntere Namensform des Monats, Āśvina, gewählt.

- 1.37 kārṭtikasya tu māsasya kṣīreṇa snāpayen mama |
37b mama ABI^{et al.} : naraḥ E.
arcayej jātipuṣpais tu śivaṃ paśyen nirañjanam ||
37d paśyen corr. Uttarottara : paśyan Mss.
- 1.38 mārگاśīrṣasya māsasya bukenārcayate punaḥ |
sa trailokyam atikramya yatrāhaṃ tatra gacchati ||
- 1.39 pauśasyaiva tu māsasya dhustūreṇa tu yo 'rcayet |
39b dhustū° ABI^{et al.} : dhustū° E : dhūsū° I.
tuṣṭena sa mayā devi labhate paramaṃ padam ||
39c tuṣṭena sa I^{et al.} : tuṣṭena so A : tuṣṭena saṃ B^{et al.} : tuṣṭenāsau E.
- 1.40 māghasyaiva tu yo devi haraṃ bilvena arcayet |
40b arccayet ABI^{et al.} : arccayat E.
bālārkaśāsiyuktena vimānena sa gacchati ||
40c °ārkaśāśi° ABE^{et al.} : °ārkeṇa ni° I.
- 1.41 phālguṇasya tu māsasya gandhatoyena snāpayet |
arcayed droṇapuṣpeṇa indrasyārddhāsanam labhet ||
41c arccayed dro° EI^{et al.} : arccayedro° AB^{et al.}.
- 1.42 caitre caiva tato māsi nṛtyagītena śaṅkaram |
yo 'rcayed darbhapuṣpeṇa labhed bahusuvarṇakam ||
- 1.43 vaiśākhasya ca māsasya ghr̥tena snāpayet sadā |
arcayec chuklamandārair aśvamedhaphalam labhet ||
43d aśvamedha° ABE^{et al.} : aśvapredha° I.
- 1.44 jyeṣṭhamāsi tato dadhnā snāpayet satataṃ naraḥ |
44a jyeṣṭa° ABE^{et al.} : jyeṣṭe I; 44b °yet sata° E^{et al.} : °yec chata° ABI^{et al.}.
arcayet padmapuṣpeṇa so 'pi gacchet parāṃ gatim ||

thana mahādevana bhavānīyā nḥavane ājñā data | he bhavānī chana jeke nānāgula kha
amo khaṃ jeke tavadhāna kautuka juyāva coṇa lokayā hita yāyayāta jatnapūrvakana
lhāya tañā | chana ekacittana neṇa-1.31c-32b- āśāḍhalāsa kṣṇa caturdaśikunhu
mahādeva snāna yātakāva-1.32- guguladhūpa thañāva svānayā tvāpalā gvamhanaṃ
chāla amomhana brahmaloka bhidalapāva paramagati lāta vaniva-1.33- śrāvaṇalāsa
ekabhaktana coṇāva gvamhanaṃ kaneholasvāna mahādevayāke chāla amomhana
dolachi sā dāna biyā phala lāka-1.34- bhādrapadalāsa gvamhana apāmārگا mahādeva-
yāke chāla amomha haṃsadhvaja dayāva coṇaguli vimānasa dāñāva śivaloka va-
niva-1.35- āśvinalāsa gomhaṇa alakapātayā svāna mahādevayāke chāla amomha
mayūradhvaja dayāva coṇa vimānasa dañāva śivaloka oniva-1.36- kārṭtikalāsa go-
mhaṇa sāduduna mahādeva snāna yātakāva jilasvāna chāla amomhaṇa mahādeva
pratyakṣaṇa darśana lāyuva-1.37- mārگاśīralāsa gvamhaṇa dulhavasvāna mahādeva-
yāke chāla amomhayāta lastāyāva jena paramapada biyā-1.38-39- māghalāsa gvamha-
ṇa byālapāta mahādevayāke chāla amomha suthayā candramāyā teja dayāva coṇa
vimānasa dāñāva śivaloka vaniva-1.40- phālguṇalāsa gvamhana mahādeva sugandha
jalana snāna yātakāva pātakābu chāla amomhana indrayā āsana bachi lāyiva-1.41-
caitralāsa gvamhana pyākhaṇa mena māhādeva lastāyakāva kusayā bu chāla amomha-

- 1.37 Wer mich⁷⁹ aber [am 14. der dunklen Hälfte] des Monats Kārttika mit Milch badet, und mit *jāti*-Blüten Ehre erweist, sieht den eigenschaftlosen Śiva.
- 1.38 Erweist er wiederum [am 14. der dunklen Hälfte] des Monats Mārgaśīrṣa mit *buka* Ehre, geht er, nachdem er die drei Welten durchquert hat, dorthin, wo ich bin.
- 1.39 Wer aber [am 14. der dunklen Hälfte] des Monats Pauṣa mit *dhustūra* Ehre erweist, oh Göttin, der erreicht durch mich, der ich zufrieden bin, die allerhöchste Stätte.⁸⁰
- 1.40 Wer aber, Göttin, [am 14. der dunklen Hälfte des Monats] Māgha Hara mit *bilva* Ehre erweist, der fährt mit einem Götterwagen mit [einer Flagge, die] aufgehende Sonne und Mond [zeigt].⁸¹
- 1.41 Wer aber [am 14. der dunklen Hälfte] des Monats Phālguna [mein Abbild] mit duftendem Wasser badet [und ihm] mit einer *drona*-Blüte Ehre erweist, erlangt die Hälfte von Indras Thron.⁸²
- 1.42 Wer dann aber [am 14. der dunklen Hälfte] im Monat Caitra Śāṅkara unter Tanz und Gesang mit einer *darbha*-Blüte Ehre erweist, erlangt [das Resultat eines] *bahusvarṇaka*-Opfers.⁸³
- 1.43 Und wer [am 14. der dunklen Hälfte] des Monats Vaiśākha [mein Abbild] stetig mit Butterschmalz badet [und ihm] mit weißem *mandāras* Ehre erweist, erlangt das Resultat eines *aśvamedha*-Opfers.
- 1.44 Ein Mann, der dann [am 14. der dunklen Hälfte] im Monat Jyeṣṭha [mein Abbild] fortwährend mit Yoghurt badet [und ihm] mit einer *padma*-Blüte Ehre erweist, geht zur höchsten Existenz.

79 *mama* – der Gebrauch des Genitivs ist merkwürdig, wahrscheinlich aber verwendet worden, um dem Metrum genüge zu tun. Im New. wird zu den Badesubstanzen spezifiziert, dass es sich dabei um Produkte von der Kuh handelt (1.37 *sāduduna* – „mit Kuhmilch“; 1.43 *sāghelana*, „mit Butterschmalz von der Kuh“; 1.44 *sādhalina* – „mit Sauermilch von der Kuh“). Kuhprodukte gelten rituell als reiner als vergleichbare Stoffe von anderem Milchvieh, wie Büffel oder Ziege.

80 Die Übertragung ins New fällt mit der des vorigen Verses zusammen.

81 *bālārkaśaśiyuktana vimānena* – wegen der Parallele mit 1.35c, 36c ist davon auszugehen, dass der Götterwagen eine Flagge trägt. Die Übertragung ins New. dagegen lautet: „in einem Götterwagen, der den Glanz des morgendlichen Mondes hat“ (*suthayā candramāyā teja dayāva coṇa vimānasa*). Dem liegt ein abweichendes Verständnis des Sanskrit zugrunde: „mit einem Götterwagen, der mit [dem Schein des] Mond[es] bei aufgehender Sonne versehen ist.“ Dies ist grammatisch möglich, inhaltlich jedoch nicht besonders einleuchtend.

82 *ardhāsana* – „Hälfte des Sitzes (wird dem Gaste als Ehrenbezeugung angeboten)“ (Böhtlingk 1998: s.v.).

83 *bahusvarṇakam* – ein Śrautaopfer, das beispielsweise im *Rāmāyaṇa* im Zusammenhang mit dem *aśvamedha* (1.1.94) bzw. als eines von sieben Opfern genannt wird, die Rāvaṇas Sohn Meghanāda vollzogen hat (7.25.8–9), nämlich *agniṣṭoma*, *aśvamedha*, *bahusvarṇaka*, *rājasūya*, *gomedha*, das Opfer für Viṣṇu (*vaiṣṇava*) und für Maheśvara (*māheśvara*).

na aneka suvarṇa lāyu-1.42- vaiśāṣalāsa gvamhana sāghelana snāna yātakāva toyuva vakasibu chāla amomhaṇa aśvamedhayā phala lāyuva-1.43- jyeṣṭhalāsa gvamhana sādhalina mahādeva snāna yātakāva palesvāna chāla amomha paramagati lāka-1.44-
 1.31c-32b ṅhavane F₁ : nhaone F₃ : ṅaone f₂; tavadhaṇa f₂ : navadhaṇa F₃ : mādha° F₁; °pūrvakana F₃ : °pūrvaka f₁; taṇā f₁ : naṇā F₃; 1.34 coṇāva f₁ : coṇāo F₃; kanehola° F₃ : kanehora° f₁; 1.35 loka f₁ : lokaśa F₃; 1.36 mayūra° f₂ : mayura° F₁ : mayu° F₃; dānāva corr. : daṇāva f; oniva f₂ : oniva F₃ : vaniva F₁; 1.37 snāna f₂ : sanā F₃ : svāna F₁; yātakāva F₁ : yātakāta F₃ : yānāva f₂; amomhaṇa F₃ : amomhaṇa antakārasa f₁; 1.38-39 mārgaśira° F₁ : mārgaśila° F₃F₅; dulhava° F₃F₅ : dulhabha° F₁; 1.40 dānāva F₃ : daṇāva f₁; śivaloka f₂ : śivalo F₁F₃; vaniva f₁ : vaniva F₃; lāyiva F₁ : lāiva F₃ : lāyuva f₂; 1.42 om. F₃; aneka F₁ : anega f₂.

|| atha puṣpaviśeṣāṇām phalāni || śivadharme⁸⁴ ||

1.45 arkasya puṣpam ekaṃ ca yaḥ śivāya nivedayet |

45a ca ABI^{et al.} : om. E.

daśa datvā suvarṇāni yat phalaṃ tad avāpnuyāt ||

1.46 evaṃ puṣpaviśeṣeṇa phalaṃ tad adhikaṃ bhavet |

jñeyaṃ puṣpāntarajñena yathā syāt tan nibodha me ||

46c jñeyaṃ ABI^{et al.} : jñayaṃ E; puṣpāntarajñena E^{et al.} : puṣpārajñena A : puṣpāntarejñena B^{et al.} : puṣpāntarajñāne I.

1.47 arkapuṣpasahasrebhyaḥ karavīraṃ viśiṣyate |

47a °bhyaḥ ABI^{et al.} : °bhyeḥ E.

karavīrasahasrebhyo bilvapatraṃ viśiṣyate ||

47d viśiṣyate ABI^{et al.} : viśiṣyete E.

1.48 bilvapatrasahasrebhyaḥ padmapuṣpaṃ viśiṣyate |

padmapuṣpasahasrebhyo bukapuṣpaṃ viśiṣyate ||

1.49 bukapuṣpasahasrebhyaḥ ekaṃ dhustūraṃ param |

49a °bhyaḥ AB^{et al.} : °bhya EI^{et al.}; 49b dhustūraṃ ABE^{et al.} : dhusūraṃ I.

dhustūrasahasrebhyo bṛhatpuṣpaṃ viśiṣyate ||

49c dhustūra° AB^{et al.} : dhūstūra° E : dhusūra° I.

1.50 bṛhatpuṣpasahasrebhyo droṇapuṣpaṃ viśiṣyate |

droṇapuṣpasahasrebhyaḥ apāmārgaṃ viśiṣyate ||

50c °bhyaḥ AB^{et al.} : °bhya E^{et al.} : °bhya I; 50d apāmārggaṃ AB^{et al.} : apāmārggaṃ E : apāmārgge I.

1.51 apāmārgasahasrebhyaḥ kuśapuṣpaṃ viśiṣyate |

kuśapuṣpasahasrebhyaḥ śamīpuṣpaṃ viśiṣyate ||

1.52 śamīpuṣpasahasrebhyaḥ śrīman nīlotpalaṃ varam |

52b śrīman EI^{et al.} : śrīmat AB^{et al.}; varam BEI^{et al.} : param A.

sarveṣāṃ eva puṣpāṇāṃ pravaraṃ nīlam utpalam ||

1.53 nīlotpalasahasreṇa yo mālāṃ samprayacchati |

śivāya vidhivad bhaktyā tasya puṇyaphalaṃ śṛṇu ||

53d puṇya° AB^{et al.} : puṇyaṃ I.

1.54 kalpakotiśahasrāṇi kalpakotiśatāni ca |

vasec chivapure nityaṃ śivatulyaparākramaḥ ||

84 Śivadharmasāstra 5.74-86.

Nun die Resultate spezieller Blüten; im *Śivadharmasāstra*:

- 1.45 Wer Śiva eine Blüte des *arka* darbietet, erhält das Resultat, das [man erlangt], wenn man zehn Goldstücke gegeben hat.
- 1.46 Genauso kann sich dieses Resultat durch eine spezielle Blüte steigern. Lerne von mir, wie [dies] von dem, der verschiedene Blütenarten kennt, zu verstehen ist.
- 1.47 Besser als tausend *arka*-Blüten ist *karavīra*.
Besser als tausend *karavīras* ist ein *bilva*-Blatt.
- 1.48 Besser als tausend *bilva*-Blätter ist eine *padma*-Blüte.
Besser als tausend *padma*-Blüten ist eine *buka*-Blüte.
- 1.49 Mehr wert als tausend *buka*-Blüten ist *dhustūraka*.
Besser als tausend *dhustūrakas* ist *brhatpuṣpa*.
- 1.50 Besser als tausend *brhatpuṣpas* ist eine *droṇa*-Blüte.
Besser als tausend *droṇa*-Blüten ist *apāmārga*.
- 1.51 Besser als tausend *apāmārgas* ist eine *kuśa*-Blüte.
Besser als tausend *kuśa*-Blüten ist eine *śamī*-Blüte.
- 1.52 Vorzüglicher als tausend *śamī*-Blüten ist das vornehme blaue *utpala*.
Denn von allen Blüten ist blaues *utpala* die beste.
- 1.53 Wer eine Girlande von tausend blauen *utpalas* Śiva regelgerecht in Hingabe darbringt, dessen Lohn an religiösem Verdienst vernimm:
- 1.54 Für Tausende von zehn Millionen Weltperioden (*kalpa*) und Hunderte von zehn Millionen Weltperioden weilt er kontinuierlich in Śivas Welt mit Śiva gleicher Macht.

- 1.55 śeṣāṇaṃ puṣpajātīnāṃ yat phalaṃ parikīrtitam |
sa tatphalānusāreṇa śivaloke mahīyate ||
- 1.56 śamīpuṣpabṛhatyoś ca kusumaṃ tulyam ucyate |
56a °tyoś A^{et al.}; °tyāś BEI^{et al.}.
karavīrasamā jñeyā jātīvijayapāṭalāḥ ||
- 1.57 śvetamandārakusumaṃ sitapadmena tatsamam |
nāgacampakapunnāgā dhustūrakasamāḥ smṛtāḥ ||
57d dhustūra° ABE^{et al.}; dhusūra° I; smṛtāḥ BEI^{et al.}; smṛtā A^{et al.}.

alakapātasvānayā dolachidena adhika kaneholasvāna chāyāna phala lāka | kanehola-
svānayā dolachidena byālapāta chāyāna phala lāka-1.47- byālapātayā dolachidena
palesvāna chāyāna phala lāka | palesvānayā dolachidena bukapuṣpa chāyāna phala lā-
ka-1.48- bukapuṣpayā dolachidena dudharasvāna chāyāna phala lāka | dudharasvāna-
yā dolachidena gulvātasvāna chāyāna phala lāka-1.49- gulvātasvānayā dolachidena
patakābu chāyāna phala lāka | patakābu chāyā dolachidena apāmārgga chāyāna phala
lāka-1.50- apāmārggayā dolachidena kuśayā bu chāyāna phala lāka | kuśayā bu dola-
chidena saminasivāna chāyāna phala lāka-1.51- saminasivānayā dolachidena oṃcu
uphala chāyāna phala lāka | sakalya svāna dhākosam oṃcu uphala sreṣṭha juva-1.52-
oṃcu uphalasvāna dolachipholana haṇāva svānamālā vidhānathem mahādevayāke
chāyāna phala dako lhāya taṇā ṇeṇa-1.53- dolachikalpakoṭi śarachikalpakoṭi dayā lyā-
khana śivalokasa basalapio mahādevao uti parākrama thulio-1.54- samilaseyā svānao
gulātasvānava utim phala | kaneholasvānava jilivānava pātulasvānava utim phala lā-
ka-1.56- toyu kāsibuva toyu palesvānava utim phala lāka | rūpasvāna capasvāna chasi-
bu dudhurasvāna utim phala lāka-1.57-

1.47cd dolachi° f₁ : dolakṣi° F₃; 1.49cd, 50ab gulvāta° F₁F₃ : gulāta° f₂; gulvāta° F₁F₃ : gulāta° f₂; 1.51
saminasisvāna F₁F₃ : saminasiyā bu f₂; 1.52cd oṃcu F₁F₃ : oṃcu f₂; 1.53 oṃcu F₁F₃ : oṃcu f₂; pholana F₃ :
pholaṇa F₁ : phola f₂; 1.54 vasalapio F₃ : vasarapio f₁; 1.56 jilivānava F₁ : jilivāna F₃ : jilasvānava f₂;
1.57 toyu kāsivuva f₁ : toyuva kakāśivuva F₃; palesvānava f₁ : palesvānao F₃; capa° F₁F₃ : campā° f₂.

|| tathā || śivadharmasaṅgraha⁸⁵ ||

tathā ABI^{et al.}; om. E^{et al.}; śivadharmasaṅgraha BEI^{et al.}; om. A.

- 1.58 nāsti pāpasamaḥ śatrur na ca dharmasamaḥ sakhā |
naiva rudrāt paro devo na puṣpaṃ kanakād api ||
58 om. A; 58c paro BE^{et al.}; parā I^{et al.}.

|| śivadharme⁸⁶ ||

om. A.

- 1.59 mālābhir vā sugandhābhir yo liṅgaṃ pūjayen naraḥ |
savedikāṃ viśeṣeṇa so ‘nantaphalam aśnute ||
59c °vedikāṃ E^{et al.}; °vedikāṃ ABI^{et al.}.
- 1.60 bilvapatrair akhaṇḍaiś ca sakṛl liṅgaṃ prapūjayet |
sarvapāpavinirmuktaḥ śivaloke mahīyate ||
- 1.61 dhustūrakaiś ca yo liṅgaṃ sakṛt pūjayate naraḥ |
61a dhustūra° ABE^{et al.}; dhusūra° I; 61b pū[... B.
sa golakṣaphalaṃ prāpya labhate paramaṃ padam ||

85 Śivadharmasaṅgraha 5.113.

86 Śivadharmasāstra 5.99–114.

- 1.55 Was als Resultat für die restlichen Blütenarten genannt wurde, diesem Resultat entsprechend gedeiht er[, wenn er diese darbringt,] in Śivas Welt.
- 1.56 Und [zusätzlich] heißt es, die Blüten von *śamī* und *br̥hatī* sind gleichwertig. *Jātī*, *vijaya* und *pāṭalā* sind als gleichwertig mit *karavīra* anzusehen.
- 1.57 Die Blüte des weißen *mandāra* ist von gleichem Rang wie die des weißen *padma*. *Nāga*, *campaka* und *punnāga* werden in der *smṛti* als gleichwertig mit *dhustūraka* gelehrt.

Sowie im *Śivadharmasaṅgraha*:

- 1.58 Es gibt keinen [besseren] Feind als die Verfehlung (*pāpa*) und keinen [besseren] Freund als die rechte Ordnung (*dharma*) und keine Gottheit, die höher ist als Rudra und auch keine Blüte, die [besser] ist als *kanaka*.⁸⁷

Im *Śivadharmā[śāstra]*:

- 1.59 Ein Mann jedoch, der mit wohlriechenden Blütengirlanden ein *liṅga* ehrt, besonders zusammen mit der *vedikā*,⁸⁸ der genießt endloses Resultat.
- 1.60 Und wer ein Mal ein *liṅga* mit unversehrten *bilva*-Blättern beehrt, der gedeiht, von aller Verfehlung befreit, in Śivas Welt.⁸⁹
- 1.61 Und ein Mann, der ein *liṅga* ein Mal mit *dhustūraka* ehrt, erhält das Resultat [einer Gabe] von einhunderttausend Kühen [und] erreicht die höchste Stätte.

87 *kanakād* – der Sanskrittext würde auch zulassen, *kanaka* hier nicht als Blütenspezies, sondern als goldene Blüte zu verstehen. *Kanaka* ist in diesem Falle jedoch dem Kontext entsprechend als anderer Name des unmittelbar zuvor genannten Stechapfels (1.57d *dhustūraka*) aufzufassen (vgl. New. *kanaka dudharasvana uparānta svāna madu*).

88 *savedikaṃ* – einem im *Śivadharmāśāstra* enthaltenen, im PuCi jedoch nicht zitierten Vers zufolge wird das *liṅga* selbst als Śiva, die *vedikā* als die Göttin betrachtet, durch die Verehrung beider Teile werden Göttin und Gott zugleich verehrt (*liṅgavedī bhaved devī liṅgaṃ sākṣān maheśvaraḥ | bhavet sampūjanāt tayor devī devaś ca pūjitaḥ* ŚDh 5.117).

89 New. spezifiziert: „...nachdem alle seine Verfehlungen vernichtet sind, wohnt er für unendliche Zeit in Śivas Welt“ (*...amohayā sampūrṇa pāpa kṣaya juyānālī anantakālasa kālasa śivalokasa basalapio*). Die dublierte Form von *kālasa* dient wohl der Betonung (vgl. Joergensen 1941: § 217a).

pāpa uparānta śatru madu | dharma uparānta mitra madu | mahādeva uparānta deva
 madu | kanaka dudharasvāna uparānta svāna madu-1.58- nasāka svānayā svānamālā
 hañāva gvamhanaṃ mahādevayāke chāla omhana ananta phala lāta-1.59- akhaṇḍa
 juyāva coṇa bilvapatrana gvamhanaṃ śivaliṅgasa chapola chāyāna amomhayā saṃ-
 pūrṇa pāpa kṣaya juyānali anantakālasa kālasa śivalokasa basalapio-1.60-
 1.58 mitra madu f₁ : mi du F₃; 1.59 svānamālā f₂ : svānamālāna F₃ : mālāna F₁; lāta f₁ : lāka F₃; 1.60
 juyāva f₁ : juyāo F₃; °patrana f₁ : °patratrana F₃; chāyāna f₁ : chāyānaṃ F₃; juyānali f₁ : jñayānali F₃;
 vasalapio f₁ : vasalapio F₃.

- 1.62 br̥hatīkusumair bhaktyā yo liṅgaṃ sakṛd arcayet |
 gavām ayutadānasya phalaṃ prāpya śivam vrajet ||
 62c gavām AE^{et al.} : gayām I.

dudharasvāna chaphola gvamhasena mahādevayāke chāla amomhana lakṣa sā dāna
 yānā phala lānāva paramapada lāyuvā-1.61-⁹⁰
 1.61 gvamhasena f₁ : gomhasenaṃ F₃; amomhana F₁; amomhaṇaṃ F₃ : amomhaṇa f₂; lakṣa f₁ :
 lakakṣa F₃.

- 1.63 mallikotpalapadmāni jātīpunnāgacampakam |
 aśokaśvetamandārakarṇikārabukāni ca ||
- 1.64 karavīrārkamandāraśamītagarakeśarāḥ |
 kuśāpāmārgakumudakadambadronājair api ||
- 1.65 puṣpair etair yathālābhaṃ yo naraḥ pūjayec chivam |
 sa yat punyam avāpnoti tad ekāgramanāḥ śrṇu ||
- 1.66 sūryakoṭīpratīkāsair vimānaiḥ sārvaśamīkaiḥ |
 1.66b sārvaśamīkaiḥ corr. ŚDh 5.106b : sarvaśamīkaiḥ Mss.
 puṣpamālāparīkṣiptair gītavāditraniḥsvanaiḥ ||
 66d °niḥsvanaiḥ AI^{et al.} : °nisvanaiḥ E.
- 1.67 tantrair madhuravādaiś ca svacchandaṃ gaganālaye |
 67b taṃtrair AI^{et al.} : tantrai E^{et al.}.
 rudrakanyāsamākīrṇair devadānavadurlabhaiḥ ||
 67c °kīrṇair AI^{et al.} : °kīṇair E.
- 1.68 uddhūyamānaś camaraiḥ stūyamānaḥ surāsuraiḥ |
 sa gacchati puraṃ divyaṃ yatra vā rucitaṃ bhavet ||
- 1.69 yaiś tair vāpīha kusumair jalasthalaruhaiḥ śivam |
 sampūjya prokṣitair bhaktyā śivaloke mahīyate ||
 69c prokṣitair EI^{et al.} : prekṣitair A.
- 1.70 śivasyopari yaḥ kuryāt sughanaṃ puṣpamaṇḍalam |
 70b sughanaṃ AE^{et al.} : saghanaṃ I; °maṇḍalam I^{et al.} : °maṇḍaram A^{ac, et al.} : °mandiraṃ A^{pc}
 °maṇḍanaṃ E^{et al.}.
 śobhitaṃ puṣpasragdāmair āpīṭhāntaṃ pralambibhiḥ ||
 70c °sragdāmair AE^{et al.} : °mandārair I^{et al.}; 70d pīṭhāntaṃ AI^{et al.} : pīṭhānta E.

90 Der Newaritext bezieht sich noch auf 1.61.

- 1.62 Wer ein Mal in Hingabe einem *liṅga* mit *bṛhatī*-Blüten Ehre erweist, erhält das Resultat einer Gabe von zehntausend Kühen [und] geht zu Śiva.
- 1.63 *Mallikā, utpala, padma, jāti, punnāga, campaka* und *aśoka*, weißer *mandāra*, *karṇikāra*, *buka*,
- 1.64 *karavīra, arka, mandāra, śamī, tagara, keśara* [zusammen] mit den auf *kuśa*, *apāmārga, kumuda, kadamba* und auch *droṇa* gewachsenen –
- 1.65 welches Verdienst ein Mensch erlangt, der – je nach Verfügbarkeit – Śiva mit diesen [soeben genannten] Blüten ehrt, dies höre aufmerksam an:
- 1.66 Mit Götterwagen, die mit allen Sinnesfreuden ausgestattet sind, die vom Glanz von zehn Millionen Sonnen erfüllt, mit Blütenketten umwunden sind, die vom Schall von Gesang und Musikinstrumenten
- 1.67 und am Himmel von den süßen Klängen des Saitenspiels nach Herzenslust [begleitet werden], die von Rudras Mädchen übersät sind, welche unter Göttern und Dämonen schwer zu finden sind –
- 1.68 gepriesen von Göttern und Dämonen, die ihn mit Yakschweifwedeln umfächeln, gelangt er in eine göttliche Stadt oder wohin es ihm gefällt.⁹¹
- 1.69 Wer Śiva hierbei mit allen möglichen Blüten, die im Wasser und an Land wachsen, die rituell besprenkelt sind, in Hingabe verehrt, der gedeiht in Śivas Welt.
- 1.70 Wer auf dem *śiva[liṅga]*⁹² ein dichtes *maṇḍala* aus Blüten errichtet, verschönert mit Blütengirlanden, die bis zum Sockel reichen,⁹³

91 1.66–68 New.: „In einem Götterwagen befindlich, der den Glanz von 100.000 Sonnen besitzt [und] alle Wünsche erfüllen kann, weil [er] in Śivas Welt, während [er sich] mit einer Blütengirlande behängen, Lieder singen, viele Instrumente aufspielen, sich mit einem Yakschweifwedel umfächeln [und] von Göttern preisen lässt. Oder er weilt an einem Ort, der sein Herz erfreut“ (*koṭi sūryayā teja dayāo coṇa kāmanā dhāko biya phu thathiṇa vimānasa daṇāva svānamālāna kokhāyakāo me hālakāva aneka bājana thātakāva cāmarana gārakāva devatāpanisyana stuti yātakāva śivalokasa coṇiva | athavā manasa khusi juyā thāsa coṇiva*). Dabei bleiben die drei Versviertel 1.67c–68a ohne Übertragung. 1.66c–67b wird nicht, wie im Sanskrit auf das Luftschiff, sondern auf dessen Passagier gemünzt.

92 *śivasopari* – über/auf Śiva. Hier ist sicherlich gemeint, dass über dem oder auf der Spitze des *liṅga* der Blumenschmuck zu errichten ist (so auch New. *śivaliṅgasa*)

93 New. führt aus: „Wer opfert, indem er auf dem *śivaliṅga* ein *maṇḍala* von Blüten vervollständigt, mit Blütenkette[n], die vom Kopf bis zum Sockel (*jaladhari*) reichen...“ (*śivaliṅgasa svānayā maṇḍala pūrṇa tayāva svānamālāna śilanisye jaladhariṭo thenakāo gvaṃhana chāla...*).

- 1.71 atyāścaryair mahāyānair divyapuṣpopaśobhitaiḥ |
71a °ścaryair A^{I et al.} : °ścaryair E^{et al.}; mmahāyānair E^{I et al.} : mmahāyānaiḥ A.
sarvaiḥ paricitaiḥ śrīmān āste śivapure sukḥī ||
- 1.72 anekākārasamyuktaṃ yaḥ śive kusumaṃ gr̥ham |
kurvīta parvakāleṣu vicitrakusumojjvalam ||
1.72c ...] kurvvīta B₁; 72d °kusumojjvalam corr. PuCi 1966 : °kusumojvalam Mss.
- 1.73 sa puṣpakavimānena sahasraparivāritaḥ |
divyatrīsukhasambhogakrīḍāratīsamānvītaḥ ||
73c divya° AE^{I et al.} : vivya° B₁.
- 1.74 akṣayaṃ modate kālam atiraskṛtaśāsanāḥ |
śivādisarvalokeṣu yatreṣṭaṃ tatra yāti saḥ ||

malīsvāna uphalāsvāna paleśvāna jilīsvāna chasibusvāna capasvāna asvayasvāna toyu-
va kasibusvāna luṃtesurasvāna bukapuṣpa-1.63- kaneholāsvāna alakapāta vakasibu
samīlasvāna tagarāya keśarasvāna kuśabu apāmārga cavarasvāna kaḍambasvāna
patakābu-1.64- thvate svānasa gvavelasa gvagula svāna data amoguli svānana mahā-
devayāke gvamhana chāla amomhayā phala dako kane | tañā neña-1.65- koṭi sūryayā
teja dayāo coña kāmanā dhāko biya phu thathiña vimānasa dāñāva svānamālāna ko-
khāyakāo me hālakāva aneka bājana thātakāva cāmarana gārakāva-1.66-67- devatā-
panisyana stuti yātakāva śivalokasa coniva | athavā manasa khusi juyā thāsa conī-
va-1.68- lakhasa jāyalapu svāna thalasa jāyalapu svāna netāṃ mahādevayāke chāyāna
śivalokasa vāsa-1.69- śivaliṃgasa svānayā maṇḍala pūrṇa tayāva svānamālāna śila-
nisye jaladharito thenakāo gvamhana chāla-1.70- tavadhaña svayam tayam āścarya
thathiña vimānasa dañāva svānana svabhā lātakāva sakalasaom paricaya dayakāva
śivalokasa coniva sukhana-1.71- gvamhana parvakālasa mahādevayāke nānā ākāra
dayakāva svānayā che dayakāva bila-1.72- amomha svānayā vimānasa dañāva deva-
lokayā misātosao bhogya yāñāva akṣaya ānanda yāñāva śivalokasa basalapīva-1.73-74
1.63 chasivu° f₁ : chamivu° F₃; capa° F₁F₃ :ampa° f₂; asvaya° f₁ : asvae° F₃; luṃtesura° F₁F₃ :
lutesura° f₂; 1.64 vakasivu° f₁ : vakasimvu° F₃; cavara° f₁ : cavamra° F₃; 1.65 svānana f₁ : svānanam° F₃;
gvamhana f₁ : gomhanam° F₃; chāla F₃ : chāra f₁; 1.66-67 viya phu f₁ : vīphu F₃; °mālāna f₁ : °mālāna
F₃; kokhāyakāo f₂ : kokhāyakāva F₁ : kukhāyakāo F₃; dāñāva corr. : dañāva f₁; cāmarana f₂ : cāmana
F₁ : cābharana F₃; gārakāva f₁ : gāyakāva F₃; 1.68 °panisyana f₁ : °panisyenam° F₃; yātakāva f₁ : yāta-
kāo F₃; coniva f₁ : coniva F₃; athavā f₁ : om. F₃; vāsa f₁ : vā F₃; 1.70 tayāva f₁ : tayāo F₃; śila nisye F₁ :
śita nnisyam° F₃ : śilam° nisya f₂; °dharito F₁ : °dhalito F₃ : °dhulito f₂; 1.71 dayakāva f₁ : dayakāo F₃;
sukhana f₁ : sukhanam° F₃; 1.72 gvamhana f₁ : gomhanam° F₃; ākāla dayakāva f₁ : ākara layakāva F₃;
1.73 misātosao F₃ : misātosava F₁ : misātvasao f₂; 1.74 yāñāva f₁ : yāñāo F₃.

|| śivadharmasaṅgrāhe⁹⁴ ||

- 1.75 sakṛd datte buke devi gosahasraphalaṃ labhet |
75a vuke AB₁E^{et al.} : vukam I.
pakṣeṇa yogī bhavati māsenā tu divam vrajet ||
- 1.76 māsadvayena cāpnoti kratūnām phalam uttamam |
76a cāpnoti AB₁E^{et al.} : vāpnoti I^{et al.}.
tribhir māsaiḥ prapadyeta brahmalokam anuttamam ||

94 Śivadharmasaṅgrāha 5.116–119.

- 1.71 der Glückliche lässt sich mit großen Fahrzeugen, die höchsterstaunlich, geschmückt mit himmlischen Blüten und mit allem ausgestattet sind, als Vornehmer in Śivas Stadt nieder.⁹⁵
- 1.72 Wer zu Festzeiten über Śiva ein Haus von Blüten⁹⁶ errichtet, das verschiedene Gestalten [haben kann], leuchtend von wunderbaren Blüten,
- 1.73 der [fährt], von Tausenden umgeben, mit Kuberas Wagen (*puṣpakavimāna*), versehen mit der Lust am erotischen Spiel, die durch die Freuden der himmlischen Frauen entsteht,
- 1.74 erfreut sich unvergängliche Zeit als jemand mit unangetasteter Herrschaft [und] schweift, wie es gerade beliebt, in allen Welten, wie z.B. Śivas.⁹⁷

Im *Śivadharmasaṅgraha*:

- 1.75 Ein Mann erlangt das Resultat [einer Gabe] von 1000 Kühen, wenn er ein Mal, Göttin, *buka* gegeben hat. Nach einem halben Monat [beständigen Verehrens mit *buka*] wird er ein Yogī. Nach einem Monat geht er zum Himmlischen,
- 1.76 und nach zwei Monaten erreicht er das höchste Resultat der Opfer. Nach drei Monaten gelangt er in die unübertroffene Welt Brahmās,

95 New.: „In einem Götterwagen stehend, der groß und den Blick fesselnd erstaunlich ist, bekommt er ein Ornament aus Blüten, wird allen vorgestellt und weilt glücklich in Śivas Welt“ (*tavadhaṇa svayaṃ tayaṃ āścarya thathiṇa vimānasa daṇāva svānana svabhā lātakāva sakalasaṃ paricaya dayakāva śivalokasa conīva sukhana*). Dabei wird 1.71c (*sarvaiḥ paricitaiḥ*) als *sarvaiḥ paricitaiḥ* aufgefasst.

96 *kusumaṃ gr̥ham* – geht wahrscheinlich auf *kusumagr̥ham* zurück, wobei das Kompositum metrisch als *kusumagriham* aufgefasst wurde. Mit *kausumaṃ* bzw. *kusumair gr̥ham* ließe sich eine metrisch und grammatisch stimmige Lesung erzeugen. Ich danke A. Sanderson für diesen Hinweis.

97 1.73–74 im New. verkürzt: „...in einem Götterwagen von Blüten befindlich, sich mit den Frauen der Götterwelt geschlechtlich vergnügend, sich unvergänglich erfreuend wohnt er in Śivas Welt“ (*amoha svānaya vimānasa daṇāva devalokayā misātosao bhogya yāṇāva akṣaya ānanda yāṇāva śivalokasa vasalapiva*).

- 1.77 caturbhiḥ siddhim āpnoti yogasiddhim ca pañcabhiḥ |
77b ...] yoga° B.
ṣaṇmāsena naro yāti rudralokaṃ na saṃśayaḥ ||
- 1.78 rudrākṛtidharo bhūtvā candrārddhakṛtaśekharaḥ |
78b candrārddha° AEI^{et al.} : candrārka° B.
prayāti vṛṣayānena dvitīya iva śūladhṛk ||

gvamhana mahādevayāke chapola bukapuṣpa chāla amomhana dolachi sā dāna yānāyā phala lāka | bālachito chāyāna amomhaṃ yogī juyū | lachito chāyāna amomha svarga-
sa basalapio-1.75- nilāto chāyāna yajñe yākosam phala lāyūva | solāto chāyāna amo-
mhaṃ brahmaloka vaniva-1.76- pilāto chāyāna amomhana siddhi lāyūva | nālāto chā-
yāna amomhana yogasiddhi lāyūva | khulāto chāyāna amomha śivaloka vaniva-1.77-
mahādevao uti rūpa dharalapāva thusā gayāva nimhamha mahādeva conathe co-
nio-1.78 -

1.75 amomhana f₁ : amomhanaṃ F₃; 1.77 amomha f₂ : amomhana F₁F₃; 1.78 uti f₁ : utim F₃; dhara-
lapāva f₁ : dhalapāva F₃; conio f₁ : coniva F₃.

|| atha śive vihitapatrāṇi || liṅgapurāṇe⁹⁸ ||

śive ABE^{et al.} : śiva I.

- 1.79 bilvapatraṃ śamīpatraṃ bhṛṅgarājasya patrakam |
aṭarūṣasya patraṃ ca patraṃ śiṃśukacolikam ||
79d śiṃśu° AB^{et al.} : śiśu° E^{et al.} : śiṃśru° I.
- 1.80 tamālasya ca patraṃ ca devapatrikasambhavam |
unmattaśvetakṛṣṇam ca patraṃ ca kamalasya ca ||
80c unmatta° ABI^{et al.} : unsattaka° E.
- 1.81 gaṅgāpatrikapatraṃ ca patraṃ kahlārakasya ca |
jalakahlārikāpatraṃ patraṃ hy atra marūbakam ||
81c jalakahlāli[... F₃; 81d marū° ABI^{et al.} : parū° E.
- 1.82 śatapatraṃ sadā proktaṃ gandhālaṃ bukapatrakam |
82b gandhālaṃ vuka° ABE^{et al.} : sugandhālaṃ vu° I.
patraṃ dumbarikāyās ca grāmaśiṣyās ca patrakam ||
- 1.83 droṇāpāmārgapatraṃ ca patraṃ ca khadirasya ca |
yeṣāṃ patraiḥ śive pūjā teṣāṃ puṣpaś ca sarvadā ||
- 1.84 rasālakīṃśukāśokadurvāyās ca purāṇakaiḥ |
84b durvvā° ABE^{et al.} : dūrvā° I.
śādvalaiś ca sadā pūjā abhāvena sadāśive ||

mahādevayāke svānamāyā hala chāya teko lhāya taṇā — byālapāta saminasiṃyā hala
bhimarājayā hala atarūṣayā hala lāhābuyā hala colikayā hala-1.79- silhāla deva-
patrikāyā hala toyu dudharasvānayā hala hāku dudharasvānayā hala palesvānayā
hala-1.80- gaṅgāpatrikāyā hala thalasa jāyalapu kalhālasvānayā hala jalasa jāyalapu
kalhālasvānayā hala malukasvānayā hala-1.81- śarachi hala thula palesvānayā hala
gandhāram bukasīyā hala dumvarasiyā hala grāmasikhesiṃyā hala-1.82- pātakābuyā
hala apāmārgayā hala khayalasiṃyā hala mahādevayāke hala chāya teko simāyā svāna

98 Nicht identifiziertes Zitat.

- 1.77 nach vier erreicht er Vollkommenheit (*siddhi*), nach fünf Vollkommenheit der *yoga*-Praxis (*yogasiddhi*). Nach sechs Monaten geht er zweifellos in Rudras Welt.
- 1.78 Er wird jemand, der die Gestalt Rudras angenommen hat, dessen Stirnjuwel der Halbmond ist, und fährt dahin mit dem Bullen als Gefährt wie ein zweiter Speiß-träger.

Nun die für Śiva vorgeschriebenen Blätter, im *Liṅgapurāṇa*:

- 1.79 *Bilva*-Blatt, *śamī*-Blatt, das Blatt von *bhṛṅgarāja* und das Blatt von *aṭarūṣa*, das Blatt von *kiṃśuka* [und] *colika*
- 1.80 und das Blatt von *tamāla* und das auf *devapatrika* wachsende und das von weißem und dunklem *ummatta* und das Blatt von *kamala*
- 1.81 und das Blatt von *gaṅgāpatrika* und das Blatt von *kahlāra*, *jalakahlārika*-Blatt⁹⁹ und auch noch das Blatt von *marūbaka*.
- 1.82 *Śatapatra* ist immer vorgeschrieben, *gandhāla*?,¹⁰⁰ *buka*-Blatt und das Blatt von *dumbarikā* und das Blatt von *grāmaśiṣī*,¹⁰¹
- 1.83 *droṇa*- [und] *apāmārga*-Blatt sowie das Blatt von *khadira*, mit Blüten derjenigen [Pflanzen], mit deren Blättern *pūjā* für Śiva [vollzogen wird, kann] auch jederzeit [*pūjā* vollzogen werden]
- 1.84 und auch mit alten [Blättern] von *rasāla*, *kiṃśuka*, *aśoka* und *durvā* sowie mit frischem Gras [kann] bei Nichtverfügbarkeit [geeigneter Blätter] immer *pūjā* für Sadāśiva [vollzogen werden].

99 Im New. werden die beiden *kahlāra*-Arten nach ihrem Standort unterschieden: „das Blatt der an Land wachsenden *kahlāra*-Blüte, das Blatt der im Wasser wachsenden *kahlāra*-Blüte“ (*thalasa jāyālapu kahlālasvānayā hala jalasa jāyālapu kahlālasvānayā hala*).

100 *gandhālaṃ* – geht möglicherweise auf *gandhādhya* zurück. Die Wörterbücher kennen daneben auch *gandhārā* als Blütenname. In New. steht: *gandhāram buka* „[aus] Gandhāra [stammendes?] buka.“

101 *grāmaśiṣī* – wohl für *grāmaśikhī*. Doch auch dies ist kein identifizierbarer Blütenname.

chāya teva-1.83- aṃpayā hala lāhābuyā hala asvayasvānayā hala situ thva hala dako
chāyāna mahādevayāke chāya du | halaṃ svānaṃ madatañāva naka buva ghāsaṃ
chāya teo-1.84-

1.81 thalasa F₃ : thanasa F₁ : sthalasa F₄; maluka F₁F₃ : maruka F₄; 1.82 śarachi f₁ : śatachi F₃; 1.83
khayalasiṃyā F₁ : khayarasiṃyā F₃ : khayalasiyā F₄.

|| atha puṣpadānaprakāraḥ || jñānamālāyām¹⁰² ||

1.85 patraṃ vā yadi vā puṣpaṃ phalaṃ neṣṭam adhomukham |
duḥkhadaṃ tat samākhyātaṃ yathotpannaṃ nivedayet ||

|| tathā ||

om. E^{et al.}.

1.86 adhomukhārpaṇaṃ neṣṭam puṣpāñjalividhau na tat ||

86a adho° AEI^{et al.} : atho° B; °mukhārpaṇaṃ neṣṭam BEI^{et al.} : °mukhārpaneṣṭam A.

añjalidāne ‘dhomukhatā na doṣāyety arthaḥ ||

°mukhatā ABE^{et al.} : °mukhato I.

thana svāna chāyayā vidhāna — hala julasāṃ svāna julasāṃ kvasotaka chāya mateo |
duṣkha naya mālyu | thathenaṃ halaṃ buva kathanaṃ chāya svānaṃ hova kathanaṃ
chāya māla-1.85- hanoṃ pvāsaraṇa chāya mālasā niṣiddha majuva gathe chāyaṃ
teva-1.86ab-

1.85 ...]sotaka F₅; mālyu f₁ : mālyū F₃; thathenaṃ F₃; thethena f₁; māla F₃ : māsa F₁ : māra f₂; 1.86ab
hanoṃ pvāsaraṇa F₃ : hanaṃ pvāsara F₁ : hanvaṃ pāsaraṇa f₂.

|| atha kālāḥ || śivadharme¹⁰³ ||

kanakāni kadambāni rātrau deyāni śāṅkare |

86c kanakāni ABI^{et al.} : kanakādi E.

1.87 divā šeṣāṇi puṣpāṇi ardharātrau ca mallikā |
praharaṃ tiṣṭhate jātī karavīram aharnīśam ||

rātrau deyāni troṇānīyānīti sāgaraḥ || rātrau deyāni pūjanīyāni ity ācāracintāmaṇi-
kāraḥ¹⁰⁴ ||

pūjanīyāni EI^{et al.} : pūjayāni AB^{et al.}; ity ABI^{et al.} : om. E.

thana svāna chāyayā samaya lhāya tañā — dudharasvāna kadambasvāna mahādeva-
yāke cānhasa chāya | nebhāla visenali hoo svāna cānhasa chāya-1.86cd- malisvāna
bācāsa chāya chapaharato jilivāna kaneholasvāna cānhasaṃ nhinasam chāya te-
va-1.87-

-1.86c thana F₃ : thanā F₁; atha f₂; 1.87 mali f₁ : malli° F₃; chapaharato f₁; chapahalato F₃; jili° f₁ :
jila° F₃; teva f₁ : teo F₃.

102 Inklusive *tathā* (-1.86ab) und des folgenden Kommentars handelt es sich wahrscheinlich um eine sekundäre Übernahme aus *Tārābhaktisudhārṇava* (1940: 208₃₋₆).

103 *Śivadharmasāstra* 5.91–92. Die Verszählung in der mir dankenswerter Weise von R. Grünendahl zur Verfügung gestellten Textversion, nach der Vers ŚDh 5.92 nur aus einer Zeile besteht, habe ich beibehalten.

104 Bei der gesamten Kommentarpassage handelt es sich wahrscheinlich um eine Übernahme aus *Ācāracintāmaṇi* (1983: 154₁₈₋₂₀). Die vollständige Passage lautet dort: *rātrau deyāni troṇānīyānīti dānasāgaras tan na, pūjāprakaraṇāsnānavirodhāt, kiṃ ca, rātrāv avat[ā]ritasya taduttaram ahni viniyoge paryuṣitatayā bādhasāpekṣavidhyāpatte*.

Nun die Methode des Blütengebens, in der *Jñānamālā*:

- 1.85 Ob nun Blatt, Blüte oder Frucht, es ist nicht gut, wenn das Gesicht nach unten zeigt. Dies gilt als unglückbringend. Man soll etwas so darbieten, wie es gewachsen ist.¹⁰⁵

Sowie:

- 1.86 Das Darbringen mit dem Gesicht nach unten ist nicht gut – dies [gilt] nicht bei der Anwendung des *puṣpāñjali*.¹⁰⁶

Das bedeutet, dass die Tatsache, dass das Gesicht nach zeigt, nicht zu einem Fehler [führt], wenn man eine Handvoll [Blüten] gibt.

Nun die [geeigneten Tages]zeiten [des Darbringens], im *Śivadharmasāstra*:

Kanakas und *kadambas* sind Śankara bei Nacht zu geben,¹⁰⁷

- 1.87 bei Tage die restlichen Blüten und bei Mitternacht¹⁰⁸ *mallikā*.

Für ein *prahara* bleibt *jātī* [geeignet],¹⁰⁹ *karavīra* für einen Tag und eine Nacht.

„Bei Nacht zu geben“ [bedeute] zu pflücken, so *Sāgara*. „Bei Nacht zu geben“ [bedeute] darzubringen, so der Verfasser des *Ācāracintāmaṇi*.

105 New. erläuternd: „Deshalb soll man ein Blatt [in der Ausrichtung], wie es hervorgekommen ist, eine Blüte [in der Ausrichtung], wie sie erblüht ist, opfern“ (*thathenaṃ halaṃ buva kathanam chāya svānaṃ hova kathanam chāya māla*).

106 New. erläuternd: „Soll man wiederum mit einer Handvoll [Blüten] opfern, gibt es kein [solches] Verbot. Man darf [die Blüten] opfern, wie auch immer [sie herabfallen]“ (*hanaṃ pvasarana chāya mālasā niṣiddha majuva gathe chāyaṃ teva*).

107 New. ergänzend: „Blüten, die erblühen, nachdem das Tageslicht verloschen ist, sind nachts zu opfern“ (*nebhāla visenali hoo svāna cānhasa chāya*).

108 *ardharātrau* – regulär sollte es *ardharātre* heißen (wie in PuCi 1966 stillschweigend korrigiert). Allerdings steht auch in *Śivadharmasāstra* 5.91d variantenlos *ardharātrau*. Dies erklärt sich durch die z.B. in PuCi 2.83c–84b belegte Variante dieses Standardverses mit dem vierten Viertel *divā rātrau ca mallikā*.

109 *praharam tiṣṭhate jātī* – die Übersetzung des Versviertels stützt sich auf den im *Ācāracintāmaṇi* gegebenen Kommentar zum Vers, demzufolge sich *jātī* nach dem Pflücken innerhalb eines *prahara* zur *pūjā* eignet (*praharam iti – avacayottaram jātipuṣpaṃ praharaparyantaṃ pūjārham evam agre pīty arthaḥ* ĀC 1983: 143₂₀₋₂₁). Auch der unklare Ausdruck im New. lässt sich so interpretieren: „bis zu einem *prahara* [nach dem Pflücken] darf man *jilivāna* opfern“ (*chapaharato jilivāna [...] chāya teva*). Ein Tag wird in acht *prahara* eingeteilt. Die Zeit zwischen Mitternacht und Sonnenaufgang, Sonnenaufgang und Mittagsstunde usw. umfasst jeweils zwei *prahara*.

- || atha kām̐ye || śivadharmaśaṅgraha¹¹⁰ || nandikeśvara uvāca ||
- 1.88 akām̐bhyarcitaṃ liṅgaṃ etad uktaṃ phalaṃ mayā |
 88a °mābhyarcci° ABE^{et al.} : °māhyarci° I; °taṃ liṅgaṃ ABI^{et al.} : °te liṅga E.
 kāmanābhyarcyamānaṃ tu śrṅṅu tasyāpi yat phalam ||
 88c °mānaṃ BEI^{et al.} : °mānaś A^{et al.}.
- 1.89 bukena varado devaḥ karavīrair dhanapradaḥ |
 arkeṇa śriyaṃ āpnoti mokṣaṃ dhustūrakeṇa tu ||
 89c arkkeṇa ABI^{et al.} : arkkaṇa E; 89d dhustū° AB^{et al.} : dhūstū° E : dhusū° I.
- 1.90 nīlotpalair bhaved bhogo yo ‘rcayel liṅgam uttamam |
 90a bhogo ABE^{et al.} : bhogyo I^{et al.}.
 raktābjaiḥ prāpnuyād rājyaṃ puṅḍarīkaś ca cakriṇam ||
- 1.91 campakaiḥ sarvakāmāni punnāgair nāgakeśaraiḥ |
 īpsitāṃl labhate kāmān tathā keśaradāmakaiḥ ||
 91c īpsitāṃl I : īpsitāl AB^{et al.} : īpsitāl E; kāmān ABE^{et al.} : kāmāṃś I.
- 1.92 mantrasiddhim avāpnoti yo ‘rcayed gandhapuṣpakaiḥ |
 yo ‘rcayet pārameśānaṃ sitārkeṇa tathaiva ca ||
- 1.93 sarvān kāmān avāpnoti yo ‘rcayed gandhapuṣpakaiḥ |
 kubjakair vipulo lābhaḥ saubhāgyāya ca vāruṇī ||
 1.93d saubhāgyāya BEI^{et al.} : saubhāgyā A.

110 Śivadharmaśaṅgraha 5.76, 83–111.

Nun in der *kāmya*[*pūjā*], im *Śivadharmaśāstra*. Nandikeśvara sprach:

- 1.88 [Was] ein ohne Begehren beehrtes *liṅga* [betrifft], habe ich jenes Resultat [schon] verkündet.¹¹¹ [Was denjenigen betrifft], der mit einem Begehren [ein *liṅga*] beehrt, dessen Resultat höre jedoch [nun] auch.¹¹²
- 1.89 Durch *buka* [wird] Gott [Śiva] bereit, Wünsche zu gewähren, durch *karavīras* beschert er Reichtum. Durch *arka* erlangt man Wohlstand, Befreiung jedoch durch *dhustūraka*.
- 1.90 Wer mit blauen *utpalas* dem besten *liṅga* Ehre erweist, [für den] entsteht Genuss.¹¹³ Durch rote *abjas* erlangt man Herrschaft und durch [weiße] *puṇḍarikas* Universalherrschaft.¹¹⁴
- 1.91 Durch *campakas* [erreicht man] alle Wünsche, durch *punnāgas* [und] *nāgakeśaras* erlangt man die ersehnten Wünsche wie auch durch Ketten aus *keśara*.
- 1.92 Wer mit duftenden Blüten Ehre erweist,¹¹⁵ erreicht die Beherrschung der *mantras*¹¹⁶ genauso wie der, der dem höchsten Herrn mit weißem *arka* Ehre erweist.
- 1.93 Wer mit duftenden Blüten Ehre erweist, erreicht alle Wünsche.¹¹⁷ Durch *kubjakas* erlangt man viel Gewinn und für Wohlergehen ist *vāruṇī* [geeignet].

111 Im ŚDhS werden in den vorangehenden Strophen (5.70–75) Regeln für die Darbringung von Blüten in der *nityapūjā* genannt, von denen die Verse 5.70–72 als PuCi 1.8–10 erscheinen. Zu Zitiertechniken im PuCi s. Kap. B 2.2.

112 Im New. stehen beide Verbalhandlungen, die vorangegangene Erläuterung der Resultate des Opfern ohne ein Anliegen, und die nun folgende Erläuterung der Verehrung mit einem Wunsch, in derselben Zeitform, die beide Handlungen in die unmittelbar bevorstehende Zukunft rückt. Dies macht wenig Sinn. Man würde im ersten Fall eine einfache Vergangenheitsform erwarten, also etwa: *kāmanā mayāseṃ [...] thvagula phala ihāyā [...]*.

113 *bhogo* – New. liest *bhāgya*.

114 Im New. wird der zweite Teil des Halbverses unterschlagen, indem es lediglich heißt: „Durch das Opfern von rotem *palesvāna* erlangt man Herrschaft“ (*hyānu palesvāna chāyāna rājya lāyuvā*).

115 *yo ’rcayed gandhapuṣpakaiḥ* – im ŚDhS 5.86b heißt es hier: *brhatyāgastipuṣpakaiḥ*. Dadurch bleibt dem Vers die redundante Verbform erspart. Die Lesung im PuCi beruht sicher auf einem Übertragungsfehler, bei dem ein Schreiber in der Zeile verrutscht ist. Dass dieser optische Fehler un bemerkt blieb, ist nachvollziehbar, denn in diesem wie dem folgenden Vers endet das erste Versviertel auf *avāpnoti* und das zweite auf *puṣpakaiḥ*. Die redundante Verbform im Skt. führt im New. dazu, dass die drei Viertel 1.91d–92b zusammengezogen werden: „Durch das Opfern von duftender *ṭikā*-Substanz [und] durch das Opfern von *keśalasvāna* entsteht Beherrschung der *mantras*“ (*nasāka cita chāyāna keśalasvāna chāyāna mantrasiddhi juyuvā*). Interessant ist dabei das Verständnis von *gandhapuṣpaka* als duftende Substanz, aus der Stirnmale gemacht werden (New. *cita/ceta*); vgl. Apte 1998: s.v. *puṣpaka* 6. „a kind of collyrium.“ Zur Bedeutung von New. *cita/ceta* vgl. DCN: s.v. *ceta* („vermillion mark on the forehead“) und Gutschow & Michaels (2008: 248, 254), die *cetana svatika coye* mit „write (i.e. draw) a *svatika* with sandelwood (paste: Nev. *ceta* = Skt. *candana*)“ übersetzen.

116 *mantrasiddhim avāpnoti* – zu *mantrasiddhi* s. Hoens (1979: 106). Demnach können vier Dinge die Beherrschung herbeiführen: Unterweisung, das Wohlwollen des Lehrers (*guruprasāda*), die Wirkung des *mantras* (*mantraprabhāva*) und Hingabe (*bhakti*).

117 Im New. werden die Vershälften 1.92c–93b zu einer Sinneinheit verarbeitet. Dabei tritt wiederum das abweichende Verständnis von *gandhapuṣpaka* zutage: „Wer Mahādeva *alakapātasvāna* zusammen mit duftender *ṭikā*-Substanz opfert, der erreicht alle Wünsche“ (*gvamhana mahādevayāke nasāka cita sahītana toyu alakapātasvāna gvamhana* [redundant] *chāla amohanam sampūrṇa kāmanā lāka*).

- 1.94 kanyākāmas tu jātibhir yo 'rcayet parameśvaram |
labhate cottamāṃ kanyāṃ ṣaṇmāsena na saṃśayaḥ ||
94c cottamāṃ ABI^{et al.} : vottamāṃ E.
- 1.95 mallikā jñānakāmārtham arcayanto maheśvaram |
95a °kāmārtham BI^{et al.} : °karmmārtham AE; 95b arcayanto AB^{et al.} : arcayanto E : arcayante I.
labhante paramaṃ jñānaṃ saṃsārabhayanāśanam ||
1.95c labhante corr. ŚDhS 5.89c : labhate Mss.
- 1.96 putrakāmāya kundais tu arcayīta śucir naraḥ |
96b arcayīta ABE^{et al.} : arcayeta I.
labhate bahuputratvaṃ dhanavantaṃ cirāyusaṃ ||
- 1.97 ārogyaṃ kuśapuṣpais tu aśokaiḥ priyasaṅgamam |
karṇikārair dhanam vidyād vaśyārthe droṇapuṣpikām ||
97d vaśyārthe ABE^{et al.} : vaśyārthaṃ I.
- 1.98 kadambenārcayel liṅgaṃ satataṃ niyatavrataḥ |
98a liṅgaṃ ABI^{et al.} : liṅgaṃ E.
śatruṇāṃ vaśakāmāya nityam eva pradāpayet ||
- 1.99 naśyanti vyādhayas tasya yo 'rcayed atimuktakaiḥ |
sindhuvārasya puṣpeṇa baddho mucyeta bandhanāt ||
- 1.100 aṅkoṭāsitavarṇāni nirgandhakusumāni ca |
100a aṅkoṭā° corr. ŚDhS 5.94a : aṅkaṭā° Mss.; °varṇāni ABI^{et al.} : varṇāni E; 100b nirgandha°
ABE^{et al.} : nirgandhā° I.
tāni śatruvināśāya devadevāya kalpayet ||
- 1.101 pītakāni tu puṣtyarthe puṣpāṇi vijayāya ca |
101a °arthe ABE^{et al.} : °arthaṃ I.
nityam eva tu yo dadyāt sa tatkāmam avāpnuyāt ||
- 1.102 jalajāni tu puṣpāṇi vaśyārthe tu prakalpayet |
102b °arthe ABE^{et al.} : °arthaṃ I.
nīlaraktāni yāny eva tāni vaśyakarāṇi tu ||
- 1.103 sarvakāmapradaṃ bilvaṃ dāridrasya vimocanam |
103b dāridrasya A : daridrasya BEI^{et al.}; vimocanaṃ ABI^{et al.} : ca mocanaṃ E.
bilvapatrāt paraṃ nāsti yena tuṣyati śaṅkaraḥ ||
103c vilvapatrāt ABI^{et al.} : vilvanpatrāt E.
- 1.104 vijayārthe damanakaṃ vojayen niyamasthitaḥ |
104a °arthe ABE^{et al.} : °arthaṃ I.
vijitāḥ śatravas tena yo 'rcayed vṛṣabhadhvajam ||
104c śatravas ABE^{et al.} : śatruvas I; 104d °dhvajaṃ BEI^{et al.} : °dhvajaṃ A.

- 1.94 Wer jedoch den Wunsch nach einer Tochter hat [und] Parameśvara mit *jātīs* Ehre erweist, erhält innerhalb von sechs Monaten die schönste Tochter, [daran ist] kein Zweifel.
- 1.95 Diejenigen, die Maheśvara um des Wunsches nach Wissen willen *mallikās* darbringen,¹¹⁸ erhalten das höchste Wissen, das die Furcht vor dem Kreislauf der Wiedergeburten (*saṃsāra*) vertreibt.
- 1.96 Ein reiner Mann, der zur [Erfüllung des] Wunsches nach einem Sohn mit *kundas* Ehre erweist,¹¹⁹ erhält viele Söhne [und wird dadurch] reich an Gütern und langlebig.
- 1.97 Durch *kuśa*-Blüten jedoch [entsteht] Gesundheit, durch *aśokas* die Zusammenkunft mit einem geliebten Menschen. Durch *karnikāras* findet man Reichtum, zum Zwecke von Gefügigmachen [soll man] die *drona*-Blüte [benutzen].
- 1.98 Man soll, strikt im Gelübde, dem *liṅga* stetig mit *kadamba* Ehre erweisen. Für den Wunsch des Gefügigmachens von Feinden soll man [*kadamba*] allerdings täglich geben lassen.¹²⁰
- 1.99 Wer mit *atimuktakas* Ehre erweist, dessen Gebrechen sind beseitigt. Durch die Blüte von *sindhuvāra* wird der Gefesselte von der Fessel befreit.¹²¹
- 1.100 *Aṅkoṭa*,¹²² solche, die von dunkler Färbung sind und geruchlose Blüten, diese soll man dem Gott der Götter opfern, um Feinde zu vernichten.
- 1.101 Wer jedoch gelbe Blüten zum Zwecke von Gedeihen¹²³ und zum Sieg regelmäßig (*nitya*) gibt, der erreicht, was er begehrt.
- 1.102 Im Wasser wachsende Blüten setze man zum Zwecke des Gefügigmachens ein. Und auch diejenigen, die blau [oder] rot sind, bewirken Gefügigmachen.
- 1.103 *Bilva* erfüllt jeden Wunsch, befreit von Armut. Es gibt nichts besseres als ein *bilva*-Blatt, mit dem Śaṅkara zufrieden ist.
- 1.104 Ein Züchtiger soll *damanaka* zum Zwecke des Besiegens benutzen. Wenn er damit demjenigen, der die Bullenflagge trägt (d.i. Śiva), Ehre erweist, sind seine Feinde besiegt.

118 *arcayanto* – *√arc* mit doppeltem Akkusativ (vgl. PuCi 2.36c–37, 2.45cd)? Edgerton (1970: §7.17) nennt solche Fälle „blend constructions resulting in two accusatives with verbs.“ Sein Beispiel (*muktasakusumāni ca mahīm avakiranto*) ist dem vorliegenden Fall sehr ähnlich.

119 *arcayīta* – die 3. Person Optativ Ātmanepada auf *-īta* statt *-eta* (athematische Flektion) tritt bei den Kausativen häufiger auf (Whitney 1995: § 1043c).

120 *pradāpayet* – hier als Kausativ übersetzt. Es ist aber möglich, dass hier der Kausativ *m.c.* anstelle des Simplex benutzt wurde (vgl. Goudriaan & Schoterman 1988: 83). Oberlies (2003: 249, Fn. 1) hat darauf hingewiesen, dass für Verben und Syntagma, die Ritualhandlungen bezeichnen und als Gebrauch von Kausativ anstelle von Simplex interpretiert werden, durchaus kausative Bedeutungen angenommen werden können, da Rituale häufig durch einen Vermittler ausgeführt werden.

121 Im New. konkreter: „Durch das Opfern von *bosimghālisvāna* [wird man] aus dem Gefängnis befreit“ (*bosimghālisvāna chāyāna bandhikhānāna chutaya juyū*).

122 *aṅkoṭā* – Name (in den Mss. *aṅkaṭā*) wird nicht ins New. übertragen.

123 New. konkreter: „der Körper gedeiht“ (*śarīra pusta juyuva*).

- 1.105 sukhaṃ marubakeṇaiva jambuṭaḥ sarvakāmadah |
105b jamvūṭaḥ AB^{et al.} : jamvūṭaḥ E.
tilako dhanakāmāya gokāmāya ca vaṅkulī ||
- 1.106 saukhyadaś cāpi tagaraḥ kiṅkirāṭaś ca kāmadaḥ |
ārogyaṃ ca dhaṇaṃ caiva phalinī kāmadaś smṛtā ||
106d kāmadaś E^{et al.} : kāmadaḥ AB^{et al.}.
- 1.107 śālah priyakaraś caiva kiṃśukād āyur āpnuyāt |
107a priyakaraś EI^{et al.} : priyakaraṃ A^{et al.} : priyakaraṃś B.
hastyaśvapaśukāmāya kuṭajenārcayec chivam ||
107d kuṭajenā° BEI^{et al.} : kūṭajenā° A^{et al.}.
- 1.108 karpūradamaṇaṃ dadyāc chatrūṇāṃ ca vināśane |
108b vināśane ABE^{et al.} : vināśanaṃ I^{et al.}.
naśyanti śatravaḥ śīghraṃ devadevasya pūjanāt ||
- 1.109 śyāmā cārogyadā nityaṃ javāpuṣpaṃ tathaiva ca |
kuruṅṭhakasya vaśyārthe nityaṃ liṅgaprapūjanāt ||
109c kuruṅṭha° BE^{et al.} : kuruṅṭha° A^{et al.} : kuraṅṭha° I; °arthe ABE^{et al.} : °artham I; 109b liṅga° EI^{et al.} :
liṅgaṃ AB^{et al.}.
- 1.110 vidveṣe yūthikā yojyā devadeve maheśvare |
110a yūthikā EI^{et al.} : jūthikā AB^{et al.}; 110b devadeve ABE^{et al.} : devadeva I^{et al.}.
ketakī śatrunāśāya kruddho liṅgaṃ tu yo 'rcayet ||
110c śatru° BEI^{et al.} : śatrū° A.
- 1.111 sarvakāmapradā †hr̥ṣyā† vyāghrī devi prakīrtitā |
111a °pradā hr̥ṣyā ABE^{et al.} : pradūṣṭavyā I; 111b devi AB^{et al.} : devī E^{et al.}.
jyotsnākārī tathaiveha nityam eva tu kāmadaś ||
111d nityam AB^{et al.} : nityem E.
- 1.112 vāsakenārcayed devaṃ balam āyus ca vardhate |
jhiṅṭhikā sukhadā nityaṃ tathā cāpsaracampakam ||
- 1.113 ḍimbhakaṃ vyādhināśārtham aśvakarṇaṃ tathaiva ca |
113a ḍimbhakaṃ ABE^{et al.} : nimlakam I.
jayantī jayakāmāya śvetā ca girikarṇikā ||
- 1.114 vidveṣoccāṭanārthāya nimbapuṣpeṇa cārcayet |
114b cārccayet AE : yo 'rccayet B^{et al.} : yo rccayet I^{et al.}.
bhaṅḍī cākarṣaṇe yojyā madantī ca jayo bhavet ||
114c bhaṅḍī ABE^{et al.} : jhiṅṭī I; 114d madantī ABE^{et al.} : madayantī I.

- 1.105 Glück [stellt sich] allerdings durch *marubaka* [ein].¹²⁴ *Jambuṭa* gewährt jeden Wunsch. *Tilaka* ist dem Wunsch nach Reichtum [dienlich], und dem Wunsch nach Kühen *vaṅkuli*.¹²⁵
- 1.106 Und *tagara* gewährt Glücklichkeit und *kiṅkirāṭa* erfüllt Wünsche. *Phalini* ist dafür bekannt, dass es Wünsche erfüllt, [z.B. die nach] Gesundheit und auch Reichtum.
- 1.107 *Śāla* verschafft Zuneigung, von *kiṃśuka* erlangt man Lebenskraft. Für den Wunsch nach Elefant, Pferd und Vieh, soll man Śiva mit *kuṭaja* Ehre erweisen.
- 1.108 Und beim Vernichten der Feinde soll man *karpūradamana* geben, durch das Verehren des Gottes der Götter (d.i. Śiva) sind die Feinde schnell beseitigt.
- 1.109 Und *śyāmā* gewährt stets Gesundheit, so wie auch die *javā*-Blüte. [Die Blüte] des *kurunṭhaka* ist zum Gefügigmachen (*vaśya*), wenn das *liṅga* stetig [damit] verehrt wird.
- 1.110 Wer jedoch als Zorniger einem *liṅga* Ehre erweist, hat bei[m Erzeugen von] Zwietracht (*vidveṣa*) beim Gott der Götter Maheśvara *yūthikā* zu benutzen, zum Beseitigen der Feinde *ketakī*.¹²⁶
- 1.111 Als jeden Wunsch erfüllend, Göttin, ist eben diese¹²⁷ *vyāghrī* bekannt. Ebenso ist *vyotsnākārī*, die allerdings beständig wunscherfüllend ist.
- 1.112 Erweist man Gott [Śiva] mit *vāsaka* Ehre, wächst die Kraft und die Lebensspanne. *Jhiṅṭhikā* ist beständig glückgewährend sowie auch *apsaracampaka*.
- 1.113 *Ḍimbhaka* dient zur Beseitigung von Gebrechen genauso wie *aśvakarṇa*. *Jayantī* ist für den Wunsch nach Sieg [geeignet] und [auch] weiße *girikarṇikā*.
- 1.114 Und zum Zwecke [des Erzeugens] von Zwietracht (*vidveṣa*) und zum Vertreiben (*uccāṭana*) soll man mit einer *nimba*-Blüte Ehre erweisen. Und beim Anziehen (*ākaraṣaṇa*) ist *bhaṇḍī* zu benutzen. *Madantī* sei für Sieg.¹²⁸

124 New. abweichend: „Durch das Opfern von *malisvāna* wird [man] schön“ (*malisvāna chāyāna sundara juyuva*).

125 New. ausführlicher: „Durch das Opfern von *vaṅkulisvāna* gibt es viel materiellen Wohlstand wie Kühe etc.“ (*vaṅkulisvāna chāyāna sā ādipana lakṣmī yako dayu*). Bereits im Skt. wird der Blütenname in New. angegeben („*vaṅkulī* – north-east corner“ DCN: s.v.).

126 New. syntaktisch und lexikalisch vereinfacht: „Durch das Opfern von *jhitivāna* an Mahādeva werden Feinde vernichtet. Durch das Opfern von *ketakivāna* an Mahādeva, indem man selbst zornig ist, werden Feinde vernichtet“ (*jhitivāna mahādevayāke chāyāna śatru nāśa juyuva | thama tama cāyāva ketakivāna mahādevayāke chāyāna śatru nāśa juyuva*).

127 *hr̥ṣyā* – lies *hy eṣā* wie in ŚDhS 5.105a. Die Übertragung ins New. heißt: „Durch das Opfern von *vyāghrisvāna* erreicht man alle Begehren und weilt glücklich“ (*vyāghrisvāna chāyāna saṃpūrṇa kāmānā lānāo ānandana coniva*). Dabei wird das Wort *hr̥ṣyā* offenbar als Instrumental eines lexikalisch nicht belegten Nomens **hr̥ṣī* aufgefasst.

128 *madantī ca jayo bhavet* – grammatisch unstimmtig. Die im ŚDhS 5.108d zu lesende Variante (*madyantī ca yā bhavet*) ist auch nicht plausibler. A. Sanderson schlug vor, *madantī ca jaye bhavet*, zu lesen.

- 1.115 ṛṣipuṣpī rudrajaṭī hanti sarvān upadravān |
 115a °puṣpī ABE^{et al.} : °puṣpa I.
 śaṇapuṣpaṃ ca yat proktaṃ kokilākṣaṃ tathaiva ca ||
 115d kokilākṣaṃ AE : kokilākṣas B^{et al.} : kokilābjas I.
- 1.116 sarvaśuklaṃ tu śāntyarthe sarvapītaṃ tu pauṣṭikam |
 116a °arthe ABE^{et al.} : °artham I.
 kṛṣṇaṃ caivābhicāre ca devadevāya kalpayet ||
 116c caivā[. . . .] B.
- 1.117 patraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyam ṛṇaṃ caiva tathā mune |
 pratyahaṃ śambhave dadyāt nāsau durgatim āpnuyāt ||

thana kāmanāna mahādevayāke svāna chāyagula lhāya tañā — kāmanā mayāse śiva-
 pūjā yāñyā thvagula phala lhāya tañā kāmanāna mahādevayāke svāna chāyāyā phala
 kane tañā ñeña-1.88- mahādevayāke bukapuṣpa chāyāna vara biyu | kaneholasvāna
 chāyāna dhana dayu | alakapātasvāna chāyāna sampatti dayu | dudharasvāna chāyāna
 mukti lāyu-1.89- śivaliṅgasa ocu uphala chāyāna bhāgya dayu | hyānu palesvāna chā-
 yāna rājya lāyuvā-1.90- capasvāna chāyāna kāmanā dhāko lāyu | chasibu rūpasvāna
 chāyāna manana bhālapāguli kāmanā lāyu-1.91a-c- nasāka cita chāyāna keśalasvāna
 chāyāna mamtrasiddhi juyuvā-1.91d-92b- gvamhana mahādevayāke nasāka cita sa-
 hitana toyu alakapātasvāna gomhana chāla amomhanaṃ saṃpūrṇa kāmanā lā-
 ka-1.92c-93b- tākuyisvāna chāyāna aneka lābha dayuva vārunisvāna chāyāna bhīm
 bhāgya dayu-1.93cd- mahādevayāke jilivāna chāyāna bhīna kanyā lāyu-1.94- mali-
 svāna mahādevayāke chāyāna śreṣṭhaguli jñāna lāyu-1.95- mahādevayāke bhoyusvāna
 chāyāna kāya ādipana santati lāyu-1.96- kuśabu chāyāna ārogya dayu | asvayasvāna
 chāyāna mateñāmha nāpalāyu | luṃtesulasvāna chāyāna dhana dayu | pātākābu chā-
 yāna vaśikaraṇa juyū-1.97- kadambasvāna chāyāna śatru sakalyaṃ vaśya juyū-1.98-
 atimuktasvāna chāyāna vyādhi sakalyaṃ phuyū | bosimghālisvāna chāyāna bandhi-
 khānāna chutaya juyū-1.99- nadhāva hāku una svāna chāyāna śatru sakalyaṃ nāśa
 juyāva vaniva-1.100- iyu una svāna sakalyaṃ chāyāna śarīra pusta juyuva sakala-
 bhinaṃ vijaya juyuvā-1.101- lakhasa jāyalapu svāna dhāko chāyāna vaśikaraṇa juyuva
 | nīla ocu una svāna hyānu una svāna chāyāna vaśikaraṇa juyū-1.102- byālapāta chā-
 yāna saṃpūrṇa kāmanā lāyu dāridra phuyuva | byālapāta decoṇa svāna madu gva-
 gula byālapātana mahārudra saṃtuṣṭa juva-1.103- dhavanasvāna chāyāna sakala-
 bhanaṃ vijaya juyū śatru sakaleṃ jayalape pha'iva-1.104- malisvāna chāyāna sundara
 juyuva | japasibu chāyāna saṃpūrṇa kāmanā lāyiva | hāmrahu chāyāna dhana dayuva |
 vaṃkulisvāna chāyāna sā ādipana lakṣmī yako dayu-1.105- tagarāyasvāna chāyāna
 sukha dayu | kiṃjñirātasvāna chāyāna kāmanā lāyu | phalīnisvāna chāyāna sukha
 ārogya dayuva dhana dayuva-1.106- nālusvāna chāyāna sakalasam mateñā juyuva |
 lāhābusvāna chāyāna āyu bādhalapiva | kūtajasvāna chāyāna kisi saṃlam ādipana
 pasupolajana bādhalapiva-1.107- toyuva dhavanasvāna chāyāna śatru sakalyaṃ nāśa
 juyū-1.108- hāku lakṣmīsvāna chāyāna ārogya dayuva | jitapholasvāna chāyāna
 ārogya dayuva | kolatasvāna nitya chāyāna vaśikaraṇa juyū-1.109- jithisvāna mahā-
 devayāke chāyāna śatru nāśa juyuva | thama tama cāyāva ketakisvāna mahādevayāke
 chāyāna śatru nāśa juyuva-1.110- vyāghrisvāna chāyāna saṃpūrṇa kāmanā lānāo
 ānandana coniva-1.111- chogajulasvāna chāyāna barava āyuvā bādhalapiva | jhina-
 ṭikāsvāna chāyāna capasvā chāyāna sukha dayuva-1.112- ḍimbhakasvāna asvakarṇa-
 svāna chāyāna śarīrayā vyādhi phuyuva | jayantisvāna chāyāna jaya dayu | toyu lūm-

- 1.115 *Ṛṣipuṣpī* und *rudrajaṭī* wehren alle Übel ab und [ebenfalls] diejenige, die *śaṇa*-Blüte genannt wird, und ebenso *kokilākṣa*.¹²⁹
- 1.116 Alles Weiße jedoch ist für Besänftigung (*śānti*) [geeignet], alles Gelbe hingegen für Gedeihen (*pauṣṭika*), und ebenso soll man dem Gott der Götter beim Heraufbeschwören von Schlechtem (*abhicāra*)¹³⁰ Dunkles opfern.
- 1.117 Wer Śambhu täglich ein Blatt, eine Blüte, eine Frucht, Wasser oder auch Gras gibt, Seher, der erlangt keine schlechte Existenz.

129 Im New. wird 1.115cd syntaktisch mit 1.116a verbunden: „Durch das Opfern aller weißen Blüten, wie der *nālu*-Blüte, *kokilākṣasvāna* usw. werden alle Übel besänftigt“ (*nāluṃ bu kokilākṣasvāna ādīpana toyu svāna dhāko chāyāna sakalerīa upadrava dhāko śānti juyiva*).

130 New. konkreter: „Durch das Opfern aller dunklen Blüten an Mahādeva wird Töten [bewirkt]“ (*hāku svāna dhāko mahādevayāke chāyāna māraṇa juyuva*).

sulasvāna chāyāna jaya dayiva-1.113- nīpasvāna chāyāna śatruyā uccāta juyuva |
bhaḍīsvāna chāyāna ākarṣaṇa juyuva-1.114- sinhālabu chāyāna upadrava dhāko
phuka | nālyūy bu kokilākṣasvāna ādipana toyu svāna dhāko chāyāna sakaleṇa upa-
drava dhāko śānti juyiva-1.115-116a- iyiva svāna dhāko chāyāna śarira dhāko pusti
juyu | hāku svāna dhāko mahādevayāke chāyāna māraṇa juyuva-1.116- hala svāna se
lakha ghāsa thvathe gvamhana mahādevayāke chāla āmomhana mabhiṃ gati lāya
madu-1.117-

1.88 mayāse f₁ : mayāseṃ F₃; capa f₁ : cappa° F₃; 1.93cd vārūni° F₁F₃F₅ : varuṇi° F₄; chāyāna bhiṃ f₁
: yāna bhiṃ F₃; 1.95 om. F₃; śreṣṭha° F₁ : śreṣṭha° f₂; jñāna F₁ : gyāna f₂; 1.97abc om. F₃; 1.97 ...] dayu ||
asvaya° F₆; asvaya° F₁F₆ : aśvaya° f₂; lumtesula F₁ : lumtesura° F₆ : luteśūla f₂; 1.98 vaśya f₂ : vasya
F₁F₃F₆; 1.99 bosimghāli° F₁F₃F₆ : bosimghvādi° f₂; 1.103 byālapātana F₃ : byārapātana f₁; 1.104 sakala-
bhanam F₃ : sakarabhanam F₁F₆ : sakarabhinam f₂; juyu f₁ : ju F₃; sakaleṃ F₃ : sakale F₁F₆ : sa-
kalyam f₂; 1.106 tagarāya° f₁ : tagarā° F₃; kimjñirāta° F₁F₃F₆ : kimjñirāti° f₂; phalini F₃F₅ : phalini
F₁F₆ : priyamgu (Randglosse) phalini : F₄; 1.107 juyuva f₁ : juyu F₃; kūṭaja° F₁F₃F₆ : kutaja° f₂; 1.109
1.109 lakṣmī[...]āna āro° F₆; ārogya f₁ : āgya F₃; jītapola° F₃ : jīliphola° F₁F₆ : jītapora° f₂; kolata-
svāna f₁ : kolatasvāyāna F₃; nitya chāyā[... F₆; 1.111 vyāghrisvāna F₁F₃F₅ : kaṇṭhakāli (Randglosse)
vyāghrisvāna F₄; lānāo F₃ : rānāo f₁; 1.112 chāyāna barava f₁ : barava F₃; bādhalapīva F₃ : bhādha-
rapeva F₁ : bhādarapayīva f₂; jhinatikā° F₃F₅ : jhinatiṃ° F₁ : ṣuṣala (Randglosse) jhinatikā° F₄;
1.113 asvakarṇa F₁F₃ : aśvakarṇa f₂; lūṃsula F₁F₃ : lutiśūla° f₂; 1.116 pusti F₁F₃F₄ : puṣṭi F₅; 1.117
thvathe f₁ : thotyē F₃; gvamhaṇa F₁F₄ : gvamhana F₅ : gomhanam F₃; āmomhana F₁ : āmomhaṇa F₃ :
amomha f₂.

|| atha niṣiddhāni || śivadharṃe¹³¹ ||

1.118 ketakī cātīmuktaṃ ca kundayūthimadantikā |

118a kotakī cā[... F₅

śirīṣasarjabandhūkaṃ kusumāni vivarjayet ||

1.119 vākucīpatrakusumaṃ karajendrasamudbhavam |

vaibhītikāni puṣpāni patrāni ca vivarjayet ||

119 om. E.

|| kārttikamāhātmye¹³² ||

1.120 javākundaśirīṣaiś ca yūthikā mālatī tathā |

ketakībhavapūspaiś ca naivārcyaḥ śaṅkaraḥ sadā ||

120d naivārcya BE^{et al.} : naivāryyaḥ A^{et al.} : naivārcyaṃ I.

sadeti nityapūjāyām ity arthaḥ || kāmye niṣiddhānām api vidhānaśravaṇāt || kundaṃ tu

varṣavyāpīśivapūjāyām māghe māsi vihitaṃ ity ācāracintāmaṇiḥ¹³³ ||

kāmye ABE^{et al.} : kāmya I; °pūjāyām AB^{et al.} : °pūjāyā E : pūjāyām || I; māghe ABE^{et al.} : māgha I.

thana mahādevayāke svāna chāya mateko lhāya taṇā — ketakīsvāna atīmuktasvāna
bhoyusvāna jithisvāna madantikāsvāna jhalecāmarasvāna sisibusvāna sitapholasvāna
thvate svāna sakalyam mahādevayā nityapūjāsa chāya mateva-1.118- jītapolasvāna
bhoyusvāna jhalecāmarasvāna jithisvāna jīlisvāna ketakīsvāna thvate svāna mahā-
devayā nityapūjāsa chāya mateva-1.120- thvate svāna sakaleṇa kāmanāpara mahā-
devayāke chāya teo | bhoyusvānana dachito śiva pūjā yāya mālanāva māghalāsa vihita
juva niṣiddha majuva |

+1.120 dachito f₁ : dakṣito F₃.

131 Śivadharmaśāstra 5.87-88.

132 Nicht identifiziertes Zitat.

133 Der Kommentar des Ācāracintāmaṇi (1983: 153₁₅₋₁₆) lautet: kundaṃ tu varṣavyāpīśivapūjāyām vrata-
rūpāyām ārabdhāyām māghamāse vihitaṃ | anyathā tu māghe pi niṣiddham.

Nun die untersagten [Blüten]; im *Śivadharmā[sāstra]*:

- 1.118 Sowohl *ketakī* als auch *atimukta*, *kunda*, *yūthī*, *madantikā*,
śirīṣa, *sarja* [und] *bandhūka* – [diese] Blüten soll man vermeiden.
- 1.119 *Vākucī*-Blatt und -Blüte, was von *karajendra* stammt,
 Blüten und Blätter der *vibhītikā* soll man vermeiden.¹³⁴

Im *Kārttikamāhātmya*:

- 1.120 Mit *javā*, *kunda*, *śirīṣa*, wie auch *yūthikā* und *mālatī* und mit Blüten, die von *ketakī* stammen, ist Śaṅkara niemals regelmäßig (*sadā*) Ehre zu erweisen.
- Zu „immer“ (*sadā*): Das heißt, in der *nityapūjā*. Weil man [in der autoritativen Überlieferung] für [einige] untersagte auch eine Vorschrift in der *kāmya[pūjā]* ge[hört] [hat, nämlich in PuCi 1.96, 99, 109, 110]. *Kunda* jedoch ist in der ein Jahr umfassenden *pūjā* für Śiva im Monat Māgha vorgeschrieben, so [besagt] der *Ācāracintāmaṇi*.¹³⁵

134 Vers 1.119 wird nicht ins New. übertragen.

135 +1.125b New.: „All diese Blüten dürfen Mahādeva mit einem Begehren geopfert werden. Wenn man eine *śivapūjā* durchzuführen hat, die ein Jahr dauert, ist [die *pūjā*] mit *bhoyusvāna* im Monat Māgha vorgeschrieben, sie ist nicht untersagt“ (*thvate svāna sakaleṇa kāmanāpara mahādevayāke chāya teo / bhoyusvānana dachito śiva pūjā yāya mālanāva māghalāsa vihita juva niṣiddha majuva*).

|| liṅgapurāṇe¹³⁶ ||

1.121 sarjabandhūkapuṣpāṇi kendro yūthī madantikā |

121a °vandhūka° AEI^{et al.} : °vandhuka° B^{et al.}.

ketakījātipuṣpaṃ ca śvetā caivāparājitā ||

121d śvetā E : śvetam ABI^{et al.}.

1.122 †proṣitā† raktā śvetā ca tathā bhaṅḍikapuṣpakaiḥ |

122a raktā śvetā ca I^{et al.} : raktā śvetā AB^{et al.} : raktaśvetā ca E; 122b bhaṅḍika° ABE^{et al.} : jhaṅḍika° I.

†svaṛṇānugarbhā† cāpy akṣair vaibhītikusumena ca ||

122c cāpy ABE^{et al.} : vāpy I.

1.123 pūjayitvā tathā puṣpair ebhiś caiva naraḥ sadā |

avīcinarake pāpaḥ paced evaṃ na saṃśayaḥ ||

123c avīci° ABI^{et al.} : avīci° E.

1.124 kapitthaṃ ketakīpuṣpaṃ māndinī kāṣṭhapāṭalā |

124b māndinī BEI^{et al.} : nāndanī A.

nimbapuṣpaṃ karañjaṃ ca dhātakīpuṣpaṃ eva ca |

124c karañjaṃ ABE^{et al.} : karañjaś I.

1.125 śīrīṣaguñjalāpuṣpaṃ atimuktaṃ ca varjayet ||

kintu paramabhaktānām iha vihitāvihitavicāro nāsti || tad uktaṃ puṣpādhyāye¹³⁷ ||

śubhaṃ vāpy aśubhaṃ vāpi phalapuṣpasamanvitam |

1.126 bhaktiyā nivedayet sarvaṃ nāśubhaṃ kiñcid āpnuyāt ||

|| anyatrāpi¹³⁸ ||

sarvaiḥ puṣpaiḥ sadā pūjā vihitāvihitair api |

126d vihitā° ABE^{et al.} : vidhirā° I.

1.127 kartavyā sarvadevānām bhaktiyogo ‘tra kāraṇam ||

yāni kaṅṭhakīrṇāni yāni copahatāni ca |

1.128 rātriparyuṣitāniha dūrataḥ parivarjayet ||

sisiyā bu malisvāna kendrasvāna jithisvāna madantikāsvāna ketakīsvāna jilasvāna toyu abharātisvāna-1.121- hyāṇu una toyu una svāna osi juyāva coṇa bhaṅḍikasvāna akṣasvāna vaibhītisvāna-1.122- thvate svāna sakalyaṃ nityapūjāsa gvamhana chāla amomha avici dhāyā nāma narakasa paralapīva | thana saṃśaya madu-1.123- kapitha- svāna ketakīsvāna sāndinisvāna sipātarasvāna nipabu karañjasvāna ambarasvāna-1.124- jhalecāmarasvāna khayamugalasimāyā bu atimuktasvāna thvate svāna sakalyaṃ tavadhāna śivabhaktaṃ juyāva coṇamhana mahādevayāke chāya teva-1.125ab- chāya teva svāna chāya mateva svāna chāya teva se chāya mateva se vi- hita niśiddha julasāṃ bhaktina chālañāva śubha juyuva amaṅgala juya madu-1.125c- 126b- svānaṃyā jāta dakonaṃ devatā sakalaskem bhaktina chāya teva mokhakāla bhakti juvana-1.126c-127b- kaṅṭha dayāva coṇa svāna dhāko ithimithi juyāva osi juyā- va coṇa svāna thva svāna sakaleṇa tāpālenaṃ tolate māla-1.127c-128b-

1.121 abharāti° F₄ : abhāti° F₁F₃; 1.122 hyāṇu una F₁ : hyāṇu na F₃; bhaṅḍika° F₁F₃ : bhaṅḍika° F₄; 1.125c-126b niśiddha F₄ : niśiddha F₁ : nikhiddha F₃; 127c-128b sakaleṇa F₃ : sakaleṇa F₁ : sakalyaṃ F₄.

136 Nicht identifiziertes Zitat.

137 Wahrscheinlich sekundär aus *Ācāracintāmaṇi* (1983: 147₅₋₆) zitiert. Dort stammt das Zitat aus dem *Devīpurāṇa* als Rede des Brahmā und beginnt mit der Halbstrophe: *śṛṇu śukra pravakṣyāmi puṣpā- dhyāyam samāhitaḥ*.

138 Nicht identifiziertes Zitat. 1.126c-127b ≈ TBhS (1940: 181₂₄₋₂₅), Zuschreibung: *Kriyāsāra*.

Im *Liṅgapurāṇa*:

- 1.121 Die Blüten von *sarja* und *bandhūka*, *kendra*, *yūthī*, *madantikā*,
und die Blüten von *ketakī* und *jāti*¹³⁹ sowie die weiße *aparājītā*,
- 1.122 rote und weiße *proṣītā*?¹⁴⁰ sowie mit *bhaṇḍika*-Blüten
und auch *svarṇānugarbhā*? mit *akṣas* und *vibhīti*-Blüte –
- 1.123 hat ein Mensch [Śiva] in dieser Weise immer mit diesen Blüten verehrt,
kocht der Frevler in der *avīci*-Hölle,¹⁴¹ daran [besteht] kein Zweifel.
- 1.124 *Kapittha*, *ketakī*-Blüte, *māndinī*, *kāṣṭhapāṭalā*,
nimba-Blüte und *karañja* wie auch die *dhātakī*-Blüte,
- 1.125 die Blüte von *sīriṣa* und *guñjalā* und *atimukta* soll man meiden.

Jedoch für die höchsten *bhaktas* hienieden gibt es keine Erwägung von vorgeschrieben und nicht vorgeschrieben.¹⁴² Dies wurde im *Puṣpādhyāya* gesagt:

[Sei man] ausgestattet mit guten oder unguten Früchten und Blüten, wenn man

- 1.126 alles in Hingabe (*bhakti*) darbietet, kann man nichts Ungutes erlangen.

Ebenso [heißt es] woanders:

Es kann immer mit allen Blüten, [ob nun] mit vorgeschriebenen oder nicht vor-

- 1.127 geschriebenen, *pūjā* für alle Götter vollzogen werden. Das einzige Motiv dafür ist *bhaktiyoga*.¹⁴³

Solche, die mit Dornen übersät sind, solche, die verdorben sind,

- 1.128 [und] über Nacht abgestandene, soll man [schon] von ferne vermeiden.

139 *ketakījātipuṣpaṃ* – könnte auch als „Blüte der Spezies *ketakī*“ aufgefasst werden, was sogar sinnvoller wäre, da, anders als andere Jasmine, *jāti* mehrmals für die *nityapūjā* für Śiva vorgeschrieben ist (vgl. PuCi 1.26b, 55cd, 63b). Im New., dem ich hier folge, wird *jāti* jedoch als Blütenname übersetzt (*ketakīsvāna*, *jīlasvāna*).

140 *proṣītā* – als Blütenname nicht belegt. Im New. heißt es abweichend: „rotfarbige, weißfarbige Blüten, die verwelkt sind“ (*hyāṇu una toyu una svāna oṣī juyāva coṇa*).

141 New.: „...der fällt in die Hölle, die mit dem Namen Avici bezeichnet wird“ (*amomha avici dhāyā nāma narakasa paralapīva*).

142 Im New. wird unterschlagen, dass die in 1.124–125 genannten Blüten untersagt sind. Auf die Aufzählung der Blüten folgt lückenlos der Kommentar: „All diese Blüten darf jemand, der ein großer Śivaverehrer ist, Mahādeva opfern“ (*thvate svāna sakalyaṃ tavadhāna śivabhaktaṃ juyāva coṇamhāna mahādevayāke chāya teva*).

143 New.: „Man darf mit Hingabe allen Götter alle Arten von Blüten opfern, wenn man zur Zeit der Erlösung *bhakti* hat“ (*svānaṃyā jāta dakonaṃ devatā sakalaskem bhaktina chāya teva mokhakāla bhakti juvana*). Der zweite Teil des Satzes, seine Bedeutung und grammatische Beziehung zum Hauptsatz erschließen sich mir nicht vollständig.

|| athopahatāni || gautamīye¹⁴⁴ ||

gautamīye I^{et al.} : gotamīye ABE^{et al.}.

āsanagatam avanīgatam antarjaladhautam ugragandham ca snātvā yac ca troṭitam
abhivādanakarmakarṭṭkaralīnam || sarvām idam sarveṣām devānām apriyakusumam ||
avanīgatam BI^{et al.} : anīkhātam A : om. E; ugra° ABE^{et al.} : upa° I; ca snātvā ABE^{et al.} : ca | snātvā I^{et al.}; yac ca
ABI^{et al.} : om. E; °karalīnam BE^{et al.} : karelinām I : kalīnam A; || sarvām ABI^{et al.} : sarvām E; sarveṣām ABI^{et al.}
: sarveṣā E.

|| puṣpamālāyām¹⁴⁵ ||

antarjalakṣālītam āsanastham svayaṃ viśīrṇam bhuvī saṃvilīnam |

1.129 etāni puṣpāni samastadevapūjāvīdhāv āhur akarmakāṇi ||

129b °vidhāv āhur a° BEI^{et al.} : °vidhāvāhyara° A.

|| hārītaḥ¹⁴⁶ ||

snānam kṛtvā tu yat kiñcit puṣpaṃ cinvanti vai dvijāḥ |

129c yat kiñcit corr. A. Sanderson : ye kecit Mss.; 129d dvijāḥ I : dvijaḥ AB^{et al.} : dvija E^{et al.}.

1.130 devatās tan na grhṇanti bhasmībhavati kāṣṭhavat ||

ugragandham agandham ca krayakṛitam ca niṣphalam |

1.130d krayakṛitam corr. PuCi 1966 : krayaḥ kṛitam Mss.

1.131 devoparidhṛtam mlānam nārpayet tu kadācana ||

malīnam bhūmisamprṣṭam krimikeśādīdūṣitam |

131d krimi° ABE^{et al.} : kṛmi° I.

1.132 paryuṣitāni ca puṣpāni varjayed devatārcane ||

mukulair nārcayed devaṃ tathā chidrais tu khaṇḍitaiḥ |

1.133 svayaṃ vikāsitaiḥ puṣpaiḥ svayaṃ ca patitair bhuvī ||

1.133b patitair corr. : patitam Mss.

vāsobhiḥ saṃvṛtair nītaiś cāṅgasprṣṭais tathaiḥ ca |

133d saṃvṛtair ABI^{et al.} : saṃkṛtair E; 133b °sprṣṭais E : °prṣṭais ABI^{et al.}.

1.134 tripatrān nyūnakusumair nārcayet tu kadācana ||

134a °kusumair ABE^{et al.} : °kusumai I; 134b nnārccayet ABI^{et al.} : nnārccayat E.

tripatreṭi anuktapuṣpaparam || svayaṃ vikāsitair iti kṛttrimavikāsitaiḥ || aṅgasprṣṭair iti
pādādisprṣṭair ity arthaḥ ||

+134b kṛttrima° corr. PuCi 1966 : kṛttrima° Mss. : °disprṣṭair° AE^{et al.} : °disprṣṭer B^{et al.} : °disprṣṭar I.

144 Nicht identifiziertes Zitat.

145 Puṣpamālā, Vers 23 (s. Anhang B 2.3).

146 Nicht identifiziertes Zitat. In einer konsultierten Handschrift der Hārītasṃṛti ist allein Vers 1.129c–130b nachweisbar (NGMPP B 454/11, Fol. 3b₇₋₈).

Nun die verdorbenen [Blüten]; im *Gautamīya[tantra]*:

Die mit dem Sitzplatz¹⁴⁷ in Berührung gekommene, die mit dem Erdboden in Berührung gekommene, die unter Wasser gewaschene und die stark duftende, die nach dem Baden gepflückte, diejenige, die von einem Grüßenden in der Hand gehalten wird – eine jede solche ist für alle Götter eine unliebsame Blüte.

In der *Puṣpamālā*:

Die unter Wasser gewaschene, die auf einem Sitzplatz befindliche, die von selbst heruntergefallene, die am Erdboden haftende – solche Blüten haben [die Autoritäten] in den Vorschriften für die *pūjā* für alle Götter als unwirksam erklärt.

Hārīta [sagt]:

Die Götter nehmen keine Blüte an, die Zweimalgeborene nach dem Baden geschnitten haben. Sie verbrennt zu Asche wie Holz.¹⁴⁸

Die stark duftende und die nicht duftende und die erkaufte sind wirkungslos. Die [schon] auf ein Götterbild gelegt wurde [und] die welche soll man niemals darreichen.

Eine schmutzige,¹⁴⁹ eine, die die Erde berührt hat, die durch Insekten,¹⁵⁰ Haare etc. verschmutzt ist, und abgestandene Blüten, meide man in der Verehrung der Götter.

Mit Knospen¹⁵¹ soll man einem Gott keine Ehre erweisen sowie auch [nicht] mit zerlöchernten oder kaputten [Blüten].
Mit [von den Darbringenden] selbst zur Blüte gebrachten Blüten und solchen, die von selbst auf die Erde gefallen sind

und mit solchen, die in Kleidungsstücke gewickelt herbeigebracht wurden sowie mit solchen, die Körperteile berührt haben,
mit Blüten, die weniger als drei Blätter haben, soll man niemals Ehre erweisen. Zu „drei Blätter:“ [Dies betrifft] nur nicht [als geeignet] genannte Blüten. Zu „mit selbst zur Blüte gebrachten:“ [Das heißt], mit [Blüten], die künstlich zur Blüte gebracht worden sind. Zu „mit solchen, die Körperteile berührt haben:“ Das heißt, mit solchen, die Füße etc.¹⁵² berührt haben.¹⁵³

147 New. konkreter: „auf den eigenen Sitz gefallene Blüten“ (*thava āsanasa kutiṇa svāna*).

148 *bhāsmībhavati kāṣṭavat* – im übertragenen Sinne bedeutet das Verb *bhāsmībhū* „wertlos werden“ (vgl. Apte 1998: s.v.).

149 New. abweichend: „die vertrocknete Blüte“ (*sukhula juyāva coṇa svāna*).

150 *krimi* – „ungenau Schreibart für *kṛmi*“ (Böhtlingk 1998: s.v.), Ms. I führt die korrekte Schreibung.

151 Die Knospen werden nicht ins New. übersetzt.

152 *pādādi* – meint alle Körperteile unterhalb des Bauchnabels, die als unrein und damit verunreinigend gelten.

153 Im New. fließt der Kommentar in die Übersetzung von 1.133d–134b ein: „mit Füßen berührte Blüten, unter den hier nicht [als geeignet] genannten Blüten diejenigen, die keine drei Blätter haben – all diese Blüten darf man den Göttern niemals opfern“ (*tutina thiyā svāna thina malhāyāgula svānasa svahala madugula svāna thvate svāna sakalyeṃ devatāpaniske gvalanhuṃ chāya mateva*).

|| atha puṣpaviśeṣānām bhūgatādidoṣābhāvam āha || gautamiye¹⁵⁴ ||

°doṣā° ABE^{et al.} : °pāśā° I; gautamiye I^{et al.} : gotamiye AB^{et al.} : gotamiya E^{et al.}.

bhūgataṃ varjayet puṣpaṃ sephālibakulaṃ vinā |

1.135 kalikābhis tathā tyājyaṃ vinā campakapadmakaiḥ ||

135a tyājyaṃ corr. : tyājyā BE^{et al.} : tyajyo AI.

bilvasya khadirasyaiva tathā dhātrīdalasya ca |

135c khadirasyaiva AEI^{et al.} : khadisyāiva B.

1.136 tamālasya ca patrasya chinnabhinnāṃ na duṣyati |

tulasyagastyabilvānām nāsti paryuṣitātmatā ||

136c °gastyā° ABI^{et al.} : °gastyē° E.

1.137 varjyaṃ paryuṣitaṃ puṣpaṃ varjyaṃ paryuṣitaṃ jalam |

avarjyaṃ jāhnavīttoyam avarjyaṃ tulasīdalam ||

137c avarjyaṃ ABE^{et al.} : avarjya I; 137d tulasī° AI^{et al.} : turasī° B : tulasī° E.

1.138 tulasī sarvadā śuddhā tathā bilvadalāni ca ||

sarvadeti pañcadinaparyantam ity arthaḥ || pañcadinānantaraparyuṣitaśravaṇāt ||

|| tathā ||

jalajānām ca puṣpānām bilvapatrasya caiva hi |

1.139 eṣāṃ paryuṣitāśānkā kāryā pañcadinordhvataḥ ||

139b kāryā corr. PuCi 1966 : kāryyaṃ AB : kāryya EI.

bukapuṣpaṃ tu saptarātrānantaraṃ nirmālyatvāpattiḥ || śivadharmasaṅgraha¹⁵⁵ ||

saptarātraṃ nivedyas tu buko rudrāya dhīmatā |

139c °rātraṃ ABE^{et al.} : °rātra I^{et al.}.

1.140 dine dine tu dātavyaṃ śocayitvā punaḥ punaḥ |

140ab °vyam śo° ABI^{et al.} : °vyam | śo° E.

saptarātram atikramya nirmālyatvaṃ prapadyate ||

thana ithimithi ādipana chāya matekva svāna lhāya tañā — thava āsanasa kutiṇa svāna basa kutiṇa svāna lakhasa dune kutiṇa svāna phāchina nadhāva svāna mola lhuya dhunakāo thama thvayā svāna svāna jonāva brāhmaṇa ādipana namaskāra yāñāgula svāna thvate svāna sakalyaṃ devatāpaniske chāya mateva || lakhana silā svāna thava āsanasa kutiṇa svāna thama thamthamaṃ basa kutiṇa svāna thvate svāna sakalyeṃ devatāpanīsa pūjāsa chāya mateva-1.128c-129b- gvamhana thama mola lhuya dhunakāva thamaṃ svāna thvayāva devatāyāke chāla amo svāna devatāna makāva bhasma juyāva-1.129c-130b- phācina nadhāvagula svāna nadhāva chunaṃ madugula svāna nyāñāgula svāna devatāyā phusasa tayāgula svāna thvate svāna gvalasam chāya mateva-1.130c-131b- sukhula juyāva coṇa svāna basa juka svāna kila ādipana dayāva coṇa svāna-1.131cd- osi juyāva coṇa svāna pvāla gaṇa svāna peta gula svāna-1.132- thama hoyakā svāna thamaṃ basa kutiṇa svāna kāpalasa pola ceyāva hayā svāna tutina thiyā svāna-1.133- thina malhāyāgula svānasa svahala madugula svāna thvate svāna sakalyeṃ devatāpaniske gvalanhuṃ chāya mateva-1.134ab-

154 Wahrscheinlich sekundär aus *Tārābhaktisudhārṇava*: 1.134cd ≈ TBhS 1940: 180₁₇; 1.135ab ≈ TBhS 1940: 180₁₉; 135c-136b ≈ TBhS 1940: 180₂₂₋₂₃; 1.136cd ≈ TBhS 1940: 181₁₁ (aus *puṣpādhyāya*); 1.137 ≈ TBhS 1940: 181₁₃₋₁₄ (aus *puṣpādhyāya*). 1.138ab ≈ *Gautamiyatantra* 10.65ab.

155 *Śivadharmasaṅgraha* 5.114c-115.

Und nun: Für spezielle Blüten wurde gesagt, dass kein Fehler besteht, wenn sie auf den Erdboden gelangt sind etc.; im *Gautamīya[tantra]*:

Die auf den Erdboden gelangte Blüte soll man weglassen, außer die von *sephālī* 1.135 und *bakula*. Diejenige mit Knospen ist wegzulassen, außer *campakas* und *padmakas*.

Für das Blatt von *bilva*, *khadira* sowie für das *dhātrī*-Blatt 1.136 und das Blatt von *tamāla* [gilt: selbst] zerfetzt, verdirbt es nicht. [Das Blatt von] *tulasī*, *agastya* und *bilva* verdirbt nicht von selbst.

1.137 Eine verwelkte Blüte ist zu meiden, abgestandenes Wasser ist zu meiden. Gaṅgā-Wasser braucht man nicht zu meiden, das *tulasī*-Blatt braucht man nicht zu meiden.

1.138 *Tulasī* ist immer rein, genauso wie *bilva*-Blätter.

Zu „immer“ (*sarvadā*): Das heißt, bis zu fünf Tagen.¹⁵⁶ Weil es heißt, dass [diese Blüten] nach fünf Tagen verdorben sind. [Nämlich] so:

Und für im Wasser wachsende Blüten sowie für das *bilva*-Blatt, 1.139 bei diesen ist nach fünf Tagen Verdacht zu schöpfen, dass sie verwelkt sind. [Handelt es sich] jedoch [um] eine *buka*-Blüte,¹⁵⁷ tritt der Zustand des *nirmālya* nach sieben Nächten ein; im *Śivadharmasaṅgraha*:

Sieben Nächte lang ist *buka* vom Verständigen dem Rudra darzubieten. 1.140 [Die *buka*-Blüte] kann jeden Tag [erneut] gegeben werden, nachdem sie immer wieder gereinigt wurde. Nachdem sieben Nächte verstrichen sind, tritt der Zustand des *nirmālya* ein.

156 Im New. fließt der Kommentar in die Übersetzung ein. Die Fünf-Tages-Regel wird bereits in 1.136cd auf *tulasī*, *agastya* und *bilva* bezogen (*tulaśihala kāsibu byālapāta thvate svāna nānhuto chāya teva | osi majuva*).

157 *bukapuṣpaṃ* – grammatisch unstimmtig, man erwartet *bukapuṣpe* (wie in PuCi 1966 stillschweigend korrigiert) oder **puṣpasya*.

+1.128b namaskāra F₃ : namaskāla f₁; 1.128c–129b om. f₂; silā F₃ : serā F₁; thamthamaṃ F₃ : thethamaṃ F₁; pūjāsa F₃ : pūjā F₁; 1.129c–130b amo f₁ : omo F₃; oniva F₁ : onīva F₃ : vanīva f₂; 1.131cd sukhūla f₁ : suṣūla F₃; 1.132 pvāla f₁ : tuti pvāla F₃; 1.133 ciyāva hayā corr. : cayāva hayā F₁F₃ : °cayā F₄ : ceyā F₅; 1.134ab thina F₃ : thinā F₁ : thena f₂.

thana svānayā visekhana basa kutisenam teva lhāya taṇā — basa kutiṇa svāna chu chāya mateva | pārijāta sacarasvāna thva netā basa kutisenam chāya teva–1.134cd– meva svānayā mukhūlam chāya mateva | capasvāna palesvāna thva netāyā mukhūlam chāya teva | byālapāta khayalasiyā hala avalayā hala–1.135– silhālahala thvate hala sakaleṇa pvāla ganasāṃ petagulasāṃ chāya teo dukhana madu–1.136ab– tulaśihala kāsibu byālapāta thvate svāna nānhuto chāya teva | osi majuva | mevatā svāna osi julanāsa chāya mateva | vasi lamkham chāya mateo | gaṃgājala julānāva osi julasāṃ teva | tulaśi julānāva byālapāta julānāva vasi julasāṃ nānhuto chāya teva–1.136c–138b– lakhasa jāyālapu svāna dhāko byālapāta thvati svāna sakaleṃ nānhuto osiyā samkhā mūmāla–1.138c–139b– bhokasvāna nhasacāto osi juya maphu | nhasacāto bhokasvāna dinamdinam chāya teva | nhasacānali osi julo | chāya matelo–1.139c–140–

1.134cd chu f₁ : chum F₃ ; netā f₁ : nitā F₃; 1.135 netāyā f₁ : nitāyā F₃; 1.135 mateva [... F₅; mateva f₂ : teva F₁F₃; khayalasiyā f₁ : khayalasiyā F₃; 1.136ab silhāla° F₃F₄ : sinhāra° F₁; ganasāṃ F₃F₄ : gaṇasāṃ F₁; 1.136c kāsibu F₁F₃ : kāsibu F₄; vasi F₃ : vasī F₁ : osi F₄; 1.138c–139b samkhā F₄ : samkā F₁F₃; 1.139c–140 nhasacāto F₄ : nhaścāto F₁F₃.

|| hārītaḥ¹⁵⁸ ||

1.141 tiṣṭhed dinatrayaṃ śuṣkaṃ padmam āmalakaṃ tathā |
dinaikaṃ karavīraṇi yogyāni ca tapodhana ||

141c °dhana I : °dhane ABE^{et al.}.

paryuṣiṭeṣv api mālākāragrhe sthiteṣu na doṣa iti śaivāgamaḥ¹⁵⁹ ||

sonhuto palesvāna aṃbarahala osi chāya teo | karavīrasvāna cachinhichi osi majuva–1.141– thvate svānaṃ maliyā chesa cotole osi majuva | osi julasāṃ dukhana madu | 1.141 sonhuto F₃ : sānhuto F₁ : svanhuto F₄; aṃvara° F₁F₃ : aṃvala° F₄; +1.141 osi julasāṃ F₄ : osi jurasāṃ F₁ : aṃvarahala osi chāya teo F₃.

|| thvate mahādevayāke svāna chāyāyā prakaraṇa ||

|| iti śrīpuṣpacintāmaṇau prathamah prakāśah || 1 ||

śrī ABI^{et al.} : om. E.

158 Vielleicht sekundär aus *Tantrasāra* (1985: 340_{18, 19}). Allerdings wird der Vers dort dem *Gautamīya-tantra* zugeschrieben.

159 Diese Kommentarpassage ist wahrscheinlich sekundär aus *Ācāracintāmaṇi* (1983: 137₁₉) zitiert.

Hārīta [sagt]:

1.141 *Padma* und *āmalaka* bleiben für drei Tage rein.¹⁶⁰ Und für einen Tag sind *karavīras* verwendbar, oh Askesereicher.

Wenn sich [die Blüten] jedoch im Hause des Girlandenmachers (*mālākāra*) befinden, ist es kein Fehler, wenn sie über Nacht gestanden haben, so [legt es die] Śaivāgama[-literatur fest].

So das erste Kapitel im glückhaften *Puṣpacintāmaṇi*.

160 *śuṣkaṃ* – besser ist *śuddhaṃ* zu lesen (wie TS 1985: 340₁₈). New.: „Bis zu drei Tagen darf man *palesvāna* und *ambaraḥala* opfern, [auch wenn sie] verwelkt sind“ (*sonhuto palesvāna am̐balahala osi chāya teo*).

|| atha viṣṇoḥ || narasiṃhapurāṇe¹⁶¹ ||

- 2.1 tapaḥśīlaguṇopetapātre vedasya pārage |
dattvā daśa suvarṇāni yat phalaṃ labhate naraḥ |
2.2 tat phalaṃ labhate martyo hareḥ kusumadānataḥ ||
mallikāmālatijātiketakilodhracampakaiḥ |
2.3 punnāganāgabakulaiḥ padmair utpalajātibhiḥ ||
etair anyaiś ca kusumaiḥ praśastair acyutaṃ naraḥ |
2.4 arcayed daśasvarṇasya pratyekaṃ phalaṃ āpnuyāt ||
ekena karavīreṇa sitenāpy asitena vā |
2.5 hariṃ vā haram abhyarcya na punas tanayo bhavet ||
5a abhya° BEI^{et al.} : ebhya° A^{et al.}.

thana viṣṇuyāke sāmānyana svāna chāyāyā phala lhāya taṇā — tapasvi juva sobhāva bhiṇa guṇa dayāva coṇa veda sava thathe ṇāṇamha brāhmaṇayāta caecha lati luṃyā lyākhana chagula suvarṇa dhāya thathiṇa jigula suvarṇa dāna biyāna phala dako svāna chaphola devayāke chāyāna amali phala lāya du-2.1-2b- malisvāna mālatīsvāna jilasvāna ketakīsvāna gulālasvāna capasvāna-2.2cd- chasibu rūpasvāna bahulasvāna palesvāna uphalasvāna thvate svāna sakaleṇa viṣṇuyāke chāyāna svāna chaphola chapholasa jigula suvarṇa dānayā phala lāka-2.3-4b- kaneholasvāna chaphola toyuvaṃ thajula hyāṇu thajula viṣṇuyāke chāyāna mahādevayāke chāyāna amomhayā punarjanma mumāla-2.4c-5b-

2.1-2b guṇa f₁ : gula F₃; vrāhmaṇa° f₁ : vrāna° F₃; 2.2cd ketakī° f₁ : keṭakī° F₃; gulāla° F₃F₄ : gusāla° F₁; 2.3-4b sakaleṇa corr. : saleṇa F₁F₃ : salekaṇa F₄; 2.4c-5b thajula F₃ : thajura F₁ : thajule F₄.

|| viṣṇupurāṇe¹⁶² ||

- mālatī mallikā caiva yūthikā cātimuktakaḥ |
5d cāti° ABE^{et al.} : vāti° I.
2.6 pāṭalā karavīraṃ ca jayā pāvantir eva ca ||
kubjakaḥ tagaraś caiva karṇikāraḥ kuruṇṭhakaḥ |
6c tagaraś ABI^{et al.} : tagaś E.
2.7 campako vātakaḥ kundo bāṇo barbaramallikā ||
7b vāṇo ABI^{et al.} : dāṇo E.
aśokaś tilakaś campas tathā caivāṭarūṣakaḥ |
7c tilakaś ABI^{et al.} : tilakaḥ E.
2.8 śamī puṣpaprakārās tu śubhāḥ keśavapūjane ||
|| tathā ||
padmāny ambusamutthāni raktanīle tathotpale |
8d °nīle tathotpale ABE^{et al.} : nīlaṃ tathotpalaṃ I.
2.9 sitotpalaṃ ca kṛṣṇasya dayitāni sadā nṛpa |
tāni puṣpāṇi deyaṇi viṣṇave prabhaviṣṇave ||

161 *Narasimhapurāṇa*, Einschub nach 57.7. Aus Manuskripten des *Narasimhapurāṇa* zitiert bei Hazra (1958: 265₁₋₃). Im PuCī wahrscheinlich sekundär aus *Ācāracintāmaṇi* (1983: 161₅₋₇; 163₃₋₆) zitiert. Vers 2.4c-5b konnte nicht identifiziert werden.

162 Wahrscheinlich sekundär aus *Ācāracintāmaṇi* (1983: 163₁₄₋₁₉, 164₁₋₃) zitiert. Im ĀC werden diese Verse allerdings aus dem *Agnipurāṇa* zitiert.

Nun [die Blüten] für Viṣṇu, im *Narasimhapurāṇa*:

- 2.1 Das Resultat, das ein Mensch bekommt, wenn er einem würdigen Empfänger, der voll Tugenden wie Selbstzucht, Sittlichkeit [etc.] ist [und] den Veda gemeistert hat, zehn *suvarṇa* gibt,
 2.2 dasselbe Resultat bekommt ein Sterblicher durch eine Blütengabe an Hari.
 Mit *mallikās*, *mālatīs*, *jātīs*, *ketakīs*, *lodhras* und *campakas*,
 2.3 mit *punnāgas*, *nāgas* und *bakulas*, mit *padmas*, mit den *utpala*-Arten –
 ein Mensch, der Acyuta mit diesen und anderen am besten geeigneten Blüten
 2.4 Ehre erweist, der erhält für jede einzelne das Resultat von zehn *svarṇa*.
 [Hat er] mit einer einzigen *karavīra*-[Blüte], sei sie hell oder dunkel,¹⁶³ Hari oder
 2.5 Hara (Śiva) beehrt, wird er nicht noch einmal [eines Menschen] Nachkomme.¹⁶⁴

Im *Viṣṇupurāṇa*:

- Mālatī* und auch *mallikā* und *yūthikā*, *atimuktaka*,
 2.6 *pāṭalā* und *karavīra*, *jayā* und auch *pāvanti*,
kubjaka und auch *tagara*, *karnīkāra*, *kurunṭhaka*,
 2.7 *campaka*, *vātaka*, *kunda*, *bāṇa*, *barbara*, *mallikā*,
aśoka, *tilaka*, *campā* sowie auch *aṭarūṣaka* [und]
 2.8 *śamī* – [diese] Blütenarten¹⁶⁵ sind allerdings bei der Verehrung des Keśava günstig.

Sowie:

- Die im Wasser entspringenden *padmas* sowie rotes und blaues *utpala*
 2.9 und weißes *utpala*, oh Mensch, sind dem Kṛṣṇa immer lieb.
 Diese Blüten sind Viṣṇu, dem Gebieter, zu geben.¹⁶⁶

163 New. genauer: „sei es weiß oder sei es rot“ (*toyuvaṃ thajula hyāṇu thajula*).

164 New. explizit: „dessen Wiedergeburt ist nicht notwendig“ (*amohayā punarjanma mumāla*).

165 *śamī puṣpaprakārās tu* – der ĀC (1983: 163₁₉) liest an dieser Stelle stimmiger *amī puṣpaprakārās tu*. Die Lesung *śamī* wird auf *amī* zurückgehen.

166 Im New. werden die Verse 2.5c–9 zu einer einzigen Aufzählung zusammengefasst. Dabei wird die in 2.4cd schon erwähnte *karavīra*-Blüte nicht noch einmal übersetzt, ebenso die in 2.7c zusätzlich zu *campaka* (2.7a) erwähnte *campā*-Blüte und *pāvanti* (2.6b). Dagegen wird *mallikā* zwei Mal, als *malisvāna* (2.5) und als *mallikāsvāna* (2.7), glossiert.

mālatīsvāna malīsvāna jithīsvāna atimuktasvāna-2.5- pātulasvāna jayāsvāna tākuyi-
svāna tagarāyasvāna lutesvarasvāna kolatasvāna-2.6- capasvāna vātakasvāna bhoyu-
vasvāna balāpukabusvāna brabrasvāna mallikāsvāna asvayasvāna hāmlabusvāna ata-
lukhasimāyā svāna-2.7- samilasi hyāñu palesvāna toyu palesvāna ocu uphala hyāñu
caola-2.8- toyu caola thvate svāna sakalyaṃ viṣṇuyā phāchina mateñā bhaktina
viṣṇuyāke chāya-2.9-

2.5 mali° f₁ : malli° F₃; 2.6 tagarāya° f₁ : tagarāja° F₃; 2.6...]svāna lute° F₅; lutesvara° f₁ : lumtesura°
F₁; 2.7 capa° f₁ : campa° F₃; bhoyuva° F₁F₃ : bhoyu° f₂; valāpukavu° F₁F₃ : valāpuka° f₂; asvaya° F₁F₃ :
aśvaya° f₂; 2.9 caola F₃ : caora F₁ : cavara f₂; phāchina F₃ : phachina F₁ : phāchikana f₂.

|| atha puṣpaviśeṣāṇāṃ phalāni || narasiṃhapurāṇe¹⁶⁷ ||

nara° ABE^{et al.} : nr° I.

2.10 droṇapuṣpe tathaikasmin mādhavāya nivedite |

10a° puṣpe E : °puṣpa AB^{et al.} : puṣpaṃ I.

dattvā daśa suvarṇānāṃ yat phalaṃ tad avāpnuyāt ||

2.11 evaṃ puṣpaviśeṣeṇa phalaṃ tad adhikaṃ nrpa |

jñeyam puṣpāntarasyāpi yathā syāt tan nibodha me ||

11d me ABE^{et al.} : ya I.

thana svānayā bhedatina phala lhāya tañā — pātakābusvāna chāyāna viṣṇuyāke jigula
suvarṇa dāna yāñyā phala lāka-2.10- thothem svānayā bhedatina adika phala lāka
amo lhāya tañā-2.11-

2.10 pātakā° F₁F₃F₄°F₅ : gvalajā° F₄°F₅; 2.11 thothem F₃ : thvathyam f₂ : thvarthve F₁.

2.12 droṇapuṣpasahasrebhyaḥ khādiraṃ tu viśiṣyate |

khādirapuṣpasahasrebhyaḥ śamīpuṣpaṃ viśiṣyate ||

12c khādira° ABE^{et al.} : khādira° I; sahasrebhyaḥ EI^{et al.} : sahasrebhya AB^{et al.}.

2.13 śamīpuṣpasahasrebhyo bilvapatraṃ viśiṣyate |

bilvapatrasahasrebhyo bakapuṣpaṃ viśiṣyate ||

2.14 bakapuṣpasahasrād dhi nandyāvartaṃ viśiṣyate |

14a vakapuṣpa° BEI^{et al.} : vakapuṣpā° A.

nandyāvartasahasrād dhi karavīraṃ viśiṣyate ||

2.15 karavīrasahasrād dhi campakaṃ tu viśiṣyate |

15b campakaṃ ABE^{et al.} : campakas I.

campakasya puṣpaśatād aśokaṃ puṣpaṃ uttamam ||

15c °śatād ABI^{et al.} : °śatāt E.

2.16 aśokapuṣpasahasrād dhi sevantīpuṣpaṃ uttamam |

sevantīpuṣpasahasrād dhi kubjakaṃ puṣpaṃ uttamam ||

2.17 kubjakasya sahasrād dhi mālatīpuṣpaṃ uttamam |

mālatīpuṣpasahasrād dhi trisandhyāpuṣpaṃ uttamam ||

2.18 trisandhyāraktasahasrād dhi trisandhyāśvetam uttamam |

trisandhyāśvetasahasrād dhi kundapuṣpaṃ viśiṣyate ||

167 *Narasimhapurāṇa*, Einschub nach 57.7. Aus Manuskripten des *Narasimhapurāṇa* zitiert bei Hazra (1958: 265₄-266₆). Im PuCi wahrscheinlich sekundär aus *Ācāracintāmaṇi* (1983: 161₈-163₁) zitiert.

Nun die Resultate spezieller Blüten; im *Narasimhapurāṇa*:

- 2.10 Wenn man Mādhava eine *droṇa*-Blüte darbietet, erreicht man dasselbe Resultat, das [man erreicht], wenn man zehn *suvarṇas* gegeben hat.
- 2.11 Was zur Unterscheidung der Blüten zu beachten ist, wie mittels einer speziellen Blüte dieses Resultat gesteigert wird, oh Mensch, lerne dies von mir.¹⁶⁸
- 2.12 Besser als tausend *droṇa*-Blüten ist jedoch eine *khadira*-Blüte.
Besser als tausend *khadira*-Blüten ist eine *śamī*-Blüte.
- 2.13 Besser als tausend *śamī*-Blüten ist ein *bilva*-Blatt.
Besser als tausend *bilva*-Blätter ist eine *vaka*-Blüte.
- 2.14 Doch besser als tausend *vaka*-Blüten ist *nandyāvarta*.
Doch besser als tausend *nandyāvartas* ist *karavīra*.
- 2.15 Besser als tausend *karavīra* allerdings ist *campaka*.
Vortrefflicher als hundert *campakas* ist eine *aśoka*-Blüte.
- 2.16 Vortrefflicher als tausend *aśoka*-Blüten ist eine *sevantī*-Blüte.
Doch vortrefflicher als tausend *sevantī*-Blüten ist eine *kubjaka*-Blüte.
- 2.17 Doch vortrefflicher als tausend *kubjakas* ist eine *mālatī*-Blüte.
Doch vortrefflicher als tausend *mālatī*-Blüten ist eine *trisandhyā*-Blüte.
- 2.18 Doch vortrefflicher als tausend rote *trisandhyā*-Blüten ist eine weiße *trisandhyā*.
Doch besser als tausend weiße *trisandhyās* ist eine *kunda*-Blüte.

168 New. einfacher: „Wie man auf diese Weise durch [verschiedene] Arten von Blüten mehr Resultat erreicht, dies werde ich erklären“ (*thvathyam svānyā bhedatīna adika phala lāka amo lhāya taṇā*).

- 2.19 kundapuṣpasahasrād dhi śatapatraṃ viśiṣyate |
śatapatrasahasrād dhi mallikāpuṣpam uttamam ||
- 2.20 mallikāpuṣpasahasrād dhi jātīpuṣpaṃ viśiṣyate |
sarvāsāṃ puṣpajātīnāṃ jātīpuṣpam ihottamam ||
- 2.21 jātīpuṣpasahasreṇa yacchen mālāṃ suśobhanām |
21a jātī° AEI^{et al.} : jāti° B^{et al.}; 21b yacchen E : yacchet I^{et al.} : yecchet AB^{et al.}.
viṣṇave vidhivad bhaktyā tasya puṇyaphalaṃ śṛṇu ||
- 2.22 kalpakotiśahasrāṇi kalpakotiśatāni ca |
vased viṣṇupure dhīmān viṣṇutulyaparākramaḥ ||
- 2.23 śeṣāṇāṃ puṣpajātīnāṃ yat phalaṃ vidhideśitam |
23b °deśitam ABE^{et al.} : °darśitam I.
tatphalasyānusāreṇa viṣṇuloke mahīyate ||
23c °nusāreṇa AB^{et al.} : °numāreṇa E : °nurāgeṇa I.

patakābusvānāyā dolachidena adika phala khayalasiyā svāna chāyāna phala lāka |
khayalasiyā dolachidena samilasi chāyāna phala lāka-2.12- samilasisvānāyā dolachi-
dena bilvapatra chāyāna phala lāka | byālapātayā dolachidena vakapuṣpa chāyāna
phala lāka-2.13- vakapuṣpayā dolachidena tapholasvāna chāyāna phala lāka | tapho-
svānāyā dolachidena kaneholasvāna chāyāna phala lāka-2.14- kaneholasvānāyā dola-
chidena capasvāna chāyāna phala lāka | capasvānāyā dolachidena asvayasvāna chāyā-
na phala lāka-2.15- asvayasvānāyā dolachidena lakṣmīsvāna chāyāna phala lāka |
lakṣmīsvānāyā dolachidena phala lāka tākuyisvāna chāyāna-2.16- tākuyisvānāyā dola-
chidena phala lāka mālatisvāna chāyāna | mālatisvānāyā dolachidena trisvalasvāna
chāyāna phala lāka-2.17- trisvalasvānāyā dolachidena toyu trisvalasvāna chāyāna
phala lāka | toyu trisvalasvānāyā dolachidena phala lāka bhoyuvasvāna chāyāna-2.18-
bhoyusvānāyā dolachidena śarachi hala du palesvāna chāyāna phala lāka | śarachi hala
du palesvānāyā dolachidena phala lāka mallikāsvāna chāyāna-2.19- mallikāsvānāyā
dolachidena phala lāka jilasvāna chāyāna | jilasvāna chāyāna svānajāti dakosaṃ jila-
svāna śreṣṭha juva-2.20- amo jilasvāna dolachipholana svānamālā haṇāva viṣṇuyāke
gvamhana chāla bhaktipurvakanaṃ amoyā phala kane taṇā ṇeṇo-2.21- dolachikalpa-
koṭi śarachikalpakoṭi dayā lyākhana viṣṇuva uti bala thulāva viṣṇulokasa basalapāva
conīva-2.22- mevatā svānāyā phala lhāyāva tayātina viṣṇulokasa conīva- 2.23-

2.12ab patakā° F₁F₃F₄^{ac}F₅ : golajā° F₄^{pc}; khayalasiyā f₁ : khayalasiṃyā F₃; 2.12cd khayalasiyā F₃ :
khayalasiṃyā F₁ : khayalasiyā svānāyā f₂; samilasi F₁F₃ : samilasi F₄F₅; 2.13 samilasi° F₃F₄F₅ :
samilasiyā F₁; 2.14ab dolachi° F₃ : dorachi° f₁; dolachidena f₁ : dolachidena adhika phala F₃; chāyā-
na f₁ : yāna F₃; 2.15 asvaya° F₁F₃ : aśvaya° f₂; 2.16ab asvaya° F₁F₃ : aśvaya° f₂; 2.16cd dolachidena
phala lāka F₃ : dolachidena f₁; chāyāna F₃ : yāna F₁ : chāyāna phala lāka f₂; 2.17ab dolachidena
phala lāka F₃ : dolachidena f₁; 2.17cd dolachidena f₁ : dolachidena phala lāka F₃; trisvala° f₁ :
trisvara° F₃; chāyāna phala lāka f₁ : chāyāna F₃; 2.18ab dolachidena f₁ : dolachidena phala lāka F₃;
trisvala° f₁ : trisvara° F₃ (dreimal); chāyāna phala lāka f₁ : chāyāna F₃; dolachidena phala lāka F₃ :
dolachidena F₁ : dolachide phala lāka f₂; 2.19 dolachidena f₁ : dolachidena phala lāka F₃; chāyāna
phala lāka f₁ : chāyāna F₃; dolachidena phala lāka F₃ : dolachidena F₁ : dolachide phala lāka f₂; 2.20
dolachidena phala lāka F₃ : dolachidena F₁ : dolachide phala lāka f₂; 2.22 uti f₁ : utiṃ F₃; bala f₂ :
bara F₁F₃.

vidhivad iti pūrvoktalakṣaṇayuktā mālety arthaḥ ||
mālety ABI^{et al.} : mālaty E.

- 2.19 Doch besser als tausend *kunda*-Blüten ist *śatapatra*.
Doch vortrefflicher als tausend *śatapatras* ist eine *mallikā*-Blüte.
- 2.20 Doch besser als tausend *mallikā*-Blüten ist eine *jātī*-Blüte.
Von allen Blütenarten ist hierbei *jātī* die vortrefflichste.¹⁶⁹
- 2.21 [Wer] Viṣṇu eine prächtige Girlande aus tausend *jātī*-Blüten den Regeln entsprechend in Hingabe reicht, dessen Resultat in Bezug auf religiöses Verdienst vernimm:
- 2.22 Für Tausende von zehn Millionen Weltperioden (*kalpa*) und Hunderte von zehn Millionen Weltperioden wohnt der Verständige in Viṣṇus Stadt mit Viṣṇu gleicher Macht.
- 2.23 Was als Resultat den restlichen Blütenarten in der Vorschrift zugewiesen wurde, diesem Resultat gemäß gedeiht man in Viṣṇus Welt.
- Zu „den Regeln entsprechend“ (*vidhivat*): Das heißt, [mit einer] Girlande, wie sie durch das zuvor Gesagte charakterisiert wurde.

169 Im New. wird die Phrase *jilasvāna chāyāna* aus unersichtlichen Gründen wiederholt.

- 2.24 patrāṇy api ca puṇyāni hariprītikarāṇi ca |
pravakṣyāmi nṛpaśreṣṭha śṛṅṣva gadato mama ||
24c pravakṣyāmi BE^{et al.}; pravakṣāmi AI^{et al.}; 24d mama EI : mamaḥ AB^{et al.}.
- 2.25 apāmārgapatraṃ puṇyaṃ tasmād bhr̥ṅgarajasya ca |
25a °patraṃ puṇyaṃ ABE^{et al.}; °patrapuṣpaṃ I.
tasmāc ca khādiraṃ śreṣṭhaṃ tasmāc ca śamipatrakam ||
- 2.26 durvāpatraṃ tataḥ śreṣṭhaṃ tato ‘pi kuśapatrakam |
26a durvā° ABE^{et al.}; dūrva° I.
tasmād damanakaṃ śreṣṭhaṃ tato bilvasya patrakam |
- 2.27 bilvapatrād api hareḥ tulasīpatraṃ uttamam ||
27a hareḥ BI^{et al.}; haraḥ A : hares E.
- eteṣāṃ tu yathālabdhaiḥ patraiś caivārcayed dharim |
27c eteṣāṃ ABI^{et al.}; eteyān E; lavdhaiḥ BEI^{et al.}; larvdhaiḥ A.
- 2.28 sarvapāpavinirmukto viṣṇuloke mahīyate ||
28a °vinirmukto AB^{et al.}; °vinimmukto E : °vivinirmukto I.

thana viṣṇuyāke chāya teko svānayā hala chāya dako lhāya taṇā-2.24- apāmārgahala
bhimarājayā hala viṣṇuyāke chāyāna tavadhaṇa phala | apāmārgayā halayā sinam
bhimarājayā hala chāyāna tavadhaṇa phala lāka | bhimarājayā hala chāyā siṃ khayala-
siyā hala chāyāna phala lāka | khayalasiyā halayā siṃ siṭu chāyāna phala lāka-2.25-
siṭuyā siṃ kuśabu chāyāna phala lāka | kuśabuyā sina dhavanasvāna chāyāna phala
lāka | dhavanasvānayā sinam byālapāta chāyāna phala lāka-2.26- byālapātayā sina
viṣṇuyā phacinam mateṇā tulaśī chāyāna phala lāka | thvate svānasa gvavelasa gvaguli
lāta amoguli svāna viṣṇuyāke chāla amomha viṣṇulokasa basalapīva-2.27-28b-
2.25 hala chāyā siṃ F₁F₃ : harayā siṃ f₂; siṭu F₁F₃ : situ f₂; 2.26 siṭu F₁F₃ : situ f₂; dhavanasvāna
chāyāna f₁ : dhavanasvāna chāyāna chāyāna F₃; 2.27-28b °pātayā sina F₃ : °pātayā siṃ f₂ : °pāta
sinam F₁; gvavelasa F₁ : govelasa F₃ : om. f₂; viṣṇuyāke chāla F₃ : viṣṇuyāke F₁F₃F₄.

|| gautamīye¹⁷⁰ ||

gau° I^{et al.}; go° ABE^{et al.}.

- kamale karavīre dve tulasyaḥ jātiketake |
28c kamale ABI^{et al.}; kamala E.
- 2.29 nāgakeśarapāvāntīkahlāraṃ campakotpale ||
nandyāvartaṃ ca yūthī ca mallikā navamallikā |
- 2.30 kundamandārakaṃ caiva saugandhikaṃ ca keśaram ||
kuraṇḍāśokasarjāni bilvaṃ ca munipuṣpakam |
30c kuraṇḍā° AE^{et al.}; kuraṇḍā° B : kuraṇḍā° I.
- 2.31 patraṃ āmalakaṃ caiva karṇikāraṃ palāśakam |
etāny anyāni puṣpāni yathālabhaṃ nivedayet ||
- 2.32 surabhīṇi ca sarvāni sthalajāny ambujāni ca |
32b amvu° ABI^{et al.}; umvu° E.
etāni puṣpadeyāni viṣṇave prabhaviṣṇave ||
32c etāni puṣpa° A : etāni puṣpāni B^{et al.}; etāni puṣpāni EI.

170 Gautamīyatantra 10.61–63ab. Wahrscheinlich sekundär aus Tantrasāra (1985: 339₂₄–340.).

- 2.24 Und auch Blätter sind verdienstvoll und bereiten Hari Freude.
Ich werde es darlegen, höre, edelster der Menschen, wenn ich sage:¹⁷¹
- 2.25 Ein *apāmārga*-Blatt ist verdienstvoll, und [besser] als dieses eines des *bhṛṅgaraja*,
und besser¹⁷² als dieses ist das *khadira*-Blatt und [besser] als dieses ein *śamī*-
Blatt,¹⁷³
- 2.26 besser als dieses ist ein *durvā*-Blatt, als dieses allerdings ein *kuśa*-Blatt,
besser als dieses ist *damanaka*, als dieses ein Blatt des *bilva*.
- 2.27 Vortrefflicher als ein *bilva*-Blatt ist für Hari allerdings ein *tulasī*-Blatt.
Wer Hari mit Blättern, so sie verfügbar sind,¹⁷⁴ von eben diesen [Pflanzen] Ehre
- 2.28 erweist, der gedeiht, von aller Verfehlung befreit, in Viṣṇus Welt.

Im *Gautamīya*[*tantra*]:

- Die beiden *kamala*, die beiden *karavīra*, die beiden *tulasī*,¹⁷⁵ *jāti* und *ketaka*,
- 2.29 *nāgakeśara*, *pāvantī*, *kahlāra*, *campaka* und *utpala*,¹⁷⁶
sowohl *nandyāvarta* als auch *yūthī*, *mallikā*, *navamallikā*
- 2.30 und auch *kunda*, *mandāraka* und *saugandhika*, *keśara*,
kuraṇḍa, *aśoka*, *sarja* und *bilva*, *muniṣpaka*
- 2.31 und auch das Blatt von *āmalaka*, *karnikāra* [und] *palāśaka* –
diese [und] andere Blüten soll man je nach Verfügbarkeit¹⁷⁷ darbieten.
- 2.32 Und alle wohlriechenden an Land und im Wasser wachsenden,
diese Blüten sind Viṣṇu, dem Gebieter, zu geben.¹⁷⁸

171 Im New. wird dieser Vers in eine Moderation verwandelt: „Nun werde ich alle zu opfern Blätter nennen, [die] von Blüten [stammen], die man Viṣṇu opfern darf“ (*thana viṣṇuyāke chāya teko svānayā hala chāya dako lhāya tañā*).

172 *śreṣṭham* – der Superlativ ist in diesem und den folgenden Versen als Komparativ aufzufassen. Unscharfer Gebrauch von Komparativ und Superlativ ist nicht ungewöhnlich (Speijer 1993: §246).

173 *śamīpatrakam* – m.c. für *śamīpatrakam*. Im New. fehlt *śamī*.

174 Die Verfügbarkeit von Blüten wird im New. temporär aufgefasst: „...welche dieser Blüten man zur jeweiligen [Jahres]zeit bekommt“ (*thvate svānasa gvavelasa gvaḡuli lāta*).

175 Die Duale von *kamala*, *karavīra* und *tulasī* werden im New. spezifiziert als rotes und weißes *palesvāna* und *kaneholasvāna*, als *tulaśī* und *śyāmatulaśī* (*hyāṇu palesvāna toyu palesvāna hyāṇu kaneholasvāna toyu kaneholasvāna tulaśī śyāmatulaśī*).

176 Im New. entfällt *utpala*.

177 Die Verfügbarkeit wird im New. wieder temporär ausgelegt: „all diese Blüten und andere Blüten je nach [Jahres]zeit“ (*thva svāna sakaleṇa mevātā svāna samayetina*).

178 *etāni puṣpadeyāni* – gemeint ist, wie die anderen Textzeugen (gegen das Metrum) formulieren: *etāni puṣpāni deyāni*. Mit *puṣpāny etāni deyāni* (wie in PuCi 1966 in einer Fußnote vorgeschlagen) ließe sich leicht eine stimmige Lesung erzeugen; vgl. auch: *tāni puṣpāni deyāni* PuCi 2.9c. Im TS, auf dem der Text hier wahrscheinlich beruht, wird das Zitat anstelle der im PuCi 2.32cd belegten Lesung mit *etāny anyāni puṣpāni yathālābham samarcayet* abgeschlossen. Dies ist besonders deshalb bemerkenswert, weil sich in diesem Zitat (PuCi 2.28c–32) sonst nur sehr geringe Varianz zwischen den beiden Texten zeigt.

hyānu palesvāna toyu palesvāna hyānu kaneholasvāna toyu kaneholasvāna tulaśi
 syāmatulaśi jilasvāna ketakīsvāna-2.28- rūpasvāna pāvantisvāna kahlālasvāna capa-
 svāna nadyāvarttasvāna jithīsvāna mallikāsvāna vanamālisvāna-2.29- bhoyusvāna
 vakasibusvāna kanhālasvāna keśarasvāna kolatasvāna asvayasvāna sisibusvāna byāla-
 pāta munipuṣpasvāna-2.30- abarahala luṃtesurasvāna lāhābu thva svāna sakaleṇa
 mevātā svāna samayetina viṣṇuyāke chāya-2.31- nasāka svāna dhāko thalasa jāya-
 lapako jalasa jāyalapako thvate svāna sakalyaṃ viṣṇuyāke bhaktina chāya-2.32-
 2.28 ketakī° f₁ : ketakī° F₃; 2.30 keśara° F₃ : keśala° f₁; kolata° F₁F₃ : kolota° f₂; 2.31 avara° F₁F₃ :
 avala° f₂; luṃtesura F₁ : luṃgasura° F₃ : luteśūla° f₂; 2.32 sakalyaṃ f₁ : sakalyeṃ F₃.

|| vāmanapurāṇe¹⁷⁹ || balim prati prahlādavākyaṃ ||

vāmana° EI^{et al.} : vāmaṇa° AB^{et al.}; prahlādavākyaṃ ABE^{et al.} : prahlādenoktaṃ I.

2.33 tāny eva ca praśastāni kusumāni mahāsura |

33a eva ABI^{et al.} : ava E^{et al.}.

yāni syur varṇayuktāni rasagandhayutāni ca ||

2.34 jātīsatāhvā sumanā kundacārupuṣas tathā |

34a sumanā EI^{et al.} : sumano AB^{et al.}; 34b cārupuṣas ABE^{et al.} : cāruyus I.

bāṇaṃ ca campakāśokaṃ karavīraṃ ca yūthikā ||

34c vāṇaṃ ABE^{et al.} : vāśaṃ I.

2.35 pāribhadraṃ pāṭalā ca bakulaṃ giriśālinī |

kanakaṃ jambuvanaṃ pītakaṃ tagaraṃ tv api |

35d tagaraṃ tv corr. ĀC 1983: 164₁₁, PuCi 1966 : tagaraty ABE^{et al.} : tagarāny E : tagaresy I.

2.36 etāni hi praśastāni kusumāny acyutārcane ||

36a praśastāni ABI^{et al.} : pramastāni E.

|| skandoktavaiṣṇavāmṛte¹⁸⁰ ||

mālatī tulasī padmaṃ ketakī munipuṣpakam |

2.37 ye ‘rcayanti jagannāthaṃ te gacchanti hareḥ padam ||

37b hareḥ I : hare AE^{et al.} : here B.

triṃśadvarṣasahasrāṇi triṃśadvarṣasatāni ca |

2.38 prito bhavati daityāriḥ kadambakusumārcitaḥ ||

yathā padmālayaṃ prāpya prito bhavati mādhaveḥ |

2.39 kadambakusumaṃ drṣṭvā tathā priṇāti keśavaḥ ||

sakṛt kadambapuṣpeṇa helayā harir arcitaḥ |

2.40 saptajanmāni devarṣe tasya lakṣmīr na dūragā ||

40b lakṣmīr nna BEI^{et al.} : lakṣmī na A; dūragā EI : dūragāḥ AB^{et al.}.

kadambapuṣpanikaraṃ yaḥ karoti śiropari |

40d śiropari ABE^{et al.} : śivopari I.

2.41 keśavasya mahāprājño gosahasraphalaṃ labhet ||

179 *Vāmanapurāṇa* 68.12–16b. Wahrscheinlich sekundär aus *Ācāracintāmaṇi* (1983 : 164₆₋₁₂) zitiert.

180 *Vaiṣṇavāmṛtasaroddhāra*, Teile aus Kap. 5 und Kap. 7 (s. Anhang B 2.5). Zusammenstellung von puranischen Zitaten zu vishnuitischer Ritualpraxis. Das hier Zitierte stammt aus Kapiteln, die als aus dem *Skandapurāṇa* stammend ausgewiesen sind, daher Zusatz *skandokta*°.

Im *Vāmanapurāṇa*; Prahlādas Rede an Bali:

2.33 Und nur solche Blüten, die Farbe besitzen, Geschmack und Geruch haben, sind am besten geeignet, oh großer Asura.

2.34 *Jātī, śatāhvā, sumanā*¹⁸¹ sowie *kunda, cārupuṭa* und *bāṇa, campaka, aśoka* und *karavīra, yūthikā*,

2.35 *pāribhadra* und *pāṭalā, bakula, giriśālīnī, kanaka, jambu* und *vanaja*, und auch gelbes¹⁸² *tagara* –

2.36 eben diese Blüten sind die besten in der Verehrung des Acyuta.¹⁸³

Im *Vaiṣṇavāmṛta*, das im *Skanda[purāṇa]* verkündet wurde:

Diejenigen, die Jagannātha *mālatī, tulasī, padma, ketakī* und *muniṣṭpaka*

2.37 darbringen,¹⁸⁴ gehen zu Haris Stätte.

Für 30.000 Jahre und [weitere] 3.000 Jahre

2.38 ist der Feind der Daitya erfreut, dem mit *kadamba*-Blüten Ehre erwiesen wurde.

So erfreut wie Mādhava ist, wenn er den Lotushort erreicht hat,¹⁸⁵

2.39 so sehr freut sich Keśava, sobald er eine *kadamba*-Blüte erblickt.

Wird [durch jemanden] Hari nur ein einziges Mal mühelos mit einer *kadamba*-

2.40 Blüte Ehre erwiesen, ist ihm Wohlstand (*lakṣmī*) für sieben Geburten nicht fern, göttlicher Seher.

Wer eine größere Menge *kadamba*-Blüten auf dem Kopf Keśavas platziert, dieser

2.41 mit großer Einsicht Begabte bekommt das Resultat [einer Gabe] von tausend Kühen.¹⁸⁶

181 *sumanā* – die Entscheidung zwischen den Varianten *sumano* und *sumanā* zugunsten des weiblichen Nomens fiel aus kontextuellen Erwäggründen. *Sumanā*, eine Jasminart, fügt sich besser als *sumana*, Weizen, in die Textumgebung, wo andere Jasmine (*jātī, kunda, yūthikā*) erwähnt werden.

182 *pītakam* – die Auffassung als Farbbezeichnung folgt New. (*iyiva*). *Pītaka* kann sonst auch verschiedene Pflanzen bezeichnen, wohl am populärsten – als Synonym für *keśara* – den Saffrankrokus, *Crocus sativus* L. (AVS 2: 215; Regmi 1983: 160–1); *Śivakoṣa* (Verse 35–36) verzeichnet etliche Bedeutungen.

183 2.33b–36b – im New. *śatāhvā, sumanā, cārupuṭa, bāṇa, giriśālīnī, jambu* und *vanaja* nicht glossiert.

184 *√arc* mit doppeltem Akkusativ (vgl. PuCi 1.95ab und Anmerkung, 2.45cd). Der Vers wird nicht ins New. übertragen.

185 Mit dem Lotushort erreicht Mādhava die Wohnstätte seiner Gemahlin Lakṣmī. Im New. wird die Aussage des Verses direkter gefasst: „So [groß] wie Viṣṇus Freude ist, wenn er Lakṣmī erreicht hat, so [groß] ist augenblicklich Viṣṇus Freude an *kadambasvāna*.“ (*lakṣmī lañāva viṣṇuyā ānanda juvathem kadambasvāna viṣṇuyā phacinam ānanda juva*).

186 Die Übertragung des Verses ins New. bezieht sich auf Skt. *śivopari* statt *śiropari*, eine Variante, die vom Textzeugen I geführt wird. Die Übertragung von Skt. *nikara* (Haufen, große Menge) durch die Verbform *pūrṇa yañāva*, voll/vollständig machend, steht ohne syntaktischen Bezug: „Wer Mahādeva und Viṣṇu opfert, indem er [die Statue mit *kadamba*-Blüten?] vollständig [bedeckt?], der bekommt das Resultat einer Gabe von tausend Kühen“ (*mahādevayāke viṣṇuyāke gvamhana pūrṇa yañāva chāla amomhana dolachi sā dāna yānā phala lāka*).

una bhiṇa svāna dhāko nasāka svāna dhāko viṣṇuyāke chāya prasasta-2.33- jilasvāna bhoyusvāna balāpukabu capasvāna asvayasvāna kaneholasvāna jithisvāna-2.34- nipa-
svāna pāṭulasvāna bahulasvāna dudharasvāna iyiva tagalāyasvāna-2.35- thvate svāna
sakalyaṃ viṣṇuyāke chāya phācina prasasta juva-2.36ab- viṣṇuyāke kadambasvāna
chāyāna suyadolava svaśalava daṃyā lyākhana amomhayāke viṣṇu prasanna ju-
yu-2.37c-38b- lakṣmī lāñāva viṣṇuyā ānanda juvathem kadambasvāna viṣṇuyā pha-
cinaṃ ānanda juva-2.38c-39b- viṣṇuyāke gvamhana kadambasvāna chaphola chāla
āmomha nhasa jatmato anega sampatti dayāva conīva-2.39c-40b- mahādevayāke
viṣṇuyāke gvamhana pūrṇa yāñāva chāla amomhana dolachi sā dāna yāñā phala
lāka-2.40c-41b-

2.34 capa° f₁ : cappa° F₃; asvaya F₁F₃ : aśvaya° f₂; 2.35 pāṭula° F₁F₃ : pātula° f₂; tagalāya° f₁ : taga-
rāja° F₃; 2.36 sakalyaṃ f₁ : sakalyem F₃; phācina f₁ : phacinam F₃; 2.38c-39b lāñāva F₁ : ṇāva F₃ :
rāñāo f₂; 2.39c-40b jatmato f₁ : janmato F₃; anega f₁ : aneka F₃; 2.40c-41b gvamhana f₁ : gomhaṇam
F₃; amomhana f₁ : amomhanam F₃.

|| tathā ||

- 2.42 mālātīmālayā viṣṇuḥ pūjito yena kārttike |
kapilāśatadānasya labhate phalam uttamam ||
mallikākusumair devaṃ vasante garuḍadhvajam |
2.43 yo ‘rcayet parayā bhaktyā dahet pāpaṃ tridhārjitam ||
damanenāpi deveśaṃ samprāpte madhumādhave |
2.44 kapilāśatadānasya arcanāl labhate phalam ||
ketakīpatrenaikena pūjito garuḍadhvajah |
44c °patre° EI : °patra° AB^{et al.}.
2.45 samāḥ sahasraṃ supṛito bhavate madhusūdanaḥ ||
45a sahasraṃ BEI^{et al.} : sahasra A.
munipuṣpakṛtām mālām ye ‘rcayanti janārdanam |
2.46 devendro ‘pi munīśreṣṭha karoti karasamputam ||
yaḥ punaḥ pāṭalāpuṣpair vasante garuḍadhvajam |
46c pāṭalā° AEI^{et al.} : pātālā° B^{et al.}.
2.47 arcayet parayā bhaktyā muktivyogī bhaved dhi saḥ ||
47b muktivyogī ABE^{et al.} : muktibhāgi I.
bahulāśokakusumair ye ‘rcayanti jagatpatim |
47c vahulā° AB^{et al.} : vakulā° EI; 47d yye AEI^{et al.} : yyo B.
2.48 viśokās te bhaviṣyanti yāvac candradivākarau ||
48a te ABE^{et al.} : tu I.
ye ‘rcayanti jalādhyakṣaṃ karavīraiḥ sitāsitaiḥ |
2.49 caturyugāṇi viprendra pṛito bhavati mādhaveḥ ||
49a °yugāṇi AEI^{et al.} : °yugāṇii B; viprendra AEI^{et al.} : vipendra B; 49b pṛito bhavati mādhaveḥ E :
vipro bhavati mānavaḥ ABI^{et al.}.
mañjaryā sahakārasya keśavopari sarvadā |
2.50 ye ‘rcayanti mahābhāgāḥ gokoṭīphalabhāgīnaḥ ||
50a °bhāgāḥ ABI^{ac, et al.} : °bhāgā EI^{pc.}.

Sowie:

- 2.42 Derjenige, durch den Viṣṇu im Kārttika mit einer *mālatī*-Girlande geehrt wird, bekommt ein besseres Resultat als das einer Gabe von 100 braunen Kühen.
- 2.43 Wer den Gott, der die Garuḍa-Flagge trägt, im Frühling mit *mallikā*-Blüten in höchster Hingabe Ehre erweist, verbrennt die dreifach erworbene¹⁸⁷ Verfehlung.
- 2.44 Auch [wenn jemand] den Herrn der Götter, wenn die Frühlingsmonate¹⁸⁸ angebrochen sind, mit *damana* [verehrt], bekommt [er] durch diese Huldigung das Resultat einer Gabe von 100 braunen Kühen.
- 2.45 Wird der Träger der Garuḍa-Flagge mit einem einzigen *ketakī*-Blatt geehrt, wird der Vernichter des Dämonen Madhu für 1000 Jahre höchst erfreut.¹⁸⁹
- 2.46 [Denen gegenüber], die eine Girlande aus *muniṣṣpa* darbringen,¹⁹⁰ wird selbst der Herr der Götter die Hände zum Gruß falten, bester der Weisen.
- 2.47 Wer wiederum im Frühling mit *pāṭalā*-Blüten dem Träger der Garuḍa-Flagge in höchster Hingabe Ehre erweist, der nämliche wird ein Yogī, der nach Befreiung strebt (*muktiyogī*).
- 2.48 Diejenigen, die dem Herrn der Welt mit vielen *aśoka*-Blüten Ehre erweisen, werden sorglos (*viśoka*), solange Sonne und Mond [bestehen].
- 2.49 [Wenn] sie den Hüter der Wasser¹⁹¹ mit hellen [oder] dunklen *karavīras* Ehre erweisen, ist Mādhava für vier Zeitalter (*yuga*) erfreut, oh Indra unter den Brahmanen.
- 2.50 Diejenigen, die stetig mit einer Knospe des *sahakāra* (auf) Keśava¹⁹² Ehre erweisen, haben größtes Glück, sie haben am Resultat [einer Gabe] von zehn Millionen Kühen teil.

187 *pāpaṃ tridhārjitaṃ* – im New. die Paraphrase: „alle Verfehlung, die aus Gedanken, Worten und Taten entstanden ist“ (*manavacakarmana jāyālapako pāpa*).

188 *madhumādhava* – New. paraphrasiert: „in [den Monaten] Caitra und Vaiśākha“ (*caitravaiśākhasa*).

189 New.: „Wenn Viṣṇu jemanden sieht, der ein einziges *ketakī*-Blatt opfert, bleibt er für 1000 Jahre zufrieden“ (*gvamhana ketakīsvānayaḥ hala cha hala chāla amomha khañāva dolachidato viṣṇu lasatāyāva coniva*).

190 *varc* mit doppeltem Akkusativ (vgl. PuCi 1.95ab und Anmerkung, 2.36c–37b). Die Übertragung ins New. lautet: „Wer Viṣṇu eine aus *muniṣṣpa* gewundene Blütengirlande opfert, den muss Indra vollkommen mit Respekt behandeln“ (*viṣṇuyāke gvamhana muniṣṣpana hāñā svānayaḥ mālā chāla amomhayāke indraṇaṃ suddhā binati yāya mālio*).

191 *jalādhyakṣaṃ* – „Hüter der Wasser“, eigentlich ein Beinamen Varuṇas. Im hiesigen Kontext wohl auf Viṣṇus Form des auf dem Weltozean ruhenden Jalaśayana Nārāyaṇa zu beziehen.

192 *keśavopari* – der Lokativ ist ein ungewöhnlicher Kasusgebrauch von *varc*.

- durvāṅkurair harer yas tu pūjākāle prayacchati |
50c durvvā° ABE^{et al.} : dūrvā° I; harer BEI^{et al.} : har A.
- 2.51 pūjāphalaṃ śatagaṇaṃ saṃyag āpnoti mānavaḥ ||
śamīpatrais tu yo devaṃ pūjayaty asuradviṣam |
51d pūjayaty EI : pūjayety AB^{et al.}.
- 2.52 yamamārgaṃ mahāghoraṃ nistīrṇas tena nārada ||
52a °mārgaṃ BEI^{et al.} : °mārgga° A^{et al.}; 52b nistīrṇas BEI^{et al.} : vistīrṇas A.
- varṣākāle tu deveśaṃ kusumaiś campakodbhavaīḥ |
52c deveśaṃ AI^{et al.} : deveśa B : devaśaṃ E.
- 2.53 ye ‘rcayanti na te martyāḥ saṃsāreṇa punarbhavāḥ ||
kumbhīpuṣpeṇa devarṣe ye ‘rcayanti janārdanam |
53d janā° ABE^{et al.} : jajanā° I.
- 2.54 suvarṇaparamātrasya labhante tatphalaṃ mune ||
54b labhante corr. : labhate Mss.
- suvarṇaketakīpuṣpaṃ yacchanti ca janārdane |
54d janārdane ABE^{et al.} : janārdanaṃ I^{et al.}.
- 2.55 koṭījanmārjitaṃ pāpaṃ dahate garuḍadhvajāḥ ||
kuṅkumāruṇaḥ padmābhyāṃ gandhābhyāṃ śatapatrikāṃ |
2.55d °patrikāṃ corr. Vaiṣṇavāmṛta : °patrikā Mss.
- 2.56 yo dadāti jagannāthe śvetadvīpe vases ciram ||
56a °nāthe ABE^{et al.} : °nāthaṃ I.
- yat phalaṃ sarvapuṣpeṣu puṣpapatreṣu nārada |
2.57 tulasīdalamātreṇa prāpyate keśavārcanāt ||
dṛṣṭā sprṣṭā tathā dhyātā kīrtitā namitā stutā |
57c dṛṣṭā EI^{et al.} : dṛṣṭvā AB; sprṣṭā BEI^{et al.} : sprṣṭvā A; 57d stutā E : stute ABI^{et al.}.
- 2.58 ropitā siñcitā nityaṃ pūjitā tulasī śubhā ||
58b śubhā EI : śubhāḥ AB^{et al.}.

- 2.51 Ein Mann, der Hari zur [rechten] *pūjā*-Zeit *durvā*-Halme darreicht,¹⁹³
erhält aufs Schönste das hundertfache Resultat einer [normalen] *pūjā*.
- 2.52 Wer aber mit *śamī*-Blättern den Gott, der der Feind der Asura ist, ehrt, überwin-
det dadurch, Nārada, den überaus schrecklichen Weg des [Todesgottes] Yama.¹⁹⁴
- 2.53 Diejenigen Sterblichen, die den Herrn der Götter in der Regenzeit mit
Blüten, die auf *campaka* wachsen, Ehre erweisen, erlangen durch den Kreislauf
des Lebens (*saṃsāra*) keine Wiedergeburt mehr.
- 2.54 Die Janārdana mit einer *kumbhī*-Blüte Ehre erweisen, göttlicher Seher, erhalten
das Resultat [einer Gabe] eines außerordentlich großen Maßes (*paramātra*) Gol-
des,¹⁹⁵ Muni.
- 2.55 Und reichen sie Janārdana eine goldene *ketakī*-Blüte, verbrennt der Träger der
Garuḍa-Flagge die in 100.000 Geburten erworbene Verfehlung.
- 2.56 Wer eine *śatapatrikā* zusammen mit den beiden Duftstoffen (*gandha*) aus *kuṅkuma*
und *aruṇapadma*¹⁹⁶ Jagannātha gibt, wohnt für lange Zeit in *śvetadvīpa*.¹⁹⁷
- 2.57 Das Resultat, das in allen Blüten [und] Blättern von Blüten [liegt], Nārada,
wird durch die Verehrung des Keśava mit einem einzigen *tulasī*-Blatt erreicht.
- 2.58 Eine gute *tulasī*, die [in Ehrfurcht] geschaut, berührt sowie in Gedanken
vergegenwärtigt, besungen, durch Prostration verehrt, gepriesen,
gepflanzt, täglich besprenkelt und verehrt wird –

193 *durvāṅkurair harer* – die Kasus der Nomina lassen vermuten, dass in diesem Vers anstelle des flektierten Verbes *prayacchati*, das andere Kasusverhältnisse regiert (jemandem [D.] etwas [Akk.] geben) ursprünglich ein Verbalnomen wie etwa *prapījanāt* gestanden hat („durch die Verehrung des Hari mit *durvā*-Halmen“). Miśra (PuCi 1966) hat einen Teil der Unstimmigkeit bemerkt und emendiert °*āṅkuram*.

194 New.: „der hat keine Angst vor dem Todesgott Yama“ (*amohayāta yamayā bhaya madu*).

195 *suvarṇaparamātrasya* – *paramātra* bezeichnet „eine best. hohe Zahl (buddh.)“ (Böhlingk 1998 : s.v., Edgerton 1970: II, s.v. *paramantra*). Die Übersetzung ins New. ist dagegen nicht sehr überzeugend: „das Resultat einer gemachten Schenkung von einem *pala* Gold“ (*suvarṇapalachi dāna yāñyā phala*). Wenn man bedenkt, dass die Gewichtseinheit *pala* vier *karṣas* enthält (Apte 1998: s.v.) und ein *karṣa* 16 *māṣa* hat, was wiederum einem *suvarṇa* entspricht (s. PuCi 1.14ab), würde es sich hier um die Gleichsetzung mit einer Gabe von vier *suvarṇa* handeln, nicht einmal halb soviel wie das anfänglich definierte Standardverdienst von zehn *suvarṇa* pro Blüte. Hier geht es jedoch darum, dass sich Blüten durch besondere Verdienste hervortun.

196 New. „Wer ein tausendblättriges *palesvāna*, das in *keśalī* getaucht wurde, opfert [...]“ (*gvamhana keśalīsa thuṅāva śarachi hala du palesvāna chāla...*). Das Geben von Blüten zusammen mit Duftstoffen (*gandha*) ist nicht ungewöhnlich (vgl. Tripathi 2004: 285; 325–6). *Kuṅkuma* ist ein sehr prominenter Vertreter des *upacāra* „Duftstoff“ (*gandha*), mit dem die Gottheit beschmiert wird (*lepana*). Im Fall des PuCi liegt an dieser Stelle jedoch ein Überlieferungsdefekt vor. Im *Vaiṣṇavāmṛta* heißt es °*varṇāḍhyām gaṃdhāḍhyām* statt °*padmābhyām gandhābhyām*. Es ist also von einer „saffranroten, duftenden *śatapatrikā*“ oder einer „saffranroten *gandhāḍhyā*, die hundert [Blüten]blätter hat“ die Rede. Zwischen diesen Möglichkeiten der Interpretation lässt sich kaum entscheiden, denn beide Begriffe, *śatapatrikā* und *gandhāḍhyā*, können Rosen bezeichnen. Die Identifikation von *śatapatrikā* als Rose ist allerdings nicht in nepalischen Blütentexten belegt, wo dieser Name meist als Lotus, später als Tagetes oder Chrysantheme aufgefasst wird (s. A. Zotter in Druck a).

197 *śvetadvīpe vasec cīram* – der Kontinent *śvetadvīpa* gilt als Wohnort Viṣṇus.

- ropitā tulasī yāvat kurute mūlavistaram |
58d kurute ABI^{et al.} : kuruta E.
- 2.59 tāvad yugasahasrāṇi tanoti sukṛtaṃ mune ||
- ropitā tulasī pumbhir vardhate vasudhātale |
- 2.60 kulaṃ teṣāṃ tu ye jātā ye bhaviṣyanti ye gatāḥ |
60b jātā corr. Vaiṣṇavāmṛta : yātā Mss.
- kalpāyutaśataṃ sāgraṃ te vasanti harer gr̥ham ||
60c kalpāyutaśataṃ BE^{et al.} : kalpāyugaṃ A : kapāyutaṃ śataṃ I.

viṣṇuyāke gvamhana kārttikalāsa jilasvānāyā mālā chāla amomhana śarachi kapila dāna yānā phala lāka-2.41c-42b- vasantasa gvamhana viṣṇuyāke mallikāsvāna chāla amomhayā manavacakarmana jāyalapako pāpa kṣaya juyū-2.42c-43b- caitra vaiśākha gvamhana viṣṇuyāke dhavanasvāna chāla amomhana śarachi kapilā dāna yānāyā phala lāka-2.43c-44b- gvamhana ketakīsvānāyā hala cha hala chāla amomha khañva dolachidato viṣṇu lasatāyāva coniva-2.44c-45b- viṣṇuyāke gvamhana muni-puṣpa hānā svānāyā mālā chāla amomhayāke indraṇaṃ suddhā binati yāya mālio-2.45c-46b- viṣṇuyāke gvamhana bhaktina pātulasvāna chāla amomha paramayogi juyūva-2.46c-47b- viṣṇuyāke gvamhana asvayasvāna chāla amomha candrasūryya dātole dukhana kaya madu-2.47c-48b- viṣṇuyāke gvamhana hyānu kaneholasvāna toyu kaneholasvāna chāla amomha manuṣya pegula jugasaṃ brāhmaṇa juyāva coniva-2.48c-49b- gvamhana viṣṇuyāke apabu sadāṃ chāla amomhana koṭi sā dāna biyā phala lāka-2.49c-50b- gvamhana viṣṇuyāke situ chāla pūjākālāsa amomhana śarachi-pola pūjā yānā phala lāka-2.50c-51b- gvamhana viṣṇuyāke samilasiyā svāna chāla amomhayāta yamayā bhaya madu-2.51c-52b- gvamhana varaśākālāsa viṣṇuyāke capasvāna chāla amomhayāta punarjarmma mumāla-2.52c-53b- gvamhana viṣṇuyāke kumbhīpuṣpa chāyiva amomhana suvarṇṇapalachi dāna yānāyā phala lāyiva-2.53c-54b- gvamhana viṣṇuyāke suvarṇṇa ketakīsvāna chāla amomhayā koṭi janmana muñva tayā pāpa phuyio-2.54c-55b- gvamhana keśalīsa thuñva śarachi hala du palesvāna chāla viṣṇuyāke chāla amomha tākālāṃ śvetadvīpasa basalapīva-2.55c-56b- svānajāta dako chāyāna phala dako chāya teko hala chāyāna phala lāko thvate phala sakalyaṃ tulaśiyā cha hala viṣṇuyāke chāyāna phala lāka-2.56c-57b- tulaśi svayāna thiyāna dhyāna yānāna bhoka puyāna nāma kāyāna stuti yānāna tulaśi piyāna lakha biyāna pūjā yānāna-2.57c-58b- piyāva tayā tulaśiyā hāyā kacāmocā ādīpana vistāra dako amo lyākhana chaguli chagulisāṃ dolachi dolachithāsaya lyākhana thvalito thvamhayā maṃgala juyiva-2.58c-59b- gvamhana tulaśi piyāva bādharapayakala thvamhayā kulasa pūrvapurūṣa jāyalapakoṃ limola jāyalapīva juko thvapīna sakalyaṃ jidolakaḷpa śarachithāsa thvate daṃyā lyākhana thvamha manuṣya vayakuṇṭhasa basalapīva-2.59c-60-

2.41c-42b gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; amomhana f₁ : amomhanaṃ F₃; śarachi F₁ : śatachi F₃; śalachi f₂; kapila f₁ : kapila sā F₃; 2.42c-43b gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; 2.44c-45b gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; ketakī° f₁ : ketakī° F₃; dolachidato f₁ : dolakṣidāto F₃; lasatāyāva f₁ : lasatāyānā F₃; 2.45c-46b gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; indraṇaṃ F₁ : indrana f₂ : indrayāke F₃; 2.46c-47b paramayogi f₂ : parayogi F₃; palayogi F₁; 2.47c-48b asvaya° F₁F₃ : aśvaya° f₂; 2.48c-49b gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; pegula f₁ : pegu F₃; coniva f₁ : yoniva F₃; 2.49c-50b gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; sadāṃ F₃ : sadāṃ F₁ : sadāna f₂; amomhana f₁ : amomhanaṃ F₃; 2.51c-52b gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; samilasiyā F₁F₃ : śamīlasiyā f₂; 2.53c-54b gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; amomhana f₁ : amomhanaṃ F₃; lāyiva F₁ : lāyīva f₂ : lāka F₃; 2.54c-55b gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; ketakī° F₁F₃ : ketakī° f₂; phuyio F₃ : phuyioḥ F₁ : phuyū f₂; 2.55c-56b gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; keśalī F₁F₃ : keśari° f₂; 2.56c-57b chāyāna f₁ : chāyānaṃ F₃; sakalyaṃ f₁ : sakalyeṃ F₃; 2.57c-58b tulaśi F₁F₃ : tulaśi f₂;

- 2.59 solange diese angepflanzte glückhafte *tulasī* ihr Wurzelwerk ausdehnt, solange, nämlich für Tausende Zeitalter (*yuga*), gibt es religiöses Verdienst, Muni.¹⁹⁸
- 2.60 Wird *tulasī* von Männern gepflanzt [und] wächst im Erdboden, [was] deren Familie [betrifft], wohnen diejenigen aber, die geboren sind, die [noch] sein werden [und] die [schon heim]gegangen sind, ganze hunderte von zehntausend Weltperioden (*kalpa*) im Hause Haris.¹⁹⁹

198 Im New. wird eine Art Multiplikation vorgenommen. Es heißt: „Was immer sich an Verzweigungen etc. der Wurzel [dieser] angepflanzten *tulasī* ausbreitet, solange, mit einem [zeitlichen] Wert von jeweils 1000 für jede einzelne (Verzweigung), ist derjenige gesegnet“ (*piyāva tayā tulasīyā hāyā kacāmocā ādipana vistāra dako amo lyākhana chagulichagulisam dolachi dolachithāsayā lyākhana thvalito thvamhayā maṅgala juyiva*). Interessant die dublierte Form *chagulichagulisa* (für jede einzelne; vgl. Jørgensen 1941: §217c), die mit *dolachidolachithāsayā* in Beziehung steht. Die Multiplikation wird hier wie im folgenden Vers durch den Lokativ von *thā*, „Ort, Stelle“ (von Skt. *sthāna*) angezeigt.

199 New.: „Der Mensch, der eine *tulasī* gepflanzt und großgezogen hat, wohnt zusammen mit allen, die in seiner Familie früher geboren wurden und später geboren sein werden, für die Dauer von 100 mal 10.000 *kalpa* an Jahren in *vaikuṅṭha*“ (*gvamhana tulasī piyāva bādharapayakala thvamhayā kulasa pūrvaपुरuṣa jāyalapakom limola jāyalapīva juko thvapīna sakalyam jidolakaḷpa śarachithāsa thvate daṅyā lyākhana thvamha manuṣya vayakuṅṭhasa vasalapīva*).

svayāna f₁ : svayānaṃ F₃; thiyāna f₁ : thiyānaṃ F₃; dhyāna yānāna f₁ : dhyāna yānānaṃ F₃; puyāna f₁ : puyānaṃ F₃; kāyāna f₁ : kāyānaṃ F₃; stuti yānāna f₁ : stuti yānānaṃ F₃; piyāna F₁ : piyānaṃ F₃; peyāna f₂; viyāna f₂ : piyāna F₁ : viyānaṃ F₃; pūjā yānāna f₂ : pūjā yānāna F₁ : pūjā yānānaṃ F₃; 2.58c–59b thāsaya f₁ : thāsaya F₃; 2.59c–60 gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; vādharma° F₃F₄ : vādhalā° F₅ : cādhana° F₁; jāyalapakom F₃ : jālayapakom F₁ : jāyalapako f₂; jāyalapīva F₁ : jālayapapīva F₃ : jāyapīva f₂; śarachi f₁ : śatachi F₃; vayakuṅṭhasa f₁ : vaiyakuṅṭhasa F₃.

|| atha niṣiddhāni || gautamīe²⁰⁰ ||

gau° I^{et al.}; go° ABE^{et al.}.

2.61 na raktacandanam jātu grhniyād raktapuṣpakam |

61a °candanam jātu : corr. TBhS : °caṃdanam yātu ABE^{et al.} : °karavīran tu I.

bilvapatraīs tatprasūnair nārcayed devakīsutam ||

61c °patraīs EI^{et al.} : °patraih AB^{et al.}; prasūnair ABE^{et al.} : prasūnai I.

2.62 śuṣkaiś tu nārcayed viṣṇuṃ puṣpaiḥ patraiḥ phalair api |

snātvanītaiḥ paryuṣitair yācitaiḥ kṛṣṇavarṇakaiḥ ||

62c nītaiḥ E : nītaiḥ ABI^{et al.}; 62d °varṇakaiḥ ABI^{et al.} : °varṇnapuṣpakaiḥ E.

raktapuṣpakair ity anuktaraktapuṣpaparam || anyathā raktakaravīranīṣedhāpatteḥ ||

bilvapatrair iti gopālāmūrtiparam || devakīsutam iti viśeṣāśravaṇāt ||

thana viṣṇuyāke niṣiddha juyāo coṇa chāya mateko svānayā kham lhāya tañā – viṣṇuyāke raktacandana chāya mateva byālapāta byālayā bu thvate viṣṇuyāke chāya mateva–2.61– sukhula svāna sukhula si dhāko sukhula hala dhāko thama mola lhuyāva thvayā svāna osi juyāva coṇa svāna dhāko phoñāva hayā svāna dhāko hāku una svāna dhāko thvate sakalyam viṣṇuyāke chāya mateva–2.62– hyānu svāna thinā malhānāguli svānasa thuya | hyānu svāna mātrasam lhālasā kaneholasvāna niṣiddha juyiva | thathena thina lhāko bāhikana | byālapāta chāya mateva dhāyāgula gopālayā mūrttisa thuya | nasāka svāna dhāko sakalyam chāya teva ketakīsvāna tolatāva amo ketakīsvānam narasiṃhayā mūrttisa joko chāya teva | vakasibu alakapāta dudharasvāna simalāsibu kudalabu–2.63– vaivibhikītikasvāna thvate svāna viṣṇuyāke chāya mateva nitājāta keṭakī narasiṃhayāke chāya teva–2.64– simalāsī malisvāna alakapāta lutesurasvāna thvate svānanam keḡvalanam viṣṇuyāke chāya mateva^{201–2.65–}

2.62 sukhula si f₁ : suṣula si F₃; una svāna f₁ : una svām F₃; sakalyam f₁ : sakalyem F₃; +2.62 thinā f₁ : thina F₃; vyālapāta f₁ : vyāta F₃; 2.63 ketakī° F₁F₃ : keṭakī° f₂; alakapāta f₂ : alakapāta F₁F₃; dudhara F₃F₅ : dudhala° F₁ : dudhura° F₄; kudalabu F₁F₃ : kuṅḡalabu f₂; 2.65 simalāsī F₁F₃ : simalāsīyā vu f₂; mali° F₁F₃ : malli° f₂; lutesura° F₁F₃ : luteśūla° f₂; keḡvalanam F₁ : keḡolanam F₃; keḡvaranam f₂.

viṣṇupūjāyām narasiṃhapurāṇe bilvapatrābhīdhānāc ca ||

°puṣpakair ABI^{et al.} : °puṣpair E; anuktarakta° ABE^{et al.} : amukta° I.

|| vāmanapurāṇe²⁰² ||

vāmana° BEI^{et al.}; vāmaṇa° A.

2.63 surabhīṇi tathānyāni varjayitvā tu ketakīm |

ketakīniṣedho narasiṃham viḥyēti ratnākaraḥ || niṣiddhavihitam ity ācāracintāmaṇi-

kārah²⁰³ || vastutas tu ketakīniṣedho narasiṃhasyaiva ||

niṣedho ABE^{et al.} : niṣedhān I (zweimal); narasiṃhasyaiva AE^{et al.} : narasiṃhasyava B : narasiṃhasya ca I.

200 Wahrscheinlich sekundär aus *Tārābhaktisudhārṇava* (1940: 180_{9–12}); 2.61 ≈ *Gautamīyantra* 31.37.

201 Der Newaritext greift bis 2.65 vor. Im Hyparchetypus f schließt sich unter Auslassung des folgenden Sanskrittextes unmittelbar der Abschnitt zur Sonne an (2.66); s. dazu Kap. C 4.

202 *Vāmanapurāṇa* 68.16cd. Wahrscheinlich sekundär aus *Ācāracintāmaṇi* (1983: 164₁₃) zitiert.

203 *Ācāracintāmaṇi* (1983: 165_{2–3}): *varjayitveti ketakīkusumanīṣedho narasiṃhamūrtim viḥyēti ratnākaraḥ | vihitanīṣiddham idam ity anye.*

Nun die untersagten [Blüten]; im *Gautamiya[tantra]*:

2.61 Man soll auf keinen Fall *raktacandana* [oder irgendeine andere] rote Blüte gebrauchen. Mit *bilva*-Blättern [und] dessen Blüten soll man dem Sohn der Devakī nicht Ehre erweisen.

2.62 Mit trockenen [Dingen], ob mit Blüten, Blättern oder Früchten, soll man Viṣṇu nicht Ehre erweisen [auch nicht] mit solchen, die man nach dem Baden gebracht hat, [nicht] mit abgestandenen, erbettelten [oder] dunkelfarbigen.

Zu „mit roten Blüten“:²⁰⁴ [Dies betrifft] nur die nicht [als geeignet] genannten Blüten, weil sonst das Verbot von rotem *karavira* auftreten würde.²⁰⁵ Zu „mit *bilva*-Blättern“: [Dies betrifft] nur die Statue des Gopāla (Kṛṣṇa), weil es als Einschränkung „Sohn der Devakī“ heißt, und weil das *bilva*-Blatt im *Narasimhapurāṇa* (PuCi 2.13) in der *pūjā* für Viṣṇu [als geeignet] genannt wird.

Im *Vāmanapurāṇa*:

2.63 Wohlriechende sowie andere [sind geeignet], außer aber *ketakī*.

„Das Verbot von *ketakī* [gilt] mit Ausnahme von *Narasimha*“, so der *Ratnākara*. [*Ketakī*] ist [manchmal] untersagt und [manchmal] erlaubt, so der Verfasser des *Ācāracintāmaṇi*. Aber eigentlich [gilt] das Verbot von *ketakī* nur für *Narasimha*.

204 *raktapuṣpakair* – sonst werden in Erklärungen die Wörter so zitiert, wie sie im Text stehen. In 2.61 heißt es jedoch *raktapuṣpakaṃ*.

205 New. „Rote Blüten“ ist in Bezug auf zuvor nicht genannte Blüten zu verstehen. Wenn man nur ‚rote Blüten‘ sagen würde, wäre *kaneholasvāna* untersagt. Deshalb [gilt]: außer allen zuvor genannten [Blüten]“ (*hyāṇu svāna thinā malhāṇāguli svānasa thuya | hyāṇu svāna mātrasaṃ lhālasā kaneholasvāna niṣiddha juyiva | thathena thina lhāko bāhikana*).

|| tathā coktam puṣpamālāyām²⁰⁶ ||

coktam puṣpa° BI^{et al.}: coktam || puṣpa° AE.

mandāram arkadhustūram śālmali kāñcanārajam |

2.64 niṣiddham viṣṇupūjāyām puṣpaṃ vaibhītakam tathā |

64b vaibhītakam ABI^{et al.}: vaibhītikam E.

narasiṃhasya pūjāyām niṣiddham ketakīdvayam ||

|| kārttikamāhātmye²⁰⁷ ||

2.65 śiṛiṣṇomattagirijamallikāśālmalibhavaiḥ |

arkajaiḥ karṇikāraiś ca viṣṇur nārcyas tathākṣataiḥ ||

|| atha sūryasya || bhaviṣyapurāṇe²⁰⁸ ||

2.66 daśa dattvā suvarṇānām niṣkānām labhate phalam |

66b niṣkānām I: niḥkānām A^{et al.}: niḥkānām BE^{et al.}.

karavīre nṛpaikasmin arkāya vinivedayet |

66c nṛpai° BI^{et al.}: nṛpe AE; 66d °kasmin AB^{et al.}: °kasminn EI^{et al.}; vinivedayet ABI^{et al.}: vinivedite E.

2.67 labhate tat phalam vīra yathāha bhagavān raviḥ ||

67b bhagavān E^{et al.}: bhagavan AB^{et al.}: magavāt I.

bhaktyā pūjayate yo 'rkam arkapuṣpaiḥ samāhitaiḥ |

67cd yo 'rkkam arkka° ABI^{et al.}: yo 'rkkam markka° E.

2.68 tejasā so 'rkasaṅkāśo hy arkeṇa saha modate ||

javāpuṣpasahasrebhyaḥ padmam ekaṃ viśiṣyate |

2.69 vīra padmasahasrebhyo bukapuṣpaṃ viśiṣyate ||

69b vuka° BEI^{et al.}: vaka° A.

bukapuṣpasahasrebhyaḥ kuśapuṣpaṃ viśiṣyate |

69c vuka° BEI^{et al.}: vaka° A; 69d om. E.

2.70 kuśapuṣpasahasrebhyaḥ śamīpuṣpaṃ viśiṣyate |

70a om. E.

śamīpuṣpasahasrebhyaḥ praśastaṃ nīlam utpalam ||

2.71 nīlotpalasahasreṇa nīlotpalaśatena ca |

raktaiś ca karavīraiś ca yas tu pūjayate ravim ||

71d ravim BEI^{et al.}: ravi A.

2.72 kalpakotiśahasrāṇi kalpakotiśatāni ca |

vased arkapure śrīmān arkatulyaparākramaḥ ||

206 *Puṣpamālā*, Verse 20, 21cd (s. Anhang B 2.3).

207 Nicht identifiziertes Zitat.

208 *Bhaviṣyapurāṇa* 1.163.57c–72b. Wahrscheinlich sekundär aus ĀC (1983: 141₉₋₂₃; 142₆₋₈) zitiert.

Und so wurde es gesagt; in der *Puṣpamālā*:

Mandāra, arka, dhustūra, śālmali [und die] von *kañcanāra* stammende [Blüte]

2.64 ist in der *pūjā* für Viṣṇu untersagt sowie die Blüte des *vaibhītaka*.

In der *pūjā* des Narasiṃha sind beide²⁰⁹ *ketakī* untersagt.²¹⁰

Im *Kārttikamāhātmya*:

2.65 Mit solchen, die an *śirīṣa, unmatta, girija, mallikā, śālmali* wachsen, die von *arka* stammen und mit *karṇikāras* ist Viṣṇu nicht Ehre zu erweisen sowie [auch nicht] mit *akṣatas*.²¹¹

Nun [die Blüten] für die Sonne (*sūrya*); im *Bhaviṣyapurāṇa*:²¹²

2.66 Bietet man Arka ein *karavīra* an,²¹³ oh König, bekommt man das Resultat von zehn goldenen *niṣka*-Münzen, die man [einem Brahmanen] gegeben hat. Dieses Resultat bekommt man, oh Held, gerade so wie es der erhabene Ravi verkündet hat.²¹⁴

2.67

Wer versehen mit *arka*-Blüten Arka in Hingabe ehrt,

2.68 der erfreut sich, glänzend wie Arka, zusammen mit Arka.

Besser als tausend *javā*-Blüten ist ein *padma*.

2.69 Besser als tausend *padmas*, oh Held, ist eine *buka*-Blüte.

Besser als tausend *buka*-Blüten ist eine *kuśa*-Blüte.

2.70 Besser als tausend *kuśa*-Blüten ist eine *śamī*-Blüte.

Besser als tausend *śamī*-Blüten ist blaues *utpala* geeignet.

2.71 Wer aber mit tausend blauen *utpalas* und [nochmal] hundert blauen *utpalas* und roten *karavīras* Ravi ehrt,

2.72 wohnt für Tausende von zehn Millionen Weltperioden und Hunderte von zehn Millionen Weltperioden als Vornehmer in Arkas Stadt mit Arka gleicher Macht.

209 *ketakīdvayam* – *Pandanus odoratissimus* L.f., die panindisch als *ketakī* identifizierte Pflanze, ist zweihäusig. Männliche und weibliche Blüten unterscheiden sich, weshalb hier von „beiden *ketakī*“ die Rede sein könnte.

210 Der Sanskrittext von 2.63–65 fehlt in Hyparchetypus f. Auch die Diskussion zum Verbot von *ketakī* für Narasiṃha wird nicht wiedergegeben. Im New. heißt es im Widerspruch zum Sanskrit: „*Ketakīsvāna* darf man nur der Statue des Narasiṃha opfern“ (*ketakīsvānaṃ narasiṃhayā mūrtisa joko chāya teva*), und: „Beide *ketakīsvāna* soll man Narasiṃha opfern“ (*nitājāta ketakī narasiṃhayāke chāya teva*); zur Diskussion s. Kap. C 4. *Śirīṣa* und *girija* aus 2.65 bleiben unübersetzt.

211 *akṣata* – „ungebrochen[es Korn]“. In der heutigen Praxis wird meist enthülster Reis verwendet, der im Idealfall handverlesen wird. In der Literatur findet man gelegentlich die (vielleicht ältere?) Identifikation als nicht enthülste Gerstenkörner (s. Gonda 1980: 113). In einer Vorschrift zur Bereitung des Gastwassers (*argha*) werden im ĀC (1983: 146₇₋₁₀) zwölf Zutaten aufgezählt, darunter *taṇḍula* (enthülster Reis) und *akṣata*. Der Autor kommentiert *akṣatā yavāḥ* („ungebrochene [Körner heißt] Gerstenkörner“).

212 2.67–68 sind nicht so nahtlos zusammengefügt, wie die vergleichbaren Steigerungsreihen zu Śiva (PuCi 1.45–55) und Viṣṇu (2.10–23). Die gleiche Reihenfolge der Verse besteht im ĀC. Auch in der mir vorliegenden Ausgabe des *Bhaviṣyapurāṇa* ist diese Steigerungsreihe nicht lückenlos.

213 *vinivedayet* – um Kongruenz herzustellen, ist *vinivedite* (wie Textzeuge E) zu lesen. Doch auch im hier wahrscheinlich zitierten ĀC (1983: 141₁₀) steht die grammatisch unstimmmige Verbform.

214 Im New. ist 2.66 als wörtliche Rede gekennzeichnet, die durch 2.67ab mit: „So sprach Sūrya selbst“ (*dhaka sūryana thama lhāla*) abgeschlossen wird.

- 2.73 keśakīṭavipannāni tyajed upahatāni ca |
73a keśakīṭa° E^{et.al.} : keśakīṭa° AB : ketakī tu I; 73b tyajed BEI^{et.al.} : tyajad A.
mukulair nārcayed bhānum apakvaṃ na nivedayet ||
73c mukulair ABI^{et.al.} : mukulai E^{et.al.}.
- 2.74 alābhe puṣpajātīnāṃ patrāṅy api nivedayet |
patrāṅām apy alābhe tu bhaktyā bhavati pūjitaṃ ||
|| tathā²¹⁵ ||
- 2.75 mallikā mālatī caiva durvāśokātīmuktakaḥ |
75b durvvā° ABE^{et.al.} : dūrvā° I.
pāṭalā karavīraṃ ca jayā pāvantir eva ca ||
75d jayā ABE^{et.al.} : japā I; pāvantir BEI^{et.al.} : pavantir A.
- 2.76 kubjakas taḡaraṃ caiva karṇikārakuruṅṭhakaḥ |
campako vālakāḥ kundo bāṅo barbaramallikā ||
76d vāṅo ABE^{et.al.} : vāso I.
- 2.77 aśokas tilako lodhras tathā caivāṭarūśakaḥ |
śatapatrāṅi cānyāni bakulaś ca viśeṣataḥ ||
- 2.78 agastyāṃ kiṃśukaṃ tadvat pūjyāṃ bhāskarasya ca |
78a agastyāṃ BEI^{et.al.} : atastyāṃ A.
bilvapatraṃ śamīpatraṃ patraṃ bhṛṅgarajasya ca |
- 2.79 tamālapatraṃ ca hareḥ sadaiva tapanapriyam ||
79a hareḥ BEI^{et.al.} : haraḥ A; 79b tapanapriyam corr. : tapanapriyaḥ Mss.
tulasī kālatulasī tathā raktaṃ ca candanam |
- 2.80 ketakīpatrapuṣpaṃ ca sadyas tuṣṭikaraṃ raveḥ ||
80b raveḥ EI^{et.al.} : rave AB^{et.al.}.
yeṣāṃ na pratiśedho ‘sti gandhavarṇānvitāni ca |
80c yeṣāṃ ABE^{et.al.} : eṣāṃ I.
- 2.81 tāni puṣpāṅi deyaṅi bhānave lokabhānave ||
81a puṣpāṅi deyaṅi E : puṣpāṅi A^{ac} : puṣpāṅi cānyāni / deyaṅi A^{pc} : puṣpādeyaṅi B : puṣpāṅi yo dadyāt I.

thana sūryayāke svāna chāya teko lhāya taṅā — gomhana sūryayāke kaneholasvāna chaphola chāla jigula sūvarṇa dāna yāṅā phala lāyiva-2.66- dhaka sūryana thama lhāla | gvamhana bhaktipūrvakana sūryayāke alakapātasvāna chāyiva-2.67- amomha sūryava uti teja thulāva sūryava nāpaṃ cona vanīva | jitapholasvānayā dolachidena palesvāna chāyāna phala lāka-2.68- palesvānayā dolachidena bhokasvāna chāyāna phala lāka | bhokasvānayā dolachidena kusayā bu chāyāna phala lāka-2.69- kusayā buyā dolachidena samilasi chāyāna phala lāka | samilaseyā dolachidena uphalasvāna chāyāna phala lāka-2.70- hanomkaṃ śarachi hyāṅu kaneholasvānana gvamhasena sūryayā pūjā yāta-2.71- amomha dolachikalpakoṭi daṃyā lyākhana sūryava uti parā-krama thulāva sūryalokasa basalapīva-2.72- saṃgu dayāva coṅa seṅāva coṅa ithimithi juyāva coṅa mukhuli juyāva coṅa thvate svāna sakalyaṃ sūryayāke chāya mateva-2.73- svāna madatasā halaṃ chāya teva halaṃ madatasā bhaktina pūjā yāya-2.74- mallikāsvāna jilasvāna situ asvayasvāna atimuktasvāna pātulasvāna kaneholasvāna

215 *Bhaviṣyapurāna*, hier wahrscheinlich sekundär aus ĀC (1983: 142₁₉-143_{5, 10-11}) zitiert.

- 2.73 Von Haaren oder Insekten befallene und verdorbene²¹⁶ [Blüten] soll man weglassen. Mit Knospen erweise man nicht Bhānu Ehre, [denn] Unreifes soll man nicht darbieten.
- 2.74 Wenn keine [geeigneten] Blütenarten verfügbar sind, biete man Blätter dar. Wenn aber auch keine Blätter verfügbar sind, ist etwas auch mit [bloßer] Hingabe geehrt.
- Sowie:
- 2.75 *Mallikā* und auch *mālatī*, *durvā*, *aśoka*, *atimuktaka*, *pāṭalā* und *karavīra*, *jayā* und auch *pāvanti*,²¹⁷
- 2.76 *kubjaka* und auch *tagara*, *karnikāra*, *kurunṭhaka*, *campaka*, *bālaka*, *kunda*, *bāṇa*, *barbara*, *mallikā*,
- 2.77 *aśoka*, *tilaka*, *lodhra* sowie *aṭarūṣaka*, *śatapatras* und andere und besonders *bakula*,
- 2.78 *agastya*, *kiṃśuka* und ähnliche [sind] in der *pūjā* des Bhāskara [geeignet].
Bilva-Blatt, *śamī*-Blatt und das Blatt des *bhṛṅgaraja* und das *tamāla*-Blatt ist für
- 2.79 Hari [geeignet] und stets auch bei Tapana (der Sonne) beliebt.
Tulasī sowie *kālatulasī*, sowohl *raktacandana*
- 2.80 als auch *ketakī*-Blatt und -Blüte verschafft Ravi auf der Stelle Freude.
Diejenigen Blüten, für die es kein Verbot gibt und die Duft und Farbe besitzen,
- 2.81 sind Bhānu, dem Licht der Welt, zu geben.

216 Im New. wird verdorbene (*upahatāni*) durch: „kaputte, rituell verunreinigte“ (*señāva coṇa ithimithi juyāva coṇa*) umschrieben.

217 *pāvanti* entfällt im New.

jayāsvāna~2.75~ tākuyisvāna tagalāyasvāna lutesurasvāna kolatasvāna capasvāna cālabu bhoyusvāna balāpukabu bahulasvāna mallikāsvāna~2.76~ asvayasvāna hāmlabu lālabu atalukhasimāyā svāna śarachi hala du palesvāna bahulasvāna~2.77~ kāsibu lāhābu thvate svāna sakalyeṃ sūryayā pūjāsa chāya | byālapāta samilasiyā hala bhimarājayā hala~2.78~ sinhālahala thvate hala viṣṇuyāke prasasta | sūryayāke phācina prasasta juva | tulaśi syāmatulaśi raktacandana~2.79~ ketakīsvāna hala thvate chāyāna tatkāraṇaṃ sūrya prasanna juyuva | niṣiddha majuyāgula svāna dhāko nasāka svāna dhāko una bhīna svāna dhāko~2.80~ thvate sakalyeṃ sūryayāke chāya~2.81ab~
 2.66 gomhana f₂ : gvamhana F₁ : gomhanaṃ F₃; chāla F₁ : chāla chāyāna F₃ : chāyāna f₂; yānā f₁ : yānāyā F₃; 2.67 gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; alakapāta F₃ : alapāṭa° F₁ : alakapātra° f₂; 2.68 amoha sūryya[... F₃; uti f₁ : utiṃ F₃; 2.69 kusa F₁F₃ : kuśa° F₄; 2.70 kusayā buyā F₁ : kuśayā buyā F₄ : kusabuyā F₃; samilasi F₃ : samīsi F₁ : samīlasi F₄; sami° F₁F₃ : samī° F₄; dolachidena f₁ : dolachidena phala lāka F₃; chāyāna phala lāka f₁ : chāyāna F₃; 2.71 kanehola F₁F₃ : kanehora° F₄; 2.72 lyākhana f₁ : lyākhanaṃ F₃; uti f₁ : utiṃ F₃; thulāva F₃ : thurāva F₁ : thurāo F₄; 2.75 asvaya° F₁F₃ : asvaya° F₄; kanehola° F₁F₃ : kanehora° F₄; 2.76 tākuyi° f₁ : tākui° F₃; tagalāya F₁ : tagarāja° F₃ : tagarāya° F₄; 2.76 kolata° bis 2.77 asvayasvāna om. F₃; valāpukavu F₁ : valāpukasvāna F₄; vahula F₁ : vahura° F₄; 2.77 asvaya° F₁ : asvaya° F₄; lālavu F₃F₄ : lāhāvu F₁; °simāyā svāna F₁F₃ : °simāyā vu F₄; śarachi f₁ : śatachi F₃; 2.78 sakalyeṃ F₃ : sakalye F₁ : sakalyaṃ F₄; sami° F₁F₃ : samī° F₄; 2.79 prasasta f₁ : prasta F₃; phācina f₁ : phacinaṃ F₃; 2.80 ketakīsvāna hala F₁ : keṭakiyā svānaṃ halaṃ F₃ : ketakīsvānayā hala F₄; °kāraṇaṃ F₄ : °kālaṃ F₁ : °kālaṇaṃ F₃; niṣiddha f₁ : nikhiddha F₃; 2.81ab sakalyeṃ F₁ : sakalye F₃ : sakalyaṃ F₄.

|| puṣpamālāyām²¹⁸ ||

jātīkundaśamīkuśeśayakuśāsōkaṃ bakam kiṃśukam

punnāgaṃ karavīracampakajavāsephālikākubjakam |

81c °kunda° E : °kuṇḍa° AB^{et al.}; vakaṃ AB^{et al.} : vukaṃ EI

2.82 vāsantī śatapatrikā vicakilaṃm amlānam arkāhvayaṃ

sītāmlātakanāgakeśarabakaṃ puṣpaṃ raveḥ śasyate ||

82a vicakilaṃ mamlānam ABE^{et al.} : dhicakitaṃ mallānam I; 82b °āmlātaka° E : °āmlālaka° AB^{et al.}.

lodhraṃ kairavam utpalaṃ ca sakalaṃ siṃhāsyakaṃ pāṭalā

yūthī kuṅkumakarṇikāratilakaṃ bāṇaṃ kadambaṃ jayā |

82c kairavaṃ corr. PuMāl, PuCi 1966; kaiṣvaram BEI^{et al.} : kaiṣvaram A; siṃhāsyakaṃ AEI^{et al.} :

śiṃhāsyakaṃ B; 82d vāṇaṃ ABE^{et al.} : vāśaṃ I; jayā ABE^{et al.} : japā I.

2.83 kāśaṃ keśaraketakīmarubakaṃ droṇaṃ trisandhyāhvayaṃ

puṣpaṃ śastam idaṃ ca pūjanavidhau sarvaṃ sahasrārciṣaḥ ||

83a maruvakaṃ BEI^{et al.} : muruvakaṃ A.

jīlasvāna bhoyusvāna samīlasi palesvāna kuśabu asvayasvāna vakapuṣpa lāhābu chasibu kaneholasvāna capasvāna jitapholasvāna pālijāta tākuyisvāna~2.81~ nasāka svāna śatapalesvāna valāpukabu alakapāta iyu apabu rūpasvāna thvate svāna sūryayāke chāya prasasta juva | gulālasvāna cavalasvāna uphalasvāna sighātakabu pātulasvāna jithisvāna phulakuṃkuma lutesulasvāna hāmalabu balāpukabu kadambasvāna jita-pholasvāna~2.82~ kāsibu keśari malīsvāna patakābu tiśvarasvāna dudharasvāna | thvate svāna sakalyaṃ sūrya pūjā yāya phacinaṃ prasasta juva~2.83ab~

2.81 asvaya° F₁F₃ : asvaya° F₄; tākuyi° f₁ : tākui° F₃; 2.82 phulakuṃkuma f₁ : phulakuṃkuma F₃; lutesula° f₁ : luteśūla° F₄; hāmalavu f₁ : hāmlavu F₄; kadamba° F₄ : kamba° F₁F₃; 2.83ab keśari f₁ : keśari F₃; tiśvara° f₁ : triśvara° F₄.

In der *Puṣpamālā*:

Die Blüte von *jātī*, *kunda*, *śamī*, *kuśeśaya*, *kuśa* und *aśoka*, *baka*, *kiṃśuka*,
punnāga, *karavīra*, *campaka*, *javā*, *sephālikā*, *kubjaka*,

- 2.82 *vāsanti*, *śatapatrikā*, *vicakila*, *amlāna*,²¹⁹ die namens *arka*,
weißer *āmlātaka*, *nāgakeśara*, *baka* ist für Ravi empfohlen.

Lodhra, *kairava* und *utpala* sämtlich, *siṃhāsyaka*, *pāṭalā*,
yūthī, *kuṅkuma*, *karṇikāra*, *tilaka*, *bāṇa*, *kadamba*, *jayā*,

- 2.83 *kāśa*, *keśara*, *ketakī*, *marubaka*, *droṇa*, die namens *trisandhyā* – eine jede solche Blü-
te ist in der Ausführung der Verehrung des Tausendstrahligen empfohlen.²²⁰

219 *vicakilaṃ amlānam* – m. c. für *vicakilaṃ amlānam*.

220 Aus 2.82 werden *vicakila* und *baka* nicht ins New. übertragen, aus 2.83a *ketakī* nicht. Dafür er-
scheint am Ende der Aufzählung zusätzlich die Stechapfelblüte (*dudharasvāna*). *Vāsanti* aus 2.82a
wird zu einer duftenden Blüte (*nasāka svāna*).

|| atha kālaviśeṣaḥ || bhaviṣye²²¹ ||

mukulāni kadambāni rātrau deyaṇi bhānave |

2.84 divā śeṣāṇi puṣpāṇi divā rātrau ca mallikā ||

|| atha niṣiddhāni || tatraiva²²² ||

kṛṣṇalonmattakaṃ kāñcī tathā na girikarṇikā |

84c °lonmattakaṃ AB^{et al.} : °lonmattaṃ E; 84d tathā AB^{et al.} : tatho I.

2.85 na kaṅṭhakārikāpuṣpaṃ tathānyad gandhavarjitaṃ |

85a kaṅṭha° AB^{et al.} : kaṅṭha° EI; 85b tathānyad EI^{et al.} : tathānyat AB^{et al.}; ...]ndavarjitaṃ F₅.

na cāmlāṭakajaiḥ puṣpair arcaṇiyo divākaraḥ ||

85c puṣpair BE^{et al.} : puṣpaiḥr A.

|| yāmale²²³ ||

2.86 nākṣatair arcayed viṣṇuṃ na tulasya vināyakam |

na durvayā yajed durgāṃ bilvapatrair divākaram ||

86c durvayā AB^{et al.} : dūrvayā I; yajed AB^{et al.} : yaje E; durgāṃ AB^{et al.} : durgā I^{et al.}.

|| śātātapīye²²⁴ ||

2.87 śive vivarjayet kundam unmattaṃ ca tathā hareḥ |

87a śive AB^{et al.} : śivaṃ I.

na durvayā yajed durgāṃ sūryasya tagaraṃ tathā ||

|| tagaraṇiśedho vanatagariyaṣayam ity ācāracintāmaṇikāraḥ²²⁵ || niṣiddhavihitam iti kecit ||

2.88 niṣiddhavihitaṃ sūrye tagaraṃ kaṅṭhakāriketi vacanāt²²⁶ |

88a niṣiddha° A : niṣiddhaṃ BE^{et al.}; sūrye AB^{et al.} : sūrya I; 88b kaṅṭha° AB^{et al.} : kaṅṭha° EI.

thana sūryayāke niṣiddha juko svānayā khaṃ lhāya taṇā — hāku dudharasvāna kāmci-svāna guyā lutesulasvāna-2.84cd- kaṃtakilabu na madu svāna dhāko abaladāsibu thvate svāna sūryayāke chāya mateva-2.85- keqvalana viṣṇuyāke pūjā yāya mateo tulaśina gaṇesapūjā yāya mateo situna durgāpūjā yāya mateva byālapātana sūryapūjā yāya mateva-2.86- mahādevayāke bhoyusvāna chāya mateo viṣṇuyāke dudharasvāna chāya mateva sūryayāke guyā tagarāyasvāna chāya mateva-2.87- harīsvāna sūryayāke chāya mateva | cavalasvāna sūryayāke chāya mateva-2.88cd- jitaḥpholasvāna maṃgalayāke chāya | capasvāna budhayāke chāya | śatapalesvāna bṛhaspatiyāke chāya | jili-svāna śukrayāke chāya-2.89- malisvāna śaniścarayāke chāya | bhoyusvāna rāhuyāke chāya | śāntikarmasa ketuyāke nānā svāna chāya-2.90-²²⁷

2.84cd lutesula° F₁F₃ : luśūla° F₄ : luṃṭeśūla° F₅; 2.85 kaṃtakilavu F₃F₄F₅ : kaṃtakisvāna F₁; avaladāsīvu F₁ : avaradāsīvu F₃ : avalasāsīvu F₂; 2.86 keqvalana F₁ : keqolanaṃ F₃ : keqora F₂; tulaśina F₁ : tulaśinaṃ F₃ : tulaśī F₂; °pātana f₁ : °pātanaṃ F₃; 2.87 bhoyu° F₁F₃ : bhoyū° f₂; mateo f₁ : mateva F₃; 2.88cd harī° F₁F₃ : hari° f₂; cavala° F₁F₃ : cavara° f₂; 2.89 jili° F₃ : jila° F₁ : jiri° f₂.

221 *Bhaviṣyapurāṇa* 1.163.68c–69a. Wahrscheinlich sekundär aus ĀC (1983: 142_{15–16}) zitiert.

222 *Bhaviṣyapurāṇa*, hier wahrscheinlich sekundär aus ĀC (1983: 143_{7–9}) zitiert.

223 Wahrscheinlich sekundär aus *Tantrasāra* (1985: 339_{19–20}) zitiert.

224 Wahrscheinlich sekundär aus *Ācāracintāmaṇi* (1983: 144_{1–2}) zitiert.

225 *Ācāracintāmaṇi* 1983: 144₃.

226 Kommt häufiger in Blütentexten vor, z.B. *Puṣpamālā*, Vers 4cd (s. Anhang B 2.3).

227 Der Newaritext greift auf 2.88b–90 vor.

Nun eine Besonderheit zu den [Tages]zeiten [des Darbringens]; im *Bhaviṣya[puṛāṇa]*:

- Die Knospen des *kadamba* sind Bhānu nachts zu geben,
 2.84 bei Tag die restlichen Blüten bei Tag und Nacht *mallikā*.²²⁸

Nun die untersagten [Blüten]; eben dort:

- Kṛṣṇala*,²²⁹ *unmattaka*, *kāñcī*, ebenso nicht *girikarṇikā*,
 2.85 weder die *kaṇṭhakārikā*-Blüte, noch eine andere, die ohne Geruch ist,
 und mit Blüten, die an *amlāṭaka* wachsen, ist Divākara nicht Ehre zu erweisen.

Im *Yāmala*:

- 2.86 Mit *akṣatas* erweise man nicht Viṣṇu Ehre, mit *tulasī* nicht Vināyaka (d.h.
 Gaṇeśa),
 mit *durvā* opfere man nicht Durgā, mit *bilva*-Blättern nicht der Sonne (*divākara*).

Im *Śātātapiya*:

- 2.87 Bei Śiva vermeide man *kunda* sowie für Hari *unmatta*,
 mit *durvā* opfere man nicht der Durgā, ebenso ist für Sūrya *tagara* [untersagt].
 Das Verbot von *tagara* [gilt nur] in Bezug auf *vanatagara*, so der Verfasser des *Ācāracintā-*
maṇi. Einige [Autoritäten meinen], dass [*tagara* manchmal] untersagt und [manchmal]
 vorgeschrieben (*niṣiddhavihita*) sei; wegen der Aussage:
 2.88 *Tagara* [und] *kaṇṭhakārikā* sind für Sūrya untersagt [und] vorgeschrieben.

228 Dieser Vers bleibt im New. unübersetzt.

229 Dieser Name wird im New. als Farbbezeichnung (*hāku*, schwarz) der Stechapfelblüte aufgefasst.

|| atha grahāṇām || bhaviṣye²³⁰ ||

hayārikusumaiḥ sūryaṃ kumudaiś candram arcayet |

2.89 kṣitijaṃ tu javāpuṣpaiḥ campakena tu somajam ||

89a °puṣpaiḥ AB^{et al.} : puṣpaiś EI.

śatapatrair guruḥ pūjyo jātipuṣpais tu bhārgavaḥ |

89c pūjyo AEI^{et al.} : puḥyo B^{et al.}; 89d jāti° ABE^{et al.} : jāti° I.

2.90 mallikākusumaiḥ paṅguḥ kundapuṣpair vidhuntaḥ |

ketavo vividhaiḥ puṣpaiḥ śāntikāleṣu sarvadā ||

|| atha śrāddhasya || viṣṇupurāṇe²³¹ ||

śrāddhasya ABE^{et al.} : śrāddhe I.

2.91 tulasī śatapatraṃ ca bhṛṅgarājaṃ ca campakam |

tagaraṃ mārutaṃ caiva piṭṛṇām mokṣadāyakāḥ ||

91c tagaraṃ BEI^{et al.} : takaraṃ A^{et al.}; 91d °dāyakāḥ ABI^{et al.} : dāyakaḥ E.

|| puṣpamālāyām²³² ||

2.92 mādHAVItAgarakundakubjakam yūthikājalajacampakotpalam |

kairavaṃ ca śatapatrikā tathā śrāddhakarmaṇi śubhaṃ tulasy api ||

92a kairavaṃ EI^{et al.} : kaivaraṃ AB; śatapatrikā BI^{et al.} : śatapatrikān AE^{et al.}; 92b api I : ati ABE^{et al.}.

thana piṭṛgaṇayāta chāya teko svāna lhāya taṇā — tulaśī śarachi hala du palesvāna bhimarāja capasvāna tagarāya thvate svāna sakalyeṃ piṭṛgaṇayāta śrāddhasa chāyāna mokṣa lāka-2.91- vasantāsvāna tagalāya bhoyusvāna tākuisvāna jithisvāna lakhasa jāyalapako svāna sakalyaṃ capasvāna uphalāsvāna thvate svāna śrāddhakālāsa chāyāna śubha juyuva-2.92-

-2.91 taṇā f₁ : teṇā F₃; 2.91 śarachi hala F₁ : śatāchi hala F₃ : śarachi hara f₂; tagarāya F₁ : tagarāja F₃ : om. f₂; thote svāna F₃ : svāna F₁ : thvate f₂; 2.92 tagalāya F₁F₃ : tagarāya f₂; tākui° F₃f₂ : tākuyi° F₁.

|| atha niṣiddhāni tatraiva ||

2.93 uktetaraṃ lohitam apraśastaṃ mandāram arkodbhavabhāntike ca |

śukletaraṃ gandhavihīnam ugragandhaṃ ca puṣpaṃ na hitaṃ piṭṛbhyaḥ ||

93d hitaṃ EI^{et al.} : hitāṃ AB.

thana śrāddhasa niṣiddha juko lhāya taṇā — thena lhākona byāgala juko hyānu juko chasibu alakapāta toiva una vā una bāhikana svāna dhāko phāchiṃ nadhāva svāna dhāko thvate svāna sakalyaṃ piṭṛgaṇayāke chāya mateva-2.93-

|| iti śrīpuṣpacintāmaṇau dvitīyaparakāśaḥ || 2 ||

dvitīya° AB^{et al.} : dvitīyaḥ EI.

230 Nicht identifiziertes Zitat.

231 Nicht identifiziertes Zitat.

232 Puṣpamālā, Verse 24, 26 (s. Anhang B 2.3).

- Nun [die Blüten] für die Planetengottheiten (*graha*);²³³ im *Bhaviṣya[puṛāṇa]*:
 Mit *hayāri*-Blüten erweise man der Sonne (*sūrya*), mit *kumudas* dem Mond
 2.89 (*candra*) Ehre,²³⁴ mit *javā*-Blüten aber dem von der Erde geborenen [Mars], mit
campaka aber dem vom Mond geborenen [Merkur].
- Mit *śatapatras* ist Jupiter (*guru*) zu ehren, mit *jāti*-Blüten die Venus (*bhārgava*),
 2.90 mit *mallikā*-Blüten der Saturn (*paṅgu*), mit *kunda*-Blüten der aufsteigende
 Mondknoten Rāhu (*vidhantuda*), die Ketu²³⁵ mit verschiedenen Blüten immer zu
 Zeiten, an denen [die Himmelskörper] zu besänftigen sind.
- Nun [die Blüten] für die Ahnenverehrung (*śrāddha*); im *Viṣṇupurāṇa*:
 2.91 Sowohl *tulasī*, *śatapatra* als auch *bhṛṅgarāja* und *campaka*,
tagara und auch *māruta*²³⁶ gewähren den Vorvätern Befreiung.²³⁷
- In der *Puṣpamālā*:
 2.92 *Mādhavī*, *tagara*, *kunda* und *kubjaka*, *yūthikā*, die im Wasser wachsende [Blüte],²³⁸
campaka und *utpala* und *kairava* sowie *śatapatrikā* – [dies alles] ist in der Ahnen-
 verehrung günstig, auch *tulasī*.
- Nun die untersagten [Blüten]; eben dort:
 2.93 Die rote, die nicht [als geeignet] genannt wurde, ist ungeeignet und [auch]
mandāra, die an *arka* wachsende und *bhāntika*, eine andere als eine weiße, eine
 geruchlose und eine stark duftende Blüte ist für die Vorväter nicht passend.²³⁹
- So das zweite Kapitel im glückhaften *Puṣpacintāmaṇi*.

233 *atha grahāṇām* – die Übersetzung von *graha* als Planetengottheit ist ungenau. Sonne und Mond sind keine Planeten und Rāhu und Ketu noch nicht einmal Himmelskörper, sondern die auf- und absteigenden Mondknoten, die Schnittpunkte der Mondbahn mit der Ekliptikebene. Alternativ wäre *graha* als „Greifer“ zu übersetzen, was jedoch zulasten von Verständlichkeit gehen würde.

234 Die hier Sonne und Mond zugeordneten Blüten werden im New. als nicht zu opfernde beide der Sonne zugeordnet.

235 *ketavaḥ* – *ketu* bezeichnet in der heute populären Gruppe der neun „Greifer“ (*navagraha*) den absteigenden Mondknoten. Die Verwendung im Plural könnte hier auf die Primärbedeutung des Begriffes hinweisen. Kometen und andere Lichterscheinungen werden als *ketus* bezeichnet. In der *Bṛhatsaṃhitā* findet sich eine Klassifikation dieser Himmelserscheinungen nach ihren Einflüssen; s. dazu Kropf (2005: 144–45) mit weiterer Literatur.

236 *māruta* wird nicht ins New. übertragen.

237 *mokṣadāyakāḥ* – grammatisch stimmiger, aber metrisch unmöglich wäre die neutrale Deklination *mokṣadāyakāni*. Dass Nomen und ihre Attribute in Genus und Zahl voneinander abweichen, ist nicht unüblich; vgl. Edgerton 1970: I, §6.11–20.

238 *jalaja* – die Übersetzung orientiert sich am New.: „alle im Wasser wachsenden Blüten“ (*lakṣa jāyalapako svāna sakalyaṃ*). Mit *jalaja* wird im engeren Sinne die Lotusblüte (*padma*) bezeichnet.

239 In der Aufzählung der für die Ahnen nicht geeigneten Blüten fehlt im New. *bhāntika*. Alle Blüten außer weiße und grüne (*toiva una vā una bāhikana*) gelten als untersagt.

|| atha durgāyāḥ || devīpurāṇe²⁴⁰ ||

durgāyāḥ AEI^{et al.} : durgāyā B.

- 3.1 puṣpair aranyasambhūtaiḥ patirair vā girisambhavaḥ |
aparyuṣitanīśchidraiḥ prokṣitair jantuvarjitaiḥ |
1d prokṣitair BEI^{et al.} : prokṣatair A^{et al.}; 1d °varjjitaiḥ ABI^{et al.} : °varjjiteḥ E.
- 3.2 ātmārāmodbhavair vāpi bhaktyā sampūjayec chivām ||

ṛtukālodbhavaḥ puṣpair mallikājātikubjakaiḥ |
2c puṣpair BI^{et al.} : puṣpaiḥr A : puṣpai E.
- 3.3 sitaraktaiś ca nīlaiś ca tathā padmaś ca pāṇḍuraiḥ ||
3b pāṇḍuraiḥ I : pāṇḍaraiḥ ABE^{et al.}.
- kiṃśukaiś tagaraiś caiva akuruṇṭhakacampakaiḥ |
3d akuruṇṭhaka° ABE^{et al.} : akuruṇṭhaka° I^{et al.}.
- 3.4 bakulaiś caiva mandāraiḥ kundapuṣpaiḥ ṭirīṭakaiḥ ||
4b °puṣpaiḥ E^{et al.} : °puṣpai ABI^{et al.}.
- karavīrārkapuṣpaiś ca śaiṃśipaiś cāparājītaiḥ |
4d śaiṃśipaiś ABE^{et al.} : śiṃśapaiś I.
- 3.5 sitaraktaiś tathā pītaiḥ kṛṣṇaiś caiva caturvidhaiḥ ||
5a pītaiḥ AEI^{et al.} : pītai BI^{et al.}.
- dhustūrakātimuktaiś ca bandhūkāgastyasambhavaḥ |
5c dhustūra° AB^{et al.} : dhūstūra° E : dhussūra° I; 5d vandhūkā° AE^{et al.} : vandhukā° BI^{et al.}.
- 3.6 damanaiḥ sindhuvāraiś ca surabhīmarubakaiś tathā ||
6b °maruvakaiś ABI^{et al.} : °marukakaiś E.
- latābhir brahmavṛkṣasya durvāṅkuraiś ca komalaiḥ |
6d durvvā° ABE^{et al.} : dūrvā° I.
- 3.7 mañjarībhiḥ kuśānām ca bilvapatraiḥ suśobhanaiḥ |
dhānyānām sarvapatraiś ca puṣpaiś caiva prapūjayet ||
- 3.8 alābhena tu puṣpānām patrāṇy api nivedayet |
patrāṇām apy alābhe tu phalāny api nivedayet ||
- 3.9 phalānām apy alābhe tu ṛṇagulmauśadhīr api |
9b °gulmauśadhīr ABI^{et al.} : °gulmauśadhīr E^{PC}.
auśadhīnām alābhe tu bhaktyā bhavati pūjanam ||
9c auśadhīnām ABE^{et al.} : ośadhīnām I^{et al.}.

gusa jāyalapu svāna hala osi majuva svāna pvāla magaṇa svāna kila madu svāna-3.1-
thava kevasa jāyalapu svāna thvate svāna bhaktina durgā pūjā yāya | ṛturtusa jāyalapu
svāna mallikāsvāna jilasvāna tākuīsvāna-3.2- cavalasvāna hyānu cavalasvāna uphala-
svāna palesvāna lāhābu tagalāya kolatasvāna capasvāna-3.3- bahulasvāna vakasibu
bhoyusvāna kaneholasvāna alakapāta sisiyā svāna apalhātīsvāna-3.4- toyu hyānu
iyiva hāku petājāta dudharasvāna atimuktasvāna sitapholasvāna agastasvāna-3.5-
dhavanasvāna boseghāli nasākagula maluvakasvāna brahmavṛkṣayā gukhi situ-3.6-
kuśayā bu byālapāta vāyā jāta dakoyā hala thvate sakalyaṃ durgāyāke chāya teva-3.7-
svāna ganaṃ madatānāo halaṃ chāya teva | halaṃ madatānāva siṃ chāya-3.8- si ma-

240 Devīpurāṇa 123.8c-9, 21-22. In der Textausgabe des Devīpurāṇa sind nur die ersten anderthalb Verse sowie Vers 8-9 nachweisbar. Wahrscheinlich sekundär aus *DBhT (s. Anhang B 2.2) zitiert.

Nun [die Blüten] für Durgā, im *Devīpurāṇa*:

- 3.1 Mit Blüten, die aus der Wildnis stammen oder Blättern, die in den Bergen gewachsen sind, die unverwelkt, ohne Löcher, rituell besprenkelt [und] frei von
- 3.2 Ungeziefer sind, oder auch mit solchen, die aus dem eigenen Garten stammen, soll man Śivā in Hingabe verehren.²⁴¹
- Mit saisonalen Blüten, mit *mallikās*, *jātis*, *kubjakas*,
- 3.3 sowohl mit weißen, roten, blauen als auch blassen *padmas*,²⁴²
- mit *kiṃśukas* und auch mit *tagaras*, mit (*a*)*kurunṭakas*, *campakas*,
- 3.4 und auch mit *bakulas*, *mandāras*, *kunda*-Blüten, *ṭiriṭakas*²⁴³
- und mit *karavīras*, *arka*-Blüten und mit denen des *śiṃśipā*, mit *aparājītās*,²⁴⁴ mit allen vier Sorten, sowohl mit weißen und roten als auch gelben und dunklen²⁴⁵
- 3.5 und mit *dhūstūrakas*, *atimuktas*, mit solchen, die auf *bandhūka* und *agastya* wachsen, mit *damanas* und *sindhuvāras* sowie mit den wohlriechenden²⁴⁶ *marubakas*,
- 3.6 mit Ranken des *brahmavṛkṣa*²⁴⁷ und mit zarten Halmen des *durvā*-Grases,
- 3.7 und mit Trieben von *kuśa*-Gräsern, mit prächtigen *bilva*-Blättern und mit allen Blättern und auch Blüten der Reis[sorten]²⁴⁸ soll man [sie] verehren.
- 3.8 Falls aber keine Blüten verfügbar sind, soll man auch Blätter darbieten. Wenn aber auch keine Blätter verfügbar sind, soll man auch Früchte darbieten.
- 3.9 Wenn aber auch keine Früchte verfügbar sind, [soll man] Gräser, Sträucher oder Kräuter²⁴⁹ [darbieten]. Wenn aber auch keine Kräuter [etc.] verfügbar sind, gibt es die Verehrung in Hingabe.

241 Vgl. die Parallele in PuCi 1.17–18b und die anschließende Diskussion von *ātmārāma*.

242 Im Skt. ist allem Anschein nach vom nicht existenten (s. Hanneder 2002, 2007) blauen Lotus die Rede. New. übersetzt den botanischen Gegebenheiten entsprechend: „[weiße] Wasserlilie, rote Wasserlilie, blaue Wasserlilie, Lotus“ (*cavalasvāna hyānu cavalasvāna uphalasvāna palesvāna*).

243 Dieser Name wird nicht ins New. übertragen.

244 *cāparājītaiḥ* – vielleicht *m.c.*, oder aber unter dem Eindruck der Textumgebung wird das Femininum *aparājītā* in neutraler bzw. maskuliner Deklination verwendet.

245 Im New. werden die vier farblich unterschiedenen Sorten als Varietäten des Stechapfels aufgefasst (*toyu hyānu iyiva hāku petā jātā dudharasvāna*). Der Bezug zur vorher genannten *aparājītā*-Blüte ist sinnvoller; so auch ĀC (1983: 147₁₁): *sitaraktapītakṛṣṇāṇi aparājītavīśeṣāṇi*).

246 *surabhī* – wird auch im New. als Bestimmung des besonders für seinen Geruch geschätzten Majoran (*marubaka*, mod. New. *musvām*) aufgefasst (*nasākagula malubakasvāna*). Eine andere Meinung findet sich im ĀC (1983: 147₁₁): *surabhī – śallakī, tiramīti prasiddhā ity anye*), wo das Wort als Name des Weihrauchs (*śallakī*) oder der *tiramī* (für *timarī*?) interpretiert wird.

247 *latābhir brahmavṛkṣasya* (New.: *brahmavṛkṣayā gukhi*) – eine andere Möglichkeit der Übersetzung wäre: „mit Ranken, die sich um den *brahmavṛkṣa* winden“. Diese Auffassung findet sich im *Pūjāpaṅkajabhāskara* (1996: 64): „[Zu] Brahma-Baum-Ranke – Brahma-Baum [bedeutet] *palāśa*, dessen Ranke [bedeutet] *mādhavī* usw.“ (*brahmavṛkṣalatā brahmavṛkṣaḥ palāśas tasya latā mādhavī ādi*).

248 *dhānyānām sarvapatrais* – gestützt auf New. („die Blätter aller Arten von Reis“, *vāyā jāta dakoyā hala*) wird *dhānya* hier in seiner engeren Bedeutung als „Reis“ aufgefasst. Meine frühere Übersetzung lautete: „mit allen Blättern der Getreide“ (Krause 2005: 66).

249 *ṭṛṇagulmauṣadhīr* – Die Nennung von Sträuchern (*gulma*) wirkt in diesem Zusammenhang deplatziert. Es könnte sich jedoch um eine klassifikatorische Einteilung von Pflanzen handeln, ähnlich der von Schmidt (1911: 737–8) zitierten, womit ganz allgemein ausgedrückt werden soll, dass bei Nichtverfügbarkeit von Früchten andere verfügbare Vegetabilien zu benutzen sind.

datañāva ghāsa gukhi vāsala chāya vāsalaṃ madatañāva bhaktina pūjā yāya-3.9-
thalasa jāyalapako jalasa jāyalapako nasāka svāna dhāko bhaktina chālañāva jena kāyā
dhaka durgāna āgyā dayakala-3.10- mallikāsvāna uphalasvāna palesvāna samilasi
vakasibu capasvāna asvayasvāna luteśūlasvāna pātakābu-3.11- kaneholasvāna jita-
pholasvāna kuṃkumasvāna rūpasvāna thvate svāna bhaktipūrvakana gomhana caṇḍi-
kāyāke chāla amomhana kāmanā dhāko lāñāva durgāyā sevaka juyāo conio-3.12-
13-²⁵⁰

3.1 magaṇa F₃F₄F₅ : maga F₁; 3.2 bhaktina f₁ : bhaktinaṃ F₃; tākui F₃F₂ : tākuyi F₁; 3.3 hyānu cavala
F₁ : caola° F₃ : cavara° f₂; uphala f₁ : uphola° F₃; tagalāya F₁F₃ : tagarāya f₂; kolata F₁F₃ : kvalata° f₂;
capa f₁ : cappa° F₃; 3.4 alakapāta F₁F₃F₄ : alakapātra F₃; 3.6 boseghāli F₁F₃ : bosimghvāri f₂; 3.8 ma-
datañāo f₂ : madatanāo F₃ : madanāo F₁; halaṃ chāya F₃ : hālaṃ chāya F₁F₃F₄; 3.9 madatañāva F₃ :
madañāva F₁ : madatanāo f₂ (zweimal); 3.10 ...]yalapako nasāka F₆; 3.11 uphala° F₁F₄F₅ : uphola°
F₃F₆; samilasi F₁F₃F₆ : samilasi f₂; capa° f₁ : cappa° F₃; asvaya° F₁F₃F₆ : aśvaya° f₂; 3.12–13 kuṃkuma°
f₂ : kukuma° F₁F₃F₆; °pūrvvakana f₁ : °pūrvvakanaṃ F₃; gomhana f₂ : gvamhana F₁F₆ : gomhanaṃ
F₃; amomhana f₁ : amomhanaṃ F₃; °conio F₃ : °conīva F₁F₆ : °conio F₂.

|| bhaviṣyapurāṇe²⁵¹ ||

3.10 surabhīṇi ca sarvāṇi sthalajāny ambujāny api |
gr̥hṇāmi śirasā nityaṃ yo me bhaktyā prayacchati ||

|| atha puṣpaviśeṣāṇāṃ phalāni²⁵² ||

3.11 mallikāṃ utpalaṃ padmaṃ śamīpunnāgacampakam |
aśokaṃ karṇikāraṃ ca droṇapuṣpaṃ viśeṣataḥ ||

3.12 karavīraṃ javāpuṣpaṃ kuṅkumaṃ nāgakeśaram |
yaḥ prayacchati puṇyārthaṃ puṣpāṇy etāni bhārata ||
12a puṇyārthaṃ ABE^{et al.} : pūjārthaṃ I.

3.13 caṇḍikāyai naraśreṣṭha śraddhābhaktisamanvitaḥ |
13a caṇḍikāyai AE^{et al.} : caṇḍikāye B : caṇḍikāṃ yo I.
sa kāmān akhilān prāpya durgāyānucaro bhavet ||
13d durgāyā° ABI^{et al.} : durgāyā° E^{pc.}

|| tathā²⁵³ ||

3.14 punnāgaś campakaḥ kundo yūthikā navamallikā |
tagarārjunamallī ca bṛhatī śatapatrikā ||
14c °rārjjuna° ABE^{et al.} : °rāś caiva I.

3.15 tathā kumudakahlārabilvapāṭalamālatī |
javāvicakilāśokarakantanilotpalāni ca |

3.16 damano marupatrasā ca śatapūṇyavivardhaye ||
16a damano ABE^{et al.} : damanā I.

250 Der Newaritext greift auf 3.10–13 vor.

251 Nicht identifiziertes Zitat.

252 Wahrscheinlich sekundär aus *DBhT (ohne Zuschreibung; s. Anhang B 2.2) oder ĀC (1983: 148_{13–18},
aus dem *Bhaviṣyapurāṇa*) zitiert.

253 Wahrscheinlich sekundär aus *DBhT (aus dem *Devīpurāṇa*; s. Anhang B 2.2) zitiert. In der konsul-
tierten Textausgabe des *Devīpurāṇa* (123.13c–15) finden sich diese Verse ebenfalls.

Im *Bhaviṣyapurāṇa*:

- 3.10 Und alle wohlriechenden, an Land oder im Wasser wachsenden [Blüten], werde ich stets annehmen und auf dem Kopf tragen, wenn mir jemand [diese] in Hingabe darbringt.

Nun die Resultate spezieller Blüten:

- 3.11 *Mallikā, utpala, padma, śamī, punnāga, campaka, aśoka* und *karṇikāra*, besonders die *droṇa*-Blüte,
- 3.12 *karavīra, javā*-Blüte, *kunkuma, nāgakeśara* – wer, oh Bhārata, bester der Männer, zum Zwecke von religiösem Verdienst diese Blüten
- 3.13 der Caṇḍikā darreicht, erfüllt von Glauben und Hingabe, der erreicht [die Erfüllung] sämtlicher Wünsche und wird ein Diener²⁵⁴ der Durgā.

Sowie:

- 3.14 *Punnāga, campaka, kunda, yūthikā, navamallikā* und *tagara, arjuna, mallī, bṛhatī, śatapatrikā*,
- 3.15 sowie *kumuda, kahlāra, bilva, pāṭala, mālatī, javā, vicakila, aśoka*, rotes und blaues *utpala*,
- 3.16 *damana* und *maru*-Blatt [führen] zur hundertfachen Vermehrung des Verdiensts.²⁵⁵

254 *anucara* – die Übersetzung orientiert sich am New., wo es explizit „Diener“ (*sevaka*) heißt.

255 *°vivardhaye* – korrekt wäre *°vivṛddhaye*.

|| tathā²⁵⁶ ||

- sugandhigandhapuṣpais tu pūjayed yas tu caṇḍikām |
 3.17 muktibhir mālayā vāpi so ‘śvamedhaphalaṃ labhet ||
 17b so ABE^{et al.} : sā I; labhet E^{et al.} : bhavet ABI^{et al.}.

chasibu capasvāna bhoyusvāna jithisvāna vanamālisvāna tagarāyasvāna ajulasvāna
 kaṇṭhakilabu tapholasvāna~3.14~ cavalasvāna kahlālasvāna byālapāta pātulasvāna
 jilasvāna jitapholasvāna vicakilabu asvayasvāna hyānu uphalasvāna ocu uphala~3.15~
 dhavanasvāna marūbalasvāna śatapūspasvāna thvate svāna sakalenaṃ mālā haṇāva
 nasāka svāna dhākonam caṇḍikāyāke chāyāna aśvamedha yānāyā phala lāka~3.16~
 17b~

3.14 kaṇṭha° f₂ : katha° F₁F₃F₆; 3.15 cavala° F₃f₂ : cavara° F₁F₆; kahlāla° F₁F₃F₄F₅ : kanhāla° F₆;
 asvaya° F₃ : aśveya° F₁F₆ : aśvaya° f₂; ocu uphala F₁F₃F₆ : ocu uphalasvāna f₂; 3.16~17b marūvala°
 F₁F₃F₆ : maluva° F₂; sakalenaṃ F₃ : sakalyenaṃ F₁F₆ : sakalyanaṃ f₂.

|| mālālakṣaṇam āha || mahākālasaṃhitāyām²⁵⁷ ||

- ekajātiyakaiḥ puṣpaiḥ bhinnajātiyakair api |
 17c [... A; puṣpaiḥ A₁BE^{et al.} : puṣpair EI^{et al.}.
 3.18 mālā tathaikavarṇā syād bhinnavarṇāpi vā priye |
 18a syād A₁EI^{et al.} : syā B^{et al.}.
 sā punas trividhā jñeyā pariṇāhavaśena tu ||
 18d pariṇāha° A₁BE^{et al.} : yoriṇāha° I.
 3.19 pated dhṛdayaparyantaṃ yā mālāmodaśālīni |
 19a pated A₁BE^{et al.} : payad I.
 raikṣikā sā parijñeyā sarvāvaratayā sthitā ||
 19d °tayā A₁BE^{et al.} : °tayo I.
 3.20 adhovalambinī nābheḥ kauṣumī yā srag ucyate |
 20a nābheḥ A₁BE^{et al.} : nābhaḥ I; 20b °srag A₁BE^{et al.} : °prag I.
 sādharāṇī parijñeyā madhyamā pūrvato ‘dhikā ||
 20c sādharāṇī A₁BE^{et al.} : sādhovalī I.
 3.21 āgulphasraṃsinī yā tu pādapadmopari sthitā |
 21b pāda° BEI^{et al.} : yāda° A₁.
 vanamāleti vikhyātā sarvābhyāḥ sragbhya uttamā ||
 3.22 kaścid viśeṣo ‘trāpi tam api vyāharāmi te |
 22a viśeṣo ‘trāpi A₁E : viśeṣam atrāpi BI^{et al.}.
 karavīrair javāpuṣpair bakair damanakair api ||
 3.23 nilotpalaḥ sarasijair lavaṅgair nāgakeśaraiḥ |
 jātibhir mālatībhiś ca mallikācampakādibhiḥ ||
 3.24 racitā yā bhavayur hi srajaḥ paramaśobhanāḥ |
 mālābhyo ‘nyābhyā etās tu devyāḥ prītipradāyikāḥ ||
 3.25 ato ‘nyeṣu prasūneṣu tiṣṭhatsu varavarṇini |
 amībhiḥ kusumais tāsāṃ grathane yatnam ācāret ||
 25c tāsāṃ A₁BE^{et al.} : mālyam I; 25d yatnam A₁I^{et al.} : yannam BE.

256 Wahrscheinlich sekundär aus *DBhT (aus dem *Bhaviṣyapurāna*; s. Anhang B 2.2) zitiert.

257 *Mahākālasaṃhitā*, *Guhyakālīkhaṇḍa* 6.360c–368.

Sowie:

- Wer Caṇḍikā mit wohlriechenden Blüten verehrt,
 3.17 lose oder auch als Girlande, der erlangt das Resultat eines *aśvamedha*[-Opfers].²⁵⁸

Die Charakterisierung der [Blüten]girlande wurde in der *Mahākālasaṃhitā* verkündet:

- Ob die Girlande nun von Blüten einer Spezies oder mehrerer Spezies,
 3.18 einfarbig oder mehrfarbig ist, [meine] Liebe –
 sie ist, je nach Umfang, in drei Arten bekannt:
- 3.19 Eine wohlriechende Blütengirlande, die bis zum Herzen reicht,
 ist als *raiḥṣikā* (für *vaikakṣikā*)²⁵⁹ bekannt, sie ist die geringste von allen.
- 3.20 Diejenige Girlande, die [bis] unterhalb des Nabels hängt, wird *kausumī*²⁶⁰ genannt.
 Sie ist als die gewöhnliche bekannt, sie ist die mittlere, besser als die vorige.
- 3.21 Die bis zum Knöchel reichende, die [genau] oberhalb des Fußlotus hängt,
 wird jedoch als *vanamālā*²⁶¹ bezeichnet, sie ist von allen Girlanden die beste.
- 3.22 Welche Besonderheit es hierbei gibt,²⁶² auch diese lege ich Dir dar:
 Girlanden, die aus *karavīras*, *javā*-Blüten, *bakas*, und auch aus *damanakas*,
- 3.23 blauen *utpalas*, *sarasijas*, *lavaṅgas*, *nāgakeśaras*,
jātis und *mālatīs*, *mallikās*, *campakas* etc.
- 3.24 gefertigt sind, sind die allerprächtigsten.
 Diese sind für die Göttin erfreulicher als andere Girlanden.
- 3.25 Daher [gilt]: wenn [auch] andere Blüten verfügbar sind, Schönfarbige, soll man
 sich bei deren Knüpfen bemühen, [die Girlanden] aus jenen [zuvor genannten]
 Blüten [herzustellen].²⁶³

258 Die in 3.14–17b genannten Blüten werden im New. zu einer Aufzählung zusammengefasst, die mit *śatapuspavāna* (für Skt. *śatapunya*) endet. Es heißt: „Wenn man Caṇḍikā mit aus all diesen Blüten gewundenen Girlanden [und] allen möglichen duftenden Blüten opfert, bekommt man das Resultat eines vollzogenen *aśvamedha*“ (*thvate svāna sakalenaṃ mālā hañāva nasāka svāna dhākonam caṇḍikāyāke chāyāna aśvamedha yāñāyā phala lāka*).

259 *raiḥṣikā* – verderbt aus *vaikakṣikā* (s. MKS 6.362c). Nach Apte (1998: s.v.) ist dies eine Girlande, die in *upavīta*-Art, also über der linken Schulter und unter dem rechten Arm getragen wird. Im New. heißt sie *vaiḥṣikā*, ist merkwürdigerweise jedoch als vom Hals bis zum Knie reichend definiert (*galapotam nisyam purto theñayātam vaiḥṣikā dhāya*); vgl. übernächste Fn. zur *vanamālā*.

260 *kausumī* – die Auffassung als Name („die Blumige“) wird vom New. gestützt (*mālāyā nāma kausumikā dhāya*). Geht man jedoch davon aus, dass die Strophen PuCi 3.19–21 syntaktisch parallel konstruiert sind, wäre *sādharaṇī* als Name aufzufassen.

261 *vanamālā* – in der Ikonographie wird die Länge der *vanamālā*, nach Banerjea (1956: 290) heißt sie genauer *vaijayantī*, als bis zum Knie reichend definiert (Rao 1999: I, 242). Die *vanamālā* wird gemeinhin mit Viṣṇu assoziiert und meist als „Girlande aus Waldblüten“ übersetzt. Im *Śabdakalpadruma* (1967: s.v.) werden beide Bedeutungen angegeben.

262 *kaścid viśeṣo ’trāpi* – zur Heilung des Metrums ist die Variante der MKS 6.365a (*kaścid viśeṣo ’trāpyasti*) vorzuziehen. Die Variante von BI^{et al.} (*kaścid viśeṣam atrāpi*) ist zwar metrisch, jedoch nicht grammatisch korrekt.

263 New.: „Nur eine aus diesen Blüten gewundene Girlande ist die allerbeste“ (*thvate svānana hañā mālā joko phācina prasasta juva*).

thana mālāyā lakṣaṇa lhāya tañā — chatājāta svānana hañāyātamaṃ mālā dhāya nānā jā-
ta svānana hañāyātamaṃ mālā dhāya amo mālā sotā prakāraṇamaṃ dhāyāo tayā du-3.17c-
18- galapotamaṃ nisyamaṃ puṛto theñāyātamaṃ vaikṣikā dhāya-3.19- galapotamaṃ nisyā
tephuna kvāhā vava mālāyā nāma kausumikā dhāya-3.20- galapota nisyā tutipārito
theña svānamālāyā nāma vanamālā dhāya-3.21- thana svānayā bhedatīna hañā mālā-
yā bheda du | amo lhāya tañā | kaneholasvāna jitapholasvāna vakapuṣpa dhavana-
svāna-3.22- ocu uphala palesvāna lavaṃṇasvāna rūpasvāna jilasvāna mālatisvāna
mallikāsvāna capasvāna-3.23- thvate svānana hañā mālā caṇḍikāyāke chāyāna phā-
china prasanna juiva-3.24- thvate svānana hañā mālā joko phācina prasasta ju-
va-3.25-

3.17c-18 chatājāta f₁ : chatājātayā F₃; 3.19 puṛto F₃ : puṛto F₁F₆ : purito f₂; 3.20 nisyā F₁F₆ : nisyamaṃ F₃
: nise f₂; tephuna f₁ : tephunamaṃ F₃; mālāyā nāma F₁F₆ : mālāyā nāma mālāyā nāma F₃ : mālā yātamaṃ
f₂; 3.21 nisyā F₁F₆ : nisyamaṃ F₃ : nise f₂; tutipārito F₁F₆ : tutipālito F₃ : tutipālto f₂; 3.23 rūpasvāna
corr. : lupasvāna f; 3.24 thvate svānana F₁F₆ : thote svānana thote svānana F₃ : thvate svāna f₂; phā-
china f₁ : phacina F₃; 3.25 phācina f₁ : phacina F₃.

|| atha puṣpaviśeṣamālāphalāni || bhaviṣyapurāṇe²⁶⁴ ||

°purāṇe A₁BE^{et al.} : °rāṇe E.

3.26 bakapuṣpasrajobhis tu pūjayed yas tu caṇḍikāmaṃ |
vājapeyasya yajñasya phalaṃ vindati mānavāḥ ||
26d vindati BEI : vindanti A₁^{et al.}; mānavāḥ E : mānavāḥ A₁BE^{et al.}.

|| droṇapuṣpasya || tatraiva ||

3.27 droṇapuṣpasrajobhis tu pūjayed yas tu caṇḍikāmaṃ |
rājasūyaphalaṃ prāpya śakraloke mahīyate ||

|| śamīpuṣpasya ||

3.28 śamīpuṣpasrajobhis tu āryamaṃ sampūjya śraddhayā |
28b śraddhayā A₁BE^{et al.} : sarvadā I.

gosahasraphalaṃ prāpya viṣṇuloke mahīyate ||

āryā durgā || tathā || kuśapuṣpasya ||

3.29 pūjayitvā tu rājendra śraddhayā vidhivaṃ nṛpa |
29a rājendra BEI^{et al.} : rājendre A₁.
kuśapuṣpasrajobhis tu pitṛloke mahīyate ||

|| bilvapatramālādāvayasya ||

3.30 mālādāvayena sampūjya durgādeviṃ narādhipa |
30b durggā° A₁BE^{et al.} : durgāmaṃ I.

bilvapatrasya patrāṇamaṃ rājasūyaphalaṃ labhet ||

30d rāja° A₁BE^{et al.} : | rāja° E.

|| tathā ||

3.31 nīlotpalasrajobhis tu pūjayed yas tu caṇḍikāmaṃ |
31b caṇḍikāmaṃ BEI^{et al.} : caṇḍikāmaṃ A₁.
vājapeyaphalaṃ prāpya rudraloke mahīyate ||

|| tathā ||

3.32 nīlotpalasahasreṇa yo mālāmaṃ samprayacchati |
caṇḍikāyai naraśreṣṭha tasya puṇyaphalaṃ śṛṇu ||

264 Wahrscheinlich sekundär aus *DBhT (s. Anhang B 2.2) zitiert.

Nun die Resultate von Girlanden aus speziellen Blüten, im *Bhaviṣyapurāṇa*:

3.26 Ein Mensch, der Caṇḍikā jedoch mit Girlanden²⁶⁵ aus *baka*-Blüten ehrt, erwirbt das Resultat eines *vājapeya*-Opfers.

Zur *droṇa*-Blüte, [heißt es] dort auch:

3.27 Wer aber Caṇḍikā mit Girlanden aus *droṇa*-Blüten ehrt, erhält das Resultat eines *rājasūya* und gedeiht in Indras Welt.

Zur *śamī*-Blüte:

3.28 Hat man die Edle mit Girlanden aus *śamī*-Blüten mit Glauben (*śraddhā*) beehrt, erhält man das Resultat [einer Gabe] von 1000 Kühen und gedeiht in Viṣṇus Welt. „Edle“ [bedeutet] Durgā.

Sowie zur *kuśa*-Blüte:

3.29 Hat man [sie] aber, König, [der du] der Indra unter den Herrschern bist, mit Glauben (*śraddhā*) regelgerecht mit Girlanden aus *kuśa*-Blüten geehrt, gedeiht man in der Welt der Väter.

Zu zwei Ketten aus *bilva*-Blättern:

3.30 Hat man die Göttin Durgā, König, mit zwei Ketten aus Blättern des *bilva*-Blatt[baumes] beehrt, bekommt man das Resultat eines *rājasūya*.

Sowie:

3.31 Wer aber Caṇḍikā mit Girlanden aus blauen *utpalas* ehrt, erhält das Resultat eines *vājapeya* und gedeiht in Rudras Welt.

Sowie:

3.32 Wer aber Caṇḍikā eine Kette aus tausend blauen *utpalas* darreicht, bester der Männer, dessen Resultat, das in [religiösem] Verdienst besteht, vernimm:

265 °*srajobhiḥ* – man erwartet die reguläre Form °*sragbhiḥ*. Der Gebrauch von °*srajas in fine compositum* scheint aber verbreiteter zu sein (s. Böhlingk 1998: s.v.).

- 3.33 varṣakoṭisahasrāṇi varṣakoṭiśatāni ca |
durgāyānucaro bhūtvā rudraloke sa modate ||

|| kālikāpurāṇe²⁶⁶ ||

- 3.34 bilvapatrair akhaṇḍair yaḥ sakṛd devīm prapūjayet |
34b prapūjayet BEI^{et al.} : prapūyet A₁.
sa golakṣaphalaṃ prāpya durgāyānucaro bhavet ||
34d [...] bhavet A.

|| anyatrāpi²⁶⁷ ||

- 3.35 sarvato bilvapatrasya devyāḥ prītikaraṃ param ||
35b paraṃ BEI^{et al.} : parama A.

thana svānayā viśeṣayā phala lhāya taṇā — bakapuṣpana svānamālā haṇḍāva gvamhana caṇḍikāyāke chāla amomhana vāyapeyayajñayā phala lāyiva-3.26- patakābu gvamhana caṇḍikāyāke chāla amomha rājaśvijajña yāñāyā phala lāñāva indralokasa cona vaniva-3.27- samirasīyā svānamālā haṇḍāva gvamhana caṇḍikāyāke chāla amomhana sā dolachi dāna yāñā phala lāñāva viṣṇulokasa vasalapāva cona vanio-3.28- kuśapuṣpayā svānamālā haṇḍāva gvamhana caṇḍikāyāke chāla amomha pitṛlokasa basalapāva coniva-3.29- byālapātayā svānamālā nimāla haṇḍāva gvamhasenaṃ caṇḍikāyāke chāla amomha rājaśvijajña yāñāyā phala lāka-3.30- ocu uphalasvānana mālā haṇḍāva gvamhasena caṇḍikāyāke chāla amomha vājapejajña yāñā phala lāñāva śivalokasa basalapāva cona vaniva-3.31- oṃcu uphalasvāna dolachipholana svānamālā haṇḍāva gvamhana caṇḍikāyāke chāla amomhayā phala kane taṇā ṇeṇo-3.32- dolachikoṭi daṃ śalachikoṭi daṃyā lyākhana durgāyā sevaka juyāva śivalokasa coniva-3.33- triśūla juyāva coṇa peta magula thathīna byālapāta gvamhana caṇḍikāyāke chapola chāla amomha lakachi sā dāna yāñā phala lāñāva durgāyā sevaka juyāva coniva-3.34- 3.26 gvamhana f₁ : gomhanaṃ F₃; amomhana f₁ : amomhaṇa F₃; yajñayā F₃ : jajñayā f₁; 3.27 gvamhana f₁ : gomhaṇaṃ F₃; 3.28 samirasīyā F₁F₃F₆ : samilasiyā f₂; gvamhana f₁ : gomhaṇaṃ F₃; amomhana f₁ : amomhaṇaṃ F₃; 3.29 kuśapuṣpayā F₁F₃F₆ : kuśabu f₂; gvamhana f₁ : gomhaṇaṃ F₃; amomha f₁ : amoṇa vāyapeya yajñayā phala lāyiva || patakāvu gomhaṇaṃ caṇḍikāyāke chāla amomhaṇaṃ rājaśvijajña yāñāyā phala lāñāva indralokasa cona vaniva | samirasīyā svāna mālā haṇḍāva gomhaṇaṃ caṇḍikāyāke chāla amomhaṇa sā dolachi dāna yāñā phala lāñāva viṣṇulokasa vasalapāva cona vaniva || kuśapuṣpayā svāna mālā haṇḍāva gomhaṇa caṇḍikāyāke chāla amomha F₃; 3.30 gvamhasenaṃ f₂ : gvamhasena F₁F₆ : gomhasenaṃ F₃; caṇḍikāyāke chāla f₁ : chāla caṇḍikāyāke F₃; 3.31 °svānana f₁ : °svānanam F₃; gvamhasena f₁ : gomhasenaṃ F₃; vāja[...]ñāva śiva° F₆; 3.23 oṃcu F₁F₃F₆ : ocu f₂; °mālā F₅ : °māla F₃F₄ : °mālamāla F₁F₆; gvamhana f₁ : gomhaṇaṃ F₃; 3.33 °koṭi daṃ F₁F₃F₆ : koṭi da f₂; śalachi f₁ : śatachi F₃; koṭi daṃyā F₁F₃F₆ : koṭi dayā f₂; 3.34 gvamhana f₁ : gomhaṇa F₃; chapola chāla F₁F₆ : chāla chapola F₃ : chāla f₂.

|| atha pratimāsi puṣpārcanavidhānam || devīpurāṇe²⁶⁸ ||

vaiśākhē māsi kartavyā pūjā pāṭalayā sadā |

- 3.36 sarvān kāmān avāpnoti jyeṣṭhe padmārcanaiḥ sadā |
36a sarvvān ABI^{et al.} : sarvvāna E; 36b °mārccanaiḥ BEI^{et al.} : °mārccaneḥ A.
āśāḍhe bilvakahlāravihitaṃ labhate phalam ||

266 Wahrscheinlich sekundär aus *DBhT (aus dem *Devīpurāṇa*; s. Anhang B 2.2) zitiert.

267 *Kālikāpurāṇa* 69.71ab. Wahrscheinlich sekundär aus *DBhT mit vertauschter Referenz (aus dem *Kālikāpurāṇa*; s. Anhang B 2.2) zitiert.

268 *Devīpurāṇa* 62.1–5. Wahrscheinlich sekundär aus ĀC (1983: 155₂₃–156₉) zitiert.

- 3.33 Er wird für Tausende von zehn Millionen Jahren und Hunderte von zehn Millionen Jahren Diener der Durgā und erfreut sich in Rudras Welt.

Im *Kālikāpurāṇa*:

- 3.34 Wer ein einziges Mal die Göttin mit unbeschädigten²⁶⁹ *bilva*-Blättern verehrt, erhält das Resultat [einer Gabe] von einhunderttausend Kühen und wird Diener der Durgā.

Auch woanders [heißt es]:

- 3.35 In jedem Fall ist [das Geben] des *bilva*-Blattes für die Göttin höchst freudespägend.²⁷⁰

Nun die Vorschrift für das Darbringen von Blüten in jedem Monat. Im *Devīpurāṇa*:

Im Monat *Vaiśākha* ist die *pūjā* immer mit *pāṭalā* zu vollziehen.²⁷¹

- 3.36 Man erreicht alle Wünsche durch das stete Darbringen von *padma* im *Jyeṣṭha*. Im *Āṣāḍha* sind *bilva* und *kahlāra* vorgeschrieben, man bekommt [ein gutes] Resultat.²⁷²

269 New.: „ein *bilva*-Blatt, das [der Form nach] ein Dreizack ist und nicht beschädigt ist“ (*trisūla juyā-va coṇa peta maḡala thathina byālapāta*).

270 Der Halbvers wird nicht ins New. übertragen.

271 Im New. wird das in 3.36ab genannte Verdienst auch auf diese Aussage bezogen (*sampūrṇa kāmanā lāyiva*).

272 New.: „...man bekommt ein angemessenes Resultat“ (*jogyatina phala lāya du*).

- 3.37 navamālikayā pūjā nabhomāsi mahāphalā |
kadambaiś campakair evaṃ nabhasye sarvakāmadā ||
- 3.38 pūjā pañcakamālatyā iṣe ‘bhyudayadāyini |
38b °mālatyā A^{et al.} : °mālabhyā B^{et al.}; iṣe AEI : iṣe B^{et al.}.
śatapatrikayā pūjā kārttike sārvakāmikī ||
38d °kāmikī AB^{ac}E^{et al.} : °kārmikī B^{bc} : °kāmike I.
- 3.39 mārge nīlotpalaiḥ pūjā pauṣe tu kubjakaiḥ sadā |
māghe tu kundakusumair marubakeṇa tu phālguṇe ||
- 3.40 śatapatrais tathā caitre yaḥ kuryāt surasattama |
labhate sarvavijñānaṃ sarvadānaphalaṃ labhet ||

|| atha kālāḥ || bhaviṣyapurāṇe²⁷³ ||

- 3.41 kadambair arcayed rātrau mallikām ubhayos tathā |
41a rātrau B^{et al.} : ātrau A^{et al.}.
divā śeṣāni puṣpāni yathālābhaṃ prapūjayet ||

thana lāpatiṃ svānayā bhedatina phala lhāya tañā – vaiśākhalāsa pātulasvāna durgāyāke chāyāna saṃpūrṇa kāmanā lāyiva–3.35– jyeṣṭhalāsa palesvāna chāyāna saṃpūrṇa kāmanā lāyiva | āṣāḍhalāsa byālapāta kahlālasvāna chāyāna jogyatina phala lāya du–3.36– guṇalāsa vanamālisvāna chāyāna tavadhaṇa phala lāka | enalāna capasvāna chāyāna saṃpūrṇa kāmanā lāya du–3.37– āśvinalāsa palesvāna svānamāla nimāla chāyāna udaya juyiva | kārttikalāsa śarachi hala du palesvāna chāyāna saṃpūrṇa kāmanā lāyuva–3.38– mārgeśāralāsa uphola chāya | pauṣalāsa tākuyisvāna chāya | māghalāsa bhoyusvāna chāya | phālguṇalāsa marubakasvāna chāya–3.39– caitralāsa śatachi hala du palesvāna chāya | sarvajña juyāva saṃpūrṇa dāna yāñā phala lāyuva–3.40–

3.35 vaiśākha° F₆ : vaiśāṣa° F₁F₃f₂; chāyāna f₁ : chāyānaṃ F₃; 3.36 chāyāna saṃ° f₁ : chāyānaṃ saṃ° F₃; chāyāna jogya° f₁ : chāyānaṃ jogya° F₃; jogya[... F₆; 3.37 ...]lisvāna F₆; capasvāna chāyā[... F₆; 3.38 ...] āśvina° F₆; śarachi F₁F₃ : śatachi f₂F₆; chāyāna f₁ : chāyānaṃ F₃; 3.39 °śira F₁F₆ : °śila° F₃ : °śila° f₂; uphola F₁F₃F₆ : uphalasvāna f₂; tākuyi° F₁F₃F₆ : tākui° f₂; maruvaka° F₁F₃F₆ : maruva° f₂; chāya f₁ : chāye F₃; 3.40 palesvāna F₁F₃F₆ : tapholasvāna (Randglosse) palesvāna F₄; chāya f₁ : chāye F₃.

thana svāna chāyayāta samaya lhāya tañā – kadambasvāna durgāyāke cānhasa chāya | malisvāna sutha chāya saṃdhyākālasaṃ chāya | saṃdhyākālasa hoko svāna cānhasa chāya–3.41–

3.41 durgāyāke cānhasa F₃ : durgāyāke cānasa F₁F₆ : cānhasa durgāyāke f₂; sutha f₂ : sūṃtha F₁ : sūṃthaṃ F₃F₆; saṃdhyākālasaṃ chāya saṃdhyākālasa F₃ : saṃdhyākārasaṃ chāya saṃdhyākāla F₁ : saṃdhyākālasaṃ chāya saṃdhyākāla F₆ : saṃdhyākālasaṃ chāya malisvāna saṃdhyākālasa F₄ : saṃdhyākālasa F₅; svāna cā[... F₆.

273 Wahrscheinlich sekundär aus *DBhT (aus dem *Īsvarīpurāṇa*; s. Anhang B 2.2) zitiert. Die abweichende Zuschreibung könnte daraus resultieren, dass im *DBhT unmittelbar zuvor Verse aus dem *Bhaviṣyapurāṇa* zitiert werden. Auch im ĀC (1983: 148₂₋₃) ist dieser Vers als aus dem *Devīpurāṇa* stammend ausgewiesen.

- 3.37 *Pūjā* mit *navamālikā* im Regenmonat (d.h. Śrāvaṇa) ist mit viel Resultat versehen. Genauso gewährt [die *pūjā*] mit *kadambas* und *campakas* im Nabhasya (d.h. Bhādrapada) alle Wünsche.²⁷⁴
- 3.38 *Pūjā* mit *pañkaja* und *mālati* im Īśa (d.h. Āśvina) gewährt Aufschwung.²⁷⁵ Mit *śatapatrikā* erfüllt *pūjā* im Kārttika alle Wünsche.
- 3.39 Wer im Mārga[śīrṣa] *pūjā* mit blauen *utpalas*, im Pauṣa immer mit *kubjakas*, im Māgha jedoch mit *kunda*-Blüten, mit *marubaka* jedoch im Phālguna,
- 3.40 sowie mit *śatapātras* im Caitra macht, bester der Götter, bekommt die Erkenntnis von allem [und] bekommt das Resultat aller [möglicher] Gaben.

Nun die [Tages]zeiten [des Darbringens]; im *Bhaviṣyapurāṇa*:

- 3.41 Mit *kadambas* soll man in der Nacht Ehre erweisen. *Mallikā* soll man zu beiden [Tageszeiten], bei Tage die restlichen Blumen, je nach Verfügbarkeit, darbringen.²⁷⁶

274 *nabhomāsi, nabhasya* - Im New. werden die entsprechenden Newarinamen *guṇalā* (Śrāvaṇa) und *enalā* (Bhādrapada; Jørgensen 1936: s.v. *yamīlā*) benutzt. *Kadamba* bleibt unübersetzt.

275 New. „Durch das Opfern von zwei Girlanden aus *palesvāna* im Monat Āśvina, gibt es Aufschwung“ (*āśvinalāsa palesvāna svānamāla nimāla chāyāna udaya juyiva*). Dem liegt die Lesung von Skt. *pañkajamālābhyāṃ* st. *pañkajamālatyā* zugrunde (vgl. Variante *pañkajamālābhyā* BE).

276 *prapūjayet* - dem Verb entsprechend sollten die Gaben im Instrumental stehen. Das Verb wird deshalb hier als „darbringen“, statt als „verehren mit“ übersetzt. New. klarer: „*Kadambasvāna* ist Durgā nachts zu opfern. *Malisvāna* ist morgens zu opfern [und] abends zu opfern. Alle Blüten, die abends blühen, sind nachts zu opfern“ (*kadambasvāna durgāyāke cānhasa chāya | malisvāna sutha chāya saṃdhyākālasaṃ chāya | saṃdhyākālasa hoko svāna cānhasa chāya*).

|| atha niṣiddhāni || matsyasūkte²⁷⁷ ||

- 3.42 mahālakṣmyās tu tulasī jhiṅṅhikā kāñcanaṃ tathā |
na durvayā yajed durgāṃ kamalaiḥ kamalāṃ na hi ||
42c durvva° ABE^{et al.} : dūrva° I.

|| śātātapīye²⁷⁸ ||

- 3.43 śive vivarjayet kundam unmattaṃ ca tathā hareḥ |
43a śive ABE^{et al.} : śivaṃ I.
devīnāṃ cārkaṃdārau sūryasya tagaraṃ tathā ||

mandārārkau niṣedhau durgetaradevīparam ity ācāracintāmaṇau²⁷⁹ || atra durgetara-
devyas satīsāvitryādayaḥ || bakulaiś caiva mandārair iti vakṣyamāṇāsītāpūjanapra-
karaṇe ‘pi || candanaṃ cārkaḥkusuṃdā dadyāt śvetāparājiteti nīlatantre nakṣatra-
vidyāyām arcanadarśanāc ca || bakulaiś caiva mandārair iti mahākālasaṃhitāyām asitā-
pūjyāyāṃ darśanāc ca ||

°devyas AB^{et al.} : °devyaḥ EI; vakṣyamāṇā° AE : cakṣyamāṇā° B : vārjamānā° I; dadyāt śvetā° ABE^{et al.} :
dadyāc chvetā° I; nīla° ABE : || nīla° I^{et al.}, °tandre ABE^{et al.} : °tantra I; nakṣatra° ABI^{et al.} : || nakṣatra° E^{et al.}.

|| devīpurāṇe²⁸⁰ ||

- 3.44 mukulair nārcayed devīm apakvaṃ na nivedayet |
phalaṃ ca krimividdhaṃ ca kālāpakvam api tyajet ||
44c phalaṃ ABI^{et al.} : kīlaṃ E; krimi° ABE^{et al.} : kṛmi° I; 44d om. I.
- 3.45 phalaṃ kvathitaviddhaṃ ca yatnāt pakvam api tyajet |
45a om. I.
kīṭakeśādividdhāni śirṇaparyuṣitāni ca |

277 Wahrscheinlich sekundär aus *Tārābhaktisudhārṇava* (1940: 181₇) zitiert. In der Textausgabe des TBhS findet sich allerdings nur die erste Vershälfte als Zitat aus dem *Matsyasūkta*.

278 Wahrscheinlich sekundär aus ĀC (1983: 144₁₋₂) zitiert.

279 *Ācāracintāmaṇi* 1983: 147₈₋₁₀: *mandārair iti mandārārkayor durgāpūjyāyām vidhānād devīnām arka-
mandārāv iti devīpadam durgetaraparam sāmānyaviśeṣanyāyāt | durgāyām tau vihitanīśidhāv iti kecit.*

280 *Devīpurāṇa* 123.21–22. Wahrscheinlich sekundär aus *DBhT (s. Anhang B 2.2) zitiert. Allerdings erscheinen die Verse dort in abweichender Reihenfolge, nämlich PuCi 3.45cd, 46ab, 44ab, 45a, 44d. Die *pādas* 44c und 45b sind nicht enthalten. Die Reihenfolge der Zeilen im *Devīpurāṇa* ist ähnlich abweichend (PuCi 3.45cd, 46ab, 44ab, 45ab). Dort fehlt die Vershälfte 3.44cd.

Nun die untersagten [Blüten]. Im *Matsyasūkta*:

- 3.42 Für Mahālakṣmī jedoch sind *tulasī*, *jhiṅṅikā* sowie *kāñcana* [untersagt].
Mit *durvā* soll man nicht Durgā opfern, mit *kamalas* gewiss nicht Kamalā.

Im *Śātātapīya*:

- 3.43 Bei Śiva soll man *kunda* vermeiden und ebenso ist *unmatta* für Hari
und für Göttinnen *arka* und *mandāra* sowie für Sūrya *tagara* [untersagt].
„Das Verbot von *mandāra* und *arka* betrifft nur andere Göttinnen als Durgā,²⁸¹ so im
Ācāracintāmaṇi. Hierbei [bedeutet] „die Göttinnen außer Durgā“ Satī, Sāvitrī etc. Auch
bei der Behandlung der Verehrung der Asitā, die noch besprochen wird, heißt es:
„*bakulaīś caiva mandāraiḥ*“ [PuCi 4.17cd]. Und weil es im *Nilatantra* in der *nakṣatravidyā*²⁸²
heißt: „*candanam cārkakusumam dadyāt śvetāparājitā*“²⁸³ [PuCi 4.63cd]. Und auch nach der
Ansicht zur *pūjā* der Asitā in der *Mahākālasaṃhitā* [PuCi 4.17cd] heißt es: „*bakulaīś caiva
mandāraiḥ*“.²⁸⁴

Im *Devīpurāṇa*:

- 3.44 Mit Knospen soll man der Göttin nicht Ehre erweisen, [denn] das Unreife soll
man nicht darbringen. Und die von Insekten durchbohrte und auch die zur [rech-
ten] Zeit unreife Frucht soll man weglassen.
- 3.45 Und die durch Hitze beeinträchtigte,²⁸⁵ beschädigte und auch die künstlich
gereifte²⁸⁶ Frucht, soll man weglassen. Von Dingen wie Insekten und Haaren
durchsetzte,

281 *mandārārkau niśedhau durgetaradevīparam ity* – vielleicht bedient sich der Autor hier einer chaotischen Grammatik, weil er die im Text belegte Form *mandārārkau* beibehalten möchte; trotzdem ist recht klar, was ausgedrückt werden soll. Als eine dem Überlieferten möglichst naheliegende Lesung schlägt A. Sanderson *mandārārkaniśedho durgetaradevīpara ity* vor, was der Übersetzung zugrunde gelegt wurde.

282 *nakṣatravidyāyām* – Bedeutung unklar. Entweder ist von einem Abschnitt, der Sternkunde betrifft, die Rede oder *vidyā* bezeichnet hier eine mantrische Formel. In der Textausgabe des *Nilatantra* habe ich nichts finden können, was eine Erklärung liefern könnte.

283 *śvetāparājitā* – femininer Akkusativ (vgl. PuCi 4.46d, 4.63b, d)? Vgl. Edgerton 1970: I, §9.20.

284 Das Verbot von *arka* und *mandāra* wird mit Textverweisen auf das nächste Kapitel begründet. Der Hinweis auf PuCi 4.17cd erfolgt zweimal. Vielleicht sollte der zweite Verweis (*bakulaīś caiva mandāraiḥ iti mahākālasaṃhitāyām asitāpūjāyām darśanāc ca*) die erste Formulierung (*bakulaīś caiva mandāraiḥ iti vakṣyamāṇāsītāpūjanaprakaraṇe 'pi*), in der man einen Ablativ wie °*darśanāt* oder *śravaṇāt* vermisst, ursprünglich ersetzen und man vergaß schlicht zu streichen. Die gesamte Kommentarpassage wird nicht ins New. übertragen. Dort heißt es für 3.43c lediglich: „*alakapāta* und *mandāra* darf man Bhavānī nicht opfern“ (*alakapāta mandārasvāna bhavānīyāke chāya mateva*).

285 *kvathita* – wörtl. „gekocht, gesotten“ (Böhtlingk 1998: s.v.). Im *Pūjāprakāśa* (1913: 317₇) heißt es im Kommentar zur gleichen Strophe: *kvathitam svinnam* / („*kvathitam* [heißt] „in Schweiß gebracht“). Suceta Paranjpe zufolge ist damit gemeint, dass eine Frucht durch zu starke Hitze verdorben ist und vom Baum fällt (persönliche Mitteilung vom 7.12.2004). Inwiefern dieser Verderbniszustand einer Frucht mit dem im Deutschen umgangssprachlich als „verschrumpelt“ bezeichneten übereinstimmt, kann ich nicht entscheiden, da mir unbekannt ist, wie der Zerfallsprozess von Früchten unter den klimatischen Bedingungen Südasiens abläuft. Im *DBhT (s. Anhang B 2.2) wird *kvathita* mit *snigdha*, „klebrig (matschig?)“ glossiert.

286 *yatnāt pakvam* – ĀC (1983: 154₂₁): *yatnāt pakvam agnyādīnā pakvam*) führt Feuer als beispielhaftes Mittel zur künstlichen Reifung an.

3.46 svayampatitapuṣpāṇi tyajed upahatāni ca ||
 kālāpakvaṃ bhinnakālapakvaṃ akālajātaphalam ity arthaḥ ||
 kālāpakvaṃ ABI^{et al.} : kālapakvaṃ E.

|| puṣpādhyāye²⁸⁷ ||

sarvaiḥ puṣpaiḥ sadā pūjā vihitāvihitair api |

3.47 kartavyā sarvadevānāṃ bhaktiyogo ‘tra kāraṇam |
 || kiñca ||

devīpūjā sadā kāryā jalajai sthalajair api |

47d jalajai ABI^{et al.} : jalajaiḥ E.

3.48 niṣiddhair vihitair vāpi bhaktiyogo ‘tra kāraṇam
 iti rāghavabhaṭṭaḥ²⁸⁸ ||

thana durggāyāke niṣiddha jukva svāna lhāya taṇā — mahālakṣmīyāke tulaśi kudarabu
 jhitikāsvāna thvate chāya mateva | situ durggāyāke chāya mateva | palesvāna kamalā-
 yāke chāya mateva-3.42- bhoivasvāna mahādevayāke chāya mateva | dudharasvāna
 viṣṇuyāke chāya mateva | alakapāta mandārasvāna bhavānīyāke chāya mateva | sūrya-
 yāke tagarāyasvāna chāya mateva-3.43- mukhuli svāna ho mavyāka svāna kīla du si
 avelasa sava se thvate sakalya devīyāke chāya mateva | tāpālenam tolata māla | kela du
 ithimithi svāna basa kuṭiṇa osi juva saṃgu du svāna asamayasa hoo svāna avelasa sava
 se thvate sakalyam durggāyāke chāya mateva-3.44-46b- svāna dhākonam pūjā yāya |
 chāya teonam chāya mateonam bhaktina chālanāva sakalyem chāya teva-3.46c-47b-
 lakhasa jāyalapu svāna thalasa jāyalapu svāna vihitam niṣiddham bhaktina chālanāva
 sakalyam chāya teva- 3.47c-48b-

-3.42 juko F₃ : jukva f₁; 3.42 kudaravu F₁F₃ : kuṇḍalavu f₂; pale° f₁ : palya° F₃; 3.43 mandārasvāna f₂ :
 mandālasvāna F₁ : mandārasvānao F₃; tagarāya° f₁ : tagarāja° F₃; 3.44-46b ho mavyāka svāna f₁ : ho
 mavyākana F₃; sava se f₂ : va se F₁ : sava sya F₃; sakalya devīyāke F₁ : sakalyam devīyāke F₃ :
 sakaryam devayāke f₂.

|| iti śrīpuṣpacintāmaṇau ṛṭṭiyaprakāśaḥ || 3 ||

śrī° ABI^{et al.} : om. E^{et al.}; ṛṭṭiya° AB^{et al.} : ṛṭṭiyaḥ E : ṛṭṭiyam I.

287 Wahrscheinlich sekundär aus *Tantrasāra* (1985: 341₃₀₋₃₁) mit vertauschter Referenz zitiert (vgl. PuCi 3.47c-48b). Dort findet sich der korrekte Verweis auf Rāghavabhaṭṭa[s Kommentar *Padārthādarśa* zum *Śāradātīlaka* (ad 4.100-106)].

288 Wahrscheinlich sekundär aus TS (1985: 342₁₋₂), Verweis: *tantrāntare*) zitiert. Auch im TBhS (1940: 181₂₆₋₂₇; aus *Kriyāsāra*) wird der Vers zitiert.

- 3.46 verwelkte und abgestandene, von selbst heruntergefallene Blüten soll man weglassen und [auch] die verdorbenen.
 „Zur [rechten] Zeit unreif (*kālāpakvaṃ*)“ bedeutet: die zu einer anderen Zeit [als der normalen] reife, zur Unzeit entstandene Frucht.²⁸⁹

Im *Puṣpādhyāya*:

- Es kann immer mit allen Blüten, [ob nun] mit vorgeschriebenen oder nicht vorgeschriebenen, *pūjā* für alle Götter vollzogen werden. Der entscheidende Faktor dafür ist *bhaktiyoga*.

Desgleichen:

- Pūjā* für die Göttin ist immer mit im Wasser wachsenden oder an Land wachsenden, mit untersagten oder vorgeschriebenen [Blüten] zu vollziehen. Der entscheidende Faktor dafür ist *bhaktiyoga*.

So Rāghavabhaṭṭa

So das dritte Kapitel im glückhaften *Puṣpacintāmaṇi*.

289 Im New. wird der Text ab 3.44 leicht redundant und unter Auslassungen zusammengefasst: „Blüten, die Knospen sind, [also] alle nicht vollständig erblühten Blüten, Früchte, die Insekten[befall] haben, zur Unzeit gereifte Früchte, all diese darf man der Göttin nicht opfern, man muss [sie schon] von ferne aussondern. Blüten, die Insekten[befall] haben, rituell verunreinigt sind, auf den Boden gefallene, verwelkte, Haare habende (d.h. hier: durch Haare verunreinigte) Blüten, zur Unzeit erblühte Blüten, zur Unzeit gereifte Früchte, all diese darf man Durgā nicht opfern“ (*mukhuli svāna ho mabyāka svāna kīla du si avelasa sava se thvate sakalya deviyāke chāya mateva | tā-pālenam tolerate māla | kela du ithimithi svāna basa kuṭiṇa osi juva saṃgu du svāna asamayasa hoo svāna avelasa sava se thvate sakalyam durgāyāke chāya mateva*).

|| atha bhagavatyaḥ siṃhāsanavidyāyāḥ tantroktapuṣpavidhānaṃ likhyate || tatrādaupāścimāmnāye || tathā coktaṃ manthānabhairave²⁹⁰ medinikūrmaprastāre ||
 °vidyāyāḥ AB^{et al.} : °vidyāyās EI; °āmnāye ABE^{et al.} : °āmnāyah I; coktaṃ AE^{et al.} : coktaṃ || BI^{et al.}; °bhairave ABE^{et al.} : °bhairava I.

|| śrībhairava uvāca ||

- 4.1 athātaḥ sampravakṣyāmi dravyāṇāṃ nirṇayaṃ sphuṭam |
 1a °vakṣyāmi EI^{et al.} : °vakṣāmi AB^{et al.}; 1b nirṇayaṃ AEI^{et al.} : nirṇaya° B.
 puṣpāṇāṃ ca sureśāni kramasaṃbhāralakṣaṇam ||
 1d °saṃbhāra° ABE^{et al.} : saṃbhāva° I.
- 4.2 jātī ca pāṭalī yūthī campakaiḥ śveta utpalaiḥ |
 ketakī hema-jātī ca mudgaraiḥ śataptrakaiḥ ||
 2d mudgaraiḥ ABE^{et al.} : mudbhavaiḥ I.
- 4.3 nīlotpalais tathā bālīkaravīraiḥ kadambakaiḥ |
 bandhūkapadmakundākhyaiḥ śālipuṣpais ca pāṭalaiḥ ||
 3d pāṭalaiḥ[... F₅
- 4.4 kusumbhaiḥ kiṃśukaiḥ puṣpaiḥ punnāganāgakeśaraiḥ |
 bakulais tagaraiś cānyair vacakundākhyasambhavaiḥ ||
- 4.5 kāsasarjodbhavair devi trisandhyaiḥ karṇikārakaiḥ |
 5a °sa[r]j. ...]air B; °sarjjo° A^{pc}BI : °sarddo° A^{ac}E^{et al.}.
 raktotpalair mahāpuṣpair ye cānye cārugandhavān ||
 5c °palair ABE^{et al.} : °palai I; °puṣpair ABE^{et al.} : °devyair I.

290 *Manthānabhairavatantra, Yogakhaṇḍa* 22.1–12b. Der Text zeigt erhebliche Abweichungen im Ablauf. Teile der Verse PuCi 4.1–16 sind jedoch darin erkennbar. Die vielen grammatischen Ungereimtheiten sowie die erheblichen Abweichungen gegen den Text des MBhT legen nahe, dass das Zitat entweder aus einer sehr schlechten Kopie des MBhT stammt oder aber durch den Filter anderer Kompilationen in den PuCi einging.

Nun wird die Vorschrift zur [Verwendung von] Blüten niedergeschrieben, die im Tantra für Bhagavatī [in Gestalt von] *vidyā[s]*, die sich auf einem Löwenthron befinden,²⁹¹ verkündet wurde. Dabei [geht es] zu Beginn [um die Blüten] in der westlichen Tradition (*paścimāmnāya*). Und so wurde es im *Manthānabhairava[tantra]* im [Abschnitt namens?] Erdschildkrötendiagramm (*medinikūmaprastāre*)²⁹² verkündet:

Der glückselige Bhairava sprach:

- 4.1 Von hier an werde ich eine klare Bestimmung der Ritualrequisiten mitteilen und die Charakterisierung der Blüten als Material für [die Verehrung der] *krama*[-Gottheiten],²⁹³ Herrin der Götter.
- 4.2 Und *jātī*, *pāṭalī*, *yūthī*, zusammen mit *campakas* und weißen *utpalas*, *ketakī* und *hemajātī*, zusammen mit *mudgaras* und *śataptrakas*,
- 4.3 sowie mit blauen *utpalas*, *bālī*, *karavīras*, *kadambakas*, mit denen, die *bandhūka*, *padma* und *kunda* genannt werden, und mit *śālī*-Blüten, *pāṭalas*,
- 4.4 mit *kusumbha*- [und] *kiṃśuka*-Blüten, mit *punnāgas* und *nāgakeśaras*, mit *bakulas*, *tagaras* und anderen, mit solchen, die an *vacakunda* genannter [Pflanze] wachsen,
- 4.5 mit den von *kāśa* und *sarja* hervorgebrachten, Göttin, mit *trisanthyas* und *karṇi-kārakas*, mit roten *utpalas* und *mahāpuṣpas* – diese und andere, die einen angenehmen Geruch verströmen [sind geeignet].²⁹⁴

291 *bhagavatīyāḥ siṃhāsanaṣṭayāḥ* – die Charakterisierung der Göttin als *vidyā* (entspricht bei männlichen Gottheiten der Form als *mantra*), die sich auf einem Löwenthron befindet, scheint hier ein Oberbegriff für alle im vierten Kapitel des PuCi behandelten Gottheiten zu sein. M. Dyczkowski äußerte sich zu diesem Problem in einer email am 16.03.2007: „...in general, Kaula traditions (*amnāya*) are called *siṃhadarśanas*. It [d.h. der Ausdruck *siṃhāsanaṣṭayā*] is a way of saying that the main goddess of each one sits on a *siṃhāsana* that is a throne.“ Auch die Verwendung des Begriffs im Kapitelkolophon des 9. Kapitels des *Jñānārṇavatāntra* legt dies nahe. Der Abschnitt, in dem die Verehrung des fünften Löwenthrons (*siṃhāsana*) der Göttin Tripurabhairavī beschrieben wird, der aus den vier *amnāyas* besteht, wird als *siṃhāsanaṣṭayāvidhāna* bezeichnet. In *Kubjikopaniṣad* 11.4 wird Kubjikā als auf sechs Löwenthronen befindlich (*ṣaṭsiṃhāsanaḡa kubjā*) bezeichnet, die durch die sechs *amnāyas* konstituiert werden.

292 *medinikūmaprastāre* – seiner syntaktischen Position entsprechend wurde hier angenommen, dass es sich um den Namen eines Textabschnitts des *Manthānabhairavatāntra* handelt. Dies vermutete auch M. Dyczkowski in einem Gespräch im Februar 2007.

293 *kramasambhāralakṣaṇam* – der Begriff *krama* je nach Kontext unterschiedliche Bedeutungen annehmen (Dyczkowski 1989: 77). Die Kubjikā-Schule wird als *Krama* / *Śrikrama* bezeichnet, *krama* kann sich auf die Reihenfolge der Handlungen im Kaula-Ritual beziehen, aber auch die Liturgie oder das Ritual an sich bezeichnen. Hier: „The sense of *kramasambhāra* is the ‘offering to the *krama*’. The *krama* consists of the core *vidyā* of the Kubjikā school. These are projected into the *kramamaṇḍala* where the *krama* is worshipped. In the centre of the *maṇḍala* (and hence the *krama*) is the goddess on her throne (which is literally a lion – *siṃhāsana*). There she is worshipped with the appropriate flowers and other „substances“ (*dravya*)“ (M. Dyczkowski, email vom 21.08.2007).

294 *ye cānye cārugandhavān* – zu erwarten wäre an dieser Stelle, wenn nicht sogar ein Instrumental, dann doch zumindest eine neutrale statt einer maskulinen Deklinationsform. Weiterhin ist die Kombination von Plural (*ye cānye*) und Singular (*cārugandhavān*) auffällig. Im New. werden die Verse 4.2–5 zu einer Aufzählung zusammengefasst, in der es keine Glossen zu *yūthī* und *campaka* (4.2), *vacakunda* (4.4) und *sarja* (4.5) gibt. Aus 4.3 werden nur *śālī* und *pāṭala* übertragen.

- 4.6 bhuktimuktiṣṭipradā jāti campakaṃ stambhane hitam |
6b campakaṃ *corr.* : campakai Mss.; stambhane ABE^{et al.} : stambhanaṃ I.
uccāṭe ketakī yūthī śvetam utpalam āyudam ||
6c uccāṭe ABE^{et al.} : uccāṭaṃ I.
- 4.7 lābhārthe hemajāti ca bālī balavivardhanī |
7a lābhārthe ABE^{et al.} : lābhārtha I.
śvetapāṭalikā devi dadanti ca mahad yaśaḥ ||
7c °pāṭalikā BEI^{et al.} : °pāṭalikā A^{et al.}; 7cd devi dadanti ABI^{et al.} : caiva dadāti E; mahadyaśaḥ ABE^{et al.} : mahāyaśaḥ I.
- 4.8 śāntipuṣṭikaraṃ padmaṃ śatapatraṃ suputradam |
8b suputradam ABI^{et al.} : suputrakam E.
bandhūkaṃ vaśyadam proktaṃ tathā raktāśvamāraṃ ||
8c vaṃdhūkaṃ E : vaṃdhūka ABI^{et al.}; raktāśvamāraṃ AEI^{et al.} : raktāś ca māraṃ B^{et al.}.
- 4.9 saubhāgyaṃ śālīpuṣpaiś ca mudgaraṃ sukhadāyakaṃ |
kadambaṃ bakulaṃ kundaṃ vacakundo ‘ghanāśanaḥ ||
- 4.10 kusumbhakiṃśuke devi vaśya-m-ākṛṣṭikāraṃ |
10a °śuke *corr.* PuCi 1966 : śukair Mss.; 10b ākṛṣṭi° ABE^{et al.} : ākṛṣya° I.
mahālakṣmīpradāu puṣpau punnāganāgakeśarau ||
- 4.11 raktam utpalakaṃ vaśye nīlaṃ kṛṣṇaṃ ca mārāṇe |
trisandhyāsambhavaiḥ puṣpaiḥ śatrūṇāṃ ca bhayāvaham ||
- 4.12 damanaṃ tulasī bhadre sarvapāpakṣayaṃkaram |
sindūrī vaśyakṛt proktā sadākarṣaṇamāraṃ ||
12c vaśyakṛt ABI^{et al.} : vaścakṛt E; proktā AEI^{et al.} : yoktā B^{et al.}.
- 4.13 trisandhyāsambhavaiḥ puṣpaiḥ kramaṃ yo ‘bhyarcayet sadā |
13b bhyarcayet ABE^{et al.} : hyarcayet I.
tasya viḡhno na jāyeta satyam etan na saṃśayaḥ ||

thana bhagavatī siṃhāsanavidyāyā tantroktavidhānena svāna chāya vidhāna lhāya taṇā | amakina lhāyāṃ paścimāmnāyayāke svāna chāyayā vidhāna lhāya taṇā – thana dravyayā nirṇaya lhāya taṇā | svānyā nirṇaya māḷako lhāya taṇā-4.1- jīlasvāna pātulasvāna upholasvāna keṭakīsvāna ajulasvāna mugayā bu śarachi hala du pale-svāna-4.2- sālīvāyā bu pātulasvāna-4.3- kusumasvāna lāhābu chasibu rūpasvāna bahulasvāna tagarāya-4.4- kāsibu trisonasvāna luṃtesulasvāna hyāṇu uphalasvāna jītapholasvāna mevātā nasāka svāna svāna dhāko thvate svānana pūjā yāya-4.5- mukti kāmanāsa jīlasvāna chāya | stambhanaṃ capasvāna chāya | uccāṭasa keṭakī-svāna chāya | āyu kāmanāsa hyāṇu uphalasvāna chāya-4.6- lābhāsa ajulasvāna chāya | bala bādharapegulisa bālisvāna chāya | jasa lāyagulisā hyāṇu pātulasvāna chāya-4.7- śānti pustikasa putra kāmanāsa śalachi hala du palesvāna chāya | vaśīkaraṇasa sita-pholasvāna chāya | māraṇasa hyāṇu svāna dhāko chāya-4.8- saubhāgyasa sālīvāyā bu chāya | sukha kāmanāsa mukayā bu chāya | pāpa kṣaya kāmanāsa kadambasvāna chāya | ākarṣaṇasa bahulasvāna bhoyusvāna vasantasvāna chāya-4.9- vaśīkaraṇasa kusuma-svāna chāya | māraṇasa lāhābu chāya | tavadhaṇa lakṣmī lāyagulisā chasibu rūpasvāna chāya-4.10- vaśīkaraṇasa hyāṇu upholasvāna chāya | māraṇasa ocu uphalasvāna chāya | śatrupanista bhaya dayake kāmanāsa trisaṃdhyāsvāna chāya-4.11- saṃpūrṇa pāpa kṣaya kāmanāsa dhavanasvāna tulaśī chāya | vaśīkaraṇasa ākarṣaṇasa māraṇasa thva sotāsa bosighālisvāna chāya-4.12-

- 4.6 Genuss (*bhukti*) und Befreiung (*mukti*) gewährt *jātī*,²⁹⁵ *campaka* ist beim Unbeweglichmachen gut. Beim Vertreiben [sind] *ketakī* [und] *yūthī*²⁹⁶ [gut], weißes *utpala* gewährt Lebenskraft.
- 4.7 Und zum Zwecke von Gewinn ist *hemajātī* [gut], *bālī* vermehrt die Kraft.²⁹⁷ Und weiße²⁹⁸ *pāṭalikās*, Göttin, verleihen großen Ruhm.
- 4.8 *Padma* bewirkt Befriedung und Gedeihen, *śatapatra* gewährt [die Geburt eines] guten Sohns.²⁹⁹ *Bandhūka* ist als Gefügigkeit während bestimmt, ebenso rotes *aśvamāraka*.³⁰⁰
- 4.9 Und mit *sāli*-Blüten [erreicht man] Wohlergehen, *mudgara* beschert Glück, *kadamba*, *bakula*, *kunda*, *vacakunda* beseitigt Gefahr.³⁰¹
- 4.10 *Kusumbha* und *kiṃśuka*, Göttin, bewirken Gefügigkeit und Ansichziehen.³⁰² Großen Reichtum bescheren die Blüten von *punnāga* und *nāgakeśara*.
- 4.11 Rotes *utpala* ist beim Gefügigmachen [gut], blaues und dunkles beim Töten. Mit Blüten, die an *trisanthyā* wachsen, [kann man] Feinden Furcht einflößen.
- 4.12 *Damana* und *tulasī*, Schöne, bewirken die Vernichtung aller Verfehlung. *Sindūrī* ist als gefügig machend bestimmt, [bewirkt] stets Ansichziehen und Töten.
- 4.13 Für den, der immer mit Blüten, die an *trisanthyā* wachsen, die *krama*[-Gottheiten] beehrt, entsteht kein Hindernis. Dies ist zweifellos die Wahrheit.³⁰³

295 New. verkürzt: „Beim Wunsch nach Befreiung ist *jilasvāna* zu opfern“ (*mukti kāmānāsa jilasvāna chāya*).

296 Dieser Name bleibt unübersetzt.

297 *balavivardhanī* – das feminine Suffix *-anī* wird häufig gleichbedeutend mit *-inī* verwendet (Goudriaan & Schoterman 1988: 67).

298 New.: rote.

299 New. gerafft: „Zur Befriedung, zum Gedeihen, beim Wunsch nach einem Sohn ist ein hundertblättriges *palesvāna* zu opfern“ (*śānti pustikasa putra kāmānāsa śalachi hala du palesvāna chāya*).

300 New.: „Beim Töten sind alle roten Blüten zu opfern“ (*māraṇasa hyānu svāna dhāko chāya*). Es wird die Variante *raktās ca mārakam* kommentiert, naheliegende Verlesung für *raktāśvamārakam*. Im MBhT selbst heißt es *vaśye karavīrabandhūkaiḥ*. *Karavīra*, dessen Synonym *aśvamāraka* ist, wird zudem in der vorausgehenden Aufzählung geeigneter Blüten (4.3b) genannt.

301 *vacakundo* ‘*ghanāśanaḥ* – den grammatischen Gegebenheiten zufolge kann sich *aghanāśanaḥ* allein auf *vacakundaḥ*, nicht jedoch auf die drei anderen Blütennamen, welche Neutra sind, beziehen. Die Übertragung ins New. weicht ab: „*Kadambasvāna* ist beim Wunsch, Verfehlung zu vermindern, zu opfern. Beim Ansichziehen sind *bahulasvāna*, *bhoyusvāna* und *vasantasvāna* zu opfern“ (*pāpa kṣaya kāmānāsa kadambasvāna chāya* / *ākarṣanasa bahulasvāna bhoyusvāna vasantasvāna chāya*).

302 *vaśya-m-ākṛṣṭikārake* – ein Kompositum, in dem *-m-* als Platzhalter zu Überbrückung des Hiatus dient, mit dem die Silbenzahl erhalten wird (Vorschlag A. Sanderson). Im New. abweichend: „Beim Gefügigmachen ist *kusumasvāna* zu opfern. Beim Töten ist *lāhābu* zu opfern“ (*vaśīkaraṇasa kusumasvāna chāya* / *māraṇasa lāhābu chāya*).

303 Dieser Vers wird nicht ins New. übertragen.

4.2 uphola° F₁F₃ : uphala° F₄ : toyu cao uphola° F₂; keṭakī° F₁F₂F₃ : ketakī° F₄; śarachi F₁ : śatachi F₂F₃ : śalachi F₄; hala du f₁ : hala davagu F₃; 4.5 trisona° F₁F₃ : trisora° F₂ : triśūla° F₄; lumtesula° F₁ : lumtesura° F₂F₃ : luteśūli° F₄; uphala° F₁F₃F₄ : uphola F₂; svānana f₁ : svānanam F₃; 4.6 uccāta F₂ : urccāta F₁F₃ : urccātanasa F₄; keṭakī° F₁F₄ : ketakī° F₂F₃; uphala° F₁F₃F₄ : uphola° F₂; 4.7 bala f₂ : bara F₁F₃; 4.8 śalachi F₁F₄ : śatachi F₂F₃; hala du f₁ : hala davagu F₃; °karaṇasa f₁ : °karanasa F₃; māraṇasa F₃ : mālanasa F₁ : māranasa F₂F₄; 4.9 kṣaya kāmanāsa f₁ : kṣaya kānāsa F₃; 4.10 vaśī° f₂ : vaśa° F₁F₃; kusumasvāna F₂F₃F₄ : hyāṇu uphalasvāna F₁; tavadhaṇa F₁ : taodhaṇa F₂ : tavaṇā F₃ : tavataṇa F₄; 4.11 uphola° F₁F₂F₃ : uphala° F₄; uphala° F₁F₃F₄ : uphola° F₂; śatru° F₁F₂ : śatru° F₃F₄; trisaṃdhyā° F₁F₂F₃ : gurujāpasvāna (Randglosse) trisaṃdhyā° F₄; 4.12 dhavana° F₁F₄ : dhaona° F₂F₃; bosighāli° F₁F₂F₃ : bosimghvāli° F₄.

|| atha niṣiddhāni || tathā ||

- 4.14 bilvapatrair mahāhāniḥ putraśokakulakṣayam |
mārutam mṛtyudam bhadre śokasantāpakārakam ||
14c bhadre EI^{et al.} : bhadro AB^{et al.}.
- 4.15 unmattena kulotpātam sarvarī ca śriyāpahā |
15a kulotpātam I : kulotpādam ABE^{et al.}.
malinam duḥkhadam proktam krimiyuktam mahadbhayam ||
- 4.16 saṅkitā keśasamyuktam bandhuhāniḥ karoti tat |
16a saṅkitā° ABE^{et al.} : paṅkitā° I.
tasmād devi prayatnena śubhaiḥ puṣpaiḥ prapūjayet ||

thana chāya mateko lhāya taṇā — byālapāta chāya mateva | chālasā putraśoka kula-
kṣaya juyuva | mārutasvāna chāyāna śoka saṃntāpa mṛtyu juyuva-4.14- dudhara-
svāna chāyāna kulasa utpāta juyuva | apāmārga chāyāna lakṣmī phuiva | sukhula svāna
chāyāna duḥkha juyuva | kilakāla duguli svāna chāyāna tavadhaṇa bhaya dayu-4.15-
yithimithi ādipana saṅkhā duguli svāna chāyāna iṣṭamitra hāni juyuva | thvate
kāraṇana vihitaḥ bhiṇa svāna chāya māla-4.16-
4.15 phuiva F₁F₄ : phuiva F₃ : phuyu F₂; duḥkha F₂F₃ : duḥkha F₁F₄; 4.16 iṣṭamitra F₂ : istamitra F₁F₃ :
iṣṭamiṣṭa F₄; hāni f₁ : hānya F₃.

|| athottarāmnāyasya || tathā ca mahākālasaṃhitāyām³⁰⁴ ||

ca mahā° BI^{et al.} : ca || mahā° AE.

- 4.17 śirīṣaiḥ karṇikāraiś ca campakaiḥ kovidārakaiḥ |
bakulaiś caiva mandāraiḥ kundapuṣpaiḥ kurunṭhakaiḥ ||
17d kurunṭhakaiḥ AB^{et al.} : kurunṭakaiḥ EI.
- 4.18 latābhir brahmavṛkṣasya mṛdudurvāṅkurair api |
18b °durvvā° ABE^{et al.} : dūrāvā° I.
kāñcanārain aśokaiś ca punnāgaiḥ ketakidalaiḥ ||
- 4.19 sephālikābhir yūthibhir jātibhir damanair api |
19b jātibhir BEI^{et al.} : jātibhir A; damanair a[... B].
śatavargair mallikābhir amlānair bandhujivakaiḥ ||
19c śatavarggair AI^{et al.} : śatavaglair E; 19d amlānair AI^{et al.} : annānair E.
- 4.20 jhīṅṭhibhiś ca javāpuṣpaiḥ karavīraiś ca kimśukaiḥ |
pārijātaiḥ pāṭalaiś ca padmair nilotpalair api ||
20d padmair AI : padmai E^{et al.}.

304 Mahākālasaṃhitā, Guhyakālikhaṇḍa 6.236–242.

Nun die untersagten [Blüten]; ebenso:

- 4.14 Durch *bilva*-Blätter [entsteht] großer Verlust, Trauer um einen Sohn und Zerfall der Familie. *Māruta* bringt Tod, bewirkt Kummer und Qual, oh Schöne.
- 4.15 Durch *unmatta* [wird] die Ausrottung der Familie [bewirkt], *sarbarī*³⁰⁵ macht Wohlstand zunichte. Die beschmutzte [Blüte] ist als leidverursachend angeführt, die von Insekten befallene [bedeutet] große Gefahr.
- 4.16 Diejenige [Blüte], die mit Würmern?³⁰⁶ [besetzt ist], an der Haare hängengeblieben sind, bewirkt den Verlust von Verwandten. Deshalb, Göttin, verehere man nach Möglichkeit [nur] mit guten Blüten.

Nun [die Blüten] der nördlichen Tradition (*uttarāmnāya*); und zwar in der *Mahākālasaṃhitā*:

- 4.17 Mit *śīriṣas* und *karṇikāras*, *campakas*, *kovidāra*kas,
und auch mit *bakulas*, *mandāras*, *kunda*-Blüten, *kuruṅṭhakas*,
- 4.18 mit Ranken des *brahmavṛkṣa*³⁰⁷ und auch mit zarten *durvā*-Halmen,
mit *kāñcanāras* und *aśokas*, *punnāgas*, *ketakī*-Blättern,
- 4.19 mit *sephālikās*, *yūthīs*, *jātīs*, auch mit *damanas*,
mit *śatavargas*, *mallikās*, *amlānas*, *bandhujīvakas*
- 4.20 und mit *jhiṅṭhīs*, *javā*-Blüten und *karavīras*, *kiṃśukas*,
mit *pārijātas* und *pāṭalas*, *padmas*, auch mit blauen *utpalas*,

305 *sarbarī* – verderbt aus *barbarī* (s. Parallelstelle im MBhT, *Yogakhaṇḍa* 22.6b).

306 *saṅkitā* – lies *sakīṭaṃ*? Auch an anderen Stellen werden im PuCi Insekten, Haare und Würmer gemeinsam als verunreinigende Umstände angeführt (vgl. PuCi 1.131d *krimikeśādīdūṣitam*, 2.73a *keśakīṭaviṣannāni*, 3.45c *kīṭakeśādividdhāni*), allerdings wird dabei jeweils immer nur einer der Begriffe *krimi* und *kīṭa* genannt. Im New. heißt es: „Durch das Opfern von Blüten, bei denen man Zweifel hat, ob sie rituell verunreinigt sind o.ä. ...“ (*yithimithi ādīpana saṃkhā duguli svāna chāyāna*). Dem liegt die Auffassung von *saṅkitā* als *saṅkita*^o zugrunde.

307 *latābhir brahmavṛkṣasya* – vgl. Anmerkung zu PuCi 3.6.

- 4.21 mādhavībhir marubakair aparājīṭayā api |
aśanaīś ca kadambaiś ca droṇapuṣpaiḥ sakeśaraiḥ |
- 4.22 arcayet kusumair etair devīm sādhakasattamaḥ ||
22b sādhakasattamaḥ AE : sādhakasattamaiḥ I^{et al.}.
- || tathā ||
- bilvapatraṃ yathā prītikaraṃ devyā varānane |
- 4.23 na tathānyat kiñcid asti puṣpeṣu prītikāraṃ |
23b puṣpeṣu AE^{et al.} : puṣpe I^{et al.}.
- ato yatnena dātavyaṃ bilvapatraṃ tripatrayuk ||

thana uttarāmnāyayāke svāna chāya teko lhāya tañā — samīrase luṃtesurasvāna capasvāna bahulasvāna vakasibu bhoyuvasvāna kolatasvāna-4.17- brahmavṛkṣayā latā situ kuṇḍalabu asvayasvāna chasibu ketakīsvāna-4.18- sephālibu jithīsvāna jīla-svāna dhavanasvāna tapholasvāna malīsvāna sitapholasvāna-4.19- ekilasvāna jīta-pholasvāna kaneholasvāna lāhābu pālijātasvāna pātulasvāna palesvāna ocu uphala-svāna-4.20- hyāñu jīlasvāna marubakasvāna abalātīsvāna kadambasvāna pātākābu kesarasvāna-4.21- sādhakamhaṇa thvate svāna sakalyaṃ devīyāke chāya-4.22ab- byālapāta chāyāna bhavānī phāchina prasanna juvathe mevātā svāna chāyāna bhavānī prasanna majuva | thathena yatnapūrvakana trīśūri byālapāta chāya māla-4.22c-23- 4.17 samīrase F₁F₂F₃ : jharecāmharasvāna (Randglosse) samīrase F₄; luṃtesura° F₁F₃ : luṃtisura° F₂ : luteśūla° F₄; capa° f₁ : campa° F₃; 4.18 asvaya F₁F₂F₃ : aśvaya° F₄; 4.20 uphala° F₁F₄ : uphola° F₂F₃; 4.21 abalāti° F₁F₂ : abalātīsvāti° F₃ : abhalāti° F₄; kesara° F₁F₂F₃; keśara° F₄; 4.22 sādhakamhaṇa F₄ : sādhakamhaṇa F₁ : sādhakamhana F₂ : sādhakabrahmaṇa F₃; chāya f₁ : chāye F₃; 4.22c-23 phā-china f₁ : phachinaṃ F₃.

|| atha naimittike || tathā³⁰⁸ ||

- 4.24 prācuryaṃ bakulānāṃ hi vaiśākhe māsi kārayet |
24a °curyaṃ corr. MKS 12.202c : °cūryaṃ AE^{et al.} : °curye I; vakulānāṃ AE^{et al.} : vahulānāṃ I.
nāgakeśarapuṣpāṇāṃ jyeṣṭha ādhikyam ācaret ||
24d jyeṣṭha corr. PuCi 1966 : jyeṣṭhe Mss.
- 4.25 āṣāḍhe tu prakartavyaḥ karavīrasya sañcayaḥ |
campakotpalapadmānāṃ bhūyastvaṃ nabhasīṣyate ||
- 4.26 bāhulyaṃ lodhrapuṣpasya māsi bhādrapade caret |
26a lodhra° I^{et al.} : odhra° AE.
bhūyiṣṭhatā vidhātavyā bandhūkasyāśvine tathā ||
26c bhūyiṣṭhatā corr. MKS 12.205a : bhūyiṣṭhadhā AE^{et al.} : bhūyiṣṭena I; °tavyā AE^{et al.} : °tavyo I.
- 4.27 agastyakusumānāṃ hi bhūritāṃ kārttike caret |
27b bhūritāṃ EI^{et al.} : bhūritā A; kārttike AI^{et al.} : kārttika E.
ādhikyaṃ bilvapatrāṇāṃ mārḡaśīrṣe samācaret ||
- 4.28 pauṣe durvāṅkurāṇāṃ hi sandoho ‘tiphalapradaḥ |
28a durvvāṅku° AI^{et al.} : durvvāku° E^{et al.}.
kundastomo māghamāsi sarvakalyāṇakāraḥ ||
- 4.29 phālguṇe mādhavīpuṣpaṃ sarvasiddhividhāyakam |
caitre ‘śokasya kalikā kalikālavinaśinī ||

308 Mahākālasaṃhitā, Guhyakālikhaṇḍa 12.202c-210.

- 4.21 mit *mādhavīs*, *marubakas*, auch mit *aparājītā*,
sowohl mit *aśanas* als auch *kaḍambas*, mit *droṇa*-Blüten, zusammen mit *keśaras*
4.22 – mit diesen Blüten soll der Beste der [initiierten] Praktizierenden (*sādhaka*) der
Göttin Ehre erweisen.³⁰⁹

Sowie:

- So sehr wie ein *bilva*-Blatt der Göttin Freude bereitet, Schöngesichtige,
4.23 so sehr bereitet [ihr] keine andere unter den Blüten Freude.
Daher muss man bemüht sein, ein dreiblättriges *bilva*-Blatt zu geben.

Nun [die Blüten] zu einem Anlass (*naimittika*); ebenso:

- 4.24 Eine Menge *bakulas* allerdings lasse man im Monat Vaiśākha anhäufen.
Ein Übermaß an *nāgakeśara*-Blüten gebrauche man im Jyeṣṭha.
4.25 Im *āṣāḍha* aber ist eine Fülle *karavīra* anzusammeln.
Eine Masse *campaka* und *padma*³¹⁰ ist im Śrāvaṇa (*nabhas*) erwünscht.
4.26 Eine große Anzahl *lodhra*-Blüten³¹¹ wende man im Monat Bhādrapada an.
Ebenso ist eine Unzahl *bandhūkas* im Āśvina zu beschaffen.
4.27 Eine Vielzahl *agastyā*-Blüten wende man im Kārttika an.
Ein Übermaß an *bilva*-Blättern verwende man im Mārgaśīrṣa.
4.28 Eine Menge von *durvā*-Halmen bringt im Pauṣa viel Resultat ein.
Ein Haufen *kundas* bewirkt im Monat Māgha alles Wohl (*kalyāṇa*).
4.29 Im Phālguna verrichtet die *mādhavī*-Blüte das Gelingen von allem. Im Caitra
vernichtet die Knospe (*kalikā*) des *aśoka* [die Auswirkungen des] *kali*-Zeit[alters]
(*kalikāla*).³¹²

309 Im New. fehlen in dieser Aufzählung Glossen zu *kovidāraka* (4.17b), *amlāna* (4.19d), *aśana* (4.21c).

310 New. zusätzlich: *uphalasvāna*.

311 *lodhrapuṣpasya* – geht über *odhra*^o (var. AE) auf *oḍrapuṣpasya* (MKS 12.204c) zurück, ein anderer Name für *javā*. Die hier akzeptierte von I^{et al.} geführte Variante wird im New. mit *gulālasvāna* glosiert.

312 New.: „Durch das Opfern von Knospen von *asvayasvāna* im Caitra wird alle Verfehlung des *kali*-yuga beseitigt“ (*caitrāsa asvayasvānāyā mukhula chāyāna kalijugayā pāpa sakalyaṃ phutakiva*).

4.30 mālatī yūthikā caiva damanaṃ karṇikārakam |
 kuruṇṭhakam kurabakam amlānaṃ pāṭalā tathā ||
 30c kuravakam A^{et al.} : kuruvakam EI^{et al.}; 30d amlānaṃ AE^{et al.} : mamlānaṃ I.

4.31 navamālikārkaṣpaṃ ca tathā caivātimuktakaḥ |
 31b ca AE^{et al.} : om. I.

ekādaśaitāni sadā kusumāni varānane |
 4.32 deyāni jagadambāyai narair naimittikārcane ||
 32b narair EI : narai A^{et al.}.

thana naimittikasa lāpatiṃ chāyayā phala lhāya taṇā – vaiśāṣasa bahulasvāna phako chāya | jyeṣṭhalāsa marubakasvāna chāya-4.24- āṣāḍhasa kaneholasvāna phako chāya | śrāvāṇasa capasvāna uphalasvāna palesvāna phako chāya-4.25- bhādrapadasa gulālasvāna phako chāya | āśvinasa sitapholasvāna phako chāya-4.26- kārttikasa agastasvāna phako chāya | mārgaśirasa byālapātasvāna phako chāya-4.27- pauṣasa situ phako chāya | māghasa bhoyusvāna phako chāyānaṃ kalyāṇa dhako lāya du-4.28- phālguṇasa jilasvāna phako chāyāna sakalyaṃ svāna chāyāyā phala lāya du | siddhi lāya du | caitrasa asvayasvānāyā mukhula chāyāna kalijugayā pāpa sakalyaṃ phuta-kiva-4.29- mālatīsvāna jithisvāna dhavanasvāna luṃtesvarasvāna kaneholasvāna malisvāna ambaradāsebu pātulasvāna-4.30- vanamālisvāna alakapāta purandarasvāna thva jimachatā svāna naimittikasa bhavānīyāke chāya-4.31-32b-
 4.25 capa° f₁ : campa° F₃; uphala° F₁F₄ : uphola° F₂F₃; 4.27 °śirasa F₁F₂ : °śilasa F₃ : °silasa F₄; 4.28 phako chāyānaṃ kalyāṇa dhako lāya du F₃ : chāya F₁ : phako chāya || sarvvakalyāṇa dhākolya lāya du F₂ : phakva chāya kalyāṇa dako lāya du F₄; 4.29 asvaya° F₁F₃ : aśvaya° F₂F₄; 4.30 luṃtesvara° F₁F₂F₃ : luteśūla° F₄; ambaradāsebu F₁F₃ : ambaladāsebu F₂ : abalaḍāsebu F₄; 4.31-32b alakapāta F₁F₄ : alapāta F₃ : alakapā F₂.

|| atha kāmye || tathā coktaṃ hāhārāvātantre³¹³ ||
 hāhārāva° AE^{et al.} : hārāva° I.

mālatīkusumair devi vāgīśatvapradaḥ |

4.33 vaśagaḥ syur mahīpālāḥ jātipuṣpair na saṃśayaḥ ||
 33a mmahīpālāḥ A^{et al.} : mmahīpālā EI.

medhāḥ syur yūthikābhiś ca nṛpatvaṃ nāgakeśariḥ |

4.34 mādhavībhīr mahīlābhō hemalābhaś ca campakaiḥ ||
 atimuktair buddhivṛddhir mallikābhīr dhanāgamaḥ |
 34c ...]atimuktair B.

4.35 kundaiḥ kīrtim avāpnoti bandhūkair bāndhavapriyaḥ ||
 35b vandhūkair AI^{et al.} : va[n. .r] B : vandhukair E.

javāpuṣpeṇa ripavaḥ saṅksayaṃ yānti tatksaṇāt |

4.36 padmair āyur avāpnoti kumudaiḥ kavītā bhavet ||

kadambair vyādhināśaḥ syād amlānair buddhibhāg bhavet |
 36c kadambair BEI^{et al.} : kadambair A.

4.37 jayaprāptir marubakair gajalābhaḥ kuruṇṭhakaiḥ ||
 37a °vakair EI^{et al.} : °vakaiḥr AB^{et al.}; kuruṇṭhakaiḥ AB^{et al.} : kuruṇṭhakaiḥ EI.

tathāparājītāpuṣpair bhavet sarvāṅgasundaraḥ |

4.38 sephālikāprasūnena putralābhaḥ pradṛśyate ||

313 Nicht identifiziertes Zitat.

- 4.30 *Mālatī* und auch *yūthikā*, *damana*, *karṇikāraka*,
kurunṭhaka, *kurabaka*, *amlāna* sowie *pāṭalā*,
- 4.31 *navamālikā* und *arka*-Blüte sowie *atimuktaka*
– immer sind diese elf Blüten, Schöngesichtige,
- 4.32 der Mutter der Welt von den Menschen in der *naimittika*-Verehrung zu geben.

Nun in der *kāmya*[*pūjā*]; Und so wurde es im *Hāhārāvatantra* verkündet:

Durch *mālatī*-Blüten, Göttin, ist Meisterschaft über die Rede gewährt.³¹⁴

- 4.33 Durch *jātī*-Blüten sind Herrscher gefügig, [daran ist] kein Zweifel.
Und durch *yūthikās* entstehen Intelligenzen (?),³¹⁵ durch *nāgakeśaras* [entsteht]
4.34 Herrschaft über Menschen. Durch *mādhavīs* gewinnt man [Herrschaft über die
ganze] Erde und durch *campakas* Gold.

Durch *atimuktas* wächst die Geisteskraft, durch *mallikās* erwirbt man Reichtum.

- 4.35 Durch *kundas* erhält man Ruhm, durch *bandhūkas* wird man bei der Verwandt-
schaft beliebt.

Durch eine *javā*-Blüte fallen Feinde augenblicklich der Vernichtung anheim.

- 4.36 Durch *padmas* erreicht man Lebenskraft, durch *kumudas* entsteht Dichtertum.

Durch *kadambas* wird Gebrechen beseitigt, durch *amlānas* wird man der Verstan-

- 4.37 deskraft teilhaftig. Durch *marubakas* erringt man Sieg, durch *kurunṭhakas* ge-
winnt man Elefanten.³¹⁶

Sowie durch *aparājītā*-Blüten wird man an allen Gliedern schön.³¹⁷

- 4.38 Durch eine *sephālikā*-Blüte stellt sich der Gewinn eines Sohnes ein.

314 In diesem Halbvers stehen zwei grammatische Konstruktionen in Konflikt. Die Blütengabe steht, wie in den folgenden Versen auch, im Instrumental Plural, was eine verbale Konstruktion des Verdienstes erwarten lässt. Das Verdienst wiederum würde der Form nach hier einen einfachen Nominativ Singular des weiblichen Blütennamens erfordern (vgl. z.B. PuCi 4.6a). Die gleiche widersprüchliche Konstruktion liegt in 4.41ab vor. New.: „Durch das Opfern von *mālatīsvāna* wird man ein großer Redner“ (*mālatīsvāna chāyāna tavadhāna vakatā juiva*).

315 *medhāḥ syur yūthikābhiś* – der Gebrauch von *medhā* im Plural ist eigenartig. New. abweichend: „Durch das Opfern von *jithīsvāna* gedeiht [die körperliche] Gestalt“ (*jithīsvāna chāyāna rūpa bādharapiva*).

316 New. umschreibend: „Wenn man *kolatāsvāna* opfert, kann man einen Elefanten vor der Tür festbinden“ (*kolatāsvāna chāyāna kisi dvālasa ciya pha'iva*).

317 New.: „...wird man allwissend und schön“ (*sarvajña sundara juyu*); *sarvāṅga*° als *sarvajña*° verlesen.

- śokahānir aśokena bakulaiḥ kulamānyatā |
38d °mānyatā ABE^{et al.} : °mānyata E.
- 4.39 durvayā dhanadhānyāni śālmalyā śatravaḥ kṣayāḥ ||
39a durvvayā ABE^{et al.} : dūrvvayā I.
- dronapuṣpeṇānalābho bakapuṣpair dhanāgamah |
4.40 rājyalābhaś ca punnāgaiḥ karṇikārair bahūnnatiḥ ||
40a rājya° ABE^{et al.} : rāṣṭra° I.
- dīrghāyustvaṃ paṭolena tagaraiḥ sarvamānyatā |
4.41 palāśakusumair devi bahugo'jāvīkārakah ||
41a ddevi ABE^{et al.} : devī I.
- śirīṣapuṣpaiḥ pramadā jayantyāś ca jayaṃ śriyaḥ |
41d jayaṃtyāś ABE^{et al.} : jayaṃtyā I.
- 4.42 karavīrair mantrasiddhir bilvapatraiḥ parāṃ gatim ||
42a karavīrair ABI^{et al.} : karavīrai E; °siddhir ABI^{et al.} : °siddhi E; 42b patraiḥ EI : °patrai AB^{et al.}.
- sāttvikyāṃ kāmānyāṃ tu sitapuṣpaṃ praśasyate |
42c sāttvikyāṃ E : sātyukyāṃ AB^{et al.} : sāmmukhya I; 42d praśasyate ABE^{et al.} : viśīsyate I.
- 4.43 uccāṭane vaśīkāre prītaye vairiṇāṃ jaye |
43b vairiṇāṃ jaye ABE^{et al.} : vairiśātraye I.
- gandhapuṣpaṃ viśeṣeṇa kartavyaṃ lohitaṃ sadā ||
43c °puṣpaṃ corr. A. Sanderson : °puṣpa° Mss.; 43d lohitaṃ E^{et al.} : lohite ABI^{et al.}.
- 4.44 mohane kāmīnīlābhe pītam evābhaye matam |
44b evābhaye corr. A. Sanderson : evābhayaṃ Mss.
- kṛtyābhicāre dveṣe ca mārāṇe cāsitaṃ dvayam ||
44c kṛtyā° corr. : kṛtvā° Mss.: °cāre ABE^{et al.} : °cāra I^{et al.}; ca AEI^{et al.} : ce B; 44d cāsitaṃ ABI^{et al.} : cāsita E^{et al.}.
- || bhāvacūḍāmaṇau³¹⁸ ||
- 4.45 datte caiva javāpuṣpe paṭṭavastraphalaṃ labhet |
brahmahatyādikaṃ pāpaṃ kṣaṇān naśyati niścitam ||

318 *Bhāvacūḍāmaṇi* (s. Anhang B 2.4). Wahrscheinlich sekundär aus TBhS (1940: 121₁₂₋₂₅ oder 178₁₋₇) zitiert.

- 4.39 Durch *aśoka* verschwindet Kummer (*śoka*), durch *bakulas* [entsteht] Respekt durch die Familie.³¹⁹ Durch *durvā* [erhält man] Geld und Getreide, durch *śālmālī* gehen Feinde zugrunde.
- 4.40 Durch eine *droṇa*-Blüte gewinnt man Nahrung, durch *baka*-Blüten erwirbt man Reichtum. Und durch *punnāgas* gewinnt man Königtum, durch *karṇikāras* vielerlei Aufschwung.
- 4.41 Durch *paṭola* [erreicht man] Langlebigkeit, durch *tagaras* [entsteht] jedermanns Respekt. Durch *palāśa*-Blüten, Göttin, werden viele Kühe, Ziegen und Schafe bewirkt.³²⁰
- 4.42 Durch *śirīṣa*-Blüten [erhält man] ein Weib³²¹ und durch *jayantī* [entstehen] Sieg und Wohlstände. Durch *karavīras* [entsteht] Beherrschung der *mantras* (*mantra-siddhi*), durch *bilva*-Blätter [erreicht man] die höchste Existenz.
- 4.43 Bei einem Begehren der *sāttvika*-Art ist jedoch eine weiße Blüte am besten geeignet.³²² Beim Vertreiben, Gefügigmachen, zum Erfreuen, beim Besiegen der Feinde ist stets eine rote anzuwenden, insbesondere eine duftende Blüte.
- 4.44 Beim Verwirren, für den Erhalt einer Geliebten, beim Vertreiben von Furcht ist gerade eine gelbe Blüte richtig, beim Bewirken von Schlechtem vermittelt einer *Kṛtyā*, beim [Säen von] Zwietracht und beim Töten die beiden(?)³²³ dunklen.³²⁴

Im *Bhāvacūḍāmaṇi*:

- 4.45 Und wenn man eine *javā*-Blüte gibt, bekommt man das Resultat [einer Gabe] eines Seidengewandes [und] eine Verfehlung wie Brahmanenmord etc.³²⁵ wird in der Tat augenblicklich beseitigt.

319 *kulamānyata* - New.: „...wird man selbst verehrungswürdig“ (*thava pūjyamāna juiva*).

320 Die grammatische Konstruktion ist ebenso widersprüchlich wie die in 4.32cd. Das versprochene Resultat bezieht sich offenbar auf *palāśa* im Nominativ Singular, obwohl der Name des Baumes als erstes Glied eines Kompositums auftritt, das seinerseits im Instrumental Plural steht.

321 New.: „...wird eine Frau gefügig“ (*strī vasarapīva*).

322 New. abweichend: „Wenn bei einem Begehren *māturūṅgasvāna* zu opfern ist, ist die weiße [Sorte] am besten geeignet“ (*māturūṅgasvāna kāmanāsa chāya julānāva toivagula prasasta juva*). Anstelle des Blütennamens erwartet man mit Hinblick auf die folgenden Verse etwas wie *sāttvikagulisa*. *Mātulūṅga* bezeichnet *Citrus medica* L. (AVS 2: 103–107), eine Zitrusfrucht, die in Newar-Ritualen häufig benutzt wird. Regmi (1983: 143) gibt ihre Verwendung in verschiedenen Festen und Observanzen an, beispielsweise in der Verehrung der Brüder (*kijāpūjā*, Kārttika *śuklapakṣa* 2) oder der der acht Langlebigen (*aṣṭacirañjivipūjā*). Die Frucht ist im modernen New. auch als *taḥsi* bekannt.

323 *cāsitaṃ dvayaṃ* – sind blaue und schwarze Blüten gemeint (vgl. PuCi 4.11b *nilaṃ kṛṣṇaṃ ca māraṇe*)? Die Lesung *dvayaṃ* ist suspekt, man erwartet an dieser Stelle *smṛtam* o.ä. Graphisch käme wohl am ehesten *dhṛtam* in betracht.

324 New.: „Beim Bewirken von Schlechtem, im Zorn und beim Töten ist eine dunkle Blüte zu opfern“ (*abhicārasa tamasa māraṇasa hāku una svāna chāya*).

325 *brahmahatyādi* – hier könnten die fünf „großen Vergehen“ (*pañcamahāpātaka*) gemeint sein. Neben Brahmanenmord zählen dazu Diebstahl, das Trinken von Alkohol, Beischlaf mit der Frau des Lehrers und sozialer Umgang mit Personen, die dieser Vergehen schuldig sind.

- 4.46 aparāyās tu mähātmyaṃ mayā vaktuṃ na śakyate |
46b śakyate ABI^{et al.} : śyakyate E.
śvetāyā dviguṇaṃ puṇyaṃ dadyāt kṛṣṇāparājītā ||
46c puṇyaṃ ABE^{et al.} : puṣpaṃ I^{et al.}; 46d °rājītā ABI^{et al.} : °rājītāṃ E.
|| tathā ||
- 4.47 aparākundamadhye tu kulasthānaṃ manoharam |
hayārikusume deva svayam asti sadāśivaḥ ||
- 4.48 tanmadhye laghum ādhāya puṣpamadhye tu candanam |
4.48a ādhāya corr. TBhS : ādāya Mss.
raktakuṅkumarāgaṃ vā kṛtvā tatra śivātmakam ||
48c °rāgaṃ ABE^{et al.} : °roṣaṃ I.
- 4.49 yojayec chivaśaktyoś ca aikyaṃ sambhāvayan dhiyā |
kṣaṇaṃ vicintya tatraiva sañcintya parameśvarīm ||
49c kṣaṇaṃ EI^{et al.} : ṣaṇaṃ AB; 49b saṃcintya ABI^{et al.} : saṃcintyā E.
- 4.50 japtvā tad eva kuṇḍoṭtham dravyaṃ paramadurlabham |
50a japtvā corr. TBhS, Bhāvacūḍāmaṇi : japā B^{et al.} : jayā AI : jape E; eva E : eta ABI^{et al.}; 50b pa[..
..]du° B; °durlabhaṃ BI^{et al.} : °dullabhaṃ AE^{et al.}.
amṛtād adhikaṃ jñeyam etad dravyaṃ tu sādhakaiḥ ||
50c amṛ[... B; 50cd jñeyam etad AE^{et al.} : jñeyam metad I^{et al.}.
- || atha niṣiddhāni || mahākālasaṃhitāyām³²⁶ ||
- 4.51 tulasibhir apāmārgair dhustūraiḥ sindhuvāraikāiḥ |
51a apāmārggair I^{et al.} : apāmārggai AE^{et al.}; 51b dhustūraiḥ A : dhustūraiḥ E : dhussūraiḥ I.
arkapatrair vāsakaś ca naiva devīm prapūjayet ||
devīm ity asitety arthaḥ || tatprakaraṇoktatvāt ||

thana kāmanāna devatāyāke svāna chāyayāta lhāya tañā — mālatīsvāna chāyāna tava-
dhaṇa vakatā juiva-4.32cd- jilasvāna chāyāna rājāpani sakalyaṃ vasya juiva | jithi-
svāna chāyāna rūpa bādharapiva | rūpasvāna chāyāna rājā juiva-4.33- vasantasvāna
chāyāna pṛthvilābha dayuva | capasvāna chāyāna suvarṇaprāpti juiva | atimuktasvāna
chāyāna buddhi bādharapiva | mallikāsvāna chāyāna dhana duhā va'iva-4.34- bhoyu-
svāna chāyāna kīrti lāiva | sitapholasvāna chāyāna iṣṭa sakalasaṃ mateṇā juiva | jita-
pholasvāna chāyāna śatrū sakaleṇa kṣaya juyū-4.35- palesvāna chāyāna āyu bādha-
rapiva | caolasvāna chāyāna kavi juyū | kadambasvāna chāyāna vyādhi nāśa juyū |
ambaradāsebu chāyāna buddhivanta juyū-4.36- malisvāna chāyāna jaya lābha dayu |
kolotasvāna chāyāna kisi dvālasa ciya pha'iva | apalhātīsvāna chāyāna sarvajña
sundara juyū-4.37- pālījātasvāna chāyāna putralābha dayiva | asvayasvāna chāyāna
soka phuyiva | bahulasvāna chāyāna thava pūjyamāna juiva-4.38- situ chāyāna dhana-
dhānya da'iva | simalasiyā bu chāyāna śatru sakalyaṃ kṣaya juyūva | pātakābu chāyāna
annalābha dayu | bakapuṣpa chāyāna dhanaprāpti juyūva-4.39- chasibu chāyāna rājya-
lābha da'iva | luṃtesurasvāna chāyāna phācina jāiva | pātakāsvāna chāyāna dirghāyu
juiva | tagarāyasvāna chāyāna sakalasaṃ mānya yāyūva-4.40- lāhābu chāyāna sā
colasa bhyāla ādīpana pasupolajana bādharapiva | samilase chāyāna strī basarapiva |
jayantīsvāna chāyāna jaya da'iva-4.41- kaneholasvāna chāyāna mantrasiddhi juiva |
byālapāta chāyāna paramagati lāiva | māturuṃgasvāna kāmanāsa chāya julaṇāva

326 Mahākālasaṃhitā, Guhyakālīkhaṇḍa 6.235.

- 4.46 Die Großartigkeit von *aparā* jedoch kann ich nicht [in Worten] ausdrücken. Das doppelte Verdienst einer weißen [stellt sich ein], gibt man eine dunkle *aparā-jitā*.³²⁷

Sowie:

- 4.47 In der *aparā*-Blüte³²⁸ jedoch ist der reizende *kula*-Ort.³²⁹
In der *hayāri*-Blüte, oh Gott, befindet sich *Sadāśiva* selbst.
- 4.48 Gibt man in die [*aparā*-Blüte] *laghu*,³³⁰ in die Mitte der [*hayāri*]-Blüte jedoch *candana* oder tut man dorthinein (d.h. in beide Blüten?) Farbe aus rotem *kunkuma*, welche die Natur von *Śivā* hat,
- 4.49 und verbindet man [die beiden Blüten], während man im Geiste die Vereinigung von *Śiva* und *Śakti* vergegenwärtigt, so einen Moment meditativ innehaltend, der höchsten Herrin gedenkend,³³¹
- 4.50 und rezitiert man wiederholt [den geeigneten *mantra*, wird] dies zu einer äußerst raren Substanz, die aus *kuṇḍā*³³² entspringt. Diese Substanz wird von *sādhakas* für noch wertvoller als der Nektar der Unsterblichkeit (*amṛta*) gehalten.³³³

Nun die untersagten [Blüten]; in der *Mahākālasamhitā*:

- 4.51 Mit *tulasī*, *apāmārgas*, *dhustūras*, *sindhuvārakas*,
mit *arka*-Blättern und *vāsakas* verehere man die Göttin niemals.
Zu „Göttin“: Das heißt, *Asitā* (*Kālī*); weil gesagt wurde, dass [der Abschnitt des Textes] diese [Göttin] behandelt.

327 *kṛṣṇāparājitā* – femininer Akkusativ (vgl. PuCi +3.43, 4.63b, d)? Edgerton 1970: I, §9.20.

328 *aparākundamadhye* – °*kunda*° macht hier wenig Sinn. Alle Paralleltexte (TBhS 1940: 121₁₂, 178₁, *Bhāvacūḍāmaṇi* [s. Anhang B 2.4], *Kaulāvalinirṇaya* 5.123c) lesen an dieser Stelle *aparāpuṣpagarbhe*.

329 *kulasthānaṃ* – *kula*, d.h. hier *Śakti* (s. Brunner et al. 2000-*: s.v. °*kula*).

330 *laghum* – auch *aguru*, ein dunkles, stark duftendes Holz, das sich aufgrund einer Krankheit im Inneren von alten Adlerholzbäumen (*Aquilaria agallocha* Roxb.) bildet. Im TBhS, auf dem der PuCi hier wahrscheinlich fußt, wird *laghu* dagegen als Menstruationsblut (*ārtava*) aufgefasst. Wenn dies nicht verfügbar ist, soll eine rote Blüte verwendet werden (*laghum ārtavam | raktam vā kusumam ity ārtavālābhe* TBhS 1940: 178₉).

331 *kṣaṇaṃ vicintya tatraiva sañcintya parameśvarīm* – im *Bhāvacūḍāmaṇi* (s. Anhang B 2.4): „...und eben dort die höchste Herrin fest entschlossen für einen Augenblick verehrend...“ (*kṣaṇaṃ tatraiva saṃpūjya niścintya parameśvarīm*).

332 *kuṇḍoṭhaṃ dravyaṃ* – hier die Mischung aus männlichen und weiblichen Sexualflüssigkeiten; zu *kuṇḍoṭham* (auch *kuṇḍodbhava*, *kuṇḍagolaka*) s. Bhattacharyya 1999: 136; Brunner et al. 2000-*: s.v. *kuṇḍagola*; Finn 1986: 87, Fn. 71; White 2003: 78–9. Die Bezeichnung *kuṇḍodbhava* scheint weit gebräuchlicher als *kuṇḍoṭha* (*Bhāvacūḍāmaṇi*, *Kaulāvalinirṇaya*) zu sein.

333 4.47–50 – New.: „Nachdem man in der Mitte der *apalhāti*-Blüte, in der sich [*Śaktis*] *kunda* befindet, *raktacandana* eingebracht, die *kanehola*-Blüte, in der sich *Śivas liṅga* befindet, mit *keśarī* vollgefüllt hat, stellt man sich vor, dass *apalhātisvāna* und *kaneholasvāna* von *śiva* und *śakti* beseelt sind. Indem man sich vorstellt, dass sie eins werden, [und dabei] *Parameśvarī* gedenkt, sind sie zu opfern“ (*apalhātisvānāyā dathusa kunda dase coṇa amaki raktacandana tayāva | kaneholasvānasa śivaliṅga dase coṇa amaki keśarī nhyachi thānāva | apalhātisvānaṃ kaneholasvānaṃ śivaśaktiyātmaka dhaka bhālaṇe a'ikya dhaka bhālapāva parameśvarīyā cintanā yānāva chāya*); zur Deutung dieser Textstelle s. Kap. C 3.1.

toivagula prasasta juva~4.42~ urccātanasa vaśīkaraṇasa prasanna yāyagulisā śatru jayalapegulisa thvate prasanna dayāva coṇa hyāṇu una svāna dhāko chāya~4.43~ mohalapegulisa misā lāyagulisā iyiva svāna dhāko chāya | abhicārasa tamasa māraṇasa hāku una svāna chāya~4.44~ jitapholasvāna chāyāna pātavastra chāyāyā phala brahmahatyā ādīpana pāpa tatkāraṇaṃ phuka~4.45~ apalhātīsvānāyā mahimā jena lhāya maphayā | toyu apalhātīsvānāyā duganachina phala lāka hāku abhalātīsvāna chāyāna~4.46~ apalhātīsvānāyā dathusa kunda dase coṇa amaki raktacandana tayāva | kaneholasvānasa śivaliṃga dase coṇa amaki keśarī ṅhyachi thanāva~4.47~48~ apalhātīsvānaṃ kaneholasvānaṃ śivaśaktyātmaka dhaka bhālape a'ikya dhaka bhālapāva paramēśvarīyā cintanā yānāva chāya~4.49~

4.32cd mālatī° F₁F₃F₄ : mārati° F₂; juiva F₃ : jui F₁ : juyio F₂ : juyiiva F₄; 4.33 jila° F₁F₂F₃ : jili° F₄; chāyāna rājā f₁ : chāyāna rājā F₃; 4.34 dayuva F₁ : da'iva F₃ : dayu F₂F₄; capa° f₁ : caṃpa° F₃; suvarṇa-prāpti F₂ : sūvarṇa-prāpta F₁F₃F₄; duhā va'iva F₁ : dvāhā va'iva F₃ : duhā oyuo F₂ : bādharapio F₄; 4.35 bhoyu° f₁ : bhoi° F₃; sitaphola° F₁F₃F₄ : sitphola° F₂; śatru F₃F₄ : satru F₁F₂; 4.36 pale° f₁ : palya° F₃; bādharapiva F₁ : badhaya juyu F₃ : bādharapio F₄ : bādharpio F₂; caola° F₁F₃ : cavara° F₂; kavi juyu F₁ : kavi juiva F₃ : kavira juyu F₄ : kavitā juyu || kavitā juyu || F₂; ambaradāsebu F₁F₂F₃ : ambaladāsebu F₄; °vanta juyu f₁ : °vanta juiva F₃; 4.37 kolotasvāna F₃ : kolatasvāna F₁ : kolosvāna F₂ : kvalotasvāna F₄; chāyāna f₁ : chayana F₃; kisi° F₁F₄ : kiśi° F₂F₃; ciya pha'iva F₃ : ciya phayu F₁F₂ : ceya pha'iva F₄; apalhāti° F₁F₃ : apalāti° F₄ : abhalhāti° F₂; juyu F₁F₂ : juio F₃ : juyuva F₄; 4.38 asvaya° F₁F₃ : aśvaya° F₂F₄; phuyiva F₁ : phuyio F₂ : phuiva F₃ : phuyu F₄; 4.39 simalasiyā bu F₁F₃F₄ : simalāsvāna F₂; śatru f₁ : śatru F₃; sakalye kṣaya juyuva F₁ : sakalyaṃ kṣaya juiva F₃ : śakalyaṃ kṣaya juyu F₄ : sakaleṇa phuyio F₂; pātākāsvāna F₁F₃F₄ : pātākāsvāna F₂; dayu f₁ : da'iva F₃; juyiiva F₁ : juiva F₃ : juyu F₂F₄; 4.40 luṃtesura° F₁ : lutisura° F₂ : lutyasvara° F₃ : luteśūra° F₄; phācina f₁ : phacinaṃ F₃; tagarāya° F₁ : tamgarāya° F₂; tagarāja° F₃ : tagalāya° F₄; 4.41 lāhābu F₁F₃F₄ : lāhābusvāna F₂; bhyāla ādīpana F₄ : bhyāle ādīna F₁ : bhyāsa dīpana F₃ : bhyāla ādīna F₂; bādhalapiva F₃ : bādharapio f₁; samilase F₁F₃ : samilase F₄ : samila F₂; 4.42 kanehola° F₃F₄ : kanehora° F₁ : kadehola° F₂; lāiva F₃ : lāva F₁ : lāyu F₂ : rāyu F₄; kāmanāsa F₃ : chāyāna kāmanāsa f₁; 4.43 vaśīkaraṇasa F₄ : vaśīkaraṇasa F₁ : vaśīkaraṇasa F₂F₃; jayalape° F₂ : jayarape° F₁F₃F₄; hyāṇu f₁ : hyā F₃; 4.44 māraṇasa F₂F₄ : māraṇasa F₁F₃; 4.45 jitaphola° F₁F₃F₄ : jitphola° F₂; 4.46 apalhāti° F₃F₄ : apalāti° F₁ : abhalāti° F₂; 4.47~48~ apalhāti° F₁F₃F₄ : ābhalhāti° F₂; keśarī F₁F₂F₃ : keśali F₄; ṅhyachi f₁ : hyachi F₃; 4.49 kanehola° F₁F₃F₄ : kadehola° F₂; cintanā yānāva F₃ : cintā yānāva F₁ : cintanā yānāo f₂.

³³⁴thana chāya mateko svāna lhāya taṇā — tulaśī apāmārga dudharasvāna bosimghālibu alakapāta vāsakasvāna thvate svāna sakalyaṃ chāya mateva~4.51~

4.51 tulaśī F₁F₃F₄ : tulaśī F₂; bosimghālibu F₃ : bosimghālibu F₁F₂ : bosimghvāribu F₄.

|| atha dakṣiṇakālyāḥ || kālītantre³³⁵ ||

4.52 nānopahārabalibhir nānāpuṣpair manoramaiḥ |

52a nāno° AE^{et al.} : nānā° I.

apāmārgadalaiḥ puṣpais tulasīvarjitaiḥ śubhaiḥ |

52c °dalaiḥ AE^{et al.} : °dalair I; puṣpais EI^{et al.} : yuṣpāis A^{pc.}

4.53 pūjanīyā sadā bhaktyā nṛṇāṃ śīghraṃ phalāptaye ||

53b nṛṇāṃ corr. : nṛṇāṃ EI^{et al.} : mṛṇāṃ A; śīghraṃ AI^{et al.} : śīghra E^{et al.}; phalāptaye EI^{et al.} : phalāptayet A.

334 Alle Handschriften des Hyparchetypus f wiederholen an dieser Stelle: || atha niśiddhāni || mahākārasaṃhitāyāṃ ||.

335 Wahrscheinlich sekundär aus TBhS (1940: 181₁₅₋₁₇) zitiert.

Nun [die Blüten] für Dakṣiṇakālī; im *Kālītantra*:

- 4.52 Mit verschiedenen Darreichungen (*upahāra*) und Opfergaben (*bali*), mit verschiedenen hübschen Blüten, mit *apāmārga*-Blättern und glückhaften Blüten, ausgenommen *tulasī*,³³⁶ ist [die
- 4.53 Göttin] immer in Hingabe zu verehren, um schnell für die Menschen Resultat zu erreichen.

336 *tulasivarjitaiḥ* – nicht ins New. übertragen.

|| tathā³³⁷ ||

- sugandhaiḥ śvetalohityaiḥ kusumair arcayet kulaiḥ |
 4.54 bilvair marubakādyaiś ca tulasīvarjitaiḥ śubhaiḥ |
 54a mmaruvakā° AI^{et.al.} : mmarukakā° E.
 droṇapuṣpair viśeṣeṇa vajrapuṣpeṇa miśritaiḥ ||
 54d miśritaiḥ AE^{et.al.} : miśritaṃ I.

|| muṇḍamālātantre³³⁸ ||

- 4.55 puṣpāny api tathā dadyād raktakṛṣṇāsītāni ca |
 śvetapuṣpaṃ javāpuṣpaṃ karavīraṃ tathā priye ||
 4.56 tagaraṃ mālatī jātī sevantī yūthikā tathā |
 dhustūrāśokabakulaśvetākṛṣṇāparājitā ||
 56c dhustūrā° A^{et.al.} : dhustūrā° E : dhussūrā° I.
 4.57 bakapuṣpaṃ bilvapatraṃ campakaṃ nāgakeśaram |
 mallikā jhiṅṭhikā kāñcī raktaṃ yat parikīrtitam ||
 57c jhiṅṭhikā AI^{et.al.} : jhiṅṭhikā E.
 4.58 arkapuṣpaṃ kokanadaṃ barbaram ca priye sadā |
 aṣṭamyāṃ ca viśeṣeṇa tuṣṭā bhavati kālīkā ||
 58d tuṣṭā AE^{et.al.} : tuṣṭo I.
 4.59 padmapuṣpeṇa raktena santuṣṭā sarvadevatā |
 kṛṣṇā vā yadi vā śuklā kālīkā varadā bhavet ||
 4.60 śmaśānadhustūreṇaiva tuṣṭā dhūmāvātī parā |
 60a °dhustū° E^{et.al.} : °dhustu° A : °dhussū° I.
 vanyapuṣpaiś ca vividhais tuṣṭā bhavati sarvadā |
 60c °puṣpaiś EI^{et.al.} : °punyaiś A.
 4.61 āmalakyās tu patreṇa tuṣṭā bhavati pārvatī ||

|| śaktiyāmale³³⁹ ||

- sāvitrīṃ ca bhavānīṃ ca durgādevīṃ sarasvatīm |
 4.62 yo 'rcayet tulasīpatraiḥ sarvakāmaḥ susiddhyati ||

thana dakṣiṇāmnāyayāke svāna chāya teko lhāya tañā – nānā upacāra bali nānā bhiṇa
 svāna apāmārga-4.52- thvate bhaktipūrvakana pūjā yāñāna nanāna phala lāyu | na-
 sāka juyāva coṇa toyuva svāna dhāko hyānu svāna dhāko-4.53- byālapāta marubaka-
 svāna tulaśī mateva pātakābu jitapholasvānao nāpa chyāñāva chāya-4.54- hyānu
 svāna dhāko hāku svāna dhāko toyu svāna dhāko jitapholasvāna kaneholasvāna-4.55-
 tagarāyasvāna mālatīsvāna jilasvāna sevantisvāna jithisvāna dudharasvāna asvaya-
 svāna bahurasvāna toyu apalhātīsvāna hāku apalhātīsvāna-4.56- bakapuṣpasvāna
 byālapāta capasvāna rūpasvāna malīsvāna jhiṅṭīsvāna kudalabu hyānu kudala-
 bu-4.57- alakapāta hyānu palesvāna bahulasvāna thvate svāna sakalyaṃ aṣṭamīthi
 kunhu chāchālāñāva bhavānī prasanna juiva-4.58- hyānu palesvāna chāyāna devatā

337 *Kālitantra* 8.15. In der Textausgabe des *Kālitantra* findet sich nur der Vers 4.53c–54b. Im TBhS (1940: 178_{24, 27–28}) werden alle drei Zeilen aus dem *Matsyasūkta* zitiert.

338 *Muṇḍamālātāntra* 4.29–36b. Wahrscheinlich sekundär aus TBhS (1940: 179_{8–20}) zitiert.

339 Nicht identifiziertes Zitat.

Sowie:

- Mit wohlriechenden, weißen, roten Blüten [und] mit *kulas*³⁴⁰
 4.54 erweise man Ehre, mit *bilvas* und *marubakas* etc. mit [sonstigen] glückhaften, ausgenommen *tulasī*, [und] besonders mit *droṇa*-Blüten, die mit *vajrapuṣpa* vermischt sind.³⁴¹

Im *Muṇḍamālātantra*:

- 4.55 Und ebenso gebe man rote, blaue und schwarze Blüten.
 Eine weiße Blüte, die *javā*-Blüte sowie *karavīra*, [meine] Liebe,
 4.56 *tagara*, *mālatī*, *jātī*, *sevanti* sowie *yūthikā*,
dhustūra, *aśoka*, *bakula*, weiße und blaue *aparājītā*,³⁴²
 4.57 *baka*-Blüte, *bilva*-Blatt, *campaka*, *nāgakeśara*,
mallikā, *jhiṅṭhikā*, *kāñcī*, die rote, die vorgeschrieben ist,³⁴³
 4.58 *arka*-Blüte, *kokanada* und *barbara*, meine Liebe – [diese sind] immer [geeignet].
 Und besonders am achten [Montag eines jeden Monats] hat *Kālikā* [an den genannten Blüten] ihre Freude.
 4.59 Durch eine rote *padma*-Blüte wird jede Gottheit zufrieden gestellt.
 Ob nun dunkle oder helle,³⁴⁴ *Kālikā* wird bereit, Wünsche zu erfüllen.
 4.60 Und gerade mit *dhustūraka* von einem Verbrennungsplatz wird *Dhūmāvati* im höchsten Maße befriedigt. Und mit verschiedenen wilden Blüten wird sie jederzeit befriedigt.³⁴⁵ Mit dem Blatt der *āmalakī* jedoch ist *Pārvatī* zufrieden gestellt.

Im *Śaktiyāmala*:

- Und wer *Sāvitrī* und *Bhāvānī*, *Durgādevī* [und] *Sarasvatī* mit *tulasī*-Blättern Ehre
 4.62 erweist, dessen Wunsch jeglicher [Art] geht gut in Erfüllung.

340 Vgl. PuCi 4.68, wo erwähnt wird, dass die Erklärung der Bedeutung von *kulair* dem Lehrer obliegt.

341 New.: „*Pātakābu* ist vermischt mit *jitapholasvāna* zu opfern“ (*pātakābu jitapholasvānao nāpa chyāñā-va chāya*); zu Deutungsmöglichkeiten s. Kap. C 3.1.

342 °*śvetākṣṇāparājītā* – eine flektierte Form innerhalb eines Kompositums.

343 Im New. wird die Farbangabe nur auf die unmittelbar zuvor genannte Blüte bezogen und es heißt: „*kudalabu* und rotes *kudalabu*“ (*kudalabu hyāñu kudalabu*).

344 Die Farbangaben müssten den grammatischen Beziehungen entsprechend auf die Göttin *Kālikā* bezogen werden. Im New. werden sie dagegen auf die zuvor genannte Lotusblüte bezogen.

345 Im Skt. wird nicht klar, ob sich diese Aussage auf die im Halbvers zuvor genannte Göttin *Dhūmāvati* oder die im Halbvers danach genannte *Pārvatī* bezieht. Im New. wird sie auf *Dhūmāvati* bezogen. In der Ausgabe des *Muṇḍamālātantra* lautet die zweite Vershälfte dagegen: *santuṣṭa pārvatī parā*.

sakaleña samtuṣṭa juyu | viśeṣana hyānu palesvāna hāku palesvāna toyu palesvāna
chāyāna bhavānīna vara biyuva-4.59- masānasa hoo dudharasvāna gumṣa jāyalapu
nānā svāna chāyāna dhūmāvatīta prasanna juva-4.60- ambalahala chāyāna pārvati
prasanna juva-4.61ab- sāvitri bhavāni durgā sarasvatī thvate devatāyāke tulaśi
chāyāna sampūrṇa kāmanā lāiva-4.61c-62b-

4.53 nanāna f₁ : nanānaṃ F₃; toyuva f₁ : toiva F₃; 4.54 jīphola° F₁F₃ : jīphola° F₂ : om. F₄; 4.55 jīta-
pholasvāna F₃ : jītapholasvā F₁ : jītapholasvāna F₂ : jītapholasvām F₄; kanehola° f₁ : kahola° F₃; 4.56
tagarāya° F₁F₄ : tagarāja° F₃ : taṃgalāya° F₂; sevanti° F₂F₃F₄ : sevanti° F₁; asvaya° F₁F₃ : aśvaya° F₂F₄;
bahurasvāna F₁F₃ : bahulasvām F₄ : bahusvāna F₂; toyu apalhāti° F₁F₃F₄ : toyu abhalhāti° F₂; hāku
apalhāti° F₁F₃ : hāku aparāti° F₄ : hāku abhalhāti° F₂; 4.57 capa F₁F₂F₄ : caṃpa° F₃; jhīmti° F₁F₃F₄ :
jhīti° F₂; kudalabu hyānu kudalabu F₁F₃ : kuṇḍalabu hyānu kuṇḍalabu F₂ : kuṇḍarabu alakapāta F₄;
4.58 alakapāta F₁F₂F₃ : hyānu kuṇḍalabu F₄; kunhu F₃ : kunhu f₁; chāchālaṇāva F₁ : chālaṇāo F₂ :
chālasā F₃ : chālaṇāva F₄; 4.59 juyu f₁ : juyuva F₃; viyuva F₁ : vi'ivaḥ F₃ : viyiva F₄ : viyu F₂; 4.60
dhūmāvatīta f₁ : dhūmāvatīta F₃; 4.61ab amvarahala F₃ : avalahala F₁F₂ : amvalayā hara F₄.

|| atha nīlasarasvatyāḥ || tathā cōktam nīlatantre³⁴⁶ ||
nīla° I^{et al.} : || nīla° AE^{et al.}.

aṣṭamyām ca caturdaśyām pūjayec ca yathāvidhi |
62c caturdaśyām AI^{et al.} : caturddaśyā E^{et al.}.

4.63 ājñāsiddhim avāpnoti javāpuṣpaṃ ca barbarī |
candanam cārkakusumam dadyāt śvetāparājitā ||
63d °dyāt sve° AE^{et al.} : °dyāc chve° I^{et al.}, ...] śvetā° B.

4.64 bandhūkamālayā tuṣyet tathā chāgapradānavat |
arḡham dadyāt prayatnena nityapūjāsu sarvadā ||
64c [a. praya]tne° B; arḡham A^{et al.} : aryyam E : arḡyam I; prayatnena ABI^{et al.} : prayasnena E.

|| matsyasūkte³⁴⁷ ||

4.65 puṣpaṃ śreṣṭham raktakokaṃ bandhūkam śatapatrakam |
65b [ś. k.] B.
barbarādvitayam caiva karṇikārdvayam tathā ||
65c [..]rvva° B.

4.66 bakamandārācūtāni karavīrāṇi śasyate |
66a ...]tāni F₆
sandhikātritayam jāti kṣaumpuṣpaṃ jayantikā ||
66d °puṣpaṃ BEI^{et al.} : °puṣpa A.

4.67 bilvapatram kurabakam munipuṣpaṃ ca keśaram |
67a kuravakam ABI^{et al.} : kuruvakam E.
vāsantīdvitayam caiva kāśapuṣpaṃ marūbakam ||

4.68 damanam ca lavaṅgam ca yūthisephālikās tathā |
68b yūthi° ABI^{et al.} : yūthi° E; °sephālikās ABI^{et al.} : °sephālikā E^{et al.}.
sugandhiśvetalohityaiḥ kusumair arcayet kulaiḥ ||

kulair iti gurugamyam ||

346 *Nīlatantra* 11.65–66. Wahrscheinlich sekundär aus TS (1985: 448_{21–23}) zitiert. Im *Nīlatantra* fehlt PuCī 4.64ab, in der Textausgabe des TS der gesamte Vers 64.

347 Wahrscheinlich sekundär aus TS (1985: 341_{11–16}) zitiert.

- Nun [die Blüten] für Nīlasarasvatī. Und so wurde es im *Nīlatantra* verkündet:
 Man soll am achten und vierzehnten Montag verehren wie es vorgeschrieben
 4.63 ist. Gibt man *javā*-Blüte, *barbarī*, *candana* und *arka*-Blüte, weiße *aparājītā*³⁴⁸ er-
 reicht man die übernatürliche Fähigkeit absoluter Autorität (*ājñāsiddhi*).³⁴⁹
 4.64 Mit einer Girlande aus *bandhūka* gibt sich [die Göttin] zufrieden wie mit dem
 Opfer eines Ziegenbocks. Man soll sich bemühen, in *nityapūjās* stets *argha*³⁵⁰ zu
 geben.

Im *Matsyasūkta*:

- 4.65 Die beste Blüte ist die von *raktakoka*, *bandhūka*, *śatapatraka*
 und auch die beiden *barbara* sowie beide *karṇikāra*,
 4.66 *bakas*, *mandāras*, *cūtas* [und] *karavīras* sind empfohlen,
 [wie auch] die dreifache *sandhikā*,³⁵¹ *jātī*, *kṣauma*-Blüte, *jayantikā*,
 4.67 *bilva*-Blatt, *kurabaka* und *muniṣuṣpa*, *keśara*,
 und auch die beiden *vāsantī*, *kāśa*-Blüte, *marubaka*,³⁵²
 4.68 sowohl *damana* als auch *lavaṅga* sowie *yūthi* und *sephālikā*. Mit wohlriechenden,
 weißen und roten Blüten [und] mit *kulas* erweise man Ehre.
 Zu „mit *kulas*“: [die Bedeutung] ist vom Lehrer (*guru*) zu erfahren.³⁵³

348 *barbarī*, *aparājītā* – feminine Akkusative (vgl. PuCi +3.43, 4.46d)? Edgerton 1970: I, §9.20.

349 Im New. wird das erste Versviertel in Beziehung zu 4.62cd gesetzt: „Durch das Ausführen einer *pūjā* nach Vorschrift am achten Montag [und] vierzehnten Montag, erlangt man die Erfüllung dessen, was man sagt“ (*aṣṭamīthīsa caturdaśīthīsa vidhānāthe pūjā yāñāna thava vacanayā siddhi juyuva*).

350 *argha* – auch *arghya* (vgl. Variante Ms. I): ein Guss aus einem speziellen Gefäß (*arghapātra*) aus Wasser und weiteren, je nach Tradition wechselnden, Zutaten. Im TBhS wird aus dem *Nīlatantra* eine Aufstellung für die Bereitung eines *arghyapātra* in der *nityapūjā* im Zusammenhang mit der Verehrung der im *sūryamaṇḍala* befindlichen Göttin zitiert (*kuśītam oḍrapuṣpaṃ ca kulapuṣpaṃ kuśājalam | akṣatāmś ca tathā tāmre kṛtvā cārghyaṃ nivedayet || [...] kuśītaṃ raktacandanam | kulapuṣpam ārtavam* TBhS 1940: 137^{10–12, 13}).

351 *sandhikā tritaya* – anderer Ausdruck für *trisandhyā*? Im New.: „drei Arten *saṃtisvalasvāna*“ (*saṃtisvalasvāna svatājātaṃ*).

352 *marūbaka* – m.c. für *marubaka*.

353 *kulaīḥ* – Im New. wird der Kommentar gleich in die Übertragung von 4.68cd einbezogen: „All diese Blüten sind der Gottheit auf die vom Lehrer dargelegte Art zu opfern“ (*thvate svāna sakalyaṃ guru bodhita mārgana devatāyāke chāya*).

thana nilasarasvatīyāke svāna chāyayātā prakāra lhāya tañā — aṣṭamīthiṣa caturdaśīthiṣa vidhānathe pūjā yānāna thava vacanayā siddhi juyuva-4.62c-63b- jīta-pholasvāna bahula raktacandana alakapāta toyu apalhātsivāna thvate svāna sakalyam chāya-4.63- sitapholayā svānamālā dayakam chāyāna chāgadāna biyā phala lāka | nityapūjāsa jatnapūrvakana argha biya māla-4.64- sakale svānaṣaṃ śreṣṭha juva hyānu caolasvāna sitapholasvāna śalachi hala du palesvāna bahulasvāna netājātaṃ lutesvarasvāna netājātaṃ-4.65- bakapuspasvāna vakasibu apabu kaneholasvāna saṃtisvalasvāna svatājātaṃ jilasvāna pātakābu jayantisvāna-4.66- byālapāta maluvakasvāna munipuspasvāna keśarasvāna vasantasvāna nitājātaṃ kāsibu-4.67- dhavanasvāna lavaṇasvāna jithisvāna pālijātasvāna nasāka svāna dhāko toiva una dhāko hyānu una svāna dhāko thvate svāna sakalyam gurubodhita mārgana devatāyāke chāya-4.68-
 -4.62c sarasvatī° f₁ : °sarasvatī° F₃; prakāra F₃; prakāla f₁; 4.62cd caturddaśī° f₁ : caturdaśī F₃; vidhānathe F₁F₂F₆; vidhānatheṃ F₃; vidhānathya F₄; 4.63 juyuva F₃F₆; juiva F₁; juyu F₂; juio F₄; sakalyam f₁ : sakaleṃ F₃; 4.64 sitapholayā svānamālā F₃; sitpholayā svānamālā F₂; sitapholasvānayā mālā F₁F₆; sitaphorayā svānamālā F₄; argha bi[... F₆; biya māla F₁F₂ : biya mālya F₃; biya māra F₄; 4.65 sakale F₁ : sakala f₂ : sakaleṃ F₃; ...]ṅu caola° F₆; caola° F₁F₂F₃F₆; cavala° F₄; śalachi F₁F₆; śatachi F₂F₃; śarachi F₄; pale° f₁ : palya° F₃; palesvāna[... F₆; bahula° F₁F₄ : bahura° F₂F₃; lutesvara° F₁F₂F₃ : luteśūla° F₄; ...]rasvāna netājātaṃ F₆; netājātaṃ f₁ : netājātasam F₃; 4.66 saṃtisvala° F₁F₂F₆; saṃtisola° F₃; saṃtriśvala° F₄; jilasvāna f₂ : om. F₁F₃F₆; 4.67 keśara° F₂F₃; kesara° F₁F₆; keśāla° F₄; 4.68 dhavana° F₁F₄F₆; dhaona° F₂; dhava° F₃; pālijāta° F₁F₂F₃F₄; pārijāta° F₆.

|| atha niṣiddhāni || triśaktiratne³⁵⁴ ||

°ratne ABE^{et al.} : °ranne B^{et al.} : °tantre I.

4.69 tulasīmālatīvarjyam puṣpaṃ dadyāt prasannadhīḥ ||

|| kulacūḍamaṇāv³⁵⁵ api ||

varjayen mālatīpuṣpaṃ varjayet tulasīdalām ||

thana chāya mateko lhāya tañā — tulaśī mālatī thva svāna nitā chāya mateva-4.69-
 4.69 nitā f₁ : nitām F₃.

|| athordhvāmnāye || vāmakeśvaratantre³⁵⁶ ||

athorddhāmnāye ABE^{et al.} : athorddhāye I.

4.70 mandāraṃ pārijātaṃ ca vaśyasaubhāgyadāyakaṃ |

pītajātī sarvakāmaṃ viśeṣastambhane hitam ||

70d viśeṣa° ABI^{et al.} : viśeṣaḥ E.

4.71 kharjūrapuṣpaṃ jātī ca kundaṃ śrīvrddhidāyakaṃ |

bandhūkaṃ mokṣasaubhāgyaṃ javā ca tripurāpriyā ||

71d javā ABE^{et al.} : japā I.

4.72 utpalaṃ dhanavrddhiṃ ca padmaṃ pauṣṭikam eva ca |

72a °vrddhiṃ AEI^{et al.} : °vrddhiṃ B^{et al.}.

punnāgaṃ sarvasampattim babhrūkaṃ dhanahānikam ||

72c °sampattim ABE^{et al.} : °sampattir I; 72d vabhrūkaṃ AB^{et al.} : vabhrukam E : vavrukam I.

4.73 kahlārōllāsavrddhiṃ ca ketakīm ca vivarjayet |

73a kahlārōllāsa° corr. PuCi 1966 : kahlādohlāsa° AB^{et al.} : kahlālohllāsa° E : kahlādohlāsam I.

†muhūśt ca niṣphalaṃ jñeyaṃ mallikā duḥkhadāyikā ||

73a muhūśt ABE^{et al.} : madguś I; 73d duḥkha° ABI^{et al.} : duṣkha° E.

354 Wahrscheinlich sekundär aus TBhS (1940: 179₂₅) zitiert.

355 Nicht identifiziertes Zitat. Im TBhS (1940: 179₂₂) wird dieser Halbvers mit der Referenz *haragaurī-samvāde* zitiert.

356 Nicht identifiziertes Zitat.

Nun die untersagten [Blüten]; im *Triśaktiratna*:

4.69 Außer *tulasī* und *mālatī* kann man [jede] Blüte mit klarem Geist geben.

Auch im *Kulacūdāmaṇi*:

Man meide die *mālatī*-Blüte, man meide das *tulasī*-Blatt.

Nun [die Blüten] in der aufwärts gerichteten Tradition (*ūrdhvāmnāya*);³⁵⁷ im *Vāma-keśvaratantra*:

4.70 *Mandāra* und *parijāta* gewähren Gefügigmachen und Wohlergehen.³⁵⁸ *Pītajātī* [gewährt] jeden Wunsch, ist in besonderen Fällen von Unbeweglichmachen gut.

4.71 *Kharjūra*-Blüte und *jātī*, *kunda* gewähren das Wachstum des Wohlstands. *Bandhūka* [gewährt] Befreiung und Wohlergehen³⁵⁹ und *javā* ist *Tripurā* lieb.

4.72 Und *utpala* [gewährt] Wachstum von Reichtum wie auch *padma* Gedeihen. *Punnāga* [gewährt] alle Reichtümer, *babhrūka* [verursacht] Verlust von Reichtum.

4.73 *Kahlāra* seinerseits steigert Freude,³⁶⁰ *ketakī* andererseits vermeide man. Und *muḥu?* ist als wertlos bekannt,³⁶¹ *mallikā* gewährt Leid.

357 Im New. werden diese Regeln hier der *kāmyapūjā* zugeordnet (*kāmanāparasa svāna chāya teko*).

358 Im New. wird Gefügigmachen nicht genannt.

359 Im New. wird nur Befreiung genannt.

360 Im New. wird das Verdienst anders interpretiert: „Durch das Opfern von *kahlālasvāna* entsteht freudvolles Wachstum“ (*kahlālasvāna chāyāna ānandapūrvakana vṛddhi juiva*).

361 *muḥuś ca nisphalaṃ jñeyam* – fehlende Kongruenz der Kasus, *muḥu* ist zudem kein identifizierbarer Blütenname. Textdefekt ist wahrscheinlich. Ins New. wird *muḥu* als *malisvāna* übertragen.

- 4.74 campakaḥ putrakāmas tu trisandhyā duḥkhamocakā |
74a campakaḥ E : campako ABE^{et al.}; °kāmas ABE^{et al.} : °kāman E; 74b °samdhyā ABE^{et al.} : °samdhya E;
duḥkha° ABE^{et al.} : duḥkha° E; °mocakā ABE^{et al.} : °dāyikā I.
droṇaṃ mokṣam avāpnoti sevantī sarvasiddhidā ||
- 4.75 sephālikā jayakarī karṇikā vṛddhidāyikā |
75b vṛddhi° AEI^{et al.} : vṛddhi° B^{et al.}.
kumudaṃ prītidaṃ caiva sudarśanadhanapradam ||
75c prītidaṃ ABE^{et al.} : prītikaṃ I.
- 4.76 kuruṇṭhaṃ siddhisubhāgyaṃ nīladravyaṃ tu hānikam |
76a kuruṇṭhaṃ I : kuruṇṭha ABE^{et al.}.
damaṇaṃ sarvasampattiṃ bilvapatraṃ parāpriyam ||
76c °pattiṃ corr. PuCi 1966 : °patti ABE^{et al.} : °pattir I.
- 4.77 nirgandhotkaṭagandhaṃ tu varjayec cakrapūjane |
77b varjjayec ABE^{et al.} : varjanīyac I.
kṛṣṇāparājītā mṛtyuḥ pūtāmālī tathaiva ca ||
77cd mṛtyuḥ pūta° ABE^{et al.} : mṛtyur yūtha° I.
- 4.78 mallikānāmasaṃjñā yā duḥkhadā mṛtyudā sadā |
78b duḥkhadā EI^{et al.} : duḥkhadā A^{et al.} : duḥkharat B.
tjhaḍiṭ vyādhipradāś caiva keśayuktaṃ ca hānikam ||
78c jhaḍi A : ṛḍi BE^{et al.} : mṛti I; °pradāś ABE^{et al.} : °pradā E; 78d °yuktaṃ E : °yuktaś ABE^{et al.} : °yuktāś I.
- 4.79 krimiyuktaṃ mahābhīti rājadaṇḍamahadbhayaṃ |
79a °yuktaṃ I : °yukta° ABE^{et al.}.
ity etat puṣpamāhātmyaṃ jñātvā śrītripurāṃ yajet ||
79c etat ABE^{et al.} : etan E; 79d yajet ABE^{et al.} : jayet E.

uddhāmnāyayāke kāmanāparasa svāna chāya teko lhāya taṇā — vakasibu pālijāta-
svāna chāyana tavadhaṇa bhāgya lāiva | ajulasvāna chāyāna sampūrṇa kāmanā dhāko
lāṇāva viśeṣana stambhanaṣa hita juo-4.70- khajulaseyā bu chāyāna jilasvāna chāyāna
bhoyusvāna chāyāna lakṣmī bādharapiva | sitapholasvāna chāyāna mokṣa onio | jita-
pholasvāna chāyāna bhavāni rasatāyu-4.71- upholasvāna chāyāna dhana dayu | pale-
svāna chāyāna pustika juyu | chasibu chāyāna sampatti dayu | vabhṛūkasvāna chāyāna
dhanahāni juyu-4.72- kahlālasvāna chāyāna ānandapūrvakana vṛddhi juiva | ketakī-
svāna juko chāya mateva | malisvāna chāyāna nisphala juiva | mallikāsvāna chāyāna
duḥkha da'iva-4.73- capasvāna chāyāna putraprāpta juyu | tisvalasvāna chāyāna
duḥkha phuyiva | pātākābu chāyāna mukti lāyiva | sevantīsvāna chāyāna sakala-
bhanam siddhi juyiva-4.74- sephālibu chāyāna jaya juyu | luṃtesulasvāna chāyāna
bādhalapiva | cavalasvāna chāyāna prasanna juyiva dhana dayiva-4.75- kolotasvāna
chāyāna siddhi dayāva bhāgya dayiva | ocu nadhāo svāna chāyāna hāni juyiva |
dhavanasvāna chāyāna anega sampatti dayu | [belapatra chāyāna devī rastāyu]-4.76-
na madu svāna phācina nadhāva svāna cakrapūjāsa julaṇāo chāya mateva | hāku
apalhātīsvāna chāyāna mṛtyu juyu-4.77- jhintīsvāna chāyāna vyādhi dayu | saṃgu du
svāna chāyāna hāni juyiva-4.78- kilakāla du svāna chāyāna rājadanda ādīpana tao-
dhaṃ bhaya dayiva | thvaguli vandhana svānayā mahimā siyāva ūrdhāmnāyapūjā
yāya māla-4.79-

4.70 tavadhaṇa f₁ : taodhaṇa F₃; hita F₃ : hitana f₁; 4.71 jila° f₁ : jilako° F₃; chāyāna bhoyu° F₃ :
bhoyu° f₁; bādharapiva F₁F₆ : bādhalapio F₂ : vasalapiva F₃ : bādharapiva F₄; onio F₂F₃ : vāniva F₁F₆ :
oniva F₄; vāniva | jil... F₆; 4.72 uphola° F₂F₃F₄ : uphala° F₁; palesvāna chāyāna f₁ : palyasvāna chāyā-

- 4.74 *Campaka* seinerseits [erfüllt den] Wunsch nach einem Sohn, *trisandhyā* befreit vom Leid. [Was] *drona* [betrifft], erreicht man Befreiung, *sevanti* gewährt Erfolg von allem.
- 4.75 *Sephālikā* bewirkt Sieg, *karṇikā* gewährt Wachstum. Und auch *kumuda* gewährt Freude, gewährt Schönheit und Reichtum.³⁶²
- 4.76 *Kuruṅṭha* [gewährt] Erfolg und Wohlergehen, blaues Material³⁶³ jedoch bringt Verlust. *Damana* [gewährt] alle Reichtümer, das *bilva*-Blatt ist Parā lieb.
- 4.77 Die nicht duftende und die besonders stark duftende [Blüte] aber meide man in der *cakrapūjā*.³⁶⁴ Dunkle *aparājītā* [bedeutet] Tod, wie auch *pūtamālī*.
- 4.78 Die mit dem Namen *mallikā* bezeichnete ist immer leidbringend und todbringend.³⁶⁵ Und auch *jhaḍī*³⁶⁶ bringt Gebrechen und die mit Haaren versetzte [führt zu] Verlust.
- 4.79 Die von Insekten befallene [Blüte bedeutet] große Furcht, [nämlich] große Gefahr von Bestrafung durch den König. Die Bedeutsamkeit der Blüte in dieser Weise kennend, opfere man der glückseligen Tripurā.

362 *sudarśanadhanapradam* – ein weiterer Textdefekt? Der Textumgebung entsprechend erwartet man die Nennung eines Blütennamens und eines Resultat. Die Lesung *sudarśanam dhanapradam* würde jedoch gegen das Metrum verstoßen, zudem ist *sudarśana* kein identifizierbarer Blütenname. Hier wurde *sudarśana* im Sinne von *sudarśanatā* aufgefasst (Vorschlag A. Sanderson).

363 New.: „blaue, duftende Blüte“ (*ocu nadhāo svāna*). Binod Raj Sharma führte in einem Gespräch am 04.03.2007 die Bedeutung von *niladravya* als unrechtmäßig beschafftes Geld („Schwarzgeld“) an.

364 *cakrapūjane* – Verehrung eines *cakra* oder *maṇḍala*. Für die verschiedenen Bedeutungen, die der Ausdruck in unterschiedlichen tantrischen Traditionen besitzt s. Brunner et al. (2000-*: s.v.). Zwei dieser Bedeutungen könnten hier zutreffen: Nach dem *Yoginīhrdaya* wird der Kult der 64 Yoginīs, die im und um das *śrīcakra* verehrt werden, als *cakrapūjā* bezeichnet. Dem *Kubjikāmata-tantra* zufolge bezeichnet der Begriff allgemein die Verehrung von Gottheiten, *gurus* und *pīṭhas* in *maṇḍalas*. In dieser *pūjā* sollen neben den normalen *upacāras* auch ein Gefäß mit Alkohol (*alipātra*) und Menschenfleisch dargebracht werden.

365 4.77d–78b wird nicht ins New. übertragen.

366 *jhaḍī vyādhīpradās* – oder *ṛḍi vyādhi*^o (var. BE^{et al.})? Fehlende Kongruenz und unklare Bedeutung, wahrscheinlich Textdefekt. Im New. wird *jhaḍī/ṛḍi* als *jhintivāna* wiedergegeben (s. Skt. *jhintī*).

yāna F₃; 4.73 kahlāla° F₁F₃F₄; kanhāla° F₂; da'iva F₃F₄; dayuva F₁; dayu F₂; 4.74 capa° F₁F₂; campā° F₃F₄; °prāpti F₂F₃; °prāpta F₁F₄; tisvala° F₁F₄; tisola° F₂F₃; 4.75 sephāli° f₁; sephāri° F₃; lumtesula° F₁; lutesura° F₂; lutesvara° F₃; lumtesūla° F₄; bādhalapīva F₃; bābādhalapīva F₁; || lakṣmī bādhalapīo F₂; dhana bādharapīva F₄; cavala° corr. : capa° f₁; cava° F₃; 4.76 kolota° F₂F₃F₄; kolata° F₁; dayiva F₃; juyiva F₁; dayio F₂; dayuva F₄; dhavana F₁F₃; dhaona° f₂; belapatra chāyāna devi rastāyu F₂; om. F₁F₃F₄; 4.77 na madu f₂; ne madu F₁F₃; julānāo F₂; om. F₁; julānāo F₃; julānāva F₄; 4.78 saṃgu du F₂; saṃgu F₁F₃F₄; 4.78 saṃgu du svāna[...]yu || F₂; 4.79 taodham F₃; tavadhaña F₁; tavadham F₄; siyāva F₃F₄; seyāva F₁; siyāo F₂; ūrdhāmnāya° f₂; ūddhāya° F₁F₃; 4.79 °danda ā[...] || thvā° F₂.

|| jñānārṇave³⁶⁷ ||

- 4.80 javāpuṣpair maheśāni pūrvavat pūjayec chivām |
80b pūrvavat ABI^{et al.}; pūrvavan E.
māsamātreṇa hantya eva pātakam śatajanmajam |
80d °janmajam AE^{et al.}; °janmakam BI.
- 4.81 saubhāgyavān bhaven mantri tripurāyāḥ prasādataḥ ||
śvetapuṣpair maheśāni mahadbhiḥ pūjayen naraḥ |
- 4.82 nāśayet pātakam sarvaṃ triṃśajjanmabhavaṃ priye |
māsamātreṇa sakalam mokṣam tasya kare sthitam ||
82d tasya ABE^{et al.}; kasya I.
- 4.83 bandhūkakusumair devīm māsamātram prapūjayet |
trilokam vaśagam tasya sarvapāpaṃ dahed budhaḥ ||
- 4.84 bilvapatraiś ca jalajaiḥ sahaiva paripūjayet |
84b sahaiva corr. Jñānārṇavatāntra 1.111b : satyaiś ca Mss.
pūrvavat parameśāni māsamātram prasannadhīḥ |
- 4.85 samṛddhivān bhaven mantri sarvapāpaṃ haret sadā ||
85a mantri ABI^{et al.}; mantri E.
mallikāmālatījātīkundaś ca śatapatakaiḥ |
- 4.86 śvetotpalasuśītaiś ca pūjayen māsamātrakam ||
kulācārakrameṇaiva pātakam śatajanmajam |
86d °janmajam AE^{et al.}; °janmakam BI^{et al.}.
- 4.87 brahmahatyādijanitam nāśayen nātra saṃśayaḥ |
muktis tasya kare devi vācā jīvasamo bhavet ||
87d jīva° ABE^{et al.}; kīra° I.
- 4.88 agastya†prāṇa†bandhūkajavāraktotpalaiḥ priye |
pūrvakrameṇa sampūjya māsam ekam prasannadhīḥ |
- 4.89 pātakam nāśayen mantri sāksāt kāmasamo bhavet ||
89b °samo ABI^{et al.}; °samā E^{et al.}.
campakaiḥ pāṭalair devi bakulair nāgakeśaraiḥ |
89c pāṭalair BEI; pāṭalair A^{et al.}.
- 4.90 bakulaiḥ sinduvāraiś ca pūjayet pūrvavat kramāt ||
90b pūrvavat ABI^{et al.}; pūrvavan E^{et al.}.
saubhāgyam atulam tasya māsamātreṇa jāyate |
- 4.91 pāpaṃ vināśayed devi yadi janmasahasrajam ||
91b °sahasrajam corr. Jñānārṇavatāntra 17.118a : °sahasrakam Mss.

367 Jñānārṇavatāntra 17.102c–118b. Wahrscheinlich sekundär aus TS (1985: 447₁₄–448₂) zitiert.

Im *Jñānārṇava*[*tantra*]:

- 4.80 Ehrt man Śivā wie zuvor [beschrieben]³⁶⁸ mit *javā*-Blüten, große Herrin, zerstört man innerhalb nur eines Monats das in hundert Geburten geschehene Vergehen.
- 4.81 Durch die Zufriedenheit (*prasāda*) der Tripurā wird derjenige, der den [rechten] *mantra* kennt, mit Wohlergehen ausgestattet.
- Ein Mensch, der mit großen weißen Blüten [Śivā] ehrt, große Herrin, beseitigt
- 4.82 das gesamte in 30 Geburten begangene Vergehen, [meine] Liebe.
Innerhalb eines Monats ist die vollständige Befreiung zum Greifen nahe.
- 4.83 Verehrt er nur einen einzigen Monat lang die Göttin mit *bandhūka*-Blüten, verbrennt der Weise die gesamte Verfehlung [und] die drei Welten sind ihm gefügig.
- 4.84 Und verehrt man [die Göttin] mit *bilva*-Blättern zusammen mit im Wasser wachsenden [Blüten], wie zuvor [beschrieben], für nur einen Monat mit
- 4.85 klarem Geist, wird der, der [dafür den rechten] *mantra* kennt, mit Fülle ausgestattet³⁶⁹ [und] macht alle Verfehlung für immer zunichte.
- Und ehrt er [die Göttin] mit *mallikās*, *mālatīs*, *jātīs*, *kundas*, *śataptrakas*
- 4.86 und den herrlich kühlen *utpalas* für nur einen Monat
- nach eben der Methode des *kulācāra*, beseitigt er das in einhundert Geburten
- 4.87 begangene Vergehen, das auf Brahmanenmord usw. zurückgeht, daran gibt es keinen Zweifel. Die Befreiung wird zum Greifen nahe, Göttin, er wird hinsichtlich der Sprache dem Bṛhaspati gleich.³⁷⁰
- 4.88 Hat man, [meine] Liebe, mit *agastyas*, *prāṇas*,³⁷¹ *bandhūkas*, *javās* und roten *utpalas* [die Göttin] nach zuvor [genannter] Methode für einen Monat in klarem Geist be-
- 4.89 ehrt, beseitigt derjenige, der den [rechten] *mantra* kennt, Vergehen [und] wird wie Kāma selbst.³⁷²
- Wer mit *campakas*, *pāṭalas*, *bakulas*, *nāgakeśaras*,
- 4.90 *bakulas* und *sinduvāras*, Göttin, nach zuvor genannter Methode [die Göttin] ehrt,
- 4.91 für den entsteht nach nur einem Monat unvergleichliches Wohlergehen. Er vernichtet Verfehlung, Göttin, selbst wenn sie aus eintausend Geburten stammt.³⁷³

368 Das 17. Kapitel des *Jñānārṇavatāntra* behandelt die Verehrung des *śrīcakra*.

369 *saṃṛddhivān* – „*saṃṛddhivant* Adj. fehlerhaft für *saṃṛddhimant*“ (Böhlingk 1998: s.v.).

370 *vācā jīvasamo* – im New. bekürzt: „dem Bṛhaspati gleich“ (*bṛhaspatio uti juyiva*). Dattātreyānandanātha (2004: 49) übersetzt ins Hindi: „Seine Ausdrucksweise wird dem Bṛhaspati gleich“ (*uskī bāñī bṛhaspati ke samān ho jāti hai*).

371 *prāṇa* – verderbt aus *bāṇa* (vgl. *Jñānārṇavatāntra* 17.115); nicht ins New. übertragen.

372 New.: „der Gestalt nach dem Gott Kāma gleich“ (*rūpana kāmadevao uti juyiva*). Nach Dattātreyānandanātha (2004: 50), wird man „jemand, der eine solch anziehende Persönlichkeit wie der Gott Kāma hat“ (*kāmdev ke sadṛśa ākarṣak vyaktittva vālā ho jātā haiṃ*).

373 New.: „...nachdem die Verfehlung, die in hundert Geburten begangen wurde, beseitigt ist, gibt es großes Glück (*dolachi janmana yāñā pāpa phunānālī taodhana bhāgya juyiva*).

jitapholasvāna lālachito nirantarana chālasā śalachi janmayā pāpa kṣaya juyuva | tava-
dhaṇa pāpa phuyuva-4.80–81b- toyu una svāna dhāko chāyāna śūyagula janmana
yāko pāpa phunāva amomhayā lāhātisa mukti coniva-4.81c–82- sitapholasvāna lāla-
chito yanakaṃ chālasā saṃpūrṇa pāpa kṣaya jusenali trailokya vaśya juyiva-4.83-
byālapāta chāyāna lakhasa jāyalapako svāna lālachito nirantarana chāyana saṃpūrṇa
pāpa kṣaya jusenali aneka saṃpati dayiva-4.84–85b- mallikāsvāna hyānu jilasvāna
jilasvāna bhoyusvāna śrachi hala du palesvāna uphalasvāna thvate svāna sakaleṃ lāla-
chito nilantarana chālasā kulācārakramana chāyāna śrachi janmana yānā pāpa kṣaya
jusenali-4.85c–86- brahmahatyā ādipana pāpa nāsa juyiva | amomhayā lāhātisa
mukti coniva | vacanana bṛhaspatio uti juyiva-4.87- agastyapuṣpa sitapholasvāna jita-
pholasvāna hyānu upholasvāna thvate svāna nhapā lhānā kathana lālachito nirantara-
na chāyāna pāpa saṃpūrṇa kṣaya jusenali rūpana kāmadevao uti juyiva-4.88–89b-
capasvāna pātulasvāna bahulasvāna rūpasvāna-4.89cd- hyānu bahulasvāna bosighāli-
svāna thvate svāna lhānā kathana lālachito nirantarana chāyāna dolachi janmana
yānā pāpa phunānali taodhaṇa bhāgya juyiva-4.90–91b-

4.80–81b śalachi F₄ : śatachi F₂F₃ : śachi F₁; janmayā F₁F₂F₃ : jātmayā F₄; juyuva F₃ : juyi F₁ : juyū f₂;
phuyuva F₁ : phuyu F₂ : phuiva F₃ : phuyuo F₄; 4.81c–82 toyu f₁ : toyiva F₃; 4.83 yanakaṃ F₃ : om. F₁ :
nirantarana F₂ : nilantarana F₄; vaśya f₂ : vasya F₁F₃; 4.84–85b jāyalapako[... ..]yam chā-
yāna F₃; lālachito nirantara F₂ : lachito F₁ : chāyāna lālachī nilantalana F₄; 4.85c–86 śrachi hala du
F₁F₄ : śratachi hala du F₂ : śatachi hala duvagu F₃; uphala° F₁F₄ : uphola° F₂F₃; nilantarana F₄ :
nilantara F₁F₂; lālachī[...] kulā° F₃; ...]rakramana F₆; śrachi f₁ : śatachi F₃; jusenali F₃ : juyānali F₁F₆
: jusenali f₂; 4.87 nāsa f₂ : nāsa F₁F₃F₆; juyiva F₁F₆ : juyū F₂ : juyuva F₃ : jui F₄; 4.88–89b uphola°
F₁F₂F₃F₆ : uphala° F₄; pāpa saṃpūrṇa F₄ : saṃpūrṇa F₁F₃F₆ : saṃpūrṇa pāpa F₂; °devao F₂ : °deva
F₁F₆ : °devāo F₃ : °deo F₄; uti f₁ : utiṃ F₃; 4.89cd capasvāna f₁ : capasvā F₃; 4.90–91b bosighāli° F₂F₃
: bosighāri° F₁F₆ : bosighvāri° F₄; kathana f₁ : kathanam F₃; phunānali F₁F₆ : kṣaya jusenali F₂ :
kṣaya jusenāṃli F₃ : phusali F₄; juyiva F₃F₆ : juyuva F₁ : juyū f₂.

|| atha niṣiddhāni || tatraiva³⁷⁴ ||

puṣpaiḥ paryuṣitair devi nārcayet svarṇakair api |

4.92 nirmālyabhūtaiḥ kusumair ucchiṣṭaiḥ parameśvari ||

92a kusumair AB^{et al.} : kusumar E; 92b ucchiṣṭaiḥ AI^{et al.} : ucchiṣṭaiḥ B^{et al.} : ucchiṣṭhaiḥ E.

|| vārāhītantre³⁷⁵ ||

palāśakāśakusumair nārcayed dūratas tyajet |

92d nārcayed AB^{et al.} : arccanam E.

4.93 dhātrītamāljaiḥ patraiḥ tulasīdvitayais tathā |

93a patraiḥ AB^{et al.} : patrais EI.

pūjanāt pātakī ca syād indrasyāpi harec chriyam ||

93c pūjanā[... ..]kī B; ca AEI : ce B^{et al.}.

4.94 tripurāpūjane varjyā tulasī sarvadā budhaiḥ |

94a °pūjane AB^{et al.} : °pūjana E : °pūjaye I.

tulasīghrāṇamātreṇa kruddhā bhavati sundarī ||

thana chāya mateko svāna lhāya taṇā — osi juyāo coṇa svāna dhāko chāya dhuṇa svā-
na-4.91- ithimithi svāna dhāko lāhābu kāsibu-4.92- abalayā hala silhālahala tulaśī

374 *Jñānārṇavatantra* 18.18c–19b. Wahrscheinlich sekundär aus TBhS (1940: 207₃₀–208₁) oder TS (1985: 340_{21–22}) zitiert.

375 Wahrscheinlich sekundär aus TS (1985: 340_{23–26}) zitiert.

Nun die untersagten [Blüten]; eben dort:

- 4.92 Mit Blüten, die über Nacht gestanden haben, Göttin, erweise man nicht Ehre, selbst wenn sie aus Gold sind, [auch nicht] mit Blüten, die *nirmālya* geworden, also übrig geblieben (*ucchiṣṭa*) sind, höchste Herrin.³⁷⁶

Im *Vārāhītantra*:

- 4.93 Mit Blüten von *palāśa* und *kāśa* erweise man nicht Ehre, man lasse [sie schon] von ferne weg. Und durch die Verehrung mit Blättern, die an *dhātrī* und *tamāla* wachsen, sowie mit den beiden *tulasī*, würde man zum Frevler. Sogar der Wohlstand eines Indra würde zunichte.³⁷⁷
- 4.94 In der Verehrung der Tripurā ist *tulasī* von den Weisen immer zu meiden. Allein durch den Geruch von *tulasī*, wird Sundarī zornig.

376 New. verkürzt: „Alle verwelkten Blüten, schon geopfert Blüten, alle rituell verunreinigten Blüten“ (*osī juyāo coṇa svāna dhāko chāya dhuṇa svāna ithimithi svāna dhāko*).

377 New.: „Wenn man [diese Blüten] opfert, wird man ein Frevler, der Reichtum würde wie der Indras vernichtet“ (*chālasā pātaki juyiva indrayā thim sampattiṃ phuyu*).

nitājātaṃ thvate svāna sakalyaṃ chāya mateva | chālasā pātaki juyiva indrayāthiṃ
sāmpattiṃ phuyu-4.93- viśeṣana tulaśī chāya mateva | tulaśī na tuñāva mātraṇa
devatā phācina tama cāva-4.94-

4.91 chāya dhuṇa svāna f₁ : om. F₃; 4.93 abalayā F₁F₂F₃F₆ : ambalayā F₄; silhāra° F₃ : sidhāla° F₁F₆ :
sinhāla F₂ : silhāla° F₄; mateva f₁ : mateo F₃; pātaki juyiva F₃ : pātaki juyi F₂ : pātaki juyuva F₄ : om.
F₁F₆; phuyu F₁F₆ : phala layiva F₃ : hala layiva F₄ : julasāṃ hala layio F₂; 4.94 viśeṣana f₁ : viśeṣana
F₃; chāya mateva F₃ : mateva F₁F₆ : chāya mateo f₂; tuñāva mātraṇa F₃ : tuñāna F₁F₆ : tuñā mātrana
f₂; phācina tama cāva F₄ : tama cāva F₁F₆ : phācina tama cāo F₂ : phacinaṃ ta cāva F₃.

|| kaulāvalīye³⁷⁸ ||

kaulāvalīye corr. TBhS 1940: 181₁₈ : kaulālavīye Mss.

4.95 bhairavīsundarītārābrahmaviṣṇuvivasvatām |

95b °vi[... ..m] B.

tulasīvarjitā pūjā sā pūjāviphālā bhavet ||

95d pūjāviphālā AB^{et al.} : pūjā'viphālā E : pūjā niḥphālā I.

atra bhairavīsundarītārāprasāṅge brahmaviṣṇuvivasvatām pūjā tulasīvarjitā aviphālā
saphalety arthaḥ || na tu kevalābrahmaviṣṇvādīpūjane || tantrasārakārasvaraso³⁷⁹ 'py
evam || tulasīniśedhas tu divyavīraparam iti tārābhaktisudhārṇave³⁸⁰ || tac cintyam ||
divyavīrayor eva niśiddhapratīpādakavacanābhāvāt ||

°tārāpra[s.hma]° B; °prasāṅge AB^{et al.} : °prasāṅga I; °viṣṇvādīpūjane AB^{et al.} :
°viṣṇuvivasvadīpūjane E; °svaraso 'py evam || AB^{et al.} : °svaraso py evam E : °svarayor ity evam || I;
°niśedhas I : °niśedhan AB^{et al.}; tārābhakti° E : tārābhakta° AB^{et al.}.

bhairavī sundarī tārā brahmā viṣṇu sūrya thvate devatāpanisa pūjāsa tulaśī gvala-
nḥuṃ chāya mateva-4.95- thva khumha devatāpanisa gvara muñāva tantrayā matha-
na pūjā yāya mālañāo tulaśī gvalanḥuṃ chāya mateo | kevala brahmā viṣṇu ādīpana
pūjāsa tulaśī chāya teo | tulaśī chāya mateoguli tavadhāna śāktamhāna dhaka lhāla ||

4.95 [... F₆; sūryya tho[...]śī gva° F₃; +4.95 gvara F₁F₄ : gvala F₂ : gola F₃; tantrayā ma[...]ñāo tulaśī F₃;
mālañāo F₂ : mālañāo F₁F₄; gvalanḥuṃ f₁ : golanhuṇa F₃; chāya teo F₄ : chāya mateva F₁F₃ : chāya
mateo F₂; śāktamhāna dha[...] F₃.

4.96 kṣetre pāsūpate pade himavato guhyeśvarīsannidhau

96 om. E^{et al.}; 96a himavato AI^{et al.} : himavate B.

bhrājadbhānūnibhapatāpanṛpate rāje 'tisaukhyāspade |

96b °nibha° corr. : °nibhe Mss.

kṣṇācāryasutaḥ satām iha vinā kaṣṭena vāñcchāptaye

96c BI^{et al.} : {{.ivāhiu ..}}«satām iha vinā kaṣṭena vāñcchāptaye» A.

māyāsīmha imam manojñam akaroc chrīpuṣpacintāmaṇim ||

96d BI^{et al.} : imam{{... ..}}_{manojñam} akaroc A.

4.97 iśaddoṣānviṭaṃ granthaṃ satkaviḥ kiṃ na manyate |

97 om. E^{et al.}; 97a iśad° I^{et al.} : iśad° AB.

sakalankaṃ yathā loke sudhāṃṣuṃ sukṛtī janaḥ ||

|| iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturthaprakāśaḥ samāptaḥ ||

iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturthaprakāśaḥ samāptaḥ I : iti śrīśrīpratāpamallabhūpakārite {{... ..}}te
puṣpacintāmaṇau caturthaprakāśaḥ samāptaś cāyaṃ granthaḥ A : iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturthapra-
kāśaḥ samāptaḥ B : iti śrīpuṣpacintāmaṇau caturtha E.

378 Wahrscheinlich sekundär aus TBhS (1940: 181₂₁₋₂₂) zitiert.

379 iti aviphālā saphalā ity arthaḥ | tena bhairavyādīpūjāyām tulaśī saidaiva tyajyā pūrvavacanāt | itarāsān
tu[m] pūjāyām tadasattve sattve vā na doṣaḥ, TS 1985: 341₂₀₋₂₂.

380 tulasīvarjitaiḥ [Komm. zu Zitat aus Kālitantra, vgl. PuCi 4.52d] iti divyavīraparam, TBhS 1940: 181₁₈.

Im *Kaulāvalīya*:

4.95 Die *pūjā* für Bhairavī, Sundarī, Tārā, Brahmā, Viṣṇu und Vivasvān (d.i. die Sonne), die ohne *tulasī* ist, diese *pūjā* bleibt nicht ohne Resultat.

Hierbei [gilt]: Die *pūjā* für Brahmā, Viṣṇu und Vivasvān, wenn sie zusammen mit (d.h. als Nebengottheiten von) Bhairavī, Sundarī und Tārā [verehrt werden], ist ohne *tulasī* nicht ohne Resultat,³⁸¹ d.h., sie ist erfolgreich. [Dies gilt] jedoch nicht in der Verehrung von Brahmā, Viṣṇu usw. allein. So auch die Präferenz [der Interpretation] des Verfassers des *Tantrasāra*. „Jedoch [gilt] das Verbot von *tulasī* nur für [*sādhaka* des] *divya*- und *vīra*[*bhāva*]“, so [heißt es] im *Tārābhaktisudhārṇava*.³⁸² Dies ist bedenklich, weil es ja keine [autoritative] Aussage gibt, die ein Verbot für *divya*- und *vīra*[*bhāva*] etabliert.³⁸³

4.96 An einem äußerst glücklichen Ort,³⁸⁴ der im sakralen Bezirk (*kṣetra*), der Paśupati geweiht ist, in der Gegend des Himālaya, in der Nähe der Guhyeśvari liegt [und] unter der Herrschaft des Königs Pratāpa steht, der wie die leuchtende Sonne ist, schuf der Sohn des Kṛṣṇācārya, Māyāsimha, den schönen [und] glückhaften *Puṣpacintāmaṇi*, damit die hier [lebenden] Guten ohne Mühe [ihre] Wünsche erreichen.³⁸⁵

4.97 Achtet denn ein wahrer Dichter ein Buch, das ein wenig fehlerhaft ist, nicht, so wie in der Welt der rechtschaffene Mensch den befleckten Mond?

So das vierte Kapitel im glückhaften *Puṣpacintāmaṇi*.

381 *aviphalā* – nur mit dieser kommentierenden Passage wird die Bedeutung des Verses 4.95 eindeutig. Neben dem dadurch festgelegten *sandhi* zwischen *pūjā* und *aviphalā*, gäbe es sonst mit *pūjā viphalā* eine zweite mögliche Auslegung, die Aussage würde ins Gegenteil verkehrt.

382 Im TBhS wird hier auf die Ergebnisse einer zuvor geführten Diskussion darum, ob die Verehrung Viṣṇus Bestandteil tantrischer Verehrung sein sollte, zurückgegriffen. Dabei wird als Kommentar zur Aussage aus dem *Ekavīrākalpa*: „Man meide viṣṇuitische Kultpraxis, man meide das *tulasī*-Blatt“ (*varjayet vaiṣṇavaṃ kalpaṃ varjayet tulasīdalā*, TBhS 1940: 152₂₃), vorgeschlagen, dass dieses Verbot für die verschiedenen mentalen Dispositionen (*bhāva*) unterschiedlich zu bewerten ist: „*sādhakas* sind von dreierlei Art, unterschieden in *divya*, *vīra* und *paśu*. Dabei ist von demjenigen, der für den *paśu*-Status bestimmt ist [zu beachten, dass] Aussagen im *Tantracūḍāmaṇi* etc. etablieren, dass die Haripūjā ein Teil [der *sādhana*] ist. Und von demjenigen, der für den *vīra*-Status bestimmt ist, sind Aussagen im *Ekavīrākalpa* etc., die die Haripūjā verbieten, anzuwenden“ (*sādhakās trividhā divyavīrapaśubhedāt | tatra paśuparatayā tantracūḍāmaṇyādivākyāni haripūjāṅgatā pratipādakāni | vīraparatayā caikavīrākalpādivākyāni haripūjāniśedhakāni niyojyāniti siddhāntarahasyam*; TBhS 1940: 153₂₁₋₂₃).

383 4.95 und Kommentar in New.: „Bhairavī, Sundarī, Tārā, Brahmā, Viṣṇu, Sūrya – in der Verehrung dieser Götter darf *tulasī* niemals geopfert werden. Wenn man diese sechs Götter gemeinsam nach tantrischer Vorschrift verehren soll, darf man niemals *tulasī* opfern. In der Verehrung von nur Brahmā, Viṣṇu etc. darf man *tulasī* opfern. [Die Vorschrift], dass [*tulasī*] nicht geopfert werden darf, ist [nur] von einem großen Śākta [zu befolgen], so wurde es gesagt“ (*bhairavī sundarī tārā brahmā viṣṇu sūrya thvate devatāpanisa pūjāsa tulasī gvalanhuṃ chāya mateva || thva khumha devatāpanisa gvara muñāva tantrayā mathana pūjā yāya mālañāo tulasī gvalanhuṃ chāya mateo | kevala brahmā viṣṇu ādipana pūjāsa tulasī chāya teo | tulasī chāya mateoguli tavadhaṇa śāktamhāna dhaka lhāla*).

384 Pant (2007: 101) hat auf einen Fehler meiner früheren Lesung hingewiesen. Anstelle des in einigen Mss. sogar durch den Zusatz eines *avagraha* verdeutlichten Ausfall des anlautenden *a*- bei auslautendem *-e*, nahm ich doppelten *sandhi* an, den ich auf *rājye + iti saukhyāspade* zurückführte.

385 In der zweiten Version des Textes lautet die Übersetzung: „schuf der Sohn Kṛṣṇācāryas, Diener des glückseligen Pratāpa, dessen Denken [ganz] auf Śiva/ā gerichtet ist, den schönen [und] glückhaften *Puṣpacintāmaṇi*.“

4 Blütenliste

4.1 Einleitung

Jeder, der einmal versucht hat, Pflanzennamen aus dem Sanskrit zu übersetzen, kennt zahlreiche Fallstricke, über die nicht zu stolpern viel Mühe und Geduld verlangt. Das Sanskrit besitzt einen reichen Schatz an Pflanzennamen mit vielen Homonymen und Synonymen. Wörterbücher sind keine verlässlichen Quellen zu deren Verhältnissen untereinander bzw. zur botanischen Taxonomie. Indologen kümmern sich meist wenig um korrekte botanische Identifikation und so wimmelt es in der Literatur vor falschen, unvollständigen oder veralteten botanischen Namen, die zusätzlich Verwirrung stiften. Auch die botanische Taxonomie ist nicht stabil. Für Fachfremde ist nur schwer zu ermitteln, welches der jeweils gültige Name einer pflanzlichen Spezies ist. Trotzdem ist die Kommunikation mit Fachleuten oder zumindest die Konsultation botanischer Fachliteratur die Ausnahme.

Selbst oder gerade wenn all diese Hürden bedacht und gemeistert sind, ist es in vielen Fällen unmöglich, Sanskritpflanzennamen eindeutig zu identifizieren.³⁸⁶ Sanskrittexte zirkulieren über große Entfernungen und lange Zeiträume. Die unterschiedlichen klimatischen Bedingungen in den verschiedenen Regionen Südasiens führen zwangsläufig zu lokaler Varianz der Identifikation. Die Flora verändert sich: Pflanzen sterben aus, neue wandern ein, was temporale Varianz bedingt. Die Namen kommen in den unterschiedlichsten Literaturgattungen vor. Die Pflanze, die ein Dichter mit einem Namen meint, muss sich nicht zwangsläufig dieselbe sein, die ein Gelehrter des Āyurveda oder ein Ritualspezialist unter derselben Bezeichnung führt. Beispielsweise wird *damanaka* in den Handbüchern zu medizinisch wirksamen Pflanzen durchgängig als *Artemisia vulgaris* L. identifiziert. Alle von mir befragten Ritualpraktiker bestreiten jedoch diese Identifikation und beschreiben eine andere Pflanze, die sich durch ihren besonderen Geruch auszeichnet.³⁸⁷ Außerdem kann man heute im Kathmandutal, wie sicherlich anderswo auch, eine großzügige Auslegung der Namen beobachten. So werden als *dhustūra* nicht nur die verschiedenen Arten der Gattung *Datura*, sondern auch die größeren Blüten der Engelstropfete – dies sind *Brugmansia*-Züchtungen – verwendet. Neben dem Hibiskus gilt auch eine andere Malvenart (*Malvaviscus arboreus* CAV.) als *javā*. Verschiedene Basilikumarten werden als *tulasī* dargebracht und verehrt. *Ketakī* wird in Nepal nicht nur abweichend von der panindischen Identifikation als *Pandanus odoratissimus* L.f. mit dessen nepalischen Verwandten *Pandanus nepalensis* ST.JOHN, sondern daneben auch als eine *Yucca*-Art identifiziert. Bei dieser Ausweitung der Begriffe ist anders als bei der aus dem Āyurveda bekannten Substitution von Spezies nicht die medizinische Wirkung einer Pflanze, sondern eher ihr Aussehen ausschlaggebend.

Aus den genannten Gründen müssen Versuche, gründlich recherchierte, umfassende und für alle Regionen, Zeiten und Textarten gültige Identifikationen zu erstellen,

386 Dazu vertiefend A. Zotter (in Druck a).

387 Bislang ist es nicht gelungen, die genaue Identität des rituell verwendeten *damanaka* zu klären (vgl. Eintrag in der unten stehenden Liste).

fast zwangsläufig zu Listen wie bei Meulenbeld (1974: 521–611; 1988) führen, in denen in den meisten Fällen mehrere, in manchen mehr als zehn botanische Äquivalente für eine Sanskritbezeichnung genannt werden. Hier wird im Gegensatz dazu der Versuch unternommen, vom Text und seiner Übertragung ins Newari ausgehend nachzuvollziehen, was die wahrscheinlichsten Identifikationen von Blüten im rituellen Gebrauch im Kathmandutal sind. Dabei wird eine eindeutige Identifikation angestrebt. Wo dies nicht gelingt, werden die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Identifikation kommentiert.

Um die üblichsten botanischen Identifikationen eines Namens zu ermitteln, wurden das fünfbandige Werk der *Arya Vaidya Sala* (AVS), der Klassiker *Pharmacographia indica* von Dymock et al. (1995), die Datenbank des Prager *Pandanus* Projektes³⁸⁸ und Syeds (1992) Werk zur indischen Kunstdichtung herangezogen. Mithilfe von Quellen zu nepalischer Flora (z.B. Hara et al. 1978–82; Manandhar 2002; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004), nepalischen Bezeichnungen für Pflanzen (Devakoṭa 1968, DNPN), zur Lexikographie (NLAK, DCN, Kölver & Shresthacarya 1994) und zu ihrem rituellen Gebrauch (Majupuria & Joshi 1989; Regmi 1983) sowie durch Beobachtungen vor Ort wurde Übereinstimmung und Varianz zu diesen Identifikationen überprüft. Wo alle Versuche der Identifikation scheiterten, wurden gelegentlich weitere Quellen konsultiert, insbesondere das Homonymwörterbuch für Pflanzennamen *Śivakoṣa*. Alle ermittelten botanischen Äquivalente wurden mit *The International Plant Names Index* (IPNI) abgeglichen.³⁸⁹

In der unten stehenden Liste werden die im Text erwähnten Sanskritnamen dem Nagarialphabet entsprechend angeordnet.³⁹⁰ Synonyme werden mittels Verweisen zu einem Eintrag zusammengefasst. Welcher Name einer Pflanze für den Haupteintrag gewählt wurde, orientiert sich an der Häufigkeit der Nennungen im Text und der allgemeinen Popularität der Namen. Dabei sind die Entscheidungen manchmal willkürlich. So wäre die Behandlung des Lotus unter dem Namen *kamala* genauso gerechtfertigt wie unter dem hier gewählten *padma*. In den Einträgen werden zunächst die Übersetzung(en) ins Newari (New.), wie sie im PuCi zu finden sind, verzeichnet. Gegebenenfalls wird dabei in Anmerkungen auf parallele oder abweichende Bezeichnungen in der klassischen sowie modernen Sprachstufe des Newari verwiesen. Es folgt die Angabe des botanischen Namens (Bot.) mit seinen üblichsten Synonymen (Syn.) und seiner Zuordnung zu einer Pflanzenfamilie (fam.). In dieser Rubrik folgen, so erforderlich, ebenfalls zusätzliche Bemerkungen. Kann ein Name nicht identifiziert werden, ist auch dies vermerkt (nicht ident.). Es folgen bibliographische Angaben (Bibl.) und die fortlaufende Aufführung aller Textstellen (PuCi).

388 <http://iu.ff.cuni.cz/pandanus/database/>.

389 Ich danke Henryk Baumbach (Jena / Sömmerda) für seine Beratung zur Angabe botanischer Namen und Hinweise auf botanische Fachliteratur. Die botanischen Identifikationen beruhen auf eigenen Recherchen. Alle Fehler bei der Angabe der Namen sind meine.

390 Die Unterscheidung der *aṣaras ba-* und *va-*, die sich in den Handschriften graphisch nicht unterscheiden, kann sich nicht an der üblichen Schreibung in Wörterbüchern orientieren, wenn beide Formen belegt sind. In solchen Fällen wurde zugunsten von *ba-* entschieden. Ich schreibe entsprechend *baka*, *bakula*, *buka*, *marubaka*, *kurabaka*. Dies orientiert sich an den Regionalsprachen Newari und Nepali, die eine eindeutige Präferenz für *ba-* zeigen.

4.2 Katalog

akuruṅṭhaka s. *kurunṭhaka*

akṣa

- New.: *akṣasvāna* (1.122d), *baibhītisvāna* (1.122d), *baibihikītisvāna* (2.64b)
 In den Newariglossen zum Amarakoṣa (NLAK) werden die Namen *biharaḍa* bzw. *behalāḍa-siṃ* für *akṣa* verzeichnet. Diese lassen sich eher mit der modernen Namensform *bala* (DNPN, Regmi 1983) verbinden als die im PuCi nachgewiesenen Namen. Auch die Tatsache, dass *akṣa* und *baibhītaka* mechanisch durch Anfügen von *-svāna*, „Blüte“, ins Newari übertragen wurden, lässt vermuten, dass dem Übersetzer die Pflanze unbekannt war.
- Bot.: *Terminalia bellirica* (GAERTN.) ROXB., Syn. *Myrobalanus bellirica* GAERTN.; fam.: Combretaceae
 Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 521.
- Syn.: *bibhītaka*, *karṣaphala*
- Bibl.: AVS 5: 258–62; Dymock et al. 1995: II, 5–11; Gupta 2001: 81–2; Regmi 1983: 138–9; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 229–32; Syed 1992: 515–23.
- PuCi: 1.119a (*baibhītaka*) Blüten und Blätter für Śiva untersagt
 1.122d (*baibhītikusuma*), 1.122d für Śiva untersagt
 2.64b (*baibhītaka*) für Viṣṇu untersagt
-

agastya

- New.: *agastasvāna*, var. *agastyasvāna* (4.88a); *munipuṣpa* (2.45c), var. *munipuṣpasvāna* (2.30d, 4.67b); *kāsibu* (1.136c, 2.78a)
- Bot.: *Sesbania grandiflora* (L.) PERS.; Syn. *Agati* g. DESV., *Robinia* g. L.; fam.: Fabaceae
- Syn.: *baka?* (vgl. Anmerkung dort), *munipuṣpa*. Diese Pflanze wird mit allen Namen bezeichnet, die der *ṛṣi* Agastya trägt (AVS 5: 120).
- Bibl.: AVS 5: 117–20; Dymock et al. 1995: I, 472–4; Majupuria & Joshi 1989: 234; Regmi 1983: 2–3.
- PuCi: 1.136c verdirbt nicht von selbst
 2.30d (*munipuṣpaka*) für Viṣṇu geeignet
 2.36c–37b (*munipuṣpaka*) für Jagannātha: man geht zu Hari
 2.45c–46b (*munipuṣpa*) Girlande für Viṣṇu: Indra erweist Respekt
 2.78a für Sonne geeignet
 3.5d für Durgā geeignet
 4.27ab *uttarāmnāya*: viele a° im Kārttika darbringen
 4.67b (*munipuṣpa*) für Nīlasarasvatī geeignet
 4.88–89b *ūrdhvaṃnāya*: 1 Monat lang verehrt – Verfehlungen verschwinden
-

aṅkoṭa

- New.: –
- Bot.: *Alangium salviifolium* (L.F) WANGERIN; fam. Alangiaceae.
- Bibl.: AVS 1: 77–80; Hara et al. 1978–82: II, 194; Meulenbeld 1974: 523.
- PuCi: 1.100 für Śiva (*kāmya*): Feinde vernichten
-

aṭarūṣa(ka)

Abb. A 7

- New.: *atarūṣa* (1.79c), var. *atalukhasimāyā svāna* (2.7d, 2.77b), *chogajulasvāna* (1.112a), *vāsakasvāna* (4.51c), *sighātakabu* (2.82c)
 Die unterschiedlichen Begriffe sind Hinweis darauf, dass dem Übersetzer diese Pflanze und ihre Namen nicht bekannt waren. In den Glossen zum Amarakoṣa (NLAK) wird der Name der Pflanze als *ārhasa/āḍasa* angegeben. Im modernen Newari sind die Namensformen *ālehamā* (Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004) und *āleha* (DNPN) bekannt.
- Bot.: *Adhatoda beddomei* C.B.CLARKE und *Adhatoda vasica* NEES, Syn. *Justicia adhatoda* L.; fam.: Acanthaceae
 Nach AVS (3: 271) ist *Adhatoda beddomei* selten und wird deshalb häufig durch *Adhatona vasica* ersetzt.
- Syn.: *vāsā*, *vāsaka*, *siṃhikā*, *siṃhaparṇa*, *siṃhāsya*
- Bibl.: AVS 3: 268–71; Dymock et al. 1995: III, 50–5; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 33–5.

- PuCi: 1.79c Blatt für Śiva vorgeschrieben
 1.112a (*vāsaka*) für Śiva (*kāmya*): Kraft und Leben
 2.7d (-*ka*) für Viṣṇu geeignet
 2.77b (-*ka*), 2.82c (*siṃhāsya*) für Sonne geeignet
 4.51c (*vāsaka*) in *uttarāmnāya* untersagt

atimukta(ka)

- New.: *atimuktasvāna*, *purandarāsvāna* (4.31b)
 Bot.: *Hiptage madablota* GAERTN., Syn. *H. bengalensis* KUNTZE; fam.: Malpighiaceae
 Syn.: *mādhavi*, *vāsantī*, *vāsantīdūtī* (in PuCi nicht synonym; s. Anmerkung zu *mādhavi*)
 Bibl.: AVS 3: 153-5; Gupta 2001: 38-9; Syed 1992: 34-7.
 PuCi: 1.99ab (-*ka*) für Śiva (*kāmya*): Gebrechen verschwinden
 1.118a, 1.125b für Śiva untersagt
 2.5d (-*ka*) für Viṣṇu geeignet
 2.74b (-*ka*) für Sonne geeignet
 3.5c für Durgā geeignet
 4.31b (-*ka*) *uttarāmnāya*: in *naimittika* zu geben
 4.34c *uttarāmnāya* (*kāmya*): Verstand wächst

aparājītā

Abb. A 8, 9

- New.: *apalhātisvāna*, var. *abalātisvāna* (4.21b), *abhalātisvāna* (1.25b, 4.46d), *abhātisvāna* (1.121d)
guyā lumteśvarāsvāna (1.24d), var. *lūṃśulasvāna* (1.113d), *guyā lutesulasvāna* (2.84d) für Skt.
girikarṇikā/girisālīnī
 Für das moderne Newari wird die Namensform *aramatī svām* (DNPN) verzeichnet.
 Bot.: *Clitoria ternatea* L.; fam.: Fabaceae
 Die Synonyme *girikarṇikā/girisālīnī* wurden vom Übersetzer nicht als solche erkannt. Dafür spricht die Übersetzung als eine *karnikāra*-Blüte (*lumteśvarāsvāna*; s. unter *karnikāra*), die aus den Bergen stammt (*guyā*). In anderen Texten, wie dem *Puṣpasāra*, hingegen wird dieser Name als weiße *aparājītā*-Blüte glossiert (z.B. G 128/6 Fol. 7a₂ interlineare Glosse zu Skt. *girikarṇikā*: New. *toyū apalhāti*). Auch in anderen Sanskritquellen gelten *girikarṇikā*, *girisālīnī* u.ä. als Synonyme für *aparājītā*, z.B. wird im *Ācāracintāmaṇi* (1983: 165.) *girisālīnī* mit *aparājītā* glossiert; im Kommentar zu *Śivakoṣa*, Vers 325, *girikarṇī* mit *aparājītā*. An einer anderen Stelle gibt der ĀC (1983: 155₁₈) allerdings *kuṭaja* als Glosse für *girikarṇikā* an.
 Syn.: *aparā* (PuCi 4.46), *girikarṇikā*, *yonipuṣpa*, *viṣṇukrāntā*
 Bibl.: AVS 2: 128-32; Dymock et al. 1995: I, 458-61; Regmi 1983: 5-6.
 PuCi: 1.24d (*girikarṇikā*), 1.25b gefällt Śiva besonders
 1.113d (*girikarṇikā*, weiß) für Śiva (*kāmya*): Sieg
 1.121d (weiß) für Śiva untersagt
 2.35b (*girisālīnī*, New.: -) für Viṣṇu geeignet
 2.84d (*girikarṇikā*) für Sonne untersagt
 3.4d für Durgā geeignet
 4.21b in *uttarāmnāya* geeignet
 4.37cd *uttarāmnāya* (*kāmya*): man wird an allen Gliedern schön
 4.46 (*aparā*) *uttarāmnāya*: Bedeutung kann nicht ausgedrückt werden, dunkle ist doppelt soviel wert wie helle
 4.47-50 (*aparā*) *uttarāmnāya*: ist *śakti*, wird rituell vereinigt mit *karavīra* als Śiva
 4.56d helle und dunkle für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.63d helle für Nīlasarasvatī geeignet
 4.77c *ūrdhvāmnāya*: dunkle bringt Tod

apāmārga

Abb. A 10, 11

- New.: *apāmārga*
 Bot.: *Achyranthes aspera* L.; fam. Amaranthaceae
 In Nepal wird Regmi (1983: 7) zufolge im Terai *Achyranthes aspera* L. (Nep. *ciraciṭā*) als *apāmārga* verwendet, im Bergland deren Verwandter *Achyranthes bidentata* BLUME (Nep. *dativana*).

- Bibl.: AVS 1: 39–41; Dymock et al. 1995: III, 135–8; Hara et al. 1978–82: III, 168; Kölver 2003: 45–6; Majupuria & Joshi 1989: 244; Regmi 1983: 6–7; Syed 1992: 40–5.
- PuCi: 1.26a erfreut Śiva besonders
 1.35 im Bhādrapada für Śiva: *vimāna* mit *hamsadhvaja*
 1.50cd für Śiva: mehr wert als 1000 *droṇa* (9. Stelle)
 1.64c *mālā* für *śivaliṅga*
 1.83a Blatt für Śiva vorgeschrieben
 2.25a Blatt für Viṣṇu geeignet (Anfang der Reihe steigender Bedeutung)
 4.51a in *uttarāmnāya* untersagt
 4.52c Blatt und Blüten für Dakṣiṇakālī geeignet

*abja s. padma**amlāna*

- New.: *ambaradāsebu* (4.30d, 4.36d), *balāpukabu* (2.82a)
 Die Übertragung als *balāpukabu* in PuCi 2.82a stellt *amlāna* zu *bāṇa*.
- Bot.: *Barleria* sp(p).; fam.: Acanthaceae
 Im Kommentar zum *Śivakoṣa*, Vers 44 (*amlāno jhiṅṭiprabhedah*), wird *amlāna* als eine Art *jhiṅṭī* bezeichnet, zu Vers 57 (*amlānas tu mahāsahā*) als *mahāsahā* glossiert. Anders als bei *kurabaka* oder *kuruṅtaka* finden sich aber keine Angaben zur Farbe der Blüte. Allein in den Glossen in Klassischem Newari zum *Amarakoṣa* (NLAK) wird die Blüte in zwei Manuskripten als weiß bezeichnet (*toyū saṃcala/toyuva saḥacaravāna*). Handelt es sich wie bei *jhiṅṭikā/jhiṅṭī* um einen Oberbegriff für verschiedene Barlerien?
- Syn.: *mahāsahā*
- Bibl.: Dymock et al. 1995: III, 44–5; Regmi 1983: 27 (*raktāmlāna*).
- PuCi: 2.82a für Sonne geeignet
 4.19d (New.: –) in *uttarāmnāya* geeignet
 4.30d in *uttarāmnāya*: soll immer in *naimittika* geopfert werden
 4.36d *uttarāmnāya* (*kāmya*): Verstandeskraft

arka

Abb. A 12, 13

- New.: *alapakāta*, var. *alapakātasvāna* (1.89c, 1.92, 2.67c–68b), *alapakāta* (2.63c)
 Die vom Sanskrit abgeleitete Benennung setzt sich auch im modernen New. mit *āṅka* (Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 36) fort; genauso Nep. *āṅka* (Regmi 1983: 15).
- Bot.: *Calotropis gigantea* (L.) AITON und *Calotropis procera* (AITON) AITON; fam.: Asclepiadaceae
 Beide *Calotropis*-Spezies werden als *arka* verwendet. *Procera* hat weiße Blüten, heißt im Nepali entsprechend *seto āṅka*, *gigantea* mit rosa bzw. violetten Blüten wird als *rāto āṅka* bezeichnet (Regmi 1983).
- Bibl.: AVS 1: 341–5; Dymock et al. 1995: II, 428–37; Hara et al. 1978–82: III, 85; Majupuria & Joshi 1989: 148–9; Regmi 1983: 15–6; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 36–8.
- PuCi: 1.24b erfreut Śiva besonders
 1.36 im Āśvina für Śiva: *vimāna* mit *mayūradhvaja*
 1.45 eine *a*-Blüte soviel wert wie 10 *suvarṇa* (Anfang der Reihe steigender Bedeutung)
 1.64a für Śiva: besondere Verdienste
 1.89c für Śiva (*kāmya*): Wohlstand
 1.92 (*sitār*) für Śiva (*kāmya*): Perfektion der *mantras*
 2.63c, 2.65c für Viṣṇu untersagt
 2.67c–68b für Sonne besonders geeignet
 2.82a für Sonne geeignet
 2.92d für Ahnen untersagt
 3.4c für Durgā geeignet
 3.43c für Göttinnen untersagt
 +3.43 (New.: –) nur für Göttinnen wie Satī, Sāvitrī etc. untersagt
 4.31a in *uttarāmnāya*: kann immer in *naimittika* geopfert werden
 4.51c Blatt in *uttarāmnāya* untersagt
 4.58a für Dakṣiṇakālī geeignet, besonders am 8.

4.63c für Nīlasarasvatī geeignet

arjuna

- New.: *ajulasvāna*
Der Newariname scheint lautlich von Skt. *arjuna* abgeleitet und fällt mit der Übersetzung für *hemajāti* zusammen. War *arjuna* dem Übersetzer unbekannt?
- Bot.: *Terminalia arjuna* WIGHT & ARN.; fam.: Combretaceae
Arjuna wurde zunächst *Pentaptera arjuna* ROXB. genannt, später aber zu *Terminalia arjuna* WIGHT & ARN. umbenannt (Syed 1992: 55). *Terminalia arjuna* wird im Katalog nepalischer Pflanzen von Hara et al. (1978–82) nicht verzeichnet. Regmi (1983: 10), der *arjuna* verzeichnet, meint vage, es sei anzunehmen, dass dieser Baum, der in Indien wächst, auch in Nepal vorkommt.
- Syn.: *indradruma*, *kakubha*
- Bibl.: AVS 5: 253–7; Dymock et al. 1995: II, 11–2; Gupta 2001: 80; Majupuria & Joshi 1989: 246; Regmi 1983: 10–1; Syed 1992: 53–7.
- PuCi: 3.14c Verdienste wachsen, wenn a° Durgā dargebracht
-

aśana für *asana*?

- New.: –
- Bot.: nicht ident.
Zur Identifikation von *asana* werden in der Literatur mehrere Pflanzenspezies genannt, am prominentesten *Pterocarpus marsupium* ROXB., *Terminalia tomentosa* (ROXB.) WIGHT & ARN. und verschiedene *Bridelia* Spezies (*retusa* SPRENG., *tomentosa* BLUME; fam. Euphorbiaceae). Syed (1992: 118) favourisiert aufgrund der literarischen Belege *Pterocarpus. Bridelia* (Hara et al. 1978–82: III, 194) und *Terminalia* (ebd.: II, 118) finden sich auch in Nepal.
- Bibl.: zu *asana*: AVS 4: 381; Dymock et al. 1995: III, 268–9; Joshi 2003: 146, 177, 207; Meulenbeld 1988: 430; Syed 1992: 116–20.
- PuCi: 4.21c in *uttarāmnāya* geeignet
-

aśoka

- New.: *asvayasvāna*, var. *aśvayasvāna* (1.25a)
- Bot.: *Saraca asoca* (ROXB.) DE WILDE; fam.: Caesalpiniaceae
Der häufig in der Literatur genannte botanische Name *Saraca indica* L. geht auf eine indonesische Spezies zurück, die es nicht in Indien gibt (Hara et al. 1978–82: II, 129).
- Bibl.: AVS 5: 66–70; Blatter & Millard 1997: 130–3; Dymock et al. 1995: I, 507–9; Gandhi 1991: 83–7; Gupta 2001: 69–70; Hara et al. 1978–82: II, 129; Majupuria & Joshi 1989: 106–8; Meyer 1937: I, 28–38; Regmi 1983: 12–4; Syed 1992: 77–115.
- PuCi: 1.25a erfreut Śiva besonders
1.63c *mālā* für *śivaliṅga*
1.84a Blätter? für Śiva geeignet
1.97b für Śiva (*kāmya*): Zusammenkunft mit einem geliebten Menschen
2.7c, 2.30c, 2.34c für Viṣṇu geeignet
2.15cd für Viṣṇu: besser als 100 *campaka* (9. Stelle)
2.47c–48b für Viṣṇu: sorglos (*viśoka*) solange Mond und Sonne bestehen
2.75b, 2.77a, 2.81c für Sonne geeignet
3.11c für Durgā besonders geeignet
3.15c Verdienste wachsen, wenn a° Durgā dargebracht
4.18c in *uttarāmnāya* geeignet
4.29cd in *uttarāmnāya*: Knospe (*kalikā*) in Caitra vernichtet schlechte Zeit (*kalikāla*)
4.38c *uttarāmnāya* (*kāmya*): *śoka* verschwindet
4.56c für Kālīkā (*Dakṣiṇakālī*) geeignet, besonders am 8.
-

aśvakarna s. *śāla*?

- New.: *asvakarṇasvāna*
- Bot.: 1. *Terminalia paniculata* ROTH; fam. Combretaceae
2. s. *śāla*

Bibl.: zu 1. AVS 5: 277–8; Dymock et al. 1995: II, 16; zu 2. s. *śāla*.

PuCi: 1.113b für Śiva (*kāmya*): Gebrechen verschwinden

āmalakī

New.: *ambarahala*, var. *abalayā hala* (1.135d, 4.93a), *abarahala* (2.31a)

Dieser Name setzt sich im modernen Newari mit *amba* (DNP, Regmi 1983) fort.

Bot.: *Phyllanthus emblica* L.; fam.: Euphorbiaceae

Zu anderen Identifikationen, die im Ritual meines Wissens aber keine Rolle spielen, s. Meulenbeld (1974: 527).

Syn.: *āmalakī*, *dhātrī*, *śrīphalā*

Bibl.: AVS 4: 256–3; Dymock et al. 1995: III, 261–4; Gupta 2001: 26; Hara et al. 1978–82: III, 198; Majupuria & Joshi 1989: 100–5; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 15–8; Regmi 1983: 8–9; Syed 1992: 46–52.

PuCi: 1.135d (*dhātrī*) Blatt nicht unrein, wenn zerrissen
1.141b (-ka) nach drei Tagen vertrocknet
2.31a (-ka) Blatt für Viṣṇu geeignet
4.61ab mit Blatt ist Parvatī zufrieden
4.93a (*dhātrī*) Blatt in *ūrdhvāmnāya* untersagt

āmlātaka für *āmrātaka*

New.: *iyu apabu* (2.82b), *abaladāsību* (2.85c)

Die Bezeichnung *iyu apabu* („gelbe Mango“) in PuCi 2.82b könnte auf die Kenntnis von *Spondias mangifera*, die auch als wilde Mango bezeichnet wird und gelbe Blüten trägt, deuten. In PuCi 2.85c wird *āmlātaka* allerdings wie *amlāna* übersetzt.

Bot.: *Spondias mangifera* WILLD., Syn. *S. pinnata* KURZ; fam.: Anacardiaceae

Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 527.

Bibl.: AVS 5: 186–9; Dymock et al. 1995: I, 395–6; Hara et al. 1978–82: II, 102.

PuCi: 2.82b (*śītā°*) für Sonne geeignet
2.85c (*āmlātaka*) für Sonne untersagt

utpala

Abb. A 14, 15

New.: *uphalasvāna*, var. *uphala* (1.26b, 2.8d, 3.15d, 3.23a), *upholasvāna* (4.2b, 4.11a, 4.72a, 4.88b) für Skt. *utpala*, *kokana*, *pāṇḍura*

kahlālasvāna var. *kanhālasvāna* (2.30b) für Skt. *kahlāra(ka)*, *saugandhika*

cavalasvāna, var. *caola°* (2.8c–9b, 4.36b, 4.65a), *cavara°* (1.64c) für Skt. *utpala* (2.8d–9b), *kumuda*, *kairava*, *pāṇḍura*, *raktakoka*

Im modernen Newari sind die Namen *cavasvām* und *uphosvām* belegt, die auf die klassischen Namensformen *cavalasvāna* und *upholasvāna* zurückgehen. Tendenziell bezeichnet *cavalasvāna* eine weiße und *uphalasvāna* eine blaue Wasserlilie, jedoch nicht durchgängig.

Bot.: *Nymphaea* spp.

Als *utpala* werden die verschiedenen Arten des Genus *Nymphaea* bezeichnet. Wie in der sonstigen Sanskritliteratur werden die Wasserlilien auch im PuCi klar vom Genus *Nelumbo*, Lotus, abgegrenzt (zum Problem der Verwechslung dieser Gattungen s. Hanneder 2002, 2007; Rau 1954). Welche Sanskritnamen welche Arten von Wasserlilien bezeichnen, ist dagegen etwas unübersichtlich. In jedem Fall bezeichnen *kumuda* und *pāṇḍura* eine weiße Wasserlilie, die nachts blüht, *raktakoka* bezeichnet eine rote und *nilotpala* eine blaue Wasserlilie. Nach Slocum (2005: 88–9, 99–100) wachsen in Südasien die nachts blühenden *Nymphaea pubescens* WILLD. (weiß und gelb) und *N. rubra* ROXB. (rot) sowie die tags blühende *N. nouchali* BURM. F. (gewöhnlich blau). Anderen Angaben zufolge sind in Südasien sechs Arten *Nymphaea* verbreitet (Hřibek 2008: 149–50). Für Nepal verzeichnen Hara et al. (1978–82: II, 32) allerdings allein das Vorkommen von *N. stellata* WILLD. in der Varietät *versicolor* (SIMS) HOOK. Kann diese Wasserlilie Blüten unterschiedlicher Farbe haben? Es steht zu vermuten, dass die rituellen Identifikationen von Skt. *utpala* et al. wie bei anderen Spezies flexibel gehandhabt werden und von der Verfügbarkeit der jeweiligen Wasserlilien abhängen.

Syn.: *kahlāra*, *kumuda*, *kairava*, *nilotpala*

Bibl.: AVS 4: 152–5; Hanneder 2002, 2007; Hřibek 2008; Rau 1954; Regmi 1983: 35–40, 43; Syed

- 1992: 607–711.
- PuCi: 1.26b (*kokana*), 1.29b (*utpala*, rot) erfreut Śiva besonders
 1.52–54 (*utpala*, blau) für Śiva: wiegt 1000 *śamī* auf (höchste Stelle), besondere Verdienste
 1.63a (*utpala*), 1.64c (*kumuda*) *mālā* für *śivaliṅga*
 1.81b (*kahlāraka*), 1.81c (*jalakahlārīkā*) als Blatt für Śiva vorgeschrieben
 1.90ab (*utpala*, blau) für *śivaliṅga* (*kāmya*): Genuss
 2.3b (*utpala*) für Viṣṇu: Resultat von 10 *suvarṇa*
 2.8d–9b (*utpala*, rot, blau, weiß) sind Kṛṣṇa lieb
 2.29b (*kahlāra*), 2.29b (*utpala*, New.: –), 2.30b (*saugandhika*) für Viṣṇu geeignet
 2.70c–71b (*utpala*, blau) für Sonne: wiegt 1000 *śamī* auf, mit u. und roten *karavīra* Sonne verehrt, wird man sonnengleich
 2.82c (*kairava*), 2.82c (*utpala*) für Sonne geeignet
 2.88b (*kumuda*) für Mond geeignet
 2.91d (*utpala*), 2.92b (*kairava*, New.: –) für Ahnen geeignet
 3.3ab (*pāṇḍura*) verschiedene Farben für Durgā geeignet
 3.11a (*utpala*), 3.15a (*kumudakahlāra*), 3.15d (*utpala*, rot / blau) für Durgā besonders geeignet
 3.23a (*utpala*, blau) wichtig bei Blütengirlanden für Durgā
 3.31–33 (*utpala*, blau) Durgā mit *girlanden verehrt: Resultat eines *vājapeya*
 3.36cd (*kahlāra*) im Āṣāḍha für Durgā
 4.2b (*utpala*, weiß), 4.3a (*utpala*, blau, New.: –), 4.5c (*utpala*, rot) in *paścimāmnāya* geeignet
 4.6d (*utpala*, weiß) in *paścimāmnāya*: Lebenskraft
 4.11ab (*utpala*) *paścimāmnāya*: rotes beim Gefügigmachen, dunkles beim Töten
 4.20d (*utpala*, blau) in *uttarāmnāya* geeignet
 4.25cd (*utpala*) in *uttarāmnāya*: im Śrāvaṇa
 4.36b (*kumuda*) *uttarāmnāya* (*kāmya*): man wird Dichter
 4.65a (*raktakoka*) für Nīlasarasvatī geeignet
 4.72a (*utpala*) *ūrdhvāmnāya*: Wachstum von Reichtum
 4.73a (*kahlāra*) *ūrdhvāmnāya*: steigert Freude
 4.75cd (*kumuda*) *ūrdhvāmnāya*: Freude, Reichtum
 4.86–87 (*utpala*, weiß) *ūrdhvāmnāya*: Verehrung für 1 Monat – Tilgung der Verfehlungen von 100 Geburten, Befreiung
 4.88–89b (*utpala*, rot) *ūrdhvāmnāya*: Verehrung 1 Monat – Tilgung von Verfehlungen

udumbara

Abb. A 16

- New.: *dumbarasvāna*, *dumbarasiyā hala* (1.82c)
 Ähnliche Namensformen sind im Modernen New. belegt: *ḍumarisīm*, *ḍumarisī* (DNPN).
 Bot.: *Ficus racemosa* L., Syn. *F. glomerata* ROXB.; fam.: Moraceae
 Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld (1974: 529).
 Syn.: *sadāphala*, *yajñāṅga*
 Bibl.: AVS 3: 34–7; Dymock et al. 1995: III, 340; Hara et al. 1978–82: III, 211; Hertel 1998: 8; Majupuria & Joshi 1989: 165–6; Minkowski 1989; Regmi 1983: 97–8; Syed 1992: 127–43.
 PuCi: 1.27c für Śiva geeignet
 1.82c (*dumbarīkā*) Blatt für Śiva geeignet

unmatta(ka) s. *dhustūra(ka)*

uśīra

Abb. A 17

- New.: *silasvāna*
 Bot.: *Phalaris zizanioides* L., Syn. *Vetiveria zizanioides* (L.) NASH., *Chrysopogon zizanioides* (L.) ROBERTY, *Andropogon squarrosus* L.F., *Andropogon muricatus* RETZ; fam.: Poaceae
 Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 530.
 Syn.: *sevyā*, *sugandhimūla*
 Bibl.: AVS 5: 361–4; Dymock et al. 1995: III, 571–3; Regmi 1983: 205–6; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 86–9; Syed 1992: 144–8.
 PuCi: 1.26c für Śiva geeignet
-

<i>ṛṣipuṣpī s. agastya?</i>	
New.:	<i>sinhālabu?</i> In PuCi 1.115ab wird <i>ṛṣipuṣpī rudrajaṭī</i> mit einem einzigen Namen glossiert, weshalb nicht klar wird, für welche der beiden Namen die Glosse steht. <i>Sinhālabu</i> würde auf einen Zusammenhang mit Skt. <i>tamāla</i> deuten.
Bot.:	nicht ident.
PuCi:	1.115a für Śiva (<i>kāmya</i>): wehrt Übel ab
<i>kaṇṭhakārikā</i> für <i>kaṇṭakārikā</i> Abb. A 18	
New.:	<i>kantakilabu</i> (2.85a), <i>vyāghrisvāna</i> In einer Randbemerkung in Ms. F ₄ wird <i>vyāghrī</i> (PuCi 1.111b) mit <i>kaṇṭhakālī</i> glossiert.
Bot.:	<i>Solanum surattense</i> BURM.F., Syn. <i>S. virginianum</i> L.; fam.: Solanaceae Auch alle anderen bei Meulenbeld (1974: 535) aufgeführten möglichen botanischen Äquivalente sind Nachtschatten. <i>Kaṇṭakārikā</i> wird manchmal mit <i>bṛhatī</i> (s. dort) in Zusammenhang gebracht. So auch im <i>Puṣpasāra</i> (NGMPP A 63/9), wo beide Pflanzen mit <i>likaṇṭhakilayā</i> bu glossiert werden.
Syn.:	<i>vyāghrī</i> , <i>nidigdḥikā</i> , <i>kṣudrā</i>
Bibl.:	AVS 5: 164–9; 154; Dymock et al. II: 557–9; Hara et al. 1978–82: III, 111; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 56–8.
PuCi:	1.111b (<i>vyāghrī</i>) für Śiva (<i>kāmya</i>): erfüllt jeden Wunsch 2.85a für Sonne untersagt 2.88ab (New.: –) für Sonne erlaubt und untersagt
<i>kadamba(ka)</i>	
New.:	<i>kadambasvāna</i>
Bot.:	<i>Naucllea cadamba</i> ROXB.; Syn. <i>Anthocephalus indicus</i> A.RICH., <i>A. cadamba</i> (ROXB.) MIQ.; fam.: Rubiaceae Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 535–6.
Syn.:	<i>halipriya</i> , <i>nīpa</i>
Bibl.:	AVS 4: 120–3; Dymock et al. 1995: II, 169–71; Gandhi 1991: 107–12; Gupta 2001: 5–6; Hara et al. 1978–82: II, 199; Majupuria & Joshi 1989: 128–30; Regmi 1983: 28–9; Syed 1992: 149–61.
PuCi:	1.64d <i>mālā</i> für <i>śivaliṅga</i> 1.86cd, 3.41a soll nachts geopfert werden 1.98a für Śiva (<i>kāmya</i>): Gefügigmachen von Feinden 2.37c–41b für Viṣṇu: besonders verdienstvoll (viermal genannt) 2.82d für Sonne geeignet 2.83c (New.: –) Knospen soll man nachts der Sonne darbringen 3.37cd (New.: –) im Bhādrapada für Durgā 4.3b (-ka, New.: –) in <i>paścimāmnāya</i> geeignet 4.9c in <i>paścimāmnāya</i> : zerstört Verfehlung 4.21c in <i>uttarāmnāya</i> geeignet 4.36c <i>uttarāmnāya</i> (<i>kāmya</i>): Gebrechen beseitigt
<i>kanaka s. dhustūra(ka)</i>	
<i>kapittha</i>	
New.:	<i>kapithasvāna</i>
Bot.:	<i>Limonia acidissima</i> L., Syn. <i>Feronia elephantum</i> CORR., <i>Feronia limonia</i> SWINGLE; fam.: Rutaceae Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 536.
Bibl.:	AVS 3: 327–32; Dymock et al. 1995: I, 281–4; Majupuria & Joshi 1989: 207; Regmi 1983: 43–4; Syed 1992: 171–5.
PuCi:	1.124a für Śiva untersagt
<i>kamala s. padma</i>	
<i>karajendra s. karañja?</i>	

karāñja

- New.: *karāñjasvāna*
 Bot.: *Pongamia pinnata* (L.) PIERRE; fam.: Fabaceae
 Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld (1974: 537).
 Syn.: *karajendra?*, *naktamāla(ka)*
 Bibl.: AVS 4: 339–44; Dymock et al. 1995: I, 468–70; Syed 1992: 176–82.
 PuCi: 1.119b (*karajendra*, New.: –), 1.124c für Śiva untersagt
-

karavīra

Abb. A 19

- New.: *kaneholasvāna*; *karavīrasvāna* (1.141cd), *harīsvāna* (2.88a)
 Für das klassische New. ist auch die Variante *kanhevala* (DCN) belegt. Für das moderne New. findet sich die Namensformen *kanhāysvām* (Kölver & Shresthacarya 1994), *kalehasvām* (DNPN).
 Bot.: *Nerium odorum* AITON, Syn. *N. indicum* MILL.; fam.: Apocynaceae
 Heutzutage gelten verschiedene Oleanderzüchtungen als *karavīra*. Auch die gelben Blüten von *Thevetia peruviana* K.SCHUM. rangieren unter dieser Bezeichnung (vgl. Joshi 2003: 50).
 Syn.: *āsvaghna*, *āsvamāraka*, *hayamāra*, *hayāri*
 Bibl.: AVS 4: 126–30; Dymock et al. 1995: II, 398–406; Hara et al. 1978–82: III, 83; Majupuria & Joshi 1989: 181–2; Regmi 1983: 41–2; Syed 1992: 183–8.
 PuCi: 1.24a erfreut Śiva besonders
 1.34 im Śrāvāṇa für Śiva: Resultat einer Gabe von 1000 Kühen
 1.47ab bei Śiva: wiegt 1000 *arka* auf (2. Stelle)
 1.64a *mālā* für *śivaliṅga*
 1.87d bleibt einen Tag und eine Nacht frisch
 1.89b für Śiva (*kāmya*): Reichtum
 1.141cd einen Tag lang brauchbar
 2.4c–5b weißes oder dunkles *k°* für Hari oder Hara: keine Wiedergeburt
 2.6a (New.: –), 2.28c (Dual, New. rot und weiß), 2.34d für Viṣṇu geeignet
 2.14cd für Viṣṇu: wiegt 1000 *nandyāvarta* auf (7. Stelle)
 2.48c–49b helles oder dunkles für Viṣṇu: Mādhava für 4 Zeitalter erfreut
 2.66 für Sonne: Resultat von 10 *suvarṇa*
 2.71–72 zusammen mit blauen *utpalas* für Sonne: man wird Arka gleich
 2.75c, 2.81c, 2.88a (*hayāri*) für Sonne geeignet
 3.4c, 3.12a für Durgā geeignet
 3.22c wichtig bei Blütengirlanden für Durgā
 4.3b (New.: –) in *paścimāmnāya* geeignet
 4.8d (*āsvamāraka*, New.: –) rotes in *paścimāmnāya*: Gefüigmachen
 4.20b in *uttarāmnāya* geeignet
 4.25ab *uttarāmnāya*: soll im Āṣāḍha geopfert werden
 4.42a *uttarāmnāya* (*kāmya*): Perfektion der Mantras
 4.47–50 (*hayāri*) *uttarāmnāya*: ist Sadāśiva, wird mit *aparājītā* als Śakti vereinigt
 4.55d für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.66b für Nīlasarasvatī geeignet
-

karṇikāra(ka)

- New.: *lumtesurasvāna*, var. *lumtesula°* (1.97c, 4.5b, 4.75b), *lumtesvara°* (4.30b), *luteśūla°* (3.11c), *lutesura°* (2.65c, 2.76b), *lutesula°* (2.82d), *lutesvara°* (2.6d)
 Für das klassische Newari sind in den Glossen zum *Amarakoṣa* (NLAK) die Namensformen *luṃgaṇṭhuli/luṃgajuḍisvāna* belegt.
 Bot.: *Pterospermum acerifolium* WILLD.; fam.: Sterculiaceae
 Auch *Cassia fistula* L. (fam.: Caesalpinaceae; Skt. *āragvadha*) wird gelegentlich *karṇikāra* genannt (Dymock et al. 1995: I, 233). Syed (1992: 192) hält jedoch die Identifikation als *Cassia fistula* L. aufgrund der von ihr gesammelten literarischen Aussagen über *karṇikāra* für unwahrscheinlich.
 Syn.: *drumotpala*, *cārupuṭa?*; im ĀC (1983: 164₂₃) wird *cārupuṭa* mit *karṇikāra* glossiert, vgl. PuCi

2.34b

Bibl.: Dymock et al. 1995: I, 233; Hara et al. 1978–82: II, 70; Regmi 1983: 27–8; Syed 1992: 189–93.

PuCi: 1.63d für Śiva: besondere Verdienste

1.97c für Śiva (*kāmya*): Reichtum2.6d, 2.31b, 2.34b (*cārupuṭa*, New.: –) für Viṣṇu geeignet

2.65c für Viṣṇu untersagt

2.76b, 2.82d für Sonne geeignet

3.11c für Durgā besonders geeignet

4.5b (-*ka*) in *paścimāmnāya* geeignet4.17a in *uttarāmnāya* geeignet4.30b (-*ka*) in *uttarāmnāya*: soll immer in *naimittika* geopfert werden4.40b *uttarāmnāya* (*kāmya*): Aufschwung

4.65d beide? für Nīlasarasvatī geeignet

4.75b (-*nikā*) *ūrdhvāmnāya*: Wachstum

kahlāra(*ka*) s. *utpala**kāñcana* s. *kāñcanāra*

kāñcanāra

New.: *kudarabu*, var. *kuṇḍalabu* (4.18c), *kudalabu* (4.57c); *kāñcivāna* (2.84c)Für das Klassische Newari sind auch die Varianten *kudara* / *kuṇḍala* (DCN) belegt. Der Name könnte auf das Sanskritsynonym *kuṇḍala/li* zurückgehen, das im *Kaiyadevanigaṇṭu* verzeichnet ist (zitiert in AVS 1: 258). Für das Moderne Newari werden die Namensformen *knabu* (DNPN, Regmi 1983); *konabu* (DNPN) und *kunhabu* (DNPN) genannt.Bot.: *Bauhinia* sp.; fam.: CaesalpiniaceaeBotaniker unterscheiden meist zwischen *kāñcana*, das als *Toddalia aculeata* PERS. (Syn. *T. asiatica* LAM.; fam.: Rutaceae) und *kāñcanāra*, das als *Bauhinia* identifiziert wird (s. AVS 1: 256–60, 5: 291–3). Von der Übertragung ins New. wird kein Unterschied gemacht. Der Name *kāñcī*, der sonst nirgends als Synonym genannt wird, wird genauso übersetzt. Im *Śivakoṣa*, Vers 248, finden sich als mögliche Identifikationen für *kāñcana* neben *kāñcanāra* auch *campaka* und *nāgakeśara*. *Kāñcanāra* wird meist als *Bauhinia variegata* L. identifiziert. Nach AVS (1: 260) unterscheiden manche *nighaṇṭu* verschiedene Arten, die mit *B. purpurea* L., *B. acuminata* L., *B. racemosa* LAM. und *B. tomentosa* L. identifiziert werden können. Hara et al. (1978–82: II, 108f.) nennen für Nepal sechs *Bauhinia*-Arten: *malabarica* ROXB., *purpurea* L., *scandens* L., *sempla* WUNDERLIN, *vahlīi* WIGHT & ARN und *variegata* L. Dymock et al. (1995: I, 536–8) zufolge wird eine pink oder violette *Bauhinia* als *kovidāra*, eine weiße oder gelbe als *kāñcanāra* bezeichnet. Nach Regmis (1983: 64) Ansicht ist es genau umgekehrt.Syn.: *kovidāra*, *girija*, *kuṇḍala/li*Bibl.: AVS 1: 256–60 (*kāñcanāra*), 5: 291–3 (*kāñcana*); Blatter & Millard 1997: 4–11 (*kāñcanāra*); Dymock et al. 1995: I, 260–2 (*kāñcana*), 536–8 (*Bauhinia*); Hara et al. 1978–82: II, 108f.; Majupuria & Joshi 1989: 194; Regmi 1983: 64–5; Syed 1992: 245–52 (*kovidāra*).PuCi: 2.63d (*kāñcanāra*), 2.65a (*girija*, New.: –) für Viṣṇu untersagt2.84c (*kāñcī*) für Sonne untersagt3.42b (*kāñcana*) für Mahālakṣmī untersagt4.17b (*kovidāraka*, New.: –), 4.18c (*kāñcanāra*) in *uttarāmnāya* geeignet4.57c (*kāñcī*) für Dakṣiṇakālī geeignet

kāñcī s. *kāñcanāra*

kāśa

New.: *kāśibu*Bot.: *Saccharum spontaneum* L.; fam.: PoaceaeSyn.: *iṣṭugandha*, *iṣṭurasa*

Bibl.: AVS 5: 44–6; Gonda 1985: 133–4; Hara et al. 1978–82: I, 145; Majupuria & Joshi 1989: 209; Regmi 1983: 48–9.

PuCi: 2.83a für Sonne geeignet

- 4.5a in *paścimāmnāya* geeignet
 4.67d für *Nīlasarasvatī* geeignet
 4.92cd in *ūrdhvāmnāya* untersagt

kāṣṭapāṭalā s. *pāṭalā*

kiṃśuka

Abb. A 20, 21

New.: *lāhābu*

Als Variante wird *lāhābo* (DCN) verzeichnet. *Lāhā* bezeichnet Lackharz und *lāhāsi* den Baum *Butea* (Jørgensen 1936: s.v.). Der Baum führt im Sanskrit auch den Namen *lakṣataru* und ist einer der wichtigsten Wirtsbäume für die Lackschildlaus, *Kerria lacca* KERR (vgl. Lienhard 2002: 71). Im Deutschen ist der Baum als Malabar-Lackbaum bekannt.

Bot.: *Erythrina monosperma* LAM.; Syn. *Butea frondosa* ROXB., *B. monosperma* (LAM.) TAUB.; fam.: Fabaceae.

Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 572f.

Syn.: *palāśa(ka)*, *paṇa*, *lakṣataru*

Bibl.: AVS 1: 314–9; Blatter & Millard 1997: 12–7; Dymock et al. 1995: I, 454–8; Gandhi 1991: 39–44; Gupta 2001: 11–3; Hara et al. 1978–82: II, 109; Majupuria & Joshi 1989: 110–4; Meyer 1937: I, 23; Regmi 1983: 122–3; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 196–9; Syed 1992: 204–10.

PuCi: 1.79d (*śiṃśuka*), 1.84a als Blatt für Śiva geeignet1.107b für Śiva (*kāmya*): Lebenskraft2.31b (*palāśaka*) für Viṣṇu geeignet

2.78a, 2.81c für Sonne geeignet

3.3c für Durgā geeignet

4.4a in *paścimāmnāya* geeignet4.10ab in *paścimāmnāya*: Gefügigkeit4.20b in *uttarāmnāya* geeignet4.41ab (*palāśa*) *uttarāmnāya* (*kāmya*): Vieh4.92cd (*palāśa*) in *ūrdhvāmnāya* untersagt

kiṅkirāta

New.: *kiṅkilātasvāna* (1.27a), *kiṅjñirātasvāna* (1.106b)

Bot.: verschiedene Identifikationen möglich

AVS (4: 142–6) behandeln *kiṅkirāta* als *Strobilanthes ciliatus* NEES (fam.: Acanthaceae), weisen jedoch darauf hin, dass viele Autoren diese Pflanze als *Barleria* identifizieren. Im Kommentar zum Śivakoṣa, Vers 35 (*kiṅkirātaḥ – pītapuṣpaḥ saharacaḥ*) und 58 (*kiṅkirāta uditam kuruṅṭaḥ iti halāyudhaḥ*), wird *k.* als gelbe *Barleria* (s. *kuruṅṭaka*) glossiert. In der DBhT (s. Anhang B 2) wird *kiṅkirāta* dagegen mit *bāṇa* (s. dort) gleichgesetzt, das manchmal als blaue *Barleria* identifiziert wird.

PuCi: 1.27a erfreut Śiva besonders

1.106b (*kiṅkirāta*) für Śiva (*kāmya*): wunscherfüllend

¹*kuṅkuma*

New.: *kuṅkumasvāna*, *phulakuṅkuma* (2.82d)Mod. New.: *keśara* (Regmi 1983)Bot.: *Crocus sativus* L.; fam.: IridaceaeSyn.: *kesara*

Bibl.: AVS 2: 212–7; Dymock et al. 1995: III, 453–61; Majupuria & Joshi 1989: 205; Regmi 1983: 62–3; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 81–5.

PuCi: 1.28d erfreut Śiva besonders

2.82d für Sonne geeignet

3.12b für Durgā besonders geeignet

²*kuṅkuma*

New.: *keśalī/keśarī*Bot.: *Kuṅkuma* bezeichnet nicht nur den Saffrankrokus, sondern auch rötliches Farbpulver, das

nach Dymock et al. (1995: III, 454) aus Gelbwurz (*Curcuma longa* L., Skt. *haridrā*) hergestellt wird. Regmi (1983: 62–3) zufolge wird auch diese Substanz, die im Ritual meist als Duftstoff (*gandha*) verwendet wird, mit dem die Gottheit eingerieben wird (*lepana*), aus dem Saffrankrokus hergestellt.

Bibl.: Dymock et al. 1995: III, 454; Regmi 1983: 62–3.

PuCi: 2.55c–56b (New.: *palesvāna* in *keśalī* getaucht) *śatapatrikā* zusammen mit *kuṅkuma* und *arunapadma* für Viṣṇu: langes Leben (s. Anmerkung zur Übersetzung).
4.48c (*raktakuṅkuma*) in *aparājītā* geben

kuṭaja

New.: *kūṭajasvāna*

NLAK verzeichnet die Namensformen *kuṭabīja* (var. *kurhabīja*).

Bot.: *Holarrhena antidysenterica* WALL., Syn. *H. pubescens* WALL.; fam.: Apocynaceae

Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 543.

Syn.: *kaliṅgā*, *girimallikā*, *śakrāsana*, *śakraśākhin*

Bibl.: AVS 3: 156–61; Dymock et al. 1995: II, 391–8; Hara et al. 1978–82: III, 83; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 39–41; Syed 1992: 211–5.

PuCi: 1.107cd für Śiva (*kāmya*): Elefant, Pferd und Vieh

kunda

Abb. A 22, 23

New.: *bhoyusvāna*, var. *bhoyuva*^o (2.7a, 2.18d, 4.17d), *bhoiva*^o (3.43a)

Der Name wird mit gleicher Varianz in NLAK angegeben (s. auch Jørgensen 1936: s.v. *bhoyusvān*). In der späteren Entwicklung der Newariübertragung wie auch in den Glossen zum *Puṣpasāra* ist der Name *dvāpholasvāna* nachweisbar, auf den die heute gebräuchliche Bezeichnung *daphoṃsvām* (var. *davāphsvām*, *dāphvasvām* [DNPN] etc.) zurückgeht.

Bot.: *Jasminum pubescens* WILLD., Syn. *J. multiflorum* ROTH; fam.: Oleaceae

Syn.: *manohara*, *māghya*

Bibl.: AVS 3: 254–6; Hara et al. 1978–82: III, 80f.; Regmi 1983: 149–50; Syed 1992: 216–9.

PuCi: 1.96 für Śiva (*kāmya*): Sohn

1.118b, 1.120a, 2.87a, 3.43a für Śiva untersagt

+1.120 in spezieller *śivapūjā* im Māgha vorgeschrieben

2.7a, 2.30a, 2.34b für Viṣṇu geeignet

2.18cd für Viṣṇu: wiegt 1000 weiße *trisandhyā* auf (15. Stelle)

2.76c, 2.81c für Sonne geeignet

2.89d für Rāhu geeignet

2.91c für Ahnen geeignet

3.4b für Durgā geeignet

3.14a für Durgā: hunderte Verdienste wachsen

3.39c im Māgha für Durgā geeignet

4.3c (New.: –) in *paścimāmnāya* geeignet

4.9c in *paścimāmnāya*: Verfehlungen verschwinden

4.17d in *uttarāmnāya* geeignet

4.28cd *uttarāmnāya*: im Māgha geeignet

4.35a in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Ruhm

4.71b in *ūrdhvāmnāya*: Wachstum des Wohlstandes

4.85c–87 in *ūrdhvāmnāya*: Verehrung für 1 Monat – besondere Verdienste

kubjaka

New.: *tākuyisvāna*, var. *tākui*^o (3.2d)

Im *Puṣpasāra* wird *kubjaka* mit *nakulisvāna* glossiert.

Bot.: nicht ident.

Nach Meulenbeld (1999: 1B, 454) und Devakoṭā (1968: 156) handelt es sich um *Rosa moschata* J. HERRM. Regmi (1983: 74) und DNPN geben an, dass mit der modernen Namensform von *tākuyisvāna*, *takusvām* Rhododendron (*Rhododendron arboreum* SMITH) bezeichnet wird, die Nationalblume Nepals. Als Sanskritnamen nennt Regmi in diesem Zusammenhang allerdings *vṛkṣakarṇikāra*.

- PuCi: 1.25d erfreut Śiva besonders
 1.93c für Śiva (*kāmya*): Gewinn
 2.6c für Viṣṇu geeignet
 2.16cd für Viṣṇu: wiegt 1000 *sevanti* auf (11. Stelle)
 2.76a, 2.81d für Sonne geeignet
 2.91c für Ahnen geeignet
 3.2d für Durgā geeignet
 3.39b im Pauṣa für Durgā geeignet

kumuda s. utpala

kumbhī

- New.: *kumbhīpuṣpa*
 Bot.: *Careya arborea* ROXB.; fam.: Lecythidaceae
 Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 544.
 Syn.: *kaṭabhī*
 Bibl.: AVS 1: 380–2; Dymock et al. 1995: II, 19; Hara et al. 1978–82: II, 169.
 PuCi: 2.53c–54b für Viṣṇu: Resultat eines Goldgeschenks

kuraṇḍa s. kuruṇṭhaka?

kurabaka

- New.: *malisvāna* (4.30), *malubakasvāna* (4.67a)
 Der Übersetzer ins Newari kannte diesen Namen offenbar nicht. *Malisvāna* steht sonst für *malli/mallikā*, *malubakasvāna* für *marubaka*.
 Bot.: *Barleria cristata* L.; fam.: Acanthaceae
 Im *Śivakoṣa* (Kommentar zu Vers 57: *tatra śoṇe kurabaka*) und in der Newariübertragung des *Puṣpasāra* (NGMPP A 63/9, Fol. 13b: *hyānu kolatasvāna*) wird explizit auf die rote Blütenfarbe verwiesen. *B. cristata* blüht Polunin & Stainton (2006: 314) zufolge violett oder pink. Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld (1988: 434, 460). Zu anderen Namen für Barlerien vgl. *amlāna*, *kiṅkirāta*, *kuruṇṭhaka*, *jhiṅṭī*, *bāṇa*.
 Syn.: *raktāmlāna*, *kurubaka*
 Bibl.: Hara et al. 1978–82: III, 139; Regmi 1983: 27 (*raktāmlāna*); Syed 1992: 220–3.
 PuCi: 4.30 in *uttarāmnāya*: immer in *naimittika* geeignet
 4.67a für Nīlasarasvatī geeignet

kuruṇṭhaka

- New.: *kolatasvāna*, var. *kolota*[°] (4.76a); irrtümlich?: *keneholasvāna* (4.30c)
 Bot.: *Barleria prionitis* L.; fam.: Acanthaceae
 Bei *kuraṇṭhaka* handelt es sich um eine gelb blühende *Barleria*-Art. Sowohl im *Śivakoṣa* (Kommentar zu Vers 55: *kuraṇṭhaka - pītapuṣpaḥ saḥacarah*) als auch in der Newariübertragung des *Puṣpasāra* (A 63/9, Fol. 13b: *eyuva kolatasvāna*) wird die Blütenfarbe ausdrücklich erwähnt. *B. prionitis* wird weder von Hara et al. (1978–82) noch von Manandhar (2000) erwähnt, ist scheinbar nicht in Nepal heimisch. Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld (1988: 434, 460). Zu anderen Namen für Barlerien vgl. *amlāna*, *kiṅkirāta*, *kurabaka*, *jhiṅṭī*, *bāṇa*.
 Bibl.: Dymock et al. 1995: III, 43–5.
 PuCi: 1.109c für Śiva (*kāmya*): Gefügigmachen
 2.6d, 2.30c (*kuraṇḍa*) für Viṣṇu geeignet
 2.76b (-*ka*) für Sonne geeignet
 3.3d (*akuruṇṭhaka*) für Durgā geeignet
 4.17d (-*ka*) in *uttarāmnāya* geeignet
 4.30c (-*ka*) in *uttarāmnāya*: immer in *naimittika* geeignet
 4.37b (-*ka*) in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Elefanten
 4.76a in *ūrdhvāmnāya*: Erfolg und Wohlergehen
-

<i>kuśa</i>	Abb. A 24, 25
New.:	<i>kuśabu</i> , var. <i>kuśapuṣpa</i> (3.29), <i>kuśayā bu</i> (1.51ab, 3.7a), <i>kuśayā bu</i> (1.42, 2.69cd)
Bot.:	<i>Desmostachya bipinnata</i> (L.) STAPF, Syn. <i>Eragrostis cynosuroides</i> P.BEAUV.; fam.: Poaceae <i>Darbha</i> wird sowohl im PuCi als auch in der heutigen Ritualpraxis mit <i>kuśa</i> gleichgesetzt. Nach Gonda (1980: 114) werden die Spitzen des Grases ohne weitere Verzweigungen <i>darbha</i> genannt, wenn Verzweigungen vorhanden sind, der Begriff <i>kuśa</i> verwendet. Einige Autoren behandeln <i>kuśa</i> und <i>darbha</i> dagegen als verschiedene Grassorten (s. Gonda 1985: 97–107; Meulenbeld 1974: 562).
Syn.:	<i>darbha</i>
Bibl.:	AVS 2: 326–9; Dymock et al. 1995: III, 575–7; Gonda 1985: 29–107; Gupta 2001: 18–21; Hara et al. 1978–82: I, 128f.; Majupuria & Joshi 1989: 155–7; Regmi 1983: 54–7.
PuCi:	1.42 (<i>darbhapuṣpa</i>) im Caitra unter Tanz und Gesang für Śiva: Resultat eines <i>bahusuvārṇaka</i> 1.51ab (<i>-puṣpa</i>) für Śiva: wiegt 1000 <i>apāmārga</i> auf (10. Stelle) 1.64c für Śiva: besondere Verdienste 1.97a (<i>-puṣpa</i>) für Śiva (<i>kāmya</i>): Gesundheit 2.26b (<i>-patraka</i>) Blatt für Viṣṇu geeignet (6. Stelle) 2.69cd (<i>-puṣpa</i>) für Sonne: wiegt 1000 <i>buka</i> auf (4. Stelle) 2.81c für Sonne geeignet 3.7a (<i>mañjari</i>) für Durgā geeignet 3.29 °girlanden für Durgā: man gedeiht in der Welt der Vorväter
<i>kuśeśaya s. padma</i>	
<i>kusumbha</i>	
New.:	<i>kusumasvāna</i>
Bot.:	<i>Carthamus tinctorius</i> L.; fam.: Asteraceae Die Blüten werden gelegentlich als Fälschungen des Saffran (<i>Crocus sativus</i> L.) benutzt. Unter heißem Wasser dehnen sich die Blütenblätter des <i>kusumbha</i> jedoch zu ihrer originalen Größe aus und können leicht als <i>Carthamus tinctorius</i> L. identifiziert werden. (AVS 1: 393)
Bibl.:	AVS 1: 390–3; Dymock et al. 1995: II, 308–11; Hara et al. 1978–82: III, 19; Syed 1992: 224–9.
PuCi:	1.28c erfreut Śiva besonders 4.4a in <i>paścimāmnāya</i> geeignet 4.10ab in <i>paścimāmnāya</i> : Gefügigkeit
<i>krṣṇala s. guñjā</i>	
<i>ketakī</i>	Abb. A 26, 27
New.:	<i>ketakīsvāna</i> , var. <i>keṭakī</i> [°] (2.64cd, 4.2c, 4.6c), <i>ketakī</i> [°] (1.110cd)
Bot.:	A. panindisch: <i>Pandanus odoratissimus</i> L.F., Syn. <i>Pandanus tectorius</i> SOL. EX BALF.F.; fam.: Pandanaceae B. nepalisch: 1. <i>Pandanus</i> für Skt. <i>ketaka</i> , <i>sucikāpuṣpa</i> , <i>jambuka</i> ; Nep. <i>keurā</i> Für Nepal wird die Art <i>Pandanus nepalensis</i> ST.JOHN angegeben (Hara et al. 1978–82: I, 87). 2. <i>Yucca smalliana</i> FERNALD (Regmi 1983) / <i>Yucca gloriosa</i> L. (Majupuria & Joshi 1989); fam.: Agavaceae f. Skt. <i>ketakī</i> , <i>kaṇṭadalā</i> , <i>dirghapatrā</i> ; Nep. <i>ketuke</i>
Syn.:	<i>ketaka</i>
Bibl.:	AVS 4: 206–10; Dymock et al. 1995: III, 535–8; Gandhi 1991: 121–4; Gupta 2001: 62; Majupuria & Joshi 1989: 170–1, 212–3 (<i>Yucca</i>); Regmi 1983: 58–9; Syed 1992: 230–7; A. Zotter in <i>Druck a.</i>
PuCi:	1.110cd für Śiva (<i>kāmya</i>): Feinde vernichten 1.118a, 1.120d, 1.121c, 1.124a für Śiva untersagt 2.2d für Viṣṇu: Resultat einer Gabe von zehn <i>svārṇa</i> 2.28d für Viṣṇu geeignet 2.36c–37b (New.: –) Jagannātha dargebracht: man geht zu Haris Stätte 2.44c–45b Blatt für Viṣṇu: V. freut sich 2.54c–55b goldene <i>k</i> [°] für Viṣṇu: Vergehen von 100.000 Geburten verbrennen 2.63ab für Viṣṇu untersagt

- +2.63ab Verbot betrifft nur Narasiṃha (New.: nur für Narasiṃha geeignet)
 2.64cd beide *k°* für Narasiṃha untersagt
 2.80a Blatt und Blüte für Sonne geeignet
 2.83a (New.: –) für Sonne geeignet
 4.2c in *paścimāmnāya* geeignet
 4.6c in *paścimāmnāya*: Vertreiben
 4.18d Blatt in *uttarāmnāya* geeignet
 4.73b in *ūrdhvāmnāya* untersagt

kendrā

- New.: *kendrasvāna*
 Bot.: nicht ident.
 PuCi: 1.121b für Śiva untersagt

keśara

- New.: *keśarasvāna*, var. *keśala°* (1.91d), *kesara°* (4.21d), *keśari* (2.83a)
 Bot.: Verschiedene Identifikationen möglich.
Keśara kann unterschiedliche Pflanzen bezeichnen. Nach Meulenbeld (1974: 546) kann der Name beispielsweise für *nāgakeśara* (so auch Kommentar zu Śivakoṣa, Vers 291, 398), *bakula* (so auch Kommentar zu Śivakoṣa, Vers 367, 398; *Ācāracintāmaṇi* 1983: 155₁₈; Syed 1992: 238–41), *punnāga* oder *Crocus sativus* L. (s. *kuṅkuma*) stehen.
 PuCi: 1.64b für Śiva: besondere Verdienste
 1.91d Ketten für Śiva (*kāmyapūjā*): Wünsche erfüllt
 2.30b für Viṣṇu geeignet
 2.83a für Sonne geeignet
 4.21d in *uttarāmnāya* geeignet
 4.67b für Nīlasarasvatī geeignet

- kairava* s. *utpala*
kokana s. *kokanada*
*kokanada*³⁹¹ s. *utpala*, *padma*

kokilākṣa

- New.: *kokilākṣasvāna*
 Bot.: *Hygrophila spinosa* T.ANDERS., Syn. *H. auriculata* (SCHUMACH.) HEINE, *Barleria auriculata* SCHUMACH., *Asteracantha longifolia* NEES; fam.: Acanthaceae
 Syn.: *iṅṣura*, *ṅṣura*
 Bibl.: AVS 3: 191–6; Dymock et al. 1995: III, 36–40; Hara et al. 1978–82: III, 141.
 PuCi: 1.115d für Śiva (*kāmya*): ?

kovidāraka s. *kāñcanāra*

kṣaumaṣuṣpa

- New.: *pātakābu*
 Der Newariname ist der gleiche wie der für *drona*.
 Bot.: *Linum usitatissimum* L.; fam.: Linaceae
 Syn.: *ataṣi*, *ṅṣumā*
 Bibl.: AVS 3: 333–6.

391 *Kokanada* ist nach Raus (1954: 508, 512) Klassifikation ein Name des roten Lotus, nach dem Śivakoṣa kann er jedoch sowohl die rote Wasserlilie als auch den roten Lotus bezeichnen (ŚK 230ab *atha kokanadaṃ raktakumude raktapañkaje*). Diese Homonymität spiegelt sich im New. wieder, wo PuCi 1.26b *kokana* und PuCi 4.65a *raktakoka* als rote Wasserlilie (New. *hyānu utpala* bzw. *hyānu caolasvāna*), PuCi 4.58a *kokanada* dagegen als roter Lotus (New. *hyānu palesvāna*) übersetzt wird.

PuCi: 4.66d für Nīlasarasvatī geeignet

khadira

New.: *khayalasi*

Für das Klassische Newari sind auch die Varianten *khayarasim* und *khayarasi* belegt (DCN: s.v.). Im Modernen Newari findet man *khayaḥ* (Kölver & Shresthacarya 1994: s.v.) oder *khayara* (Regmi 1983). Ähnlich sind die Nepalinamen *khayara*, *khair* oder *khayar*.

Bot.: *Acacia catechu* WILLD.; fam. Mimosaceae
Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld (1974: 548).

Syn.: *kṣiti*, *gāyatrī*, *dantadhāvana*, *khādira* (bezeichnet Teile, die von *khadira*-Baum kommen, u.a. die Blüten, spezifischer aber meist den Saft; vgl. AVS 1: 22)

Bibl.: AVS 1: 19–22; Dymock et al. 1995: I, 557–9; Gupta 2001: 1; Hara et al. 1978–82: II, 103; Regmi 1983: 67–8; Syed 1992: 257–68.

PuCi: 1.83b Blatt für Śiva geeignet
1.135c Blatt gilt nicht als verdorben, wenn es zerrissen ist
2.12ab (*khād°*) für Viṣṇu: wiegt 1000 *droṇapuṣpa* auf (2. Stelle)
2.25c (*khād°*) Blatt für Viṣṇu geeignet (3. Stelle)

kharjūra

New.: *khajulase*

Bot.: *Phoenix dactylifera* L.; fam. Arecaceae
Im Āyurveda wird stets *P. dactylifera* L. verwendet (AVS 4: 243). *P. sylvestris* ROXB. ist im Englischen als wilde Dattelpalme bekannt. Diese Art findet sich nach Hara et al. (1978–82: II, 86) auch in Nepal.

Syn.: *yamaphala*

Bibl.: AVS 4: 240–3; Majupuria & Joshi 1989: 138 (*P. sylvestris*); Hara et al. 1978–82: II, 86; Regmi 1983: 66–7; Syed 1992: 269–76 (*P. sylvestris*).

PuCi: 4.71a in *ūrdhvāmnāya*: Wachstum des Wohlstands

gaṅgāpatrika

New.: *gaṅgāpatrika*

Bot.: nicht ident.
Bei Joshi (2003: 77) finden sich die Sanskritnamen *kukundara* und *gaṅgāpatrī* für *Blumea balsamifera* DC. (fam. Asteraceae). AVS (1: 278–80) behandeln ebenfalls *kukundara* und zwar als *Blumea lacera* (ROXB.) DC. Der Name *gaṅgāpatrī* kommt in den dort zitierten *nighaṅṭus* allerdings nicht vor. Nach Hara et al. (1978–82: III, 16) sind beide *Blumea*-Arten auch in Nepal heimisch.

PuCi: 1.81a Blatt für Śiva geeignet

girikarṇikā s. *aparājītā*

girija s. *kāñcanāra*

giriśālinī s. *aparājītā*

guṅjalāpuṣpa s. *guṅjā*

guṅjā

Abb. A 28

New.: *khayamugala* (1.14ab), *khayamugalasimāyā* bu (1.125b)

Bot.: *Abrus precatorius* L.; fam.: Fabaceae
Die Sanskritautoren erwähnen 2 Sorten *guṅjā*, eine schwarzsamige und eine weißsamige, beide giftig. Bei *kṛṣṇala* handelt es sich um die schwarzsamige (AVS 1: 14).

Syn.: *kṛṣṇala*, *guṅjalā*

Bibl.: AVS 1: 10–4; Dymock et al. 1995: I, 430–47; Hara et al. 1978–82: II, 103; Regmi 1983: 177–8.

PuCi: 1.14ab fünf *kṛṣṇala* sind ein *māṣa*
1.125b (*guṅjalāpuṣpa*) für Śiva untersagt
2.84c (*kṛṣṇala*; New.: –, übersetzt als schwarz) für Sonne untersagt

grāmaśiṣī oder *grāmaśikhi*?

Überlieferungsdefekt wahrscheinlich.

New.: *grāmasikhesiṃ*

Bot.: nicht ident.

PuCi: 1.82d Blatt für Śiva geeignet

candana

New.: *raktacandana*Im modernen Newari heißt die Pflanze wie im Nepali *śrikhaṇḍa* (DNPN) oder *śrikheṇḍā* (DNPN).Bot.: *Santalum album* L.; fam.: SantalaceaeZur Unterscheidung von *candana* und *raktacandana* s. Bemerkung zu *raktacandana*. In der Newariübertragung wird dagegen kein Unterschied gemacht, alle Belege werden mit *raktacandana* übertragen. *Santalum album* ist nicht in Nepal heimisch, ist entsprechend nicht bei Hara et al. (1978–82) verzeichnet.

Bibl.: AVS 4: 57–62; Dymock et al. 1995: III, 232–46; Majupuria & Joshi 1989: 162–4; Regmi 1983: 193–5.

PuCi: 4.48b in *aparājītā* geben4.63c für Nīlasarasvatī geeignet

campa(ka)

New.: *capasvāna*, var. *campasvāna* (4.74a)Für das Moderne Newari werden die Namensformen *casvān* (DNPN) und *cānpasī* (DNPN, Regmi 1983) verzeichnet.Bot.: *Michelia champaca* L.; fam.: MagnoliaceaeIm PuCi wird *campa* als Synonym für *campaka* aufgefasst. In der Literatur findet sich dagegen *campa* auch als *Plumeria* sp. (fam.: Apocynaceae; vgl. AVS: 4: 328–9; Blatter & Millard 1997: 112–8; Abb. A 29), Frangipangi-Baum, der im Sanskrit *kṣīracampaka* oder *śvetacampaka* heißt.Syn.: *campa*

Bibl.: AVS 4: 32–5; Dymock et al. 1995: I, 42–3; Hara et al. 1978–82: II, 25; Majupuria & Joshi 1989: 177–8; Regmi 1983: 82–3; Syed 1992: 277–84.

PuCi: 1.26c für Śiva geeignet

1.57cd für Śiva: soviel wert wie *dhustūraka*

1.63b für Śiva: besondere Verdienste

1.91a für Śiva (*kāmya*): man erreicht alle Wünsche1.112d (*apsaracampaka*) für Śiva (*kāmya*): Glück

1.135ab kann auch als Knospe verwendet werden

2.2d für Viṣṇu: Resultat von 10 *svarṇa*2.7a, 2.7c (*campa*), 2.29b, 2.34c für Viṣṇu geeignet2.15ab für Viṣṇu: wiegt 1000 *karavīra* auf (10. Stelle)2.52c–53b für Viṣṇu in Regenzeit: befreit aus *samsāra*

2.76c, 2.81d für Sonne geeignet

2.88d für Merkur geeignet

2.90d, 2.91d für Ahnen geeignet

3.3d, 3.11b für Durgā geeignet

3.14a für Durgā: Verdienste wachsen

3.23d wichtig bei Blütengirlanden für Durgā

3.37cd im Bhādrapada für Durgā geeignet

4.2b (New.: –) in *paścimāmnāya* geeignet4.6b in *paścimāmnāya*: Unbeweglichmachen4.17b in *uttarāmnāya* geeignet4.25cd in *uttarāmnāya*: im Śrāvāṇa geeignet4.34b *uttarāmnāya* (*kāmya*): Gold4.57b für Dakṣiṇakālī geeignet

4.74a in *ūrdhvāmnāya*: Sohn

4.89c–91b *ūrdhvāmnāya*: Verehrung 1 Monat – Verfehlungen verschwinden etc.

cārupuṭa s. *karṇikāra*?

cūta

New.: *apabu*, var. *ampayā hala* (1.84a)

Bot.: *Mangifera indica* L.; fam. Anacardiaceae

Syn.: *āmra*, *rasāla*, *sahakāra*

Bibl.: AVS 3: 380–90; Dymock et al. 1995: I, 381–5; Gandhi 1991: 99–106; Gupta 2001: 41–2; Hara et al. 1978–82: II, 101; Majupuria & Joshi 1989: 93–9; Regmi 1983: 16–7.

PuCi: 1.84a (*rasāla*) Blatt für Śiva geeignet

2.49c–50b (*sahakāra*) für Viṣṇu: Verdienst von 100.000 Kuhgaben

4.66a für Nīlasarasvatī geeignet

colika für *colakī*?

New.: *colikayā hala*

Bot.: nicht ident.

Bei *colika* könnte es sich um eine schlecht überlieferte *colakī* handeln. Für diesen Namen unterscheidet Śivakoṣa, Vers 274 drei Bedeutungen, die als *karīra* (*Capparis decidua* [FORSK.] EDGEW.; vgl. AVS 1: 368–72), die als *nāraṅga* (*Citrus aurantium* L., Syn. *C. reticulata* BLANCO; vgl. AVS 2: 108–11) und die als *vaṃśa* (*Bambusa arundinacea* [RETZ.] WILLD.; vgl. AVS 1: 244–9).

PuCi: 1.79d als Blatt für Śiva vorgeschrieben

jambu

New.: *japasibu*

Bot.: *Eugenia jambolana* LAM., Syn. *Syzygium cumini* (L.) SKEELS, *Eugenia cumini* (L.) DRUCE; fam.: Myrtaceae

Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld (1974: 555–6).

Syn.: *jambū*, *surabhipatrā*

Bibl.: AVS 5: 225–8; Dymock et al. 1995: II, 25–9; Gandhi 1991: 95–8; Hara et al. 1978–82: II, 169; Majupuria & Joshi 1989: 131; Regmi 1983: 91–2; Syed 1992: 288–301.

PuCi: 1.105b (*jambuṭa*) für Śiva (*kāmya*): erfüllt jeden Wunsch

2.35c (New.: –) für Viṣṇu geeignet

jambuṭa s. *jambu*?

jayantī

Abb. A 30

New.: *jayantisvāna*, var. *jayantī*^o (4.41d)

Im *Puṣpasāra*, im *Puṣpamāhātmya* sowie in verschiedenen Namenslisten wird *jayantī* (wie auch *jayā*) mit *lakṣmīsvāna* übertragen.

Bot.: Verschiedene Identifikationen möglich.

Die häufigste Pflanzenspezies, mit der sowohl *jayā/jayantī* als auch *lakṣmīsvāna* (auch unabhängig voneinander) verbunden werden, ist *Sesbania sesban* (L.) MERR. (z.B. Manandhar 2002: 425, Regmi 1983: 88–9 zu Skt. *jayantā*, Shrestha 1998: 166). Daneben werden andere *Sesbania*-Spezies genannt. Shrestha (1998: 237) behandelt *lakṣmīsvāna* als *Sesbania agatifolia* (gewöhnlich Skt. *agastya* zugeordnet, s.o.), Devakoṭa (1968: 34) *jayantī* als *Sesbania aculeata* (SCHREB.) WILLD. Die Identifikation von *jayā/jayantī* als *Sesbania*-Art ist auch anderswo auf dem indischen Subkontinent belegt (Dymock et al. 1995: I, 474).

In der Durgāpūjā im Monat Āśvina wird heutzutage, zumindest unter den Nepali sprechenden Bāhun und Chetri, häufig *Quamoclit pennata* BOJER (Syn. *Ipomea quamoclit* L., *Quamoclit quamoclit* BRITT.; fam.: Convolvulaceae) als *jayantī* verwendet und zu diesem Zwecke in vielen Gärten im Kathmandutal gezüchtet (vgl. Bajracharya et al. 1997: 85; Abb. A 30).

Entsprechend findet man in DPNP beide Identifikationen von *jayantī*, die als *Ipomea quamoclit* und die als *Sesbania sesban* (L.) MERR.

AVS (4: 352) identifiziert *jayantī* wiederum als *Clerodendrum phlomoides* L.F. (fam. Lamia-

ceae).

Jayantī, *jayā* und *vijayā* werden häufig als Synonyme angesehen (vgl. Anmerkungen zu *jayā* und *vijaya*).

- PuCi: 1.113c für Śiva (*kāmya*): Sieg
4.41d in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Sieg
4.66d (*jayantikā*) für Nīlasarasvatī geeignet

jayā

New.: *jayāsvāna*

In PuCi 2.82d (Newari: *jitapholasvāna*) wurde *jayā* offenbar als *japā* gelesen (s. *javā*).

Bot.: Verschiedene Identifikationen möglich

Śivakoṣa, Vers 341, unterscheidet vier Bedeutungen von *jayā*, als *abhayā/pathyā* (*haritakī*, *Terminalia chebula* RETZ.), *mātulānī/bhaṅgā* (*Cannabis sativa* L.), *jayantī* (s. dort) und eine Art von *agnimantha*. Letztere Pflanze wird als *Premna obtusifolia* R.BR., Syn. *P. corymbosa* var. *obtusifolia* (R.BR.) H. R. FLETCHER (fam. Lamiaceae) identifiziert (AVS 4: 348–52).

Jayā und *jayantī* werden häufig als Synonyme angesehen, z.B. im *Ācārācintāmaṇi* (1983: 143₂₄; 155₂₀). Dem Kommentar zu Śivakoṣa, Vers 341, zufolge trägt *vijayā* dieselben Bedeutungen wie der Name ohne Vorsilbe; vgl. Anmerkungen zu *jayantī* und *vijaya*.

- PuCi: 1.27d erfreut Śiva besonders
2.6b für Viṣṇu geeignet
2.75d, 2.82d für Sonne geeignet

jalakahlārikā s. *utpala*

javā

Abb. A 31

New.: *jitapholasvāna*, var. *jitaphola* (1.109b)

Diese und ähnliche Namensformen (*jephulasvāna*, *jiphvasvāna* etc.) werden auch in NLAk verzeichnet. Im modernen Newari ist die Pflanze als *japāsvām* (DNPN) und *lavaṅjiphvasvām* (DNPN) bekannt. Umgangssprachlich nennt man sie auch *hiphosvām*.

Bot.: *Hibiscus rosa-sinensis* L., fam.: Malvaceae

In Nepal wird auch die heute in vielen privaten Gärten zu findende Malvenart *Malvaviscus arboreus* CAV. als *javā* verwendet.

Syn.: *japā*, *oḍrapuṣpa*, *oṅḍrapuṣpī*

Bibl.: AVS 3: 149–51; Dymock et al. 1995: I, 204; Gandhi 1991: 171–2; Hara et al. 1978–82: II, 67; Majupuria & Joshi 1989: 179–80; Regmi 1983: 89–90; Syed 1992: 285–7.

- PuCi: 1.109b für Śiva (*kāmya*): Gesundheit
1.120a für Śiva untersagt
2.68c für Sonne geeignet (Anfang der Reihe steigender Bedeutung)
2.81d für Sonne geeignet
2.88c für Mars geeignet
3.12a für Durgā besonders geeignet
3.15c für Durgā: Verdienste wachsen
3.22c wichtig bei Blütengirlanden für Durgā
4.20a in *uttarāmnāya* geeignet
4.35cd in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Feinde vernichten
4.45 in *uttarāmnāya* geeignet: Verdienst der Gabe eines Seidengewandes, Vergehen wie Brahmanenmord verschwindet
4.55c für Dakṣiṇakālī geeignet
4.63b für Nīlasarasvatī geeignet: *ājñāsiddhi*
4.71d in *ūrdhvāmnāya*: ist Tripurā lieb
4.80–81b, 4.88–89b *ūrdhvāmnāya*: Verehrung 1 Monat – Verfehlungen verschwinden etc.

jāti/ī

Abb. A 32

New.: *jilāsvāna*, var. *jilīsvāna* (1.55cd, 1.63b, 1.94, 2.89b), *jīlāsvāna* (1.26b, 2.81c, 4.2a)
mod. New.: *jīsvām* (DNPN)

Bot.: *Jasminum grandiflorum* L., Syn. *J. officinale* forma *grandiflorum* (L.) KOBUSKI; fam.: Oleaceae

In fast allen Quellen werden *jāti* und *mālatī* als Synonyme betrachtet und botanisch gleich identifiziert. Im PuCi scheint es sich jedoch um zwei unterschiedliche Blüten zu handeln; s. dazu Anmerkung zu *mālatī*.

Bibl.: AVS 3: 249–53; Dymock et al. 1995: II, 378–9; Hara et al. 1978–82: III, 81; Regmi 1983: 81 (als *J. arborescens*).

PuCi: 1.26b (-ī) für Śiva geeignet
 1.37 (-ī) im Kārttika für Śiva: man sieht Śiva
 1.55cd (-ī) für Śiva: soviel wert wie *karavīra*
 1.63b (-ī) für Śiva: besondere Verdienste
 1.87c (-ī) bleibt ein *prahara* frisch
 1.94 (-ī) für Śiva (*kāmya*): Tochter
 1.121c (-*ipuṣpa*) für Śiva untersagt
 2.2c (-ī) für Viṣṇu: Verdienst von 10 *suvarṇa*
 2.20–22 (-ī) für Viṣṇu: wiegt 1000 *mallikā* auf (18. höchste Stelle), ist beste von allen etc.
 2.28d (-ī), 2.34a (-ī) für Viṣṇu geeignet
 2.81c (-ī) für Sonne geeignet
 2.89b (-ī) für Venus geeignet
 3.2c (-ī) für Durgā geeignet
 3.23c (-ī) wichtig bei Blütengirlanden für Durgā
 4.2a (-ī) in *paścimāmnāya* geeignet
 4.6a (-ī) in *paścimāmnāya*: Genuss und Befreiung
 4.19b (-ī) in *uttarāmnāya* geeignet
 4.33ab (-ī) in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Herrscher werden gefügig
 4.56a (-ī) für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.66c (-ī) für Nīlasarasvatī geeignet
 4.71ab (-ī) in *ūrdhvāmnāya*: Vermehrung des Wohlstands
 4.85c–87 (-ī) in *ūrdhvāmnāya*: Verehrung 1 Monat – Verfehlungen verschwinden etc.

jyotsnākārī

New.: –
 Bot.: nicht ident.
 PuCi: 1.111c für Śiva (*kāmya*): erfüllt Wünsche

jhiṅṭhikā für *jhiṅṭikā*

New.: *ekilasvāna* (4.20a), *jhiṅṭikāsvāna* (1.112c), *jhiṅṭikāsvāna* (3.42b), *jhiṅṭisvāna* (4.57c)
 Bot.: *Barleria* spp.; fam.: Acanthaceae
Jhiṅṭikā und *jhiṅṭī* fungieren als Oberbegriffe für verschiedene Arten von *Barleria* (vgl. Dymock et al. 1995: III, 45). Nach Syed (1992: 221) gehören über 150 Arten zu dieser Gattung. Im Sanskrit bezeichnet der Name *kurabaka* wahrscheinlich eine rote und *kuruṅṭaka* sowie *kiṅkirāta* eine gelbe *Barleria* (Syed 1992: 222). Miśra identifiziert in seiner Pflanzenliste zum PuCi (1966: 56) *jhiṅṭikā* und *jhiṅṭī* konkreter als *Barleria cristata* L. Diese Pflanze kann Syed (1992: 222) zufolge blaue, rote oder weiße Blüten tragen. Im *Puṣpasāra* (A 63/9, Fol. 13b) wird *jhiṅṭī* als blaue *Barleria* (*nīlakolatasvāna*) bezeichnet. Nach Hara et al. (1978–82: III, 139) sind in Nepal die Arten *B. cristata* L. und *B. strigosa* WILLD. beheimatet. *Cristata* blüht Polunin & Stainton (2006: 314) zufolge violett oder pink, *strigosa* nach Siṃha (1983: 245) blau. Vgl. *amlāna*, *kiṅkirāta*, *kurabaka*, *kuruṅṭaka*, *bāṇa*.
 Syn.: *sahacara*, *saireya*
 Bibl.: Dymock et al. 1995: III, 45; Hara et al. 1978–82: III, 139; Syed 1992: 221f.
 PuCi: 1.112c für Śiva (*kāmya*): Glück
 3.42b für Mahālakṣmī untersagt
 4.20a (*jhiṅṭī*) in *uttarāmnāya* geeignet
 4.57c für Dakṣiṇakālī geeignet

jhiṅṭhī (für *jhiṅṭī*) s. *jhiṅṭhikā*
ṭirīṭaka für *tirīṭaka* s. *lodhra*

ḍimbhaka

- New.: *ḍimbhakasvāna*
 Bot.: nicht ident.
 PuCi: 1.113a für Śiva (*kāmya*): vertreibt Krankheiten
-

tagara

Abb. A 33

- New.: *tagarāyasvāna*, var. *tagarāya* (1.64b, 2.91a, 4.4c), *tagalāya* (2.91c, 3.3c), *tagalāyasvāna* (1.26c, 2.35d, 2.76a)
 Für das Moderne Newari ist der Name *ṭakara* belegt (DNPN). Derselbe Name wird auch im Nepali verwendet (s. Regmi 1983: 96).
 Bot.: *Tabernaemontana coronaria* WILLD.; Syn. *Tabernaemontana divaricata* G.DON, *Ervatamia coronaria* (JACQ.) STAPF; fam.: Apocynaceae.
 Nicht nur in Nepal wird *tagara* heute als Schmetterlingsgardenie (*Tabernaemontana*) identifiziert, auch Syed (1992) plädiert aufgrund der von ihr gesammelten literarischen Aussagen für diese Identifikation. Botanische Handbücher verzeichnen für *tagara* jedoch meist *Valeriana walichii* DC., Syn. *V. jatamansi* JONES (fam.: Valerianaceae). In manchen *nighaṅṭus* wird zwischen *tagara* und *piṅḍatagara* unterschieden. Bei der zweiten Pflanze könnte es sich um *V. hardwickii* WALL. handeln (vgl. *nandyāvarta*). Dymock et al. (1995: II, 238–40) unterscheiden nicht und betrachten *nandyāvarta* und *piṅḍitagara* als Synonyme für *tagara*. Zu weiteren Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 557f.
 Syn.: *vakra*, *nata*
 Bibl.: AVS 5: 345–8; Dymock et al. 1995: II, 238–40; Hara et al. 1978–82: II, 209; Regmi 1983: 96–7; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 352–5; Syed 1992: 303–7.
 PuCi: 1.26c für Śiva geeignet
 1.64b für Śiva: besondere Verdienste
 1.106a für Śiva (*kāmya*): Glücklichein
 2.6c, 2.35d für Viṣṇu geeignet
 2.76a für Sonne geeignet
 2.87d, 3.43d für Sonne untersagt
 +2.87 Verbot betrifft nur *vanat* (nach ĀC), manche sagen erlaubt und untersagt
 2.91a, 2.91c für Ahnen geeignet
 3.3c für Durgā geeignet
 3.14c für Durgā: Verdienste wachsen
 4.4c in *paścimāmnāya* geeignet
 4.40d in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Respekt
 4.56a für Dakṣiṇakālī geeignet
-

tamāla

Abb. A 34–36

- New.: *silhāla*, var. *sinhālahala* (2.79a), *silhārahala* (4.93a)
 Im modernen Newari ist diese Pflanze als *sināysvām*; var. *sinhāysvām*, *sinhā*, *sinā* u.ä. bekannt (DNPN, Kölver & Shresthacarya 1994). Im Nepali heißt sie *bhūmasenapātī*.
 Bot.: A. panindisch:
 Ident. umstritten.
 Als *tamālapatra* ist der indische Zimtbaum, *Cinnamomum tamala* (BUCH.–HAM.) T.NEES & C.H.EBERM. (fam. Lauraceae) bekannt (s. AVS 2: 84–6; Dymock et al. 1995: III, 208–10), der auch in Nepal vorkommt und im Nepali sowie Newari als *dālacinī* oder *tejaṭā* heißt (Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 152), im Ritual jedoch keine Verwendung findet. Unter den Namen *varuṇa*/*tamāla* rangiert auch *Crateva magna* DC., Syn. *C. nurvala* BUCH.–HAM., *C. religiosa* G.FORST. (fam.: Capparaceae); vgl. AVS 2: 202–5; Blatter & Millard 1997: 47–51; Dymock et al. 1995: I, 133–4. Nach AVS (3: 64) und Dymock et al. (1995: I, 168–70) wird *tamālā* / *tāpiccha* auch als *Garcinia morella* DESR. (fam. Clusiaceae) identifiziert.
 B. nepalisch:
Buddleja asiatica LOUR.; fam.: Loganiaceae, Buddlejaceae.
 Die rituelle Identifikation von *tamāla* als *Buddleja* ist nach Auskunft von Binod Raj Sharma auch heute unter Newars verbreitet. Diese wird in Regmis (1983: 159–60) Behandlung von

Buddleja jedoch nicht erwähnt; s. dazu A. Zotter in Druck a.

- PuCi: 1.80a Blatt für Śiva geeignet
 1.136a Blatt nicht unrein, wenn zerrissen
 2.79a Blatt erfreut Hari und ist für Sonne geeignet
 4.93a Blatt in *ūrdhvāmāya* untersagt

tilaka

New.: *hāmlabu* (2.77a), *hāmalabu* (2.82d), *hāmlabusvāna* (2.7c), *hāmrahu* (1.105c)

Bot.: A. panindisch:

Ident. umstritten.

Häufig wird *tilaka* als Synonym für *lodhra* (s. dort) angesehen; so von Dymock et al. (1995: II, 373–5), Devakoṭā (1968: 79; s. *lodhra*) und im Kommentar zu *Śivakoṣa*, Vers 30. Nach Syed (1992: 337) handelt es sich dagegen um *Clerodendrum phlomoides* L.F. oder *Wendlandia exserta* (ROXB.) DC. Die Identifikation als *Symplocos racemosa* ROXB. (*lodhra*) lehnt sie ab. Devakoṭā (1968: 151) weist eine weitere Spezies namens *cūvā* (Nep.) als *tilaka* aus, allerdings ohne diese botanisch zu identifizieren.

B. im PuCi:

Sesamum indicum L.; fam.: Pedaliaceae

In der Newariübertragung wird *tilaka* mit *tila*, Sesam, gleichgesetzt. Auch Apte (1998: s.v.) weist auf einen möglichen Zusammenhang zwischen *tila* und *tilaka* hin: „Kālidāsa describes the beauty of this tree as being akin to that of the saffron-mark on the forehead of a woman. The name suggests a relation to *tila* [...]. Now this plant has got flowers that have got a pretty appearance. It is a shrub, not a tree. It grows four to five feet in height. Its flower has five petals. The lower petal is the longest. In wild variety there is a prominent spot on the longest petal which is highly suggestive of the saffron-mark on the forehead of a woman.“

Bibl.: Syed 1992: 335–8.

- PuCi: 1.105c für Śiva (*kāmya*): wenn man Reichtum wünscht
 2.7c für Viṣṇu geeignet
 2.77a, 2.82d für Sonne geeignet

tulasī

Abb. A 37–39

New.: *tulaśī*, var. *tulaśī* (2.58)

Wenn zwei Arten unterschieden werden, heißt es zusätzlich *śyāmatulaśī* (2.28d) / *śyāmatulaśī* (2.79c).

Bot.: *Ocimum tenuiflorum* L., Syn. *O. sanctum* L., fam.: Lamiaceae

Laut Śreṣṭha & Śreṣṭha (2004: 149) handelt es sich bei den häufig als helle/grüne (auch *śrītulasī*) oder schwarze (*kṛṣṇa-śyāmatulasī*) unterschiedenen *tulasīs* um Varietäten von *Ocimum tenuiflorum*. Hara et al. (1978–82: III, 160) verzeichnen jedoch keine Varietäten von *O. tenuiflorum*. In der heutigen Ritualpraxis werden verschiedene Basilikum-Arten als *tulasī* verwendet. Zu verschiedenen Identifikationen, alles *Ocimum*-Arten, s. Meulenbeld 1974: 560.

Syn.: *vṛndā*, *hariṣṭhā*, *surasa*, *mañjarī*

Bibl.: AVS 4: 168–71; Dhal 1981; Dymock et al. 1995: III, 86–9; Gandhi 1991: 143–49; Gupta 2001: 54–60; Hara et al. 1978–82: III, 160; Majupuria & Joshi 1989: 44–54; Narayan 1998; Pintchman 2003; Regmi 1983: 104–7; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 148–51; *Tulasīvivāhavidhi*.

- PuCi: 1.136c verdirbt nicht
 1.137 kann auch wenn über Nacht gestanden benutzt werden
 1.138a ist immer rein
 2.27ab Blatt für Viṣṇu geeignet (9. höchste Stelle)
 2.28d beide für Viṣṇu geeignet
 2.36c–37b (New.: –) für Viṣṇu: man geht zu Haris Stätte
 2.56c–60 für Viṣṇu: das beste Resultat etc.
 2.79c *t** und *kālat** für Sonne geeignet
 2.86b für *Vināyaka* untersagt
 2.90c, 2.92b (New.: –) für Ahnen geeignet

- 3.42a für Mahālakṣmī untersagt
 4.12ab in *paścimāmnāya*: vernichtet alle Verfehlung
 4.51a in *uttarāmnāya* untersagt
 4.52c (New.: -), 4.54b für Dakṣiṇakālī untersagt
 4.61c–62b Blätter für Sāvitrī, Bhavānī, Durgādevī, Sarasvatī: man erreicht alle Wünsche
 4.69a, 4.69d für Nīlasarasvatī untersagt
 4.93b–+4.95 beide Sorten in *ūrdhvāmnāya* untersagt etc.

trisandhyā

- New.: *trivalasvāna*, var. *tiśvara*° (2.83a), *tivala*° (4.74b), *trisandhyā*° (4.11c), *trisona*° (4.5b), *svatājātaṃ* (3 Sorten) *saṃtisvalasvāna* für *sandhikā tritaya*
 Eine Newarisierung unter dem Eindruck des Wortes *triśūla*?
gurujāpasvāna Randglosse F₄ zu 4.11c
 Bot.: nicht ident.
Trisandhyā wird gelegentlich als Synonym für *javā* (s.o.) genannt (AVS 3: 150; Joshi 2003: 255). Dies würde zur häufigen Nennung der Blüte im vierten Kapitel des PuCi passen, nicht aber zu den Angaben zur Geeignetheit für Viṣṇu.
 PuCi: 2.17cd für Viṣṇu: mehr wert als 1000 *mālatī* (13. Stelle)
 2.18ab für Viṣṇu: weiße mehr wert als 1000 rote (14. Stelle)
 2.83a für Sonne geeignet
 4.5b (-a) in *paścimāmnāya* geeignet
 4.11c in *paścimāmnāya*: Feinde bekommen Angst
 4.13 (New.: -) in *paścimāmnāya*: keine Hindernisse
 4.66c (*sandhikā tritaya*) für Nīlasarasvatī geeignet
 4.74b in *ūrdhvāmnāya*: befreit von Kummer

damana(ka)

Abb. A 40, 41

- New.: *dhavanasvāna*
 Im Modernen Newari sind die Namensformen *dhavasvām* (DNPN, Regmi 1983); *dhunasvām* (Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004); *dhusvām* (Kölver & Shresthacarya 1994: s.v.); *dhūsvām* (DNPN) belegt.
 Bot.: verschiedene Ident. möglich
 In der Literatur wird *damanaka* durchweg als *Artemisia vulgaris* L. (Syn. *A. indica* WILLD; fam: Asteraceae) identifiziert. Eine solche Identifikation wurde aber von allen von mir befragten Ritualspezialisten abgelehnt. Newars benutzen heutzutage eine wohlriechende, buschige Pflanze (s. Abb. #), deren botanisches Äquivalent ich bislang noch nicht bestimmen konnte. Es könnte sich dabei um eine regional begrenzte Identifikation handeln, denn diejenige Pflanze, die man mir in Benares als *damanaka* präsentierte, war wiederum eine andere. Diese ähnelte, so weit ich dies zu beurteilen vermag, am ehesten dem von Basu (1999: 118) u.a. vorgeschlagenen Patchouli (*Pogostemon cablin* BENTH.).
 Bibl.: AVS 1: 202–4; Hara et al. 1978–82: III, 12; Majupuria & Joshi 1989: 239; Meyer 1937: I, 38–53; Regmi 1983: 102–3; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 145–7.
 PuCi: 1.104 (-ka) für Śiva in *kāmyapūjā*: Feinde besiegt
 1.108 (*karpūrad*°, New. weiß) für Śiva (*kāmya*): Feinde besiegt
 2.26c (-ka) Blatt für Viṣṇu geeignet (7. Stelle)
 2.43c–44b für Viṣṇu im Caitra und Vaiśākha: Resultat einer Gabe von 100 *kapilā*-Kühen
 3.6a für Durgā geeignet
 3.16a für Durgā: Verdienste wachsen
 3.22d (-ka) wichtig bei Blütengirlanden für Durgā
 4.12ab in *paścimāmnāya*: alle Verfehlungen verschwinden
 4.19b in *uttarāmnāya* geeignet
 4.30b in *uttarāmnāya*: in *naimittika* geeignet
 4.68a für Nīlasarasvatī geeignet
 4.76c in *ūrdhvāmnāya*: Reichtümer

darbha s. kuśa

*dumbarikā s. udumbara**durvā* für *dūrvā*

Abb. A 42, 43

- New.: *situ*, var. *siṭū* (2.26a)
 Im *Puṣpasāra* wird *durvā* mit *gulato* übersetzt. Beide Namen scheinen sich bis heute erhalten zu haben, denn für das moderne Newari ist sowohl *guṃta* als auch *situ* als Name belegt (DNPN).
- Bot.: *Cynodon dactylon* (L.) PERS.; fam: Poaceae
- Bibl.: AVS 2: 289–92; Dymock et al. 1995: III, 577–9; Gonda 1985: 108–21; Gupta 2001: 16–8; Hara et al. 1978–82: I, 128; Majupuria & Joshi 1989: 152–4; Regmi 1983: 109–10.
- PuCi: 1.84b Blatt für Śiva geeignet
 2.26a Blatt für Viṣṇu geeignet (5. Stelle)
 2.50c–51b Viṣṇu verehrt: 100faches Resultat der *pūjā*
 2.75b für Sonne geeignet
 2.86c, 2.87c, 3.42c für Durgā untersagt
 3.6d für Durgā geeignet
 4.18b in *uttarāmnāya* geeignet
 4.28ab in *uttarāmnāya*: im Pauṣa geeignet
 4.39a in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Geld und Getreide

devapatrikā

- New.: *devapatrikā*
- Bot.: nicht ident.
- PuCi: 1.80b Blatt für Śiva geeignet

drona

- New.: *pātakābu*, var. *patakābu* (1.50ab, 1.64d, 2.10cd, 2.83a, 3.27)
 In NLAk wird für die älteren Mss. des *Amarakoṣa* der Name als *bupaṭakā* bzw. *bupatakā* verzeichnet. Die Randglossen der Handschrift F₄ für PuCi 2.10 (*gvalajābu*, *golajābu*) korrespondieren mit dem in NLAk für ein Manuskript, das auf N.S. 803 (1683 n. Chr.) datiert ist, verzeichnete *gvaḍajāvo* und mit dem für das Moderne Newari belegten Namen, *gojābusvān* (s. Regmi 1983: 73). Im Nepali heißt die Pflanze *gumpāti*.
- Bot.: *Leucas aspera* LINK; fam.: Lamiaceae
 Nach Dymock et al. (1995: III, 122–3) werden vier verschiedene Arten der Gattung *Leucas* in Indien als *drona* medizinisch verwendet: *Leucas aspera* LINK, *L. linifolia* (ROTH) SPRENG., *L. zeylanica* (L.) R.Br. und *L. cephalotes* (ROTH) SPRENG. Für Nepal verzeichnen Hara et al. (1978–82: III, 156–7) sieben *Leucas*-Spezies (*aspera* LINK; *cephalotes* [ROTH] SPRENG.; *ciliata* BENTH.; *hyssopifolia* BENTH.; *indica* [L.] R. BR. EX VATKE; *lanata* BENTH.; und *mollissima* WALL.).
- Syn.: *dronapuṣpi*, *dronapuṣpa*
- Bibl.: AVS 3: 316–8; Dymock et al. 1995: III, 122–5; Hara et al. 1978–82: III, 156–7; Majupuria & Joshi 1989: 254; Regmi 1983: 73–4; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 160–2.
- PuCi: 1.27b (*-puṣpa*) für Śiva geeignet
 1.41 (*-puṣpa*) im Phālguna für Śiva: halber Sitz von Indra
 1.50ab (*-puṣpa*) für Śiva: wiegt 1000 *bṛhatpuṣpa* auf (8. Stelle)
 1.64d für Śiva: besondere Verdienste
 1.83a Blatt für Śiva geeignet
 1.97d (*-puṣpikā*) für Śiva (*kāmya*): Gefüigmachen
 2.10 (*-puṣpa*) für Viṣṇu: Resultat von 10 *suvarṇa* (Anfang der Steigerungsreihe)
 2.83a für Sonne geeignet
 3.11d (*-puṣpa*) für Durgā besonders geeignet
 3.27 (*-puṣpa*) Durgā mit °girlanden verehrt: Resultat eines *vājapeya*
 4.21d (*-puṣpa*) in *uttarāmnāya* geeignet
 4.39c (*-puṣpa*) in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Nahrung
 4.54c (*-puṣpa*) für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.74c in *ūrdhvāmnāya*: Befreiung

dhātākī

- New.: *ambarasvāna*
Bei der Übersetzung ins Newari wurde *dhātākī* zu *dhātrī* (s. *āmalakī*) gestellt.
- Bot.: *Woodfordia floribunda* SALISB., Syn. *W. fruticosa* KURZ., *Lythrum fruticosum* L., *Grislea tomentosa* ROXB.; fam.: Lythraceae.
Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 564.
- Syn.: *dhātupuṣpī*, *madanīyahetu*
- Bibl.: AVS 5: 412–6; Dymock et al. 1995: II, 40–1; Hara et al. 1978–82: II, 173.
- PuCi: 1.124d für Śiva untersagt
-

dhātrī s. *āmalakī*

*dhustūra(ka)*Abb. A 44–46

- New.: *dudharasvāna*, var. *dudhala*^o (1.24b, 2.87b), *dulhava*^o (1.39)
- Bot.: *Datura* spp.; fam.: Solanaceae
Sowohl *dhustūraka* als auch *unmatta* und die anderen Synonyme bezeichnen alle Arten und Varietäten des Stechapfels (Dymock et al. 1995: II, 585). Die Identifikation als *Datura metel* L. (AVS 2: 305) halte ich für zu eng. Dymock et al. zählen die in Indien verbreiteten *Datura stramonium* L., *D. fastuosa* L. und *D. metel* L. auf. So auch Meulenbeld (1974: 564). Für Nepal verzeichnen Hara et al. (1978–82: III, 109) die Arten *metel*, *stramonium* und *suavolens* auf. Heutzutage werden in Nepal auch die größeren Blüten der weltweit kultivierten Engels-trompeten (*Brugmansia*-Züchtungen) als *dhustūra* benutzt.
- Syn.: *unmatta*, *kanaka*, *dhattūra*
- Bibl.: AVS 2: 305–8; Dymock et al. 1995: II, 584–624; Hara et al. 1978–82: III, 109; Majupuria & Joshi 1989: 150–1; Regmi 1983: 110–1; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 163–6.
- PuCi: 1.24b (*unmattaka*) für Śiva geeignet
1.39 im Pauṣa für Śiva geeignet
1.49ab (-ka) für Śiva: wiegt 1000 *buka* auf (6. Stelle)
1.58d (*kanaka*) es gibt keine bessere Blüte (New. *kanaka dudharasvāna*)
1.61 (-ka) für *śivaliṅga*: Resultat einer Gabe von 100.000 Kühen, höchster Rang
1.80c (*unmatta*) weißes und dunkles Blatt für Śiva geeignet
1.86cd (*kanaka*) ist Śiva nachts zu geben
1.89d (-ka) für Śiva (*kāmya*): Befreiung
2.35c (*kanaka*) für Viṣṇu geeignet
2.63c, 2.65a (*unmatta*, New.: -), 2.87b (*unmatta*), 3.43b (*unmatta*) für Viṣṇu untersagt
2.83b New. *dudharasvāna* (ohne Skt.): für Sonne geeignet
2.84c (*unmattaka*, New.: schwarzes *dudharasvāna* für *kṛṣṇalonnattaka*) für Sonne untersagt
3.5c (-ka) für Durgā geeignet
4.15a (*unmatta*) in *paścimāmnāya* untersagt: Familie geht zugrunde
4.51b in *uttarāmnāya* untersagt
4.56c für Dakṣiṇakālī geeignet
4.60ab Dhūmāvati höchstbefriedigt mit *dh*^o von einem Verbrennungsplatz
-

nandyāvarta

- New.: *nadyāvartasvāna* (2.29c), *tapholasvāna* (2.14b), var. *taphosvāna* (2.14c)
DNPN (s.v.) verzeichnet für das moderne Newari den Namen *camahasvām*.
- Bot.: *Valeriana hardwickii* WALL.; fam.: Valerianaceae
Es handelt sich um einen nahen Verwandten von *tagara* (vgl. Bemerkung zu *tagara*). Der *Ācāracintāmaṇi* (1983: 163_o) glossiert *nandyāvarta* mit *piṇḍitagara*.
- Syn.: *piṇḍitagara*
- Bibl.: Dymock et al. 1995: II, 238–41.
- PuCi: 2.14ab für Viṣṇu: wiegt 1000 *bakapuṣpa* auf (6. Stelle)
2.29c für Viṣṇu geeignet
-

<i>navamallikā</i>	
New.:	<i>vanamālisvāna</i>
Bot.:	<i>Jasminum</i> sp.; fam.: Oleaceae Es handelt sich wahrscheinlich um eine Jasmin-Spezies, möglicherweise, wie Syed (1992: 351) vermutet, um <i>J. arborescens</i> ROXB. Majupuria & Joshi (1989: 96) identifizieren <i>navamallikā</i> dagegen als <i>Ixora parviflora</i> VAHL.; zu <i>vanamallikā</i> vgl. AVS III: 242–3.
Bibl.:	Syed 1992: 348–53.
PuCi:	2.29d für Viṣṇu geeignet 3.14b für Durgā geeignet: Verdienste wachsen 3.37ab (<i>navamālikā</i>) im Śrāvaṇa für Durgā 4.31a (<i>navamālikā</i>) in <i>uttarāmnāya</i> : in <i>naimittika</i> geeignet
<i>navamālikā</i> s. <i>navamallikā</i> <i>nāga</i> s. <i>nāgakeśara</i>	
<i>nāgakeśara</i> für <i>nāgakesara</i>	
New.:	<i>rūpasvāna</i> , var. <i>lupasvāna</i> (3.23b) Die Glosse in PuCi 4.24cd, <i>maruvakasvāna</i> (sonst die Übertragung für Skt. <i>maruvaka</i>), ist als Irrtum anzusehen. Für das moderne Newari verzeichnet DNPN den Namen <i>nāhgesoracampā</i> .
Bot.:	<i>Mesua ferrea</i> L.; fam.: Clusiaceae Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 566.
Syn.:	<i>cāmpeya</i> , <i>nāga</i> , <i>nāgakesara</i>
Bibl.:	AVS 4: 27–30; Dymock et al. 1995: I, 170–2; Hara et al. 1978–82: II, 63; Majupuria & Joshi 1989: 201; Regmi 1983: 118; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 176–8; Syed 1992: 354–62.
PuCi:	1.26d erfreut Śiva besonders 1.57cd (<i>nāga</i>) für Śiva: soviel wert wie <i>dhustūraka</i> 1.91b für Śiva (<i>kāmya</i>): man bekommt alles, was man wünscht 2.3c (<i>nāga</i>) für Viṣṇu: Resultat von 10 <i>svarṇa</i> 2.29a für Viṣṇu geeignet 2.82b für Sonne geeignet 3.12b für Durgā besonders geeignet 3.23b wichtig bei Blütengirlanden für Durgā 4.4b in <i>paścimāmnāya</i> geeignet 4.10cd in <i>paścimāmnāya</i> : gibt großen Wohlstand (<i>mahālakṣmī</i>) 4.24cd in <i>uttarāmnāya</i> : im Jyeṣṭha geeignet 4.33d in <i>uttarāmnāya</i> (<i>kāmya</i>): Herrschaft 4.57b für Dakṣiṇakālī geeignet 4.89c–91b in <i>ūrdhvāmnāya</i> : Verehrung 1 Monat – Verfehlungen verschwinden etc.
<i>nimba</i>	
New.:	<i>nīpabu</i> (1.124c), <i>nīpasvāna</i> (1.114b) Für das moderne Newari sind die Namen <i>khāivasi</i> (DNPN) und <i>nī</i> (DNPN) bekannt.
Bot.:	<i>Azadirachta indica</i> A. JUSS., Syn. <i>Melia azadirachta</i> L.; fam.: Meliaceae
Syn.:	<i>prabhadra</i>
Bibl.:	AVS 1: 227–32; Dymock et al. 1995: I, 322–30; Hara et al. 1978–82: II, 85; Majupuria & Joshi 1989: 139–45; Regmi 1983: 119–20; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 182–5; Syed 1992: 372–9.
PuCi:	1.114b für Śiva (<i>kāmya</i>): Feindschaft und Vertreiben 1.124c für Śiva untersagt
<i>pañkaja</i> s. <i>padma</i>	
<i>paṭola</i>	
New.:	<i>pātakāsvāna</i>
Bot.:	<i>Trichosanthes lobata</i> ROXB.; fam.: Cucurbitaceae Nach Dymock et al. (1995: 72–4) wird <i>paṭola</i> in Nordindien als <i>Trichosanthes dioica</i> ROXB., in Südindien als <i>T. cucumerina</i> L. identifiziert. Zu anderen Identifikationen, alles <i>Trichosanthes</i> -

Arten. s. Meulenbeld 1974: 569.

Syn.: *paṭolā, paṭoli*

Bibl.: AVS 5: 323–7; Dymock et al. 1995: II, 72–4; Hara et al. 1978–82: II, 180.

PuCi: 4.40c in *uttarāmnāya (kāmya)*: langes Leben

padma

Abb. A 47

- New.: *palesvāna*; für Skt. *śatapatra*: *palesvāna*, das 100 Blätter hat (*śarachi (śalachi* 4.8ab, 4.65b; *śrachi* 4.85d) *hala du palesvāna*, var. *śatapalesvāna* 2.89a).
Modernes New.: *palesvān* (DNPN, Regmi 1983).
- Bot.: *Nelumbo nucifera* GAERTN., Syn. *N. indica* PERS., *N. speciosa* WILLD.; fam.: Nelumbonaceae
Lotus und Wasserlilien werden in der Sekundärliteratur oft verwechselt (s. Hanneder 2002, 2007; Rau 1954). Im PuCi wie in anderen Sanskrittexten werden beide Gattungen sicher unterschieden; vgl. Anmerkung zu *utpala*.
- Syn.: *abja, kamala, kuśeśaya, kokanada* (rot), *jalaja, pañkaja, padmaka, puñḍarika* (weiß), *śatapatra* (1.80d+82a; 4.8; 4.19+20), *sarasija* (weitere bei Rau 1954)
- Bibl.: AVS 4: 110–9; Gandhi 1991: 151–7; Garzilli 2003; Gupta 2001: 46–9; Hanneder 2002, 2007; Hara et al. 1978–82: II, 32; Hřřbek 2008; Majupuria & Joshi 1989: 55–71; Rau 1954; Regmi 1983: 35–40; Syed 1992: 607–711.
- PuCi: 1.26a für Śiva geeignet
1.44 im Jyeṣṭha für Śiva: höchste Existenz
1.48ab für Śiva: wiegt 1000 *bilvapatra* auf (3. Stelle)
1.63a für Śiva: besondere Verdienste
1.80d (*kamala*), 1.82a (*śatapatra*) Blatt für Śiva geeignet
1.90c (*abja*, rot) für Śiva (*kāmya*): Herrschaft
1.90d (*puñḍarika*) für Śiva (*kāmya*): Universalherrschaft
1.135ab (*padmaka*) kann auch als Knospe verwendet werden
1.141ab kann drei Tage verwendet werden
2.3b für Viṣṇu: Resultat von 10 *svarṇa*
2.8c für Viṣṇu geeignet (New.: rot, weiß)
2.19ab (*śatapatra*) für Viṣṇu: wiegt 1000 *kunda* auf (16. Stelle)
2.28c (*kamala*, New.: rot, weiß) beide für Viṣṇu geeignet
2.36c–37b (New.: –) für Viṣṇu: man geht zu Haris Stätte
2.55c–56b *śatapatrikā* mit *kun̄kuma* und *aruṇapadma* an Jagannātha: man lebt lang in Śvetadvīpa
2.68cd für Sonne: wiegt 1000 *javā* auf (2. Stelle)
2.77c (*śatapatra*), 2.81c (*kuśeśaya*) für Sonne geeignet
2.89a (*śatapatra*) für Jupiter geeignet
2.90c (*śatapatra*) für Ahnen geeignet
3.3b, 3.11a für Durgā geeignet
3.23a (*sarasija*) wichtig bei Blütengirlanden für Durgā
3.36b im Jyeṣṭha für Durgā geeignet
3.38a (*pañkaja*) im Āśvina für Durgā geeignet
3.40a (*śatapatra*) im Caitra für Durgā geeignet
3.42d (*kamala*) für Kamalā untersagt
4.2d (*śatapatraka*), 4.3c (New.: –) in *paścimāmnāya* geeignet
4.8a (New. mit folgendem zusammengefasst) in *paścimāmnāya*: Befriedung und Gedeihen
4.8b (*śatapatra*) in *paścimāmnāya*: Sohn
4.20d in *uttarāmnāya* geeignet
4.25cd in *uttarāmnāya*: im Śrāvaṇa geeignet
4.36a in *uttarāmnāya (kāmya)*: langes Leben
4.58a (*kokanada*, New.: rot) für Dakṣiṇakālī geeignet, besonders am 8.
4.59ab mit rotem werden alle Götter befriedigt
4.59cd (New.: rot, schwarz, weiß) ob dunkel oder hell Kālikā erfüllt Wünsche
4.65b (*śatapatraka*) für Nīlasarasvatī geeignet
4.72b in *ūrdhvāmnāya*: Gedeihen
4.84–85b (*jalaja*), 4.85c–87 (*śatapatraka*) in *ūrdhvāmnāya*: Verehrung 1 Monat – Verfehlungen
-

verschwinden etc.

palāśa(ka) s. kiṃśuka

pāṭala/ā

- New.: *pātulasvāna*, var. *pāṭula*° (2.35a); für Skt. *kāṣṭhapāṭala: sipātarasvāna*
 Bot.: *Stereospermum suaveolens* DC. und *S. colais* (BUCH.–HAM. EX DILLW.) MABB.; fam.: Bignoniaceae
 Laut AVS (5: 197) werden in den *nighaṅṭus* bis zu sechs Arten von *pāṭalā* erwähnt, u.a. *kāṣṭhapāṭala*, in den meisten Werken werden jedoch nur zwei Arten unterschieden. Dem Kommentar zum *Śivakoṣa* (Vers 464) zufolge kann die gleiche Pflanze mit Namen in allen drei Geschlechtern bezeichnet werden. Zu anderen Identifikationen, alles *Stereospermum*-Spezies s. Meulenbeld 1974: 573.
 Syn.: *pāṭali*, *tāmrapuṣpi*, *kumbhikā*
 Bibl.: AVS 5: 192–7; Dymock et al. 1995: III, 20–2; Hara et al. 1978–82: III, 138; Syed 1992: 426–31.
 PuCi: 1.24c (-ā, New.: -) erfreut Śiva besonders
 1.56cd (-ā) für Śiva: soviel wert wie *karavīra*
 1.124b (*kāṣṭhapāṭala*) für Śiva untersagt
 2.6a (-ā), 35a (-ā) für Viṣṇu geeignet
 2.46c–47b (-ā) für Viṣṇu im Frühling: man wird *muktiyoḡī*
 2.75c (-ā), 82c (-ā) für Sonne geeignet
 3.15b (-a) für Durgā: Verdienste wachsen
 3.35ab (-ā) im Vaiśākha für Durgā
 4.2a (*pāṭali*), 4.3d (-a) in *paścimāmnāya* geeignet
 4.7cd (*pāṭalikā*) in *paścimāmnāya*: weiße gibt großen Ruhm (New.: rot)
 4.20c (-a) in *uttarāmnāya* geeignet
 4.30d (-ā) in *uttarāmnāya*: in *naimittika* geeignet
 4.89c–91b (-a) *ūrdhvāmnāya*: Verehrung 1 Monat – Verfehlungen verschwinden etc.

pāṭalikā s. pāṭala/ā

pāṭali s. pāṭala/ā

pāṇḍura s. utpala

pārijāta

Abb. A 48

- New.: *pārijātasvāna*, var. *pārijāta* (1.134cd), *pālijāta* (2.81c), *sephālibu* (4.19a, 4.75a)
 Beide prominente Sanskritnamen werden im PuCi ins Newari übertragen. Sie wurden als Synonyme erkannt, denn *sephālikā* wird meist als *pālijāta*, selten als *sephālibu* wiedergegeben.
 Bot.: *Nyctanthes arbor-tristis* L.; fam. Oleaceae
 In der Literatur wird *pārijāta* gelegentlich auch als *Erythrina indica* LAM. (s. *mandāra*) identifiziert und von *sephālikā* unterschieden (z.B. Syed 1992: 432–42). Bei *sephālikā* ihrerseits unterscheiden einige indische Lexikographen eine weiße, die zweifellos *Nyctanthes* ist, und eine blaue, die als *nirguṇḍī* (s. *sind(h)uvāra*) bezeichnet wird. Zur daraus resultierenden Verwirrung westlicher Lexikographen s. Emeneau (1944: 340–2). Weder in Nepal noch in Benares sind mir für die Ritualpraxis je andere Identifikationen von *pārijāta* und *sephālikā* als *Nyctanthes* begegnet.
 Syn.: *sephālikā*, *sephāli*, *sephālikā*
 Bibl.: AVS 4: 148–50; Deroin & Liyanaratne 1995: 14–7; Dymock et al. 1995: II, 376–8; Emeneau 1944: 340–6; Gandhi 1991: 9–13; Gupta 2001: 51–3; Hara et al. 1978–82: III, 81; Majupuria & Joshi 1989: 27–8; *Pārijātaharaṇacampū*; Regmi 1983: 126–7; Schmid 1997; Syed 1992: 381–5 (*sephālikā*), 432–42 (*pārijāta/mandāra*).
 PuCi: 1.134cd (*sephāli*) kein Fehler, wenn auf Erde gefallen
 2.81c (*sephālikā*) für Sonne geeignet
 4.19a (*sephālikā*), 4.20c in *uttarāmnāya* geeignet
 4.38ab (*sephālikā*) *uttarāmnāya (kāmya)*: Sohn
 4.68b (*sephālikā*) für Nīlasarasvatī geeignet
 4.70ab *ūrdhvāmnāya (kāmya)*: Gefügigmachen und Wohlergehen

4.75a (*śephālikā*) *ūrdhvāmnāya*: Sieg

<i>pāribhadra</i>	Abb. A 49
New.:	<i>nīpasvāna</i>
Bot.:	verschiedene Identifikationen möglich Für <i>Erythrina indica</i> LAM. (Syn. <i>E. variegata</i> L.; fam.: Fabaceae) findet man u.a. die Sanskritbezeichnungen <i>pāribhadra</i> und <i>mandāra</i> (s. ² <i>mandāra</i>). Dies würde gut zur Zuordnung im PuCi passen. In der Newariübertragung wird der Name allerdings zu <i>nimba</i> gestellt, eine Pflanze, die als gefährlich gilt und im vedischen Ritual zu den <i>ayajñīya</i> -Bäumen zählt (s. dazu Kapitel C 1). Dies passt jedoch schlecht zur positiven Zuordnung für Viṣṇu.
Bibl.:	AVS 2: 378–81; Dymock et al. 1995: I, 451–4 (nur als <i>pārijāta</i> , <i>mandāra</i>); Regmi 1983: 164–5 (mit Ritualvorschriften für <i>mandāra</i>).
PuCi:	2.35a für Viṣṇu geeignet
<i>pāvanti/ī</i>	
New.:	<i>pāvantisvāna</i>
Bot.:	nicht ident. Die Glosse im <i>Ācāracintāmaṇi</i> (<i>pāvantiḥ</i> – <i>puspaviśeṣaḥ</i> ; 1983: 143 ₂₄) weist darauf hin, dass dieser Name einigermassen unbekannt ist.
PuCi:	2.6b (-i, New.: -), 29a (-i) für Viṣṇu geeignet 2.75d (-i, New.: -) für Sonne geeignet
<i>puṇḍarīka</i> s. <i>padma</i>	
<i>punnāga</i>	
New.:	<i>chasibu</i> , <i>vakasibu</i> (3.11b) Mod. New.: <i>goecāsim</i> (DNPN), <i>gvaygaḥchāḥsim</i> (Kölver & Shresthacarya 1994)
Bot.:	A. Panindisch: <i>Calophyllum inophyllum</i> L. oder <i>Ochrocarpos longifolius</i> BENTH & HOOK EX T. ANDERSON; fam.: Clusiaceae Dymock et al. (1995: I, 173) deuten an, dass umstritten ist, ob <i>Calophyllum</i> oder <i>Ochrocarpos</i> der „echte“ <i>punnāga</i> ist, denn „the natives appear to regard both trees as varieties of one species“ (Dymock et al. 1995: I, 173). Beide Arten sind nahe verwandt. <i>Calophyllum</i> heißt in Marathi <i>punnāga</i> . Zu anderen Identifikationen, meist Clusiaceae, s. Meulenbeld 1974: 576. B. Nepalisch: <i>Schima Walichii</i> (DE CANDOLLE) KORTHALS; fam.: Theaceae Die Newariübertragung des PuCi als <i>chasibu</i> (später auch (<i>gve</i>) <i>chasibu</i>) weist klar auf <i>Schima Walichii</i> . Dieser Baum gehört zur Familie der Teebaumgewächse und heißt im Nepali auch <i>cilāune</i> (Manandhar 2002: 415; DNPN). Trotz unterschiedlicher Familienzugehörigkeit scheint dieser Baum in seiner medizinischen Nutzung den Clusiaceae sehr ähnlich zu sein. Devakoṭa (1968: 151, Nr. 455) gibt für <i>Ochrocarpos</i> Skt. <i>punnāga</i> und für <i>Schima</i> Skt. <i>surapunnāga</i> an, behandelt beide, <i>Ochrocarpos</i> als Nepali <i>nāgeśvarako rukh</i> und <i>Schima</i> als <i>cilāune</i> , unmittelbar nacheinander und weist ihnen die gleichen Charakteristika in Bezug auf medizinische Wirksamkeit zu (zu <i>cilāune</i> : <i>svabhāva</i> – <i>pūrvokta nāgeśvara-samāna cha</i> ; Devakoṭa 1968: 151, Nr. 456). Skt. <i>nāgakesara</i> wird bei Devakoṭa (1968: 76, Nr. 237) ebenfalls als <i>Ochrocarpos</i> identifiziert, anderswo meist als <i>Mesua ferrea</i> (s.o. <i>nāgakesara</i>). Dass sich die Pflanzentradition von <i>punnāga</i> und <i>nāgakesara</i> nahestehen, wenn nicht überschneiden, wird auch in den Blütentexten deutlich, wo beide häufig im gleichen Atemzug genannt werden.
Bibl.:	AVS 1: 338–40; Devakoṭa 1968: 151; Dymock et al. 1995: I, 172–5; Manandhar 2002: 415–6.
PuCi:	1.27a erfreut Śiva besonders 1.57cd für Śiva: soviel wert wie <i>dhustūraka</i> 1.63b für Śiva: besondere Verdienste 1.91b für Śiva (<i>kāmya</i>): erfüllt jeden Wunsch 2.3c für Viṣṇu: Resultat einer Gabe von 10 <i>svarṇa</i> 2.81d für Sonne geeignet

- 3.11b für Durgā besonders geeignet
 3.14a für Durgā: Verdienste wachsen
 4.4b in *paścimāmnāya* geeignet
 4.10cd in *paścimāmnāya*: großer Reichtum (*mahālakṣmi*)
 4.18d in *uttarāmnāya* geeignet
 4.40a in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Herrschaft
 4.72c in *ūrdhvāmnāya*: Reichtümer

pūtamālī

- New.: –
 Bot.: nicht ident.
 PuCi: 4.77d in *ūrdhvāmnāya*: bringt Tod

prāṇa

- Verderbnis für *bāṇa* (vgl. *Jñānārṇavatāntra* 17.115a).
 New.: –
 PuCi: 4.88a *ūrdhvāmnāya*: Verehrung 1 Monat – Verfehlungen verschwinden

proṣitā

- Überlieferungsdefekt wahrscheinlich.
 New.: –
 PuCi: 1.122a rote und weiße für Śiva untersagt

phalini

- New.: *phalinisvāna*
 Wird in Ms. F₄ (Randglosse) *priyaṅgu* genannt, ein bekanntes Sanskritsynonym.
 Bot.: *Callicarpa macrophylla* VAHL; fam.: Lamiaceae
 Regmi (1983: 44) identifiziert *phalini/priyaṅgu* als Italienische Borstenhirse, *Setaria italica* (L.) P.BEAUUV. (fam.: Poaceae). Meulenbeld (1974: 578) gibt beide sowie weitere Identifikationen an.
 Syn.: *priyaṅgu*
 Bibl.: AVS 1: 334–7; Hara et al. 1978–82: I, 145 (*Setaria*), III, 145 (*Callicarpa*); Regmi 1983: 44–5.
 PuCi: 1.106cd für Śiva (*kāmya*): erfüllt Wünsche

baka

- New.: *bakapuṣpa*, var. *bakapuṣpasvāna* (4.57a, 4.66a)
 Bot.: verschiedene Identifikationen möglich
Śivakoṣa (ŚK 11cd: *vako vuko vaṅgasene raktairāṇḍe vasāv api*) setzt *baka* mit *buka* gleich und unterscheidet drei Bedeutungen. Diejenige als *vaṅgasena/agastya* (s. dort) ist wohl am populärsten. Desweiteren kann *baka* eine Art von Rizinus (Skt. *raktairāṇḍa*; eine Varietät des *Ricinus communis* L.; vgl. AVS 5: 1–7) bezeichnen. Außerdem kann sie Synonym von *vāsu* (s. *buka*) sein.
 PuCi: 2.13cd (*-puṣpa*) für Viṣṇu: wiegt 1000 *bilvapatra* auf (5. Stelle)
 2.81c für Sonne geeignet
 3.22d bei Girlanden für Durgā besonders geeignet
 3.26 (*-puṣpa*) Girlanden für Durgā: Resultat eines *vājapeya*-Opfers
 4.39d (*-puṣpa*) *uttarāmnāya* (*kāmya*): Reichtum
 4.57a (*-puṣpa*) für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.66a für Nīlasarasvatī geeignet

bakula

- New.: *bahulasvāna*, var. *bahura*^o (4.56c); *sacarasvāna* 1.134cd
 Für das moderne Newari ist in DNPN der Name *vakulasvām* verzeichnet.
 Bot.: *Mimusops elengi* L.; fam.: Sapotaceae
 Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 580.
 Syn.: *siṃhakesara*, *kesara*

- Bibl.: AVS 4: 40–4; Dymock et al. 1995: II, 362–4; Majupuria & Joshi 1989: 214–5; Regmi 1983: 158–9; Syed 1992: 238–44.
 PuCi: 1.134cd kein Fehler, wenn auf Erde gefallen
 2.3a für Viṣṇu: Resultat von 10 *svaṛṇa*
 2.35b für Viṣṇu geeignet
 2.77d für Sonne besonders geeignet
 3.4a für Durgā geeignet
 +3.43 (New.: –) in Verehrung der Asitā (Kālī) geeignet, Verweis auf 4.17c
 4.4c in *paścimāmnāya* geeignet
 4.9c in *paścimāmnāya*: Verfehlungen verschwinden
 4.17c in *uttarāmnāya* geeignet
 4.24ab in *uttarāmnāya*: im Vaiśākha geeignet
 4.38d in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Respekt der Familie
 4.56c für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.89c–91b in *ūrdhvāmnāya*: Verehrung 1 Monat – Verfehlungen verschwinden etc.

bandhūka

- New.: *sitapholasvāna*; irrtümlich?: *malisvāna* (1.121a)
 Bot.: *Pentapetes phoenicea* L.; fam.: Sterculiaceae
 Syn.: *arkavallabha*, *bandhujīva(ka)*
 Bibl.: AVS 4: 233–5; Dymock et al. 1995: I, 235; Hara et al. 1978–82: II, 70; Syed 1992: 455–9.
 PuCi: 1.118c, 1.121a für Śiva untersagt
 3.5d für Durgā geeignet
 4.3c (New.: –) in *paścimāmnāya* geeignet
 4.8c in *paścimāmnāya*: für Gefügigmachen
 4.19d (*bandhujīvaka*) in *uttarāmnāya* geeignet
 4.26cd in *uttarāmnāya*: in Āśvina geeignet
 4.35b in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Zuneigung der Verwandtschaft
 4.64ab Girlande für Nīlasarasvatī: erfreut wie über einen Ziegenbock
 4.65b für Nīlasarasvatī geeignet
 4.71c in *ūrdhvāmnāya*: Befreiung und Wohlergehen
 4.83, 4.88–89b in *ūrdhvāmnāya*: Verehrung 1 Monat – Verfehlungen verschwinden etc.

babhrūka

- New.: *babhrūkasvāna*
 Bot.: nicht ident.
 PuCi: 4.72d in *ūrdhvāmnāya*: Reichtum verschwindet

barbara/rī

- New.: *bahulasvāna*, var. *bahula* (4.63b), *brabrasvāna* (2.7b)
Bahulasvāna wird sonst als Übertragung von *bakula* verwendet.
 Bot.: *Ocimum basilicum* L.; fam.: Lamiaceae
 Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 580f.
 Bibl.: AVS 4: 160–3; Dymock et al. 1995: III, 85–6; Hara et al. 1978–82: III, 160; Joshi 2003: 228.
 PuCi: 2.7b für Viṣṇu geeignet
 2.76d für Sonne geeignet
 4.58b für Kālikā (Dakṣiṇakālī) geeignet, besonders am 8.
 4.63b (-rī) für Nīlasarasvatī geeignet: man bekommt *ājñāsiddhi*
 4.65c zwei Sorten für Nīlasarasvatī geeignet

bāna

- New.: *balāpukabu*, var. *balāpukabusvāna* (2.7b)
 Der Newariname geht auf das im PuCi nicht erwähnte Sanskritsynonym *bānapuṅkha* zurück.
 Bot.: Ident. umstritten
 Im Śivakoṣa, Vers 156, werden zwei unterschiedliche Verwendungen des Namens *bāna* an-

gegeben, die als blaue *jhīṅṭī* und die als *muñja*. Im ersten Fall handelt es sich um eine blaue *Barleria*-Spezies (s. *jhīṅṭī*), im zweiten um *Saccharum arundinaceum* RETZ. (s. AVS 5: 26–8). Auch Syed (1992: 460f.) verweist auf die Unsicherheiten bei der Identifikation von *bāṇa*, favourisiert letztendlich aber diejenige als blaue *Barleria*. Dabei könnte es sich um *B. strigosa* WILLD. handeln. Der von Syed angegebene Name *B. coerulea* ist nicht in IPNI belegt. AVS (5: 249–52) und Dymock et al. (1995: I, 415–7) identifizieren *bāṇa* dagegen als *Tephrosia purpurea* (L.) PERS., eine Fabaceae.

Syn.: *śarapuñkha*, *bāṇapuñkha*
PuCi: 2.7b, 34c für Viṣṇu geeignet
2.76d, 82d für Sonne geeignet

bālī

New.: *bālisvāna*
Bot.: nicht ident.
Sollte *bālī* für *bālā* stehen, könnte es sich um Kardamom (*Elettaria cardamomum* MATON) handeln (s. AVS 2: 360–4; Devakoṭā 1968: 207, Nr. 208).
PuCi: 4.3a (New.: –) in *paścimāmnāya* geeignet
4.7b in *paścimāmnāya*: vermehrt Kraft (*bāla*)

bilva

Abb. A 50, 51

New.: *byālapāta*, var. *byālapātasvāna* (4.27cd), *bilvapatra* (1.60, 2.13ab)
Im Modernen Newari ist die Pflanze als *byā* (DNPN), *vyāha* (Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 240) oder *vyālahā* (DNPN, Regmi 1983) bekannt.
Bot.: *Aegle marmelos* (L.) CORR. EX ROXB.; fam.: Rutaceae
Syn.: *śivadruma*, *śrīphala*, *śrīvṛkṣa*
Bibl.: AVS 1: 62–6; Dymock et al. 1995: I, 277–81; Gandhi 1991: 69–75; Gupta 2001: 2–5; Hara et al. 1978–82: II, 81; Majupuria & Joshi 1989: 85–92; Regmi 1983: 146–8; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 240–3; Syed 1992: 467–79.
PuCi: 1.28b, 1.79a Blatt für Śiva geeignet
1.40 im für Śiva im Māgha: man fährt in Luftschiff
1.47cd Blatt für Śiva: wiegt 1000 *karavīra* auf (3. Stelle)
1.60 Blätter für *śivaliṅga*: Vergehen verschwinden, Śivaloka
1.103 Blatt für Śiva (*kāmya*): erfüllt alle Wünsche, befreit von Armut, gibt nichts, was Śaṅkara besser gefällt
1.135c Blatt gilt nicht als verdorben, wenn zerrissen
1.136cd verdirbt nicht von selbst
1.138b Blatt immer rein
1.138d ist fünf Tage verwendbar
2.13ab Blatt für Viṣṇu: wiegt 1000 *śamī* auf (4. Stelle)
2.26d Blatt für Viṣṇu geeignet (8. Stelle)
2.30d für Viṣṇu geeignet
2.61cd Blatt nicht für Kṛṣṇa geeignet
+2.62 Verbot betrifft nur Gopālamūrti, bei Viṣṇu erlaubt
2.78c Blatt für Sonne geeignet
2.86d Blatt für Sonne untersagt
3.7b Blatt für Durgā geeignet
3.15b für Durgā: Verdienste wachsen
3.30 zwei? Girlanden aus Blättern für Durgā: Resultat eines *rājasūya*
3.34 Blätter für Durgā: Resultat einer Gabe von 100.000 Kühen, Anhänger der Durgā
3.35ab (New.: –) Blatt für Durgā stets erfreulich
3.36cd im Āṣāḍha für Durgā geeignet
4.14ab in *paścimāmnāya* Blatt untersagt
4.22c–23 in *uttarāmnāya* Blatt besonders geeignet
4.27cd *uttarāmnāya*: Blätter im Mārgaśīrṣa geeignet
4.42b Blatt in *uttarāmnāya* (*kāmya*): höchster Rang
4.54a für Dakṣiṇakālī geeignet

- 4.57a Blatt für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.67a Blatt für Nilasarasvatī geeignet
 4.76d (New.: –) in ūrdhvāmnāya: Blatt höchsterfreulich
 4.84–85b in ūrdhvāmnāya: Verehrung 1 Monat – Verfehlungen verschwinden

buka

- New.: *bukaṣṣpa*, var. *bukasiyā hala* (1.82b), *bhokasvāna* (1.139c–49, 2.69ab)
 Der in DNP für *Osmanthus fragrans* angegebene moderne Newariname *posvām* könnte auf *bhokasvāna* zurückgehen.
- Bot.: *Osmanthus fragrans* LOUR.
 Dem Śivakoṣa 11 zufolge sind *va/baka* und *bu/vuka* synonyme Pflanzennamen. Im PuCi werden die beiden erkennbar unterschieden. *Buka* wird im ersten Kapitel des Textes klar Śiva zugeordnet. *Baka* dagegen wird in den anderen drei Kapiteln genannt. Bei *buka* müsste es sich demnach um diejenige Pflanze handeln, die im Sanskrit so charakteristische Namen wie *mahāpaśupata* oder *śivaśekhara* trägt. Deren botanische Identifikation ist nach AVS (5: 179) unsicher und umstritten. Die Autoren nennen *Spermacoce hispida* L. als primäre Option, eine Pflanze, die aus Sri Lanka stammt. *Buka* werde aber auch als *Osmanthus fragrans* LOUR. oder *Indigofera enneaphylla* L. identifiziert. Die zur Familie der Oleaceae gehörige *Osmanthus*-Spezies kommt auch in Nepal vor (Hara et al. 1978–82: III, 82; Manandhar 2002: 342). Der in vielen *nighaṅṭus* zu findende Name *śivamallikā* macht die Identifikation in derjenigen Familie, zu denen auch die Jasmine (s. *mallikā*, *mālatī* etc.) zählen, plausibel.
- Syn.: *raktārka*, *śivāhvā*, *śivaśekhara*, *mahāpaśupata*, *śivamallikā*
 Bibl.: AVS 5: 177–9; Hara et al. 1978–82: III, 82; Manandhar 2002: 342.
 PuCi: 1.24a erfreut Śiva besonders
 1.38 (New.: –) im Mārgśīrṣa für Śiva: man geht durch die drei Welten zu Śiva
 1.48cd für Śiva: wiegt 1000 *padma* auf
 1.63d für Śiva: besondere Verdienste
 1.75–78 für Śiva: mit längerer Dauer erhöht sich der Verdienst
 1.82b Blatt für Śiva geeignet
 1.89a für Śiva (*kāmya*): Śiva wird bereit, Wünsche zu erfüllen
 1.139c–40 kann man 7 Tage immer wieder Rudra opfern
 2.69ab für Sonne: wiegt 1000 *padma* auf (3. Stelle)

bṛhatpūṣpa s. *bṛhatī*

bṛhatī

- New.: *gulātasvāna* (1.56a) / *gulvātasvāna* (1.49d), *kaṅṭhakilabu* (1.24c, 3.14d)
 Bot.: *Solanum indicum* L., Syn. *S. anguivi* HOOK.; fam.: Solanaceae
 Wenn zwei *bṛhatī*-Arten unterschieden werden, werden AVS (5: 154) zufolge *S. anguivi* und *S. surratense* (s. *kaṅṭhakārikā*) eingesetzt. Auch in den Newariglossen des PuCi macht sich mit *kaṅṭhakilabu* die Nähe oder sogar Gleichsetzung mit *kaṅṭhakārikā* bemerkbar. In der Newariübertragung des *Puṣpasāra* (NGMPP A 63/9) werden *bṛhatī* und *kaṅṭhakārikā* einheitlich als *likaṅṭhakilayā bu* übertragen. Der *Ācāracintāmaṇi* (1983: 143_{17–18}) fasst ebenfalls beide Namen als Synonyme auf. Merkwürdig ist dagegen die Glossierung als *gulāta-/gulvātasvāna* in PuCi 1.49d und 56a. Dies würde Nähe zu *lodhra* (*gulālasvāna*) herstellen. Zu anderen Identifikationen, alles *Solanum*-Arten, s. Meulenbeld 1974: 583.
- Syn.: *mahatī*, *siṃhī*
 Bibl.: AVS 5: 150–4; Dymock et al. 1995: II, 555–7; Hara et al. 1978–82: III, 111.
 PuCi: 1.24c für Śiva geeignet
 1.49cd (*bṛhatpūṣpa*) für Śiva: wiegt 1000 *dhustūraka* auf (7. Stelle)
 1.56ab für Śiva: soviel wert wie *śamī*
 1.62 (New.: –) für *śivaliṅga mālā*: Resultat von Myriaden Kuhgaben, man nähert sich Śiva
 3.14d für Durgā: Verdienste wachsen
-

<i>brahmavṛkṣa</i>	
New.:	<i>brahmavṛkṣa</i>
Bot.:	nicht ident. Als <i>brahmavṛkṣa</i> gilt meist <i>palāśa</i> (vgl. Pai 2000; so auch die Glossen in ĀC 147 ₁₂ ; ŚKV 173). Diese Assoziation ist sehr stark und schon in der vedischen Ritualistik belegt (vgl. Smith 1994: 217–21). Meyer (1937: I, 50) berichtet eine puranische Mythe, derzufolge Brahmā aufgrund von Parvatīs Fluch zum <i>palāśa</i> wird, weil er die Göttin und Śiva beim Liebesspiel stört. Der <i>palāśa</i> -Baum (<i>Butea frondosa</i> ROXB.) besitzt aber keine Pflanzenteile, die man als <i>latā</i> , Ranken, bezeichnen könnte. Daher handelt es sich hier möglicherweise um eine Fikusart. Im Kommentar zu Śivakoṣa, Vers 366 wird <i>brahmavṛkṣa</i> mit <i>pippala</i> (<i>Ficus religiosa</i> L.) glossiert. Es ist aber wahrscheinlicher, dass hier der <i>plakṣa</i> -Baum (<i>Ficus microcarpa</i> L.f.) gemeint ist. Dieser besitzt im Gegensatz zum <i>pippala</i> einige Luftwurzeln (AVS 3: 31), die als <i>latā</i> gelten könnten. Er wird im vedischen Ritual, ähnlich häufig wie <i>palāśa</i> , mit dem <i>brahman</i> assoziiert (Smith 1994: 221). Die Traditionen der beiden Pflanzen scheinen sich so ähnlich zu sein, dass Gupta (2001: 11–13) <i>palāśa</i> und <i>plakṣa</i> für dasselbe Gewächs hält. Alternativ könnte man <i>latā</i> in diesem Zusammenhang auch als Ranken interpretieren, die sich um den <i>palāśa</i> winden. Diese Auffassung findet sich im <i>Pūjāpañkajabhāskara</i> (1996: 64): „[Zu] Brahma-Baum-Ranke – Brahma-Baum [bedeutet] <i>palāśa</i> , dessen Ranke [bedeutet] <i>mādhavi</i> usw.“ (<i>brahmavṛkṣalatā brahmavṛkṣaḥ palāśas tasya latā mādhavy ādi</i>).
PuCi:	3.6c Ranken für Durgā geeignet 4.18a in <i>uttarāmnāya</i> Ranken geeignet
<i>bhaṇḍī</i> s. <i>śirīṣa</i> <i>bhaṇḍika</i> s. <i>śirīṣa</i>	
<i>bhāntika</i>	
New.:	–
Bot.:	nicht ident. Regmi (1983: 154) identifiziert <i>bhāntikā</i> mit Aubergine (<i>Solanum melongena</i> L.). Für diese führen AVS (5: 157–9) die ähnlichen Synonyme <i>bhaṇṭāki</i> und <i>bhaṇṭaka</i> . Vielleicht kann es sich hier wirklich um das Verbot der Aubergine(n-Blüte?) im Totenkult handeln, denn nach Regmi (1983: 155) ist der Verzehr dieses Gemüses für <i>vaiṣṇavas</i> und generell für bestimmte Brahmanengruppen und im Caturmāsa untersagt. In Miśras Glossar zur Textausgabe des PuCi (1966: 58) wird <i>bhāntika</i> dagegen mit Hindi <i>majīṭh</i> oder <i>bhāṇṭi</i> glossiert. <i>Majīṭh</i> würde im Skt. <i>manjīṣṭha</i> (<i>Rubia cordifolia</i> L.) entsprechen, das auch als <i>bhaṇḍitakī</i> oder <i>bhaṇḍī</i> bekannt ist (vgl. AVS 5: 17–21).
PuCi:	2.92d für Ahnen untersagt
<i>bhṛṅgarāja</i>	Abb. A 52
New.:	<i>bhīmarāja</i> ; meist als <i>bhīmarājayā hala</i> (1.79b, 2.25b, 2.78d) Im Modernen Newari ist der mit der klassischen Namensform in Zusammenhang stehende Name <i>bhīmīlāya</i> (DNP, Kölver & Shresthacarya 1994: s.v.; Regmi 1983), aber auch <i>antālī</i> (DNP, Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 265) bekannt.
Bot.:	<i>Eclipta prostrata</i> L.; fam.: Asteraceae
Syn.:	<i>tekarāja</i> , <i>keśarāja</i> , <i>bhṛṅgarāja</i>
Bibl.:	AVS 2: 350–53; Dymock et al. 1995: II, 266–68; Regmi 1983: 152–53; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 265–67.
PuCi:	1.79b Blatt für Śiva geeignet 2.25b (* <i>raja</i>) Blatt für Viṣṇu geeignet (2. Stelle) 2.78d (* <i>raja</i>) Blatt für Sonne geeignet 2.91b für Ahnen geeignet
<i>madantikā</i> s. <i>madantī</i> ?	

madantī

- New.: *madantikāsvāna* (1.118b, 121b), *sāndinisvāna* (1.124b)
 Bot.: nicht ident.
 PuCi: 1.114d (New.: –) für Śiva (*kāmya*): Sieg
 1.118b (*madantikā*), 1.121b (*madantikā*), 1.124b (*māndini*) für Śiva untersagt
-

¹mandāra

- New.: *vakasibu*, *mandārasvāna* (3.43), *chasibu* (2.92d); *toyū kāsibu* / *toyū vakakāśibu* F₃ (1.57ab)
 Bot.: *Calotropis procera* (AITON) W. T. AITON; fam.: Asclepiadaceae
 Das Śivakoṣa unterscheidet drei Bedeutungen von *mandāra*, die botanischen als *pāribhadra* (*Erythrina indica* LAM.), die als *arka* (*Calotropis* sp.) sowie die als einer der fünf Götterbäume (ŚK 409ab: *mandāraḥ pāribhadre ṛkaṣarṇe devamahīruhe*). Im PuCi sind zwei Bedeutungen von *mandāra* anzunehmen. Wird *mandāra* im Text als weiß bezeichnet, muss es sich um *śvetārka*, *Calotropis procera* handeln, denn *Erythrina* ist korallenrot. Auch wenn *arka* und *mandāra* als *dvandvā*-Kompositum oder in unmittelbarer Nähe auftreten, ist diese Bedeutung zugrunde zu legen. Im Newari wird nicht unterschieden.
 Syn.: *śvetārka*, *alarka*
 Bibl.: AVS 1: 341–5; Dymock et al. 1995: II, 428–37; Hara et al. 1978–82: III, 85; Regmi 1983: 15–6.
 PuCi: 1.25b erfreut Śiva besonders
 1.43 (*suklam*^o) im Vaiśākha für Śiva: Resultat eines *aśvamedha*
 1.57ab (*śvetam*^o) für Śiva: soviel wert wie weißes *padma*
 1.63c (*śvetam*^o, New. *toyū*), 1.64a (mit *arka*) für Śiva: besondere Verdienste
 2.63c (mit *arka*) für Viṣṇu untersagt
 2.92d (mit *arka*) für Piṭṛ untersagt
 3.4a für Durgā geeignet
 3.43c (mit *arka*) für Göttinnen untersagt
 +3.43 (New.: –) nur für Göttinnen wie Satī, Sāvitrī etc. untersagt, Verweis auf 4.17c
 4.17c in *uttarāmnāya* geeignet
 4.66a für Nilasarasvatī geeignet
-

²mandāra

Abb. A 49

- New.: *vakasibu*(*svāna*)
 Bot.: *Erythrina indica* (LAM.); fam. Fabaceae
 Diese Bedeutung ist für den PuCi nur in zwei Fällen anzunehmen. In PuCi 2.30a wird die Pflanze als *mandāraka* Viṣṇu positiv zugeordnet, für dessen Verehrung *arka* strengstens untersagt ist. Auch die gemeinsame Nennung mit *pārijāta* in 4.70a spricht eher für die Identifikation als *pāribhadra*, *Erythrina*, denn *mandāra* wird auch häufig mit *pārijāta* in Verbindung gebracht (s. Gupta 2001; Syed 1992).
 Syn.: *pāribhadra*
 Bibl.: AVS 2: 378–81; Dymock et al. 1995: I, 451–4; Gupta 2001: 27–8; Majupuria & Joshi 1989: 227; Regmi 1983: 164–5; Syed 1992: 432–42.
 PuCi: 2.30a (*-ka*) für Viṣṇu geeignet
 4.70a (mit *pārijāta*) *ūrdhvāmnāya*: Gefügigmachen und Wohlergehen
-

maruvapatra s. *marubaka**marubaka*

- New.: *marubakasvāna*, var. *marūvala*^o (3.16a), *maluvaka*^o (3.6b), *maluka*^o (1.81d), *malisvāna* (1.105a, 2.83a, 4.37a)
 Der für das Moderne Newari belegte Name *musvām* (DNPN, Regmi 1983) kann auf die klassischen Namensformen zurückgehen.
 Bot.: *Origanum majorana* L., Syn. *Majorana hortensis* MOENCH; fam.: Lamiaceae
 Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 588f.
 Syn.: *marupatra*
 Bibl.: AVS 4: 167; Dymock et al. 1995: III, 108–9; Hara et al. 1978–82: III, 160; Majupuria & Joshi 1989: 229; Regmi 1983: 165–6.

- PuCi: 1.81d Blatt für Śiva geeignet
 1.105a für Śiva (*kāmya*): Glück
 2.83a für Sonne geeignet
 3.6b für Durgā geeignet
 3.16a (*marupatra*) für Durgā: Verdienste wachsen
 3.39d im Phālguna für Durgā geeignet
 4.21a in *uttarāmnāya* geeignet
 4.37a in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Sieg
 4.54a für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.67d (New.: -, dafür *kulabaka* als *malubakasvāna*) für Nīlasarasvatī geeignet

mallikā

- New.: *mallikāsvāna*, *malisvāna* (1.63a, 1.87b, 1.95, 2.2c, 2.5c, 2.65b, 2.89c, 3.41b, 4.19c, 4.57c)
 PuSā: *camvelisvāna*
 Bot.: *Jasminum sambac* SOL. EX. AITON; fam.: Oleaceae
 Syn.: *mallī*
 Bibl.: AVS 3: 258–60; Regmi 1983: 149; Syed 1992: 348–53.
 PuCi: 1.27d (*mallī*) für Śiva geeignet
 1.63a für Śiva: besondere Verdienste
 1.87b soll mitternachts dargebracht werden
 1.95 für Śiva (*kāmya*): Wissen
 2.2c für Viṣṇu: Resultat von 10 *svarṇa*
 2.5c, 7b, 29d für Viṣṇu geeignet
 2.19cd für Viṣṇu: mehr wert als 1000 *śatapatra* (17. Stelle)
 2.42c–43b für Viṣṇu im Frühling: Verfehlung verbrennt
 2.65b für Viṣṇu untersagt
 2.75a, 76d für Sonne geeignet
 2.84ab (New.: -) kann Sonne Tag und Nacht dargebracht werden
 2.89c für Saturn geeignet
 3.2c für Durgā geeignet
 3.11a, 3.14c (*mallī*, New.: -) für Durgā besonders geeignet
 3.23d wichtig bei Blütengirlanden für Durgā
 3.41b kann man bei Tag und Nacht darbringen
 4.19c in *uttarāmnāya* geeignet
 4.34d in *uttarāmnāya* (*kāmya*): Reichtum
 4.57c für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.73d in *ūrdhvāmnāya*: Leid
 4.78ab (New.: -) in *ūrdhvāmnāya*: Leid und Tod
 4.85c–87 in *ūrdhvāmnāya*: Verehrung 1 Monat – Verfehlungen verschwinden etc.

mallī s. *mallikā*

mahāpuṣpa

- New.: *jitapholasvāna*
 Bot.: nicht ident.
Śivakoṣa, Vers 300, gibt zwei Bedeutungen für *mahāpuṣpa* an, die als *kovidāra* und die als *kunda*. Im Newari dagegen wird *mahāpuṣpa* zu *javā* gestellt.
 PuCi: 4.5c in *paścimāmnāya* geeignet

mādhavī

- New.: *jilasvāna* (4.21a, 4.29ab), *vasantasvāna* (2.91d, 4.34a, 4.67c)
 Bot.: A. panindisch:
 s. *atimukta(ka)*
 In Sanskritquellen werden *atimukta(ka)* und *mādhavī* meist als Synonyme betrachtet (z.B. *atimuktakaḥ mādhavī* ĀC 1983: 143₂₃). In *Śivakoṣa*, Vers 505 sind für *mādhavī* fünf Bedeutungen angegeben: *kumbhī* (glossiert mit *pāṭalā*), *nepālī* (glossiert mit *vanamālā*), *atimukta*, *virā*

und *ṣaudraśarkarā* (Honigsüße). Sonst wird im Kommentar (ad ŚK 184, 196, 198, 212, 313) *mādhavī* immer mit *atimukta* glossiert. Für *vāsantī* werden im *Śivakoṣa* 196 vier Bedeutungen angegeben: *prahasantī* (glossiert mit *bhramarabāndhavī*, vernakular: *sevatī*), *mādhavī*, *bālapuṣpā* (glossiert mit *yūthī*) und *kumbhī* (glossiert mit *vasantadūtī*).

B. nepalisch:

Jasminum sp.

Wie in der Übersetzung des PuCi wird in Nepal scheinbar durchgängig *mādhavī/vasantī* von *atimukta(ka)* unterschieden und als eine Jasminart aufgefasst. Im PuCi wird *mādhavī/vāsantī* als *vasantasvāna* bzw. *jilasvāna* (s. *jātī/mālatī*), in PuCi 4.21a noch spezifischer als dessen rote Varietät wiedergegeben. Bei Upādhyāya (2004: 29) findet sich zu *mādhavī* die Nepaliglosse *belī*. *Belī* gibt im Nepali auch Skt. *mallikā* wieder. Devakoṭā (1968: 149) verzeichnet eine Jasminart (*sāno nyavādī velī*), für die er zwar keinen botanischen Namen angibt, sie jedoch u.a. mit Skt. *vāsantī*, *mādhavī* und *mahājātī* identifiziert. Auch in der Bengali-Übersetzung des *Nīlatantra* (5.34) wird *vāsantī* mit einer Jasminart, *navamallikā*, glossiert.

Syn.: *vasantī*

Bibl.: Devakoṭā 1968: 149; Upādhyāya 2004: 29.

PuCi: 2.82a (*vāsantī*) für Sonne geeignet (New.: – *nasāka svāna*)

2.91d für Ahnen geeignet

4.21a in *uttarāmnāya* geeignet

4.29ab im Phālguna in *uttarāmnāya*: Erfolg (*siddhi*)

4.34a *uttarāmnāya* (*kāmya*): Bodengewinn

4.67c (*vāsantī*) beide oder ein Paar? (*dvitaya*) für Nīlasarasvatī geeignet

māndinī s. *madantī*?

māruta

New.: *mārutasvāna*

Bot.: nicht ident.

PuCi: 2.91a (New.: –) für Ahnen geeignet

4.14cd in *paścimāmnāya* untersagt: Tod und Kummer

mālatī

New.: *mālatīsvāna*, var. *mālatī* (4.69); *jilasvāna* (2.41c–42b, 2.75a, 3.15b), var. *jilīsvāna* (1.120b)

In PuCi 3.38ab wurde *pañkajamālatyā* offenbar als *pañkajamālābhyām* gelesen, was als „zwei Girlanden *palesvāna* ins Newari übertragen wird.

Bot.: *Jasminum grandiflorum* L., Syn. *J. officinale* forma *grandiflorum* (L.) KOBUSKI; fam.: Oleaceae
Mālatī wird in der Literatur fast durchgängig synonym zu *jātī* aufgefasst. Im PuCi werden die Namen jedoch an einigen Stellen gemeinsam oder innerhalb desselben Zitats genannt. Der wohl aussagekräftigste Beleg dafür, dass es sich um zwei unterschiedliche Blüten handelt, findet sich in PuCi 2.17ab und 20–21, wo erst *mālatī* und später *jātī* in einer Reihe von Blüten genannt werden, deren Verdienst dasjenige der zuvor genannten um das tausendfache übersteigt. Aus diesem Grund werden hier beide Namen separat verzeichnet. Die botanische Identifikation ist jedoch dieselbe. Die Newariübertragung weicht der Gleichsetzung aus, indem, wo beide zusammen (2.2c, 3.23c, 4.56a) oder in unmittelbarer Nähe (2.17ab und 20–21, 4.32c–33b) vorkommen, der Name *mālatīsvāna* verwendet wird. In 4.85c ist die Phrase *mālatījātī* als „rotes *jilasvāna*, *jilasvāna*“ (*hyānu jilasvāna jilasvāna*) wiedergegeben. Im *Ācāracintāmaṇi* wird *mālatī* mit gelber *jātī* oder *golumbīpuṣpa* glossiert (*mālatī pītājātī golumbīpuṣpaṃ vā*; ĀC 1983: 163_{9–10}).

Bibl.: AVS 3: 249–53; Hara et al. 1978–82: III, 81; Syed 1992: 498–503.

PuCi: 1.120b für Śiva untersagt

2.2c für Viṣṇu: Resultat von 10 *svaṛṇa*

2.5c für Viṣṇu geeignet

2.17ab für Viṣṇu: mehr wert als 1000 *kuḅjaka* (12. Stelle)

2.36c–37b (New.: –) für Jagannātha: man geht zu Haris Stätte

2.41c–42b Girlande für Viṣṇu im Kārttika: mehr Resultat als Gabe von 100 *kapilā*-Kühen

2.75a für Sonne geeignet

- 3.15b für Durgā geeignet
 3.23c für Blütengirlanden für Durgā besonders geeignet
 3.38ab (New.: -) soll im Āśvina der Durgā dargebracht werden
 4.30a *uttarāmnāya*: kann immer in *naimittika* dargebracht werden
 4.32cd *uttarāmnāya (kāmya)*: Meisterschaft der Rede
 4.56a für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.69ab, 4.69c für Nīlasarasvatī untersagt
 4.85c-87 *ūrdhvāmnāya*: 1 Monat lang verehrt Verfehlung verschwindet, Befreiung

mudgara

- New.: *mugayā bu* (4.2d) / *mukayā bu* (4.9b)
 Bot.: *Vigna pilosa* BAKER (*mudgaparṇī*) oder *Vigna radiata* (L.) R. WILCZEK (*mudga*)?; fam.: Fabaceae
 Bibl.: AVS 5: 370-7; Meulenbeld 1974: 590.
 PuCi: 4.2d in *paścimāmnāya* geeignet
 4.9b *paścimāmnāya*: Glück
-

muniṣpa(ka) s. agastya

muhu

- Überlieferungsdefekt wahrscheinlich
 New.: *malisvāna*
 PuCi: 4.73c in *ūrdhvāmnāya* wertlos
-

yūthikā

- New.: *jithisvāna*
 Bot.: *Jasminum auriculatum* VAHL; fam.: Oleaceae
 Yūthī und yūthikā werden meist als Synonyme interpretiert. Nach AVS (3: 248) bezeichnet yūthī jedoch manchmal eine gelbe Jasminart, die gelegentlich mit *Jasminum humile* L. (s. *hemajāti*) identifiziert wird. In Kerala, so AVS weiter, wird aber für beide, yūthikā und yūthī, *J. auriculatum* benutzt. Im PuCi werden beide Namen einheitlich als *jithisvāna* übersetzt (*jithi* wörtl. „old woman“ DCN: s.v.). Weitere Angaben zu nepalischen Identifikationen liegen bislang nicht vor.
 Syn.: *māgadhi*, *sūcimallikā*
 Bibl.: AVS 3: 245-8; Hara et al. 1978-82: III, 80.
 PuCi: 1.110a für Śiva (*kāmya*): Feindschaft
 1.118b (yūthī), 120b, 121b (yūthī) für Śiva untersagt
 2.5d, 29c (yūthī), 34d für Viṣṇu geeignet
 2.82d (yūthī) für Sonne geeignet
 2.91d für Ahnen geeignet
 3.14b für Durgā: Verdienste wachsen
 4.2a (yūthī, New.: -) in *paścimāmnāya* geeignet
 4.6c (yūthī, New.: -) *paścimāmnāya*: Vertreiben
 4.19a (yūthī) in *uttarāmnāya* geeignet
 4.30a *uttarāmnāya*: in *naimittikapūjā* geeignet
 4.33c *uttarāmnāya (kāmya)*: Verstand
 4.56b für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.68b (yūthī) für Nīlasarasvatī geeignet
-

yūthī s. yūthikā
raktakoka s. kokanada

raktacandana

- New.: *raktacandana*
 Im modernen Newari wird derselbe Name verwendet (s. DNPN: s.v.).
 Bot.: *Pterocarpus santalinus* L.F.; fam. Fabaceae
 Nach Dymock et al. (1995: I, 462) unterscheiden Sanskritautoren drei Arten von Sandel. 1.

śrīkhaṇḍa oder weißes Sandelholz, 2. gelbes (*pītacandana*), 3. rotes (*raktacandana*). Die ersten beiden Namen bezeichnen das dunkle und helle Holz des *Santalum album* L. (s. *candana*), der dritte *Pterocarpus*. Weshalb ein Baum, dessen Holz im Gegensatz zu *Santalum* nahezu geruchlos ist, als *candana* bezeichnet wird, könnte an ähnlichen Verwendungsarten liegen, so Dymock et al. weiter. Das Holz beider Bäume wird mit Wasser vermischt als rituelle Körperbemalung oder -bekleidung benutzt. Im Āyurveda sind für beide Pflanzen die gleichen Anwendungsgebiete vorgeschrieben. *Pterocarpus* ist nicht in Nepal heimisch (Regmi 1983: 185) und wird entsprechend weder von Hara et al. (1978–82) noch Manandhar (2002) verzeichnet.

Bibl.: AVS 4: 384–7; Dymock et al. 1995: I, 462–4; Regmi 1983: 185–6.

PuCi: 2.61a für Viṣṇu geeignet
2.79d für Sonne geeignet

rasāla s. *cūta*

rudrajaṭī

New.: *sinhālabu?*

In PuCi 1.115ab wird *ṛṣipuṣpī rudrajaṭī* mit einem einzigen Namen glossiert, weshalb nicht klar wird, für welche der beiden Namen die Glosse steht. *Sinhālabu* würde auf einen Zusammenhang mit Skt. *tamāla* deuten.

Bot.: *Aristolochia indica* L., Syn. *A. lanceolata* WIGHT; fam.: Aristolochiaceae

Syn.: *īśvarī*, *īśvaramūli*, *gāruḍī*, *rudrajaṭā*

Bibl.: AVS 1: 199–201; Dymock et al. 1995: III, 158–63.

PuCi: 1.115ab für Śiva (*kāmya*): wehrt Übel ab

lavaṅga

New.: *lavaṅgasvāna* (4.68a) / *lavamṅhasvāna* (3.23b)

Im modernen Newari finden sich die Namensformen *lavaṅ*, var. *lvamṅ*; *lavū* (s. DPNP; Regmi 1983); ähnlich Nepali *lvāṅga*.

Bot.: *Syzygium aromaticum* (L.) MERR. & L.M. PERRY, Syn. *Caryophyllus aromaticus* L., *Eugenia caryophyllata* THUNB., fam.: Myrtaceae
Nicht in Nepal heimisch. Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 597.

Syn.: *devakusuma*

Bibl.: AVS 5: 221–4; Dymock et al. 1995: II, 20–3; Regmi 1983: 187–8.

PuCi: 3.23b wichtig bei Blütengirlanden für Durgā
4.68a für Nilasarasvatī geeignet

lodhra

New.: *gulālasvāna*, *lālābu* (2.77b)

Bot.: *Symplocos* sp.; fam.: Symplocaceae

Nach AVS (5: 220) werden sowohl *Symplocos cochinchinensis* (LOUR.) S.MOORE ssp. *laurina* (RETZ.) NOOT. als auch *Symplocos racemosa* ROXB. als *lodhra* verwendet. Zu anderen Identifikationen, fast alles *Symplocos*-Arten, s. Meulenbeld (1974: 597f.).

Syn.: *tirīṭa* (in Kommentaren mit *lodhra* identifiziert, s. ĀC 1983: 147₁₀, DBhT s. Anhang B 2.1.), *rodhra*

Bibl.: AVS 5: 215–20; Dymock et al. 1995: II, 373–5; Hara et al. 1978–82: III, 78; Syed 1992: 339–47.

PuCi: 2.2d für Viṣṇu: Resultat von 10 *svarṇa*
2.77b, 2.82c für Sonne geeignet
3.4b (*tirīṭaka*, New.: -) für Durgā geeignet
4.26ab *uttarāmnāya*: im Bhādra geeignet

vaṅkulī

New.: *vaṅkulīsvāna*

Bot.: nicht ident.

Schon im Sanskrittext steht ein Newariname. *Vaṅkulī* bezeichnet die Himmelsrichtung Nordost (DCN: s.v.).

PuCi: 1.105d für Śiva (*kāmya*): Kühe

vacakunda

New.: *vasantasvāna*

Bot.: nicht ident.

Aus *vacā-kunda* verderbt? Bei *vacā* handelt es sich um *Acorus calamus* L. (AVS 1: 51–4; Dymock et al. 1995: III, 539–42; Regmi 1983: 151–2), das klassischer Bestandteil der Gruppe der Allkräuter (*sarvaśadhi*) ist. Da der Name jedoch zwei Mal im PuCi vorkommt, scheint diese Möglichkeit nicht sehr wahrscheinlich.

PuCi: 4.4d (New.: –) in *paścimāmnāya* geeignet

4.9d in *paścimāmnāya*: Verfehlungen verschwinden

vajrapuṣpa

New.: *jitapholasvāna*

Bot.: nicht ident.

Im Newari wird *vajrapuṣpa* als *Hibiscus rosa-sinensis* L. identifiziert (s. *javā*). Zu dieser Textstelle und seinen Interpretationen s. Kap. C 3.1.

PuCi: 4.54d für Dakṣiṇakālī geeignet

vanaja

New.: –

Bot.: Verschiedene Identifikationen möglich.

Śivakoṣa, Vers 112b, unterscheidet zwei Bedeutungen von *vanaja*, die als *andhaka* (glossiert als *tumburu*) und die als *mustā*. *Tumburu* ist nach AVS (5: 423–6) *Zanthoxylum alatum* ROXB. (Syn. *Z. armatum* DC; fam. Rutaceae). Auch Meulenbeld (1974: 559f.) führt u.a. sechs verschiedene Spezies von *Zanthoxylum* als Äquivalente für *tumburu*. Bei *mustā* handelt es sich nach AVS (2: 296–9) um *Cyperus rotundus* L. (fam. Cyperaceae). Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld (1974: 580).

PuCi: 2.35c für Viṣṇu geeignet

vākucī

New.: –

Bot.: *Psoralea corylifolia* L.; fam.: Fabaceae

Dymock et al. (1995: II, 241–3) identifizieren diese Pflanze als *Vernonia anthelmintica* WILLD. (fam.: Asteraceae). Diese Art kommt auch in Nepal vor (Hara et al. 1978–82: III, 47).

Syn.: *avalgujā*, *bākucī*, *somalatā*

Bibl.: AVS 4: 374–8; Dymock et al. 1995: II, 241–3; Meulenbeld 1974: 546.

PuCi: 1.119a Blatt und Blüte für Śiva untersagt

vātaka

New.: *vātakasvāna*

Bot.: nicht ident.

Man könnte meinen, die Namensform sei einem Überlieferungsdefekt geschuldet. In PuCi erscheint das gleiche Zitat in Bezug auf die Verehrung der Sonne. An der entsprechenden Stelle (PuCi 2.76a) ist eine Pflanze namens *vālaka* verzeichnet. Im *Ācāracintāmaṇi* (1983: 164.) ist *vātako* jedoch mit *dhīra* glossiert, was nach AVS (2: 215) ein Synonym von *kuṅkuma* (*Crocus sativus* L.) ist.

PuCi: 2.7a für Viṣṇu geeignet

vāruṇī

New.: *vārunīsvāna*

Bot.: nicht ident.

Nach Apte (1998: s.v.) ist *vāruṇī* eine Art *dūrvā* Gras. Śivakoṣa, Vers 160 unterscheidet drei Bedeutungen, die als *gaṇḍadūrvā*, die als *viśālā* (glossiert mit *indravāruṇī*) und die als *śvetā* (glossiert als eine Art von geistigem Getränk, *surābheda*). Bei *indravāruṇī* handelt es sich um *Cucumis trigonus* ROXB. (AVS 2: 235–7).

PuCi: 1.93d für Śiva (*kāmya*): Wohlergehen

vālaka

New.: *cālabu*

Es wurde *cā-* für *vā-* gelesen, was für eine mechanische Übersetzung spricht.

Bot.: *Coleus vettiveroides* JACOB; Syn. *Plectranthus vettiveroides* (JACOB) N.P.SINGH & B.D.SHARMA; fam.: Lamiaceae.

Bei dieser Pflanze herrscht nach AVS (4: 320) Verwirrung um die Identifikation.

Syn.: *hrībera*

Bibl.: AVS 4: 318–20.

PuCi: 2.76c für Sonne geeignet

vāsaka s. *aṭarūṣa*

vāsantī s. *mādhavī*

vicakila für *vicikila*?

New.: *vicakilabu*

Bot.: *Jasminum* sp.?

Im Kommentar zu Śivakoṣa, Vers 232 findet sich die Identifikation von *vicikila* als eine Art *mallī* (*vicikilo mallībhedaḥ*).

PuCi: 2.82a (New.: –) für Sonne geeignet

3.15c für Durgā: Verdienste wachsen

vijaya

New.: –

Bot.: nicht ident.

Vijaya ist als Pflanzenname nicht belegt. Die feminine Form *vijayā* wird dagegen als Name für viele Pflanzen verwendet. Der PuCi nennt *vijaya* im Zusammenhang mit Śiva, dessen Vorliebe für Narkotica bekannt ist. Dies würde am ehesten für eine Interpretation als Kulturhanf (*Cannabis sativa* L.) sprechen. *Vijayā* wird tatsächlich mit *Cannabis* identifiziert (z.B. AVS 1: 356–60; Dymock et al. 1995: III, 320; Regmi 1983: 156–8). Doch auch als Synonym für *haritakī* (*Terminalia chebula* RETZ.) ist *vijayā* prominent (vgl. AVS 5: 263–74; ŚKV 343). Andere Identifikationen für *vijayā* sind *Acorus calamus* L., *Sesbania bispinosa* (JACQ.) STEUD. EX FAWC. & RENDLE (s. *jayā, jayantī*) und *Cynodon dactylon* (L.) PERS. (s. *durvā*); vgl. *jayā, jayantī*.

PuCi: 1.56cd für Śiva: soviel wert wie *karavīra*

vaibhitika s. *akṣa*

vyāghrī s. *kaṅṭhakārikā*

śaṅku

Durch Vertauschen der Silben verderbt aus *kuśa* (s. *Uttarottara* 3.4a)

New.: *śaṅkusvāna*

PuCi: 1.25a für Śiva geeignet

śaṇa

New.: *nāluyā bu*

Bot.: *Crotalaria retusa* L.; fam.: Fabaceae

In verschiedenen Teilen des indischen Subkontinents werden Dymock et al. (1995: I, 400f.) zufolge unterschiedliche Arten von *Crotalaria* mit *śaṇa* identifiziert. *C. retusa* ist als „sunm hemp“ oder Indischer Hanf bekannt. Nach DNP und Regmi (1983: 169) handelt es sich bei *nālu* dagegen um Sabaigras, *Eulaliopsis binata* (RETZ.) CE. HUBB., das in Nepali *bābiyo* heißt. *Śaṇa* wird also in jedem Fall als Faserpflanze, aus der sich Seile, Matten etc. herstellen lässt, betrachtet.

Syn.: *śaṇapuṣpī, bṛhatpuṣpī*

Bibl.: AVS 2: 218–22; Dymock et al. 1995: I, 400–1; Hara et al. 1978–82: II, 114; Regmi 1983: 88–9.

PuCi: 1.115c für Śiva in *kāmyapūjā*: ?

*śatapatra(ka) s. padma**śatapatrikā* Abb. 53, 54

- New.: *śatapalesvāna* (2.82a), *śarachi hala du palesvāna* (2.55d, 3.38cd)
tapholasvāna (3.14d; 3.38cd als Randglosse Ms. F.)
- Bot.: nicht ident.
 Im Newari wird *śatapatrikā* meist nicht von *śatapatra(ka)* unterschieden und als Synonym für *padma* aufgefasst. Allerdings wird es auch als *tapholasvāna* glossiert. Heutzutage bezeichnet *taphosvām* *Tagetes*-Arten (Abb. A 53, 54), die im Nepali *śayapatri* heißen (s. DNPN; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 331). In der Literatur wird *śatapatrikā* als Synonym für *śatāhvā*, Dill, genannt (s. AVS 1: 155; Devakoṭa 1968: 64). Zur Diskussion s. Kap. C 4; A. Zotter: *in Druck a.*
- PuCi: 2.55c–56b zusammen mit *kuṅkuma* und rotem *padma* für Jagannātha: man lebt lang (New.: zusammen mit *padma* als *śarachi hala du palesvāna* übers.)
 2.82a für Sonne geeignet
 2.92b (New.: –) für Ahnen geeignet
 3.14d für Durgā: Verdienste wachsen
 3.38cd im Kārttika für Durgā geeignet

śatavarga

- New.: *tapholasvāna*
- Bot.: nicht ident.
 Mit *taphosvām* werden heutzutage *Tagetes*-Arten bezeichnet, die im Nepali *śayapatri* heißen (s. DNPN; Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004: 331); vgl. Anmerkung zu *śatapatrikā*.
- PuCi: 4.19c in *uttarāmnāya* geeignet

śatāhvā

- New.: –
- Bot.: *Anethum graveolens* L., Syn. *Peucedanum graveolens* (L.) C.B.CLARKE; fam.: Apiaceae
- Syn.: *śatapūṣpa*, *śatapatrikā*?
- Bibl.: AVS 1: 153–6; Dymock et al. 1995: II, 128–9; Hara et al. 1978–82: II, 184.
- PuCi: 2.34a für Viṣṇu geeignet

śamī

- New.: *samilasi*, var. *saminasiṃyā hala* (1.79a), *saminasisvāna* (1.51cd), *samirasi* (3.28), *samilase* (2.70cd), *samīlasiyā svāna* (1.25c, 2.51c–52b), *samīlasi* (2.81c), *samīlasisvāna* (2.13ab), *samīlasvāna* (1.64b)
- Bot.: A. panindisch:
Prosopis spicigera L.; fam.: Mimosaceae
 Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 602
 B. nepalisch:
Ficus benjamina L. (Regmi 1983; Majupuria & Joshi 1989; DNPN)
Śamī wird rituell scheinbar recht unterschiedlich identifiziert. In Maharashtra, so Jansen (1995: 149), wird zur *śamīpūjā* an der *vijayādaśamī* ein Büschel aus *apṭa*-Blättern (*Bauhinia tomentosa* L.) verehrt, was Jansen auf die Seltenheit des echten *śamī* zurückführt.
- Syn.: *bṛhatpalāśa*
- Bibl.: Gandhi 1991: 29–32; Gupta 2001: 63–5; Majupuria & Joshi 1989: 160–1; Syed 1992: 524–39; Regmi 1983: 189–91; A. Zotter *in Druck a.*
- PuCi: 1.25c erfreut Śiva besonders
 1.51cd für Śiva: wiegt 1000 *kuśa* auf (vorletzte Stelle)
 1.64b für Śiva: besondere Verdienste
 1.79a Blatt für Śiva geeignet
 2.8a für Viṣṇu geeignet
 2.12cd für Viṣṇu: wiegt 1000 *khadira* auf (3. Stelle)
 2.25d (New.: –) Blatt für Viṣṇu geeignet (4. Stelle)
 2.51c–52b Blätter für Viṣṇu: man überwindet Yamas Weg
 2.70ab für Sonne: wiegt 1000 *kuśa* auf (vorletzte Stelle)

- 2.78c Blatt für Sonne geeignet
 2.81c für Sonne geeignet
 3.11b für Durgā besonders geeignet
 3.28 Girlande für Durgā: Resultat einer Gabe von 1000 Kühen

śāla

- New.: *sisibusvāna*, var. *sisiyā bu* (1.121a) für Skt. *sarja*
nālusvāna für Skt. *śāla*
 Für das Klassische Newari sind für *śāla/sarja* in den Glossen zum *Amarakoṣa* (NLAK) sowohl die Namen *sisi/sisiṃ* als auch *dhūnisisiṃ/dhunasiṃ* etc. belegt. Letzterer Name findet sich auch in den Glossen zum *Puṣpasāra*, wo *dhunasiyā bu* für Skt. *sarja* steht. Für das Moderne Newari werden die Namen *agrātha* (DNPN, Regmi 1983) und *dhursiṃ* (DNPN) verzeichnet. Dass *śāla* im PuCi als *nālusvāna* übertragen wurde und damit zu Skt. *śaṇa* gestellt wurde, mag aufgrund graphischer Verwechslung von *-la* und *-ṇa* geschehen sein; vgl. *śaṇa*.
- Bot.: *Shorea robusta* C.F.GAERTN.; fam.: Dipterocarpaceae
 In Südindien wird *śāla* manchmal auch als *Vateria indica* L. identifiziert, ein Baum, der an der Malabarküste vorkommt (s. AVS 5: 349–51).
- Syn.: *sāla*, *sarja*, *aśvakarṇa*
- Bibl.: AVS 5: 124–8; Dymock et al. 1995: I, 195–6; Gandhi 1991: 163–6; Gupta 2001: 75–7; Hara et al. 1978–82: II, 66; Majupuria & Joshi 1989: 124–7; Regmi 1983: 200–1; Syed 1992: 559–71.
- PuCi: 1.107a für Śiva (*kāmya*): Zuneigung
 1.118c (*sarja*), 1.121a (*sarja*) für Śiva untersagt
 2.30c (*sarja*) für Viṣṇu geeignet
 4.5a (*sarja*, New.: –) in *paścimāmnāya* geeignet

śāli

- New.: *sālivāya bu*
- Bot.: *Oryza sativa* L.; fam.: Poaceae
- Syn.: *dhānya*, *vṛīhi*
- Bibl.: AVS 4: 193–8; Dymock et al. 1995: III, 601–7; Hara et al. 1978–82: I, 138; Majupuria & Joshi 1989: 255–7; Regmi 1983: 111–4.
- PuCi: 4.3d in *paścimāmnāya* geeignet
 4.9a in *paścimāmnāya*: Wohlergehen

śālmali

Abb. A 55

- New.: *simalasi*, var. *simalasibu* (2.63d), *simalasiyā bu* (4.39b)
 Dieser Name findet sich mit ähnlicher Varianz auch in den Glossen zum *Amarakoṣa* (NLAK); vgl. auch Nep. *simala*. DNPN verzeichnet für das moderne Newari den Namen *sinavasi*, der auf die klassische Namensform zurückführbar ist.
- Bot.: *Bombax ceiba* L., Syn. *Salmalia malabarica* SCHOTT. & ENDL., *Bombax malabaricum* DC; Bombacaceae
 Zu anderen Identifikationen s. Meulenbeld 1974: 602f.
- Syn.: *yamadruma*
- Bibl.: AVS 1: 288–92; Dymock et al. 1995: I, 215–8; Blatter & Millard 1997: 122–6; Gupta 2001: 8–11; Gandhi 1991: 15–20; Hara et al. 1978–82: II, 69; Majupuria & Joshi 1989: 192–3; Regmi 1983: 203–4; Syed 1992: 540–51.
- PuCi: 2.63d, 65b für Viṣṇu untersagt
 4.39b *uttarāmnāya* (*kāmya*): Feinde gehen zugrunde

śiṃśapā

- New.: *siśibu* (1.27c) / *sisiyā svāna* (3.4d)
- Bot.: *Dalbergia sissoo* ROXB.; fam.: Fabaceae
- Bibl.: AVS 2: 300–3; Hara et al. 1978–82: II, 115; Syed 1992: 572–8.
- PuCi: 1.27c erfreut Śiva besonders
 3.4d (*śaiṃśipa*) für Durgā geeignet
-

*śiṃśuka s. kiṃśuka**śikhinī*

- New.: *lakṣmīsvāna*
 Zu diesem Namen vgl. die Anmerkung zu *śyāmā*. Zur Diskussion s. Kap. C 4.
- Bot.: *Celosia argentea* L.; fam.: Amaranthaceae
 Im *Ācāracintāmaṇi* (1983: 155₁₉) findet sich die regionalsprachliche Glosse *cuḍiyā*; ähnlich in einer Handschrift der *Puṣpamālā* (NGMPP M 115/29, Fol. 2a₃) als Interlinearglosse, wahrscheinlich in Maithili, *cuḍiā*.
- Bibl.: Hara et al. 1978–82: III, 169; Regmi 1983: 197–8.
- PuCi: 1.25d erfreut Śiva besonders

śirīṣa

- New.: *jhalecāmarasvāna*
samilase (4.41c) / *samīrase* (4.17a); 4.17a *jhalecāmarasvāna* Randglosse Ms. F₁
bhaḍīsvāna für Skt. *bhaḍī* (1.114c); *bhaḍīkasvāna* für Skt. *bhaḍīka* (1.122b)
 In PuCi 4.41c und 4.17a wurde *śirīṣa* scheinbar mit *samī* verwechselt. Die Synonyme *bhaḍī* und *bhaḍīka* wurden nicht als solche erkannt. Der Name *jhalecāmarasvāna*, der in varianten Lesungen auch in den Glossen zum *Amarakoṣa* (NLAK) für *śirīṣa* belegt ist, spielt mit *cāmara*, „Yakschweifwedel“, auf die charakteristische Form der Blüten der *Albizia*-Arten an, die einem rund geschnittenen Yakschweifwedel durchaus ähnlich sehen.
- Bot.: *Albizia lebbbeck* (L.) BENTH.; fam.: Mimosaceae
 Manchmal wird für *śirīṣa* eine andere Art der *Albizia* verwendet. In AVS (1: 84) wird eine alternative Identifikation mit *A. marginata* MERR. erwähnt. Dymock et al. (1995: 561–3) subsumieren auch *A. odoratissima* (L.F.) BENTH. unter *śirīṣa*, eine Spezies, die in AVS (1: 85–7) als *bhūśirīṣa* separat behandelt wird. Hara et al. (1978–82: II, 104f.) verzeichnen für Nepal sieben Arten von *Albizia*, u.a. *lebbbeck*. Zu weiteren Identifikationen als *Albizia*-Arten s. Meulenbeld (1974: 603f.).
- Syn.: *bhaḍīka*
- Bibl.: AVS 1: 81–4; Dymock et al. 1995: I, 561–3; Hara et al. 1978–82: II, 104f.; Majupuria & Joshi 1989: 224; Regmi 1983: 193; Syed 1992: 579–90.
- PuCi: 1.114c (*bhaḍī*) für Śiva (*kāmya*): zum Ansichziehen
 1.118c, 1.120a, 1.122b (*bhaḍīka*), 1.125a für Śiva untersagt
 2.65a für Viṣṇu untersagt
 4.17a in *uttarāmnāya* geeignet
 4.41c *uttarāmnāya* (*kāmya*): man bekommt eine Geliebte

*śephālī(kā) s. pārijāta**śaiṃśīpa s. śiṃśapā**śyāmā*

- New.: *hāku lakṣmīsvāna*
- Bot.: nicht ident.
Śyāmā kann Name vieler Pflanzen sein. Meulenbeld (1974: 605f.) zählt 35 verschiedene Bedeutungen auf. Den im PuCi verwendeten Newarinaromen *lakṣmīsvāna* identifiziert DNPN als *Sesbania agatifolia*. Dies wäre *agastya*. Jedoch kennen weder Meulenbeld noch *Śivakoṣa*, das in Vers 332 fünf Bedeutungen von *śyāmā* aufführt, die Identifizierung als *agastya*. In den Newariglossen zum *Amarakoṣa* (NLAK) wird *lakṣmīsvāna* für Skt. *jayā/jayantī/nādeyī* (wahrscheinlich *Sesbania sesban* (L.) MERR.) verwendet. Vgl. die Anmerkungen zu *agastya*, *jayantī*. Im PuCi werden neben *śyāmā* auch die Namen *śikhinī* und *sevanti* als *lakṣmīsvāna* identifiziert.
- PuCi: 1.109a für Śiva (*kāmya*): Gesundheit

*sandhikā tritaya s. trisandhyā**sarasija s. padma**sarja s. śāla*

sarbarī

Verderbnis für *barbarī* (vgl. *Manthānabhairavatantra*, *Yogakhaṇḍa* 22.6b).

New.: *apāmārga*

PuCi: 4.15b in *paścimāmnāya* untersagt

sahakāra s. *cūta*

siṃhāsya(ka) s. *aṭarūṣa(ka)*

sindūrī

New.: *bosighālisvāna*

Die Übertragung ins New. unterscheidet *sindūrī* aufgrund der Namensähnlichkeit nicht vom bekannteren *sind(h)uvāra(ka)*.

Bot.: Ident. umstritten

Nach AVS (1: 274–77) handelt es sich um *Bixa orellana* L. (fam.: Bixaceae). Regmi (1983: 201–2) identifiziert *sindūravr̥kṣa* als *Mallotus philippinensis* MÜLL.ARG.

Syn.: *vīrapuṣpa*

Bibl.: AVS 1: 274–7; Regmi 1983: 201–2.

PuCi: 4.12cd *paścimāmnāya (kāmya)*: Gefüggemachen

sind(h)uvāra(ka)

New.: *bosighālisvāna* (4.90a) var. *bosiṃghālisvāna* (1.99cd), *bosiṃghālibu* (4.51b), *boseghāli* (3.6a)

Auch in den Glossen zum *Amarakoṣa* (NLAK) findet sich dieser Name in ähnlicher Varianz. In den modernen Namensformen wie *cussāghāmlī* (Regmi 1983) oder *cusyāghāmlī* (Śreṣṭha & Śreṣṭha 2004) lässt sich die Kontinuität dieser Bezeichnung feststellen.

Bot.: *Vitex negundo* L. und *Vitex trifolia* L.; fam.: Lamiaceae (früher: Verbenaceae)

Als wichtiges Merkmal der *sind(h)uvāra*-Blüte gilt in der Kunstdichtung ihre weiße Farbe. Botaniker beschreiben die *Vitex*-Arten hingegen als blau, was zu einiger Unsicherheit und sogar dazu geführt hat, *sind(h)uvāra* mit *śephālikā* (*Nyctanthes arbor-tristis* L.) zu identifizieren (z.B. Syed 1992). Emeneau (1944: 340) findet in der botanischen Literatur jedoch auch Hinweise auf eine weiße Varietät des *Vitex negundo*.

Syn.: *nirguṇḍī*, *bhūtakeśī*, *sinduka*

Bibl.: AVS 5: 387–95; Dymock et al. 1995: III, 73–5; Emeneau 1944; Hara et al. 1978–82: III, 148; Regmi 1983: 204–5; Syed 1992: 380–8.

PuCi: 1.99cd für Śiva (*kāmya*): Befreiung

3.6a für Durgā geeignet

4.51b (-ka) in *uttarāmnāya* untersagt

4.89c–91b *ūrdhvāmnāya*: Verfehlungen von 1000 Leben zerstört etc.

sumanā

New.: –

Bot.: *Jasminum* sp.

In *Śivakoṣa* 271 wird erklärt, dass *sumana* als männliches Nomen Weizen (*Triticum aestivum* L.; Skt. *godhūma*) bezeichnet, als weibliches hingegen ein Synonym für *mālatī* (s.v.) ist (*sumanaḥ puṃsī godhūme mālatyāṃ sumanā striyām*). Auch im *Ācāracintāmaṇi* wird die feminine Namensform mit einer Art von *jāti* glossiert (ĀC 1983: 164^{22–23}: *sumanā* – *dhavalajāti*). Im PuCi sind in den Textvarianten beide Namensformen belegt. In der unmittelbaren Textumgebung werden weitere Jasmine, wie *jāti* und *kunda* genannt, was die Entscheidung für *sumanā* rechtfertigt. Der Name wird nicht ins Newari übertragen.

PuCi: 2.34a für Viṣṇu geeignet

sevantī

New.: *sevantīsvāna* (4.56b) / *sevantī* (4.74d), *lakṣmīsvāna* (2.16ab)

Für *lakṣmīsvāna* vgl. Anmerkung zu *śyāmā*.

Bot.: nicht ident.

PuCi: 2.16ab für Viṣṇu: mehr wert als 1000 *aśoka* (10. Stelle)

4.56b für Dakṣiṇakālī geeignet
 4.74d ūrdhvāmnāya: Erfolg von allem

saugandhika s. utpala
 hayāri s. karavīra

hemajāṭī

Abb. A 56, 57

New.: *ajulasvāna*

Für das Klassische Newari wird auch die Form *ajirasvāna* (DCN) verzeichnet. Im Modernen Newari setzt sich dies in *ajusvām* (DNPN, Regmi 1983)/*ajūsvām* (Kölver & Shresthacarya 1994) fort.

Bot.: *Jasminum humile* L.; fam.: Oleaceae

In der heutigen Ritualpraxis im Kathmandutal werden zwei verschiedene Pflanzen als *ajusvām* / *jāi* verwendet. Beide haben gelbe Blüten. Häufiger als die kleineren und empfindlicheren Blüten des *J. humile* L. werden die größeren und länger haltbaren Blüten des Winterjasmins (*Jasminum nudiflorum* LINDL.). Diese werden entsprechend als New. *tapho ajisvām* / Nep. *ṭhūlo jāi* bezeichnet. Die längere Blühdauer, Beständigkeit und vielleicht auch die Tatsache, dass sie zu den global verbreiteten Zierpflanzen gehört, verschafft der größeren Blüte einen klaren Vorteil auf dem Blumenmarkt. *J. humile* wird meines Wissens nicht gehandelt.

Syn.: *pītajāṭī*

Bibl.: Hara et al. 1978–82: III, 80; Majupuria & Joshi 1997: 235; Regmi 1983: 90–1.

PuCi: 4.2c in *paścimāmnāya* geeignet

4.7a *paścimāmnāya*: für Zugewinn

4.70cd (*pītajāṭī*) *ūrdhvāmnāya*: für alle Begehren, vor allem in *stambhana* geeignet

4.3 Abbildungen



Abb. A 7–13: oben von links nach rechts (mit Ort und Datum der Aufnahme): *aṭarūṣaka* (7, Kathmandu 2.2.07), weiße und blaue *aparājitā* (8, 9, Illahabad 21.3.06); Mitte: *apāmārga* (10, 11, Dhading 10. und 14.9.2009); unten: *arka* (12, Varanasi 13.2.2007; 13, Dhading 23.10.2007).



Abb. A 14–19: oben: *utpala* (14, Vindhyachal 13.2.07; 15, Heidelberg 12.8.09); Mitte: *udumbara*, *uśīra* (16, 17, Dhading 23.10.07); unten: *kañṭhakārikā* (18, Pharping 1.1.07); *karavīra* (Ronneburg 10.6.07).



Abb. A 20–25: oben: *kiṃśuka*-Blüten, die für ein Initiationsritual (*vratibandha*) bereitgestellt wurden (20, 21, Kathmandu 20.2.11); Mitte: *kunda* (22, Kathmandu 18.11.06), *kunda*-Blüten mit *dūrvā*-Halmen (23 Kathmandu, 17.11.06) ; unten links: rechts im Bild ein Bündel frisches *kuśa*-Gras, das am *kuśe āumṣī* (Neumond im Monat Bhādrapada) rituell geerntet wurde (24, Dhading 10.9.2007), rechts: für den Ritualgebrauch vorbereitetes *kuśa*-Bündel nach zwei Tagen Trocknungszeit (25, Kathmandu 12.9.07).



Abb. A 26–31: oben: Yucca-Art, die heute in Nepal als *ketakī* benutzt wird (26, 27, Dhading 23.10.07); Mitte: *guñjā*-Samen (28, Varanasi 9.3.07), *Plumeria* sp., die von manchen Autoren als *campa* betrachtet wird (29, Kathmandu 15.10.07); unten: heutzutage als *jayantī* gebraucht wird (30, Kathmandu 16.9.07), eine *javā*-Blüte zeugt von der morgentlichen Verehrung eines Hauseingangs (31, Patan 21.3.11).



Abb. A 32–39: oben: *jātī* (32, Kathmandu 9.3.07), *tagara* (33, Bhaktapur 28.10.07); Mitte: Skt. *tamāla* wird von Newars als *Buddleja asiatica* Lour. identifiziert und im Kathmandutal, wo es vielerorts gedeiht, häufig in *pūjās* eingesetzt (34, Deopatan 26.12.06; 35, 36, Kathmandu 9.3. und 10.2.07); unten: als *tulasī* werden in nepalischen Haushalten während der Caturmāsa-Periode verschiedene Arten Basilikum gezogen und verehrt (37, 38, Dhading 10.9. und 24.10.07; 39, Kathmandu 17.9.07).



Abb. A 40–47: oben: Pflanze, die von Newars als *damanaka* verwendet wird (40, 41, Edingen 19.12.12), in wichtigen lebenszyklischen Übergangsritualen wird man in Nepal mit Girlanden aus *dūrvā*-Gras geschmückt, z.B. eine Braut bei ihrer Hochzeit (42, Kathmandu 9.3.12); Mitte: Tantal-Gaṇeśa geschmückt mit Girlanden aus *dūrvā*-Grass und gelben Jasmin-Blüten (43, Kathmandu 8.3.07), *dhustūra*-Blüten, die nachts blühen, werden in der Nähe von Śivatempeln gezogen (44, Varanasi 25.2.07); unten: als *dhustūra* sind unterschiedliche Stechapfelspezies in Gebrauch (45, Edingen 1.6.08), darüberhinaus auch Brugmansia-Züchtungen, die Śiva (hier dem Kirāteśvara-mahādeva) dargebracht werden (46, Deopatan 4.11.07); *padma*, der Lotus (47, Heidelberg 12.8.09).



Abb. A 48–54: oben: voll erblühte *pārijāta*-Blüten fallen im Morgengrauen herab (48, Kathmandu 16.9.07), *Erythrina indica* LAM. ist ein mögliches botanisches Äquivalent für Skt. *pāribhadra* sowie *mandāra* (49, Kathmandu 9.9.07); Mitte: Blätter und Früchte des *bilva* (50, Kathmandu 22.3.07), als *pūjā*-Gaben werden die Früchte des *bilva* und des Stechapfels (*dhatura*) gehandelt (51, Kathmandu 15.9.07); unten: *bhṛṅgarāja* (52, Dhading 24.10.07), *Tagetes*-Züchtungen, die in der Ritualpraxis, wie teilweise in Texten, als *śatapatrikā* gelten (53, 54, Patan 16.10.06 und 20.10.06).



Abb. A 55–57: oben: Die großen fleischigen śālmali-Blüten sind geruchlos (55, Varanasi 23.2.07); unten: als New. *ajusvām* / Nep. *jāī* / Skt. *hemajātī* wird heutzutage nicht nur *Jasminum humile* L., verwendet (56, Kathmandu 27.3.11), sondern auch der größer blühende Winterjasmin, *Jasminum nudiflorum* LINDL. (57, Patan 13.3.07).

Teil B

Herkunft

1 Historisches Umfeld

Jayamanta Miśra, der 1966 eine Textausgabe des *Puṣpacintāmaṇi* (PuCi) vorlegte, gibt in seiner Einleitung weder Auskunft zu dessen Verfasser, noch zu Alter oder Entstehungs-ort. Diese kaum wahrgenommene¹ *editio princeps* beruht auf drei Handschriften (A₃EF₁), in denen der vorletzte Vers, der Angaben zur Herkunft des Textes enthält, fehlt. Bereits 1953 zitierte jedoch Yogī Devīnātha in der Zeitschrift *Samskṛta Sandeśa* aus zwei Handschriften des PuCi den Schluss des Textes.² In einem dieser Manuskripte sind nachträglich Veränderungen vorgenommen worden (s.u.), weshalb Devīnātha in seiner kurzen Charakterisierung des PuCi König Pratāpa (reg. 1641–74)³, einen nepalischen Herrscher der mittelalterlichen Malla-Dynastie, als Verfasser angibt.⁴ Im Eintrag des *New Catalogus Catalogorum*, der unter anderem auf Devīnāthas Artikel basiert, ist die Interpretation der Schlussgestaltung des PuCi differenzierter. Es heißt dort, der Text sei „ascribed to King Pratāpamalla of Nepal; but written by his protege Māyāsīmha, at the shrine of Paśupatinātha, Khatmandu (sic!); sponsored by King Jayalakṣmīnaraśīmha“ (Veezhinathan et al. 1988: s.v. *Puṣpacintāmaṇi*). In einer Publikation über nepalische Verfasser von Sanskritwerken wird dagegen Lakṣmīnaraśīmha Malla (reg. 1621–41) als Autor des PuCi behandelt (Ācārya et al. 1991: 13). Man bezieht sich neben Miśras Edition auf das Ms. C₁ und behauptet, dass die Manuskripte keinen Hinweis auf den Autor des Textes geben.⁵ Unklar ist, warum die Verfasser des Artikels, die den Kolophon der Handschrift zitieren, den unmittelbar davor, allerdings auf der Vorderseite des entsprechenden Blattes, kopierten Vers PuCi 4.96 übersehen haben. In dieser auch in zwölf anderen Manuskripten, darunter in den zwei noch älteren Mss. A (N.S. 771) und B (N.S. 772), überlieferten Strophe im *śārdūlavikrīḍita*-Metrum werden Auftraggeber und Verfasser des PuCi genannt:⁶

*kṣetre pāsupate pade himavato guhyeśvarisannidhau
bhrājadbhānunibhapratāpanrpate rājye ’tisaukhyāspade |
kṛṣṇācāryasutaḥ satām iha vinā kaṣṭhena vāñchāptaye
māyāsīmha imaṃ manojñam akaroc chrīpuṣpacintāmaṇim || 4.96 ||*

An einem äußerst glücklichen Ort, welcher im dem Paśupati geweihten sakralen Bezirk (kṣetra), in der Gegend des Himālaya, in der Nähe der Guhyeśvarī liegt [und] unter der Herrschaft des Königs Pratāpa steht, der wie die leuchtende Sonne ist,

- 1 Meines Wissens nehmen nur Bühnemann (1988: 161), Majupuria & Joshi (1997: 3–4) und die unten behandelten Ācārya et al. (1991) Bezug auf die Textausgabe des PuCi.
- 2 Vgl. die Beschreibungen der Mss. X₂X₃ (Kap. A 1.2.2–3).
- 3 Die Angabe der Regierungszeiten der Mallakönige folgt Slusser (1998: I, 399–401).
- 4 *kasmai devāya kiṃ puṣpaṃ ko vidhiḥ kiṃ phalaṃ tataḥ | ityādi sarvaṃ saṃkṣepāt pratāpena samāhṛtam*; Devīnātha 1953: 78.
- 5 *naipālakāntipurarājo lakṣmīnaraśīmhaḥ puṣpacintāmaṇim | laghun dharmasāstranibandhagrantañ cakāra kila | kintu granthakāranāmaṇiṣaye granthe pramāṇaṃ kimapi nopalabbhyate | naipālarāṣṭriyābhilekhālayas-
the ekasmin naivāralipilikhitapustake (pañjīsañkhyā – pra. 392) ante „gate śaradi nepāle candranāgābdhi-
saṃnyute (781) | dvādaśyām mārgakṛṣṇe ’mum budho viśśveśvaro ’likhit“ itty ullikhitan drśsyate iti puṣpa-
cintāmaṇisampādakaśrījayamantamiśra-mahābhāgaḥ pratipādayati | tatra viśśveśvaro granthakārttvene
vā lipikarattvena vollikhita iti bodhā vicārayantu | muddritaś cā ’yaṃ granthaḥ*; Ācārya et al. 1991: 13.
- 6 Acht Mss. (ABC₁C_{2b}C₃G₅IX₃) führen den Vers in der hier angegebenen, drei (G₁G₂G₃) in der früheren Version. Da es sich vermutlich um eine redaktionelle Überarbeitung der Strophe handelt (s. dazu S. 51), betrachte ich die spätere als die maßgebliche Version.

schuf der Sohn des Kṛṣṇācārya, Māyāsīṃha, den schönen [und] glückhaften
Puṣpacintāmaṇi, damit die hier [lebenden] Guten ohne Mühe [ihre] Wünsche erreichen.

Die Ortsbestimmung folgt klassischen Normen, die weniger poetisch, doch inhaltlich ähnlich beispielsweise auch in Inschriften zu finden ist. Dabei wird das Reich des Pratāpa durch typisch nepalisches Inventar, nämlich den sakralen Bezirk (*kṣetra*) des Paśupati, die Anwesenheit der Guhyeśvarī⁷ und die Nähe des Himalaya, charakterisiert und vom sonnengleichen König überstrahlt/beherrscht. Die Verfasser des *New Catalogus Catalogorum* leiten aus dieser Ortsangabe ab, dass der PuCi am Schrein des Paśupatinātha verfasst wurde. Diese Interpretation ist zu eng. Michaels (1994: 21–2; 2008: 40–2) hat darauf hingewiesen, dass der Begriff *paśupatikṣetra* je nach Kontext auf den eigentlichen Tempelkomplex des Reichsgottes von Nepal, den Tempelkomplex und das ihn umgebende Siedlungsgebiet oder auf ein größeres Gebiet bis hin zum gesamten Kathmandutal oder sogar darüber hinaus verweisen kann. Es handelt sich im PuCi meines Erachtens eher um einen verbalen Bezug zum *kṣetra* des Paśupati, das als religiöses Zentrum für Pratāpas Reich stilisiert wird, jedoch „in dem Sinne gebraucht [wird], daß der sakrale Raum des Paśupatikṣetras nicht durch Grenzen markiert ist“ (Michaels 1994: 21). Die Anbindung von Königen an ein *kṣetra* und an den Kult einer „Staatsgotttheit“ sieht Kulke (1993: 51) als wichtiges Kennzeichen spätmittelalterlicher Hindu-Herrscher.⁸

Wie die textkritische Untersuchung (Kap. A 2) gezeigt hat, gehören die Strophen, in denen Verfasser und Mäzen des PuCi genannt werden, zur ursprünglichen Textgestalt.⁹ Die früheste datierte Kopie des Textes stammt aus dem Jahr N.S. 771 (1651 n.Chr.). Pratāpa Malla führte die Regierungsgeschäfte der Königsstadt Kathmandu zwar schon länger, Regmi (1965: 59–60) vermutet seit etwa N.S. 754 (1634 n.Chr.), jedoch tritt er bis zu seinem eigentlichen Amtsantritt N.S. 761 (1641 n.Chr.) in allen Zeugnissen als Sohn des Königs Lakṣmīnaraśīṃha auf. Im PuCi wird Pratāpa bereits König genannt, ohne dass Lakṣmīnaraśīṃha erwähnt wird. Dies bedeutet, dass für die Entstehung des PuCi die Dekade zwischen N.S. 761 und N.S. 771 anzusetzen ist. Vielleicht lässt sich dieser Zeitraum sogar weiter eingrenzen. Zwischen der ersten und zweiten datierten Abschrift, zwischen N.S. 771 und 772, wurden nachweislich redaktionelle Veränderungen am Text vorgenommen. Geht man von einer zeitnahen Schlussredaktion des Textes aus,

7 Guhyeśvarī ist eng mit dem nepalischen Königtum verbunden. Sie wurde als Reichsgöttin (*rāṣṭra*- oder *rājyadevī*) bezeichnet, eine Zuweisung, die Michaels (2008: 134) allerdings mangels schriftlicher Belege bezweifelt. Ihr esoterischer Kult im Kathmandutal ist in tantrischen Texten nachweisbar, in denen Guhyeśvarī als Göttin des *nepālamahāpīṭha* mit Paśupati als Gefährten genannt wird, z.B. im 9. Kapitel eines nepalischen Ms. des *Nīśaiñcāraṇtantra*, das nach paläographischen Gesichtspunkten nicht jünger als das 12. Jh. ist (email A. Sanderson 17.03.2012). Wie alt die institutionalisierte Form der Verehrung Guhyeśvarīs in ihrem heutigen Tempel in Deopatan ist (s.u. Fn. 18), ist nicht bekannt.

8 Darin unterscheidet sich die Herrschaftsideologie des Spätmittelalters von denen früherer Könige. Diese definierten sich demnach eher über ihre Beziehung zum *brahman*, die sie mit der Durchführung vedischer Rituale aktualisierten; s. dazu auch Dirks 1987: 28; Inden 1979.

9 Zusätzlich, wohl als Sonderentwicklung in den vom Ms. A abhängigen Handschriften, werden im Kolophon fünf handschriftlicher Exemplare des PuCi, nämlich der Manuskripte AG, G₂, G₃ und X₃, noch einmal explizit Māyāsīṃha und Pratāpa Malla respektive als Verfasser und Auftraggeber des Textes genannt. Die Formulierung lautet (mit leichter Varianz in den Hss.): *iti śrīśrīpratāpamallabhūpakārite māyāsīṃhakṛte puṣpacintāmaṇau caturthaprakāśaḥ samāptaḥ*. In Hs. M enthält der Kolophon des dritten Kapitels eine vergleichbare Passage.

kommt für das Abfassen der Urschrift meines Erachtens am wahrscheinlichsten der Zeitraum unmittelbar vor dem ersten Apograph, also um das Jahr N.S. 770 (1650 n.Chr.), in Betracht.

Der Schluss des Textes ist in einigen Textzeugen abweichend überliefert. In neun Abschriften, in den Mss. A₂A₃DEF₁F₂F₃F₄ und K, schon 13 Jahre nach der ältesten Kopie, verschwinden die Verse 4.96 und 97 ersatzlos. Veränderungen an den Versen sind in vier Manuskripten nachweisbar. In Handschrift A₁, die auf N.S. 798 datiert ist, wird der Schluss des Textes verkürzt und lautet: *kṣetre pāsupate pade himavato guhyeśvarisaṃnidhau bhrājadbhānunibhe nṛpendranṛpate rājye tisaukhyāspade*. Der in PuCi 4.96 genannte Herrschernamen wird hier aktualisiert. Nṛpendra Malla, ältester Sohn und Thronfolger Pratāpas regierte Kathmandu zwischen N.S. 794 und N.S. 800 (1674–80 n. Chr.). In Manuskript X₁, dessen letztes Blatt aufgrund mangelnder Qualität der fotografischen Reproduktion nur mit Mühe und nicht vollständig entzifferbar ist, wird die Strophe dagegen weiter ausgestaltet. Die lückenhafte Rekonstruktion lautet:

[kṣetre] pās[u]pate [pa]de [hi]mavato [gu]hy[eśva]r[īsaṃ]nidhau
[nepālo]ttarakāśiketi vidite ś[r]īvāgva .. saṃ .. śī ..
.. jā di bhānur iva pratāpanṛpate rājyete saukhyāspade
kṣṇā[car]jyasu .. śī[vā]hitama[...]

Zur Nennung des zentralen Götterpaares und der Weltgegend, treten nun noch die Bezeichnung des Gebietes als *nepāla*,¹⁰ das als *uttarakāśī* bekannt ist, und wahrscheinlich auch die Erwähnung des Flusses *Vāgvatī*.¹¹ Die Erweiterung entspricht dem Stil der ursprünglichen Strophe, in der eine Standortbestimmung in puranischer Begrifflichkeit vorgenommen wird. Eine solche Verortung und Anbindung an die panindische Tradition ist nicht ungewöhnlich für nepalische Texte. Die Bezeichnung Nepals als nördliches Kāśī ist auch aus dem *Himavatkhanda* bekannt, einem nepalischen Text, der dem *Skandapurāṇa* zugeschrieben wird (Michaels 2008: 195–7).

Die zur Diskussion stehende Strophe PuCi 4.96 ist in den Handschriften nicht nur umformuliert, sondern in zwei Fällen auch sichtbar korrigiert worden. In Ms. A betreffen diese Korrekturen die Bereiche, welche die frühere Version des Verses von seiner späteren unterscheiden (s. Kap. A 2.2.13). Im Kolophon derselben Handschrift wurde dagegen der Name des Verfassers *Māyāsīṃha* unkenntlich gemacht.¹² In Ms. X₂ ist derjenige Teil der Strophe, in dem der Verfasser namentlich genannt wird, mit *haritāla* übermalt worden und im Kolophon heißt es, der Text sei von Pratāpa Malla, dessen Name hier mit weitschweifiger Titulage präfigiert ist, im Auftrag seines Vaters *Lakṣmīnaraśīṃha* geschrieben worden.¹³ Wie alle hier genannten Veränderungen der Schlussgestaltung ist auch diese als sekundär zu betrachten. Wie die anderen Änderungen mag

10 Der Begriff *nepāla* meint in der Malla-Zeit das Gebiet des Kathmandutal, nicht Nepal in den Grenzen des heutigen Nationalstaats.

11 Ich deute die *akṣaras* in der zweiten Zeile der Strophe (*ś[r]īvāgva ..*) als Name des Flusses, der heute meist als *Vāgmatī* bzw. *Bagmati* bezeichnet wird.

12 *iti śrīśrīpratāpamallabhūpakārite {{.}}te puspacintāmaṇau caturthaprakāśaḥ samāptaś cāyaṃ granthaḥ.*

13 *iti śrī śrī lakṣmīnaraśīṃhabhūpakārite śāstraśāstrasaṃgītādisaṃkalamvidyāpāragamahārājādhirāja-nepaleśvaravidagdhaḥcūdāmaṇisakalarājacakraḍhīśvaraśrīśrīrājarājendrakavīndrajayapratāpamalladeva-paramabhaṭṭārakakṛte puspacintāmaṇau caturthaḥ prakāśaḥ samāptaś cāyaṃ granthaḥ.*

sie für die Herstellung einer kritischen Textausgabe irrelevant sein. Im historischen Umfeld betrachtet, sind diese Neuerungen, wie im Folgenden darzulegen sein wird, jedoch Indizien für Wirkung und Würdigung des PuCi.

1.1 Der Text als höfisches Produkt

Wie erörtert lassen die überlieferten Handschriften den Schluss zu, dass der PuCi um 1650 am Hof der Königsstadt Kathmandu entstand. Nach dem Tod Yakṣa Malla 1482, der als letzter Malla-König das gesamte Kathmandutal von Bhaktapur aus regierte, kam es zur Spaltung des Herrschaftsgebietes. Zunächst etablierte sich einer von Yakṣas Söhnen als unabhängiger Herrscher von Kathmandu, damals meist Kantipur genannt, und wenig später löste sich Patan, das auch als Lalitpur bekannt ist, von Bhaktapur. Bis zur Eroberung des Kathmandutals durch Pṛthvīnārāyaṇa Śāha 1769 wurden die drei Königstädte von Mitgliedern der Malla-Dynastie regiert, die sich zuweilen miteinander, zuweilen gegeneinander verbündeten. Die Konkurrenzsituation zwischen nahen Verwandten auf engstem Raum bedingte jedoch nicht nur politische Intrigen sondern auch kulturelles Wettstreifen. Besonders das 17. Jahrhundert war eine Zeit regen künstlerischen Schaffens und gilt als Blütezeit dieser Epoche.

Pratāpa Malla (reg. 1641–74), der im PuCi als königlicher Patron genannt wird, wird von nepalischen Chronisten wie auch in der akademischen Geschichtsschreibung einhellig als paradigmatischer König der späten Malla-Zeit stilisiert.¹⁴ Er prägte die mittelalterliche nepalische Kultur wie kaum ein anderer. Der Palast der Königsstadt Kathmandu und seine unmittelbare Umgebung wurden unter ihm um- und neugestaltet (Slusser 1998: I, 192–4). Pratāpa trieb Handel weit über die Grenzen seines Reiches hinaus, prägte eigene Münzen, führte militärische Operationen durch, finanzierte Rituale und wurde nicht müde, seine Taten in zahlreichen Inschriften ausschweifend in Worte zu kleiden.¹⁵ Auch sein persönliches Auftreten war durch und durch herrschaftlich und auf Tradition orientiert. Er kopierte, wie damals in Nepal üblich, den Kleidungsstil der Mogul-Herrscher, bezeichnete sich in seiner umfangreichen Titulage als Nepāleśvara, „Gebietler von Nepal“, und in einem Fall identifizierte er sich sogar mit Viṣṇu selbst.¹⁶ Seine Frauen stammten u.a. aus prestigeträchtigen Reichen Nord- und Südindiens, und er versäumte es nicht, in Inschriften auf deren edle Abstammung zu verweisen. Er ließ sich verschiedentlich mit den Mitgliedern seiner Familie auf Votivsäulen vor Tempeln seines Palastes darstellen (Abb. B 1).

Auch auf dem Gebiet der schönen Künste und der Gelehrsamkeit machte sich Pratāpa verdient und dies nicht nur als Sponsor, sondern auch als Akteur. Er umgab sich mit Gelehrten, sowohl aus dem im Norden gelegenen Tibet als auch aus den südlich angrenzenden indischen Reichen. An seinem Hofe entstand religiöse und schöngeistige

14 Zu Pratāpa Malla in Chroniken beispielsweise: Hasrat 1970: 74–9, Lamśāla 1966: 82–93, Wright 2000: 212–9; zur akademischen Diskussion: Bledsoe 2004: 138–83; Regmi 1965: 64–106; Toffin 1993: 203–29.

15 Der gesamte dritte Band der Zeitschrift *Abhilekha saṅgraha* ist allein Pratāpas Inschriften gewidmet. Schon vor dem Erscheinen dieser zwölf waren 15 weitere Inschriften Pratāpas publiziert worden (Vajrācārya & Panta 1961: 4). Regmi (1965: 97–106) wertet einige Dokumente aus. B. Bledsoe (2001; 2004: 139–41, 164–82) hat jüngst mehrere Inschriften übersetzt.

16 In einer Inschrift am Vamśagopāla-Tempel aus dem Jahr N.S. 769 (Bledsoe 2004: 139–43).

Abb. B 1: Pratāpa Malla im Kreise seiner Familie auf einer Votivsäule vor dem Degutale-Tempel des Königspalastes von Kathmandu, Hanuman Dhoka. Die Inschrift auf der Rückseite der Säule gibt das Datum der Errichtung mit N.S. 790, Bhādrapada śuklapakṣa 12/13 (27/28.8.1670) an; Foto vom 21.3.12.



Literatur; beispielsweise soll eines der ältesten erhaltenen Dramen in Newari, das *basudhārā debiyā pyākḥana (Vasudhārādevināṭaka)*, von Pratāpa stammen.¹⁷ In zahlreichen *stotras*, die der Herrscher eigenhändig für verschiedene Götter seines Reiches verfasste, und die in Inschriften anlässlich von Tempelweihungen in Stein gesetzt wurden, wird, dies hat Bledsoe (2004) gezeigt, Pratāpas Wissen um die und seine intime Beziehung zu den göttlichen Bewohnern seines Reiches deutlich. Besonders eng und virtuos ist seine Beziehung zur Göttin, wie beispielsweise Inschriften an den Tempeln der Reichsgöttin Guhyeśvarī und der Schutzgöttin des Herrscherhauses Taleju belegen. Der Tempel der Guhyeśvarī in Deopatan in seiner heutigen Form geht auf eine Stiftung Pratāpa Mallas im Jahre N.S. 780 (1660 n.Chr.)¹⁸ zurück, dies legen nicht nur die in Chroniken verzeichneten Legenden, nach denen Pratāpa den Sitz der Göttin unter Anleitung seines Mentors aufspürte, sondern auch die am Tempel selbst angebrachten Inschriften nahe (Michaels 2008: 132–5). Daneben wurden auch die Tempel und Kulte anderer Gottheiten wie Śiva-Paśupati, Viṣṇu, Hanumān oder Bhīmasena und die großen buddhistischen Schreine aktiv gefördert.¹⁹

Die Aufrichtung und Stützung des *dharma*, der kosmischen, politischen und sozialen Ordnung, durch die Etablierung von Tempeln, das Fördern von Ritualen, Kunst und Kultur sind klassische Elemente des Verhaltensrepertoires hinduistischer Könige. Sie sind unter herrschaftslegitimatorischen oder -affirmatorischen Aspekten auch für an-

17 Das auf N.S. 764 datierte Bühnenstück ist nur fragmentarisch erhalten (Binkhaus 1987: 7; Lienhard & Manandhar 1988: xvi).

18 Damit sind die beiden frühesten Textzeugen des PuCi (N.S. 771 und 772), in denen Guhyeśvarī und Paśupati direkt nacheinander genannt werden, älter als der Tempel. Diese Formulierung muss aber nicht unbedingt auf einen unmittelbaren räumlichen Zusammenhang der Tempelanlagen verweisen. Die gemeinsame Erwähnung von Guhyeśvarī und Paśupati findet sich nicht nur in viel älteren Texten (vgl. Fn. 7), sondern auch in einer Inschrift Pratāpa Mallas im Paśupatinātha Tempel aus dem Jahr N.S. 764, in der der König Mittel für die Gestaltung der Verehrung Paśupatis an Śivarātri inklusive einer *pūjā* der Guhyeśvarī am darauffolgenden Tag stiftet (Ṭaṇḍana 1999: II, 168–70).

19 Bledsoe (2004: 248–53) warnt davor, die Förderung buddhistischer Einrichtungen durch Pratāpa als Zeichen nicht-sektiarischen Handelns zu verstehen, wie dies in den gängigen Interpretationen durchscheint. Anhand einer Inschrift am wichtigsten buddhistischen Heiligtum des Kathmandutals, dem Svayambhū-caitya, zeigt sie überzeugend, wie Pratāpa den buddhistischen Svayambhū als Śiva Śambhu in sein theistisches Modell inkorporiert und dabei Śiva hierarchisch unterordnet.

dere südasiatische Herrscher beschrieben worden.²⁰ Ein auffälliger Zug, der in vielen Quellen durchscheint, ist die absolute Selbstüberzeugtheit, mit der sich Pratāpa in seiner Rolle als Herrscher und Schöngest wortreich in Szene setzte. Die Selbstdarstellung Pratāpas nahm häufig so viel Raum ein, dass wenig Platz für andere Personen blieb, wie Bledsoes (2004: 183) Befund seiner Inschriften belegt. Es fiel dem König nicht schwer, nicht nur die eigenen, sondern auch die Taten seiner Generäle und Beamten, als seine eigenen auszugeben. Anders als Regmi (1965: 70–1), der Pratāpa Exzentrik und Egoismus attestiert, sieht Bledsoe in diesem Verhalten keine Charakterschwäche. Sie betrachtet die Person des Königs vielmehr „not as a bounded individual, but as a complex agent. The accomplishments of generals and courtiers are his own [...], and one could supply still others: poets, liturgists, and scholars all merge into the figure of the king“ (Bledsoe 2004: 146). Eine solche Auffassung macht plausibel, dass in Manuskript X₂ des PuCi der Name des Autors Māyāsiṃha dem „aller Weisheit – wie Waffenkunde, Gelehrsamkeit, Musik – Kundige, Große König, Oberkönig, Gebieter Nepals, Stirnjuwel der Gelehrten, Obergebieter des Kreises aller Könige, śrī śrī König, Indra unter den Königen, Indra unter den Dichtern, Jayapratāpa Malla Deva, der Höchstehrwürdige“ gewichen ist. Der PuCi passte, wie sich noch verschiedentlich zeigen wird, in das Herrschaftsprogramm, mit dem Pratāpa die ihn umgebende Welt ordnete. Versteht man die Figur des Königs als „complex agent“, erscheint die Tatsache, dass der Text Pratāpa zugeschrieben wurde, nicht als Versuch der Fälschung, sondern eher als Prädikat, das den Text adelt.

Desweiteren bezeugen die überlieferten Handschriften, dass der PuCi Bedeutung im royalen Milieu der Mallas behielt. Die Aktualisierung des Verses 4.96 in Handschrift A₁, in der anstelle Pratāpas sein Sohn Nṛpendra genannt wird, zeigt, dass der PuCi auch über Pratāpa hinaus am Hof von Kathmandu tradiert wurde. Der Subkolophon der Handschrift E (s. Kap. A 1.1.12), in dem es heißt, der Text sei für Jitāmitra Malla (reg. 1673–96 n. Chr.) kopiert worden, belegt, dass der PuCi am Hof von Bhaktapur ebenfalls wahrgenommen wurde. Die Handschriftenlage des PuCi, die im Kopf des Stemmas, also am Anfang der Überlieferung, einen hohen Grad an Kontamination aufweist, könnte dahingehend interpretiert werden, dass mehrere Handschriften des Textes gemeinsam an einem Ort, wie etwa einer königlichen Bibliothek, lagerten, sodass den Kopisten der frühen Handschriften jeweils mehrere Exemplare des Textes zur Verfügung standen. Dafür, dass der PuCi in der königlichen Bibliothek von Kathmandu entstand, spricht auch der *Puṣparatnākara*, ein direkter Nachfahr des PuCi, der etwa ein halbes Jahrhundert nach dem PuCi am Hof von Kathmandu entstanden ist (s.u. 3.1).

1.2 Der verschwundene Verfasser

Entstehungszeit und allgemeiner historischer Hintergrund des PuCi ließen sich erstaunlich exakt bestimmen. Versucht man sich hingegen der Person des Autors zu nähern,

²⁰ Beispielsweise von Dirks (1987) oder Kulke (1993). Bledsoe (2004), die nepalische Inschriften der späten Malla-Zeit als Artikulationsräume für unterschiedliche Modelle der Weltordnung untersucht, warnt vor einer Überbetonung des legitimatorischen Aspektes bei der Interpretation königlichen Handelns auf religiösem Gebiet. In eine ähnliche Richtung weist Horstmann (2009), die Herrschaftslegitimation und Religionspolitik Savāi Jaisinghs (1700–43, Jaipur) untersucht, die dem „Zusammenhalt der Welt“ verschrieben ist.

hern, der in der ursprünglichen Version des Textes *Māyāsīmha* heißt, stößt man auf Fakten und scheinbare Fakten, die zu einem undurchsichtigen Dickicht verwoben sind.

Wenn *Māyāsīmha* unter Pratāpa Malla als Autor wirkte und vielleicht sogar dauerhaft in Diensten des Hofes stand, sollte es andere Quellen geben, in denen sein Wirken belegt ist. Als Zeugen für historische Ereignisse werden nepalische Tagebücher, die auf Leporellos (*thyāsaphu*) aus einheimischem Papier niedergeschrieben wurden, hoch geschätzt. Leider betreffen alle mir bekannten publizierten *thyāsaphus* nicht den zu untersuchenden Zeitraum.²¹ Inschriften aus der fraglichen Zeit sind hingegen in großer Anzahl publiziert. Und tatsächlich stößt man in einer Inschrift aus dem Jahre N.S. 760, die auf dem Gelände des Paśupati-Tempels zu finden ist, auf den gesuchten Namen. Die bei Ṭaṇḍana (1999: II, 162–3) dokumentierte Kupferplatte verzeichnet eine Landschenkung an Paśupati durch Bhīma Malla. Das gestiftete Land grenzt an die Besitzungen von *Mayāsīmha* (so in der Umschrift) bzw. *Mayāsīmha* (so in der Übersetzung) Ācārya. Weitere Quellen sind Dokumente über Landtransaktionen, die auf Palmblättern (*tamsuk tāḍapatra*) niedergeschrieben wurden.²² Unter den vom NGMPP erfassten *tāḍapatras* finden sich zwei aus der fraglichen Zeit, in denen ein *Mayāsīmha* erwähnt wird: Im Jahre 774 N.S. kauft ein *Mayāsīmha* Bhāro aus Madhyapur, d.h. Thimi, ein Grundstück, das als *Nhapotapābu* bezeichnet wird und an seiner Westseite an die Ländereien der Königsfamilie grenzt, von Śujarāma Bhāro.²³ Die Tatsache, dass in diesem Dokument Hoḍās²⁴ als Zeugen genannt werden, könnte dafür sprechen, dass Käufer und/oder Verkäufer dem Beamtenmilieu entstammten. Das zweite Dokument beurkundet den Verkauf eines Gartens in Kantipur²⁵ durch König Nṛpendra Malla an einen *Mayāsīmha* im Jahr N.S. 797, bei dem Pārthivendra und Mahīpatendra Malla, die beiden Brüder des Königs, als Zeugen zeichneten.²⁶ Der Verkauf von Land durch König Nṛpendra persön-

21 Zum Wert der *thyāsaphus* für die nepalische Geschichtsschreibung äußern sich z.B. Regmi (1965: 12–21) und Slusser (1998: I, 19). Das von G. Vajrācārya (1966) publizierte Dokument setzt N.S. 795, nach Pratāpas Tod, ein. Die von Regmi (1966: Appendix 3) herausgegebenen *thyāsaphus* betreffen ebenfalls nicht die fragliche Zeit.

22 Ein zusammenhängendes Corpus solcher Dokumente haben Kölver & Śākya (1985) aufgearbeitet.

23 Dokument verfilmt als NGMPP DNA 21/18; für Beschreibung und Text s. Anhang B 1.1.

24 Hāḍā oder Hoḍā gehören heute in der Hierarchie der *thar* von Bhaktapur zur Gruppe der Chathar, in die u.a. Nachkommen der Malla-Könige und ihrer Hofbeamten eingeordnet werden (Levi 1992: 80, 624). Nach Kashinath Tamot bekleideten Hoḍās in der Malla-Zeit die Posten von Polizeibeamten (Gespräch im Januar 2007).

25 Kantipur ist als besonders an Pratāpa Mallas Hof populäres Synonym für Yaṃbu bekannt, das in historischer Zeit ausschließlich den nördlichen Teil der Altstadt (ab Makhantol) von Kathmandu bezeichnete (Slusser 1989: I, 89).

26 Das Palmblatt wurde unter der Nummer DNA 21/51 vom NGMPP erfasst. Die bisherigen Veröffentlichungen (Rājavaṃśī 1984; Śākyaabhikṣu 2006), in denen das Dokument als wichtiger Beweis für die Thronfolge nach Pratāpa Mallas Tod gilt, lesen den Namen des verkauften Grundstücks als *khaśivāhāvālavātikā*. Möchte man diesen Ort lokalisieren, ist man geneigt, dies mit dem am westlichen Ufer der Viṣṇumatī, südwestlich des Stadtzentrums von Kathmandu gelegenen *Khusi-bahal* (s. Slusser 1998: II, Map 4) zu tun. Doch die Ortsangabe für das verkaufte Land, im nordöstlichen Teil (*iśāna dīśa pradeśe*) spricht gegen diese Lokalisation. Die genaue Betrachtung der Reihe der *akṣaras* in der Mikروفilmkopie des Palmblattes zusammen mit Kashinath Tamot im Januar 2007 zeigte, dass die Lesung sinnvoller *khaśicāhālavātikā* (mit Korrektur nach dem vierten *akṣara*), „Ziegenweidengarten“, heißen sollte. Die *akṣara* für *ca* und *va* sind im Dokument jedoch so gut wie ununterscheidbar. Die Chancen für die Lokalisation eines Ortes solchen Namens halte ich für eher gering. Für Umschrift und Beschreibung des Dokuments s. Anhang B 1.2.

lich könnte als Hinweis darauf gedeutet werden, dass der Käufer dem Herrscher nahe stand.

Zunächst scheint nichts gegen eine Identifikation des Verfassers des PuCi Māyāsiṃha mit dem in den Dokumenten genannten Mayāsiṃha zu sprechen. Wenn man den Zeitraum um N.S. 770 als den wahrscheinlichsten für die Entstehung des PuCi ansetzt, könnten aus rein chronologischen Erwägungen alle drei Dokumente, welche die Existenz eines Mayāsiṃha in den Jahren N.S. 760, 774 und 797 belegen, durchaus auf den in der vorletzten Strophe des Textes Māyāsiṃha genannten Verfasser bezogen werden. Die unterschiedlichen Namensformen lassen sich erklären. Der gelängte *a*-Vokal der initialen Silbe in der Version des PuCi könnte eine sanskritisierte Namensform sein, die im fraglichen Vers zudem metrisch bedingt ist. Bis auf eine pure Namensähnlichkeit oder sogar -gleichheit und die vage Nähe zum Königshof, gibt es jedoch keine Hinweise, die eine sichere Identifikation dieser Personen zulassen.

Auch die in den Dokumenten genannten Namenszusätze Ācārya (N.S. 760) und Bhāro (N.S. 774) helfen nicht weiter. Zunächst scheint es verlockend, die Erwähnung des Titels Ācārya mit dem PuCi, wo sich Māyāsiṃha als Sohn eines Kṛṣṇācārya bezeichnet, zu verbinden. Jedoch ist die Verwendung dieses Titels in den Quellen schwammig. Als *ācārya*, „Meister“, konnten im mittelalterlichen Nepal sowohl hochstehende Autoritäten, wie der *rājaguru* des Königs oder der königliche Astrologe, *rājadaivajña* (Regmi 1965: 138–41), als auch andere respektierte Gelehrte und Lehrer bezeichnet werden. Ebenso könnte es sich um eine Kurzform der Bezeichnung der hinduistischen Priesterklasse der *karmācārya* oder der buddhistischen *vajrācārya* handeln. Bhāro ist ein Titel, der nach Regmi (1965: 437–8) wie dessen Kurzform Bhā auf Adel und Beamtschaft deutet, die sich in erster Linie aus dem Kriegerstand (*kṣatriya*) speiste. Nach Kölver & Śākya (1985: 91) hingegen steht Bhāro als Namenszusatz für ein Mitglied des dritten Standes (*vaiśya*). Beide Titel verweisen zwar auf ein Mitglied der Oberschicht, sind jedoch wenig geeignet, den gesuchten Mayāsiṃha klar zu identifizieren.

Es gibt eine weitere Person dieses Namens, die Schreibung variiert hier von Māyāsiṃha zu Mayāsiṃ, von der nepalische Quellen berichten. Allerdings handelt es sich dabei um einen regelrechten Übeltäter. Am nördlichen Flügel von Patans Mūlcok hängt an zentraler, vom Innenhof aus gut sichtbarer Stelle, direkt neben dem Eingang zum Tempel der Reichsgöttin Taleju, eine Kupferplatte, die auf das Jahr N.S. 818 (1698 n.Chr.) datiert ist (Abb. B 2). Die bereits mehrfach veröffentlichte und von mir am 04.02.2007 *in situ* dokumentierte Inschrift²⁷ enthält eine gemeinsame Erklärung der drei Könige des Kathmandutals, Yoganarendra von Lalitpur (reg. 1684–1705), Bhūpālendra von Kāntipur (reg. 1687–1700) und Bhūpatindra von Bhaktapur (reg. 1696–1722), in der eine Art Reichsbann über einen Kantu Ojhā gesprochen wird. Dieser wird in der In-

27 Für den Text und Abbildung der Inschrift s. Anhang B 1.3. Mein Dank gilt Sarasvati Singh vom *Purātattva Vibhāga* für Gespräche vor Ort und die Erlaubnis, die Inschrift zu dokumentieren, Kashinath Tamot für seine Erläuterungen zum Newari und Mahes Raj Pant für Hinweise auf frühere Publikationen. Der Text der Inschrift wurde bereits von Vajrācārya & Nepāla (1953), Vajrācārya et al. (1962: 242–5), Tevārī et al. (1964: 22–40) und Vajracarya (1999: 303–10) in unterschiedlicher Qualität veröffentlicht; eine ausführliche Inhaltsangabe macht Regmi (1965: 321–6).

Abb. B 2: Im Mülcok des Königspalastes von Patan befindet sich an der Nordseite in zentraler Position (rechts oben im Bild) eine Kupferplatte, die eine gemeinsame Inschrift der drei Herrscher des Kathmandutals trägt. In der auf N.S. 818 (1698 n.Chr.) datierten Proklamation wird der Name Mayāsiṃṃa erwähnt; Foto vom 28.1.07.



schrift für den Tod vieler bedeutender Persönlichkeiten verantwortlich gemacht. Die Auflistung der Schandtaten des Geächteten beginnt mit einer unvoreilhaften Charakterisierung seinen Vaters, Mahādeva Ojhā. Dabei fällt auch der Name Mayāsiṃṃa:

(2) ...kaṃtuyā babu mahādeva ujhāna, aneka kataka viṣadāna biyāo phutaku; vinā aparādhasa, ela choñāo kunakāo (3) phutaku bhīmamallayā khaṃ, mayāsiṃṃa kañāo, śrībhīmamalla phutaku aneka rājā rājā phāo, aneka seṣṭa phutaku, aneka devatāyā mantra senaku, bālastrī maithuna yāñāo syāka, thathiṃṃa mahādeva u(4)jhāyā kāya, kaṃtu ujhā...²⁸

(2) ...Kantus Vater vernichtete viele Personen, indem er ihnen Gift gab, vernichtete [viele] indem er sie in Patan unschuldig gefangen setzte, (3) vernichtete den edlen Bhīma Malla, indem er Mayāsiṃṃa [schlechte] Dinge über Bhīma Malla erzählte, entzweite viele Könige, vernichtete viele Edle, bewirkte, dass die Mantren vieler Götter verfälscht wurden, tötete Frauen, die noch Kinder waren, indem er sie vergewaltigte – der Sohn dieses Mahādeva (4) Ujhā, Kantu Ujhā...

Hier ist ein Mayāsiṃṃa offenbar ein Mittelsmann, der von Mahādeva Ojhā verbal beeinflusst wurde und schließlich den Tod Bhīma Mallas bewirkte. Bhīma Malla ist eine in der Geschichtsschreibung Nepals wohlbekannte Gestalt, die den im 19. Jahrhundert verfassten dynastischen Chroniken (*vaṃśāvalīs*) als regelrechter Held gilt. Im Zusammenhang mit seinem tragischen Tod begegnet man wiederum einer Person namens Mayāsiṃṃ. So heißt es in einer dieser Chroniken, nämlich der *Bhāṣāvāṃśāvalī*: „Pratāpa Malla dachte bei sich: Durch das [Ränke]spiel dieses Ministers Naradeva Mayāsiṃṃ wurde eine große Affäre ausgelöst.“²⁹ Diese Affäre wird auf den vorangehenden Seiten der

28 Die eingeklammerten Zahlen bezeichnen hier Zeilenanfänge. Kommas, doppelte Kommas und Semikolons stehen für ähnliche Markierungen zur Worttrennung im Original.

29 *pratāpamallale manmā vicāra garyā yinai kāzi naradeva mayāsiṃṃkā ṣelale ṭhulo kuro umkāyā* (Laṃsāla 1966: 87).

Bhāṣāvamaśāvalī (Lamsāla 1966: 82–7) wie auch in der als *Rājābhogamālā* (1970: 13–6) veröffentlichten Chronik geschildert, wobei der erklärte Bösewicht nur an dieser einen Stelle als Naradeva Mayāsiṃ, sonst als Naradeva Kājī aus Bhaktapur oder einfach „der Bhaktapuri“ bezeichnet wird.³⁰

Die Ereignisse stellen sich in den beiden Chroniken folgendermaßen dar: Der Berater von König Lakṣmīnaraśiṃha ist der streitsüchtige Naradeva Kājī aus Bhaktapur. Dieser stiftet Unfrieden zwischen Vater Lakṣmīnaraśiṃha und Sohn Pratāpa, der die Herrschaft an sich reißt. Auch Bhīma Malla, jüngerer Bruder und Berater von Pratāpa wird beim Bau eines Tempels für Bhīmabhakteśvara Mahādeva vom Bhaktapurer schlecht beraten und wittert schon die Falschheit des Naradeva. Bhīma wird von Pratāpa für längere Zeit nach Lhasa geschickt, treibt dort erfolgreich Handel und schließt Abkommen ab. Der Bhaktapurer verleumdet ihn in seiner Abwesenheit beim König und behauptet, Bhīma wolle sich mit den Tibetern gegen Pratāpa verbünden. Als Bhīma zurückkehrt und den König aufsuchen will, wird er umgebracht. Seine Frau wird *satī*, läßt sich also mit der Leiche ihres Gatten verbrennen. Durch ein später entdecktes Schreiben Bhīmas wird dessen Unschuld bewiesen. Lakṣmīnaraśiṃha betrauert seinen jüngeren Sohn und läßt in Yatakhaṭola einen Tempel errichten.

In Wrights (2000: 211–2) Übersetzung einer *vamaśāvalī*, einer als *Rājāvamaśāvalī* (Śarmā 1969: 1–2) publizierten Chronik und Hasrats (1970: 73–4) auf mehreren Chroniken beruhender Nacherzählung der Ereignisse verläuft die Geschichte etwas anders. Bhīma Malla ist hier ein Verwandter des Ehemannes der jüngeren Tochter des Königs und Kājī von Lakṣmīnaraśiṃha. Er etabliert Handelsbeziehungen mit Tibet, reist selbst dorthin, dehnt den Herrschaftsbereich des Königs aus und dient ihm vorbildlich. Als sich Bhīma auf dem Rückweg befindet und im Tempel des Paśupati verweilt, verleumdet ihn jemand beim König. Die *Rājāvamaśāvalī* ist an dieser Stelle am ausführlichsten und berichtet, dass der Verleumder ein böser Mensch aus Bhaktapur ist, der jedoch nicht namentlich genannt wird. Dieser redet dem König ein, Bhīma wolle anstelle Pratāpas König werden. Der König läßt Bhīma daraufhin insgeheim umbringen, erfährt zu spät durch einen Sendboten, den Bhīma auf dem Weg zurück nach Kantipur vorausgeschickt hatte, von dessen Unschuld, bereut seine Tat, läßt in Bhīmas Namen in Eṭaṭola (für Yatkhaṭola) einen Tempel für Śīva bauen. Die Bhīma Mallas Frau wird *satī* und spricht einen Fluch: Möge an diesem Hof niemals rechtes Urteil herrschen.

In den Chroniken finden sich keine konkreten Angaben zum Zeitpunkt des Mordes an Bhīma Malla. Die Geschichte wird jedoch mit dem Übergang der Herrschaft von Lakṣmīnaraśiṃha auf Pratāpa Malla verbunden. Dieser fand N.S. 761 statt (Regmi 1965: 64). In einem historischen Roman von Vāsupāsā (2006: 1–12), in dem die Geschichte wieder dramatisiert wird, ist ein Naradeva Mayāsiṃha von Anfang an der Missetäter und wird von Pratāpa schlussendlich mit dem Tode bestraft. Hier wird das Ereignis auf das Jahr N.S. 762 datiert. Es gibt jedoch Dokumente, die belegen, dass Bhīma Malla am Anfang des Jahres N.S. 763 noch lebte. Am 15. Tag der hellen Mondhälfte des Monats Kārttika stiftete Bhīma im Namen seines Vaters Pūrṇa Malla Land, aus dessen Erträgen

30 In der *Rājābhogamālā* taucht der Name Mayāsiṃ gar nicht auf. Dort steht anstelle dessen Prayāsiṃ, was allerdings eine Verschreibung sein kann (*yahāmpachi pratāpamallale manmā vicāra garyā | inai kazi naradeva prayāsiṃkā ṣelale ṭhulo kurā umakāyāṃ; Rājābhogamālā* 1970: 16).

die Verehrung Paśupatis an Śivarātri finanziert werden sollte.³¹ Drei Tage zuvor (N.S. 763 Kārttika śuklapakṣa 12) hatte er zu Ehren seines Vaters bereits einen Śiva-Tempel in Yatkhaṭola geweiht, wie aus einer von Regmi (1966a: 79) publizierten Inschrift am Tempel hervorgeht.³² Wie oben ausgeführt, berichten auch die Chroniken von der Einweihung eines Śiva-Tempels in Yatkhaṭola, allerdings zu Ehren des verblichenen Bhīma. Nicht nur in diesem Punkt weichen die Geschichten, die Chroniken erzählen, von dem ab, was Inschriften proklamieren. Die Inschriften im Tempel des Paśupatināth und in Yatkhaṭola zeigen auch, dass Bhīma zwar der königlichen Familie entstammte, sein Vater jedoch Pūrṇa und nicht Lakṣmīnaraśiṃha Malla war.

Zu den im 19. Jahrhundert verfassten *vaṃśāvalīs* bemerkt Frese treffend, dass „das, worum es [...] am allerwenigsten geht,[...] die sogenannten ‚historischen Fakten‘ sind“ (2002: 11). Deshalb kann man ihnen nicht Verfälschung historischer Tatsachen vorwerfen. In Bezug auf den Mord an Bhīma Malla und vor allem die Verstrickung eines Mayāśiṃha ließe sich allerdings anführen, dass mit der Inschrift aus Patans Mūlcok und der *Bhāṣāvāṃśāvalī* zwei Quellen vorliegen, die den Namen Mayāśiṃha unabhängig voneinander in den Zusammenhang mit dem Mord an Bhīma Malla bringen und die Faktizität damit wahrscheinlicher wird. Es ist jedoch auch möglich, dass die Quellen nicht so unabhängig sind, wie sie auf den ersten Blick scheinen. Man weiß, dass die Chronisten des 19. Jahrhunderts neben mündlicher Überlieferung auch epigraphische Zeugnisse für ihre Arbeit benutzten. Die in Patan an prominenter Stelle, zu Füßen der Taleju, der Schutzgöttin der Könige, angebrachte Inschrift dürfte im 19. Jahrhundert bekannt gewesen sein. Deshalb kann die Erwähnung Mayāśiṃhas in der Chronik direkt auf die Inschrift im Mūlcok zurückgehen. Damit bliebe ein einziger Nachweis für die Komplizenschaft Mayāśiṃhas beim Attentat auf Bhīma Malla. Und auch dieses Zeugnis ist mit Vorsicht zu betrachten, denn die Kupferplatte wurde erst N.S. 818 (1698 n. Chr.), also etwa ein halbes Jahrhundert nach der mutmaßlichen Affäre installiert. Sie stammt aus einer politisch turbulenten Zeit. Nach dem Tod Pratāpas im Jahre N.S. 794 (1674 n. Chr.) scheint am Hof von Kathmandu eine Art Machtvakuum entstanden zu sein. Der zum Nachfolger bestimmte Sohn Mahīpatindra wurde nicht zum König ernannt, sondern die Herrscher von Patan und Bhaktapur krönten gegen den Willen des Verstorbenen dessen ältesten Sohn, Nṛpendra (Tevāri et al. 1964: 28–31). Eine Zeit starker Politiker und schwacher Könige brach für Kathmandu an. Einflussname der verwandten und miteinander konkurrierenden Könige aus Bhaktapur und Patan, Intrigen und Morde, denen u.a. der von Pratāpa favorisierte Sohn Mahīpatindra zum Opfer fiel, waren an der Tagesordnung. Davon legt die Inschrift beredtes Zeugnis ab, das von anderen Quellen bestätigt wird (Regmi 1965: 107–55, Slusser 1998: I, 63–4). Deshalb ist D.R. Regmis Interpretation der Inschrift aus Patan nicht unplausibel, wonach die Herrscher des Kathmandutals die Ojhās zunächst als Instrumente ihrer politischen Intrigen benutzten und

31 Ṭaṇḍana 1999: I, 281. Am selben Tag richtete er eine solche Stiftung auch für Cāṅgunārāyaṇa ein (ebd.). Die Paśupati betreffende Inschrift ist im Anhang zu Ṭaṇḍanas (1999: II, 165–6) Arbeit veröffentlicht.

32 In einem weiteren, erst kürzlich publizierten Dokument, das eine Landschenkung Pratāpa Mallas beglaubigt, steht Bhīma Malla N.S. 762 Mārḡaśiṛṣa śuklapakṣa 11 Zeuge (Pant 2007a: 106, 116). Regmi (1965: 60–1) erwähnt außerdem ein Dokument Bhīmas über eine Landtransaktion aus der Zeit Lakṣmīnaraśiṃhas, allerdings ohne zeitliche Details.

anschließend, um ihre Bluttaten auf sie abzuwälzen.³³ Der Text der Inschrift kann Ergebnis einer Reformulierung der Ereignisse im Sinne politischer Ideologie sein und belegt lediglich, dass Mayāsiṃha schon unter Pratāpas Enkelsohn Bhūpalendra als mitverantwortlich für den Mord an Bhīma Malla galt. Wann der Name Mayāsiṃhas in Zusammenhang mit Bhīmas Ermordung gebracht wurde, lässt sich bislang und möglicherweise auch zukünftig nicht klären, denn „Geschichtsschreibung hat hier einen sehr konkreten, für die Absichten eines westlichen Historikers geradezu fatalen Zweck: Sie dient nicht der Dokumentation von Vergangenheit, sondern der Bestätigung der Gegenwart“ (Frese 2002: 194).

Allerdings könnte man die Negativbelegung des Namens Mayāsiṃha mit der Tatsache in Verbindung bringen, dass in zwei Handschriften des PuCi der Name des Autors gezielt unkenntlich gemacht wurde. Doch auch bei diesen Korrekturen ist nicht klar, wann sie vorgenommen wurden. Aufgrund dieser wenigen Anhaltspunkte einen spektakulären Fall einer *damnatio memoriae* zu wittern, wobei das Andenken an Māyāsiṃha, der in Ungnade fiel, verdammt wurde, indem sein Name bewusst aus dem positiven Kontext des PuCi getilgt und allein im negativen Kontext der Ermordung Bhīma Mallas erinnert wurde, wäre Wunschdenken. Zudem ist Māyāsiṃhas Name nur in Manuskript X₂ spurlos gelöscht worden und zwar, wie oben erläutert, möglicherweise, um den Text direkt Pratāpa Malla zuzuschreiben. In Handschrift A hingegen ist er nur im Kolophon, nicht aber im Vers PuCi 4.96 entfernt worden.

Darüberhinaus gilt, was bereits zu den Dokumenten über Landtransaktionen festgestellt wurde: Es gibt keine überzeugenden Hinweise, die erlauben, den Verfasser des PuCi mit dem Drahtzieher des Mordes an Bhīma Malla zu identifizieren. Wie bei dem oder den Landbesitzer(n) finden sich auch zum Politiker Mayāsiṃha keine Mitteilungen über etwaige literarische Aktivitäten. Keinerlei weitere Angaben zur Person lassen auf deren Herkunft. Den einzigen zusätzlichen Anhaltspunkt zur Person überhaupt liefert der PuCi selbst, wo es heißt, Māyāsiṃha sei Sohn des Kṛṣṇācārya. Doch diese Angabe bleibt – bis auf den oben diskutierten wenig aussagekräftigen Namenszusatz Ācārya – ohne Parallele in den historischen Quellen. Zudem ist der Name Kṛṣṇācārya nicht so ausgefallen, um allein über ihn eine Person eindeutig zu identifizieren. Und deshalb würde es an ein Wunder grenzen, wenn es sich bei „*kṛṣṇa pramukha ācārya*“, der in einer Kupferplatte aus dem Jahre N.S. 741 am Tempel der Taleju in Kathmandu ein Abkommen zwischen Lakṣmīnārasīṃha Malla und Siddhīnārasīṃha Malla bezeugt (Regmi 1966a: 56–7), um den gesuchten Vater Māyāsiṃhas handeln würde. Auch die Landbesitzer miteinander oder aber mit dem Missetäter aus Inschrift und Chronik in direkte Beziehung zu setzen, wodurch sich zeigen könnte, dass Mayāsiṃha unter Pratāpas Sohn Nṛpendra, von dem er N.S. 797 Land kaufte, noch(?) nicht in Ungnade gefallen war, wäre reine Spekulation.

33 Regmi, recht abschätzig: „Writing off their involvement in the activities of the Ojhā father and son, the three rulers and their advisors had only tried to wash off the taints from the sacred memory of their forefathers. But this could not have been wiped out without exonerating men who had served them. [...] We may not however, think of the two intriguers so singled out in the documents as the villains as only scapegoats made to suffer for the crime of others. Criminals they were indeed. But their only crime was to help men of influence to carry out their invidious designs of plotting to overthrow their rivals in their mad race for power.“ (1965: 325–6).

Da sich ohne weitere Quellen, wie etwa zeitgenössische *thyāsaphus*, die Geschehnisse nicht befriedigend rekonstruieren lassen, muss man sich vorerst damit zufrieden geben, dass zwar die Entstehungszeit des PuCi relativ genau bestimmbar ist, sein Verfasser jedoch schlecht greifbar bleibt. Schlussendlich ist zu bemerken, dass der im Text namentlich genannte nicht unbedingt auch der wirkliche Verfasser des PuCi sein muss. So gibt der Historiker M.R. Pant zur Verfasserschaft von Texten wie dem PuCi zu bedenken: „They were, to my mind, not written by kings and ministers, rather authored by needy and greedy pundits who coveted the money that powerful people possessed. In a stricter sense, the people in the corridors of power patronised the projects that pundits launched“ (email, 28.07.04).

Die Betrachtung des PuCi in seinem historischen Kontext kann nicht den Verfasser in den Blick nehmen, dessen Spuren sich in Manuskripten und Geschichte schnell verlieren, sondern nur den Text selbst. Zudem halte ich es für bedeutsamer, dass die Änderungen an Schluss und Kolophon des Textes ein reges Interesse auch anderer nepalischer Monarchen belegen als dass sein „ursprünglicher“ Autor verschwindet. Der wichtigste historische Impuls zur Komposition des PuCi ist sicherlich im Herrschaftsprogramm Pratāpa Mallas zu sehen. Dieser Herrscher suchte sich als ein klassischer Hindu-könig auszudrücken und seinen Herrschaftsbereich nach den Grundsätzen des *dharmā* zu ordnen. Der PuCi kann, dies wird bei der nun folgenden Beschäftigung mit Genre und Struktur des Textes zu zeigen sein, als Beitrag zur Artikulation dieser Ordnung auf dem Gebiet der Gelehrsamkeit betrachtet werden.

2 Der Herstellungsprozess

Der *Puṣpacintāmaṇi* ist ein Kompendium (Nibandha). Dieses Genres normativer Sanskritliteratur bedienten sich seit dem frühen 12. Jahrhundert Autoren des Dharmaśāstra, der Lehre vom *dharma*, der kosmischen, politischen und sozialen Ordnung. In den darauffolgenden Jahrhunderten wurden Nibandhas in erstaunlicher Menge produziert, die so ziemlich jeden Aspekt des Dharmaśāstra erfassten.³⁴ Es wurden Werke verfasst, die wie Lakṣmīdharas *Kṛtyakalpataru* (12. Jh.) oder Hemādris *Caturvargacintāmaṇi* (14. Jh.) den *dharma* umfassend zu lehren suchten und andere, die sich auf bestimmte Bereiche oder einzelne Gegenstände spezialisierten. In der Präsentation ihrer Themen folgen die *nibandhakāras* einem einheitlichen Muster: Zitate aus autoritativen Texten – dazu gehörten primär die Dharmasūtras und Dharmaśāstras, aber auch die Purāṇas, später Nibandhas selbst und sogar tantrische Werke³⁵ – wurden gesammelt, für den jeweiligen Aussagehorizont neu strukturiert und zusammen mit einem mehr oder weniger umfangreichen Kommentar des Autors wiedergegeben. Damit entwickelte sich eine Sekundärliteratur mit historischer Verfasserschaft, die ihrerseits auf Texten beruhte, die den Status der Offenbarung oder mythische Verfasser hatten. Vor allem in höfischen Kreisen entstanden Nibandhas. Sie wurden unter royaler Patronage von Gelehrten und Ministern, gelegentlich sogar von Königen selbst geschrieben (bzw. ihnen zugeschrieben).³⁶ Die Hinwendung zur Nibandha-Produktion ist auf das königliche Bedürfnis, sich als *dharma*-gerechte Herrscher zu behaupten und darzustellen, zurückgeführt worden, vor allem aber auf eine Bedrohungssituation der Hindu-Könige, die sich mit Anbruch und Konsolidierung muslimischer Herrschaft über Nordindien seit dem 11. Jahrhundert einstellte.³⁷ Doch bislang hat sich die indologische Forschung wenig mit den Nibandhas beschäftigt.³⁸ In tantrischen Traditionen entstand ebenfalls eine umfangreiche Nibandha-Literatur, in der vor allem das Ritualwesen allgemein, oder zugeschnitten auf bestimmte Traditionen bzw. Aspekte des Rituals behandelt wurde.³⁹ Tantrische Autoren bezogen sich dabei auf die Offenbarungstexte ihrer eigenen Tradition, zogen, besonders in jüngerer Zeit, jedoch auch Purāṇas und Werke des Dharmaśāstra heran.⁴⁰

Die Verwendung von Blüten in der Verehrung von Gottheiten wird in den Nibandhas regelmäßig erwähnt. Behandeln die Kompendien *pūjā*, gibt es meist auch einen Ab-

34 Zur dharmasāstrischen Nibandha-Literatur und deren Autoren s. HDh (I, 545–981); Lingat (1973: 107–22); zu Autoren der Mithila-Schule s. Ganguly 1972.

35 Zu Quellen, die von Dharmaśāstra-Autoren als gültige Autoritäten anerkannt wurden, s. Ganguly 1972: 273–304; Hazra 1955; Pollock 1985: 506; zur Akzeptanz tantrischer Quellen Hazra 1934, 1935.

36 Derrett 1973: 52–3; Pollock 1993: 98.

37 Aiyangar 1941: 7–8; Heim 2004: 7; Pollock 1993: 105–6. Zumindest die Bedrohung durch den Islam scheidet für Nepal als Motiv für Nibandha-Produktion aus.

38 Dies beklagte vor mehr als einem halben Jahrhundert schon Aiyangar (1941: 1–2) und fast 60 Jahre nach ihm wieder Heim (2004: 1–2). Nibandhas wurden von Indologen vor allem als Mittel betrachtet, frühere Texte zu datieren und zu rekonstruieren (Hazra 1975: 265–339; Lingat 1998: 108; Rocher 1953: 6). Pollock (1993: 96–111) und Heim (2004) plädieren dagegen dafür, sie als „ideological expressions in their own rights“ (Heim 2004: 2) zu betrachten.

39 Zu tantrischen Nibandhas s. Chakravarty 1999: 66–79; Goudriaan & Gupta 1981: 141–56.

40 Ein gutes Beispiel dafür ist der *Tārābhaktisudhāṇava*, der neben tantrischen Schriften auch Quellen wie *Brahmapurāṇa*, *Bhaviṣyottara* und sogar *Yājñavalkya* nennt.

schnitt zu den Darbringungen (*upacāra*), worunter das *upacāra* Blüte (*puṣpa*) in der Regel an recht prominenter Stelle auftritt. Im *Pūjāprakāśā*, einem Teil des *Vīramitrodaya* (1. Hälfte des 17. Jh.) wird die Verehrung gemäß Smārta-Tradition der fünf Gottheiten Viṣṇu, Śiva, Sūrya, Durgā und Brahmā dargestellt.⁴¹ Zu den ersten vier Gottheiten finden sich umfangreiche Angaben zu Blüten.⁴² Blüten für diese vier Gottheiten werden auch im *Ācāracintāmaṇi* (s.u.), der das rechte Verhalten für Brahmanen lehrt, oder im *Pūjāpaṅkajabhāskara* (1997: 54–6, 63–4, 70–1, 79–80), der sich allein der *pūjā* widmet, behandelt. Vergleichsweise knapp werden *pūjā*-Blüten im *Dharmasindhu* (1986: 269–71, 316–7) charakterisiert. Auch in tantrischen Nibandhas findet man Festlegungen zu Blüten sowohl in umfangreicheren Sammlungen, wie der *Prāṇatoṣiṇī* (2000: 645–58), in kleineren Werken, wie der *Śāktānandatarāṅgiṇī*⁴³ (*puṣpaprakaraṇa* 14.22–79), oder auch in solchen, die wie der *Nityotsava* nur eine Gottheit behandeln (1948: 168–72).

Die ausschließliche Behandlung von Blüten in der *pūjā* ist Gegenstand mehrerer Texte, von denen meines Wissens bislang neben dem PuCi nur der *Puṣparatnākara* ediert wurde. Der *New Catalogus Catalogorum* verzeichnet, abgesehen von der hier noch behandelten *Puṣpamālā* aus Mithila und den Vertretern der nepalischen Texttradition (s.u. Kap. 3), weitere Titel wie *Puṣpanāmaprasnavidhi*, *Puṣpanirṇaya*, *Puṣpapradīpa* oder *Puṣpādhyāya* (Veezhinathan et al. 1988: 159–65). Häufig handelt es sich dabei um Kapitel umfangreicherer Texte.

Im Folgenden soll der PuCi zunächst rein formal betrachtet werden.⁴⁴ Wie bei jedem Nibandha lassen sich dabei zwei Bereiche unterscheiden: „on the one side an unchangeable element, viz. the quotations [...], and on the other hand a changeable portion, viz. the way in which the author arranges these quotations, how he explains each of them, and how he makes them subservient to one great unity“ (Rocher 1953: 2). Zunächst wird hier der „veränderliche Teil“ untersucht, das heißt, wie der Verfasser sein Material anordnete und durch Moderation und Zwischenkommentare strukturierte. Wie der „unveränderliche Teil“, die Zitate also, in dieses Ordnungsschema eingepasst werden, wird im Anschluss zu ermitteln sein. Auf diese Weise lässt sich nachvollziehen, nach welchen Prinzipien und aufgrund welcher Quellen der Text hergestellt wurde. Abschließend wird diskutiert, inwiefern Textstruktur und verwendete Quellen durch lokales und temporäres Umfeld des Textes geprägt sind.

2.1 Textstruktur

Der PuCi umfasst 378½ Strophen, die zumeist als Zitate aus namentlich genannten Quellen gekennzeichnet sind. Lediglich 4½ Verse tragen unkonkrete Verweise.⁴⁵ Der dichterische Beitrag des Autors beschränkt sich auf drei Strophen des Textes. Wie in vielen Genres üblich, wird der Text mit einer Segensstrophe (*maṅgalācaraṇa*) eröffnet. In die-

41 Nach Bühnemann (1988: 49, Fn. 116) ist der *Pūjāprakāśa* nicht der einzige Text, in dem eine *smārtapūjā* für Brahmā dargestellt wird. In der klassischen *pañcāyatana*-Konfiguration findet sich anstelle Brahmās jedoch meist Gaṇeśa.

42 Eine grobe Inhaltsübersicht zum Text gibt Bühnemann (1988: 37–42).

43 Dieser Text wurde von Brahmānanda Giri im 16. Jh. in Bengalen verfasst (Goudriaan & Gupta 1981: 145).

44 Für inhaltliche Erläuterungen s. Teil C.

45 1.19cd *ity abhidhānāt*, 1.20 *kiñca*, 1.126c–128b *anyatrāpi*, 2.88ab *iti vacanāt*, 3.35ab *anyatrāpi*.

ser Strophe zeigt sich nicht nur die Affiliation eines Autors mit einer bestimmten Gottheit, sondern sie kann als sein persönliches Aushängeschild oder „visiting-card as a Sanskrit scholar“ (Goudriaan & Gupta 1981: 143) betrachtet werden. Im Falle des PuCi wird Śiva als Wunscherfüller (*kāmada*) angerufen und der Autor bekundet die Absicht, mit seinem Werk den Wünschen der Menschen dienlich zu sein. Wie im *maṅgalācaraṇa* scheint auch in den Abschlussstrophen der Name des Textes, „Blütenwunschujuwel“, Programm, denn in PuCi 4.96 wird noch einmal das Anliegen formuliert, den Wünschen der guten Menschen zur Erfüllung zu verhelfen. Außerdem finden sich in dieser Strophe Angaben zum Entstehungszusammenhang und zum Autor selbst (s.o. Kap. 1). Mit einer Bitte um Vergebung für Unzulänglichkeiten (PuCi 4.97) schließt der Text.⁴⁶ Der poetische Beitrag des Autors zum Text gestaltet sich damit vergleichsweise bescheiden. In anderen Nibandhas finden sich am Anfang des Textes häufig Angaben zum Inhalt oder konsultierten Quellen. Anfang oder Ende von Nibandhas werden außerdem genutzt, um die Person des Autors oder des Patrons ausgiebig zu preisen.

Abgesehen von Anfangs- und Endgestaltung sowie kurzen Prosapassagen, in denen die Aussagen der Zitate unter gelegentlichen Verweisen auf weitere Diskussionen äußerst knapp kommentiert werden, ist die Arbeit des Verfassers im Falle des PuCi vor allem in der Anordnung der Zitate zu suchen, die durch kurze Zwischenmoderationen voneinander abgesetzt sind. Der Autor, der wohl besser ein Kompilator zu nennen ist, (re)arrangierte das ihm vorliegende Material mit Sorgfalt. In den vier Kapiteln des Textes werden der Reihe nach die *pūjā*-Blüten für verschiedene verehrungswürdige Wesen charakterisiert. Im ersten Kapitel wird Śiva, im zweiten Viṣṇu, die Sonne (*Sūrya*), die anderen acht Planetengottheiten (*graha*) sowie die Ahnenverehrung (*śrāddha*), im dritten die Göttin Durgā behandelt. Im vierten wird die Verwendung von Blüten in verschiedenen *āmnāyas* beschrieben. Dies sind die Traditionslinien der in Nepal populären tantrischen Kaula-Traditionen,⁴⁷ denen weibliche Gottheiten vorstehen. Zunächst geht es dabei um die westliche (*paścimāmnāya*) und nördliche Tradition (*uttarāmnāya*), dann um die Göttinnen Dakṣiṇakālī und Nīlasarasvatī, zum Schluss um die aufwärts gerichtete Tradition (*ūrdhvāmnāya*).

Das erste Kapitel ist nicht nur Śiva gewidmet. Es wird darüber hinaus für allgemeine Festlegungen zur Verwendung und Klassifikation von Blüten in der *pūjā* genutzt. Nach einer kurzen einleitenden Passage, in der die Bedeutung von Blüten im Ritual (PuCi 1.2–6) und der Blütengabe im Allgemeinen (1.7–16b) hervorgehoben werden, wird eine Klassifikation von Blüten eingeführt (1.16cd). Die Kategorien sind dabei sehr einfache: Blüten sind entweder vorgeschrieben (*vihita*) oder untersagt (*niṣiddha*). Der Kompilator des PuCi weist in seiner kurzen Erklärung darauf hin, dass andere Autoritäten einen

46 Auch Schreiber formulieren solche Bitten um Vergebung (s. Kap. A 1.1.1, 3, 13). Vergleichbar sind möglicherweise auch *kṣamāprārthanās*, wie sie am Ende einer jeden *pūjā* formuliert werden; vgl. Bühnemann 1988: 178–80 (*prārthanā*).

47 Schrifttum und Praktiken der *kaulas* sind eine Sonderentwicklung innerhalb der śivaitisch-tantrischen Tradition (Sanderson 1988: 679–90; s.u. Kap. 2.3.1). In Texten werden die Modi der Kaula-Praxis (*kaulācāra*) und der tantrischen (*tantrācāra*) unterschieden (Dyczkowski 2004: 93, Fn 1). Ich verwende den Begriff Tantra, bzw. tantrisch hier jedoch in Anlehnung an seinen Gebrauch im vierten Kapitel des PuCi selbst (*tantrōktapuṣpavidhāna*; –4.1) als ein Oberbegriff, unter dem auch nach sprachlicher Konvention in der Sekundärliteratur ein heterogenes Feld religiöser Traditionen subsumiert wird. Zur Diskussion um den Begriff Tantra s. Lidke 2000: 53–8, White 2001.

dritten, einen mittleren Typ von Blüten beschreiben. Dieser im PuCi gelegentlich erwähnte, jedoch nicht genauer charakterisierte heißt „untersagt-vorgeschrieben“ (*niṣiddhavihita*; +1.16., +2.62b, +2.87, 2.88a). In anderen Quellen zu Ritualblüten findet man in gleicher Verwendung die Bezeichnungen *vihitaṇiṣiddha* oder *vihitapraṭiṣiddha*, die gelegentlich erläutert werden. Demnach fallen Blüten, zu denen die Lehrtexte widersprüchliche Angaben machen, die also sowohl vorgeschrieben, als auch untersagt sind, in diese Kategorie. Nur, wenn keine unwidersprüchlich vorgeschriebenen (*vihita*) Blüten verfügbar sind, sollen diese dargebracht werden.⁴⁸ Im Rahmen der Behandlung der Blüten für Śiva (PuCi 1.17–141) finden sich verstreut weitere allgemeine Aussagen.⁴⁹ Alle generellen Festlegungen zu Blüten können nach dem Prinzip der fortgesetzten Anwendung einer Regel (*anuvṛtti*) auf die anderen Kapiteln übertragen werden. Im Text werden sie dort teilweise sogar wiederholt.

In der Behandlung von Blüten für unterschiedliche Gottheiten lässt sich im Text ein gemeinsames Modell feststellen, das je nach verarbeitetem Material mehr oder weniger elaboriert wird. Mit Ausnahme der kurzen Darstellungen zu den Planetengottheiten (PuCi 2.88c–90) und Dakṣiṇakālī (4.52–62b), wo fast⁵⁰ nur Material zu vorgeschriebenen Blüten präsentiert wird, ist die Rubrik der untersagten überall von derjenigen der vorgeschriebenen abgesetzt und folgt dieser. In den Festlegungen zur Ahnenverehrung (PuCi 2.91–93), zum *paścimāmnāya* (4.1–16), zu Nīlasarasvatī (4.62c–69) und zum *ūrdhvāmnāya* (4.70–95) bleibt es bei dieser Zweiteilung. Dasselbe einfache Modell liegt auch im Abschnitt für Sūrya (PuCi 2.66–87) vor, nur dass am Ende der vorgeschriebenen Blüten eine Zusatzregel zu Tageszeiten für bestimmte Blütengaben (2.83c–84b) genannt wird. Auch bei den übrigen umfangreicheren Behandlungen von *pūjā*-Blüten ist es stets die Kategorie der vorgeschriebenen Blüten, nicht diejenige der untersagten, die stärker differenziert wird. Dabei werden die Aussagen tendenziell vom Allgemeinen hin zum Speziellen angeordnet. Man könnte sogar unterstellen, dass der Kompilator eine Anordnung der Regeln nach ihrer Gültigkeit im *nitya*, dem regelmäßigen und verpflichtenden, *naimittika*, dem fallweisen und *kāmya*, dem optional und nicht verpflichtenden Ritual, intendierte. Der Sequenz *nitya*-, *naimittika*-, *kāmyapūjā* folgen im PuCi explizit nur die Festlegungen zum *uttarāmnāya* (4.17–23 *nitya*; 4.24–32b *naimittika*; 32c–50 *kāmya*⁵¹). Auch im dritten Kapitel werden zunächst Regeln zum Gebrauch von Blüten (3.1–15b) sowie Blütengirlanden (3.15c–35b) in der *nityapūjā* genannt und dann zum Gebrauch in verschiedenen Monaten (3.35c–40), in der *naimittikapūjā* also. Eine Darstel-

48 *vihita-praṭiṣiddha haṃ arthāt ye śāstromse vihita bhī haṃ aura niṣiddha bhī haṃ | vihita-praṭiṣiddhake sambandha meṃ tattvasāgarasamhitā kā kathana hai ki jaba śāstrom se vihita phūla na mila pāyem to vihita-praṭiṣiddha phūlomse pūjā kara lenī cāhiye* (Cittauriyā et al. o.J.: 68). Im ĀC wird als nächstmögliche Alternative eine Blüte, die weder vorgeschrieben, noch untersagt ist (*avihitāṇiṣiddha*) genannt, die untersagte Blüte als mögliche Darbringung jedoch vollständig ausgeschlossen (*atra cādaḥ vihitam | tad abhāve vihitaṇiṣiddham tad abhāve 'vihitā'niṣiddham upādeyam, niṣiddham tu sarvathā nopādeyam iti śāstrārthaḥ*, ĀC 1983: 144₈₋₉).

49 Dabei werden die Beschaffung von Blüten (1.17–21), die Methode des Blütengebens (1.85–86b), die vorgesehenen Tageszeiten des Darbringens (1.86c–87), Umstände, unter denen Blüten als verdorben (*upahata*) gelten (1.127b–134b) sowie Ausnahmen behandelt (1.125c–126b, 134c–141).

50 Im Vers 4.53ab erscheint innerhalb einer positiven Zuordnung ein Verbot.

51 Der Abschnitt 4.45–50 fällt aus diesem Schema (s. Kap. C 3.1). Obwohl nicht speziell rubriziert kann er, wie die Verse PuCi 2.83c–84b oder 3.41, als Einschub besonderer Festlegungen am Ende der Kategorie der vorgeschriebenen Blüten betrachtet werden.

lung zur *kāmyapūjā* fehlt. Genauso fehlt diese in der Behandlung Viṣṇus. Doch auch bei dieser Gottheit werden zunächst allgemein geeignete Blüten (PuCi 2.1–36b) genannt, was Blätter (2.24–28b) einschließt, dann besonders geeignete Blüten (2.36c–60), wobei gelegentlich zeitliche Anlässe zur Sprache kommen. Die Scheidung zwischen den Kategorien *nitya* und *naimittika* spiegelt sich hier also nicht im Ablauf wieder. Die beiden Typen von Regeln werden auch im Abschnitt für Śiva nicht in eine Reihenfolge gebracht. So wird nach einer simplen Aufzählung geeigneter Blüten (PuCi 1.22–30b), sofort das Darbringen von Blüten in verschiedenen Monaten (1.30c–44) thematisiert, im Anschluss geht es um die Staffelung von Blüten nach zunehmendem Verdienst (1.45–58), die Darbringung von Blütengirlanden (1.59–74), die Steigerung von Verdienst mit zunehmender Zeitdauer der Verehrung (1.75–78), geeignete Blätter (1.79–84), die Methode (1.85–86b) und spezielle Tageszeiten (1.86c–87) des Darbringens von Blüten. Dann folgen Regeln zur *kāmyapūjā* (1.88–117).

Auf den ersten Blick folgt der Text einem relativ einheitlichen und einfachen Schema für die Behandlung der verschiedenen Gottheiten, indem zunächst Regeln zu vorgeschriebenen mit zunehmender Differenziertheit, im Anschluss Regeln zu untersagten Blüten genannt werden. Bei genauerer Betrachtung gibt es jedoch Abweichungen bei der Einordnung ähnlicher Passagen. Neben der schon genannten nicht immer eindeutigen Trennung von Regeln zum *nitya*- und *naimittika*-Ritual, stehen beispielsweise auch die Aufzählungen der zur *pūjā* geeigneten Blätter mal ziemlich am Anfang (PuCi 2.24–28b), mal eher am Ende (1.79–84) der jeweiligen Abschnitte. Es wäre daher zuviel willentliche Ordnung unterstellt, würde man behaupten, dass die Abschnitte zu den verschiedenen Gottheiten einem einzigen zuvor genau festgelegten Modell folgen. Wahrscheinlicher ist, dass neben dem Ordnungsschema der Zielkomposition auch die Anordnung des Materials in den Quellenkompositionen eine Rolle spielte. So wurde im Prozess der Herstellung wahrscheinlich eher flexibel entschieden, wie man die jeweils vorliegenden Textzitate möglichst reibungslos in die beabsichtigte Struktur des neuen Textes integrieren konnte.

2.2 Zitertechniken

Insgesamt 47 Titel von Werken aus den Sparten Purāṇa, Tantra und Dharmaśāstra werden im Text namentlich erwähnt. Viele Zitate können in Quellentexten lokalisiert werden. Tabelle B 1 gibt Auskunft über alle identifizierten Textpassagen. Neben Vermutungen darüber, welche (Hand)schriften dem Kompilator für seine Arbeit zur Verfügung standen, werde ich im Anschluss anhand einiger besonders aussagekräftiger Beispiele Vorschläge dazu machen, warum welche Zitate wo und wie in den Text des PuCi integriert wurden. Zunächst werden dabei Kandidaten für Texte vorgestellt, die dem Verfasser als Primärquellen vorgelegen haben könnten, dann solche, aus denen er Referenzen als sekundäre Übernahmen bezog.

Im PuCi zitierter Text: Textstellen	primär	sekundär	n. ident.
<i>Ācāracintāmani</i> : +1.87; +1.120; + 2.63b; +2.87; +3.43	x		
<i>Uttarottara</i> : 1.22–44	x		
<i>Kārttikamahātmya</i> : 1.120; 2.65			x
<i>Kālikāpurāṇa</i> : 3.34		*DBHT (<i>devīpurāṇe</i>)	

Im PuCi zitierter Text: Textstellen	primär	sekundär	n. ident.
<i>Kālitantra</i> : 4.52–53b		TBhS (<i>kālitantra</i>)	
4.53c–54b	x	TBhS (<i>matsyasūkte</i>)	
4.54cd		TBhS (<i>kālikāpurāṇe</i>)	
<i>Kulacudāmani</i> : 4.69cd		TBhS (<i>haraḡaurisamvāde</i>)	
<i>Kaulāvalīya</i> : 4.95		TBhS (<i>kaulāvalīye</i>)	
<i>Gautamīya</i> [<i>tantra</i>]: +1.128b			x
1.134c–136b		TBhS (<i>gautamīye</i>)	
1.136c–137		TBhS (<i>puṣpādhyāya</i>)	
1.138ab	x	TS (<i>gautamīye</i>)	
1.138c–139b			x
2.28c–31	bis 2.31b	TS (<i>gautamīye</i>)	
2.32			x
2.61–62	2.61	TBhS (<i>gautamīye</i>)	
<i>Jñānamālā</i> : 1.85–86b		TBhS (<i>jñānamālāyām</i>)	
<i>Jñānārṇava</i> [<i>tantra</i>]: 4.80–90b	x	TS (<i>jñānārṇave</i>)	
4.90c–91b		TBhS, TS (<i>jñānārṇave</i>)	
<i>Tantrasāra</i> : +4.95	x		
<i>Tārābhaktisudhārṇava</i> : +4.95	x		
<i>Trisaktiratna</i> : 4.69ab		TBhS (<i>trisaktiratne</i>)	
<i>Devīpurāṇa</i> : 3.1–7		ĀC, *DBhT (<i>devīpurāṇe</i>)	
3.8–9		*DBhT (<i>bhaviṣyapurāṇa</i>)	
3.35c–40		ĀC (<i>devīpurāṇe</i>)	
3.44–46b		ĀC, *DBhT (<i>devīpurāṇe</i>)	
<i>Narasimhapurāṇa</i> : 2.1–5b; 2.10–28b; +2.62	x	ĀC (<i>narasimhapurāṇe</i>)	
<i>Nārāḡiyarākṣasīṣapatha</i> : 1.18c–19b		ĀC (<i>nārāḡiye rākṣasīṣapathe</i>)	
<i>Nilatantra</i> : +3.43; 4.62c–64		TS (<i>nilatantra</i>)	
<i>Puṣpamālā</i> : 1.128c–129b; 2.63c–64	x	TBhS (<i>puṣpamālāyām</i>)	
2.81c–83b; 2.90c–92b	x		
<i>Puṣpādhyāya</i> : 1.125c–126b		ĀC (<i>devīpurāṇe</i>)	
3.46c–47b		TS (<i>rāghavabhata</i>)	
<i>Bhaviṣya</i> (<i>purāṇa</i>): 1.7		ĀC (<i>śīvapurāṇe</i>)	
2.66–74	x	ĀC (<i>bhaviṣyapurāṇe</i>)	
2.75–81b		ĀC (<i>bhaviṣyapurāṇe</i>)	
2.83c–84b	x	ĀC (<i>bhaviṣyapurāṇe</i>)	
2.84c–85		ĀC (<i>bhaviṣyapurāṇe</i>)	
2.88c–90			x
3.10			x
3.11–13		ĀC (<i>bhaviṣyapurāṇe</i>), *DBhT	
3.14–16b		*DBhT (<i>devīpurāṇe</i>)	
3.16c–17b		*DBhT (<i>bhaviṣyapurāṇe</i>)	
3.26–33		*DBhT (<i>bhaviṣyapurāṇe</i>)	
3.41		DBhT (<i>devīpurāṇe</i>)	
<i>Bhārata</i> : 1.14ab		<i>Mānavadharmasāstra</i>	
<i>Bhāvacuḡāmani</i> : 4.45–50	x	TBhS (<i>bhāvacuḡāmanau</i>)	
<i>Matsyasūkte</i> : 3.42		42ab: TBhS (<i>matsyasūkte</i>)	
4.65–68		TS (<i>matsyasūkte</i>)	
<i>Manthanabhairava</i> [<i>tantra</i>]: 4.1–16	x		

Im PuCi zitierter Text: Textstellen	primär	sekundär	n. ident.
<i>Mahākālasaṃhitā</i> : 3.17c–25; +3.43; 4.17–32b; 4.51	x		
<i>Mundamālātantra</i> : 4.55–61b	x	TBhS (<i>mundamālāyām</i>)	
<i>Yāmala</i> : 2.86		TS (<i>yāmale</i>)	
<i>Ratnākara</i> : +2.63b		ĀC (<i>ratnākaraḥ</i>)	
<i>Rāghavabhāṭṭa</i> : 3.47c–48b		TS (<i>tantrāntare</i>); TBhS (<i>kriyāsāre</i>)	
<i>Liṅgapurāna</i> : 1.79–84; 1.121–125b			x
<i>Vāmakeśvaratantra</i> : 4.70–79			x
<i>Vāmanapurāna</i> : 2.33–36b; 2.63ab	x	ĀC (<i>vāmanapurāṇe</i>)	
<i>Vārāhītantra</i> : 4.92c–94		TS (<i>tripurām adhikṛtya vārāhīye</i>)	
<i>Viṣṇupurāna</i> : 2.5c–8 2.91		ĀC (<i>agnipurāṇe</i>)	x
<i>Vaiṣṇavāmṛta</i> : 2.36c–60	x		
<i>Śaktiyāmala</i> : 4.61c–62b			x
<i>Śātātapiya</i> : 2.87; 3.43		ĀC (<i>śātātapiyaḥ</i>)	
<i>Śivagītā</i> : 1.21	x		
<i>Śivadharmā</i> : 1.12–13; 1.17–18b; 1.45–57; 1.59–74; 1.86c–87; 1.118–119	x		
<i>Śivadharmasaṅgraha</i> : 1.8–11; 1.58; 1.75–78; 1.88–117; 1.139–140	x		
<i>Śivapurāna</i> : 1.5–6			x
<i>Śivarahasya</i> : 1.2–4; 1.14c–16			x
<i>Śaivāgama</i> : +1.141		ĀC (<i>śaivāgamah</i>)	
<i>Sāgara</i> : +1.87		ĀC (<i>dānasāgaraḥ</i>)	
<i>Hārīta</i> : 1.129c–130b 130c–134b 1.141	x	ĀC (<i>hārītaḥ</i>) teilweise in TS (<i>tantrāntare</i>) TS (<i>gautamiye</i>)	x
<i>Hāhārāvatantra</i> : 4.32c–44			x
Zitate ohne Quelle: 1.19cd (<i>ity abhidhānāt</i>) 1.20 (<i>kiñca</i>) 1.126c–128b (<i>anyatrāpi</i>) 2.88ab (<i>vacanāt</i>) 3.35ab (<i>anyatrāpi</i>)		ĀC (<i>ity abhidhānāt</i>) 1.126c–127b TBhS (<i>kriyāsāre</i>) PuMāl; TBhS (<i>puṣpamālāyām</i>) *DBhT (<i>kālikapurāṇe</i>)	x

Tab. B 1: Alphabetische Übersicht zu den im PuCi zitierten Quellen: Es wird aufgelistet, welche Zitate in Primär- bzw. Sekundärtexten nachweisbar und welche bislang unidentifiziert sind. Die genauen Textstellen sind in der Textausgabe (Kap. A 3.2) verzeichnet.

2.2.1 Primäre Übernahmen

Im ersten Kapitel des PuCi werden mehr als die Hälfte aller Strophen, nämlich 77 von 141, aus zwei Texten zitiert, dem *Śivadharmā* (ŚDh) und dem *Śivadharmasaṅgraha* (ŚDhS). Alle im PuCi zitierten Verse finden sich in diesen Texten,⁵² die Varianz gegenüber dem

52 Ich möchte Reinhold Grünendahl (Göttingen) für die Identifizierung der Verse aus dem *Śivadharmāśāstra* und Anilkumar Acharya (Pondichéry) für das Lokalisieren der Zitate im *Śivadharmasaṅgraha* danken. Beide waren weiterhin so freundlich, mir aus ihrer laufenden Arbeit an den Editionen die entsprechenden Passagen zur Behandlung von Blüten zur Einsicht zur Verfügung zu stellen.

Original ist relativ gering. In der nepalischen Manuskripttradition sind beide Texte in Sammelhandschriften gemeinsam überliefert. Neben anderen Texten zur Verehrung Śivas enthalten einige dieser Handschriften auch eine dritte im ersten Kapitel des PuCi zitierte Quelle, das *Uttarottara*. Auch in diesem Text sind alle Verse nachweisbar, die im PuCi aus ihm zitiert werden. Es ist wahrscheinlich, dass der Autor des PuCi ein Manuskript benutzte, das Abschriften aller drei Texte enthielt.⁵³

Der Kompilator konnte damit 110 Strophen, mehr als drei Viertel des ersten Kapitels seines Nibandhas aus einem einzigen Manuskript entnehmen. Im Falle des *Uttarottara* handelt es sich um eine einfache Übernahme all dessen, was dieser Text zu *pūjā*-Blüten zu bieten hat. Die 23 ersten Verse des dritten Kapitels des *Uttarottara* werden im PuCi an den Anfang der Aufzählung geeigneter Blüten gestellt. Der Abschnitt, der zunächst Regeln für die *nitya*- (PuCi 1.22–30b) und dann für die *naimittikapūjā* (1.30c–44) enthält, wird nicht geteilt, wie dies zu erwarten gewesen wäre, hätte der Kompilator eine klare räumliche Trennung der Darstellungen dieser beiden Arten der Verehrung im Sinn gehabt.

Bei den Übernahmen der Strophen aus dem ŚDh und dem ŚDhS ist der Adaptionsprozess an den neuen Kontext komplexer. Das ŚDh enthält in seinem fünften Kapitel, in dem die verschiedenen Materialien, mit denen Śiva zu verehren ist, behandelt werden (*śivārcanadravyavidhi*), eine längere Passage zu *pūjā*-Blüten (ŚDh 5.71–118). Dabei werden die für Śiva vorgeschriebenen (ŚDh 5.71–86) und untersagten (5.87–88) Blüten, allgemeine Regeln zu Blüten (5.89–96) sowie Blütengirlanden (*puṣpamālā*; 5.97–117) behandelt. Der allerletzte Vers (ŚDh 5.118) leitet zum nächsten Thema über, dem Anlegen von Gärten für Śiva (*śivārāma*). Unter Auslassungen und Umstellungen findet das *gros* dieses Materials Eingang in den PuCi. Die ersten drei Zeilen (ŚDh 5.71–72b) beinhalten die Unterscheidung von Blüten nach ihren Standorten und werden in den PuCi als die Verse 1.17–18b integriert. Die nächsten drei Zeilen (ŚDh 5.72c–73) werden nicht übernommen. ŚDh 5.73 stimmt mit dem im PuCi als 1.7 aus dem *Bhaviṣyapurāṇa* zitierten Vers überein. Der Kompilator bezog diesen Vers offenbar aus einer anderen Quelle und verzichtete auf den Halbvers ŚDh 5.72cd, der ohnehin keine wesentlichen Informationen enthält.⁵⁴ Der längere Abschnitt ŚDh 5.74–86 zur Steigerung von Verdiensten mittels verschiedener Blütenarten wird im PuCi (1.45–57) hinter das Zitat aus dem *Uttarottara* gesetzt. Die nächsten beiden Verse, in denen untersagte Blüten genannt werden (ŚDh 5.87–88), benutzt der Kompilator des PuCi am Anfang seiner Darstellung zu den *niṣiddha*-Blüten (PuCi 1.118–119). Die sich im ŚDh anschließende Passage zu Umständen, unter denen Blüten als verunreinigt gelten, sowie zu Substituten (ŚDh 5.89–96) wird, bis auf die Festlegungen zu unterschiedlichen Tageszeiten des Darbringens (ŚDh 5.91–92⁵⁵ ≈

53 Über den digitalen Katalog des NGMPP (2003) und den Zettelkatalog im *Nepal Research Centre*, Kathmandu konnte ich die Handschriften A 3/3; B 7/3 und C 57/5 als solche ausmachen, in denen alle drei im PuCi zitierten Texte zur Śiva-Verehrung enthalten sind. Auch Hazra (1952: 1) arbeitete in Kalkutta mit solchen Manuskripten. Wie bei den in Nepal bewahrten Hss. NGMPP A 3/3 und B 7/3 handelt es sich dabei um Palmblatthandschriften in Newarischrift. Sie sind also deutlich älter als der PuCi. Nach Hazras Angaben wurde zumindest eine der in Kalkutta aufbewahrten Mss. im 12. Jh. niedergeschrieben. B 7/3 ist auf N.S. 290 (1170 n.Chr.) datiert.

54 ŚDh 5.72ab lautet: „Durch eine spezifische Blütenart entsteht ein spezifisches Resultat“ (*puṣpajāti-viśeṣeṇa bhavet puṇyam viśeṣataḥ*).

55 Nach der von R. Grünendahl mitgeteilten Verszählung besteht ŚDh 5.92 nur aus einer Halbstrophe.

PuCi 1.86c–87), nicht ins PuCi übernommen. Die enthaltenen Informationen überschneiden sich mit Zitaten von Hārīta (PuCi 1.129c–134b) bzw. dem *Devīpurāṇa* (PuCi 3.8–9). Außerdem wird in ŚDh 5.89–90 eine Regel genannt, die vermutlich deshalb nicht übernommen wurde, weil sie den Aussageabsichten des Kompilators des PuCi zuwider lief. Dabei werden Ausnahmeregeln für Blüten genannt, die als rituell rein/reinigend (*pavitra*) und unrein/verunreinigend (*apavitra*) gelten.⁵⁶ Was im ŚDh zu Blütengirlanden zu finden ist, wird im PuCi aufgeteilt. Die erste allgemeine Festlegung, dass zu Girlanden gebundene Blüten doppelt so verdienstvoll wie lose sind, wird im PuCi am Anfang, als Vers 1.13, verwendet. Die Strophen ŚDh 5.98–114 werden zu PuCi 1.59–74. Die allgemeinen Erläuterungen zur Verehrung eines *liṅga* mit Blütengirlanden in ŚDh 5.115–117 werden nicht zitiert, vermutlich sprengten diese bereits den engen thematischen Rahmen der Komposition. Der letzte Vers zu Blüten (ŚDh 5.118) findet sich in PuCi 1.12 wieder. Bei der Übernahme der Zitate aus dem *Śivadharmaśāstra* (ŚDhS) zeigen sich ähnliche Mechanismen wie die beim ŚDh erläuterten. Im Wesentlichen handelt es sich um eine der inhaltlichen Anordnung des PuCi entsprechende Umstrukturierung der Verse ŚDhS 5.70–119 unter Auslassung weniger Verse.⁵⁷

Neben diesen Texten, welche die Hauptquellen für das erste Kapitel des PuCi sind, gibt es weitere Texte, die dem Autor vermutlich im Original vorlagen. Dabei ziehe ich vor allem diejenigen Quellen in betracht, aus denen bei geringer Varianz zum Original entweder eine längere Passage oder an mehreren Stellen zitiert wird. Relativ klar scheint mir, dass die *Mahākālasamhitā* (MKS), ein in Nepal populärer, vielleicht sogar in der Entstehungszeit des PuCi popularisierter (s. S. 275) Text, zu den Primärquellen gehörte. Aus den der Verehrung der Guhyakālī gewidmeten Teilen dieses Tantras werden insgesamt 24 Verse zitiert. In das dritte Kapitel des PuCi (3.17c–25) wird bis auf den ersten Halbvers⁵⁸ die vollständige Passage der MKS zur Verwendung von Blütenketten in der *pūjā* (MKS 6.360c–368) übernommen. Der Gottheit entsprechend wird der Absatz der MKS (6.236–242) zu den in der täglichen Verehrung vorgeschriebenen Blüten und der einzelne Vers zu untersagten Blüten (MKS 6.235) in der Darstellung des PuCi zum *uttarāmnāya* (PuCi 4.17–23, 51) verarbeitet. Aus dem zwölften Kapitel des *Guhyakālīkhaṇḍa* der MKS (12.202c–210) schließlich stammen die Zitate zur *naimittikapūjā* in der nördlichen Tradition (PuCi 4.24–32b). Viel selektiver scheint der Kompilator des PuCi im Falle des von ihm als *skandoktavaiṣṇavāmṛta* (PuCi 2.36c–60) zitierten Textes vorgegangen zu sein. Wie der Textvergleich zeigt (s. Anhang B 2.5) handelt es sich eher um ein Exzerpt von puranischen Passagen, die ihrerseits in einer unter dem Titel *Vaiṣṇavāmṛtasaroddhāra* verschriftlichen Zusammenstellung von verschiedener puranischer Textpassagen nachgewiesen werden können. Ob es sich auch beim längeren Zitat aus dem *Manthānabhairava[tantra]* (PuCi 4.1–16) um ein direktes Zitat handelt, kann

56 Zur Diskussion s. Kap. C 1.

57 Die Auslassungen betreffen ŚDhS 5.73–75, die allgemein Verdienste von Blütengaben zum Gegenstand haben sowie 5.77–82, in denen die vier Blütenarten *arka*, *karavīra*, *buka* und *unmatta* als besonders verdienstvolle Gaben gepriesen werden und Blüten in aufsteigender Reihung des Verdienstes (ähnlich PuCi 1.45–54) angeordnet werden. Auch der Halbvers ŚDhS 5.114ab wird nicht übernommen. Seine Aussage ist die gleiche wie die in PuCi 1.89a zitierte.

58 MKS 6.360a enthält die Anweisung, dass die Blütenkette nach der Darbringung des *ārātrika* (in MKS 6.354c als „Lichterbaum“, *dīpavṛkṣa*, bezeichnet), mit dem man Licht vor der Gottheit schwenkt, zu geben ist.

nicht sicher gesagt werden. Der Vergleich mit der kritischen Edition⁵⁹ zeigt erhebliche formale Abweichungen bei weitgehender Übereinstimmung des Inhalts. Es wirkt, als wären einzelnen Verse und *pādas* des Textes gründlich gemischt und neu zusammengewürfelt worden.⁶⁰ Auch die vielen sprachlichen Probleme in dieser Passage legen nahe, dass der PuCi entweder auf einem sehr korrupten Textzeugen des MBhT beruht oder aber das Zitat durch eine andere Quelle vermittelt wurde. Auch weitere Zitate, nämlich die aus *Jñānārṇavatantra*, *Narasimhapurāṇa*,⁶¹ *Nīlatantra*,⁶² *Puṣpamālā*, *Bhāvacūḍāmaṇi*,⁶³ *Muṇḍamālātantra* und *Vāmanapurāṇa*, lassen sich in den Originaltexten nachweisen. Trotzdem ist es wahrscheinlicher, dass sie nicht direkt aus den jeweiligen Texten, sondern sekundär aus bereits bestehenden Kompilationen in den PuCi übernommen wurden, wie im Folgenden dargelegt wird.

2.2.2 Sekundäre Übernahmen

Der Kompilator des PuCi nennt nur an wenigen Stellen andere Nibandhas als seine Quellen und dies nur in den knappen Kommentaren. Relativ häufig erscheint dabei der *Ācāracintāmaṇi* (PuCi +1.87, +1.120, +2.63b, +2.87, +3.43). Nur ein einziges Mal hingegen werden *Tantrasāra* und *Tārābhaktisudhārṇava* genannt, beide im Kommentar zu PuCi 4.95. Des Weiteren werden ein *Ratnākara* (PuCi +2.63b) und ein *Sāgara* (+1.87) erwähnt, beides beliebte Hinterglieder für Namen von Kompilationen und deshalb schwer eindeutig zu identifizieren.

Die wenigen Hinweise auf Nibandhas, die der PuCi gibt, reichen aus, um die Textherstellung in wesentlichen Bereichen zu entschlüsseln. Ein Vergleich mit den gedruckten Ausgaben der drei zuerst genannten Texte – *Ācāracintāmaṇi* (ĀC), *Tantrasāra* (TS) und *Tārābhaktisudhārṇava* (TBhS) – zeigt, dass diese Werke dem Verfasser des PuCi vorgelegen haben müssen und als wichtige Lieferanten für die Textbaustelle der neuen Kompilation dienten. Dabei wurden nicht nur ganze Zitate mit den jeweiligen Quellenangaben übernommen, sondern teilweise sogar deren Moderationen und Kommentarpassagen. Stärker als bei den Übernahmen aus Primärquellen lässt sich ein selektives Vorgehen feststellen.

Der *Ācāracintāmaṇi* behandelt in seinem Abschnitt zur Götterverehrung (*devapūjā*; ĀC 1983: 129–69) nach einer einführenden Passage die Darbringungen (*upacāra*; ĀC 1983: 137–40) und im Anschluss die *pūjās* für Sūrya (ĀC 1983: 140–5), Durgā (ĀC 1983: 145–8), Śiva (ĀC 1983: 149–57) und Viṣṇu (ĀC 1983: 157–69). Im allgemeinen Teil sind die Festlegungen zur richtigen Beschaffung von Blüten (ĀC 1983: 137₃–138₃) zwar inhaltlich PuCi

59 Die Edition wird derzeit von M. Dyczkowski (Varanasi) vorbereitet. Für die freundliche Bereitstellung der im MBhT, *Yogakhaṇḍa*, Kap. 22 zu findenden Parallelstelle möchte ich ihm danken.

60 So lautet die Parallelstelle zu PuCi 4.6–7b (*bhuktimuktipradā jāti campakai stambhane hitam | uccāte ketakī yūthī śvetam utpalam āyudam || lābhārthe hemajāti ca bālī balavivardhanī*; vgl. auch PuCi 4.8cd *bandhūkaṃ vaśyadaṃ proktaṃ tathā raktāśvamārakaṃ* und 11b *nilaṃ kṛṣṇaṃ ca mārāṇe*) im *Manthāna-bhairavatantra* (*Yogakhaṇḍa*, Kap. 22.6c–7): *muktidā siddhidā jāti campakaṃ stambhane hitam || hemajāti ca lābhārthe nilaiḥ kṛṣṇaiś ca mārāṇe | uccāte ketakī yūthī vaśye karavīrabandhukaiḥ*.

61 Viele Manuskripte dieses Purāṇas enthalten Hazra (1958: 264–6) zufolge nach dem siebten Vers des 57. Kapitels der gedruckten Ausgabe eine Textpassage, in der die im PuCi zitierten Verse über Blüten vorkommen. Hazras Version folgt fünf Handschriften, die in Kalkutta liegen.

62 Bis auf PuCi 4.64ab.

63 Bis auf PuCi 4.50cd.

1.17–20 und 1.128c–141 ähnlich, direkte Parallelen finden sich allerdings nur an zwei Stellen. So heißt es: *nityapūjāyāṃ ca cauryaṃ apy adoṣaḥ, devatārthaṃ ca kusumasteyaṃ* (sic!) *manur abravīt ity abhidhānāt* (ĀC 1983: 137_{11–12}), was vom Verfasser des PuCi als Vorlage für den zweiten Teil des Kommentars +1.19b und den Vers 1.19cd gedient haben kann (*tad abhāve cauryaṃ apy adoṣaḥ || devatārthaṃ ca kusumam asteyaṃ manur abravīd*⁶⁴ *ity abhidhānāt*). Die zweite Parallele (ĀC 1983: 137₁₉) entspricht wortwörtlich dem das erste Kapitel des PuCi abschließenden Kommentar.⁶⁵

Besonders stark sind die Parallelen zwischen beiden Texten bei den zur Verehrung Sūryas beigebrachten Zitaten. Im PuCi (2.66–85) stammt das gesamte Material – bis auf wenige Verse aus der *Puṣpamālā* (2.81c–83b) – aus dem *Bhaviṣyapurāṇa* und wird in insgesamt vier Abschnitten präsentiert. Mit einer Ausnahmen (PuCi 2.74) sind all diese Verse auch im ĀC (1983: 141₉–143₁₁) nachweisbar, und zwar in einem einzigen langen Zitat aus demselben Text. Das Fehlen dieses einen Verses spricht jedoch nicht gegen die Abhängigkeit des PuCi vom ĀC, denn eigentlich lässt sich nur ein einziges Versviertel, PuCi 2.74a nicht in der mir vorliegenden Textausgabe des ĀC nachweisen. Die anderen drei Viertel finden sich verstreut im ĀC (1983: 142_{9b, 11a}⁶⁶, 12b⁶⁷). Wahrscheinlicher ist, dass der ĀC dem Kompilator des PuCi in einer anderen Textversion vorlag. Dafür sprechen auch zwei weitere Abweichungen. So werden zwei Verse des ĀC (1983: 141_{14–15}; 142_{6–7}) im PuCi (2.68cd, 2.73ab) zu Vershälften unter Auslassung der zweiten und dritten Versviertel. Nach diesem vom PuCi zu großen Teilen übernommenen Zitat aus dem *Bhaviṣyapurāṇa* folgen im ĀC zwei weitere Verse, die im PuCi ebenfalls erscheinen. Seinem allgemeinen Charakter entsprechend ordnet der Kompilator des PuCi den ersten (ĀC 1983: 143_{13–15}) an den Anfang des PuCi (1.18c–19b) samt seines ungewöhnlich konkreten Textverweises.⁶⁸ Der andere mit der Quellenangabe *śātātāpīye* (ĀC 1983: 144_{1–2}) erscheint in identischem Wortlaut⁶⁹ als PuCi 3.43 und mit abweichendem dritten *pāda* als PuCi 2.87. Auch im zweiten Fall dürfte es sich, trotz Textdivergenz, um eine Übernahme aus ĀC handeln, denn auf PuCi 2.87 folgt ein Kommentar, der sich explizit auf den ĀC bezieht und mit dem Kommentar im ĀC zu dieser Strophe weitgehend übereinstimmt.⁷⁰ Das abweichende Versviertel im PuCi könnte aus dem unmittelbar zuvor zitierten Vers 2.86 wiederholt worden sein. Die Veränderung des Verses in PuCi 2.87 sowie seine Wieder-

64 Diese Aussage findet sich auch in anderen Abhandlungen zu Ritualblüten (z.B. *Nityotsava* 1948: 168_{20–22}; *Pūjāpañcakabhāskara* 1997: 29_{9–10}; *Śāktānandatarāṅgini* +17.42). Die unbestimmten Quellenangaben (*ity abhidhānāt* in ĀC und PuCi; *iti vacanāt* in *Nityotsava*, *Pūjāpañcakabhāskara* und *Śāktānandatarāṅgini*) weisen möglicherweise darauf hin, dass es sich nicht um ein direktes Zitat aus dem *Mānavadharmasāstra* (MDh) handelt. Könnte es sich um einen Verweis auf MDh 8.339 handeln? Hier werden Wurzel und Früchte von Bäumen, Feuerholz und Gras, um Kühe zu füttern als Nichtdiebstahl (*asteya*) deklariert. Diese Regel wurde in der ritualpraktischen und mündlichen Überlieferung vielleicht auch auf *pūjā*-Blüten übertragen. Allerdings schreibt MDh 3.330 eine Strafe von fünf *kṛṣṇala* für den Diebstahl von Blüten vor.

65 Textvariante: *mālākāragrha*° ĀC : *mālākāragrhe* PuCi.

66 Textvariante: *phalānām* ĀC : *patrāṇām* PuCi.

67 Textvariante: *pūjitaḥ* ĀC : *pūjitaṃ* PuCi.

68 *tad uktaṃ nāradyārāksasīśapathe*; Textvariante: *nāradye rāksasīśapathe* ĀC.

69 Textvariante: *hares tathā* ĀC : *tathā hareḥ* PuCi.

70 Die Passage im Anschluss an den Vers lautet im ĀC: *iti śātātāpīyo niṣedho vanatagarō viṣayaḥ | sāmānyata eva tagaraṃ vihitaṇiṣiddham iti kecit*. Der PuCi rückt den Quellenverweis vor das Zitat und kommentiert: *tagaraṇiṣedho vanatagarīyaviṣayam ity ācaracintāmaṇikāraḥ || niṣiddhavihitam iti kecit*.

holung in 3.43 werden dadurch plausibel, dass genau das dritte Versviertel, in dem ein Verbot der Benutzung von *arka* und *mandāra* als Gabe an Göttinnen ausgesprochen wird, zu einem längeren Kommentar Anlass gibt. Dieser Teil des Verses sollte wohl dem Thema entsprechend erst im dritten Kapitel des PuCi, nicht schon im Zusammenhang mit Sūrya diskutiert werden.

Zwischen dem im ĀC und im PuCi zur Verehrung Durgās Gesagten zeigen sich zwar Übereinstimmungen, allerdings stand, wie später zu erläutern sein wird, für einige dieser Textstellen⁷¹ eine noch geeignetere Vorlage für die Kompilation des dritten Kapitels des PuCi zur Verfügung. Eine wirkliche Parallele, mit identischem Ablauf und derselben Zuschreibung des Zitats findet sich nur für PuCi 3.11–13 (ĀC 1983: 148_{13–18}). Ebenso könnte PuCi 3.44–46b auf den ĀC (1983: 148_{4–7}) zurückgehen. In beiden Texten werden diese Verse jeweils aus dem *Bhaviṣya*- und *Devīpurāṇa* referiert. Die Textvarianten sind zwar nicht unerheblich,⁷² könnten sich jedoch wiederum durch unterschiedliche Textversionen erklären. Auch ein Vers aus dem ersten Kapitel des PuCi könnte aus dem Abschnitt des ĀC zu Durgā stammen. Für PuCi 1.125c–126b wird als Referenz ein *Puṣpādhyāya* angegeben. Der Vers wird in ĀC (1983: 147_{5–6}) allerdings auf das *Devīpurāṇa* zurückgeführt. Grund für den Verweis auf *Puṣpādhyāya* im PuCi könnte sein, dass sich der entsprechende Abschnitt im ĀC als Rede des Brahmā darstellt, der dem Śukra ein *puṣpādhyāya* verkündet.⁷³

Die Charakterisierung geeigneter Blüten in der *śivapūjā* des PuCi hätte ebenfalls gut auf dem ĀC fußen können. Fast alle im ĀC aufgeführten Verse zu diesem Thema finden sich in seinem nepalischen Nachfahren.⁷⁴ Jedoch wird der ĀC, der hier aus dem *Śivapurāṇa* zitiert, zum allergrößten Teil von den im PuCi verarbeiteten Primärquellen *Śivadharmasāstra* und *Uttarottara* (s.o.) inhaltlich überlagert. Nicht nur die Verweise, sondern auch Ablauf und Einordnung der Zitate zeigen, dass der Autor des PuCi diese Texte als Quellen für das erste Kapitel bevorzugte und aus dem ĀC nur Informationen übernahm, die dort nicht zu finden waren. Deshalb ist es nicht sehr wahrscheinlich, dass der Vers PuCi 1.7 aus dem *Bhaviṣyapurāṇa*, der in ĀC (1983: 152_{14–15}) aus dem *Śivapurāṇa* zitiert wird, aus diesem Text unter falscher Zuschreibung übernommen wurde. Derselbe Vers findet sich nämlich auch in ŚDh 5.73 und wurde von dort nicht übernommen, sondern wahrscheinlich aus einer bislang noch nicht identifizierten Quelle. Unstrittig ist hingegen, dass zwei Passagen im ersten Kapitel des PuCi (+1.87,⁷⁵ +1.120⁷⁶) auf dem ĀC

71 Die Verse PuCi 3.1–2b sind im ĀC (1983: 147_{14–16}) genauso wie PuCi 3.2c–7d (≈ ĀC 1983: 146₁₄–147₄) als aus dem *Devīpurāṇa* stammend ausgewiesen. Vereinzelte Parallelen gibt es zu den Textzeilen PuCi 3.14ab (ĀC 1983: 147_{2a}) und PuCi 3.16ab (ĀC 1983: 148₁).

72 PuCi 3.44ab ≈ ĀC 1983: 148₆; PuCi 3.44d ≈ ĀC 1983: 148_{7b}; PuCi 3.45a ≈ ĀC 1983: 148_{7a}; PuCi 3.45c–46b ≈ ĀC 1983: 148_{4–5}. Für PuCi 3.44c und 45b findet sich keine mögliche Vorlage im ĀC.

73 *brahmovāca – śṛṇu śukra pravakṣyāmi puṣpādhyāyaṃ samāsataḥ* (ĀC 1983: 146₁₃).

74 ĀC 1983: 152_{11–13} ≈ PuCi 1.17–18b; ĀC 1983: 152_{14–15} ≈ PuCi 1.7; ĀC 1983: 152_{16–17} ≈ PuCi 1.45; ĀC 1983: 152₁₈–153₄ ≈ PuCi 1.47–52b; ĀC 1983: 153_{9–11} ≈ PuCi 1.56c–57; ĀC 1983: 153_{13–14} ≈ PuCi 1.118; ĀC 1983: 153_{19–21} ≈ PuCi 1.86c–87; ĀC 1983: 154_{7–8} ≈ PuCi 1.13; ĀC 1983: 154_{9–14} ≈ PuCi 1.60–62; ĀC 1983: 154_{23–24} ≈ PuCi 1.63c–64b; ĀC 1983: 155_{1–3} ≈ PuCi 65–66b; ĀC 1983: 155₄ ≈ PuCi 1.68a, 69b; ĀC 1983: 155_{5–17} ≈ PuCi 1.24–30b.

75 *rātrau deyaṇi troṭṇāṇīti dānasāgaras tan na, pūjāprakaraṇāsnānavirodhāt, kiṃ ca, rātrāv avat[ā]ritasya taduttaram ahni viniyoge paryuṣitatayā bādhasāpekṣavidhyāpatte[h]* (ĀC 1983: 154_{18–20}).

76 *kundaṃ tu varṣavyāpi śivapūjāyaṃ vratarūpāyāṃ ārabdhāyāṃ māghamāse vihitaṃ | anyathā tu māghe 'pi niṣiddham* (ĀC 1983: 153_{15–16}).

füßen. Unter direktem Hinweis auf den ĀC wurden die Kommentare des früheren Kompilators gekürzt und in den Text des PuCi integriert. Durch diese Verkürzungen erklärt sich der im PuCi +1.87 zu findende, etwas nebulöse Verweis auf ein *Sāgara*, der im ĀC *Dānasāgara* heißt.⁷⁷ Auf den Abschnitt des ĀC zu Śiva können außerdem die Verse zur monatlichen Darbringung von Blüten aus dem *Devīpurāṇa* (ĀC 1983: 155₂₃–156₉), die im PuCi im dritten Kapitel stehen, zurückgehen. Der Verfasser des PuCi ging möglicherweise davon aus, dass im *Devīpurāṇa* allein die Verehrung der Göttin Durgā behandelt wird, und versetzte den Textbaustein daher entsprechend. In der Textausgabe dieses *Purāṇa* beziehen sich die parallelen Verse *Devīpurāṇa* 79.1–5 jedoch tatsächlich, wie im ĀC richtig zitiert, auf die Verehrung Śivas.

Verließ sich der Kompilator des PuCi bei den Festlegungen zu Blüten für Durgā und Śiva wahrscheinlich häufiger auf andere Quellen, ist im Viṣṇu betreffenden Abschnitt (PuCi 2.1–65) der Einfluss des ĀC sehr deutlich erkennbar. Im ĀC (1983: 161–163₈) wird zu diesem Thema eine längere Passage aus dem *Narasimhapurāṇa* zitiert. Das gesamte Zitat, bis auf die stark redundanten Anfangsverse,⁷⁸ findet sich in PuCi 2.1–5b (ĀC 1983: 161₅₋₇; 163₃₋₆) und PuCi 2.10–28b (ĀC 1983: 161₈–163₁) wieder. Sehr sicher scheint mir weiterhin, dass die im PuCi (2.33–36b, 63ab) aus dem *Vāmanapurāṇa* stammenden Verse auf den ĀC (1983: 164₆₋₁₃) zurückgehen. Deutlicher Hinweis darauf ist die übereinstimmende Moderation des Zitats.⁷⁹ Auch der Kommentar zum Verbot von *ketakī* für Narasimha (PuCi +2.63b), der den ĀC als Quelle nennt, geht auf die sachliche Erklärung im ĀC zurück, inklusive des uneindeutigen Textverweises auf einen *Ratnākara*.⁸⁰ Auch für die Verse PuCi 2.5c–9 gibt es eine Parallele im ĀC (1983: 163₁₄₋₁₉; 164₁₋₃). Zwar wird im ĀC das *Agnipurāṇa* und nicht wie im PuCi das *Viṣṇupurāṇa* als Quelle angegeben, jedoch legen die äußeren und inneren Umstände nahe, dass der PuCi auch hier auf dem ĀC beruht. Das Zitat steht im PuCi zwischen zwei Abschnitten aus dem *Narasimhapurāṇa*, die, wie gezeigt, wohl auch aus dem ĀC stammen. Das Zitat ist nach PuCi 2.7b durch ein moderierendes *tathā* geteilt. Diese Teilung entspricht dem ĀC, wo an dieser Stelle zwei Verse zu für Viṣṇu geeigneten Blättern stehen. Der Verfasser des PuCi hatte einen Grund, diese beiden Strophen nicht zu übernehmen, denn die gleichen Verse mit gerin-

77 Vgl. vorletzte Fn. In der mir vorliegenden Ausgabe des *Dānasāgara* konnte ich allerdings nichts finden, auf das dieser Kommentar verweisen könnte. Im Kapitel, in dem Blütengaben behandelt werden (*Dānasāgara* 1953–56: 403–6) werden keine Zeitangaben diskutiert. Handelt es sich bei dieser Textvariante vielleicht nicht um eine Auslassung seitens des Verfassers des PuCi, sondern um eine Ergänzung seitens des Editors des ĀC?

78 Es handelt sich um die drei Zeilen, die im PuCi im Zusammenhang mit Śiva (PuCi 1.17–18b) und Durgā (3.1–3.2b) erscheinen. Im ĀC und anderen Texten werden diese Verse, die wohl als eine Art puranische Standardformel zu *pūjā*-Blüten bezeichnet werden kann (*puṣpair aranyasambhūtaiḥ patrair vā girisambhavaḥ | aparyuṣitanīśhidraiḥ prokṣitair jantuvarjitaiḥ || ātmārāmodbhavair vāpi bhaktyā sampūjāyeta N.N.*), auch zur Verehrung Sūryas zitiert (ĀC 1983: 141₄₋₆). Ein weiterer Grund, warum die Verse im PuCi nur für Śiva und Durgā verwendet werden, könnte in der sich an 1.18b anschließenden Diskussion liegen. Hier werden für Śiva Blüten nach ihren Standorten unterschieden, wonach wilde Blüten gegenüber Gartenblüten den Vorzug genießen. Diese Regel würde bei erneuter Anführung des Zitats bei Viṣṇu auch auf den Kult dieser Gottheit übertragbar sein, eine Deutungsmöglichkeit, die der Kompilator vielleicht ausschließen wollte.

79 Sie lautet in beiden Texten: *vāmanapurāṇe || baliṃ prati prahlādavākyam.*

80 *varjayitveti – ketakikusumanīśedho narasimhamūrṭiṃ viḥāyeta ratnākaraḥ | vihitanīśiddham ity anye* (ĀC 1983: 165₂₋₃).

ger Varianz hatte er zuvor bereits aus der Passage für Sūrya (ĀC 1983: 143₃₋₆) als PuCi 2.78c–80b übernommen. Auch die Varianz zwischen den beiden Texten ist sehr gering, sodass sicherlich vermutet werden darf, dass sich die variante Zuschreibung der Passage aus den auch woanders schon bemerkten Unterschieden zwischen der Textausgabe des ĀC und seiner dem PuCi zugrunde liegenden Version erklären dürfte.⁸¹

Damit ist der ĀC eine wichtige Grundlage für die ersten drei Kapitel des PuCi, aus der neben den explizit erwähnten Kommentaren viele Zitate mitsamt Textverweisen, beispielsweise den unklaren Verweisen auf *Sāgara* und *Ratnākara*, stammen. Für das zweite Kapitel des PuCi ist der ĀC sogar als Hauptquelle anzusehen, auf die 31,5 Verse zur Verehrung Viṣṇus und 29 Verse zur Verehrung Sūryas, insgesamt also 60,5 Strophen, zurückgehen. Das sind ca. 70% der gesamten Textmasse dieses Kapitels.

Bislang haben sich hauptsächlich die Quellen für die ersten drei Kapitel des PuCi erschlossen. Mit *Tārābhaktisudhārṇava* (TBhS) und *Tantrasāra* (TS), zwei tantrischen Kompendien, sind nun zwei wichtige Vorlagen für das vierte Kapitel des Textes vorzustellen. Der einzige direkte Hinweis im PuCi auf TBhS wird im Kommentar zum Vers PuCi 4.95 gegeben. Das Verbot von *tulasī* für die Göttin Tripurasundarī wird diskutiert. Im fünften Kapitel des TBhS findet sich die Grundlage für diesen Verweis.⁸² Der Kommentar stammt aus einer längeren Passage des TBhS (1940: 178₁₂–182₁₁), in dem Blüten im Zusammenhang mit dem Zusammenstellen (*sādana*) der Utensilien für die *pūjā* behandelt werden. Auf diesen wie auch den unmittelbar vorhergehenden Abschnitt, in dem Substitute (*anukalpa*) für die rituelle Verwendung der *pañcamakāra*⁸³ beschrieben werden, griff der Kompilator des PuCi zurück. Im TBhS (1940: 178₁₋₇) wird ein Zitat aus dem *Bhāvacūḍāmaṇi* angeführt, in dem als Substitute für das fünfte der *makāra*, für rituellen Geschlechtsverkehr also, die Verwendung der Blüten von *aparājītā* und *karavīra* vorgeschrieben wird. Auf dieser Stelle des TBhS könnte PuCi 4.47–50b beruhen, wo dasselbe Zitat mit identischem Textverweis erscheint. Allerdings kommt diese Passage im vierten Kapitel des TBhS (1940: 161₁₂₋₂₅) schon einmal vor. Dort geht es um Erklärungen zu den unterschiedlichen Modi (*bhāva*) tantrischer Praxis. Bei der Beschreibung des Modus des „Helden“ (*vīra*) tauchen die Strophen zu *aparājītā* und *karavīra* wieder auf, zusätzlich finden sich aber auch die in PuCi 4.45–46b zitierten Verse aus dem *Bhāvacūḍāmaṇi*. Allein für die Vershälften PuCi 4.46cd und 4.50cd findet sich keine Vorlage in der Textausgabe des TBhS, für 4.50cd übrigens auch nicht in der mir vorliegenden Version des *Bhāvacūḍāmaṇi* selbst (vgl. Anhang B 2.4).

Auch wenn sich wegen dieser textlichen Diskrepanz nicht einwandfrei klären lässt, ob der Kompilator des PuCi in diesem Fall wirklich ausschließlich auf den TBhS zurückgriff, ist es zumindest bemerkenswert, dass er, dem der TBhS in jedem Fall vorlag, weder die Moderation des Zitats noch den sich anschließenden Kommentar (TBhS 1940:

81 Auch an dieser Stelle ist der Verweis im ĀC auf *Agnipurāṇa* korrekter als der im PuCi auf *Viṣṇupurāṇa*. In der Textausgabe des *Agnipurāṇa* (247.1c–3d) finden sich zumindest Teile des Zitats.

82 Im TBhS (1940: 181₁₈) heißt es: *tulasivarjitair iti divyavīraparam*.

83 Gruppe von fünf mit *ma-* beginnenden, im tantrischen Ritual bedeutsamen Substanzen, *madya* (Rauschtrank), *māṃsa* (Fleisch), *matsya* (Fisch), *mudrā* („Siegel“) und *maithuna* (Geschlechtsverkehr). In Texten existieren verschiedene Auffassungen dazu, was der Begriff *mudrā* bezeichnet, für gewöhnlich wird er als eine Körnerart verstanden, der eine aphrodisierende Wirkung zugesprochen wird. Zu Interpretationen der Begriffe *mudrā* und *maithuna* s. White (2006: 82–5). In frühen Kaula-Texten werden nur drei *ma-*Wörter (*madya*, *māṃsa*, *maithuna*) erwähnt (ebd.: 83f.).

178₈₋₁₂) in seinen Text einbezog. Möglicherweise vermied der Verfasser des PuCi Passagen und Kommentare, die auf esoterische tantrische Praxis verweisen, bewusst (s. Kap. C 3.1). Der TBhS erläutert nicht nur, dass sich mit den Blüten von *karavīra* und *aparājītā* ritueller Geschlechtsverkehr substituieren lässt, sondern interpretiert den im *Bhāvācūḍāmaṇi* genannten Begriff *laghu* (s. PuCi 4.48a) als Menstruationsblut. Auch ein weiterer Kommentar zu einer Zeile aus dem *Matsyasūkta* (1940: 178₂₇₋₂₈), die im PuCi als 4.68cd erscheint, wird im PuCi umformuliert. Der Kommentar im TBhS lässt wiederum eine Anspielung auf das Konzept von *vajrapuṣpa* im Sinne von Menstruationsblut zu, im PuCi wird der Leser dagegen zur Begriffsklärung an seinen Mentor verwiesen.⁸⁴ Auch alle anderen Verse, die sich im TBhS mit dem Konzept *vajrapuṣpa* beschäftigen, werden nicht ins PuCi übernommen. So bleibt vom im TBhS (1940: 179₂₅₋₂₇) ursprünglich dreizeiligen Zitat aus *Trīśaktiratna* im PuCi nur der Halbvers 4.69ab. Die Erklärung zu *vajrapuṣpa* aus dem *Muṇḍamālātāntra* (TBhS 1940: 182₆₋₁₀) wird ebenfalls nicht übernommen.

Einige Verse des PuCi gehen dagegen mit ziemlicher Sicherheit auf den TBhS zurück. Identischer Textverweis und Ablauf, sowie geringe textliche Varianz sind Indizien dafür. Zusätzlich zu den schon erwähnten sind dies die längere Passage in PuCi 4.55–61b aus dem *Muṇḍamālātāntra* (TBhS 1940: 179₇₋₂₀), Zitate aus *Puṣpamālā* in PuCi 2.63c–64 (TBhS 1940: 180₂₇₋₃₀⁸⁵) und PuCi 1.128c–129b (TBhS 1940: 181₂₋₃), die drei Zeilen PuCi 4.52–53b aus dem *Kālītāntra* (TBhS 1940: 181₁₅₋₁₇) und PuCi 4.95 mit dem Verweis auf *Kaulāvalīya* (TBhS 1940: 181₂₁₋₂₂). Möglicherweise gehört auch das Zitat in PuCi 3.42 dazu. In der Textausgabe des TBhS (1940: 181,) findet sich jedoch nur die erste Hälfte des Verses. Neben der Passage des TBhS zum Zusammenstellen der Utensilien diene wahrscheinlich auch diejenige zum *upacāra* Blüte dem PuCi als Vorlage. Sowohl der Vers PuCi 4.91c–92b, der dem *Jñānārṇavatāntra* zugeschrieben wird, als auch die Strophen PuCi 1.85–86b aus der *Jñānamālā* finden sich in diesem Textabschnitt des TBhS (1940: 207₃₀–208₆). Im Fall der *Jñānamālā* wird neben dem Vers selbst dessen Kommentar nach PuCi 1.86b integriert.⁸⁶

Neben diesen direkten Parallelen gibt es weitere partielle Übereinstimmungen zwischen dem im TBhS und PuCi aus dem *Gautamīyātāntra* Zitierten.⁸⁷ Wieder andere Verse werden in den Texten auf unterschiedliche Quellen zurückgeführt. Dies betrifft die Verse PuCi 1.2–4 aus dem *Śivarahasya*;⁸⁸ PuCi 1.136c–137 aus dem *Gautamīyātāntra*;⁸⁹ PuCi 3.46c–48b aus dem *Puṣpādhyāya* und von Rāghavabhaṭṭa;⁹⁰ PuCi 4.53c–54 aus dem *Kālītāntra*⁹¹ und PuCi 4.69cd aus dem *Kulacūḍāmaṇi*.⁹²

84 Im TBhS (1940: 179,) steht an dieser Stelle: *kulair vajrapuṣpādyaiḥ*, im PuCi +4.68d dagegen *kulair iti gurugamyam*.

85 Die Zeile TBhS 1940: 180₂₉ wird nicht in den PuCi übernommen, vermutlich, weil dort Blüten in die vom Kompilator des PuCi nicht vollständig akzeptierte Zwischenkategorie (s.o. S. 253) *niṣiddhavihita* eingeordnet werden.

86 In PuCi mit ausgeführtem *sandhi* (*añjalidāne adhomukhatā* TBhS : *añjalidāne 'dhomukhatā* PuCi).

87 TBhS 1940: 180₉₋₁₂ ≈ PuCi 2.61–62; TBhS 1940: 180₁₇ ≈ PuCi 134cd; TBhS 1940: 180_{19, 22} ≈ PuCi 1.135; TBhS 1940: 180₂₃ ≈ PuCi 136ab.

88 TBhS 1940: 178_{29-179₄} (*yāmale*).

89 TBhS 1940: 181_{11, 13-14} (*puṣpādhyāye*).

90 TBhS 1940: 181₂₄₋₂₇ (*kriyasāre*); vgl. die Parallele in PuCi 1.126c–127b (*anyatrāpi*) und die Diskussion zu *Tantrasāra* (s.u.).

91 TBhS 1940: 178₂₇₋₂₈ (*matsyasūkte*) ≈ PuCi 4.53c–54b; TBhS 1940: 178₂₄ ≈ (*kālīkāpurāṇe*) PuCi 4.54cd.

92 TBhS 1940: 179₂₄ (*haragaurisamvāde*).

Wie der Textverweis auf TBhS nach PuCi 4.95 so ist auch derjenige an gleicher Stelle auf *Tantrasāra* (TS) korrekt.⁹³ Dieses Nibandha scheint der Kompilator des PuCi ebenfalls als Steinbruch für seine Arbeit benutzt zu haben. Allerdings entstammen verhältnismäßig wenige Verse dem Abschnitt zu *pūjā*-Blüten des TS (1985: 339–42₆). Dies mag wiederum an weitgehenden inhaltlichen Überschneidungen mit anderen Quellen liegen. Das im TS beigebrachte Material eignete sich darüber hinaus nur bedingt, weil dort viele Zitate unbestimmte Quellenverweise tragen. Einige Verse des PuCi jedoch lassen sich mit einiger Wahrscheinlichkeit auf TS zurückführen. Wie schon beim TBhS gibt es Parallelen zu Versen, die aus dem *Gautamīyatantra* zitiert werden.⁹⁴ Der Vers PuCi 2.86 wird wie dort auch im TS (1985: 339_{19–20}) auf ein *Yāmala* zurückgeführt, die Verse PuCi 4.65–68 auf *Matsyasūkta* (TS 1985: 341_{11–16}). Der in PuCi 4.92c–94 zur Verehrung der Tripurā zitierte Abschnitt aus dem *Vārāhītantra* trägt in TS (1985: 340_{23–26}) die Zuschreibung *tripurām adhiḥṛtya vārāhīye*. Wie schon im TBhS, ist auch in TS (1985: 340_{21–22}) der Vers PuCi 4.91c–92b als aus dem *Jñānārṇavatāntra* stammend ausgewiesen. Schließlich lassen sich die beiden Verse am Schluss des dritten Kapitels des PuCi (3.46c–48b) durch einen Rückgriff auf TS erklären. Dort finden sich beide Strophen unmittelbar hintereinander (TS 1985: 340_{30–341₂}) jedoch mit umgekehrter Zuschreibung. Der im PuCi (3.46c–47b) mit der Zuschreibung *Puṣpādhyāya* verwendete Vers wird im TS auf Rāghavabhaṭṭa zurückgeführt, wohingegen der im PuCi (3.47c–48b) mit Verweis auf Rāghavabhaṭṭa verwendete Vers im TS als aus einem nicht näher bestimmten Tantra (*tantrāntare*) stammend ausgewiesen ist. Wie ein Abgleich mit Rāghavabhaṭṭas Kommentar *Padārthādarśa* zum *Śāradātilaka* (ad 4.100–106) zeigt, ist die Strophe PuCi 3.46c–47b dort zu finden. Der Kompilator des PuCi scheint bei seiner Übernahme aus dem TS durcheinander gekommen zu sein, was dazu führte, dass erst der Vers PuCi 3.47b–48b auf Rāghavabhaṭṭa, der Vers PuCi 3.46c–47b, der schon einmal als PuCi 1.126c–127b (dort mit dem unbestimmten Verweis *anyatrāpi*) erscheint, dagegen auf *Puṣpādhyāya* zurückgeführt wurde. Diese Verwirrung ist verständlich, denn es handelt sich um zwei inhaltlich nahe verwandte Strophen zur Bedeutung devotionaler Hingabe (*bhakti*), die zudem so oder ähnlich zum verbalen Standardrepertoire in Darstellungen zu *pūjā*-Blüten gehören.⁹⁵ Außerdem haben vereinzelt Strophen, die im PuCi mit der Zuschreibung Hārīta versehen sind, Parallelen im TS, tragen dort allerdings keinen Textverweis.⁹⁶ Zwischen Eine letzte wichtige Parallele zwischen TS und PuCi ist hier zu erwähnen. Im fünften Kapitel des TS (1985: 447_{14–448₂}) sowie in PuCi 4.80–91b werden mit leichten Abweichungen⁹⁷ Verse aus dem *Jñānārṇavatāntra* zitiert. Obwohl diese Verse auch im JT (17.102c–118) selbst vorkommen und auch sonst sehr beliebte Textreferenzen zur Verehrung Tripura-

93 Der Kommentar in TS (1985: 341_{20–22}) lautet: *iti aviphalā saphalā ity arthaḥ | tena bhairavyādipūjāyām tulasī saidaiva tyajyā pūrvavacanāt | itarāsān tu[m] pūjāyām tadasattve sattve vā na doṣaḥ*.

94 TS 1985: 340₁₄ (*tantrāntare*) ≈ PuCi 1.134cd; TS 1985: 340₈ (*tantrāntare*) ≈ PuCi 1.135ab; TS 1985: 340_{18–19} ≈ PuCi 1.138ab; TS 1985: 339_{24–340₁} ≈ PuCi 2.28c–31; TS 1985: 339_{22–23} ≈ PuCi 2.61.

95 Ähnliche oder gleiche Strophen finden sich nicht nur im ersten Kapitel des PuCi (1.125c–127b), sondern wie erwähnt auch im TBhS. Auch andere Kompilationen wie *Nityotsava* (1948: 172_{20–23}) oder *Pūjāprakāśa* (1987: 316_{6–7}) warten mit ähnlichen Strophen auf; vgl. dazu Krause (2005: 84–5).

96 TS 340_{10–11} ≈ PuCi 1.133cd; TS 340₁₂ ≈ PuCi 1.134cd; TS 340_{17–18} ≈ PuCi 1.131c–123b; TS 340_{18–20} (*gautamīye*) ≈ PuCi 1.141.

97 Zusätzlich zu einigen varianten Lesungen finden sich im TS zwischen den als PuCi 4.80ab und 4.80cd zitierten Halbversen vier weitere Verse.

sundarīs zu sein scheinen,⁹⁸ liegt der Verdacht nahe, dass der PuCi auch hier auf TS fußt. Denn warum sollte der Kompilator zu anderen Quellen greifen, wenn er diese in TS vorliegen hatte?

Allein durch den Rückgriff auf *Ācāracintāmaṇi*, *Tārābhaktisudhārṇava* und *Tantrasāra* konnte der Verfasser des PuCi einen guten Teil seines Textes herstellen. Aus dem Text des PuCi wird zwar nicht das Ausmaß der Abhängigkeit von den drei Kompilationen erkennbar, zumindest aber gibt die Nennung der Textnamen Hinweise auf die Vorlagen. Daneben gab es möglicherweise aber noch weitere vollständig verborgene Quellen, aus denen der Kompilator des PuCi geschöpft hat. Eine solche konnte durch die Arbeit mit der direkten Textumgebung des PuCi (s. Kap. B 3) erschlossen werden. In dem als NGMPP E 1136/8 (Fols. 9b–16) erfassten Manuskript in Newarischrift und teilweise auch in anderen Manuskripten⁹⁹ ist ein Text überliefert, der als aus der *Durgābhaktitarāṅginī* stammend ausgegeben wird und zu weiten Teilen mit dem dritten Kapitel des PuCi koinzidiert. Im Text der *Durgābhaktitarāṅginī*¹⁰⁰ selbst ist nur ein Teil dieses Textes nachweisbar,¹⁰¹ weshalb hier der in nepalischen Handschriften nachweisbare Lokativ [*Durgābhaktitarāṅginyām*] (*DBhT) zur Bezeichnung dieses Textes gewählt wurde. Diese mögliche Vorlage enthielt in folgender Reihenfolge Material für das dritte Kapitel des PuCi (vgl. Anhang B 2.2): Die ersten Verse stammen in DBhT und *DBhT aus dem *Devīpurāṇa* und finden sich mit gleicher Zuschreibung im PuCi (3.1–7). Die nächsten zwei Verse, die PuCi 3.8–9 entsprechen, werden dagegen aus dem *Bhaviṣyapurāṇa* referiert, zudem ist ein Halbvers weniger enthalten. Dem Kompilator des PuCi lag jedoch im ŚDh (5.95–96) und auch im ĀC (1983: 154_{3–6}), aus dem *Śivapurāṇa* eine genaue Parallele zu seinem Text vor, weshalb ich vermute, dass er sein Zitat aus dem *Devīpurāṇa* eigenmächtig erweitert hat. In DBhT und *DBhT folgen im Anschluss die in PuCi 3.41 und 3.44–46b zu findenden Verse aus dem *Devīpurāṇa*. Wieder stimmt die Zuschreibung von PuCi 3.41, die auf das *Bhaviṣyapurāṇa* verweist, nicht mit dem hypothetischen Vorfahr überein. In *DBhT schließen sich die als PuCi 3.11–13 ohne Zuschreibung und die in PuCi 3.14–16b zitierten Verse mit Verweis auf das *Devīpurāṇa* an. Im PuCi werden wiederum beide Abschnitte dem *Bhaviṣyapurāṇa* zugeschrieben. Die Abweichung lässt sich hier vielleicht mit Blick auf ĀC (1983: 148_{13–18}) erklären, wo die Verse PuCi 3.11–13 aus dem *Bhaviṣyapurāṇa* zitiert werden. Zurück zur *DBhT, wo jetzt ein in PuCi nicht zitierter Vers zu finden ist, dann jedoch die als PuCi 3.34–35b Strophen folgen. Beim Zitieren dieser Zeilen scheint der Kompilator des PuCi wieder einem Irrtum unterlegen zu sein.

98 Dasselbe Zitat findet sich beispielsweise im 2. Anhang zum *Paraśurāmakalpasūtra* (1999: 472f.) und bei Dattatreyaṅandanātha (2004: 47–50) mit einem Kommentar in Hindi. Am Schluss des 23. Kapitels des *Saubhāgyaratnākara* (2000: 322₁₄–323₆) ist diese Passage als Prosa formuliert.

99 In weiteren Handschriften ist dieser Text, wie in der Newarihandschrift NGMPP E 2901/24 (Fols. 76a–79b) fragmentarisch oder wie in B 134/17 (Fols. 8a–16a) und G 52/11 (Fols. 3a–5b) als Teilversion erhalten. In A 452/42 erscheint diese Teilversion als *Puṣpavidhi* mit einer Übertragung ins Newari.

100 Die Textausgabe von 1934, die Ganguly (1972: 97, Fn. 43) zufolge sehr rar ist, konnte nicht konsultiert werden. Mein Textvergleich stützt sich vor allem auf ein nepalisches Manuskript des Textes, verfilmt als NGMPP A 944/4. Zum groben Vergleich wurden auch die Handschriften NGMPP G 2/4 (datiert N.S. 597) und H 189/8 (datiert N.S. 749) herangezogen.

101 Das Manuskript NGMPP A 944/4 (Fol. 7a₈–8a₄) verzeichnet die in PuCi 3.1–9, 41 und 44–46b aus dem *Devīpurāṇa* zitierten Verse. Dabei werden die Verse PuCi 3.8–9 aus dem *Bhaviṣyapurāṇa* zitiert und PuCi 3.44–46b erscheinen in abweichender Reihenfolge.

In *DBhT steht erst PuCi 3.35ab mit korrektem Textverweis auf *Kālikāpurāṇa* (69.71ab), dann PuCi 3.34 aus dem *Devīpurāṇa*. Im PuCi ändert sich nicht nur die Reihenfolge, sondern auch die Zuschreibung, sodass PuCi 3.34 auf das *Kālikāpurāṇa*, PuCi 3.35ab auf eine unbestimmte Quelle verweist. Der Rest der möglichen Übernahmen aus *DBhT erscheinen jedoch mit übereinstimmenden Quellenangaben. Es handelt sich um PuCi 3.26–29, PuCi 3.16c–17b und PuCi 3.30–33 aus dem *Bhaviṣyapurāṇa*. *DBhT führt einige zusätzliche Verse, sowie die jeweilige bei der rituellen Gabe zu sprechende liturgische Formel (*vākya*).

Wegen weitgehender Übereinstimmung von Umfang und – mit den dem Grundmuster des PuCi geschuldeten Umstellungen – auch Ablauf der Zitate halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass dem Kompilator des PuCi ein ähnlicher wie der in den erhaltenen Handschriften überlieferte Text vorlag. Dass die Abhängigkeitsverhältnisse umgekehrt sind, *DBhT also auf den PuCi zurückgeht, lässt sich ausschließen. Der Schreiber von *DBhT, der offenbar nur Material kopierte, ohne eine größere Kompilation im Sinn zu haben, hätte keinen Grund gehabt, die Reihenfolge der Strophen zu verändern. Außerdem hätte er kaum weitere Strophen eingeschoben, sondern hätte, wenn neben PuCi eine weitere Quelle zu verarbeiten gewesen wäre, sie eher nacheinander kopiert. Die im PuCi nicht nachweisbaren Strophen hätten damit am Ende oder Anfang des Textes gestanden.

Diente dem Verfasser des PuCi ein Manuskript vom Typus NGMPP E 1136/8 als Arbeitsgrundlage, stand ihm damit höchstwahrscheinlich auch der Text der *Puṣpamālā* zur Verfügung, der in dieser und den verwandten Handschriften B 134/17 und G 52/11 überliefert ist.¹⁰² Zwar konnte der Kompilator des PuCi für die im Abschnitt für Śiva und Viṣṇu zitierten Strophen aus *Puṣpamālā* (PuCi 1.128c–129b; 2.63c–64) auf den TBhS (s.o.) zurückgreifen, bei dem für die Sonne und die Ahnenverehrung aus diesem Text Beigebrachtem (PuCi 2.81c–83b; 2.90c–92b) jedoch nicht. Alle aus der *Puṣpamālā* zitierten Verse sind im Original nachweisbar (s. Anhang B 2.3).

2.2.3 Der „Schreibtisch“ des Autors

Das hier Vorgebrachte ermöglicht Annahmen dazu, welche Schriften oder sogar Handschriften dem Kompilator des PuCi bei seiner Arbeit vorlagen. Die Texte *Uttarottara*, *Śivadharma(śāstra)* und *Śivadharmaśāgraha* standen wahrscheinlich in einer Sammelhandschrift zur Verfügung. Ebenso spricht einiges dafür, dass auf die *Mahākālasaṃhitā* und das *Vaiṣṇavāmṛta(saroddhāra)* und vielleicht auch das *Manthānabhairavatantra* primär zugegriffen werden konnte. Daneben wurden *Ācāracintāmaṇi*, *Tārābhaktisudhārṇava* und *Tantrasāra* benutzt. Ein Manuskript, das Text mit der Zuschreibung [*Durgābhaktitarāṅginyām*] enthielt und gleichzeitig auch die *Puṣpamālā* enthielt, kann eine weitere Quelle gewesen sein.

Neben schriftlichen Quellen könnte die orale Tradition eine Rolle in der Textherstellung gespielt haben. Besonders bei kurzen und einprägsamen Zitate liegt der Verdacht

102 Auch die fragmentarische Newarihandschrift NGMPP E 2901/24, die möglicherweise der älteste erhaltene Vertreter dieser Textgruppe ist, kann diesen Text enthalten haben. Dass in jedem Fall vor *DBhT weitere Texte enthalten waren, zeigt die Paginierung der erhaltenen Blätter (Fols. 76–85; 87–9; 97–9).

nahe, dass sie der mündlichen Überlieferung entstammen. So wird beispielsweise in PuCi 1.14ab die Definition gebräuchlicher Gewichtsmaße referiert und mit der Zuschreibung *bhārate* versehen. In der kritischen Ausgabe des *Mahābhārata* findet sich kein solcher Vers, dafür jedoch in *Mānavadharmasāstra* 8.134cd. Ebenso könnte der einzelne Vers aus der beliebten *Śivagītā* (1.29) in PuCi 1.21 dem Erinnerten entstammen.

Für Verse aus einigen Purāṇas konnten bislang keine Vorlagen benannt werden. Sie sind auch in den konsultierten Textausgaben nicht auffindbar. Dies betrifft die Strophen aus dem *Līṅgapurāṇa* (PuCi 1.79–84, 1.121–125b), zwei Verse aus dem *Śivapurāṇa* (PuCi 1.5–6), einen aus dem *Viṣṇupurāṇa* (PuCi 2.91) und einige aus dem *Bhaviṣyapurāṇa* (PuCi 1.7, 2.88c–90, 3.10). Weiterhin konnten die beiden Verse aus dem *Kārttikamāhātmya* (PuCi 1.120, 2.65) nicht identifiziert werden. Die Lokalisierung einer Quelle für diese Passagen könnte sich schwierig gestalten, da es sich bei ihren Vorlagen vielleicht um spezifisch nepalische Versionen der jeweiligen Purāṇas handelte, oder aber eine weitere, nicht überlieferte Kompilation puranischer Verse zur Verwendung von Blüten die Quelle war. Gleichermäßen dürfte es ohne weitere Parallelen in Kompilationen fast unmöglich sein, den Ursprung derjenigen Verse zu klären, die im PuCi (1.129c–134b, 1.141) auf Hārīta zurückgeführt werden. Hārīta gilt als Verfasser eines Dharmasūtra, doch auch spätere *smṛti*-Texte unterschiedlichen Umfangs sind ihm zugeschrieben worden.¹⁰³ Wie schon Hazra (1958: 260–2) festgestellt hat, sind in der Nibandhaliteratur viele Verse im Umlauf, die Zuschreibungen wie *Hārīta*, *Vṛddhahārīta*, *Laghuhārīta* etc. tragen. Diese sind jedoch nicht in dem unter den Titeln *Hārītasamhitā* oder *Laghuhārītasṛti* publizierten Text nachweisbar, bei dem es sich um eine Auskopplung aus dem *Narasimhapurāṇa* (Kap. 57–61) handelt. Erwartungsgemäß sind auch die im PuCi zitierten Verse nicht in diesem Text enthalten. Ein als NGMPP B 454/10 unter dem Titel *Hārītasṛti* verfilmtes Manuskript enthält jedoch zumindest einen der im PuCi zu findenden Verse.¹⁰⁴ Dem Kompilator des PuCi könnte eine längere Version dieses Textes als Primärquelle zur Verfügung gestanden haben, oder er hat sein Zitat unter Rückgriff auf TS eigenmächtig erweitert. Auch die Verse aus dem *Śivarahasya* (PuCi 1.2–4, 1.14c–16) konnten bislang nicht identifiziert werden. Daneben bleiben einige Quellen für das vierte Kapitel des PuCi verborgen. In den konsultierten Textausgaben des *Yoginīhrdaya* und *Nityāṣoḍaśīkārṇava*, die das *Vāmakeśvaratantra* bilden, konnten der im PuCi (4.70–79) gefundene Abschnitt nicht lokalisiert werden. Genauso wie für das bisher unedierte *Hāhāravatantra*, auf das in PuCi 4.32c–44 verwiesen wird, müssten die nepalischen Manuskripte geprüft werden. Bislang bleibt auch der Verweis auf *Śaktiyāmala* (PuCi 4.61c–62b) ohne Parallele. Schlussendlich konnten manche Verse weder in den entsprechenden Textausgaben der Originaltexte, noch in den Kompendien, mit denen sich der Rest dieser Referenzen klären ließ, nachgewiesen werden. Zwei Verse aus dem *Gautamīyatantra* (PuCi 1.138c–139b, 2.32) und je ein halber aus dem *Nilatantra* (PuCi 4.64ab) und dem *Bhāvacūḍāmaṇi* (PuCi 4.50cd) bleiben so ohne Verweis.

Trotz dieser Lücken wurde die Textherstellung des PuCi weitgehend aufgeklärt. Nicht nur für die Verse, sondern zum großen Teil auch für die kommentierenden Pro-

103 Zu Hārīta, ihm zugeschriebene Verse und Texte s. HDh 1: 133–6.

104 Auf Fol. 3b₇₋₈ ist die Strophe PuCi 1.129c–130b enthalten, die allerdings auch im ĀC (1983: 137₂₁₋₂₂) zu finden ist.

sapassagen konnte der Verfasser auf Vorlagen zurückgreifen. Dabei verarbeitete er zu allermeist längere Ausschnitte umfangreicherer Texte, die Regeln zum Umgang mit *pūjā*-Blüten enthielten, und rearrangierte diese nach seiner inhaltlichen Struktur.

Dabei akkumulierte er nicht einfach bloß autoritative Zitate, sondern traf in dem ihm vorliegenden Material eine gewisse Auswahl. Vor allem lässt sich Selektion bei sich überschneidenden Zitaten feststellen. Passagen, die mit anderen in direktem Wortlaut oder inhaltlich mit anderen übereinstimmen, wurden ausgeschieden. Bei der Wahl zwischen inhaltlich oder formal parallelen Versen zeigt sich eine gewisse Präferenz für Primär- gegenüber den Sekundärquellen. Zum Beispiel zog der Autor das *Śivadharmasāstra* und das *Uttarottara* dem inhaltlich parallelen *Ācāracintāmaṇi* als Quelle für die Behandlung von Blüten für Śiva vor. Darüberhinaus mied der Kompilator soweit möglich, Zitate, die keine Textverweise trugen, wie man beispielsweise an der geringen Rate der aus dem *Tantrasāra* übernommenen Verse sieht. Der Verweis auf textliche Autoritäten scheint also wichtig gewesen zu sein. Nicht aufgenommen wurden auch alle Aussagen, die über reine Zuordnungsregeln hinausgehen, die beispielsweise kontextuelle Informationen liefern oder allgemeine Aussagen enthalten (z.B. ŚDh 5.115–117). Daneben vermied der Autor Verse und Kommentare, die esoterische Interpretationen zulassen oder solche treffen, wie die Beschäftigung mit den Parallelen zum *Tārābhaktisudhārṇava* zeigte. Solche Regeln, die nicht den vom Autor zugrunde gelegten Kategorien entsprachen, weil sie beispielsweise Blüten in die Rubrik „vorgeschrieben-untersagt“ (*vihitaniṣiddha*) einordneten (TBhS 1940: 180₂₉) oder einen Gegensatz zwischen *per se* reinen und unreinen (*pavitra–apavitra*) Blüten etablierten (ŚDh 5.89–90), fanden ebenfalls keinen Eingang in das Werk.

Neben diesen Auswahlkriterien konnten gelegentlich bewusste Umgestaltungen von Zitaten festgestellt werden (PuCi 2.87; 3.1–9). Eine ganze Passage zum Gebrauch von Blüten in der *naimittikapūjā* hat der Kompilator (PuCi 3.35c–40) thematisch von der Behandlung von Blüten für Śiva zu denen für Durgā versetzt. Irrtümer bei Übernahmen von Quellenangaben führten dazu, dass im PuCi einige Zitate mit falschen Referenzen erscheinen. So werden die in den Vorlagen noch korrekt als auf das *Kālikāpurāṇa* (PuCi 3.35ab), *Rāghavabhaṭṭa* (PuCi 3.46c–47b), oder das *Agnipurāṇa* (PuCi 2.5c–2.8b) zurückgeführten Verse durch einfache Verwechslungen anderen Texten zugeschrieben.

Der Befund für das PuCi, nämlich, dass der Text auf Vorläufern beruht, ganze Passagen übernommen und an den neuen Kontext angepasst werden, deckt sich mit dem, was auch für anderen Textarten, beispielsweise Purāṇas oder Tantras bekannt ist.¹⁰⁵ Für ein Nibandha ist diese Feststellung im Grunde genommen eine Platitüde, denn ein solcher Text ist explizit als Sekundärliteratur ausgewiesen. Allerdings geht die Abhängigkeit des PuCi von seinen Quellen weit über das in ihm Verzeichnete hinaus. Wie sich gezeigt hat, werden nicht ausschließlich Primärquellen zitiert, sondern bei vielen Zitaten handelt es sich um sekundäre Übernahmen aus früheren Kompilationen. Dass der PuCi in dieser Hinsicht kein Einzelfall ist, wird zu zeigen sein, wenn in Kapitel B 3.1 diejenigen Texte behandelt werden, die ihrerseits auf den PuCi zurückgreifen.

Dass man es hier möglicherweise mit einem sehr allgemeinen und wichtigsten Arbeitsprinzip der Nibandha-Schreiber zu tun hat, legen auch andere Befunde nahe. Zita-

105 Zu Purāṇas s. z.B. Hazra 1975: 8–173, zu Tantras Sanderson 2001.

te zur Verwendung von Blüten erscheinen in Nibandhas häufig mit großer Übereinstimmung untereinander, nicht oder nur in stark abweichender Form jedoch in den ursprünglichen Quellentexten.

Die am PuCi exemplifizierte Betrachtungsweise auf größere Bereiche der Nibandhas ausgedehnt, könnte helfen, sowohl Abhängigkeiten innerhalb der einzelnen Nibandha-Traditionen, als auch die Wanderung von Texten und deren Inhalten über weitere Räume zu erschließen. Rocher (1953: 4f.) hat schon vor mehr als 50 Jahren methodische Vorschläge zum Vergleich zwischen Nibandhas gemacht, sodass „Nibandhas may be fitted into a small number of pedigrees“ (ebd.: 4). Meines Wissens hat bislang jedoch niemand diese Vorschläge umgesetzt. Obgleich eine solche Arbeit, die einen genauen Textvergleich erfordert, sehr zeitaufwendig wäre, könnte sie gerade für das Textgenre der Nibandhas extrem fruchtbar sein. Anders als bei Purāṇas oder Tantras, die man mangels historischer oder anderer kontextueller Informationen vielfach nur relativ chronologisch ordnen kann, ist eine absolute Chronologie von Nibandhas ein sehr viel aussichtsreicheres Unterfangen, denn in vielen Fällen werden Autor und/oder königlicher Patron namentlich erwähnt.

2.3 Nepalische Aspekte

In dem, was zu Textaufbau und -herstellung ermittelt werden konnte, macht sich einmal mehr die Herkunft des PuCi bemerkbar. Der nepalische Charakter der Komposition ist so offensichtlich, dass S. Vasudeva, dem die Handschrift F₁, eine anonymes Exemplar des PuCi, vorlag, vermuten konnte: „The sources quoted by the anonymous author betray this as a compendium made in Nepal itself“ (Vasudeva 2006).¹⁰⁶ Auch die Art und Weise, in der die im PuCi behandelten Gottheiten präsentiert werden, verrät meines Erachtens nicht nur, dass der Text in Nepal verfasst wurde, sondern kann mit dem royalen Entstehungsmilieu in Beziehung gesetzt werden.

2.3.1 Die behandelten Gottheiten

Oberflächlich betrachtet handelt es sich um eine bloße Kombination von Material, das der Kompilator in Quellen der Smārta-Traditionen vorfand, mit solchem, das ihm in Texten tantrischer Ausrichtung vorlag. Auf der einen Seite gab es also Regeln für *pūjā*-Blüten in der Verehrung von Sūrya, Viṣṇu, Śiva, Durgā und der Ahnen, wie sie beispielsweise im *Ācāracintāmaṇi* oder in der *Puṣpamālā* niedergelegt sind, auf der anderen Seite solche, die die Verehrung verschiedener tantrischer Göttinnen behandelten. Allerdings verleihen das Arrangement der Regeln und die Schwerpunktsetzungen dem Material einen spezifischen Charakter.

Die vier Kapitel des PuCi enthalten, der Reihe nach, hauptsächlich Regeln für Śiva, Viṣṇu, die Göttin Durgā und tantrische Göttinnen in den Kaula-Traditionslinien (*āmnāyas*). Diese Anordnung entspricht der Grundkonfiguration des nepalischen Götterpantheons, mit dem sich die nepalischen Könige der Malla-Dynastie umgaben.¹⁰⁷ Nach Bledsoes Untersuchungen von Inschriften zur Tempelweihung (*pratiṣṭhā*) sind Śiva, Viṣṇu und eine tantrische Göttin „precisely the array of deities that the late Mallas

¹⁰⁶ Die gleiche Aussage im Ausstellungskatalog der Londoner Galerie Sam Fogg (2007: Nr. 31).

¹⁰⁷ Dyczkowski 2004: 194; Flood 2006: 79; Toffin 1993: 29–50; White 2006: 127.

would install at the heart of their newly sovereign kingdoms; these three, plus a king, constituted a minimal set“ (Bledsoe 2004: 105–6).

Die bis heute andauernde Dominanz der śivaitischen Tradition ist auch historisch, zumindest für die Malla-Zeit, unbestritten. Śiva-Paśupati gilt als Herr von Nepal (*nepālādhipati*). In Abgrenzung zu den den Lehren des Gautama Buddha folgenden *buddhamārgins* bezeichnen sich die den hinduistischen Ritualtraditionen folgenden Nepalis, vor allem die Newars, auch heute noch eher als *śivamārgins* denn als Hindus.¹⁰⁸ Śiva wird vor allem in seiner Form als *liṅga* verehrt.

Gerade im herrschaftlichen Kult spielt Viṣṇu, nicht nur in Nepal, eine prominente Rolle. Gilt doch der König als Schützer des *dharma* selbst als Verkörperung Viṣṇus.¹⁰⁹ Die großen Viṣṇutempel des Kathmandutals, die nepalische Herrscher mit großzügigen Stiftungen bedachten, bezeugen diese Assoziation in Nepal. Die vier das Tal schützenden Nārāyaṇas sind genauso integrale Bestandteile der religiösen Infrastruktur, wie die zum Arrangement der Tempelanlagen rund um die Paläste der drei Königsstädte gehörenden Viṣṇutempel.

Der Hindukönig ist aber nicht nur Viṣṇu, sondern unterhält enge Beziehungen zu weiblichen Gottheiten. Man betrachtet ihn als verheiratet mit Lakṣmī oder Śrī, die sich in seiner menschlichen Gattin verkörpert und u.a. seinen Wohlstand personifiziert. Gupta und Gombrich haben darauf hingewiesen, „that for at least the last thousand years, perhaps longer, the concept of power in its political and social application has been intimately connected with tantric theology“ (Gupta & Gombrich 1986: 123).¹¹⁰ In dieser Theologie macht die weibliche Gottheit als *śakti* das herrschaftliche Vermögen eines Königs aus, ohne sie wäre er machtlos (*aśakti*). Südasiatische Herrscher definieren sich häufig über ihre Beziehung zu einer Göttin, die ihre Familiengöttin (*kuladevī*, *kula-svāminī*) und/oder die Reichsgöttin (*rāṣṭradevī*) sein kann. Im Falle der Malla-Herrscher war dies vor allem Taleju, die in allen drei Städten des Kathmandutals im inneren Bereich des Königspalastes residiert.¹¹¹ Die lokal ansässige Göttin wird gern über die Figur der puranischen Göttin Durgā an die literate Tradition überregionaler Verbreitung angebunden. Durgā ist ebenfalls die wichtigste exoterische Form der königlichen *śakti* in

108 Zu dieser traditionellen Selbstbezeichnung und ihrer Relation zu den moderneren Begriffen *buddhadharma* und *hindudharma* s. Gellner 1996: 52–5.

109 Flood 1998: 68; Gupta & Gombrich 1986: 124–5.

110 Zur tantrischen Konzeptionalisierung von Herrschaft vgl. Flood 2006: 76–81; White 2006: 123–47.

111 Es ist schwer zu sagen, wer Taleju eigentlich ist. Auch ihr Name, die Verehrungswürdige (*ju*) im oberen Stockwerk (*tale*), verschleiert eher ihre Identität als dass er sie preisgibt. In schriftlichen Quellen wird sie häufig Tulajā genannt, deren Einführung aus Mithila ins Kathmandutal für die frühe Malla-Zeit berichtet wird (see e.g. Pradhan 1986: 274–8; Slusser 1998: I, 189–208, 316–20; Toffin 1993: 42–7; für einen möglichen Zusammenhang mit der Bhavānī von Tuljapur in Maharashtra s. Jansen 1995: 139–77). Taleju kann jedoch, je nachdem wer spricht/schreibt und wer hört/liest, mit verschiedenen Namen angesprochen und mit unterschiedlichen esoterischen Identitäten versehen werden. Der Name Taleju ist daher wohl treffender als Sammelbezeichnung aufzufassen, unter der Gottheiten aus verschiedenen Zeiten und Regionen subsumiert werden, die sich im Laufe der Zeit in den Malla-Palästen „abgelagert“ haben. Wie Sandersons (2003–04: 373–4, Fn. 74) Bemerkungen zu möglichen Identitäten Talejus als Kubjikā und Siddhilakṣmī zeigen, kann eine genaue Untersuchung der bereits publizierten Quellen sowie der weitgehend unbearbeiteten Ritualhandbücher helfen, einige „Schichten“ dieses Anlagerungsprozesses sichtbar zu machen.

tantrischer Konzeptionalisierung (Gupta & Gombrich 1986: 132). Für den Herrschaftskult haben daher die Rituale an Durgāpūjā zentrale Bedeutung.¹¹² Diese Feierlichkeiten beginnen meist mit der hellen Mondhälfte des Monats Āśvina und enden in einer Siegesfeier am zehnten Tag (*vijayadaśamī*). Besonders dieser letzte Tag ist mit militärischen Assoziationen aufgeladen und wird mythologisch mit dem Sieg der Göttin Durgā über den Büffeldämonen (*mahīśāsura*) sowie dem Sieg Rāmas über Rāvaṇa verbunden. Wie anderswo markiert auch in Nepal die herbstliche Verehrung Durgās (New. *mohanī*, *mvaḥni*, Nep. *dasain*) den Höhepunkt des Festzyklus, in welchem der König als erster Opferherr (*yajamāna*) agierte.¹¹³

Doch nicht nur anlässlich dieses Festes wurden und werden die Göttinnen des Kathmandutals in vielen Aspekten und Erscheinungen verehrt und zueinander in Beziehung gesetzt. Der PuCi gibt eine weitere für die nepalische Religionsgeschichte grundlegende Kombination von Verehrungstraditionen wieder, die auf der Ebene der gelehrten sanskritischen Tradition angesiedelt ist. Das dritte Kapitel des Textes referiert Normen für die Verehrung Durgās. Dass sie als letzte in der Reihe der Smārta-Gottheiten behandelt wird, schmälert ihre Stellung gegenüber den ihr vorangestellten männlichen Gottheiten nicht. Das dritte Kapitel kann vielmehr als Bindeglied zwischen Smārta- und Tāntrika-Tradition gesehen werden, mit dem ein Übergang zum vierten Kapitel des PuCi geschaffen wird. Denn die exoterische Identität aller Göttinnen der im letzten Kapitel des PuCi behandelten esoterischen Kaula-Traditionen, ihr gemeinsamer Grundtyp und die Form, in der sie im öffentlichen Ritual verehrt werden, ist Durgā Mahīśāsuramardīnī.¹¹⁴ Im *Puraścaryārṇava*, einer wichtigen nepalischen textlichen Autorität in Fragen tantrischen Rituals,¹¹⁵ heißt es, dass die Verehrung der Durgā und der Kumārī zu den täglichen Pflichten aller *āmnāyas* gehöre.¹¹⁶ Damit stellt das dritte Kapitel des PuCi nicht nur normative Vorgaben für die rituelle Praxis der dem Dharmasāstra folgenden Smārta-Brahmanen, sondern auch für einen Teil der rituellen Pflichten nepalischer Tantriker.

Die tantrische Tradition der textlich informierten nepalischen Eliten in der Malla-Zeit, die sich bei den Newars bis zum heutigen Tag fortsetzt, beruht auf den Schriften der Kaula-Schulen.¹¹⁷ Wichtiges Kennzeichen dieser Traditionen, das sie von anderen Śaivatantra-Systemen unterscheidet, ist die Dominanz weiblicher Gottheiten über

112 Beispiele für die Beziehung von Königen zu einer lokalen Göttin, die besonders zur Durgāpūjā (auch Daśaharā, Navarātrī etc. genannt) zelebriert wird, liefern Schnepel (1997: 205–62) für Südorissa, Mallebrein (1996) für Madhya Pradesh und Jansen (1995: 85–91) für Maharashtra. Zur Rolle von Durgāpūjā im Herrschaftskult s. auch Dirks (1987: 39–42, 167).

113 Eine allgemeine Beschreibung von Durgāpūjā in Nepal gibt Anderson (1988: 142–55). Beobachtungen zum Ablauf des Festes in Nepal im Herbst 1940 finden sich bei Filchner & Marāthe (1953: 124–37). Zu den royalen Funktionen des Festes in Nepal und den darin zutage tretenden Beziehungen zwischen verschiedenen Aspekten der Göttin s. Toffin (1993: 93–115, mit weiterer Literatur) und Pradhan (1986: 268–315).

114 Dyczkowski (2004: 136, 148, 240, 283) weist in seinen Untersuchungen zum Kubjikā-Kult in Nepal wiederholt auf diese Tatsache hin.

115 Der Text wurde von König Pratāpasimha Śāha (reg. 1751–77) verfasst und behandelt in umfassender Weise die nepalische tantrische Tradition; vgl. Lidke 2000: 67.

116 *kulabālā ca durgā ca sarvāmnāyaprapūjītā | kulabālā kumārī | tathā – tayoh pūjā tu sarvatra nityatvenābhidhīyate | tayor durgākumāryoh* (*Puraścaryārṇava* 1985: 13_{13–15}).

117 Zur Stellung der Kaula-Schriften im weiteren Kontext des Śaiva-Tantra s. Dyczkowski 1989; Sanderson 1988.

männliche. Wenngleich die Anfänge der nepalischen Tradition noch genauer zu untersuchen sind, gibt es Hinweise darauf, dass sie in die Zeit vor den Mallas zurückreicht. Textzeugen wurden in Nepal nämlich schon im 11. Jahrhundert kopiert.¹¹⁸ Die Klassifikation der Kaula-Traditionen in sechs Traditionslinien (*ṣaḍāmnāya*) hatte sich in Nepal spätestens im 13. oder 14. Jahrhundert durchgesetzt (Dyczkowski 2004: 259).¹¹⁹ Dazu trug besonders die Patronage des Systems durch die Malla-Könige bei. Nach dem, wahrscheinlich nepalischen, *Parātantra*, ist die Hauptgottheit der aufwärts gerichteten Tradition (*ūrdhvāmnāya*) Tripurā, die der abwärts gerichteten (*adhāmnāya*) Hāṭakeśvarī bzw. die buddhistische Göttin Vajrayoginī (*adhāmnāya*). Der östlichen Tradition (*pūrvāmnāya*) steht Pūrṇeśī vor, der nördlichen (*uttarāmnāya*) Kālī in ihren vielfältigen Formen wie beispielsweise Guhyakālī und Siddhilakṣmī. Letztere ist eine der esoterischen Identitäten der königlichen Schutzgottheit Taleju (Dyczkowski 2004: 224; Sanderson 2003–04: 270–3) und steht mit der Göttin des königlichen Priesters (*purohita*), Kubjikā, der Hauptgottheit der westlichen Tradition (*paścimāmnāya*), in enger Beziehung. Der südlichen Tradition (*dakṣiṇāmnāya*) schließlich steht Niśeśī vor.¹²⁰ Die sechs *āmnāyas* sind aber nicht einfach als Ordnungsmuster für parallel existierende Traditionen unterschiedlicher ritueller Ausrichtung zu verstehen. Nach allem, was man über die in Nepal strikter Geheimhaltung unterliegender Praxis weiß, verehren die Initiierten auch heute nicht nur die eigene Initiationsgottheit, sondern auch diejenigen der anderen fünf Traditionen, wenn auch in unterschiedlichen hierarchischen Konfigurationen. Die Gottheiten mit ausgeprägtestem Charakter und Kult waren dabei stets die drei Göttinnen Kubjikā, Kālī und Tripurā, während das Sechserssystem ein wohl eher theoretisches Konstrukt blieb (Sanderson 2003–04: 268).¹²¹

Das vierte Kapitel des PuCi bedient genau diese Einteilung nach *āmnāyas*, jedoch nicht vollständig. Am ausführlichsten werden westliche (PuCi 4.1–16), nördliche (4.17–51) und obere Tradition (4.70–95) behandelt. Kubjikā, Kālī und Tripurasundarī sind also auch im PuCi diejenigen Göttinnen, deren Verehrung am differenziertesten dargestellt wird. Die östliche (*pūrvāmnāya*) und die untere (*adhāmnāya*) Tradition spielen hingegen keine Rolle. Die Zuordnung der im PuCi zwischen *uttarā*° und *ūrdhvāmnāya* behandelten

118 Die frühesten nepalischen Handschriften der Kubjikā Tantras stammen aus dem 11. Jh. (Dyczkowski 2004: 102, 175; Sanderson 2003–04: 372). Lidke (2000: 153, Fn. 41) berichtet von einem Manuskript des *Vāmakeśvaratantra* aus dem 12. Jahrhundert.

119 Die Klassifikation der Kaula-Schriften hat mehrere Entwicklungsstufen durchlaufen. Aus erst vier, den Kardinalrichtungen zugeordneten Traditionen entstand durch Inkorporation einer oberen und später einer unteren Tradition das System der sechs *āmnāyas*. Im Laufe der Zeit veränderte sich auch die Zuordnung der Göttinnen. So wurde Tripurā in frühen Texten dem *dakṣiṇāmnāya* zugeordnet, später, wie im PuCi, dem *ūrdhvāmnāya*; s. Dyczkowski 1989: 66–92; Sanderson 1988: 680–90.

120 Diese Einteilung der Gottheiten aus dem *Parātantra* wird von Goudriaan und Gupta (1981: 77) zitiert und von Sanderson (2003–04: 268–9) ausführlicher behandelt. Dyczkowski (2004: 259) weist auf eine nepalische *paddhati* für dasselbe Schema. Anders ist die Zuordnung bei Lidke (2000: 69–70). Hier ist abweichend der *adhāmnāya* nur mit Hāṭakesī, dagegen der *uttarāmnāya* mit Vajrayoginī, dafür der *dakṣiṇāmnāya* mit Kālī und der *pūrvāmnāya* mit Pañcamukhī besetzt.

121 Dyczkowski (2004: 193–291) hat das rituelle System newarischer Tantriker mit dem Fokus auf Kubjikā-Verehrung erforscht, Lidke (2000) liefert eine Untersuchung des heute unter Newars wie Indo-Parbatiyas weit verbreiteten Kults der Göttin Tripurasundarī und ihrer Stellung im *ṣaḍāmnāya* (hier: *sarvāmnāya*)-System.

Göttinnen Dakṣiṇakālī und Nīlasarasvatī – nach der in Nepal populären und beispielsweise in *Tārābhaktisudhārṇava* und *Nīlatantra* auch schriftlich kodifizierten Vorstellung eine Form von Tārā – ist nicht ganz klar. Im *Puraścaryārṇava* werden beide, Dakṣiṇakālī (als *dakṣiṇā kālī*) und Tārā als Gottheiten der südlichen Tradition (*dakṣiṇāmnāya*) aufgeführt.¹²² Der gleiche Text kennt aber auch die Zuordnung Tārās zum *uttarāmnāya* (*Puraścaryārṇava* 1985: 12_{16ff.}). Nach Dyczkowski (2004: 259) zählt auch Dakṣiṇakālī zu den Gottheiten der nördlichen Tradition. Der PuCi selbst lässt beide Zuordnungen zu. Die beiden Göttinnen könnten die Darstellung zur nördlichen Tradition beschließen. In der Übertragung des PuCi ins Newari wird der Abschnitt beginnend mit den Blüten für Dakṣiṇakālī jedoch dem *dakṣiṇāmnāya* zugeordnet.

Das Arrangement des vierten Kapitels hebt sich nicht nur durch seinen tantrischen Charakter von den drei anderen ab. Anders als bei den ersten drei Kapiteln, für deren inhaltlichen Ablauf der Kompilator sich an früheren Kompositionen orientieren konnte, war er bei der Einordnung der Zitate im vierten Kapitel auf sich allein gestellt. Die ihm vorliegenden textlichen Autoritäten behandelten, wie die Primärquellen, nur ein *āmnāya* oder folgten, wie die Kompilationen *Tārābhaktisudhārṇava* oder *Tantrasāra*, einer gänzlich anderen Struktur. Dass der Verfasser die Textreferenzen den richtigen Traditionen zuordnete, spricht für seine Sachkenntnis.

2.3.2 Die zitierten Texte

Nicht nur die Anordnung des Materials im PuCi und die Schwerpunktsetzung sind charakteristisch, auch die zitierten Autoritäten sind typisch für einen nepalischen Text. Die Hauptquellen für das erste Kapitel des Textes *Śivadharmasāstra*, *Śivadharmasaṅgraha* und *Uttarottara* sind in Nepal in einer Vielzahl von Manuskripten überliefert. Die meisten erhaltenen Manuskripte dieser Texte scheinen nepalisch zu sein.¹²³ Dies ist kein Beweis dafür, dass die Texte auch von dort stammen. Textzeugen aus anderen Teilen des indischen Subkontinents können verloren gegangen oder bislang unentdeckt geblieben sein. Zumindest spricht die Manuskriptlage aber für eine gewisse Beliebtheit dieser Texte in Nepal. Und so vermutet auch Dyczkowski, dass vor der Popularisierung der Kaula-Traditionen „the type of Śaivism popular in Kathmandu valley seems to have been of the Siddhānta and Purāṇic type which prescribed *liṅga* worship and consisted of cults such as that of Umāmāheśvara described in works like the *Śivadharmasāstra*, *Śivadharmottara* and *Śivopaniṣad*“ (1989: 189). A. Acharya (email vom 06.02.2007), der derzeit eine kritische Edition des ŚDhS vorbereitet, vermutet, dass dieser Text direkt aus Nepal stammen könnte. Sogar der im PuCi zitierte Textabschnitt könnte einen Hinweis darauf enthalten. In PuCi 1.105d – gleichlautend in ŚDhS 5.99d – wird eine Pflanze namens *vaṅkulī* erwähnt. *Vaṅkulī* ist kein Sanskritwort. Es bezeichnet im Newari die nordöstliche Himmelsrichtung (DCN: s.v.; Skt. *īśāna*).

122 *nīśeṣī dakṣiṇā kālī bagalā chinnamastakā || bhadrā tārā ca mataṅgī dakṣiṇāmnāyadevatāḥ* (*Puraścaryārṇava* 1985: 12₄₋₅).

123 Zum ŚDh liegt mir eine diesbezügliche Mitteilung per email vom 16.07.2008 von R. Grünendahl vor. Auch Hazra (1952) arbeitete ausschließlich mit nepalischen Handschriften. Der ŚDhS ist einer Auskunft von A. Acharya vom 09.02.2007 zufolge ebenfalls fast nur in nepalischen Manuskripten überliefert.

Das vierte Kapitel des PuCi beruht u.a. auf Texten, die in der tantrischen Tradition Nepals sehr populär sind. Das *Manthānabhairavatantra* ist einer der Grundtexte des *paścimāmnāya*, der Kubjikā-Tradition (Dyczkowski 1998: 97–100), das *Vāmakeśvaratantra* fassen nepalische Tantriker als eine wichtige textliche Autorität für den *ūrdhvāmnāya* auf (Lidke 2000: 153, Fn. 41). Auch das bislang unpublizierte *Hāhārāwatantra* ist in vielen nepalischen Manuskripten überliefert und scheint für den *uttarāmnāya* maßgeblich.¹²⁴

Ein weiterer an den im PuCi zitierten Texten ablesbarer und für einen nepalischen Text typischer Einfluss ist derjenige der Gelehrtentradition Mithilas. Für Nepal war spätestens seit dem 11. Jahrhundert das südlich gelegene Mithila, auch als Videha, Tirubhakti oder Tirhut bekannt, ein wichtiger Raum, aus welchem nicht nur Texte, sondern auch Teile der nepalischen Eliten stammten.¹²⁵ Von Dharmaśāstra-Werken aus Mithila sind im PuCi Vācaspatimiśras¹²⁶ (1450–80) *Ācāracintāmaṇi*, Rudradharas¹²⁷ *Puṣpamālā* und über Zwischenstufen Vidyāpatis¹²⁸ *Durgābhaktitaraiṅinī* vertreten. Die tantrische Kompilation *Tārābhaktisudhārṇava* (TBhS) ist, wie zuvor gezeigt, eine der Hauptquellen für das vierte Kapitel des PuCi. Im Vorwort der Textausgabe des TBhS und nach diesem auch in der Sekundärliteratur wird dessen Autor Narasiṃha Ṭhakkura auf die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts datiert.¹²⁹ Durch die hier klar nachgewiesene direkte Abhängigkeit des zwischen 1641 und 1651 kompilierten PuCi vom TBhS muss dieses Datum revidiert werden. Sollte die Behauptung des Editors P. Bhaṭṭachārya zutreffen, nach welcher der *terminus post quem* des TBhS mit 1612, dem Jahr des Abschlusses von Kamalākara Bhaṭṭas *Nirṇayasindhu*, anzusetzen ist, wäre die Entstehungszeit des Werkes nun auf die 39 Jahre zwischen 1612 und 1651 eingegrenzt.¹³⁰

Dass der Autor des TBhS, Narasiṃha Ṭhakkura, vielleicht sogar in unmittelbarer zeitlicher und räumlicher Nähe des PuCi wirkte, darauf deutet eine Information im Umfeld einer anderen Quelle des PuCi, der *Mahākālasaṃhitā*. Die MKS gilt in Nepal für die Verehrung Guhyakālīs als so autoritativ, dass Dyczkowski (2004: 222, Fn. 41) vermutet, dass der Text eine nepalische Komposition ist. Wie Sanderson jedoch wiederholt betont

124 Im Zettelkatalog des NGMPP, der im *Nepal Research Centre* in Kathmandu einsehbar ist, verweisen viele Katalogkarten des *Hāhārāwatantra* auf Verehrungstexte der wichtigsten Göttinnen des nepalischen *uttarāmnāya* Guhyakālī und Siddhilakṣmī, beispielsweise auf *Guhyakālīhasranāmastotra* (NGMPP E 27/22, E 70/30, E 165/4, E 395/11, E 429/21, E 449/4, G 33/13, G 186/5, H 77/7, H 242/19, H 369/3) oder *Siddhilakṣmīstotra* (NGMPP E 254/8, E 336/39).

125 Zum Einfluss Mithilas auf die Kultur der Malla-Zeit s. Slusser (1998: I, 65–8). Dyczkowski (2004: 229, Fn. 229) bezeichnet Mithila als „most likely major entry point for the Sanskrit texts brought into the Kathmandu Valley“.

126 Zu den umfangreichen literarischen Aktivitäten von Vācaspatimiśra, dem u.a. elf *cintāmaṇis* zugeschrieben werden, s. Ganguly 1972: 112–53; HDh I: 844–54.

127 Zur *Puṣpamālā* s. Kap. B 3.1.

128 Vidyāpatis *Durgābhaktitaraiṅinī* (erste Hälfte des 15. Jh.) bespricht Ganguly (1972: 97–9). In Kanes Darstellung zu Vidyāpati (HDh 1: 810–5) wird die DBhT nicht behandelt.

129 Für die literarischen Aktivitäten Narasiṃhas wird im Vorwort der Textausgabe des TBhS (1940: 3) der Zeitraum um 1668 angegeben. Auf diese Angabe berufen sich Bhaṭṭachārya (1999: 80) und Goudriaan & Gupta (1981: 154).

130 Die etwas unklare Formulierung: „From his writing he appears to be later than Kamalākara Bhaṭṭa who wrote his *Nirṇaya-sindhu* in 1612 A.D.“ (TBhS 1940: 3) lässt sich in der Textausgabe des TBhS nicht verifizieren. Ich konnte weder Verweise auf Kamalākara Bhaṭṭa noch auf *Nirṇaya-sindhu* finden.

hat, stammt die MKS wahrscheinlicher aus Mithila.¹³¹ Von der Einführung des Textes aus Mithila nach Nepal berichten auch nepalische Chroniken.¹³² Demnach wurde während der Regierungszeit Pratāpa Mallas mit der Hilfe eines Brahmanen aus Mithila namens „Narasimha Thākura“, der die *Mahākālasaṃhitā* konsultierte, der Ort der Göttin Guhyeśvarī in Deopatan aufgefunden, an welchem der König daraufhin den Tempel errichtete. Der enge Zusammenhang zwischen Pratāpa Malla und dem PuCi, in welchem beide Texte, die MKS und der TBhS des Narasimha Thākura zitiert werden, könnte auf einen historischen Kern der zweifellos legendär überformten Erzählung von Pratāpa Malla, Narasimha Thākura aus Mithila und der MKS deuten.

Eine weitere Quelle, die nicht viel älter als der PuCi ist, ist der *Tantrasāra*. Dieser besonders in seiner Ursprungsregion Bengalen populäre Nibandha von Kṛṣṇānanda Āgamavāgīśa wurde wahrscheinlich um 1580 (Banerji 1978: 78), mit Sicherheit aber nach 1577 verfasst.¹³³ Am PuCi zeigt sich nicht nur, dass sehr aktuelle Werke der nordindischen Nibandha-Produktion in ihn einfließen – der Text eignet sich sogar, die Entstehungszeit des *Tārābhaktisudhārṇava* einzugrenzen – sondern auch, wie schnell sich diese Werke über weitere Strecken verbreiteten.

Der Verfasser des PuCi bediente sich der śāstrischen Form eines Nibandhas, um aus Sanskritquellen einen neuen Text zu schöpfen. Dabei griff er auf Passagen aus Primär- und Sekundärtexten zu, die Regeln zur Verwendung von Blüten bei der Verehrung von Gottheiten enthielten, ging jedoch nicht über die ihm zugängliche gelehrte Tradition hinaus. Selbst bei Kommentarpassagen handelt es sich zum großen Teil um Übernahmen aus textlichen Vorlagen. Der Verfasser moderiert im Höchstfall zwischen widersprüchlichen Ansichten der gelehrten Stimmen und tritt damit fast vollständig hinter diese zurück.

Die Struktur des Textes und seine thematischen Akzentuierungen zeigen, dass der Verfasser seine Komposition den lokalen Verhältnissen anzupassen, einen nepalischen Lehrtext mit Zuschnitt auf die „offizielle Religion“, die höfische Ritualkultur, zu schaffen suchte. Besondere Aufmerksamkeit erhielten entsprechend diejenigen Gottheiten, die für den königlichen Kult in der späten Malla-Zeit maßgeblich waren: Śiva, dem der Text zudem gewidmet ist, und dessen wichtigste nepalische Manifestation, der Reichsgott Paśupati, im vorletzten Vers erwähnt wird, Viṣṇu, der im königlichen Kult eine zentrale Rolle spielt, Durgā und die Göttinnen der Kaula-Traditionen.

Im Text lässt sich die Kombination von exoterischen (Kapitel 1–3) und esoterischen (Kapitel 4) Verehrungsformen erkennen, wie sie für die Religion der Newar typisch ist, wobei das dritte Kapitel als eine Art Scharnier fungiert. Die Behandlung von Blüten nach Autoritäten des Dharmaśātra findet hierin ihren Abschluss, und zugleich bildet Durgā die exoterische Identität aller Göttinnen, die sich in den im vierten Kapitel des

131 In Sanderson (1988: 685) und einer privaten Korrespondenz, die in Michaels (2008: 140) zitiert wird.

132 Hasrat (1970: 77) und Wright (2000: 217–8) zitiert in Michaels (2008: 132–3).

133 Anders als Banerji, der sich auf eine frühere Arbeit von D.C. Bhattacharya beruft, schätzen Gupta und Goudriaan (1981: 139) das Werk auf das 17. Jh. Den *terminus post quem* setzt das Entstehungsjahr des *Śrītattvacintāmaṇi* des Pūrṇānanda, der im TS zitiert wird (Banerji 1978: Appendix 3, xxxiii).

PuCi behandelten *āmnāyas* entfalten. Dyczkowski (2004: 194–5) sieht die beiden Bereiche, den äußeren der öffentlichen Religion und den inneren der Religion der Initiierten, in einem komplementären Verhältnis. Dabei sei die exoterische Form der Religion von der Dominanz männlicher über weibliche Gottheiten geprägt, die esoterische von einem umgekehrten Dominanzverhältnis. Die Malla-Könige und nach ihnen die Śāha-Herrscher waren in beiden Formen der Religion Schlüsselfiguren. Sie definierten sich über ihre Beziehung zum Reichsgott Śiva-Paśupati, wurden als Inkarnation Viṣṇus angesehen und agierten als oberste Opferherrscher in der öffentlichen Religion. Sie waren zudem initiiert in die geheime Welt der Kaula-Traditionen, nach deren Ritualvorschriften auch ihre Schutzgottheiten verehrt wurden und werden.

Der PuCi gibt damit eine textliche Sicht royalter Prägung auf die nepalische Religionsgeschichte wieder. Dazu greift der Kompilator auf „Klassiker“ der nepalischen Ritualkunde (wie ŚDhS, ŚDh, MBhT, *Vāmakeśvaratantra*) zurück sowie auf Texte aus Mithila (wie PuMāl, ĀC und MKS) und bezieht dabei die neusten Produkte nordindischer Nibandha-Schreiber (wie TBhS oder TS) ein. Der Zugriff auf all diese Texte war in Nepal im 17. Jahrhundert wahrscheinlich nur an ganz wenigen Orten möglich. Und wo, wenn nicht in der höfischen Atmosphäre Kathmandus unter einem König wie Pratāpa Malla, der religiöse Lehrer und Gelehrte aus Nordindien zu sich holte und ein Enthusiast in Bezug auf Religion und Ritual war, boten sich idealere Arbeitsbedingungen und Anregungen für das Verfassen des PuCi?

3 Blütentexte in Nepal

In nepalischen Handschriften ist eine reiche Texttradition zur Verwendung von Blüten in der Verehrung von Gottheiten überliefert. Schon Miśra hat in seiner Einleitung zur Edition des PuCi festgestellt: „there are also some other works, containing almost the same material, as the *Puṣpacintāmani*, viz. *Puṣpamālā*, *Puṣparahasya*, *Puṣpa Māhātmya*, *Puṣpa Nirūpaṇa Prakaraṇa*, *Puṣpa Mālāstava*, *Puṣpa Vidhi* and *Puṣpa Ratnākara*“ (PuCi 1966: 16–7). Die vorläufige Sichtung aller lokalisierbarer vom NGMPP erfasster Blütenhandschriften, das sind über 100 Manuskripte,¹³⁴ hat ergeben, dass es noch weitere Titel zur Thematik gibt. Nicht jeder Text ist dabei ein eigenständiges Werk. Es finden sich auch Abschnitte zu *pūjā*-Blüten, die aus größeren Werken kopiert wurden, sowie mehrsprachige Listen und Glossare. Die Texte weisen starke formale und inhaltliche Parallelen auf. Häufig wurden mehrere Werke gemeinsam in einer Handschrift kopiert, was ein weiteres Indiz für eine interdependente Texttradition ist. Bevor die Stellung des PuCi in dieser Texttradition und seine direkten Verwandten beleuchtet werden, sollen kurz die wichtigsten Vertreter der drei Gruppen, die der selbständigen Texte, die der Auskoppelungen aus umfangreicheren Werken, sowie die der Listen, vorgestellt werden.

Neben den dem PuCi sehr nahe stehenden Texten *Puṣpamālā*, *Puṣpamāhātmya* [I] und *Puṣparatnākara*, die im Kapitel B 3.1 detaillierter behandelt werden, gibt es drei weitere klar identifizierbare Blütentexte. Das *Puṣparahasya* wurde in nepalischen Manuskripten in Newari- und Nagarischrift, teilweise mit einer Übertragung ins Newari, insgesamt über 30 Mal kopiert und ist ausschließlich in Sammelhandschriften überliefert.¹³⁵ Die älteste datierte Abschrift, die als NGMPP A 334/17 verfilmt wurde, stammt aus dem Jahr 1681 (N.S. 801). Das anonyme Werk ist mit einem Umfang von je nach Version zwischen 17 und 21 Strophen recht kurz und enthält Regeln für die Anwendung von Blüten in der *kāmyapūjā* für weibliche Gottheiten.

Der *Puṣpasāra* ist eine umfangreichere Kompilation, die in zwölf Abschriften, sowohl in Einzel- als auch in Sammelhandschriften überliefert ist.¹³⁶ Darunter finden sich Ko-

134 Es wurden nur solche Texte beachtet, die unter einem Titel erfasst sind, der das Wort *puṣpa* enthält. Möglicherweise sind mir durch dieses Suchkriterium einige Werke entgangen.

135 Textzeugen des *Puṣparahasya*: A) Schrift: Newari, Sprache: Sanskrit: NGMPP A 63/9 (Fols. 37b₆–39a₆); A 334/17 (Fols. 27a₁–30a₁) datiert N.S. 801 Śrāvaṇa śuklapakṣa 9; A 335/12 (Fols. 16a–18b₁); A 452/40 (Fols. 12b–14a); A 1303/21 (s.o. Ms. B₁); B 111/17 (Fols. 12b₃–14b); B 269/16 (Fols. 22[23]a–26[27]a); E 587/17 (S. 36₆–43₃), datiert N.S. 828 Āṣāḍha kṛṣṇapakṣa 13; E 820/13 (s.o. Ms. H); E 1043/2 (s.o. Ms. C_{2a}); E 1136/8 (Fols. 7–8b₂); E 2217/7 (Fragmente: Aufn. 14/15); E 2024/5 (s.o. Ms. G₃); I 23/14 (Fols. 37a–39b), datiert N.S. 862 Pauṣa kṛṣṇapakṣa 13; A 1) Schrift: Newari, Sprache: Sanskrit–Newari: NGMPP A 944/13 (Fols. 27a₇–34a zweite Zählung); E 1464/24 (Fragment: Aufn. 8₃₇–51), (Aufn. 23₆–24₂₉), datiert N.S. 942 Vaiśākha śuklapakṣa 2; H 322/15 (Fols. 49₁–54₄); H 340/3 (Fols. 13b₂–16a₃); B) Schrift: Nagari, Sprache: Sanskrit: NGMPP A 944/11 (s.o. Ms. G₂); A 944/12 (Fols. 41a₁–44b₃); A 962/45 (S. 63₈–65) datiert N.S. 976; A 1091/5 (Fols. 16b₈–18b₃); B 134/17 (Fols. 6a₂–8a₁); E 402/18 (Fols. 11b–12); E 1795/9 (s.o. Ms. G₄); E 2074/1 (Fols. 17a₆–20a₃); G 89/18 (Fols. 3b₈–6a₆); G 52/11 (Fols. 2b₇–3a₃); G 89/18 (s.o. Ms. G₆); T 8/7 (s.o. Ms. G₁).

136 Textzeugen des *Puṣpasāra*: A) Schrift: Newari, Sprache: Sanskrit: NGMPP G 128/6, datiert N.S. 907, interlineare Glossen in Newari; G 172/11; E 2217/7 (Fragmente: Aufn. 1–8); A 1) Schrift: Newari, Sprache: Sanskrit–Newari: A 63/9 (Fols. 1b–23b₁); E 1464/24 (Aufn. 10₅–15₁₇), datiert N.S. 942 Vaiśākha śuklapakṣa 2; G 96/32 (Fragmente); H 340/2, datiert N.S. 845 Caitra kṛṣṇapakṣa; H 322/15 (Fols. 1–29a₁); B) Schrift: Nagari, Sprache: Sanskrit: A 1091/5 (Fols. 1b–9a); E 1210/8; E

prien in Newari- und Nagarschrift. Die älteste datierte ist von 1725 (N.S. 845). Der Reihe nach präsentiert der anonyme Verfasser Material zur Verehrung verschiedener Gottheiten mit Blüten. Dies tut er in Form von Zitaten aus ähnlichen Sanskrittexten wie den im PuCi genannten.¹³⁷ Von Sūrya, Viṣṇu, Śiva und weiblichen Gottheiten, zunächst unter der Bezeichnung Bhavānī, dann im Śrīkrama und Bṛhacchrikrama ist dabei die Rede. Einige Manuskripte enthalten neben dem Sanskrittext auch eine Übertragung ins Newari, andere ins Nepali. Die Nepaliübertragung ist jünger als diejenige ins Newari. Dies ist daran erkennbar, dass im Nepalitext teilweise die Newaripflanzennamen beibehalten werden, manchmal mit und manchmal ohne den entsprechenden Nepalinamen zu ergänzen. So behält *kurumṭaka* seinen Newarinamen: „*kurumṭaka koloṭasvām*“ (NGMPP A 452/43, Fol. 5b₃) und für *kunda* werden beide, zunächst der Newariname, dann der Nepaliname angegeben: „*kuṇḍaṃ dvāphosvām māghyā*“ (NGMPP A 452/43, Fol. 6a₉). Der *Puṣpasāra* ähnelt dem PuCi, enthält teilweise die gleichen Zitate, scheint aber nicht in direkter Linie mit ihm verwandt zu sein. Für die Arbeit am PuCi sind die weitgehend übereinstimmenden, in einigen Fällen aber abweichenden Übersetzungen der Pflanzennamen ins Newari von Interesse (Vgl. Kap. A 4 und C 4).

Neben dem hier im Anschluss noch genauer zu untersuchenden *Puṣpamāhātmya* [I] sind unter gleichem Namen andere Texte in nepalischen Handschriften überliefert. Zum einen handelt es sich um das in einem vollständigen (NGMPP A 334/19) und einem fragmentarischen (NGMPP H 131/1) Manuskript in Nagarschrift überlieferte *Puṣpamāhātmya* [II], in welchem in nicht immer konsequenter Trennung Blüten für Sūrya, Śiva, Viṣṇu, Durgā und andere puranische Göttinnen, für die Planeten und die Ahnenverehrung behandelt werden. Der Text besteht hauptsächlich aus bekannten, auch in anderen Kompilationen belegten Versen. Der anonyme Verfasser macht allerdings weder Quellenangaben, noch gibt er Kommentare oder moderiert die Inhalte. Der Sanskrittext wird von einer Übersetzung ins Nepali begleitet.

Weitere unter dem Titel *Puṣpamāhātmya* erfasste Handschriften gehören zur Gruppe der unselbständigen Texte. Ein solches *Puṣpamāhātmya*, als Teil eines Textes namens *Viṣṇukalpalātā* ausgewiesen, ist nur in einer einzigen Handschrift in Newarschrift (NGMPP E 2024/4) erhalten, die auf das Jahr 1655 (N.S. 775) datiert ist. Der Text, in dem ausschließlich Blüten für Viṣṇu behandelt werden, ist eine umfangreiche Zusammenstellung von Zitaten aus bekannten viṣṇuitischen Texten.¹³⁸ Auch der Abschnitt aus dem PuMāh [I] zum *ūrdhvāmnāya*, wurde mehrfach separat abgeschrieben, mal als *Puṣpa-*

1536/23; G 184/5, datiert N.S. 991; B 1) Schrift: Nagari, Sprache Sanskrit–Newari: A 944/13 (Fols. 1b–16a zweite Zählung), separate Blütenliste als *Puṣpasārapañjikā* (Fols. 1–22 erste Zählung); G 125/8; B 2) Schrift: Nagari, Sprache Sanskrit–Nepali: A 452/43; A 944/12 (Fols. 1b–24a₄) Nep.-Text heißt *Puṣpārpaṇapañjikā*.

137 Die im *Puṣpasāra* zitierten Autoritäten: *Agastya[samhitā?]*, *Agnipurāṇa*, *Āgama*, *Kriyāsāra*, *Garuḍapurāṇa*, *Gāndharva[tantra]*, *Gautamiya[tantra]*, *Gauriyāmala*, *Jñānamālā*, *Devīpurāṇa*, *Narasimhapurāṇa*, *Nāradyasaptasāhasra*, *Puṣpamālā*, *Puṣpādhyāya*, *Brahmayāmala*, *Bhaviṣyapurāṇa*, *Merutantra*, *Yāmala*, *Yoginīrahasya*, *Vāmanapurāṇa*, *Viśuddheśvara[tantra]*, *Viṣṇudharmottara*, *Śivarahasya*, *Hārīta*.

138 Beispielsweise werden *Narasimhapurāṇa*, *Vāmanapurāṇa*, *Viṣṇudharma*, *Viṣṇudharmottara* und *Viṣṇurahasya* zitiert.

māhātmya aus dem *ūrdhvāmnāya*, mal ohne Titelangabe.¹³⁹ Ein in den nepalischen Handschriften sehr häufig kopierter Textabschnitt ist derjenige zu monatlichen Blütengaben für Śiva, der auch im PuCi (1.31c–44) vorkommt.¹⁴⁰ Außerdem ist in drei Blütenhandschriften ein Teil des 23. Kapitels des *Saubhāgyaratnākara* überliefert.¹⁴¹ In denselben Manuskripten und einem weiteren findet sich ein längerer Abschnitt mit der Angabe, aus der *Durgābhaktitarāṅginī* (DBhT) zu stammen.¹⁴² Wie oben (Kap. 2.2.2) gezeigt, diente dieser in den Handschriften der DBhT nur teilweise nachweisbare Text dem Kompilator des PuCi höchstwahrscheinlich als Quelle.

Zusätzlich zu diesen längeren und jeweils in mehreren Handschriften nachweisbaren unselbständigen Texten finden sich vereinzelt kurze Bruchstücke von Texten, die zusammen mit selbständigen Texten kopiert wurden. Beispielsweise sind viereinhalb Verse aus der *Mahākālasaṃhitā*, die PuCi 3.17c–21 entsprechen, in NGMPP A 334/19 (Fol. 9b) im Anschluss an das *Puṣpamāhātmya* [II] abgeschrieben worden. In NGMPP E 820/13 erscheinen zwischen dem *Puṣparahaṣya* und der Newariübertragung der *Puṣpamālā* vier Strophen zur Verwendungsdauer von Blüten. Einige Verse zur Bedeutung von *aparājītā* und anderen Blüten finden sich in NGMPP E 1136/8 (Fols. 8b₆–9b₂).

Listen und Glossare bilden neben den selbständigen und unselbständigen Blütentexten einen dritten Typus von Handschriften, die vom NGMPP häufig unter provisorischen Titeln wie [*Puṣpanirūpana*] und Ähnlichem erfasst wurden. Sie enthalten Aufstellungen von Blütennamen in Sanskrit, Newari und Nepali, teilweise als bis zu dreisprachige Listen, teilweise in Form knapper Prosatexte in Nepali oder Newari. Diese Zusammenstellungen beziehen sich meist auf die in den nepalischen Sanskrittexten zu Blüten niedergeschriebenen Regeln. Schon im Zusammenhang mit dem *Puṣpasāra* wurde eine solche Liste erwähnt, die in den Handschriften als *Puṣpasārapañjikā* überliefert

139 Der Text entspricht PuCi 4.70–95 zuzüglich Sanskritkommentar (Zum Verhältnis zwischen PuCi und PuMāh s.u.). Er ist in zwei Manuskripten in Nagarschrift überliefert, nämlich NGMPP A 962/45 (S. 59₈–63₈), datiert N.S. 976 und G 89/18 (s.o. Ms G₆), in denen der Text so beginnt: [*śiddhaṃ*] *śrī gaṇeśāya namaḥ || śrī paradevatāyai namaḥ || atha śrī ūrdhvāmnāyapuṣpamāhātmya*. Außerdem finden sich Kopien in Newarschrift als E 1043/2 (s.o. Ms. C_{2a}), I 23/14 (Fol. 23a–36b, Seitenzählung springt von 23 zu 36), datiert N.S. 862 Pauṣa kṛṣṇapakṣa 13. Dort beginnt der Text: *athoddhāmnāya* (sic!).

140 Textzeugen in Newarschrift: A 334/17 (Fol. 30a₁–31b₁), am Ende: *iti māsi māsi śrīmahādeva puṣpaprādānaṃ*; A 335/12 (Fol. 18b₁–19a) am Ende: *lachitoṃ mahādevayāke svāna chāyayā phala*; A 452/40 (14b₇–15b₇) am Ende: *lasa lasa śrīmahādevayāke svāna chāyayā phala*; E 1464/24 (Aufn 24₃₀–25₂), datiert N.S. 942 Vaiśākha śuklapakṣa 2; E 2024/4 (Fol. 27), datiert N.S. 775 Bhādra śuklapakṣa; E 587/17 (S. 43₃–46₃), datiert N.S. 828 kṛṣṇapakṣa 13, am Ende: *lasa 2 śrī mahādevayāke svāna chāyayā phala*; H 322/15 (Fols. 54b₄–57b₄), mit New. Übertragung, am Ende: *thvatya māsāmāsasa śrīmahādevayāta svāna chāyayā julo*; H 340/3 (Fol. 16a₆–16b₇) am Ende: *iti māsi māsi śrīmahādevāya puṣpaprādānaṃ*; H 322/15 (Fols. 54b₅–57b₄) mit Newariübertragung; I 23/14 (Fol. 39b–41a), datiert N.S. 862 Pauṣa kṛṣṇapakṣa 13; Textzeugen in Nagarschrift: A 944/12 (Fol. 44b₃–46b₉); A 944/13 (Fol. 30b–32b neue Zählung) datiert N.S. 943 Pauṣa śuklapakṣa 15; A 1091/5 (Fols. 18b₃–19b₁); E 2074/1 (20a₅–21b).

141 Der Text schließt in den nepalischen Manuskripten mit: *śrīvidyāndanāthena śivayoḥ priyasūnū kṛtasaubhāgyaratnābdhau trayoviṃśattaraṅgakaḥ*. NGMPP B 134/17 (Fol. 17a₁–25a₂), Nagari; G 52/11 (Fol. 5b₉–8a), Nagari; E 1136/8 (Fol. 4b₆–6b), Fragmente, Newari. Der Text ist das Ende des 23. Kap. des *Saubhāgyaratnākara* (2000: 319₃–323), der in den Kapitelkolophonen auch *Saubhāgyaratnābdhi* heißt.

142 A 452/42 (Teilversion Skt.–New. als *Puṣpavidhi*); B 134/17 (Teilversion Fol. 8a₄–16a); E 1136/8 (Fol. 9b₂–16); E 2901/24 (Fragmente); G 52/11 (Teilversion Fol. 3a₉–5b₆).

ist (s.o. Fn. 136). Andere Listen lassen sich nicht einem einzigen Text zuordnen und sind unbetitelt. Neben Glossaren zu Blüten finden sich in diesen Materialsammlungen ähnliche Aufstellungen zu anderen Darbringungen wie Räucherwerk (*dhūpa*), Früchten (*phala*) oder Speisegaben (*naivedya*), die aber bei Weitem nicht so ausführlich wie die zu Blüten sind. In Bezug auf Blüten schien den Verfassern dieser Listen Material zu den *āmnāyas*, den in Nepal populären Kaula-Traditionen (s.o. Kap. 2.3.1), besonders interessant. Viele der Aufstellungen enthalten ausschließlich oder doch zu großen Teilen Glossen und Übersetzungen, die auf den Sanskrittext des PuMāh und des vierten Kapitels des PuCi zurückgeführt werden können. Eine dieser Listen liegt sogar in zwei Abschriften vor.¹⁴³ Relativ ausführlich und der zuvor genannten Aufstellung ähnlich sind auch A 1104/15 (verfilmt als [*Pūjāvihitaniṣiddhapuṣpanirūpaṇa*]) und der zweite, 53 Seiten umfassende Teil des als E 206/11 (zweite Kopie: E 278/34) verfilmten Notizbuches, der auf das Jahr 1931 (V.S. 1988, N.S. 1051, Ś.S. 1853) datiert ist. Eine kürzere Liste ist im Manuskript B 370/10 (verfilmt als [*Dhūpapuṣpanāmāvalī*]) enthalten. All diese Handschriften sind in Nagarschrift und scheinen relativ rezente Vertreter der Blütenhandschriften zu sein. Eine alte Liste, in der Sanskritnamen ausschließlich ins Newari übertragen werden, ist als NGMPP E 1467/11 (verfilmt als [*Puṣpanāmāvalī*]) erfasst. Die Liste, die nur drei Seiten umfasst, beginnt mit den Worten: *atha svāṇayā nāma likhyate* („nun werden die Namen von Blüten niedergeschrieben“¹⁴⁴).

Diese Listen und Glossare stellen heterogene Sammelsurien dar. Sie enthalten häufig Handschriften mehrerer Personen, die nicht immer professionelle Schreiber waren. Sie haben eher den Charakter persönlicher Notizbücher, die von Ritualpraktikern als Merkhilfen angelegt wurden. Dies erschwert ihre Lektüre, belegt aber, dass Material, wie es im PuCi zu finden ist, kontinuierlich bis in die jüngste Vergangenheit in Nepal auch schriftlich tradiert wurde und die Kenntnis von *pūjā*-Blüten in interessierten Kreisen weiter zirkulierte. Dieser Typ Text kann als Bindeglied aufgefasst werden, wodurch Texte wie der PuCi, in denen das Thema eher theoretisch behandelt wird,¹⁴⁵ Anschluss an die tatsächliche Ritualpraxis finden. Die Regeln werden in den Listen gebrauchsfertig aufbereitet, indem sie aus ihrem „überflüssigen“ sprachlichen Korsett – den metrischen Versen mit ihren Verweisen auf Autoritäten – befreit und zusammen mit den Verdiensten für einzelne Blüten übersichtlich gruppiert werden.

Beispiele für inhaltliche Parallelen zwischen diesen Listen und Glossaren und dem Text des PuCi werden später zu besprechen sein. Es gibt unter diesen Listen aber keine, die in Ablauf oder Inhalt so ähnlich wäre, dass man sie, wie die im Folgenden behandelten Texte in direkte Beziehung zum PuCi setzen könnte.

3.1 Vorläufer und Nachfahren des *Puṣpacintāmaṇi*

Zu einigen Vertretern der nepalischen Texttradition zu Blüten steht der PuCi in so enger Beziehung, dass sich eine direkte Verwandtschaft nachweisen lässt. Es handelt sich

143 NGMPP A 1220/3 (verfilmt als [*Puṣpanirūpaṇa*]) und E 2743/19 (verfilmt als [*Dhūpasāmāgrī*] or [*Dhūpanirmāṇavivarāṇa*] + *Puṣpamāhātmya*).

144 Im Newari ist der Numerus unbeleibter Nomen nicht markiert (Jørgensen 1941: §16), dem Kontext entsprechend werden die Formen *svāṇayā* und *nāma* hier pluralisch übersetzt.

145 Zum allgemeinen śāstrischen Charakter des PuCi s. Kap. C, S. 293.

um Texte, die der Kompilator des PuCi als Quellen benutzte bzw. um solche, die ihrerseits auf den PuCi zurückgriffen.

Die Vorläufer des PuCi wurden im Zusammenhang mit der Komposition des Textes bereits genannt (s.o. Kap. 2.2). Handschriften, die Text aus der *Durgābhaktitarāṅgini* zitieren, jedoch keinen geschlossenen Text wiedergeben, wurden dort als wahrscheinliche Vorläufer auch schon ausführlicher behandelt.¹⁴⁶ An gleicher Stelle wurde ein weiterer im PuCi zitierter Text, die *Puṣpamālā* (PuMāl), erwähnt. Obwohl der Kompilator des PuCi einige aus diesem Text zitierte Verse, nämlich PuCi 1.128c–129b und 2.63c–64, auch aus dem *Tārābhaktisudhārṇava* entnehmen konnte, steht zu vermuten, dass die PuMāl als direkte Quelle an der Herstellung des Textes beteiligt war. Für die vier Verse PuCi 2.81c–83b und 2.90c–92b konnte zumindest keine alternative Vorlage als die PuMāl ermittelt werden. Zudem ist der Text der PuMāl in drei seiner sechs nepalischen Textzeugen gemeinsam mit dem anderen Vorläufer, *DBhT, abgeschrieben worden.¹⁴⁷ Er lag dem Kompilator also mit größter Wahrscheinlichkeit vor.

Die PuMāl, auch dies wurde bereits erwähnt, stammt, wie andere Quellen des PuCi, aus Mithila. Ihr Verfasser ist dem Schluss des Textes, sowie dem Kolophon zufolge ein Rudradhara.¹⁴⁸ Es sind zwei Rudradharas bekannt, die in Mithila Nibandhas verfasst haben (HDh I: 840–2). Zwischen 1425 und 1460 wirkte der Verfasser des *Varṣakṛtya*, der *Vratapaddhati*, des *Śrāddha-* und *Suddhiviveka*, der den Titel Mahāmahopādhyāya führte.¹⁴⁹ Die Schaffensperiode des zweiten Rudradhara, Schüler eines Caṇḍeśvara¹⁵⁰ und Verfasser der *Kṛtya-*, *Vivāda-* und *Śrāddhacandrikā*, ist nicht sicher belegt. Ganguly (1972: 180–1) schätzt das mögliche Wirken auf das 16. Jahrhundert. Da die nepalischen Handschriften der PuMāl keine persönlichen Angaben zum Autor enthalten, kann nicht entschieden werden, welcher der beiden bekannten Rudradharas als Verfasser in Betracht kommt. Die Erwähnung des Titels Mahāmahopādhyāya im Kolophon des Textes deutet zwar auf den früheren Rudradhara, dies ist in den Kreisen der Mithila-Schule allerdings ein weit verbreiteter Titel, der nur als schwaches Indiz gelten kann.

Was die PuMāl von den anderen in Nepal überlieferten Blütentexten abhebt, ist ihre literarische Form. Die insgesamt 29 Verse sind eine eigenständige Komposition, die zum Teil in komplexeren Metren als *anuṣṭubh*, die sonst in Blütentexten vorherrscht, verfasst sind (s. Anhang B 2.3). So finden sich sieben Verse in verschiedenen Formen der *triṣṭubh* (PuMāl 11, 18, 22–26), fünf Verse im *śārdūlavikrīḍita-* (PuMāl 6, 7, 12, 16, 17) und

146 Der Text ist in Anhang B 2.2 unter seinem in den Manuskripten nachweisbaren Titel [*Durgābhaktitarāṅginyām*] (*DBhT) abgedruckt.

147 Zwei vom NGMPP erfasste Handschriften, nämlich M 115/29 und M 120/8 (Palmbblatt), wurden in Janakpur verfilmt, sind in Maithili-Schrift verfasst und enthalten interlineare Glossen zu den Blütennamen, wahrscheinlich in Maithili. Aus dem Kathmandutal sind weitere vier Kopien des Textes überliefert; in Nagarschrift: B 134/17 (Fols. 1a–6a₁); G 52/11 (Fols. 1b–2b₁); in Newarschrift: NGMPP E 820/13 (Fol. 1a–2b₁); Newariübertragung: Fols. 3b₁–5a₁); E 1136/8 (Fol. 1a–4b₁). Von diesen enthält nur die Handschrift E 820/13 den Text *DBhT nicht. Drei weitere Mss. des Textes werden im *New Catalogus Catalogorum* verzeichnet (Veezhinathan et al. 1988: s.v.).

148 *āhṛtya patrapuṣpaṃ nipuṇaṃ kalpatarupārijātādeḥ | pūjāvīdhau surāṅgāṃ praśastadalapuṣpamāleyaṃ || rudradhareṇa manoramaguṇajālena gumphitā yatnāt | vitanotu toṣapoṣaṃ manasi ciraṃ sarvavicudhānām || iti mahāmahopādhyāśrīrudradharakṛtā puṣpamālā samāptā.*

149 Zum Wirken dieses Rudradhara s. Ganguly 1972: 154–61.

150 Es kann sich bei diesem Lehrer nicht um den berühmten *nibandhakāra* Caṇḍeśvara handeln, der im 14. Jahrhundert in Mithila wirkte (HDh I: 763–75).

ein Vers (PuMāl 13) im *vasantatilaka*-Metrum. Der Autor hat also wahrscheinlich nicht, wie andere Verfasser von Blütentexten, einfach Zitate aus früheren Werken kompiliert, sondern hat eigens Strophen gedichtet. Vielleicht griff er dabei auf sein eigenes Wissen zur Verwendung von Blüten zurück, vielleicht lag ihm Schriftliches vor, das er in neue Verse überführte. Jedenfalls klingen einige Verse, vor allem natürlich diejenigen im *anuṣṭubh*-Metrum, sehr bekannt.¹⁵¹ Unter den bislang erschlossenen selbständigen Texten zu *pūjā*-Blüten ist die *Puṣpamālā* der älteste überhaupt.

Viel enger als zur PuMāl, aus der nur wenige Strophen zitiert werden, ist die Beziehung des PuCi zu einem Werk, das unter dem mehrfach besetzten Titel *Puṣpamāhātmya* kopiert wurde. Dieses *Puṣpamāhātmya* [I] (PuMāh) umfasst den gleichen Text wie das vierte Kapitel des PuCi und zusätzlich einen Sanskritkommentar. Das Werk ist in vielen Handschriften in Newari- und Nagarischrift überliefert.¹⁵² Schon in frühen Textzeugen finden sich Ansätze einer Übersetzung ins Newari. So erscheinen beispielsweise in NGMPP A 334/17, der ältesten datierten Handschrift, für fast alle erwähnten Blüten auch die Newarinamen. In späteren Teilen der Überlieferung ist eine volle Übertragung des Textes ins Newari nachweisbar, in einer sehr jungen Handschrift (A 944/12) auch eine Nepaliübertragung. Der Schriftduktus der ältesten Newarihandschriften entspricht in etwa dem der frühesten Textzeugen des PuCi. Die Handschrift NGMPP A 452/40 scheint von selber Hand wie das drittälteste Manuskript des PuCi aus dem Jahr 1661 (N.S. 781) zu stammen.¹⁵³ Das älteste datierte Manuskript des PuMāh wurde 1681 (N.S. 801) niedergeschrieben.

Es kann also weder aufgrund deutlich zeitlich versetzter Handschriftenlage noch aus textlichen Erwägungen ein Verdacht dazu geäußert werden, welcher der beiden Texte, PuCi oder PuMāh, der ältere ist. Auch das Verhältnis der Texte zueinander kann ohne einen Textvergleich nicht entschieden werden. Um den Arbeitsaufwand für einen solchen Vergleich möglichst gering zu halten, wurden hier exemplarisch nur die nach Schriftbild und Datierung ältesten Handschriften des PuMāh NGMPP A 334/17, A 335/12, A 452/40, B 269/16 und E 587/17 herangezogen. Diese fünf Manuskripte zeigen im Grundtext des PuMāh charakteristische Auslassungen, Umstellungen und weitere signifikante Unterschiede zum Text des vierten Kapitels des PuCi. Der Text des PuMāh

151 Beispielsweise: *padmāni sitaraktāni kumudāny utpalāni ca | eṣāṃ paryuṣitā śānkā kāryā pañca-*
dinordhvataḥ || tulasyagastyabilvānām nāsti paryuṣitātmatā | bakasyāpi na ṣaṇmāsān tāvat pary-
uṣitātmatā, PuMāl 27–28; vgl. PuCi 1.136cd, 139ab.

152 Textzeugen *Puṣpamāhātmya* [I]: A) Schrift Newari, Sprache Sanskrit: A 335/12 (Fol. 1b–15b); A 452/40 (Fol. 1a–12b) vgl. PuCi Ms. C₁; B 269/16 (Fol. 1–22[23]a₁, Fol. 18 fehlt, aber Seitenzählung setzt sich ohne Lücke fort, Fol. 1a unvollständig fotografiert); E 402/18 (Fol. 1–11a); E 587/17 (S. 1–36₅) datiert N.S. 828 Āṣāḍha kṛṣṇapakṣa 13; A 1) Schrift Newari, Sprache Sanskrit–Newari: A 334/17 (Fol. 13b–27a₁) N.S. 801 Śrāvaṇa śuklapakṣa 9 Do, nur Blütennamen in New.; A 63/9 (Fol. 23b₁–37b₆); E 1464/24 (Aufn. 5₁–9₃₇), nur Blütennamen in New., (Exp. 15₁₈–23₅), datiert N.S. 942 Vaiśākha śuklapakṣa 2; E 2217/7 (Fragmente: Aufn. 9–15 zeigen Schluss PuMāh, dabei ist fast jede Doppelseite zweifach fotografiert); H 322/15 (Fols. 29a₄–49₁); H 340/3 (Fol. 1, 3, 7–13b₂); B) Schrift: Nagari, Sprache: Sanskrit: A 944/11 (s.o. Ms. G₂); A 1091/5 (Fols. 9b–16b₈); E 1795/9 (s.o. Ms. G₄); T 8/7 (s.o. Ms. G₁); B 1) Sprache: Sanskrit–Newari: E 2074/1 (Fols. 1b–17a₆); B 2) Sprache: Sanskrit–Nepali: A 944/12 (Fols. 24a₅–41a₁); C) Schrift: Newari und Nagari, Sprache: Skt.–New.: A 944/13 (Fols. 16b–27a₇, zweite Zählung).

153 Dazu s. Anmerkung zur PuCi-Handschrift C₁ (Kap. A 1.1.7.), die auf N.S. 781 datiert ist; s. Abb. A 1 und 2.

beginnt in den Handschriften nach einer Anrufungsformel mit der Formulierung: *puṣpa-māhātmyaṃ || atha paścimāmnāya* oder Ähnlichem.¹⁵⁴ Der anschließende Text setzt mit PuCi 4.2 ein und folgt dann dem PuCi unter Auslassung von PuCi 4.3ab und 4.6b–7a. Die Verse PuCi 4.45–50 erscheinen zwischen 4.32b und c. Der weitere Textverlauf entspricht dem PuCi unter Auslassung von 4.82b–83a. Die weiteren charakteristischen Differenzen zum PuCi:

4.8b <i>supatṛakaṃ</i> st. <i>suputrakaṃ</i>	4.55b <i>dravya°</i> st. <i>rakta°</i>
4.16a <i>keśasaṃyukte</i> st. <i>keśasaṃyuktam</i>	+4.68 <i>prara°</i> (<i>om.</i> A 334/17) st. <i>guru°</i>
4.20c <i>pārijātaḥ</i> st. <i>pārijātaiḥ</i>	4.70c <i>sarvvakālaṃ</i> st. <i>sarvvakāmaṃ</i>
4.21c <i>anaśaiś</i> (<i>aneśaiś</i> A 334/17) st. <i>aśanaś</i>	4.71d <i>tripurāpriyaṃ</i> st. <i>tripurāpriyā</i>
4.27d <i>sadā caret</i> st. <i>samācaret</i>	4.77a <i>ca</i> st. <i>tu</i>
4.28c <i>stamo</i> (<i>°stano</i> A 334/17) st. <i>°stomo</i>	4.77d <i>sūtamāli</i> st. <i>pūtamāli</i>
vor 4.32c <i>hārāva°</i> st. <i>hāhārāva°</i>	4.84b <i>satyaś</i> st. <i>satyaiś</i>
4.34a <i>mahīpālā</i> st. <i>mahilābho</i>	+4.95 <i>tantrasāra°</i> st. <i>tantrasārakāra°</i>
4.39d <i>janāgamah</i> st. <i>dhanāgamah</i>	+4.95 <i>divyavīram</i> (und ähnlich) st. <i>divyavīraparam</i>
4.52c <i>bhyaṅgais</i> (<i>bhṛṃgais</i> A 334/17) st. <i>puṣpais</i>	

Alle Abweichungen, sowohl die Auslassungen von Versen, als auch die gemeinsamen Fehler der ältesten Handschriften können textkritisch als Korruptionen des Textes des PuCi angesehen werden. An keiner Stelle weist das PuMāh mehr oder einen besseren Text als der PuCi auf. Die Umstellung von Text, wodurch der Abschnitt zur Darbringung von *aparājītā* und *karavīra* innerhalb des *uttarāmnāya* vom Bereich der *kāmya*- in denjenigen der *naimittikapūjā* gerückt wird, kann auf eine alternative Auffassung zur Klassifizierung dieses Rituals zurückgehen (s. Kap. C 3.1), spricht jedoch nicht dagegen, dass das PuMāh in direkter Linie auf das PuCi zurückgeht.

Das PuMāh ist also ein Nachfolger des PuCi, in dem das vierte Kapitel des PuCi verselbständigt und kommentiert wird. Diese Auskopplung, so legt es die Handschriftenlage nahe, geschah unmittelbar nach der Kompilation des PuCi. Dass gerade das vierte Kapitel, in dem Material zu den Kaula-Traditionen präsentiert wird, Gegenstand eines eigenständigen Textes wurde, ist ein weiterer Hinweis für das besondere Interesse, das in Nepal diesem Bereich der Religiosität galt und bis heute gilt. Die Beifügung des Sanskritkommentars in den Handschriften des PuMāh kann als Operationalisierung des Textes betrachtet werden. Im Wesentlichen besteht dieser Kommentar nämlich aus den *vākyas*, den liturgischen Formeln, die bei der Darbringung der verschiedenen Blüten zu einem bestimmten Zweck gesprochen werden sollen.¹⁵⁵

154 A 334/17: *oṃ śrī gurave namaḥ || puṣpamāhātmyaṃ || atha paścimāmnāyakramaṃ*; A 335/12: *oṃ atha paścimāmnāya || puṣpamāhātmyaṃ*; A 452/40: *oṃ śrī guruve namaḥ || puṣpamāhātmyaṃ || atha paścimāmnāya*; B 269/16: *oṃ namaś caṇḍikāyai || puṣpamāhātmyaṃ || paścimāmnāyasya*; E 587/17: *[siddham] śrī gurave namaḥ || puṣpamāhātmyaṃ || atha paścimāmnāyakramaṃ*.

155 Im PuMāh werden diese Formeln *vākya*, „das zu Sprechende“, genannt. Sie ähneln *saṃkalpas*, rituellen Beschlussformeln, allerdings fehlen Angaben zu Zeit und Ort sowie Details zur Person des Verehrers (zum Grundmuster von *saṃkalpas* s. Michaels 2005). Vielleicht handelt es sich um eine durch schriftliche Notation bedingte Kurzform. Zeit- und Ortsangaben werden für *saṃkalpas* häufig mit *adyeḥa*, „hier und heute“, notiert (hier nur *adya*). Zumindest in Newar-Ritualhandbüchern wird ein *saṃkalpa* auch *vākya* genannt (z.B. Gutschow & Michaels 2008: 213, 227, 250). Dass die Nennung von Verdiensten (*puṇyaphala*) eines metrischen Textes in liturgischer Sprache in die Beschlussformel integriert wird, ist für Texte des *prayoga*-Genres gängig (vgl. A. Zotter 2010: 247–8).

	Grundtext	Liturgische Formel (vākya)
<i>paścimāmnāya</i>	<i>bhuktimuktīpradā jātī</i> (PuCi 4.6a)	<i>adya bhuktimuktīphalaprāptikāmaḥ ebhir jātīpuṣpaiḥ śrīkubjikādevīm ahaṃ pūjayiṣye</i>
<i>uttarāmnāya</i>	<i>datte caiva javāpuṣpe paṭṭavastraphalaṃ labhet brahmahatyādikaṃ pāpaṃ kṣaṇān naśyati niścitam</i> (PuCi 4.45)	<i>adya paṭṭavastrādilābhabrahmahatyātipāpa- muktikāmaḥ ebhir javāpuṣpaiḥ śrīguhyakālīkā- devīm ahaṃ pūjayiṣye</i> Zusatz: <i>śrīsiddhilakṣmyārcane 'pi tad eva phalaṃ</i>
<i>ūrdhvāmnāya</i>	<i>mandāraṃ pārijātaṃ ca vaśyasaubhāgya-dāyakam</i> (PuCi 4.70ab)	<i>adya vaśyasaubhāgyaphalaprāptikāmaḥ ebhir mandārapārijātāpuṣpaiḥ śrītripurasundaridevīm ahaṃ pūjayiṣye</i>

Tab. B 2: Liturgische Formeln im *Puṣpamāhātmya*. Sie folgen dem Grundschemata: *adya N.N.prāptikāmaḥ ebhiḥ N.N.puṣpaiḥ śrīN.N.devīm ahaṃ pūjayiṣye*.

In diesen Formeln, die einem gemeinsamen Schema folgen (s. Tab. B 2), werden die präskriptiven Zuordnungsregeln von Gottheit, Blüte und Resultat des Grundtextes für ihre Applikation aufbereitet. Auf diese Weise wird der Text jedoch nicht in seiner Gesamtheit umgesetzt, sondern nur die Regeln zur westlichen, nördlichen und aufwärts gerichteten Tradition, deren im PuCi nicht explizit genannte Göttinnen auch namentlich erwähnt werden. So sind die zu sprechenden Formeln zum *paścimāmnāya* und *ūrdhvāmnāya* an deren jeweilige Hauptgöttinnen Kubjikā und Tripurasundarī gerichtet. Die *vākyas* zum *uttarāmnāya*, der Kālī-Tradition also, sind zunächst an Guhyakālī adressiert. In einem Zusatz am Ende werden diese Formeln auch auf Siddhilakṣmī übertragen, indem es heißt, dass sich bei der Verehrung dieser Göttin die gleichen Resultate einstellen (*śrīsiddhilakṣmyārcane 'pi tad eva phalaṃ*). Damit werden für den *uttarāmnāya* die beiden Göttinnen genannt, deren Kult in Nepal bis heute mit dieser Tradition am engsten verbunden ist. Einmal mehr bestätigt das PuMāh, was zu den Kaula-Traditionen bereits mehrfach bemerkt wurde: In der nepalischen Ritualpraxis genießt das Dreiergespann Kubjikā, Kālī (in ihren Formen als Guhyakālī und Siddhilakṣmī) und Tripurasundarī besondere Prominenz.

Ein weiteres vom PuCi direkt abhängiges Werk, das schon in meiner früheren Behandlung des PuCi als dessen Nachfolger bestimmt wurde (Krause 2005: 29–30), ist der *Puṣparatnākara* (PuRat). Dessen Autor, Navamīsiṃha, hinterließ in der Geschichte Nepals viel deutlichere Spuren als der Autor des PuCi.¹⁵⁶ Er stammte aus einer seit mehreren Generationen in Kathmandu ansässigen Familie und war nicht das einzige Familienmitglied, das in den Diensten des Hofes stand.¹⁵⁷ Gemäß seiner Herkunft aus dem Wehrstand (*kṣatriya*) bekleidete er zunächst einen höheren militärischen Posten und machte sich einen Namen durch einen Feldzug nach Gorkhā im Jahre 1687 (Regmi 1965:

156 Navamīsiṃha ist in vielen historischen Dokumenten belegt. Er tritt z.B. 1698 (N.S. 818) als Zeuge in der Kupferplatte in Patan auf, die der einzige historische Beleg für den Politiker Mayāsiṃha ist (s. S. 244–248; Anhang B 1.3).

157 Zu Navamīsiṃha und dessen Familie informieren Einleitungen zu den Textausgaben des *Tantracintāmaṇi* (1997) und des *Puṣparatnākara* (1991: ka–ca).

132). Wahrscheinlich im Jahr 1696¹⁵⁸ stieg er zum ersten Ministers (*mahāmātmya/cautārā*)¹⁵⁹ am Hof von Kathmandu auf und diente dort bis zu seinem Tod 1712 unter Bhūpalendra Malla (reg. 1687–1700) und dessen im Alter von vier Jahren inthronisierten Sohn Bhāskarendra Malla (reg. 1700–14¹⁶⁰). Er genoss eine profunde Ausbildung in Sanskrit und erlangte durch sein literarisches Schaffen Berühmtheit über die Grenzen Nepals hinaus. Die *Kulamuktikallolinī* und sein bekanntestes Werk, der *Tantracintāmaṇi*, sind Bhūpalendra gewidmet, in der *Caṇḍībhaktivinodinī* findet sich keine Erwähnung eines Herrschers.¹⁶¹ Der PuRat wurde zum Zeitpunkt der Krönung von Bhāskarendra Malla 1700 verfasst.¹⁶²

Der in etwa ein halbes Jahrhundert vor dem PuRat verfasste PuCi diente Navamīsiṃha scheinbar als eine Art Skelett, das er zergliederte, mit weiterem Material umgab und zu einer neuen Komposition zusammensetzte. Die enge Beziehung zum PuCi ist nicht unmittelbar erkennbar, denn Navamīsiṃha erwähnt seinen Vorläufer an keiner Stelle. Jedoch ist der frühere Text fast gänzlich und wortwörtlich übernommen worden. Lange Textabschnitte sind dabei identisch. Die Quellenangaben sind im PuRat gebündelt worden an den Anfang des Textes gewandert.¹⁶³ Verse, die im PuCi einem komplexeren Metrum folgen, wie diejenigen, die aus der *Puṣpamālā* zitiert sind, erscheinen im PuRat in *anuṣṭubh* umgedichtet.¹⁶⁴ Auf diese Weise geht der Text des ersten Kapitels des PuCi in den ersten drei des PuRat auf. Im ersten Kapitel des PuRat werden die zur *pūjā* geig-

158 In einem bei Regmi (1966: 38) veröffentlichten *thyāsaphu* wird der Übergang des Amtes auf Navamīsiṃha mit N.S. 816 Phālguna kṛṣṇapakṣa 7 angegeben. Im Vorwort zum PuRat (1991: kha) heißt es hingegen, dass Navamīsiṃha schon im Māgha, einen Monat früher also, berufen worden war. Abweichende Daten verzeichnen die Vorwörter der Textausgabe des *Tantracintāmaṇi*. Dem Sanskritvorwort zufolge, das keine Seitennummerierung besitzt, wurde Navamīsiṃha V.S. 1750, im Jahre 1693 also *mahāmātya*. Im Nepalivorwort (*Tantracintāmaṇi* 1997: 6–10, erste Seitenzählung) wird das Jahr 1695 (V.S. 1752) genannt.

159 Zum Amt des *cautārā* als erster Minister am Hof der Mallas s. Regmi (1965: 434).

160 Nach Slussers (1998: I, 400) Liste der Könige von Kathmandu regierte Bhāskarendra bis 1722 (N.S. 842). Sie identifiziert ihn mit Mahindrasīṃha. Regmi (1965: 128–77) behandelt Mahindrasīṃha als Nachfolger Bhāskarendras. Die letzte Inschrift Bhāskarendras ist auf den Kārttika des Jahres N.S. 835 (Herbst 1714) und die erste Mahindrasīṃha zwei Monate später auf den Pauṣa des gleichen Jahres datiert (Regmi 1965: 169).

161 Bhūpalendra wird in *Tantracintāmaṇi* 1.3 genannt. Dem Vorwort des PuRat (1991: ca) zufolge wurde dieses Werk unter Bhūpalendra begonnen, und unter Bhāskara beendet. Die Widmungsverse der meines Wissens bislang unedierte *Kulamuktikallolinī* sind ebenfalls im Vorwort des PuRat (1991: ṅa) abgedruckt.

162 In PuRat 1.2ab heißt es, dass dem neuen König Bhāskarendra die Herrschaft übertragen wird (*bhāskarendramahīpāle nave rājyaṃ praśāsati*).

163 Bis auf wenige Ausnahmen nennt Navamīsiṃha alle Quellentexte des PuCi als seine eigenen und erweitert die Liste um *Śambhunityā?*, *Rudrayāmala*, *Śaktisaṅgama*, *Kālotara[tantra]*, *Meru[tantra]*, *Rahasyādīkallolinī*, *Puṣpakallolinī*, *Viṣṇudharmottara*, *Viṣṇurahasya*, *Garūḍa* (*Garūḍapurāṇa*), *Viṣṇudharma*, *Viṣṇusaṃhitā*, *Śivadharmottara* und *Agni[puṣpamālā]*. Die Referenzen *Rahasyādīkallolinī* und *Puṣpakallolinī* könnten auf das *Puṣparahasya* (s.o.) zurückgehen, das als aus einem Text namens *Rahasyakallolinī* stammend ausgewiesen ist.

164 So wird beispielsweise aus dem aus der *Puṣpamālā* als PuCi 2.93 zitierten Vers (*atha niṣiddhāni tattraiva || uktetaraṃ lohitaṃ aprāśastaṃ mandāraṃ arkoḍbhavabhāntike ca | śukletaraṃ gandhavihināṃ ugragandhaṃ ca puṣpaṃ na hitaṃ piṭṛbhyaḥ*) PuRat 5.24c–25b (*atha niṣiddhāni || uktetararaktapuṣpam arkamandārabhāntike | śukletaram aḡandhaḥ ca nogragandhaḥ praśāsate*).

neten Blüten aufgezählt.¹⁶⁵ Im zweiten geht es um Verwendungsregeln und untersagte Blüten. Das dritte Kapitel beginnt mit fünf Versen zum im PuCi nicht behandelten Gaṇeśa und entspricht in seiner anschließenden Behandlung Śivas im Wesentlichen dem PuCi. Wie der erste Teil des zweiten Kapitels des PuCi, so ist auch das vierte Kapitel des PuRat Viṣṇu gewidmet. Der Rest des Materials aus diesem Abschnitt des PuCi ist in Kapitel fünf des PuRat nachweisbar. Das sechste Kapitel des PuRat greift neben dem dritten Kapitel des PuCi auch einen großen Teil des *Puṣparahasya* auf.¹⁶⁶ Bislang entspricht der Ablauf des PuRat mit einigen wenigen Umstellungen¹⁶⁷ ziemlich genau dem des PuCi. In den letzten zwei Kapiteln des PuRat jedoch erfährt das im vierten Kapitel des PuCi vorgelegte Material zu den Kaula-Traditionen eine Restrukturierung. Im siebten Kapitel werden Dakṣiṇakālī und der *paścimāmnāya* behandelt. Lässt sich das zur westlichen Überlieferungslinie beigebrachte Material bis auf wenige Ausnahmen¹⁶⁸ in Inhalt und Ablauf auf den PuCi zurückführen, ist die Behandlung Dakṣiṇakālīs hingegen kaum wiederzuerkennen. Nicht nur, dass diese Göttin als erste in der Reihe der *āmnāya*-Gottheiten behandelt und im Kapitelkolophon dem *dakṣiṇāmnāya* zugeordnet wird,¹⁶⁹ die Darstellung ist mit 30,5 Versen auch viel ausführlicher als die im PuCi. Nur wenige Zeilen des PuCi lassen sich direkt im Text des PuRat nachweisen.¹⁷⁰ Das achte Kapitel folgt dagegen ziemlich genau dem Rest des vierten Kapitels des PuCi. Allein die Verse zu Nīlasarasvatī rücken an das Ende der Darstellung und werden im Kapitelkolophon der abwärts gerichteten Tradition, dem *adhāmnāya*, zugeordnet.¹⁷¹

165 Diese Aufzählung ist nicht alphabetisch und folgt auch sonst keiner unmittelbar erkennbaren Ordnung. Einige Versen scheinen jedoch auf denjenigen des PuCi zu basieren (z.B. *aṭarūṣasya patraṃ ca patraṃ śiṃśukacolikam || tamālasya ca patraṃ ca devapatrikasambhavam | unmattāśvetakṛṣṇaṃ ca patraṃ ca kamalasya ca || gaṅgāpatrikapatraṃ ca patraṃ kahlārakasya ca | jalakahlārikāpatraṃ patraṃ hy atra marūbakam || śatapatraṃ sadā proktaṃ gandhālaṃ bukapatrakam | patraṃ dumbarikāyās ca grāmaśiṣyās ca patrakam*, PuCi 1.79c-82 ≈ *jātichadaṃ gaṃdarikāpatraṃ unmattakasya ca | manothendranīkāpatraṃ aṭarūśadalaṃ tathā || śiṃsapācolikāpatraṃ gaṃgāvatrikapatrakam | jalakahlāri-kāpatraṃ kamalasya dalaṃ tathā || kahlālasya dalaṃ caiva devapatrikasambhavam | śatapatraṃ ca gāndhāraṃ droṇadumvarikādalaṃ || grāmaśiṣyāpalāsāṃ ca kṛṣṇonmattatasya patrakam*, PuRat 1.69-72b, möglicherweise nachlässig ediert).

166 PuRat 6.5-16b ≈ *Puṣparahasya* 2-13b.

167 Unter anderem wandern die in PuCi 3.17c-25 zitierten allgemeinen Festlegungen zu Blütengirlanden nach vorn und werden im PuRat schon als 2.5-13b, im Zusammenhang mit generellen Verwendungsregeln also, wiedergegeben.

168 In einem einleitenden Halbvers wird die Göttin genannt (*kubjidevārcanaṃ puṣpaṃ dhusturatulaśiṣu ca* PuRat 7.31cd), ein weiterer Halbvers leitet von vorgeschriebenen zu untersagten Blüten über (*etāḥ puṣpaprasiddhāḥ syur niśiddhā puṣpakathyate* [sic!] PuRat 7.45ab).

169 Der Kapitelkolophon lautet: *iti śrīpuṣparatnākare dakṣiṇāmnāye puṣpavivaraṇaṃ nāma saptamaḥ paṭalaḥ*. Da der *paścimāmnāya* explizit im Text des Kapitels genannt wird, muss sich die Zuweisung der südlichen Überlieferungslinie auf Dakṣiṇakālī beziehen.

170 Es bestehen nur wenige direkte Parallelen: PuCi 4.58ab ≈ PuRat 7.22cd, PuCi 4.59cd ≈ PuRat 7.24cd, PuCi 4.60cd ≈ PuRat 7.23cd.

171 Die verderbte Lesung *jaṃtarojādha āmnāyapuṣpavivaraṇaṃ* im Kapitelkolophon der Textausgabe (*iti śrīpuṣparatnākare jaṃtarojādha āmnāyapuṣpavivaraṇaṃ nāma aṣṭamaḥ paṭalaḥ*) kann auf *uttarorddhvādha āmnāye puṣpavivaraṇaṃ* zurückgehen. In der wahrscheinlich ältesten erhaltenen Handschrift (NGMPP C 69/2) fehlt das letzte Blatt. Die anderen Manuskripte aber lesen: *uttarorddhvādha* (A 1376/30 : *uttarojādha* D 16/03 : *atarojādha* A 452/41 : *jatarojādha* B 134/13, A 1308/02) *āmnāye puṣpavivaraṇaṃ*. Die Korruption ist wahrscheinlich den Schwierigkeiten geschuldet, die Nagari-schreiber bei der Wiedergabe der Newari-*aḥṣaras* für *u-* und *-rdhva-* haben.

Obwohl der PuCi nicht genannt wird, kann der PuRat als eine literarische Reaktion auf seinen Vorgänger aufgefasst werden, mit der Navamīsiṃha diesen zu übertreffen suchte. So bildete der PuCi nicht nur das textliche Grundgerüst des PuRat und bot Orientierung für die Textstruktur, sondern scheint Navamīsiṃha auch darüber hinaus inspiriert zu haben: Aus vier Kapiteln werden acht und aus einem °*cintāmaṇi*, einem Wunschjuwel, wird ein °*ratnākara*, eine Juwelenmine. Der PuRat griff jedoch nicht nur auf den PuCi, sondern auch auf das *Puṣparahasya* und vielleicht auch auf andere Blüten-texte zurück. Eine detaillierte Untersuchung dieser Zusammenhänge, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden kann, müsste in jedem Fall die neun in Nepal überlieferten Handschriften des PuRat¹⁷² berücksichtigen. Die bisherigen Ergebnisse des Vergleichs zwischen PuCi und PuRat sind in Tab. B 3 zusammengefasst.

	<i>Puṣpacintāmaṇi</i>	<i>Puṣparatnākara</i>
Autor	Māyāsiṃha	Navamīsiṃha
Herrscher	Pratāpa Malla	Bhāskara Malla
Entstehung	1641–51, Kathmandu	1700, Kathmandu
Aufbau	<ol style="list-style-type: none"> 1. Allgemeines (1.1–16b) Śiva (1.16c–141) 2. Viṣṇu (2.1–65) Sonne (2.66–88b) Planeten (2.88c–90) Ahnenverehrung (2.91–93) 3. Durgā 4. <i>paścimāmnāya</i> (4.1–16) <i>uttarāmnāya</i> (4.17–51) Dakṣiṇakālī (4.52–62b) Nīlasarasvatī (4.62c–69) <i>ūrdhvāmnāya</i> (4.70–95) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Allgemeines: Quellen, Blüten 2. Allgemeines: Verwendungsregeln untersagte Blüten 3. Gaṇeśa (3.1–4) Śiva (3.5–120) 4. Viṣṇu 5. Sonne (5.1–18) Planeten (5.19–21b) Ahnenverehrung (5.21c–26) 6. Bhavānī (6.1–23b) Durgā (6.23c–55) Gāyatrī (6.56–58b) Sarasvatī (6.58c–61) 7. Dakṣiṇakālī (7.1–31b) <i>paścimāmnāya</i> (7.31c–48) 8. <i>uttarāmnāya</i> (8.1–31) <i>ūrdhvāmnāya</i> (8.32–55) Nīlasarasvatī (8.56–64)

Tab. B 3: Vergleich von *Puṣpacintāmaṇi* und *Puṣparatnākara*

172 Neben den vom NGMPP unter dem Titel *Puṣparatnākara* verfilmten sechs Handschriften (NGMPP A 452/41, B 134/13, C 69/2, D 16/3, E 409/11, E 1021/10) konnten durch die Arbeit mit den Handschriften anderer Blütentexten weitere Manuskripte, die unter abweichendem Titel katalogisiert wurden, identifiziert werden, im Einzelnen die vollständige Handschrift A 1308/2 (verfilmt als *Puṣpavivarāṇa*) und die fragmentarischen Handschriften A 1376/30 (verfilmt als *Puṣpavivarāṇa*) und A 1388/31 (verfilmt als *Puṣpanirṇaya*).

Neben nachhaltigen Spuren, die der PuCi in der nepalischen Texttradition zu Blüten hinterließ, floss er auch in die Darstellungen zur Verwendung von Blüten umfangreicherer Kompendien aus Nepal ein. Solche Übernahmen späterer Autoren konnten stillschweigend erfolgen. So verwendete Navamīsiṃha Material aus dem PuCi auch in seinem bekanntesten Werk, dem *Tantracintāmaṇi* (1997: 333–40). Das tantrische Kompendium von König Pratāpasīṃha Śāha *Puraścaryārṇava* (s.o. Fn. 115) nimmt in seinem Abschnitt zu Blüten (*Puraścaryārṇava* 1985: 232–9), der wie eine Zusammenstellung dessen anmutet, was im TBhS, im PuCi und wenigen anderen Quellen zu diesem Thema gesagt wird, in einem Kommentar sogar direkten Bezug auf den PuCi.¹⁷³

Die Betrachtung des PuCi im Kreise seiner genetischen oder zumindest thematischen Verwandten erweist sich als überaus fruchtbar. Es lässt sich eine kontinuierliche nepalische Texttradition zu *pūjā*-Blüten feststellen. Dabei stammen die frühesten datierten Manuskripte mit den Abschriften aus den Jahren 1651 und 1652 vom PuCi selbst. Im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert kommt es zu einer regelrechten Inflation des Themas in Nepal. Viele Blütentexte existieren parallel und werden häufig kopiert. Ständig entstehen neue Texte und Überlieferungsformen. Zu Sanskrittexten treten regionalsprachliche Übersetzungen, in Listen und Glossaren werden Pflanzennamen gesammelt. Besonderes Interesse gilt dabei den Regeln, die die Verehrung der *āmnāya*-Gottheiten betreffen. Die vom NGMPP erfassten datierten Abschriften von Texten reichen bis 1931 und damit fast bis in die Jetztzeit. Dass das Interesse in Nepal weiter besteht, zeigen Arbeiten wie Regmis *Patram puṣpam* (1983) oder Majupuria und Joshis *Religious and Useful Plants of Nepal & India* (1989), die dem rituellen Gebrauch von Pflanzen in ihren Büchern viel Platz einräumen. Listen von Pflanzen und rituelle Zuordnungen finden sich auch in rezenten nepalischen Handbüchern zur *pūjā* und zum rituellen Routineprogramm (*nityakarman*).¹⁷⁴

Unabhängig von der Frage, ob der PuCi der älteste nepalische Vertreter seiner Textgattung ist oder ob es nur ein überlieferungstechnischer Zufall ist, dass die ältesten datierten Handschriften von diesem Text stammen, kann die Stellung des PuCi und seine textliche Entwicklung als paradigmatisch für die gesamte Tradition gelten. Ein Text, der ursprünglich auf Sanskrit verfasst ist und seinerseits von Vorlagen abhängt, dient als Quelle für spätere Werke der Gattung und wird innerhalb der eigenen Überlieferung mit einer Übertragung ins Newari versehen. Diese Übertragung ihrerseits verselbständigt sich in Gänze, fließt jedoch auch in Listen und Glossare ein.

Hatte sich bei der Beschäftigung mit dem Kompilator des PuCi schon gezeigt, dass die Person des Verfassers nicht wichtig für die Übertragung eines Textes ist, zeigt sich nun auch, dass viel wichtiger als die getreue Überlieferung eines einzelnen Textes, die Tradierung der vermittelten Inhalte ist. Dabei können Einzelwerke stillschweigend spä-

173 Als Kommentar zu demjenigen Vers, der im PuCi (4.95) die Darstellung zu *pūjā*-Blüten im *ūrdhvāmnāya* beschließt, heißt es: *viphaleti kvacit pāṭhas tatrāpy akārapraśeṣāt saphalety arthaḥ parvavasyati | brahmaviṣṇuvivasvatām iti puṣpacintāmaṇikṛllikhitapāṭhaḥ prāmādikah | viṣṇupūjāyām tulasīṣeḍhasya svapne 'py aśrutatvāt* (*Puraścaryārṇava* 1985: 237_{9–11}).

174 Beispiele: Bhaṭṭarāi 2003: 93; Duṅgānā 1982: 26; E. Upādhyāya 1991: 74–5; G. Upādhyāya 2004: 28–30.

teren Texten einverleibt werden, wie der PuCi in PuRat. Die Abhängigkeit von früheren Kompilationen kann dabei viel stärker und die Referenzialität auf die Quellen viel geringer als im PuCi sein. Ein intensiverer Vergleich der nepalischen Blütentexte könnte weitere Abhängigkeiten zwischen ihnen und ihre engen Verflechtungen untereinander aufzeigen.

Teil C

Deutung

Nachdem die historischen Bedingungen für die Entstehung des PuCi und sein Herstellungsprozess erläutert wurden, soll nun gezeigt werden, wie sich der Inhalt des Textes erfassen und verstehen lässt. Die vom Autor gewählte literarische Form bedingt den Aussagehorizont des Werkes. Als Ausgangsbasis für Fragen an den Inhalt des PuCi und seine Deutungen wird daher zunächst vom Charakter des Textes zu sprechen sein. Drei grundlegende Züge verdienen dabei besondere Berücksichtigung: Der Text ist präskriptiv, hoch spezialisiert und enzyklopädisch.

Der PuCi ist kein Text der beschreibt, sondern vorschreibt. Diese Vorschriften sind nicht aus der Praxis abgeleitet, sondern in Form von Zitaten aus der schriftlichen Tradition kompiliert. Sogar bei Kommentaren handelt es sich, wie in Kapitel B 2.2 gezeigt, zum großen Teil um stillschweigende Übernahmen aus früheren Kompendien, nicht um eigene Erläuterungen des Autors. Die Regeln zur Verwendung von Blüten bei der *pūjā* werden nur referiert, nicht für ihre Anwendung im Ritual operationalisiert.¹ Der Text ist keine *Paddhati*, die für die Anwendung (*prayoga*) geschrieben ist, sondern ein *Nibandha*, somit zur *Śāstra*-Literatur zu rechnen. Pollock hat allgemeine Merkmale des *Śāstra*, „according to the standard definition, a verbal codification of rules“ (1985: 501), herausgearbeitet. *Śāstra*, die Theorie, geht nach Meinung der Gelehrten der Praxis (*prayoga*) voraus und steuert diese.² Das in den *Śāstras*, den Lehrtexten, tradierte Wissen wird als präexistent und ewig aufgefasst. Nur der zeitlich zurück oder hierarchisch nach oben gewandte Bezug auf frühere, zumeist offenbarte Autoritäten produziert gültige normative Formulierungen. „Discovery and innovation“ werden in dieser Ideologie zu „renovation and recovery“ (ebd.: 515). Oder, wie Derrett schreibt: „no scholar [...] could expect his compositions to have any effect [...] unless he related the wisdom of ages in a contemporary guise. His name would add nothing to its value, which lay in its being accepted and transmitted as a true statement of transcendental verities“ (1973: 3). In „an attempt at an exhaustive classification of human cultural practices“ (Pollock 1985: 502) konnte so ziemlich jede menschliche Aktivität, jeder Aspekt kulturellen Wissens von der präskriptiven Literatur der *Śāstras* erfasst werden.

Der PuCi ist ein *Śāstra*, in dem hoch spezialisiertes Ritualwissen kodifiziert ist. Der Text referiert aus autoritativen Quellen Normen, welche die Verwendung von Blüten als Gabe, als *upacāra*,³ bei der *pūjā* regeln. Dabei gibt es Regeln, die Blüten allgemein betreffen und Regeln, in denen Gottheiten spezielle Blüten zugeordnet werden. Der Kontext, in dem die Regeln stehen, ist weitgehend abwesend. Er wird vorausgesetzt und muss mitgedacht werden, um die Regeln einordnen zu können. Der Kompilator löste diese Regeln, wie in Kapitel B 2.2 nachgewiesen, zuallermeist aus Passagen seiner Quellentexte, wo diese, wenn nicht in ein komplettes *pūjā*-Programm, so doch in den weiteren

1 Eine kurze Klassifikation von Textquellen zur *pūjā* liefert Bühnemann (1988: 31f.), derzufolge normative Texte zum Ritual meist entweder referentiell oder operational sind. Bei Texten wie der *Durgābhaktitarāṅginī*, die „unlike other digests, [...] treats of both the *pramāṇa* and the *prayoga* aspect of ritual“ (Ganguly 1972: 98), scheint es sich um Ausnahmen zu handeln.

2 Beispielsweise findet sich im *Kāmasūtra* eine Diskussion zum Verhältnis von *śāstra* und *prayoga*. Dabei heißt es, *śāstra* gehe *prayoga* voraus (*prayogasya ca śāstrapūrvakatvāt iti vātsyāyanaḥ*, 1.3.4) und *śāstra* allein sei, auch wenn es weit davon entfernt sei, die Basis von *prayoga* (*prayogasya dūrastham api śāstram eva hetuḥ*, 1.3.6); vgl. Pollock 1985: 507.

3 Zu anderen Verwendungsarten von Blüten in der *pūjā* s. Einleitung; zum Wort *upacāra* s. Tripathi (2004: 310).

Kontext einer Reihe von *upacāras* eingebettet sind. Der Kontext der Regeln liegt außerhalb des Fokus des Autors.⁴ Daher geht aus dem PuCi nicht hervor, dass vor dem *upacāra* Blüte (*puṣpa*) meist die Darbringung von Duftstoff (*gandha*) steht und sich das *upacāra* Räucherwerk (*dhūpa*) anschließt, oder dass die Kernhandlung der *pūjā*, das Darbringen der *upacāras*, in vorbereitende und abschließende rituelle Handlungen eingebettet ist. Der Text berührt ebenso nicht die Frage, von welchen Handlungen das Geben der Blüten begleitet wird. Für gewöhnlich ist, wie aus anderen Texten zu entnehmen, eine liturgische Formel (*mantra*, *vākya*) zu sprechen, die nach Gottheiten, Anlass und Tradition variiert.⁵ Ebenso können verschiedene Handhaltungen (*mudrā*) vorgeschrieben sein.⁶ Der Verfasser nimmt damit fast nichts in seine Kompilation auf, was über sein eigentliches Anliegen, das Referieren von Regeln für die Anwendung von Blüten, hinausgeht. Eine solche Spezialisierung war dem Autor nur möglich, weil er auf genügend Material zugreifen konnte, das thematisch gefächert und trotzdem formal vergleichbar war. Dadurch entstand ein Text, der konsequent auf die Gestaltungsmöglichkeiten für einen einzigen gegenständlichen Aspekt des Rituals *pūjā*, die Darbringung *puṣpa*, fokussiert ist, sozusagen eine präskriptive Materialkunde der Blüte (*puṣpa*) liefert.

Der PuCi verfährt dabei enzyklopädisch. Das heißt, spezielle und allgemeine Regeln werden mit Verweisen auf Autoritäten akkumuliert und aufgelistet. Sie werden zwar inhaltlich in eine Reihenfolge gebracht (s. Kap. B 2.1), jedoch nicht durch Metaregeln in Beziehung zueinander gesetzt. Auch eine moderierende Stimme des Kommentators, der Erklärungen zum Zusammenhang der Regeln, zu ihrer Wichtigkeit oder Gültigkeit abgeben könnte, sucht man im Großen und Ganzen vergebens.⁷ Der PuCi gehört damit zu denjenigen Nibandhas, wo „primary sources told their own tale on their own ways“ (Derrett 1973: 52), nicht zu den von Derrett (ebd.) davon unterschiedenen, wo sich Verfasser autoritativer Zitate bedienen, um die eigene Argumentation zu illustrieren und zu untermauern. Wie die praktische Umgebung und der Zusammenhang zwischen den Regeln, so wird im PuCi auch ihr theoretischer Hintergrund nicht thematisiert. Während die Ausblendung des weiteren Kontextes, wie erläutert, auf die Spezialisierung des Textes zurückzuführen ist und der Verzicht auf Verknüpfung der Regeln als Stilmerkmal des Textes betrachtet werden kann, handelt es sich bei der Abwesenheit von theoretischen Begründungen für die Regeln um einen allgemeinen Charakterzug der Nibandhas, denn „Begründungen werden [...] sehr oft nicht ausgesprochen, nicht gegeben, und manchmal ist man sich nicht so sicher, ob die Autoren der Kompendien sie kannten. Jedenfalls geben sie sich keine Mühe, ihre Leser zu überzeugen: sie schreiben vor“ (Kölver 2003: 123).

4 Eine Sonderstellung nimmt darin PuCi 4.47–50 ein, wo ungewöhnlich konkrete Handlungsanweisungen für ein Ritual gegeben werden. Dieses Ritual wird unten in Kap. 3.1 gesondert behandelt.

5 Zu Beispielen für *mantras* s. Bhaṭṭarāi 2003: 42–4, 88; Bühnemann 1988: 162; Duda 2005: 116–7; Tripathi 2004: 324; G. Upādhyāya 2004: 86. Im *Puṣpamāhātmya* [I] sind die im vierten Kapitel des PuCi verzeichneten Zuordnungsregeln mechanisch in liturgische Formeln umgewandelt worden (s. Tab. B 2).

6 *Puṣpasāra* schreibt die *jñānamudrā* vor (*jñānamudrāsamāyuktaṃ puṣpaṃ niḥkṣepaṇaṃ caret*; NGMPP H 340/2 Fol. 3a.), Tripathi (2004: 324) beschreibt eine *puṣpamudrā*. Nach Miśra & Miśra (2004: 113) ist die Blüte mit Mittelfinger und Daumen, nach dem *Kālikāpurāna* (zitiert in Bühnemann 1988: 162) mit Mittel- und Ringfinger, nach dem *Tantracintāmaṇi* (17.486–488b) mit Daumen und Zeigefinger zu ergreifen.

7 Einzig zur Frage der Beschaffung von Blüten äußert sich der Kompilator vermittelnd (s. S. 297).

Wie also lassen sich die im PuCi gesammelten und ohne Kontext präsentierten Vorschriften verständlich machen? Sind die getroffenen Zuordnungen von Blüten und Gottheiten willkürlich oder kann man das Regelwerk als stringentes System auffassen? Welche Widersprüche und Ungereimtheiten treten auf? Aus welchen Kontexten heraus lassen sich die Regeln verstehen? In welchem Verhältnis steht der Text zur praktischen Anwendung? Zur Beantwortung dieser Fragen wird der Text einer schrittweisen Analyse unterzogen. Zunächst wird das Regelwerk erschlossen. Dabei werden allgemeine (Kap. C 1) von speziellen Regeln (Kap. C 2) unterschieden. Dann werden diejenigen Teile des Textes erörtert, die sich nicht oder nur bedingt in dieses System einordnen lassen (Kap. C 3). Der Rezeption des PuCi in seiner Übertragung ins Newari und einem möglichen Zusammenhang mit der *pūjā*-Praxis geht Kapitel C 4 nach.

1 Allgemeine Regeln

Die im Text zu findenden allgemeinen Vorschriften legen fest, was eine Blüte als Gabe in der *pūjā* qualifiziert bzw. disqualifiziert. Vorbereitung und Behandlung wohl jeglicher Opfermaterie ist reguliert (Seiwert 1998: 275). In der Sanskritliteratur verschiedener Ritualtraditionen finden sich zahlreiche Angaben dazu, wie mit Opfermaterial (*dravya*)⁸ zu verfahren sei. Um nur einige Beispiele zu nennen: Butterschmalz (*ghṛta*) ist vor dem Gebrauch im vedischen Feuerritual mit speziellen Gerätschaften zu reinigen (Gonda 1980: 176), ein Tier bekommt Wasser zu trinken, um es für das Opfer geeignet zu machen (ebd.: 125). Vorschriften zum Umgang mit Opfermaterial lassen sich zusammenfassend zweifellos auf die einfache Formel, „all material should be in perfect condition and unspoilt“ (Bühnemann 1988: 66) bringen. Die genauere Beschäftigung mit dem allgemeinen Teil des Regelwerks des PuCi erlaubt jedoch auch spezifischere Aussagen zum Konzept, bzw. den Konzepten brahmanischer Gelehrter von Ritualblüten. In nicht unwesentlichem Umfang enthält der Text Festlegungen zur Beschaffenheit und zum Zustand von Blüten, zu Umständen, unter denen Blüten als verunreinigt und damit als unbrauchbar gelten, zur Beschaffung von Blüten und zum weiteren Umgang mit ihnen.

Der Duft ist die am häufigsten genannte Eigenschaft von Blüten. Eine Blüte soll gut riechen soll (PuCi 1.29c, 2.32a, 4.5d). Sie soll nicht ohne Geruch (PuCi 1.130c; 2.85c, 93c; 4.77a) sein, aber auch keinen zu starken Geruch verströmen (+1.128b, 1.130c; 2.93cd; 4.77a). Der Wohlgeruch der Blüten ist ein so wichtiges Merkmal, dass sein Vorhandensein ausreicht, eine Blüte zu einer geeigneten Gabe zu machen (PuCi 1.29c, 59a, 92b; 2.32a, 63a; 3.10a, 16c; 4.5d, 53c, 68c). Wie ich andernorts erläutert habe (A. Zotter in *Druck* b), lassen sich in der Sanskritliteratur verschiedenen Assoziationen und Rollen von Blütenduft in der *pūjā* feststellen. An Blüten zu riechen, kommt dem Konsum gleich. Deshalb soll eine Blüte, an der gerochen wurde, nicht dargebracht werden.⁹ Sie fällt in die später zu erläuternde Kategorie von *nirmālya*. Die Götter erfreuen sich am Duft der Blüten. Blütenduft wird einerseits mit Reinheit und Reinigung und andererseits mit sinnlicher Erregung verbunden. Diese Motive sind aber nicht exklusiv mit dem Duft der Blüten verbunden, denn Duft ist nicht alles, was von Blüten gefordert wird. Auch die optische Erscheinung spielt eine Rolle. So heißt es im PuCi gelegentlich, Blüten sollen hübsch (*śobhana*, 1.9c; *manorama*, 4.52b) sein, sollen Farbe (2.33cd, 2.80d) und Nektar (2.33cd) besitzen. In PuCi 2.39a ist davon die Rede, dass Viṣṇu ein Blütenopfer ansieht. Daneben werden einige andere allgemeine physische Merkmale der Blüten im PuCi genannt. Blüten sollen ohne Dornen (PuCi 1.127c) sein und nicht weniger als drei Blätter haben (1.134a). Obwohl sich dies kaum in den allgemeinen Regeln niederschlägt,

8 Seiwerts Definition des Opfers, in welcher in engerem Sinne Opfer als „religiöse Handlung, die in der rituellen Entäußerung eines materiellen Objekts besteht“ (1998: 269) charakterisiert wird, bezeichne ich im folgenden Blüten ebenso wie die anderen Darbringungen (*upacāra*) in der *pūjā* als Opfermaterial. Auch im Sanskrit wird der Begriff *dravya* für Opfermaterial allgemein angewandt und *pūjā* als ein Opfer (*yāga*) definiert, das im Entäußern (*tyāga*) von *dravya* an eine Gottheit besteht (*pūjānāma devatoddeśena dravyatyāgātmakatvāt yāga eva, Pūjāprakāśa* 1913: 1).

9 *ghṛtvā nivedya deveśi nara narakam āpnuyāt, Śāktānandatarāṅginī* 14.49cd; vgl. PuRat 2.37a; Nityotsava 168: 30. Dem *Pūjāpankajabhāskara* (1997: 32) zufolge soll an *upacāras* allgemein nicht gerochen werden.

werden Blüten, wie anhand der speziellen Regeln im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird, hinsichtlich ihres Aussehens sehr viel stärker differenziert als mit Hinblick auf den Geruch. Vorlieben oder Abneigungen der Götter lassen sich eher an optischen als an olfaktorischen Qualitäten festmachen. Einzig in PuCi 4.94cd heißt es, dass die Göttin Sundarī durch den Geruch von *tulasī* zornig wird.

Eine Blüte soll nur in voll erblühtem Zustand dargebracht werden. Sowohl Knospen, also unreife Blüten (PuCi 1.132c, 2.73c, 3.44a), als auch welke (*mlāna*, 1.131a; *śrīṇa*, 3.45d) oder vertrocknete (*śuṣka*, 2.62a) werden ausgeschlossen. Sobald sie über Nacht gestanden haben ([*rātri*]paryuṣita, PuCi 1.17c, 128b, 132a; 2.62c; 3.1c, 45d; 4.91c), gelten Blüten als verdorben. Regeln, in denen besondere Tageszeiten festgelegt sind, stellen ebenfalls sicher, dass Blüten beim Darbringen voll entfaltet sind. Blüten, die sich abends oder nachts öffnen, nämlich die des Stechapfel (*kanaka*) und des *kadamba*, sollen entsprechend nachts dargebracht werden, die Jasminart *mallikā* zur Mitternacht (PuCi 1.86c–87b, 2.83c–84b, 3.41).¹⁰ Die Blumen sollen nicht nur in voller Blüte stehen, sondern auch nur in ihrer natürlichen Blütezeit verwendet werden. Künstlich zur Blüte gebrachte Blüten (*krtrimavikāsita*, PuCi +1.134b), künstlich gereifte Früchte, oder solche, die zur falschen Zeit reif werden, sind für die Verehrung von Göttern untersagt (3.44c–45b).¹¹ Positiv formuliert liest man von der Eignung saisonaler Blüten (*rtukālobbhava*, PuCi 3.2c).¹² Darüberhinaus wird im Newari die Aussage, man solle Blüten je nach Verfügbarkeit (*yathālābham*) darbringen, explizit zeitlich ausgelegt.¹³

Entspricht eine Blüte in natürlichen Eigenschaften und Zustand den generellen Anforderungen, soll sie nicht mit Unreinem in Kontakt kommen. Es dürfen keine Blüten verwendet werden, die auf die Erde gefallen (PuCi +1.128b, 128d, 131c, 133b; 3.46a) oder verschmutzt sind (1.131c; 4.15c). Wenn sie einen Sitzplatz (PuCi +1.128b, 128c) oder unreine Körperteile berührt (1.133d) haben, von Insekten und Würmern befallen oder mit Haaren behaftet sind (1.17d, 131d; 2.73a; 3.1d, 44c, 45c; 4.15d, 16a, 78d, 79a), sind sie ebenfalls verunreinigt und auszusondern. Das gleiche gilt für mechanisch zerstörte (PuCi 1.17c, 132d; 3.1c). Als Oberbegriff für Blüten, deren Reinheit beeinträchtigt ist, wird der Begriff *upahata* verwendet (PuCi 1.127d, +128b; 2.73b; 3.46b).

Regeln zur Beschaffung von Blüten, werden im PuCi nicht nur genannt, sondern zwischen den Versen PuCi 1.17–20 sogar in Ansätzen diskutiert. Blüten sollen am besten selbst gezüchtet werden, also aus dem eigenen Garten stammen (PuCi 1.11–12, 17c; 3.2a). Die Ansicht einiger Autoren, welche die Verwendung von Blüten aus fremden

10 Die Übertragung ins Newari ergänzt entsprechende allgemeine Formulierungen; zu PuCi 1.86cd: „Blüten, die erblühen, nachdem das Tageslicht verloschen ist, sind nachts zu opfern“ (*nebhāla visenali hoo svāna cānhasa chāya*) und zu 3.41: „Alle Blüten, die in der (Abend)dämmerung erblühen, sind nachts zu opfern“ (*saṃdhyākālasa hoko svāna cānhasa chāya*).

11 In der Traumdeutung gelten zur Unzeit entstandene (*akārajāta*) Blüten und Früchte als schlechte Omina (*Svapnacintāmaṇi* 2.59).

12 Dem ĀC zufolge wird diese Formulierung dazu eingesetzt, um ein Verbot für Blüten auszusprechen, die außerhalb ihrer normalen Jahreszeit blühen, beispielsweise aufgrund von *dohada*, dem Verlangen eines Baumes nach weiblicher Berührung (*rtukālobbhavair iti viśeṣaṇam anāvartava-dohadādi-janita-puṣpaniṣedhārtham*, ĀC 1983: 147₇₋₈). Zu *dohada* s. S. 343.

13 PuCi 1.65a: „...welche dieser Blüten es zur jeweiligen [Jahres]zeit gibt“ (*thvate svānasa gvavelasa gvagula svāna data*); 2.27c: „...welche dieser Blüten man zur jeweiligen [Jahres]zeit bekommt“ (*thvate svānasa gvavelasa gvaguli lāta*); 2.31d: „Blüten je nach [Jahres]zeit“ (*svāna samayetina*).

Gärten untersagt (PuCi 1.18c–19b), wird eingeschränkt. Bei Nichtverfügbarkeit eigener Blüten stellt nach der auf autoritative Zitate gestützten Meinung des Kompilators auch Diebstahl kein Vergehen dar (PuCi +1.19b bis 20b). Kauf wird in diesem Zusammenhang als weitere zulässige Form des Erwerbs genannt. Diese Auffassung findet in der Erwähnung des Girlandenmachers (*mālākāra*), dessen traditionelle Profession der Blütenhandel ist, indirekt Bestätigung (PuCi +1.141). Im Text ist jedoch auch die gegensätzliche Meinung belegt, nämlich, dass das Darbieten einer gekauften Blüte nutzlos sei (PuCi 1.130d), ohne dass dieser Widerspruch wie in anderen Nibandhas¹⁴ vermittelt werden würde. Der Erwerb durch Betteln oder Bitten wird dagegen widerspruchsfrei abgelehnt (PuCi 1.20cd, 2.62d).

In Anbetracht der zentralen Bedeutung, die der Wahrung von Reinheit der *pūjā*-Gaben zukommt, könnten auch diese Regeln zum Erwerb darauf zielen, das Risiko ritueller Verunreinigung zu minimieren. Die Vermeidung von Kontakt mit Unreinem lässt sich bei Blüten, die aus dem eigenen Garten stammen, am besten sicherstellen und prüfen. Zudem entsprechen diese den Anforderungen, die in den Śāstras an eine Gabe (*deya*) allgemein gestellt werden. Nur unbestreitbares Eigentum soll als Gabe veräußert werden (HDh 2: 849f.). Was erworben wurde, indem jemandem Leid oder Verlust zugefügt wurde, wird ausgeschlossen (HDh 2: 847). Demgegenüber haben die anderen Formen des Erwerbs von Blüten Schwächen. Bei gestohlenen Blüten lässt sich zwar die Reinheit der Blüten vom Pflücken bis zum Darbringen sicherstellen, sie sind jedoch nicht redlich erworben. Obgleich rechtmäßig erworben, könnten gekaufte Blüten deshalb suspekt sein, weil sie durch fremde Hände gegangen und damit potentiell verunreinigt sind. Erbettelte Blüten, die in jedem Fall als *pūjā*-Gaben ausgeschlossen werden, müssen vor diesem Hintergrund als möglicherweise verunreinigt, sowie als unredlich erworben gelten. Außerdem sind sie bereits gegeben worden.

Nicht nur, woher *pūjā*-Blüten stammen dürfen, sondern auch, wie sie bis zum eigentlichen Darbringen zu behandeln sind, unterliegt Beschränkungen. Die im PuCi (+1.128b, 1.129c, 2.62c) mehrfach erwähnte und mit Hinblick auf brahmanische Reinheitsvorstellungen wenig plausible Regel, dass Blüten nicht nach dem Baden geschnitten werden dürfen, regte andere Autoren zu Erklärungen an. Konsens der Gelehrten ist, dass sich diese Aussage auf das mittägliche Bad bezöge.¹⁵ Die *Śāktānandatarāṅginī* zitiert in diesem Zusammenhang die Vorschrift, dass Blüten morgens nach den Reinigungen zu sammeln sind, *Nityakarmapūjāprakāśa* ein Verbot für das Schneiden von *tulasī* vor dem morgendlichen Bad.¹⁶ Wie nicht nur diese Diskussion zeigt, suchen *nibandhakāras* eher, Widersprüche durch, manchmal recht eigenwillig anmutende, Erklärungen zu harmonisieren oder in ihrem Anwendungsbereich einzuschränken, als dass sie Überliefertes verschweigen oder seinen Wahrheitsgehalt gar anzweifeln. Der Verfasser des PuCi nimmt die Regel sogar völlig unkommentiert auf. Andere Festlegungen zur Ernte der Blüten

14 Im *Nityotsava* (1948: 168₁₉₋₂₁) wird das Kaufverbot nur auf die *nityapūjā* und nur auf Brahmanen bezogen. Der Autor des *Dharmasindhu* (1986: 269) gibt hingegen der Meinung den Vorzug, die den Kauf erlaubt.

15 *madhyāhnasnānaviśayam evaitat prātaḥ snānāntaram dviṭīye dinabhāge puṣpāvacyasya dakṣeṇa vihita-tvāt*, ĀC 1983: 138₁₋₂; vgl. Miśra & Miśra 2004: 107, Fn. 2; *Śāktānandatarāṅginī* 14.76–78.

16 *prātaḥ snānādikaṃ kṛtvā puṣpāny api samāharet | tatpuṣpair arcayan devīm sa pāpair mucyate kṣaṇāt, Śāktānandatarāṅginī* 14.78; *asnātvā tulasīm chitvā devatāpitṛkarmani | tat sarvaṃ niṣphalaṃ yāti pañcagavyena śuddhyati*, Miśra & Miśra 2004: 107, Fn. 2 ga.

werden im PuCi selbst nicht gemacht. Gelegentlich, besonders in jüngeren Texten zur *pūjā*, findet man Handlungsanweisungen zum Pflücken und *mantras* die dabei zu sprechen sind.¹⁷ Für spezielle Blüten, wie *tulasī* oder *bilva*, werden Zeiten genannt, zu denen man sie nicht schneiden darf.¹⁸ Wie zum Pflücken, so gibt es auch zum Transport von Blüten Restriktionen. In PuCi 1.133c heißt es, Blüten sollen nicht in Kleidungsstücke gewickelt werden. Während man Blüten trägt, soll man nicht grüßen (PuCi +1.128b). Nach Ansicht anderer Texte soll man sie nicht in der linken Hand, nicht in der bloßen Hand, nicht in ein *arka*-Blatt oder das des Rhizinus (*eraṇḍa*) gewickelt transportieren.¹⁹ Vor dem Darbringen sollen die Blüten durch Sprenkeln mit Wasser geweiht (*prokṣita*, PuCi 1.17d, 69c; 3.1), nicht jedoch unter Wasser getaucht oder gewaschen werden (+1.128b, 1.128c). Sie sollen nicht mit dem Gesicht nach unten dargebracht werden, sondern so, wie sie wachsen (PuCi 1.85–86b). Pragmatischerweise ist das Darbringen einer Handvoll Blüten (*puṣpāñjali*) von dieser Regel ausgenommen (PuCi 1.86ab).

Wie einleitend erwähnt, werden im PuCi keine weiteren Handlungsanweisungen zum Moment des Darbringens gemacht. Aus einigen Regeln im vierten Kapitel kann man schließen, dass Blüten mit einem *mantra* entäußert werden.²⁰ Der Autor des PuCi schenkt diesem Aspekt im allgemeinen Teil des Regelwerks jedoch keine Beachtung, denn, wie oben erwähnt, lagen Erläuterungen zur Ritualhandlung selbst außerhalb seines Fokus. Außerdem könnte dem Kompilator einfach kein Material zu diesem Thema vorgelegen haben.

Ist eine Blüte dargebracht, darf sie nicht noch einmal verwendet werden (PuCi 1.131a). Sie gilt als konsumiert, wird *nirmālya* oder *ucchiṣṭa* genannt (PuCi 4.92ab). *Ucchiṣṭa*, „das Übriggebliebene“, ist ein Begriff, der im engeren Sinne Speisereste bezeichnet. Diese gelten als in hohem Maße verunreinigt und verunreinigend und sollen nicht konsumiert werden.²¹ Wird *ucchiṣṭa* einer anderen Person dennoch verzehrt, kann dies hierarchische Unterordnung oder einen Respekterweis signalisieren (Michaels 1998: 202f.). Und genauso wie eine Frau die Reste ihres Mannes, der Schüler die seines Lehrers oder der Diener die seines Herrn essen soll, soll der Haushalter (*grhastha*) die Reste der ins vedische Feuer geopfertem Speise, das *ucchiṣṭa* der Götter, essen.²² In der *pūjā* wird *ucchiṣṭa* nicht nur zur Bezeichnung der Speisegabe (*naivedya*), sondern aller Gaben verwendet, die von der Gottheit konsumiert wurden. *Nirmālya* wird synonym gebraucht. Im engeren Sinn bezeichnet dieser Terminus „die bei der Pūjā gebrauchten, übriggebliebenen Blumen, wörtlich: ‚das von einem Kranz (*mālā*) Übriggebliebene‘, in welcher Bedeutung das Wort in den Gṛhyasūtren gebraucht wird. Im weiteren Sinn

17 *Dharmasindhu* 1986: 270_{14–15}; Miśra & Miśra 2004: 107–9; Upādhyāya 2003: 76.

18 *Dharmasindhu* 1986: 270_{5–8}; Miśra & Miśra 2004: 109–10; Upādhyāya 2003: 75.

19 Dattātreyanandanātha 2004: 39; Miśra & Miśra 2004: 112; 2. Anhang zum *Paraśurāmakaḥśāstra* 1999: 462_{15, 27–28}.

20 Außer der Formulierung in PuCi 4.50a *japtvā* (*corr.*), die in einer ungewöhnlich konkreten Textpassage vorkommt (s.u. 3.1), lässt der Gebrauch des Wortes *mantrin* („der den [rechten] *mantra* [beherrscht]“) in 4.81b, 85b, 89b auf die Verwendung von *mantras* schließen.

21 Sowohl die Speisereste eines anderen als auch das eigene *ucchiṣṭa* sollen nach *Vasiṣṭhadharmasūtra* 14.20–21 nicht gegessen werden (zitiert in Olivelle 2005: 137–8). Zu *ucchiṣṭa* s. Gonda 1975; 1980: 188–92, Wezler 1978.

22 Gonda (1980: 188) bezieht sich bei dieser Aussage auf *Mānavagṛhyasūtra* 2.3.14.



Abb. C 1: Den Göttern dargebrachte Blüten, welche anschließend an die Verehrer zurückgehen, werden in Nepal als *puṣpaprasād* bezeichnet und meist sichtbar am Kopf getragen. Wie hier am *pīṭha* der Bhadrakālī in Kathmandu werden die *nirmālya*-Blüten der von den Ritualspezialisten am Morgen durchgeführten *nityapūjā* den Tempelbesuchern zur Verfügung gestellt (Foto vom 7.1.2007).

versteht man dann unter *nirmālya* auch andere Opferreste. [...] *Nirmālya* ist [...] auch ableitbar von *nirmala*, fleckenlos. Einer Gottheit geopfert Gaben werden fleckenlos, erklärt man in diesem Falle“ (Nowotny 1957: 154, Fn. 209). Dass auch *nirmālya* mit der Vorstellung der Konsumiertheit verbunden ist, zeigt eine in einem *pūjā*-Handbuch zitierte Definition, wonach eine Blüte nicht nur, wenn sie dargebracht, also von einer Gottheit konsumiert, sondern auch, wenn an ihr gerochen, sie also von einem Menschen konsumiert wurde, als *nirmālya* gilt.²³

Eine Blüte, die *nirmālya/ucchiṣṭa* geworden ist, ist durch den Kontakt mit der Gottheit verändert, „transmuted“ wie Fuller (1992: 78) für die Speisegabe in der *pūjā* (*naivedya*) formuliert.²⁴ Von der besonderen Qualität, die *nirmālya* besitzt, zeugen die Aufmerksamkeit, die ihm geschenkt wird, sowie rituelle Vorsichtsmaßnahmen, mit denen es zu behandeln ist. Eine Blüte, die einer Gottheit dargebracht wurde, nach der *pūjā* an Familienmitglieder, Zuschauer oder Tempelbesucher zu verteilen (Abb. C 1), die diese dann am Kopf tragen, ist nicht nur in Nepal, wo dies als *puṣpaprasāda* bezeichnet wird, verbreitet.²⁵ Besonders Blüten und andere Opferreste wie *naivedya*, die von Viṣṇu stammen, werden in Texten hoch gepriesen und gehen als *prasāda* an die Verehrenden zurück.²⁶ Das *nirmālya* und andere Opferreste von Śiva sind nach Meinung der Gelehrten dagegen dem Gebrauch entzogen.²⁷ Davis (2000: 155–7), der dies irrtümlich für ein Spe-

23 *nirmālyaṃ dviḍḍhaṃ proktaṃ utsṛṣṭaṃ ghrātam eva ca | na kriyāntarayogyam tat sarvathā tyājyam eva ca*, Miśra & Miśra 2004: 112 (zitiert aus der *Tattvasāgarasamhitā*).

24 Fuller bestreitet, dass in der *pūjā* „food transactions“ stattfinden und wendet sich gegen die Ansicht, dass es sich bei Speisegabe und *prasāda* um einen Gabentausch von Gabe und Gegengabe im Mauss'schen Sinn handelt: „food *prasāda* is not a return gift, but the same food transmuted“ (1992: 78); zur Diskussion vgl. Michaels 1998: 269f.

25 Vgl. Bühnemann 1988: 181; HDh 2: 732; Nowotny 1957: 154, Fn. 210; Tripathi 1978: 301, 2004: 367f.

26 Tripathi 2004: 368; HDh 2: 732; Blüten, die von der Verehrung Viṣṇus stammen, gelten dem *Padmapurāṇa* (7.11.133) zufolge als Viṣṇu selbst. Zu *prasāda* s. Fuller 1992: 74f.

27 *agrāhyaṃ śivanaivedyaṃ patraṃ puṣpaṃ jalam*, *Dharmasindhu* 1986: 271; vgl. Bühnemann 1988: 182. Im *Dharmasindhu* schließt sich eine längere Diskussion an, welche Arten von *liṅga* von dieser Regel ausgenommen sind. Brunner diskutiert die Frage des Genusses von *nirmālya* in der Śaivasiddhānta-Tradition (*Somaśambhupaddhati* 1968: 266–88; Brunner 1969).

zifikum der Śaivasiddhānta-Tradition hält, berichtet, dass Blütengirlanden und anderen *pūjā*-Reste von Śiva zunächst einem Gott namens Caṇḍa, der seinen Sitz nordöstlich des eigentlichen Schreins hat, übergeben und anschließend an Kühe oder Elefanten verfüttert, verbrannt, versenkt oder vergraben werden. Ähnliches beschreibt Gupta (1979: 156f.) für die *pūjā* in der tantrischen Śrīvidyā-Tradition: Die Blüten werden vor ihrer Entsorgung zunächst nördlich der zentralen Gottheit platziert. Dann wird Ucchiṣṭa-bhairava angerufen, dem der Opferrest dargebracht wird.²⁸

Es sind also unterschiedliche Strategien zur Weiterverwendung bzw. Entsorgung von *nirmālya* belegt. Keineswegs darf die den Göttern dargebrachte Blüte jedoch achtlos behandelt werden. Dies unterstreicht eine mythische Erzählung im 28. Kapitel des *Narasimhapurāṇa*. Dort erscheint Narasiṃha seinem ergebenen Verehrer, dem Mālākāra Ravi, im Traum und rät ihm, mithilfe von *nirmālya* einen Blumendieb zu entlarven, der nachts Blüten aus dem gut gesicherten Garten des Girlandenmachers stiehlt und so dessen Existenz bedroht. Wie von der Gottheit aufgetragen, verstreut Ravi die bei der *pūjā* benutzten Blüten im Garten und ertappt so Jayanta, den Sohn Indras, auf frischer Tat. Dieser hatte es sich zur Gewohnheit gemacht, nachts mit seinem unsichtbaren Wagen in diesem Garten zu landen und alle erblühten Blumen zu pflücken. Indem er über das *nirmālya* Narasiṃhas schreitet, verliert er die Fähigkeit, den unsichtbaren Wagen zu besteigen. Erst nach 12 Jahren Buße in Kurukṣetra, wo er bezeichnenderweise das *ucchiṣṭa* von Brahmanen beseitigt, wird Jayantas Vergehen gesühnt.²⁹

Terminologisch lassen sich nicht nur über den Begriff *ucchiṣṭa* Ähnlichkeiten zwischen brahmanischen Konzepten von menschlicher Speise und Blüten als Gaben an Götter erkennen. Auch andere Ausdrücke, die im allgemeinen Teil des Regelwerks des PuCi verwendet werden, findet man in Speisevorschriften. Genauso wie eine Blüte ist Speise, die über Nacht gestanden hat (*paryuṣita*), ungenießbar.³⁰ Die Formulierung „von Haaren und Insekten befallen“ scheint ein weiterer Standard zu sein, der für ungenießbare Nahrung ebenfalls verwendet wird.³¹ Die Parallelen zwischen Reinheitsregeln für Blüten und Speisen lassen sich weit über die terminologische Ebene hinaus ziehen. Für den indischen Kontext wurde bereits von verschiedenen Seiten eine enge Verwandtschaft

28 Ähnliche Gottheiten sind *Nirmālyavāsini* oder *Ucchiṣṭacāṇḍalīnī*, die nach Rodrigues (2003: 237f.) in der *Durgāpūjā* *nirmālya* konsumieren. Diese Göttinnen gelten als Formen von *Mātaṅgī*, eine Göttin, die sich als *Caṇḍalīnī* von *ucchiṣṭa* ernährt (s. Kinsley 1998: 214–20). Wie Gutschow und Michaels (2005: 30) aus Bhaktapur berichten, wird der *chvāsaḥ*-Stein, welcher der Entsorgung von Ritualabfall dient, zuweilen als *Mātaṅgī* identifiziert. Auch die Unberührbaren der Stadt, zu deren Aufgaben die Annahme von in Ritualen benutzten Materialien und dargebrachten Speisen gehört, bezeichnen sich als *Mātaṅgī* (ebd.: 60).

29 Die gleiche Mythe wird – mit anderem Personal – im Zusammenhang mit der Entstehung des *Śivamahimnaḥstotra* erzählt (Chakravarti 1959: 103). Dort ist es Puṣpadanta, König der Gandharven, der Śivas *nirmālya* mit Füßen tritt, dadurch seine Fähigkeit verliert, sich wieder in die Lüfte zu erheben und als Sühneleistung das beliebte Preisgedicht zur Größe Śivas verfasst. Das Überschreiten (*laṅghana*) von Śivas *nirmālya* wird auch in Ritualtexten als Fehler angesehen (z.B. *Somaśambhupaddhati* 1968: II, 269–70), das Überschreiten hat den Verlust aller Fähigkeiten zufolge (*laṅghane siddhīhāni ca*, *Somaśambhupaddhati* 1968: II, 279).

30 Vgl. *Āpastambadharmasūtra* 1.17.17, *Gautamadharmasūtra* 17.16, *Baudhāyanadharmasūtra* 1.12.14, *Vasiṣṭhadharmasūtra* 14.28 (alle zitiert in Olivelle 2005: 137f.).

31 *keśakīṭavipannāni*, PuCi 2.73a, *kīṭakeśādividdhāni*, 3.45c; vgl. PuCi 1.131d, 4.16a. Beispiele aus den Dharmasūtras: *keśakīṭāvapanna* (*Gautamadharmasūtra* 17.9, zitiert in Olivelle 2005: 137; MDh 4.207, 11.160), *keśakīṭopahata* (*Vasiṣṭhadharmasūtra* 14.22, zitiert in Olivelle 2005: 137).

zwischen den Konzepten von menschlicher Speise und Opfertagen festgestellt³² und so nimmt es kaum Wunder, dass sich auch Typologien mühelos übertragen lassen. Olivelle (2002) unterscheidet für die frühe Literatur des Dharmasāstra zwei Kategorien für die Klassifikation ungenießbarer Speise: *Abhakṣya* meint Spezies von Tieren und Pflanzen, die grundsätzlich nicht als Nahrungsmittel in Betracht kommen, *abhōjya* hingegen zubereitete Speise, die durch äußere Umstände oder Personen verunreinigt ist. Später „[a]s the types of food that one should avoid became the focus of an expert tradition, they were bound to be classified and re-classified.“ (Olivelle 2002: 352). Die Kategorie der nicht essbaren Spezies (*abhakṣya*) wird dabei meist als *svabhāva-* oder *jātīduṣṭa*, als „von Natur aus falsch“ Nahrung bezeichnet. Die ungenießbaren Speisen (*abhōjya*) werden danach unterschieden, wodurch sie verdorben wurden, z.B. durch zeitliche Faktoren (*kāladuṣṭa*), Kontakt mit Verunreinigendem (*saṃsargaduṣṭa*), Handlungen (*kriyāduṣṭa*), Abwesenheit reinigender Maßnahmen (*saṃskāraduṣṭa*) oder dadurch, dass sie aus den Händen einer ungeeigneten Person stammen (*parigrahaduṣṭa*).³³ Wendet man diese Klassen von Ungeeignetheit auf Blüten an, können solche, die keinen Duft besitzen, als *svabhāva-* oder *jātīduṣṭa* bezeichnet werden; Blüten, die noch Knospen oder schon verwelkt bzw. vertrocknet sind oder die zur falschen Zeit blühen, als *kāladuṣṭa*; solche, die Kontakt mit Insekten, Würmern oder Haaren und anderem Verunreinigendem hatten, als *saṃsargaduṣṭa*; auf falsche Weise beschaffte oder transportierte als *kriyāduṣṭa*. Das Versäumnis, die Blüten vor dem Gebrauch mit Wasser zu besprenkeln (*prokṣaṇa*) schließlich könnte als *saṃskāraduṣṭa* aufgefasst werden. Ein Beispiel für *parigrahaduṣṭa* liefert der PuCi selbst zwar nicht, die in anderen Texten zu findende Regel, dass Blüten nicht von Śūdras gebracht werden sollen,³⁴ exemplifiziert jedoch auch diese Kategorie.

Wo allgemeine Regeln aufgestellt werden, gibt es in der Regel auch Ausnahmen. Entsprechend werden im PuCi Blüten genannt, für die bestimmte Anforderungen nicht gelten. So können *campaka* und *padma* auch als Knospen dargebracht werden (1.135ab). Die Blätter von *bilva*, *khadira*, *dhātrī* und *tamāla* gelten entgegen der allgemeinen Vorschrift nicht als verdorben, wenn sie zerrissen sind (1.136ab). *Sephāli* und *bakula* dürfen dargebracht werden, obwohl sie auf den Erdboden gefallen (1.134cd) sind.

Die zuletzt genannte Sonderregel ist, zumindest im Fall von *sephāli*, bis heute sehr bekannt und wird in Nepal vielerorts befolgt. Das Pflücken der Blüten dieses Baumes (*Nyctanthes arbor-tristis* L.), der häufiger *pārijāta* oder *śephālikā* genannt wird, gilt als untersagt (Majupuria & Joshi 1989: 28). Regmi (1983: 127) kennt die Vorstellung, dass das Pflücken einer *pārijāta*-Blüte einer Verfehlung von tausend Kuhmorden gleichkommt. Dieses Verbot kann darauf zurückgeführt werden, dass der Korallenjasmin nachts blüht und seine Blüten im Morgengrauen abwirft (s. Abb. A 48). Wenn sie herunterfallen, befinden sich die Blüten also in dem für die *pūjā* geforderten Zustand. Pflü-

32 Das vedische Opfer ist als Speiseaustausch zwischen Menschen und Göttern bezeichnet und untersucht worden (z.B. von Weber-Brosamer 1993 oder Wilden 2000). Ebenso wurde *pūjā* als Ernährung der Götter aufgefasst (Babb 1975: 31–67; zur Kritik s. Fuller 1992: 76–8).

33 Die hier angegebenen Kategorien folgen den von Kane (HDh 2: 785–86) verzeichneten. Mit ähnlichen Kategorien argumentieren Olivelles Anmerkungen zufolge auch die Kommentare zu MDh 4.222 (2006: 277). Differenzierter ist z.B. das von Olivelle (2002: 352) zitierte elfgliedrige System des Vijñāneśvara, das dieser in seinem Kommentar *Mītākṣara* zu *Yājñavalkyadharmasāstra* 3.289 anführt.

34 *Dharmasindhu* 1986: 269; *Nityotsava* 1948: 168_{16–19}; 2. Anhang zum *Paraśurāmakalpasūtra* (1999: 464₁₅); *Dattātreyanandanātha* 2004: 38.

cken könnte man dagegen allenfalls nicht vollständig erblühte Knospen. Und so werden die Blüten geerntet, indem man morgens ein sauberes Tuch ausbreitet oder einen Korb unter den Baum stellt. Als traurige Schönheit ging *pārijāta* in Sanskritdichtung (vgl. Emeneau 1944: 344–6) und hinduistische Mythologie ein: Prinzessin Pārijātā heiratet den Sonnengott Sūrya, wird später von ihm verlassen und stirbt vor Gram. Aus der Asche ihrer sterblichen Überreste wächst der *pārijāta*-Baum. Dessen schöne und wohlriechende Blüten können den Anblick der Sonne nicht ertragen und fallen mit den ersten Sonnenstrahlen ab.³⁵

Eine ganze Reihe von Ausnahmeregeln im PuCi betrifft die Verwendungsdauer von Blüten. Im Normalfall ist davon auszugehen, dass Blüten unmittelbar vor dem Darbringen gepflückt und sofort verwendet werden. Sie sollen keinesfalls über Nacht stehen, wie es im Text verschiedentlich heißt. Von dieser Regel sind Blüten ausgenommen, wenn sie sich im Hause des Mālākāras, des professionellen Blütenhändlers, befinden (PuCi +1.141). Die Erklärung für diese Ausnahme liegt auf der Hand, denn die Mālākāras (oder Mālīs) bieten bereits am frühen Morgen ihre Ware feil und müssen sie dementsprechend am Tag zuvor ernten. Der PuCi nennt jedoch auch besondere Blütenspezies, für die eine längere Verwendungsdauer gestattet ist: *Karavīra* kann einen Tag und eine Nacht benutzt werden (PuCi 1.87d, 141cd), *padma* und *āmalaka* für drei (PuCi 1.141ab), *tulasī* und *bilva* fünf (PuCi 1.138c–139b) und *buka* sogar sieben Tage (PuCi 1.139c–140). Diese Regeln könnten so aufgefasst werden, dass die Blüten nach dem Pflücken für die besagten Zeiträume aufbewahrt werden dürfen,³⁶ aber trotzdem *nirmālya* werden, sobald sie dargebracht sind. Zur *buka*-Blüte wird allerdings gesagt, dass sie innerhalb des ihr zugemessenen Zeitraums immer wieder benutzt werden kann, wenn sie zwischendurch gereinigt wird.

Nur wenige der in der einschlägigen Literatur prominenten Ausnahmeregeln sind im PuCi nicht vertreten. Eine betrifft das *bilva*-Blatt, das man entgegen der allgemeinen Regel nicht mit dem Gesicht nach oben, sondern nach unten, opfern soll.³⁷ Im *Nityotsava* (1948: 169₃₋₄) werden in einem Zitat aus dem *Svacchandasāra* die Blüten von *palāśa*, *javā*, *bandhūka*, und *mandāra* als solche benannt, die dargebracht werden dürfen, obwohl sie nicht duften. Diese Aussage hätte gut in den PuCi gepasst, denn diese geruchlosen Blüten werden dort häufig erwähnt. Doch wie die Regel zum *bilva*-Blatt ist auch diese in den Quellentexten des PuCi nicht belegt. Alle Sonderregeln betreffen sehr bekannte Blüten. Wie später zu zeigen sein wird, gehören sie zu denjenigen Blüten, die entweder für alle Gottheiten, oder aber für einzelne Gottheiten besonders geeignet sind. Die Ausnahmeregeln unterstreichen damit Sonderstatus und Prominenz.

Im allgemeinen Teil des hier vorgestellten Regelwerks, das den erforderlichen Zustand einer *pūjā*-Blüte beschreibt und Handlungsanweisungen gibt, wie dieser von der

35 Dies berichtet Gandhi (1991: 9–10) aus dem *Viṣṇupurāna*, macht aber keine näheren Angaben zur Lokalisierung der Begebenheit; vgl. Gupta 2001: 53. Dymock et al. (1995: II, 376) verzeichnen eine ähnliche Episode. Darin ist die Prinzessin Tochter des Nāgakönigs Pārijāta.

36 Es heißt, *tulasī*, *agastya* und *bilva* verdürben nicht von selbst (PuCi 1.136cd), *tulasī* könne benutzt werden, auch wenn sie über Nacht gestanden hat (PuCi 1.137) oder *tulasī* und *bilva* sind immer rein (PuCi 1.138ab).

37 *patraṃ vā yadi vā puṣpaṃ phalaṃ neṣṭam adhomukham | yathopannaṃ tathā deyaṃ bilvapatram adhomukham*, 2. Anhang zum *Paraśurāmakalpasūtra* 1999: 470₃. Diese Regel wird auch in anderen Texten in direktem Zusammenhang mit der allgemeinen Regel genannt (*Dharmasindhu* 1986: 271₅; Miśra & Miśra 2004: 113; Upādhyāya 1991: 75).

Beschaffung bis zur Darbringung zu wahren ist, spiegeln sich ästhetische Werte. Duft und Aussehen spielen dabei eine große Rolle. Die Blüte muss vollständig sein und in der ihr entsprechenden Zeit verwendet werden. In den Regeln deutet sich aber auch an, dass Blüten vergänglich und fragil sind. Nur für kurze Zeit darf eine gepflückte Blüte verwendet werden. Als vollwertige Gabe kommen nur unbenutzte Blüten in Betracht, die vor jeglichem Kontakt mit Verunreinigendem zu schützen sind. Babb (1975: 47–51) hat darauf hingewiesen, dass Reinheit, die für alle Konstituenten des Rituals vom Ort über den Akteur bis zum Material gefordert ist, im hinduistischen Kontext immer die Abwesenheit von Verunreinigung meint: „To become pure is to rid oneself of pollution; it is not to ‚add purity“ (ebd.: 49). In den Regeln für Blüten geht es jedoch in erster Linie um den Schutz vor Verunreinigung. Bis auf die Erwähnung des Sprenkens mit Wasser (*prokṣaṇa*) in PuCi 1.17d, 69c und 3.1 werden keine Maßnahmen zur Beseitigung von Unreinheit genannt. Dass Blüten im rituellen Kosmos hinduistischer Traditionen als von sich aus rein betrachtet werden, ja mehr noch, selbst als Mittel zur Reinigung eingesetzt werden können, lässt sich auch an Vorschriften zum *hastaśodhana*, dem rituellen Reinigen der Hände ablesen, wie es beispielsweise in *Kālikāpurāna* 59.48–55 beschrieben wird. Dabei wird eine Blüte mit den Fingerspitzen ergriffen, zwischen den Handflächen und -rücken zerrieben und abschließend wird an ihr gerochen. „The fingertips will be pure because of the grasping of the flowers, the two handpalms become pure because of the rubbing; the back because of the grinding, the utmost point of the nose because of the smelling; and (all) the holy places converge in the tip of the nose, and in the hand.“³⁸ Wie noch zu zeigen sein wird, werden einige Spezies wie *kuśa*, *padma* oder *tulasī* besonders eng mit Reinheit oder Reinigung assoziiert.

Bei den generellen Festlegungen für *pūjā*-Blüten gibt der PuCi die wesentlichen Standards wieder und ist damit repräsentativ für seine Gattung. Unter Auslassung von redundantem Material verwertete der Kompilator des PuCi fast alles, was ihm seine Vorlagen an allgemeinen Regeln boten (s. Kap. B 2.2). Auffällig ist daher die Abwesenheit einer Passage, die gleich in zwei Quellentexten des PuCi, in kürzerer Form im *Ācāracintāmaṇi* (1983: 153_{17–18}) und ausführlicher im *Śivadharmasāstra* (5.89–90) vorliegt. Im zuletzt genannten Text heißt es:

nirgandhāny ugragandhāni kusumāni vivarjayet |
gandhavanty apavitrāṇi yāni tāny api vivarjayet || 5.89 ||
gandhahīnam api grāhyaṃ pavitraṃ yat kuśādivat |
sāttvikaṃ tad dhi kusumaṃ apavitraṃ ca tāmasam || 5.90 ||

„Nicht duftende [und] stark riechende Blüten soll man vermeiden.

Solche, die duften, [aber] verunreinigend sind, soll man ebenso vermeiden.

Diejenige, die wie *kuśa* reinigend ist, ist auch zu benutzen, wenn sie ohne Geruch ist, denn diese Blüte hat *sāttvika*-Charakter und die rituell unreine *tāmasa*-Charakter.“

38 *aṅgulyagrāṇi śuddhāni puṣpāṇaṃ grahaṇād bhavet | taladvayaṃ mardanāt tu viśuddham abhijāyate |*
nirmaṇchanāt pāṇiprṣṭaṃ ghrāṇāt nāsāgram uttamam | tīrthāni ca samāyānti nāsikāgraṃ (ed. **kāyāṃ*)
karaṃ prati, Kālikāpurāna 59.54–55, Übers. K. Rijk van Kooj. Die Kapitelzählung der benutzten Textausgabe weicht ab. Die Verse erscheinen als *Kālikāpurāna* 57.54–55.

Abb. C 2: In wichtigen Ritualen, wie der Knabeninitiation (*vratabandha*) trägt der Opferherr (*yajamāna*), hier der Großvater des Initianden, am Ringfinger seiner rituell prominent agierenden rechten Hand einen Ring aus *kuśa*-Gras, genannt *pavitra*. (*vratabandha* im Rāmacandra-Tempel von Battis Putali, Deopatan 3.2.2006).



Hier werden Blüten in zwei Gruppen eingeteilt, reinigende (*pavitra*)³⁹ und verunreinigende (*apavitra*), denen entsprechend die Qualitäten (*guṇa*) von Güte (*sattva*) und Finsternis (*tamas*) zugewiesen werden. Für die Klasse der *pavitra*-Blüten wird *kuśa* als Beispiel angeführt. Der Kommentar des ĀC nennt *kapittha* als *apavitra*-Blüte.⁴⁰ Dahinter steht eine in vedische Zeit zurückreichende Einteilung von Ritualflora, wobei zwischen den zum Opfer zugelassenen und den davon ausgeschlossenen Pflanzen polarisiert wird. Im vedischen Kontext ist dabei in erster Linie von Gräsern und dem Holz von Bäumen die Rede.

Das *kuśa*- oder *darbha*-Gras,⁴¹ das als Beispiel für die unter allen Umständen zugelassenen Pflanzen genannt wird, ist im vedischen Ritual ein wichtiges Instrument zur Reinigung. Der Begriff *pavitra* kann verschiedene Instrumente aus *kuśa* bezeichnen.⁴² Die Säuberer (*pavitra*), mit denen beispielsweise Wasser gesprenkelt wird, sollen aus zwei *kuśa*-Halmen gefertigt sein. Der Ring, den der *yajamāna* auch heute noch während eines Rituals trägt, ist aus diesem Gras und heißt ebenfalls *pavitra* (Abb. C 2).⁴³ Gleiches gilt für den Sitz aus *darbha*, der im Ritual benutzt wird (Gonda 1985: 69). Neben *kuśa* sind auch andere Gräser wie *dūrvā* oder *kāśa* im vedischen Ritual zulässig.⁴⁴ Vor allem werden in

39 Zum Konzept der *pavitras* als brahmanische Mittel der Reinigung s. Malinar 2009: 23–5, 35–6.

40 *apavitrāṇi* – *kapitthanīlyādīni* (ĀC 1983: 154_{1,3}). Der zweite genannte Name *nīlī* bezeichnet die Indigopflanze, *Indigofera tinctoria* L. (AVS 3: 210–3). Zur Assoziation von Indigo und Unreinheit s. Weinberger-Thomas 1999: 24–8. Indigo gefärbte Kleidung ist Śūdras vorbehalten. Trägt ein Brahmane solche Kleider, kultiviert, handelt oder berührt er Indigopflanzen, verliert er seinen Status (ebd.: 27).

41 *Kuśa* und *darbha* werden in den Texten manchmal als identisch, manchmal als zwei verschiedene Gräser betrachtet (s. Gonda 1985: 52, 97–107; für Details s. Kap. A 4.2: s.v.). In der heutigen nepalischen Ritualpraxis werden sie durchgängig als Synonyme aufgefasst.

42 Gonda 1985: 30–2 (*kuśa* als *pavitra*) 65–9 (*darbha* als *pavitra*). Im *Atharvaveda* ist *darbha* „foremost of the plants, born from the gods, which overpowers all enemies, the killer of the Rākṣasas“ (Türstig 1985: 98).

43 Diehl 1956: 68, 88, 94 Fn. 1; Dubois 1992: 169f.; Gonda 1985: 42, 86; Underhill 1921: 126; *Dharmasindhu* 1986: 63.

44 Zur rituellen Verwendung von Gräsern nach vedischen Quellen s. Gonda 1985; F.M. Smith 1987: 267–71. Bei Nichtverfügbarkeit von *kuśa* schreiben die Texte Substitute vor, u.a. *kāśa* und *dūrvā*. Die spätere Literatur (z.B. *Dharmasindhu* 1986: 62) kennt die Gruppe der zehn *darbha* (*daśadarbha*), die neben *kuśa* u.a. die Gräser *uśīra*, *kāśa* und *dūrvā* sowie die Getreidesorten Gerste (*yava*), Weizen (*godhūma*) und Reis (*vrihi*) umfasst.

der vedischen Literatur aber Bäume, aus denen Feuerhölzer und Opfergeräte hergestellt werden, in opferbare und nicht opferbare eingeteilt. Die Liste der zum Opfer geeigneten Spezies, der so genannten *yajñīya* – in PuCi 1.28a findet sich der Begriff *yajñavr̥kṣa* – wird von *palāśa* angeführt. Daneben gelten u.a. *khadira*, die vier Ficusarten *udumbara*, *aśvattha*, *nyāgrodha* und *plakṣa* sowie *bilva*, *śamī* und *candana* als zulässig.⁴⁵ Der im ĀC als *apavitra* angeführte *kapittha* gilt den vedischen Ritualisten dagegen als unrein. Sein und das Holz anderer Bäume ist vom Opfer ausgeschlossen. In Aufzählungen dieser *ayajñīya*-Bäume sind neben *kapittha/dadittha* auch *karañja/naktamāla*, *kovidāra*, *tilvaka*, *nimba*, *nīpa*, *vibhītaka*, *śālmali* und *śleṣmātaka* prominent.⁴⁶ In späterer Zeit gelten viele dieser Bäume weiterhin als unheilvoll, von ihnen geht Gefahr aus.⁴⁷

An vielen Stellen macht diese Einteilung von Pflanzen auch für den PuCi Sinn. Die im vedischen Ritual positiv besetzten Gewächse werden fast nur in positiven Zuordnungen genannt und für Vertreter der Negativliste werden meist Verbote formuliert. Doch warum übernimmt der Autor oben genanntes Zitat nicht, obwohl sich dadurch die vom śāstrischen Standpunkt aus attraktive Möglichkeit der Anbindung an die Welt der vedischen Religion bietet? Vielleicht deshalb, weil die Regel im Konflikt zu dem steht, was im PuCi unter dem Begriff *pūjā* subsumiert ist? So wird *nimba* in der *kāmyapūjā* für Śiva zum Verfeinden (*vidveśa*) und Vertreiben (*uccāṭana*) vorgeschrieben (PuCi 1.114b). Ebenso kann man mit *śālmali* im *uttarāmnāya* erreichen, dass Feinde vernichtet werden (PuCi 4.39b). Auch dies hat Tradition, denn schon in vedischen Texten, die *kāmya*-Rituale beschreiben, wird bei auf Schaden zielenden Ritualen das Holz der *ayajñīya*-Bäume verwendet.⁴⁸ Doch im PuCi kommen *apavitra*-Pflanzen nicht nur in Anwendungen vor, die auf die negativen Konnotationen der Pflanzen abheben, denn *kovidāra* gehört für einige der im vierten Kapitel behandelten tantrischen Göttinnen sogar zu den geeigneten Blüten (PuCi 4.17b, 18c, 57c). Für bestimmte *pūjās* und Gottheiten sind Blüten, die als *apavitra* gelten also durchaus zugelassen.⁴⁹ Deshalb kann eine Unterscheidung, die einige Blüten aufgrund ihres Charakters *per se* als ungeeignet für den Gebrauch in der *pūjā* ausschließt, nicht im Interesse des Kompilators gelegen haben. Dieses Beispiel belegt einmal mehr, dass der Verfasser um Stringenz bemüht war und diese allgemeine Regel vermutlich deshalb nicht in seinen Text aufnahm, weil sie mit einigen der nun zu erläuternden speziellen Regeln kollidiert.

45 Gonda 1980: 109–11; HDh 2: 308; B.K. Smith 1994: 213; Viennot 1954: 39–71.

46 Im *Jaiminiyagr̥hyasūtra* 1.1 werden *vibhītaka*, *tilvaka*, *bādhaka*, *nimba*, *rājavr̥kṣa*, *śālmali*, *aralu*, *dadhitā*, *kovidāra* and *śleṣmātaka* genannt. Gopal (1959: 105) zitiert die gleiche Liste aus dem *Gobhilaḥgr̥hyasūtra* (1.5.15). F.M. Smith (1987: 272) referiert ähnliche Aufstellungen aus dem *Baudhāyana*- und dem *Vaikhānasaśrautasūtra*. Syed (1992: 178) führt ein Zitat aus dem *Vāyupurāṇa* (*Uttarārdha* 13.74 und 75) an, wonach die *ayajñīya*-Bäume *śleṣmātaka*, *naktamāla*, *kapittha*, *śālmali*, *nīpa*, *vibhītaka* und solche, auf denen Vögel wohnen, für die Ahnenverehrung (*śrāddha*) als ungeeignet gelten. Für weitere Referenzen s. HDh 2: 308; B.K. Smith 1994: 235, Anmerkung 36.

47 Syed 1992: 8 (*vibhītaka*, *śālmali*), 172 (*kapittha*, *kovidāra*), 339–40 (*tilvaka*), 516–7 (*vibhītaka*), 541–5 (*śālmali*).

48 Vgl. Calands Anmerkung zur Übersetzung von *Jaiminiyagr̥hyasūtra* 1.1. Beispiele finden sich im *Ṛgvidhāna* 1.77 (*vibhītaka*), 2.49 (*vibhītaka*, *nimba*), s. Bhat 1987: 114f.

49 Die genannten Regeln werden unten im Zusammenhang mit der *nitya*- (S. 322) und *kāmyapūjā* (S. 343) diskutiert.

2 Spezielle Regeln

Die speziellen Regeln sind einfache Vorschriften dazu, welche Blütenspezies für eine Gottheit geeignet oder nicht geeignet sind und welches Resultat der Geber der Blüten zu erwarten hat. Diese Regeln lassen sich nicht nur, wie dies im Text selbst getan wird, nach den jeweiligen Empfängern der Blüten gliedern, sondern auch nach ihrer Gültigkeit in den verschiedenen Arten der *pūjā*. Wie andere Rituale wird *pūjā* in der Sanskritliteratur in drei Kategorien unterteilt, *nitya*, *naimittika* und *kāmya*.⁵⁰ Die regelmäßige *nityapūjā* ist täglich zu vollziehen und ist verpflichtend. Zu speziellen, meist zeitlichen Anlässen (*nimitta*) findet die *naimittikapūjā* statt, die je nach Familienbrauch oder Tempeltradition oder auch in Abhängigkeit von Alter, Geschlecht oder Familienstand zu vollziehen ist. Auch sie ist letztendlich verpflichtend. Die *kāmyapūjā* ist im Gegensatz dazu auf das Erreichen eines bestimmten Ziels gerichtet und wird entsprechend unregelmäßig und freiwillig vollzogen. Wie bei jeder Klassifikation gibt es auch bei dieser Diskrepanzen zwischen den theoretisch konstituierten Klassen und der Einordnung konkreter Phänomene. So kann die gleiche *pūjā* von Autoritäten unterschiedlich bewertet werden (vgl. Bühnemann 1988: 183).

Wie bereits erläutert (Kap. B 2.1), grenzt der Kompilator die drei *pūjā*-Kategorien nicht immer durch Moderation voneinander ab. Trotzdem ist erkennbar, dass er diese Einteilung voraussetzte. Dies zeigt sich u.a. an seiner Erläuterung in PuCi +1.120, wo das Verbot, verschiedene Blüten zu benutzen, mit Hinweis auf die Verwendung des Wortes „immer“ (*sadā*) auf die *nityapūjā* bezogen und von der Verwendung in der *kāmyapūjā*, in der nämlich einige dieser Blüten vorgeschrieben sind, unterschieden wird.⁵¹ Obwohl die drei *pūjā*-Arten im PuCi nicht immer klar geschieden sind, lassen sich die jeweiligen Regeln analytisch voneinander abgrenzen. Dazu werden die Vorschriften hier zunächst rein schematisch zerlegt. Die Gabe von Blüten lässt sich, wie jede Opferhandlung, als rituelle Interaktion von Geber und Empfänger mittels Materie beschreiben. Im PuCi sind die wichtigsten Komponenten der speziellen Regeln Blüten und Gottheiten, also die Opfermaterie oder -gabe und der Empfänger dieser Gabe. Der Verehrer (oder Geber) wird in vielen Regeln genannt, jedoch recht selten charakterisiert. Die Handlung selbst, das Darbringen der Blüten, ist über die Erwähnung von Anlässen und indirekt auch über Resultate, die entstehen, greifbar. Wie sich zeigen wird, sind diese Bestandteile der Vorschriften in den drei Arten der *pūjā* unterschiedlich gewichtet. Doch bevor die Festlegungen zu *nitya*-, *naimittika*- und *kāmyapūjā* einzeln diskutiert werden und demonstriert wird, wie dabei Blüten in ihren physischen Eigenschaften und kulturellen Assoziationen mit jeweils unterschiedlichen Komponenten der Regeln in Korrelation stehen, seien allgemeine Bemerkungen zu den im Text erwähnten Blüten vorausgeschickt werden.

2.1 Die Blüten

Die Bedeutung von Pflanzen, denen man im PuCi begegnet, beschränkt sich nicht auf den *pūjā*-Kontext. Es handelt sich in vielen Fällen um „Kulturpflanzen“ im wahrsten

⁵⁰ Vgl. Bühnemann 1988: 55, 183f.; Gupta 1979: 125f.

⁵¹ *sadeti nityapūjāyām ity arthaḥ || kāmye niṣiddhānām api vidhānaśravaṇāt*, PuCi +1.120.

Sinne des Wortes. Blüten haben praktischen Nutzen. So ziemlich allen der im Text erwähnten identifizierbaren Pflanzen wird im Āyurveda medizinische Wirksamkeit zugeschrieben. Aus Blüten werden Duftstoffe hergestellt. Es werden zwar selten Blüten von Obstbäumen wie Mango und *jambu* oder von anderen klassischen Nutzpflanzen wie Reis erwähnt, doch auch Blüten, wie z.B. *aparājītā* (Mukherjee et al. 2008: 293), oder deren Teile, wie Lotusrhizome (Syed 1992: 611), sind Nahrungsmittel. Goody's Argument, dass Blüten nur um ihrer selbst willen gezüchtet werden, dass „a separation of food (or reproduction) from decor, of the ‚functional‘ from the ‚aesthetic‘“ (1993: 4) besteht, ist für den südasiatischen Kontext zumindest einzuschränken. Blüten können funktional und ästhetisch sein.

Der ästhetische Wert von Blüten kommt prominent in der indischen Kunstdichtung zum Tragen, wo Gewächse, meist symbolisch aufgeladen, die von Sanskritdichtern imaginierten Landschaften beleben.⁵² Blütenmotive sind sinntragende Details in Malerei und Architektur (s. Gupta 1996; Slusser 2010: 128–39). Ruhelager aus Blüten (*puṣpāstaraṇa*) zu errichten, das Winden von Blütengirlanden (*mālyagrathana*), Blütenwagen (*puṣpaśakaṭikā*) herzustellen und die Wissenschaft von der Hege der Pflanzen (*vrkṣāyurveda*), gehören zu den 64 Künste, auf die sich eine in der Liebeskunst Bewanderte dem *Kāmasūtra* (3.15) zufolge verstehen soll.⁵³

Besondere Beachtung verdienen im vorliegenden Zusammenhang rituelle und mythologische Kontexte, in denen Pflanzen stehen. Die rituelle Verwendung einiger Gewächse, besonders von Bäumen und Gräsern, ist, wie schon bemerkt, bereits in vedischen Texten literarisch belegt. Ritualmaterialien sind aus pflanzlichem Material angefertigt. Pflanzen oder deren Teile werden ins Feuer geopfert. Weitere Rituale wie Feste (*utsava*) und Gelübde (*vrata*) werden noch zur Sprache kommen. Pflanzen werden in der Schrifttradition schon früh sakralisiert. So liest man in *Śatapathabrāhmaṇa* 6.6.3,⁵⁴ wie alle Bäume zu den Dämonen (*asura*) übergehen, nur der *udumbara* den Göttern treu bleibt. Als die Götter schließlich die Asuras besiegen und die Herrschaft über die Bäume wiedererlangen, legen sie alles, was an Nahrung, an Saft, in den Bäumen war, in den treuen Feigenbaum. In der Literatur des klassischen Hinduismus findet man dann ganze *Māhātmyas*, die vom Ruhm von Pflanzen wie *tulasī*, *dhātrī*, *palāśa* oder *bilva* künden,⁵⁵ oder Hymnen (*stotra*), die *bilva* oder *tulasī* preisen.⁵⁶ Hinduistische Mythen⁵⁷ beschäfti-

52 Zu Pflanzen in der Kunstdichtung sind besonders die Bände des Prager Arbeitskreises *Pandanus* zu erwähnen (seit 2007 als Zeitschrift). Viele Referenzen hat Syed (1992) zusammengetragen.

53 *Kāmasūtra* 3.15. Die von Goody (1993: 323) und Nugteren (2005: 309) angeführten Listen enthalten noch mehr Fertigkeiten zum Umgang mit Blüten. Diese scheinen jedoch auf freie Ergänzungen in der Übersetzung des *Kāmasūtra* durch Burton und Arbuthnot zurückzugehen.

54 Übersetzt von Hertel (1998: 8).

55 In den *Purāṇas* finden sich zahlreiche solcher Texte, die *Vulgata* des *Skandapurāṇa* z.B. enthält *māhātmyas* für *tulasī* (2.4.8; 6.249), *dhātrī* (2.4.12), *palāśa* (6.248) u.a.

56 Die populäre *stotra*-Sammlung *Bṛhatstotraratnākara* verzeichnet *Bilvāṣṭaka* (2000: 48), *Tulasīkavaca* (ebd.: 279f.) und *Tulasīstotra* (ebd.: 280f.). Das *Tulasīkavaca* hat Bühnemann (1986: 43–5) übersetzt.

57 Zu Schwierigkeiten der Verwendung des Begriffs Mythos und zu seinen verschiedenen Bedeutungen s. Assmann & Assmann 1998. Ich fasse ihn hier im von den beiden Autoren beschriebenen losen Sinn als „den einer Gruppe vorgegebenen Fundus an Bildern und Geschichten“ (ebd.: 179) auf und beziehe mich neben den in Originaltexten lokalisierten Geschichten auch auf deren Nacherzählungen, z.B. bei Dymock et al. (1995), Gandhi (1991), Gupta (2001), Majupuria & Joshi (1989), Regmi (1983). Diese Autoren berichten neben schriftlich fixierten auch mündlich überlieferte Mythen.

gen sich, wie wohl mit allen kulturell bedeutungsvollen Gegenstandsbereichen, auch mit Pflanzen. Einige Beispiele wurden schon genannt. Ätiologien verbinden die Entstehung von Pflanzen mit göttlichen Wesen. Die gesamte Flora geht in mythischer Lesart beispielsweise auf das Haar Prajāpatis oder Brahmās zurück.⁵⁸ Einzelnen Gewächsen wird ebenfalls göttlicher Ursprung zuerkannt. Angefangen bei Brahmās Nabel, dem der Lotus entspringt, über Māheśvaras Herz als Ursprung von *dhattūra* und Lakṣmīs Hand als der von *bilva*, listet das *Vāmanapurāṇa* (18.1-10) eine ganze Reihe von Gliedern der Götter auf, denen Pflanzen entspringen. Die Haare Sītās, die ihr Sohn Kuśa ergriff, als die Mutter in der Erde versank, wurden zu *kuśa*-Gras, berichtet Gupta (2001: 18). Das *dūrvā*-Gras wird auf die Haare der Götter bei der Quirlung des Milchozeans zurückgeführt (Gupta 2001: 17). Wo Pārvatīs Schweiß auf den Boden fiel, entstand der *bilva*-Baum, weiß das *Skandapurāṇa* (6.250.2-3) zu berichten. Viṣṇus Schweiß wurde zum *dūrvā*-Gras (Gupta 2001: 17). Aus den Tränen der Göttinnen Pārvatī und Lakṣmī, die Viṣṇu und Śiva verehren wollten, entstand der *āmalakī*-Baum.⁵⁹ In den Topf mit Unsterblichkeitstrank (*amṛta*), der aus dem Milchozean gequirlt wurde, fielen dem *Skandapurāṇa* (2.4.8.32-34) zufolge die Freudentränen Dhanvantaris und wurden zu *tulasī*-Blättern. Das *dūrvā*-Gras wird in verschiedenen mythologischen Erzählungen, die Gupta (2001: 17) aufgezeichnet hat, ebenfalls mit *amṛta* in Verbindung gebracht. Als die Götter sich am Unsterblichkeitstrank labten, fielen Tropfen auf den Boden und machten das dort wachsende Gras unsterblich, oder dort, wo Mohinī, die das Gefäß mit *amṛta* in den Händen hielt, einige Tropfen verschüttete, entstand *dūrvā*. Nepalische Autoren erzählen, dass eine Krähe ihren Schnabel am *dūrvā*-Gras abwischte, nachdem sie *amṛta* getrunken hatte.⁶⁰ Die gleichen Motive, die Entstehung aus *amṛta*, das Benetzen mit *amṛta* mit Tropfen aus dem Gefäß oder durch den Schnabel eines Vogels, werden auch bei anderen Pflanzen zu Argumenten für deren besondere Wirksamkeit und Assoziation mit Unsterblichkeit. So entstand *kuṭaja* aus *amṛta*-Tropfen, die von den Körpern der Affen Rāmas fielen, als sie von Indra wiederbelebt wurden.⁶¹ Der Nektar fiel auf den *nimba*-Baum (Dymock et al. 1995: II, 324) oder aber wurde von Garuḍa entwendet und fiel auf das *kuśa*-Gras, als der ermüdete Dieb seine Beute absetzte (Gupta 2001: 19f.). Nachdem Garuḍa vom *amṛta* getrunken hatte, rieb er seinen Schnabel am *kadamba*-Baum (Gandhi 1991: 109).

Ein weiteres, in Mythen belegtes Motiv, durch das Pflanzen mit der göttlichen Sphäre in Verbindung gebracht werden, ist die Verkörperung von Göttern als Pflanzen. Brahmā wird von Pārvatī zur Existenz als *palāśa*-Baum verflucht, weil er die Göttin beim Liebesspiel mit ihrem Gatten Śiva störte.⁶² Kuberas Söhne Nalakūbara und Maṇigrīva

58 Gupta 2001: xxii; Nugteren 2005: 6; B.K. Smith 1994: 213; Gandhis (1991) Sammlung von Pflanzenmythen heißt entsprechend *Brahma's Hair*. Zu weiteren Mythen zum Ursprung der Pflanzen s. Syed (1992: 2f.).

59 Gupta (2001: 26) berichtet diese Geschichte aus dem *Brhadharmapurāṇa*; vgl. Majupuria & Joshi 1989: 100.

60 Majupuria & Joshi 1989: 153; Regmi 1983: 110.

61 Dies erzählen Dymock et al. (1995: II, 392), allerdings ohne anzugeben, in welcher Version des *Rāmāyaṇa* diese Geschichte enthalten ist.

62 Meyer 1937: I, 50; *Padmapurāṇa* 6.115.22-29.



Abb. C 3: Pacalī Bhairava, der im Süden der Altstadt Kathmandus seinen Sitz hat, wird unter einem alten *aśvattha*-Baum verehrt (Foto vom 24.3.11).

werden durch Nāradas Fluch in *arjuna*-Bäume verwandelt und von Kṛṣṇa wieder von ihrem Schicksal erlöst.⁶³ Dem *Nepālamāhātmya* (2.65) zufolge nahm Viṣṇu, der einen Brahmanenmord begangen hatte, Zuflucht in einem *campaka*-Baum. Wie Lakṣmī durch die Flüche von Gaṇeśa und Gaṅgā zur *tulasī*-Pflanze wird, berichtet u.a. das *Brahmavai-vartapurāṇa*.⁶⁴ Dass sich die „großen Götter“ vor allem in Folge eines Fluches oder zur Strafe als Pflanze verkörpern, steht mit der Tatsache in Einklang, dass die Existenz als Pflanze der Wiedergeburtstheorie zufolge eine niedrige ist.

Besonders Bäume gelten in vielen Lokaltraditionen als Aufenthaltsort von Göttern, Geistern und Dämonen.⁶⁵ Inwiefern solche, meist an konkrete Orte gebundenen Vorstellungen das Mythenmaterial panindisch zirkulierender Texte beeinflusst haben und darin durch brahmanische Gelehrte sanskritisch überformt wurden, wäre noch genauer zu untersuchen. Dorfgottheiten, vor allem Göttinnen, die zudem häufig gefährlichen Charakter haben, halten sich durchaus ohne äußeren Zwang in bestimmten Bäumen auf. Das wohl bekannteste Beispiel ist Śītalā, die Göttin der Windpocken, die in Nordindien und Nepal im *nimba*-Baum verehrt wird. Im *śāla*-Baum wird im dörflichen Nepal Vanadurgā verehrt, so berichten Majupuria & Joshi (1989: 125). Im dritten und vierten Kapitel des *Nepālamāhātmya* wird vom Ursprung der Göttin Caṇḍeśvarī in einem *campaka*-Baum erzählt. Pacalī Bhairava, der südlich der Altstadt Kathmandus seinen Sitz (*pīṭha*) hat, versteckt sich der Legende zufolge in einem Loch unter einem *aśvattha*-Baum (Anderson 1988: 158–9), wo er bis heute verehrt wird (Abb. C 3).

Nicht für jede Pflanze, deren Blüte im PuCi als Gabe in der *pūjā* vorgeschrieben ist, lässt sich eine, schriftlich oder mündlich überlieferte, spezifisch religiöse Bedeutung feststellen. Jedoch sind so ziemlich alle Pflanzen, die in hinduistischer Mythologie oder

63 *Bhāgavatapurāṇa* 10.9.22–10.10.43; vgl. Gupta 2001: 80; Regmi 1983: 11, 238.

64 Die entsprechenden Geschichten habe ich an anderer Stelle ausgeführt (Krause 2005: 105, 107). Hier wird weiter unten (s. S. 328) darauf zurückzukommen sein.

65 Abbott 1932: 315f.; Nugteren 2005: 8f.; White 2006: 55–8. Manna (1993: 51f.) verzeichnet einige Beispiele aus tribalen Kulturen Indiens. Zum Baumkult allgemein s. Nugteren 2005; Viennot 1954: 88–9.

Ritual eine Rolle spielen, im Repertoire des Textes vertreten.⁶⁶ Darüberhinaus scheint der Text keinen Pflanzennamen zu nennen, der nachweislich ausschließlich aus dem *pūjā*-Kontext bekannt ist. Es handelt sich bei den Pflanzen also um „kulturelle Größen“, die ein weites Potenzial für Sinngebung besitzen. Spezifischer scheinen sich besonders solche Blüten als Gaben an Götter zu eignen, die bewährte rituelle Mittel, bzw. Mittler im Kontakt mit der sakralen Welt sind, an der sie vielfach selbst teilhaben. Es ist sicherlich von komplexen Wechselwirkungen zwischen heilkundlichen, ästhetischen, rituellen und mythologischen Bedeutungen von Pflanzen auszugehen. In diesem Zusammenhang ist die Frage nach historischen Verläufen von besonderer Relevanz, die jedoch weit über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausweist. Im Folgenden werden die kulturellen Bezüge der Pflanzen weitgehend ahistorisch, zunächst einmal als bloße Korrelationen betrachtet.

2.2 Blüten für die Götter: *nityapūjā*

Regeln für die *nityapūjā*, die tägliche verpflichtende Verehrung, nehmen den größten Teil des Textes ein. Sie erschöpfen sich im PuCi oft in einfachen Aufzählungen vorgeschriebener (*vihita*)⁶⁷ oder untersagter (*niṣiddha*)⁶⁸ Blüten. Häufig wird kein Verdienst für das Darbringen der Blüten genannt. Am Ende solcher Aneinanderreihungen von Blütennamen heißt es einfach, die Blüten sind der jeweiligen Gottheit (nicht) zu geben oder sie sind (nicht) geeignet. Eine Gottheit ist über solche Gaben erfreut oder damit zufrieden, Vorväter werden befreit.⁶⁹ Es werden keine konkreten Anlässe für die Verehrung genannt. Zeitliche Angaben drücken Regelmäßigkeit aus.⁷⁰

Untersagte Blüten werden ebenfalls häufig einfach aufgezählt.⁷¹ Diese Blüten soll man meiden (*[vi]varj-*), man soll mit ihnen nicht verehren (*na arc-*, *na pūj-* u.ä.). Es macht sich ein Unterschied zwischen Vorschriften zu Smārta-Gottheiten und denen für das Kaula-Ritual bemerkbar. Tendenziell findet man in den ersten drei Kapiteln eher einfache Aufzählungen oder es heißt, die Verehrung mit untersagten Blüten sei wertlos (PuCi 1.130ab, 130d) man werde als Frevler in einer Hölle schmoren (1.123cd). Viel drastischer werden Konsequenzen für den Gebrauch untersagter Blüten im vierten Kapitel beschrieben. Einfache Aufzählungen oder allgemeine Aussagen, wie die Verehrung sei ohne Resultat (PuCi 4.73c) oder man würde ein Frevler (4.93c), sind in der Minderzahl. Hier heißt es, die Gottheit werde zornig (PuCi 4.94cd) oder es wird sogar sichtbarer

66 Auffällig durch ihre Abwesenheit sind die beiden Ficusarten *aśvattha* und *nyāgrodha*, deren religiöse Bedeutung seit den frühesten schriftlichen Zeugnissen belegt ist (vgl. Emeneau 1949; A. Zotter 2010: 341–4). Diese gelten als *vanaspati*, Bäume, die per Definition blütenlos sind: „Diejenigen, die Früchte tragen, ohne Blüten [getragen zu haben], sind als *vanaspatis* bekannt“ (*apuṣpāḥ phalavanto ye te vanaspatayah smṛtāḥ*, MDh 1.47); vgl. Schmidt 1911: 736–7.

67 PuCi 1.24–30b, 1.63b–64, 1.79–83, 2.2c–3b, 5c–9, 28c–35, 36ab, 75–80a, 4.2–5, 17–22b, 52–57, 65–68, 81c–83b, 88c–92; 3.2d–7, 11–12b; 4.2–5, 17–22b, 51–58b, 4.65–68. In PuCi 4.85c–90b werden Blüten zu Gruppen zusammengefasst.

68 PuCi 118–125b, 2.63c–65; 2.84c–87; 2.93; 3.42–43; 4.51, 4.69.

69 Formen von *prī* „erfreut sein“ (1.21a; 2.24b, 38a, 38d, 39b, 45a, 49b, 79b; 3.24d, 35b; 4.22c, 23b, 71d, 76d), oder *tuṣ*, „zufrieden sein“ (1.39c, 103d; 2.80b; 4.59b, 60bd, 61b, 64a), werden dabei prominent verwendet.

70 Die verwendeten Begriffe sind solche wie *sadā*, *nitya* oder *sarvadā*.

71 PuCi 1.118–120, 124–125b; 2.61–65, 84c–87, 93; 3.42–43; 4.51, 69.

diesweltlicher Schaden angedroht. So stelle sich großer Verlust (PuCi 4.14a, 78d) ein, der Verlust der Familie (4.14ab, 15a, 4.16b), Tod (4.14c, 78b), Krankheit (4.78c), Kummer, Qual, Leid oder Unglück (4.14d, 15d, 78b, 79ab) oder der Wohlstand verschwinde (4.93d).⁷² Wie sich zeigen wird, ist dies nicht der einzige Gegensatz, der sich im Regelwerk des PuCi zwischen den ersten drei Kapiteln und dem letzten auftut.

2.2.1 Haltung des Verehrers: *bhakti* und *śraddhā*

Für die *nityapūjā* werden im Text keine besonderen Motivationen des Verehrers genannt. Allerdings heißt es verschiedentlich, man solle Blüten in devotionaler Hingabe (*bhakti*, PuCi 1.17b, 30b, 53b, 62a, 69d; 2.21c, 67c; 3.2b, 10d, 13b; 4.53a), Vertrauen (*śraddhā*, 3.13b, 28b, 29b) oder mit klarem Geist (*prasannadhī*, 4.69b, 84d, 88d) geben. Auf genereller Ebene kann die Verwendung dieser Wörter als Reinheitsgebot interpretiert werden. Wie das Material soll der Verehrer äußerlich und innerlich rein sein. Für verschiedene Autoritäten, die sich damit gegen einen rein mechanischen Vollzug des Rituals wenden, sind die Geklärtheit, die geistige Konzentration sowie die Hingabe (*bhakti*) Bedingung für rituelles Handeln. In der *Paramasaṃhitā* heißt es, dass ohne geklärten Geist rituelles Werk fruchtlos ist.⁷³ Das *Padmapurāṇa* (7.14.7–10) äußert sich zu ungeteilter Aufmerksamkeit und *bhakti* als Voraussetzung für die Verehrung Viṣṇus.⁷⁴ Dies wird durch das Beispiel der Blütengabe illustriert. Eine Blüte, die mit *bhakti* gegeben wird, ist auch dann einer aufwendig arrangierten Blütengabe, die gegeben wird, während der Geist mit anderem beschäftigt ist, vorzuziehen, wenn man sie nur in Asche darbringt. In der altindischen Literatur findet sich vielfach die Ansicht, dass man ohne *śraddhā* nicht opfern soll (Köhler 1973: 29ff.).⁷⁵

Wörter, die religiöse Geisteshaltungen oder Gefühle bezeichnen, zu verstehen oder zu übersetzen, ist schwierig. Häufig stößt man auf Konzepte „wovon wir keinen Begriff und wofür wir kein Wort haben“ (Hacker 1978: 448). Die Suche nach adäquaten Beschreibungen und Entsprechungen kann längere philologische Debatten auslösen, wie die um den Begriff *śraddhā*, seine Bedeutungsentwicklung und sein Verhältnis zur *bhakti*.⁷⁶ Köhler (1973) verfolgt die Entwicklung der Bedeutung „Vertrauen“, die er von der Bedeutung „Verlangen“ trennt, durch die vedische Literatur von einem ganz allgemeinen Vertrauen auf die Götter und ihre Kraft im *Ṛgveda* hin zu einem „Zentralbegriff“ (ebd.: 26) in den Brāhmaṇas, der Vertrauen auf das Opfer und seine Wirksamkeit, die Kraft der Brahmanen und spezifischer „Spendefreudigkeit“ bezeichne. Dabei sei auch die Bedeutung „Hingabe“ nachweisbar, *śraddhā* somit ein Vorläufer der *bhakti* und werde später „in zunehmendem Maße durch *bhakti* ersetzt“ (ebd.: 57). Für Hacker (1978) ist Köhlers Begriff der Spendefreudigkeit erst ein Effekt der *śraddhā*, die – wenn auch in

72 Die Referenzen für PuCi 4.70–79 stehen unter dem Vorbehalt, dass dort Regeln zur *nityapūjā* mit denen zu *kāmya*-Anwendungen vermischt sind; zu dieser Textstelle s. S. 345).

73 *aprasāde hi manasaḥ karmayogo 'pi niṣphalaḥ*, *Paramasaṃhitā* 4.71ab, zitiert in Bühnemann 1988: 80.

74 *ananyamānaso bhūtvā bhaktyā viṣṇuṃ yajet budhaḥ* („Der Verständige opfere Viṣṇu mit Hingabe, wobei sein Geist nicht mit anderem [beschäftigt] sein soll“), *Padmapurāṇa* 7.14.10cd.

75 Zur Assoziation von *śraddhā* und geistiger Reinheit s. Heim 2004: 46; Köhler 1973: 28.

76 Dazu beispielsweise Hacker (1978), Hara (1964) und Köhler (1973); Für einen aktuellen Überblick über die Diskussion, weitere Literaturangaben und die Zentralität von *śraddhā* beim *dāna* s. Heim (2004: 45–53).

modifizierter Form – fast immer beide Grundbedeutungen „Vertrauen“ und „Verlangen“ in sich trägt. Damit sei „religiöse *śraddhā* [...] ursprünglich ein Vertrauen, das einen Wunsch trägt“ (ebd.: 474). Von *bhakti* sei *śraddhā* jedoch zu unterscheiden, sie existiere „zwar als Grundlage und begleitender Akt vor und unter und neben und in der devotionalen Haltung“ (ebd.: 180), durch sie werde jedoch keine persönliche Beziehung zur Gottheit etabliert. Genau diesen von Hacker angedeuteten macht Hara (1964) als fundamentalen Unterschied zwischen den beiden Begriffen aus. *Śraddhā* und *bhakti* stünden in einem Kontrastverhältnis, sie seien „impersonal and personal, intellectual and emotional, and Vedic-Brahmanic and Hinduistic“ (ebd.: 142).

Für den PuCi sollte man den Unterschied zwischen den beiden Begriffen nicht überinterpretieren. Bei versfüllenden Floskeln wie *śraddhābhaktisamanvitaḥ* (PuCi 3.13) ist fraglich, ob es sich überhaupt um sinntragende Teile handelt. Doch will man einen Unterschied vornehmen, richtete sich *śraddhā* auf das Ritual selbst und bezeichnete das Vertrauen des Verehrers, „that the rite will be effective and that his wishes will be fulfilled“ (Bühnemann 1988: 60). *Bhakti* hingegen drückte die Hingabe, die emotionale Bindung an die Gottheit aus. Noch weiter ließe sich gehen, wenn man vergleichend Beobachtungen heranzieht, die Heim (2004: 45–53) für die dharmasāstrische Gabentheorie zum Unterschied von *bhakti* und *śraddhā* macht. Aus der Tatsache, dass für ein *dāna* vom Geber vor allem *śraddhā*, seltener *bhakti* gefordert wird, schlussfolgert Heim, auf Haras Unterscheidung zwischen *śraddhā* und *bhakti* zurückgreifend, dass das Vertrauen in die Institution der Gabe zentraler ist als eine persönliche Beziehung zwischen Geber und Empfänger.⁷⁷ Im PuCi ist im Unterschied dazu häufiger von *bhakti* die Rede,⁷⁸ was mit der Tatsache in Einklang steht, dass die devotionale Hingabe an einen (auch Teilhabe an einem) persönlichen Gott fundamental für das Verständnis von *pūjā* ist.⁷⁹

„*Pūjā*, in the strict and literal sense of the term and in a religious context, is not a ritual but refers to devotion expressed by making offerings to a personal god, chanting his glory, making donations, etc.“, schreibt Colas (2005: 25). Entsprechend seines devotionalen Hintergrunds wurde *pūjā*, im akademischen Diskurs aber auch in den religiösen Traditionen selbst, in Gegensatz zum vedischen Ritualismus gesetzt, dessen Feueropfer (*yajña*) bei korrektem Vollzug automatisch die erwarteten Resultate erziele. Dieser ideal konstruierte Gegensatz zwischen „mechanisch“ funktionierendem *yajña* und devotionaler *pūjā* ist in mehrererlei Hinsicht einzuschränken (vgl. ebd.: 25–6). Zum Einen zeigt sich, dass synchron und diachron ganz unterschiedliche Ansichten zum Verhältnis der beiden rituellen Modelle bestehen. Dabei können *pūjā* und *yajña* auf verschiedene Art und Weise strukturell oder konzeptionell miteinander fusioniert werden.⁸⁰ Zum Anderen wird *pūjā* in ihrer institutionalisierten Form als eine stark formalisierte

77 Dies entbinde den Geber, so Heim, zudem von der Verpflichtung, die Persönlichkeit des jeweiligen Empfängers zu beurteilen. Damit genüge die Zugehörigkeit zur Gruppe der religiösen Spezialisten, ob nun Brahmane oder buddhistischer Mönch, als Qualifikation eines würdigen Empfängers.

78 Für einen wirklich aussagekräftigen Befund für die Gewichtung von *bhakti* und *śraddhā* ist die Beleglage aus dem PuCi zu dünn. Zur Überprüfung der Vermutung, dass für den Vollzug der *pūjā* häufiger *bhakti* als *śraddhā* gefordert wird, müsste die Datenbasis erheblich erweitert werden.

79 Zu *pūjā* und *bhakti* s. Bühnemann 1988: 81–83; Gail 1969: 79–86; Goody 1993: 327, 336.

80 Dies hat Colas (2006) mit seiner Studie von *yajña*-Konzepten in spezifischen Texttraditionen eindrucksvoll nachgewiesen. C. Zotter (2010: 30–33, in *Vorbereitung*) beschreibt *pūjā* als einen „Baukasten“, dessen Elemente in modernen Formen des Feuerrituals verwendet werden können.

sierte Darbringung einer Reihe von Gaben praktiziert. Auch der PuCi entstammt nicht der Feder eines ritualekritischen Verfechters von *bhakti*-Idealen, sondern repräsentiert eine brahmanisch-gelehrte, ritualistische Sicht auf *pūjā*. Dabei ist innerhalb des PuCi nochmals zwischen den *pūjā*-Konzepten der Smārta- und der Kaula-Tradition zu unterscheiden. Inwiefern der in den ersten drei Kapiteln dominierende Smārta-Brahmanismus, der in Bezug auf das Ritual treffend als „more relaxed middle ground“ (Sanderson 1988: 662) zwischen den Praktikern der Śrauta- und Tāntrika-Traditionen charakterisiert wurde, ritualekritische Konzepte der *bhakti*-Traditionen aufgreift, müsste genauer untersucht werden. Jedenfalls ist bemerkenswert, dass im PuCi gerade an solchen Stellen von *bhakti* die Rede ist, wo die Befolgung von Vorschriften relativiert wird. *Bhakti* kann bei Nichtverfügbarkeit von Blüten und deren pflanzlichen Substituten (wie Blätter, Früchte, Kräuter) Blütengaben ersetzen (PuCi 1.84; 2.74; 3.8–9) und ist PuCi +1.127b und 3.46c–48b zufolge sogar überlegenes Mittel, das eine Unterscheidung zwischen vorgeschriebenen und untersagten Blüten obsolet macht. Solche Festlegungen scheinen das Regelwerk des PuCi an sich *ad absurdum* zu führen. Wenn vom Verehrer *bhakti* als Grundeinstellung gefordert ist, aber jede Blüte durch *bhakti* ersetzbar ist und *bhakti* die Regeln außer Kraft setzt, warum dann überhaupt Regeln? Gelehrte haben diesen scheinbaren Widerspruch gelöst, indem sie die Verwendung von *bhakti* als Substitut wie auch als überlegenes Mittel der Verehrung an Bedingungen knüpften. Nur wenn es keine pflanzlichen Materialien gibt, darf die Blütengabe durch *bhakti* ersetzt werden. Nur derjenige, der die Hingabe an die Gottheit in besonderem Maße verwirklicht, ist von der Befolgung der Regeln entbunden.⁸¹ Der PuCi bleibt damit seinem Programm treu, alle Gestaltungsmöglichkeiten für den *upacāra* Blüte zu erfassen. Dazu gehört die minutiöse Auflistung aller bekannten Ritualvorschriften genauso wie die textliche Legitimierung der Praxis eines spirituell Begabten, dessen besondere und intime Beziehung zu einer Gottheit ihn von der Befolgung jeglicher Regeln entbindet.

Solche im Grunde „anti-ritualistischen“ Äußerungen finden sich interessanterweise nur in den ersten drei Kapiteln des Textes. Dies deckt sich mit den generellen Erwartungen und schließt an den oben beschriebenen Befund zu den Konsequenzen der Benutzung untersagter Blüten an: Tantrische Traditionen, wie die im PuCi behandelten Kaula-Schulen, verfechten die strikte Befolgung ihrer rituellen Vorschriften. Der tantrische Praktiker ist „less an anti-ritualist than a super-ritualist“ (Sanderson 1988: 662).

Neben Vorschriften zum sichtbaren Ritualvollzug werden im Text Ansprüche an die mentale Verfassung des Verehrers, mit der das äußere Ritual vollzogen werden soll, erhoben. Konzentriertheit, Vertrauen auf die Wirksamkeit des Rituals, vor allem aber Hingabe an die Gottheit sollen das Handeln des Verehrers (begleiten). Dies kann als Forderung nach einem Wechsel der inneren Einstellung betrachtet werden, durch die sich rituelles von alltäglichem Handeln abhebt.⁸² Der Geist des Verehrers richtet sich in der

81 Im Anschluss an PuCi 1.125b steht, dass die Ausnahme nur für die höchsten Bhaktas (*paramabhakta*) gilt. „Verehrung mit *bhakti*“ könnte auch allgemeiner als „Verehrung im Geiste“ aufgefasst werden, oft gilt *mānasapūjā* als den höchsten Bhaktas vorbehalten (Bühnemann 1988: 91f., Gail 1969: 83).

82 Für Humphrey und Laidlaw (1994: 88–110) ist Ritual ein besonderer Handlungsmodus, der sich u.a. dadurch vom alltäglichen Handeln abhebt, dass die Form des Rituals unabhängig von den individuellen Intentionen des Vollziehenden ist. Dabei nimmt der Akteur eine besondere innere Einstellung, ein „ritual stance“ (ebd.: 94, 97f.) ein.

nityapūjā auf die eigene Wirklichkeit des Rituals, nicht jedoch auf die durch das Ritual produzierten Resultate.

2.2.2 Verdienste

Nityapūjā ist Teil des täglichen rituellen Pflichtprogramms (*nityakarman*), dessen Unterlassung einen Fehler darstellt und Sühne (*prāyaścitta*) erfordert, für dessen Durchführung hingegen man keine speziellen Verdienste erwarten kann.⁸³ Trotzdem versprechen Texte für diese Art der Verehrung *bhukti* und *mukti*, weltlichen Genuss und Befreiung.⁸⁴ Besonders für solche tantrische Traditionen, die das Konzept der Tatvergeltung (*karman*) grundsätzlich ablehnen, wie die im vierten Kapitel des PuCi rezipierten Kaula-Schulen, könnte sich hier ein theologisches Problem auftun. In anderen Traditionen argumentiert man mit der Unausweichlichkeit karmischer Konsequenzen, wie beispielsweise die *Paramasaṃhitā* (6.47–48b) der Pāñcarātrins: „Even to one who does not wish for anything, prosperity or wealth is ever on the increase. Even one who wishes to gain an object gains that object for certain by offering worship to the Supreme God giving up that actual purpose“ (zitiert nach Bühnemann 1988: 85). In dieser wie in anderen Äußerungen zur Verdienstlichkeit rituellen Handelns wird betont, dass sich der Verehrer gegenüber den produzierten Resultaten gleichgültig zu verhalten hat (Gail 1969: 55–6). Das zu den Standard-Abschlusshandlungen von *pūjās* gehörige *karmasamarpaṇa*, wobei dem Resultat entsagt und das rituelle Werk insgesamt einer Gottheit übergeben wird (Bühnemann 1988: 180), kann sicher nicht losgelöst von *bhakti*-Theologie betrachtet werden, denn „*karmārpaṇa* ist seit der Bh[agavad]G[itā] Stichwort für erlösungswirkendes Handeln“ (Gail 1969: 59).

Im PuCi heißt es zur Verdienstlichkeit der *nityapūjā*, man bekomme unendliches Resultat (PuCi 1.8d, 59d) oder erreiche schnell Resultat (4.53b). Hunderte Verdienste wachsen (PuCi 3.16b). Man erreiche großes Glück (PuCi 2.50a), Wohlstand (2.40ab, 4.90c), Wohlergehen (4.81a), Fülle (4.85a) oder Vervollkommnung (1.77ab). Eine gute Existenz (1.10, 11, 117d) wird in Aussicht gestellt oder man wird gänzlich aus dem Kreislauf der Wiedergeburten befreit (2.5b; 4.82cd, 87c). Wohl am häufigsten werden himmlische Genüsse verheißen. Man gelangt in die Nähe der Götter, erreicht verschiedene himmlische Welten oder die höchste Stätte.⁸⁵ Von Luftschiffen (*vimāna*), die einen dorthin bringen, liefert der PuCi (1.66–68, 71ab, 73–74) blumige Beschreibungen. Göttliche Eigenschaften (PuCi 1.54d; 2.22d, 72d, 78; 4.87d, 89b) und den Respekt der Götter (2.46ab) kann man ebenfalls erlangen oder die drei Welten sind einem gefügig (4.83c). Auch über längere Zeit akkumulierte Verfehlungen (*pāpa*) können getilgt werden.⁸⁶

Verdienste, die *nityapūjā* produziert, werden miteinander oder denen anderer Rituale verglichen. So steigt das erreichbare Resultat durch den Einsatz unterschiedlicher Blütenarten (PuCi 1.45–57; 2.10–23, 66–72), mit zunehmender Zeitdauer der Verehrung (1.75–78) oder einfach mit zunehmender Blütenzahl (1.8, 14c–16b). Sind Blüten zu Gir-

83 Bühnemann 1988: 85; Gupta 1979: 125.

84 Bühnemann 1988: 85f.; Goudriaan 1978: 59f.

85 PuCi 1.16a, 39d, 54c, 55d, 60d, 61d, 62d, 69d, 1.71cd, 75d, 76d; 2.22c, 23d, 28b, 37b, 56b, 68b, 72d; 3.13d, 27d, 28d, 29d, 31d, 33cd, 34d. Die Standardformulierung dafür ist: „...gedeiht man in der Welt des N.N.“ (*N.N.loke mahīyate*).

86 PuCi 1.60c; 2.28a, 55a; 4.45cd, 80d, 82ab, 83d, 85b, 86d–87b, 89a, 91ab.

landen (*mālā*) gewunden, wird ihnen das doppelte Resultat von losen Blüten zugesprochen (PuCi 1.13cd). Zusätzlich kann die Länge der dargebrachten Blütengirlande ihre Eignung beeinflussen (PuCi 3.17c–21). Hundertfaches Resultat einer normalen *pūjā* ist durch den Einsatz einer bestimmten Blüte erreichbar (PuCi 2.51ab). Oder das Verdienst einer Blüte wird mit dem anderer Opfertgaben an Götter verglichen wie der Gabe eines Seidengewandes (*paṭṭavastra*, PuCi 4.45b) oder der Opferung eines Ziegenbocks (4.64b).

Das Verdienst von Blütengaben wird im Text auch mit dem anderer ritueller Handlungen gleichgesetzt. Der Standardvergleich dabei ist derjenige mit einer Gabe von zehn *suvarṇa* (PuCi 1.7cd, 8ab, 13ab, 45cd; 2.1cd, 4ab, 10c, 66ab), einer in PuCi 1.14ab definierten Menge Gold. Dieses Standardverdienst stellt sich dem PuCi zufolge bei jeder Blütengabe, sogar bei der einer nicht duftenden (PuCi 1.8) ein. Wie zur Gabe äußert sich der Text auch zum Rezipienten (PuCi 1.7ab, 2.1ab) des Goldgeschenks. Dabei wird die in der Literatur zum *dāna* gebräuchliche Terminologie verwendet, wonach ein würdiger Empfänger (*pātra*) mit Tugenden wie Zucht und Sittlichkeit (*tapahśīlaguṇopeta*) ausgestattet und den Veda gemeistert (*vedasya pāraṅga*) haben sollen.⁸⁷ Denn das Verdienst hängt nicht nur von Geber und Gabe ab, sondern auch vom Empfänger. Die Gabe an einen vedakundigen Brahmanen bringt unendliches Resultat ein, die Gabe an einen unwürdigen Empfänger dagegen ist wertlos, kann dem Geber sogar schaden.⁸⁸ Neben dem zu Goldgaben wird der Vergleich zum rituellen Verschenken von Kühen gezogen. Das Darbringen bestimmter Blüten gleicht einer Gabe von tausend (*gosahasra*,⁸⁹ PuCi 1.75b, 2.41b, 3.28c), zehntausend (*gavām ayutadāna*, 1.62c), einhunderttausend (*golakṣa*, 1.61c, 3.34c) oder sogar zehn Millionen (*gokoṭi*, 2.50b) Kühen. Ein weiteres Vergleichsmoment ist das vedische Opfer. So kann man das Resultat aller Opfer erreichen (PuCi 1.76ab) oder aber eines *aśvamedha* (3.17b) oder von zehn (1.15ab) *aśvamedha*-Opfern, eines *rājasūya* (3.27cd, 30d) oder *vājapeya* (3.26cd, 31c).⁹⁰

Die Gabe von Blüten, eine rituelle Praxis mit wenig materiellem Einsatz, die zudem unabhängig von Geschlecht oder sozialem Status jedem zugänglich ist,⁹¹ wird hier auf eine Stufe gestellt mit materiell aufwendigen Gaben und Ritualen, deren Durchführung auf bestimmte Personenkreise beschränkt ist. Gold oder Kühe zu verschenken, ist Wohlhabenden vorbehalten. Solche *mahādānas* „are first and foremost about royal display and largesse, bestowed primarily by kings upon brahmans“ (Heim 2004: 113). Die Durchführung der vedischen Opfer obliegt allein Brahmanen, die zudem eine zusätzliche Weihe (*dikṣā*) durchlaufen haben. Im Gegensatz dazu wurde der Einsatz von Blüten und anderen pflanzlichen Materialien in der *bhakti*-Bewegung emblematisch für die Schlichtheit in Verehrungsdingen verstanden, z.B. im bekannten Vers der *Bhagavadgītā* (9.26), in dem Kṛṣṇa verkündet, dass er ein Blatt, eine Blüte, eine Frucht oder Wasser

87 Ein solcher Brahmane wird z.B. in MDh 7.85 und *Gautamadharmasūtra* 5.20 (zitiert in Olivelle 2005: 124) genannt. *Vasiṣṭhadharmasūtra* 6.26, 30 (zitiert in Olivelle 2005: 124) beschreibt einen guten *pātra*.

88 HDh 2: 113f., 845f.; Heim 2004: 64–67.

89 *Gosahasra* wird zu den *mahādānas* gezählt; zum Ablauf s. HDh 2: 874–5.

90 Zu diesen Opfern s. HDh 2: 1228–39 (*aśvamedha*); 1214–1223 (*rājasūya*); 1206–1212 (*vājapeya*).

91 *brāhmaṇāḥ kṣatriyā vaiśyāḥ śtrīyāḥ sūdrāntyaṅjātayaḥ | sampūjya taṃ suraśreṣṭhaṃ bhaktyā śimhavapur-dharam || mucyante cāsubhair dukhair janmakōṭisamudbhavaiḥ, Pūjāprakāśa* 1913: 1.

Abb. C 4: Zur herbstlichen Durgāpūjā werden in Nepal auch Kürbisgewächse, hier eine Gurke, als „Opfertiere“ enthauptet (Foto 1.11.07).



in Hingabe (*bhakti*) dargebracht wird, als Darbringung annimmt.⁹² Ein Gegenstand von geringem materiellem Wert⁹³ wird zu einem besonders geschätzten Ausdrucksmittel der Verehrung.

Gleichsetzungen von Verdiensten mit vedischen Opfern finden sich in den Dharmānibandhas auch für *dānas*. Heim (2004: 117f.) führt solche Gleichsetzungen als Bestätigung für die These an, dass sich Hindu-Herrscher und mit ihnen die gesellschaftlichen Eliten nach dem achten Jahrhundert einem neuen religiösen Betätigungsfeld zuwandten. Die neuen und die alten religiösen Praktiken werden nach Inden (1979) dabei hierarchisch angeordnet: „Gift giving, and along with it, the honoring of an image of the Cosmic Overlord, were here accorded a dominant, encompassing position, while sacrifice, muted and pushed below the surface, was accorded a subordinate, encompassed position“ (ebd.: 135). Diese Hinwendung zu *dāna* und *pūjā* wird häufig mit der Abwendung von Blutopfern in Zusammenhang gebracht.⁹⁴ Blüten und andere vegetarische Gaben, so die gängige Argumentation, ersetzen dabei das rituelle Töten von Tieren. Sicherlich ist die Substitution von Opfertieren durch Blüten oder andere pflanzliche Materialien – besonders Kokosnüsse und Kürbisse werden in der Durgāpūjā rituell enthauptet (Abb. C 4) – weit verbreitet. Auch die im PuCi 4.64ab zitierte Regel, dass sich

92 *patraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyaṃ yo me bhaktyā prayacchati | tad ahaṃ bhaktyupahṛtaṃ aśnāmi prayatātmanaḥ*. Ein ganz ähnlicher Vers findet sich in PuCi 1.117, wo ein Blatt, eine Blüte, eine Frucht, Wasser oder Gras als verdienstvolle Gaben für Śiva genannt werden (*patraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyaṃ ṛṇaṃ caiva tathā mune | pratyahaṃ śambhave dadyāt nāsau durgatim āpnuyāt*). Die Versanfänge stimmen wörtlich überein. Dass es sich um eine fast formelhafte Wendung handeln könnte, legt ein weiteres Beispiel aus dem Śivapurāṇa (7.2.10.72) nahe: *patraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyaṃ yo me bhaktyā prayacchati | tasyāhaṃ na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati*.

93 Vor allem Gras bezeichnet im Sanskrit im übertragenen Sinn etwas Wertloses oder Nutzloses. Ein *bon mot* besagt: „Dem Großzügigen ist Reichtum nur Gras, dem Helden ist Sterben nur Gras, dem, der ohne Leidenschaft ist, ist ein Weib nur Gras, dem, der an nichts haftet, ist nur Gras die Welt“ (*udārasya ṛṇaṃ vittaṃ śūrasya maraṇaṃ ṛṇaṃ | viraktasya ṛṇaṃ bhāryā niḥspṛhasya ṛṇaṃ jagat*, *Subhāṣitamāñjarī* 2004: 13).

94 Goody 1993: 327f.; Heim 2004: 116-118; Inden 1979: 132.

Nīlasarasvatī über die Gabe der roten *bandhūka*-Blüte wie über das Opfer eines Ziegenbocks freut, ist ein Beleg dafür. Doch die Verehrung mit Blüten darauf reduzieren zu wollen oder gar ihren Ursprung damit zu erklären, ist zu einfach. In der Blütengabe, so hoffe ich in vorliegender Arbeit zeigen zu können, drückt sich mehr aus als nur Ersatz für ein Opfertier.

Eine Hierarchisierung von vegetarischem Ritual und Blutopfer lässt sich in Nepal, wie anderswo auch, feststellen. Es kommt jedoch auf die Gottheit und den entsprechenden Verehrungsmodus an, welche Art von Gaben die höchste Stelle einnimmt. So darf im inneren Bezirk des Tempelkomplexes des Paśupati kein Blut von Opfertieren vergossen werden.⁹⁵ In den Tempeln der Gottheiten, die im äußeren Bezirk ihren Sitz haben, fließt es dagegen regelmäßig. Doch bei anderen Gottheiten stellen sich die Verhältnisse umkehrt dar. Das Darbringen von Fleischspeisen und Blutopfer sind besonders für die tantrisch verehrten Göttinnen, die u.a. im allerinnersten des königlichen Palastes ansässig sind, unerlässlich.⁹⁶ Dabei scheinen zuweilen nicht vegetarische Gaben sogar weit wichtiger als vegetarische zu sein. So erklärte man mir vor dem Tempel der Bhāt Bhatāinī in Kathmandu, wo man anstelle von *pūjā*-Blüten Enteneier verkauft, scherzhaft: „Die Blüten dieser Göttin sind Eier“ (*yo devīko phul phul cha*). Auf keinen Fall eignet sich vegetarischer Charakter, um *pūjā* gegen andere Rituale abzugrenzen, wie man dies in der Sekundärliteratur antrifft.⁹⁷ Blütengaben und Blutopfer sind, zumindest für Nepal, nicht als konkurrierende Optionen zu betrachten, sondern gehen Hand in Hand.

Doch zurück zu den Vergleichen von Blütengaben mit vedischen Ritualen. Diese stellen nicht nur, wie immer betont, eine Herausforderung an die alte vedische Tradition dar, sondern können gleichzeitig auch als Rechtfertigung betrachtet werden. Ein Vergleich, der Verdienstlichkeit von Ritualpraktiken betonen soll, macht nur Sinn, wenn für das Vergleichsritual Wertschätzung besteht. In diesem Sinne können Gleichsetzungen mit vedischen Opfern und Gaben auch als Anbindung an die Orthopraxie, an die Welt der Śrauta-Rituale, gesehen werden. Die brahmanischen Autoren der Purāṇas und Dharmaśāstras setzen die *pūjā* damit in die Kontinuität des Überlieferungsstroms, der seine Quelle im Veda hat. Dieser Eindruck verstärkt sich dadurch, dass im vierten Kapitel des PuCi, das die Kaula-Traditionen behandelt, keine solchen Vergleiche angestellt werden. Diese tantrischen Traditionen setzen sich bewusst vom Śrauta- und Smārta-Ritualismus ab.⁹⁸ Ein vedisches Ritual stellt als Vergleichsgegenstand keinen

95 Dies gilt mit Ausnahme des Heiligtums des Kīrtimukhabhairava (Michaels 1994: 80, 178), der stellvertretend für Paśupati Blutopfer annimmt.

96 Allerdings ist zu beachten, dass auch die tantrisch verehrten Göttinnen, die Blutopfer verlangen, diese nicht in jedem Verehrungsmodus erhalten. Wie Pradhan (1986: 280) berichtet, erhalten die Muttergöttinnen nur an ihren Sitzen (*pīṭha*) außerhalb der Stadt direkt Blutopfer, in ihren esoterisch verehrten Formen durch eine Stellvertretergottheit.

97 So z.B. bei Flood (1998: 208) oder Michaels (1998: 266). Als Speisegabe (*naivedya*) wird durchaus auch außerhalb Nepals Fleisch dargebracht (z.B. Eichinger Ferro-Luzzi 1978: 87, 108). Speisegewohnheiten der Gottheiten spiegeln diejenigen ihrer Verehrer wider, so heißt es im *Rāmāyaṇa*: „Eine Speise, die einem Menschen [angemessen] ist, ist [auch] dessen Gottheiten [angemessen]“ (*yadannah puruṣo bhavati tadannāḥ tasya devatāḥ*, Ayodhyākaṇḍa 103.30, zitiert nach HDh 2: 733, Fn. 1746).

98 Nicht alle tantrischen Traditionen suchen den Gegensatz zur vedischen Tradition. Gerade die heute unter brahmanischen Praktikern äußerst populäre Tradition der Śrīvidyā bindet sich verstärkt an vedische Konzepte an. Die daraus resultierende Hybridisierung ihrer Rituale ist in ihrer jüngeren Literatur nachweisbar (Hanneder 1997).

Wert dar. Die einzigen Vergleiche, die sich finden, sind die mit der Gabe eines Seidengewandes oder eines Ziegenbocks.

Insgesamt betrachtet sind die Verdienste, die für Blütendarbringungen, wie generell für die *nityapūjā* (Bühnemann 1988: 84), in Aussicht gestellt werden, alle sehr allgemein formuliert. Sie betreffen auf der positiven Seite Wohlergehen, zukünftiges gutes Schicksal oder Entsühnung von Vergehen, auf der negativen Seite das Gegenteil. Nur ganz selten werden Verdienste genannt, die tendenziell eher dem Bereich der *kāmyapūjā* zuzuordnen sind. Gelegentlich wird gesagt, alle Wünsche (PuCi 3.13c, 4.62b) können durch eine Blütengabe erfüllt werden oder die Gottheit zeigt sich bereit, Wünsche zu erfüllen (PuCi 4.59d). Auch dass man befähigt wird, das zu erreichen, was man befiehlt (*ājñā-siddhi*, PuCi 4.63a) ist ein vergleichsweise konkretes Verdienst.

Bei den Vergleichen mit anderen Ritualpraktiken wie *dāna* und vedischem Opfer werden die Blütengaben stets mit den herausragenden Vertretern dieser Klassen gleichgesetzt. Gold und Kühe gelten (neben Wissen und Land) den Autoren des Dharmaśāstra als die besten Gaben (HDh 2: 847, 857–69). *Asvamedha*, *rājasūya* und *vājapeya* sind nicht nur sehr elaborierte Opfer, sondern wurden auch nur sehr selten durchgeführt. Schon der *Atharvaveda*, so HDh (2: 1237), betrachtete sie als außer Gebrauch gekommen (*utsanna*). Ähnliche Verdienste wie für Blüten werden auch für das Darbringen anderer *upacāras*, wie Duftstoff (*gandha*), oder noch allgemeiner für die Verehrung verschiedener Götter, und, wie oben bemerkt, für rituelle Gaben (*dāna*) genannt.⁹⁹ Es handelt sich um weitverbreitete Standardformulierungen. Sie stehen im Text jedoch meist im Zusammenhang mit einzelnen oder einer kleineren Gruppe von Blüten. Meines Erachtens sind solche verbalen Wendungen in erster Linie rhetorische Ausrufezeichen, mit denen bestimmte positive Zuordnungen von Blüte und Gott betont werden.

Durch den Einsatz von Zahlen wird diese Betonung weiter verstärkt. Sowohl bei der Nennung der Anzahl darzubringender Blüten¹⁰⁰ als auch beim Vergleich der Resultate¹⁰¹ werden symbolische Zahlen wie fünf, acht, zehn (auch in Potenz 1.000, 10.000, 100.000, 10.000.000) verwendet. Das gleiche gilt für Zeitangaben. Für sieben Geburten ist Wohlstand (*lakṣmī*) nicht fern (PuCi 2.40ab), für 1000 (2.45ab) oder sogar 3.000 und 30.000 Jahre ist die Gottheit erfreut (2.37cd), für tausende Zeitalter gibt es religiöses Verdienst (2.59ab), man weilt hundert mal 10.000 Weltperioden (2.60cd) oder gleich tausende von 10 Millionen Jahren oder Weltperioden und hunderte von 10 Millionen Jahren oder Weltperioden (1.54ab, 2.22ab, 72ab) in einer göttlichen Welt. Auch wenn Vergehen (*pāpa*) ausgelöscht werden, stammen diese aus sieben, 30, 100, 1.000 oder 10 Millionen vergangenen Geburten.¹⁰² Es werden vor allem glückverheißende Numerale benutzt (s. dazu Lienhard 2007). Auch das Potenzieren oder Multiplizieren von Zahlen unterstreicht ihren glückverheißenden Charakter. Schon in der vedischen Literatur ist 1.000 „often said to be totality (*sarvaṃ*)“ (Gonda 1980: 41). Im Fall des PuCi weist die Verwendung von Zahlen in hoher Potenz oder mit hohem Multiplikator neben Vollständigkeit

99 Beispiele: *Pūjāprakāśa* 1913: 4–8 (*tattaddevatārādhane phalāni*), 40–41 (*gandha* für Viṣṇu), 201 (*gandha* für Śiva) etc.

100 PuCi +1.14b, 14c–16b, 3.32a.

101 PuCi 1.7cd, 8, 13ab, 15ab, 45–53, 61c, 62c, 75b; 2.1cd, 4ab, 10c, 12–21b, 41b, 50b, 51a, 66ab, 68c–71b; 3.28c, 34c.

102 PuCi 2.55ab; 4.80cd, 82ab, 86d, 91ab.

und Gesamtheit vor allem auf Unvorstellbarkeit von Anzahl und Zeitdauer oder sogar Unendlichkeit.

Die Verdienste sind nicht nur sehr allgemein formuliert, sie sind unspezifisch und wirken austauschbar. In der Regel lässt sich keine Verbindung zwischen dem Charakter einer Blüte und dem ihr zugesprochenen Verdienst herstellen, wie dies beispielsweise für *dānas*¹⁰³ der Fall ist. Nur ausnahmsweise ist eine solche Beziehung nachweisbar. So handelt es sich zweifelsohne um eine verbale Analogie, wenn die *aśoka*-Blüte den Verehrer sorglos (*viśoka*) macht, solange Sonne und Mond bestehen (PuCi 2.47c–48b). Auch wenn mit *śamī* Furcht auf dem Weg des Todesgottes Yama überwunden werden kann (PuCi 2.52ab), kann der Name der Pflanze herangezogen werden, der sich von *śam* („aufhören, erlöschen“) herleiten lässt. Dass das Darbringen einer Girlande aus *kuśa*-Blüten den Verehrer in die Welt der Vorfäter (*pitṛloka*) bringt (PuCi 3.29), mag mit der Bedeutung, die das *kuśa*-Gras im Ahnenritual (*śrāddha*) hat, assoziiert werden.¹⁰⁴

Vieles – die Vergleiche mit den jeweils paradigmatischen Vertretern anderer Ritualarten, der Einsatz von Zahlen, die Beliebigkeit der Verdienste – spricht dafür, dass das Nennen von Verdiensten für die *nityapūjā* vor allem rhetorische Zwecke erfüllt. Von diesem Standpunkt aus betrachtet wäre sogar das anfangs angesprochene Problem, dass *nityapūjā* theoretisch gar kein Verdienst produzieren sollte, zumindest gemildert. Das Nennen von Verdiensten lässt sich damit als eine Unterfunktion der eigentlich für die *nityapūjā* zentralen Beziehung betrachten. Die Aufmerksamkeit wird auf diejenigen Blüten gelenkt, die sich für bestimmte Götter in besonderem Maße eignen.

2.2.3 Blüten und Götter

Sehr viele verschiedene Blüten werden in den Anweisungen des PuCi zur *nityapūjā* genannt und in positive oder negative Beziehungen zu Göttern gesetzt. Nicht jede dieser Zuordnungen zeigt sich zugänglich für Deutungen. Im Folgenden werden besonders die häufig genannten Blüten einer qualitativen Betrachtung unterzogen. Das Vorgehen ähnelt dem von Duda (2006) angewandten. Dort wurden verschiedene puranische Passagen zur Verwendung von Blüten statistisch aufbereitet und in sogenannten weißen und schwarzen Listen zusammengestellt. Hier werde ich vor allem auf die nach Blüten angeordnete Zusammenstellung des Inhalts des PuCi in Kapitel A 4 zurückgreifen. Anhand einiger Beispiele soll gezeigt werden, dass die rituellen Zuordnungen nicht zufällig sind oder im luftleeren Raum stehen, dass vielmehr Eigenschaften, die Blüten zugeschrieben werden, in ihrer Verwendung in der *pūjā* rituell aktiviert, aktualisiert oder aufgeführt werden können. Die Frage, inwiefern solche kulturell verfügbaren Begründungen für Zuordnungen mit ihren Gründen, also den historischen Ursachen, konizidieren, ist mit dem hier gewählten Vorgehen nicht zu beantworten.

103 Wie Heim (2004: 40) schreibt, ist dabei das Format häufig „quite mechanical and predictable – one who gives a dwelling to a monk in one life resides in a gem studded palace in the next“.

104 Zur Rolle von *kuśa* im *śrāddha* s. Gonda 1985: 37f. Im heutigen Nepal gibt es die Praxis, anstelle der fehlenden Leiche eines Menschen eine Puppe aus *kuśa* zu verbrennen. Wenn jemand im Yama-pāñcaka (Kārttika kṛṣṇapakṣa 13 bis śuklapakṣa 2) stirbt, werden sogar fünf Puppen aus *kuśa* mit ihm zusammen verbrannt (Regmi 1983: 57). Damit verbindet sich die Vorstellung, dass andernfalls jemand oder sogar fünf weitere Menschen aus dem Umfeld des Verschiedenen sterben.

Einige Blüten sind laut Text für alle oder fast alle Gottheiten geeignet. Am häufigsten werden *padma* (42), *utpala* (40), *campaka* (31), *karavīra* (29), *jātī* (23), *aśoka* (18), *pāṭala* (16), *kadamba* (15), *karṇikāra* (15), *droṇa* (14), *nāgakeśara* (14), *bakula* (14), *tagara* (13), *punnāga* (13), *damana(ka)* (12), *kurunṭha(ka)* (9) und *dūrvā* (8) genannt.¹⁰⁵ Einige Blüten werden nur in den ersten drei Kapiteln prominent positiv zugeordnet. Dazu gehören *kubjaka* (9), *kuśa* (9) und *śamī* (14), die im vierten Kapitel nicht erwähnt werden, sowie *palāśa* (12) und *mallikā* (23), die im *ūrdhvāmnāya* als untersagt gelten. In anderen Texten werden Blüten, die für alle Gottheiten geeignet sind, gemeinsam aufgeführt, wobei sich viele Übereinstimmungen mit dem Befund für den PuCi zeigen. Der *Dharmasindhu* (1986: 270₁₅₋₁₆) nennt *aśoka*, *utpala*, *karavīra*, *kuśa*, *campaka*, *jātī*, *bakula*, *bilva*, *mallikā* und *śamī*. Der *Nityotsava* (1948: 169₂₀₋₂₄) zitiert eine Aufstellung aus dem *Bhaviṣyapurāṇa*, die *aśoka*, *utpala*, *karavīra*, *kaṅku* (glossiert mit *kuṭaja*), *kuśa*, *jātī*, *campaka*, *nāga*, *padma*, *punnāga*, *bakula*, *bilva*, *mallikā* und *śamī* umfasst. Duda (2006: 289–90) beschäftigt sich mit *aśoka*, *karavīra*, *campaka*, *padma* und *bilva* als exemplarischen Vertretern dieser Gruppe.

Diese uneingeschränkt zugelassenen Blüten lassen sich zwei Gruppen zuordnen. Zum einen handelt es sich um „Standardblumen“, die nicht nur hübsch anzusehen und wohlriechend sind, sondern in den Gärten und der Geisteskultur Südasiens seit langem kultiviert werden. Lotus (*padma/kamala*, Abb. A 47) und Wasserlilien (*utpala/kahlāra*, Abb. A 14, 15) eignen sich besonders, diesen Punkt zu verdeutlichen. Sie sind nicht nur im PuCi die mit Abstand am häufigsten genannten Spezies, sondern können getrost als „Symbol[e] der hinduistischen Religionsgeschichte selber“ (Schreiner 1998: 11)¹⁰⁶ bezeichnet werden. Die beiden Seerosenarten gehören botanisch zu unterschiedlichen Genera. Wie Rau (1954) und nach ihm Hanneder (2002, 2007) gezeigt haben, werden sie von Sanskritautoren unterschieden, von Übersetzern in westliche Sprachen jedoch gern unspezifisch behandelt bzw. verwechselt. Ohne die direkte Anschauung, welche die augenfälligen physischen Unterschiede zwischen beiden Blüten sicher früher offenbart hätte, fiel es westlichen Rezipienten offenbar schwer, diese Nuancierungen der Sanskritdichter wahrzunehmen. In Südasiens verkörpert der indische Lotus (*Nelumbo nucifera* GAERTN.) Reinheit – die Tatsache, dass Wasser genauso wie Schmutz an ihm abperlt, ist hierzulande als „Lotuseffekt“ popularisiert worden – Fruchtbarkeit, Schönheit und Vollkommenheit. Götter (und aus ihnen die ganze Welt) werden aus dem Lotus geboren, ihre Körperteile werden mit dem Lotus verglichen. In der Ikonographie dient er Gottheiten als Sitz und wie die verschiedenen Wasserlilien als deren Paraphernalia. Die Aufstellung ließe sich beliebig fortführen. Genauso wie die Jasmine *jātī* und *mallikā*, sowie die Blüten *aśoka*, *kadamba*, *karavīra*, *karṇikāra*, *campaka*, *tagara*, *nāgakeśara*, *pāṭala*, *punnāga* und *bakula* sind Lotus und Wasserlilien beliebte Motive in Dichtung und bildender Kunst.¹⁰⁷ So sind die fünf Pfeile des Liebesgottes Kāma nach unterschiedlichen Listen

105 Die eingeklammerten Zahlen geben die Häufigkeit der positiven Zuordnungen an. Dies schließt lexikalische Synonyme ein. *Tagara* wird für die Sonne untersagt (PuCi 2.87d), allerdings, so der Kommentar, beträfe dieses Verbot nur eine bestimmte Art, *vanatagara*. *Durvā* wird für Durgā einerseits vorgeschrieben (3.6d), andererseits untersagt (2.86c, 87c; 3.42c). Der Lotus (*padma*) wird als *kamala* für *Kamalā* verboten (s. dazu unten S. 332). *Bakula* wird nicht bei Śiva erwähnt.

106 Wie seine Beispiele zeigen, behandelt Schreiner Lotus und Wasserlilie unspezifisch als Lotus; dies erklärt den schönen (wenn auch botanisch zumindest ungenauen) Titel: *Im Mondschein öffnet sich der Lotus*.

107 Vgl. vor allem die jeweiligen Einträge bei Syed (1992).

Blüten von *campaka*, *jāti*, *pāṭala*, *bakula* und *mallikā*¹⁰⁸ oder *aravinda* (Lotus), *aśoka*, *cūta* (Mango), *navamallikā* und blauem *utpala*¹⁰⁹.

Neben diesen „Blüten Südasiens schlechthin“ finden sich unter den für alle Gottheiten geeigneten Spezies Evergreens der Ritualflora. Dazu zählen die Bäume *palāśa* und *śamī* sowie die Gräser *kuśa* und *durvā*, die, wie bereits erwähnt, seit vedischer Zeit im Ritual verwendet werden. Dies ist ein weiterer Beleg dafür, dass die Tradition des klassischen Hinduismus, oder spezifischer das Smārta-Ritual, in der Behandlung von Ritualpflanzen an vedisches Ritual anknüpft. Weitere Vertreter vedischer Ritualflora, wie *udumbara* (2), *uśīra* (1), *kāśa* (4), *khadira* (4) werden im PuCi zwar deutlich seltener, trotzdem fast nur in positiven Zuordnungen erwähnt. Auffällig ist, dass bis auf *palāśa* alle Pflanzen mit vedischen Wurzeln nicht als wirkliche Blüten, sondern in Form von Gräsern oder Blättern in der *pūjā* benutzt werden. Die Kontinuität der Verwendung altbewährter Ritualrequisiten erforderte offenbar eine Dehnung des rituellen Begriffs von Blüte (*puṣpa*). Weiterhin ist zu bemerken, dass die meisten Spezies mit vedischen Traditionen im vierten Kapitel des PuCi, das Material zur tantrischen *pūjā* enthält, entweder nicht genannt werden oder sogar untersagt sind, wie *palāśa* und *kāśa* im *ūrdhvaṃnāya* (4.92cd).

Ein tendenzieller Gegensatz zwischen der Eignung von Blüten nach Texten der Smārta- und der Kaula-Traditionen kann auch bei den ausschließlich untersagten Blüten festgestellt werden. Die meisten der im Text in dieser Kategorie genannten Blüten stammen von, zuvor (S. 306) bereits erwähnten, *ayajñīya*-Bäumen, deren Holz vom vedischen Opfer ausgeschlossen ist. Dazu gehören *kapittha* (PuCi 1.124a), *karañja* (1.119b, 124c), *nimba* (1.124c), *vaibhītaka* (1.119a, 122d; 2.64b) und *śālmālī* (2.63d, 65b). Diese werden für den Bereich der *nityapūjā*¹¹⁰ nur mit Negativzuordnungen belegt. All diese Verbote finden sich bemerkenswerterweise in den ersten beiden Kapiteln. Auch für *kovidāra* mit seinen Synonymen *kāñcanāra/kāñcana/kāñcī* und *girija* werden in PuCi 1–3 Verbote formuliert (PuCi 2.63d, 65a, 84c; 3.42b). Diese Blüte gehört allerdings im *uttarāmnāya* (PuCi 4.17b, 18c) und für *Dakṣiṇakālī* (4.57c) zu den geeigneten Blüten. Dass Bäume, die im vedischen Ritual als „unopferbar“ gelten, in tantrischen Traditionen positiv besetzt sind, belegen u.a. Listen der *kulavṛkṣa*, deren Verehrung verschiedene tantrische Texte vorschreiben, deren Fällen verboten ist und in denen sich dem *Saubhāgyaratnākara* (2000: 397₂₁) zufolge die *Kulayoginīs* aufhalten. Dazu werden neben solchen, die auch im vedischen Kosmos geschätzt werden, wie *bilva* und die Fikusarten, die *ayajñīya*-Bäume *akṣa/vibhītaka*, *karañja*, *nimba* und *śleṣmātaka* gezählt.¹¹¹ Dies ist ein weiterer Beleg dafür, dass der Gebrauch von Pflanzen in der tantrischen Tradition – im Gegensatz zur *dharmaśāstrischen* – in Diskontinuität zum vedisch-brahmanischen Ritualwesen steht. Weiterführend müsste gefragt werden, ob sich die tantrische Tradition hier be-

108 *Vāmanapurāṇa* 6.98–104; vgl. Syed 1992: 279.

109 *aravindam aśokaṃ ca cūtaṃ ca navamallikā | nilotpalaṃ ca pañcaite pañcabāṇasya sāyakaḥ*, Apte: s.v. *pañcabāṇa*. Emeneau (1944: 334) erwähnt „comparison [...] with the „darts of the Love-god“ [...] in *kāvya* are made of any flowers.“

110 Für *nimba* und *śālmālī* findet man Verwendungsregeln für die *kāmyapūjā* (s. S. 343).

111 Die Listen der *kulavṛkṣa* variieren leicht. Neben *aśvattha*, *kadambaka*, *karañja*, *nimba*, *bilva*, *vaṭa* und *śleṣmātaka*, die in allen drei mir vorliegenden Listen vorkommen, nennt der *Saubhāgyaratnākara* (2000: 398) *akṣa* und *udumbara*, Rāmeśvaras Kommentar zu *Paraśurāmakalpasūtra* 10.65 *āmra* und *udumbara* und TBHS (1940: 125) *khajjura*, *tāla*, *śāla* und *śākhota*.

wusst von der vedischen absetzt oder aber umgekehrt sich die brahmanischen Autoren der Kalpasūtras durch den Ausschluss gewisser Bäume von Praktiken abgrenzen wollten, die in nicht-brahmanischen Kreisen populär waren und von tantrischen Autoren verschriftlicht wurden. Eine weitere Blüte, nämlich *guñjā*, kommt im PuCi nur in negativen Zuordnungen vor, wird für Śiva (1.125b) und Sūrya (2.84c) untersagt. Diese Pflanze scheint mit Unreinheit assoziiert zu werden und damit gut zu Mātāṅgī zu passen, die sich, wie bereits angemerkt (s. Fn. 28), von *ucchiṣṭa* ernährt und ihrem *dhyānamantra* zufolge eine Kette aus *guñjā*-Samen trägt. Der *Puraścaryārṇava* schreibt *guñjā* als Gabe für Mātāṅgī vor.¹¹²

Wie bei den für alle Götter geeigneten oder ungeeigneten Blüten sind bei den Zuordnungen für bestimmte Götter ebenfalls stabile Muster erkennbar. Bei jeder Gottheit lassen sich Blüten feststellen, die auffällig häufig genannt werden. Es handelt sich zum Teil um sehr populäre Zuordnungen, die, wie zahlreiche Mythen belegen, etablierte kulturelle Konventionen sind. Ein Beispiel dafür ist die im PuCi sechsmal erwähnte und in 1.103 besonders hervorgehobene, positive Beziehung zwischen Śiva und *bilva*. In vielen Purāṇas wird die Geschichte eines Bhīl-Jägers erzählt, der unwissentlich das für „Śivas Große Nacht“ (*mahāśivarātri*) vorgeschriebene Gelübde erfüllt, indem er unabsichtlich fastend eine schlaflose Nacht auf einem *bilva*-Baum verbringt. Im Laufe der Nacht lässt er, ebenfalls ohne besondere Absicht, einige Blätter vom Baum auf ein darunter befindliches *liṅga* fallen, dem er damit in Śiva gefälliger Weise Ehre erweist.¹¹³ In anderen Mythen wird eine Verbindung zwischen der Verkörperung Lakṣmīs als *bilva*, der entsprechend auch *śrīvrkṣa* oder *śrīphala* heißt, und der Verehrung der Göttin für Śiva hergestellt. Dabei sind es häufig die Kasteiungen (*tapas*) der Göttin, denen die *bilva*-Frucht (s. Abb. A 50) entspringt. Schon im *Śrīsūkta* (Vers 6), in dem sich Lakṣmī und Śrī noch als zwei unterschiedliche Göttinnen nachweisen lassen, wird der *bilva* mit *tapas* assoziiert:

O sonnenfarbige, aus der Kasteiung ist dein Baum entstanden, nämlich der Bilva-Baum; dessen Früchte sollen infolge meiner Kasteiung vertreiben die bösen Zauber und das Unglück, welche drinnen und draußen sind.¹¹⁴

In den Purāṇas findet sich dieses Motiv weiter ausgebaut: Mit tausend Lotusblüten wollte Lakṣmī einst Śiva verehren. Als zuletzt zwei fehlen, schneidet die Göttin als Ersatz eine ihrer Brüste ab. Bevor sie auch die zweite abschneiden kann, erscheint Śiva, verwandelt die Brust in eine *bilva*-Frucht und erklärt den *bilva* zum Baum, der neben seinen Tempeln stehen soll.¹¹⁵ Nach einer anderen Geschichte wird Lakṣmī zum *bilva* nachdem sie, eifersüchtig auf Viṣṇus Zuneigung zu Sarasvatī, Śiva für unendlich lange Zeit verehrt hat. Weil sich Śiva ihr nicht zeigt, schlägt sie schließlich als Baum Wurzeln.¹¹⁶

Nicht nur Vorlieben der Götter, sondern auch ihre Abneigungen werden in den Purāṇas behandelt. Die für Śiva im PuCi am häufigsten untersagte Blüte ist mit vier

112 Aus einem nicht näher bezeichneten Nibandha wird folgender Halbvers zitiert: *guñjayā tu viśeṣeṇa mātāṅgī varadā bhavet*, *Puraścaryārṇava* 1985: 237₁₅.

113 Die verschiedenen purānischen Versionen dieses Mythos hat Michaels (1994: 241–9) untersucht.

114 (*ādityavarṇe tapasodhi jāto vanaspatis tava vrkṣoṭha bilvaḥ | tasya phalāni tapasā nudantu māyāntarā yās ca bāhya alakṣmiḥ*, Übers. I. Scheffelowitz). Ich danke Catharina Kiehle für den Hinweis auf das *Śrīsūkta*.

115 Nach Gupta (2001: 2) stammt diese Geschichte aus dem *Bṛhadharmapurāṇa*.

116 Gupta (2001: 3-5) berichtet diese und weitere Mythen.

Erwähnungen die der *ketakī*. Die wohl bekannteste Mythe, die dieses Verbot zum Gegenstand hat, findet sich in einer Nebengeschichte, die in einigen Versionen des *jyotirlinga*-Mythos vorkommt.¹¹⁷ Beim Streit zwischen Brahmā und Viṣṇu darüber, wer der größte von beiden sei, erscheint Śiva als Lichtsäule und trägt den Rivalen auf, das Ende der Erscheinung zu suchen. Viṣṇu akzeptiert die Größe Śivas als seine Suche in der Tiefe erfolglos bleibt. Brahmā jedoch, der sich in die Höhe erhebt, bringt Blüten als falsche Zeugen auf und behauptet, diese auf der Spitze des *jyotirlinga* gefunden zu haben. Daraufhin verflucht Śiva sowohl Brahmā als auch die Blüten dazu, vom Kult ausgeschlossen zu sein. In den Versionen des *Śiva*- und *Skandapurānas* legt *ketakī* in dieser Weise falsches Zeugnis ab.¹¹⁸ In einer anderen Version bekommen neben *ketakī* auch *javā* und *bandhūka* – beiden Blüten werden im PuCi für Śiva untersagt – den Zorn Śivas zu spüren.¹¹⁹ Das Motiv der falschen Zeugenschaft der *ketakī*-Pflanze findet sich auch in anderer Ausgestaltung. Demnach ist es Sītā, die sich die Durchführung eines *śrāddha* in Abwesenheit von Rāma und Lakṣmaṇa von einem Fluss, einer Kuh, vom Feuer, und *ketakī* bezeugen lassen will, von ihren Zeugen im Stich gelassen wird und daraufhin einen Fluch ausspricht, der *ketakī* aus Śivas Kult ausschließt.¹²⁰ Nach wieder einer anderen Geschichte verliert Śiva gegen Pārvatī im Würfelspiel und zieht sich in den Wald zurück. Pārvatī stört ihn in seiner Meditation, woraufhin Śiva *ketakī*-Blüten, welche die Göttin im Haar trägt, verflucht (Dymock et al. 1995: III, 536; Gupta 2001: 62).

Wie sich zeigt, kann das mythologische Sinnieren über dieselbe Zuordnungsregel ganz unterschiedliche Gestalten annehmen. Umgekehrt findet man ähnliche mythologische Motive in wechselnder personeller und pflanzlicher Ausstattung. Ein Beispiel dafür wurde schon bei der Diskussion zum Begriff *nirmālya* angesprochen (s. S. 301). Die oben erwähnte Geschichte vom Darbringen von 1000 Lotosblüten wurde ebenfalls verschieden ausgestaltet. Nicht nur Lakṣmī hat die von Śiva zum Test ihrer Hingabe entwendete Lotusblüte durch ein Körperteil ersetzt, auch Viṣṇu reißt sich aus gleichem Anlass ein Auge aus.¹²¹ Die Erzählung von der Verehrung der Göttin Durgā durch Rāma, die als mythisches Vorbild der herbstlichen Durgāpūjā gilt, bedient sich zuweilen desselben Motivs. Dabei stellt Rāma seine Hingabe unter Beweis stellt, indem er eines seiner Lotusaugen darbringt (Rodrigues 2003: 306–7).

Neben solchen mit konkreten *pūjā*-Regeln verknüpften Geschichten, stehen auch allgemeinere Assoziationen zwischen Gottheiten und Blüten, die in der Mythologie zutage treten, mit Regeln für die *nityapūjā* in Einklang. Der *kadamba*-Baum ist eng mit Viṣṇus Inkarnation als Kṛṣṇa verbunden (Gupta 1996: 22–5; 2001: 5; Syed 1992: viii, 151). Dies spiegelt sich in der Verwendung der Epitheta in PuCi 2.38c–39b wieder, wo Viṣṇu als Mādhava und Keśava bezeichnet und seine Freude über die *kadamba*-Blüte auffällig wortreich beschrieben wird. Die Blüten derjenigen Pflanzen, in denen sich Viṣṇus Gemahlin Lakṣmī mythologisch verkörpert, sind dem PuCi zufolge geeignete Gaben für

117 Zu diesem Mythos allgemein s. Kramrisch 1981: 158–60; O’Flaherty 1973: 123–4.

118 Gail (2010: 249–54) hat diese beiden Versionen übersetzt und miteinander verglichen. Eine Nacherzählung der Version des *Skandapurānas* findet sich bei Eck (1993: 105–7).

119 Nacherzählung aus dem *Himavatkhanda* (75.78–88) bei Regmī (1983: 247).

120 Diese Geschichte habe ich in Chaturvedis (2006: 35–7) Nacherzählung des *Śivapurāna*, nicht aber im Text des *Purāna* selbst lokalisieren können.

121 *Śivamahimnahstotra* 19; Gupta 2001: 49; Meyer 1937: II, 82; Weinberger-Thomas 1999: 35.

Viṣṇu. Das in dieser Hinsicht wohl bekannteste Beispiel ist *tulasī*, die als Spätankömmling in der puranischen Literatur gilt.¹²² Doch auch in Lotus (*padma*) und *mādhavī*-Ranke ist Lakṣmī zuhause.

Neben Korrespondenzen zwischen den im PuCi für die *nityapūjā* genannten Regeln und Mythen, lassen sich physische Merkmale der Blüten mit ihren jeweiligen Zuordnungen zu Göttern verknüpfen. Dass Eigenschaften von Ritualrequisiten in ihrer rituellen Verwendung zum Tragen kommen, ist ein wohl universal verbreitetes, auch in Sanskrittexten früh belegtes Phänomen. Beispielsweise wird im *Śatapathabrāhmaṇa* 13.4.4.5–10 das Arrangement von 21 Opferpfosten beschrieben. Dabei werden die Eigenschaften der verwendeten Hölzer analog zu denen der Konstituenten des Körpers Prajāpatis gesetzt.¹²³ Auch für *pūjā*-Blüten können solche Analogien festgestellt werden, beispielsweise über die Farbe einer Blüte. So eignet sich für den weißen Mond die weiße Wasserlilie (*kumuda*), für die roten Planeten Mars und Sonne sind die roten Blüten des Hibiskus (*javā*) vorgeschrieben.¹²⁴ Auch die rote *karavīra*-Blüte ist dem roten Himmelfürsten besonders lieb. Die beiden roten Blüten *javā* und *bandhūka* werden im PuCi vor allem aber Göttinnen zugeordnet, jeweils elf Mal. Für Śiva sind sie, wie zuvor erwähnt, untersagt und auch für Viṣṇu, wo sie nicht explizit erwähnt werden, müssen sie durch die allgemeinere Regel, die die Verwendung roter Blüten untersagt (PuCi 2.61b), als verboten gelten. Genauso wie die Röte der *javā*, dient die der *bandhūka*-Blüte in Preishymnen (*stotra*) für und in Versen zur meditativen Vergegenwärtigung (*dhyānaśloka*) von

122 In Hazras Untersuchungen zur Chronologie der Purāṇas ist die Erwähnung von *tulasī* immer Zeichen für das geringe Alter einer puranischen Passage (1958: 255, 276, 288, 308, 339; 1975: 57, 90, 114–7, 124, 125). Leider äußert er sich an keiner Stelle dazu, seit wann der Name belegt ist. Seine frühesten Datierungen von Texten, die *tulasī* kennen, betreffen das *Bṛhannārādiya-purāṇa*, dessen Entstehen er nicht von dem letzten Viertel des 7. Jahrhunderts ansetzt (Hazra 1958: 339) und den *Kṛīyayogasāra*, der nach seiner Schätzung nicht vor 700 n.Chr. entstanden sein kann (ebd.: 276).

123 „There are twenty-one sacrificial stakes [...]. The central one is of rajjudāla wood; on both sides thereof stand two pītudāru [...] ones, six of bilva wood [...] – three on this side, and three on that, – six of khadira [...] wood [...], six of palāśa [...] wood [...]. Then as to why these stakes are suchlike. When Prajāpati's vital airs had gone out of him, his body began to swell; and what phlegm there was in it that flowed together and burst forth from inside through the nose, and it became [...], the rajjudāla, whence it is viscid, for it originated from phlegm; with that form (quality) he thus endows it (the stake). And as to why it is the (stake) standing by the fire, it is because that is the centre of the stakes, and that nose is the centre [...]: he thus puts it in its own place. And what watery (liquid) fire, and what fragrance there was, that [...] burst forth from the eye, and became [...] the pītudāru [...]. And what [...] marrow there was, that [...] burst forth from the ear, and became [...] the bilva; whence all the fruit of that (tree) is eatable inside, and whence it [...] is yellowish, for marrow is yellowish [...]. The two sets of pītudāru (stakes) stand inside, the bilva ones outside, for the eyes are inside, and the ears outside [...]. From his bones the khadira was produced, whence that (tree) is hard and of great strength, for hard [...] is bone [...]. The bilva (stakes) are inside, and the khadira ones outside, for inside is the marrow, and outside the bone [...]. From his flesh the palāśa was produced, whence that (tree) has much juice, and (that) red juice, for red [...] is flesh [...]. The khadira (stakes) are inside, and the palāśa ones outside, for inside are the bones, and outside is the flesh [...].“ (*Śatapathabrāhmaṇa* 13.4.4.5–10, Übersetzung Eggeling).

124 Zu den mit den verschiedenen Planeten assoziierten Farben s. Kropf 2005: 212.

Göttinnen als Vergleichsmerkmal.¹²⁵ Farbe wird Bedeutung beigemessen.¹²⁶ Rot zeigt in der brahmanischen Literatur Gefahr an und verkündet Unheil. Träumt man davon, einen Baum mit roten Blüten wie *kiṃśuka*, *aśoka*, *asana*, *pāribhadra* oder *śālmali*¹²⁷ zu besteigen, ziert man alsbald den Scheiterhaufen, so der *Svapnacintāmaṇi* (2.38).¹²⁸ Rote Blüten „are especially offered to noxious or evil beings” (Gonda 1980: 122). In einem in *Gr̥hyasūtras* beschriebenen Ritual werden *palāśa*-Blüten den Schlangen geopfert (*sarpabali*).¹²⁹ In PuCi 1.5cd sind rote Blüten den Rākṣasas zugeordnet. Daneben steht rot für Fruchtbarkeit und Weiblichkeit. Vielleicht trägt auch dies dazu bei, dass diese Farbe dem männlich dominierten brahmanischen Ritual suspekt ist. Für nepalische Frauen ziemt es sich, bei glückverheißenden Ritualen rote Kleidung zu tragen. Als Kennzeichen der Saubhāgyavatī, einer verheirateten Frau, deren Mann lebt, gilt ihr rot gefärbter Scheitel. Für Witwen ist es dagegen ein gesellschaftliches Tabu, rot zu tragen. Die Assoziation von rot und Blut ist naheliegend. Rot wird dem *guṇa* der Leidenschaft (*rajas*) zugeordnet (vgl. S. 341). Vor dem Hintergrund dieses Bedeutungsspektrums wird nachvollziehbar, dass Sonne und Mars, die in der Astrologie beide dem Kriegerstand (*kṣatriya*) zugeordnet werden und – der Mars stärker als die Sonne – zu den Planeten zählen, denen Wut (*krodha*) oder Gier (*lobha*) eigen ist (Kropf 2005: 109), rote Blüten dargebracht werden sollen. Verständlich wird auch, dass Viṣṇu, der Schützer der Ordnung und Feind der Dämonen, in dessen Verehrung ausschließlich vegetarische Gaben zum Einsatz kommen, rote Blüten ablehnt (PuCi 2.61b). Dass die im PuCi hauptsächlich behandelten weiblichen Gottheiten, allesamt Formen der kriegerischen Durgā (s. Kap. B 2.3.1), denen bis heute regelmäßig Blutopfer dargebracht werden, besondere Freude an roten Blüten haben, bedarf kaum weiterer Erläuterung. Wie rote Dinge allgemein, gilt in den Texten eine rote als die beste Blüte für Göttinnen.¹³⁰

Eine andere nicht nur im PuCi prominent mit Göttinnen verbundene Blüte ist *aparājitā* (*Clitoria ternatea* L.). Als Begründung dafür kann vor allem ihre charakteristische Form, die sie als Schmetterlingsblütengewächs hat, herangezogen werden (s. Abb. A 8,

125 Tripurāsundarī's äußere Erscheinung gleich der Hibiskusblüte: *Japāpuṣpanibhākṛti* ist der 198. Name im *Lalitāsahasranāma*. Im *Tripurasundarīstrotra* heißt sie *japākusumabhāsūrā* (*Bṛhatstotraratnākara* 2000: 118). Ihre Zunge gleicht *Saundaryalaharī* 64b zufolge der Hibiskusblüte; s. auch *Vāma-keśvaratantra* 1.113c, 126d. In Bühnemanns (2001a) Studie des *Prapañcasāra* und *Śāradātilaka* dient *javā* auch zur Beschreibung oder ist ikonographisches Detail von Bhuvaneśvarī/Ambikā (ebd.: II, 38), Sūrya-Bhuvaneśvarī (ebd.: 59), Gāyatrī (ebd.: 105), Śāradā (ebd.: 181), Agni (ebd.: 176) und anderen. Die Farbe von *bandhūka* wird in Vergleichen mit Gaurī (ebd.: 114), Ardhanarīśvara (ebd.: 182) und Sūrya eingesetzt. Im TBhS (1940: 176₁₁) heißt es, Tripurā besitze den Glanz von *bandhūka*.

126 Zu konventionellen Assoziationen von Farben in Südasien s. Goudriaan 1978: 163–210; Abbott 1932: 276–83; Weinberger-Thomas 1999: 24–8.

127 Negelein liest: *kiṃśukaṃ aśoka-masanaṃ | śālmaliṣṛkṣaṃ ca pārijātataruṃ*. Sinnvoller ist es *aśokam asanaṃ* zu lesen, denn bei *asana* handelt es sich auch um eine Pflanze mit roten Blüten (s. Syed 1992: 116). Für *pārijāta*°, den weiß blühenden Korallenjasmin, ist stimmiger *pāribhadra*°, die Variante, die Negelein im Apparat verzeichnet, zu lesen. Als *Erythrina indica* LAM. identifiziert, handelt es sich auch dabei um einen rot blühenden Baum (zu verschiedenen Identifikationen von *pāribhadra* s. Kap. A 4.2: s.v.).

128 Zum ominösen Charakter roter Farbe vgl. Negeleins Anmerkung zu diesem Vers.

129 Gonda (1980: 122) und Gopal (1959: 105, 406) verweisen auf *Hiraṇyakeśigṛhyasūtra* 2.16.5 und *Āpastambagr̥hyasūtra* 7.18.6, 7, 11.

130 *sarveṣāṃ puṣpajātīnāṃ raktaṃ śastaṃ varānane | devīpṛitikaraṃ prājñe sarvakāmaphalapradam*, ŚT 14.22; vgl. Abbott 1932: 281.

9). Dies wird unter anderem in dem in PuCi 4.47–50 beschriebenen Gebrauch als Substitut im tantrischen *pañcamakāra* Ritual deutlich (s.u. 3.1). Schon ihr verbreitetes Sanskritsynonym *yonipuṣpa* und selbst der Name der botanischen Gattung *Clitoria*, der „nach der Ähnlichkeit der Blütenkrone mit dem weiblichen Geschlechtsorgan“ (Genaust 2005: 163) verliehen wurde, sprechen eine deutliche Sprache. Ein weiterer Begriff, dem man gelegentlich – vor allem in Quellen, die bengalische Lokaltraditionen wiedergeben – im Zusammenhang mit *aparājītā* begegnet, ist *yantrapuṣpa*. Auch hier scheint vor allem die Form von Blüten eine Rolle zu spielen. „From *Clitoria ternatea* a yoni or Yantra flower, the *Yantratva* is extended“, so Basu (1999: 123). Nach Ghosha (1871: xxvii, Fn. 17) gelten auch *karavīra*, *javā*, *padma*, *baka* und *bakula* als *yantrapuṣpa*.¹³¹ Über die äußere Form wird auch die Beziehung zwischen dem *bilva*-Blatt (s. Abb. A 50) und Śiva hergestellt. Im *Bilvāṣṭaka* wird ein Vergleich der dreizählig gefiederten, oval-lanzenförmigen Blätter mit den drei Augen Śivas angestellt.¹³² Ebenso liegt der Vergleich mit Śivas prominentester Waffe, dem Dreizack (*triśūla*) nahe.

Analogien bestehen zwischen den Namen von Pflanzen und Gottheiten. In dieser Hinsicht auffällig ist die *buka*-Pflanze, die so charakteristische Namen wie *śivamallikā*, *mahāpāśupata* oder *śivaśekhara* trägt und im PuCi (1.24a, 48cd, 63d, 75–78, 82b, 139c–140), wie in anderen *pūjā*-Texten, häufig und nachdrücklich als Gabe an Śiva empfohlen wird. Wenig überraschend ist auch, dass *arka* (*Calotropis gigantea* [L.] AITON und *Calotropis procera* [AITON] AITON) im PuCi wie anderswo als beste Gabe für die Sonne, Arka, gepriesen wird. Die Homonymie kostet der Text im Rahmen seiner sprachlichen Mittel aus: „Wer versehen mit *arka*-Blüten Arka in Hingabe ehrt, der erfreut sich, glänzend wie Arka, zusammen mit Arka“ (PuCi 2.67c–68b). Nicht nur der Name suggeriert eine Assoziation mit der Sonne, auch die keilförmigen Blätter des *arka* (s. Abb. A 12) werden mit Sonnenstrahlen verglichen, die Pflanze heißt entsprechend *arkaparṇa* (Dymock et al. 1995: II, 429). Im heute noch in Nepal üblichen *arkavivāha* wird ein Mann, der zum dritten Mal heiraten will, zuvor mit der *arka*-Pflanze vermählt, die dabei als Tochter der Sonne betrachtet wird.

Betrachtet man dagegen die im PuCi an sechs Stellen erwähnte positive Zuordnung von *arka* und Śiva, ließe sich auf die Giftigkeit dieser Pflanze verweisen, für die sie in der Literatur berüchtigt ist (Syed 1992: 352). Ebenfalls, und nicht nur in Texten, äußerst populär ist die Verehrung Śivas mit allen Arten des Stechapfels (s. Abb. A 44, 45), die im Sanskrit *dhatura* / *dhustūra* heißen. Darauf geht über die neuindischen Sprachen und das Portugiesische auch der Gattungsname in der botanischen Taxonomie zurück (Genaust 2005: s.v. *Datura*). Der Stechapfel, der zur Familie der Nachtschattengewächse gehört, gilt als Rausch- und Betäubungsmittel. Indische Asketen rauchen seine Samen. Dymock et al. (1995: II, 590ff.) berichten, dass Diebe ihre Opfer mit Stechapfel betäuben. Neben ihren pharmakologischen Eigenschaften macht ihre Eigenart, nachts zu blühen, die auch *unmatta* (berauscht) genannte Pflanze zur angemessenen Gabe für Śiva, den Herrn der Asketen, berauschten Gott und Gifttrinker. Wie der Gott sind auch die von ihm geliebten Pflanzen *arka* und *dhustūra* in der Ödnis, auf Verbrennungsplätzen und

131 Bhattacharya (2000: 105) nennt unter anderem Hibiskus (= *javā*), Lotus (= *padma*), blaue *aparājītā*, *Adhatoda vasica* (= *aṭarūṣa*) und *Nerium* (= *karavīra*).

132 Die drei Blätter werden mit den drei *guṇas*, den drei Augen und den drei Waffenarten, die der Gott trägt, verglichen (*tridaḷaṃ triguṇākāraṃ trinetraṃ ca tridhāyudhaṃ*); vgl. Duda 2005: 117.

anderem unwirtlichem Gelände zu finden. Weitere bei Śiva beliebte Pflanzen lassen sich hier einreihen: *brhatī*, die im Text nur Śiva und Durgā positiv zugeordnet wird, ist wie *dhustūra* ein Nachtschattengewächs, und (*śveta*)-*mandāra*,¹³³ das für viele andere Gottheiten untersagt ist, bezeichnet eine spezielle *arka*-Art.

Wie das Beispiel *arka* zeigt, kann für verschiedene rituelle Zuordnungen derselben Pflanze auf unterschiedliche Charakteristika verwiesen werden. In anderen Fällen scheint hingegen eine Assoziation, die den kulturellen Charakter einer Pflanze prägt, dominant und lässt sich mit unterschiedlichen rituellen Zuordnungen verknüpfen. Ein Beispiel dafür ist *tulasī*, der heilige Basilikum (*Ocimum tenuiflorum* L.), eine Pflanze, die primär mit Reinheit und Reinigung assoziiert wird. Wasser, das über die Blätter von *tulasī* läuft, die in vielen Hindu-Haushalten und in Tempeln auf einer speziellen Plattform (Skt. *tulasīvr̥ndāvana*, Nep. *tulasīmaṭha*, s. Abb. A 37, 38) gezüchtet wird, gilt als rein und wird von Verehrern täglich getrunken. Wasser, das in Kontakt mit *tulasī* gekommen ist, reinigt von Verfehlung (*pāpa*), wird in einem *Tulasīmāhātmya* des *Skandapurāṇa* (2.4.8.11) erklärt. Reibt man seinen Körper mit *tulasī* ein, kann *pāpa* nicht anhaften (ebd.: 2.4.8.15). Wird im modernen nepalischen Ritual reine Erde benötigt, wie etwa bei der Errichtung der Feuerstelle eines Feuerrituals (*agnisthāpanā*), wird diese häufig vom Fuß einer *tulasī*-Pflanze genommen. Im *Brahmavaivartapurāṇa* (*Prakṛtikhaṇḍa* 6) mildert Viṣṇu einen Fluch Sarasvatī, der Lakṣmī zur Existenz als Pflanze verdammt, indem er ihr verspricht, eine Pflanze zu werden, die die Kraft hat, die ganze Welt zu läutern (*trailokyapāvanī*). Auf dem Weg zu ihrer Inkarnation als *tulasī*-Pflanze ist *Tulasī* dann mit dem Dämonen Śāṅkhacūḍā verheiratet, der nur unbesiegbar ist, solange seine Gattin ihm treu bleibt,¹³⁴ also rein ist. *Tulasī* verkörpert hier die ihrem Gatten treu ergebene Frau (*pativratā*). Entsprechend wird *tulasī*, nicht nur im PuCi, als die beste Gabe für Viṣṇu gepriesen.¹³⁵ Ihre Bedeutung in Ahnen- und Totenritual kann gleichfalls mit Reinheit und Läuterung assoziiert werden. Im PuCi (2.90c, 92b) wird sie für die Verehrung der Ahnen vorgeschrieben. Es ist Brauch, *tulasī* Sterbenden auf die Zunge oder den Kopf zu legen. *Piṇḍas*, die den Ahnen als Speise dienen, werden ebenfalls mit *tulasī* verehrt.

In vielen Fällen, so zeigen die Beispiele von *dhustūra* und *arka*, ist es jedoch mehr als eine Eigenschaft, über die eine Verbindung zwischen Gottheit und Blüte hergestellt werden kann. Auch *kumuda*, die weiße Wasserlilie, wird nicht allein über ihre Farbe mit dem Mond in Beziehung gesetzt. Die Tatsache, dass sich ihre Blüten nachts öffnen, wurde von Dichtern auf das Mondlicht zurückgeführt.¹³⁶ Dass die Biene am Abend den sich schließenden Lotus verlässt, um zur sich öffnenden Wasserlilie zu fliegen, ist ein von Dichtern vielbemühtes Bild.¹³⁷ Die Assoziation zwischen Mondlicht und Wasserlilie ist so stark, dass eine Bezeichnung für das Licht des Erdtrabanten, *kaumudī*, vom Namen der

133 Zur Abgrenzung des *śvetamandāra* als *Calotropis*-Spezies von *mandāra* als *Erythrina indica* LAM. s. Kap. A 4.2: s.v. *mandāra*).

134 Zu dieser Mythe und ihren Varianten in Purāṇas s. Dhal 1981.

135 Zur Bedeutung von *tulasī* für Viṣṇu äußern sich andere Blütentexte wie beispielsweise *Puṣparatnākara* (4.120–136) oder *Puṣpasāra* (NGMPP H 340/2, Fols. 5a₅–6b₄) noch viel ausführlicher; vgl. *Pūjāprakāśa* 1913: 42–8.

136 Syed 1992: 636, 638; Schreiner 1998: 15. Schreiner bezeichnet sowohl Lotus als auch Wasserlilie als Lotus.

137 Beispielsweise *Nepālamāhātmya* 9.69.

Abb. C 5: In populären Darstellungen erscheint Tārā häufig von einer Girlande von Hibiskusblüten (Skt. *javā*) bekränzt (Poster Art).



Blüte abgeleitet ist. *Javā*, wie bereits erwähnt im PuCi allen Göttinnen prominent zugeordnet, liefert ein weiteres Beispiel für vielschichtige Beziehungen. Die Roseneibisch- oder Hibiskusblüte (*Hibiscus rosa-sinensis* L.) ist die für die Verehrung von Göttinnen, besonders für Kālī und Tārā, wohl bekannteste Blüte.¹³⁸ Populäre Darstellungen von Tārā zeigen sie umkränzt von Hibiskusblüten (Abb. C 5). Wie Goody (1993: 342) berichtet, wird der weit aus dem Blütenkelch ragende Griffel nach landläufiger Meinung mit der heraushängenden Zunge dieser Göttinnen assoziiert. Im Newari wird *javā* heute umgangssprachlich meist als *hiphosvām*, „Blutblüte,“ bezeichnet und vor allem Göttinnen dargebracht, die Blutopfer fordern. In einer von Gandhi (1991: 171) berichteten puranischen Mythe wird Durgā von den anderen Göttern gebeten, ihre wilde Gestalt als Kālī anzunehmen. Die Hibiskusblüte spendet der Göttin ihre rote Farbe für ihre Augen, damit diese ihren Zorn zeigen kann. Als Lohn wird die Blüte zur Favouritin der Göttin erhoben. Wenn, wie oben erwähnt, Aussehen oder die Zunge der jungen und wunderschönen Göttin Tripurasundarī mit der *javā*-Blüte verglichen werden, tritt zu Wildheit und ungezügelter Weiblichkeit die Konnotation der Schönheit.

Neben konkreten Eigenschaften der Blüten, die sich mit den Empfängern der Blütengaben verbinden lassen, scheint es für den Bereich der *nityapūjā* auch Wechselwirkungen innerhalb des Regelwerks zu geben. Zwei Gruppen von verehrten Wesen, die häufig in Gegensatz zueinander gesetzt werden, sind Götter (*deva*) und Vorväter (*pitṛ*). Götter werden mit den heller werdenden Perioden des Jahres, des Monats und des Tages assoziiert, die Ahnen mit den dunkler werdenden Zeiteinheiten. Entsprechend ver-

138 Beispielsweise Bhattacharya 2000: 105; Nugteren 2005: 321. Weiterführend wäre zu untersuchen, ob die enge Beziehung zwischen Kālī und *javā* eine ursprünglich ostindische Lokaltradition (Bengalen, Orissa) wiedergibt, die sich im Zuge der Popularisierung der ostindischen (Bhadra)-Kālī und Tārā von dort über den Subkontinent verbreitet hat. Auch der andere bekannte Name des Hibiskus, *oḍrapuṣpa*, weist nach Ostindien.

halten sich einige Regeln zur Verwendung von Blüten in der Ahnenverehrung (*śrāddha*) diametral zu den für die Götter formulierten Festlegungen. Für Götter sind Blüten, die außerhalb ihrer eigenen Jahreszeit blühen oder künstlich zur Blüte gebracht wurden, ungeeignet. Die Ahnen allerdings mögen genau diese Blüten (PuCi 1.6). Göttern soll man farbige Blüten darbringen, den Ahnen möglichst keine anderen als weiße (PuCi 2.93c), was hier als Abwesenheit von Farbe interpretiert werden kann.¹³⁹ Ebenso könnte sich in den Regeln für die *nityapūjā* die Rivalität zwischen Śiva und Viṣṇu niederschlagen. Könnte die *atimukta*-Blüte deshalb für Śiva unbrauchbar sein, weil sie, wie ihr bekannter Name *mādhavī* zeigt, die Gattin Viṣṇu's verkörpert? Die sich um einen Baum in inniger Umarmung windende Schlingpflanze wird von Poeten mit einer Frau, die ihrem Herrn liebend ergeben ist, verglichen.¹⁴⁰ Eine andere *pativratā*, Viṣṇus Lieblingsgabe *tulasī*, wird im PuCi für Śiva zwar nicht verboten, wird jedoch auch nicht erwähnt. Die Gabe von *tulasī* könnte so unmittelbar Viṣṇu als Objekt der Verehrung evozieren, dass sie als für Śiva deplatziert empfunden werden könnte. Auch andere von Viṣṇu geliebte Blüten, wie *ketakī*, *kunda* und *yūthikā* sind für Śiva untersagt. Andersherum sollen Śivas Lieblingsgaben *arka* und *dhustūra* nicht Viṣṇu dargebracht werden, *buka* wird bei Viṣṇu wie *tulasī* bei Śiva nicht erwähnt.

Betrachtet man die den Göttern zugeordneten Blüten kollektiv, lassen sich Charakteristika von Blüten und ihren Empfänger korrelieren. Duda (2006) hat bei seiner Analyse puranischer Textpassagen bereits auf den Gegensatz zwischen den für Viṣṇu und Śiva geeigneten Blüten hingewiesen. Die von ihm angeführten Beispiele, die beiden Giftpflanzen *arka* und *dhattūra* (in PuCi *dhustūra*) sowie die seit dem Atharvaveda mit zauberischer Wirkung belegte *apāmārga* entsprechen als wildwachsene Pflanzen Śivas Charakter. Jasmine und *ketakī* hingegen sind duftende und hübsche Gartenblüten, die auch in den ihnen von Poeten verliehenen Assoziationen Viṣṇus Charakter widerspiegeln. Der Befund des PuCi bestätigt dies. Viṣṇu werden *ketakī* sowie die Jasmine, an erster Stelle *jātī*, aber auch *mallikā*, *mālatī*, *kunda* und *yūthikā* gehäuft zugeordnet. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass *ketakī* für Narasiṃha, Viṣṇus wilde Gestalt, untersagt wird. Für Śiva werden zusätzlich zu den wilden Giftpflanzen *arka* und *dhustūra* wild wachsende Blüten allgemein ausdrücklich vorgeschrieben (PuCi 1.17–18b, 21 mit Kommentaren). Für weibliche Gottheiten zeichnet sich ebenfalls eine charakteristische Gruppe von Blüten ab. *Javā* und *bandhūka*, die für Śiva untersagt, bei Viṣṇu nicht erwähnt werden, sind rot. Obwohl sie geruchlos sind und damit gegen eine grundsätzliche Anforderung an *pūjā*-Blüten verstoßen (s. S. 296), werden sie für alle Göttinnen speziell empfohlen. Genauso wie die *aparājītā* haben sie auffällige Blütenformen. Diese Blüten können über Farbe, Form und ihre damit verbundenen Assoziationen Weiblichkeit besonders treffend darstellen.

Doch neben den für alle weiblichen Gottheiten geeigneten, gibt es im PuCi Blüten, deren Zuordnungen ambivalent sind, im Einzelnen *āmalakī* (geeignet für Pārvatī [4.61ab] vs. untersagt im *ūrdhvāmnāya* [4.93a]), *tulasī* (geeignet für Sāvitrī, Bhavānī, Durgā und Sarasvatī [PuCi 4.61c–62b] vs. untersagt für Mahālakṣmī [3.42a], *uttarāmnāya* [4.51a], Dakṣiṇakālī [4.52c, 54b], Nīlasarasvatī [4.69], *ūrdhvāmnāya* [4.93b–95]), *dhustūra*

139 Zu weiß als Farblosigkeit s. Goudriaan 1978: 165–6.

140 Gupta 2001: 38–9; Syed 1992: 34–5.

(geeignet für Dhūmāvati [4.60ab] vs. untersagt im *paścimāmnāya* [4.15a], *uttarāmnāya* [4.51b]) und *bilva* (geeignet für Durgā [3.35ab], im *uttarāmnāya* [4.22c–23] vs. untersagt im *paścimāmnāya* [4.14ab]).

Der Text enthält Hinweise darauf, anhand welcher Linien sich die Verwendung bestimmter Blüten scheiden könnte. Im Kommentar zu PuCi 3.43 wird das Verbot von *arka* und *mandāra* auf Göttinnen wie Satī, Sāvitrī bezogen, die, wahrscheinlich wegen ihrer Dominiertheit durch männliche Gottheiten, von weiblichen Gottheiten vom Typ Durgā unterschieden werden.¹⁴¹ Eine solche Unterscheidung von dominierten oder „milden“ und dominanten oder „wilden“ Göttinnen hilft für den PuCi allerdings nicht weiter. Wie in Kapitel B 2.3.1 erläutert, behandelt der Text nur Blüten für Durgā und für *āmnāya*-Gottheiten, die exoterisch unter Durgā subsumiert werden können.¹⁴² Das Verbot der von Śiva geliebten und von Viṣṇu ablehnten *Calotropis*-Arten *arka* und *mandāra* dürfte keine dieser Göttinnen betreffen.¹⁴³ Wenn man Arten von Göttinnen unterscheiden wollte, wäre im PuCi eher zwischen exoterischen und esoterischen Formen zu trennen, und tatsächlich lassen sich ambivalente Zuordnungen mit dieser Grenze korrelieren. So ist *āmalakī* für Pārvatī, auf welche, wie oben berichtet, in der puranischen Mythologie dieser Baum (*Phyllanthus emblica* L.) zurückgeht, höchstbefriedigend, für die tantrische Göttin Tripurasundarī dagegen untersagt. Die gleiche Trennung könnte man in der Spaltung der Geschmäcker in Bezug auf *tulasī* sehen, die für Sāvitrī, Bhavānī, Durgā und Sarasvatī erlaubt, für die meisten *āmnāya*-Gottheiten untersagt ist.

An der Diskussion zum Verbot von *tulasī* für Tripurasundarī am Ende des PuCi (4.93c bis +4.95) wird deutlich, dass nicht allein die Gottheit, sondern auch der Verehrer Einfluss auf die Angemessenheit gewisser Blüten haben kann. Nach einer im Kommentar zu Vers 4.95 referierten, in ihrer Gültigkeit vom Compiler jedoch relativierten, Meinung betrifft das Verbot zur Verwendung von *tulasī* nur Praktiker des *divya*- und *vīrabhāva*. Die drei Dispositionen, die des „Viehs“ (*paśu*), des „Helden“ (*vīra*) und des „Göttlichen“ (*divya*), mit denen tantrische Praktiker (*sādhaka*) hierarchisch klassifiziert werden, bewerten den Grad des Fortschritts auf dem Weg zur Vervollkommnung und stellen ein Staffeln der Qualifikation für zunehmend antinomische Ritualpraktiken dar. Den drei *bhāvas* werden verschiedene Modi der rituellen Praxis zugeteilt, so schreibt Hoens: „*paśu* is related to the rules of conduct (*ācāra*) of Veda, Vaiṣṇavas and Śaivas; *vīra* is related to *dakṣiṇa*- and *vāmācāra*, and *divya* is related to *siddhānta* and *kaulācāra*“ (1979: 73).¹⁴⁴ Die viṣṇuitische Kultpraxis wird in einigen tantrischen Texten für die höheren Klassen von *sādhakas* untersagt. Im *Tārābhaktisudhārṇava* (TBhS) wird die Aussage, „man meide viṣṇuitische Kultpraxis, man meide das *tulasī*-Blatt,“ auf den Status des *vīrabhāva*

141 *mandārārkau niṣedhau durgetaradevīparam ity ācāracintāmaṇau | atra durgetaradevīyas satīsāvitrīyādāyaḥ*, PuCi +3.43.

142 Wie zuvor erwähnt, werden neben Durgā und den *āmnāya*-Gottheiten in einer Regel (PuCi 4.61c–62b) auch Sāvitrī und Sarasvatī genannt. Deren Verehrung ist jedoch sonst nicht Gegenstand des Textes. Göttinnen wie Lakṣmī oder Satī kommen im PuCi gar nicht vor.

143 Das Verbot des *arka*-Blatt im *uttarāmnāya* (PuCi 4.51c) steht dazu zwar im Widerspruch, wird aber schon innerhalb der Darstellung zum *uttarāmnāya* dadurch relativiert, dass an anderer Stelle *arka* (4.31c) und *mandāra* (4.17c) als geeignet genannt werden.

144 Vgl. Bhattacharyya 1999: 293–4.

bezogen.¹⁴⁵ Ebenso bemerkt Bhattacharyya (1999: 316), gestützt auf weitere Texte: „followers of Vāmācāra [...] must give up Vedic rituals, and must not utter the name of Viṣṇu or touch a *tulasī* leaf“. Die Benutzung des *tulasī*-Blattes kann, wie solche Aussagen belegen, *pars pro toto* für die gesamte viṣṇuitische Ritualpraxis stehen.

Dass Ablehnung bestimmter Blüten die Abgrenzung der Kaula-Praxis gegen andere Ritualsysteme markiert, kann möglicherweise auch zur Deutung einer weiteren Textstelle des PuCi herangezogen werden. Gemeinsam mit *tulasī* werden in 4.92c–93 *āmalakī*, *kāśa*, *tamāla* und *palāśa* untersagt. *Palāśa* und *kāśa* sind prominente Vertreter der vedischen Ritualflora (s.o.). Besonders die Zurückweisung von *palāśa*, der als Brahmane unter den Bäumen, als erster aller Opferhölzer gilt,¹⁴⁶ könnte ähnlich emblematisch wie *tulasī* auf *vaiṣṇava*-Ritual auf vedische Ritualpraxis verweisen. Die ebenfalls untersagten Blätter von *āmalakī* und *tamāla* betreffen Pflanzen, die in der Smārta-Tradition als unter allen Umständen verwendbar gelten und, selbst wenn sie zerstört sind, noch dargebracht werden dürfen (vgl. PuCi 1.135c–136b).

Auch wenn nicht alle der anfänglich aufgeführten Ambivalenzen verständlich gemacht werden konnten – so entzieht sich die Tatsache, dass die nachts blühende Rausch- und Giftpflanze *dhustūra* im *uttarāmnāya*, dem die dunkle und wilde Kālī vorsteht, verboten ist, jeder der hier vorgebrachten Deutungsstrategien – zeigt sich am Material aus dem vierten Kapitel, dass Zuordnungsregeln für Blüten unterschiedlich ausgelegt werden können und sich solche Unterschiede auch im śāstrischen Diskurs zu *pūjā*-Blüten wiederfinden.

Für die Textpassagen zur regelmäßige Verehrung (*nityapūjā*), so bleibt festzuhalten, lassen sich Beziehungen zwischen den genannten Gaben und der für diese Art von *pūjā* zentralen Komponente der Regeln, den Empfängern der Gaben, feststellen. Analoge Eigenschaften von Blüte und Gottheit korrespondieren dabei in der Regel mit positiven Zuordnungen, gegensätzliche Charakteristika in negativen. Doch an mindestens einer Stelle zeigt sich das entgegengesetzte Prinzip. Das *dūrvā*-Gras, mit dem Durgā verschiedentlich verglichen wird,¹⁴⁷ soll man nicht Durgā darbringen und *kamala* nicht der Göttin Kamalā (PuCi 3.42cd). Besonders die Namen *kamala* und Kamalā verweisen darauf, dass Analogie von Eigenschaften hier mit negativer Zuordnung korrespondiert.¹⁴⁸ Des Weiteren lassen sich Gruppen von Blüten feststellen, solche, die für alle Gottheiten geeignet und solche, die für alle untersagt sind. Einzelne Gottheiten haben gewisse Vorlieben, die ihrem Charakter entsprechen. So mag Śiva besonders wild wachsende und giftige Blüten, Viṣṇu dagegen wohlriechende Gartengewächse. Die Göttinnen eint die Vorliebe für rote Blüten, die auffällige Formen haben. Das Kriterium des Geruchs scheint dagegen zurückzutreten. Wie besonders an den Beispielen aus dem vierten Ka-

145 *varjayed vaiṣṇavaṃ kalpaṃ varjayet tulasīdalām*, TBhS 1940: 152₂₃; *sādhakās trividhā divyavīrapaśubhedāt | tatra paśuparatayā tantracūḍāmanyādivākyāni haripūjāṅgatāpratipādakāni | viraparayatayā caikavirākālpādivākyāni haripūjāniśedhakāni niyojyānīti siddhāntarahasyam*, ebd.: 153₂₁₋₂₃.

146 Zum *palāśa* als erstem Opferbaum s. S. 306; zu seiner Verkörperung als Brahmā s.o. Zur Assoziati-on mit dem *brahman* und Brahmanen s. Gonda 1980: 109–10, 1985: 67; B.K. Smith 1994: 217–20.

147 Durgā wird im *Prapañcasāra* als *dūrvānibhā* und Vanadurgā als *navadūrvāsadr̥ṣī* bezeichnet (Büh-nemann 2001, II: 51, 54f.).

148 Kann dieses Prinzip auch für das zuvor angesprochene Verbot von *dhustūra* im *uttarāmnāya* he-rangezogen werden?

pitel deutlich wurde, hat nicht nur die Gottheit Einfluss auf die Wahl der rechten Blüten. Trotz aller hier aufgezeigten Möglichkeiten der Interpretation, muss einmal mehr betont werden, dass sich nur ein begrenztes Repertoire von Zuordnungen für Deutungen zugänglich zeigt. Neben den Prominenten der Pflanzenwelt gibt es viele Statisten.

2.3 Blüten im Jahreskreis (*naimittikapūjā*)

Von den drei *pūjā*-Arten bietet der PuCi zur fallweisen (*naimittika*) am wenigsten Material, das sich eindeutig zuordnen lässt. Nur in einem Fall (*atha naimittike*, PuCi -4.24) sind Regeln dazu durch eine Moderation markiert. Dort werden u.a. Blüten aufgezählt, die in einzelnen Monaten geeignet sind. PuCi 1.30c-44 und 3.35c-40 besteht ebenfalls aus solchen Monatsreihen. In einem Zitat im zweiten Kapitel des PuCi (2.41-60) werden neben Monaten Jahreszeiten genannt, in denen einzelne Blüten gegeben werden sollen, jedoch nicht durchgängig. Damit bleibt unklar, ob die Anweisungen, Blüten im Frühjahr bzw. in der Regenzeit zu verwenden, sich nur auf diejenigen Verse beziehen, in denen sie genannt werden (PuCi 2.41c-44b, 46c-47b, 52c-53b), oder nach dem Prinzip der Übertragung der Regel auf das Folgende (*anuvṛtti*) auch für die jeweils folgenden Verse PuCi 2.44c-46b, 47c-52b und 53c-60 mitzudenken sind. Jedoch stehen in einigen dieser Aussagen Zeitangaben, die typisch für die *nityapūjā* sind (*sarvadā*, PuCi 2.49d, *pūjākāle* 2.50d, *nityam* 2.58a). Zudem ist die Preisung von *tulasī* am Ende des Zitats (PuCi 2.56c-60) eindeutig dem Bereich des *nitya*-Rituals zuzuordnen. Die folgenden Betrachtungen zum *naimittika*-Ritual beschränken sich auf diejenigen Verse, in denen konkrete Monate oder Jahreszeiten genannt werden.

Zur inneren Einstellung des Gebers bei der *naimittikapūjā* äußert sich der Text selten und wenn, dann ist, genau wie in der *nityapūjā*, Hingabe (*bhakti*) gefordert (PuCi 2.43a, 47a). Die Verdienste sind ebenfalls austauschbare Standardverdienste, wie sie schon für die *nityapūjā* festgestellt wurden: Positives für die dies- und jenseitige Existenz wird in Aussicht gestellt und es werden Vergleiche mit anderen Ritualen gezogen.¹⁴⁹ Wie bei der *nityapūjā* wird nur stellenweise die Erfüllung aller Wünsche versprochen (PuCi 3.36a, 37d, 38d). Das Verdienst für eine *aśoka*-Knospe (*aśokasya kalikā*) wird wiederum als Wortspiel formuliert, indem es heißt, sie vernichte [die Auswirkungen des] *kali*-Zeitalters (*kalikālavinaśinī* PuCi 4.29cd).

Bis auf diesen einen Fall sind keine Korrelationen von den Eigenschaften der Blüten mit den versprochenen Verdiensten feststellbar. Ansatzpunkte dafür liegen woanders. Ordnet man die im Text zu findenden Angaben chronologisch (s. Tab. C 1) zeigt sich, dass einige Blüten häufiger für bestimmte Monate oder Jahreszeiten vorgeschrieben

149 Man erhalte (viel) Resultat (PuCi 3.36d, 3.37b, 4.28b), Aufschwung (3.38b), alles Gute (4.28d), den Erfolg (4.29b) oder die Erkenntnis von allem (3.40c), eine gute Existenz (1.33d, 44d), keine weitere Wiedergeburt (2.53ab) oder wird ein nach Befreiung Strebender (2.47b), erreiche eine himmlische Welt (1.33c, 38c, 39d), göttliche Nähe (1.38d), den direkten Anblick Śivas (1.37d), als Respekterweis den halben Sitz von Indra (1.41d) oder fährt in einem Luftschiff (1.35cd, 36cd, 40cd). Verfehlungen werden getilgt (2.43b, 55b). Die erreichbaren Resultate werden mit denen eines *bahusuvāṇaka*- (1.42d) oder *aśvamedha*-Opfers (1.43d) aller Gaben (3.40d), der Gabe von tausend Kühen (1.34d) oder einhundert *kapilā*-Kühen (2.42a, 44a) gleichgesetzt. Unter den Kühen gilt eine braune (*kapilā*) als beste Gabe. Zu Ablauf und Resultat dieser Kuhgabe s. HDh 2: 878-9.

		Śiva (1.31c–44)	Durgā (3.35c–40)	uttarāmnāya (4.24–29)	Viṣṇu (2.41ff.)
Früh- ling	Caitra	<i>darbha</i>	<i>śatapatra</i>	<i>aśoka</i>	<i>mallikā, pāṭalā,</i>
	Vaiśākha	<i>śuklamandāra</i>	<i>pāṭalā</i>	<i>bakula</i>	<i>damana</i>
Sommer	Jyeṣṭha	<i>padma</i>	<i>padma</i>	<i>nāgakeśara</i>	
	Āṣāḍha	<i>†puṣpasakuṇḍikā</i>	<i>bilva, kahlāra</i>	<i>karavīra</i>	
Regen- zeit	Śrāvaṇa	<i>karavīra</i>	<i>navamālikā</i>	<i>campaka,</i> <i>utpala, padma</i>	<i>campaka</i>
	Bhādrapada	<i>apāmārga</i>	<i>kadamba, campaka</i>	<i>lodhra</i>	
Herbst	Āśvina	<i>arka</i>	<i>pañkaja, mālatī</i>	<i>bandhūka</i>	
	Kārttika	<i>jātī</i>	<i>śatapatrikā</i>	<i>agastya</i>	<i>mālatī</i>
Winter	Mārgaśīrṣa	<i>buka</i>	<i>ñilotpala</i>	<i>bilvapatra</i>	
	Pauṣa	<i>dhustūra</i>	<i>kubjaka</i>	<i>durvā</i>	
kalte Zeit	Māgha	<i>bilva</i>	<i>kunda</i>	<i>kunda</i>	
	Phālguna	<i>droṇa</i>	<i>marubaka</i>	<i>mādhavī</i>	

Tab. C 1: Zuordnungen von Gottheiten und Blüten in den Monaten: Im Text beginnen die Reihen mit dem Monat Vaiśākha und enden im Caitra. Die Reihe für Śiva beginnt im Āṣāḍha.

sind. *Pāṭalā* wird sowohl Viṣṇu als auch Durgā im Frühling zugeordnet, *campaka* ist für beide und auch im *uttarāmnāya* in der Regenzeit geeignet. *Padma* ist sowohl für Śiva als auch Durgā im Jyeṣṭha vorgeschrieben, *kunda* ist nicht nur in beiden Reihen für weibliche Gottheiten im Māgha geeignet, sondern der Kommentar zum Verbot von *kunda* für Śiva (PuCi +1.120) erlaubt eine Ausnahme für den Monat Māgha. Bedenkt man zusätzlich, dass die im PuCi für Durgā zitierte Monatsreihe im Originalzusammenhang Śiva betrifft,¹⁵⁰ verstärkt sich der Eindruck, dass in der *naimittikapūjā* die zu verehrende Gottheit bei der Wahl geeigneter Blüten nur eine untergeordnete Rolle spielt.

Bemerkenswerte Übereinstimmungen sind zu verzeichnen, wenn man die Blüten, die in bestimmten Jahreszeiten als *pūjā*-Gaben vorgeschrieben sind, mit literarischen Konventionen der Kunstdichtung vergleicht. *Aśoka*, *damana* und *bakula*, die bei den Sanskritpoeten das Bild des Frühlings prägen (Feller 1995: 51, 56; Syed 1992: 34, 77), sind laut PuCi in dieser Jahreszeit darzubringen. Das Erscheinen der *kadamba*-Blüten kündigt das Ende des heißen Sommers an und gehört zu den Fixpunkten in literarischen Beschreibung der Regenzeit (Feller 1995: 41, 45; Syed 1992: 150), nach PuCi 3.37 sind diese Blüten im Bhādrapada darzubringen. Genauso ist die Erwähnung von *bandhūka* und *jātī* im Herbst und von *marubaka* und *kunda* in der kalten Zeit dichterischer Standard (Feller 1995: 45, 49, 55, 57). Manche Blüten erscheinen im PuCi zeitlich etwas versetzt zu ihrer literarischen Assoziation. So findet sich *campaka* in Beschreibungen des Sommers (Feller 1995: 52, 56), dem PuCi zufolge ist diese Blüte in der Regenzeit zu geben. Gleichermaßen wird *pāṭala* im PuCi nicht im Sommer (Feller 1995: 53), sondern im Frühling und *mādhavī* nicht im Frühling (Feller 1995: 51), sondern bereits einen Monat zuvor erwähnt.

150 Sowohl im *Devīpurāṇa* als auch im *ĀC*, der hier wahrscheinlich die Quelle des PuCi ist (s. B 2.2.2).

Über solch allgemeine Assoziationen zwischen Blüten und Jahreszeiten hinaus lässt sich für einige Pflanzen in bestimmten Monaten konkreter rituelle Bedeutsamkeit belegen. Im PuCi wird für Göttinnen oder Śiva im Māgha die Verwendung des weißen Jasmins *kunda* (*Jasminum multiflorum* ROTH) empfohlen, der bezeichnenderweise im Sanskrit auch *māghya* heißt. Der vierte Montag der hellen Monatshälfte des Māgha ist als *kundacaturthī* bekannt.¹⁵¹ Dabei werden entweder Śiva oder einer Göttin u.a. *kunda*-Blüten dargebracht.¹⁵² In Nepal wenden sich besonders Frauen im Māgha dem *svasthānīvrata* zu.¹⁵³ In den *pūjās* dieses *vrata*, die an die Göttin Svasthānī und die Götter Śiva und Viṣṇu (als Mādhava Nārāyaṇa) gerichtet sind, ist die Gabe von *kunda* unerlässlich, und am letzten Tag des *vrata* werden zusammen mit anderen abgezählten Darbringungen 108 *kunda*-Blüten dargebracht.¹⁵⁴

Enge Beziehungen zwischen Pflanzen und Jahreszeiten lassen sich besonders für den Frühling (*vasanta*) feststellen. Im vierten Kapitel des PuCi (4.29cd) werden *śoka*-Knospen im Monat Caitra vorgeschrieben. Die Nennung von (nach den allgemeinen Regeln ja untersagten) Knospen und die ungewöhnlich konkrete Formulierung des Verdienstes (s.o.) könnten als Anspielung darauf verstanden werden, dass in der hellen Hälfte des Monats Caitra Knospen des *śoka*-Baumes gegessen werden, um Kummer (*śoka*) zu vertreiben. Von verschiedenen Orten und aus unterschiedlichen Zeiten werden dafür Festbräuche berichtet. Der sechste der hellen Hälfte des Caitra wird in Nord-Indien *Śokaśaṣṭhī* genannt. Frauen verehren dabei eine Göttin und trinken Wasser mit sechs *śoka*-Blüten.¹⁵⁵ In der dazu berichteten Mythe zieht ein Weiser ein Mädchen als Findelkind auf, das er mit einem Prinzen verheiratet. Er gibt ihr zum Abschied Samen des *śoka*, die sie auf dem Weg zum Königspalast sät, um in Notzeiten den Ziehvater wiederzufinden. Als später ihre gesamte Familie stirbt, findet sie entlang der *śoka*-Allee den Weg zum Weisen, der ihr rät, die Rituale zur *Śokaśaṣṭhī* zu verrichten. Nach der *pūjā* und durch ein Wasser, das der Weise der Frau übergeben hat, wird die Familie wiederbelebt. Auch der im *Dharmasindhu* (1986: 34) verzeichnete *mantra*, mit dem der *śoka*-Baum beim Trinken von Wasser mit dessen Knospen am achten der gleichen Monatshälfte anzurufen ist, verbalisiert die Befreiung von Kummer.¹⁵⁶ Underhill (1921: 128–9) kennt diesen Tag als *Śokāṣṭamī* und berichtet, dass Frauen in Erinnerung an

151 Vgl. *Varṣakṛtyadīpaka* (2002: 111) des nepalischen Paṇḍits Nityānanda Panta Parvatīya; HDh (5: 287) mit Verweis auf *Kṛtyakalpataru* und *Caturvargacintāmaṇi*; Kiehlhorn 1897: 186. Meyer (1937: II, 196) zufolge wird diese *pūjā* auch als *varadācaturthī*, *gaurīcaturthī* oder *umācaturthī* bezeichnet.

152 Nach Kiehlhorn (1897: 186) und dem *Varṣakṛtyadīpaka* (2002: 111) ist diese *pūjā* an Śiva gerichtet. Meyer (1937: II, 196) berichtet, dass, je nach Quelle, Śiva, Gaurī oder Śrī im Mittelpunkt steht.

153 Das mythologische Vorbild für dieses körperlich herausfordernde *vrata* liefert Pārvatī mit ihrem Fasten, um Śiva als Gatten zu erlangen. In den meisten Haushalten beschränkt sich das *vrata* allerdings auf die tägliche Lektüre der *vratakathā*, ein Text, der puranische Episoden um Śiva und Satī/Pārvatī nepalisch adaptiert. Eine kurze Beschreibung des *svasthānīvrata* liefern Anderson (1988: 225–30) und Bennett (2005: 274–306), Iltis (1985) eine ausführliche Studie zu Texten und Ritualen.

154 Bennett 2005: 277; Iltis (1985: 653, 760); Regmi 1983: 150. Im Nepali wird *kunda belī* genannt, im Newari *dvāphosvām*.

155 Filchner & Marāthe 1953: 42–3; Gupta 1997: 204–5; Nugteren 2005: 106, 307; Underhill 1921: 104.

156 „Dich, *śoka*, der Du den Menschen lieb bist, der Du im lieblichen Monat [Caitra] gewachsen bist, trinke ich von Kummer Gequälter. Mache mich stets kummerlos!“ (*tvām śoka narābhiṣṭa madhumāsasamudbhava || pibāmi śokasamtapto mām aśokaṃ sadā kuru, Dharmasindhu* 1986: 34).

Sītās verzeifelte Gebete unter einem *aśoka*-Baum während ihrer Gefangenschaft auf Lanka¹⁵⁷ den Baum umarmen und seine Blätter essen, um eine mögliche Witwenschaft abzuwenden. Im Kathmandutal habe ich bislang niemanden finden können, der diese Feiertage kennt. Allein ein zeitgenössischer nepalischer Almanach (*pañcāṅga*) verzeichnet für den fünften der hellen Monatshälfte das Essen von *aśoka*-Knospen.¹⁵⁸

Sehr bekannt ist im Kathmandutal hingegen die Verwendung von *damana(ka)* im Frühling. Zum Pflichtprogramm der jährlich in den großen Tempeln zu verrichtenden Rituale gehören das Säen von *damana* (*damanāropaṇa*) und das Verehren von Gottheiten mit dessen Blüten.¹⁵⁹ *Pūjāvidhis* dazu sind vielen nepalischen Manuskripten überliefert. Nicht nur in Nepal war und ist ein Ritual mit *damanaka* im Frühling populär. In vielen Texten mit panindischer Distribution wird eine *damanapūjā*, ein *damanāropaṇa*, *damana-bhañjikā* (das „Spalten des *damana*“), oder einfach *damanotsava* („*damana*-Fest“) beschrieben, sowohl in tantrischen Texten als auch in den Nibandhas des Dharmasāstra und in Purāṇas.¹⁶⁰ Alle diese Rituale finden an verschiedenen *tithis* der hellen Hälfte des Monats Caitra statt und sind, je nach Ausrichtung des Textes, Śiva, Viṣṇu oder einer Göttin gewidmet. Der *Dharmasindhu* (1986: 33) zählt für die Götter Gaṇeśa, Skanda, Bhāskara (die Sonne) und die Göttin (*devī*) verschiedene lunare Tage auf. Meyer (1937: I, 38–53) hat versucht nachzuweisen, dass all diese Feiern auf die Verehrung des Liebesgottes Kāma im Frühling zurückgehen, dessen Verkörperung *damanaka* in mythologischer Lesart ist.¹⁶¹ Deutet die Vorschrift in PuCi 2.43cd, Viṣṇu im Frühling mit *damana* zu verehren, ein solches Ritual an?¹⁶² Da sich die Aussagen des Textes in einfachen Zuordnungsregeln erschöpfen, ist schwer einzuschätzen, ob Anspielungen auf konkrete Rituale intendiert sind. Die einzige für einen möglichen rituellen Kontext verwertbare Äußerung, die zum Gebrauch von *kunda* im Monat Māgha für Śiva getroffen wird (PuCi +1.120), weist auf eine ein ganzes Jahr dauernde (*varṣavyāpi*°) *pūjā* hin. Dabei wird es sich eher um eine tägliche oder aber monatlich an einem bestimmten Tag zu verrich-

157 Sītās leidvoller Aufenthalt im *aśoka*-Garten des Dämonenfürsten Rāvaṇa wird im *Sundarakāṇḍa* (Kap. 14ff.) von Vālmikī *Rāmāyana* beschrieben.

158 Der *Sūrya-pañcāṅga* verzeichnet im Jahr V.S. 2062 für diesen Tag in Sanskrit: *aśokakalikāprāśanaṃ* (Ḍhuṅgela 2005) und für das darauffolgende Jahr in Nepali: *aśokako phāulā khāne* (Ḍhuṅgela 2006).

159 Persönliche Mitteilung Binod Raj Sharma (4.3.2007). Im *Sūryapañcāṅga* (Ḍhuṅgela 2005, 2006) ist für den achten der hellen Hälfte des Monats Vaiśākha die Verehrung Paśupatis mit *damana* vorgeschrieben.

160 Beispielsweise TBhS 1940: 280–6; *Devībhāgavata* 7.38.45; *Dharmasindhu* 1986: 33–5; *Padmapurāṇa* 6.84; MKS 12.64c–67b; *Somaśambhupaddhati* 1968: II, 198–221; *Skandapurāṇa* 2.2.45; Gupta 1979: 158; Meyer 1937: I, 38–53.

161 *Damanaka* entstand nach einem von Meyer (1937: I, 43) zitierten Text aus der Asche Kāmas, nachdem dieser von Śiva verbrannt wurde und wurde von den Tränen der trauernden Gattin Rati gewässert. Das *Skandapurāṇa* (2.2.45) dagegen kennt einen Dämon namens Damanakāsura, aus dessen Asche die Pflanze entspringt. Nach einer anderen Tradition geht *damana* auf Bhairava zurück, der Śivas Zorn entsprungen zum Dämonentöter wurde (*Somaśambhupaddhati* 1968: II, 198–221).

162 Das *Padmapurāṇa* 6.84. schreibt *damanamahotsava* (Caitra śuklapakṣa 12) für Viṣṇuverehrer vor. Dabei werden Kāmadeva und dessen Frau Rati angerufen und verehrt, aber auch Viṣṇu als Janārdana und Lakṣmī. Das *Skandapurāṇa* (2.2.45) verzeichnet *damanabhañjikā*, das „Spalten des *damana*“ (Caitra śuklapakṣa 13), wobei Viṣṇu als Töter des Dämonen Damanāsura zusammen mit Śrī und Satyabhāmā verehrt wird; s. auch *damanāropaṇaprayoga* im *Dharmasindhu* (1986: 35–6).

tende *pūjā* mit wechselnden Darbringungen handeln¹⁶³ als um eine der hier angesprochenen Feste.

Was hingegen sehr klar wird, ist, dass einige Pflanzen, ob in der Welt der Poeten oder der Ritualisten, einen festen Standort in einer bestimmten Jahreszeiten oder sogar einem Monat haben, der durch ihre Blütezeit definiert ist. Allein die Fixierung der Pflanzen in einem bestimmten Zeitraum ist konstant, die jeweilige rituelle Verwendung, die Assoziation mit einer Gottheit oder die Mythologie der Festbräuche variieren. Damit erscheinen die in den Regeln zur *naimittikapūjā* genannten Blüten an erster Stelle mit dem Vegetationszyklus und erst an zweiter Stelle mit den jeweiligen Gottheiten verknüpft.¹⁶⁴ Allein in der Monatsreihe für Śiva in PuCi 1.31c–44 erscheinen in erster Linie Blüten, die, wie im Abschnitt zur *nityapūjā* gezeigt, bei diesem Gott besonders beliebt sind. Für die anderen Reihen kann die temporäre Zuordnung als primärer Schlüssel zur Deutung gelten. Doch nicht alle Regeln für die *naimittikapūjā* ließen sich auf diese Weise anbinden. Abgesehen von einigen stabilen Verbindungen zwischen Pflanzen und Jahreszeiten ist das Material zur *naimittikapūjā* im PuCi alles in allem nicht nur wenig umfangreich, sondern bleibt recht blass.

2.3 Blüten und Wünsche: *kāmyapūjā*

Die mit einem konkreten Begehren vollzogene, freiwillige *pūjā* genießt einen schlechten Ruf.¹⁶⁵ Texte warnen vor ihrer Durchführung und weisen auf ihre Gefährlichkeit hin. Die spirituellen Anstrengungen derjenigen, die nach Erlösung streben (*mumukṣu*), seien zum Scheitern verurteilt, sobald sie sich auf dem Gebiet der *kāmyapūjā* betätigten.¹⁶⁶

Regeln zu dieser Art von *pūjā* finden sich im PuCi nur im ersten und im letzten Kapitel. Wie bei der *naimittikapūjā* ist dieses Material manchmal nur schwer von dem zur *nityapūjā* zu trennen. Der Abschnitt aus dem ersten Kapitel (PuCi 1.88–117), der als gültig für das *kāmya*-Ritual ausgewiesen ist,¹⁶⁷ enthält als letzten Vers eine generelle Aussage zur Verehrung Śivas mit Blättern, Blüten, Früchten, Wasser und Gras. Der Halbvers 1.103cd, der besagt, dass Śiva an nichts mehr Freude hat als an einem *bilva*-Blatt, ist ebenfalls eine allgemeine Äußerung, die entsprechend im Zusammenhang mit der *nityapūjā* behandelt wurde. Desweiteren kann in diesem Abschnitt die Verwendung des Begriffs *nitya* (PuCi 1.98d, 101c, 109a, d, 111d, 112c) Verwirrung stiften. Im Kontext der *kāmyapūjā* ist dies wohl als Hinweis darauf zu verstehen, dass bestimmte Blüten regel-

163 Eine solche *pūjā* wird beispielsweise im *Matsyapurāṇa* (Kap. 62), allerdings für Gaurī, beschrieben. Beim sogenannten Gaurīṛitīyavrata ist beginnend im Bhādrapada, Vaiśākha oder Mārgaśīrṣa für ein ganzes Jahr an jedem dritten Montag zu vollziehen. Dabei sind jeweils verschiedene Blüten zu benutzen, im *Māgha kunda* (*Matsyapurāṇa* 62.22–24).

164 *Bilva*, das als Blatt unabhängig von der Jahreszeit verfügbar ist, wird entsprechend mal im Sommer (Āṣāḍha), mal im Winter (Mārgaśīrṣa) und auch in der kalten Jahreszeit (Māgha) als geeignete Gabe genannt.

165 Bühnemann 1988: 86; Gupta 1979: 159; Goudriaan 1978: 253.

166 *kāmyaprayogakarṭṛṇām paraloko na vidyate | prayogasiddhir evaiśāṃ phalam anyan na vidyate || ekasya hi vidhānasya na kutrāpi phaladvayam | deveśi dṛṣyate yasmān niṣkāmo devatām bhajet* (TBhS 1940: 354, auch zitiert in Goudriaan 1978: 456). Śivaitische Traditionen sehen für die beiden inkompatiblen Wege des nach Erlösung (*mumukṣu*) und des nach weltlichem Genuss strebenden (*bubhuṣu*) jeweils eigene Initiationen und postinitiatorische Praxis vor (Sanderson 1995: 24).

167 Vor PuCi 1.88 heißt es: *atha kāmye*.

mäßig ein bestimmtes Resultat produzieren, bzw. die *pūjās* täglich wiederholt werden müssen. Gerade *kāmyapūjās* erfordern häufig einen hohen zeitlichen wie materiellen Einsatz. Aus dem vierten Kapitel betreffen die Verse PuCi 4.6–13 zum *paścimāmnāya* und die Verse PuCi 4.32c–44¹⁶⁸ zum *uttarāmnāya* klar erkennbar die *kāmyapūjā*. Im ersten Zitat zum *ūrdhvāmnāya* (4.70–79) sind *nitya*- und *kāmyapūjā* hingegen miteinander vermischt. Einerseits werden Blüten, die der Gottheit allgemein lieb sind (4.71d, 76d) oder solche, die untersagt sind (4.73b, 77cd) genannt, andererseits werden Wünsche und Applikationen in typischen *kāmya*-Ritualen (z.B. 4.70d, 4.74a) erwähnt.¹⁶⁹ Im Folgenden werde ich mich nicht auf Beispiele aus diesen Versen stützen, bis auf die Vorschriften in PuCi 4.70d (*stambhana*) und 4.72b, wo klare *kāmya*-Terminologie verwendet wird.

Resultate, die man mit *kāmya*-Anwendungen erreichen kann, sind erwartungsgemäß nicht nur thematisch anders gelagert als die der *nitya*- und *naimittikapūjā*, sondern gehen im Text auch mit anderen syntaktischen Formen einher. Häufiger als in den zuvor behandelten Bereichen, in denen die verbale Konstruktion dominiert, werden hier nur Blütennamen im Nominativ oder Instrumental und Resultate im Nominativ oder Akkusativ aneinandergereiht. Charakteristisch – sogar auf diesen Teil des Regelwerkes beschränkt – sind finale Konstruktionen.¹⁷⁰ Blüten kommen zum Einsatz, um etwas Bestimmtes zu erreichen. Neben göttlichen Empfängern werden rituelle Anwendungen in den Lokativ gesetzt.¹⁷¹

Teilweise findet man für die *kāmyapūjā* dieselben Resultate, die schon bei der *nitya*- und *naimittikapūjā* erwähnt wurden. So kann man eine gute Existenz (PuCi 4.42b) oder Befreiung (1.89d, 4.6a) erreichen.¹⁷² Verfehlung lässt sich vernichten (PuCi 4.12b), man erlangt Aufschwung (4.40b), Wohlstand (*śrī*, 1.89c, 4.41d), Wohlergehen (*saubhāgya*, 1.93c, 4.9a) oder Glück (1.105a, 106a, 112c; 4.9b). Kummer verschwindet (PuCi 4.38c). Dass eine Gottheit bereit wird, Wünsche zu erfüllen (PuCi 1.89a), war ebenfalls aus den anderen Teilen des Textes bekannt. Dass alle Wünsche erreichbar werden, wird für *kāmyapūjās* sehr viel häufiger als für die anderen *pūjā*-Arten formuliert (PuCi 1.91a, 91c, 93a, 103a, 105b, 106b, d, 111a, d). Darüberhinaus ist laut Regelkatalog zur *kāmyapūjā* eine bunte Auswahl von Wünschen erfüllbar. Die Benutzung von Blüten verspricht Genuss (PuCi 1.90a, 4.6a), Herrschaft (1.90cd; 4.33d, 40a) und Ruhm (4.7d, 35a). Dem Verstand (4.33c) oder der Geisteskraft (4.34c, 36d) lässt sich auf die Sprünge helfen. Wissen (1.95c), Meisterschaft über die Rede (4.32d), Dichtergabe (4.36b) und Perfektion der

168 Das darauf folgenden Zitat aus dem *Bhāvacūdāmaṇi* (PuCi 4.45–50), das nicht speziell rubriziert ist, betrifft Regeln zur *nityapūjā* (4.45–46), die jedoch die Beschreibung eines besonderen Rituals (4.47–50) einleiten (s.u. 3.1).

169 Das Zitat aus dem *Vāmakeśvaratantra* ist durch eine Bemerkung am Schluss als in sich geschlossene Darstellung zur rituellen Verwendung von Blüten ausgewiesen: „Die Bedeutsamkeit von Blüten in dieser Weise kennend, opfere man Śrītripurā“ (PuCi 4.79cd). Dies ist als Grund für die Vermischung der *pūjā*-Arten anzusehen; vgl. dazu S. 345.

170 Die Verdienste werden dabei im Dativ verwendet (1.93d, 100c, 101b, 110c; 4.43b) oder in Komposita mit dem Dativ **kāmāya* im Hinterglied (1.96a, 98c, 105cd, 107c, 113c). Häufig wird zu diesem Zwecke auch *artha*- im Dativ oder Lokativ eingesetzt (1.95a, 97d, 101a, 102b, 104a, 109c, 113a, 114a, 116a; 4.7a).

171 PuCi 1.108b, 110a, 114c, 116c; 4.6b, c, 11a, b, 42c, 43a, b, 44a, c, d.

172 Die Erwähnung von *mokṣa* ist merkwürdig. Sie widerspricht der eingangs angeführten Meinung, dass sich der Vollzug von *kāmya*-Ritualen und das Streben nach Befreiung gegenseitig ausschließen.

mantras (*mantrasiddhi*, 1.92a, 4.42a) sind erreichbar. Gesundheit (PuCi 1.97a, 99a, 106c, 109a, 113a; 4.36c), die Lebensspanne (1.107b, 112b; 4.6d, 36a, 40c), Kraft (1.112b; 4.7b) und Schönheit (4.37d) sind optimierbar. Gewinn ganz allgemein (PuCi 1.93c; 4.7a) oder der Zugewinn von Reichtum (1.89b, 1.97c, 105c, 106c; 4.10c, 34b, 34d, 39a), Boden (4.34a), Speise (4.39c), Getreide (4.39a) oder Nutztieren, wie Milchvieh, Pferd und Elefant (1.105d, 107c; 4.37b, 41b), kann erzielt werden. Die Geburt eines Sohnes (PuCi 1.96; 4.8b, 4.38b) oder einer Tochter (1.94), die Erlangung eines Weibes (4.41) oder einer Geliebten (1.97b, 4.44a) lässt sich bewerkstelligen. Durch Blüten kann man sich Zuneigung (PuCi 1.107a; 4.35) oder Respekt (4.38d, 40d) sichern. Man kann Freude erzeugen (PuCi 1.99d). Übel können abgewehrt (1.115b), Hindernisse am Entstehen gehindert (4.13c), Gefahr kann beseitigt (4.9d) und ein Gefesselter befreit werden (1.99d). Genausogut lässt sich Sieg bewirken (PuCi 1.101b, 1.104, 113c, 114d; 41d, 43b), Feinden lässt sich Angst einflößen (4.11d), und sie können vernichtet werden (1.100c, 108, 110c; 4.35cd, 39b). Feinde oder Herrscher werden gefügig (PuCi 1.98, 4.33a).

Das zuletzt erwähnte Ziel, Feinde gefügig zu machen, fällt klar unter eine der Rubriken, in die tantrische *kāmya*-Anwendungen in vielen Texten eingeteilt werden. Meist werden diese kollektiv als die sogenannten „sechs Werke“ (*ṣaṭkarman*) bezeichnet.¹⁷³ In der Sekundärliteratur werden diese wie von Bühnemann (2001) als „Six Rites of Magic“ bezeichnet oder allgemein in Studien zu Magie (Goudriaan 1978) oder „Indian Sorcery“ (Türstig 1985) behandelt. Definitionen des Magiebegriffs fehlen dabei wie bei Bühnemann (2001) oder sind vage und wenig hilfreich (Goudriaan 1978: 58f. 396, 398; Türstig 1985: 70–5). Die Unterscheidung in religiöse und magische Rituale halte ich für indisches Material für unbrauchbar. Der Begriff Magie ist im allgemeinen Sprachgebrauch überladen mit den unterschiedlichsten Vorstellungen. Häufig wird er pejorativ für fremdes rituelles Handeln verwendet. Dabei schwingt meist die Frazersche Definition mit, in der Magie als sympathetisches Handeln, das zwingt, charakterisiert und von Religion unterschieden wird, die sich durch die Unterwerfung unter eine höhere Macht und Anbetung auszeichne (Frazer 2000: 15–87). Wie schon Hubert und Mauss in ihrem 1904 erschienenen *Esquisse d'une théorie générale de la magie* gezeigt haben, lassen sich Magie und Religion so nicht trennen. Auch religiöses Handeln ist oft sympathetisch, indem Ähnliches Ähnliches bewirkt. Ebenso oft „zwingt auch der religiöse Ritus, und in der Mehrzahl der alten Religionen war der Gott gänzlich außerstande, sich einem ohne Mängel der Form vollzogenen Ritus zu entziehen“ (Mauss 1999: 55). Es wurde in der vorliegenden Arbeit festgestellt, dass auch die Verwendung von Blüten für die *nityapūjā* „sympathetisch“ ist: Die Eigenschaften von Blüten korrespondieren mit denen der Gottheiten. In gewisser Weise ist die regelmäßige *pūjā* sogar zwingend, indem die Blütengabe nämlich unausweichlich ein Resultat produziert. Will man trotzdem eine Linie ziehen und *kāmyapūjā*, die im Unterschied zu den anderen Arten der *pūjā* freiwillig und zielgerichtet ist und zum Pol des Verbotenen tendiert,¹⁷⁴ von *nitya*- und *naimittikapūjā*

173 Der Begriff *ṣaṭkarman* bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch die sechs Pflichten eines Brahmanen: lernen (*adhyayana*) und lehren (*adhyāpana*), für sich selbst (*yajana*) und andere (*yājana*) opfern, Gaben (*dāna*) geben und diese entgegennehmen (*pratigraha*) (Apte 1998: s.v.). Zu den tantrischen *ṣaṭkarman* s. Bühnemann 2001; Goudriaan 1978: 251–412; Türstig 1985.

174 *Abhicāra* gilt in Rechtstexten als leichtes Vergehen (*upapātaka*), das nach MDh 9.290 eine Geldstrafe nach sich zieht und nach 11.198 Sühne erfordert (Türstig 1985: 93).

durch den Begriff Magie absetzen, würden sich am ehesten die „tastenden Bestimmungsversuche“ (Mürmel 1997: 116) von Hubert und Mauss eignen, die als unzweifelhaft religiös „die feierlichen, öffentlichen, obligatorischen und regelmäßigen Riten“ (Mauss 1999: 55) bezeichnen. Magisches Ritual sei dagegen „irregulär, anormal oder wenigstens kaum achtungsgebietend“ (ebd.: 57). Die beiden Autoren „benennen so jeden Ritus, der nicht Teil eines organisierten Kultes, sondern privat, heimlich, geheimnisvoll ist und zum verbotenen Ritus als sein Extrem tendiert“ (ebd.: 58). Doch selbst diese Unterscheidung kann irreführend sein. So ist in den Kaula-Tradition das verpflichtende wie das optionale Ritual Privatangelegenheit, und die *nityapūjā* der Initiationsgottheiten ist von Geheimnis umgeben. Teil eines organisierten Kultes sind *nitya*- wie auch *kāmyapūjā* in gleichem Maße, denn sie werden in Lehrer-Schüler-Folge (*guruśiṣyaparamparā*) und Lehrtexten tradiert. Dem hier behandelten Material angemessener ist, den Begriff Magie zu verwerfen, bei der indigenen Einteilung von *pūjā* zu bleiben und die *ṣaṭkarman* als besondere Gruppe unter den bzw. Instrument der Klassifikation von *kāmya*-Ritualen zu betrachten.

Aufzählungen der *ṣaṭkarman* folgen gewissen Standards, zeigen jedoch auch Varianz. Goudriaan (1978: 259) führt die in den von ihm untersuchten Texten neun üblichsten Termini an, die im PuCi vollständig vertreten sind. Zielt ein Ritual auf das Beseitigen von Störungen wie Krankheiten etc., wird es als „Befrieden“ (*śānti* PuCi 1.116a; 4.8a) bezeichnet. „Gedeihen“ (*puṣṭi/pauṣṭika* 1.101a, 116b; 4.8a, 72b) bezeichnet das Erlangen von Zuwachs jeglicher Art. Mit dem „Ansichziehen“ (*ākaraṣaṇa* 1.114c, 4.12d, *akṛṣṭi* 4.10b) kann man in den Besitz begehrter Objekte gelangen. Das „Verwirren“ (*mohana* 4.44a) beraubt jemanden der Kontrolle über seine Sinne. Durch das „Gefügigmachen“ (*vaśya/vaśikara* 1.97d, 1.102, 109c; 4.8c, 4.11a, 12c, 43a) bringt man jemanden dazu, seinem Willen zu gehorchen. Das „Hemmen/Unbeweglichmachen“ (*stambhana* 4.6b) zielt auf das Blockieren einer Aktivität. „Zwietracht [säen]“ (*vidveṣa/dveṣa* 1.110a, 114a; 4.44c) schafft Abneigung zwischen Befreundeten. „Vertreiben“ (*uccāṭana* 1.114a, 4.6c, 4.43a) meint das Entfernen von einem Ort und „Töten“ (*māraṇa* 4.11b, 4.44d) nimmt Leben. Die einzelnen Kategorien sind nicht immer scharf voneinander abgrenzbar und zeigen Überschneidungen (Goudriaan 1978: 255). *Mohana* und *ākaraṣaṇa* stehen *vaśikaraṇa* nahe (ebd.: 304, 310, 371f.). So kann das Gewinnen der Zuneigung einer Frau, wie beispielsweise in PuCi 1.97b, 4.41, 4.44a erwähnt, durch das Verwirren ihrer Sinne, durch das Ansichziehen oder Gefügigmachen erreicht werden. Ebenso werden *uccāṭana* und *vidveṣa* häufig in einem Atemzug genannt (ebd.: 352). *Abhicāra*, in etwa „Bewirken von Schlechtem“, im PuCi in 1.116c und 4.44c angeführt, wird meist als Oberbegriff für die Schaden bewirkenden Rituale der Gruppe angesehen.¹⁷⁵ In älteren Texten findet sich die einfachere Klassifikation von zielgerichteten Ritualen in *śānti*, *puṣṭi* und *abhicāra* (ebd.: 95, 265).

Die *ṣaṭkarman*-Literatur macht umfangreiche Angaben dazu, wie die einzelnen rituellen Parameter für die jeweiligen Anwendungen zu modifizieren sind. Für jede der sechs Ritualarten werden beispielsweise geeignete Gottheiten, Sprüche (*mantra*), Gesten (*mudrā*), Farben, Elemente, Jahres- und Tageszeiten oder Himmelsrichtungen unter-

175 Nach Gupta (1979: 159) werden alle genannten Anwendungen außer *śānti* als *abhicāra* oder *krūrakarman* bezeichnet. In Texten finden sich dazu unterschiedliche Ansichten (vgl. Goudriaan 1978: 365). Die verschiedenen Bedeutungsebenen des Begriffs *abhicāra* behandelt Türstig (1985).

schieden.¹⁷⁶ Solche Behandlung des Themas „seems to answer some kind of need for systematisation rather than giving practical recipes“ (Türstig 1985: 101). Goudriaan hat den Eindruck, dass „authors [...] deal with it as an object of meditation“ (1978: 254). Ritualvorschriften werden zu Gegenständen śāstrischen Normierens und Klassifizierens. Auch im PuCi (1.100–102, 116; 4.42c–44) finden sich einige klassifikatorische Angaben, die den Ritualarten unter anderem Farben zuweisen.¹⁷⁷ Dabei werden weiße Blüten dem Befrieden (*śānti*, PuCi 1.116a) und noch allgemeiner Begehren, die der Grundeigenschaft der Güte entsprechen (*sātvikyā kāmanā*, 4.42cd), zugeordnet. Gelbe sind zum Gedeihen (*puṣṭi*, 1.101a, 116b), Besiegen (*vijaya*, 1.101b), Verwirren (*mohana*, 4.44a) und für den Gewinn einer Geliebten (4.44ab), geeignet. Für Freude (*prīti*, 4.43b), Sieg über Feinde (4.43b), Gefügigmachen (*vaśya*, 1.102c, 4.43c) und Vertreiben (*uccāṭana*, 4.43c) sind rote Blüten, für das Gefügigmachen (1.102c) zusätzlich auch blaue Blüten vorgesehen. Dunkle (*asita*) Blüten, was – wie der Ausdruck *asitadvaya* in PuCi 4.44d vermuten lässt – blaue und schwarze meint, sind zum Vernichten der Feinde (1.100), Feindschaft (*dveṣa*) und Töten (*māraṇa*), allgemein zum Bewirken von Schlechtem (*abhicāra*, 4.44cd) vorgesehen. Für *abhicāra* werden in PuCi 1.116c noch einmal ausdrücklich schwarze Blüten als wirkungsvoll erklärt. Diese Farbklassifikationen spiegeln ein allgemeines Schema wieder, in dem die drei Farben weiß, rot und schwarz die drei Grundeigenschaften (*guṇa*) anzeigen. Dabei steht weiß für die Qualität der Güte (*sattva*), rot für die der Leidenschaft (*rajas*) und schwarz für die der Finsternis (*tamas*).¹⁷⁸ Werden vier Farben genannt, tritt zu diesen dreien gelb, nach Goudriaan (1978: 176) eine Farbe, die Hass anzeigt, der aber auch eine schützende Qualität zugesprochen wird. Im PuCi steht weiß ebenfalls eindeutig mit *sattva* verbunden und schwarz mit Anwendungen dunkler Qualität wie *māraṇa* oder allgemeiner *abhicāra*. Wie im PuCi wird auch in anderen Texten *vaśya* meist rot, *stambhana* und *puṣṭi* gelb zugeordnet.¹⁷⁹ Manche Aussagen sind dagegen nicht eindeutig. So werden im PuCi für das Besiegen mal gelbe, mal rote Blüten, für *vaśya* rote und blaue vorgeschrieben. Freude, Sieg und *uccāṭana* werden laut PuCi mit roten Blüten erreicht, wohingegen *uccāṭana* in anderen Texten mit dunkler Farbe zu bewirken ist. Solche Varianz ist kein ungewöhnlicher Befund für śāstrische Literatur und belegt aufs Neue, dass es sich nicht um ein fixes und logisch durchkonstruiertes System handelt.

Deshalb ist kaum verwunderlich, dass sich diese generellen Farbzweisungen nicht durchgängig auf Blütenspezies anwenden lassen, die in den Regeln zur *kāmyapūjā* genannt werden. Doch immerhin lassen sich einige Beispiele einordnen. So werden die weiße Wasserlilie (PuCi 4.6d) und der Lotus (4.36a) eingesetzt, um die Lebensspanne zu verlängern. Diese auf eine eindeutig positive Wirkung bedachte Anwendung wird hier nicht nur mit weißen Blüten, sondern sogar den klassischen pflanzlichen Symbolen für Reinheit gekoppelt. An anderen Stellen wird der Lotus für Befrieden und Gedeihen

176 Bei Bühnemann (2001) findet sich die beispielhafte Aufführung solcher Modifikationen aus dem *Mantramahodadhī*, bei Türstig (1985: 102ff.) aus dem *Sāradātīlaka*. Goudriaan (1978: 276–94) gibt einen systematischen Überblick.

177 Zusätzlich heißt es in PuCi 1.100ab, nicht duftende Blüten dienen dem Vernichten der Feinde und in 1.102ab, dass in Wasser wachsende Blüten beim Gefügigmachen (*vaśya*) darzubringen seien.

178 Gonda 1980: 46f., Bühnemann 2001: 449; Goudriaan 1978: 167f.

179 Vgl. Bühnemann 2001: 448; Goudriaan 1978: 186, 339, 399; Türstig 1985: 102.

(4.8a, 72b) empfohlen. Inwiefern auch Ruhm, der nach PuCi 4.7cd mit einer weißen *pāṭalikā* und nach 4.35a mit *kunda*, der Blüte eines weißen Jasmins, erlangt werden kann, in die Kategorie der *sāttvika*-Ziele fällt, dazu liegen mir keine Referenzen vor. Gelb wird dem Gedeihen zugeordnet. Dies kann ohne Weiteres im Einsatz des gelben Jasmins *hemajātī* (*Jasminum humile* L.) zum Erzielen von Gewinn (PuCi 4.7a) und der goldenen Blüten des *campaka*-Baumes zum Gewinn von Gold (4.34b) wiedererkannt werden. Ebenso lässt sich der Gebrauch derselben Blüten für das Hemmen (PuCi 4.6b, 4.70cd) mit der Tatsache harmonisieren, dass Gelbes auch für *stambhana* geeignet ist. Wenn die roten Blüten von *bandhūka*, rotes *karavīra* (PuCi 4.8cd) oder rotes *utpala* (4.11a) für Gefügigmachen eingesetzt werden, ist dem Farbsystem genauso genüge getan, wie wenn blaues und schwarzes *utpala* zum Töten eingesetzt werden (4.11b). In anderen Fällen tun sich jedoch unübersehbar Diskrepanzen zum Grundschema der Farben auf. *Jātī*, ein Jasmin, der weiß oder gelb blüht, kann zum Gefügigmachen benutzt werden (PuCi 4.33ab), eine weiße *girikarṇikā* bewirkt Sieg (1.113d). Die feuerroten Blüten des *palāśa* hingegen kommen in Anwendungen vor, in denen man nach den generellen Vorgaben eher weiße oder gelbe Blüten erwarten würde. So kann die Lebensspanne verlängert werden (PuCi 1.107b) und der Gewinn von Vieh (4.41ab) lässt sich erzielen.

Doch die Farbe einer Blüte ist nicht die einzige Eigenschaft, mit der die Ziele der *kāmya*-Anwendungen in Beziehung gebracht werden können. Häufig zeigen sich Korrespondenzen zwischen den Namen von Pflanzen und ihrer rituellen Wirksamkeit.¹⁸⁰ Schon aus spätvedischen Texten ist dies als ein verbreitetes Prinzip bekannt, das Scheffelowitz (1924) als „Gleichklangzauber“ bezeichnet hat: „Ein Wunsch kann wirksam in die Tat umgesetzt werden, wenn wir uns hierbei mit einem den Sinnen wahrnehmbaren Dinge oder Wesen in Beziehung setzen, dessen Name dem Worte, das unser Vorhaben kennzeichnet, anklingt“ (ebd.: 110). Das Holz des *śamī*-Baums kommt zum Einsatz „probably because its name suggests ‚appeasement‘ (*śam-*)“ (Gonda 1980: 111), der Name des *khadira* „makes it fit to devour (*khād-*) enemies“ (ebd.). Der Name des *aśoka* lädt nicht nur im PuCi (2.47c–48b; 4.29cd, 38c) in Regeln zu allen drei Arten der *pūjā* zu einem Wortspiel ein,¹⁸¹ sondern steht, wie im Kapitel zur *naimittikapūjā* angesprochen, auch in Festbräuchen und Mythologie primär mit dem Befreien von Kummer (*śoka*) in Verbindung. In den *kāmya*-Anwendungen des PuCi finden sich weitere Beispiele für solch verbale Assoziationen. *Jayantī*, die „Siegende“ bewirkt Sieg (PuCi 1.113c, 4.41d). Der „Bändiger“, *damana(ka)*, macht Feinde bezwingen (1.104, 108) oder vernichtet Verfehlung (4.12a). *Bandhūka* einzusetzen, um bei Verwandten (*bandhu*) beliebt zu werden (4.35b), ist genauso naheliegend wie die Benutzung von *bālī*, um Kraft (*bala*) zu steigern (4.7b). Dass im Femininum *jātī* Geburt (*jāti*) und Tochter (*jātā*) anklingt, verhilft dem Wunsch nach einem weiblichen Nachkommen zur Erfüllung (1.94). Die Vorschrift, eine weiße *girikarṇikā* zum Sieg einzusetzen (1.113d), die sich nach dem Farbenprinzip nicht einordnen ließ, lässt sich verstehen, wenn man weiß, dass *girikarṇikā* die weiße Blüte der *aparājitā* ist, dem Namen nach eine „Unbesiegbare.“

180 Vgl. das Beispiel von *arka* und *Arka* für die *nityapūjā* (S. 327).

181 In 4.29cd dient dabei nicht der Name selbst als Anknüpfungspunkt, indem es heißt, die Knospe (*kalikā*) vernichtet [die Auswirkungen] des schlechten *kali*-Zeitalters (*kalikālavinaśini*).

Neben ihrer Farbe oder ihrem Namen können für die Deutung der Regeln zur *kāmyapūjā* Vorstellungen, mit denen Pflanzen in ihrem weiteren kulturellen Kontext assoziiert werden, herangezogen werden. Die bengalische Quitte, *bilva* (*Aegle marmelos* [L.] CORR. EX ROXB.), gilt als Verkörperung Śrīs, der Göttin des Wohlstands und Reichtums (s. S. 323). Entsprechend kann die Gabe von *bilva* von Armut befreien (PuCi 1.103b).¹⁸² Als rein und reinigend ist *tulasī* bekannt, durch sie lässt sich Verfehlung vernichten (4.12a). Die gefiederte Blüte des Mimosengewächses *śirīṣa* „ist das Symbol der Zartheit, Weichheit und Zerbrechlichkeit“ (Syed 1992: 579). Die Sanskritdichter vergleichen die Blüte mit dem Körper einer schönen Frau, Ritualisten können sie verwenden, um eine Frau zu erlangen (PuCi 4.41c). Die Form der *aparājītā* (*Clitoria ternatea* L.) weist schlechthin auf Weiblichkeit (s. S. 327). Sie im Ritual zu verwenden, um an allen Gliedern schön zu werden (PuCi 4.37cd) liegt nahe. Wenn die *aśoka*-Blüte das Treffen mit einem geliebten Menschen bewirkt (PuCi 1.97b), kann mitschwingen, dass, wie es die Dichter wollen, der Anblick dieses Baumes bei glücklich Verliebten Freude hervorruft (Syed 1992: 77). Außerdem gehört der *aśoka* zu den Gewächsen, die *dohada*, das Verlangen nach der Berührung einer Frau verspüren, durch die der Baum zu jeder Jahreszeit in Blüten auszubrechen vermag.¹⁸³

Weitere Anhaltspunkte zur Ausdeutung der Zuordnungen in der *kāmyapūjā* liefert die rituelle Verwendung der Pflanzen selbst. Blüten, die von Bäumen stammen, die im altindischen Ritual als *ayajñīya* gelten (s. S. 306), kommen in Anwendungen vor, die auf Schaden gerichtet sind. *Nimba*-Blüten sind Mittel zum Vertreiben (*uccāṭana*) oder um Feindschaft (*vidveṣa*) zu säen (PuCi 1.114ab), durch *śālmālī* gehen Feinde zugrunde (4.39b).¹⁸⁴ Ähnliche Effekte können anscheinend erzeugt werden, wenn man den Unwillen einer Gottheit provoziert, indem man ihr untersagte Blüten darbringt. Dahingehend lässt sich jedenfalls PuCi 1.110 verstehen, wo es heißt, man solle, indem man selbst zornig ist,¹⁸⁵ Śiva die für ihn untersagten Blüten *yūthikā* und *ketakī* darbringen, um Feindschaft und das Vernichten von Feinden zu bewirken.

Eigenschaften der Blüten wie Farbe, Namen, Wachstumsform und damit verbundene literarische Assoziationen oder die Ritualtraditionen der Pflanzen selbst können mit ihrer Verwendung in der *kāmyapūjā* korreliert werden. Dieselben Prinzipien konnten

182 Die Assoziation von *bilva* und Reichtum bzw. Nahrung ist alt (s. B.K. Smith 1994: 220f.). Sie drückt sich nicht nur im PuCi oder der Verkörperung Śrīs als *bilva* aus. Goudriaan (1978: 305) zitiert aus dem *Sāmaśāstra* (3.1.2), dass durch das Opfern von *bilva*-Blättern ins Feuer Gold erlangt werden kann. Nach dem *Aitareyaśāstra* 2.1 soll der Opferpfosten (*yūpa*) aus *bilva* sein, wenn man Nahrung (*anna*) und Gedeihen (*puṣṭi*) wünscht. Auch nach dem *Tantrasāraśāstra* (zitiert bei Goudriaan 1978: 407) ist *bilva* Mittel gegen Armut.

183 Zu *dohada* bei Bäumen s. Hara 2003: 474–8; Nugteren 2005: 98–103; Schmidt 1911: 729–30. Ursprünglich bezeichnet *dohada* das Verlangen einer Schwangeren nach einem bestimmten Objekt, wurde dann auf Bäume übertragen, allen voran *aśoka*, der getreten und *bakula*, der mit Wein aus dem Mund einer Schönen besprengt werden will.

184 Gonda (1980: 111) nennt ähnliche Einsatzbereiche für *nimba* und *vibhitaka*. Bei Goudriaan (1978: 367, 369) finden sich Beispiele für die Verwendung von *nimba* in *vidveṣa*-Anwendungen. Dem *Paraśurāmakalpasūtra* (9.24) zufolge sollen im Feueropfer (*homa*) zum Vernichten von Feinden Blüten der *ayajñīya*-Bäume *nimba*, *śleṣmātaka* und *vibhitaka* verwendet werden.

185 Für *kāmya*-Anwendungen sind in einigen Texten Geisteshaltungen vorgeschrieben, die mit dem erwünschten Ziel korrespondieren. In Ritualen, die auf Schaden zielen, soll der Verehrer seinen Zorn zeigen, indem er sich beispielsweise auf die Lippen beißt (Goudriaan 1978: 290).

bereits für die *nityapūjā* festgestellt werden, jedoch ließen sich dort die Charakteristika der verwendeten Blüten mit den zu verehrenden Gottheiten verbinden. In der *kāmyapūjā* korrespondiert der Charakter der Blüten primär mit den erwünschten Resultaten. Sieht man von dem Beispiel ab, in dem Śiva ihm verhasste Blüten darzubringen sind, um Schaden zu bewirken, spielen die Gottheiten kaum eine Rolle. Dies bestätigt den von Goudriaan für *kāmya*-Anwendungen im *Mantramahodadhi* gemachten Befund, dass „any effect is attainable by the worship of any god. There is not much evidence of a specialization of the gods in a particular kind of effectivity“ (1978: 90). Wie schon bei den anderen beiden *pūjā*-Arten ließ sich auch hier wieder nicht jede Regel ausdeuten. Es bleibt ein Rest unspezifisch Zugeordnetes – vielfach heißt es nur, alle Wünsche können erfüllt werden – oder Unverständliches.

3 Ränder und Grenzen

Weite Teile des Textes ließen sich mit der Einteilung in allgemeine und spezielle Regeln – letztere gegliedert nach *nitya*-, *naimittika*- oder *kāmyapūjā* – erfassen und deuten. Daneben gibt es Textstellen, die anders erklärt werden müssen und solche, die sich nicht erklären lassen. War der Fokus bislang auf Stringenz und Stabilität gerichtet, wendet sich der Blick nun den flexiblen oder sogar widersprüchlichen Teilen des Textes zu.

3.1 Mehrdeutigkeiten

Bisher behandelte Anweisungen ließen sich zwar durchaus auf unterschiedliche Weise deuten, ihr Gültigkeitsbereich war jedoch recht klar erkennbar. Einige Textstellen des PuCi lassen demgegenüber mehrere Möglichkeiten ritueller Kontextualisierung zu. Im Abschnitt PuCi 4.70–79 (dem *Vāmakeśvaratantra* zugeschrieben) sind Regeln zur *nityapūjā* mit denen zur *kāmyapūjā* vermischt. In einigen Fällen steht dabei außer Frage, welche *pūjā*-Art gemeint ist. Ist von *stambhana* (4.70) die Rede, kann es sich nur um eine *kāmya*-Anwendung handeln. Heißt es, *javā* sei Tripurā (4.71d) oder das *bilva*-Blatt Parālieb (4.76d), ist wohl das *nitya*-Ritual gemeint. Eine Aussage wie „dunkle *aparājītā* [bedeutet] Tod“ (4.77c) kann hingegen variabel interpretiert werden. Auf die *nityapūjā* bezogen, hieße dies, dass die Verwendung untersagt ist, Tod demjenigen droht, der das Verbot missachtet. Als Anweisung für eine *kāmya*-Anwendung aufgefasst, wird eine dunkle *aparājītā* zum Mittel, den Tod eines Gegners herbeizuführen. Diese zweite Auslegung hat eine Parallele in der *Kubjikopaniṣad*, deren 24. Kapitel ein *māraṇa*-Ritual beschreibt, bei dem dunkle *aparājītā* als Gabe eingesetzt wird.

Alternative Interpretationen ergeben sich aber nicht nur durch verschiedene Möglichkeiten der Zuordnung von Textpassagen zu den *pūjā*-Arten. Die Verwendung spezifisch tantrischer Terminologie im vierten Kapitel des PuCi lässt unterschiedliche Deutungsebenen zu. Besonders die Verse PuCi 4.47–50 eignen sich, diesen Punkt zu verdeutlichen. Wie bereits angedeutet stehen diese Verse außerhalb der zuvor behandelten Einteilung der Regeln. Blüten sind hier mehr als einfache Gaben:

aparākundamadhye tu kulasthānaṃ manoharam |
hayārikusume deva svayam asti sadāśivaḥ || 4.47 ||
tanmadhye laghum ādhāya puṣpamadhye tu candanam |
raktakuṅkumārāgam vā kṛtvā tatra śivātmakam || 4.48 ||
yojayec chivaśaktyoś ca aikyaṃ sambhāvayan dhiyā |
kṣaṇaṃ vicintya tatraiva sañcintya parameśvarīm || 4.49 ||
japtvā tad eva kuṇḍoṭthaṃ dravyaṃ paramadurlabham |
amṛtād adhikaṃ jñeyam etad dravyaṃ tu sādhakaiḥ || 4.50 ||

In der *aparā*-Blüte jedoch ist der reizende *kula*-Ort. In der *hayāri*-Blüte, oh Gott, befindet sich *Sadāśiva* selbst. Gibt man in die [*aparā*-Blüte] *laghu*, in die Mitte der [*hayāri*]-Blüte jedoch *candana* oder tut man dorthinein (d.h. in beide Blüten?) Farbe aus rotem *kuṅkuma*, welche die Natur von *Śivā* hat, und verbindet man [die beiden Blüten], während man im Geiste die Vereinigung von *Śiva* und *Śakti* vergegenwärtigt, so einen Moment meditativ innehaltend, der höchsten Herrin gedenkend, und rezitiert man wiederholt [den geeigneten mantra, wird] dies zu einer äußerst seltenen Substanz, die aus *kuṇḍa* entspringt. Diese Substanz wird von *sādhakas* für noch wertvoller als der Nektar der Unsterblichkeit (*amṛta*) gehalten.

Die Übertragung dieser Verse ins Newari:

*apalhātisvānāyā dathusa kunda dase coṅa amaki raktacandana tayāva | kaneholasvānasa śiva-
liṅga dase coṅa amaki keśarī ṅhyachi thaṅāva || 4.47-48 || apalhātisvānaṃ kaneholasvānaṃ śiva-
śaktyātmaka dhaka bhālape a'ikya dhaka bhālapāva parameśvarīyā cintanā yāṅāva chāya || 4.49 ||*

Nachdem man in der Mitte der *apalhāti*-Blüte, in der sich [Śaktis] *kunda* befindet, *raktacandana* eingebracht hat, die *kanehola*-Blüte, in der sich Śivas *liṅga* befindet, mit *keśarī* vollgefüllt hat, stellt man sich vor, dass *apalhātisvāna* und *kaneholasvāna* von Śiva und Śakti be-seelt sind. Indem man sich vorstellt, dass sie eins werden, [und dabei] Parameśvarī ge-denkt, sind sie zu opfern.

Obwohl hier die im ganzen Text wohl konkretesten Handlungsanweisungen für ein Ri-tual gegeben werden, bleibt die Textstelle ohne Kenntnis der sprachlichen Codes enig-matisch. *Kula* (PuCi 4.47b), kann in tantrischen Texten viele Bedeutungen annehmen, hier ist Śakti, die Göttin, gemeint.¹⁸⁶ Zur in PuCi 4.50a erwähnten Substanz, die aus *kuṇḍa* entspringt (*kuṇḍoṭtham dravyam*) finden sich verschiedene Erklärungen.¹⁸⁷ Syno-nym zu *kuṇḍodbhava* und *kuṇḍagola(ka)*¹⁸⁸ gebraucht, ist damit im Kontext nondualisti-scher tantrischer Ritualpraxis entweder eine Mischung aus Samen und Menstruations-blut, oder aber Menstruationsblut allein gemeint. Für den PuCi ist wohl die erste Mög-lichkeit zugrunde zu legen. Es ist also von einem Ritual die Rede, in welchem Blüten das göttliche Paar repräsentieren. Diese bringt man, nachdem man bestimmte Substanzen in die Blütenkelche eingebracht hat, in Verbindung, vollzieht dabei in Gedanken die Vereinigung von Śiva und Śakti und spricht einen Mantra. Dadurch wird die Substanz erzeugt, die aus der rituellen Vereinigung von männlichen und weiblichen Sexualflüs-sigkeiten entsteht. Die Übertragung ins Newari deckt sich weitgehend mit dem Sans-krittext. Hier werden die Blüten allerdings gleich mit den Begriffen für weibliches (*kun-da* für Skt. *kuṇḍa*, „Becken“?) und männliches (*śivaliṅga*) Geschlechtsorgan bezeichnet. Dafür fehlt der Hinweis auf die im Ritual produzierte Substanz und auch die in die Blü-ten einzubringenden Substanzen weichen ab.

Weder im PuCi noch in anderen nepalischen Blütentexten¹⁸⁹ finden sich Hinweise auf die Einordnung dieses Rituals. Der Kompilator, der sonst gern Erläuterungen aus

186 Śiva heißt entsprechend *akula*. Zum Begriff *kula* und dessen Lesarten s. Brunner et al. 2000-*: s.v.; Finn 1986: 54–57.

187 Zu *kuṇḍoṭtham*, *kuṇḍodbhava*, *kuṇḍagolaka* s. Bhattacharyya 1999: 136; Brunner et al. 2000-*: s.v. *kuṇḍagola*; Finn 1986: 87, Fn. 71; White 2003: 78–9. Die Bezeichnung *kuṇḍodbhava* scheint weit ge-bräuchlicher als *kuṇḍoṭtha* (*Bhāvacūḍāmaṇi*, *Kaulāvalinirṇaya*) zu sein.

188 Im normalen Sprachgebrauch wird dieses Kompositum zur Bezeichnung außerehelicher Söhne benutzt. *Kuṇḍa* bezeichnet dabei den unehelichen Sohn einer Frau, deren Gatte lebt, *golaka* den il-legitimen Nachkommen einer Witwe (s. Apte 1998: s.v.).

189 Im *Puṣpamāhātmya* [I], einer Verselbständigung des vierten Kapitel des PuCi, wird dieser Ab-schnitt vom Bereich der *kāmya*- in den zur *naimittikapūjā* versetzt (s.u. 3.1). NGMPP A 1104/15 (S. 18–20) enthält eine Nepaliübersetzung, die auf PuCi 4.46–50 zu basieren scheint, allerdings ohne den entsprechenden Sanskrittext. Auch hier heißt es am Ende lediglich, dass Para-meśvarī durch eine solche *pūjā* sehr erfreut wird und die *pūjā* erfolgreich ist: *seto aparājītā tuyu abharatisvām yonipuṣpa varāhkrāntā || || yasphūla caḍhāvāko mahimā apāra cha yetti punya huncha bhanna sakinna bhanyā śvara vākya cha || aparājītā jattiko piyāro arū phūla chaina devikā bahutai priya phūla cha || pūrvakālamā aparājītākā patramā 100 ekasaya varṣa samma devī basyākī thiin jonirūpa bhai aparājītā-bāta niski liṅgarūpa karavirakā phūlamā śrīśivaji basyākā thiyā śivako ra śaktiko samyoga bhayāko hunā-le karaviramā śrikanḍa seto aparājītāmā raktacandana pani samyoga garī pūjā garnu parameśvari bahu-*

seinen Quellentexten übernimmt, tut dies bei der Übernahme dieses Zitats – wahrscheinlich aus dem *Tārābhaktisudhārṇava* (1940: 178₁₋₇) – nicht. Im TBhS wie auch in einer weiteren Parallelversion im *Kaulāvalīnirṇaya* (5.123c–125)¹⁹⁰ steht die Textstelle im Zusammenhang mit den *pañcatattva* oder *pañcamakāra*, der rituellen Verwendung der fünf mit *m-* beginnenden Dinge, *madya* (Rauschtrank), *māṃsa* (Fleisch), *matsya* (Fisch), *mudrā* (wörtl.: „Siegel“)¹⁹¹ und *maithuna* (Geschlechtsverkehr). Beide Texte beschreiben die Verwendung von Substituten für ängstliche Brahmanen oder solche, die unentschlossen sind.¹⁹² Dabei kann der Vollzug von *maithuna* durch die beschriebene Verwendung von *aparājītā* und *karavīra* substituiert werden. Auch im Kommentar zu *Paraśurāmakalpasūtra* 10.63 empfiehlt Rameśvara dafür die Verwendung einer roten *karavīra*-Blüte und einer dunklen *aparājītā*-Blüte.¹⁹³ Im PuCi wird zwar deutlich, dass die genannten Blüten männliches und weibliches Prinzip verkörpern, die im Ritual vereinigt werden, dass man damit aber den körperlichen Vollzug von *maithuna* ersetzen kann, ist nicht erkennbar.

Eine weitere Ebene der Interpretation dieser Textstelle ergibt sich aus verschiedenen Möglichkeiten der Auslegung des Vokabulars. In die Blüten sollen vor ihrer Vereinigung Substanzen eingebracht werden, in die „männliche“ *karavīra*-Blüte *candana*, in die „weibliche“ *aparājītā*-Blüte *laghu*. Beide Substanzen werden in *pūjās* als *gandha* dargestellt, ein *upacāra*, das der Salbung von Götterbildern dient, alternativ auch *anulepana* genannt wird. Häufig heißt es aber nach seinem üblichsten Vertreter einfach *candana*. *Candana* ist eine duftende weiße Paste, die aus Sandelholz (*Santalum album* L.) hergestellt wird. *Laghu* (auch *aguru*) ist ein dunkles, stark duftendes Holz, das sich im Inneren

tai khusim hunchin tyo pūjā suphala huncha. („Weiße *aparājītā* [ist] weißes *abharati-svām* [ist] *yonipuṣpa* [ist] *varāhkrāntā*. Der Herr hat verkündet, dass die Bedeutung des Darbringens dieser Blüte unermesslich (*apāra*) ist, dass er nicht ausdrücken könne, wieviel Verdienst entsteht. Es gibt keine Blüte, die [der Göttin] so lieb wie *aparājītā* ist, sie ist eine Blüte, die der Göttin sehr lieb ist. In alter Zeit weilte die Göttin für 100 Jahre im Blatt der *aparājītā*, in Form der *yoni* entsprang sie der *aparājītā*; der verehrungswürdige Śiva weilte in Form des *liṅga* in der Blüte des *karavīra*; Parameśvarī ist hocheifrig, wenn man eine *pūjā* vollzieht, indem man in Analogie zur Vereinigung von Śiva und Śakti die Vereinigung [der beiden Blüten] vollzieht, mit weißer Sandelholzpaste (*śrīkhaṇḍa*) im *karavīra* und roter Sandelholzpaste (*raktacandana*) in der *aparājītā*; diese *pūjā* ist erfolgreich“).

190 *aparāpuṣpagarbhe tu kulasthānaṃ manoharam | sarvaṃ sukhaṃ bhavet tat tu mahākāmakalātmakaṃ | hayārikusume nityaṃ svayam asti sadāśivaḥ || tanmukhe dravyam ādhāya puṣpamadhya tu candanam | raktakuṅkumārāgaṃ vā bhinnāṃ tattvaṃ śivātmakaṃ || yojayec chivaśaktyoḥ ti aikyaṃ sambhāvayan dhiyā | kṣaṇaṃ vicintya tatraiva sampūjya parameśvarīm || japtvā tad eva kuṇḍotthaṃ dravyaṃ paramadurlabham | antarād adhikaṃ jñeyaṃ etad dravyaṃ sudurlabham;* vgl. White 2006: 115.

191 Häufig wird *mudrā* in diesem Zusammenhang als Bezeichnung für geröstete Körner oder Handzeichen verstanden. Es wird jedoch auch das weibliche Geschlechtsorgan als *mudrā* bezeichnet, was zu Abgrenzungsproblemen zu *maithuna* führen kann. Zur Diskussion s. White 2001: 82–4, zur Substitution der *makāra* ebd.: 253–7.

192 *pañcamānukalpo bhāvacūḍāmaṇau – yadi vipro bhavet trastaḥ kulapūjāparāyaṇaḥ | tadānena vidhānena kuryāt kulasamudbhavam,* TBhS 1940: 177_{28–30}; *dvijānām anukalpaṃ tu na sākṣāc ca vikalpinām,* *Kaulāvalīnirṇaya* 5.112b.

193 Rameśvara stützt sich dabei auf das *Yoginītantra* (*raktaṃ tu karavīraṃ vai tathā kṣṇaparājītā | etat proktaṃ liṅgayonyoḥ puṣpaṃ tatra tu yojayet*).

von alten Adlerholzbäumen (*Aquilaria agallocha* ROXB.) bildet.¹⁹⁴ Die Farbe der vorgeschriebenen „Duftsalben“ passt zur Geschlechtssymbolik. *Laghu* und *candana* können damit als pflanzliche Substitute für Blut und Samen stehen. Das Begriffspaar bezeichnet in Beschreibungen des für *vīras* vorgesehenen *advaitācāras* jedoch auch die Körperflüssigkeiten selbst: *candana* ist ein gebräuchlicher Ausdruck für Samen (Sanderson 2005: 111), *laghu* wird im TBhS direkt mit *ārtava*, Menstruationsblut, glossiert.¹⁹⁵

Mit Doppeldeutigkeiten von Begriffen für Pflanzen bzw. der allgemeinen Begriffe *puṣpa* und *kusuma* ist besonders in Schriften der Kaula-Schulen zu rechnen. Das Konzept „Blüte“ umfasst auch Blut.¹⁹⁶ Es finden sich Klassifikationen, bei denen diese speziellen „Blüten“ auf verschiedene Arten von Frauen zurückgeführt werden. Die prominentesten Begriffe dabei sind *svayambhūkusuma*, *vajrapuṣpa* und *raktacandana*.¹⁹⁷ Zwei weitere Textstellen des PuCi lassen diesbezügliche Deutungen zu. In 4.53d und 68d heißt es, man solle mit *kulas* Ehre erweisen. Dazu lautet der Kommentar (+4.68), dass die Bedeutung dieser Formulierung vom Lehrer (*guru*) zu erfahren sei. Dem nicht initiierten Leser soll diese Passage verschlossen bleiben. Der TBhS liefert zu einer ähnlichen Stelle den Kommentar, dass mit *kulas vajrapuṣpa* usw. gemeint seien.¹⁹⁸ Für *vajrapuṣpa* werden an anderer Stelle des TBhS zwei mögliche Interpretationen genannt, die als Menstruationsblut und die als Hibiskus-Blüte.¹⁹⁹ Damit steht die Auslegung der Übertragung von PuCi 4.54cd ins Newari in Einklang. Zur Verehrung Dakṣiṇakālīs, heißt es dort, eignen sich besonders *droṇa*-Blüten, die mit *vajrapuṣpa* vermischt sind. Gerade der Gebrauch des Wortes vermischt (*miśrita*) legt die Vermutung nahe, dass mit *vajrapuṣpa* Blut gemeint sein könnte. Im Newari wird *vajrapuṣpa* dagegen als Hibiskus (Skt. *javā*, New. *jitapholasvāna*) aufgefasst, wie im TBhS als Alternative genannt.

194 Zur botanischen Identifikation von *aguru* s. AVS 1: 171–5. Im *Śivakoṣa* (Vers 97) wird als alternative Interpretation von *laghu uśīra* angegeben, ein Gras, dessen Wurzel ebenfalls in Listen von *gandhas* genannt wird (s. Brunner et al. 2000-*: s.v. *gandha*).

195 Eine rote Blüte wird als Substitut bei dessen Nichtvorhandensein betrachtet und als weiteres Substitut für Blut (hier: *svayambhūkusuma*) wird *raktacandana* angeführt: *laghum ārtavam | raktaṃ vā kusumam ity ārtavālabhe | puṣpamādhye karavīrapuṣpamādhye | candanaṃ śvetacandanam | bhairāvītantrē - svayambhūkusumābhāve raktacandanakaṃ kṣīpet | idaṃ sarvaṃ vīramātraparam iti bodhyam*, TBhS 1940: 178₈₋₁₁. Die Interpretation von *laghu* als Menstruationsblut scheint eine Ideosynkrasie des TBhS zu sein. Die kombinierte Applikation von *candana* und *aguru* wird zwar gelegentlich im Zusammenhang mit *vīra*-Ritualen erwähnt (z.B. *gatvā vīrendranīlayaṃ candanāgurucarcitaḥ | madirānandacaitanyo pañcaratnasamācītaḥ*, *Jayadrathayāmala*, *Ṣaṭka* 3, 15.8, zitiert nach Sanderson 2007: 90), eine Interpretation wie die im TBhS ist jedoch nicht belegt (Mitteilung A. Sanderson, Februar 2012).

196 Abhinavagupta (*Parātrīśikāvivarāṇa*) verwendet *kusuma* darüberhinaus zur Bezeichnung der Mischung der Flüssigkeiten beider Partner (s. Sanderson 2005: 111).

197 Die Begriffe werden in den Texten nicht einheitlich aufgefasst. Im TBhS werden die Bezeichnungen *vajrapuṣpa* und *svayambhūkusuma* synonym verwendet. Das Blut einer Jungfrau bis zu 16 Jahren ist dabei am wertvollsten (TBhS 1940: 182₆₋₁₀). In der von Bhattacharyya (1999: 136) zitierten Klassifikation aus der *Muṇḍamālā*, gilt das Blut einer Jungfrau, das dort als *raktacandana* bezeichnet wird, ebenfalls als am wertvollsten, das Blut einer Caṇḍālī, das als dessen Ersatz benutzt werden soll, heißt *triśūlapuṣpa* oder *vajrapuṣpa*. Einem Informanten von Finn (1986: 87) zufolge bezeichnet *vajrapuṣpa* die erste Menstruation, nachdem eine Frau ihre Jungfräulichkeit verloren hat, *svayambhū* bezeichnet die Erstmenstruation und *sarvakālodbhavapuṣpa* die reguläre Mensis. White (2003: 78–9) fasst weitere Klassifikationen zusammen, die Familienstand und Alter der Frauen berücksichtigen; vgl. auch *Tantracintāmaṇi* 17.433–435b.

198 *kulair vajrapuṣpādyaiḥ*, TBhS 1940: 179.

199 *vajrapuṣpam ārtavaṃ javākusumaṃ vā*, TBhS 1940: 127₂₃.

Der Gebrauch von Blüten im Ritual erscheint in tantrischer Lesart eng verknüpft mit dem zentralen Konzept der Vereinigung des männlichen und weiblichen Prinzips, ob nun in symbolischer oder ganz konkreter Form. Die Blüten von *aparājītā* und *karavīra* können in der symbolischen Durchführung von *maithuna* eingesetzt werden. Andersherum ist der Begriff *puṣpa* nicht auf Blüten, die Fortpflanzungsorgane der Pflanzen, beschränkt, sondern umfasst auch das monatliche Blut von Frauen, das menschliche Merkmal für die Fähigkeit zur Fortpflanzung.²⁰⁰ Ersetzungen sind in beide Richtungen möglich und hängen vom Modus der jeweiligen Ritualpraxis ab. Im PuCi wird diese Ebene der Interpretation nicht angesprochen. Erklärende Kommentare in den Quellentexten werden nicht in den PuCi übernommen. Zur Deutung wird auf die Autorität des Lehrers verwiesen. Damit erreicht der Autor, dass der Text, der exoterische und esoterische Ebenen der nepalischen Kultpraxis behandelt, ein exoterisch präsentierbares Gesicht wahr. Durch die Ausblendung der entscheidenden Interpretationshilfen werden tantrische Inhalte hier in typisch nepalischer Manier als „öffentlich proklamierte Geheimnisse“²⁰¹ präsentiert. Auch das Verschweigen bzw. die Einschränkung der Interpretation der mehrdeutigen Begriffe *laghu* und *vajrapuṣpa* in der Übertragung ins Newari könnten in diese Richtung weisen.²⁰²

3.2 Widersprüche

Neben mehrdeutigen Anweisungen, die je nach Auslegung ritualpraktisch verschieden umgesetzt werden können, gibt es im Text Regeln, die sich widersprechen. Dass bei einer Kompilation von Zitaten aus heterogenen Quellen gegensätzliche Ansichten aufeinandertreffen, ist kaum verwunderlich. Doch wie geht der Kompilator damit um? Nur in zwei Fällen belegt er alternative Ansichten und nimmt dazu eindeutig Stellung, in der Frage der rechtmäßigen Beschaffung von Blüten (PuCi 1.17 bis +1.20, s. S. 297) und zur Debatte, ob *ketakī* für Narasiṃha erlaubt oder verboten sei (+2.63b, s. S. 358). In einem anderen Zusammenhang beschränkt sich die Wiedergabe unterschiedlicher Meinungen auf die kurze Bemerkung: „Einige [Autoritäten meinen], dass [*tagara* manchmal] untersagt und [manchmal] vorgeschrieben (*niṣiddhavihita*) sei“ (PuCi 2.88ab). Häufiger ist aber eine Harmonisierung von Widersprüchen durch die Hierarchisierung von Regeln feststellbar. Schon im Zusammenhang mit den allgemeinen Geboten wurden Ausnahmen erwähnt. Allgemeine Verbote werden ebenfalls eingeschränkt. Die Verbote der Verwendung von Blüten, die weniger als drei Blätter haben (PuCi +1.133), oder von roten Blüten für Viṣṇu (+2.62) werden auf Blüten bezogen, die nicht [als geeignet] genannt

200 Die Analogie von Blüten und Weiblichkeit ist in Kaula-Traditionen weit verbreitet: „The identification of the body of a woman (or a goddess) with a flower or tree, her anatomy with plant and flower anatomy, human reproduction with plant reproduction, and female sexual emissions with plant or flower essences are developed at every level in these traditions“ (White 2006: 115).

201 Der Begriff der „advertised secrets“ wurde von Levy (1992: 335–8) in seiner Stadtethnographie zu Bhaktapur geprägt. Levy beschreibt damit die Geheimhaltung esoterischer Inhalte, die in den verschiedenen sozialen Gruppen tradiert werden: „the fact of secrecy itself, the knowledge that a group has its required initiations and hidden rituals, gives outsiders a conviction and a confidence that proper, effective, and powerful actions are being done within a unit to produce the efficacy of their contribution to the public city. This means it is essential to know that there are secrets“ (ebd.: 336). Bledsoe (2001), White (2006: 123) u.a. haben diesen Begriff aufgegriffen.

202 Andererseits könnte es sich einfach um ein Wissensdefizit des Übersetzers handeln.

wurden (*anuktapuṣpaparam*). Mit Hinweis auf andernfalls auftretende Widersprüche werden Verbote nur auf bestimmte Formen von Göttern bezogen, *bilva* sei nur für Kṛṣṇa (PuCi +2.62), *mandāra* und *arka* seien nur für andere Göttinnen als Durgā untersagt (+3.43). Die bereits behandelte Diskussion zum Verbot von *tulasī* (PuCi +4.95, s. S. 331) stellt eine Einschränkung auf den Modus der Verehrung einer Gottheit dar. Eine weitere Möglichkeit, Unstimmigkeiten auszuräumen, ist die Beschränkung eines Verbots auf einen bestimmten Typ der *pūjā*, wie in PuCi +1.120d, wo mit Hinweis auf die Verwendung des Wortes *sadā* Verbote ausschließlich auf die *nityapūjā* bezogen werden. Diese kurze Bemerkung bereinigt gleich eine ganze Reihe von Unstimmigkeiten im Text. So zählen *girikarṇikā*, *kunda*, *ketakī*, *javā*, *nimba*, *yūthikā*, *śāla* und *śirīṣa* alle zu den für Śiva untersagten Blüten, die trotzdem im *kāmya*-Ritual für Śiva verwendet werden dürfen. Schließlich erreicht der Kompilator durch die Einschränkung der Aussage, *tulasī* und *bilva* seien immer rein, durch den Zusatz „immer“ (*sarvadā*) bedeute hier bis zu fünf Tagen (PuCi +1.138b), die Vereinbarkeit der Aussagen von 1.138ab und 1.138c–139b.

Doch nicht alle Widersprüche werden erläutert. Einige der verbleibenden sind sicherlich nur scheinbare. Wenn beispielsweise die wichtigste Anforderung an eine Blüte ihr Duft ist (s. S. 296), in PuCi 1.8ab dagegen für eine geruchlose Blüte ein Resultat verkündet wird, das einer Gabe von zehn *suvarṇa* gleicht, kann man darin ein rhetorisches Mittel erkennen. Hier soll die Blütengabe im Allgemeinen als so vortrefflich charakterisiert werden, dass sogar eine geruchlose Blüte viel Verdienst einbringt. Das Darbringen duftender Blüten wird in PuCi 1.9–10 als noch weitaus verdienstvoller geschildert. Rhetorisch sind sicherlich auch Aussagen, die bestimmte Blüten in Superlativen rühmen. So kann mal die blaue Wasserlilie (PuCi 1.52cd), mal die Stechapfelblüte (1.58), mal das *bilva*-Blatt (1.103cd) als für Śiva am besten geeignet bezeichnet werden, ohne dass man dies als Widerspruch empfindet.

Andere gegensätzliche Aussagen werden allerdings weder vom Kompilator harmonisiert, noch sind sie durch Rhetorik erklärbar. Als die Beschaffung von Blüten behandelt wurde, wurde bereits erwähnt, dass der Kauf von Blüten in PuCi 1.20b erlaubt, in 1.130d jedoch untersagt wird. Ebenso stehen sich konkrete Zuordnungen einiger Blüten unvereinbar gegenüber. So werden für Viṣṇu *karṇikāra* (PuCi 2.6d, 2.31b, 2.34b) und *mallikā* (2.2c, 5c, 7b, 19cd, 29d, 42c–43b) mehrfach erlaubt – bei *mallikā* handelt es sich um eine der prominentesten positiven Zuordnungen überhaupt – der Gebrauch beider Blüten wird in PuCi 2.65 jedoch untersagt. Obwohl das Verbot von *dhustūra* für Viṣṇu wiederholt ausgesprochen wird (PuCi 2.63c, 65a, 87b; 3.43b), wird in PuCi 2.35c die Stechapfelblüte (hier: *kanaka*) als geeignet erwähnt. Genauso finden sich im Text gegensätzliche Regeln zur Zuordnung von *jāti* für Śiva (PuCi 1.26b, 1.37, 1.55cd, 1.63b, 1.94 vs. 1.121c),²⁰³ *āmlātaka* (2.82b vs. 2.85c) und *bilva* (2.78c vs. 2.86d) für die Sonne und *durvā* für Durgā (3.6d vs. 2.86c, 87c; 3.42c). An solchen Stellen wird einmal mehr der Charakter des Textes deutlich, in dem möglichst umfassend Referenzen enzyklopädisch gesammelt werden, und dies schließt eben auch unterschiedliche Meinungen zur Zuordnung einiger Blüten ein. Dieser Befund ist kaum überraschend. Bemerkenswert ist eher, dass bei der Kompilation von Textpassagen verschiedener Traditionen, Zeiten und Regionen so we-

203 Fasst man *ketakījātipuṣpaṃ* in 1.121c als „Blüte der *ketakī*-Spezies“ auf, hätte sich dieses Problem gelöst. Allerdings betrachtet der Übersetzer *jāti* als Blütenname (*ketakīsvāna*, *jīlasvāna*).

nige Widersprüche auftreten. Zu den Bemühungen des Autors, Widersprüche auszuräumen, ist zu bemerken, dass vor allem diejenigen Gegensätze harmonisiert werden, die bereits die Kompilatoren der Quellentexte bemerkt hatten.²⁰⁴

3.2 Unverständliches

Der PuCi enthält aber auch Ungereimtheiten anderer Art. Schon in den Kapiteln zu den drei *pūjā*-Arten wurde festgestellt, dass sich nicht alle im Text genannten Blüten über physische oder kulturelle Eigenschaften mit ihrer jeweiligen rituellen Applikation verbinden lassen. Viele Blütennamen kommen nur einmal, teilweise in wenig spezifischen Kontexten vor. Einige Sanskritnamen lassen sich botanisch nicht oder nicht eindeutig identifizieren.²⁰⁵ Namen wie *jyotsnākārī* (PuCi 1.111c), *devapatrika* (1.80b) oder *śatavarga* (4.19c) sind nicht nur zu unspezifisch, um sie mit einer konkreten Pflanzenspezies in Verbindung zu bringen, sie werden in der botanischen Literatur auch nicht erwähnt. Namen wie *kendrā* (PuCi 1.121b), *grāmasīṣī* (oder eher *grāmasīkhi?*, 1.82d), *ḍimbhaka* (1.113a), *pūtamālī* (4.77d), *prāṇa* (4.88a), *proṣitā* (1.122a), *babhrūka* (4.72d), *muhu* (4.73c), *śaṅku* (1.25a) oder *sarbarī* (4.15b) machen als Blütennamen noch nicht einmal Sinn. Auch eine Textstelle wie PuCi 4.78c *jhaḍi* (oder *ṛḍi?*) *vyādhipradās* bleibt rätselhaft. In diesen Fällen war der Text mit relativer Sicherheit schon in der Urschrift, teilweise vielleicht sogar schon in den Quellentexten verderbt. Mit Rekurs auf die im PuCi zitierten Quellen, lässt sich manchmal noch feststellen, wie solche „Pseudo-Namen“ zustande gekommen sind. So geht *śaṅku* (PuCi 1.25a) auf *kuśa* (*Uttarottara* 3.4a), *sarbarī* (PuCi 4.15b) auf *barbarī* (*Manthānabhairavatantra*, *Yogakhaṇḍa* 22.6b) und *prāṇa* (PuCi 4.88a) auf *bāṇa* (*Jñānārṇavatantra* 17.115a) zurück. Aus der Perspektive des Philologen handelt es sich bei solchen Lesungen schlicht um Textkorruptionen. Wegen seiner Abhängigkeit von früheren Texten, auf die der Kompilator eines Nibandhas ja über einzelne Textzeugen zugreift, deren Qualität er nicht beeinflussen kann, muss fast zwangsläufig Unverständliches in einen solchen Text gelangen und weiter tradiert werden. Es sei denn, der Autor weicht bewusst von seiner Vorlage ab. Bei Eingriffen in die Überlieferung steht der Kompilator, besonders wenn es sich um einen Text handelt, in dem viele Eigennamen vorkommen, jedoch in einem Zwiespalt. Einerseits weiß er, dass Manuskripte fehlerhaft sind, und setzt möglicherweise seine *divinatō* ein, um eine wieder sinnvolle Lesung zu erzeugen. Ein solches Beispiel ist in einer Handschrift (NGMPP A 334/17) des vom PuCi abhängigen PuMāh nachweisbar, wo aus dem sinnlosen *pāda* PuCi 4.78c *jhaḍi vyādhipradās* die sinnvolle Lesung *jhiṅṭhī vyādhipradā* wird.²⁰⁶ Andererseits muss der Verfasser eines Nibandhas einkalkulieren, einen vielleicht nur ihm unbekannt Namen vor sich zu haben. Wie einleitend (s. S. 293) bemerkt, geht die Ideologie der śāstrischen Tradition davon aus, dass Wissen sich in stetigem Niedergang befindet. Und aus dieser Perspektive ist es folgerichtiger, unverständliche Pflanzennamen mit der Auffassung zu

204 Ausnahmen bilden die kurzen Kommentare +1.133, +1.138b und +2.62. Alle längeren Diskussionen beruhen auf Vorlagen (s. Kap. B 2.2.2).

205 Zur Problematik der botanischen Identifikation von Blütennamen im Sanskrit s. Kap. A 4.1. Namen, deren botanische Identität umstritten ist, oder die verschiedene Pflanzen bezeichnen können, werden in der Blütenliste an entsprechender Stelle diskutiert.

206 Die meisten anderen Textzeugen des PuMāh führen jedoch die auch im PuCi belegte Variante *ṛḍi*. Zur Abhängigkeit des PuMāh vom PuCi s. Kap. B 3.1.

tradieren, dass der Text nicht mehr in Gänze verständlich ist, weil Wissen verloren gegangen ist bzw. die eigene Kenntnis unzureichend ist, als ungewöhnliche Pflanzennamen zu verwerfen und durch bekannte zu ersetzen. Dadurch enthält der Text „blinde Flecken“, die einen unverständlichen Rest bilden. Im folgenden Kapitel soll u.a. gezeigt werden, dass solche Sinnlücken in der Übertragung ins Newari kreativ „genutzt“ werden.

4 Zur Übertragung des Sanskrittextes

Bei einem Text, der Pflanzen behandelt, verdient die Interpretation in seinem regionalen Kontext besondere Berücksichtigung, denn die Diversität der Flora Südasiens bedingt, dass Pflanzennamen, die über das Sanskrit panindisch zirkulieren, regional unterschiedlich identifiziert werden können. Da der PuCi zudem Regeln für das Ritual enthält, stellt sich fast zwangsläufig die Frage nach seinem Gebrauch.

Hinweise auf Auslegung und Verwendung des PuCi liefern zunächst die Handschriften selbst. Dass der Text nicht nur häufig kopiert wurde, sondern seine Abschriften offenbar auch konsultiert wurden, zeigt sich u.a. an Ms. B, dessen fehlende Folios von späterer Hand in Nagari ergänzt wurden oder an Manuskripten wie A, A₂, B₁ und C₁, die Notizen oder interlineare Glossen in Newari enthalten (s. Kap. A 1). Es existieren separate Glossare, die auf dem Text oder dessen Teilen beruhen und Entsprechungen zu den Sanskritnamen in Newari und Nepali enthalten (s. Kap. B 3). Vor allem ist es aber die im Hyparchetypus f überlieferte Übertragung des PuCi ins Newari, die Auskunft zu lokaler Auslegung und Verwendung des Textes geben könnte. Im Folgenden wird diskutiert, wie Sanskritnamen in die Regionalsprache übertragen wurden und welche Schlüsse sich daraus ziehen lassen. Im Anschluss wird zu erörtern sein, ob sich im Newaritext Bezüge zur Ritualpraxis zeigen und wie man den Text sonst in einem ritualpraktischen Zusammenhang lesen könnte.²⁰⁷

Beim Newaritext des PuCi handelt es sich nicht um eine wortwörtliche Übersetzung aus dem Sanskrit. Einerseits wird der Text sprachlich weiter vereinfacht und standardisiert, andererseits finden sich gelegentlich Erläuterungen, die über den Grundtext hinausgehen. Diese Erklärungen sind jedoch zu sporadisch, als dass man den Text als einen Kommentar bezeichnen könnte. Herzstück der Übertragung sind die Pflanzennamen. Meist sind diese im Newari Komposita, deren Hinterglied meist *-svāna* oder *-bu* lauten, beides Wörter für „Blüte“. Teilweise werden beide Begriffe verwendet,²⁰⁸ die auch mit dem Genitiv der Namen verbunden sein können.²⁰⁹ In gleicher Verwendung findet sich bei Blättern das Hinterglied *-hala*,²¹⁰ bei Bäumen *-si* oder *-simā*.²¹¹ Bei *śālī*, der Reisblüte, wird entsprechend *-vā*, das Wort für Reis, benutzt und der Name wird als *śālīvāyā bu* wiedergegeben. Gelegentlich enthalten Namen als Morphem den Klassifikator für Blüten, *-phola*.²¹² Die Namen an sich sind in erster Linie entweder *tatsama*- oder *tadbhava*-Entlehnungen aus dem Sanskrit. Dabei können die Namen von im Text nicht genannten

207 Für Details s. Kap. A 4.2. Einige der folgenden Themen und Beispiele habe ich anderswo (A. Zotter in *Druck a*) unter stärkerer Berücksichtigung weiterer nepalischer Blütentexte diskutiert.

208 Komposita (oder wie hier Glieder von Komposita) aus Synonymen, meist einem Lehnwort und einem Newariwort, sind ein charakteristisches Merkmal des Newari (Joergensen 1941: § 14c).

209 *Svāna* wird auf diese Weise meist mit Namen kombiniert, die selbst Komposita sind (z.B. PuCi 1.25 *samilasiyā svāna*, 1.36 *alakapātayā svāna*, 2.7 *atalukhasimāyā svāna*, selten wie 3.4 *sisiyā svāna*), *bu* dagegen eher mit den einfachen Namen (z.B. PuCi 1.51, 3.7 *kuśayā bu*, 1.115 *nāliyā bu*, 1.121 *sisiyā bu*, 4.2 *mugayā bu*, seltener: 1.125 *khayamugalasimāyā bu*, 4.3, 9 *sālīvāyā bu*, 4.39 *simalasiyā bu*).

210 Beispiele: *ambarahala* für *āmalakī*, *bhimarājayā hala* für *bhr̥ṅgarāja*.

211 Beispiele: *samilasi* für *śamī*, *simalasi* für *śālmālī*, *khayamugalasimāyā bu* für *guñjā*.

212 Belege: *jitapholasvāna*, *tapholasvāna*, *sitapholasvāna*. Unter dem Eindruck des Klassifikators ist vielleicht auch die variante Schreibung *uphola* (auch *uphala*) für *utpala* zu erklären.

Sanskritsynonymen abgeleitet sein. So geht *balāpukabu* nicht auf den im PuCi verwendeten Namen *bāna*, sondern auf dessen Synonym *bāṇapuṅkha* zurück. Namen können Parallelen im Neuindoarischen haben. Beispielsweise gleichen die Namen der Bäume *khadira* und *śālmali* mit *khayala-si* und *simala-si* den Nepalnamen *khayara* und *simala*. Eher selten werden eigenständige newarische Bezeichnungen verwendet.²¹³ Diese können auf Eigenschaften der Blüten verweisen. In *jhalecāmarasvāna* steckt *cāmara*, „Yakschweifwedel“, und ist sicher als Anspielung auf die charakteristische Form der *śirīṣa*-Blüte (*Albizia lebeck* [L.] BENTH.) zu verstehen. *Kunda*, eine weiße Jasminart (*Jasminum pubescens* WILLD., New. *bhoyusvāna*) trägt das Farbadjektiv *bhoyu-*, „grau, aschefarben“ im Namen.

Es besteht die Tendenz, Namen je nach Popularität unterschiedlich zu übersetzen. Finden im Newari Lautverschiebungen in der Namensform gegenüber dem Sanskrit²¹⁴ statt oder wird ein eigenständiger Newariname benutzt, handelt es sich in der Regel um sehr bekannte Pflanzen, das heißt um solche, die im Text häufig genannt werden, in prominenten Zuordnungen stehen und eine klare botanische Identität besitzen. Unter üblicher orthographischer Varianz werden diese meist stabil übersetzt. Diese Übersetzungen werden zudem von den Newariglossen zum *Amarakoṣa* (NLAK)²¹⁵ und zum *Puṣpasāra*²¹⁶ bestätigt. Werden Namen mechanisch, d.h. durch einfaches Anfügen von *-svāna* oder *-bu*, übertragen, handelt es sich dagegen meist um weniger bekannte oder sogar verderbte Namen bzw. unbekannte Synonyme, die im Text nur einmal genannt werden.²¹⁷ Für eine mechanische Übersetzungstechnik sprechen vor allem Glossen wie *sāndinīsvāna* für *māndinī* (PuCi 1.124b) und *vālaka* als *cālabu* (2.76c), wo graphische Verwechslungen der initialen *akṣaras* vorliegen. Andere schwierige Namen werden schlicht unterschlagen.²¹⁸ Manche unidentifizierbare Pflanzen, die im Text mehrfach genannt werden, wie *pāvanti/ī*, *bālī*, *māruta* oder *vicakila*, werden mal nicht und mal mechanisch übertragen. Auf der anderen Seite bleiben sehr bekannte Pflanzen gelegentlich unüber-

213 Beispiele: *utpala* – *cavalasvāna*, *kiṃśuka/palāśa* – *lāhābu* (vielleicht zu Skt. *lakṣataru*?), *kunda* – *bhoyusvāna*, *javā* – *jitapholasvāna*, *guṇjā* – *khayamugala*, *durvā* – *situ*, *droṇa* – *pātakābu*, *nāgakeśara* – *rūpasvāna*, *punnāga* – *chasibu*, *bandhūka* – *sitapholasvāna*, *sind(h)uvāra(ka)* – *bosighālisvāna*.

214 Beispiele für abgeleitete Namen: *arkapatra* – *alakapāta*, *aparājītā* – *apalhātīsvāna*, *aśoka* – *asvaya-svāna*, *āmalakī* – *ambarahala*, *utpala* – *upholasvāna*, *udumbara* – *dumbarasvāna*, *karavīra* – *kaneholasvāna*, *campaka* – *capasvāna*, *jātī* – *jilasvāna*, *damana(ka)* – *dhavanasvāna*, *tagara* – *tagarāyasvāna*, *dhustūra(ka)* – *dudharasvāna*, *padma* – *palesvāna*, *bakula* – *bahulasvāna*, *bilvapatra* – *byālapāta*, *bhr̥ṅgarāja* – *bhimarāja*, *bāṇa* – *balāpukabu* (zu Skt. *bāṇapuṅkha*) *mallikā* – *malīsvāna*, *śamī* – *samilasi*, *śālmali* – *simalasi*, *śāli* *sālivāya bu*. Beispiele für eigenständige Newarinamen finden sich in der vorherigen Fn.

215 Internetresource: http://www.panactive.com/newarilexicon/lex_search.php.

216 Zu den Textzeugen des *Puṣpasāra*, die Text in Newari enthalten s. Kap. B 3, Fn. 136.

217 So werden *aśvakarṇa* als *asvakarṇasvāna*, *kiṅkirāta* als *kiṅkilātasvāna*, *kiṃjñīrātasvāna*, *ḍimbhaka* als *ḍimbhakasvāna*, *babhrūka* als *babhrūkasvāna*, *grāmasīṣi* als *grāmasīkhesiṃ*, *kendrā* als *kendrasvāna*, *gaṅgāpatrika* als *gaṅgāpatrika*, *devapatrika* als *devapatrika*, *vātaka* als *vātakasvāna*, *vāruṇi* als *vārunīsvāna* und *śaṅku* als *śaṅkusvāna* übersetzt.

218 So *ankoṭa*, *aśana*, *karajendra*, *girija*, *giriśālīnī*, *cārupuṭa*, *vyotsnākari*, *ṭirīṭaka*, *pūtamālī*, *prāṇa*, *bhāntika*, *vanaja*, *vijaya*, *śatāhvā*, *sumanā*.

setzt²¹⁹ oder tragen gleichlautende Namen im Newari.²²⁰ Wie *apāmārga* oder *tulaśī* werden diese allerdings nicht immer als Komposita verwendet. Blütennamen können also entweder so bekannt sein, dass man in der Regionalsprache denselben Namen wie im Sanskrit gebraucht oder sie können so unbekannt sein, dass es keine Entsprechung im Newari gibt.

Nach diesem ersten groben Überblick soll nun einige Beispiele diskutiert werden, die aus verschiedenen Gründen Auffälligkeiten darstellen und Aussagen zur spezifischen Textauffassung des Übersetzers ermöglichen. Bei den Äquivalenten diverser Namen im Newari sind Diskrepanzen sowohl innerhalb des PuCi als auch im Vergleich zu anderen Texten feststellbar. So wird *aṭarūṣa(ka)* als *atarūṣa* (PuCi 1.79c) bzw. als *atalukhasimāyā svāna* (2.7d, 2.77b) wiedergegeben, dessen Synonym *vāsaka* jedoch mal als *chogajulasvāna* (1.112a), mal als *vāsakasvāna* (4.51c), das Synonym *siṃhāsya* als *sighāta-kabu* (2.82c). In NLAK hingegen wird *ārhasa/āḍasa* als Newariname für *aṭarūṣa* angegeben. Unschärfen zeigen sich auch bei der Übersetzung von *śirīṣa*. *Jhalecāmarasvāna*, der Name, den auch in NLAK verzeichnet ist, wird nur in vier von acht Nennungen benutzt. In PuCi 4.17a heißt es dagegen *samīrase* und in 4.41c *samilase*. Die Synonyme *bhaṇḍī* (PuCi 1.114c) und *bhaṇḍika* (1.122b) werden nicht erkannt und mechanisch als *bhaḍīsvāna* und *bhandikasvāna* wiedergegeben. Ein ähnlicher Befund ergibt sich für *akṣa* (*akṣasvāna*, PuCi 1.122d) und dessen Synonym *bibhītaka*²²¹ (*baibhītīsvāna*, 1.122d; *baibhīkītīsvāna*, 2.64b), eine Pflanze, die in den Glossen zum *Amarakoṣa* den Newarinen *biharaḍa* bzw. *behalāḍasiṃ* trägt. Das Verkennen von Synonymen und die Anwendung mechanischen Übersetzens bei Pflanzennamen, für die es nachweislich Newarinenamen der klassischen Sprachstufe gibt, könnten Hinweise für Unsicherheiten bzw. mangelnde lexikographische oder botanische Kenntnis des Übersetzers sein. Die Grenzen der Sachkenntnis des Übersetzers werden auch an anderen Glossen offenbar. Gelegentlich werden Namen aufgrund lautlicher Ähnlichkeiten zusammengeordnet. Wird *dhātakī* (*Woodfordia floribunda* SALISB.) mit *ambarasvāna* übersetzt, liegt eine Verwechslung mit *dhātrī*, einem wichtigen Synonym für *āmalakī*, *Phyllanthus emblica* L., vor. Genauso wird *sindūrī* wie *sind(h)uvāra(ka)* und *āmlātaka* in einem von zwei Fällen (PuCi 2.85c) wie *amlāna* übersetzt. Wenn auch erklärbar, so sind die Übersetzungen von *kṛṣṇala* (PuCi 2.84c), einem Synonym für *guñjā*, als „schwarz“ (*hāku* für Skt. *kṛṣṇa*), von *vāsantī* (2.82a) als „duftende Blüte“ (*nasāka svāna* zu Skt. *vāsana*) oder *paṅkajamālatyā* (3.38a) als „zwei Girlanden *palesvāna*“ (*palesvāna svānamāla nimāla* Skt. interpretiert als *paṅkajamālābhyām*) ebenfalls als Fehler aufzufassen.

219 *Arka* in einem von 13, *utpala* in drei von 50, *kadamba* in drei von 12, *karavīra* in drei von 29, *kunda* in einem von 24, *ketakī* in zwei von 19, *campaka* in einem von 31, *tulaśī* in drei von 20, *trīsandhyā* in einem von sieben, *dhustūra* in einem von 19, *padma* in zwei von 42, *pāṭala* in einem von 16, *bakula* und *bandhūka* jeweils in einem von 13, *bilva* in zwei von 32, *buka* in einem von neun, *mandāra* in einem von 14, *marubaka* in einem von 10, *mallikā* in drei von 26, *mālatī* in zwei von 16, *yūthī* in zwei von 17, *śamī* in einem von 13 Fällen.

220 Beispiele: *apāmārga* – *apāmārga*, *kadamba* – *kadambasvāna*, *kuśa* – *kuśabu*, *ketakī* – *ketakīsvāna*, *tulaśī* – *tulaśī*, *pārijāta* – *pālijātasvāna*.

221 Im PuCi wird, wahrscheinlich zur Bezeichnung der Blüte, der Name in der *vṛddhi*-Stufe (*baibhītaka*/*baibhītika*) verwendet. Die *vṛddhi*-Stufe wird gelegentlich auch für die Blüten des *khadira* (2.12ab, 2.25c *khādira*) und des *śiṃsapā* (3.4d als *śaiṃśipā*) verwendet.

In den genannten Fällen lässt sich dem Übersetzer Unkenntnis oder sogar Irrtum nachweisen. Allerdings könnten solche vom Standpunkt des Philologen falsche auch als kreative Auslegungen des Textes aufgefasst werden. Es finden sich nämlich Belege dafür, dass der Übersetzer in kreativer Weise Sinn aus dem Sanskrittext schöpfte. Beispielsweise wird *mahāpuṣpa* – ein Sanskritname, der dem *Śivakoṣa* (Vers 300) zufolge entweder *kovidāra* oder *kunda* bezeichnet – in PuCi 4.5c als *jitapholasvāna* übertragen und damit zu *javā* gestellt. Dass *javā*, der Chinesische Roseneibisch (*Hibiscus rosa-sinensis* L.), sehr prominent in der Verehrung von Göttinnen ist, wurde anhand der Regeln für die *nityapūjā* bereits gezeigt (s. S. 325, 329). Allein für den *paścimāmnāya* kommt sie im PuCi in der Aufzählung geeigneter Blüten nicht vor. Was läge da näher, als einen Namen wie *mahāpuṣpa*, der kein klares botanisches Äquivalent besitzt, einfach als „groß(artige) Blüte“ aufzufassen, als die großblütige *javā*, eine Lieblingsblüte der Göttinnen, zu reklamieren und damit die Aufzählung der im *paścimāmnāya* geeigneten Blüten sinnvoll zu ergänzen? Auch die Interpretation der Verschreibung *sarbarī* für *barbarī* in PuCi 4.15b als *apāmārga* und könnte vielleicht eine im Text nicht repräsentierte, dem Autor aber bekannte negative Zuordnung dieser Pflanze im *paścimāmnāya* widerspiegeln. Zumindest gilt *apāmārga* PuCi 4.51a zufolge auch im *uttarāmnāya* als untersagt. Dass der Übersetzer auch solchen Textstellen Sinn abgewinnt, wo der Sanskrittext verderbt ist, zeigt sich nicht nur an diesem Beispiel. In 4.78c wird die bereits mehrfach angesprochene ominöse Lesung *jhaḍi* bzw. *ṛḍi* als *jhintivāna* wiedergegeben und damit einfach der graphisch relativ naheliegende Sanskritname *jhīṅṭī* zugrunde gelegt.²²²

Wie schon der Fall von *mahāpuṣpa* gezeigt hat, ordnet der Übersetzer im Newari stellenweise Pflanzennamen zusammen, die sich im Sanskrit nicht miteinander verbinden lassen. Der Newariname *lakṣmīsvāna* glossiert im PuCi *śikhinī* (1.25d), *sevanti*²²³ (2.16ab) und *śyāmā*²²⁴ (1.109a). Wahrscheinlich handelt es sich bei *lakṣmīsvāna* um eine *Sesbania*-Art. Am häufigsten wird *Sesbania sesban* (L.) MERR. genannt.²²⁵ In NLAK und vielen Blütentexten ist *lakṣmīsvāna* Äquivalent zu Sanskrit *jayā/jayantī/nādeyī*. Für die vom Übersetzer des PuCi „benutzten“ Sanskritbegriffe ist keine solche Identifikation belegt. Allerdings handelt es sich um Namen, für die sich wie *sevanti* kein, wie *śyāmā*²²⁶ kein eindeutiges oder wie *śikhinī*²²⁷ nur selten ein botanisches Äquivalent findet. Wiederum lässt sich spekulieren, dass es sich um eine dem Übersetzer bekannte und rituell wichtige Pflanze handelte, die er im Text nicht repräsentiert sah und entsprechend als Glosse für nicht anderweitig „verwendbare“ Sanskritnamen verwendete.

Tapholasvāna, ein weiterer in seiner heutigen Form *taphosvām* für eine sehr prominente Blüte verwendeter Newariname, taucht im PuCi sporadisch als Glossierung auf. In 2.14bc wird er für Sanskrit *nandyāvarta*,²²⁸ in 3.14d für *śatapatrikā* und in 4.19c für

222 Wie oben (S. 351) gesehen, schreibt auch ein Textzeuge des vom PuCi abhängigen PuMāh an dieser Stelle *jhīṅṭī*.

223 Die beiden anderen Belegstellen für *sevanti* werden als *sevanti-* bzw. *sevantisvāna* übertragen.

224 Die Blüte wird als schwarz (*hāku*) bezeichnet.

225 In DNPN wird der Name als *Sesbania agatifolia* identifiziert, was die gebräuchliche Identifikation für Skt. *agastya* ist.

226 Bei Meulenbeld (1974: 605f.) finden sich 35, im *Śivakoṣa* (Vers 332) fünf verschiedene Bedeutungen.

227 Dieser Name wird von den konsultierten Pflanzenwörterbüchern nicht erwähnt. Nur Regmi (1983: 197) behandelt diese Pflanze als *Celosia argentea* L.

228 Der zweite Beleg für *nandyāvarta* (PuCi 2.29c) wird als *nadyāvartasvāna* übersetzt.

śatavarga verwendet. Besonders *śatapatrikā*, die im PuCi bis auf diese eine Stelle nicht von *śatapatra(ka)* unterschieden und als tausendblättriger Lotus (*śarachi hala du pale-svāna* u.ä.) übersetzt wird, wird in der weiteren nepalischen Texttradition zu Blüten²²⁹ häufig mit *tapholasvāna*, oder dessen moderner Namensform übersetzt, so beispielsweise im *Puṣpasāra*. In Nepaliübertragungen wird, wie in *Puṣpamāhātmya* [II], der Name *śayapatrī* verwendet. *Taphosvām/śayapatrī* bezeichnen in Nepal heute *Tagetes*-Züchtungen (s. Abb. A 53, 54). Diese im Deutschen als Studenten- oder Sammetblume bekannte Pflanze, die heutzutage auf dem gesamten indischen Subkontinent äußerst populär ist,²³⁰ stammt ursprünglich aus Südamerika und erreichte wahrscheinlich erst mit den Portugiesen, also nicht vor dem 16. Jahrhundert, die indische Küste.²³¹ Es kann nicht definitiv geklärt werden, ob *tapholasvāna* schon zur Zeit der Entstehung der Übertragung des PuCi ins Newari in Nepal *Tagetes* bezeichnete oder erst später. Dass im PuCi *śatapatrikā* nur an einer Stelle mit *tapholasvāna* identifiziert wurde und erst in späteren Texten eine stabile Äquivalenz nachweisbar ist, könnte ein Indiz dafür sein, dass es sich zur Zeit der Abfassung der Übertragung um ein Novum handelte. Den Namen *śatavarga* ebenfalls als *tapholasvāna* zu übertragen, bietet sich an. Er hat Ähnlichkeit mit *śatapatrikā* und ist als Blütenname in der botanischen Literatur sonst nicht nachweisbar. Es handelt sich also um einen „blinden Fleck“ im Text. Der dritte im PuCi als *tapholasvāna* übersetzte Name, *nandyāvarta*, wird hingegen in Texten wie *Ācāracintāmaṇi* (1983: 163,) mit *piṇḍītagara* glossiert. Dies spricht für eine Identifikation als *Valeriana hardwickii* WALL., einem nahen Verwandten von *tagara* (*Valeriana walichii* DC.). Nun wird in Nepal *tagara* rituell jedoch nicht, wie in vielen botanischen Handbüchern, als *Valeriana* identifiziert, sondern als *Tabernaemontana coronaria* WILLD. (s. Abb. A 33). Könnte dies der Grund sein, weshalb die Identifikation von *nandyāvarta* als *piṇḍītagara* für Nepal keine Bedeutung hat?

Der Textbefund für *lakṣmīsvāna* oder *tapholasvāna* lässt eine gezielte, lokal beschränkte oder zeitlich bedingte Interpretation des Übersetzers nur vermuten. In anderen Fällen tritt der regionale Charakter der Identifikation klarer zutage. *Hemajāṭī* bzw. *pīṭajāṭī*, dem Namen nach eine goldene oder gelbe *jāṭī*, also Jasminart, wird als *ajulasvāna* übertragen. Eine der in der heutigen Ritualpraxis prominent verwendeten Blüten ist der gelb blühende Jasmin (*Jasminum humile* L; s. Abb. A 56). Im modernen Newari wird diese Blüte als *ajusvām* bezeichnet, die moderne Form des im PuCi und anderen Quellen²³² nachweisbaren Namens. Daraus lässt sich zwar nicht mit letzter Sicherheit schließen, dass auch zur Entstehungszeit des PuCi dieselbe Pflanzenspezies als *ajulasvāna* bezeichnet wurde. Doch die Kontinuität des Namens bis in die Jetztzeit, die in verschiedenen Texten belegte stabile Übersetzung von *hemajāṭī* und *pīṭajāṭī* als *ajulasvāna* und nicht zuletzt die Tatsache, dass der Sanskritname die Identifikation als eine gelbe Jasminart nahelegt und es sich bei *Jasminum humile* L. um eine einheimische Spezies handelt, sind

229 Zur Texttradition und den hier erwähnten Texten s. Kap. B 3. Auch in Ms. F₄ findet sich in PuCi 3.38cd als Randglosse *tapholasvāna* für *śatapatrikā*.

230 Studentenblumen prägen das Bild moderner indischer Blütenkultur so sehr, dass Goody (1993: 321) seinem Kapitel zu Blumen in Indien den Untertitel „the marigold and the jasmine“ gibt.

231 Vgl. Dymock et al. 1995: II, 321. Ausführlicher zu diesem Beispiel s. A. Zotter (in Druck a).

232 Im *Puṣpasāra* wird *hemapuṣpa* als *ajilasvāna* übersetzt. Auch in DCN wird der Name *ajira-* oder *ajilasvāna* als „yellow yasmīn“ übersetzt.

starke Argumente dafür. Desgleichen trägt die Übersetzung von *tamāla* als *silhāla*, (var. *sinhālahala*, *silhārahala*) Lokalkolorit. Es handelt sich, vorbehaltlich zeitlich bedingter Uminterpretation, um *Buddleja asiatica* LOUR., eine Spezies, die heute als *sinhāsvām* (var. *sinā°*, *sināy°*, *sinhāy°* u.ä.) bekannt ist. Genauso wie *Jasminum humile* ist *Buddleja* eine Pflanze, die im Ritualwesen des Kathmandutals allgegenwärtig ist, in den konsultierten Handbüchern zu indischer Flora jedoch nicht verzeichnet wird. Die Identifikation von *tamāla* als *Buddleja* wird zwar von keiner schriftlichen Quelle bestätigt, ist jedoch auch heute unter Newars verbreitet.²³³ Für die Identifikation der lokal bedeutsamen Pflanze eignet sich der Sanskritname *tamāla* aus verschiedenen Gründen. Zum einen wird im Sanskrittext stets vom Blatt des *tamāla* gesprochen. Vom immergrünen, in Kathmandu allerorten verfügbaren Schmetterlingsbusch *Buddleja*, der im Nepali als *bhīmasenapātī* bekannt ist, verwendet man ebenfalls meist die Blätter (s. Abb. A 34–36). Diese kommen in *pūjās* universell zum Einsatz, substituieren häufig nicht verfügbare pflanzliche Utensilien. Zum anderen wird eine lokale Auslegung des Sanskritnamens *tamāla* bzw. *tamāla-patra* dadurch erleichtert, dass dieser keine botanische Identifikation panindischer Gültigkeit besitzt.²³⁴

Vor allem die Unterformuliertheit des Textes scheint seiner kreativen Auslegung förderlich. Großer interpretativer Spielraum ergibt sich dadurch, dass die Pflanzen nur namentlich genannt, nicht näher beschrieben werden. Der Übersetzer nutzt „blinde Flecken“ oder Sinnlücken des Textes, wie die Namen *śatavarga*, *mahāpuṣpa*, *sarbarī* oder *jhaḍī*, und füllt diese neu. Auch Sanskritnamen, die kein translokal stabiles botanisches Äquivalent besitzen, eignen sich offenbar besonders für lokale Identifikationen. Dies liegt nahe, denn solche Namen transportieren keine konventionellen Vorstellungen mit sich, wie das dazu gehörige Gewächs aussieht. Auf diese Weise erhalten lokale Spezialitäten oder Modernisierungen der Ritualflora eine sanskritische Legitimation, ohne dass der Sanskrittext selbst verändert wird.

An einer Stelle weicht der Übersetzer dagegen erheblich vom Sanskrittext ab, verändert ihn vielleicht sogar. Schon als zu erläutern war, wie der Kompilator des PuCi mit Widersprüchen umgeht, wurde auf gegensätzliche Ansichten zum Verbot von *ketakī* für Narasiṃha hingewiesen. Im Anschluss an PuCi 2.63b wird diskutiert, ob das Verbot von *ketakī* nur Narasiṃha betrifft oder für Viṣṇu allgemein mit Ausnahme von Narasiṃha gilt. Beide Ansichten sowie diejenige, dass *ketakī* sowohl erlaubt als auch verboten sei (*niṣiddhavihita*), werden im PuCi aus Texten referiert und zugunsten der Meinung entschieden, *ketakī* sei nur für Narasiṃha untersagt. Die Übertragung gibt nur den ersten Teil dieses Sanskritkommentars,²³⁵ nicht aber die alternativen Ansichten wieder. In der Übersetzung von 2.64cd steht dann sogar in klarem Gegensatz zum Sanskrit: „Beide

233 Persönliche Auskunft von Binod Raj Sharma am 3.4.2007.

234 Zu den möglichen Identifikationen als *Cinnamomum tamala* (BUCH.-HAM.) T.NEES & C.H.EBERM., *Crateva magna* DC. oder *Garcinia morella* DESR. vgl. Kap. A 4.2: s.v. *tamāla*.

235 *ketakīṇiṣedho narasiṃhaṃ viḥāyeti ratnākaraḥ* („Das Verbot von *ketakī* nimmt Narasiṃha aus, so der *Ratnākara*“) entspricht dabei New.: *amo ketakīsvānaṃ narasiṃhayā mūrtisa joko chāya teva* („Dieses *ketakīsvāna* darf man nur dem Bildnis des Narasiṃha opfern“).

ketakīsvāna soll man Narasiṃha opfern.“²³⁶ Dass der Übersetzer ins Newari hier bewusst eine dem Grundtext entgegengesetzte Ansicht vertritt, zeigt sich auch daran, dass in allen Handschriften, die den Newaritext führen, der Sanskrittext an dieser Stelle fehlt. Es ist zwar nicht auszuschließen, dass es sich um einen versehentlichen Textverlust handelt, doch die geschilderte Sachlage spricht eher dafür, dass der Übersetzer hier den Text zensierte, indem er die Verse 2.63–65 unterschlug, um seiner eigenen Ansicht Geltung zu verschaffen.

Doch sprechen diese Umdeutungen für eine wie auch immer geartete Verwendung des Textes in der Ritualpraxis? Sicherlich lassen sich Übersetzungen wie *mahāpuṣpa* als *jitaphola* oder *śatapatrikā* als *tapholasvāna* unter Rekurs auf die Ritualpraxis verständlich machen. Auch die Uminterpretation des Verbots von *ketakī* für Narasiṃha könnte hinsichtlich eines abweichenden Praxisverständnisses gedeutet werden. Jedoch finden sich, abgesehen von diesen wenigen Beispielen, in der Übertragung ins Newari keine weiteren Hinweise auf eine rituelle Umsetzung oder Erläuterungen mit ritualpraktischem Hintergrund. Die Zuordnungsregeln werden nur ins Newari übertragen, nicht operationalisiert, wie dies etwa im PuMāh (s. Tab. B 2) oder in der *DBhT (s. Anhang B 2.2) geschieht. Damit bleibt auch die Übertragung dem eingangs beschriebenen śāstrischen Charakter des Grundtextes treu. Will man von einer Motivation des Übersetzers sprechen, ist diese wohl eher lexikographisch als ritualpraktisch zu nennen.

Besondere Vorsicht ist geboten, wenn das Verhältnis vom Text zur Ritualpraxis zur Diskussion steht, denn der eigentliche ritualpraktische Kontext des PuCi ist nicht mehr greifbar. Nicht nur die materielle Basis der Ritualkultur, auch ihre Akteure, Handlungsnormen und tatsächlichen Praktiken haben sie seit der Mitte des 16. Jahrhunderts erheblich gewandelt. Besonders der dynastische Wechsel im 18. Jahrhundert sowie die Prozesse der Demokratisierung und Modernisierung des 20. Jahrhunderts bedeuteten tiefe Einschnitte für die Ritualkultur. Deshalb wäre es wohl adäquater, den Kontext in historischen Dokumenten und Pūjāpaddhatis zu suchen, deren Aufarbeitung jedoch weit über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausreicht. Eine solche Studie könnte Aufschluss dazu liefern, wie die *pūjā*-Praxis an den Malla-Höfen aussah, wer entschied, welche Blüten in welchen *pūjās* verwendet wurden, welche Rechte und Pflichten Spezialistengruppen besaßen und wie sich die Rituallogistik gestaltete. Meine folgenden Bemerkungen, die auf eigenen Beobachtungen in den letzten Jahren beruhen, dienen eher der Illustration und sind wenig mehr als Überlegungen zu Berührungspunkten von bzw. Parallelen zwischen Text und Praxis aufzufassen.

Die Befolgung der im Text genannten allgemeinen Regeln zum Umgang mit Blüten ist auch in der heutigen *pūjā*-Praxis beobachtbar. Sie gehören mehr oder weniger zum Allgemeinwissen, das jedoch, dies ist hinzuzusetzen, kaum noch an nächste Generation weitergegeben wird. Genauso wie textlich informierte Praktiker würde keine der von mir befragten Frauen, die ihr Wissen zum Umgang mit Blüten durch Erfahrung und ora-

236 *nitājāta ketakī narasiṃhayāke chāya teva*. Im Sanskrit steht jedoch: *narasiṃhasya pūjāyām niṣiddham ketakidvayam*. Geht man zurück zur hier zitierten *Puṣpamālā*, zeigen die nepalischen Handschriften an dieser Stelle ebenfalls Varianz. Nur die vier Mss. aus dem Kathmandutal (NGMPP B 134/17, G 52/11, E 820/13, E 1136/8) lesen wie PuCi 2.64cd, die Handschriften in Maithilischrift aus Janakpur (NGMPP M 115/29, M 120/8) *narasiṃhasya pūjāyām praśastam ketakidvayam* (s. Anhang B 2.3).



Abb. C 6: Pflanzen, die die newarischen Mālis als *pūjā*-Darbringungen zur Gaṇeśacaturthī veräußern. Neben Pflanzen, die aus der Sanskrittradition bekannt sind, wie das Lotusblatt, finden sich darunter auch solche, deren Gebrauch spezifisch für die Ritualkultur der Newars ist.

le Vermittlung, nicht durch śāstrische Texte erhalten haben, Blüten mit ungewaschenen Händen pflücken, beschädigte Blüten oder Knospen benutzen, gepflückte Blüten in der bloßen Hand transportieren oder sich scheuen, Blüten von Bäumen und Sträuchern, deren Zweige über die Einfriedungen fremder Gärten ragen, für die *pūjā* zu pflücken. Die Blüten zur täglichen Verehrung werden vorzugsweise im eigenen Garten gezüchtet und nach der Morgentoilette vor dem ersten Tee gepflückt. Die Regel, dass *pārijāta* nicht gepflückt werden darf, wird dabei strikt befolgt. Findet die tägliche Verehrung nicht nur im eigenen Haus statt, machen sich die Frauen mit einem durch ein Tuch oder Häkeldeckchen geschützten Teller, auf dem sich die sorgsam arrangierten *pūjā*-Gaben befinden, auf den Weg zu einem oder mehreren Tempeln in der Nachbarschaft, um ihre tägliche Aufwartung zu machen. Besonders an Festtagen und bei nicht regelmäßigen Besuchen bestimmter Tempel werden die Dienste der Mālis in Anspruch genommen, die in den Altstädten und vor den großen Tempeln ihre saisonalen Waren feilbieten. Auch die prominentesten speziellen Regeln des Textes gehören zum Allgemeinwissen. So wird Śiva mit Blättern und Früchten des *bilva* sowie *dhustūra*-Blüten und Früchten, Viṣṇu mit *tulasī* und *jāti*²³⁷ und die Göttinnen werden mit *javā* und *karavīra* verehrt. Entsprechend gestaltet sich das Angebot der Blumenverkäufer vor den Tempeln der verschiedenen Götter. Erfahrene und interessierte Ritualpraktiker kennen darüberhinaus viele weitere Regeln, die im PuCi verzeichnet sind. Sie kritisieren, wenn Viṣṇu mit *akṣata* verehrt wird und würden *tulasī* nicht Gaṇeśa darbringen. Sie züchten *aparājītā* und wissen um deren Symbolcharakter im tantrischen Ritual. Wahrscheinlich würden sich weitere Parallelen zeigen, wenn man die Ritualpraxis derjenigen mit Zugang zur Schrifttradition, d.h. vor allem der in die Kaula-Traditionen initiierten Rājopādhyāyas, studierte.

237 In Nepal wird als Nepali *jāi* in erster Linie *pītajātī* verwendet, der nepalische Jasmin (s.o.), der sich auch aufgrund seiner gelben Farbe hervorragend für Viṣṇu eignet.

Doch bei weitem nicht alles, was die newarische Kultur an Spezialwissen zu Ritualblüten aufzubieten hat, wird vom PuCi erfasst. Was die Mālīs, denen die Bereitstellung von Blüten im Kathmandutal wie anderswo traditionell obliegt, feilbieten und wissen, lässt sich nur teilweise im PuCi wiederfinden.²³⁸ Denn neben den bereits erwähnten Klassikern der Ritualflora umfasst ihr Sortiment viele andere Pflanzen und Pflanzenteile. So bekommt man an Tagen, an denen spezielle *pūjās* anstehen, gegen geringes Entgelt ein ganzes Bündel pflanzlicher Materialien ausgehändigt, das neben Blüten, die aus Sanskrittexten bekannt sind, Pflanzen enthält, die nur in der Tradition der Newars Bedeutung haben (s. Abb. C 6).²³⁹ Für viele Spezies dieser lokalen Blütenkultur gibt es in transregionaler Sanskritterminologie keinen sprachlichen Ausdruck.

Nicht nur, dass der PuCi als śāstrischer Text, der eine translokale Sanskritnorm wiedergibt, lokale Verhältnisse nicht widerspiegeln kann, es gibt sogar unübersehbare Widersprüche zur Ritualpraxis. Im PuCi wie auch in anderen Texten gilt *kunda* für Śiva als untersagt. Diese Jasminblüte, die im Newari heute als *dāphvasvām*²⁴⁰ bezeichnet wird, ist eine der wichtigsten Ritualblüten der Newars überhaupt. Sie wird in *pūjās* und anderen Ritualen universell eingesetzt und wird natürlich auch Śiva dargebracht. Zu dieser Diskrepanz zwischen Text und Praxis befragt, fanden Rājopadhyāyas, die den PuCi als Text zwar nicht kannten, ihn nach einem Blick auf den Inhalt und die in ihm zitierten Texte aber als für ihre Tradition autoritativ erachteten, spontan verschiedene Erklärungen. Binod Raj Sharma rechtfertigte die Abweichung durch die Tatsache, dass in Nepal Śiva nur als *liṅga* verehrt wird und damit nicht nur Śiva, sondern immer auch die Göttin, die sich in der Einfassung des *liṅgas* (*yoni*) manifestiert.²⁴¹ Aishvaryadhar Sharma hingegen verwies auf die Tatsache, dass Newars in *pūjās* nicht *kunda* allein darbringen,

238 Noch bis vor Kurzem belieferten die Frauen der newarischen Mālākāras (New. Gathu, Gāthā) die Haushalte ihrer Patronfamilien, mit denen sie eine *jaṃmānī*-Beziehung verband, regelmäßig mit den jeweils benötigten Ritualpflanzen. Zu den traditionellen Aufgaben der Männer, die als Ritualtänzer Göttergruppen wie die Navadurgā verkörpern, zählte das Tragen der Bräute hochkastiger Familien (Gutschow & Michaels 2012: 55).

239 An Tagen wie Gaṇeśacaturthī (Bhādra śuklapakṣa 4) kann man in Asan, einem der zentralen Umschlagplätze für *pūjā*-Blüten in Kathmandu, einen regelrechten Zusammenstoß der Blütenkulturen beobachten. Einerseits kann man bei den lokal ansässigen newarischen Mālīs ein Bündel von Ritualpflanzen erwerben, das Newars für die Geburtstags-*pūjā* des rüsselgesichtigen Gottes benötigen und das neben einem Lotusblatt (*palesvām*) und einer vollständigen Ingwerpflanze noch eine ganze Reihe weiterer Pflanzen enthält (s. Abb. C 6). Andere Händler, die sonst nur selten in den Morgenstunden in Asan zu sehen sind, verkaufen am gleichen Tag *apāmārga*, *bilva*-Blätter und *dhustūra*, die von den Bahun und Chetri am folgenden Tag für die *ṛṣipañcamīpūjā* benötigt werden.

240 Auch *dapvaḥ*°, *dāphvaḥ*°, *dābāsvām* (s. DNPN, Kölver & Shresthacarya 1994: s.v.). Diese Bezeichnung geht auf die klassische Namensform *dvāpholasvāna* zurück, die sich beispielsweise in den Glossen zum *Puṣpasāra* findet. Im PuCi wie in den Glossen zum *Amarakoṣa* (NLAK) hingegen heißt *kunda* im Newari *bhoyusvāna*. Dass der Wechsel der Bezeichnung von *bhoyu-* zu *dvāpholasvāna* möglicherweise eine historische Entwicklung wiedergibt, darauf gibt es auch einen Hinweis in der späteren selbständigen Entwicklung des Newaritextes des PuCi. In Ms. New₄ wird *kunda* aus PuCi 1.96a als *bhoyudvāpholasvāna* wiedergegeben. Es könnte sich jedoch auch um lokale Varianz handeln, bei der sich nach und nach die eine Namensform durchgesetzt hat. Varianz zwischen literater und gesprochener Sprache ist eine weitere mögliche Erklärung.

241 Persönliche Mitteilung vom 09.02.2007.



Abb. C 7: *Kunda* (New. *dāphvasvām*) wird von Newars dargebracht, nachdem in die Blütenkelche Stengel von *dūrvā*-Gras gesteckt wurden. In diesem Fall wurden 108 *kunda*-Blüten für die spezielle *pūjā* anlässlich eines zweiten Geburtstags (*nedambunhi*) vorbereitet (Foto 28.7.07 Bhaktapur).

sondern in die Blütenkelche stets *dūrvā*-Triebe stecken (s. Abb. C 7). Das Verbot sei also so aufzufassen, dass man *kunda* allein nicht darbringen soll.²⁴² Wieder zeigt sich dieselbe Denkfigur wie innerhalb der Texttradition: Statt die Gültigkeit oder den Wahrheitsgehalt des Śāstras anzuzweifeln, werden die Diskrepanzen zur Praxis durch Exegese beseitigt.

Der PuCi gibt viele Regeln wieder, die auch heute im Umgang mit *pūjā*-Blüten wirksam sind. Je nach Interesse und Kenntnisstand der Praktiker lassen sich stärkere oder schwächere Parallelen feststellen. Erwartungsgemäß sind die Übereinstimmungen mit der Praxis derjenigen, die Zugang zur Sanskrittexttradition haben, am ausgeprägtesten, rekurieren die Ritualpraxis der nepalischen Eliten und der PuCi doch auf dieselben Schriften (s. Kap. B 2.3.2). Aber sicherlich sind weder der PuCi noch seine Übertragung ins Newari als Vorlage für konkrete Ritualpraxis gedacht, sondern höchstens als Referenzwerk, als ein Lexikon der Regeln zur Verwendung von Blüten. Es handelt sich eher um eine intellektuelle Übung zum Thema, die dem Sammeln und Bewahren von Wissen dient. Der Text wird nicht buchstäblich umgesetzt und ist, wie gezeigt, zum Teil auch gar nicht umsetzbar. Aber er bietet die Möglichkeit, *pūjā*-Praxis normativ zu stützen. Dabei muss die Auslegung des Textes, wie gesehen, nicht stabil sein. Gerade solche Teile des Sanskrittextes, die in ihrem Verständnis nicht genau festgelegt sind, eignen sich dazu, lokale Gegebenheiten hineinzudeuten. Damit kann ein Text wie der PuCi, der als Śāstra zwar Autoritatives und vom Prinzip her Unveränderliches mitteilt, durch kreative Auslegung mit den bestehenden Verhältnissen in Einklang gebracht werden.

242 Persönliche Mitteilung vom 05.01.2007.

Schluss

Am Ende meiner Betrachtung des PuCi, die Schicht für Schicht den Text selbst, seine Herkunft und die Möglichkeiten seiner Deutung abtastete, sollen nun die wichtigsten Ergebnisse zusammengefasst werden, vor allem in Hinblick auf die am Anfang formulierten Leitfragen nach dem Entstehungszusammenhang des Textes, nach seiner Überlieferungsgeschichte und danach, wie sich das Thema, die Verehrung mit Blüten, aus textlicher Perspektive darstellt.

Ein engmaschiges Netz 29 nahe verwandter nepalischer Abschriften des Textes, das durch eine textkritische Untersuchung (Kap. A 2) in Bereiche vertikaler und horizontaler Überlieferung geordnet werden konnte, reicht bis in die Entstehungszeit des PuCi zurück. Aufgrund der ältesten Textzeugen, unter denen sich möglicherweise direkte Abschriften des Autographen befinden, konnte eine Edition (Kap. A 3.2) angefertigt werden, die der Urschrift des PuCi nahe kommt und im Vergleich zur *editio princeps* von Jayamanta Miśra (1966) eine authentischere Textgestalt wiedergibt. Die neue Textausgabe zeigt, dass der PuCi nicht in lupenreinem Sanskrit verfasst wurde, ja dass dem Autor wohl bewusst war, dass er keinen sprachlich einwandfreien Text produzierte. Meines Erachtens muss ein Verfasser einer Kompilation (Nibandha) zwangsläufig eine flexible Auffassung von Orthographie und Grammatik entwickeln sowie Korruptes und Unverständliches – ich habe dies „blinde Flecken“ genannt – im Text akzeptieren, will er seine Quellen, die ihm nicht in kritischen Editionen sondern in Handschriften unterschiedlicher Qualität vorliegen, möglichst treu wiedergeben. Für einen Text, der wie der PuCi zu weiten Teilen aus Eigennamen besteht, gilt dies sicher in besonderem Maße. Trotz einiger grammatischer Ungereimtheiten bleibt der PuCi aber fast durchweg verständlich. Ein pragmatischer Umgang mit Sprache macht sich auch in der Übertragung des Textes ins Newari, die in der vorliegenden Edition erstmals berücksichtigt wurde, bemerkbar. Die schon im Grundtext begrenzten Variationen des sprachlichen Ausdrucks werden dort weiter reduziert und noch zentraler als im Grundtext wird die Vermittlung des Inhalts in einer möglichst verständlichen Form.

Die für die Arbeit mit dem PuCi wohl folgenreichste Verbesserung der Neu- gegenüber der Erstedition ist die Aufnahme der letzten beiden Strophen des Textes, wodurch sein historischer Kontext greifbar wird. Im vorletzten Vers werden der Verfasser, Māyāsiṃha, und dessen königlicher Patron, Pratāpa Malla (reg. 1641–74), genannt. Über die Datierung der ältesten Handschrift lässt sich die Entstehungszeit des Textes auf die Dekade zwischen 1641 und 1651 eingrenzen. Der Text kann somit als Teil des regen kulturellen Schaffens unter einem der bedeutendsten nepalischen Herrscher der späten Malla-Epoche betrachtet werden (Kap. B 1.1). Pratāpa Malla förderte Kunst und Kultur der Königsstadt Kathmandu wie kein zweiter und inszenierte sich nicht zuletzt als ein intimer Kenner und Verehrer der wichtigsten Gottheiten seines Reiches.

Die Schlussverse, die den Text als Teil der literarischen Produktion des Hofes von Kathmandu ausweisen, gingen in vielen, nicht nur in den in der Erstedition benutzten Manuskripten, verloren oder wurden umformuliert. Der Name des Autors wurde in zwei Fällen unkenntlich gemacht. Die Tilgung des Autors aus der Überlieferung könnte mit einem historischen Ereignis in Zusammenhang stehen. Aus verschiedenen Quellen

geht hervor, dass es im Umfeld Pratāpa Mallas einen Mayāsiṃha gab, dem man eine Verstrickung in die Ermordung eines Verwandten des Königs zur Last legte. Die in Kapitel B 1.2 ausgewerteten historischen Dokumente erlauben jedoch keine sicheren Schlüsse dazu, ob der mutmaßliche Intrigant Mayāsiṃha und der Verfasser der PuCi Māyāsiṃha wirklich ein und dieselbe Person waren. Was auch immer die Gründe gewesen sein mögen, die Schreiber dazu brachten, die letzten beiden Strophen des Textes zu unterschlagen, wichtig ist, dass der Text auch ohne Autor und sogar ohne autoritativen Verweis auf die Patronage durch einen der Kulturheroen der Malla-Zeit weiter tradiert wurde.

Als wichtigster Grund, der dem PuCi das Überleben sicherte, ist nach meinem Dafürhalten die Tatsache anzusehen, dass im Text translokale Traditionen auf lokale nepalische Verhältnisse bezogen werden. Dies legt nicht nur die Textstruktur nahe (Kap. B 2.1). Wie in Kapitel B 2.3.1 diskutiert, behandelt der Text mit der Kombination der Verehrung exoterischer (Śiva, Viṣṇu und Durgā) und esoterischer (Göttinnen in den *āmnāyas* der Kaula-Tradition) Gottheiten ein Pantheon, das für das höfische Ritual und mit ihm für die Religion der nepalischen Eliten seit der Malla-Zeit repräsentativ ist. Der Verfasser bediente sich dabei des literarischen Genres der Kompilation (Nibandha), das zu dieser Zeit in ganz Südasien beliebt und vor allem in der höfischen Kultur angesiedelt war. Die meisten Quellen, aus denen im PuCi zitiert wird, konnten identifiziert werden. Anhand dieser Quellentexte wurde der Herstellungsprozess weitgehend aufgeklärt (Kap. B 2.2). Es zeigte sich, dass der Kompilator als Primärquellen meist auf solche Texte zurückgriff, die in Nepal schon lange Autoritäten in Sachen Ritual waren. Für einen nicht unwesentlichen Teil der Zitate stellte sich jedoch heraus, dass diese samt Textverweisen und teilweise sogar Kommentarpassagen aus anderen Nibandhas übernommen wurden. In erster Linie handelte es sich bei diesen Sekundärquellen um damals aktuelle Produkte aus Bengalen und Mithila.

Die Verwendung panindisch verbreiteter Formen und Inhalte und deren Darstellung in nepalischem Gewand sind typisch für die späte Malla-Zeit. Besonders die Herrscher der von Bhaktapur am Anfang des 16. Jahrhunderts unabhängig gewordenen Städte Kathmandu und Patan bedienten sich nach Bledsoe (2004) eines „neo-classical mode“, in welchem sie die klassischen Normen des dem *dharma* verpflichteten Königs zu erfüllen und sich gegenseitig zu übertreffen suchten. Der PuCi kann als Ausdruck dieses Modus betrachtet werden, indem Neues und Klassisches vereint wird. Der Hof von Kathmandu unter Pratāpa Malla war vielleicht nicht der einzige Ort, an dem der PuCi hätte entstehen können, er bot jedoch ideale Bedingungen: Hier ein König, der seine Welt nach den Prinzipien des *dharma* zu ordnen sucht, wozu die Verehrung der wichtigsten Gottheiten seines Reiches gehört, dort ein Verfasser, der sich eines Aspekts des wichtigsten Verehrungsrituals annimmt und aus autoritativen Quellen Gestaltungsmöglichkeiten für Blütengaben an die im royalen Kult zentralen Gottheiten sammelt, ordnet und in einem populären und prestigereichen literarischen Format niederschreibt. Das literarische Schaffen am Hof von Kathmandu wurde zudem durch Gelehrte (und deren intellektuelles Gepäck) stimuliert, die Pratāpa u.a. aus dem südlich angrenzenden Mithila einführte. Nur dadurch, so ist zu vermuten, stand dem Autor des PuCi die aktuelle nordindische Nibandha-Literatur zur Verfügung, die er – neben solchen Texten, die schon länger als autoritativ für nepalisches Ritual galten – als Quellen benutzte (Kap. 2.3.2).

Popularität und Einfluss des PuCi als nepalischer Lehrtext (Śāstra) zeigt sich nicht nur an seiner eigenen Überlieferung. Einige Handschriften des PuCi tragen Hinweise auf seine anhaltende Bedeutung im royalen Umfeld. Die Übertragung ins Newari entwickelt sich eigenständig weiter. Darüberhinaus konnte in nepalischen Manuskripten eine ganze Texttradition zu *pūjā*-Blüten nachgewiesen werden (Kap. B 3). Der PuCi ist darin eine zwar wichtige, vielleicht sogar die älteste indigen nepalische, aber eben nur eine Artikulation des Themas in einem verzweigten Strom aufeinander aufbauender Kompilationen, in denen ähnliches Material immer wieder neu zusammengestellt wurde. Anhand der direkten Nachfahren des PuCi, dem *Puṣparatnākara* und dem *Puṣpamāhātmya* [I] wurde in Kapitel B 3.1 demonstriert, wie spätere Autoren den PuCi als Grundlage für neue Werke nutzten. Die nepalische Texttradition zum Thema – vielleicht kann man sogar von einem eigenen Textgenre sprechen – erlebte, dies belegen die überlieferten Handschriften, im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert eine Blütezeit. Sie reicht bis in die jüngste Vergangenheit, wobei sich eine anhaltende Tendenz zur Übertragung in die Regionalsprachen zeigt, neben Newari später auch Nepali. Der PuCi wird, nach allem was bisher bekannt ist, nicht außerhalb von Nepal kopiert oder rezipiert. Er fließt jedoch in Form von gekennzeichneten oder stillschweigenden Zitaten in wichtige nepalische Nibandhas wie *Tantracintāmaṇi* oder *Puraścaryārṇava* ein, die tantrisches Ritual umfassend behandeln und überregionale Bedeutung erlangt haben. So trägt der PuCi indirekt zur panindischen śāstrischen Tradition bei. Wie der PuCi als Text seinen Verfasser und Patron verliert, verliert sich im Laufe der Zeit auch der Text als solcher und geht in neue Kompositionen auf. Die im PuCi gesammelten Informationen werden weiter tradiert, Verfasserschaft oder konkrete Textgestalt erscheinen nebenrangig.

Der PuCi ist ein hochspezialisierter Lehrtext (Śāstra), in dem enzyklopädisch Vorschriften zur Materialkunde des *upacāra* Blüte (*puṣpa*) aufgeführt werden. Im Teil C wurde das im PuCi erkennbare Regelwerk einer Analyse unterzogen. Dabei ließen sich allgemeine von speziellen Regeln unterscheiden. Vorschriften dazu, wie mit *pūjā*-Blüten allgemein zu verfahren sei, zielen vor allem auf die Wahrung von ritueller Reinheit. Die śāstrische Behandlung von Blüten zeigt Parallelen zu derjenigen von Speisen (*anna*) oder Gaben (*dāna*) und lässt sich so als Teil eines allgemeineren Diskurses erfassen, wie er vor allem von Autoren des Dharmaśāstra entwickelt wurde (Kap. C 1).

Eine Blüte ist aber nicht nur irgendein Opfermaterial oder eine beliebige Gabe an eine Gottheit. Besondere Charakteristika ergeben sich aus dem Zusammenspiel ihrer Verwendung in einer bestimmten Ritualsequenz und ihrer Eigenschaft als Fortpflanzungsorgan höherer Pflanzen. *Puṣpa*, die Ritualblüte, ist in der *pūjā* Teil einer Reihe von *upacāras*, die einem konventionellen Ablauf folgen:

„The basic concept behind the rite of offering the Upacāras is to treat the Deity [...] as an honoured Royal Guest who has come to the place of the worshipper, his host, after a long journey. Just as one would welcome ones guests with pleasing words, offer him a seat, thereafter water for washing the feet and the face, then light refreshment and – after the guest has recovered from the fatigue of the journey – would request him to take bath, provide him with fresh garments, thereupon offer him choice food and entertain him with whatever means one has at ones disposal, so also the worshipper proceeds with his *īṣṭa-devatā*“ (Tripathi 2004: 313f.).



Abb. C 8: *Pūjā*-Blüten aus Silber, die in Läden newarischer Goldschmiede in Kathmandu verkauft werden. Die physischen Besonderheiten von Lotusblüte (*kamala*), *tulasī*-Blättern, *bilva*-Blättern und *kunda* (von links nach rechts) sind dabei erkennbar. Die *kunda*-Blüte ist, wie in der *pūjā*-Praxis üblich (s. Abb. C 7), sogar mit einem *dūrvā*-Trieb versehen (Foto vom 29.12.12).

Blüten werden der Gottheit nach dem Anlegen von Kleidung (*vastra*, *yajñopavīta*), manchmal auch Schmuck, und dem Übergeben von duftenden Substanzen, mit denen die Gottheit gesalbt wird (*gandha*), dargebracht. „The personal toilet of the Deity is finished with the offering of the flowers“, schreibt Tripathi (2004: 325). Im Jagannātha-Tempel von Puri wird ihr im Anschluss ein Spiegel gezeigt, „so that She can have a final look at Her dress and appearance“ (ebd.). Blüten – häufig zu Girlanden gewunden – dienen, so legt es die Syntax der *upacāra*-Reihe nahe, der Verschönerung der Gottheit. Der ästhetische Anspruch an Blüten zeigt sich entsprechend im allgemeinen Teil des Regelwerks des PuCi. Eine Blüte soll angenehm duften und schön aussehen. Sie ist sozusagen ein lebendiger Schmuck,²⁴³ der Wohlgeruch verströmt.

Anders als permanente Schmuckstücke (etwa aus Gold oder anderen Edelmetallen), die eine Gottheit lange Zeit in Gebrauch haben kann, beanspruchen Blüten die Aufmerksamkeit des Verehrers jeden Tag aufs Neue.²⁴⁴ Sie müssen beschafft, transportiert, auf Reinheit kontrolliert und arrangiert werden. Diese besondere Mühe eignet sich auch, der Hingabe (*bhakti*) an die Gottheit Ausdruck zu verleihen. Dass *bhakti* unerlässlich für den Vollzug von *pūjā* ist, wird im PuCi mehrfach formuliert (s. Kap. C 2.2.1). Die persönliche Beziehung, die der Verehrer zu seiner Gottheit unterhält, charakterisiert Fuller (1992: 78f.) als eine intime, die dem Verhältnis zwischen Mann und Frau gleicht. Goody (1993: 323) hat Referenzen aus der Sanskritliteratur zusammengetragen, die nahelegen, dass die Gabe von Blüten und Girlanden im weltlichen Kontext „is connected with courting and marriage, carrying a strong sexual significance“ (1993: 323). Überträgt man dies auf die *pūjā*, lässt sich eine Blüte vielleicht sogar als ein subtiles Mittel betrachten, die erotische Komponente, die das Konzept *bhakti* zuweilen enthalten kann, zu transportieren. In tantrischen Anwendungen, die im PuCi beschrieben und in Kapitel

243 Blüten als Schmuckstücke für Frauen erfreuen sich in Südasien nicht nur in der Literatur großer Beliebtheit (vgl. Goody 1993: 325).

244 Dass eine enge Beziehung zwischen Blüten und Schmuckstücken besteht, zeigt auch die Tatsache, dass auch Blüten oder Blütengirlanden, die aus Edelmetallen gefertigt sind, der Gottheit dargebracht werden. So bieten auch heute Schmuckläden in Kathmandu Girlanden mit *tulasī*- oder *bilva*-Blättern sowie Lotus oder *kunda*-Blüten aus Silber oder Gold an (s. Abb. C 8). Zu Dokumenten, die das Darbringen von solchen Blüten in historischer Zeit belegen und entsprechenden Referenzen aus Blütentexten s. Pant 2007.

C 3.1 dieser Arbeit behandelt wurden, ist die sexuelle Konnotation der Blüte, die ihr als pflanzliches Genital eigen ist, zweifellos zentral. Die Gabe einer Blüte mit *bhakti*, die, wie in der Untersuchung von Verdiensten (Kap. C 2.2.2) aufgezeigt, aufwendige und kostspielige Rituale oder *upacāras* ersetzen kann, kann aber auch als Ausdruck von Schlichtheit in Verehrungsdingen interpretiert werden. Jederman – und dies schließt Frauen ein – darf *pūjā* durchführen. Blüten und Blätter sind fast jederzeit und überall verfügbar. Die Einfachheit der äußeren Form der Verehrung unter der Bedingung von *bhakti* wird im PuCi u.a. deutlich, wenn es heißt, eine Gottheit sei mit allen Blüten zufrieden, wenn diese nur in Hingabe dargebracht werden.

Den größten Teil des Textes nehmen aber Anweisungen ein, ganz bestimmte Blüten in ganz bestimmten *pūjās* zu verwenden. Blüten, die als einfache Mittel der Verehrung jedem zugänglich sind, werden in textlicher, brahmanisch gelehrter Perspektive Gegenstand ausdifferenzierter Klassifikation. Diese speziellen Regeln wurden in Kapitel C 2 separat nach ihrer Gültigkeit in den drei Arten der Verehrung von Göttern – in *nitya*-, *naimittika*- und *kāmyapūjā*, behandelt. Dabei konnten Unterschiede zwischen den drei Gruppen der Vorschriften aufgezeigt werden. Besonders lassen sich die regelmäßige (*nitya*) Verehrung und diejenige mit einem Begehren (*kāmya*) kontrastieren, wohingegen die fallweise (*naimittika*) Verehrung zur *nityapūjā* tendiert und insgesamt vergleichsweise blass bleibt. Verdienste, die für die *nitya*- und *naimittikapūjā* sehr allgemein formuliert werden, sind in der *pūjā* mit einem Begehren (*kāmya*) erwartungsgemäß viel konkreter. Dagegen wird die innere Einstellung, für die in *nitya*- und *naimittikapūjā* *bhakti* gefordert ist, in dieser Art von *pūjā* kaum thematisiert. Durch die Analyse zeigte sich weiter, dass die physischen und kulturellen Charakteristika der Blüten mit der jeweils zentralen Komponente der Regeln in Beziehung gesetzt werden können. In der *nityapūjā* lassen sich Parallelen zwischen Eigenschaften der Blüten, wie deren Namen, Formen, Standorten oder kulturellen Assoziationen, und denen der Gottheiten feststellen. Der zeitliche Anlass (*nimitta*) ist diejenige Komponente, die für die Verwendung von Blüten in der *naimittikapūjā* von Bedeutung ist. Wie in der *kāmyapūjā* scheinen die jeweils verehrten Gottheiten nur zweitrangig, wenn darüber zu entscheiden ist, welche Blüten zu verwenden sind. Blüten, die für die Verehrung mit einem Begehren (*kāmyapūjā*) vorgeschrieben sind, lassen sich über ihre Charakteristika mit eben diesem Begehren verknüpfen. Die Eigenschaften der Blüten lassen sich so als rituelle Potenzen betrachten, welche die jeweils unterschiedlichen Ausrichtungen der drei Arten von *pūjā* betonen.

Wie lässt sich die Verwendung von Blüten in der *pūjā* verstehen? Handelt es sich um Mittel, die der Kommunikation mit einer Gottheit dienen, wie Tripathi im Titel seiner Monographie zur *pūjā* im Jagannātha-Tempel formuliert? Haben wir es gar mit der indigenen Grammatik einer Blumensprache zu tun, wie man sie im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts im Umgang mit Blumen im Orient erkennen zu können meinte? Wenn ja, was wären die übermittelten Botschaften? Für die *kāmyapūjā* ließe sich dieser Ansatz weiterdenken: Eine Blüte wird zum Träger eines konkreten Begehrens, dessen Erfüllung man als Antwort auf diese Forderung erwartet. Doch was wird in der *nityapūjā* mitgeteilt? Man könnte den Gebrauch spezifischer Blüten als Ausdruck der intimen Kenntnis der Gottheit, der *bhakti* des Verehrers, begreifen. Die Texte selbst sprechen davon, dass sich die Gottheiten an Blüten und anderen Gaben erfreuen, mit diesen oder dem Vereh-

rer zufrieden ist. Für weit zentraler als die Kommunikation halte ich dabei jedoch den Aspekt der rituellen Inszenierung der Präsenz der Gottheit und der Begegnung mit ihr. Duda schreibt:

„We may probably expect that a certain flower offered to a certain deity will be pregnant with one, or even a number of mythological scenes related to the given deity, be it a dhattūra flower offered at a śivaliṅga, evoking the image of Śiva drinking the poison at the samudra manthana, a jasmin garland evoking the image of Kṛṣṇa sporting with the gopis in a fresh grove at full-moon night, or a japāpuṣpa evoking the image of fierce Kālī storming up and down the battle field lolling out her tongue“ (Duda 2006: 296).

Dass Blüten in ihren Eigenschaften die der Gottheiten spiegeln, macht sie einerseits zu besonders passenden und gefälligen Gaben. Durch das materielle Setting einer *pūjā* lässt sich eine spezifische, sinnlich erfassbare rituelle Atmosphäre erzeugen (vgl. A. Zotter in Druck b). Konstruiert man eine Analogie zur Sprache oder genereller zur Kommunikation, verschleiert dies den Aspekt der Multisensualität der Blüten und anderen *upacāras*. Obwohl die Texte sich dazu nicht äußern, ließe sich weiter spekulieren, dass spezifische Blüten und andere Gaben dem Verehrer Hilfe sein könnten, die Gottheit oder einen ihrer Aspekte zu vergegenwärtigen. Auch für die Verwendung von Blüten in der *kāmya-pūjā* ließe sich der Gedanke der materiellen Inszenierung, des „vor Augen führen“, anwenden. Durch die Blüte des *śirīṣa*, die wegen ihrer Zartheit und Zerbrechlichkeit gerühmt wird, erhält dort die begehrte Frau eine durch die Sinne wahrnehmbare Form, durch die Blüte des gefährlichen *nimba* die Vernichtung der Feinde. Blüten könnten als Instrumente betrachtet werden, die eine rituelle Wirklichkeit erschaffen, die wiederum Wirkung zeigt. Viel zentraler als Kommunikation erscheint mir dabei die Kommunion mit der Gottheit. Im Text die Grammatik einer Blumensprache entdecken zu wollen, führte zwar die Tradition westlich exotisierender Begeisterung für die „geheime Sprache der Blumen“ fort,²⁴⁵ trüge jedoch kaum zum Verständnis des PuCi bei.

Neben Unterschieden, die zwischen den Vorschriften für die drei Arten der *pūjā* bestehen, hat meine Untersuchung des PuCi auch diejenigen zwischen den ersten drei Kapiteln und dem vierten behandelt. Dies entspricht der Grenze zwischen exoterischer Ritualtradition, die auf Schriften der Smārtas rekurriert, und der esoterischen der Kaulas. Für die exoterische Tradition ist tendenziell eine Anbindung an die vedische Ritualistik festzustellen. Pflanzen, die zur materiellen Ausstattung von Śrauta-Ritualen gehören, gelten als wichtige *pūjā*-Blüten, obwohl es sich häufig nicht um Blüten im eigentlichen Sinne, sondern um Gräser oder Blätter handelt. Vedische Rituale werden in Vergleichen herangezogen, in denen die Verdienstlichkeit der *pūjā* betont wird. Im vierten Kapitel spielt die Welt der vedischen Rituale dagegen kaum eine Rolle. Pflanzen mit vedischen Wurzeln werden kaum erwähnt oder sogar abgelehnt, Śrauta-Rituale bilden keine Vergleichsmomente. Ein weiterer Punkt, in welchem die Ansichten zu *pūjā*-Blüten aus exoterischer und esoterischer Perspektive auseinanderzugehen scheinen, ist das

245 Zur Erfindung der „Sprache der Blumen“, die man im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts in östlichen Kulturen entdeckt zu haben glaubte, und verschiedenen Facetten ihrer Ausgestaltung s. Goody 1993: 232–53. Wie ein Re-Import westlicher Vorstellungen von Blumensprache nach Indien gestaltet sein kann, zeigt das Bemühen um daserspüren von Blumenbotschaften der in Frankreich aufgewachsenen Mirra Alfassa, die als „The Mother“ in der Tradition Sri Aurobindos bekannt wurde (The Mother 1992; Sri Aurobindo Society 1993).

verbale Gewicht, das auf die Befolgung der Regeln gesetzt wird. Für die Darbringung der falschen Blüten werden im vierten Kapitel des PuCi viel drastischere Konsequenzen angedroht als in den ersten drei Kapiteln. Aussagen, dass fehlende Blütengaben ersetzt und letztendlich durch bloße Hingabe (*bhakti*) substituiert werden können, sind Teil der Smārta-, nicht aber der Kaula-Vorschriften. Obgleich sich also Kaula-Ritual in seiner Materialität von der vedischen Ritualistik abgrenzt, ähnelt es ihr in seiner hyperritualistischen Einstellung (vgl. Sanderson 1988).

Diese innerhalb des PuCi feststellbaren Gegensätze belegen einmal mehr, dass das Phänomen *pūjā* viele Facetten hat. Wie für alle Rituale bestehen auch für die *pūjā* synchron und diachron verschiedene Konzepte (vgl. Colas 2006). Sicher ist besondere Sensibilität für die textlichen Kontexte geboten, aus denen Vorschriften für Ritualmaterial stammen. Umgekehrt sollten aber Schlüsse aus diesen Regeln auf theologische Systeme mit Vorsicht behandelt werden, denn ritualtechnisch orientierte Texte wie der PuCi zielen nicht auf die Etablierung eines theologischen Diskurses.

Die Frage nach dem weiteren Kontext des Regelwerkes des PuCi führte neben Aussagen zu unterschiedlichen *pūjā*-Konzepten und technischen Details vor allem aber zur Feststellung, dass die brahmanische Ästhetik der *pūjā*-Blüten mit anderen sanskritischen Literatur- und Wissenstraditionen verflochten ist. Parallelen konnten nicht nur in anderen rituellen Anwendungen von Blüten wiedergefunden werden, sondern auch in der Mythologie, in literarischen Konventionen von Blüten in der Kunstdichtung, oder Eigenschaften, welche die medizinische Tradition bestimmten Blüten zuschreibt. Auf diese Weise in die gelehrte wie schöngeistige Kultur des indischen Subkontinents eingebettet erscheint ein Text wie der PuCi hauptsächlich als eine intellektuelle Angelegenheit. „Once a flower or a leaf is taken out of its natural habitat, it becomes an object of thought; it becomes a medium of expression“, zitiert Olivelle (2002: 353) einen belgischen Floristen und stellt fest, dass diese Aussage gut zu śāstrischen Kategorisierungen von menschlichen Speisen passt.

Die Bedeutung des PuCi (und seiner Deutung im literarischen Umfeld) für die Ritualpraxis ist dagegen begrenzt. Dort ist sicherlich vielfach von Verhältnissen auszugehen, wie sie Humphrey und Laidlaw (1994: 34f.) bei ihrer Untersuchung der Verwendung von Blüten im jainistischen Kontext beschreiben: Einzelne Verehrer können, selbst wenn sie Vorschriften aus Texten heranziehen, ganz unterschiedliche Deutungen mit der Gabe von Blüten verbinden, die sich sogar widersprechen können, oder aber, können Blüten geben, ohne dies zu deuten. Demgegenüber zielt, wie Pollock (1985) gezeigt hat, śāstrische Darstellung nicht auf die Beschreibung dessen, was in der Welt vor sich geht, sondern gibt wieder, was als Wissen darüber überliefert ist. Der PuCi ist entsprechend ein Katalog dessen, was die Texttradition zur Verwendung von Blüten zu bieten hat. Dieser Katalog ist kein bloßes Sammelsurium von Anweisungen, sondern die Informationen sind von der Hand des Kompilators mit Hinblick auf die Verhältnisse seiner Zeit und seines Ortes sorgsam geordnet und rubriziert. Genauso wie der Kompilator des Sanskrittextes stellt auch der Übersetzer ins Newari keine direkten Bezüge zur Anwendung (*prayoga*) der im Text genannten Regeln her. Die Enzyklopädie der Regeln für *pūjā*-Blüten wird in erster Linie lexikographisch umgesetzt. Dabei sind unterschiedliche Arten der Übersetzung feststellbar, die tendenziell mit dem Bekanntheitsgrad der Pflanzennamen korrelieren (Kap. C 4). Anhand einiger Newariglossen ließ sich zeigen, wie lokal

bedeutsame Ritualflora mit der śāstrischen Tradition verknüpft wird. Dabei nutzte der Übersetzer Interpretationsspielräume, die ihm der Text durch nicht eindeutig definierte oder unverständliche Sanskritnamen von Blüten bot. So konnten lokal bedeutsame Spezies oder Neuankömmlinge in der Blütenkultur eine Legitimation in einem Lehrtext erhalten, der als Śāstra überregionales, autoritatives Wissen darstellt. Der śāstrische Diskurs reicht bis in die Regionalsprachen. Die Übertragung des PuCi steht der Ritualpraxis zwar näher als der Grundtext, ist aber eben nur ein weiteres Glied in der Kette, die normativen Text und konkrete Ritualaufführung miteinander verbindet.

Wie in Kapitel C 3 angesprochen, ist der PuCi nicht frei von Widersprüchen. Neben gegensätzlichen Ansichten zur Verwendung von Blüten, die der Verfasser durch Kommentare vermittelt, bleiben andere unvermittelt. Neben Regeln, die durch Parallelen in anderen Bereichen der Sanskritkultur erklärt werden können, stehen solche, die sich einer Deutung entziehen. Wichtige Vertreter der *pūjā*-Blüten verstoßen gegen einige der grundsätzlichen Anforderungen. Die Vermutung liegt nahe, dass gerade diese allgemeinen Regeln der Bemühung brahmanischer Autoren zuzuschreiben sind, heterogene Traditionen im Lichte brahmanischer Reinheitsvorstellungen zu systematisieren. Allerdings steht ein Text wie der PuCi am Ende einer langen Kette gelehrter Formulierungen zum Thema, die man bis an ihren Anfang zurückverfolgen müsste, um diesen Punkt weiter zu erhellen. Dabei wäre zu ermitteln, ab wann und in Texten welcher Region bestimmte *pūjā*-Blüten in welchen Zuordnungen erwähnt werden und ab wann Regeln zum Umgang mit *pūjā*-Blüten allgemein auftauchen.

Der PuCi insgesamt ist als ein erfolgreicher Versuch zu bewerten, die panindische Gelehrtentradition auf nepalische Verhältnisse zu beziehen. Der Gegenstand des Textes, die Verehrung mit Blüten, kann mit Goody (1993) als Aspekt einer Blütenkultur aufgefasst werden, die einen gesellschaftlichen Luxus darstellt. Ist der Gegenstand des Textes Teil einer Luxuskultur, gilt das für den Text als Gegenstand, der seine Heimat im royalen städtischen Milieu hat, in besonderem Maße. Wie sein Thema ist auch der Text Dekor und Zierde, ein nicht ausschließlich unter dem Aspekt der Nützlichkeit verfasster Schmuckstein, der Anstoß zum Nachdenken gibt. Das Nachdenken über den PuCi kann sich auf verschiedene Weise äußern: wie in der Übertragung ins Newari, die ein Lexikon newarischer Blütennamen darstellt, wie für einen heutigen Newar, der den Text als Zeugnis seiner eigenen Ritualtradition betrachten kann, oder wie in dieser Arbeit, die versucht, ihn als Ausdruck eines spezifischen literarischen, historischen und religiösen Kontextes zu erfassen.

Anhang A: Zur Textausgabe

1 Sonderapparate zu den Textzeugen ABEI

Fehlende *avagraha*

1.11d so pi st. so 'pi ABEI; 1.31c pṛṣṭo haṃ st. pṛṣṭo 'haṃ ABEI; 1.35b yo rcayet st. yo 'rcayet ABEI; 1.36b yo rcayet st. yo 'rcayet E; 1.39b yo rcayet st. yo 'rcayet ABI; 1.42c yo rcayed st. yo 'rcayed ABEI; 1.44d so pi st. so 'pi ABEI; 1.92b, 93b yo rcayed st. yo 'rcayed ABEI; 1.94b yo rcayet st. yo 'rcayet EI; 1.99b yo rcayed st. yo 'rcayed ABEI; 1.104b yo rcayed st. yo 'rcayed EI; 1.110d yo rcayet st. yo 'rcayet ABI; 1.127b bhaktiyogo tra st. bhaktiyogo 'tra ABEI; 2.26b tato pi st. tato 'pi ABEI; 2.37a ye rccayanti st. ye 'rccayanti DI; 2.43a yo rcayet st. yo 'rcayet DI; 2.46a devendro pi st. devendro 'pi ABEI; 2.48c, 50a, 53a ye rccayanti st. ye 'rccayanti DI; 2.68a so rka° st. so 'rka° ABEI; 2.80c pratiṣedho sti st. pratiṣedho 'sti ABEI; 3.17b so śvamedha° (sā śvamedha° I) st. so 'śvamedha° ABI; 3.20d pūrvato dhikā st. pūrvato 'dhikā A₁BI; 3.38b iṣe bhyudaya° st. iṣe 'bhyudaya° ABEI; +3.43 prakaraṇe pi st. prakaraṇe 'pi ABEI; 3.47b °yogo tra st. °yogo 'tra ABEI; 3.48b °yogo tra st. °yogo 'tra ABI; 4.9d °kundo ghanāśanaḥ st. °kundo 'ghanāśanaḥ ABEI; 4.13b yo bhyarccayet st. yo 'bhyarccayet AB; 4.28b sandoho tiphala° AI st. sandoho 'tiphala°; 4.29c caitre śokasya st. caitre 'śokasya EI; 4.41b go jāvikāraḥ st. go 'jāvikāraḥ ABEI; 4.62a yo rcayet st. yo 'rcayet AEI; +4.95 svaraso py st. svaraso 'py E; 4.96b rājye tisaukhyāspade st. rājye 'tisaukhyāspade ABI.

Nichtbeachtung der Gesetze für die Substitution von Retroflexen

1.3b puṣpenaiva st. puṣpenaiva ABE (puṣperamaiva I); 1.11a puṣpāni st. puṣpāni AB; 11b patrāni st. patrāni AB; 1.12a puṣpāni st. puṣpāni ABEI; 1.12c °grhnāti st. °grhṇāti ABEI; +1.14b °puṣpānām st. °puṣpānām E; +1.16 puṣpānīti st. puṣpānīti ABEI; 1.25a, 28a, 28c puṣpāni st. puṣpāni E; 1.25c puṣpāni st. puṣpāni ABE; 1.29c surabhīni st. surabhīni ABEI; 1.30a grhnāmi st. grhṇāmi ABEI; 1.41c puṣpena st. puṣpeṇa E; 1.55a śeṣānām st. śeṣānām E; 1.75c pakṣena st. pakṣeṇa E; 1.89d dhustūrakena (dhū° E) st. dhustūrakeṇa ABE; 1.129b akarmakāni st. akarmakāni ABE; 1.130a grhnanti st. grhṇanti ABEI; 2.24a patrāny st. patrāny B; 2.24b °karāni st. °karāni B; 2.32a surabhīni st. surabhīni ABI^{ac}; 2.32a sarvvāni st. sarvvāni E; 2.39b prīnāti st. prīṇāti ABI^{ac}; 2.44c °patrenai° (°patranai° AB) st. °patreṇai° ABE; 2.49a caturyugāni st. caturyugāni ABEI; 2.53b samsāreṇa st. samsāreṇa E; 2.63a surabhīni st. surabhīni AB; -2.88c grahānām st. grahāṇām ABE; 3.10a surabhīni st. surabhīni AB; 3.10c grhnāmi st. grhṇāmi ABEI; 3.12b puṣpāny st. puṣpāny ABE; 3.39d maruvakena st. maruvakeṇa ABEI; 3.41c śeṣāni st. śeṣāni AB; 3.41c puṣpāni st. puṣpāni AB; 3.46c °puṣpāni st. °puṣpāni A; 4.1b dravyānām st. dravyāṇām AB; 4.35c °puṣpena st. °puṣpeṇa AB; 4.35c °puṣpenā° st. °puṣpeṇā° ABE; 4.55a puṣpāny st. puṣpāny AE; 4.60a dhustūreṇaiva st. (dhūstu° E) st. dhustūreṇaiva AE; 4.66b karavīrāni st. karavīrāni AB.

Verwechslung von *ra-* und *la-*

1.16a śāṃkalam st. śāṃkaram B; 1.52d pravalam st. pravaram ABI; 1.137d turasī° st. tulasī° B; +1.141 mālākāla° st. mālākāra° AB; 2.29b °kahlālam st. °kahlāram AE; 2.35a pālibhadram st. pāribhadram AB; 2.54a °pala° st. °para° EI; 2.57a, 58b, 58c, 59c turasī° st. tulasī° E; +2.62 gopāra° st. gopāla° A; 2.70d utparam st. utpalam A; 2.77a rodhras st. lodhras E; 2.79c turasī kālaturasī st. tulasī kālaturasī E; 2.80c rodhras st. lodhras E; 2.91a turasī st. tulasī E; 3.4a vakuraiś st. vakulaiś B; -3.17c mahākāra° st. mahākāla° A; 3.42a turasī st. tulasī E; 4.18b °āṃkulair st. °āṅkurair AB; 4.40a °rābhaś st. °lābhaś E; 4.40d tagalaiḥ st. tagaraiḥ AB; 4.48a raghum st. laghum ABEI; 4.51a turasī° st. tulasī° E; 4.51b °vālakaiḥ st. °vārakaiḥ AE; 4.54b turasī° st. tulasī° E; 67a kulavakam st. kuravakam AB; 4.69a turasī° st. tulasī° E; 4.70a pālijātam st. pārijātam B; 4.92c parāśa° st. palāśa° AB; 94c, 95c, +4.95 turasī° st. tulasī° E.

Verwechslung von *śa-* und *sa-*

1.8c śatasāhasrikā° st. śatasāhasrikā° A; 1.54b °satāni st. °śatāni A; 1.56b kuśumam st. kusumam E; 1.57a sveta° st. śveta° A; 1.84a raśāla° st. rasāla° BI; 84c sādvalaiś st. śādvalaiś ABI; 1.92d śitā° st. sitā° I; 1.115c saṇa° st. śaṇa° ABI; 1.117d nāśau st. nāsau A; 2.30b kesaram st. keśaram I; 2.82a vāsantī st. vāsantī ABEI; 2.82b śitāmlā° st. sitāmlā° ABEI; 4.2b sveta st. śveta A; 4.5a kāsa° st. kāsā° E; 4.15b śarvvarī st. sarvvarī E; 4.42d śita° st. sita° ABI; 4.42d praśāsyaṭe st. praśasyate AB; 4.51c vvāśakaiś st. vvāsakaiś AI; +4.51 aśitety st. asitety AI; 4.53c, 55c sveta° st. śveta° A; 4.63d sveta° st. śvetā AE; 4.68c °sveta° st. °śveta° A.

Verwechslung von *kha-* und *ṣa-*

1.78b °śeṣaraḥ st. °śekharaḥ AB; 3.35c vaiśāṣe st. vaiśākhe B.

Behandlung der Vorsilbe *ni-*

1.20d niḥphalam st. niṣphalam ABEI; 1.130d nisphalam ABI bzw. niḥphalam E st. niṣphalam; 4.73c nisphalam st. niṣphalam ABEI.

2 Abweichungen gegen die *editio princeps* (PuCi 1966)

In der folgenden Tabelle sind alle Unterschiede erfasst, die sich zwischen dem Text der von Jayamanta Miśra auf der Grundlage der Textzeugen A₃EF₁ edierten Erstaussgabe von 1966 und der Neuedition ergeben. Davon ausgenommen sind solche Schreibungen, die in den textkritisch relevanten Textzeugen durchgängig in alternativer Orthographie, in Miśras Edition dagegen in gängiger Wörterbuchorthographie erscheinen.¹ In Klammern werden die in der früheren Textausgabe verzeichneten Varianten angegeben. Als wichtigste Verbesserungen des Textes, die sich durch die Neuausgabe ergeben, sind die Verse 2.8c–9b und 4.96–97 zu nennen, die bei Miśra fehlten. Darüberhinaus konnten einige sinnlose Lesungen bereinigt werden.

¹ Miśra schreibt *kurunṭa°*, *jhiṅṭi°*, *dūrvā* und *śephālī°*. Ich folge mit *kurunṭha°*, *jhiṅṭhi°*, *durvā* und *sephālī°* den Handschriften. Außerdem schreibt Miśra durchgängig *japā*, wo die Mss. *javā* führen. Beides sind bekannte Namen des Roseneibisch.

	PuCi 1966	PuCi 2012
-1.1	om namah śrīganeśāya namah	om śrī ganeśāya namah
1.7ab	°gunopeta°	°gunopete
1.8d	°pūjane (var. °purāne)	°pūrane
-1.12	om.	śivadharṃe
1.13a	praytekam ukta°	praytekam mukta°
1.13c	sanni° (var. agri°)	sragṇi°
1.14b	teṣu	te tu
+1.16	vīśeṣah	śeṣah
+1.18b	°vivecana°	°vivecanā°
+1.19b	evārāmo°	evātmārāmo°
1.19d	abravīt	abravīd
1.32d	°caturdaśi	°caturdaśim
1.33a	guggulaṃ	gugguḷuṃ
1.34b	janah	narah
1.37d	paśyan	paśyen <i>corr.</i>
1.49a	°sahasrebhya	°sahasrebhyah
1.49b, c	dhuttūra°	dhustūra°
1.52b	param	varam
1.52d	prabalam	pravaram
1.56a	°puṣpam brhatyāś	°puṣpabrhatyoś
1.58c	parā devā	paro devo
1.59c	savedikā°	savedikaṃ
1.64c	°kumudaṃ	°kumuda°
1.66b	sarvakāmadaiḥ	sārvakāmikaiḥ <i>corr.</i>
1.66d	°nisvanaiḥ	°niḥsvanaiḥ
1.81d	hemarūpakam	hy atra marūbakam
1.82b	gandhāram	gandhālam
1.82d	°śikhyāś	°śiṣyāś
1.84b	purālakaiḥ (?) [sic]	purānakaiḥ
1.86c	kanakādi (var. kanakāni)	kanakāni
1.87b	°rātre <i>corr.</i>	°rātrau
1.88c	°arcyamānas	°arcyamānam
1.94d	ṣaṃsāsena	ṣaṃmāsena
1.95a	°karmārtham	°kāmārtham
1.95c	labhate	labhante <i>corr.</i>
1.97d	°puṣpakam	°puṣpikām
1.100a	ankaṭāsitaṣṭaparnāni	ankotāsitaṣṭavarnāni
1.103b	dāridryasya <i>em.</i>	dāridrasya
1.105b	jambūṭah	jambūṭah
1.106b	kiṅkirātaś	kiṅkirātaś
1.108a	°damakam	°damanam
1.111a	hrdyā <i>em.</i> ; hrṣyā <i>var.</i>	hrṣyā

	PuCi 1966	PuCi 2012
1.114d	jayā	jayo
1.117c	dadyān	dadyāt
1.118b	kundam	kunda°
+1.120	māgha°	māghe
1.121b	kendrāyūthi°	kendro yūthi
1.122a	raktaśvetā	raktā śvetā
1.123c	pāpam	pāpah
1.129c	ye kecit	yat kiñcit <i>corr.</i>
1.132a	<i>om.</i>	ca
1.133b	patitam	patitair <i>corr.</i>
1.135a	tyajyā	tyājyaṃ <i>corr.</i>
+1.138b	°dinānantaram	°dinānantara°
+1.139b	°puṣpe	°puṣpaṃ
1.141d	tapodhane	tapodhana
+1.141	°grha°	°grhe
+1.141	doṣah iti śivāgamah	doṣa iti śaivāgamah
2.2b	kusumadā narah	kusumadānataḥ
-2.8c	<i>om.</i>	tathā
2.8c-9b	<i>om.</i>	
2.25d	śamī°	śamī°
2.27a	hares	hareḥ
2.30c	karañjā°	kurandā°
2.32c	puṣpāni	puṣpa°
2.33c	tāni	yāni
2.34ab	°śatād vā sumanaḥ kundam	°śatāhvā sumanā kunda°
2.40b	lakṣmī	lakṣmīr
2.43d	saṃprāpya madhumādhavam	saṃprāpte madhumādhave
2.50a	mahābhāgā	mahābhāgāḥ
2.50c	durvāñkuram <i>em.</i>	durvāñkurair
2.52b	nistīrnam	nistīrṇas
2.53b	samsāre na	samsāreṇa
2.54ab	°paramānasya labhate	°paramātrasya labhante
2.60c	kulyā°	kalpā°
+2.62	viśeṣana°	viśeṣa°
+2.63b	iti ketekīṇiṣedhāt	ketakīṇiṣedho
2.65a	°giriḥ	°giriḥ
2.65d	tathākṛtaiḥ	tathākṛtaiḥ
2.68a	°sañkāso	°sañkāśo
2.79b	tapanapriyah	tapanapriyaṃ <i>corr.</i>
2.80b	tuti°	tusti°
2.80c	na ca niṣedho	na pratiṣedho
2.81c	bukam	vakam

	PuCi 1966	PuCi 2012
2.82a	mandāram	mamlānam
2.82b	pītāmlātaka° <i>em.</i> (Verweis auf PuMāl)	śītāmlātaka°
2.82c	kairavam	kaivaram
2.83b	°āciṣah	°ārciṣah
2.85b	tathānyam	tathānyad
2.85c	cāmlātaka°	cāmlātaka°
+2.87	°viṣaye	°viṣayam
2.89a	jaṇāpuṣpaiś	jaṇāpuṣpaiḥ
2.89d; 3.23c	jāti°	jāti°
2.91d	°dāyakam	°dāyakāḥ
2.92d	tulasy ati	tulasy api
3.9b	°gulmauśadhair	°gulmauśadhir
3.9c	ośadhinām	auśadhinām
3.10b	°jāni ca	°jāny api
3.12d	anyāni	etāni
3.16a	marupatram	marupatraś
3.17c	puṣpair	puṣpaiḥ
+3.28	<i>om.</i> (in Fn: āryām – durgām)	āryā durgā tathā
3.37a	vana°	nava°
-3.41	kālāḥ	kālāḥ
+3.43	mandārārkau iti niṣedho	mandārārkau niṣedhau
+3.43	°devyah	°devyas
+3.43	śvetāparājītā iti	śvetāparājiteti
3.47d	jalajaiḥ stha°	jalajai stha°
+3.48b	ṛṭiyah	ṛṭiya°
4.2c	hemajāli	hemajāti
4.3a, 7b	bāni° (<i>var.</i> bālī°)	bālī°
4.5cd	°puṣpais tathānyaiś cārugandhibhiḥ <i>em.</i>	°puṣpair ye cānye cārugandhavān
4.7d	dadāti	dadanti
4.10a	vaśyatā°	vaśyamā°
4.10cd	°prade puṣpe °kesare <i>corr.</i>	°pradau puṣpau °keśarau
4.11b	nīla°	nīlam
4.15a	kulotpādam	kulotpātam
-4.17	<i>om.</i>	tathā ca
4.19c	śatapatrair	śatavargair
4.26c	bhūyiṣṭhadhā	bhūyiṣṭhatā <i>corr.</i>
4.30c	kuvarakam	kurabakam
4.33a	mahipālā	mahipālāḥ
4.34c	atimukter	atimuktair
4.35b	bāndhavam priye	bāndhavapriyah
4.40c	dirghāyustvam	dirghāyustvam
4.41b	°kārakam (<i>corr.</i> : °kārakāḥ Mss.)	°kārakāḥ

	PuCi 1966	PuCi 2012
4.41d	jayantyā	jayantyāś
4.43c	°puṣpa°	°puṣpam corr.
4.44b	evābhayam	evābhaye corr.
4.44c	kṛtvā°	kṛtyā° corr.
4.47c	devi	deva
4.48a	ādāya	ādhāya corr.
4.49d	sañcintyā	sañcintya
4.50a	yajeta deva°	japtvā tad eva
4.51b	dhūstūraiḥ	dhustūraiḥ
4.53b	śīghra°	śīghraṃ
4.56c	°bakulam	°bakula°
4.64c	arghyam	argham
4.65c	varvvara°	barbarā°
4.68b	yūthī	yūthī°
4.68b	°phālikā	°phālikās
4.68c	lauhityaiḥ	lohityaiḥ
4.70d	viśeṣe	viśeṣa°
4.76a	kurunṭa°	kuruntham
4.78c	ādhi° var. ati°	jhadi
4.79a	kṛmiyukta°	krimiyuktam
4.80d	°janmakam	°janmajam
4.84b	satyaiś ca	sahaiva corr.
4.85a	samṛddhimān	samṛddhivān
4.90a	vamkulaiḥ	bakulaiḥ
4.91b	janmasahasrakam	janmasahasrajam corr.
4.92d	arcanaṃ var. nārcayed	nārcayed
4.93c	pātakīva	pātakī ca
-4.95	kolālavīye	kaulāvalīye corr.
+4.95	°viṣṇuvivasvadādīpūjane	°viṣṇvādīpūjane
4.96–97	om.	

Anhang B: Quellentexte

1 Historische Dokumente

1.1 NGMPP DNA 21/18

Palmblattdokument (*tamsuka tāḍapatra, krayapatra*), verfilmt am 27.11.2000 (NAK Ms. Nr. 845, laufende Nr. 1938).

Inhalt (laut Karte): Mayāsiṃha Bhāro buys two rovas of land in Nhapotapābu from Śujarāma Bhāro

1 Blatt; 86,5 x 3,8 cm; Palmbblatt; Datum: N.S. 774 Caitra śuklapakṣa 3

Umschrift:²

- 1 [siddham] śreīyo³ 'stu || samvata 774 caitra śukla titiyāyāṃ⁴ tithau⁵ | śrīmadhyapulisthāne | capālacotolakādhivāsina | grāhāka | mayāsiṃha bhārokasya nāmnā sakāsāṃta | nakatola | kai vāstavyaṃ | dhārṇaka | śujarāma bhārokasya nāmnā śukiyam | śubhujyemānikam | sthānasya dakṣinadisapradesya | dhalamasimvolajākasya kṣetreṇa paścimataḥ śrīśrīrāja-kulakasya kṣetrerṇa urttalataḥ⁶ śukhulakasya kṣetreṇa purvvataḥ kuśumasimhakasya kṣetreṇa dakhinataś ca |
- 2 eta madhya | hnapotapābukṣetranāma samjñakam | tasya kṣetrāṅka duya ropanika rovanasya 2 tata kṣeta jathā⁷ desakālapravatamānas tathā | samcātrāgherṇa śuvarṇa purem⁸ ādāya | kralayavikryasvādhinena | kralayana kṛyataṃ bhavati | yady asyāṃ devika rājika | vyāghātāparena tadā dhārṇakena svayaṃ palisvadhaniyam atra patrārthe dṛṣṭasākṣi | endrasimha duvāla | mānasimha duvāla | śrī vajrācājye | lavi⁹ devavaṃde | khapo | pāmarāchatō-
- 3 tola¹⁰ | daivajña | viśva bhāro | yināyarāchatola | gomirāja dānāeka¹¹ | jayakṛṣṇa bubhamndri¹² | kiṣṇasiṃha¹³ hodā bhāro | likhita | kāyastha | lartnamuni¹⁴ || śubha ||

2 Die Zahlen am linken Seitenrand markieren die Zeilenanfänge.

3 śreīo – lies śreyo. Der Schreiber benutzt zwei Vokalzeichen, *e-kāra* vor dem *aḥsara* und *i-kāra* danach.

4 titiyāyāṃ – lies tṛtiyāyāṃ. Klassennasal und *anusvāra* zu benutzen, um eine Nasalierung anzuzeigen, ist unter Newari-Schreibern üblich.

5 tithau – der Schreiber benutzt ein Zeichen über der Kopflinie, das *repha* ähnelt, um den gewiss intendierten Vokal *-au* zu markieren.

6 kṣetrerṇa urttalataḥ – lies kṣetreṇa uttarataḥ.

7 kṣeta jathā – lies kṣetra yathā.

8 śuvarṇa purem – lies *suvarṇa mūlyam*, die Lesung entstand unter dem Eindruck des Newari-Verbs *pule* „to pay back, to repay“ (Sresthacharya 1981: 113; No. 365a).

9 lavi – lies ravi.

10 pāmarāchatōla – lies *pāmarāchatola*, Dopplung eines *aḥsaras* wegen Zeilenwechsel.

11 dānāeka – lies *hodānāyaka*.

12 jayakṛṣṇa bubhamndri – lies *jayakṛṣṇa bubandi*, die *aḥsaras kṛṣṇa* sind unklar geschrieben. Der Strich, der *-ṣa* von *-pa* unterscheidet, fehlt.

13 kiṣṇasiṃha – lies *kṛṣṇasiṃha*; der *aḥsara -ṣṣni-* ist unklar geschrieben. Der Strich, der *-ṣa* von *-pa* unterscheidet, fehlt.

14 lartnamuni – lies *ratnamuni*.

1.2 NGMPP DNA 21/51¹⁵

Palmblattdokument (*taṃsuka tāḍapatra, krayapatra*), verfilmt am 12.05.2000 (NAK Ms. Nr. 878, laufende Nr. 1971)

Inhalt (laut Karte): King Nṛpendra Malla sells three culas of land to Mayāsiṃha.

1 Blatt; 61,8 x 4,8 cm; Palmbblatt; Datum: N.S. 797 Kārttika śuklapakṣa 1

Umschrift:¹⁶

- 1 [siddham] svasti || śrīmatpaśūpaticaraṇakamaladhūlidhusalita, śiroruha, śrīmanmāneśva-riṣṭadevatābalarabdhaprasāda, dedīpyamānamānonnata, ravikulatilaka, hanūmadhvaja, nepāleśvaramahārājādhirāja, rājarājendra, sakalacakrādhiśvaraśrīśrījayanṛpendramalla, paramabhaṭṭālakadevānā, sadā samaravijayinā, pra[bhu]ṭākulasana śrīmatkāntipulamahā-naga(rasa coṇa)¹⁷
- 2 mayāsiṃha nāmna prasādikṛtaṃ, sthānasya, isāna dīśa pradeśe, khaśicāhā{...}la vātikā nāma saṃjñakyaṃ, hākuhvarakasya vātikāyāṃ, paścimata, prapāta simāyāṃ, uttarata, satevāvatakasya vātikāyāṃ, purvvata, jakasihakasya vātikāyāṃ dakṣinata, ete khā madhya, thvate cātrāghātana du, dvaya cūlaṃ 2 tat vātikāyāṃ, jathā [de]śakāla pravarttamāna, saṃ-cārāghyaina suvar[ṇa] ...
- 3 na vikrīyataṃ bhavati, atra patrārthe, dṛṣṭasākṣi, || śrī śrī pārvthivendramalladeva || śrī śrī mahīpatendramalla devasa || samvat 797 kāttika śudi 1 śubhaḥ ||¹⁸

1.3 Inschrift in Patan, Mūlcok¹⁹

Kupferplatte (*tāmrapatra*); Standort: Patan, Mūlcok, Nordseite, dokumentiert am 04.02.2007; Größe: 41,5 x 20,5 cm; Abb. Anhang 1.

Umschrift:²⁰

- 1 [siddham] svasti || śrīśrījayayoganarendramalladeva,, śrīśrījayabhūpālendramalladeva śrī-śrībhūpatīndramalladeva, svahma rājāna nepālasa anīti juo soyāo, rājārājāyā jīva uparasa sañāo
- 2 uliyā nisittina,, śrī 3 talejumājuske,, sijalapati tāsyāṃ tayā bhākhā, kaṃtuyā babu mahādeva ujhāna, aneka kataka viśadāna biyāo phutaku; vinā aparādhasa, ela choñāo kunakāo
- 3 phutaku bhīmamallayā khaṃ, mayāsiṃha kañāo,, śrībhīmamalla phutaku aneka rājā rājā phāo, aneka seṣṭa phutaku, aneka devatāyā mantra senaku, bālastrī maithuna yāñāo syāka, thathiṃna mahādeva u-

15 Publiziert: Rājavaṃśī 1984; Śākyabhikṣu 2006.

16 Kommas stehen für ähnlich aussehende Zeichen im Dokument, durch welche Wörter getrennt werden. Diese Trennungen, die nicht den Regeln des Sanskrit entsprechen, werden hier übernommen. Die Zahlen am linken Rand der Umschrift markieren Zeilenanfänge.

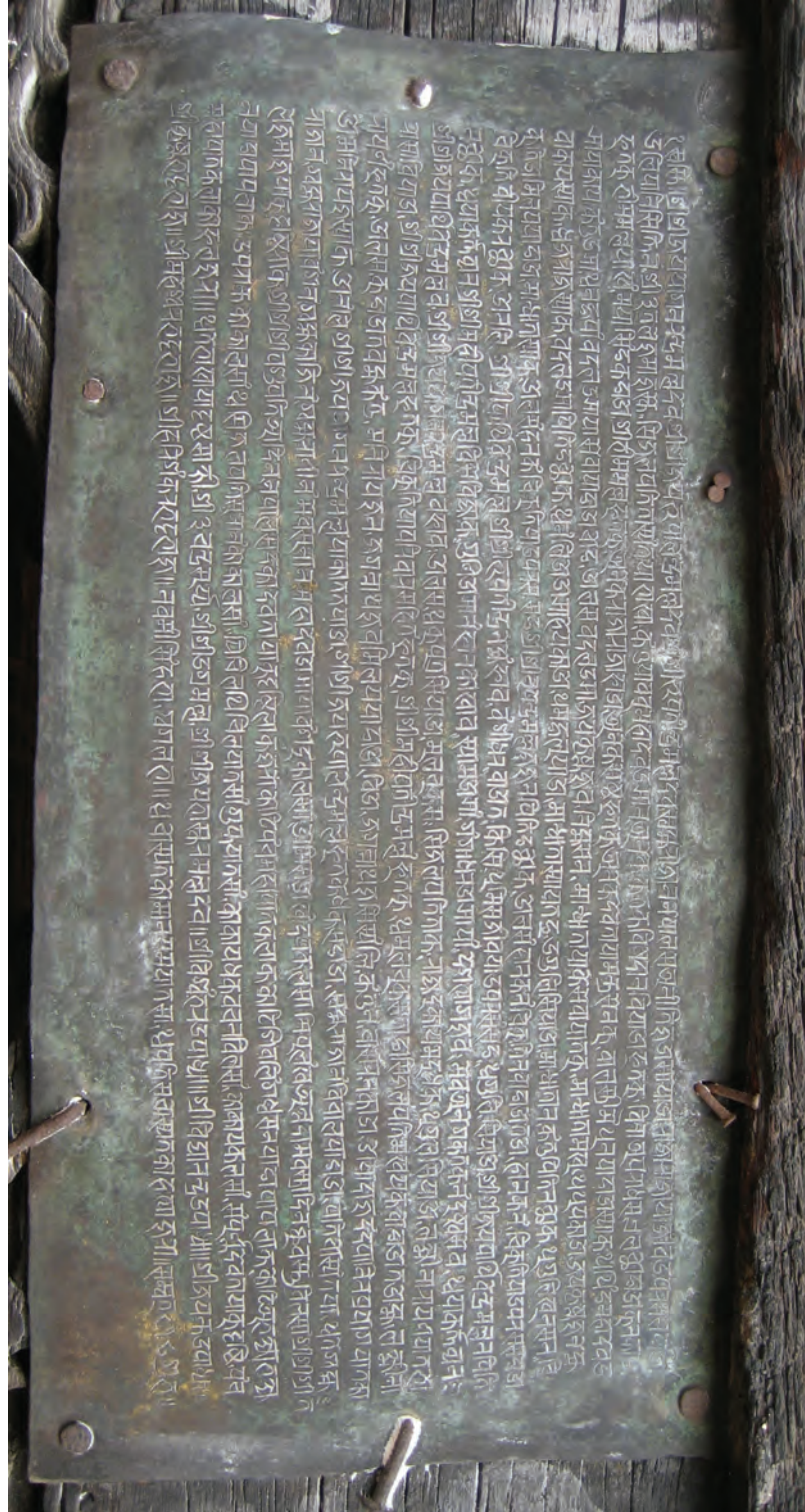
17 Ergänzte Lesung.

18 Dreiteiliges Blütenmotiv.

19 Der Text der Inschrift wurde abgedruckt in Sanskrit oder Nepali übersetzt und kommentiert in Vajrācārya & Nepāla 1953; Vajrācārya et al. 1962: 242-245; Tevārī et al. 1964: 22-40; Vajracarya 1999: 303-310. Der letztgenannte Artikel ist ein Neuabdruck des in Tevārī et al. 1964 Veröffentlichten ohne Fußnoten und mit vielen Tippfehlern. Bei Regmi (2007: 321-326) findet sich eine ausführliche Nacherzählung des Inhalts der Inschrift.

20 Die akṣaras für va und ba sowie u und ū sind im Dokument nicht unterscheidbar. Die Unterscheidung wird in der Transkription vorgenommen. Kommas und doppelte Kommas stehen für ähnlich aussehende Markierungen im Dokument. Die Zahlen am linken Rand markieren Zeilenanfänge.

Abb. Anhang 1:
Inscription in
Patan, Mulcok:
Kupferplatte
(tāmrapatra);
dokumentiert
am 04.02.2007;
Größe: 41,5 x
20,5 cm.



- 4 *jhāyā kāya, kaṃtu ujhā, thvana hñapāṃ badala ujhāyā sevā yānāo coṇa, olasa badala ujhā, jayakṛṣṇa juva, nihmasena, māndhātāyāke sevā yātaku, māndhātā makhuthe thuyakāo, jayakṛṣṇaju nehma*
- 5 *bā kāya syāka, dhvajarāja syāka, badala ujhā pitina choka, thvanaṃlio ojhā heyakāo, thama hñaluyāo, māndhātā syāya taṇa, uguli siyāo, māndhātāna, kaṃtu pitina choka, thuguli khunasana,, ci-*
- 6 *kutio milaya yānāo, māndhātā syāka, olasaṃ hanakaṃ cikutyā uparasa, saṇa śrīśrīṇṇ- pendramalla jujuna pitina choka, olasaṃ hānakanam cikutina boṇāo tao, hānakanam, cikutyā uparasa saṇāo*
- 7 *cikuti bīya karachoka, onali, śrīśrīpārthivendramalla śrīśrībhūpatīndra nehamaṃ phāva, vaṃśīdhara,, vāota, kisi, thumisa jīvayā uparasaṃ saṇa,, thvaguli, siyāo, śrīśrījayapārthivendramallana piti-*
- 8 *nachoka, thvayā karttavyana, śrīśrīmahīpatīndramalla bise bijyāka,, guṇi ojhānaṃ phāna kokhāva,, syāma ojhāṃ, gaṃgādhara ojhāyāṃ,, deśatyāga juva,, meva anega katakanaṃ duṣkha seva, thvayā karttavyana*
- 9 *śrīśrījayapārthivendramallava; śrīśrījayayoganarendramallava phāva; olasa, thva kuputra siyāo, mulacukasa,, sijalapati tāka; rājya dukāya madu dhaka, thugula siyāo, lakṣmīnārāyaṇayāta bho-*
- 10 *rosā biyāo, śrīśrījayapārthivendramalla phutaku, cikutyā parivāra sahitaṃ phutaku, śrīśrīmahīpatīndramallaṃ phutaku, thva mulacukasa tānā sijalapati makhayaka boṇāo taohma, lakṣmīnā-*
- 11 *rāyanaṃ phutaku, olasa, kuṇāo tavahma kaṃtu, manirāyajuna, jagannāthajuva milaya yānāo, bio, jagannāthaju sisyāṃli, kaṃtuna, vāsara, nakāo, oyādāju daṃdapānina prayoga yātakā-*
- 12 *o, manirāyaju syāka, onaṃli śrīśrījayayoganarendramalla yākāta tayāo, śrīśrījayabhūpālendramalla phutake dhaka saṇāo, svahma rājānaṃ vicāla yānāo, pati cosyam tayā, thvate gvahma*
- 13 *rājānaṃ, gvahma rājāyā vaṃśanaṃ, gvahma kājīnaṃ, gvahma rāṇīnaṃ meva sunānaṃ mahādeva ojhāyā vaṃśa duṃkālāsā, omisao khaṃ dayakalāsā mipu laṃkha anna dāma vastrādina chu vastuṃ bilasāṃ śrīśrīśrīta-*
- 14 *lejumājuyā kudṛṣṭi rāka śrīśrīśrīpāsupati ādina, nepālasa dako devatāyā kudṛṣṭi lāka juro koṭi paṃcamahāpātaka lāka koṭi śivaliṃga dhvasana yānā pāpa lāka, koṭi abhakṣyā bhakṣya-*
- 15 *na yānā pāpa lāka,, uparānta kokālasāṃ thva sijalapati sunānaṃ kokālasāṃ,, yicila thicila yātasāṃ gupta yātasāṃ, kokāya dhaka vacana bilasāṃ, kokāyakalāsāṃ, saṃpurṇṇa devatāyā kudṛṣṭi, paṃca-*
- 16 *mahāpātaka lāko phala juro || thvate bhākhāyā dṛṣṭasākṣi, śrī 3 candra suryya, śrīśrīugramalla, śrīśrījayabhāskaramalladeva || śrīśrīsvaṃbhara upādhyā || śrīvidyānandra upādhyā || śrījayanta upādhyā ||*
- 17 *śrīkṛṣṇa bhāṭṭabhāju || śrīmaheśvara bhāṭṭabhāju || śrīhariśaṃkara bhāṭṭabhāju || navamīsimha bhā, gvaḡala bhā || thva cosyatako mānayamayātasā, thva patisa cosyatako hatyā juro || samvat 818 śubha ||*

2 Nicht publizierte Quellentexte

Die folgenden Umschriften der Quellentexte sind ohne die üblichen editorischen Eingriffe belassen. Die Parallelen sind durch Fettdruck hervorgehoben. Die jeweiligen Versnummern des PuCi sind am Ende hinzugefügt.

2.1 Durgābhaktitarāṅginī (DBhT)

NGMPP A 944/4 (Fol. 7a₈–8a₉); datiert N.S. 794 Pauṣa kṛṣṇapakṣa 7, Sonntag

atha puṣpāṇi || devīpurāṇe ||

puṣpair aranyasaṃbhūtaiḥ patirair vā girisambhavaiḥ |
aparyuṣitāniśchidraiḥ prokṣitair jantuvarjitaḥ |
ānmarāmodbhavair vṛvāpi puṣpaiḥ sampūjayec chivām |
satukālodbhavaiḥ puṣpai mallikājātikuvjakaiḥ |
sitaraktais tathā padmair nnilapadmaḥ ca paṇḍaraiḥ |
kiṃśukais tagaraiś caiva kiṃkirātaiḥ sacampakaiḥ |

kiṃkirāto vāṇaḥ ||

bakulais caiva mandāraiḥ kundapuspais tirīṭakaiḥ |

tirīṭako lodhraḥ ||

karavirārkkapuspais ca śāṃśipais cāparājitaḥ |
sitaraktais tathā pītaiḥ kṛṣṇaiś caiva caturvidhaiḥ |
dhustūrakātīmuktaiś ca bandhūkāgastisaṃbhavaiḥ |
madanaiḥ sindhuvāraiś ca surabhīmarukais tathā ||

surabhī śallakī ||

latābhi brahmavṛkṣasya dūrvāṃkuraiś ca komalaiḥ ||

brahmavṛkṣaḥ palāśaḥ ||

mañjarībhīḥ kuśānāñ ca bilvapatraiḥ śuśobhanaiḥ | [≈ PuCi 3.1–7b]
uktānuktais tathā sarvvair jjalajai sthalasambhavaiḥ ||

anuktair aniṣiddhaiḥ |

patraiḥ puṣpair yathā lābhaṃ sarvvośadhamayaiḥ śubhaiḥ ||

dhānyānāṃ sarvvapatraiś ca puṣpaiś caiva prapūjayet ||

bhaviṣyapurāṇe ||

alābhe puṣpajātīnāṃ patrāṇy api nivedayet | [≈ PuCi 3.7c–8b]

patrāṇāṃ apy alābhe tu ośadhīś ca nivedayet | [≈ PuCi 3.8c, 9b]

ośadhīnāṃ alābhe tu bhaktyā bhavati pūjitā | [≈ PuCi 3.9cd]

devīpurāṇe ||

kadambair arcayed rātrau mallikām ubhayoḥ smṛtā |

divā śeṣāṇi puṣpāṇi yathā lābhaṃ prapūjayet || [≈ PuCi 3.41]

keśakīṭāpaviddhāni śirṇaparyuṣitāni ca | [≈ PuCi 3.45cd]

svayaṃ patitapuṣpāṇi tyajed upahatāni ca | [≈ PuCi 3.46ab]

mukulair nnārcayed devīm apakvaṃ na nivedayet | [≈ PuCi 3.44ab]

phalaṃ kvathitaviddhāñ ca kalāpakvaṃ api tyajet | [≈ PuCi 3.45a, 44d]

kvathitaṃ snigdhaṃ kālāpakvaṃ asamayapakvaṃ ||

2.2 [Durgābhaktitarāṅginyāṃ] (*DBhT)

A NGMPP E 2901/24 (Fol. 76a–79b₆)B NGMPP E 1136/8 (Fol. 9b₂ – 16)

// [siddhaṃ] durgābhaktitarāṅginyāṃ //

// devīpurāṇe //

*puṣpair aranyasaṃbhūtaiḥ patirair vṅvā girisaṃbhavaiḥ //**aparyuṣitaniścchidrai prokṣitair jantuvarjaitaiḥ //**ātmāvāsodbhavair puṣpair vṅvāpi saṃpūjayec chivāṃ |**svartukālobbhavaiḥ puṣpair mmallikājātikuvjakaiḥ |**sitaraktaiḥ tathā padmair nilapadmaś ca pāṇḍaraiḥ |**kiṃśukaiḥ tagaraiś caiva kiṃkirātaiḥ sacaṃpakaiḥ |**kiṃkirāto vāṇaḥ //**vakulaiś caiva mandāraiḥ kundapuṣpaiḥ tirīṭakaiḥ |**tirīṭako lodhraḥ |**karavīrārkkapuṣpaiś ca gāgapaiś caparājaitaiḥ |**sitaraktaiḥ tathā pītaiḥ kṛṣṇaiś caiva caturvīdhaiḥ |**dhustūrakātiyuktaiś ca vandhukāgastyasaṃbhavaiḥ |**sindhuvāraiś ca surabhīmaruvakaiś tathā |**surabhīśannakī**latābhir vrahmavṛkṣasya dūrvvāṅkuraiś ca sakomalaiḥ |**vrahmavṛkṣaḥ parāśaḥ |**mañjarībhiḥ kuśānāñ ca vilvapatraiḥ suśobhanaiḥ | [≈ PuCi 3.1–7b]**uktānuktas tathā sarvvair jalajai sthalasaṃbhavaiḥ |**anuktaiva niśiddhaiḥ //**patraiḥ puṣpair yathā lābhaṃ sarvvauśadhīm yaiḥ śubhaiḥ //**dhānyānāṃ sarvvapatraiś ca puṣpaiś caiva prapūjayet // [≈ PuCi 3.7cd]*

// bhaviṣyapurāṇe //

*alābhe puṣpajātīnāṃ patrāṅy api nivedayet | [≈ PuCi 3.8ab]**patrānām apy alābhe tu ośadhīś ca nivedayet | [≈ PuCi 3.8c, 9b]**ośadhīnām alābhe tu bhaktyā bhavati pūjitā // [≈ PuCi 3.9cd]*

// īśvarīpurāṇe //

*kadamvair arccayed rātrau mallikā ubhayoḥ smṛtā |**divā śeṣāñi puṣpāñi yathālābhaṃ prapūjayet | [≈ PuCi 3.41]**keśakīṭopaviddhāñi śirṅṅaparyyuṣitāñi ca |**svayaṃ patitapuṣpāñi tyajad upahatāñi ca | [≈ PuCi 3.45c–46b]**mukulair nnārccayed devīm apakvaṃ na nivedayet // [≈ PuCi 3.44ab]**phalaṃ kvathitavidhāṃ cā kālāpakvaṃ api tyajet // [≈ PuCi 3.45a, 44d]**kuthitaṃ snigdhaṃ // //**mallikām utpalaṃ padmaṃ samīpunnāgacampakaṃ |**aśokakarṅṅikārañ ca droṇapuṣpaṃ viśeṣataḥ |**karavīraṃ śamīpuṣpaṃ kumudaṃ nāgakesaraṃ |**yah prayacchati puṅyārthaṃ puṣpāṅy atāñi bhārata //**caṇḍikāyai araśreṣṭha bhaktyā śraddhāsamanvitaiḥ |**sa kāmanāñ tāñ prāpya durggāyānucaro bhavet // [≈ PuCi 3.11–13]*

devīpurāṇe || puṣpaviśeṣasya ||

...]vīpurāṇe A, puṣpaviśeṣasya A : om. B

punnāgaś campakaḥ kundo yūthikā vakamallikā |

punnāgaś campakaḥ B : punnāgacampaka° A

tagarārjunamallī ca vṛhatī śatapattrikā |

°pattrikā A : pratrikā B

tathā kumudakahlālavilvapāṭalamālati |

°kahlāla A : kaṅṭyā ca B

javāvicikilośokarakantanīlotpalāni ca |

javā° B : yavā° A

damano maruṣpatraṃ ca śatadhāpuṇyavivarddhaye || [≈ PuCi 3.14–16b]

śatadhā puṣpavṛddhaye A : śatavāṃ puṇyavivarddhaye B

adya itarapuṣpakaraṇakadevīpūjanajanyapuṇyaśataguṇapuṇyavṛddhikāma ebhiḥ kunda-
puṣpair yūthikāpuṣpair vilvapatrair jātipatrair bhagavatīṃ durgādevīm ahaṃ pūjayiṣye ||
om. B

ketakikusumādinārccanasya ||

ketakī° A : keṭakī° B

ketakī cātiyuktaṃ ca vandhūkavakulāni ca |

ketakī° A : keṭakī° B; bandhūka° A : bandhuka° B

kadaṃvāḥ karṇṇikāraś ca sindhūvāraḥ samṛddhaye ||

sindhūvāraḥ A : siṃdhūvāra° B

adya samṛddhikāma ebhiḥ ketakīpuṣpair bhagavatīdurgādevīm ahaṃ pūjayiṣye || vandhūkādi-
nārccane apy etad eva phalam ||

|| kālikāpurāṇe || vilvapatrārccanasya ||

kālikāpurāṇe || vilvapatrārccanasya A : devīpurāṇe B

sarvato vilvapatraṃ ca devyāḥ prīyakaraṃ param || [≈ PuCi 3.35ab]

adya paramadurgāprītikāma ebhir vilvapatrair durgādevīm ahaṃ pūjayiṣye ||

|| devīpurāṇe || akhaṇḍavilvapatrārccanasya ||

vilvapatrair akhaṇḍair yaḥ sakṛd devī prapūjayet | [≈ PuCi 3.34ab]

akhaṇḍair A : akhaṇḍer B

sarvapāpavinirmuktaḥ śivaloke mahīyate ||

vinirmuktaḥ B : vinirmukta A

akhaṇḍair nichidrapatra ca yaḥ || adya sarvapāpavinirmuktaśivalokamahitatvakāma ebhir
akhaṇḍavilvapatrair bhagavatīṃ durgādevīm ahaṃ pūjayiṣye ||

|| vihitapuṣpapatrādyanatamasya ||

om. B

bhaktiyā nivedayet sarvaṃ nāśubhaṃ kiṃcid āpnuyāt ||

om. B

adya sarvāśubhā na vāptikāma etāni puṣpāni vilvapatrāṇi bhagavatyai durgādevyai tubham
ahaṃ dade ||

om. B

|| bhaviṣye 'saṅgrathitapuṣpāṇāṃ ||

bhaviṣye 'saṅgrathita° A : amaṅgrathita° B

pratyekaṃ muktapuṣpeṣu daśaniṣkaphalaṃ nṛpa ||

nṛpa A : nṛpaṃ B

adyaitāvatapuṣpasamasamaṅkhyā suvarṇaniṣkadaśatayadānajananyaphalasamaphalaprāptikāma
etāny asaṅgrathitapuṣpāṇi bhagavatyai durgādevyai tubhyam ahaṃ dade ||

|| saṅgrathitapuṣpāṇāṃ ||

sraṅnivaddheṣu teṣv eva dviguṇaṃ kāñcanasya ca ||

ca A : tu B

kāñcanasya daśaniṣkaphalaṃ taddviguṇaphalam ||

phalaṃ taddviguṇaphalam A : phaladviguṇaphalam ity arthaḥ B

*adyaitanmālāsthapuṣpasamasan̄khyasuvarṇaniṣkadaśatayadānajananyaphaladviguṇaphala-
prāptikāmanayā etāni saṅgrathitapuṣpāṇi bhagavatyai durgādevyai tubhyam ahaṃ dade ||*
tubhyam ahaṃ dade A : tubhyaṃ dade B

|| atha puṣpamālānām || tatra bhaviṣye || karavīramālātrayasya ||

°mālānām || tatra bhaviṣye B : °mālāyām || bhaviṣyapurāṇe A; karavīra° A : karavīla° B

karavīrasrajobhiś ca pūjayed yas tu caṇḍikāṃ ||

so 'gniṣṭomaphalaṃ lavdhvā sūryaloke mahīyate ||

lavdhvā B : lavdhā A

*adyāgniṣṭomayajñajanyaphalasamaphalaprāptipūrvvakasūryalokamahitatvakāma ābhiḥ kara-
vīrapuṣpamālābhiḥ durgādevīm ahaṃ pūjayiṣye ||*

°mālābhiḥ B : °mālābhi A; pūjayiṣye A : kariṣye B

mūlamantram uccārya || oṃ durgāyai nama iti ||

°mantram B °mantra ca A; iti A : iti nivedayet B

|| atha padmamālāyāḥ ||

pūjayitvā naro bhaktyā caṇḍikāṃ padmamālāyā |

caṇḍikāṃ A : caṇḍikā B

vyotiṣṭomaphalaṃ prāpya sūryaloke mahīyate ||

adya vyotiṣṭomayajñajanyaphalasamaphalaprāptipūrvvakasūryalokamahitatvākāmanayā

padmamālāyā durgādevīm ahaṃ pūjayiṣye ||

vyotiṣṭoma° A : tiṣṭāma B; padma° A : 'nayādma° B

|| vakapuṣpamālātrayasya ||

vakapuṣpasrajobhis tu pūjayed yas tu caṇḍikāṃ |

°srajobhis tu B : °srajobhiś ca A; pūjayed A : pūjayad B

***vājapeyasya yajñasya phalaṃ vindati mānavah ||** [≈ PuCi 3.26]*

phala B : phalaṃ A; vindati B : vinda A

*adya vājapeyayajñajanyaphalasamaphalaprāptikāma ābhir vakapuṣpamālābhir bhagavatīm
durgādevīm ahaṃ pūjayiṣye ||*

|| droṇapuṣpamālātrayasya ||

droṇapuṣpasrajobhis tu pūjayed yas tu caṇḍikāṃ ||

yas tu B : yac ca A

***rājasūyaphalaṃ prāpya śakraloke mahīyate ||** [≈ PuCi 3.27]*

adya rājasūyayajñajanyaphalasamaphalaprāptipūrvvakaśakralokamahitatvākāmanayā ābhir

droṇapuṣpamālābhir bhagavatīm caṇḍikāṃ ahaṃ pūjayiṣye ||

|| śamīpuṣpamālānām ||

°mālānām A : °mālāyām B

śamīpuṣpasrajobhis tu āryāṃ saṃpūjya śraddhayā |

°srajobhis tu B : °srajobhiś ca A

***gosahasraphalaṃ prāpya viṣṇuloke mahīyate ||** [≈ PuCi 3.28]*

āryā durgā ||

āryā durgā B : āryām durgām A

adya gosahasradānajananyaphalasamaphalaprāptipūrvvakaviṣṇulokamahitatvakāma etābhiḥ

śamīpuṣpamālābhir bhagavatīm durgādevīm ahaṃ pūjayiṣye ||

°janyaphala° B : °janyapha° A

|| kuśapuṣpasya ||

kuśapuṣpasya B : kuśapuṣpamālātrayasya A

pūjayitvā tu rājandra śraddhayā vidhivan nṛpa |

vidhivan nṛpa A : vidvevarṇṇaya B

kuśapuṣpasrajobhis tu pitṛloke mahīyate || [≈ PuCi 3.29]

adya pitṛlokamahitatvakāma etābhiḥ kuśapuṣpamālābhir bhagavatīṃ durgādevīm ahaṃ
pūjayiṣye ||

°mālābhir A : °mābhir B

|| surabhidravavyavāsitaṣṭapamālāyāḥ ||

sugandhagandhapuṣpais tu pūjayed yas tu caṇḍikāṃ |

gandhapuṣpais tu B : gandhipuṣpais ca A; pūjayed yas tu caṇḍikāṃ B : caṇḍikāṃ yas tu pūjayet A

mālābhir mālāyā vāpi so 'śvamedhaphalaṃ labhet || [≈ PuCi 3.16c–17b]

sugandhagandhapuṣpais tu karpūrādisurabhidravavyavāsitaṣṭapaiḥ |

B : karpūrādisugandhiś ca surabhidravavyavāsitaḥ A

adyāśvamedhayajñajanyaphalasaṃphalaprāptikāmanayā surabhidravavyavāsitaṣṭapamālāyā
durgādevīm ahaṃ pūjayiṣye ||

sugandhivāsitaṣṭajavājātīprabhṛtipuṣpamālāyām apy etad eva phalaṃ ||

B : om. A

[...] ²¹

|| vilvapatramālādvyasya ||

mālādvyena sampūjya durgādevīm narādhipa |

°dvayena B : °dvayasya A

vilvavr̥kṣasya patrānām rājasūyaphalaṃ labhet || [≈ PuCi 3.30]

adya rājasūyayajñajanyaphalasaṃphalaprāptikāmo vilvapatramālādvyenāmūnā bhagavatīṃ
durgādevīm ahaṃ pūjayiṣye ||

|| nilotpalamālāyāḥ ||

°mālāyāḥ A : °mālāyā B

nilotpalaśrajobhis tu pūjayed yas tu caṇḍikāṃ |

vājapeyaphalaṃ prāpya rudraloke mahīyate || [≈ PuCi 3.31]

adya vājapeyayajñajanyaphalasaṃphalaprāptipūrvakarudralokamahitatvakamahitatvakāma
etābhir nilotpalamālābhir durgādevīm aha pūjayiṣye ||

|| nilotpalaśrajobhis tu pūjayed yas tu caṇḍikāṃ |

°mālāyāḥ A : °mālāyā B

nilotpalaśrajobhis tu pūjayed yas tu caṇḍikāṃ |

durgāyā vidhivad vīra tasya puṇyaphalaṃ śṛṇu ||

varṣakoṭīśahasrāṇi varṣakoṭīśatāni ca |

durgāyānu ca bhūtvā rudraloke mahīyate || [≈ PuCi 3.32–33]

adya vahuvarṣakoṭīśahasravahuvārṣakoṭīśatāvachinnadurgānucarabhavanapūrvakarudra-
lokamahitatvakāmanayā nilotpalaśrajobhis tu pūjayed yas tu caṇḍikāṃ bhagavatīṃ durgādevīm ahaṃ pūjayiṣye ||

°śatāvachinnadurgānucara° A : °śatāvahitradurgātracara° B

[...]

21 Es folgen zwei Strophen inklusive Kommentar zur Darbringung von bilva-Girlanden mit guggulu an [mahā]navamī durch den König.

2.3 Puṣpamālā²²

A NGMPP M 120/8

B NGMPP M 115/29

1. **jātikundaśamikuśeśayakuśāsokaṃ bakaṃ kiṃśukaṃ
punnāgaṃ karavīracampakajavānepālikākubjakam |
vāsanti śatapatrikā vicakilaṃ mandāram arkkāhvayaṃ
pītāmlānakanāgakesaram idaṃ puṣpaṃ raveḥ śasyate ||**
2. **lodhraṃ kairavam utpalañ ca sakalaṃ śiṃhāsyaṃ pāṭalā
yūthī kuṅkumakarṇṇikāratilakaṃ bāṇaṃ kadambaṃ jayā |
kāśaṃ kesaraketakīmaruvakaṃ droṇaṃ trisandhyāhvayaṃ
puṣpaṃ śastam idaṃ ca pūjanavidhau sarvvaṃ sahasrārccīṣaḥ ||** [≈ PuCi 2.81c-83b]
3. tamālatulasibilvaśamibhr̥ṅgarajodbhavam |
ketakīdūrvvayor ddhātryāḥ patraṃ dinakarapriyam ||
4. puṣpaṃ śastaṃ bhr̥ṅgarājaśālmalikāñcanālaṃ |
niśiddhavihihaṃ sūrye tagaraṃ kaṅṭhakārikā || [≈ PuCi 2.88]
5. guñjāparājitonmattaṃ varāhākrāntayā saha |
āmṛātakam idaṃ puṣpaṃ niśiddhaṃ sūryapūjane ||
6. nepāli bakulaṃ bakaṃ bicakilaṃ kāśaṃ kuśaṃ kiṃśukaṃ
dhustūrārkajayākadambakuṭajaṃ mandāranāgārjunaṃ |
nāgārjunaṃ A : nāgājunaṃ B
sevanti tagaraṃ sarojaṃ ubhayaṃ sarvvotpalaṃ pāṭalā
punnāgaṃ karavīrakuṅkumam idaṃ puṣpaṃ śive śasyate ||
7. kubjāśokaśamikuruṅṭaśikhini jāti kusumbhaṃ śano-
śīraṃ campakamokanañ ca bṛhati lodhraṃ tathā kairavam |
kalhāraṃ girikarṇṇikādvadhavalā'pāmārgakaṃ śiṃśapā
bilvaṃ droṇaṃ idaṃ ca pūjanavidhau sarvvaṃ puradveṣiṇaḥ ||
8. kūśmāṇḍatilabāṇānāṃ cūtacitrakayos tathā |
puṣpaṃ kuravakāñāñ ca kokilākṣyaṃ śivapriyam ||
9. kusumaṃ kāñcanālasya śālmali bhr̥ṅgarājayoḥ |
dalañ ca bhr̥ṅgarājasya dhātryās ca śivavallabhaṃ ||
10. apāmārgaṃ śamī dūrvvā śiṃśapā tulasīdalam |
bilvapatraṃ maruvakaṃ śastañ ca khadiraṃ hareḥ ||
11. śīriśabandhūkavibhītakāñāṃ madantikā puṇḍrakaketakīnām |
karañjasarjendramahīruhāñāṃ kundasya puṣpaṃ na śive praśastam ||
12. yūthikundakadambakiṃśukavakāśokaṃ javāgastyakaṃ
bandhūkaṃ bakulañ ca ketakayugaṃ śvetāruṇaṃ pañkajam |
lodhraṃ campakam utpalendrasuraṃ sadroṇapūṣpaṃ śamī
surasam B : subasam A
mandāraṃ śatapatrikā bicakilaṃ puṣpaṃ śivāyāḥ śubham ||
13. punnāganāgakaravīrakakarṇṇikārajātīkuruṅṭatagarārjunamādhavīnām |
dhustūrakārkkabṛhati girikarṇṇikāñāṃ puṣpaṃ praśastam adhikaṃ bidurambikāyāḥ ||
14. maruvakadamanakadūrvvā tulasī śailūśadhāñāñām |

22 Die Ordinalzahlen am linken Rand markieren die Versanfänge.

- patraṃ śastam umāyāḥ kuṃkumakūṣmāṇḍaśiṃśapāpuṣpaṃ ||*
15. *durgānyadevīpūjāyāṃ mandārārkkam na śasyate |*
pūjane kamalāyās tu droṇapuṣpaṃ na śasyate ||
16. *kundaṃ kubjakakarṇīkārātilakam sevantikā yūthikā*
punnāgam karavīranāgavakulaṃ droṇam javā pāṭalā |
dvejātyau khadiram kusumbhakamalaṃ nīpaṃ kuraṇṭotpalam
mallī campakamādhavī bakam idaṃ puṣpaṃ harau śasyate ||
17. *nandyāvarttam aśokakiṃśukakuśam bāṇam trisandhyāhvayam*
kūṣmāṇḍam śatapatrikā kuravakam siṃhāsyakam dhātakam |
śiṃśam pītakapāribhadraśamī bandhūkanepalikā
'gastyam ketakakuṃkumam priyam idaṃ bhṛṅgasya puṣpaṃ hareḥ ||
18. *dūrvvātāmālatulasikuśabhṛṅgarājagāyatribilvadamanāmalakīdalāni |*
sastāni dhānyayavasavvanaspatīnām patraṃ tathā maruvakam vihitaṃ murāreḥ ||
19. *pūrvvoktapuṣpajātīnām sarvvāsām cudanāni ca |*
varāhākrānta āmrātaśirīśakusumam śubham |
20. ***mandāram arkadhūstūram śālmali kāñcanālam |***
niṣiddham viṣṇupūjāyām puṣpaṃ baibhītakan tathā || [≈ PuCi 2.63c–64b]
21. *niṣiddhavihitaṃ biṣṇau śirīśam śakrapuṇḍrakam |*
narasiṃhasya pūjāyām praśastam ketakīdvayam || [≈ PuCi 2.64ab]
22. *uktātiriktam aruṇam kusumam na śastam śukalāny akaṇṭakitaruprabhavañ ca viṣṇoḥ |*
śukalāny A : śuklāny B
nirgandhaparyuṣitakotkaṭagaṇḍhakīṭajūṣṭāni sarvvasurapūjanavarjītāni ||
23. ***antarjalakṣālītam āsanastham svayam viśirṇam bhuvi saṃnilīnam |***
āsanastham B : āsanastam A
etāni puṣpāni samastadevapūjāvidhāv āhur akarmmakāni || [≈ PuCi 1.128c–129b]
24. *mādhavītagarakundakubjakam yūthikā jalajacampakotpalam |*
kairavañ ca śatapatrikān tathā śrāddhakarmmaṇi śubhāni śasyate ||
25. ***mallikātilakabāṇavāsakāśokacūtanavamālikodbhavam |***
sarvvam eva kusumañ ca pāṇḍaram śrāddhakarmmaṇi śubham tulasy api ||
26. ***uktetaral lohitam apraśastam mandāram arkkodbhavabhāṇṭike ca |***
śukletarañ gandhavihīnam ugragandhañ ca puṣpaṃ na hitam pitṛbhyaḥ || [PuCi 2.92–3]
śukle° B : śukela° A
27. *padmāni sitaraktāni kumudāny utpalāni ca |*
eṣām paryuṣitā śānkā kāryyā pañcadinorddhvataḥ ||
28. *tulasyagastyavilvānām nāsti paryuṣitātmatā |*
bakasyāpi na ṣaṇmāsān tāvāt paryuṣitātmatā ||
29. *āhṛtya patrapuṣpaṃ nīpuṇam kalpatarupārijātādeḥ |*
pūjāvidhau surānām praśastadalapuṣpamāleyam ||
30. *rudradhareṇa manoramaguṇajālena gumphitā yatnāt |*
vitanotu toṣapoṣam manasi ciraṃ sarvvavicudhānām ||

2.4 Bhāvacūḍāmaṇi

NGMPP A 989/23, Fol. 14b₆-15a₄:

aparāpuṣpagarbhe tu kulasthānaṃ manoharam |
sarvadevamukhaṃ tatra mahākāmakalātmakaṃ |
hayā'rikusume deva svayam asti sadāśiva |
tanmadhye laḡhum ādāya puṣpamadye tu caṃdanaṃ |
raktaṃ yuktaṃ arāgaṃ vā datvā tatra śivātmakaṃ |
yojayet śivaśaktyā tu aikyaṃ saṃbhāvayan dhiyā |
kṣaṇaṃ tatraiva saṃpūjya niścīya parameśvarīm |
jaṣṭvā tad eva kuṇḍoṭthaṃ dravyaṃ paramadurlabham |
amṛtād adhikaṃ jñeyam etad dravyaṃ sudurllabham || [≈ PuCi 4.47-50]
yatrāparājītāpuṣpaṃ javāpuṣpaṃ ca bhairava |
karavīre raktaśuklai droṇaṃ vā tatra tiṣṭati |
tatra devī vasen nityaṃ tadante pūjanaṃ mama |
dattaikaikajavāpuṣpaṃ paṭṭavastraphalaṃ labhet |
brahmaṭyādikaṃ pāpaṃ kṣaṇān naśyati niścītaṃ |
aparāyā tu māhātmyaṃ ca vaktuṃ na hi maheśvara || [≈ PuCi 4.45-46]

2.5 Vaiṣṇavāmṛtasaroddhāra

A NGMPP A 275/6, Fol. 24a₄-26aB NGMPP H 351/29, Fol. 29a₇-32a

mālatīmālayā viṣṇuḥ pūjito yena kārttike || [≈ PuCi 2.41cd]
pāpākṣarakṛtāmālā paṭai so vipra mārjati ||
mālatīmālayā yena kārttike puṣpamaṇḍapaṃ ||
keśavasya ḡrhe vipra sa yāti viditaṃ phalaṃ ||
ketakīpatrenaikena pūjito garuḍadhvajah |
samāḥ sahasra supṛito bhavate madhusūdanaḥ || [≈ PuCi 2.44c-45b]
sahasra A : sahasrī B.
damanenāpi deveśaṃ saṃprāpte madhumādhave |
kapilāśatadānasya arccanāl labhate phalaṃ || [≈ PuCi 2.43c-44b]
mallikākusumair ddevaṃ vasante garuḍadhvajam |
yo rccayet parayā bhaktyā dahet pāpaṃ tridhārjitaṃ || [≈ PuCi 2.42c-43b]
viṣṇor mmūrdhni sthitaṃ puṣpaṃ śirasā yo vāhen naraḥ |
puṣpaṃ A : puṣyaṃ B
aparyuṣitapāpas tu yāvadyugacatuṣṭayaṃ ||
agastyakusumair ddevaṃ ye rccayanti janārdanaṃ |
darśanāt tasya devarṣe nārakāgniṃ praśamyati ||
nārakāgniṃ B : tapakāgniṃ A
muniṣpākṛtām mālām ye rccayanti janārdanaṃ |
devendro pi muniśreṣṭha karoti karasampuṣam || [≈ PuCi 2.45c-46b]
devendro pi A : devendro B
na tat karoti vipreṇḍra tapasā toṣito hariḥ |
yat karoti hr̥ṣīkeśa muniṣpaṃ pair alaṃkṛtaḥ ||
muniṣpārccito viṣṇuḥ kārttike puruṣottamaḥ |

dadāty abhimatān kāmān śāsīsūryyasthite yathā ||
gavām ayutadānena yatphalaṃ labhate mune |
munipuṣpeṇa caikena kārttike tat phalaṃ smṛtam ||
vihāya sarvvapuṣpāṇi munipuṣpeṇa keśavam |
kārttike yo rccayed bhaktyā vājimedhaphalaṃ labhet ||
vilvapatraś ca ye kṛṣṇaṃ kārttike kalivaraddhane |
kalivaraddhane A : kalivaraddhana B
pūjayanti mahābhaktyā svarggas teṣāṃ karasthitaḥ ||
tulaśīdalapuṣpena ye rccayanti janārdanam |
kārttike sakalaṃ vatsapāpaṃ janmāyutaṃ dahet ||
dr̥ṣṭā spr̥ṣṭā tathā dhyātā kīrttitā namitā stutā |
tathā B : jathā A
***ropitā siñcitā nityaṃ pūjitā tulaśī śubhā ||** [≈ PuCi 2.57c–58b]*
vividhāṃ tulaśiṃ bhaktiṃ ye kurvvanti dine dine |
yugakoṭisahasrāṇi te vasanti harer gṛhaṃ ||
ropitā tulaśī yāvat kurute mūlavistaram |
***tāvad yugasahasrāṇi tanoti sukṛtaṃ mune ||** [≈ PuCi 2.58c–59b]*
yāvac chāyā prasākhābhi yāvatpuṣpaphalair mmune |
°ābhi yāvat A : °ābhinvāja B
ropitā tulaśī pumbhir varddhate vasudhātale ||
kulaṃ teṣāṃ tu ye jātā ye bhaviṣyanti ye gatāḥ |
gatāḥ A : gatā B
***ākālpayugasāhasraṃ te vasanti harer gṛham ||** [≈ PuCi 2.59c–60]*
kadamvakusumair mmālyair ye rccayanti janārdanam |
teṣāṃ yamālayaṃ naiva prasādāc cakrapāṇinaḥ ||
na tathā ketakīpatrair mmālatikusumair nna hi |
toṣam āyāti deveśaḥ kadamvakusumair yyathā ||
dr̥ṣṭvā kadamvakusumaṃ prīto bhavati nārada |
kiṃ punaḥ pūjito bhaktyā sarvvakāmaprado hariḥ ||
yathā padmālayaṃ prāpya prīto bhavati mādhaveḥ |
kadamvakusumaṃ dr̥ṣṭvā tathā prīṇāti keśavaḥ ||
keśavaḥ A : keśava B
sakṛt kadamvapuṣpeṇa helayā harir arccitaḥ |
***saptajanmāni devarṣe tasya lakṣmī na dūragā |** [≈ PuCi 2.38c–40b]*
kadamvapuṣpagandhena keśavarccā suvāsītā |
janmāyutārjjitam tena nihataṃ pāpasaṃcayam ||
yaḥ punaḥ pāṭalāpuṣpair vvasante garuḍadhvajam |
arccayet parayā bhaktyā muktiyogī bhaved dhi saḥ ||
vahulāśokakusumair ye rccayanti jagatpatim |
viśokās te bhaviṣyanti yāvac candradivākarau ||
ye rccayanti jalādhyākṣaṃ karavīraiḥ sitāsitaiḥ |
caturyugāṇi viprendra prīto bhavati mādhaveḥ ||
mañjaryā sahakārasya keśavopari sarvvadā |
ye rccayanti mahābhāgā gokoṭiphalabhāginaḥ ||
dūrvvakaram harer yas tu pūjākāle prayachati |
 om. A

pūjāphalaṃ śataguṇaṃ samyag āpnoti mānavāḥ ||

om. A

**śamīpatrais tu yo devaṃ pūjayety asuradviṣam |
yamamārgamahāghoraṃ nistīrṇas tena nārada |
varṣākāle tu deveśaṃ kusumaiś campakodbhavaiḥ |
ye rccayanti na te martyāḥ saṃsārena punar vbhavāḥ ||
kumbhīpuṣpaṃ tu devarṣe ye rccayanti janārddanam |**

janārddanam A : janārddane B

**suvarṇaparamātrasya labhate tatphalaṃ mune ||
suvarṇaketakīpuṣpaṃ ye yacchanti janārddane |
koṭṭjanmārjitaṃ pāpaṃ dahate garuḍadhvajāḥ ||
kuṃkumārūnavarṇnāḍhyāṃ gaṃdhāḍhyāṃ śatapatrikāṃ |**

śatapatrikāṃ A : śatapatrikā B

**yo dadāti jagannāthe śvetadvīpe vasec ciram ||
yat phalaṃ sarvapūṣeṣu puṣpapatreṣu nārada |
tulaśīdalena viprarṣe prāpyate keśavārccanāt || [≈ PuCi 2.46c–57b]
saṃprāptaṃ kārṭtikaṃ dṛṣṭvā niyamena janārddanaḥ |
pūjanīyo mahābhāga tulaśīdalakomalaiḥ ||
dṛṣṭvā kratuśataiḥ puṇyaṃ datvā ratnānyanekeśaḥ |
tulaśīdalais tu tat puṇyaṃ kārṭtike keśavārccanāt ||
tat A : yat B**

Kap. 7 (A: Fol. 31a₅–31b; B: 38a₆–38b)

mālātītulasīpadmaṃ ketakīmunipuṣpakam | [≈ PuCi 2.36cd]

**kadamvapūṣpaṃ lakṣmīḥ tu kaustubhaṃ keśavapriyaṃ ||
mālātikalikāmālām īśadvikāsi[B 38b]tāṃ hareḥ |
datvā śirasi vipreṇdra vājimedhāyutaṃ bhavet ||
bhavet A : dadet B
kārṭtike ketakīpuṣpaṃ dattaṃ yena kalau hareḥ |
dīpadānaṃ tu viprarṣe tāritaṃ svakulāyutaṃ ||
jātipuṣpakrtaṃ mālāṃ kaṇṭhe dṛṣṭvā vilamvitāṃ |
prīto bhavati daityārīr daśajanmāni nārada ||
agastivṛkṣasaṃbhūtaiḥ kusumair asitaiḥ sitaiḥ |
ye rccayanti jagannāthaṃ [≈ PuCi 2.37a] saṃprāptaṃ paramaṃ padaṃ ||
agastikusumaiḥ patrair arccayisyanti ye pittṛn |
bhavanti pitaro dṛṣṭvā trīṃśadvarṣāṇi pañca ca ||
puṣpaiḥ padmālayākāntaṃ ye rccayisyanti kārṭtike |
puṣpaiḥ A : padmaiḥ B
yās yanti tena saṃdeho yatra yogīśvaro hariḥ ||
yogīśvaro A : yo īśvaro B
kaustubhena yathā prītaḥ sarvvadā vanamālayā |
tulaśīdalena ca prītaḥ karttike ca tathā hariḥ ||
**trīṃśadvarṣasahasrāṇi trīṃśadvarṣaśatāni ca |
prīto bhavati daityārīḥ kadambakusumārcitāḥ || [≈ PuCi 2.37c–38b]
kadambapuṣpanikaraṃ yaḥ karoti śiropari |
keśavasya mahāprājño gosahasraphalaṃ labhet || [≈ PuCi 2.40c–41b]****

Anhang C: Literatur

1 Texte

- Agnipurāṇa*. 1870–1879. Mitra, Rajendralal (ed.): *Agni-purāṇa*. Calcutta : Asiatic Society of Bengal, 3 Bde. (elektronisch: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/3_purana/agp_bi_u.htm).
- Ācāracintāmaṇi* (ĀC). 1983. Miśra, Jayamanta et al. (Ed.): *Ma. ma. Vācaspati Miśra viracita Ācāracintāmaṇiḥ*. Darabhaṅgā: Kāmeśvara Siṃha Saṃskṛta Viśvavidyālaya.
- Uttarottara*. NGMPP B 7/3.
- 1998. Yogī Naraharināthaḥ (ed.): „Atha paśupatimate śivadharme mahāśāstre uttarottamahāsaṃvāde ṛṭiyo ‘dhyāyaḥ“, in: *Paśupatimatam: Śivadharmamahā-sāstram: Paśupatināthadarśanam*. Kathmandu: Bṛhadādhyātmikaparīṣadaḥ, 531–9.
- Rgvidhāna* s. Bhat 1987.
- Aitareyabrāhmaṇa*. 1879. Theodor Aufrecht (ed.): *Das Aitareya Brāhmaṇa: Mit Auszügen aus dem Commentare von Sāyaṇācārya und anderen Beilagen*. Bonn: Markus (elektronisch: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/ab/ab.htm>).
- Karmakāṇḍapradīpa*. 2001. Vāre, Aṅṅā Śāstrī: *Atha śuklayajuḥśākhīyaḥ karmakāṇḍapradīpaḥ: paribhāṣā-saṃskāra-ahnika-miśra-antyeṣṭhītipaṅcaprakaraṇātmaḥ*. Varanasi: Krishnadas Academy.
- Kāmasūtra*. ⁵1963. Burton, Richard & F.F. Arbuthnot (trs.): *The Kama Sutra of Vatsyayana*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- 2005. Tripathi, Radhavallabh (ed./tr.): *Kāmasūtra of Vātsyāyana: Edited with English Translation and Notes*. Delhi: Pratibha Prakashan.
- Kālikāpurāṇa*. 1972. Śāstrī, Viśvanārāyaṇa (ed.): *Kālikāpurāṇam*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- 1972. Kooij, Karel Rijk van (tr.): *Worship of the Goddess according to the Kālikāpurāṇa*. Bd. 1: *A Translation with an Introduction and Notes of Chapters 54–69*. Leiden: Brill.
- Kālitantra*. 2003. Malviya, Lakshmidutt Shastri (ed.): *Kalitantra: With Hindi Commentary*. Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy.
- Kubjikopaniṣad*. 1994. Goudriaan, Teun & Schoterman, Jan A. (eds.): *The Kubjikā Upaniṣad: Edited with a Translation, Introduction, Notes and Appendices*. Groningen: Egbert Forsten.
- Kulacūḍāmaṇi*. 2004 (1915). Vedāntatīrth, Girisha Chandra; Avalon, Arthur (eds.): *Kulacūḍāmaṇi Tantra. With an Introduction by Akshaya Kumara Maitra*. Delhi: Cosmo.
- Kaulāvalīnirṇaya*. 1928. Evelana, Ārthāra (ed.): *Kaulāvalīnirṇayaḥ: Jñānānandaparama-hamsaviracitaḥ*. Calcutta: Sanskrit Pres Depository.
- Gautamīyatantra*. 1992. Mālaviya, Rāmājī (ed.): *Gautamīyamahātantraṃ of Maharṣi Gautam*. Varanasi: Sampurnand Sanskrit University.
- Jaiminīyagr̥hyasūtra*. 1984 (1922). Caland, Willem (ed./tr.): *The Jaiminigr̥hyasutra: Belonging to the Samaveda: With Extracts from the Commentary*. Delhi: Motilal.
- Jñānārṇavatāntra*. 2001. Mālaviya, Sudhākara (ed.): *Jñānārṇavatāntra: Śrīvidyāvivaraṇātma-kam*. Varanasi: Kṛṣṇadāsa Akādāmī (elektronisch: <http://www.muktabodhalib.org/SECURE/MALAVIYA/JNANARNAVA-TANTRA/JnanarnavaTantraKH.txt>).

- Tantracintāmaṇi*. 1997. Upādhyāya, Vidyānātha (ed.): *Mahāmātyanavamāsiṃhaviracitaḥ – tantracintāmaṇiḥ: Rāṣṭrabhāṣānibaddhayā vistṛṭayā bhūmikayā saṃbalitā tāntraka-sāadhanā-saraṇinirdeśikā naipālakatantraśāstraviduṣo viśiṣṭā kṛtiḥ*. Bd. 1. Belajhuṇḍī: Mahendra-saṃskṛtavīśvavidyālaya [V.S. 2054].
- Tantrasāra* (TS). 1985. Rai, Ram Kumar (ed.): *Brihat Tantrasara by Sadhaka Chudamani Krishnanand Agamavaṅish*. Varanasi: Prācyā Prakāśana.
- Tārābhaktisudhārṇava* (TBhS). 1940. Bhaṭṭāchārya, Pañcānana (ed.): *Tārā-bhaktisudhārṇava: With an Introduction in English*. Calcutta: Sanskrit Book Depot.
- Tulasīvivāhavidhi*. 2003. Caturthīlāla: *Tulasīvivāhavidhi*. Bombay: Khemraj.
- Dānasāgara* 1953–56. Bhattacharya, Bhabatosh (ed.): *Dānasāgara of Ballāla Sena*. Calcutta: Asiatic Society.
- Durgābhaktitarāṅginī* (DBhT). NGMPP A 944/4.
- [*Durgābhaktitarāṅginīyām*] (*DBhT). NGMPP E 1136/8 (Fol. 9b₂ – 16); E 2901/24 (Fragmente); A 452/42 (Teilversion Skt.–New. als *Puṣpavidhi*); B 134/17 (Teilversion Fol. 8a₄ – 16a); G 52/11 (Teilversion Fol. 3a₉–5b₈).
- Devīpurāṇa*. 1976. Śarma, Puṣpendra Kumar (ed.): *Devī purāṇam: First Critical Devanāgarī Edition*. Delhi: Śrī Lāla Bahādura Śāstrī Kendriya Saṃskṛta Vidyāpīṭha.
- Devībhāgavata*. 1969. Pāṇḍeya, Rāmateja (Hg.): *Śrīmaddevībhāgavata: Saṃśodhitā parimāṛjitā ca nūtanāvṛttiḥ*. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan
- Dharmasindhu*. 1986. *The Dharmasindhu by Kasinath Upadhyaya: With a Critical Introduction by Professor Ludo Rocher*. Delhi: Satguru Publications.
- Narasīṃhapurāṇa*. 2003. Shastri, Joshi K.L. & Trivedi, Bindiya (ed./tr.): *Narasīṃhapurāṇam: Sanskrit Text, English Translation and Index of Verses*. Delhi: Parimal Publications.
- Nityāśoḍaśīkārṇava*. s. *Vāmakeśvaratantra*
- Nityotsava*. ³1948. Sastri, Mahadeva et al. (ed.): *Nityotsava by Umānandanātha: Supplement to Paraśurāma-Kalpa-sūtra*. Baroda: Oriental Institute.
- Nīlatantra*. 1981. Dāsa, Jyotīrlāla: *Nīlatantram: mūla o anubāda sameta*. Calcutta: Naba-bhārata Pābaliśārṣa [Bengali Āra 1388].
- Nepālamāhātmya*. 1992. Acharya, Jayaraj (tr.): *The Nepāla-māhātmya of the Skandapurāna: Legends on the Sacred Places and Deities of Nepal*. Jaipur: Nirala Pbl.
- Padmapurāṇa*. 1984–85. *The Padmamahāpurāṇam*. Delhi: Nag (Nachdr.), 4 Bde.
— 1988–92. Deshpande, N. A. (tr.): *The Padmapurāṇa*. Delhi: Motilal, 10 Bde.
- Paraśurāmakalpasūtra*. ⁴1999. Sastri, Mahadeva et al. (eds.): *Paraśurāmakalpasūtra: With Rameśvara's Commentary*. Baroda: Oriental Institute.
- Pārijātaharaṇacampū*. 1991. Mīśra, Dvijendra Nātha (ed.): *Pārijātaharaṇacampūḥ by Śrī Śeṣaśrīkṛṣṇa*. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University.
- Puraścaryārṇava*. 1985 (1901–04). Jha, Muralidhar (ed.): *Puraścaryārṇava of His Majesty Shri Pratap Singh Sah Dev King of Nepal: A Treatise Dealing with Theory & Practice of Tantric Worship*. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan.
- Puṣpacintāmaṇi*. 1966. Mīśra, Jayamanta (ed.): *Puṣpa-cintāmaṇi: Flowers in Worship*. Varanasi: Vidyāvilāsa Presa.
- Puṣpamālā*. NGMPP B 134/17 (Fols. 1a–6a₁); E 820/13 (Fols. 1a–2b₆, Fols. 3b₄–5a₅ Newari-text); E 1136/8 (Fol. 1a–4b₆); G 52/11 (Fols. 1b–2b₆); M 115/29, M 120/8.
- Puṣpamāhātmya* [I]. NGMPP A 63/9 (Fol. 23b₁–37b₆); A 334/17 (Fol. 13b–27a₁); A 335/12 (Fol. 1b–15b); A 452/40 (Fol. 1a–12b); A 944/11 (s. PuCi Ms. G₂); A 944/12 (Fols. 24a₅–

- 41a₁); A 944/13 (Fols. 16b–27a₇, zweite Zählung); A 1091/5 (Fols. 9b–16b₈); B 269/16 (Fol. 1–22[23]a₁, Fol. 18 fehlt, Seitenzählung setzt sich ohne Lücke fort, Fol. 1a unvollständig fotografiert); E 402/18 (Fol. 1–11a); E 587/17 (S. 1–36₅); E 1464/24 (Aufn. 5₁–9₃₇, Aufn. 15₁₈–23₅); E 1795/9 (s. PuCi Ms. G₄); E 2074/1 (Fols. 1b–17a₆); E 2217/7 (Fragmente: Aufn. 9–15); H 322/15 (Fols. 29a₄–49₄); H 340/3 (Fol. 1, 3, 7–13b₂); T 8/7 (s. PuCi Ms. G₁).
- Puṣpamāhātmya* [II]. NGMPP A 334/19; H 131/1 (Fragmente).
- Puṣparatnākara*. 1991. Rājabhaṇḍārī, Binodamāna (ed.): *Puṣparatnākara: Racayitā Cautārā Mahāmātya Navamīsīṃha Bhaṇḍela Rājabhaṇḍārī*. Kathmandu: Saṃkaṭā Presa.
- NGMPP A 452/41; A 1308/2 (verfilmt als *Puṣpavivaraṇa*); A 1376/30 (Fragmente, verfilmt als *Puṣpavivaraṇa*); A 1388/31 (Fragmente, verfilmt als *Puṣpanirṇaya*); B 134/13; C 69/2; D 16/3; E 409/11; E 1021/10).
- Puṣparahasya*. NGMPP A 63/9 (Fols. 37b₆–39a₆); A 334/17 (Fols. 27a₁–30a₁); A 335/12 (Fols. 16a–18b₁); A 452/40 (Fols. 12b–14a); A 944/11 (s. PuCi Ms. G₂); A 944/12 (Fols. 41a₁–44b₃); A 944/13 (Fols. 27a₇–34a zweite Zählung); A 962/45 (S. 63₈–65); A 1091/5 (Fols. 16b₈–18b₅); A 1303/21 (s. PuCi Ms. B₁); B 111/17 (Fols. 12b₃–14b); B 134/17 (Fols. 6a₂–8a₄); B 269/16 (Fols. 22[23]a–26[27]a); E 402/18 (Fols. 11b–12); E 587/17 (S. 36₆–43₃); E 820/13 (s. PuCi Ms. H); E 1043/2 (s. PuCi Ms. C_{2a}); E 1136/8 (Fols. 7–8b₆); E 1464/24 (Fragment: Aufn. 8₃₇–51), (Aufn. 23₆–24₂₉); E 1795/9 (s. PuCi Ms. G₄); E 2074/1 (Fols. 17a₆–20a₅); E 2217/7 (Fragmente: Aufn. 14/15); E 2024/5 (s. PuCi Ms. G₃); G 89/18 (Fols. 3b₈–6a₆); G 52/11 (Fols. 2b₇–3a₉); G 89/18 (s. PuCi Ms. G₆); H 322/15 (Fols. 49₄–54₄); H 340/3 (Fols. 13b₂–16a₃); I 23/14 (Fols. 37a–39b); T 8/7 (s. PuCi Ms. G₁).
- Puṣpasāra*. NGMPP A 63/9 (Fols. 1b–23b₁); A 452/43; A 944/12 (Fols. 1b–24a₄); A 944/13 (Fols. 1b–16a zweite Zählung), separate Blütenliste als *Puṣpasārapanjikā* (Fols. 1–22 erste Zählung); A 1091/5 (Fols. 1b–9a); E 1210/8; E 1464/24 (Aufn. 10₅–15₁₇); E 1536/23; E 2217/7 (Fragmente: Aufn. 1–8); G 96/32 (Fragmente); G 125/8; G 128/6; G 172/11; G 184/5; H 322/15 (Fols. 1–29a₄); H 340/2.
- Pūjāpaṅkajabhāskara*. 1996. *Pūjāpaṅkajabhāskaraḥ*. Bombay: Khemraj.
- Pūjāprakāśa*. 1913. Sarma, Vishnu Prashada (ed.): *Vīramitrodaya*. [Bd. 4]; *Puja Prakāśa by Mahāmahopādhyāya Paṇḍita Mitra Miśra*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Book Depot.
- Prāṇatoṣinī*. 2000. Pandey, Harivansh Kumar (ed.): *Prāṇatoṣinī of Śrī Rāmatoṣaṇa Bhaṭṭācārya*. Varanasi: Sampurnananda Sanskrit Univ., Bd. 1.
- Brahmavaivartapurāṇa*. 2001. Chaturvedi, Ramesh (ed.) / Nagar, Shanti Lal (tr.): *Brahmavaivarta Purāṇa: Text with English Translation*. Delhi: Parimal Publications.
- Bṛhatstotratnākara*. 2000. Pāṇḍeya, Rāmateja (ed.): *Bṛhatstotratnākaraḥ: Strotra-saṃkhyā 464*. Varanasi: Caukhambā Vidyābhavana.
- Bhagavadgītā*. 1958. Lienhard, Siegfried (ed.): *Die Bhagavadgīta: Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar von S. Radhakrishnan. Mit dem indischen Urtext verglichen und ins Deutsche übersetzt*. Baden-Baden: Holle.
- Bhaviṣyapurāṇa*. 1984–85. Siṃha, Nāga Śaraṇa (ed.): *The Bhaviṣyamahāpurāṇam: ślokaṅkramanyāṃ sahitam*. 3 Bde. Delhi: Nag Publishers.
- Bhāgavatapurāṇa*. 1999. Śāstrī, Jagadīśālāla (ed.): *Śrīmadbhāgavatapurāṇam: Śrīdharasvāmīviracitayā Bhāvārthabodhinīnāmnayā saṃskṛtaṭikayā samuṣetaṃ*. Delhi: Motilal.
- Bhāvacūḍamaṇi*. NGMPP A 989/23.
- Bhāṣāvamśāvalī*. s. Laṃsāla 1966.

- Matsyapurāṇa*. 1993. Singh, Nag Sharan (ed.): *The Matsyamahāpurāṇam: Text in Devanagari, Translation & Notes in English*. 2 Bde. Delhi: Nag Publishers.
- Manthānabhairavatantra, Yogakhaṇḍa*. Parallele zum PuCi mitgeteilt von Mark Dyczkowski am 21.08.2007.
- Mahākālasaṃhitā*. 1976–77. Jhā, Kisoranātha (ed.): *Mahākālasaṃhitā: Guhyakālikhaṇḍaḥ*. Bde 1–2. Allahabad: Gaṅgānātha Jhā Kendriya Saṃskṛta Vidyāpīṭha.
- Mahābhārata*. 1933–68. Sukthankar, Vishnu S. et al. (eds.): *The Mahābhārata: For the First Time Critically Edited*. 35 Bde. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Mānavadharmasāstra*. 2006 (2005). Olivelle, Patrick (ed./tr.): *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Delhi: Oxford Univ. Press.
- Muṇḍamālātantra*. 1996. „Dvitiya Muṇḍamālātantra“, in: Tripāṭhī, Rāmaprasāda (ed.): *Tantrasaṅgraha*. Bd. 4: *Muṇḍamālātantra, Kāmākhyātantra, Sanatkumāratantra, Bhūtaśuddhitantra & Kaṅkalamālinītantra*. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University.
- Yoginīhṛdaya*. 1988. Amṛtānanda Nāth / Dvivedī, Vrajavallabha (ed.): *Yoginīhṛdayam: Amṛtānandayogikṛtadīpikayā bhāṣānūvādena ca sahitam*. Delhi: Motilal.
- Rājabhogamālā*. 1970. „Nepālako itihāsa rājabhogamālā [pt. 4]“, in: *Ancient Nepal* 10, 1–24.
- Rājavaṃśāvalī* s. Śarmā 1969.
- Rāmāyaṇa*. ⁷2004 (1969). Śrīmad Vālmiki-Rāmāyaṇa: *With Sanskrit Text and English Translation*. 2 Bde. Gorakhpur: Gita Press.
- Lalitāsahasranāma*. 1998. Joshi, L. M. (ed.): *Lalitā-Sahasranāma: A Comprehensive Study of One Thousand Names of Lalitā Mahātripurasundarī: With Original Text in Sanskrit, Roman Transliteration and Critical Explanation of Each Name*. Delhi: D.K. Publishers.
- Liṅgapurāṇa*. 1906. Singh, Nag Sharan (ed.): *The Liṅgamahāpurāṇam: With the Sanskrit Commentary Śivatoṣiṇi of Gaṇeśa Nātu*. Bombay: Venkateśvara Steam Press (elektronisch: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sansk/3_purana/lip_1_pu.htm, [lip_2_u.htm](http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sansk/3_purana/lip_2_u.htm)).
- Varṣakṛtyadīpaka*. 2002. Nityānandapantaparvatīya: *Varṣakṛtyadīpakaka: Kālanirṇaya-vratodyāpanasahitaḥ*. Varanasi: Caukhambhā Saṃskṛta Saṃsthāna.
- Vāmanapurāṇa*. 1968. Gupta, Anand Swarup (ed.) / Satyamsu Mohan Mukhopadhyaya (tr.): *The Vāmana Purāṇa with English Translation*. Varanasi: All India Kashiraj Trust.
- Vāmakeśvaratantra* (= *Nityāṣoḍaśīkārṇava* und *Yoginīhṛdaya*). 1945. Kaul Shastri, Madhusudan (ed.): *The Vāmakeśvarīmatam: With the Commentary of Rājānaka Jayaratha*. Shrinagar: Jammu and Kashmir Gov.
- 1986. s. Finn 1986
- Viṣṇupurāṇa*. 1910. Kṛṣṇadāsa, Khemarāja (ed.): *Viṣṇumahāpurāṇam*. Bombay: Venkateśvara Steam Press (elektronisch: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sansk/3_purana/visnup_u.htm).
- Vaiṣṇavāmr̥tasaroddhāra*. NGMPP A 275/6; H 351/29.
- Śatapathabrāhmaṇa*. 1963–78 (1897). Eggeling, Julius (tr.): *The Śatapatha-Brāhmaṇa: According to the Text of the Mādhyandina School*. Delhi: Motilal.
- 1964 (1855). Weber, Albrecht (ed.): *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedaganga*. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Śabdakalpadruma*. ³1967. Deva, Radhakant: *Shabda-Kalpadruma*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.

- Śāktānandatarāṅgiṇī. 1987. Tripāṭhī, Rājanātha (ed.): *Śāktānandatarāṅgiṇī of Brahmānandagiri*. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University.
- Śāradātilaka. 1997. Tripāṭhī, Ācāryaśrī Karuṇāpati (ed.): *Śāradātilakam of Śrī Lakṣmaṇa Deśika: With the commentary ‚Padārthādarśa‘ by Śrī Rāghava Bhaṭṭa*. Bd. 1. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University.
- Śivakośa. 1952. Harshe, R. G. (ed.): *The Śivakośa of Śivadatta Miśra*. Poona: Deccan College.
- Śivagītā. 2004. *Śivagītā: Paṇḍitajvālāprasādamiśrakṛtabhāṣāṭīkāsamalaṃkṛta*. Bombay: Khemraj.
- Śivadharmasaṅgraha. 1998. Yogī Naraharināthaḥ (ed.): „Atha paśūpatimate śivadharme mahāśāstre śivadharmasaṅgrah[a]“, in: *Paśūpatimatam: Śivadharmamahā-śāstram: Paśūpatināthadarśanam*. Kathmandu: Bṛhadādhyātmikapariśadaḥ, 323–433.
- Parallelen zum PuCi mitgeteilt von Anil Kumar Acharya (Pondicherry) am 9.2.2007.
- Śivadharmasāstra. 1998. Yogī Naraharināthaḥ (ed.): „Atha paśūpatimate śivadharmasāstre śivārcanadravyavidhir nāma pañcamo ‚dhyāyaḥ““, in: *Paśūpatimatam: Śivadharmamahāśāstram: Paśūpatināthadarśanam*. Kathmandu: Bṛhadādhyātmikapariśadaḥ, 14–27.
- Parallelen zum PuCi mitgeteilt von Reinhold Grünendahl (Göttingen) am 16.7.2008.
- Śivapurāṇa. Pāṇḍeya, Rāmateja (ed.): *Śrīśivamahāpurāṇam*. Varanasi: Chaukhamba Vidyabhavan.
- Chaturvedi, B.K. 2006. *Shiv-Purana*. Delhi: Diamond Pocket Books.
- Śivamahimnaḥstotra. 1965. Brown, Norman W. (ed./tr.). *The Mahimnastava or Praise of Shiva's Greatness*. Poona: American Institute of Indian Studies.
- Śrīvidyāratnākara. ⁵2000. Dattatreyanadnāth (Shrisitaram Kaviraj) (ed.): *Shreevidyāratnākaraḥ: With Shrimahaganapati Shri Sundari-syama-vartalipara saparya-mantrabhāshya-wanchhakalpalata laksharcana and Allied Subjects: By Swami Shrihariharanand Saraswati (Shrikarapatraswami) Maharaj*. Varanasi: Shri Vidya Sadhana Pitha.
- Śrīsūkta. 1921. Scheftelowitz, Isidor (tr.): „Śrīsūkta“, in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 75: 37–50.
- 1966 (1906). Scheftelowitz, Isidor (ed.): *Die Apokryphen des Rgveda*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 72–80.
- Subhāṣitamāñjarī. ²2004. Das, Sadananda (ed.): *Subhāṣita-Māñjarī: A Selection of Hundred Subhāṣitas with English Translation*. Allahabad: Padmaja Prakashan.
- Somaśambhupaddhati. 1968. Brunner-Lachaux, Hélène (ed./tr.): *Somaśambhupaddhati: Rituels occasionnels dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu I: Pavitrārohaṇa, Damanapūjā et Prāyaścitta: Texte, traduction et notes*. Pondichéry: Institut Français d'Indologie, Bd. 2.
- Saundaryalaharī. 1958. Brown, W. Norman (ed./tr.): *The Saundaryalaharī or Flood of Beauty: Traditionally Ascribed to Śaṅkarācārya*. Cambridge: Harvard University Press.
- Saubhāgyaratnākara. 2000. Mishra, Param Hans (ed.): *Saubhāgyaratnākara of Śrī Vidyānandanātha*. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University.
- Skandapurāṇa. 1986–89 (Nachdr.). *The Skandamahāpurāṇam*. 8 Bde. Delhi: Nag Publishers.
- 1992–2003. Tagare, G.V. (tr.): *The Skanda-Purāṇa*. 20 Bde. Delhi: Motilal.
- Svapnacintāmaṇi. 1912. Negelein, Julius von (ed./tr.): *Der Traumschlüssel des Jagaddeva: Ein Beitrag zur indischen Mantik*. Gießen: Alfred Töpelmann.

Hārītasamhitā (= *Laghuhārītasmr̥ti*, vgl. *Narasimhapurāṇa*). 2006. Pandey, Ramesh Kumar (ed.): *Dharmasamhitādaśakam: Tradition of Hindu Laws as Original: Sanskrit Text with English Translation of M.N. Dutt*. Bd. 1. Delhi: Amar Granth Publications, 218–55.
Hārīta[smṛti]. NGMPP B 454/10.

2 Sonstiges

- Abbott, Justin. 1932. *The Keys of Power: A Study of Indian Ritual and Belief*. London: Methuen & Co.
- Ācārya, Śivarāja [Kauṇḍinnyāyanaḥ] et al. 1991. *Katipaya-naipālasamskṛtagranthakāraparicayaḥ*. Kathmandu: Svāddhyāyāśālā [V.S. 2048].
- Aiyangar, K.V. Rangaswami. 1941. „Introduction I: Lakṣmīdhara and the Kṛtya-Kalpataru“, in: Ders. (ed.), *Kṛtyakalpataru of Bhaṭṭa Lakṣmīdhara*. Bd. 5: *Dānakāṇḍa*, 1–45.
- Anderson, Mary M. 1988 (1971). *The Festivals of Nepal*. Calcutta: Rupa & Co.
- Apte, Vaman Shivaram. 1998. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal.
- Arya Vaidya Sala (ed.). 2002. *Indian Medicinal Plants: A Compendium of 500 Species*. 5 Bde. Chennai: Orient Longman (Nachdr.). (= AVS)
- Assmann, Aleida & Assmann, Jan. 1998. „Mythos“, in: H. Cancik (ed.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer, Bd. 4, 178–200.
- Babb, Lawrence A. 1975. *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press.
- Bailey, H.W. 1961. „Cognates of pūjā“, in: *The Adyar Library Bulletin* 25: 1–12.
- Bajracharya, D. & Shrestha, K.K. & Chaudhary, R.P. 1997. *Garden Flowers: An Illustrated Guide to Indoor and Outdoor Garden Plants in Nepal*. Lalitpur: The King Mahendra Trust for Nature Conservation.
- Banerjea, Jitendra Nath. ²1956. *The Development of Hindu Iconography*. Calcutta: Calcutta University Press.
- Banerji, S.C. 1978 (1977). *Tantra in Bengal: A Study in its Origin, Development and Influence*. Calcutta: Naya Prokash.
- Basu, B.D. (ed.). 1999 (Nachdr.). *Devata: Gods and Goddesses of the Hindus: By a Recluse of Vindhyachala*. Delhi: Low Price.
- Bennett, Lynn. 2005 (1983). *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*. Kathmandu: Mandala Publications.
- Bhat, M. S. 1987. *Vedic Tantrism: A Study of the Ṛgvidhāna of Śaunaka with Text and Translation: Critically Edited in the Original Sanskrit with an Introductory Study and Translated with Critical and Exegetical Notes*. Delhi: Motilal.
- Bhattacharya, B. 2000 (1988). *The World of Tantra*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Bhattacharyya, N.N. ²1999. *History of the Tantric Religion: An Historical, Ritualistic and Philosophical Study*. Delhi: Manohar.
- Bhaṭṭarāi, Tārānātha Upādhyāya. 2003. *Pūjā-pāṭha: sabai jātile āphno gharamā dhūpa-battī pūjā-pāṭha garna sajilo pustaka*. Siligūḍī (Darjeeling): Gaṇeśa Pustaka Bhaṇḍāra.
- Blatter, E. & Millard, Walter S. 1997. *Some Beautiful Indian Trees*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Bledsoe, Bronwen. 2001. „An Advertised Secred: The Goddess Taleju and the King of Kathmandu“, in: D.G. White (ed.), *Tantra in Practice*. Delhi: Motilal, 195–205.

- 2004. *Written in Stone: Inscriptions of the Kathmandu Valley's Three Kingdoms*. Ann Arbor: UMI (Diss. Univ. Chicago).
- Brinkhaus, Horst. 1987. *Jagatprakāśamallas Mūladevaśaśidevavyākhyānanāṭaka: Das älteste bekannte vollständig überlieferte Newari-Drama*. Wiesbaden: Steiner.
- Brough, John. 1954. „The Language of the Buddhist Sanskrit Texts“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 16.2: 351–75.
- Bonazzoli, Giorgio. 1983. „Remarks on the Nature of the Purāṇa-s“, in: *Purāṇa* 25: 77–113.
- Böhtlingk, Otto von. 1998 (1883–86). *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. Delhi: Motilal.
- Bühnemann, Gudrun. 1986. *Stotramālā: „An die Götter“: Eine Auswahl von Sanskrithymnen in deutscher Übersetzung*. Wichtrach: Institut für Indologie.
- 1988. *Pūjā: A Study in smārta Ritual*. Wien: de Nobile.
- 2001. „The Six Rites of Magic“, in: D.G. White (ed.), *Tantra in Practice*. Delhi: Motilal, 447–62.
- 2001a. *The Iconography of Hindu Tantric Deities: The Pantheons of the Prapañcasāra and the Śāradātilaka*. 2 Bde. Groningen: Egbert Forsten.
- Brunner, Hélène. 1969. „De la consommation du nirmālya de Śiva“, in: *Journal Asiatique* 257, 213–63.
- Brunner, H.; Oberhammer, G. & Padoux, A. (2000–*). *Tāntrikābhidhānakośa: Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique: A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature: Wörterbuch zur Terminologie hinduistischer Tantrén*. 2 Bde. erschienen. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Chakravarty / °varti, Chintaharan. 1959. „Antiquity, Authorship and Extent of the Mahimnaḥ stotram“, in: *The Journal of the Bihar Research Society* 45, 102–5.
- 1999 (1963). *Tantras: Studies in their Religion and Literature*. Calcutta: Punthi Pustak.
- Charpentier, Jarl. 1926. „Über den Begriff und die Etymologie von pūjā“, in: W. Kirfel (ed.), *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens: Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag*. Bonn: Kommissionsverlag Fritz Klopp, 276–97.
- Chatterji, Suniti Kumar. 1956. „Rejoinder“, in: *Journal of the Asiatic Society. Letters* 22/2, 243–4.
- Chattopadhyaya, Basanta Kumar. 1956. „Origin of Worship with Flowers“, in: *Journal of the Asiatic Society. Letters* 22/2, 241–3.
- Ceram, C.W. 1949. *Götter, Gräber und Gelehrte: Roman der Archäologie*. Hamburg: Rowolt Verlag.
- Cittauriyā, Dharmeśa Kumāra et al. o.J. *Nitya-pūjā: Ākhira kyom, kaise aura kyā: Śāstrīya evaṃ tātṭvika vivecana*. Delhi: Ratana Kṛpā Prakāśana.
- Colas, Gérard. 1996. *Viṣṇu, ses images et ses feux: Les métamorphoses du dieu chez les Vaikhānasa*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- 2005. „Rites among Vaikhānasas and Related Matters: Some Methodological Issues“, in: J. Gengnagel et al. (eds.), *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz, 23–44.
- 2006. „Jalons pour une histoire de conceptions indiennes de yajña“, in: G. Colas & G. Tarabout (eds.), *Rites hindous, transferts et transformations*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 343–87.

- Collins, M[ark]. 1987 (1923). „Remarks“, in: C.P.V. Ayyar et al. (eds.), *Dravidic Studies*. Delhi: Sri Satguru Publications, Bd. 3, 56–63.
- Dattātreyanandanātha (auch: Sītārāma Kavirāja). 2004. *Upacāra mīmāṃsā: saparyā-upacārom kā śāstrīya vivecana: ācārakhaṇḍa sahita*. Varanasi: Śrīvidyā Sādhana Piṭha.
- Davis, Richard H. 2000. *Worshiping Śiva in Medieval India: Ritual in an Oscillating Universe*. Delhi: Motilal.
- Deroin, Thierry & Jinadasa Liyanaratne. 1995. „Plant Names and Phytomorphological Terminology in Āyurvedic Science“, in: *Journal of the European Āyurvedic Society* 4: 11–25.
- Derrett, J. Duncan M. 1973. *Dharmaśāstra and Juridical Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Devakoṭā, Koṣanātha. 1968. *Nepālīnighaṇṭṭuḥ: aneka bhāṣā-saṃgrahasahitaḥ*. Kathmandu: Nepāla-Rājakiya Prajñā-Pratiṣṭhāna [V.S. 2025].
- Devīnātha, Yogī. 1953. „Puṣpacintāmaṇi“, in: *Samskṛta-sandeśa* 1/10–12: 77–78.
- Dhal, U. N. 1981. „Tulasī Legend“, in: *Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrita Vidyapeetha* 37: 227–41.
- Ḍhuṅgela, Sūryaprasāda. 2005. *Nepāla Rājakiya pañcāṅga nirṇāyaka samitibāṭa svikṛta Sūrya-pañcāṅga: Vi. saṃ 2062*. Kathmandu: Caṇḍeśvarī Prakāśana.
- 2006. *Nepāla Rājakiya pañcāṅga nirṇāyaka samitibāṭa svikṛta Sūrya-pañcāṅga: Vi. saṃ 2063*. Kathmandu: Caṇḍeśvarī Prakāśana.
- Diehl, Carl Gustav. 1956. *Instrument and Purpose: Studies on Rites and Rituals in South India*. Lund: CWK Gleerup.
- Dimitrov, Dragomir. 2007. *Śabdālamkāradōṣavibhāga: Die Unterscheidung der Lautfiguren und der Fehler: Kritische Ausgabe des dritten Kapitels von Daṇḍins Poetik Kāvyaḍarśa und der tibetischen Übertragung Sñan ṅag me loṅ samt dem Sanskrit-Kommentar des Ratnaśrījñāna, dem tibetischen Kommentar des Dpañ Blo gros brtan pa und einer deutschen Übersetzung des Sanskrit-Grundtextes*. Marburg: Dissertation; <http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=98580050x>.
- Dirks, Nicholas B. 1987. *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dubois, Abbe J. A. ³1992 (1906). *Hindu Manners, Customs and Ceremonies: Translated from the Author's later French Ms. and Edited with Notes, Corrections, and Biography by Henry K. Beauchamp*. Calcutta: Rupa & Co.
- Duda, Petr. 2005. „Flowers and Leaves in the Worship of Hindu Deities“, in: J. Vacek (ed.), *Pandanus '05: Nature in Literature, Myth and Ritual*. Prag: Signeta.
- 2006. „Flowers in Hindu Ritual Literature“, in: J. Vacek (ed.), *Pandanus '06: Nature in Literature and Ritual*. Prag: Triton, 287–97.
- Duṅgānā, K. P. 1982. *Nityakṛtya(karma)prayogavidhiḥ*. Varanasi: Bābū Mādhavaprasāda Śarmā [V.S. 2039].
- Dyczkowski, Mark S. G. 1989 (1988). *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*. Delhi u.a.: Motilal.
- 2004. *A Journey into the World of Tantras*. Varanasi: Indica Books.
- Dymock, W. & Warden, C. J. H. & Hooper, D. 1995 (1890). *Pharmacographia Indica: A History of the Principle Drugs of Vegetable Origin*. Delhi: Low Price.
- Eck, Diana L. 1993 (1983). *Banaras: City of Light*. Delhi: Penguin India.

- Edgerton, Franklin. 1970. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Bd 1: *Grammar*. Bd. 2: *Dictionary*. Delhi: Motilal.
- Eichinger Ferro-Luzzi, Gabriella. 1978. „Foods for the Gods in South India: An Exposition of Data“, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 103: 86–108.
- Einoo, Shingo. 1996. „The Formation of the Pūjā Ceremony“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 20: 73–87.
- Emeneau, M. B. 1944. „The Sinduvāra Tree in Sanskrit Literature“, in: *University of California Publications in Classical Philology* 12/19, 333–46.
- 1949. „The Strangling Figs in Sanskrit Literature“, in: *University of California Publications in Classical Philology* 13, 10.
- Feller, Danielle. 1995. *The Seasons in Mahākāvya Literature*. Delhi: Eastern Book Linkers.
- Filchner, Wilhelm & Marāthe, D. Shridhar. 1953. *Hindustan im Festgewand*. Celle: Verlagsbuchhandlung Joseph Giesel.
- Finn, Louise M. 1986. *The Kulacūdāmaṇi Tantra and the Vāmakeśvara Tantra with the Jayaratha Commentary*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Flood, Gavin. 1998 (1996). *An Introduction to Hinduism*. Delhi: Foundation Books.
- 2006. *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*. London: I.B. Tauris & Co.
- Frazer, James George. 2000 (1922). *Der goldene Zweig: Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Reinbek: Rowolt Taschenbuch Verlag.
- Frese, Heiko. 2002. *Variationen von Wirklichkeit: Das Bild Jayasthitimallas in der Bhāṣāvamśāvalī*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Fuller, Christopher J. 1992. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University Press.
- Gail, Adalbert. 1969. *Bhakti im Bhāgavatapurāṇa: Religionsgeschichtliche Studie zur Idee der Gottesliebe in Kult und Mystik des Viṣṇuismus*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2010. „Liṅgodbhava in Cambodia: Brahmā and the Case of the Mendacious Pandanus Flower“, in: *Pandanus* 4.1: 249–63.
- Gandhi, Maneka. ³1991. *Brahma's Hair: The Mythology of Indian Plants*. Calcutta: Rupa & Co.
- Ganguly, Joydev. 1972. *Dharmaśāstra in Mithilā*. Calcutta: Sanskrit College.
- Garzilli, Enrica. 2003. „The Flowers of Ṛgveda Hymns: Lotus in V.78.7, X.184.2, X.107.10, VI.16.13, and VII.33.11, VI.61.2, VIII.1.33, X.142.8“, in: *Indo-Iranian Journal* 46: 293–314.
- Genaust, Helmut. ³2005. *Etymologisches Wörterbuch der botanischen Pflanzennamen*. Hamburg: Nikol Verlag.
- Gellner, David N. 1996 (1992). *Monk, Householder and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Delhi: Foundation Books.
- Ghosha, Pratāpachandra. 1871. *Durga Puja: With Notes and Illustrations*. Calcutta.
- Gonda, Jan. 1975 (1968). „Atharvaveda 11, 7“, in: Ders., *Selected Studies: Presented to the Author by the Staff of the Oriental Institute, Utrecht University, on the Occasion of his 70th Birthday*. Bd. 3: *Sanskrit: Grammatical and Philological Studies*. Leiden: Brill, 439–74.
- 1980. *Vedic Ritual: The Non-Solemn Rites*. Leiden: Brill.
- 1985. *The Ritual Functions and Significance of Grasses in the Religion of Veda*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Goody, Jack. 1993. *The Culture of Flowers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gopal, Ram. 1959. *India of Vedic Kalpasūtras*. Delhi: National Publishing House.

- Goudriaan, Teun. 1978. *Māyā Divine and Human: A Study of Magic and its Religious Foundation in Sanskrit Texts, with Particular Attention to a Fragment on Viṣṇu's Māyā Preserved in Bali*. Delhi: Motilal.
- 1979. „Tantrism in History“, in: S. Gupta et al., *Hindu Tantrism*. Leiden: Brill, 13–46.
- Goudriaan, Teun & Gupta, Sanjukta. 1981. *Hindu Tantric and Śākta Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Goudriaan, Teun & Schoterman, J. A. 1988. *The Kubjikāmatatantra: Kulālikāmnāya Version: Critical Edition*. Leiden: Brill.
- Gupta, B.A. 1997 (1916). *Hindu Holidays and Ceremonials: With Dissertations on Origin Folklore and Symbols*. Delhi: Low Price Publications.
- Gupta, Sanjukta. 1979. „Tantric sādhanā: Pūjā“, in: Dies. et al., *Hindu Tantrism*. Leiden: Brill, 121–62.
- Gupta, Sanjukta & Gombrich, Richard. 1986. „Kings, Power and the Goddess“, in: *South Asia Research* 6: 123–38.
- Gupta, Shakti M. 1996. *Plants in Indian Temple Art*. Delhi: B.R. Publ.
- ³2001. *Plant Myths and Traditions in India*. Delhi: Munishram.
- Gutschow, Niels & Michaels, Axel. 2005. *Handling Death: The Dynamics of Death and Ancestor Rituals among the Newars of Bhaktapur, Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2008. *Growing Up: Hindu and Buddhist Initiation Rituals among Newar Children in Bhaktapur, Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2012. *Getting Married: Hindu and Buddhist Marriage Rituals among the Newars of Bhaktapur and Patan, Nepal. With Contributions by Manik Bajracharya, Christiane Brosius, and Tessa Pariyar*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hacker, Paul. 1978 (1963). „Śraddhā“, in: Ders., *Kleine Schriften: Herausgegeben von Lambert Schmithausen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 437–75.
- Hanneder, Jürgen. 1997. „Vedic and Tantric Mantras“, in: *Rivista degli studi orientali* 71: 147–67.
- 2002. „The Blue Lotus: Oriental Research between Philology, Botany and Poetics?“, in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 152/2: 295–308.
- 2007. „Some Common Errors Concerning Water-Lilies and Lotuses“, in: *Indo-Iranian Journal* 50: 161–4.
- Hara, H. et al. 1978–82. *An Enumeration of the Flowering Plants of Nepal*. 3 Bde. London: Trustees of the British Museum (Natural History).
- Hara, Minoru. 1964. „Note on Two Sanskrit Religious Terms: Bhakti and Śraddhā“, in: *Indo-Iranian Journal* 7: 124–45.
- 2003. „A Note on the Concept of Plants and Trees“, in: O. Qvarnström (ed.), *Jainism and Early Buddhism: Essays in Honor of Pamanabh S. Jaini*. Fremont: Asian Humanities Press, 465–89.
- Hasrat, Bikrama Jit. 1970. *History of Nepal: As Told by its Own and Contemporary Chroniclers*. Hoshiarpur: V. V. Research Institute.
- Hazra, Rajendra Candra. 1934. „Influence of Tantra on the Smṛti-Nibandhas: Part I“, in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 15: 220–35.
- 1935. „Influence of Tantra on the Smṛti-Nibandhas: Part II“, in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 16: 202–11.
- 1952. „The Śiva-dharma“, in: *Journal of the Ganganatha Jha Research Institute* 10: 1–20.

- 1955. „The Sources of Dharma: Part II“, in: *Our Heritage* 3: 65–88.
- 1958. *Studies in the Upapurāṇas*. Bd. 1: *Saura and Vaiṣṇava Upapurāṇas*. Calcutta: Sanskrit College.
- ²1975. *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*. Delhi: Motilal.
- Heim, Maria. 2004. *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist and Jain Reflections on dāna*. New York, London: Routledge.
- Hertel, Johannes (ed./tr.). 1998 (Nachdr.). *Indische Märchen*. Augsburg: Weltbild.
- Hoens, Dirk Jan. 1979. „Mantra and other Constituents of Tantric Practice“, in: S. Gupta et al., *Hindu Tantrism*. Leiden: Brill, 90–117.
- Horstmann, Monika. 2009. *Der Zusammenhalt der Welt: Religiöse Herrschaftslegitimation und Religionspolitik Mahārājā Savāi Jaisinghs (1700–1743)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hřřbek, Martin. 2008. „Matching Uneven Pairs. Lotuses, Water-Lilies and their Sanskrit Counterparts“, in: *Pandanus* 2.2, 147–53.
- Humphrey, Caroline & Laidlaw, James. 1994. *The Archetypical Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Inden, Ronald. 1979. „The Ceremony of the Great Gift (*mahādāna*): Structure and Historical Context in Indian Ritual and Society“, in: *Asie du Sud: Traditions et changements: Sèvres 8-13 juillet 1978*. Paris: C.N.R.S.
- Iltis, Linda Louise. 1985. *The Swasthani vrata: Newar Women and Ritual in Nepal*. Ann Arbor: UMI (PhD. University of Wisconsin).
- IPNI – *The International Plant Names Index*. <http://www.ipni.org> [Zugriff: Dezember 2012].
- Jansen, Roland. 1995. *Die Bhavani von Tuljapur: Religionsgeschichtliche Studie des Kultes einer Göttin der indischen Volksreligion*. Stuttgart: Steiner.
- Jøergensen, Hans. 1936. *A Dictionary of the Classical Newari*. Kopenhagen: Munksgaard.
- 1941. *A Grammar of the Classical Newari*. Kopenhagen: Munksgaard.
- Joshi, Shankar Gopal. 2003 (2000). *Medicinal Plants*. Delhi: Oxford & IBH Pbl.
- Kane, Pandurang Vaman. ²1968–77. *History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*. 5 Bde. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. (HDh)
- Katre, S. M. 1954. *Introduction to Indian Textual Criticism*. Poona: Deccan College.
- Kiehlhorn, Franz. 1897. „Festal Days of the Hindu Lunar Calendar“, in: *The Indian Antiquary* 26, 177–87.
- Kinsley, David. 1998 (1997). *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahāvīdyās*. Delhi: Motilal.
- Koirālā, Indirā. 2004. *Mahālakṣmī-vaibhavalakṣmī tathā tulasī mahimā: mūla saṃskṛta tathā anuvāda*. Kathmandu: R. Koirālā [V.S. 2061].
- Köhler, Hans-Werbin. 1973 (1948). *Śrad-dhā: In der vedischen und altbuddhistischen Literatur: Herausgegeben von Klaus L. Janert*. Wiesbaden: Steiner.
- Kölver, Bernhard. 1999. „Actives into Ergatives, or, Newārī into Sanskrit“, in: H. Eimer et al. (eds.), *Studia Tibetica et Mongolica: Festschrift Manfred Taube*. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica, 189–206.
- 2003. *Das Weltbild der Hindus: Herausgegeben von Adalbert J. Gail*. Berlin: Reimer.
- Kölver, Bernhard & Śākya, Hemrāj. 1985. *Documents from the Rudravarṇa-Mahāvihāra, Pāṭan: 1. Sales and Mortgages: Introduction, Edition, Translation*. Sankt Augustin: VHG Wissenschaftsverlag.

- Kölver, Ulrike & Shresthacarya, Iswarananda. 1994. *A Dictionary of Contemporary Newari: Newari-English*. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
- Kramrisch, Stella. 1981. *The Presence of Siva*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Krause, Astrid. 2005. *Untersuchungen zur Verwendung von Blüten bei der pūjā: Das dritte Kapitel des Puṣpacintāmaṇi*. Universität Leipzig: Magisterarbeit.
- Kropf, Marianna. 2005. *Rituelle Traditionen der Planetengottheiten (Navagraha) im Kathmandu: Strukturen - Praktiken - Weltbilder*. <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5897/>.
- Kulke, Hermann. 1993. *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*. Delhi: Manohar.
- Lamsāla, Devīprasāda. 1966. *Bhāṣā vaṃśāvalī*. Bd. 2. Kathmandu: Nepāla Rāṣṭriya Pustakālaya.
- Levi, Robert I. (Mitarbeit: Rājopadhyāya, Kedar Rāj). 1992 (1990). *Mesocosm. Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*. Delhi: Motilal.
- Lidke, Jeffrey Stephen. 2000. *The Goddess within and beyond the Three Cities: Śākta Tantra and the Paradox of Power in Nepāla-Maṇḍala*. Ann Arbor: UMI (Diss. Univ. of California, Santa Barbara).
- Lienhard, Siegfried. 2002. „Blood and ‚Lac‘: On Skt. rakta / lakta and Related Lexemes Denoting Redness“, in: J. Vacek & H. Preinhalterová (eds.), *Pandanus '02: Nature in Indian Literatures and Art*. Prague: Signeta, 63–73.
- 2007. „Lucky Numbers in Ancient Indian literature“, in: Ders., *Kleine Schriften: Herausgegeben von Oskar von Hinüber*. Wiesbaden: Harrassowitz, 159–72.
- Lienhard, Siegfried & Manandhar, Thakur Lal. 1988. *Nepalese Manuscripts*. Bd. 1: *Nevārī and Sanskrit: Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin*. Stuttgart: Steiner.
- Lingat, Robert. 1973. *The Classical Law of India: Translated from the French with Additions by J. Duncan M. Derrett*. Berkeley: University of California Press.
- Maas, Paul. ³1957. *Textkritik*. Leipzig: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Majupuria, Trilok Chandra & Joshi, D. P. 1997 (1991). *Religious & Useful Plants of Nepal & India: Medicinal Plants and Flowers as Mentioned in Religious Myths and Legends of Hinduism and Buddhism*. Gwalior: M. Gupta.
- Malinar, Angelika. 2009. „Reinigung und Transformation von ‚Unreinem‘ im Hinduismus“, in: A. Malinar, M. Vöhler (eds.), *Un/Reinheit: Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich*. München: Fink, 19–45.
- Malla, Kamal P. et al. (eds.). 2000. *A Dictionary of Classical Newari: Compiled from Manuscript Sources*. Kathmandu: Cwasā Pāsā. (DCN)
- Mallebrein, Cornelia. 1996. „Danteśvarī, the Family Goddess (kulsvāminī) of the Rājas of Bastar, and the Daśaharā-Festival of Jagdalpur“, in: A. Michaels et al. (eds.), *Wild Goddesses in India and Nepal: Proceedings of an International Symposium Berne and Zurich, November 1994*. Bern u.a.: Peter Lang, 483–511.
- Manandhar, Narayan P. 2002. *Plants and People of Nepal*. Portland: Timber Press.
- Manna, Sibendu. 1993. *Mother Goddess Caṇḍī: Its Socio Ritual Impact on the Folk Life*. Calcutta: Punthi Pustak.
- Matthews, David. ²1997 (1992). *A Course in Nepali*. Delhi: Heritage Publishers.
- Mayrhofer, Manfred. 1963. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg: Carl Winter, Bd. 2.

- Mauss, Marcel. ²1999. *Soziologie und Anthropologie*. Bd. 1: *Theorie der Magie. Soziale Morphologie: Mit einer Einleitung von Lévi-Strauss*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- McHugh, James. 2008. *Sandalwood and Carrion: Smell in South Asian Culture and Religion*. Ann Arbor: UMI (Ph.D. thesis, Harvard University).
- Meulenbeld, Gerit Jan. 1974. *The Mādhavavidhāna and its Chief Commentary: Chapters 1-10: Introduction, Translation and Notes*. Leiden: Brill.
- 1988. „[Additions to] Sanskrit Names of Plants and their Botanical Equivalents“, in: R.P. Das, *Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume: Surapālas Vṛkṣāyurveda*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 425–465.
- Meyer, Johann Jakob. 1937. *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation: Ein Beitrag zur vergleichenden Kulturgeschichte, Fest- und Volkskunde*. 3 Bde. (getrennte Zählung), Zürich/Leipzig: Max Niehans Verlag.
- Michaels, Axel. 1994. *Die Reisen der Götter: Der nepalische Paśupatinātha-Tempel und sein rituelles Umfeld*. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
- 1998. *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- 2005. „Saṃkalpa: The Beginnings of a Ritual“, in: J. Gengnagel et al. (eds.), *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz, 45–63.
- 2008. *Śiva in Trouble: Festivals and Rituals at the Paśupatinātha Temple of Deopatan (Nepal)*. Oxford: Oxford University Press.
- Minkowski, Christopher. 1989. „The Udumbara and its Ritual Significance“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 33, 5–23.
- Miśra, Jayamanta. 1966. s. *Puṣpacintāmaṇi*.
- Miśra, Rāmabhavana & Miśra, Lālabihārī. ³⁴2004. *Nityakarma-pūjāprakāśa*. Gorakhpur: Gītāpres.
- Monier-Williams, Monier. 1998. *Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal.
- Mukherjee, Pulok K. et al. 2008. „The Ayurvedic Medicine Clitoria ternatea: From Traditional Use to Scientific Assessment“, in: *Journal of Ethnopharmacology* 120: 291–301.
- Mürmel, Heinz. 1997. „Marcel Mauss (1872–1950)“, in: A. Michaels (ed.), *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: C.H. Beck, 211–21.
- Murty, Satya K. 1992. *Textbook of Indian epigraphy*. Delhi: Low Price Publications.
- Narayan, Kirin. 1998. „How a Girl Became a Sacred Plant“, in: D.S. Lopez (ed.), *Religions of India in practice*. Delhi: Munshiram, 487–94.
- NGMPP (ed.). 2003. *Preliminary List of Manuscripts, Blockprints and Historical Documents Microfilmed by the Nepal-German-Manuscript-Preservation-Project: Excluding Tibetan Material and Historical Documents*. Teil 1 (Compact Disk).
- Nowotny, Fausta. 1957. „Das Pujavidhānirupana des Trimalla“, in: *Indo-Iranian Journal* 1: 109–54.
- Nugteren, Albertina. 2005. *Belief, Bounty, and Beauty: Rituals around Sacred Trees in India*. Leiden: Brill.
- Oberlies, Thomas. 2003. *A Grammar of Epic Sanskrit*. Berlin: Walter De Gruyter.
- O’Flaherty, Wendy. 1973. *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*. Oxford: Oxford Univ. Press.

- Olivelle, Patrick. 2002. „Abhaksya and abhojya: An Exploration in Dietary Language”, in: *Journal of the American Oriental Society* 122/2: 345–54.
- (ed./tr.). 2005. *Dharmasūtra Parallels: Containing the Dharmasūtras of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Pai, G. K. 2000. „Purāṇic Insights into Ecology and Environment from Skanda Purāṇa“, in: N. Gangadharan et al. (eds.), *Studies on Indian Culture, Science and Literature: Prof. K.V. Sarma Felicitation Volume Presented to him on his 81st Birthday*. Chennai: Sree Sarada, 449–64.
- Pant, Mahes Raj. 1997. „Six 15th and 16th-Century Deeds from Tirhut Recording the Purchase of Slaves“, in: B. Kölver et al. (eds.), *Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien: The state, the law, and administration in Classical India*. München: Oldenbourg, 159–94.
- 2000. *Jātarūpa's Commentary on the Amarakośa: For the First Time Critically Edited Together with an Introduction, Appendices and Indices*. Bd. 1: Introduction. Delhi: Motilal.
- 2007. „Saṃsāradevīko euṭā abhilekha“, in: *Pūrṇimā* 126: 91–102.
- 2007a. „Nevārarājyamā brāhmaṇa – 2 vaṭā thapa patra“, in: *Pūrṇimā* 126: 104–22.
- Payne, Richard K. 1997. „The Tantric Transformation of pūjā: Interpretation and Structure in the Study of Ritual“, in: D. van der Meij (ed.), *India and Beyond: Aspects of Literature, Meaning, Ritual and Thought: Essays in Honour of Frits Staal*. London: Kegan Paul, 384–404.
- Pintchman, Tracy. 2003. „The Month of Kārtik and Women's Ritual Devotions to Krishna in Benares“, in: G. Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Pbl., 327–42.
- Pollock, Sheldon. 1985. „The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History“, in: *Journal of the American Oriental Society* 105: 499–519.
- 1993. „Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power beyond the Raj“, in: C.A. Breckenridge & P. van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 76–133.
- Polunin, Oleg & Stainton, Adam. ⁸2006. *Flowers of the Himalaya*. Delhi: Oxford University Press.
- Pradhan, Rajendra. 1986. *Domestic and Cosmic Rituals among the Hindu Newars of Kathmandu, Nepal*. Delhi: School of Economics, PhD thesis.
- Rājavamśī, Śyāmasundara. 1984. „Rājā Nṛpendramallako bhūmisambandhī tamasuka tāḍapatra“, in: *Prācīna Nepāla* 84: 1–2 (Nepali Teil).
- Rao, T. A. Gopinatha. 1999 (1914). *Elements of Hindu Iconography*. Bd. 1. Delhi: Low Price Pbl.
- Rau, Wilhelm. 1954. „Lotusblumen“, in: *Asiatica: Festschrift für Friedrich Weller*. Leipzig: Harrassowitz, 505–13.
- Regmi, Dilli Raman. 1965. *Medieval Nepal*. Bd. 2: *A History of the Three Kingdoms 1520 A.D. to 1768 A.D.* Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.
- 1966. *Medieval Nepal*. Bd. 3: *Source Materials for the History and Culture of Nepal 740–1768 A.D.: Inscriptions, Chronicles and Diaries etc.* Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.
- 1966a. *Medieval Nepal*. Bd. 4: *Select Inscriptions, 1524–1768 A. D. with Verification and Corresponding Dates in C. E.* Kathmandu: Selbstverlag des Autors.

- Regmi, Puškala Prasāda. 1983. *Patram-puṣpam: Nepālakā dhārmika boṭa-biruvāharu*. Kathmandu: Nepāla Rājakīya Prajñā-Pratiṣṭhāna [V.S. 2040].
- Rocher, Ludo. 1953. „The Quotations from the Dharmasūtras and Dharmasāstras in the Dharmānibandhas“, in: *Journal of the Oriental Institute* 3.1: 1–7.
- Rodrigues, Hillary Peter. 2003. *Ritual Worship of the Great Goddess: The Liturgy of the Durgā Pūjā with Interpretations*. Albany: State University of New York Press.
- Śākya, Rājā. 2000. *Āśā saphūkuthiyā saphū dhalah: A Short Catalogue of Āśā Archives*. Kathmandu: Āśā Archives.
- Śākyabhikṣu, Siddhiratna. 2006. „Bhūmisambandhī kehī tamasūka (sic) tāḍapatraharu“, in: *Abhilekha* 24: 27–47 [V.S. 2063].
- Sam Fogg (eds.). 2007. *Paintings on Paper: Nepalese Illustrated Manuscripts: An Exhibition on View in Conjunction with Asian Art in London: 1 November–16 November 2007*. <http://www.samfogg.com/sf-v02/data/exhibition/details/20071101.pdf>. [Ausstellungskatalog der Gallerie Sam Fogg: Medieval Art, Islamic & Indian Art].
- Sanderson, Alexis. 1988. „Śaivism and the Tantric Traditions“, in: S. Sutherland et al. (eds.), *The World's Religions*. London: Routledge.
- 1990. „The Visualization of the Deities of the Trika“, in: A. Padoux (ed.), *L'Image divine: Culte et méditation dans l'Hindouisme*. Paris: CNRS.
- 1995. „Meaning in Tantric Ritual“, in: A.-M. Blondeau & K. Schipper: *Essais sur le Rituel III: Colloque du Centenaire de la Section des Sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*. Louvain-Paris: Peeters, 15–95.
- 2001. „History through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras“, in: F. Grimal (ed.), *Les sources et le temps: A Colloquium, Pondicherry, 11-13 January 1997*. Pondichéry: Institut Français, 1–47.
- 2003–04. „The Śaiva Religion among the Khmers, Part I“, in: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 90–91: 349–463.
- 2005. „A Commentary on the Opening Verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta“, in: S. Das & E. Fürlinger (eds.), *Sāmarasya: Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue*. Delhi: D.K. Printworld, 89–148.
- 2007. „Atharvavedins in Tantric Territory: The Aṅgirasakalpa Texts of the Oriya Paippalādins and their Connection with the Trika and the Kālikula: With Critical Editions of the Parājapavidhi, the Parāmantravidhi, and the *Bhadrakālimantravidhiprakaraṇa“, in: A. Griffith & A. Schmiedchen (eds.), *The Atharvaveda and its Paippalāda Śākhā: Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition*. Aachen: Shaker, 195–311.
- Śaṅkaranātha, Yogī. 1953. „Saṃskṛtapārasīkapadaprakāśaḥ“, in: *Saṃskṛta-sandēśa* 1/2: 34–36.
- Śarmā, Bālacandra (ed.). 1969. „Kāṭhamāḍaṃ upatyakāko eka rājavamśāvalī [pt. 3]“, in: *Ancient Nepal* 6, 1–29.
- Śarmā, Buddhisāgara (ed.). 1963. *Nepālarājakīya-vīrapustakālayasthapustakānām bhṛhatsūci-patram*. Bd. 4: *Tantraviṣayakaḥ*. Kathmandu: Vīrapustakālaya [V.S. 2020].
- Śāstri, Hara Prasād. 1905. *A Catalogue of Palm-Leaf & Selected Paper Mss. Belonging to the Durbar Library, Nepal*. Bd. 1. Calcutta: Baptist Mission Press.
- Scheftelowitz, I. 1924. „Gleichklangzauber in Indien und im jüdischen Volksglauben“, in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 78: 106–10.

- Schmid, Charlotte. 1997. „La rivalité de Kṛṣṇa et d'Indra: l'enlèvement de l'arbre Pārijāta dans de Harivaṃśa”, in: *Bulletin d'études indiennes* 15, 247–97.
- Schmidt, Richard. 1911. „Beiträge zur Flora Sanskritica: Fortsetzung“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 65: 729–58.
- Schnepel, Burkhard. 1997. *Die Dschungelkönige: Ethnohistorische Aspekte von Politik und Ritual in Südorissa/Indien*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Schreiner, Peter. 1998 (1996). *Im Mondschein öffnet sich der Lotus: Der Hinduismus*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Seiwert, Hubert. 1998. „Opfer“, in: H. Cancik (ed.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer, Bd. 4, 268–84.
- Sharkey, Gregory. 2001. *Buddhist Daily Ritual: The nitya puja in Kathmandu Valley Shrines*. Bangkok: Orchid Press.
- Shrestha, Keshab 1998. *Dictionary of Nepalese Plant Names*. Kathmandu: Mandala. (DNPN)
- Siṃha, Rāmasuśīla. ²1983. *Vanaśādhī-nīrdaśīkā: āyurvedīya phārmākōpiyā*. Lakhanaū: Uttara Pradeśa Hindī Saṃsthāna.
- Slocum, Perry D. 2005. *Waterlilies and Lotuses: Species, Cultivars, and New Hybrids*. Portland: Timber Press.
- Slusser, Mary S. 1998 (1982). *Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley*. 2 Bde. Kathmandu: Mandala Book Point.
- 2010. *The Antiquity of Nepalese Wood Carving: A Reassessment*. Seattle: Univ. of Washington Press.
- Smith, Brian K. 1994. *Classifying the Universe: The Ancient Varṇa System and the Origins of Caste*. New York (u.a.): Oxford University Press.
- Smith, Frederick M. 1987. *The Vedic Sacrifice in Transition: A Translation and Study of the Trikāṇḍamaṇḍana of Bhāskara Miśra*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Soni, R.L. 1958. „Worship with Flowers“, in: *The World Institute of Buddhist Culture* 3.7, Mandalay (elektronisch: <http://web.ukonline.co.uk/buddhism//soni2.htm>).
- Speijer, J. S. 1993 (1886). *Sanskrit Syntax*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Śreṣṭha, Uttamabābu & Śreṣṭha, Sujātā. 2004. *Nepālākā pramukha gairakāṣṭha vana paidāvāraharū: Major non-Timber Forest Products of Nepal: 101 nepālākā pāine svadeśī ra vāhaya gairakāṣṭha vanapaidāvāra prajātiharū saṃgālo: 125 raṃgīna photo ra 101 citraharū sahita*. Kathmandu: Bhuṃḍīpurāṇa Prakāśana.
- Sresthacarya, Iswaranand. 1981. *Newari Root Verbs*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- Sri Aurobindo Society. ²1993. *Flowers: Their Spiritual Significance*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Srinivasan, Srinivasa Ayya. 1967. *Vācaspatimiśras Tattvakaumudī: Ein Beitrag zur Textkritik bei kontaminierter Überlieferung*. Hamburg: Cram, de Gruyter & Co.
- Stenzler, Adolf Friedrich. ¹⁸1995. *Elementarbuch der Sanskrit-Sprache: Grammatik, Texte, Wörterbuch*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Syed, Renate. 1992 (1990). *Die Flora Altindiens in Literatur und Kunst*. München: Diss. Univ.
- Tachikawa, Musachi et al. 2001. *Pūjā and saṃskāra*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ṭaṇḍana, Govinda. 1999. *Paśupatiḥṣetrako sāmśkr̥tika adhyayana*. 2 Bde. Kathmandu: Jharendra Śamsēra Ja. Bha. Ra tathā Mañju Rāṇā [V.S. 2056].
- Tevārī, Rāmaji et al. 1964. *Aitihāsika-patrasaṃgraha*. Bd. 2. Kathmandu: Nepāla Sāmśkr̥tika Paṛiśad [V.S. 2021].

- The Mother. ⁴1992. *Flowers and Their Messages*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Thieme, Paul. 1939. „Indische Wörter und Sitten“, in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 93, 105–23.
- Toffin, Gérard. 1993. *Le palais et le temple: La fonction royale dans la vallée du Népal*. Paris: CNRS Ed.
- Tripathi, Gaya Charan. 1978. „The Daily pūjā Ceremony of the Jagannātha Temple and its Special Features“, in: A. Eschmann et al. (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*. Delhi: Manohar.
- 2004. *Communication with God: The Daily pūjā Ceremony in the Jagannāth Temple*. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.
- Türsting, Hans-Georg. 1985. „The Indian Sorcery Called abhicāra“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 29: 69–117.
- Underhill, M. M. 1921. *The Hindu Religious Year*. Calcutta: Association Press.
- Upādhyāya, Ekadeva. 1991. *Nitya karma vidhiḥ ra devapūjā-paddhatiḥ*. Varanasi: Jaya Nepāla Prakāśana.
- Upādhyāya, Govindacandra. 2004. *Pūjāsāmāgrī: cakrādi ra pūjādānādi-sāmāgrī-pradarśikā*. Varanasi: Bābū Mādhavaprasāda Śarmā [V.S. 2061].
- Vacek, Jaroslav (ed.). 1999. *Pandanus '98: Flowers, Nature, Semiotics: Kāvya und Sangam*. Prag: Signeta.
- Vaidya, Janak Lāl & Kaṃsakār, Prem Bahadur 1991. *Āśā saphū kuthiyā abhilekha granthayā varṇanātmaka dhalāḥ. A Descriptive Catalogue of Selected Manuscripts Preserved at the Āśā Saphū Kuthi (Āśā Archives)*. Kathmandu: Cvasāpāsā.
- Vajracarya, Dhanavajra. 1999. *Madhyakālakā abhilekha: Anuvāda, aitihāsika vyākhyāsahita*. Kathmandu: CNAS [V.S. 2056].
- Vajrācārya, Dhanavajra & Nepāla, Jñānamani. 1953. „Tāmrapatrasāsanam“, in: *Samskṛta-sandēśa* 1/10–12: 59–69 [V.S. 2010].
- Vajrācārya, Dhanavajra et al. 1962. *Itihāsa-saṃśodhanako pramāṇa-prameya*. Bd. 1. Patan: Jagadambā Prakāśana [V.S. 2019].
- Vajrācārya & Panta. 1961. „Vaktavya“, in: *Abhilekha-saṅgraha* 3: 4–6.
- Vajrācārya, Gautamavajra. 1966. „Aprakāśita thyāsaphu: Aitihāsika ghaṭanāvalī“, in: *Pūrṇimā* 12: 22–39 [V.S. 2023 māgha].
- Vasudeva, Somadeva. 2006. „Puṣpacintāmaṇi“, in: *Sārasvatam cakṣuḥ: Epiphenomena to Research into Little Known Sanskrit Texts. For Those who Would Rather Read Primary Sources*. <http://sarasvatam.blogspot.com/2006/01/i.html> [Internet-Blog; Eintrag vom 10.01.2006].
- Vāsupāsā. ²2006. *Pratāpa Malla: Aitihāsika upanyāsa*. Kathmandu: Pairavī Prakāśana [V.S. 2063].
- Veezhinathan, N. et al. 1988. *New Catalogus Catalogorum: An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors*. Bd. 12: *pāyilacchināmālā – pradhyāna*. Madras: University of Madras.
- Viennot, Odette 1954. *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne: Textes et monuments brāhmaniques et bouddhiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Weber-Brosamer, Bernhard. ²1993. *Annam: Untersuchungen zur Bedeutung des Essens und der Speise im vedischen Ritual*. Rheinfelden/Berlin: Schäuble Verlag.

- Weinberger-Thomas, Catherine. 1999. *Ashes of Immortality: Widow-Burning in India*. Chicago: University of Chicago Press.
- West, Martin L. 1973. *Textual Criticism and Editorial Technique: Applicable to Greek and Latin Texts*. Stuttgart: Teubner.
- Wezler, Albrecht. 1978. *Die wahren „Speiseresteesser“ (Skt. vighasāśin)*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- White, David Gordon. 2001 (2000). „Introduction“, in: Ders. (ed.), *Tantra in practice*. Delhi: Motilal, 3–38.
- 2006 (2003). *Kiss of the Yoginī: „Tantric Sex“ in its South Asian Contexts*. Chicago: University of Chicago Press.
- Whitney, William Dwight. 1995 (1924). *Sanskrit Grammar: Including Both the Classical Language and the Older Dialects of Veda and Brāhmaṇa*. Delhi: Low Price Publications.
- Wilden, Eva. 2000. *Der Kreislauf der Opfergaben im Veda*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Witzel, Michael. 1980. „Die Kaṭha-Śikṣa-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Śikṣāvallī der Taittirīya-Upaniṣad“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 24: 21–82.
- Wright, Daniel. 2000 (1877). *History of Nepal: With an Introductory Sketch of the Country and the People of Nepal*. Delhi: Adarsh.
- Zotter, Astrid. 2009. „On the Consecration of the Jalaśayana Nārāyaṇa in the Royal Palace of Kathmandu“, in: *Journal of the Nepal Research Centre* 13: 93–101.
- 2010. „How to Initiate a Tree: The Aśvatthopanayana in Prescriptive Texts“, in: A. & C. Zotter (eds.), *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz, 341–63.
- *in Druck* a. „Sag mir, wo die Blumen sind: Zur Identifikation von Pflanzennamen in nepalischen Ritualtexten“, in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*.
- *in Druck* b. „Scent of a Flower: Notes on Olfaction in Hindu Worship“, in: A. Michaels & C. Wulf (eds.), *Exploring the Senses*. London: Routledge.
- Zotter, Christof. 2010. „Notes on the Evolution of an Initiation Ritual: The Vratibandha of the Bāhun and Chetri“, in: A. & C. Zotter (eds.), *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden: Harrassowitz, 17–44.
- *in Vorbereitung*. *Die Initiation der Indo-Parbatiyā in Nepal. Text und Praxis des Rituals*. Dissertation Universität Heidelberg (angenommen 2009).