

# Arthaśāstra und Cauraśāstra: Diebeskunst und Magie im alten Indien

Ingo Strauch

## 0. Das Problem

Im Jahre 1923 legte Maurice BLOOMFIELD einen grundlegenden Aufsatz über die Diebeskunst in der indischen Erzählliteratur vor. Dabei zeigte er, daß Diebe nicht nur als geschickte und über allerlei Handfertigkeiten verfügende Gauner auftreten. Sie beherrschen auch eine Reihe magischer Fähigkeiten, die sie bei der Ausübung ihres Handwerks nutzen.<sup>1</sup>

Gleichzeitig gibt eine Reihe von Texten zu erkennen, daß die Diebe eine eigene Wissenschaft, das sogenannte *caura-* bzw. *steyaśāstra*, pflegten.<sup>2</sup> Die Frage nach der Verbindung von *cauraśāstra* und magischen Diebeskünsten hat Bloomfield nicht gestellt. Außer der erzählenden Literatur enthalten jedoch auch so unterschiedliche Texte wie das Kauṭīliya Arthaśāstra und der tantrische Ṣaṅmukhakalpa Beschreibungen der Diebeszauber. Der Ṣaṅmukhakalpa bezeichnet sich dabei selbst ausdrücklich als *cauraśāstra*.

Im folgenden soll das Material dieser Quellengruppen erneut gesichtet und miteinander verglichen werden. Im Vordergrund steht dabei die Frage nach dem *cauraśāstra* als Träger einer magischen Tradition.

## 1. „Hindu Fiction“: Der Dieb als Magier

Wenngleich zu vermuten ist, daß sich die Magie in Indien in erster Linie außerhalb der orthodoxen Brahmanenschicht etablierte, lassen sich bereits in den vedischen

---

<sup>1</sup> Eine weitere komplexe und äußerst unterhaltsame Darstellung des Diebeswesens, wie es uns die Erzählquellen zeichnen, liefert MEYER 1902, 12-34. Zu Diebstahl und Räuberei als „organisiertem Verbrechen“ vgl. BLOOMFIELD 1926.

<sup>2</sup> Vgl. auch den im vorliegenden Band enthaltenen Aufsatz (S. 167-175) „The Science of Stealing (Steyaśāstra) in Ancient India and its Study“ von Rahul Peter Das, in dem insbesondere die Forschungsgeschichte zum *caura-/steyaśāstra* skizziert wird. Der Aufsatz von Das ist mir erst nach der Beendigung meiner Arbeit bekanntgeworden.

Texten deutliche Spuren magischer Praktiken nachweisen,<sup>3</sup> insbesondere natürlich in der Atharvaveda-Saṃhitā [AV], deren Tradition sich über die der Schule der Atharvavedins zugehörigen Texte wie die Atharvaveda-Pariśiṣṭas oder das Kauśikasūtra [KauS] bis hin zur tantrischen Literatur verfolgen läßt.<sup>4</sup> Daneben spielen magische Vorstellungen auch im brahmanischen Asketentum und den in ihm wurzelnden Traditionen des Yoga, des Buddhismus und des Jinismus eine gewisse Rolle. Die Erlangung der diesen religiösen Lehren entsprechenden spirituellen Autorität wird stets mit der Beherrschung bestimmter magischer Fähigkeiten verbunden. Eine Reihe der den Dieben in der Erzählliteratur zugeschriebenen magischen Künste<sup>5</sup> findet denn auch ihre Entsprechung in diesen Traditionen.

Drei dieser Zauberkünste scheinen jedoch nahezu programmatisch mit der Figur des Diebes verbunden zu sein. Der erste dieser Zauber ist die „Einschläferung“ (*avasvāpana*). So heißt es von Prabhava, dem unter die Diebe gegangenen Sohn des Königs Vindhya, daß er neben dem unten zu besprechenden Schloßöffnungszauber über einen Einschläferungszauber (*avasvāpanikā/osovaṇī*) verfügte, als er auf der Suche nach fetter Beute das Haus des Jambu aufsuchte. Die Geschichte von Prabhava ist sowohl in der Vasudevahiṃḍī (VH, 7f.) als auch in Hemacandras Pariśiṣṭaparvan (2.171-190) überliefert. Einen Einschläferungszauber (*avasvāpini*) beherrscht auch Rūpyakhura,<sup>6</sup> Vater des Lohakhura und Großvater des Rauhiṇeya. Die drei entstammen einer in der jinistischen Erzählliteratur offenbar populären Diebesfamilie, die nicht nur in den Versionen der Rauhiṇeya-Geschichte,<sup>7</sup> sondern auch in der Geschichtensammlung

<sup>3</sup> Siehe hierzu HILLEBRANDT 1897, 167-186; GOUDRIAAN 1978, 219-228.

<sup>4</sup> Vgl. GOUDRIAAN 1978, 229: „In this way the Tantras themselves point to the Vedic and non-Vedic origins of their wisdom as being inextricably interwoven. And it is indeed certain that many Tantric practices and beliefs are in reality little more than adaptations, restatements or amplifications of subject-matter already found in the Vedic corpus ... This presupposes that the promulgators of Tantric doctrine at least came forth from the same schools or communities which in earlier periods helped to produce the Vedic literature, in the first place the AV ... And what can be said of Tantric doctrine in general, should also be said of what we would call practices of magic.“ Siehe auch GOUDRIAAN/GUPTA 1981, 112.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu ausführlich BLOOMFIELD 1923, 118f., der allerdings die frühen Jaina-Prakrit-Quellen unberücksichtigt läßt. Zu den magischen Fähigkeiten Mūladevas, des „Meisterdiebes“ *par excellence*, siehe BLOOMFIELD 1913, 627f.

<sup>6</sup> Rauhiṇeyacaritra 4 (JOHNSON 1920, 166).

<sup>7</sup> Die Geschichte Rauhiṇeyas ist nicht nur in Form eines selbstständigen *caritra* überliefert, sondern findet sich auch in Hemacandras Triṣaṣṭīśalākāpuruṣacaritra [TŚP] (10.11.1-110; Übs. JOHNSON 1931-62, Vol. 6, 262-270) und in seinem Autokommentar zum Yogaśāstra (ad 2.66). Die stark komprimierte Fassung Hemacandras geht kaum auf die Diebeskünste Rauhiṇeyas ein und konzentriert sich auf die Grundfabel: den vergeblichen Versuch der Überführung Rauhiṇeyas durch den König Śreṇika und

Samyaktvakaumudī erwähnt wird.<sup>8</sup> Daneben berichten viele Texte über die Fähigkeit der Diebe, sich unsichtbar zu machen (*antardhāna*). Für gewöhnlich wird hierzu eine zauberkräftige Salbe (*añjana*) oder auch Pille (*guṭikā*) bzw. ein Stirnmal (*tilaka*) eingesetzt.<sup>9</sup>

Diese beiden Zauber tauchen zwar regelmäßig und häufig in Zusammenhang mit Dieben auf, gehören jedoch eher zu jenen allgemein anerkannten Zauberkünsten, die eine Reihe von Texten in unterschiedlichen Zusammenhängen nennt. So enthält bereits die Ṛgveda-Saṃhitā mit ṚV 7.55 ein Einschläferungslied, das partiell von AV 4.5 übernommen wird und nach der späteren Auffassung der Atharvavedins wohl dazu diente, leichten Zugang zur ersehnten Geliebten zu bekommen.<sup>10</sup> Auch jüngere, magisch-tantrische Texte wie Nityanāthas Kāmaratna kennen solche Zauber.<sup>11</sup> Noch verbreiteter ist die Kunst, sich oder andere unsichtbar zu machen.<sup>12</sup> Auch diesen Zauber beschreiben magisch-tantrische Texte, wie z.B. Nāgārjunas Yogaratnamālā<sup>13</sup>: 23-30

---

seine Bekehrung zum Jinismus, da jener Überführungsversuch nur deshalb scheiterte, da er zuvor mehr zufällig eine Predigt des Mahāvīra anhören mußte, die es ihm ermöglichte, den Betrug Śreṇikas zu durchschauen. Hemacandra nennt in seiner Version nur Lohakhura als Vater des Rauhiṇeya. Über Rūpyakhura wird nichts gesagt. Darüber hinaus findet sich die Rauhiṇeya-Geschichte in Hemaviṇayas Kathāratnākara 81 (HERTEL 1920, 229-233) und ist auch in einem Drama (Prabuddha-Rauhiṇeya) verarbeitet (vgl. HULTZSCH 1921, 66f.; BLOOMFIELD 1923, 221 n.32).

<sup>8</sup> Die beiden Rezensionen, die WEBER 1889 bespricht, gehen in dieser Frage z.T. auseinander. Nur die Rezension von Hs. C (= WEBER 1891, 1130-1132, Nr. 2024 = Ms.or.fol. 1048) nennt in der Einleitung den Namen Lohakhura (736). In der Rezension, der die Handschriften A (= WEBER 1891, 1123-1129, Nr. 2022 = Ms.or.fol. 1047) und B (= WEBER 1891, 1129f., Nr. 2023 = Ms.or.fol.796) angehören, wird der Sohn Rūpyakhuras Suvarṇakhura genannt (737). Siehe auch JOHNSON 1920, 163-165.

<sup>9</sup> Vgl. die zahlreichen Belege bei BLOOMFIELD 1923, 118f.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu BLOOMFIELD 1897, 371-373, der diesen Hymnus in Übereinstimmung mit der Interpretation des KauS unter den *strīkarmāni* einordnete. Obgleich von BLOOMFIELD wohl zu Recht abgelehnt, verdienen in unserem Zusammenhang auch die Überlegungen PISCHELS (1892, 55-57) Beachtung, der die Interpretation der ṚV-Hymne durch Ṣaḍguruṣiṣya und die (ihm mittelbar über Sāyaṇa bekannte) Bṛhaddevatā bevorzugte. Hiernach verwendete Vasiṣṭha das Einschläferungslied ṚV 7.55, um in das Haus des Varuṇa einzudringen, wo er nach dreitägigem Fasten seinen Hunger zu stillen beabsichtigte. Nach GELDNER diente ṚV 7.55 „vielleicht“ dem „Purohita des Hauses, der des Nachts das Haus seines Herrn unter Einschläferungssprüchen zuschließt“ (1951, 229).

<sup>11</sup> Nityanātha: Kāmaratna 9,20-24 *nidrākaraṇa* (zitiert nach GEORGE 1991, 108). Zu der unsicheren Zuordnung und Datierung dieses Werkes, das auch unter den Titeln Kāmatantra, Kāmaratnākara und Siddhaḍākinī bekannt ist, siehe GOUDRIAAN/GUPTA 1981, 122-124.

<sup>12</sup> Für frühe kanonische und außerkanonische buddhistische Belege dieses Zaubers vgl. jetzt GRAFE 2001, 26ff. und 55. An dieser Stelle sei Herrn Jörg GRAFE dafür gedankt, daß er mir die Druckvorlage seines Buches schon vor Erscheinen zur Verfügung stellte.

<sup>13</sup> Das Werk ist auch unter der Bezeichnung Āścaryayogamālā bekannt (GOUDRIAAN/GUPTA 1981, 118). Ein *terminus ante quem* ist durch den Kommentar des Śvetāmbara-Mönchs Guṇākara aus dem Jahre Vikrama Saṃvat 1296 = 1239/40 n. Chr. gesetzt. Zu den verschiedenen historischen

oder auch Nityanāthas Rasaratnākara<sup>14</sup>. Nāgārjuna kennt dabei alle oben erwähnten Methoden, diesen Zauber durchzuführen: Pille (*guṭikā*): 23,26; Salbe (*añjana*): 29; Stirnmal (*tilaka*): 27,28,30.

Besonders eng mit der Figur des Diebes verbunden ist jedoch der dritte dieser Zauber: die Kunst, auf magische Weise ein Schloß zu öffnen (*tālodghāṭana*). Im Kreise der Erzählliteratur scheint sie ausschließlich jinistischen Texten bekannt zu sein. So beschreibt Nāyādhammakahāo [Nāyā] 18 (341.6-9), wie der Räuberhauptmann Cilāya mittels eines solchen Zaubers das Stadttor von Rājagṛha öffnet:

*udagavatthiṃ parāmusati, 2 ttā cakkhe paramasuibhūe āyaṃte tālugghāḍanivijjāṃ  
āvāheti, 2 rāyagihassa divārakavāḍe udaṇṇaṃ acchoḍeti kavāḍaṃ vihāḍeti, 2 rāya-  
gihaṃ aṇupavisati ...*

„(Er) nimmt einen Wassersack; nachdem er (diesen) genommen hat, spricht er, gereinigt<sup>15</sup> und zu höchster Reinheit gelangt, den Schloßöffnungszauber; nachdem er (den) gesprochen hat, benetzt er die Pforte des Tores von Rājagṛha mit dem Wasser,<sup>16</sup> öffnet die Pforte; nachdem er (sie) geöffnet hat, betritt er Rājagṛha ...“

Auch verschiedene Episoden der VH nennen die *tālugghāḍanī vidyā* in erster Linie in Zusammenhang mit Dieben. Wie oben bereits erwähnt, verfügte der Dieb Prabhava (VH, 7; Hemacandra: *Paṇḍitaśāstra* 2.173) über den Schloßöffnungszauber. Interessant ist die Weiterführung dieser Geschichte auch in Zusammenhang mit der Isidattākahā genannten Episode aus dem *Majjhimakaṇḍa* der VH (VHM, 120-144). In VH, 7 wird berichtet, daß Prabhava, nachdem er das Haus des Jambu mittels erwähnter magischer Mittel betreten hatte, mit ansehen muß, wie der trotz des Schlafzaubers wachende Hausherr seine Gefährten erstarren läßt. Zutiefst beeindruckt, bittet er jenen, ihm die beiden hierzu notwendigen Zauberkünste, nämlich den Bannzauber (*thambanī*) und den entsprechenden Gegenzauber (*moyanī*), im Tausch für die beiden ihm verfügbaren *vidyās* zu überlassen. Über den gleichen beabsichtigten Tausch berichtet nun auch eine Begebenheit in der Isidattākahā des VHM. Hier bittet die über den Schloßöffnungs- und Schlafzauber verfügende Sulassā die Isidattā um die zwei *vidyās* *thambanī* und *vimokkhanī*. Auch diese beiden Zauber sind nach Aussage Isidattās

---

Figuren, die sich unter dem Namen Nāgārjuna verbergen, und zu ihrem Bezug zum Verfasser der *Yogaratanmālā* und des *Kakṣapuṭa* vgl. WHITE 1996, 66-77 (insbes. 76), MEULENBELD 1999, 363-368; MEULENBELD 2000a, 192ff.

<sup>14</sup> Zitiert in *Śabdakalpadruma* [SKD] 1, 207, Verse 6,7. Vgl. hierzu ausführlich unten Fn. 65.

<sup>15</sup> *cokkha*: [deśi] *cokhā*, *śuddha*, *śuci*, *pavitra* [PSM s.v.].

<sup>16</sup> Daß Cilāya hier das Schloß zunächst mit Wasser befeuchtet, hat wahrscheinlich rein praktische Gründe. So beschreibt auch Śūdraka, wie Śarvilaka Wasser auf das Schloß gießt, um ein verräterisches Quietschen der Tür zu vermeiden (*Mṛcchakaṭika* 3.18).

vielen Dieben bekannt.<sup>17</sup> Allein an der Erwähnung der beiden Zauber, die die Übeltäterin (*dhuttī*) Sulassā besitzt, erkennt Isidattā, um wes Geistes Kind es sich bei ihr handelt und wie sie die von ihr beherrschten Zauber anpreisen muß, um das Interesse der Sulassā zu wecken.<sup>18</sup>

Im Falle des Diebes Śrīdhara (Bhāvadeva: Pārśvanāthacaritra 8.139-163) ist es gar so, daß jener zunächst als ehrlicher Mann lebte, bevor ihn ein Muni darauf aufmerksam machte, daß auch ihn sein *karman* auf die Diebeslaufbahn bringen könne. Er entschließt sich daraufhin, Asket zu werden und schließt sich einem Lehrer an. Dieser vermittelt ihm neben der Fähigkeit, die Lüfte zu durchschreiten, nun ausgerechnet den Schloßöffnungszauber.<sup>19</sup> Seine Diebeslaufbahn war somit offenbar unabweichlich. Die Motive dieser Geschichte enthält auch Haribhadras Samarāicakahā 4.201ff. (Edition S.225-233). Auch hier wird dem Dieb, der in Haribhadras Version den Namen Nārāyaṇa trägt, doch wie Śrīdhara aus Puṇḍravardhana stammt, neben der Zauberkunst, durch die Lüfte zu schreiten, der Schloßöffnungszauber mitgeteilt.<sup>20</sup> Hemacandras Version dieser Geschichte (TŚP 9.4.193-226), die er in seiner Lebensgeschichte des Pārśvanātha (TŚP 9.2-4) gibt, stimmt in weiten Zügen mit der Bhāvadevas überein. Doch nennt auch er wie bereits Haribhadra diesen Dieb Nārāyaṇa. Die jenem gelehrten Zauberkünste führt Hemacandra ebenfalls an.<sup>21</sup>

Alle drei Diebeskünste - *avasvāpana*, *antardhāna* und *tālodghāṭana* - werden auch in der dogmatischen kanonischen Jaina-Literatur unter den *vidyās* genannt.<sup>22</sup> Sūyagaḍaṅga-Sūtra 2.30<sup>23</sup> (JACOBI 1895, 365-367) enthält darüber hinaus eine zusammenhängende Liste solcher *vidyās* unter Einschluß dieser drei (*osovaṇī*, *tāluggghāḍaṇī*,

<sup>17</sup> *mama dīṭṭha-paccayāo bahūsu cora-sāvada-satesu thambāṇi-vimokkhaṇīo do vijjāo havaṃti* „Ich besitze zwei Zauber - den Bann- und den Erlösungszauber -, die unter vielen Hunderten von Dieben (*cora-sāvada* „Dieb-Raubtieren“) bekannt sind“ (VHM, 138).

<sup>18</sup> In einer anderen Episode der VH bedient sich Vasudeva des Schloßöffnungszaubers, als er aus Neugierde den Palast des Kāmadeva zu betreten wünscht: *ahaṃ pi kouhallena tālugghāḍaṇīya vihādeūṇa aigato* „Auch ich öffnete aus Neugier (die Tür) mit einem Schloßöffnungs(zauber) [*tālugghāḍaṇīya* Instr.] (die Tür) und trat ein“ (VH, 279.20).

<sup>19</sup> *bhaktatvān me guruḥ prānte dadau vidyāṃ khagāminīṃ / tālodghāṇikāṃ cāpi yatnān māṃ cety aśikṣayat* (8.158); Übersetzung BLOOMFIELD 1919, 174-176.

<sup>20</sup> *laddhāo ya guru-sura-loya-gamaṇakāle mae guru-sussūsā-pareṇa guru-sayāsāo tālugghāḍaṇī-gayaṇagāmiṇīo duve mahāvijjāo* (4.218, Edition S. 230).

<sup>21</sup> *guruṇā mriyamāṇena tālodghāṇikāyutā / vidyā khagāminī datvā sādaram cāsmi śikṣitaḥ* (9.4.216). *datvā* ist offenbar fehlerhaft für *dattā*.

<sup>22</sup> Eine umfassende Liste der in der kanonischen Literatur belegten *vidyās* findet sich in JAIN 1947, 230-234.

<sup>23</sup> Die Zählung entspricht der zitierten Ausgabe mit der Niryukti und dem Kommentar Śīlāṅkas. Die Ausgabe Jambūvijayas führt diese Passage als Sūtra 708 (S. 165f.) an.

*amtaddhānī*) und bewertet die Ausübung derartiger Zauberkünste harsch: *tiriccham te vijjam seveṃti, te aṅāriyā vippaḍivannā kālamāse kālaṃ kiccā annayarāiṃ āsuriyāiṃ kivvisiyāiṃ thaṅāiṃ uvavattāro bhavaṃti*: „They practice a wrong science, the unworthy, the mistaken men. After having died at their allotted time, they will be born in some places inhabited by Asuras and evildoers.“ (JACOBI 1895, 367).<sup>24</sup>

Deutlicher in der Zuordnung unserer drei *vidyās* ist die Einleitung (*pīṭhikā*) des Bhāṣya zum Nisīha-Sūtra, das eben genau im Abschnitt über Diebstahl (*adiṇṇādāṇa*) des *prāyaścittadvāra* auf Zauberkünste bezug nimmt und dabei folgende drei nennt: *tāle osovāna amtadhāna* (347). Die Cūrṇi kommentiert: *tāhe tālugghāḍaṇī vijjāe tālagāṇi vihādeūna, ūsovaṇi-vijjāe ya osoveuṃ geṇhaṃti. jeṇaṃ jeṇaṃjanavijjādiṇā addisso bhavati taṃ amtaddhāṇaṃ bhannaṇti* „Dann nehmen (d.h. stehlen) sie, nachdem sie mit dem Schloßöffnungszauber die Schlösser geöffnet haben und mit dem Einschläferungszauber (die Leute) eingeschläfert haben. Wodurch auch immer, (sei es) eine Salbe, ein Zauberspruch usw., (jemand) unsichtbar wird, das nennt man Unsichtbarkeits(zauber).“

Sowohl der Kontext als auch die Verbindung dieser drei Termini bekräftigen den Befund der narrativen Literatur, daß besonders diese drei *vidyās* als Bestandteile der Diebeskunst aufgefaßt wurden.

## 2. Das Cauraśāstra und die Zauberkunst der Diebe

Wie die Diebe zu diesen Fähigkeiten gelangten, berichtet u.a. Nāyā 18 (339.1f.). Über den Räuberhauptmann Vijaya heißt es, daß er den Räuber Cilāya viele Diebeszauber, Diebeszaubersprüche und Diebestrugzauber gelehrt habe (*tate ṇaṃ se vijae corasenāvati cilāyaṃ takkaraṃ bahūo coravijjāo ya coramaṇte ya coramāyāo ya coranigaḍḍo ya sikkhāveti*), bevor jener selbst geweiht und zum Räuberhauptmann gemacht wurde. Eine dieser *vidyās* war offenbar, wie wir oben gesehen haben, die *tālugghāḍaṇi-vijjā*, mit deren Hilfe Cilāya das Tor von Rājagṛha öffnete.

Śarvilaka nennt als seinen Lehrer den Gott und Schutzpatron der Diebe Skanda/Kārttikeya selbst, der ihm gleich einem menschlichen Lehrer, der mit seinem Schüler zufrieden ist, eine Zaubersalbe übergeben hatte.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Eine Reihe dieser *vidyās* wird in der Erzählliteratur natürlich auch den *vidyādharas* zugesprochen. Siehe dazu in bezug auf die VH JHAMKHEDKAR 1984, 225-235. Über die *vidyādharas* und ihre Zauberkünste vgl. jetzt GRAFE 2001.

<sup>25</sup> Der von Śarvilaka angerufene *yogācārya* ist mit HILLEBRANDT 1922, 69 als Epitheton des Gottes Skanda/Kārttikeya, des Schutzpatrons der Diebe, aufzufassen. Es heißt über ihn: *namo yogācāryāya yasyāhaṃ prathamah śiṣyaḥ / tena ca parituṣṭena yogarocanā me dattā* „Verehrung

Darüber hinaus geben die von BLOOMFIELD untersuchten Texte zu erkennen, daß den Dieben bei der Erlernung ihres Handwerks nicht nur das klassische Lehrer-Schüler-Verhältnis zur Verfügung stand, sondern auch ein spezielles *śāstra*: das *caura-* bzw. *steyaśāstra*. In der Literatur gibt es verschiedene Hinweise auf die Existenz derartiger Werke.<sup>26</sup> Über ihren Inhalt sind wir nur ungenügend informiert. Das einzige klar zugeschriebene Zitat aus einem solchen Werk stammt aus dem Kommentar Lalla Dīkṣitas ad Śūdraka: Mṛcchakaṭika 3.14. Er kommentiert den Śarvilaka zugesprochenen Vers, in dem jener sieben Arten von Mauerdurchbrüchen nennt, mit *yad uktam cauradarśane: iṣṭakābhittau saṃskāraśena padmavyākośādisamjñāḥ sapta saṃdhaya iti* (Zit. nach BLOOMFIELD 1923, 99) „Wie es in der Diebeskunde heißt: ‘Bei einer Ziegelmauer gibt es, abhängig von (ihrer) Beschaffenheit, sieben (Arten von) Durchbrüchen (*saṃdhi*), die als *padmavyākośa* (aufgebrochener Lotus) usw. bezeichnet werden.’“ In etwas anderer Form und ohne konkrete Zuweisung zitiert Pṛthvīdhara diese Passage: *yad uktavān: iṣṭakābhittau ca saṃskāraśena padmavyākośādayaḥ sapta samjñāḥ* (Ed. KALE, 112).

Welche weiteren praktischen Anleitungen das *cauraśāstra* enthalten haben könnte, geht aus den entsprechenden Passagen der Dramen Cārudatta (3.5-14) und Mṛcchakaṭika (3.9-21), aber auch aus Daṇḍins Geschichte des Apahāravarman im Daśakumāracarita (2. *ucchvāsa*, Ed. KALE, 76-78) hervor.<sup>27</sup> HILLEBRANDT (1922) machte darüber hinaus wahrscheinlich, daß das *cauraśāstra* auch eine Art von Moral-kodex beinhaltete, der uns in einigen - freilich stark brahmanisch geprägten - im Mahābhārata überlieferten Fragmenten erhalten sein könnte.

Dafür, daß auch die o.g. magischen Praktiken in einem *cauraśāstra* dargelegt wurden, lieferten die von BLOOMFIELD und HILLEBRANDT untersuchten Texte keine eindeutigen Hinweise. Die Erwähnung derartiger magischer Mittel in Texten der Erzählliteratur und Dramatik mag leicht als Kunstgriff interpretiert werden, dessen sich die Autoren bedienten, um ihre Darstellung farbenfroher und den Gang der Handlung

---

dem Yogācārya, dessen erster Schüler ich bin. Und er gab mir, zufrieden (mit mir), die Zaubersalbe.“ Die Wirkung dieser Salbe wird mit folgendem Vers beschrieben: *anayā hi samālabdham na māṃ drakṣyanti rakṣiṇaḥ / śāstram ca patitam gātre rujaṃ notpādayisyate* (Mṛcchakaṭika 3.15) „Denn nicht können mich, der ich mit ihr eingerieben bin, die Wächter sehen, und nicht kann die Waffe, die auf (meinen) Körper trifft, Schmerz verursachen.“ Daß Skanda hier in seiner Eigenschaft als Lehrer der Zauberkünste aufgefaßt wird, macht schon sein Name wahrscheinlich. Auch der Kommentator Pṛthvīdhara bietet eine solche Interpretation an (*yogaḥ māyāprayogaḥ*).

<sup>26</sup> Vgl. BLOOMFIELD 1923, 97-100. Siehe auch CHAKRAVARTI 1950, 230; die von ihm ihm hier und bereits zuvor (1932, 547) vorgenommene Zuordnung der Cauracaryā des Viṭṭhaleśvara ist unsicher (vgl. NCC 7,88: „vallabhīyastotra“).

<sup>27</sup> Dieser Aspekt wurde behandelt von BLOOMFIELD 1923, 117f. Daß alle drei Verfasser aus einem „*coraśāstra*“ geschöpft haben, vermutet auch MORGENSTIERNE 1921, 51f.

abwechslungsreicher zu gestalten. Dementsprechend beurteilt auch BLOOMFIELD sie als Ausdruck eines „romanticism“, der dem allgemeinen Einfluß übernatürlicher Erscheinungen und Wesen auf die Herausbildung von Erzählmustern zugrundeliegt (1913, 617). Im folgenden soll es daher darum gehen, ob die Verbindung der Diebeskunst mit der Magie lediglich diesem internen, in seiner allgemeinen Gültigkeit sicher nicht zu bestreitenden, Zug der indischen Erzählkunst zuzuordnen ist oder ob sie auch auf einer Tradition beruht, die sich außerhalb der „Hindu fiction“ etabliert hat und möglicherweise direkt mit jener Diebeslehre, dem *caurasāstra*, zu verbinden ist.

### 3. Die Diebeskunst im Kauṭīliya Arthasāstra (KA)

Diebe und Diebstahl finden im Rahmen des Arthasāstra natürlich insbesondere Eingang in jene Abschnitte, die sich mit der Darlegung juristischer Probleme befassen. Das dritte Buch (*dharmasthīya*) ist in erster Linie der Darstellung der zivilen Gerichtsbarkeit in Form der achtzehn *vyavahārapadas* gewidmet. Jene Abschnitte, die sich mit Überführung und Bestrafung von Dieben beschäftigen, werden im vierten Buch (*kaṇṭakaśodhana*) des KA dargelegt und lagen in weiten Teilen den *steya*-Abschnitten des Mānavadharmasāstra (MDhŚ) und der Nāradasmṛti (NārS) zugrunde.<sup>28</sup> Eines der im KA genannten Mittel, Diebe zu überführen, bestand darin, Spione einzusetzen. Sie sollten sich unter die Diebe begeben und jene zu einem Diebstahl ermuntern, damit so die Möglichkeit gegeben war, sie auf frischer Tat zu stellen. Diese Spione bezeichnet KA als *siddhavyaṅjana*, d.h. „(Personen), die mit den Merkmalen von Zauberkundigen ausgestattet sind“.

*vyāṅjana* bezeichnet als Endglied eines Bahuvrīhi-Kompositums im KA in der Regel die in bestimmten Rollen verdeckt operierenden Agenten. Diese Agenten geben sich hierbei nicht nur als Haushälter, Händler oder auch Zauberkundige aus, sondern haben die entsprechenden Tätigkeiten in der Tat einmal ausgeübt und sind nun, aufgrund verschiedener Umstände, gezwungen, im Auftrag des Herrschers zu arbeiten.<sup>29</sup> In KA 1.11 werden verschiedene Arten von Geheimagenten vorgestellt. Einer von ihnen, der *tāpasavyaṅjana* („mit den Merkmalen eines Asketen versehen“), soll im Wald leben, öffentlich sehr enthaltsam sein und unter Vorgabe verschiedener prophetischer Fähigkeiten auf die Menschen einwirken. Daß wir diesen hier und anderenorts als *tāpasavyaṅjana* bezeichneten Agenten mit dem *siddhavyaṅjana* von KA 4.5ff.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Zum Verhältnis der Diebstahlabschnitte von NārS, MDhŚ und KA vgl. VIGASIN/SAMOZVANCEV 1998, 47.

<sup>29</sup> Vgl. SCHARFE 1993, 209f.

<sup>30</sup> Die Bezeichnung *siddhavyaṅjana* tritt recht häufig im KA auf. Vgl. KA 5.1,33; 5.2,41,49; 5.6,48; 11.1,40,45,47; 12.2,14,16; 13.2,13,14,18.

verbinden können, geht bereits aus KA 1.11,16 hervor, wo dessen Schüler den *tāpasa-vyañjana* als *siddha* bezeichnen. Zudem findet sich auch in verschiedenen Abschnitten das *karmadhāraya*-Kompositum *siddhatāpasa* (KA 1.22,22; 1.21,24; 4.3,13,25,44), darunter auch in Verbindung mit *°vyañjana* (4.4,3).

Nun wird zwar in KA 1.11 deutlich, daß jenen als Asketen operierenden Agenten diese übersinnlichen Fähigkeiten nicht wirklich zur Verfügung stehen (1.11,18). Dies bedeutet jedoch nicht, daß das KA derartige Fähigkeiten generell nicht anerkennt und sein Verfasser also aus einem „aufgeklärten“ Skeptizismus heraus spricht. Am Beispiel des *tāpasa* etc. genannten Agenten wird vielmehr deutlich, daß die von SCHARFE gemachte Beobachtung, daß die als *°vyañjana* bezeichneten Agenten ihre Tätigkeit weiterhin ausübten, modifiziert werden muß. Es ist richtig: die betreffende Person tut rein äußerlich so, als sei sie ein zauberkundiger Asket. Doch die mit diesem Personenkreis verbundenen primären Merkmale sind ihr verlorengegangen. Diese Unterscheidung wird deutlich, wenn man sich all jene Stellen anschaut, in denen KA von „richtigen“ *tāpasas* etc. spricht. So wird in KA 1.21,24 dem König empfohlen, einen *siddhatāpasa* nur in Begleitung bewaffneter Männer zu sehen (*āptaśastragrāhādhiṣṭhitāḥ siddhatāpasam paśyet*). In KA 4.3,13 werden *siddhatāpasas* angehalten, Krankheiten mit besänftigenden und sühnenden (Ritualen) zu bekämpfen. Außer ihnen kommen noch weitere Zauberkundige zum Einsatz, um Naturkatastrophen wirkungsvoll zu begegnen. Daß diese Auffassung bereits dem „Ur-Arthaśāstra“ zuzuschreiben sein könnte, zeigt der diesen Abschnitt abschließende Śloka<sup>31</sup>:

*māyāyogavidas tasmād viṣaye siddhatāpasāḥ  
vaseyuh pūjitā rājñā daivāpatpratikāriṇaḥ* (4.3,44)

„Zauberkundige Asketen, die in der Anwendung von Zaubermitteln erfahren sind, sollen deshalb in (seinem) Gebiet wohnen, vom König verehrt, (da) sie schicksalhaftem Unglück entgegenwirken.“

Wenn uns hingegen Agenten (*°vyañjana*) in Gestalt von *siddhas* usw. begegnen, dann üben jene niemals derartige Zauberkünste aus, sondern geben lediglich vor, diese zu beherrschen und lassen die erwünschten Effekte ggf. von Dritten herbeiführen.<sup>32</sup> Dies war in KA 1.11 der Fall und ist auch im folgenden Abschnitt 4.5 zu beobachten:

<sup>31</sup> Zum Verhältnis von Metrik und Prosa im KA vgl. SCHARFE 1993, 42-66 und FALK 1986.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. KA 12.2,14-18, wo das Verlangen der feindlichen Herrscher nach aphrodisierenden Essenzen ausgenutzt wird, um ihnen Gift zu geben. Einen ähnlichen Fall mit nahezu identischem Wortlaut beschreiben KA 5.1,19 und KA 11.1,40. Es geht m.E. aus keiner dieser Stellen hervor, daß diese Kräuter tatsächlich die vorgegebene Wirkung gezeigt haben. KA 12.2,15-18 macht vielmehr deutlich, daß es des Einsatzes weiterer Agenten bedurfte, um diese Wirkung vorzutäuschen.

Text und Übersetzung von KA 4.5.1-13

*sattriprayogād ūrdhvaṃ siddhavyañjanā māṇavān māṇavavidyābhiḥ pralobhayeyuḥ, prasvāpanāntardhānadvārāpohamantreṇa pratirodhakān, saṃvadanamantreṇa pāra-  
talpikān (1) teṣāṃ kṛtotsāhānāṃ mahāntaṃ saṃghaṃ ādāya rātrāv anyāṃ grāmam  
uddiśyānyāṃ grāmaṃ kṛtakastripuruṣaṃ gatvā brūyuh „ihaiva vidyāprabhāvo dṛśya-  
tām, kṛcchraḥ paragrāmo gantum“ iti. (2) tato dvārāpohamantreṇa dvārāny apohya  
„praviśyatām“ iti brūyuh (3) antardhānamantreṇa jāgratām ārakṣiṇāṃ madhyena  
māṇavān atikrāmayeyuh. (4) prasvāpanamantreṇa prasvāpayitvā rakṣiṇaḥ śayābhir  
māṇavaiḥ saṃcārayeyuh. (5) saṃvadanamantreṇa bhāryāvyañjanāḥ pareṣāṃ māṇa-  
vaih saṃmodayeyuh (6) upalabdavidyāprabhāvāñāṃ puraścaraṇādy ādiṣeyur abhi-  
jñānārtham. (7) kṛtalakṣaṇadravyeṣu vā veśmasu karma kārayeyuh. (8) anupra-  
viṣṭān<sup>33</sup> vaikatra grāhayeyuh. (9) kṛtalakṣaṇadravyakrayavikrayādhāneṣu yogasurā-  
mattān vā grāhayeyuh. (10) grhītān pūrvāpadānasahāyān anuyuñjīta. (11) purāṇa-  
coravyañjanā vā corān anupraviṣṭās tathaiva karma kārayeyur grāhayeyuś ca. (12)  
grhītān samāhartā paurajānapadānāṃ darśayet „coragrahaṇiṃ vidyām adhīte rājā,  
tasyopadeśād ime corā grhītāḥ, bhūyaś ca grahīṣyāmi, vārayitavyo vaḥ svajanaḥ  
pāpācāraḥ“ iti. (13)*

(1) Außer der Anwendung von *sattrins*<sup>34</sup> sollen (auch) als Zauberkundige getarnte (Männer) die Übeltäter mit ihren eigenen Zauberkünsten in Versuchung bringen, (nämlich) die Diebe mit dem Einschläferungs-, Unsichtbarkeits- und Türöffnungsmantra (und) die Ehebrecher mit dem gefügig machenden Mantra.<sup>35</sup> (2) Sie sollen (dann) mit einer großen Menge von angestachelten (Übeltätern) nachts in ein anderes Dorf als (von ihnen) angegeben gehen, dessen Frauen und Männer vorbereitet sind, und sagen: „Hier sollt (Ihr) die Macht (unserer) Zauberkünste sehen. Das andere Dorf ist schwer zu betreten.“ (3) Dann sollen sie mit dem Türöffnungsmantra die Tore öffnen und „Tretet ein!“ sagen. (4) Mit dem Unsichtbarkeitsmantra sollen sie die Übeltäter mitten durch die wachen Wächter hindurchschreiten lassen. (5) Mit dem Einschläferungsmantra sollen sie die Wachen einschläfern und sie mit ihren Betten von den Übeltätern herumschieben lassen. (6) Mit dem gefügig machenden Mantra sollen sie als Ehefrauen anderer sich ausgebende (Frauen)<sup>36</sup> sich mit den

<sup>33</sup> So lesen die Handschriften. MEYER (1926, 334, Fn. 1) und KANGLE emendieren *anupraviṣṭā*. Dementsprechend wäre zu übersetzen: „Oder sie sollen sich ihnen anschließen und (sie) an Ort und Stelle ergreifen lassen.“

<sup>34</sup> Die Anwendung von *sattrins* wird im vorhergehenden Kapitel 4.4 beschrieben. Zu dieser Klasse von Geheimagenten siehe SCHARFE 1993, 217-230.

<sup>35</sup> Zu *saṃvādāna* (v.l. *saṃvānāna*) vgl. die Anm. KANGLES in der Übersetzung ad KA 4.4,14 (1972, 266, n.14). Zu Belegen dieses Terminus in Ṛgvidhāna und Gautamadharmasūtra siehe BLOOMFIELD 1899, 70; GOUDRIAAN 1978, 265f.

<sup>36</sup> Diese Art von Geheimagenten (*bhāryāvyañjana*) erscheint auch 12.2,21.

Übeltätern vergnügen lassen. (7) Den (Übeltätern, die nun) die Macht dieser Zauberkünste erkannt haben, sollen sie (nun) das vorbereitende Ritual (*puraścaraṇa*) usw. zeigen, damit sie ein Erkennungszeichen haben (, um sie zu ergreifen). (8) Oder sie sollen sie in Häusern, deren Güter gekennzeichnet sind, ihr Handwerk verrichten lassen. (9) Oder sie sollen jene, wenn sie eingedrungen sind, an Ort und Stelle ergreifen lassen. (10) (Oder) sie sollen sie ergreifen lassen, wenn sie die gekennzeichneten Sachen kaufen, verkaufen oder verpfänden oder wenn sie von Zauberberanntwein betrunken sind. (11) Die Ergriffenen soll er nach den Komplizen früherer Verbrechen befragen. (12) Oder als alterfahrene Diebe getarnte (Männer)<sup>37</sup> sollen sich den Dieben anschließen und ebenso (d.h. wie oben beschrieben) sie ihr Handwerk verrichten und ergreifen lassen. (13) Die Ergriffenen soll der *samāhartṛ* den Einwohnern von Stadt und Land zeigen (mit den Worten): „Der König studiert die Zauberkunst ‘Ergreifung von Dieben’. Durch seine Unterweisung wurden diese Diebe gefangen. Und ich werde noch mehr fangen; derjenige unter Euren Leuten, der Böses tut, muß zurückgehalten werden.“

KA erwähnt in diesem Abschnitt vier Zaubersprüche, die bei der Ergreifung von Dieben zur Anwendung kommen können. Getreu dem Grundsatz, den Feind am besten mit den eigenen Mitteln zu schlagen, sind alle diese *mantras* Bestandteile von Zauberkünsten der *māṇavas* (*māṇavavidyā* Pl.). Ausgehend von Patañjali ad Pāṇini 4.1.161,<sup>38</sup> der *māṇava* u.a. durch *kutsita* erklärt, schlägt KANGLE (1969, Glossary, 43) die Übersetzung „a criminal; a dacoit“ vor. Dementsprechend versteht er (ebd.) unter *māṇavavidyā* „magical arts useful for dacoits, etc.“ Daß unter *māṇava* auch im engeren Sinne ein Dieb gemeint sein kann,<sup>39</sup> zeigt Buddhaghōṣas *Sumaṅgalavilāsini* (I,36,6), die für *māṇava* auch die Bedeutung *cora* anführt (*māṇavo ti satto pi cora pi taruṇo pi vuccati*).

In der Erzählliteratur begegnet uns der Terminus *māṇava* nur im Zusammenhang mit Zaubern. Die VH führt eine Liste von sechzehn Gruppen (*nikāya*) von *vidyās* an. Eine dieser Gruppen trägt die Bezeichnung *māṇava* (VH, 164); die sie konstituierenden *vidyās* werden als *māṇavī* bezeichnet.<sup>40</sup> Welche konkreten *vidyās* zu dieser

<sup>37</sup> Siehe hierzu unten.

<sup>38</sup> Diese Erklärung findet sich auch in einigen jüngeren Lexika, wie z.B. Hemacandra: *Anekārthasaṃgraha* 4.27, der für *māṇavaka* neben *bāla*, „Knabe“, auch die Bedeutung *kupums*, „Übeltäter“, angibt. Vgl. auch PW (s.v. *māṇavaka*) für weitere lexikographische Belege.

<sup>39</sup> Zur ursprünglichen Bedeutung von *māṇava* im Sinne vagabundierender, sich bei Einbruch und Diebstahl Zauberkünsten bedienender Brahmanen vgl. MEYER 1927, 339f.

<sup>40</sup> Hemacandra: TŚP 1.3.219-226, das diese Liste ebenfalls enthält, sanskritisiert *māṇava* zu *mānava*. Entsprechend dieser Klassifizierung erfolgt dann auch die Einteilung der diese Zauberkünste beherrschenden Wesen, der *vidyādhara*s. Jene Gruppe, die über die Zauberkünste des *māṇava-nikāya* verfügt, wird von VHM, 27 als *māṇavīyaka* bezeichnet. Vgl. hierzu GRAFE 2001, 184-189.

Gruppe gehörten, wissen wir nicht. Allerdings erwähnt Somadeva im Kathāsarit-sāgara (KSS 1.6.137; 12.5.105ff.) einen Traumzauber *svapnamāṇava*.<sup>41</sup> Ob dieser Zauber allerdings auch ursprünglich zur Gruppe der *māṇava*-Zauber gehörte, ist unsicher. Sollte die vom KA verwendete Terminologie mit der der VH übereinstimmen, könnte man vermuten, daß es eben jene Diebeszauber waren, die die in der VH dokumentierte Klasse der *māṇavī-vidyās* bildeten, bevor *māṇava* gleichsam zum Synonym für Zauberkunst schlechthin wurde, wie es die Belege des KSS nahelegen.

Daß KA 4.5,1 unter die Kategorie der *māṇavas* auch die Ehebrecher<sup>42</sup> zählt, ist in Übereinstimmung mit Klassifizierungen der buddhistischen und jinistischen kanonischen Literatur. So befinden sich nach Nāyā 18 (348.1f.) in der Bande des Räuberhauptmanns Vijaya nicht nur Diebe (*cora*), Taschendiebe (*gamṭhibheyaga*) und Einbrecher (*saṃdhiccheyaga*), sondern auch Ehebrecher (*pāradāriya*).<sup>43</sup> Auch Saṃyuttanikāya 15.13.19 nennt *paradārika* neben *gāmaghāta* (Dorfräuber) und *pāripanthaka* (Wegelagerer) als eine Art von Dieben (*cora*). Dieser Klassifizierung ist wohl auch die Einbeziehung des *saṃvadanamantra* in den Diebstahlabschnitt des KA geschuldet.

Es ist ein besonderer stilistischer Kunstgriff des KA, wenn es den *samāhartṛ* sagen läßt: *cora-grahaṇīm vidyām adhīte rājā* und somit den Zauberkünsten der Diebe (*māṇavavidyā*) einen wirksamen Gegenzauber gegenüberstellt: die *coragrahaṇī vidyā*. Die Bildung des Namens dieser *vidyā* folgt hierbei dem bereits aus den jinistischen Pkt.-Texten bekannten Muster (*tāluggghāḍaṇī*, *aṃtaddhāṇī* usw.). Daß KA auch ansonsten sehr wohl mit der Terminologie der Magie vertraut war, zeigt die Verwendung des Begriffs *purāścaraṇa*. Bereits in der vedischen Ritualliteratur bezeichnet dieser Begriff Vorbereitungsrituale, die vor einem Opfer durchzuführen waren. In der tantrischen Literatur werden hiermit insbesondere diejenigen Handlungen benannt, deren Durchführung die Wirksamkeit eines *mantra* bedingt.<sup>44</sup> Die Erzählliteratur gibt an, daß derartige Vorbereitungsriten bei der Anwendung von Zaubern notwendig waren.<sup>45</sup> Offenbar handelte es sich bei diesen Riten um verhältnismäßig langwierige

<sup>41</sup> MEYER 1926, 817 (vgl. PW s.v.). Die Parallelstelle der Bṛhatkathāmañjarī des Kṣemendra zu KSS 12.5.105ff. nennt diesen Zauber *svapnavidhi* (9.477).

<sup>42</sup> *pāratalpika* meint wie auch *pāradārika* Männer, die der Frau eines anderen beiwohnen, jenem mithin die Ehefrau „stehlen“.

<sup>43</sup> Vgl. auch die Parallele in Vivāgasuya 3 (Ed. S. 27).

<sup>44</sup> Vgl. GOUDRIAAN 1978, 84.

<sup>45</sup> VHM (27) nennt im Abschluß an seine (unvollständige) Liste der *vidyā-nikāyas* die den einzelnen Gruppen entsprechenden *puraccaraṇa-vihis*. Für den Terminus vgl. auch VH, 251.10. Zahlreiche Belege bietet JAMKHEDKAR 1984, 228-230. Ausführlicher widmet sich diesem Thema GRAFE 2001, 196-202.

und aufwendige Handlungen (GOUDRIAAN/GUPTA 1981, 131). So berichten übereinstimmend sowohl die tantrische Literatur<sup>46</sup> wie auch die VH (195.9), daß der zur entsprechenden *vidyā* gehörende *mantra* 1008 mal zu rezitieren sei. Mehrtägiges Fasten konnte ebenfalls Bestandteil des *puraścaraṇa* sein. Schließlich wird auch berichtet, daß sich die Adepten mit Farbe einzureiben hatten (JAMKHEDKAR 1984, 229). Nur vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, daß das KA diese Vorbereitungsriten als Erkennungszeichen (*abhijñānārtham*) nutzen möchte. Personen, die sich diesen langwierigen Prozeduren in der von den Spionen angegebenen Form widmen, dürften unschwer zu identifizieren sein.

Das von KA 4.5 beschriebene Vorgehen bei der Ergreifung von Dieben findet in veränderter Form auch Eingang in die parallelen Ausführungen der NārS (19.6-11) und des MDhŚ (9.261-269). Während jedoch das KA als grundlegendes Mittel der Überführung von Dieben, das letztlich auch dem gesamten Abschnitt seinen Namen gab, den vorgeblichen Einsatz von Zauberkräften nennt, bieten die DhŚ.s hier ein vollkommen anderes Bild. Auch hier werden Spione (*cāra/cara*) zu diesem Zweck eingesetzt. Sie werden jedoch nicht als Zauberkundige, sondern allgemeiner als *nānā-karmapravedin* (Manu) bzw. *tatkarmakārin* und als *pūrvataskara* bezeichnet, mithin also als Personen, die sich wie bei Kauṭilya durchaus im Diebshandwerk auskennen, jedoch nicht, weil sie die Beherrschung magischer Mittel<sup>47</sup> vorgeben, sondern weil sie sich selbst einmal als Diebe betätigt hatten.

Nun gibt KA 4.5 zu erkennen, daß der hier zugrundeliegende Text ebenfalls den Einsatz früherer Diebe kannte. Der in KA 4.5,12 gebrauchte Ausdruck *purāṇa-cora-vyañjanā* ist zunächst nicht anders als „(Männer) mit den Merkmalen alter Diebe“ zu übersetzen.<sup>48</sup> Warum allerdings diese Diebe „alt“ oder „alterfahren“ sein sollen, ist nicht ohne weiteres einzusehen. In allen anderen Verwendungen von *°vyañjana* zur Bezeichnung von Geheimagenten wird keine weitergehende Charakterisierung vorgenommen.

Daß der in der vorliegenden Version des KA enthaltene Text möglicherweise sinnentstellt ist, läßt insbesondere KA 2.35,14 vermuten:

*purāṇacoravyañjanās cāntevāsinaś caitya-catuṣpatha-śūnyapadodapāna-nadī-nipāna-tīrthāyatanāśramāraṇya-śaila-vanagahaneṣu stenāmitra-pravīra-puruṣāṇām ca praveśana-sthāna-gamana-prayojanāny upalabheran.*

<sup>46</sup> GOUDRIAAN, a.a.O.

<sup>47</sup> Zumindest kann *karman* in beiden Komposita nicht ohne weiteres in diesem Sinn interpretiert werden.

<sup>48</sup> So auch MEYER: „als alterfahrene Diebe ... Verkappte“ (1926, 334) und KANGLE: „(secret agents) appearing as old thieves“ (1972, 268).

„Und Gehilfen,<sup>49</sup> die die Merkmale alterfahrener Diebe haben, mögen an *caityas*, Wegkreuzungen, einsamen Plätzen, Brunnen, Flüssen, (Vieh-)Tränken, Furten, Tempeln, Einsiedeleien, Wäldern, Fels- und Waldhöhlen die Absichten von Dieben und feindlichen Kriegern bezüglich des Eindringens, Verbleibens und Fortgehens in Erfahrung bringen.“

Diese Passage ist formal stark verwandt mit MDhŚ 9.264-267:

*sabhā-prapāpūpaśālā-veśa-madyānna-vikrayāḥ*  
*catuspathās caityavrkṣāḥ samājāḥ prekṣaṇāni ca*  
*jīrṇodyānāny aranyāni kārukāveśanāni ca*  
*śūnyāni cāpy agārāni vanāny upavanāni ca*  
*evamvidhān nṛpo deśān gulmaiḥ sthāvarajaṅgamaiḥ*  
*taskarapratiśedhārthaṃ cāraiś cāpy anucārayet*  
*tatsahāyair anugatair nānākarmaḥpravedibhiḥ*  
*vidyād utsādayec caiva nipuṇaiḥ pūrvataskaraiḥ.*

„Versammlungsorte, Tränken, Bäckereien,<sup>50</sup> Bordelle, Verkaufs(orte) von berauschen- den Getränken und von Speisen, Wegkreuzungen, Baumheiligtümer, Feste und Schaustellungen, alte (verlassene) Gärten und Wälder, Werkstätten von Handwerkern, und auch verlassene Häuser, Wälder und Wäldchen- derartige Orte soll der König durch mobile und stationäre Wachen und auch durch Spione beaufsichtigen lassen, um Räuber zu bekämpfen. (Er) möge (die Diebe) mit Hilfe geschickter ehemaliger Diebe, die sich ihnen als Gefährten anschließen (und deren) vielfältige Tätigkeiten kennen, erkennen und beseitigen.“<sup>51</sup>

In verkürzter Form, mit z.T. identischen Ślokas, ist diese Passage auch in NārS 19.7-9 enthalten. Nārada bezeichnet diese ehemaligen Diebe dabei ausdrücklich als Spione (*cāra/cara*).<sup>52</sup> Übereinstimmend charakterisieren beide Dharmasāstrins diese Personen jedoch nicht als „alte“ (*purāṇa*), sondern als ehemalige (*pūrva*) Diebe. Überhaupt machen die Angaben der DhŚ-Texte einen in sich geschlosseneren Eindruck, während KA 2.35,14 die Vermutung nahelegt, daß die ursprünglich zum Abschnitt „Diebesverfolgung“ gehörende Passage in einen fremden Kontext überführt wurde.

<sup>49</sup> *antevāsin* ist der *t.t.* für die den entsprechenden Geheimagenten (*°vyañjana*) beigeordneten Gefolgsleute (Vgl. KANGLE 1972, 21 nt. 5).

<sup>50</sup> *apūpaśālā*: Läden, in denen Mehlkuchen verkauft wird.

<sup>51</sup> Für *utsādayet* führen einige Kommentare (*Sarvajñanārāyaṇa*, *Rāghavananda*, *Nandana*, *Bhāruci* [ed. DERRETT]) und auch *nibandhas* (vgl. Dhk, 1393) die v.l. *utsāhayet* „er möge anstacheln“ an, die auch angesichts NārS 19.9 möglicherweise zu bevorzugen ist.

<sup>52</sup> *tathaiivānye prañihitāḥ śraddheyās citravādinah / carā* (v.l. *cārā*) *hy utsāhayeyus tāms taskarān pūrvataskarāḥ* (19.9).

Man kann als Diebe getarnte oder sich in diesem Metier auskennende Agenten einsetzen, um Diebe zu ergreifen. Für die Ermittlung von Truppenbewegungen gibt es wohl geeignetere Kandidaten.

Die kompositorische Struktur des „Diebesabschnitts“ in MDhŚ 9 und NārS 19 folgt in wesentlichen Punkten der von KA 4 (*kaṇṭakaśodhana*). Die oben erwähnten Angaben über die Verfolgung von Dieben durch Spione folgen in beiden DhŚ.s (MDhŚ 9.258-263; NārS 19.2-6) auf die Ausführungen über die von KA im Abschnitt 4.4 behandelten „Personen mit geheimen Einkünften“ (*gūḍhajīvin/ MDhŚ nigūḍhacārin*), nehmen also kompositorisch die Stelle von KA 4.5 ein. Die diesen Abschnitten folgenden Verse (MDhŚ 9.268-269, NārS 19.10-12) schildern wie auch der Schluß von KA 4.5 die Ergreifung der Diebe und setzen mit den Vorschriften zur Befragung und Überführung von Dieben (MDhŚ 9.270; NārS 19.12-19)<sup>53</sup>, die KA 4.6 und 4.8 entsprechen, die Struktur des KA fort und bekräftigen somit die Annahme, daß MDhŚ und NārS auf die frühere Gestalt des KA 4.5 entsprechenden Arthaśāstra-Abschnittes verweisen könnten. Die vorliegende Version des KA hat dessen allgemeinere Angaben zugunsten einer speziellen Art von Spionen (*siddhavyaṅjana*) eingeengt und die originaltextlich vorliegenden „früheren/ehemaligen Dieben“ (*pūrva/purāṇa-cora*) entsprechend der KA-Terminologie zu einer weiteren „Klasse“ von Spionen gemacht: den *purāṇa-cora-vyaṅjanas*.<sup>54</sup> Es ist somit wahrscheinlich, daß die in KA 4.5 erwähnten magischen Mittel erst im Zuge der Bearbeitung in den Arthaśāstra-Text aufgenommen wurden.

Ähnliche Schwierigkeiten mit dem Terminus *purāṇacoravyaṅjana* hatte offenbar auch der Kommentator Bhavasvāmin. Er paraphrasiert NārS 19.6 *tatkarmakāribhiḥ coraiḥ* (v.l. für *cāraiḥ*) mit *coravyaṅjanaiḥ purāṇacoraiś ca* (Dhk, 1746), in Übereinstimmung mit der Terminologie des KA, jedoch offenbar mit der ihm u.U. in Analogie zu vorliegendem DhŚ-Text vorgegebenen Konnotation *purāṇa: pūrva*. Daß Bhavasvāmin möglicherweise direkten Zugriff zum Text des KA oder einer seiner unmittelbar vorausgehenden Versionen hatte, zeigt auch seine Paraphrase ad NārS

<sup>53</sup> Beide Dharmasāstras vermengen diesen Abschnitt allerdings bereits mit dem Strafmaß, das im KA erst später (4.10 und 11) folgt.

<sup>54</sup> Auf die Bedeutung von *purāṇa = pūrva* könnte speziell KA 4.5,15 weisen. Es ist schließlich kaum zu erwarten, daß der König alterfahrene/alte Räuber (*purāṇacora*) einsetzt, um seine Ziele durchzusetzen, ohne daß sich jene zuvor aus ihrem aktiven Räuberdasein verabschiedet haben. Daß *purāṇa* auch in 4.5,12 in der Bedeutung „former“ auftritt, vermutete bereits SCHARFE. Allerdings scheint seine Übersetzung in diesem Fall kaum haltbar: „[agents] having the marks of former robbers“ (1993, 209). Was sollte einen Agenten, der lediglich die Kennzeichen eines ehemaligen Diebes aufweist, so besonders auszeichnen unter seinen vermeintlichen Berufskollegen?

19.9, wo er erläutert, wie die in diesem Śloka geforderte Provokation eines Diebes aussehen konnte:

*'antardhānamantro 'yaṃ anena mantreṇāpihito na dṛśyate manuṣyaḥ' iti pūrvam rājñā saṃketite grhe divasa eva praviśya bhājanādi ghṛtvā niṣkrāmanti. grhajanaś ca tūṣṇīm āste. tato 'parasmin grhe gūḍhamanuṣye praveśya te tathotpāditapratyayāḥ citravādinaḥ 'idaṃ cedaṃ cāsmiṃ grhe 'sti paryāptam etad asmākam' iti protsāhya praveśya grāhayeyuḥ. (Dhk, 1754f.).*

„Mit den Worten: 'Das ist der Unsichtbarkeitsmantra. Der Mensch, der mit diesem Mantra bedeckt ist, ist unsichtbar', betreten sie ein mit dem König zuvor vereinbartes Haus am Tage, nehmen dort Gefäße usw. und verlassen es. Und die Bewohner des Hauses verharren schweigend. Dann sollen sie (sie) in ein anderes Haus, in dem Menschen verborgen sind, eintreten lassen, und, (da) sie (nun deren) Vertrauen gewonnen haben, mit verschiedenen Worten (wie) 'Das und das ist in diesem Haus, das reicht uns' anstacheln, eintreten lassen und ergreifen lassen.“

Die im Abschnitt 4.5 genannten Zauberkünste treten im KA jedoch auch in einem vollkommen anderen Zusammenhang auf. Das KA widmet sein gesamtes 14. Buch (*aupaniṣadika*) nahezu ausschließlich magischen Praktiken. Das Ziel ihrer Einbindung in das Arthaśāstra wird deutlich genannt:

*cāturvarṇyarakṣārtham aupaniṣadikam adharmiṣṭheṣu prayujīta (14.1,1.)*  
 „Um die Angehörigen der vier *varṇas* zu schützen, möge (der König) die Geheimlehre gegenüber den stark Unrechthandelnden anwenden.“

Diesem allgemeinen Anliegen lassen sich auch die meisten der in diesem Buch erwähnten Zaubermittel zuordnen, wenngleich sich der Eindruck nicht abweisen läßt, daß hier *ad hoc* unterschiedlichste magische Praktiken zusammengestellt wurden.<sup>55</sup> Es ist zu vermuten, daß uns im 14. *adhikaraṇa* eine vom Haupttext des Arthaśāstra relativ unabhängige Sammlung von Traktaten vorliegt, die im Laufe der frühen Textüberlieferung in das Arthaśāstra aufgenommen wurde. Zumindest der in der vorliegenden Form hergestellte Text (KA), der wohl im 2./3. Jahrhundert entstand,<sup>56</sup> scheint diesen Abschnitt bereits enthalten zu haben. So wird die dem Buch gegebene Bezeichnung *aupaniṣadika* auch in anderen Textabschnitten genannt (2.18,19; 4.3,13; 7.15,12).

<sup>55</sup> Die Anwendung magischer Mittel durch den König ist jedoch bereits im Gautama-Dharmasūtra erwähnt. Dazu und zur Verbindung von Magie und *rājadharmā* in der epischen und Purāṇa-Literatur vgl. GOUDRIAAN 1978, 234-242.

<sup>56</sup> Vgl. FALK 1986, 57-60, wonach „der Überarbeiter Viṣṇugupta ... Urtext und Kommentare [verband] und ... so 500 bis 600 Jahre nach Candragupta ein neues Gesamtwerk [schuf] ...“ SCHARFE schlägt demgegenüber das erste oder auch zweite Jahrhundert vor (1993, 293).

Auch die Tatsache, daß die Anwendung magischer Praktiken ein dem gesamten Text des KA durchaus eigener Zug ist,<sup>57</sup> spricht dafür, in KA 14 keinen unorganischen und erst späten Zusatz zu sehen. Spätestens Vātsyāyana, der seinem Kāmasūtra unter Einfluß des KA ebenfalls den Abschnitt *aupaniṣadika* anfügte, war diese Gestalt des KA bereits bekannt.<sup>58</sup>

Auch der dem *aupaniṣadika* folgende Abschnitt *tantrayukti* (KA 15) geht auf eine Quelle außerhalb des Arthaśāstra zurück. Paralleltexthe aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten (Caraka-Saṃhitā, Suśruta-Saṃhitā), die wie das KA ihrem Grundtext eine wahrscheinlich unabhängig existierende Liste von *tantrayuktis* anfügten (SCHARFE 1993, 266-271), machen wahrscheinlich, daß auch dieser Abschnitt schon früh, wahrscheinlich in den ersten Jahrhunderten nach Chr., dem Arthaśāstra-Text hinzugefügt wurde. Von nicht geringerem Alter als der *tantrayukti*-Abschnitt ist auch ein anderer, ursprünglich wohl textfremder Traktat: der *sāsanādhikāra* (KA 2.10).<sup>59</sup> Die Tatsache, daß KA 14 in seinem Charakter stark an magisch-tantrische Texte erinnert, kann diese chronologische Einordnung nicht erschüttern.<sup>60</sup> Sicher sind die frühesten tantrischen Texte kaum vor der Gupta-Zeit nachzuweisen; die Werke des sogenannten „Tantra of Magic“ dürften sämtlich noch später zu datieren sein. Doch schließt dies nicht die Existenz magischer Werke ähnlichen Charakters in früherer Zeit aus, sondern setzt diese umgekehrt eher voraus. Die Entwicklung der Magie und ihrer grundlegenden Methoden läßt sich schließlich bis in die vedische Zeit hinein sicher zurückverfolgen (GOUDRIAAN 1978, 219-234; GOUDRIAAN/GUPTA 1981, 113f.) und hat - wie wir sahen - auch in der Erzählliteratur ihre Spuren hinterlassen.

Unter den vielen Zaubermitteln, die das KA in diesem Buch beschreibt, findet sich insbesondere im dritten Abschnitt eine Reihe von Praktiken, die sich direkt mit den in KA 4.5 beschriebenen Methoden der *mānavavidyās* verbinden lassen:

- Unsichtbarkeit (*antardhāna*): 14.3.4-5 (Kranz)<sup>61</sup>, 14.3.6-7 (Pulver), 14.3.8-14

<sup>57</sup> Vgl. KANGLE 1965, 159f.

<sup>58</sup> Zu den strukturellen Parallelen zw. KA und Kāmasūtra vgl. WILHELM 1966; SCHARFE 1993, 24, 28ff.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu ausführlich STEIN 1928; SCHARFE 1993, 60-66.

<sup>60</sup> Anders S.C. MISHRA, nach dem Buch 14 erst im 5./6. Jahrhundert dem Text des KA angefügt wurde (1997, 249ff.).

<sup>61</sup> Hier wird ein Rezept gegeben, wie man zu jemandem ohne Schatten und Gestalt (*naṣṭa-cchāyārūpa*) wird. Daß KA hier beide Bestandteile des sichtbaren Menschen, also sowohl seine physische Gestalt als auch deren Schatten nennt, weist darauf hin, daß einzelne Mittel nur eine der beiden Komponenten verschwinden lassen konnten. Und in der Tat berichtet die allerdings sehr viel spätere Samyaktvakaumudī vom Dieb Lohakhura, daß jener zwar unsichtbar sei, jedoch sein Schatten noch zu erkennen war: *tatra rājñā manuṣasya chāyā dṛṣṭā, na tu manuṣyāva (\*manuṣya eva)*

(Salbe), von Tieren 14.3.15-18;

- Einschläferung (*prasvāpana*): 14.3.19-50 (*mantra*)<sup>62</sup>;

- Türöffnung (*dvārāpoha*): Schloßöffnung (*tālodghāṭana*): 14.3.51-63 (*mantra*)<sup>63</sup>.

Daß die Quelle für diesen Abschnitt nicht vom Verfasser der KA-Version stammt, zeigt auch die Verwendung des aus den oben besprochenen Texten bekannten Terminus *tālodghāṭana* entgegen dem semantisch nahestehenden *dvārāpoha* aus KA 4.5.

Das Vorgehen, welches KA beim Einsatz der verschiedenen magischen Künste beschreibt, deckt sich im wesentlichen mit den bekannten magischen Ritualen. Für die Durchführung der Zauber wird häufig ein „pharmazeutisches“ Zaubermittel mit einem entsprechenden *mantra* kombiniert. Bevor die Wirksamkeit der zauberkräftigen Salben, Pillen, *mantras* usw. eintritt, hat der Adept drei (*trirātroṣita* 14.3,4,6,8, 14,28 usw.) bzw. sieben Tage (*saptarātroṣita* 14.3,41) lang zu fasten. Die bei der Herstellung der Zaubermittel verwendeten Ingredienzen unterscheiden sich kaum von denen anderer Texte. Auch die damit verbundenen Praktiken (Eingraben auf einem Leichenplatz etc.) weisen in vielem auf allgemein bekannte magische Methoden.

Wenngleich in diesem Abschnitt keinerlei direkter Hinweis darauf zu finden ist, daß die hier beschriebenen Zauberkünste den zuvor (KA 4.5) als *mānavavidyās* qualifizierten Zaubern zugehören, zeigen einzelne *mantras* doch deutlich ihre Herkunft. Bereits MEYER erkannte, daß es sich bei den Einschläferungssprüchen um „alte Sprüche gewöhnlicher Diebe und Gauner“ handele. „Einbrecher, nicht etwa Einschläferer feindlicher Krieger, reden“ (1926, 653, n.3).

Wie nun ist die Quelle zu bestimmen, aus der dieser Traktat stammt? Keiner der überlieferten magischen Texte, also weder die atharvavedischen noch die späteren magisch-tantrischen Texte, erwähnt diese drei Zauberkünste *en bloc*. Und keiner dieser Texte kennt ein *tālodghāṭana-mantra*. Wir hatten jedoch gesehen, daß sie alle drei - auch innerhalb des Arthaśāstra - als typische Diebeskünste galten. Sollte die Quelle von KA 14.3 also ein *caurasāstra* sein?

---

(WEBER 1891, 1131, Nr. 2023 = Ms.or.fol.796). Dieses Phänomen wird treffsicher auf den Einsatz einer entsprechenden Zaubersalbe zurückgeführt: *eṣāṃjanabalenādṛṣyatvaṃ aṃgīkṛtya ...* (WEBER, a.a.O.). Vgl. auch WEBER 1889, 736.

<sup>62</sup> Die Einschläferung erfolgt mit Hilfe besonders hergestellter Pillen, die mit diesem Mantra zu besprechen und (in das entsprechende Haus) zu werfen sind (28-31), oder mit einem Stachelschwein-stachel (32-33, 41-42, 49-50).

<sup>63</sup> Kieselsteine (*śarkara*) (53-57), Abbild eines Bullen (*ṛṣabha*) (58-61).

#### 4. Arthasāstra und Caurasāstra: der Ṣaṇmukhakalpa [Ṣk]

Wie oben bereits angeführt, liefern die wenigen direkten Hinweise auf die Existenz eines *caurasāstra* keinen eindeutigen Anhaltspunkt dafür, daß auch magische Praktiken in dessen Aufgabengebiet fielen.

Vor einigen Jahrzehnten jedoch machte Dieter GEORGE einen Text zugänglich (1966 und 1991<sup>64</sup>), der trotz seiner relativ späten Entstehung<sup>65</sup> einen Eindruck von der Gestalt eines *caurasāstra* zu vermitteln vermag: den Ṣaṇmukhakalpa. Schon der Titel des Werks<sup>66</sup> und auch die gelegentliche Verwendung des Terminus *caurasāstra/corasāstra*<sup>67</sup> verraten die inhaltliche Ausrichtung dieses Textes.

Anders als die von BLOOMFIELD und HILLEBRANDT untersuchten Texte, enthält der Ṣk jedoch keinerlei praktische Anleitungen, sondern widmet sich ausschließlich

<sup>64</sup> Vgl. zu dieser Ausgabe die Rez. von O. VON HINÜBER (1996) und J.W. DE JONG (1997).

<sup>65</sup> GEORGE (1991, 14) vermutet das 7.-9. Jahrhundert als Entstehungszeit. Dies scheint jedoch wesentlich zu früh angesetzt. GEORGES Datierung beruht zunächst auf der Feststellung, daß das im ŚKD (s.v. *indrajālam*) unter dem Titel „Indrajālatantra“ zitierte Werk Nityanāthas fast wörtliche Parallelen mit dem Ṣk aufweist. Das veranlaßte GEORGE, in Nityanātha den möglichen Autor des Ṣk zu sehen. Zumindest schien ihm sicher, daß der Text in der Zeit des Nityanātha entstanden sein müsse. Allerdings muß die Datierung des Nityanātha(siddha) doch deutlich später angesetzt werden. Die Angabe des ŚKD 1, 208.1 lautet: *iti śrī-pārvaṭīputra-śrī-nityanātha-viracite siddhakhaṇḍa tantrasāre kautūhalavidyā-nāma indrajālatantram*. Das zitierte Werk ist somit zu verbinden mit dem in NCC 5, 106 angeführten Werk: „Kautūhalavidyā (Indrajāla) from Mantrasāra by Pārvaṭīputra Nityanātha“, das wahrscheinlich ebenso wie das Nityanātha zugeschriebene „Indrajālakautuka“ ein Bestandteil des Mantrakhaṇḍa des Rasaratnākara ist. Mantrasāra oder auch Siddhakhaṇḍamantrasāra (im ŚKD falsch *tantra*<sup>o</sup>) sind alternative Bezeichnungen des Mantrakhaṇḍa. (MEULENBELD 2000b, 668f., nt. 139-145). Die Editionen des Rasaratnākara sind angeführt in MEULENBELD 2000b, 663.

Der Nityanātha zugeschriebene Mantrakhaṇḍa des Rasaratnākara enthält in erster Linie magische Praktiken, die mit den *ṣaṭkarmans* der Magie zu verbinden sind. Eine Reihe von Versen und Mantras sind identisch mit jenen aus Nāgārjunas Kakṣapuṭa. Beide Texte wurden teilweise auch zusammen unter einem Titel überliefert (MEULENBELD 2000a, 658f.; zum Verhältnis beider Texte vgl. auch GOUDRIAN/GUPTA 1981, 117; WUJASTYK 1984). Es gibt keine Anhaltspunkte dafür, daß der Rasaratnākara vor der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts verfaßt wurde (MEULENBELD 2000a, 664f.). Selbst wenn also der Mantrakhaṇḍa des Rasaratnākara zumindest teilweise auf Nāgārjuna zurückgehen sollte, kann daraus kein Anhaltspunkt für die Datierung des Ṣk gewonnen werden. Ist doch der Rasaratnākara selbst der beste Beweis für die langanhaltende Autorität und Verwendung dieses Werkes Nāgārjunas, das jedoch vermutlich selbst nicht lange vor dem 13. Jahrhundert entstanden ist (vgl. WHITE 1996, 76, MEULENBELD 2000a, 192ff.). Sollte die von H. ŚĀSTRĪ getroffene und von GEORGE (1991, 11) akzeptierte Datierung der einzigen bekannten Handschrift des Ṣk in das 12. Jahrhundert zutreffen, ist dies der früheste *terminus ante quem*, der uns für den Ṣk zur Verfügung steht.

<sup>66</sup> Vgl. zu Ṣaṇmukha (= Skanda/Kārttikeya) als Schutzpatron der Diebe BLOOMFIELD 1923, 100 und auch GEORGE 1991, 12.

<sup>67</sup> Z.B. § 8 (fol. 7B, Zeile 2 = 7B,2 [so folgend]) *caurasāstra*; § 55 (38A,2) *corasāstra*; § 60 korrupt *corasānaśāstra* (45A,2). GEORGE übersetzt an allen Stellen *cauryasāstra*.

magischen Künsten. Dabei wird in einigen Passagen auch die starke Verwandtschaft des Śk mit magisch-tantrischen Werken wie dem Kakṣapuṭa und dem Mantrakhaṇḍa des Rasaratnākara deutlich (vgl. Fn. 65). Hinzu kommt, daß das Werk - „in dem es *bīja-mantras* (mystische Silben), *maṇḍalas* (mystische Figuren), *mudrās* (im Kultus verwendete Handstellungen) gibt, und sogar das Fragment einer Belehrung durch Gott Śiva selbst“ (GEORGE 1991, 12) - vollkommen in der Tradition des śivaitischen Tantrismus steht und also auch aus diesem Kreise Anregung erfahren hat.

Die inkonsequente Struktur des Textes, zahlreiche Wiederholungen, abrupte Textabbrüche usw. machen wahrscheinlich, daß hier eher eine Kompilation verschiedener Fragmente vorliegt, als das in sich geschlossene Werk eines Verfassers. Folglich finden sich in ihm viele auch aus anderen tantrischen Werken bekannte magische Praktiken, bei denen ein Bezug zur Diebeskunst nur mittelbar oder aber nur mit größter Mühe hergestellt werden kann. Die Mehrheit der im Śk genannten Vorschriften ist jedoch inhaltlich mit der Diebeskunst verwandt und entspricht in vielem dem, was wir bereits aus der Erzählliteratur kennen.

Wie in einem magischen Werk für Diebe nicht anders zu erwarten, finden sich auch unsere drei Diebeszauber im Śk<sup>68</sup>: Unsichtbarkeit (*antardhāna*): § 2 (Pfaunfedern), § 4 (*añjana*)<sup>69</sup>, § 81 (*guṭikā, añjana, tilaka*); Einschläferungszauber (*avasvāpana*): §§ 8, 9, 10, 14, 55, 56, 60, 72<sup>70</sup>. Auch der den Dieben besonders typische Schloßöffnungszauber (*tālodghāṭana*) mittels *mantras* oder magischer Mixturen wird in mehreren Abschnitten erwähnt: §§ 10, 15, 55, 56, 60.

Die in KA 4.5 unter dem Terminus *saṃvadana* belegten Verführungszauber sind ebenfalls Bestandteil des Śk (z.B. § 80). Außer diesen vier im KA explizit genannten Diebeskünsten (*māṇavavidyā*) sind im Śk eine Reihe anderer Zauber enthalten, die in der Erzählliteratur auch Dieben zugeschrieben werden: z.B. Schätzelfinden (§§ 11, 17, 31, 63), Wunschgestalt (§§ 68, 73, 81), Zauberschuhe („Siebenmeilenstiefel“) (§ 3) usw. Wie oben bereits im Falle der Zauberkünste *antardhāna* und *avasvāpana*

<sup>68</sup> Es wird stets, wo nicht anders angegeben, die Skt.-Übersetzung GEORGES zitiert.

<sup>69</sup> Die Salbe hat nicht nur die Kraft, jemanden unsichtbar zu machen. Sie verleiht ihrem Träger darüber hinaus ein besonders ausgeprägtes Sehvermögen: *bhūtān paśyati. medinīcchidrāṇi paśyati. bhūtagatāni paśyati yāvat tiṣṭhati añjanam.*

<sup>70</sup> Die Hs. des Śk liest hier uneinheitlich *usopana* bzw. *oṣopana/osopana* (vgl. GEORGE, 107), das von GEORGE entgegen seiner richtigen Herleitung aus Skt. *avasvāpana* entweder mit Skt. *svāpana* (§§ 8 [8A,2], 10 [10B,4], 56 [38A,4] für *usopana*; §§ 9 [8A, Z.5], 55 [37B,6] für *oṣopana*) oder *avasvāpana* (§§ 9 [9A,4], 10 [10A,1], 14 [13B,4; 14A.4], 72 [56A,5] für *oṣopana*; § 60 [46A,5] für *osopana*) übersetzt wird. Da laut GEORGE a.a.O. *u* und *o* in der Śk-Hs. „nicht scharf voneinander unterschieden“ werden, sollte in der Skt.-Übersetzung die herkömmliche Terminologie beibehalten und konsequent *avasvāpana* eingesetzt werden.

festgestellt, konnten diese Zauber als Diebeskünste gelten, mußten es jedoch nicht. Dementsprechend findet sich ihre Beschreibung auch in anderen, nicht explizit mit dem Diebeshandwerk verbundenen Werken, insbesondere jenen der magisch-tantrischen Tradition.<sup>71</sup> Zu jenen Zaubern gehören wohl auch die in KA 14.3,64-78 aufgeführten Schädigungszauber, die eine inhaltliche Entsprechung in Śk § 10 finden (GEORGE 1991, 110).

Neben der Terminologie (Śk = KA *antardhāna*; Śk *avasvāpana*; KA *prasvāpana*; Śk = KA *tālodghātana*) weisen insbesondere die Einschläferungsmantras beider Texte darauf hin, daß ihnen womöglich eine gemeinsame Tradition zugrundelag. Sowohl im KA als auch im Śk werden die Gottheiten Bali, Virocana, Kumbha und Nikumbha genannt (KA 14.3,43/ Śk §§ 9, 14). Auch die *Boa constrictor*, die für ihren ausdauernden Schlaf berühmt ist, findet sich in den *mantras* beider Texte: KA 14.3,21 (*ajagara*) / Śk § 9 (*gonāsa*); § 14 [14A,5] (*ajagara*).<sup>72</sup>

GEORGE (1991, 145) machte auf eine weitere aufschlußreiche Parallele zwischen Śk und KA aufmerksam. Śk § 75 führt ein unvollständig erhaltenes Rezept an, das sich direkt mit der in KA 14.3.4-5 gegebenen Vorschrift eines Unsichtbarkeitszaubers verbinden läßt:

**Śk § 75:** *śastrahatasya puruṣasya [śirasi] yavaṃ vāpayet // phalam añjanena saha peṣayet //*

„In den Schädel eines mit einer Waffe getöteten Mannes ... soll man Gerste ... säen. Die Körner soll man mit Augenschwärze (Bleiglanz) zerstoßen.“ (Übersetzung GEORGE 1991, 89)

**KA 14.3,4-5:** *trirātroṣitaḥ puṣyeṇa śastrahatasya śūlaprotasya vā puṃsaḥ śiraḥkapāle mṛttikāyāṃ yavān āvāsyaṅvikṣiṣreṇa secayet. tato yavavirūḍhamālām ābadhya naṣṭacchāyārūpaś carati.*

„Jemand, der drei (Tage und) Nächte gefastet hat, soll zur Zeit des *puṣya* (-Nakṣatra) in die Erde in einer Schädelschale eines mit einem Messer getöteten oder von einem Speer durchstoßenen Mannes Gerstenkörner legen und mit Schafsmilch begießen. Dann wandelt er, nachdem er einen Kranz aus den Sprößlingen (dieser) Gerste umgelegt hat, ohne Schatten und Gestalt.“

<sup>71</sup> Vgl. z.B. Schatzfinden: *nidhivaśīkaraṇa* (Nāgārjuna: Kaksapuṭa [MEULENBELD 2000a, 193]); Wunschgestalt (Nityanātha: „Indrajālatantra“ Verse 2,3 [SKD 1, 207]); Zauberschuhe: *pādukāsādhana* (Nāgārjuna: Kaksapuṭa [MEULENBELD 2000a, 193]; Nityanātha: Rasaratnākara [MEULENBELD 2000a, 659]) usw. Die Anfertigung von Zauberschuhen beschreibt auch KA 14.2,42-44. Eine Gegenüberstellung einiger Śk-Zauber mit Zaubern buddhistischer kanonischer Texte und auch jainistischer Erzähltexte bietet GRAFE 2001, 53-55.

<sup>72</sup> Auf die Gemeinsamkeiten zwischen KA 14 und Śk hat bereits GEORGE in den entsprechenden Kommentaren seiner Übersetzung verwiesen.

Aufschlußreich für das Verhältnis von tantrischer Siddha-Literatur und Śk einerseits und KA andererseits ist eine weitere zu diesem Rezept beizubringende Parallele aus (Siddha) Nāgārjunas Yogaratnamālā,<sup>73</sup> die dem Text des KA weitaus näher steht als der Śk:

*puṣye yavaiḥ kapāle nikṣiptaiḥ śastraśūlabhinnasya  
avikapayobhīkṭais tatphalamālā naraṃ nigūhayati (127)*

„Wenn zur Zeit des *puṣya*-(-Nakṣatra) in die Schädelschale eines von einem Messer oder einem Speer Getöteten Gerstenkörner gelegt werden, mit Schafsmilch übergossen werden, verbirgt ein Kranz aus deren Früchten einen Mann.“

Ob diese Übereinstimmung nun darauf beruht, daß alle drei Texte auf einen gemeinsamen Fundus magischer Rezepte zurückgreifen oder aber hier gar ein Einfluß der *cauraśāstra*-Magie auf die Magie der Siddhas vorliegt, kann nicht entschieden werden. Wahrscheinlicher ist der erste Fall. Daß bereits der Text des KA dieses Rezept enthält, deutet auf das hohe Alter und auch die konsistente Tradierung dieser magischen Vorstellungen. Das zeigt auch, daß - wie auch der Śk zu erkennen gibt - sich die Magie des *cauraśāstra* der allgemeinen magischen Tradition bediente und nur dort, wo es sich wie im Falle des Schloßöffnungszaubers um explizite Diebeskünste gehandelt haben mag, selbst kreativ wurde. Es wäre somit sicher falsch, für KA und Śk eine gemeinsame Quelle zu vermuten, zumal die Vorschriften für den typischen Diebeszauber „Schloßöffnung“ stark voneinander abweichen. Trotzdem scheinen die angeführten Parallelen ausreichend, um die den beiden Texten zugrundeliegenden Quellen als Bestandteile eines literarischen Genres zu sehen, das zumindest teilweise aus der gleichen magischen Tradition schöpfte.

Welches nun sind die konkreten Anhaltspunkte dafür, die von KA und Śk überlieferten magischen Rezepte als Bestandteil eines *cauraśāstra* zu qualifizieren? Wir nannten die Autodefinitionen als *māṇavavidyā* (KA) bzw. *cauraśāstra* (Śk) und die gemeinsame Nennung der drei Diebeskünste *par excellence*. Läßt sich darüber hinaus eine Verbindung herstellen zu dem wenigen, was uns über das *cauraśāstra* explizit bekannt ist? Glücklicherweise scheint eine derartige Verbindung im Falle des Śk in der Tat nachweisbar. Wir hatten gesehen, daß das einzige mit Sicherheit einem *cauraśāstra* zugeschriebene Zitat sich auf die Formen eines Mauerdurchbruchs bezog.

Der entsprechende Vers Śūdrakas, dem die Kommentatoren dieses paraphrasierende Zitat zuordneten, lautet:

*padmavyākoṣaṃ bhāskaraṃ bālacandraṃ vāpī visfirṇaṃ svastikaṃ pūrṇakumbham  
tat kasmin deśe darśayāmy ātmaśilpaṃ dṛṣṭvā śvo yaṃ yadvismayaṃ yānti paurāḥ (3.16)*

<sup>73</sup> Zur Datierung und Einordnung vgl. oben Fn. 13.

„‘Aufgeblüht (wie) ein Lotus’, ‘Sonne’, ‘zunehmender Mond’, ‘Teich’, ‘langgestreckt’, ‘Hakenkreuz’, ‘voller Topf’: In welchem Punkte zeige ich (nun) meine Kunst, über den die Städter, wenn sie ihn morgen erblickt haben werden, in Erstaunen geraten?“

Eine ähnliche, wenngleich nicht identische Liste nennt auch das Cārudatta in der entsprechenden Parallelstelle:

*siṃhākrāntaṃ pūrṇacandraṃ jhaṣāsyam candrārḍhaṃ vyāghravaktraṃ trikoṇam sandhicchedaḥ pīṭhikā gajāsyam asmatpakṣyā vismitās te kathaṃ syuḥ* (3.9)  
 „‘Löwenangriff’, ‘Vollmond’, ‘Fischmaul’, ‘Halbmond’, ‘Tigermaul’, ‘Dreieck’, der Mauerdurchbruch als ‘Sitz’ oder als ‘Elefantenmaul’. Wie können (wohl) die Anhänger unserer (Kunst) in Erstaunen geraten?“

Außer den in den Versen der beiden Dramen enthaltenen sind auch andere Bezeichnungen von Maueröffnungen gebräuchlich gewesen: z.B. *gomukha* „Kuhmaul“, *śrīvatsa* (BLOOMFIELD 1923, 115).

Wie GEORGE zeigte, hat nun auch dem Text des Śk in verschiedenen Passagen eine solche Klassifizierung zugrundegelegen. Charakteristisch für den tantrischen Śk allerdings ist, daß die genannten Termini hier nicht mehr auf die jeweilige Form des Mauerdurchbruchs bezogen, sondern als Beschreibung magischer Zeichnungen (\**yantra*) aufgefaßt werden: *kuḍye ca siṃhamukhaṃ likhitvā rākṣasamukhaṃ vā likhitvā tatraiva yogena tāḍayet. vidārayati ...* (§ 8) „Nachdem er auf die Wand ein Löwenmaul gezeichnet hat oder ein Rākṣasa-Maul gezeichnet hat, soll er mit dem Zaubermittel (*yoga*) daraufschlagen. Er zerbricht (die Wand).“ Ähnliche Termini erwähnen in Zusammenhang mit dem Mauerdurchbruch auch § 56 (*siṃhamukha, rāhumukha*) und § 70 (*siṃhamukha, rākṣasamukha, strīmukha, aśvamukha, makaramukha, cakra*). Als magische Zeichen werden *siṃha-* und *rākṣasamukha* auch im Schatzsuche-Zauber von § 31 verwendet. Offenbar hat also das vorliegende magisch-tantrische *caurasāstra* auch einstmals praktische Vorschriften dieses Genres in eine magisch-rituelle Semantik überführt. Gleichzeitig macht dies jedoch deutlich, daß sich beide „Zweige“ des *caurasāstra*, also der magische und der praktische, nicht unabhängig voneinander entwickelten.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß das Genre des *caurasāstra* offenbar schon in früher Zeit eine Reihe magischer Praktiken einschloß, darunter insbesondere jene, die auch in der erzählenden Literatur als typische Diebeskünste gelten: „Unsichtbarmachen“, „Einschläferung“ und „Schloßöffnung“.

Als früher Vertreter eines magisch orientierten *caurasāstra* kann die Quelle von KA 14.3 betrachtet werden. Der magische Zweig des *caurasāstra* stand in engem

Kontakt zu anderen magischen Traditionen, dabei auch jenen, die in die spätere Siddha-Literatur eingegangen sind. Wie diese Traditionen konnte mit der Entstehung des Tantrismus und seiner Absorption magischer Vorstellungen auch das *cauraśāstra* in eine tantrische Tradition eingegliedert werden.

### Abkürzungen

AV	Atharvaveda-Saṃhitā
Dhk	Dharmakośa
DhŚ	Dharmaśāstra
KA	Kauṭīlīya Arthaśāstra
KauS	Kauśikasūtra
KSS	Somadeva: Kathāsaritsāgara
MDhŚ	Mānavadharmasāstra
MārS	Nāradaśmṛti
Nāyā	Nāyādhammakahāo
NCC	New Catalogus Catalogorum
PSM	Sheth, H.D.T.: Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo
PW	Böthlingk, O., Roth., R.: Sanskrit-Wörterbuch
ṚV	Ṛgveda-Saṃhitā
Śk	Śaṇmukhakalpa (siehe GEORGE 1991)
ŚKD	Śabdakalpadruma
VH	Vasudevahiṃḍi
VHM	Vasudevahiṃḍi, Majjhima Khaṇḍa

### Literaturverzeichnis

#### Texte

- Bhāvadeva: Pārśvanāthacaritra - VIJAYA DHARMA SURI (ed.): *The Parshvanath Charitra of Shree Bhava Deva Suri*. [Yashovijaya Jaina Granthamala 32], Benares 1920.
- Bhārucci - DERRETT, J. Duncan M. (Ed.): *Bhārucci's commentary on the Manusmṛti (The Manu-śāstra-vivaraṇa, Books 6-12). Text, Translation and Notes*. Vol. 1: *The Text*. [Schriftenreihe des Südasieninstituts der Universität Heidelberg 18], Wiesbaden 1975.
- Buddhaghōṣa: Sumaṅgalavilāsinī - RHYS DAVIDS, T.W. & T. Estlin CARPENTER (eds.): *The Sumaṅgala-Vilāsinī, Buddhaghosa's Commentary on the Dīgha Nikāya*. Part 1. [Pali Text Society], London 1968 (2nd edition).
- Cārudatta - P.S. SANE & S.A. UPADHYAYA: *The Cārudattam of Bhāsa. Critically edited with Translation into English, critical and explanatory Notes, Introduction and useful Appendices*. Bombay 1967.

- Daṇḍin: Daśakumāracarita - M.R. KĀLE (ed.): *Daśakumāracarita of Daṇḍin. Text with Sanskrit Commentary, Various Readings, A Literal English Translation, Explanatory and Critical Notes, and an Exhaustive Introduction*. Delhi, Varanasi, Patna 1966 (4th edition, reprint 1979).
- Dharmakośa - Lakṣmaṇasāstrī JOŚI (ed.): *Dharmakośaḥ*. Vol. 1 *Vyavahārakāṇḍam*, Part 3. Balipratipat (Wai) 1941.
- Haribhadra: Samarāiccakahā - H. JACOBI (ed.): *Haribhadra. Samarāicca Kahā. A Jaina Prākṛta Work, Volume 1 Text and Introduction*. [Bibliotheca Indica 169], Calcutta 1926.
- Hemacandra: Anekārthasamgraha - Th. ZACHARIAE (Hrg.): *Der Anekārthasamgraha des Hemacandra. Mit Auszügen aus dem Commentare des Mahendra*. [Quellenwerke der Altindischen Lexicographie 1], Wien 1893.
- Hemacandra: Pariśiṣṭaparvan - H. JACOBI (ed.): *Sthavirāvalīcarita or Pariśiṣṭaparvan Being an Appendix of the Triśaṣṭi-Śalākāpuruṣacarita by Hemacandra*. [Bibliotheca Indica 96], Calcutta 1932.
- Hemacandra: Triśaṣṭiśalākāpuruṣacaritra [TŚP] - Bābusāheba Rāya BUDHASIMHAI BAHĀDŪRA & Śeṭha VĪRACAMDA BHĀI DĪPACAMDA (eds.): *śrī-triśaṣṭiśalākāpuruṣacaritra. Parva 8-9*. Bhāvanagara. Vikrama Samvat 1964 (= 1907).
- Hemacandra: Yogaśāstra - Śrī VIJAYADHARMASŪRI (ed.): *The Yogaśāstra with the commentary called Svopajnavivarana*. [Bibliotheca Indica 172], Calcutta 1907-21.
- Kauṭīliya Arthaśāstra [KA] - R.P. KANGLE (ed.): *The Kauṭīliya Arthaśāstra*. Part 1. *A critical edition with a glossary*. Bombay 1969.
- Kṣemendra: Bṛhatkathāmañjarī - ŚIVADATTA & K.P. PARAB (eds.): *The Bṛhatkathāmañjarī of Kshemendra*. [Kāvyaṃālā 69], Bombay 1901.
- Mānavadharmasāstra [MDhŚ] - V.N. MANDLIK (ed.): *Mānavadharmasāstram (Institutes of Manu), with the Commentaries of Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa, Kullūka, Rāghavananda, Nandana and Ramachandra, and an Appendix*. Vol. 1-3, New Delhi 1992 (Repr.).
- Nāgārjuna: Yogaratnamālā - P. KUMAR (ed.): *Nagarjuna's Yogaratnamala*. Delhi 1980.
- Nāradasmr̥ti [NārS] - R.W. LARIVIERE (ed.): *The Nāradasmr̥ti. Critically edited with an introduction, annotated translation, and appendices*. Part One: *Text*. [University of Pennsylvania Studies on South Asia 4], Philadelphia 1989.
- Nāyādharmakahāo [Nāyā] - JAMBŪVIJAYA (ed.): *Nāyādharmakahāo [Jñātādharmakathāngasūtram]*. [Jaina-Āgama-Series 5], Bombay 1989.
- Nisīha-Sūtra - Upadhyaya Kavi Shri AMAR CHAND Ji & Muni Shri KANHAIYA LAL Ji Maharaf „KAMAL“ (eds.): *Nishith Sutram (With Bhashya) by Sthavir Pungava Shri Visahgani Mahattar and Vishesh Churny by Acharya Pravar Shri Jindas Mahattar*. Part I: *Peethika*. [Agam Sahitya Ratnamala 3], Agra 1957.
- Samyuttanikāya - M. Léon FEER (ed.): *Samyutta-Nikāya*. Part II: *Nidāna-Vagga*. [Pali Text Society], London 1888 (repr. 1960).
- Somadeva: Kathāsaritsāgara [KSS] - H. BROCKHAUS (Hrg.): *Kathā Sarit Sāgara. Die Märchensammlung des Somadeva*. [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 2,5; 4,5], Leipzig 1862, 1866.

- Śūdraka: Mṛcchakaṭika - M.R. KALE (ed.): *The Mrichchhakatika of Sudraka*. Delhi, Patna, Varanasi 1972 (3rd revised edition).
- Sūyagaḍaṃga-Sūtra - *śrīmat-sūtrakṛtāṅgam. vartamānaśāsanamānya-sūtrakāra-pañcama-gaṇadhara-śrīsudharmasvāmisaṃdṛbdham, tatsūtrakāraśiromaṇi-śrībhadrabāhusvā-minirmitaniryuktiyutaṃ, tatvṛttikāraśrīmacchīlānkācāryavihitavivaraṇasuśobhitam, vividhapratyantaraṭippanādyalaṅkṛtaṃ ca. tasyāyaṃ-dvitiyaśrīsūtrakṛtāṅgīya-dvitiyaśrutaskandhasya sapatādhyayanasvarūpo dvitiyo vibhāgaḥ*. [śrī-goḍīpārśvajaina-granthamālā, 7], Mumbāi 1953.
- JAMBŪVIJAYA (ed.): *Sūyagaḍaṃgasuttam [Sūtrakṛtāṅgasūtram]*. [Jaina-Āgama-Series 2 (2)], Bombay 1978.
- Vasudevahiṃḍi [VH] - CATURAVIJAYA & PUṆYAVIJAYA (eds.): *pūjya-śrīsaṅghadāsagaṇi-vācaka-vinirmitaṃ vasudevahiṃḍi-prathamakhaṇḍa*. Teil 1, Teil 2. [śrī-ātmānanda-jainagratharatnamālā 80, 81], Bhavnagar 1930, 1931.
- Vasudevahiṃḍi, Majjhima Khaṇḍa [VHM] - H.C. BHAYANI & R.M. SHAH (eds.): *Dharma-senagaṇi Mahattara's Vasudevahiṃḍi. Madhyama Khaṇḍa. A Seventh Century Prakrit Recast of the Famous Brhathkathā Narrative*. Part 1 [L.D. Series 99], Ahmedabad 1987.
- Vivāgasuya - CHOKSI, V.J. & M.C. MODI (eds.): *The Vivagasuyam. The Eleventh Anga of the Jain Canon*. Ahmedabad 1935.

### Sekundärliteratur und Übersetzungen

BÖTHLINGK, O. & R. ROTH

1855-75 *Sanskrit Wörterbuch*. Teil 1-7, St. Petersburg.

BLOOMFIELD, M.

1897 *Hymns of the Atharva-Veda together with extracts from the ritual books and the commentaries*. [SBE 42], Oxford.

1899 *The Atharvaveda* [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde II,1,B], Strassburg.

1913 „The Character and Adventures of Muladeva“, *Proceedings of the American Philological Society Held at Philadelphia for promoting useful knowledge* 52, 616-650.

1919 *The Life and Stories of the Jaina Savior Pārçvanātha*. Baltimore.

1923 „The Art of Stealing in Hindu Fiction“, *American Journal of Philology* 44, 97-133, 193-229.

1926 „On Organized Brigandage in Hindu Fiction“, *American Journal of Philology* 47, 205-233.

CHAKRAVARTI, C.

1932 „Two new lists of Kalās“, *Indian Historical Quarterly* 8, 542-548.

1950 „The Art of Stealing in Bengali Folk-lore“, in Vishva BANDHU (ed.): *Siddha-Bhāratī or The Rosary of Indology (Festschrift Siddheshwar Varma)* Part 1, Hoshiarpur, 230-232.

FALK, H.

1986 „Die Prüfung der Beamten im Arthaśāstra“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 30, 57-72.

GELDNER, K.F.

1951 *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Zweiter Teil.* [Harvard Oriental Series 34], Cambridge.

GEORGE, D.

1966 *Ṣaṅmukhakaḷpa. Ein Lehrbuch der Zauberei und Diebeskunst aus dem indischen Mittelalter. Teil 1: Einleitung und Textbearbeitung.* Marburg 1966 (Dissertationsdruck).

1991 *Ṣaṅmukhakaḷpa. Ein Lehrbuch der Zauberei und Diebeskunst aus dem indischen Mittelalter.* [Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie 7], Berlin.

GOUDRIAAN, T.

1978 *Māyā Divine and Human. A study of magic and its religious foundations in Sanskrit texts, with particular attention to a fragment of Viṣṇu's Māyā preserved in Bali.* Delhi, Varanasi, Patna.

GOUDRIAAN, T. & S. GUPTA

1981 *Hindu Tantric and Śākta Literature.* [A History of Indian Literature II,2], Wiesbaden.

GRAFE, J.

2001 *Vidyādharas. Früheste Zeit bis zur Kaschmirischen Bṛhatkathā.* [Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVII Asiatische und Afrikanische Studien, 82], Frankfurt am Main u.a.

HERTEL, J.

1920 *Kathāratnākara. Das Märchenmeer. Eine Sammlung indischer Erzählungen von Hemaviḷaya.* Band 1: Erste bis vierte Woge. München.

HILLEBRANDT, A.

1897 *Ritual-Litteratur und vedische Opfer und Zauber.* [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III,2], Strassburg.

1922 „Zur Charakteristik der Śarvilaka in der Mṛcchakaṭikā. Spuren eines Steyaśāstra?“ *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 1, 69-72 [= Kleine Schriften. Hrgg. von Rahul Peter DAS, Stuttgart 1987, 461-464].

HINÜBER, O. von

1996 „(Rez.) GEORGE 1991“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 40, 234f.

HULTZSCH, E.

1921 „Neue indische Dramen“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 75, 61-71.

JACOBI, H.

1895 *Jaina Sūtras. Translated from Prākṛit. Part II: The Uttarādhyayana Sūtra. The Sūtrakṛtāṅga Sūtra.* [SBE 45], Oxford (repr. Delhi, Patna, Varanasi 1964).

JAIN, J.C.

1947 *Life in Ancient India As Depicted in the Jaina Canons (With Commentaries). An Administrative, Economic, Social and Geographical Survey of Ancient India Based on the Jain Canons.* Bombay.

JAMKHEDKAR, A.P.

1984 *Vasudevahiṃḍī: A Cultural Study*. Delhi.

JOHNSON, H.M.

1920 „Rāuhiṇeya's Adventures: The Rāuhiṇeya-Caritra“, *Studies in Honor of Maurice Bloomfield*. New Haven, 159-195.

1931-62 *Triṣaṣṭīśalākāpuruṣacaritra or The Lives of Sixty-Three Illustrious Persons by Ācārya Śrī Hemacandra*. Volumes 1-6 [GOS 51, 77, 108, 125, 139, 140], Baroda.

JONG, J.W. de

1997 „(Rez.) GEORGE 1991“, *Indo-Iranian Journal* 40, 75f.

KANGLE, R.P.

1965 *The Kauṭīliya Arthaśāstra*. Part III: *A Study*. Bombay (repr. Delhi 1997).

1969 s. Kauṭīliya Arthaśāstra.

1972 *The Kauṭīliya Arthaśāstra*. Part II: *An English Translation with Critical and Explanatory Notes*. Bombay (2. Aufl.; repr. Delhi 1997).

MEULENBELD, G.J.

1999 *A History of Indian Medical Literature*, Vol. I A [Groningen Oriental Studies 15, I A], Groningen.

2000a *A History of Indian Medical Literature*, Vol. II A [Groningen Oriental Studies 15, II A], Groningen.

2000b *A History of Indian Medical Literature*, Vol. II B [Groningen Oriental Studies 15, II B], Groningen.

MEYER, J.J.

1902 *Daṇḍins Daçakumāracaritam, die Abenteuer der zehn Prinzen. Ein altindischer Schelmenroman*. Leipzig.

1926 *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaçāstra des Kauṭilya*. Leipzig.

1927 *Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften und ihr Verhältnis zu einander und zu Kauṭilya*. Leipzig.

MISHRA, S.C.

1997 *Evolution of Kauṭilya's Arthaśāstra. An Inscriptional Approach*. Delhi.

MORGENSTIERNE, G.

1921 *Über das Verhältnis zwischen Cārudatta und Mṛcchakaṭikā*. Leipzig.

New Catalogus Catalogorum [NCC] 5 - RAGHAVAN, V. & K. KUNKUNNI RAJA (eds.): *New Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors*. Volume 5 (kṛṣṇasahasranāma° - gāyatrīkalpalatā), Madras 1969.

New Catalogus Catalogorum [NCC] 7 - KUNKUNNI, Raja K.: *New Catalogus Catalogorum. an Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors*. Volume 7 (cā - ña), Madras 1973.

1969 RAGHAVAN, V. & Raja K. KUNKUNNI (eds.): Vol. 5 (kṛṣṇasahasranāma° - gāyatrīkalpalatā), Madras.

1973 KUNKUNNI, Raja K. (ed.): Vol. 7 (cā - ña), Madras.

PISCHEL, R. & K.F. GELDNER

1892 *Vedische Studien*. Zweiter Band. Stuttgart.

Śabdakalpadruma [ŠKD] 1 - RĀDHĀKĀNTADEVA: *Śabdakalpadrumaḥ. Prathamo bhāgaḥ*.  
[Caukhambā saṃskṛta granthamālā 93], Vārāṇasī 1961.

SCHARFE, H.

1993 *Investigations in Kauṭalya's Manual of Political Science*. Wiesbaden.

SHETH, H.D.T.

1963 *Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo, A Comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary*. Varanasi (2. Aufl.).

STEIN, O.

1928 „Versuch einer Analyse des śāsanādhikāra“, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 6, 45-71.

VIGASIN, A.A.

1985 „‘Mery protiv vorov’ v ‘Naradasmṛiti’“, BONGARD-LEVIN, G.M. & V.V. VERTOGRADOVA, S.V. KULLANDA (Hrsg.): *Drevnjaja Indija. Jazyk, kul'tura, tekst*. Moskva, 240-254.

VIGASIN, A.A. & A.M. SAMOZVANCEV

1998 *Dharmaśāstra Narady. Perevod s Sanskrita i kommentarij*. Moskva.

WEBER, A.

1889 „Über die Samyaktvakaumudī, eine eventualiter mit 1001 Nacht auf gleiche Quelle zurückgehende indische Erzählung“, *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 731-759.

1891 *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Fünfter Band: *Verzeichniss der Sanskrit und Prākṛit-Handschriften*. Zweiter Band. Dritte Abtheilung, Berlin.

WHITE, D.G.

1996 *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago, London.

WILHELM, F.

1966 „Die Beziehungen zwischen Kāmasūtra und Arthaśāstra“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 116, 291-310.

WUJASTYK, D.

1984 „An Alchemical Ghost: The Rasaratnākara by Nāgārjuna“, *Ambix* 31, 70-83.