

Das Vivekadarpaṇa

**Textanalyse und Erläuterungen zur Philosophie
und praktischen Erlösungslehre der Nāthayogīs in Mahārāṣṭra**

**Inauguraldissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft
der Universität Heidelberg**

**vorgelegt von
Kurt Joachim Reinelt**

Heidelberg 2000

Hauptgutachterin: Dr. habil. Catharina Kiehnle
Institut für Indologie und Zentralasienwissenschaften
Universität Leipzig

Zweitgutachter: Prof. Dr. Axel Michaels
Südasiens Institut
Universität Heidelberg

Vorbemerkung

Zur Realisation der vorliegenden Arbeit haben zahlreiche Lehrer, Freunde und Helfer beigetragen. Zu großem Dank bin ich zunächst meinem inzwischen verstorbenen Lehrer Prof. Günther D. Sontheimer verpflichtet, der mich im Vorfeld zu dieser Arbeit unterstützte, nicht zuletzt bei der Auswahl des zu bearbeitenden Textes.

Ebenso danke ich Prof. S.G.Tulpule, der leider ebenfalls während der Durchführung dieser Arbeit verstarb. Er stand mir in Poona während der Übersetzung des *Vivekadarpaṇas* mit seinem einzigartig umfangreichen Wissen und seiner Kenntnis der Sprache des Altmarāṭhī jederzeit hilfreich zur Seite, und durch zahlreiche Gespräche mit ihm wurde mir die indische Vorstellungswelt vertrauter, was mir die Lösung mancher Rätsel, die das *Vivekadarpaṇa* in sich barg, ermöglichte.

Mein größter Dank jedoch gebührt meiner Doktormutter Dr. habil. Catharina Kiehle. In gewisser Hinsicht fand die vorliegende Arbeit schon sehr früh, nämlich zu Beginn meines Indologie-Studiums, ihre Unterstützung, da Frau Dr. Kiehle schon damals meine naturgemäß noch vage Vorstellung, ein Werk der tantrischen *yogīs* zur Grundlage meiner Abschlußarbeit zu machen, mit Interesse und Wohlwollen bedachte. Ihrer fachlichen Kompetenz und außerordentlich umfangreichen Kenntnis hinsichtlich der Tradition der *Nāthas*, sowie ihrer unermüdlichen Unterstützung, Hilfsbereitschaft und ihrem Enthusiasmus ist es zu verdanken, daß ich diese Arbeit habe abschließen können.

Für seine aufgeschlossene Kooperation und sein ermunterndes Interesse an dieser Arbeit möchte ich Prof. Axel Michaels danken, der sich bereit erklärte, als mein Zweitgutachter das Endstadium dieser Dissertation zu begleiten.

Besonderen Dank möchte ich auch gegenüber meinem Marāṭhī-Lehrer Candrakant T. Pradhan in Poona zum Ausdruck bringen, der mir bei der Bearbeitung der umfangreichen Marāṭhī-Sekundärliteratur über die Tradition der *Nāthas* zur Seite stand.

Meinen Eltern und meiner Schwester Susanne danke ich herzlich für die großzügige und vielfältig gewährte Unterstützung während der langen Studienzeit. Meiner Studienkollegin Dr. Sonja Stark-Wild gebührt Dank für den fachlichen und moralischen Beistand in der letzten Phase des Entstehens dieser Arbeit. Dank gilt auch Frau Hildegard Kusicka, Pflegedienstleiterin der Universitäts Frauenklinik Heidelberg, die mir stets mit Offenheit und Vertrauen begegnete und mir durch meine Tätigkeit im Klinikum die finanzielle Grundlage zur Fertigstellung dieser Dissertation ermöglichte.

Gaṇeścaturthī 2000

Inhalt

Abkürzungen	vi
Hinweise zur Zitierweise und Übersetzung der Primärquellen	vii
1. Einleitung	1
1.1 Zielsetzung und Arbeitsmethoden bei der Untersuchung des <i>Vivekadarpaṇa</i>	1
1.2 Manuskript	5
1.3 Schrift	8
1.4 Sprache	11
1.5 Grammatik	12
1.5.1 Orthographische und phonologische Besonderheiten	12
1.5.1.1 Vokale	13
1.5.1.2 Halbvokale -y- und -v-	13
1.5.1.3 Konsonanten	14
1.5.1.4 Schreibweise von Komposita	15
1.5.1.5 vom Herausg. vorgenommene orthogr./phonol. Korrekturen .	15
1.5.2 Morphologie	16
1.5.2.1 Nomina	16
1.5.2.2 Numeralia und Verwandtes	19
1.5.2.3 Verbalssystem	20
1.6 Textaufbau	25
1.6.1 Tabellarische Themenübersicht	27
1.7 Sprachstil	32
1.7.1 Einteilung der im <i>VD</i> verwendeten Bilder in Themengruppen	32
1.7.2 Vergleiche und Metaphern im <i>VD</i>	40
1.7.3 Bildersprache im <i>VD</i> und in der <i>Jñāneśvarī</i>	80
1.8 Inhalt	83
1.9 Autor und Datierung	93
2. Text, Übersetzung und Diskussion des <i>Vivekadarpaṇa</i>	96
Kapitel I: Die Charakterisierung <i>Śivas</i>	96
Kapitel II: Die Charakterisierung des <i>jīva</i>	107

Kapitel III: Die Entstehung des Mikrokosmos	116
Kapitel IV: Die Charakterisierung der <i>cakras</i>	128
Kapitel V: Die unterscheidende Betrachtung von Sonne und Mond	141
Kapitel VI: [Überlegungen] hins. d. differenzierenden Unterscheidung d. Selbstes	157
Kapitel VII: Die unterscheidende Betrachtung der Gruppe der Elemente	166
Kapitel VIII: Die unterscheidende Betrachtung des Körpers (<i>śarīra</i>)	171
Kapitel IX: Die unterscheidende Betrachtung des Universums	177
Kapitel X: Die unterscheidende Betrachtung des Körpers (<i>deha</i>)	186
Kapitel XI: Das Wissen vom Selbst	201
Kapitel XII: Die Charakterisierung der Vereinigung	210
Kapitel XIII: Die Charakterisierung der philosophischen Systeme	215
Kapitel XIV: Die Charakterisierung von <i>guru</i> und Schüler	226
Kapitel XV: Die Charakterisierung des <i>rājayoga</i>	236
Kapitel XVI: Die Charakterisierung des Wissens	243
Kapitel XVII: Die Charakterisierung der Unterweisung	250
Kapitel XVIII: Die Charakterisierung des Körpers (<i>śarīra</i>)	256
Kapitel XIX: Die Charakterisierung der rituellen Gottesverehrung	262
Kapitel XX: Die Charakterisierung des <i>Siddha</i>	269
Kapitel XXI: Das philosophische System des achthgliedrigen <i>yoga</i>	278
 3. Bibliographie	 292

Liste häufiger Abkürzungen

(Detaillierte Angaben in der Bibliographie)

AM - *Altmarāṭhī*

Apte - *Sanskrit-English Dictionary* by V.S. Apte

BS - *Brahmasūtra*

FML - *The Formation of the Marāṭhī Language* by J. Bloch

GhS - *Gheraṇḍasaṃhitā*

GOM - *A Grammar of Old Marathi* by A. Master

GS - *Gorakṣaśataka*

HYP - *Haṭhayogapradīpikā*

JMV - *Jīvanmuktiviveka*

Jñ - *Jñāneśvarī*

Monier Williams - *A Sanskrit-English Dictionary* by Sir Monier Monier-Williams

Molesworth - *A Dictionary, Marāṭhī and English* by J.T. Molesworth

MSP - *Marāṭhī Svādhyāya-Saṃśodhan-Patrikā, Marāṭhī Vibhāga, Usmāniyā Vidyāpīṭha*

OMR - *An Old Marathi Reader* by S.G.Tulpule

Panse - *Index Verborum of Jñāneśvarī* by M.G. Panse

ṢCN - *Ṣaṭcakranirūpaṇa*

ŚS - *Śivasūtra*

ŚSaṃ - *Śivasamhitā*

SSP - *Siddhasiddhāntapaddhati*

SSS - *Siddhasiddhāntasaṃgraha*

VD - *Vivekadarpaṇa*

YS - *Pātañjalayogasūtrāṇi*

YTU - *Yogatattvopaniṣad*

Hinweise zur Transliteration

Die Umschrift für Sanskrit und Marāṭhī ist die in der Indologie übliche. Im allgemeinen wurden die Wörter mit dem inhärenten 'a' zwischen den Silben und am Wortende transliteriert. Bei den Eigennamen der indischen Autoren hingegen gebrauche ich die anglisierte Form, wenn der betreffende Autor eine anglisierte Form seines Namens verwendet, wie z.B. Tulpule statt Tuḷapule. Im Literaturverzeichnis erscheinen alle Namen so, wie auf dem Titelblatt der jeweiligen Publikation angegeben.

Hinweise zur Zitierweise und Übersetzung der Primärquellen

Bei der Angabe von Werken eines Verfassers in der Fußnote gebrauche ich anstelle des sonst üblichen Vermerks die Nennung eines Kurztitels, der hinreichende bibliographische Auskunft über das entsprechende Werk gibt, um häufiges Nachblättern in der Bibliographie überflüssig zu machen.

Die deutschen Übersetzungen der Sanskrit- und (Alt-)Marāṭhī-Zitate sind keine literarischen sondern möglichst wörtliche Übersetzungen. Diese Übersetzungen wurden, wenn nicht anders gekennzeichnet, von mir selbst vorgenommen.

1. Einleitung

1.1 Zielsetzung und Arbeitsmethoden bei der Untersuchung des *Vivekadarpaṇa*

Die *Nāthas* waren, wie S.G. Tulpule schreibt, "itinerant mystics" des indischen Mittelalters, die sich auf ihren Wanderungen hauptsächlich in Nordindien, Mahārāṣṭra und Bengalen niederließen. Daß sie auch einige Zeit in Mahārāṣṭra gewesen sein müssen, legen nach Tulpules Auffassung die populären Erzählungen von der Initiation Nivṛttis (Nivṛttinātha), dem ältesten Bruder und *guru* Jñāneśvars, durch Gahinīnātha nahe.¹ Der Einfluß der *Nāthas*, *Nāthayogīs*, oder *Nāthasiddhas*² wie sie auch genannt werden, ist besonders in diesem Teil Indiens kaum zu überschätzen. Dies betrifft nicht nur die asketischen Traditionen Mahārāṣṭras, sondern gilt für das gesamte religiöse Leben der Menschen in dieser Region, wovon u.a. zahlreiche, noch heute bekannte und beliebte Legenden der *Nāthas* zeugen.³ Großen Anteil an diesem Einfluß der *Nāthas* hat nicht zuletzt besagter Jñāneśvar bzw. Jñāndev, dem wohl prominentesten Exponenten der *Nāthas*, der im ausgehenden 13. Jahrhundert mit seiner *Jñāneśvarī*, einem umfangreichen Marāṭhī-Kommentar zur *Bhagavadgīta*, den Grundstein zur mittelalterlichen, mystischen Marāṭhī-Literatur legte und der maßgeblich zur Entstehung der *bhakti*-Bewegung Mahārāṣṭras beigetragen haben soll.

Aus der umfangreichen allgemeinen Literatur über die *Nāthas* sind nach meiner Einschätzung, wegen ihrer umfassenden und detaillierten Darstellung, insbesondere Werke wie G.W. Briggs *Gorakhnāth and the Kānpaṭa Yogīs* (1938), S. Dasgupta *Obscure Religious Cults* (1946), H. Dvivedis *Nātha Saṃpradāya* (1950), A.K. Banerjeas *Philosophy of Gorakhnātha* (1962) und G. Unbescheids *Kānpaṭa* (1980) zu nennen. Von den Werken, die sich hauptsächlich mit den *Nāthas* in Mahārāṣṭra befassen, nenne ich R.C. Dheres *Śrīguru Gorakṣanātha* (1959), P.N. Joshis *Nāthasaṃpradāya, Udaya va vistāra* (1977), M.R. Joshis *Nāthasaṃpradāya* (1980) und C. Kiehnles *Jñāndev Studies* (1997). Die indischen Werke jedoch, insbesondere diejenigen, die sich auf Mahārāṣṭra beziehen, sind für mich nur bedingt zufriedenstellend. Sie enthalten zwar einen außerordentlich umfangreichen und interessanten Fundus an Material, die einzelnen Quellen sind allerdings, wenn überhaupt, meist nur unzureichend kritisch aufbereitet und wenig systematisch dargestellt. Im Gegensatz hierzu findet man in C. Kiehnles Werk eine umfassende Darstellung der Weltanschauung der *Nāthas*, obgleich es sich bei der Textgrundlage dieses Werks um *yoga*-Lieder handelt und nicht um ein systematisch

¹ S.G. Tulpule, *Classical Marāṭhī Literature, A History of Indian Literature*, S. 315

² Die *Nāthas* wurden häufig auch *siddhas* genannt, wörtlich die 'Vollendeten', und ihre Tradition oder Bewegung *siddhapamṭha*; R.C. Dhere, *Śrīguru Gorakṣanātha*, S. 28-35.

³ Die in Mahārāṣṭra wohl bekannteste Sammlung von Legenden der *Nāthas* ist der gemäß *Marāṭhīvāṅgmayakośa* im Jahre 1819 A.D. von Narahari Dhumḍirāj Mālū verfaßte *Navanāthabhaktisāra*.

aufgebautes philosophisches Werk (wie z.B. die *Siddhasiddhāntapaddhati* im Falle A.K. Banerjeas).

Nach diesem kurzen Überblick über die Literatur der *Nāthas*, werde ich im folgenden darlegen, warum ich mich gerade des *Vivekadarpaṇas* angenommen habe und mit welchen Schwierigkeiten ich mich bei der Untersuchung dieses Werkes konfrontiert sah. Im Anschluß hieran widme ich mich der Manuskriptlage des *Vivekadarpaṇa*⁴ und behandle ausführlich die orthographischen und phonologischen Besonderheiten des *VD*. Sodann befasse ich mich mit dem Aufbau des *VD*-Textes und gebe in tabellarischer Form eine Übersicht über die im *VD* behandelten Themen. Bei der nachfolgenden Erörterung des Sprachstils in Kapitel 1.7 ist mein Augenmerk besonders auf die ausgiebig verwendete bildhafte Sprache gerichtet. Tabellen, in denen alle im *VD*-Text verwendeten Vergleiche und Metaphern zusammengefaßt und thematisch geordnet sind, verschaffen hierbei dem Leser einen Überblick über das gesamte 'Bild-Material'. Alle Bilder sind anschließend in 1.7.2 zusammengefaßt und erörtert. Ich beende die Einleitung mit einer inhaltlichen Zusammenfassung des Werkes und einer abschließenden Diskussion über den Autor und die Datierung des *VD*-Textes. Es folgt eine möglichst wörtliche Übersetzung der 21 Kapitel des *VD* mit einem jeweils anschließenden ausführlichen Kommentar.

Auf der Suche nach einem Werk der *Nāthasiddhas* Mahārāṣṭras, das das weite Spektrum ihrer Lehren und Praktiken - wenn auch nicht in seiner ganzen Fülle, so doch so umfassend wie möglich - darstellt⁵, stieß ich bei der Durchsicht der Sekundärliteratur, insbesondere bei R.C. Dhere, *Śrīguru Gorakṣanātha*, S. 134 und M.R. Joshi, *Nāthasaṃpradāya*, S. 160, immer wieder auf den Namen eines Werkes: *Amaranāth-Saṃvāda* (*Amaranāths* Dialog). Dieses Werk weckte aus zwei Gründen mein Interesse. Zum einen weil es erstaunlicherweise nicht in Sanskrit, sondern in einer Regionalsprache verfaßt ist. Dies war zu Beginn meiner Nachforschungen für mich überraschend, da in den Sekundärwerken häufig die Ansicht vertreten wird, daß keine philosophischen Werke der *Nāthas* in den Regionalsprachen verfaßt worden seien. So schreibt S. Dasgupta in bezug auf die Werke der *Nāthasiddhas*: "The Sanskrit texts are mainly texts on Haṭha-yoga in general and the vernacular texts are generally poetical texts on legends and myths."⁶ Zum anderen ließ dieses Werk, nach dem was Dhere in einer kurzen Skizzierung über den *Amaranāth-Saṃvāda* zu berichten wußte, genau das erwarten, wonach ich gesucht hatte, nämlich eine umfassende Darstellung sowohl der Philosophie als auch der Praktiken der *Nāthas*.⁷

⁴ Nachfolgend *VD* abgekürzt.

⁵ Wie S. Dasgupta betont, existieren weder Sanskrit noch Nicht-Sanskrit-Texte der *Nāthasiddhas*, in denen ihre yogischen Praktiken und Theorien vollständig und systematisch dargelegt sind (*Obscure Religious Cults*, S. 211).

⁶ S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 211.

⁷ R.C. Dhere, *Śrīguru Gorakṣanātha*, S. 134.

R.C. Dhere, dem damaligen Forschungsstand entsprechend, erwähnte noch 1959 in seinem obengenannten Werk, daß der *Amaranāth-Saṃvāda* nur unvollständig vorliege.⁸ Nach einigen Nachforschungen erfuhr ich jedoch, daß dieses Werk in der Zwischenzeit unter dem Namen *Vivekadarpaṇa*, 'Spiegel der unterscheidenden Betrachtung', von V.D. Kuḷkarnī im Jahre 1971 veröffentlicht worden war; und zwar im *Marāṭhī Journal* der *Osmania University*, *Marāṭhī Svādhyāya-Saṃśodhan-Patrikā*, *Marāṭhī Vibhāga*, *Usmāniyā Vidyāpīṭha* (MSPUV) Vol. VI, *nāthaparaṃpareṭīla gadya graṃtha vivekadarpaṇa, gorakha-amaranātha-saṃvāda*, Kap. 3, S. 15-26 (Erörterung des Manuskripts), Kap. 10, S. 85-128 (Edition des Textes).

Nachdem ich einer Ausgabe dieses Journals habhaft werden konnte und den VD-Text in der Edition Kulkarnis sichtete, fand ich meine Vermutung und Hoffnung bezüglich des Inhalts bestätigt. Meine anfängliche Absicht war daher: 1. den Text zu übersetzen, 2. ihn zu analysieren und 3. eine systematische, nach Themen gegliederte Gesamtdarstellung der darin enthaltenen Lehren auszuarbeiten. Im Verlauf der Übersetzung und Analyse des VD stellte sich jedoch heraus, daß sich die Ausarbeitung einer inhaltlichen Gesamtdarstellung des Werkes äußerst problematisch gestalten würde, da mit dem VD ein zum Teil sehr unsystematisches und insgesamt inkohärentes Werk vorliegt, in dem eine Flut von verschiedenartigen Konzeptionen, Vorstellungen, Lehrmeinungen, usw. häufig nur andeutungsweise, kryptisch und höchst komprimiert formuliert sind. Ein solch großer Fundus könnte zwar in seiner Gesamtheit einen tiefen Einblick in die sonst nur schwer zugängliche Welt und Denkweise der indischen *yogīs* gewähren. Dies allerdings nur, wenn jedes Detail mit Sorgfalt im Licht des vorliegenden textuellen Kontexts, wie auch der umliegenden yogisch-tantrischen Literatur, insbesondere der *Nāthas*, betrachtet und analysiert würde. Analyse und Darstellung des Textinhaltes entwickelten sich also sowohl aus der Auseinandersetzung mit dem Text selbst, als auch aus dem ständigen Vergleichen und in bezug setzen der Darlegungen dieses Textes mit anderen Quellen und Interpretationen. Um eine derartige Untersuchung des VD bestmöglich zu gestalten, wurde von mir die Form eines schrittweisen, textbegleitenden Kommentars gewählt, meistens nach ganzen Abschnitten und wenn nötig, bei besonders schwierigen Textpassagen, auch nach einzelnen Sätzen. Sowohl bei der Bearbeitung, als auch den Zitaten des VD-Textes habe ich mich an die vom Herausgeber vorgegebene Kapitelzählung gehalten. Bei dieser Vorgehensweise war es möglich, auf all die vielen Detailinformationen, korrupten und obskuren Textstellen, Interpretationsmöglichkeiten, Auffälligkeiten und Fragen zum Inhalt und Aufbau des Textes, in ausführlicher Weise einzugehen.

⁸ Auch S.G. Tulpule, bezugnehmend auf G.K. Chandorkar (*Bhārata Itihāsa Saṃśodhaka Maṇḍala Quarterly*, 11, S. 32), schreibt, daß das Werk, das zuvor unter dem Titel *Gorakha-Amara-saṃvāda* veröffentlicht wurde, nur ein Fragment des *Vivekadarpaṇa* darstellt, das irrtümlicherweise für das Gesamtwerk gehalten wurde (*Classical Marāṭhī Literature*, S. 314).

Der Erforschung der im *VD* verwendeten Bildersprache habe ich besondere Aufmerksamkeit gewidmet, weil hierdurch, sozusagen durch einen zusätzlichen Blickwinkel, die Sicht auf die yogische Welt des Mittelalters erweitert wird. Zwar haben die Poetik der *yogīs* bereits Kvaerne⁹ und Kiehnle behandelt, doch sind ihre Texte metrischer Art (*Caryāgīti*, *Lākhōṭā*, *Yogapar Abhaṅgamālā*). Um so erstaunlicher fand ich es, Bilder, die man sonst nur bei Werken, die in Versform verfaßt sind, findet, hier im *VD* in Prosa anzutreffen. Es handelt sich bei dieser Bildersprache offenbar um ein aus allen nordindischen Sprachen zusammengetragenes und wiederum auch diese Sprachen beeinflussendes Reservoir. Diese 'yogischen Barden' der *Nāthas* und *Siddhas* bilden nach meiner Auffassung eine spezielle Schicht von Poeten, deren Dichtkunst nicht dem klassischen *kāvya*, aber auch nicht so ganz der Volksdichtung zuzurechnen ist. Im Gegensatz zu Volks- und klassischer Dichtung ist ihre Poesie geistig-religiösen Inhalts. Die sprachlichen Bilder, die hierfür gebraucht werden, sind einerseits zwar einfach und einprägsam, andererseits jedoch sind sie ein Instrumentarium für die Darstellung abstrakter und schwer verständlicher Sachverhalte. Um diesen wichtigen stilistischen Aspekt des vorliegenden Werkes eingehend untersuchen zu können, wird die Bildersprache des *VD* im Kontext anderer, artverwandter Quellen analysiert und diskutiert werden.

⁹ P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs, A Study of the Caryāgīti*.

1.2 Manuskript

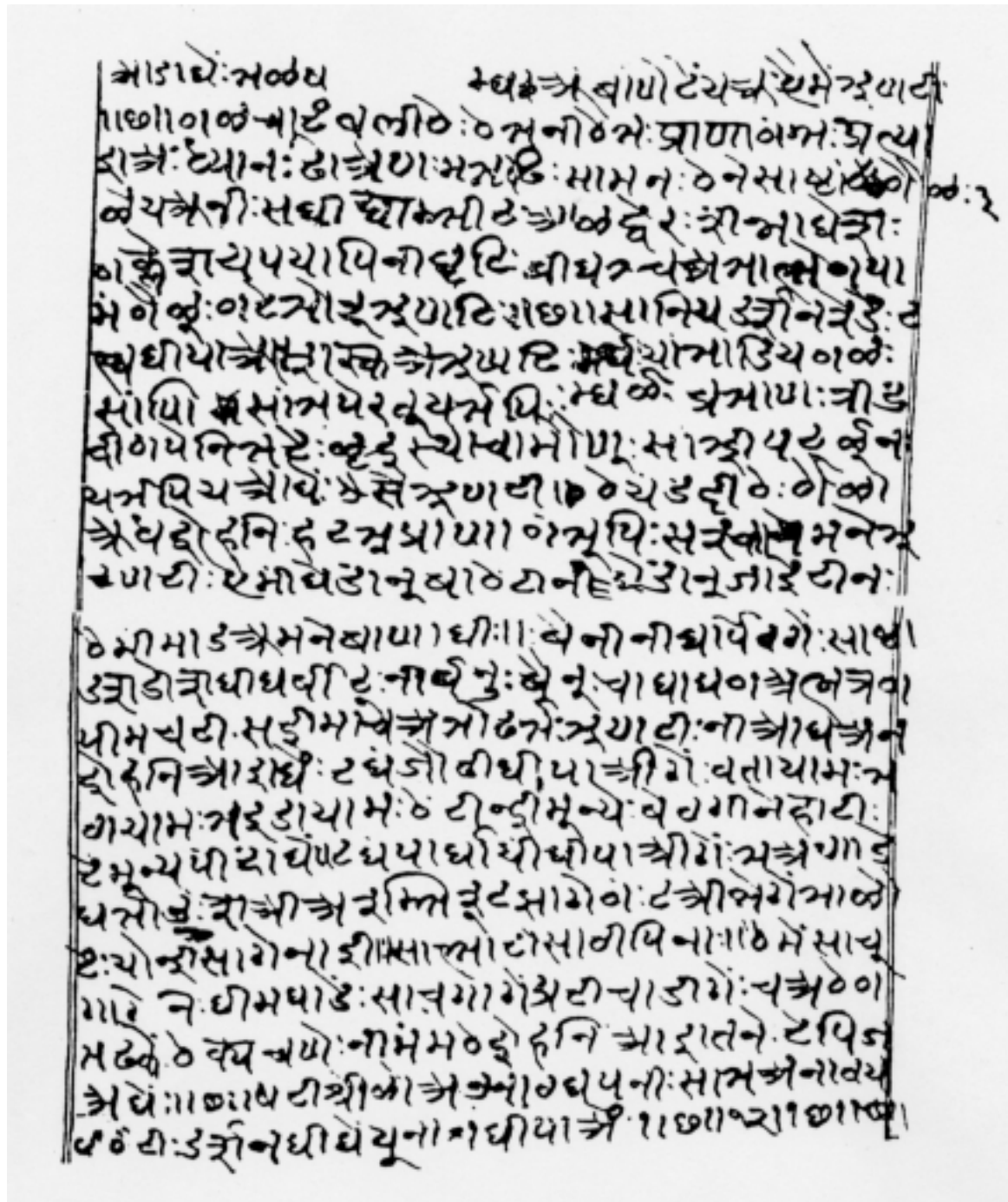
Wie V.D. Kulkarni in seiner Einleitung zu seiner Ausgabe des *VD* schreibt, wurde dieses Werk erstmalig von G.K. Candorkar unter dem Namen *Gorakṣa-Amara-Saṃvāda*, 'Dialog zwischen Gorakṣa und Amara', bekannt gemacht. Diese Fassung habe nach Candorkars Angaben nur sieben Kapitel gehabt. Auch M.R. Joshi habe für sein Werk *Nāthasaṃpradāya* das hier vorliegende Werk noch nicht zur Verfügung gestanden, sondern nur ein Fragment von sechs vollständigen und weiteren fünf unvollständigen Kapiteln, ebenfalls noch unter dem Titel *Gorakṣa-Amaranātha-Saṃvāda*. Ihm, V.D. Kulkarni, sei es gelungen, das vollständige Werk ausfindig zu machen. Dieses kam während Nachforschungen zum *Ḍaṃḡavai Purāṇa* (von Saṃjīvan Anantaprasāda), einem *kāvya*-Werk, eher zufällig zum Vorschein. Eine umfangreiche Handschriftensammlung, die von Śrī Mahāṃta Gopirāj Mahānubhāv in Rddhipūr entdeckt wurde, und in der man das *Purāṇa* fand, enthielt auch das *Vivekadarpaṇa*. Die Sammlung entpuppte sich als eine wahre Fundgrube, denn außer diesen beiden Handschriften enthielt sie noch weitere 14 Texte von unterschiedlichen Autoren, wie z.B.: *Virāṭaparva* von Viṣṇudāsa, *Yogarāja Tilaka* von Amṛtānanda, *Sāmudrika* und *Śrīmaṃtaka* von Narasiṃha, etc.

In der Handschrift kam auch der richtige Titel zutage. Er lautet nicht, wie man anfangs vermutete, *Gorakṣa-Amara-Saṃvāda* oder *Gorakṣa-Amaranātha-Saṃvāda*, sondern *Vivekadarpaṇa*. Dafür gibt es genügend Hinweise in dem Werk selbst. Zum einen beinhaltet der Kolophon am Ende eines nahezu jeden Kapitels, das Wort *vīveku*: *khaṭucakra vīveku*, *caṃdrasūryo vīveku*, *ātmavīveku*, *bhūtagaṇa vīveku*, *saṁra vīveku*, *brahmāṇḍa vīveku*, *deha vīveku*, zum anderen wird im letzten Kolophon, der Name des Werkes mit *vīveka darpaṇa* angegeben: *iti śrīgorakṣanāthavacanīm āmaranātha kathayemī vīveka darpaṇa graṃthu*.

Die Abmessungen des *Vivekadarpaṇa*-Manuskripts (*poṭhī*), das sich nach Kulkarni in einem schlechten Zustand befand, betragen 14 x 9 cm. Aus der Anordnung der Silben und dem Zustand der Seiten könne man das Alter dieser Kopie, die weder Auskunft gibt über den Namen ihres Kopisten noch über das Jahr, in dem sie angefertigt wurde, auf ca. 300 Jahre schätzen. Nach Kulkarni befinden sich auf jeder Seite (*pratyek pānāt*) der *poṭhī* 11 Zeilen mit ungefähr 22 meist wohlgeformten Silben je Zeile. Betrachtet man sich die von ihm in der Edition abgedruckte Manuskriptseite des letzten Abschnitts des XIII. Kapitels (*darśana vīvekū*) genau, so erkennt man auf diesem Blatt einen oberen und einen unteren Zeilenblock von jeweils 11 (bzw. 12) Zeilen. Die beiden Blöcke sind durch einen etwas breiteren, unbeschriebenen Spalt deutlich voneinander getrennt. Dieser Spalt zeigt wahrscheinlich den Falz bzw. die Nahtstelle, an dem die Blätter miteinander verbunden sind. Jedes Blatt besteht also vermutlich aus einer Doppelseite, die zum Lesen nach oben weggeklappt werden muß.¹⁰

¹⁰ MSP Kap. 10, S. 85/89.

Die nachfolgende Abbildung zeigt die genannte Manuskriptseite des XIII. Kapitels, *darśana vīvekū*, 'Die unterscheidende Betrachtung der philosophischen Systeme':



Bedauerlicherweise war mir das Manuskript des *VD* nicht zugänglich. Alle Versuche, mit V.D. Kulkarni bis zu seinem Tod 1996, in Verbindung zu treten, schlugen fehl. Danach gelang es mir zwar, mit der Familie Kulkarnis in Verbindung zu treten, doch konnte niemand über den Verbleib des Manuskripts Auskunft erteilen. Abgesehen von der oben abgebildeten Kopie einer Manuskriptseite aus Kulkarnis Einleitung zur *VD*-Edition hatte ich daher keine Möglichkeit, Kulkarnis Ausführungen zum Manuskript und Transkription des Textes zu überprüfen.

1.3 Schrift

Alle Texte der Sammlung, außer dem bereits genannten *Ḍaṃḡavai Purāṇa*, sind in der Geheimschrift bzw. kodierten Schrift *sakaḷalipī* verfaßt. Nach I.M.P. Raeside gebrauchten die *Mahānubhāvas* bei einem Großteil ihrer religiösen Literatur eine Reihe von Geheimschriften, bzw. Schrifttypen mit codierten Schriftzeichen. Diese Schrifttypen tragen Namen wie: *aṅka-lipī*, *vajra-lipī*, *sundarī-lipī*, oder eben *sakaḷa-lipī*. *Sakaḷalipī* war die gebräuchlichste dieser Schriften, weil sie die älteste und einfachste ist. Erfunden wurde sie nach traditioneller Auffassung, so Raeside und Tulpule, ca. 1335 A.D. von *Ravaḷovyāsa*, dem Autor des *Sahyādrī-Varṇana*. Erste schriftlich belegte Hinweise auf diese *lipī* findet man allerdings erst in Texten aus dem 15. Jahrhundert, in denen sie *ravaḷovyāsāci nāgara-lipī* oder *sakaḷita-lipī* genannt wird. Der Name *sakaḷa-lipī* wurde von einigen abgeleitet von Altmarāṭhī *sakaḷa*, 'alle', weil diese codierte Schrift in der ganzen *Mahānubhava*-Tradition in Gebrauch war. Andere leiten sie ab von Skt. *saṅkalita* (wörtlich 'zusammengehäuft, akkumuliert'), weil sie aus Abkürzungen besteht. I.M.P. Raeside nennt in diesem Zusammenhang eine weitere, von J.C. Wright vorgeschlagen Etymologie, nämlich: Skt. *sa-kalā*, 'kunstvoll'.

Der Code der *sakaḷalipī* setzt sich folgendermaßen zusammen:

Man stellt sich die Konsonanten des *devanāgarī*-Alphabets wie etwa in der Aufstellung von A.F. Stenzler (Elementarbuch der Sanskritsprache) vor und legt zwischen *ṭa-varga* und *ta-varga* eine Trennlinie:

1. Gutturale:	क ka	ख kha	ग ga	घ gha	ङ ṅa
2. Palatale:	च ca	छ cha	ज ja	झ jha	ञ ña
3. Cerebrale:	ट ṭa	ठ ṭha	ड ḍa	ढ ḍha	ण ṇa
4. Dentale:	त ta	थ tha	द da	ध dha	न na
5. Labiale:	प pa	फ pha	ब ba	भ bha	म ma
6. Halbvokale:	य ya	र ra	ल la	व va	
7. Zischlaute:	श śa	ष ṣa	स sa		
8. Hauchlaut:	ह ha				

Nun entspricht zunächst einer Silbe auf der einen Seite direkt neben der Trennlinie die gegenüberliegende andere: *ṭa* > *ta*, *ṭha* > *tha*, *ḍa* > *da*, etc. Dann entsprechen sich die Silben in der zweiten Reihe: *ca* > *pa*, *cha* > *pha*, *ja* > *ba*, etc. Nunmehr entsprechen sich die dritten Reihen: *ka* > *ya*, *kha* > *ra*, *ga* > *la*, etc. Die meisten Vokale, außer *a*, das zu *sa* und/oder *ra* wurde, scheinen beibehalten worden zu sein, ebenso die Zischlaute *ṣa* und *śa*. Der Rest ist nicht ganz so systematisch. Im Unterschied zur *devanāgarī*-Schrift werden die *sakaḷa*-Schriftzeichen ohne Kopflinie geschrieben. Siehe hierzu Table I von Raeside:

TABLE I					
अ — र	त — ट	स — अ			
इ ह	थ ठ	इ उ			
उ क्ष	द ड	ळ ग			
ए ए	ध ढ	श ञ			
क य	न ण				
ग ल	प च				
घ व	फ छ				
च प	ब ज				
छ फ	भ ञ				
ज ब	म स				
झ म	य क				
ञ म	र ख				
ट त	ल ळ				
ठ थ	व ष				
ड द	श ष				
ढ घ	ष ष				
ण न	ध इ				

Eine weitere Hauptkomponente der *sakaḷalipī* sind Abkürzungen, *cinhem*: 'Zeichen' genannt, die man anstelle von häufig gebrauchten Worten, wie *avatāra*, *jīva*, *parameśvara*, *bhakta*, etc. verwendete. Man erkennt sie auf dem in der Einleitung zum VD abgedruckten Faximile des XIII. Kapitels an zwei kleinen, vertikal angeordneten Punkten (ähnlich einem Doppelpunkt) direkt vor und nach einer jeden Abkürzung. Die folgende Liste zeigt einen Teil (etwa 1/3) der von Raeside aufgestellten Liste aller *cinhems*¹¹:

THE MAHĀNUBHĀVA SAKAḶA LIPĪ			
ॐः	वाइसे	ॐः	काई
ॐः	स्विकरी	ॐः	उपविष्ट
ॐः	स्वरूप	ॐः	दृष्टांत
ॐः	स्थान	ॐः	सुष्टी
ॐः	करुनि	ॐः	श्रीकृष्ण
ॐः	इश्वर	ॐः	नमस्कार
ॐः	परमेश्वर	ॐः	स्वरूप
ॐः	परमेश्वर	ॐः	स्मरण
ॐः	प्रवृत्ति	ॐः	ज्ञानिया
ॐः	कण्ठनी	ॐः	सकल
ॐः	{ सकल	ॐः	आसनी
ॐः	{ फल	ॐः	असे
ॐः	दर्शन	ॐः	मग
ॐः	{ श्रीकर	ॐः	स्वरूप
ॐः	{ श्रीचरण		
ॐः	पुरुष		

¹¹ I.M.P. Raeside, *The Mahānubhāva Sakaḷa Lipī*, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies Volume XXXIII (1970) , S. 328-336; S.G. Tulpule, *Classical Marāṭhī Literature, A History of Indian Literature*, S. 344 und A. Feldhaus, *The Religious System of the Mahānubhāva Sect*, S. 79-81.

Zur Frage, warum die *Mahānubhāvas* ihre Schriften überhaupt kodierten, läßt sich kaum mehr als spekulieren. Da die *sakaḷalipī* etwa zur Mitte des 14. Jahrhunderts aufkam (nach Raeside ca. 1335), wäre denkbar, daß hier ein Zusammenhang mit der Invasion der Moslems besteht. Möglicherweise versuchten die *Mahānubhāvas* ihre und auch die Werke anderer, verwandter *Sampradāyas* vor dem Zugriff und der Zerstörung durch islamistische Eiferer zu schützen, indem sie ihre Werke durch die Verwendung der *sakaḷa*- und anderer *lipīs* für die Moslems unlesbar machten. Denn, so schreibt S.G. Tulpule: "... the more obvious reason for the generally sad state of affairs was the onslaught of the Muslims who invaded the Deccan in the early years of the 14th century and reduced the social, religious and cultural life of Mahārāṣṭra to a skeleton. The temples and the monasteries of the Hindus which used to be the storehouses of knowledge were ruined, their works of art savagely damaged and conversions to Islam made on a vast scale."¹²

¹² S.G. Tulpule, *Classical Marāṭhī Literature, A History of Indian Literature*, S. 344.

1.4 Sprache

V.D. Kulkarni weist darauf hin, daß die alte Form der Sprache, wie im Fall des *Līlācaritra*, durch die Kodierung in *sakaḷalipī* konserviert worden sei.¹³ Wann genau der Text des *Vivekadarpaṇas* kodiert wurde, ist nicht bekannt. Möglicherweise ist er nicht gleich durch den Verfasser, sondern zu einem späteren Zeitpunkt kodiert worden und dann vielleicht auch nicht durch einen Vertreter des *Nāthasaṃpradāya*, sondern durch einen Vertreter des *Mahānubhāvasaṃpradāya*. Wäre das *Vivekadarpaṇa* für eine gewisse Zeitspanne unkodiert geblieben, so würde dies eine problematische Perspektive eröffnen: Kopisten, die bei ihrer Arbeit an einen Code gebunden sind, werden, auch wenn sie ihn gut beherrschen, zum naturgetreuen 'Abpinseln' diszipliniert. Die Gefahr, einer Veränderung des Textes durch Interpretation ist daher gering. Ein Text ohne Kodierung genießt diesen Schutz jedoch nicht. Das *Vivekadarpaṇa* könnte also vor seiner Übertragung in *sakaḷalipī* durch Kopisten geändert worden sein, wodurch die authentischen Formen des Originaltextes verloren gegangen wären. Denn, so Kulkarni, selbst wenn die Kopisten die Kopien mit Vorsicht und Bedacht anfertigten, taten sie dies natürlich immer aus ihrem eigenen und aus dem Sprachverständnis der Zeit heraus, in der sie lebten.¹⁴ Unterschiede im Bildungsniveau zwischen dem ursprünglichen Autor einerseits und den Kopisten andererseits, wie man es nach S.G. Tulpule nicht nur bei den Inschriften sondern auch im Bereich der Manuskriptliteratur gewohnt ist, dürften dann auch noch eine Rolle gespielt haben.¹⁵

Hinsichtlich der Sprache, Altmarāṭhī, stellt sich die Frage, warum man bei diesem Werk der *Nāthas* die Regionalsprache anstelle von Sanskrit gebrauchte. Dies geschah möglicherweise aus den gleichen Gründen, aus denen auch die *Mahānubhavas* diese Sprache in ihren Werken verwendeten, und zwar, so S.G. Tulpule: "in order to make their teachings known to the masses who were totally ignorant of Sanskrit".¹⁶ Im Falle des *VD* ist jedoch nicht anzunehmen, daß die Leserschaft tatsächlich in den 'Massen des Volkes' bestand. Das *VD* handelt streckenweise von einem Wissen, das als geheim erachtet wurde, da es u.a. zu übernatürlichen Kräften (*siddhis*) führt, und das traditionellerweise nur ein Schüler direkt aus dem Munde des *gurus* empfing. Eine größere Gruppe von Schülern ohne Sanskrit-Bildung könnte den Autor oder Redaktor des *VD* - ähnlich wie später Jñāneśvar bei seinem Marāṭhī-Kommentar zur *Bhagavadgītā*, der *Jñāneśvarī* - dazu veranlaßt haben, dieses Werk in der Sprache des Volkes zu verfassen.

¹³ MSP Kap. 10, S. 86.

¹⁴ MSP Kap. 3, S. 19.

¹⁵ OMR S. 11.

¹⁶ OMR S. 5.

1.5 Grammatik

Keine der grammatikalischen Formen, die im *VD* vorkommen, sprechen dafür, daß es sich hier nicht um Altmarāṭhī handelt. Im folgenden werde ich die Charakteristika der Sprache an Beispielen aufzeigen.

1.5.1 Orthographische und phonologische Besonderheiten

Ich denke, daß für das *VD* zutreffend ist, was Tulpule allgemein über die Altmarāṭhī-Orthographie sagt: "As OM (Old-Marāṭhī) sprang from an Apabhraṁśa of the Prākṛit current in Mahāraṣṭra approximately during 500-800 A.D., it is but natural that its texts exhibit a peculiar looseness as regards their orthography. The only models that the OM writers had before them were some loosely written Sanskrit texts, while their own language had gone a long way from Sanskrit. Naturally, the result was that they attempted, though unsuccessfully, to bring their texts as near as possible to the norm, viz., Sanskrit, orthographically. In doing so, they could attain neither the rigidity of Sanskrit orthography nor the naturalness of Marāṭhī. In fact, OM texts are so full of orthographical irregularities that the only rule they seem to follow in this regard is not to follow any rules at all."¹⁷

Was die unregelmäßige Orthographie der AM-Texte betrifft, so findet man bei A. Master eine andere Erklärung, die, wie auch die nachfolgend genannten Beispiele, ebenfalls auf die *VD*-Orthographie anwendbar ist: "Orthography depends very much upon the scribe and, apart from obvious errors like *śṛti* and *śṛati* for *śṛuti* and the arbitrary placings of the *anusvāra*, variations are due to phonetic spellings of the words as pronounced by the scribe conflicting with the traditional etymological spelling. Unaccented *ā* may be written *a*, and short *i*, *u* are exchanged with long *ī*, *ū* in any position. The neutral vowel may be written for unaccented *i*, *u*; and accented *ī/e* of certain pronominal adjectives, as in *jitukem*, *jetukem*, are interchangeable."¹⁸

Eine allgemein akzeptierte Marāṭhī-Orthographie findet man erst ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts, ausgelöst durch den Gebrauch der Druckpresse, die zu dieser Zeit auch außerhalb der christlichen Kreise in Indien aufkam.¹⁹ Trotz der zum Teil erheblichen Unregelmäßigkeiten herrscht im *Vivekadarpaṇa* jedoch kein orthographisches Chaos. Obwohl der Autor, wie auch der Kopist, bzw. die Kopisten, an keine Standardisierung gebunden waren, besitzt die im *VD* verwendete Sprache eine erkennbare orthographisch-phonologische

¹⁷ OMR S. 10-11.

¹⁸ GOM § 29.

¹⁹ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 55, bezugnehmend auf C. Vaudeville, *L'Invocation, Le Haripāṭh de Dñyāndev*, S. 29 und A.K. Priyolkar, *The Printing Press in Mahārāṣṭra*.

Struktur. Diese Merkmale des hier gebrauchten Altmarāṭhī werde ich im folgenden darstellen. Dabei stütze ich mich u.a. auch auf V.D. Kulkarnis Ausführungen in seiner Einleitung zum VD.

1.5.1.1 Vokale

Eines der auffallendsten Merkmale bei den Vokalen, soweit ich es dem von V.D. Kulkarni transkribierten Text entnehmen kann, ist eine Tendenz zur quantitativen Veränderung von kurz *-a-*, *-i-*, *-u-* zu lang *-ā-*, *-ī-*, *-ū-*. A. Master, wie bereits bemerkt, reiht diese Tendenz unter die Rubrik allgemeiner orthographischer Merkmale des Altmarāṭhī ein.²⁰ Beispiele aus dem VD sind: *avasthā* > *āvasthā* (XI. 1), *akhaṃditā* > *ākhaṃdītā* (XIX. 1), *alpa* > *ālpā* (X. 5), *pīṃḍa* > *pīmḍa* (II. 1), *viṣṇugraṃthīm* > *vīṣṇūgraṃthīm* (IX. 1), *mhaṇije* > *mhaṇīje* (XV. 2), *vāyu* > *vāyū* (I. 5), *ketu* > *ketū* (X. 2). Insbesondere das kurze *-u-* des Nominativ Singular Maskulinum wird häufig zu einem langen *-ū-*: *ḍīpu* (*ḍīpa*) > *ḍīpū*, *saṃpūrṇu* (*saṃpūrṇa*) > *saṃpūrṇū* (VII. 1), *āṇiku* (*āṇika*) > *āṇikū* (XIII. 4). Eine entgegengesetzte Tendenz, die Vokale unter bestimmten Voraussetzungen oder an bestimmten Stellen im Wort zu kürzen, ist im VD kaum zu beobachten. Es gibt zwar einige wenige Stellen im Text, in denen auch Vokalverkürzungen und dafür Verdoppelung des Konsonanten auftreten, wie z.B. bei *sujattu* anstatt *sujātu* (XX. 1), aber hierbei handelt es sich wirklich um seltene Ausnahmen. In einigen Fällen könnte es sich bei der quantitativen Veränderung, insbesondere von *-i-* zu *-ī-* und *-u-* zu *-ū-* um Fehler bei der Transkription aus der *sakaḷalipī* in *devanāgarī* handeln, denn, so A. Feldhaus zur Transkription von *sakaḷalipī*-Texten, 'It is impossible to distinguish between *-i-* and *-ī-*, or between *-u-* and *-ū-* when these are independent *akṣaras*.'²¹

1.5.1.2 Halbvokale -y- und -v-

Den Verlust (zumindest in der Orthographie) des intervokalischen -y- und -v-, wie er von S.G. Tulpule in OMR § 34 an mehreren AM-Beispielen gezeigt wird, findet man vereinzelt auch im VD: *ṭhāim* (II. 5), *pāim* (VI. 3), *vīṣāim* (VI. 6), *māiku* (VI. 7), *ṭhāuni* (V. 1), *lāuni* (XV. 1), *deuḷa* [Skt. *deva-ālaya*] (XIX. 1). Im Falle von *rāvo* [Skt. *rājan*] (II. 6) trifft man sogar auf ein Beispiel, das Tulpule in einer Aufzählung von Fällen erwähnt, die den Verlust des alt- und mittelindoarischen -y- durch ein -v- ausgeglichen haben.²² Ein anderes derartiges Beispiel ist das im VD häufig gebrauchte Wort *khevo* (VI. 6, XIV. 1, etc.), das auf Skt. *kṣaya* - Moment/Augenblick zurückgeht. Ein weiteres Phänomen ist die auch in den dravidischen

²⁰ GOM § 29.

²¹ A. Feldhaus, *The Religious System of the Mahānubhāva Sect*, S. 80.

²² OMR § 34.

Sprachen bekannte 'Prothesis', wie Tulpule das *y-* und *v-* vor anlautendem *e-* bzw. *o-* nennt²³: *yeka* (II. 5), *yeyā* (V. 2), *yekavīsa* (V. 2), *voḍavīje* (II. 3), *voḷakhī* (VI. 7), *vokhaṭe* (X. 6).

1.5.1.3 Konsonanten

Bei den nachfolgend aufgeführten orthographischen und phonologischen Besonderheiten der Konsonanten im *VD* stütze ich mich, mit wenigen Ausnahmen, auf V.D. Kulkarnis Angaben. Die Fälle, die Kulkarni nennt, scheinen spezielle Gültigkeit für den *VD*-Text zu haben, da einige von ihnen in den Grammatiken von S.G. Tulpule, A. Master oder J. Bloch nicht vermerkt sind. Übereinstimmungen zu den genannten Grammatiken sind im folgenden in den Fußnoten angegeben.

- Für *-dr-* stehen *-ḍr-* und *-dr-*.
- für *bhrū* (Augenbraue) steht *bhr*. Man findet umgekehrt aber auch *-tru-* für *-tr-*²⁴, wie z.B. bei *trṣā* > *truṣā* (man beachte bei diesem Wort auch die Veränderung von retroflexem *-ṣa-* zu palatalem *-śa-*).
- Auch bei *strave* > *śrave* und *srṣṭi* > *śruṣṭi* handelt es sich eher um orthographische Varianten, als um tatsächlich phonetisch Veränderungen.
- *-ṣa-* wird zu *-kha-*: *ṣaṭkarma* > *khaṭu karma*, *suṣumnā* > *sukhamnā/sukṣamnā*, *poṣī* > *pokhī*, und umgekehrt auch *-kha-* zu *-ṣa-*²⁵: *sukha* > *suṣa*, *okhaṭīye* > *oṣaṭīye*, allerdings nicht in allen Fällen, wie die Beispiele *vaikharī*, *gurumukheṃ* zeigen. *-kha-* wird zuweilen aber auch zu *-kṣa-*: *khevo* > *kṣevo*, oder *-khyā-* zu *-kṣyā-*: *mukhya* > *muṣya*.
- Anlautendes und auslautendes *-stha-* wird zu *-scha-*²⁶: *sthiti* > *schiti*, *avasthā* > *avaschā*.
- *-gna-* wird zu *-jñā-*: *agni* > *ajñi*. • *-kra-* wird zu *-kla-*: *śukrīm* > *śuklīm*.
- *-ṣṇa-* wird zu *-ṣḷa-*: *viṣṇu* > *viṣḷu*. • *-ṣya-* wird in einigen Fällen zu *-kṣa-*: *śiṣya* > *sīkṣa*.
- *-tsa-* wird zu *-cha-*: *utsāvo* > *uchāvo*.²⁷

²³ OMR § 36. J. Bloch (FML § 174) nennt das *-y-* in dieser Position 'Diphtong'.

²⁴ OMR § 8.

²⁵ OMR § 6(ix). In § 18 nennt S.G. Tulpule bei den im AM veränderten Anfangsvokalen das Beispiel *ṣaṭpāda* > *khaṭupāda*.

²⁶ = kombinierte Konsonanten *s* + *cha*.

²⁷ OMR § 35(2b).

1.5.1.4 Schreibweise von Komposita

Komposita werden in der Edition von Kulkarni sehr häufig nicht zusammen sondern getrennt geschrieben. Dies ist meistens bei *Tatpuruṣas*, vereinzelt aber auch bei *Bahuvrīhis* der Fall. Hier einige Beispiele, so wie man sie im Text abgedruckt findet: *ḍīpa jotīcā*, 'des Lichts einer Lampe' (II. 4), *bhīna rūpa*, 'verschiedengestaltig', [Bahuvrīhi, wörtl. 'dessen Gestalten/ Formen verschieden sind'] (III. 6), *cetanā sphuraṇa*, 'das Pulsieren des Bewußtseins' (IX. 1), *jñāna vīcārācā*, 'der Reflexion des Wissens' (XI. 1).

1.5.1.5 Vom Herausgeber vorgenommene orthographisch/phonologische Korrekturen bei der Transkription

Weil das *VD* in *sakaḷalipī* verfaßt ist, blieb nach Kulkarni hierdurch das ursprüngliche "Form- und Silbencharakteristikum der Worte erhalten."²⁸ Diese wurde laut Kulkarni auch bei der Transkription so weit wie möglich beibehalten. Dennoch, so vermerkt er, seien einige Veränderungen unbedingt nötig gewesen, um manche Worte überhaupt erkennbar zu machen:

- Da, wie es für das Altmarāṭhī typisch ist, die drei Sibilanten bei intervokalischem Gebrauch sämtlich zu *-sa-* werden²⁹, wurde in den Worten, bei denen es Kulkarni notwendig erschien, die jeweiligen Sibilanten *-śa-*, *-ṣa-* restituiert. Diese Regulierungen wurden offensichtlich bei Worten, die trotz ihrer eigentümlichen Schreibweise verständlich sind, wie z.B. *khaṭukarma*, nicht vorgenommen.
- Ebenso nahm Kulkarni auch bei den Nasalen *-na-/ṇa-* eine Differenzierung vor, da das dentale *-na-* und das retroflexe *-ṇa-* im *VD* beliebig verwendet wurde.

Restituiert wurden:

- *-kṣa-* entweder zu *-ṣya-* oder zu *-kha-*.
- *-jña-* zu *-gna-* (wie in *agni*).
- *-scha-* zu *-stha-*.
- *-ṣla-* zu *-ṣṇa-*.

²⁸ MSP Kap. 10, S. 86.

²⁹ OMR § 34.

1.5.2 Morphologie

Nach J. Bloch findet man besonders in Indien die allgemeinen Tendenzen, die bei den meisten indo-europäischen Sprachen zur Reduktion und 'Normalisierung' der grammatikalischen Formen führten.³⁰ Dieser "process of simplification", so S.G. Tulpule, zeige sich bei der Altmarāṭhī-Morphologie z.B. in "the loss of the dual number, the supplanting of the dative by genitive, the elimination of the middle voice, the reduction of the number of tenses and moods, and standardisation of different classes of verbs."³¹ Dies trifft im Allgemeinen auch für die VD-Morphologie zu.

1.5.2.1 Nomina

1.5.2.1.1 Kasus und Postpositionen

- Nominativ: Normalerweise lautet im AM der Nominativ Singular Maskulinum entweder auf -u oder -o aus. So auch meist im VD: *ḍīpu* (I.1), *jūṃ* (II. 3), *haṃsu* (III. 3), *anaṃdu* (V. 3), *prāṇu* (VI. 3), *sīu* (IX. 1), *rājayaugu* (XV. 1), *satyu* (XVI. 2), *sūryo* (III. 3), *pravāho* (IV. 3), *vāyo* (IV. 3), *praḷayo* (IV. 1; XII. 3), *dhanamjayo* (IV. 3; VI. 2), *saṃdeho* (VI. 4), *hīmālayo* (IX. 5), *rāho* (X. 2), *nīgraho* (XIII. 3), *niścayo* (XXI. 4), *uchāyo* (XXI. 4).
- Akkusativ/Dativ: An einigen Stellen findet man die Akkusativ/Dativ-Postposition³² -*teṃ*: *tayāteṃ* (II. 3), *dehāteṃ* (V. 6), *itukeyāteṃ* (VIII. 3), *āpuleyāteṃ* (XVI. 4). Zwar wird in keiner der Altmarāṭhī-Grammatiken Tulpules, Masters und Blochs eigens ein Richtungs-Kasus aufgeführt, doch nennt A. Master in seiner Darstellung und Klassifizierung der Suffixe bzw. Postpositionen unter § 106 das Suffix -*teṃ* ein Dativ-Akkusativ Suffix.
- Instrumental: Neben den häufig verwendeten Kasus-Endungen -*eṃ* (m.) und -*ī*, (f.): *śabdaguṇeṃ* (I. 5), *bīṃdeṃ* (III. 5), *jñāneṃ* (XI. 3), *rudrasaktī(ṃ)* (IV. 1) trifft man auch auf die Instrumental-Postposition -*sīṃ*: *mukṭīsīṃ* (*mukṭīsīṃ*) (XII. 3) und auf eine große Anzahl der kombinierten Genitiv/Instrumental-Postposition -*ceṃ*³³: *imḍriyāceṃ* (VI. 6), *vīkhayaceṃ* (XI. 2), *jayāceṃ* (XI. 4), *ghaṭāceṃ* (XVI. 3), *yeraayeraceṃ* (XVI. 3), dies auch bei dem

³⁰ FML § 176, 177.

³¹ OMR § 37.

³² S.G. Tulpule bezeichnet diese Kasus-Partikel als indeklinable Postposition und A. Master als Suffix. Da jedoch im Sanskrit Suffixe keine Kasusendungen bezeichnen, sondern zur Bildung der Nominalstämme dienen, indem sie an Verbalwurzeln (*kṛt*-Suffix) bzw. wieder an Nominalstämme (*taddhita*-Suffixe) angefügt werden, halte ich den Gebrauch des Terminus *Suffix* an dieser Stelle für problematisch und werde deshalb, wie S.G. Tulpule, in solchen Fällen den Begriff *Postposition* verwenden.

³³ OMR § 143a.

reflexiven Personalpronomen *āpaṇa*: *āpuleṇi* (VI. 6; XIII. 4; XV. 1), *āpulāleṇi* (XIII. 12). Vereinzelt findet man auch die Instrumental-Postpositionen *-sahūta* (zusammen-/versehen mit): (I. 1), (XVI. 1), *-rahūta/-rahūtu* (ohne, frei von): (XI. 2), (XI. 2) und *-vīṇa/-vīṇa* (ohne, frei von): (XVII. 1), (XX. 1), (I. 3).

- Dativ: Er ist in erster Linie gekennzeichnet durch die Endungen *-eyā* im Singular (m.): *dehīyā* (II. 3), *āṃtarātmeyā* (II. 4) und im Plural durch *-am*: *rasātaḷāṃ* (XVIII. 3) bzw. *-yāṃ*: *ḍoḷeyāṃ* (VII. 1). Zuweilen er aber auch gebildet durch Anfügen der bereits erwähnten Postposition *-te(m)*³⁴: *yāṃteṃ* (X. 4), *budhūṃdrīyāṃteṃ*, *karma-iṃdrīyāṃteṃ* (*karmēṃdrīyāṃteṃ*) (XV. 2) und von *-si*: *nābhīsī* (IV. 6), *saseyāsī* (XI. 4), *gurusī* (XIV. 1), *tyāsī* (XXI. 3). Es finden sich aber auch modern anmutende Dativ-Formen wie *māṭīyesa* (X. 7) oder *upapaṭīsa* (XVI. 3). Man würde *māṭīyesi* respektive *upapaṭīsi* erwarten, denn im AM gab es die Dativ-Endung *-sa* noch nicht.³⁵

- Ablativ: Er wird im VD hauptsächlich gebildet durch die Verwendung einer vom Absolutiv des Verbum *hoṇem*: *sein* abgeleiteten Postposition, bzw. deren Varianten³⁶: *-houni*: *deṭhīhouni* (XVI. 4); *-auni*: *poṭauni* (III. 7), *yethauni* (XVIII. 1). *-pāsūni*, *-pāsauni*, *-pāsaunu* (eine Kombination aus den Postpositionen *-pāsa* und *-uni*/ *-auni*/ *-aunu*): *devapūjepāsūni* (XIX. 3), *tayāpāsauni* (I. 5), *salilāpāsauni* (III. 5), *gr̥hasthāpāsunū* (XIII. 8). An einigen Stellen findet man auch eine Erweiterung durch *ṭhāuni* (*ṭhāya* + *-uni*), wörtlich 'von der Stelle' *-caraṇācīyeṭhāuni* (IX. 3), *mastakāce ṭhāuni* (V. 1), *thorācīyeṭhāuni* (II. 6).

- Genitiv: Er wird sehr häufig mit der deklinablen Postposition *-ca/ -cī/ -ce(m)* gebildet. Sie variiert also je nach Genus und Numerus: *vīcārācā aṃsu*, 'ein Teil der Reflexion', *jīva paramātmeyāca saṃyama*, 'die Vereinigung von *jīva* und höchstem Selbst' (XIX. 3), *ḍoḷeyāṃcem uṭāḷem*, 'der Schlüssel der Augen' (VII. 1), *soḷā kaḷā caṃdrācīyā*, 'die sechzehn Phasen des Mondes' (VI. 5), *ajñānīyāṃcem vairāgya*, 'die Entsagung der Unwissenden' (XVII. 1). Wenn das Bezugswort nicht im direkten Kasus steht oder im Plural, steht diese Postposition³⁷ wie ein Adjektiv in den meisten Fällen im Obliquus (*-cayā*, *-ceyā*, *-cīyā*, *-cīye*, vereinzelt auch *-cām*). Es finden sich im VD u.a. Formen wie: *janaṇīcayā jaṭharāsine*, 'durch den im Bauch der Mutter Sitzenden' (II. 7), *māteceyā rajāpāsauni*, 'vom Blut der Mutter' (VIII. 1), *dohīcām meḷim*, 'in der Vereinigung der beiden' (I. 3), *gr̥anthāṃcām abhyāsīm*, 'im Studium guter Bücher' (XVII. 3).

³⁴ In OMR § 143 erwähnt Tulpule die Dativ-Postposition *-te*. Hier im VD lautet diese Partikel jedoch ausnahmslos *-teṃ*.

³⁵ Zur Verwendung der Dativ-Partikel *-sa* im modernen Marāṭhī siehe Navalkar, SMG § 78.

³⁶ Vgl. OMR § 43c und GOM § 137.

³⁷ Da diese Genitiv-Postposition wie ein Adjektiv flektiert wird, bezeichnet A. Master die mit ihrer Hilfe gebildeten Formen als 'adjektivischen Genitiv' (GOM § 108).

• Lokativ: Er hat überwiegend die Kasus-Endungen *-īm* und *-ām*: *gramthīm* (V. 2), *śarīrīm* (VII. 1), *jaḷīm* (XI. 3), *pāṭaurām* (XIX. 1), häufig aber auch durch die Postposition: *-āmtu* (in): *saṃsārā-āmtu* (XI. 4), *gharāmtu* (XVI. 4), *vākyāmtu* (XVII. 3).

• Weitere im *VD* verwendete und für das Altmarāṭhī typische Postpositionen sind:

-khāḷute, *-khālaute*, 'unten, hinunter' (XVI. 4), (XX. 2).

-ṭhāīm und *-ṭhāyīm*, 'bei' (wörtl. 'an der Stelle von') (IX. 3), (X., 5), (XV. 1), (XXI. 1).

-bhūtarīm, 'in, innen, innerhalb' (II. 2).

-mājīm und *-madhyem*, 'in, inmitten, zwischen' (III. 2), (V. 1), (IX. 9), (X. 2).

-vari, *-varaute* und *-parautā*, 'auf, über, oberhalb von' (IX. 3), (XIII. 5), (IX. 4).

1.5.2.1.2 Abstrakta

Wie A. Master in GOM § 154 vermerkt, koexistieren im Altmarāṭhī aus dem Sanskrit entlehnte Abstrakta mit den Suffixen *-tā* und *-tva* zusammen mit Abstrakta, die mit Altmarāṭhī-Suffixen gebildet werden. So findet man auch im *VD* Abstrakta auf *-tā*: *devatā* (I. 6), *svarūpatā* (XII. 2) und auf *-tva*: *gurutva*, *laghutva* (XIV. 1), mindestens ebenso häufig aber auch Abstrakta mit dem Suffix *-paṇa*: *maitrapaṇa* (X. 7), *saurabhyapaṇa* (XI. 4), *gaṃgāpaṇa* (XII. 4), *yekyapaṇa* (XIII. 6), *vyāpakapaṇa* (XIX. 2). Nach Tulpule³⁸ entwickelte sich aus dem Reflexivpronomen *āpaṇa* mit dem Suffix *-pa* (Skt. *-tva*) das abstrakte Nomen *āpaṇapa*, wörtl. 'Selbstheit' (siehe OMR ethymological glossary und Panses *Jñāneśvarī*-Wortindex) mit der Bedeutung 'das eigene Selbst', welches im *VD* belegt ist, wie zB. *āpaṇapem* in XII. 4. Nach Tulpules Ansicht (mündlich) müßte das Wort *āpaṇapem* an dieser Stelle des Textes im Lokativ Singular stehen und *āpaṇapām* lauten, wörtl. 'in der Selbstheit'.

1.5.2.1.3 Pronomina

Im *Vivekadarpaṇa* werden mit nur wenigen Ausnahmen die gängigen Formen der AM-Personal-, Demonstrativ- und Relativpronomina aller drei Genera und der verschiedenen Kasus verwendet.³⁹ Eine Besonderheit dieses Textes ist der Gebrauch der Interrogativpronomina, die, abgesehen von ihrer üblichen Verwendung, häufig auch als Indefinitpronomina dienen: *kavhaṇāsi*, 'irgendwem/irgendjemandem', VI. 5, *konhū nāhīm*, 'irgendjemand nicht' = niemand (XIII. 11), *keṃhīm na*, 'jemals nicht' = niemals (X. 5), *keḥīmci na*, 'irgendwohin nicht' = nirgendwohin (XIX. 3). Nach Tulpule ((mündlich) gehört hierher auch *koṭhalā*, 'irgendwo/an irgend einem Ort' (III. 6). Das Reflexivpronomen *āpaṇa*

³⁸ OMR § 53.

³⁹ OMR § 47-52.

wird insbesondere in Verbindung mit den Suffixen *-pa/ -peṃ* (siehe Abstrakta) und *-la* auch im Sinne von 'Selbst/*ātman*' gebraucht: *āpulī*, 'im Selbst/*ātman*' (XI. 4).

1.5.2.2 Numeralia und Verwandtes

1.5.2.2.1 Cardinalia

Unter den im *VD* verwendeten Kardinal- und Ordnungszahlen finden sich sowohl Sanskrit- als auch die Marāṭhīformen. *Khaṭu* (= *ṣaṭu*, III. 4), *nava* (V. 1)⁴⁰, *dvādasa* (= *dvādaśa*, IV. 6), *ṣoḍaśa* (IV. 6), *ṣodaśa* (sic!) (XIII. 3), *āṣṭādaśa* (XIII. 9), *sahasra* (V. 1). Der Kontext bei einigen der genannten Formen läßt vermuten, daß es sich hierbei um Zitate oder Begriffe aus Sanskritwerken handelt, die mehr oder weniger unverändert in das *VD* eingearbeitet wurden. Am deutlichsten wird dies in Kap. XIII. Kap. 9: 'Durch die *Jainas* wurde erklärt: ein *Jaina*, befreit von den achzehn Makeln (*āṣṭādaśa doṣa*), ohne [die Gesellschaft von] Menschen, wird den Schatz der Triade der Perlen erlangen.' Hier handelt es sich sehr wahrscheinlich um ein Zitat aus einem jainistischen Werk. Deutlicher wird dies noch bei Zahlwort-Komposita (Skt. *dvigu*), die bereits zu technischen Termini und somit zu sprachlichen Invariablen der *yoga*-Nomenklatur erstarrt sind: *trikūṭa* (V. 2), *trīdaṃḍa* (XIII. 1), *ṣaḍāṃga* (XXI. 5), *saptadhātu* (III. 4), *āṣṭatanu* (III. 4), *āṣṭāṃga* (XXI. 6), *dasavāyo* (IV. 3). Die Marāṭhī-Zahlwörter sind jedoch in der Überzahl⁴¹: *tīnhī* (III. 4), *sāhī* (III. 4), *sāta* (VIII. 3), *bāre* (V. 6), *paṃdharā* (VI. 3), *soḷā* (V. 5), *yekavīsa* (V. 2), *āṭhavīsa* (VI. 1), *satīsa* (VI. 1), *tīnāse sāṭhī*, '360' (VIII. 3), *koḍī*, '10 Millionen' (VIII. 3).

1.5.2.2.2 Ordinalia

Im *VD* findet man folgende Sanskrit-Ordnungszahlen: *prathama* (III. 3), *dvītiye* (III. 3), *trītiye* (III. 3). Ganz ähnlich wie im modernen Marāṭhī lauten die AM-Ordnungszahlen: *pahileṃ*, *dusareṃ*, *cauthā*, *pāṃcaveṃ*, *sahaveṃ* (alle in XXI. 5), *sātavena* (III. 4).

⁴⁰ Dies ist nach S.G. Tulpule die Sanskritform der Zahl *neun*, die auch in der *Jñāneśvarī* (Panse s.v.) mehrfach vorkommt. Die Altmarāṭhī-Form ist nach OMR § 45 *naū*. A. Master hingegen nennt folgende Formen der Zahl *neun*: *nava*, *navahi*, *navai* (GOM § 191, 9).

⁴¹ OMR § 45. Die Schreibweise aller Zahlwörter im *VD* ist uneinheitlich, so findet man sogar in einer einzigen Zeile (erste Zeile von VI. 2) für die Zahl fünf sowohl *paṃca* als auch *pāṃca*.

1.5.2.2.3 Sonstige

Die multiplexen Zahlwörter sind ausschließlich aus dem Sanskrit übernommen: *yekādhā* (XV. 4), *caturvīdhā* (XII. 3; XIV. 1), *caturdhā* (XIV. 1), *āṣṭadhā* (V. 3), *pañcadhā* (XIV. 1). An Fraktionalen enthält der VD-Text nur die folgenden zwei: Die Sanskritform *ardha*, '1/2' (X. 3) und die Marāṭhīform *aṭha*, '3 1/2' (VIII. 1; X. 3).

1.5.2.3 Verbalssystem

1.5.2.3.1 Präsens

Die im VD am häufigsten verwendeten Präsensformen sind: die 3. Person Singular, bei transitiven Verben mit der Endung *-i/ -ī*: *ghaḍī* (II. 2), *karī* (VI. 3), bei intransitiven Verben mit der Endung *-e*: *pāḍe* (II. 3), *āse* (VI. 8), *sare* (X. 5). Obwohl nach J. Bloch und A. Master⁴² bei der 3. Person Singular die Endung *-e* für intransitive und *-i* für transitive keine generelle Regel sondern nur allgemeine Tendenz darstellt, findet man im VD diesbezüglich keinerlei Ausnahmen. Einige der Verben, die sowohl transitiv als auch intransitiv sind, enden in der 3. Pers. Singular auf *-e*, wie z.B. *lage* (es ist erforderlich, XI. 3). Weiterhin wird sehr häufig gebraucht: die 3. Person Plural mit der Endung *-ati/ -atī* oder *-iti/ -itī*: *upajati* (I. 4), *vartati* (VI. 2), *āsatī* (X. 4), *karīti* (XII. 1), *pahīti* (XIX. 3). Eine Ausnahme bildet die ausschließlich in den Kolophonen anzutreffende 3. Person Plural des Verbs *kathanem*, die sich in vier verschiedenen Varianten zeigt: *kathamti*, Kol. VIII; *kathemti*, Kol. I, VII, IX, XIII, XIV, XV, XVIII, XIX, XX, XXI; *kathayamti*, Kol. VI, XI, XVI, XVII; *kathayeti*, X. Bei den Endungen *-amti* und *-emti* handelt es sich um alte Formen, die wohl dem Präsens Indikativ Parasmaipada Plural des Sanskrit und Prākṛit⁴³ (*-anti*) zuzurechnen sind und nicht dem Präsens Indikativ Plural des Altmarāṭhī (*-ata/ -ati*).⁴⁴

1.5.2.3.2 Partizip Präsens

Im VD kommen zwei Typen des Partizip Präsens vor, der einfache Typus, mit den Endungen *-ata*, *-ita* oder *-ta* und der erweiterte Typus mit den Endungen *-atā*, *-tī*, *-tem*, dessen Endungen sich in Genus und Kasus nach dem Bezugswort richten. Ersterer wird nach OMR § 67(1a) als

⁴² FML § 235; GOM § 201.

⁴³ Vgl. A. Stenzler, *Elementarbuch d. Sanskrit-Sprache*, § 132 und R. Pischel, *Grammar of the Prākṛit Languages*, § 453-456.

⁴⁴ In den Paradigmen des "Historic Present" gibt Tulpule die Endung der 3. Person Plural des "Old Indo-Aryan" (Sanskrit) und des "Middle Indo-Aryan" (Prākṛit) mit *-anti*, die 3. Person Plural des Altmarāṭhī hingegen mit *-ata/-ati* an (OMR § 61).

Verb verwendet, entweder ohne Hilfsverb, wie im Falle von *loṭata* (VI. 6), *vaṃḍita* (XIV. 1), *dharīta* (XIV. 1), *vīghaḍata* (XVI. 3), *karīta* (XIX. 3), oder mit *āha* bzw. *ase*, in selteneren Fällen auch mit anderen Verben: *māṇḍatu āse* (II. 2), *detu āsa* (VI. 6), *upajata jāye* (V. 3), *vīte hoye* (X. 7), *nīghata āhe* (XI. 3), *jānata āse* (XIV. 2). Dieses "periphrastische Präsens", wie Master es nennt⁴⁵, bildet auch kontrahierte Verbformen⁴⁶ wie: *disatase* (X. 7), *vāṃcatase* (XII. 4) *disatāya* (XI. 4). Der zweite, erweiterte Typus des Partizip Präsens wird nach S.G. Tulpule adjektivisch verwendet⁴⁷, z.B. in: *ḍīpu prakāsatu* (I. 1), *asatayā dehācem*, wörtl. 'des bleibenden Körpers' (VI. 6). Dieser Typus bildet mit dem Suffix *-tām-* eine Partizipform, die von S.G. Tulpule als 'indeklinables Partizip Präsens' bezeichnet wird⁴⁸, und die nach A. Master die Funktion eines Absolutivum hat⁴⁹: *āsatām* (III. 8), *pāvatām* (VI. 6), *karītām* (X. 2).

1.5.2.3.3 Präteritum und Partizipium Präteriti

Das Partizipium Präteriti⁵⁰ wird in der Regel mit dem deklinablen Suffix *-lā* gebildet, indem es, wie J. Bloch schreibt, "an den Stamm der Vergangenheit angefügt wird, sei dieser Stamm der alte Stamm des Sanskrit-Partizips *-ta* oder der einzige Stamm des Verbes."⁵¹ Solche archaischen Formen, die das Sanskrit-Partizip noch enthalten, sind *mhañītalā* (XIX. 1) und *tātalā* (> *tāpaṇem*, 'heiß werden', Skt. √ *tap*, VII. 1; XVII. 1). Das Partizipium Präteriti wird, ebenso wie das Partizip des Präsens, entweder als Verb gebraucht, mit Hilfsverb, wie in: *māṇḍale āse* (II. 2), *daṃḍaleṃ āse* (XVIII. 2), *bheṭalāci āse* (XVIII. 4), oder auch ohne Hilfsverb.

Da es seiner Natur nach adjektivisch ist, wird dieses Partizip auch als finites Verb wie ein Adjektiv flektiert. Überwiegend findet man im VD die Form der 3. Person Singular: *-lā/ -lī/ -leṃ* und der 3. Person Plural: *-le/ -liyā/ -līm*.⁵² Nach A. Master wurden die thematischen Formen des Partizipium Präteriti ursprünglich mit *-iya* (Skt. *-ita*) plus *-la* gebildet. Diese Form, so Master, erscheine sporadisch in Texten des späten 13. Jahrhunderts. Nachdem *-iyala* zu *-ila* kontrahiert wurde, wurden transitive und intransitive Bildungen unterscheidbar durch

⁴⁵ GOM § 205, 208.

⁴⁶ GOM § 209.

⁴⁷ OMR § 67(1b).

⁴⁸ OMR § 67(2).

⁴⁹ Bei den von A. Master hierzu angegebenen Beispielen läßt dieses partizipielle Absolutivum den Aspekt der Gleichzeitigkeit von Handlungen erkennen; GOM § 205.

⁵⁰ Dieser Abschnitt über das 'Präteritum und Partizipium Präteriti' wurde größtenteils nach der Vorlage von C. Kiehnles Ausführungen über "Past Participle and Past Tense" in *Jñānendev Studies I and II, Songs on Yoga, Text and Teachings of the Mahārāṣṭrian Nāths*, S. 73-75 verfaßt.

⁵¹ FML § 256.

⁵² OMR § 68.

das *-i* nach dem Stamm bei transitiven und das *-a* bei intransitiven.⁵³ Diese Unterscheidung ist bei den Partizipien des *Vivekadarpaṇas* allerdings kaum erkennbar. Nur vereinzelt findet man die *-i*-Form bei transitiven Verben: *racīlī* (II. 5), *soḍīlā* (XVI. 4), *mokaḷīṭiyāṃ* (XVIII. 4), *pūjīlāsi* (die einzige Form der 2. Pers. Sing., XIX. 1). Gegenbeispiele für transitive Verben der *-a*-Form sind: *māṃḍale* (II. 2), *saṃjogale* (III. 3), *voḍāvaleṃ* (XVII. 1), *daṃḍaleṃ* (XVIII. 2). Adjektivischer Gebrauch liegt in nur wenigen Fällen vor, z.B. in: *pasaraḷī māyā* (I. 6), *racīlī maḍakiṃ* (II. 5), *jāḷiyā ḍālā* (V. 1), *ābhāsaleṃ mukha* (VI. 7), *dāṭaleṃ ḍoḷeyāṃceṃ* (VII. 1), *pasaraḷī iṃdrīyeṃ* (XXI. 9). Das Partizipium Präteriti wird auch adverbial gebraucht: *guru dekhīleyāṃ sāṣṭāṃga daṇḍavata ghāluni*, 'den *guru* sehend, sich mit acht Gliedern wie ein Stock niedergeworfen habend' (XIV. 1). Oftmals fehlt der Schluß-*anusvāra*, wie bei *bāherīla vāruḷa baḍavīleyā...*, 'den Termitenhügel außen geschlagen habend...' (XVIII. 4).

1.5.2.3.4 Futur - Gerundivum - Gerundium

Nur ein einziges Mal findet das Futur im *VD* Verwendung⁵⁴: *to dehāteṃ sāmvarīla*, 'er wird den Körper versorgen' (IV. 4). Da jedoch der Gebrauch des Futur im Kontext des Satzes keinen Sinn erkennen läßt und weil diese Form des Futur nach A. Master nur seltene Verwendung in alten Texten findet⁵⁵, halte ich diese Textstelle für zweifelhaft. Andere Möglichkeiten das Futur auszudrücken, sind das Gerundivum *-āva*, das J. Bloch als "*participle d' obligation*" bezeichnet⁵⁶, S.G. Tulpule hingegen als "*future participle*" mit sowohl futurischem als auch obligatorischem Sinn⁵⁷: *vhāve* (*hoāve*), 'sie sollten sein' (XVI. 3), *deyāvā*, '[ihm] sollte/wird⁵⁸ gegeben werden' (XIV. 2).

Davon abgeleitet ist das Gerundium *-āveyā*, das sich im Gebrauch dem Infinitiv nähert⁵⁹: *upajāvayā*, 'um zu verursachen/für die Ursache des' (IV. 1), *mathāvayā*, 'um zu quirlen/zum Quirlen des' (V. 1), *bhedāvayā*, 'um zu durchstoßen/zum Durchstoßen' (V. 1), *cāvavayā*, 'um zu beißen' (XVIII. 4). Diese Form wird nach Tulpule ausschließlich futurisch gebraucht, was im *VD* allerdings nur zum Teil zutrifft: *jāṇāvīyā*, 'es sollte verstanden werden' (XII. 4), *pāvāvayā*, '[er] wird erlangen' (XIII. 9). D.h. im *VD* ist je nach Kontext zu entscheiden, ob diese Form in futurischem oder in infinitem Sinne aufzufassen ist.

⁵³ GOM § 224.

⁵⁴ OMR § 63; GOM § 214, 215.

⁵⁵ GOM § 214.

⁵⁶ FML § 253.

⁵⁷ OMR § 69.

⁵⁸ *Gurunu upadesu deyāvā*, in diesem Fall ist auch aus dem Kontext heraus nicht klar ersichtlich, ob es '[dem Schüler] muß ...' oder '[dem Schüler] wird durch den guru Unterweisung gegeben' heißen soll.

⁵⁹ GOM § 246.

1.5.2.3.5 Passiv und Optativ

Die im *VD* häufig auftretende alte Form des Präsens Indikativ Passiv lautet in der 3. Person Singular *-ije*⁶⁰: *voḍāvīje* (II. 3), *mhañīje* (VIII. 3), *avalaṃbīje* (XXI. 4), *neḍīje* (XXI. 4), *nīrodhīje* (XXI. 8) und in der 3. Person Plural *-ijati*: *jāñījati* (X. 4), *bolījeti* (IX. 3), *mhañījati* (XIII. 3). Die laut Tulpule seltene und auf nur wenige Verben beschränkte Form des Passivs auf *-pa*⁶¹ ist im *VD* beschränkt auf das Verb *mhaṇaṇeṃ*: *mhaṇipeṃ* (VI. 5), *mhañīpatī* (IX. 1), *mhaṇipe* (XVI. 1). An einer Stelle im Text (XVII. 3) findet man eine Form, die man mit J. Bloch als "periphrastisches Passiv" bezeichnen könnte, *koṭhejauni jāti*. Hierbei wurde das Absolutivum *koṭhejauni* mit der 3. Person Plural des Verbs *jaṇeṃ* - *jāti* kombiniert.⁶² Bloch verweist auf *karitāṃ jāti* (*Jñāneśvarī XVIII. 783*), eine ähnliche periphrastische Form des Passivs, allerdings mit einem Partizip Präsens.⁶³

1.5.2.3.6 Supinum und Infinitiv

Der Infinitiv auf *-ṇeṃ*⁶⁴ wird sehr unterschiedlich gebraucht; entweder als Gerundium oder Infinitiv des Zwecks, der Absicht oder der Notwendigkeit wie in: *dhāṃvaṇeṃ dhupaṇeṃ*, 'mühsam umherzulaufen'⁶⁵ (XII. 4), *ṭākaṇeṃ*, 'zu verlassen' (XII. 4), *bhogaṇeṃ*, 'zu erfahren' (XIII. 4), oder als Verbalnomen wie bei: *bolaṇeṃ*, 'das Reden/die Rede' (II. 6), *āikaṇeṃ*, 'das Hören' (IV. 3), *dekaṇeṃ*, 'das Sehen' (IV. 3), *dhaṇeṃ*, 'das Halten' (VI. 3), *cālaṇeṃ*, 'das Gehen' (VI. 3).

Das auf *-uṃ*, *-ūṃ*, *-oṃ*, *-o* oder *-auṃ* auslautende Supinum dient ebenfalls als "infinitive of purpose or functions"⁶⁶ zusammen mit bestimmten Hilfsverben, wie *deṇeṃ*, *yeṇeṃ*, *lāgaṇeṃ*, *śakaṇeṃ* oder *yeṇeṃ*: *bhaṃvo lāge*, '[er] beginnt sich zu verhalten' (VI. 6), *rāhāto lāgati*, '[sie] beginnen sich zu verhalten' (VI. 6), *volhāvo pāhe*, '[er] (ver-)sucht sich zu kühlen' (XVII. 1).

⁶⁰ GOM § 236, OMR § 59.

⁶¹ OMR § 59; GOM § 240.

⁶² Nach S.G. Tulpule gibt es ein AM-Verb *koṭhejaṇeṃ*, '(ver)trocknen, verdorren'. *Koṭhejauni jāti* bedeutet wörtlich 'sie werden getrocknet (worden) seiend'.

⁶³ In FML § 261 nennt Bloch ein weiteres Beispiel zum periphrastischen Passiv, das der oben genannten Textstelle nicht unähnlich ist: *teṃ jalūn jail*, 'that will pass being burnt'.

⁶⁴ Zwischen Master und Tulpule besteht kein Konsens hinsichtlich der Bezeichnung der *-ṇeṃ*-Formen und der *-ūṃ/-oṃ/-auṃ*-Formen. Erstere Form wird von Master als Infinitiv und von Tulpule als Denominativum bezeichnet (GOM § 247; OMR § 72) und letztere Formen von Master als Supinum, von Tulpule als Infinitiv (GOM § 249; OMR § 70). J. Bloch indes bezeichnet die *-ṇeṃ*-Form als "declinable noun of action" und die *-ūṃ*-Form, ähnlich wie Master, als "indeclinable infinitiv, which signifies intention", FML § 265.

⁶⁵ *Dhāvaṇeṃdhupaṇeṃ*, 'mühsam-, wild-, ergebnislos umherlaufen' (Molesworth s.v.).

⁶⁶ GOM § 249.

Das Supinum wird auch verwendet bei der Negation des Imperativs⁶⁷: *āṇika pūjā karuṇ naye*, 'keine andere Verehrung sollte [man] ausführen (wörtlich 'machen')', (XVI. 1).

1.5.2.3.7 Imperativ

Der Imperativ⁶⁸ wird im VD nur acht mal gebraucht: Singular: *jāṇa*, 'wisse!' (2. Pers., II. 1), *āso*, '[es] soll sein!' (3. Pers., X. 7), *jāye*, 'geh!' (2. Pers., XIX. 1), *ho*, '[es] sei!' (3. Pers., XX. 3), *bhavatu*, '[es] soll sein!' (Sanskrit-Imperativ von √ *bhū*, 3. Pers. Parasmaipada, XXI. Kol.). Plural: *karuṇ*, 'wir müssen/sollten tun!' (1. Pers., XIII. 6), *jāṇā*, 'wisset!' (2. Pers., V. 1), *budhī asā*, 'seid klug!' (2. Pers., XV. 2).

1.5.2.3.8 Absolutivum

Das Absolutivum hat im AM zwei Formen. 1. auf *-tām*, diese Form kommt im VD nicht vor⁶⁹, 2. auf *-ūni*, diese Form ist häufig im VD und kommt in verschiedenen Varianten vor:

-uni - *tejuni* (III. 8), *racuni* (XI. 2), *jāṇa-uni* (XVII. 3), *śokha-uni* (XVIII. 3).

-unu - *ghālunu* (XIX. 1), *arpunu* (XIII. 6), *joḍunu* (XIV. 1).

-oni - *vijhoni* (XVIII. 3), *saroni* (XVIII. 3).

-onu - *sāhonu* (XVIII. 4).

-auni - *saṃharauni* (I. 6), *sāṃghauni* (XIV. 1), *volakhauni* (XIV. 1), *vīsarauni* (XXI. 10), *dekhauni* (XXI. 11).

Besondere Verwendung findet das Absolutivum des Verbum *mhaṇaṇeṃ*, 'sagen, nennen'. Als Konjunktion wird es im Sinne von 'so, also, daher, deswegen' gebraucht⁷⁰: *mhaṇauni* (VI. 2; XVI. 1), *mhaṇa-uni* (III. 1; X. 7), *mhaṇaunu* (X. 6; XIV. 1).

1.5.2.3.9 Negation

Neben den im Altmarāṭhī gebräuchlichen Formen der Verneinung mit der Partikel *-na/-nā* oder den Negativformen des Verbum *hoṇeṃ* (*navhatu*, *navhate*, *navhatī*) trifft man im VD auch auf Verben, die mit einer Negation kombiniert sind.⁷¹ Das häufigste Verb ist *neṇaṇeṃ* (*na jāṇaṇeṃ*), 'nicht wissen', in verschiedenen Formen: *neṇeṃ* (VI. 4), *neṇu* (III. 6), *neṇata*

⁶⁷ OMR § 65(2c), auch hier nennt Tulpule die mit *nako* (bzw. *naye*) kombinierte Form nicht Supinum sondern Infinitiv.

⁶⁸ OMR § 62; GOM § 211; FML § 239.

⁶⁹ GOM § 251.

⁷⁰ OMR § 71; GOM § 251-255.

⁷¹ OMR § 65(2a); GOM § 258.

(XVIII. 3), *nenījati* (XVIII. 1). Formen weiterer Verben sind: *neghe* (III. 5), *nalage* (X. 4; XII. 4), *numaṭati* (XI. 3), *nedīje* (XXI. 4). Besondere Aufmerksamkeit verdient auch die für das Altmarāṭhi typische Negativform *nāthilā* (XI. 4; XVI. 3), *nāthile* (I. 4) und *nāthiliyā* (I. 3), *nāthiliye* (XI. 3). Sie geht auf ein auch in der *Jñāneśvarī* häufig gebrauchtes⁷² Partizipium Präteriti zurück (von Skt. *na + asti*⁷³, Mar. *na + asaṇem*) und bedeutet 'nicht existent, nicht vorhanden (seiend)'. Dazu gibt es im VD die Intensiv-Form *āthīcinā* (XI. 1; XVIII. 3) = *āthī* (Skt. *asti*) + *ci* (Part.) + *nā* (Neg.), 3. Person Singular Präsens.⁷⁴

⁷² Panse, *Index Verborum of Jñāneśvarī* s.v.

⁷³ FML § 122, 135;

⁷⁴ OMR Ethymol. Glossar: *āti*, 3. Pers. Sing. (Skt. √ *as*).

1.6 Textaufbau

Das *Vivekadarpaṇa* ist ein Prosa-Text, der aus 21 Kapiteln unterschiedlichen Umfangs besteht. Das kürzeste besteht aus insgesamt knapp 14 (Kap. VIII), das längste Kapitel aus 35 Zeilen (Kap. XXI). Jedes Kapitel ist, zumindest in der Edition, unterteilt in ebenfalls sehr unterschiedlich umfangreiche Textabschnitte, die ich als Abschnitt 1, Abschnitt 2, usw. gekennzeichnet habe. Der Umfang der Abschnitte reicht von nur einem einzigen Satz (wie der zweite Abschnitt von Kapitel I oder die Abschnitte 5 und 7 von Kapitel IV) bis hin zur Hälfte des gesamten Kapitels bei Abschnitt 1 (9 Zeilen) in Kapitel VII. oder Abschnitt 1 (11 Zeilen) in Kapitel XIV. Der längste Abschnitt, XI. 3, umfaßt sogar 13 Zeilen. Es scheint mir ziemlich sicher, daß diese Parzellierung der Kapitel in mehrere kleinere Abschnitte nicht der tatsächlich im Manuskript vorzufindenden Gliederung der Kapitel entspricht, sondern vom Herausgeber V.D. Kulkarni vorgenommen wurde. Die der Textedition beigelegte Kopie einer Seite des Originals weist nämlich keine erkennbare Unterteilung auf⁷⁵, das XIII. Kapitel des VD-Textes in der Edition Kulkarnis hingegen ist an dieser Stelle in mehrere Abschnitte gegliedert. Es hat häufig den Anschein, als habe der Herausgeber mehrere Sätze oder Textpassagen, die eine Sinneinheit oder einen inhaltlich-thematischen Komplex bilden, der Übersichtlichkeit halber zu einem Abschnitt zusammengefaßt. Diese Einteilung ist zuweilen willkürlich und sinnlos. So geht z.B. die Trennung zwischen XI. 4 und XI. 5 mitten durch einen zusammenhängenden Satz. Die satztrennende Interpunktion in Form von Doppelpunkten (: : :) innerhalb der einzelnen Zeilen ist ebenfalls nicht auf der obengenannten Manuskriptseite zu finden. Auch hier drängt sich die Vermutung auf, daß sie der Herausgeber zwecks weiterer Unterteilung des Textes in einzelne Sätze oder Sinnheiten - manche Sinnheiten bestehen aus einem einzigen Wort - selbst eingefügt hat. An einigen Stellen ergibt diese Interpunktion allerdings keinen Sinn. Wie S.G. Tulpule und C. Kiehnle vorschlugen (jeweils mündlich), wurde die Interpunktion an diesen Stellen von mir außer acht gelassen, um die Worte zu anderen Sinneinheiten zusammenzufassen.

Die einzelnen Kapitel sind mit Titeln überschrieben, von denen man ebenfalls nicht weiß, von wem sie stammen. Es ist fraglich, ob die Überschriften des VD so tatsächlich im Manuskript vorzufinden sind, oder ob sie nicht auch vom Herausgeber hinzugefügt wurden. Ganz allgemein läßt sich sagen, daß Überschriften für indische Werke eher unnatürlich sind, in denen der Titel des Werkes und der einzelnen Kapitel meist am Schluß genannt wird. Es sind also 'Unterschriften'. Da die Überschriften im VD in den meisten Fällen mit dem im jeweiligen Kolophon genannten Erörterungsthema des Kapitels übereinstimmen, wäre durchaus denkbar, daß Kulkarni die 'Unterschriften' als Überschriften oder Titel verwendet hat. Dies beträfe auch Fälle von geringfügiger Abweichungen, wie in Kapitel XVII, wo das Altmarāṭhī-Wort *upadesu lakṣaṇa* im Kolophon möglicherweise vom Herausgeber selbst modifiziert wurde zu *upadeśa lakṣeṇa* im Titel. Auch die Abweichungen in den folgenden drei Fällen sind nach

⁷⁵ Siehe Abbildung Seite 6.

meiner Auffassung zu geringfügig, als daß sie unbedingt gegen die Hypothese sprächen, daß die Titel von Kulkarni eingesetzt wurden. Möglicherweise hat er hier der Vereinheitlichung wegen *lakṣaṇa* geschrieben: Der Titel des IV. Kapitels lautet *khaṭvacakra lakṣeṇa*, 'die Charakterisierung der sechs *cakras*', das Kolophon lautet *iti khaṭvacakra vīvekū*, 'so lautet die unterscheidende Betrachtung der sechs *cakras*'. Das Kapitel XIII ist überschrieben mit *darśana lakṣeṇa*, 'die Charakterisierung der philosophischen Systeme', nach dem Kolophon lautet das Thema hingegen *darśana vīvekū*, 'die unterscheidende Betrachtung der philosophischen Systeme'. Der Titel in Kapitel XII ist *sāyogyatā lakṣeṇa*, 'die Charakterisierung der Vereinigung', der Gegenstand der Erörterung ist nach dem Kolophon jedoch nur die *sāyogyatā* - *iti śrīgorakṣanāthavacanīm āmaranātha kathayaṃti sāyogyatā nījavīcāreṃ*. In den zwei Fällen, in denen Über- und Unterschrift wesentliche Abweichungen aufzeigen oder überhaupt nicht identisch sind, ist jedoch zu fragen, ob Kulkarni solche Überschriften wirklich selbst erfunden hätte. In Kapitel XVIII lautet der Titel *sarīra lakṣeṇa*, 'Charakterisierung des Körpers', im Kolophon hingegen ist die Rede von *sarīra daṇḍanā* (*daṇḍanā* kann so nicht stimmen, richtig ist entweder *sarīra daṇḍaneṃ*, Infinitiv, oder *sarīra daṇḍana*, Verbalnomen, beides kann übersetzt werden mit: das Disziplinieren des Körpers).⁷⁶ Die Disziplinierung des Körpers ist das eigentliche Thema dieses Kapitels. Besonders die Überschrift des 21. Kapitels spricht eher gegen Kulkarni als 'Erfinder' der Überschriften. Es trägt den Titel *āṣṭāṃgayauga darśana*, 'das philosophische System des achthgliedrigen *yoga*'. Der Titel ist in diesem Fall schon deshalb auffällig, weil in dem Kapitel mit nur einem einzigen Satz und äußerst knapp auf einen achthgliedrigen *yoga* eingegangen, ansonsten jedoch ein sechsgliedriges Yogasystem behandelt wird. Außerdem besteht eine Diskrepanz zwischen dem Titel und dem eigentlichen Kapitelinhalt. Das in diesem Kapitel dargestellte Yogasystem zeigt in seiner Hervorhebung der körperbezogenen Praktiken (*āsana*, *prāṇāyāma*, in den Abschnitten 6 - 8) und in der Art der Darstellung vieler Yogaglieder (beispielsweise auch der Observanzen in Abschnitt 3) mehr Ähnlichkeit mit dem *haṭha*- und *kuṇḍalinī*-*yoga* als mit dem klassischen *yoga*. Diese Diskrepanz läßt sich diesmal auch nicht mit einem Blick in den Kolophon klären, denn dieser lautet *iti śrīgorakṣanāthavacanīm āmaranātha kathayaṃti yaugasādhī lakṣeṇa nījavīj(c)āreṃ*, 'Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die Charakterisierung der Vollendung im *yoga*.'

Eine weitere Auffälligkeit ist, daß bei einigen Kapiteln die Erörterung des Themas bis in das nächste Kapitel reicht. So ergeben sich Verschiebungen, die zu einer Inkongruenz zwischen dem im Titel und Kolophon angegebenen Thema und dem tatsächlichen Inhalt des Kapitels führen. Hier einige Beispiele: In Kapitel IV beginnt die Darstellung des eigentlichen Themas (die sechs *cakras*) erst mit dem Abschnitt 5, in den Abschnitten zuvor werden andere Phänomene, wie die zehn *prāṇas* und dergleichen beschrieben. Obwohl der Titel des Kapitels

⁷⁶ Da im Sanskrit die Nomina manchmal feminisiert werden, wäre es jedoch auch möglich, daß es sich bei *daṇḍanā* um eine Feminisierung handelt und daß dieses Wort eben nicht im bekannten Marāṭhī vorkommt.

V 'Die unterscheidende Betrachtung von Sonne und Mond' lautet, beginnt die Erörterung der beiden Gestirne erst mit dem fünften Abschnitt und erstreckt sich über die Grenzen dieses Kapitels hinaus bis ins nächste Kapitel VI. Abschnitt 5. Dort beginnt das Thema *ātman* (Titel: '[Überlegungen] hinsichtlich der differenzierten Unterscheidung des Selbstes') zwar erst mit Abschnitt 6, endet aber dann tatsächlich mit dem letzten Abschnitt dieses Kapitels. Im darauf folgenden Kapitel VII, 'Die unterscheidende Betrachtung der Gruppe der Elemente', ist der erste Abschnitt den vier Bewußtseinszuständen gewidmet, und erst der zweite Abschnitt befaßt sich mit dem Thema der Überschrift. Wie diese fehlerhafte Einteilung zustande gekommen ist, läßt sich schwer beurteilen. Möglicherweise ist der vorliegende Textaufbau nicht der ursprüngliche, sondern das Ergebnis von später vorgenommenen Veränderungen durch einen Redaktor oder Kopisten.

1.6.1 Tabellarische Themenübersicht

Die nachfolgende Tabelle gibt eine Gesamtübersicht über den Aufbau der 21 Kapitel und ihrer insgesamt 120 Abschnitte, sowie auch über den Inhalt der einzelnen Abschnitte. Der Inhalt wurde jeweils stichwortartig wiedergegeben. Auf diese Weise zeigt sich deutlich, wo sich die thematischen Überlappungen und Verschiebungen befinden, wo die thematischen Brüche und wo die kontinuierlichen Übergänge:

Titel d. Kapitels	Abschn.	Inhaltsangabe der Abschnitte
Kap. I Die Charakterisierung <i>Śivas</i>	1.	Natur <i>Śivas</i> : Er ist die höchste Identität, Urgrund allen Seins
	2.	Natur <i>Māyās</i>
	3.	Schöpfung d. Universums verursacht durch Vereinigung von <i>Śiva</i> u. <i>Māyā</i>
	4.	Welt entsteht auf natürliche Weise
	5.	Entstehung d. materiellen Welt, Evolution der Elemente
	6.	Auflösung d. Universums durch Involution d. Elemente
Kap. II Die Charakterisierung des <i>jīva</i>	1.	Höchstes Bewußtsein im Zustand jenseits bzw. vor der Manifestation
	2.	<i>ātman</i>
	3.	<i>ātman</i> wird durch <i>prakṛti</i> zu <i>jīva</i>
	4.	<i>jīva</i> ist <i>ātman</i> im Körper
	5.	
	6.	<i>karman</i> des <i>jīva</i>
	7.	
Kap. III Die Entstehung des Mikrokosmos	1.	
	2.	Entstehung des Mikrokosmos nach erfolgter Befruchtung/
	3.	embriionale Entwicklung des Kindes
	4.	
	5.	Verhältnis von Samen und Menstrualblut bestimmen das Geschlecht
	6.	Mensch im <i>saṃsāra</i>
	7.	
	8.	Eigenschaften von Vater und Mutter bestimmen Eigenschaften d. Kindes

Kap. IV Die Charakterisierung der sechs <i>cakras</i>	1.	Entstehung u. Aufbau des feinstofflichen Körpers (<i>sūkṣmaśarīra</i>), zehn <i>prāṇas</i> , etc.
	2.	
	3.	
	4.	
	5.	sechs <i>cakras</i>
	6.	
	7.	
Kap. V Die unterscheidende Betrachtung von Sonne u. Mond	1.	Bestandteile des feinstoffl. Körpers: <i>nāḍīs</i> , drei <i>granthīs</i> , <i>trikuṭa</i>
	2.	
	3.	
	4.	Sonne und Mond
	5.	
	6.	
Kap. VI [Überlegungen] hins. der differenzierten Unterscheidung des Selbstes	1.	36 <i>tattvas</i> als Prinzipien/Elemente des Mikrokosmos
	2.	
	3.	
	4.	
	5.	Kenner des Feldes/Selbst (<i>ātman</i>)
	6.	
	7.	
	8.	
Kap. VII. Die unterscheid. Betr. d. Gruppe d. Elemente	1.	vier Bewußtseinszustände
	2.	fünf Elemente (<i>mahābhūtas</i>)
Kap. VIII. Die unterscheid. Betr. des Körpers (<i>śarīra</i>)	1.	grob- und feinstoffliche Komponenten des Körpers
	2.	
	3.	
	4.	drei Lebensabschnitte: Kindheit, Jugend, Alter
Kap. IX Die unterscheid. Betr. des Universums	1.	Welten (<i>lokas</i>), Himmelsrichtungen und Hüter derselben (<i>lokapālas</i>), Unterwelten (<i>pātālas</i>), Gebirge, Ringkontinente/Inseln (<i>dvīpas</i>), Sprachebenen, Ozeane, Jahreszeiten, Planeten, Flüsse, 12 Monate, etc. befinden sich in bestimmten Stellen, Teilen und Substanzen des Körpers, bzw. sind mit diesen identisch
	2.	
	3.	
	4.	
	5.	
	6.	
	7.	
	8.	
	9.	
Kap. X Die unterscheid. Betr. des Körpers (<i>deha</i>)	1.	Körper als Werk- und Fahrzeug zur Befreiung des <i>jīva</i> aus dem <i>saṃsāra</i>
	2.	
	3.	
	4.	
	5.	
	6.	
	7.	

Kap. XI Das Wissen vom Selbst	1.	
	2.	Bewußtsein, das die gesamte Schöpfung durchdringt, bzw. aus sich selbst
	3.	hervorgebracht hat, ist einzig, ewig, ohne Begrenzungen; wer dieses
	4.	Bewußtsein erkennt, erlangt Befreiung
	5.	
Kap. XII Die Charakterisierung der Vereinigung	1.	<i>pañcāyatana</i> (fünf Gottheiten: <i>Śiva, Viṣṇu, Sūrya, Gaṇapati, Devī</i>)
	2.	
	3.	vier <i>muktis</i> : <i>salokatā, samīpatā, sarīpatā, sayojyatā</i>
	4.	
Kap. XIII Die Charakterisierung der philos. Systeme	1.	<i>Vaiśeṣika, Nyāya, Mīmāṃsā, Vedānta, System v. Bhāskara, Patañjali-yoga</i>
	2.	<i>Vaiśeṣika</i>
	3.	<i>Nyāya</i>
	4.	<i>Mīmāṃsā</i>
	5.	<i>Vedānta</i>
	6.	phil. System von Bhāskara
	7.	Patañjali-yoga
	8.	andere phil. Systeme
	9.	Lehre d. <i>Jainas</i>
	10.	Lehre d. <i>Buddhisten</i>
	11.	Lehre der Materialisten (<i>cārvākas</i>)
	12.	Resultat aus diesen unterschiedlichen phil. Ansichten
Kap. XIV Die Charakterisierung von <i>guru</i> u. Schüler	1.	Wesen u. Wert des <i>sadguru</i> , rechtes Verhalten gegenüber <i>sadguru</i> ,
	2.	Aufzählung der zur Einweihung Ungeeigneten (<i>anadhikāriṇaḥ</i>)
Kap. XV Die Charakterisierung des <i>rājayoga</i>	1.	<i>laya-, mantra-, haṭha-, rājayoga</i>
	2.	Wirkung des <i>rājayoga</i>
	3.	Eigenschaften des wahren <i>rājayogī</i>
	4.	
Kap. XVI Die Charakterisierung des Wissens	1.	Wissen vom Formhaften (<i>piṇḍa</i>) und jenseits d. Form Befindlichen (<i>pada</i>)
	2.	Wissen von den drei Körpern, Wissender lebt im transzendenten Körper
	3.	Selbst und Körper
	4.	Selbst, Unwissenheit vom Selbst, Wissen vom Selbst und Befreiung
Kap. XVII Die Charakterisierung der Unterweisung	1.	Entsagung und Wissen
	2.	nutzloses Wissen,
	3.	wahres Wissen nur durch wahre Unterweisung von <i>sadguru</i>
Kap. XVIII Die Charakterisierung des Körpers (<i>śarīra</i>)	1.	Körper unrein und vergänglich
	2.	Körperdisziplinierung sinnlos, Selbst wird erlangt durch die
	3.	Disziplinierung des Denkkorgans (<i>manas</i>)
	4.	
Kap. XIX Die Charakterisierung der rituell. Gottesverehrung	1.	falsche Gottesverehrung (<i>devapūjā</i>)
	2.	äußere Kennzeichnung (<i>tilaka</i>) und wahre innere Kennzeichnung
	3.	wahre Gottesverehrung

Kap. XX Die Charakterisierung des <i>Siddha</i>	1.	Körper des gewöhnlichen Menschen: verwundbar, sterblich, etc.
	2.	
	3.	vollkommener Körper des <i>Siddha</i> (<i>siddhadeha</i>),
	4.	nicht zu erlangen durch Praktiken des <i>haṭha</i> - oder <i>kundalinī</i> -yoga
Kap. XXI Das philos. System des achtgliedrig. <i>yoga</i>	1.	Bedingungen für <i>yogasādhana</i>
	2.	grundlegende Yogaübungen
	3.	vom <i>yogī</i> zu Meidendes und Vermeidendes; vom <i>yogī</i> zu erstrebende
	4.	Eigenschaften
	5.	sechs Glieder des <i>yoga</i> ; <i>yama</i> und <i>niyama</i>
	6.	<i>āsana</i> : <i>padmāsana</i> , <i>vajrāsana</i> , <i>svastik</i> -(<i>āsana</i>)
	7.	
	8.	<i>prāṇa</i> - <i>prāṇāyāma</i>
	9.	<i>pratyāhara</i> , <i>dhyāna</i>
	10.	<i>samādhi</i>
	11.	praktische Wirkungen der einzelnen <i>aṅgas</i>

1.7 Sprachstil

Der größte Teil des vorliegenden Prosa-Werkes wurde in einem knappen *sūtra*-artigen Nominalstil verfaßt. Ein Großteil der Sätze oder Aussagen ist äußerst komprimiert oder enthält so spärliche, eigentlich nur für den Eingeweihten verständliche Informationen und Anleitungen, daß, wie bereits im Vorwort angedeutet, ihre Entschlüsselung häufig nur mit Hilfe anderer Werke aus dem *tantra* und *yoga* möglich war. Ein weiteres auffälliges stilistisches Merkmal ist die im *VD* häufig und vielfältig gebrauchte Bildersprache: Vergleiche, Metaphern und Allegorien.

Was Per Kvaerne über die Metaphorik der *Caryāgīti* sagt, gilt auch für die Bilder des *VD*: "No one can fail to be attracted by the vivid imagery of the CG".⁷⁷ Die Vergleiche und Metaphern des *VD* sind Bilder von poetischer Schönheit und starker suggestiver Kraft. Letzteres rührt, wie ich meine, von den darin enthaltenen Symbolen, über die C.G. Jung äußert: "Die kulturellen Symbole sind solche, die man bewußt verwendet hat, um 'ewige Wahrheiten' auszudrücken, sie werden immer noch in vielen Religionen gebraucht. Sie haben viele Umformungen und sogar einen mehr oder weniger bewußten Entwicklungsprozess erlebt und sind auf diese Weise zu kollektiven Bildern geworden... Solche kulturellen Symbole enthalten trotzdem noch viel von ihrer ursprünglichen Numinosität, ihrem 'Zauber'. Man weiß, daß sie in manchen Menschen eine tiefe Gefühlsreaktion auslösen können...".⁷⁸ Um nun der Gewichtigkeit der Bildersprache des *VD* gerecht zu werden, werde ich im folgenden jedes einzelne Bild ausführlich behandeln.

1.7.1 Einteilung der im *VD* verwendeten Bilder in Themengruppen

Die Unterscheidung von Vergleichen und Metaphern zunächst außer Acht lassend, sind alle im *VD* verwendeten Bilder in den nun folgenden Tabellen nach Themen aufgeführt. Die erste Rubrik enthält die einzelnen Bilder, und zwar in der Form, wie sie tatsächlich im Text stehen. In vielen Fällen war es nötig, diese eingebettet in dem jeweiligen Kontext wiederzugeben, insbesondere bei Vergleichen und Metaphern, die Bestandteil komplexerer Darstellungen sind. In der zweiten Rubrik befindet sich das mit dem Bild jeweils verbundene Konzept, bzw. das eigentlich Gemeinte, das sich hinter dem Bild verbirgt. Die dritte Spalte enthält die Angaben über Kapitel und Abschnitt im Text.

⁷⁷ P. Kvaerne, *An Anthology of the Buddhist Tantric Songs, A Study of the Caryāgīti*, S. 37.

⁷⁸ C.G. Jung, *Die Rolle der Symbole*, in: C.G. Jung, M.L. v. Franz, J.L. Henderson, J. Jacobi, A. Jaffe, *Der Mensch und seine Symbole*, S. 93.

Das Absolute - *brahman*/ *Śiva*/ *ātman* und sein Verhältnis zur Schöpfung

Bild	Gegenbild / Bedeutung	Textstelle
leuchtende Lampe	<i>Śiva</i>	I. 1
Sonne am Himmel - Kristall auf d. Erde	<i>Śiva</i> und <i>Śakti</i>	I. 3
bereits vorhandener Raum im Topf	alldurchdringender <i>ātman</i>	II. 2
Wasserloch, das durch in-die-Erde-Graben von alleine entsteht	spontan, aus sich selbst heraus erschaffender und alldurchdringender <i>ātman</i>	II. 2
durch ihre Erscheinung s. offenbarende Sonne	durch den Körper offenbar werdender <i>ātman</i>	II. 3
durch Spiegel sichtbar werdendes Gesicht	durch Verbindung mit dem Körper offenbar werdender <i>ātman</i>	II. 3
durch Umgebung [scheinbar] gefärbter Kristall	durch d. Körper [scheinbar] zum Individuum (<i>jīva</i>) gewordener <i>ātman</i>	II. 4
Glanz des Lichts im großen wie im kleinen Haus	unterschiedslos in jedem Körper befindlicher <i>ātman</i>	II. 4
an unterschiedlichen Orten unterschiedlich starkes Licht aussendende Lampe	der sich in den Menschen verschiedenartig offenbarende <i>ātman</i>	III. 6
[Haupt-]Öffnung d. Wassertanks	<i>ātman</i>	VI. 6
Eisen bewegender Magnet	<i>ātman</i> als maßgebliches Prinzip d. Körpers	VI. 6
neutral allen Menschen Licht spendende Lampe	<i>ātman</i> als unbeteiligtes Prinzip d. Körpers	VI. 6
Stadt der Einheit	<i>brahman</i>	X. 6
von seinen Reflexionen im Wasser unbeeinträchtigter Mond	von seiner Schöpfung unabhängiger <i>ātman</i>	XI. 3

Kristall nimmt scheinbar die Farbe der Umgebung an	die Welt ist eine Erscheinung in Gott, der unveränderlich ist	XI. 3
Spiegel reflektiert Gegenstand	"	
am Himmel zeigt sich (Wolken-) Erscheinung	"	
Blätter des Baumes fallen ab und wachsen wieder nach	nicht die sichtbare Substanz d. Welt, sondern das ihr zugrundeliegende Lebensprinzip (<i>ātman</i>) ist ewig	XI. 3
Lampe bringt beständig Ruß aus ihrem Inneren hervor	"	XI. 3
Wasser ist nicht ewig - sein Fließen ist ewig	"	XI. 3
Zucker, der dadurch, daß er als <i>pañcadhāra</i> 'fünf enthaltend' bezeichnet wird, seinen süßen Geschmack nicht verliert	der Schöpfung innewohnendes, von allen Beschreibungen und Vorstellungen unabhängiges höchstes Prinzip (<i>ātman</i>)	XI. 4
gekrümmte Zuckerrohrpflanze, doch nicht-gekrümmter Zuckerrohrsaft	der Schöpfung innewohnendes doch hiervon verschiedenes höchstes Prinzip (<i>ātman</i>)	XI. 4
schwarzer, doch wohlduftender Moschus-Riechstoff	"	XI. 4
Gold wird zu Schmuck gestaltet	Welt ist dem Wesen nach mit d. <i>brahman</i> identisch	XIII. 5
[Form einer] Höhle wird durch die Eigentümlichkeit d. Berges gestaltet	"	XIII. 5

Die Schöpfung / der *saṃsāra*

Feuer	Schöpfung	I. 3
nicht existierende Farben am Himmel	spontane Entstehung des <i>saṃsāra</i>	I. 4
<i>Gandharva</i> -Stadt am Himmel	"	I. 4

berggestaltige Wolken	"	
	"	
Blase im Wasser	vergängliche Welt	XI. 3
Welle	"	XI. 3
	"	
Augenzwinkern	"	XI. 3
	"	
Gewinn aus d. Duft einer Himmelsblume	illusionäre Natur des <i>saṃsāra</i>	XI. 3.
das Genießen der drei Welten durch den Sohn einer nicht existierenden, unfruchtbaren [Frau]	"	XI. 3.
	"	
Horn eines Hasen	"	XI. 4
	"	
wasserlose Fata Morgana	"	XI. 4
	"	
nicht existierende [aus Wolken bestehende] Blumengirlande	"	XI. 4
	"	
Wahrnehmung von Silber statt Perlmutter	"	XI. 4
	"	
Balanceakt	Schöpfung	XI. 4
Ozean des <i>saṃsāra</i>	der gefährliche, nahezu unüberwindbare <i>saṃsāra</i>	XIV. 1

Der *jīva* / das *karman*

unterschiedlich wachsende Bäume in ein und derselben Pflanzung	spontan entstandene u. nicht durch <i>karman</i> verursachte Lebensumstände d. <i>jīva</i>	II. 5
Töpfe mit unterschiedlich wertvollem Inhalt	"	II. 5
	"	
vom Himmel (<i>gagana</i>) herabfließendes Wasser	<i>jīva</i>	IV. 3

Gazelle [die auf die Fata Morgana hereinfällt]	unwissender <i>jīva</i> der die Illusion d. <i>saṃsāra</i> nicht durchschaut	XI. 4
durch das Erbauen eines Tempels wird ganz von selbst die Erdoberfläche höher	durch das eigene Handeln verursacht man [ganz von selbst] Himmel oder Hölle	XIII. 4
das Graben eines Wasserlochs ist gleichzeitig d. Ursache des Hinabgelangens	" "	XIII. 4
das Blatt d. Betelpflanze löst s. vom Stengel, lebt aber noch sechs Monate	<i>jīvanmukta</i> bleibt noch so lange in d. Welt, bis restliches <i>karman</i> aufgebraucht ist	XVI. 4
ein kraftvoll gedrehter Kreisel stellt s. auf [und verbleibt so eine Weile]	" "	XVI. 4
ein in d. Himmel geschossener Pfeil verbleibt dort, so lange die Kraft [mit der er abgeschossen wurde] wirksam ist	" "	XVI. 4

Der Körper

[Baum mit] Ästen unten und Wurzeln oben	menschlicher Körper/ Mikrokosmos	IV. 2
Benares	Körper	X. 4
Wagen	aus versch. Bestandteilen zusammengesetzter, vergänglicher Körper	XVI. 3

Die Unwissenheit

erhitzt erwägt jmd. sich im Schatten einer dahineilenden Wolke zu kühlen	zum Scheitern verurteilte Entsagung eines Unwissenden von d. weltl. Freuden	XVII. 1
wegen Kälte wärmt sich jmd. mit einem Feuer aus einer handvoll Gras	" "	XVII. 1

das euterähnliche Gebilde einer Ziege scheint gut zu melken zu sein, doch es gibt nicht einmal Buttermilchwasser her	"	XVII. 1
das nur durch Wasser [und ohne Sonne] gereifte Getreide sieht zwar gut aus, ist aber schließlich doch nicht gut	"	XVII. 1
der Löffel hat Zugang zu allen Essenzen, doch kennt er nicht ihren Geschmack	Brahmane hat trotz Rezitation des <i>veda</i> keine wahre Erkenntnis vom Selbst	XVII. 2
ein Schiff befördert wohlriechende Dinge und kostbare Juwelen, doch erkennt und erfährt es diese Dinge nicht	der Gelehrte hat trotz des Studiums von Büchern keine Erfahrung vom Selbst	XVII. 3
den Termitenhügel außen zu schlagen tötet nicht die Schlange drinnen	ausschließlich auf d. Körper bezogene Askese diszipliniert nicht das Denkorgan (und führt daher nicht zum Selbst)	XVIII. 4
der Hund rennt, um nach dem auf ihn geworfenen Stein zu beißen	falsche, rein körperbezogene Askese: Praktizierender erkennt nicht wahre Ursache des Leids	XVIII. 4
den inneren Raum sammeln und nach draußen werfen	dem gestaltlosen Gott Gestalt geben und ihn als Person verehren	XIX. 1
die äußere Leere in einen Korb schütten und hinein bringen	"	XIX. 1

Die illusionäre Wahrnehmung des Menschen

von einer Wolke teilweise bedeckte Sonne	im Traumzustand scheinbar begrenztes Bewußtsein	VII. 1
leeres Innere der Bananenstaude	illusionäre Freude im <i>saṃsāra</i>	XI. 3
Freude d. Traumes, die nur im Traum existiert	"	XI. 3
Festkrallen des Papageis an einen Ast	Illusion d. Verhaftung im <i>saṃsāra</i>	XIII. 5
imaginäre Fessel im Traum	"	XIII. 5

jemand betritt ein verdunkeltes Haus und sieht nur Dunkelheit	begrenzte u. illusionäre subjektive Wahrnehmung des Menschen	XVI. 4
der Gelbsucht-Kranke sieht alles gelb	begrenzte u. illusionäre subjektive Wahrnehmung des Menschen	XVI. 4
dreht man sich schnell im Kreis, glaubt man, daß sich alles um einen herum dreht	" "	XVI. 4

Die *sādhana*

die Diebe <i>Stolz, Neid, Ego</i> usw. überfallen das Königreich d. Körpers: der König wendet diese Gefahr ab mit Unterstützung des Ministers u. des Offiziers und durch Anordnungen an d. Wahrnehmungs- und Handlungsorgane.	der <i>ātman</i> wird durch die Praktiken des <i>rājayoga</i> wieder glücklich (d.h. der <i>rājayogī</i> erreicht hierdurch den Zustand des Selbstes)	XV. 2
der Löwe erträgt den Stein oder Pfeil und frißt den, der geworfen hat	wahrer Asket erkennt das Denkorgan (<i>manas</i>) als wahren Urheber seines Leids und diszipliniert es	XVIII. 4
rettendes Boot im Ozean des <i>saṃsāra</i>	<i>yogī</i> , dessen <i>prāṇa</i> durch <i>prāṇāyāma</i> diszipliniert ist	XXI. 8

Das Wissen

Schatz d. Perlentriade	<i>ratnatraya</i> (drei Hauptregeln der <i>Jainas</i>)	XIII. 9
die von allen Essenzen wichtigste Essenz [ist] die des Salzes	das gegenüber allen Entsagungen zu favorisierende Wissen über den Herrn der Schöpfung	XVII. 1
einzigartige Heilpflanze namens <i>amṛtasamjīvanī</i> 'lebendig- bzw. unsterblich machend'	wahre Unterweisung durch den <i>sadguru</i>	XVII. 3

Die Befreiung (*mokṣa*)

zusammen mit dem Wasser verschwindet die Reflexion darin	durch die Gnade d. <i>sadgurus</i> und durch eigene Erkenntnis verschwindet d. Illusion d. Welt	VI. 7
zerbricht ein Spiegel, ist das darin reflektierte Gesicht verzerrt [> man erkennt, daß es sich um eine Reflektion handelt]	" "	VI. 7
vom Wasser nicht beflecktes Lotosblatt	Wissender (<i>jñānī</i>) / im-Leben- Befreiter (<i>jīvanmukta</i>)	XI. 4 - XI. 5
das Wesen d. <i>Gaṅgā</i> bleibt nach Vereinigung d. <i>Gaṅgā</i> mit d. Ozean bestehen	Befreiung durch Vereinigung (<i>sāyojyātā-mukti</i>)	XII. 4
Milch vereinigt sich mit Milch	" "	XII. 4
in Ozean gefallene, kleine Menge Wasser wird zum Ozean	" "	XII. 4
Raum i. Topf, Raum i. Kloster und großer Raum sind miteinander verschmolzen	<i>ghaṭākāśa</i> , <i>maṭhakāśa</i> , <i>mahadākāśa</i> (nach dem VD (ein Lehrsatz d. Buddhisten))	XIII. 10
[noch nicht brennende] Lampe wird entzündet durch [brennende] Lampe	Schüler erlangt durch d. Gnade des <i>gurus</i> Zustand <i>Guru</i> -schaft	XIV. 1
Welle ist nicht getrennt vom Wasser	Denkorgan/Denken (<i>manas</i>) des Wissenden ist niemals von Gott getrennt	XIX. 3
Sonnenstrahlen strahlen zusammen mit der Sonne	Denkorgan/Denken (<i>manas</i>) des Wissenden ist immer eins mit Gott	XIX. 3

1.7.2 Vergleiche und Metaphern im VD

Die Bilder, die im VD vorkommen, werden im folgenden im Kontext der Bildersprache anderer regionalsprachlicher- und sanskritischer Werke des *yoga*, *tantra* und der *bhakti* erörtert. Zuvor erscheint es mir jedoch notwendig, eine Abgrenzung bzw. Bestimmung der dabei von mir verwendeten Begriffe 'Metapher', 'Allegorie', 'Vergleich' vorzunehmen. Hierzu beziehe ich mich hauptsächlich auf das Standardwerk von Gerhard Kurz *Metapher, Allegorie, Symbol* (1982), da es in ausführlicher Form die wichtigsten Sachverhalte zu den jeweiligen Begriffen erläutert und an Beispielen aus verschiedenen Literaturen und Zeiten darstellt. Als hilfreich erwies sich auch das Werk von Heidrun Brückner *Zum Beweisverfahren Śaṃkaras* (1979), da es wertvolle Informationen zu den Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer solchen Begriffsabgrenzung liefert, indem z.B. die grundsätzliche Frage erörtert wird: "Inwiefern (lassen) sich diese abendländischen Begriffe überhaupt auf die Verhältnisse indischer, philosophisch-theologischer, monistischer Texte anwenden".⁷⁹

Die Metapher (gr. *metaphora*, 'Übertragung') ist eine poetische rhetorische Figur oder ein bildhafter Ausdruck für einen Gegenstand, eine Eigenschaft oder ein Geschehen zum Zwecke der Verlebendigung und Veranschaulichung von abstrakten Begriffen oder schwer verständlichen Sachverhalten. Hierbei werden nach der Substitutionstheorie (älteste und verbreitetste Theorie, die auf Aristoteles zurückgeht⁸⁰) Worte oder Wortgruppen aus dem eigentlichen Bedeutungszusammenhang durch einen anderen, im entscheidenden Punkt vergleichbaren, aber ursprünglich fremden ersetzt. Nach der Interaktionstheorie hingegen gibt es für den metaphorischen Ausdruck keinen 'eigentlichen' Ausdruck, i.e. die Metapher ist nicht ersetzbar. Zwischen der Metapher und ihrem Kontext besteht semantische Inkongruenz, weshalb ein wechselseitiger Interpretationsprozeß einsetzen muß (deshalb: Interaktion).⁸¹ In beiden Fällen jedoch ist eine Metapher eine "Ortsveränderung eines Nomens" (G. Kurz) und hat insofern 'uneigentliche' Bedeutung. Im Gegensatz zum Vergleich artikuliert die Metapher nicht eine Ähnlichkeit, da keine vergleichende Beziehung (es fehlt die Vergleichspartikel 'wie'), sondern, so G. Kurz, "eine Prädikationsstruktur zugrunde liegt: ein Element wird auf das andere übertragen".⁸² Die Metapher sagt also nicht 'dies ist wie das', sondern 'dies ist das'.

Als Beispiel aus dem VD nenne ich den Satz '[Śiva ist] die höchste Identität. [Er ist] eine leuchtende Lampe' (I.1). Hier ist 'leuchtende Lampe' eine Appositionsmetapher⁸³ für Śiva. Es wird nicht zum Ausdruck gebracht: 'Śiva ist wie eine Lampe', sondern: 'Śiva ist eine Lampe'.

⁷⁹ H. Brückner, *Zum Beweisverfahren Śaṃkaras*, S. 21.

⁸⁰ G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 7.

⁸¹ *ibid.*, S. 9.

⁸² *ibid.*, S. 22.

⁸³ Nach G. Kurz liegt diesem Metapherntypus, wie auch attributiven Metaphern, Kompositionsmetaphern und Genetivmetaphern eine solche Prädikationsstruktur zugrunde.

Darüberhinaus unterscheiden sich nach G. Kurz Metaphern von Vergleichen hinsichtlich ihrer "verschiedenen Sinnerwartungen". Beim Vergleich warte man auf eine Vergleichshinsicht, auf das *tertium comparationis*. Die Metapher hingegen "können wir erläutern, indem wir z.B. Umschreibungen, Vergleiche bilden, die aber nie an den Punkt kommen, wo alles gesagt ist. Die Metapher setzt einen nicht ganz festgelegten Spielraum an Bedeutungen frei. Sie gibt viel zu denken, ohne doch unverbindlich zu sein"⁸⁴ (weshalb auch meine Erläuterungen zu den Metaphern nicht erschöpfend sind).

Die Metaphern des *VD* sind nach meiner Auffassung nochmals in drei verschiedene Metapherntypen zu unterteilen, und zwar 1. in reine, bzw. implikative, 2. gemischte, bzw. explikative Metaphern und 3. in Ex-Metaphern.⁸⁵ In der reinen Metapher wird die metaphorische Bedeutung implizit zu verstehen gegeben, wie z.B. in den Metaphern 'Feuer' (= Schöpfung, I. 3) oder 'Gazelle' (= unwissender *jīva*, der die Illusion des *saṃsāra* nicht durchschaut, XI. 4). In der gemischten Metapher hingegen wird explizit angegeben, was die metaphorische Bedeutung ist, d.h. diese Metapher enthält bereits die Auflösung, meistens in *karmadhāraya*-Form, wie z.B. in *kāyakāśī*: die Stadt *Kāśī*, die der Körper ist (X. 4).⁸⁶ Um die Struktur dieser beiden Metapherntypen deutlicher zu kennzeichnen, nenne ich sie implikative Metaphern und explikative Metaphern. Unter dem dritten Typus, der Ex-Metapher, sind solche Metaphern zu verstehen, die mittlerweile zu einer bekannten und im *yoga* gebräuchlichen Vokabel geworden sind, wie z.B. *cakras*, 'Räder', für die Energiezentren entlang der Wirbelsäule, oder *haṃsa*, 'Gans' (IV. 5/6), für das im Körper befindliche Selbst (XVI. 1).⁸⁷

Die Allegorie (gr. *allo agoreuein*, 'etwas anderes sagen') ist ein Text mit zwei Bedeutungen, eine 'Andersrede' oder 'Verschiedenrede'.⁸⁸ Die bekannte Definition von Johann Jakob Bodmer lautet: "Die Allegorie ist demnach eine doppelsinnige Schreibart, welche auf einmal zween Sinne mit sich führet, einer ist geheim, verborgen, allegorisch, der andere ist bloß äußerlich und historisch. Für beyde muß der Allegorist auf einmal besorgt seyn, wenn er in einem fehlt, ist das gantze Werck verdorben."⁸⁹ Es handelt sich also um die Parallelführung

⁸⁴ G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 20.

⁸⁵ Diese Unterscheidung in implikativ und explikativ wurde nach der Vorlage von G. Kurzs Ausführungen über "explikative Allegorien - implikative Allegorien" (Kap. II. 3) in *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 40-41 vorgenommen.

⁸⁶ Diesen Metapherntyp nennt C. Kiehnle "metaphers with explanation"; siehe C. Kiehnle, *Metaphers in the Jñāndev Gāthā*, *Studies in South Asian Literature* (1991), S. 302-305.

⁸⁷ Siehe J. Nieraad, *Bildgesegnet und bildverflucht*, S. 2ff. und C. Kiehnle, *Metaphers in the Jñāndev Gāthā*, *Studies in South Asian Literature* (1991), S. 313.

⁸⁸ G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 31.

⁸⁹ Dies ist im Zusammenhang mit der Begriffsbestimmung der Allegorie ein in der Literaturwissenschaft häufig verwendetes Zitat; Johann Jakob Bodmer, *Critische Betrachtungen über die poetischen Gemälde der Dichter* (1741), zitiert nach Soerensen, *Allegorie und Symbol*, S. 24.

zweier Systeme. Dabei ist das darstellende System das untergeordnete, das aus Bildern bestehende Referenzsystem das übergeordnete.⁹⁰ Der Unterschied zwischen Metapher und Allegorie besteht darin, daß bei Metaphern wörtliche und metaphorische Elemente syntaktisch miteinander verknüpft sind. Bild und Gegenbild/Bedeutung sollen miteinander identifiziert werden. Bei der Allegorie hingegen wird die allegorische Bedeutung nicht als eine mit der initialen Bedeutung identische, sondern als zweite, zusätzliche konstruiert. Man könnte auch sagen, die Metapher ist metaphorisch eindeutig, die Allegorie hingegen zweideutig.⁹¹

Damit zwei Bedeutungssysteme für sich entstehen können - dies ist ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zur Metapher - muß die Allegorie aus einem ganzen Text oder zumindest einem Segment eines Textes bestehen. Obwohl also Unterschiede zwischen Metapher und Allegorie bestehen, kann einer Allegorie eine Metapher (oder auch mehrere) zugrundeliegen, aber, so G. Kurz "die narrative oder deskriptive Durchführung einer Metapher hebt die Qualität der metaphorischen Identifizierung auf und entwickelt zwei (relativ) eigenständige Bedeutungszusammenhänge."⁹² Als Beispiel hierfür nenne ich die in XV. 2 verwendete Allegorie des von Feinden bedrohten Königreichs. Die der Allegorie zugrundeliegenden zentralen Metaphern sind der 'König' (= Selbst), das 'Königreich' (= Körper), die 'Diebe des Stolzes, Neides Egos usw.' (explikative Metapher) die 'Unterscheidung, der Hauptminister' (expl. Metapher) und die 'Zufriedenheit, ein hoher Beamter' (expl. Metapher). Auf der initialen, bildhaften Ebene wird die Situation eines von äußeren Feinden bedrohten Königreichs beschrieben, dessen König durch geschicktes Agieren, u.a. indem er die sieben Elemente seiner Herrschaft festigt, die Situation in den Griff bekommt und den äußeren Feind abwehrt. Nach allegorischer Lesart dreht es sich um einen von schlechten Eigenschaften (Stolz, Neid, Egoismus) beherrschten Menschen, der durch die Praktik des *rājayoga* seiner bedrohlichen Lage Herr wird und am Ende Glück erlangt.

Der Vergleich ist ebenfalls eine Stilmittel zur Erhöhung der Anschaulichkeit, bei dem jedoch, im Gegensatz zur Metapher, durch ein tatsächliches Gegenüber von Bild und Gegenbild eine verdeutlichende Analogie hergestellt wird. Konstitutiv ist dabei die Vergleichspartikel ("wie") und das bereits erwähnte (ausgesprochene oder unausgesprochene) *tertium comparationis*, der Vergleichs- oder Berührungspunkt zwischen den beiden Analogiesphären.⁹³ Bei den meisten Vergleichen im *VD* ist das *tertium comparationis* ausgesprochen, wie z.B. in 'Das Zwinkern des Auges dauert nicht lange. Ebenso dauert es nicht lange, [bis] die sichtbare Welt verschwindet' (XI. 3), wo es in dem Hinweis auf die kurze Lebensdauer besteht, die die

⁹⁰ Fischer Lexikon Literatur, S. 279.

⁹¹ G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 33-34. Als Beispiel für die Parallelität von initialer und allegorischer Bedeutungsebene nennt G. Kurz den Roman die 'Brüder Karamasow' von Dostojewski, der nach realistischer Lesart von einem Verbrechen handele, in allegorischer Lesart vom Prozeß des Gewissens, wobei die vier Brüder Kräfte in diesem Prozess darstellten.

⁹² G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, S. 37.

⁹³ Metzler Literatur Lexikon, Begriffe und Definitionen, S. 486.

sichtbare Welt mit dem Augenzwinkern gemeinsam hat. Häufig, wie auch im vorliegenden Beispiel, ist der Vergleich formal nicht vollständig, da das Relativpronomen 'wie' (Mar. *jaisā*) fehlt.⁹⁴ Ein stilistisches Charakteristikum des *VD* sind mehrteilige Vergleiche, die ich als 'Vergleichskomplexe' bezeichne. Bei diesen besteht der veranschaulichende Teil, bzw. das Bild ('wie...'), aus mehreren, z.T. sehr umfangreichen Illustrationen. Das Gegenbild befindet sich im zweiten Teil ('so/ebenso...'), der den eigentlichen Vergleich herstellt.

Die im folgenden erörterten Bilder des *VD* sind entsprechend der in 1.7.1 vorgenommenen thematischen Einteilung aufgeführt, bei Bedarf zusammen mit dem jeweiligen Kontext, in den sie eingebettet sind. Angegeben ist jeweils zuerst der *Marāṭhī*-Text, dann die Übersetzung des Textabschnitts und nachfolgend die Erörterung des jeweiligen Bildes, bzw. der Bilder.

⁹⁴ Auch im modernen *Marāṭhī* (insbesondere in der Umgangssprache) wird das Relativpronomen häufig ausgelassen (siehe Navalkar § 555).

Das Absolute - *brahman/ Śiva/ ātman* und sein Verhältnis zur Schöpfung

I. 1

sohaṃtatva : dīpu prakāsatu

[Śiva ist] die höchste Identität. [Er ist] eine leuchtende Lampe.

Śiva, das höchste Bewußtsein, ist hier als leuchtende Lampe oder leuchtendes Licht dargestellt. Was dieses Bild ausdrückt, ist: wie eine Lampe die Quelle eines Lichts ist - wobei Lampe und Licht, d.h. Ursache und Wirkung, nicht voneinander verschieden sind - ebenso ist *Śiva*, die höchste Ursache, nicht verschieden von seiner Schöpfung. Hieraus folgt, daß sich dieses Licht des höchsten Bewußtseins auch im Menschen befindet.

I. 3

*ākāśiṃ sūryo : sūryakāṃtamaṇi bhutaḷiṃ : kartṛtvem . . . [Text unvollständig] āna
ichārahīta : dohīcāṃ meḷi agni upaje*

Die Sonne [ist] am Himmel, der Kristall [ist] auf der Erde. [Sie sind beide] ohne Handelnde zu sein und ohne Wunsch . . . [Text unvollständig]. Wenn sich die beiden vereinigen entsteht Feuer.

Die vorliegende Allegorie bezieht sich auf den uranfänglichen Schöpfungsakt durch *Śiva* und *Śakti*. Die Sonne am Himmel ist ein Bild für den transzendenten *Śiva* und der Kristall auf der Erde steht für die immanente *Śakti*. Wie Licht, wenn es durch einen Kristall fällt, zu einem intensiven Lichtstrahl gebündelt wird, und dadurch Feuer entstehen kann, ebenso entsteht durch die Vereinigung von *Śiva* und *Śakti* die Schöpfung. Die strahlende Sonne und der Kristall, der das Licht bündelt, erinnern an *prakāśa* und *vimarśa*, die beiden komplementären Aspekte des höchsten Bewußtseins, nach der *pratyabhijñā*-Schule des *Trika*-Systems. Über *prakāśa* und *vimarśa* und den Prozess der Schöpfung heißt es bei M.S.G. Dyczkowski: "*Prakāśa* is the pure 'luminosity' (*bhāna*) or 'self-showing' that constitutes the essence and ultimate identity (*ātman*) of phenomena. That things appear at all is due to the light of consciousness,... *vimarśa* is the power of consciousness by virtue of which it can understand or perceive itself, feel, reflect on and examine the events that occur within it By contemplating its own nature, consciousness assumes the form of all the planes of existence from the subtlest to the most gross."

⁹⁵

⁹⁵ Mark S.G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, S. 60, 69, 70.

II. 2

kulālu nānāvīdha maḍakīm ghaḍī : pari bhūtarīm sīdha ākāsa ase teṃ na ghaḍī : jetha bhūmī khāñje tetha sāhajeṃci āḍata māṇḍale āse : taisā ātmā sarvagatu parīpūrṇū : jethicāṃ tetha sahaju māṇḍatu āse

Der Töpfer stellt verschiedenartige Töpfe her, aber der Raum ist darin bereits vorhanden, [er] stellt ihn nicht her. Wo immer in die Erde gegraben wird, dort ist auf natürliche Weise ein Brunnen geschaffen. Ebenso ist der *ātman* alldurchdringend [und] vollkommen. Überall bildet [er] sich auf spontane Weise.

Bei den beiden Illustrationen dieses Vergleichs steht der Raum für den alldurchdringenden *ātman*. Die erste Illustration soll verdeutlichen, daß der Raum in einem Topf bereits vorhanden ist und nur scheinbar eine vom äußeren Raum getrennte Entität darstellt. Bezogen auf den *ātman* bedeutet dies: ein vom allumfassenden, höchsten Selbst getrenntes individuelles Selbst existiert nur in der Vorstellung. Auch der leere Raum, der entsteht, wenn man in die Erde gräbt, ist bereits vorhanden. Man 'erschafft' daher kein Wasserloch, sondern nimmt nur an einer bestimmten Stelle die Erde weg. Der Terminus *sahaju* (*sahaja*) läßt sich nur unzureichend mit einem einzigen Wort übersetzen. Panse nennt die Bedeutungen 'eingeboren, angeboren, kongenital'. Als Adverb bedeutet es nach Molesworth 'grundlos, spontan, mühelos, etc'. Mit *sahaju māṇḍatu āse* ist vermutlich gemeint, daß der *ātman* (wie der Raum), spontan entsteht.⁹⁶

II. 3

jeṃ pragaṭa pāḍe tari bīm̐ba svabhāvatā umaṭa : mukhāsamor voḍavīje ārīsā tarī mukhācā ṭhasā āñiku pāhāñeci nalage : taisēṃ deha jāhāleṃ : tari dehiyā ābhedaci āse : prakṛti dehāsārīkhā jālā : tayāteṃ jūṃ aiseṃ mhañje

Wenn [sie auch die Welt] hervorbringt/offenbar macht, so erscheint die Sonne doch aufgrund ihrer eigenen Natur. [Wenn] der Spiegel in die Nähe des Gesichts gehalten wird, ist nichts weiter nötig, um die Form des Gesichts zu erblicken. Ebenso ist der Körper entstanden und trotzdem vom Verkörperten (*ātman*) keineswegs verschieden. Durch die *prakṛti* wurde [der *ātman*] wie der Körper. Er wird *jīva* genannt.

Der vorliegende zweiteilige Vergleich behandelt das Verhältnis von *ātman*, *jīva* und Körper zueinander. Die beiden Illustrationen sollen die Aussage unterstützen, daß durch die Reflexion des *ātman* in der *prakṛti* der *jīva* entsteht und dabei die Form des Körpers annimmt. Die

⁹⁶ Zum Begriff *sahja* siehe auch 'An Essay on the Concept of Sahaja' in P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, S. 611-64.

Entsprechungen in der zweiten Illustration sind: Gesicht = *ātman*, Spiegel = *prakṛti*, Reflexion = *jīva*/Körper. Ein Vergleich mit nahezu identischen Bildern und ähnlicher Aussage findet sich in *Jñ XIII. 1097*:

ārisāṃ mukha jaisēṃ / biṃbaliyā nāma ase / dehīṃ basaṇēṃ taisēṃ / ātmatattvā //

"Wie gesagt wird, daß das Gesicht im Spiegel reflektiert wird, so [ist] das Wohnen des Selbstes (wörtl. Selbstheit, *ātmatatva*) im Körper."

Der Spiegel ist ein häufig und auf vielfältige Weise verwendetes Bild. Auch in der *Jñāneśvari* und im *Anubhavāmṛta* wird hierfür meistens das Wort *ārisā* oder *ārasā* gebraucht, manchmal aber auch *darpaṇa*. Hierzu einige Beispiele:

Jñ XVII. 177ab

pari ārisā āpaṇapēṃ / ḍolāṃ jaisēṃ ghepe

"Aber, wie man selber in einem Spiegel durch die Augen [wahr-]genommen wird..."

Jñ XIII. 1018ab

darpaṇāciyā javaḷikā / dujepaṇa jaisēṃ ye mukhā /

"Wie durch die Nähe eines Spiegels dem Gesicht Doppelheit widerfährt [sich verdoppelt]..."

Anubhavāmṛta VII. 219

*darpaṇēṃ āṇi mukheṃ / mukha dise heṃ na cuke /
pari mukhīṃ mukha satukeṃ / darpaṇīṃ nāhīṃ //*

"Durch einen Spiegel und durch ein Gesicht erscheint ein Gesicht, dies ist nicht falsch. Aber im Gesicht das Gesicht [ist] wahr, im Spiegel nicht."

II. 4

*jaisā sphaṭiku : jayājavalā t̥hevīje tayāsārīkhāci hoye : jaisā kāṃ caṃḍṛ gaṃgājaḷiṃ
praṭibīṃbe taisāci hīne thūlarī bīmba : dīpa jotīcā prakāsu dhavaḷgr̥hīṃ taisāci hīnegr̥hīṃ :
taisīyā deha prakṛtī : jarhī bhīnā asaṭī para āṃtarātmeyā bheda nāhīṃ : teṇēṃ jīvapaṇacī
buṃdhī [buṃthī] gheuni jethīcāṃ teha dehāsārīkhā māṇḍalā āse*

Wie ein Kristall, [der] demjenigen [Gegenstand] ähnlich wird, zu dem er gestellt wird, oder wie der Mond im Wasser der *Gaṅgā* reflektiert wird, ebenso wie er sich in einem unbedeutenden Teich spiegelt, oder [wie] der Glanz des Lichtes einer Lampe [sich] in einem prächtigen Haus [befindet], wie auch in einem unbedeutenden Haus - so sind die *prakṛti*/Naturen der Körper. Auch wenn diese aufgespalten [sind], [so] hat der innere

***ātman* selbst keine Aufspaltung. Deshalb, wo immer er den Umhang der *jīva*-Natur annimmt, dort ist [der *ātman*] geformt wie der Körper.**

Dieser dreiteilige Vergleich verweist auf zwei wichtige Aspekte des *ātman*-Körper Verhältnisses: 1. Der *ātman* befindet sich gleichermaßen in jedem Körper - er gleicht dem Mond, der sowohl in der *Gaṅgā*, als auch in einem unbedeutenden Teich reflektiert wird. Er ist das dem Körper Leben spendende und doch vom Körper unabhängige, autonome Prinzip - der *ātman* gleicht dem Licht einer Lampe, das unterschiedslos in einem prächtigen Haus wie auch in einem unbedeutenden Haus brennt. 2. Als *jīva* jedoch scheint der *ātman* die Eigenschaften des jeweiligen Körpers anzunehmen. Dies wurde bereits im vorherigen Vergleich in II. 3 gesagt ('Durch die *prakṛti* wurde [der *ātman*] wie der Körper'). Doch das Bild des Kristalls weist darauf hin, daß die 'Einfärbung', d.h. die Beeinflussung des *ātman* durch die Natur des jeweiligen Körper, nur eine scheinbare ist - der Kristall erscheint in der jeweiligen Farbe seiner Umgebung, in Wirklichkeit jedoch ist er farblos. Jñāneśvar gebraucht den Kristall z.B. in *Jñ XIII. 1018* um zu illustrieren, wie der *ātman*, so Strophe 1019, "so erscheint, als sei er geboren durch den Kontakt mit den Eigenschaften":

Jñ XIII. 1018

darpaṇāciyā javaḷikā / dujepaṇ jaisēṃ ye mukha //
kāṃ kuṃkumēṃ sphaṭikā / lohitaṭva ye //

"Wie dem Gesicht durch die Nähe eines Spiegels Verdopplung widerfährt, oder dem Kristall Rotheit durch rotes Pulver."

III. 6

*jaisā sāṇīye koṭhalā ṭhevīje dīpū : to jaisā prabhāhīnu dīse : toci thoraṭīye maṃḍirīṃ
ṭhevītakhevo : sarvatra teṇēṃci prakāseṃ uṇvade pāhe : taisēṃ caitanya dehādi bhīna rūpa
jāṇāve*

Wie eine Lampe an irgendeinen winzigen Ort gestellt wird [und man so] ein glanzloses Licht erblickt, wie man [jedoch] durch ihr Strahlen überall Licht erblickt, sobald dieselbe in einen prächtigen Tempel gestellt wird, ebenso sollte das Bewußtsein [und] der Körper usw. als verschiedengestaltig erkannt werden.

Ähnlich wie im Vergleich in II. 4 werden auch hier die unterschiedlichen Körper der Menschen mit verschiedenartigen Häusern verglichen und das Bewußtsein (*caitanya*), das sich in den Körpern befindet, mit einer Lampe, die je nach Umgebung unterschiedlich hell erscheint. Da zuvor in Abschnitt III. 6 die altersbedingten körperlichen Einflüsse und Veränderungen erörtert werden, ist anzunehmen, daß hier mit dem winzigen Ort ein alter,

gebrechlicher und mit dem prächtigen Haus ein junger, starker und gesunder Körper gemeint ist. In diesem Sinne ist auch das Wort 'verschiedengestaltig' aufzufassen: das Bewußtsein nimmt verschieden Gestalt (unterschiedliche Körper) an. Das heißt, daß sich das Bewußtsein in den Körpern verschieden manifestiert und nicht, daß es tatsächlich unterschiedlicher Natur ist, denn letzteres widerspräche der Lehre der *Nāthas*, wonach das Bewußtsein eins und allumfassend ist.

VI. 6

jaisem pāṇicorīyācem dāra dharīta khevo : yarem dārem vāho rāhāti : taisem iṃdrīyāceni : deha iṃdrīyem kṣetrajñāceni : jaisem bhrāmaka mañicyeni ādhārem loha svabhāvatā bhaṃvo lāge : yayā āvaghayā samuccayā ana ichārahīta āpaṇa pramāṇa : jaisem rātrīcām vīśaiṃ āpulenī vicārem māṇuse rāhāṭo lāgati : to dīpū aiseṃ rāhāṭā mhaṇauni kāi nīropū detū āsa : taisem tem āpaṇapem jāṇāvem

Wie die anderen Türen aufhören zu fließen, sobald man die [Haupt]Öffnung des Wassertanks zudrückt, ebenso [hört] mit den Sinnen der Körper [auf zu leben], [sobald] mit dem Kenner des Feldes die Sinne [weggehen]. Wie sich Eisen mit Hilfe eines Magnets auf natürliche Weise zu bewegen beginnt, [so ist] das wunschlose Selbst das Maßgebliche dieser ganzen Ansammlung. Wie sich die Menschen zur Nachtzeit ihren eigenen Vorstellungen gemäß zu verhalten beginnen - gibt die Lampe [etwa] Anweisung, [indem] sie sagt 'Verhaltet Euch so'? - ebenso sollte das eigene Selbst verstanden werden.

Der vorliegende dreiteilige Vergleich behandelt das Verhältnis von *ātman* und Körper. Das Selbst wird charakterisiert als das im Körper befindliche, dem Körper Leben gewährende "autonome Prinzip" (Mircea Eliade).⁹⁷ Der Wassertank ist offenbar ein bekanntes Bild und ist möglicherweise deshalb hier nur in gekürzter Form dargestellt. Man findet dieses Bild sowohl in Kesobāsa's *Drṣṭāntapāṭha*⁹⁸, als auch Mukundarājas *Vivekaśiṃdhu*.

drṣṭānta zu *sūtra* 70 im *Drṣṭāntapāṭha*:

drṣṭānta - pāṇicoriyā ase / tayācem eka dvāra dharīje tavaṃ āṇika dvāra vāhe / tem dharīje tavaṃ āṇika vāhe / āghī dharījati tavaṃ varīla vāhe / mukhya dvāra dharīleyā āvaghiṃ harīlīm hoti //

⁹⁷ M. Eliade, *Yoga*, S. 23

⁹⁸ *Drṣṭāntapāṭha* oder *Drṣṭāntaprakaraṇa* ist eine Sammlung von Parabeln von Cakradhara, dem Gründer des *Mahānubhava-Saṃpradāya*. Kesobāsa verfaßte dieses Werk auf der Grundlage von Erzählungen Nāgadevas, dem Nachfolger Cakradharas, aus dem Leben Cakradharas; siehe A. Feldhaus, *The Religious System of the Mahānubhava Sect*, S. 10.

"Erläuterung: Es gibt einen Wassertank. Wird eine seiner Öffnungen verschlossen, dann fließt es durch eine andere Öffnung. Wird diese verschlossen, dann fließt es durch eine andere, wird diese verschlossen, fließt es durch eine andere. Werden alle verschlossen, fließt es durch die obere [Öffnung]. Wird die Hauptöffnung verschlossen, [dann] sind alle verschlossen."

Vivekasīṃdhu II. 67

pāṇīcoriyeceṃ dvāriṃ / varicīle daṭṭije jarī / yereṃ mokaḷiṃci parī / dharāvīṃ na lagaṭiṃ //

"Wenn bei den Öffnungen des Wassertanks die oberste Öffnung dicht gemacht wird, müssen die anderen, [obwohl] offen gelassen, nicht verschlossen werden."

Der Wassertank steht hier für den menschlichen Körper, der gewissermaßen durchflossen wird von den Sinneseindrücken, bzw. seine Kraft durch die Sinne nach außen fließen läßt. Die eigentliche Kraftquelle der Sinne ist der Kenner des Feldes, der *ātman*. Verläßt dieser den Körper, versiegt der Fluß der Sinne, so wie beim Wassertank die Nebenöffnungen versiegen, wenn die Hauptöffnung verstopft wird.

Der Kenner des Feldes (*kṣetrajña*) ist aus der *Bhagavadgītā* bekannt. Das Feld ist eine Metapher für den Körper, der Kenner des Feldes ist der *ātman*:

Bhg XIII. 1

*idaṃ śārīraṃ kaunteya kṣetram ity abhīyate /
etad yo vetti taṃ prāhuḥ kṣetrajña iti tadvidasḥ //*

"Dieser Körper, oh Sohn der Kuntī, wird das Feld genannt, und ihn, der dieses kennt, nennen die Wissenden den Kenner des Feldes."

Der Magnet im zweiten Teil des Vergleichskomplexes ist ebenfalls ein häufig gebrauchtes Bild. Man findet es in der *Jñāneśvarī* vier mal. Wie hier im *VD*, so steht der Magnet auch in der *Jñāneśvarī* für das Selbst oder Bewußtsein, dem höchsten Lebensprinzip:

Jñ XIII. 137 und 139ab

*jaḍājaḍiṃ aṃśiṃ / rāhāṭe je sarisī /
te cetanā gā tujasīṃ / laṭikeṃ nāhīṃ // 137 //
nānā bhrāmakāceṃ sannidhāna / loho karī sacetana / 139ab //*

"[Es ist] dieses Bewußtsein, welches sich gleichermaßen im belebten wie im unbelebten Teil [der Schöpfung] befindet. [Ich sage] dir nichts Falsches. (137) Die Nähe einiger Magneten macht Eisen lebendig... (139ab)"

Was der dritte Vergleich vom Verhalten in der Nacht ausdrücken soll ist nicht ganz klar. Ich vermute jedoch, daß es hier um die bereits im zweiten Bild angesprochene Wunschlosigkeit

oder Unabhängigkeit des Selbstes geht: wie die Lampe, die zur Nachtzeit allen Menschen gleichermaßen leuchtet, ohne hieran Bedingungen zu knüpfen, ebenso erstrahlt das Selbst in allen Körpern, ohne dabei auf ihr Handeln einzuwirken oder in irgendeiner Weise involviert zu sein.

X. 6

para yā dehāceṃ yeka vokhaṭe : je sahaṇeṃ saṭisā pācāṃgu karī : āṇi yekye gāṃvīce mhaṇaunu causaṭicā cauḥāṭiṃ paḍileṃ

.. , aber ein[e Eigenart] dieses Körpers [ist] schlecht, weil er ohne besonderen Grund 36 zu einem Fünfgliedrigen macht, und [obwohl er] von der Stadt der Einheit [kommt], auf den Platz der 64 gefallen [ist].

Die Auflösung der beiden Metaphern 'Stadt der Einheit' und 'Platz der 64' ist schwierig. Die Stadt der Einheit (oder auch 'Stadt des Einsseins') steht möglicherweise für das *brahman* bzw. höchste Bewußtsein. Bei der Metapher 'Platz der 64' ist einzig sicher, daß sich die Zahl auf die Summe der zuvor im Text erwähnten 36 *tattvas* und der 28 *kalās* von Sonne und Mond bezieht. Zu möglichen Lösungen dieser Metapher siehe die Erörterung von X. 6 .

XI. 3

jaṭiṃ praṭibīṃbalā caṃḍṛ to kāi jaṭiṃ liptu ase : jaṭāciye hāṭicāli ārikhā diṣe : para to teyā vegalā : taisā ātmā jāṇāvā

Wird der im Wasser reflektierte Mond im Wasser verunreinigt? In der Bewegung des Wassers erscheint er verzerrt, aber er ist davon verschieden. Ebenso sollte das Selbst verstanden werden.

Hier wird das höchste Selbst mit dem Mond verglichen: wie dieser sich im Wasser spiegelt, so spiegelt bzw. manifestiert sich das Selbst als Schöpfung. Wie der Mond unbeschadet bleibt, was auch immer mit seiner Reflexion im Wasser geschieht, ebenso kann nichts von dem, was in der Schöpfung geschieht, das Selbst beeinträchtigen. In *Jñ XV. 348* erklärt Kṛṣṇa Arjuna seine wahre Natur, indem er eben dieses Bild gebraucht:

evaṃvidha jīvalokīṃ / tūṃ mātēṃ aisā avalokīṃ / jaisā caṃdra kām udakīṃ / udakātīta //

"In der Welt der Lebewesen mußt Du mich derartig sehen: wie der Mond im Wasser, [und dennoch] über das Wasser hinausgegangen⁹⁹ ist."

⁹⁹ im Sinne von 'verschieden vom Wasser'.

XI. 3

jevi nīrmaḷa sphaṭikīṃ hīrave : pīvaḷe : varṇa upādhi bhedavīṇa numaṭati : nātari nīrmaḷu ārisā pratibīṃbāsārikhā diṣe : nātari nāthīliyā ābhāsāsārikhā ākāsa hoye : taisā dṛsya prapaṃcu īsvariṃ jāṇāvā

Wie in einem reinen Kristall die Farben Grün [oder] Gelb ohne eine Art des Kontakts nicht erscheinen, oder ein makelloser Spiegel wie die Reflexion erscheint, oder der Himmel wie eine nicht existierende Erscheinung wird, ebenso sollte die sichtbare Welt im Herrn erkannt werden.

In diesem dreiteiligen Vergleich geht es um das Verhältnis von Gott und Schöpfung. Das Bild des von Natur aus farblosen Kristall, in dem sich je nach Umgebung verschiedene Farben zeigen, erschien in ähnlicher Form bereits in II. 4 ('Wie ein Kristall, wo[-immer] er hingebraucht wird, so wird er'). Hier in XI. 3 steht der Kristall für Gott, in dem die Welt mit all ihren Phänomenen erscheint, ohne daß er dabei irgendeiner Veränderung unterworfen ist. Auch das in der zweiten Illustration verwendete Bild des Spiegels steht für Gott, in dem sich die Schöpfung widerspiegelt. Wie der Kristall, so bleibt auch der Spiegel makellos (*nīrmaḷa/nīrmaḷu*), was so zu verstehen ist, daß sich durch die Schöpfung an der Natur Gottes nichts ändert. In der dritten Illustration ist von einer am Himmel auftauchenden 'nicht existierenden Erscheinung' die Rede. Gemeint ist vermutlich eine optische Täuschung von der Art, wie sie in I. 4 beschrieben ist (*Gandharva*-Stadt, etc.).

XI. 3

vrkṣācīṃ pāneṃ jhaḍati : māguṭi nighaṭi : puna : teṃci mhaṇo naiyeti kīṃ : dīveyāpāsauni nīghālī kājaḷi : tyācīye poḷiṃ kāi āṇika khāṇi āse : maga nīghata āhe : nadīcī udake ānīthe paṇa pravāhīṃ tiye nītye jāṇāvī : aisā dṛsya padārthu anītyu : tyācā pravāha to nītyu jāṇāvā

Die Blätter eines Baumes werden abgeworfen, danach kommen sie wieder hervor. Aber genau diese, [so] sagen wir, kommen nicht [wirklich wieder]. Aus einer Lampe kam Ruß hervor. Befindet sich in seinem (des Rußes) Inneren [noch] eine andere Mine (aus der noch mehr Ruß kommt)? Dann kommt er [aus der einen Lampe] hervor. Die Wasser eines Flusses [sind] nicht ewig, aber in der fließenden Bewegung sollten sie als ewig verstanden werden. In dieser Weise [ist] die sichtbare Substanz nicht ewig. Ihr Fließen, das sollte als ewig verstanden werden.

Wie die meisten Bilder des Abschnitts XI. 3 so stammen auch die Illustrationen des vorliegenden Vergleichskomplexes aus den Erfahrungen des alltäglichen Leben: im Zyklus des Jahres verliert ein Baum seine Blätter und bekommt wieder neue, der Baum bleibt

derselbe; auch das Wasser im Fluß fließt immer wieder neu nach, das Fließen als solches ist jedoch immer dasselbe. Das Wasser und die Blätter stehen für die Welt, in der alles entsteht und wieder vergeht. Der Baum und das Fließen stehen für das ewige und unveränderliche Prinzip - das höchste Bewußtsein bzw. der *ātman* - das dieser Welt des Werdens und Vergehens zugrundeliegt. Ruß und Lampe in der zweiten Darstellung stehen vermutlich ebenfalls für die Welt bzw. den Schöpfer. Die Frage 'Befindet sich in seinem Inneren [noch] eine andere Mine?' ist vermutlich rhetorisch aufzufassen, und zwar in dem Sinne, daß es für den Ruß keinen anderen Ursprung gibt, als nur das Innere der Lampe - im übertragenen Sinne, daß es nur einen Schöpfungsursprung gibt, der immer weiter produziert.

XI. 4

he sākḥara : pañcadhāra mhaṇatakhevo : tīye goḍīyecī ruci sāmḍūnī kākī tikhāṭa hota āhe : hā usu vākuḍā dīse : paṇa tyācā rasu goḍīyecī soye na daṇḍī : taisem vākuḍepaṇa rasim nāhīm : kīm he kasturī kākī dīse : pari tīyecīyā parīmālācem saurabhyapaṇa : jaisem tem āgaḷem kīm

Dies [ist] Zucker. Sobald man [ihn] als aus fünf [Elementen] bestehend bezeichnet, wird er, den Geschmack der Süße verlierend, scharf? Diese Zuckerrohrpflanze sieht gekrümmt aus, aber ihr Saft verliert die Annehmlichkeit der Süße nicht. Ebenso existiert keine Verkrümmung im Saft. Oder, dieser Moschus sieht schwarz aus, aber [etwas] wie die köstliche Qualität seines Duftes [ist] außergewöhnlich.

Die Aussage dieser drei Allegorien lautet: dieser Welt aus unzähligen Namen, Formen und Eigenschaften liegt die eine, ewige, unveränderliche Essenz zugrunde, der *ātman*. Die rhetorische Frage in der ersten Illustration ist wohl so zu interpretieren, daß der *ātman* bleibt was er ist, egal wie man ihn bezeichnet oder welche Eigenschaften man ihm zuschreibt. Auch die zweite Illustration drückt aus, daß sich der *ātman* (= süßer Saft der Zuckerrohrpflanze) jenseits der Welt der Erscheinungen (= gekrümmte Zuckerrohrpflanze) befindet. Ähnlich ist die dritte Illustration so zu verstehen, daß die äußere Erscheinung des schwarzen Moschus im Gegensatz zum darin befindlichen köstlichen Duft steht. Die Metaphern 'gekrümmte Zuckerrohrpflanze - nicht-gekrümmter Saft' findet man auch in den *abhaṅgas* der *bhakti*-Heiligen von Mahārāṣṭra, wie z.B. in einem *abhaṅga* des Unberührbaren (*mahār*) und bekannten Dichterheiligen Cokhāmela aus Maṅgalvedhā, der sich nach R.D. Ranade¹⁰⁰ unter den Heiligen und *bhaktas* der von Jñāneśvar und Nāmdev ausgerichteten Wallfahrten (*vārī*) befand:

*usu ḍoṃgā pari rasu nohe ḍoṃgā / kāya bhulalāsi variliyā raṃgā
nāi ḍoṃgī pari nīra nohe ḍoṃgem / kāya bhulalāsi variliyā raṃgā*

¹⁰⁰ R.D. Ranade, *Mysticism in Maharashtra*, S. 189

cokhā ḍoṃgā pari bhāo nohe ḍoṃgā / kāya bhulalāsi variliyā raṃgā

"The sugar-cane may be crooked, and yet its juice is not crooked. Why do you go by the outer form? The river may have windings, and yet its water has no windings. Why do you go by the outer form? *Cokhā* may be crooked (i.e., an untouchable), but his heart is not crooked. Why should you go by the outer form?"¹⁰¹

XIII. 5

*vedāṃtīya mhaṇati yaiṣeṃ : yekaleṃ sonem : nānā racanā vīsekheṃ : vīcūtrāṃ vīvidhāṃ
aḷaṃkarāteṃ pāve : nātārī gīrīvarī leṇe race : teḥī tyācici racanā vīsekheṃ*

Die Anhänger des *Vedānta* sagen: Ein [und dasselbe] Gold wird durch die Differenzierung in vielerlei Gestaltungen zu verschiedenen, mannigfaltigen Schmuckstücken, oder man verfertigt Skulpturen-Schmuck in einem schönen Berg: auch dieser [Schmuck ist] allein von ihm (dem Berg) unterschiedlich durch Gestaltung.

Die beiden hier verwendeten Allegorien veranschaulichen eine der grundlegenden Lehren des *Vedānta*, nach der der vielfältigen Erscheinungswelt ein ewig unveränderliches Prinzip, das *brahman*, zugrunde liegt. Die erste Allegorie ist in ähnlicher Form in *Chāndogyopaniṣad VI. [1]. 5/6* zu finden:

*yathā, saumya, ekena lohamāṇinā sarvaṃ lohamayaṃ vijñātaṃ syāt, vācārambhaṇaṃ vikāro
nāmadheyaṃ loham ity eva satyam || 5 || ... evam, saumya, sa ādeśo bhavātīti || 6 ||*

"Mein Lieber, wie durch ein einziges Kupferkügelchen alles erkannt wird, was aus Kupfer besteht: [Es ist nur] eine Bezeichnung, eine Sonderform, eine Benennung. Die Wahrheit [ist] schlechthin Kupfer.¹⁰² (5) . . . Derartig, mein Lieber, geht diese Substitution vor sich." (6)

Jñāneśvar gebraucht die Illustration vom Goldschmuck und Gold in seinen Werken (z.B. in *Jñ XIV. 124a, XV. 333; Anubhavāmṛta VII. 236; Cāṃgadevapāśaṣṭī 4*), um die Lehre von der Einheit in der Vielfalt zu veranschaulichen:

Cāṃgadevapāśaṣṭī 4

*sonem sonepaṇā uṇem / na yetāṃci jhālem leṇem /
temvi na vecatāṃ jaga hoṇem / aṃgem jayā //*

¹⁰¹ S.G. Tulpule, OMR, Auszug Nr. 31, 3. Ein weiteres Beispiel für diese Metapher findet man in *Jñ XVIII. 842cd*.

¹⁰² *Loha* bedeutet wörtlich 'rotes Metal' (Monier Williams s.v.) und wird sowohl im Sinne von Eisen und Kupfer, als auch von Gold verwendet.

"[Auch wenn] Gold zum Schmuck geworden ist, wird [seine] 'Gold-heit' nicht geringer. Ebenso erschöpft sich [der *paramātmān*] nicht [dadurch, daß er] die Welt wird, die Teile hat."¹⁰³

Und auch in anderen Altmarāṭhī-Werken ist diese Illustration zu finden, wie z.B. im *Vivekaśiṃdhu*¹⁰⁴:

VS II. [9]. 50

*ālaṃkāraṇi kusarī / sonemci bhāse nānāparī /
taiseṃ pāhātāṃ tattvanirdhārīṃ / brahmāci viśvākāreṃ //*

"Durch die Kunst des Schmucks erscheint das Gold auf verschiedene Weise. Ebenso [erscheint] das *brahman* durch die Aufspaltung in die *tattvas* (Elemente d. *Sāṃkhya*) in der Gestalt des Universums."

Die Schöpfung / der *saṃsāra*

I. 3

Zur Metapher 'Feuer', die für die Schöpfung steht, siehe die Ausführungen zur Allegorie 'Die Sonne [ist] am Himmel, der Kristall [ist] auf der Erde. . . Wenn sich die beiden vereinigen entsteht Feuer' unter der Rubrik 'Das Absolute - *brahman*/ *Śiva*/ *ātman* und sein Verhältnis zur Schöpfung' auf Seite 44.

I. 4

*jaise ākāśiṃ nānāvīdha nāthileṃ : nānā varṇa upajati : nātārī gaṇḍharvanagara :
gaganīṃ svabhāvatā māṇḍe kiṃ meghamaṇḍala : vyomīṃ dīse parvatākāra : taisā
jagadābhāsū jethīṃcā tetheṃ svabhāvatāci māṇḍilā ge*

Wie am Himmel verschiedene mannigfaltige, nicht [wirklich] existierende Farben entstehen, oder [wie] sich am Himmel ganz von selbst eine *Gandharva*-Stadt bildet, oder [ein anderes Mal] eine Ansammlung von Wolken berggestaltig aussieht, in ebensolcher Weise [ist] die Erscheinung der Welt, so wie [sie ist], auf spontane Weise entstanden.

¹⁰³ Wörtlich: 'die Welt zu werden'.

¹⁰⁴ Der Autor des *Vivekaśiṃdhu*, Mukundarāja, ist nach eigenen Angaben ein *advaita-vedāntin*, (*Vivekaśiṃdhu* VII. 47), siehe hierzu auch G.D. Khanolkar, *Marāṭhī Vāṇmayakośa*, *Marāṭhī Grāṃthakāra*, *Vibhāga pahilā* (i.s. 1050-1857).

Die drei Illustrationen in diesem Vergleichskomplex sind sehr gebräuchlich. Sie drücken die spontane Entstehung der Welt aus *Māyā* oder *Śakti* aus. Das erste Bild beschreibt vermutlich die Farben, die man je nach Tageszeit am oder im Himmel zu sehen glaubt, obwohl der Luftraum im Grunde farblos ist. Ähnlich wie hier im VD wird in *Anubhavāmrta* VI. 37ab die optische Täuschung der Blaufärbung des Himmels gebraucht:

*ākāśa kāya nīḷeṃ / na dekhatu he ḍoḷe /
tevī avidyece tavāḷe / jāṇonī gheīṃ //*

"Sehen diese Augen den Himmel nicht [als] blau? In dieser Weise sollte man die Unsissenheit als illusorisch verstehen."

Mit *Gandharva*-Stadt ist wohl eine Wolkenansammlung gemeint, in der man, mit etwas Phantasie, eine Stadt der himmlischen Wesen erblicken kann. Diesem Bild, das für etwas steht, das nicht wirklich, sondern nur in der Phantasie existiert, begegnet man in der *Jñāneśvarī* mehrfach (z.B. IX. 173; XI. 53, 243, 464), und auch im *Anubhavāmrta* wird es einmal verwendet:

ABh VI. 27

sāhe bolācī vaḷaghī / aiṣī avidyā ase jagīṃ / tarī jāḷūnā kāṃ āgīṃ / gaṃdharvanagareṃ //

"[Wenn] die Unwissenheit (*avidyā*) eine solche [wäre], [daß sie] in der Welt durch das Wort vertrieben werden könnte¹⁰⁵, warum verbrennt dann das Feuer nicht die *Gandharva*-Städte?"

Auch in der *Caryāgīti* (41. 3) findet man dieses Bild:

maru marīci gandhaba nāiri dāpāna paṛibimbu jāisā /

"[The world is] like a mirage in a desert, like a city of the *gandharvas*, like an image in a mirror ..." ¹⁰⁶

XI. 3

*udakīṃ upanalā buḍabudā : tyācī cālī pāhātāṃ kevhaḍā veḷu : nātārī taramga udayelāci
dīse : sevaṭīṃ asta pāvatāṃ veḷu na lage : ḍoḷayācenī nīmīsānimīsa hālatāṃ veḷu na lage :
taisā ḍṛsya prapaṃcu nāsātāṃ veḷu na lage*

Eine Blase ist im Wasser entstanden. Betrachtet man ihren Gang (Lebensspanne) - wieviel Zeit [besteht sie]? Oder eine Welle, [die] sich gerade erhoben hat, erscheint. [Um]

¹⁰⁵ Wörtlich: "[avidyā] erfährt Vertreibung des Wortes...".

¹⁰⁶ P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs, A Study of the Caryāgīti*, S. 234-235.

schließlich unterzugehen dauert es nicht lange. Das Zwinkern des Auges dauert nicht lange. Ebenso dauert es nicht lange, [bis] die sichtbare Welt verschwindet.

Dieser dreiteilige Vergleich illustriert die Vergänglichkeit der Welt und des menschlichen Lebens. Die einzelnen Bilder (Blase, Welle, Zwinkern des Auge) sind, vermutlich wegen ihrer Eindringlichkeit, sehr gebräuchlich. So findet man z.B. die Blase, die jeden Augenblick zu platzen droht, als Bild für die Vergänglichkeit des Körpers oder des Lebens allgemein in *Jñ VII. 76* und ebenso, wie die beiden nachfolgenden Beispiele zeigen, bei Kabīr:

yahu tana jala kā budabudā, binasata nām̐hīm̐ bāra || 17cd ||
pām̐nīm̐ keraṃ budabudā, asa mānusa kī jāti |
*dekhata hī chipi jāim̐ge, jyaum̐ tāre parabhāti || 21 ||*¹⁰⁷

"This body of yours is a bubble in water, which will vanish in no time!" (17c,d)

"Like bubbles born of water such is the race of men:

Before our very eyes they vanish, as stars that fade at dawn. (21)"¹⁰⁸

XI. 3

ākāsakusumīm̐ jarī parimaḷa lābha : nātari nāthīliye vām̐jhecā kumarū trībhuvana bhogī :..

Wenn [man sagt], der Duft in einer Himmelsblume [sei] ein Gewinn, oder [daß] der Sohn einer nicht existierenden Unfruchtbaren die drei Welten genießt,¹⁰⁹ . . .

XI. 4

saseyāsi sīm̐ga tīkhaṭa hem̐ bolanem̐ laṭike jaisem̐ : taisā ḍṛsyaprapaṃcu āsatām̐ci laṭikā
ḍisatāya : . . . : kusumamāḷecā nāthilā bhogī yā ābhāsem̐ : sukticām̐hāim̐ jaisī
rajatabudhī laṭikī : taisā ḍṛsyaprapaṃcu laṭikāci para ḍisatāya : hā saṃsāru viśvarūpū
yaisā tyā kīm̐ jayā āpulī volakhī nāhī

[oder] das Horn für einen Hasen ist spitz, wie dieses Reden falsch [ist], ebenso ist die sichtbare Welt als falsch wahrnehmbar, [obwohl sie] existiert . . . Die Nichtexistenz einer Blumengirlande genießt man aufgrund dieser (fatamorganahaften) Erscheinung. Wie die Wahrnehmung von Silber anstelle Perlmutter falsch [ist], ebenso ist die sichtbare Welt falsch, aber sie ist sichtbar. Der vielförmige *saṃsāra* [existiert] in dieser Weise in der Tat für denjenigen, dem keine Kenntnis in bezug auf sich selbst [ist].

¹⁰⁷ Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 79.

¹⁰⁸ Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhīs* 17(c,d) und 21, S. 249.

¹⁰⁹ *Bhogī* wurde hier als 3. Pers. Sing. von *bhogaṇem̐* übersetzt, könnte von der Form her auch 'durch Genuß charakterisiert, Genießer' bedeuten.

Bei diesen Vergleichen (ausgenommen 'die Nichtexistenz einer Blumengirlande. . .', hier handelt es sich um eine Allegorie, denn es fehlt die Vergleichung), die die illusionäre Natur der Welt veranschaulichen, werden hierfür gängige Bilder verwendet. Der Duft in einer Himmelsblume und der Sohn einer nicht existierenden Unfruchtbaren sind zwei von Jñāneśvar besonders häufig verwendeten Bildern, die für etwas völlig Unmögliches oder Illusorisches stehen:

Jñ XVI. 39ab

taisā mī gītā vākhāṇīm / he khapuṣpācī turaṃbaṇī /

"Ebenso [wie] ich die *Gītā* darlege, [so ist] das Riechen [an] der Himmelsblume."

Anubhavāṃṛta VI. 54b

gaganācī phuleṃ toḍū /

"Man mag die Blumen des Himmels pflücken..."

Jñ XV. 80cd

kāṃ vaṃjhecī saṃtati / vānaṇeṃ jaiṣṭi //

"[So unmöglich] zu beschreiben, wie die Nachkommenschaft einer unfruchtbaren [Frau]."

Anubhavāṃṛta VI. 24b

avidyā taṃva svarūpeṃ / vāṃjhecēṃ kira jāupeṃ /

"Dann [ist] die Unwissenheit tatsächlich durch [ihre] Natur [wie] das Kind einer unfruchtbaren [Frau]."

Zu finden sind diese beiden Bilder auch in der *Caryāgīti* (41. 3):

bādhi suā jima keli karaī khelaī bahubiha kheṛā /

bāluā tele sasara siṃge ākāśa phulilā //

"Like the son of a barren woman sports (and) plays games of many kinds; (like) oil from sand, (like) the horn of a hare, (as if) the sky blossomed (with flowers)."¹¹⁰

Auch das Horn eines Hasen ist ein sehr gebräuchliches Bild bei Jñāneśvar, z.B. in *Jñ XV. 215b*:

kāya śaśaviṣāṇa moḍave /

"Muß man das Horn eines Hasen brechen?"

¹¹⁰ P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs, A Study of the Caryāgīti*, S. 234-235.

Ebenso finden sich Belege im *Anubhavāmrta*, wie etwa in VI. 52cd:

saśiyāceṃ moḍū / śiṃga sukheṃ /

"Man mag mit Leichtigkeit das Horn eines Hasen brechen."

Die aus Wolken gebildete Blumengirlande (*kusumamālā*), die auch in IX. 3 verwendet wird, steht ebenfalls für die illusionäre Erscheinung der sichtbaren Welt.

Die auf optischer Täuschung beruhende Verwechslung von 'Silber anstelle Perlmutter' ist schon in der Sanskrit-Literatur zu finden. Es gehört zu den Standardbildern des *Advaitavedānta*, wie z.B. auch die Verwechslung eines Seils mit einer Schlange¹¹¹, die, wie im VD und in der *Jñāneśvarī*, die Illusion des *saṃsāra* illustrieren:

Vivekacūḍāmaṇi 238a

bhrāntasya yadyad bhramataḥ praṭitaṃ brahmaiva tat tad rajataṃ hi śuktiḥ /

"Was immer von einem verwirrten [Menschen] durch die Illusion wahrgenommen wird, das ist allein das *brahman*. Denn das Silber ist (in Wirklichkeit) Perlmutter."

Jñ XIII. 1133

*kāṃ śukti te śukti / he sāca hoya pratīti /
rupeyācī bhrānti / jāuniyāṃ //*

"Perlmutter [ist] in der Tat Perlmutter, die Wahrnehmung [hiervon] wird richtig, [wenn man] die Illusion von Silber erkannt hat."

XI. 4

Zur Metapher 'Balanceakt der Schöpfung' siehe die Erläuterungen im Zusammenhang mit dem Vergleich 'Lotosblatt im Wasser' unter der Rubrik 'Die Befreiung (*mokṣa*)' auf Seite 74.

XIV. 1

ye saṃvasārīsamudrī sadguruparatā tāru sake aisā dusrā nāhiṃ

In diesem Ozean des *saṃsāra* [gibt es] keinen derartigen Zweiten außer dem *sadguru*, [der] hinübergeleiten kann.

¹¹¹ Eine eingehende Untersuchung dieses Bildes in Śaṅkaras *Advaitavedānta* findet man bei H. Brückner, *Zum Beweisverfahren Śaṅkaras*.

Der Ozean des *saṃsāra* ist eine explikative Metapher, die im Zusammenhang mit dem Thema 'Gefangenschaft und Befreiung' häufig verwendet wird. Die Attraktivität des Bildes liegt wohl in seiner Anschaulichkeit: der *saṃsāra* ist wie ein Ozean - groß, gefährlich und nahezu unüberwindbar. Ein ähnliches Bild ist die Flut des *saṃsāra* (*saṃsārapūru*, *Jñ I. 22b*). Hier in XIV. 1 ist das Bild des Ozeans der Hintergrund zu einer (angedeuteten) allegorischen Szene, in der der *sadguru* als der einzigartige Fährmann figuriert, der die Seelen hinübergeleitet. Der Fährmann ist ein altes mythisches und mystisches Sinnbild für den Retter oder Begleiter, der den Menschen aus dieser Welt in eine jenseitige, bessere oder zur Erlösung führt.¹¹² Den *sadguru* in der Metapher des Fährmanns findet man in den Werken vieler indischer Mystiker, so z.B. auch bei Lalla-Ded:

candas vuchum ta hār na ate. nāva-tāras dima kyāh boh.

"Searching my pocket I found not a penny. Alas! What shall I pay the boatman to ferry me across?"¹¹³

Bei Kabīr ist es neben dem *sadguru* auch Gott selbst, *Hari*, der über den *saṃsāra* führt:

*bhausāgara jala bikha barā, mana nahiṃ bāṃdhaiṃ dhīra /
sabala sanehī hari milā, taba utarā pāri kabīra //*¹¹⁴

"The Ocean of Existence is full of poisonous water
and the mind cannot be stabilized...

When the all powerfull, the merciful Hari came,
He took Kabīr across!"¹¹⁵

In *Jñ VII. 97d* und *98a* ist der *guru* nicht durch den Fährmann sondern das Boot (*sadgurutāru*) dargestellt, das über die "Wasser der *māyā*" (*māyājāla*)¹¹⁶ rettet. Bahiṇā Bāi sieht sogar in jedem Heiligen (*saṃta*) so etwas wie ein rettendes Boot (*abhaṃga* 231[1]):

saṃta hoī khare bhavārṇavīm tarūṃ / jāṇatī utārū prāṇiyācā //

"In this ocean of worldly existence the saints are the true vessels (for crossing). They understand how to carry passengers across."¹¹⁷

¹¹² Den 'Fährman' findet man in der griechischen Mythologie in der Gestalt des *Charon* und teilweise auch in der des *Hermespsychopompos*. *Hermespsychopompos* geleitet die Seelen aus dem Leib zum Wasser, das das Reich der Lebenden von dem der Toten trennt. *Charon*, der eigentliche Fährmann, setzt die Seelen hinüber (Odyssee 24. 99-100).

¹¹³ B.N. Parimoo, *The Ascent of the Self, A Reinterpretation of the Mystical Poetry of Lalla-Ded*, vākha 16a, S. 35.

¹¹⁴ Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 65.

¹¹⁵ Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhī* 9, S. 197.

¹¹⁶ In *Gurugītā* 182a ist es der *mantra* des *gurus*, der aus dem Ozean des *saṃsāra* rettet: *saṃsāra-sāgara-samudhāraṇaika-mantram*.

Der *jīva* / das *karman*

II. 5

yekeci lāvaṇīcī jhāḍe yeka vāḍha yeka na (vā)ḍhe : teṇeṇ kavaṇa puṇya keḷeṇ : yekeci māḷīcī racīlī maḍakiṇ : yeke ṭhāiṇ ghālīje dūdha : yeke ṭhāiṇ paḍe kāmjī : teṇeṇ kavaṇa kavaṇa pāpā keḷeṇ : taiseṇ sadaiva nīrdaiva bolāṇeṇ : heṇ sahaḷeṇ dehāci prāpti

Unter Bäumen von ein [und derselben] Pflanzung wächst der eine, der andere nicht. Was hat derjenige, [welcher wächst] Gutes getan? Aus einer [und derselben] Erde wurden Töpfe gefertigt. In den einen wird Milch geschüttet, in dem anderen befindet sich abgestandenes Reiswasser. Welches Übel wurde durch den, [welcher Reiswasser enthält] begangen? Derartig [ist] die Rede über Glück und Unglück. Dies [ist] auf natürliche Weise der Erwerb allein des Körpers.

Die beiden Illustrationen des vorliegenden Vergleichs drücken folgende Auffassungen über die Tatvergeltungslehre aus:

1. die Lebensumstände des *jīva* sind von ihm selbst nicht verursacht. Die Bäume und Töpfe stehen für die verschiedenenartigen *jīvas*. Die Fragen 'Was hat derjenige, [welcher wuchs] Gutes getan?' und 'Welches Übel wurde durch den (Topf), [welcher Reiswasser enthielt] begangen?' sind rhetorisch. Der Autor polemisiert hier gegen die Tatvergeltungslehre. Siehe die Diskussion zu II. 5 im Haupttext. 'Reiswasser' ist vermutlich ein Ausdruck für etwas sehr Minderwertiges. Man findet das Reiswasser z.B. auch in *Jñ XVI. 125cd*, wo es als qualitatives Gegenstück zur Milch gebraucht ist: *kām mathiliyā loṇī / kāmjī nedī*, "oder, gequirktes Reiswasser gibt keine Butter".

2. die äußeren Lebensumstände betreffen ausschließlich den Körper und nicht den *ātman*, weshalb es heißt: 'Dies [ist] auf natürliche Weise nur der Erwerb des Körpers.'

IV. 3

sarva jīva pāṇi : drāvo gaganihuni pravāho aharnisī

Der ganze *jīva* [ist?] Wasser. Eine Flüssigkeit fließt vom *gagana*. Das Fließen [geschieht] Tag und Nacht.

Nach S.G. Tulpule (mündlich) ist der Satz 'Der ganze *jīva* [ist] Wasser' möglicherweise ein Vergleich: Der *jīva* ist wie Wasser. Siehe Erörterung zu IV. 3, S. 96-97 im Haupttext.

¹¹⁷ J.E. Abbott, *Bahiṇā Bāi, saṃta bahiṇābācā gāthā*, abhaṅga 231[1].

XI. 4

... *mṛgajāḷiṃ jaḷa nāhīṃ pari mṛgāsi jaḷibhramu āse* . . .

In einer Fata Morgana [gibt es] kein Wasser, aber für die Gazelle existiert die falsche Vorstellung von Wasser.

Mṛgajala, allgemein mit 'Fata Morgana' übersetzt, bedeutet wörtlich 'Gazellen-Wasser'. Die Vorstellung ist vermutlich, daß Gazellen Luftspiegelungen allgemein für Wasser halten. Die Gazelle steht hier im *VD*, wie auch in der *Jñāneśvarī* (Panse zufolge 26 mal), für den *jīva*, der sich vom Trugbild der sichtbaren Welt täuschen läßt:

Jñ XVIII. 389cd

kāya mṛgīṃhī mṛgajāḷā / bhāḷāveṃ nāhīṃ //

"Ist die Gazelle nicht fasziniert von einer Fata Morgana?"

Die Gazelle findet man auch bei Kabīr. Im folgenden *sākhī* Kabīrs allerdings steht nach Ch. Vaudeville die Gazelle für den *jīva*, der inmitten weltlicher Vergnügungen lebt und sich dennoch ständig auf der Flucht befindet:

*kabīra harinīṃ dūbarī, isa hariyārai tāli /
lākha aherī eka jiu, ketika ṭārai bhāli //*¹¹⁸

"Kabīr, the deer is lean,
despite the greenery round this pond:
For a single living being, there are many thousands of hunters,
how many times will he escape the arrows?"¹¹⁹

XIII. 4

*jaisēṃ deuḷa racitā jaisī jaisī bhumī ucavaṭa : teṇēṃci ādhāreṃ to kaḷasotara kāmavaṭā kiṃ
: kīṃ aṃdhu khāṇatāṃ khalute javaṃ javāṃ khāṇe tavaṃ tavaṃ tyāsi ādhogatisi kāraṇa
hoye : taisēṃ svarga : naraka : bhogaṇēṃ teṃ āpulenī karmēṃ : tetha āṇikū kartā navhe
aisēṃ mhaṇatī*

¹¹⁸ Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 78.

¹¹⁹ Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhī* 3, S. 246. Das gehetzte Reh als Metapher für den Menschen oder die Seele, der/die sich durch triebbestimmtes Verhalten in eine mißliche Lebenssituation (= gefährliche Welt) bringt, ist auch in dem altdeutschen Märchen 'Brüderchen und Schwesterchen' (Märchensammlung der Brüder Grimm) zu finden. Nach Bruno Bettelheim symbolisiert in diesem Märchen das in ein Reh verwandelte Brüderchen den animalischen Teil unserer Seele, der mit dem Ich und Über-Ich (= Schwesterchen) zusammenkommen muß, um zu einer "integrierten Persönlichkeit" zu verschmelzen; Bruno Bettelheim, *Kinder brauchen Märchen*, S. 92-98.

Wie beim Tempel errichten jeweils die Erde erhöht [wird, und der Tempel] auf dieser Grundlage das Obere der Spitze erlangt¹²⁰, oder [wie] beim Graben eines Wasserlochs, während jemand hinunter gräbt, ihm [das] jeweils solange er gräbt zur Ursache für das Hinabgelangen [wird], ebenso [kommt das] Erfahren von Himmel [oder] Hölle durch das eigene Handeln [zustande]. Dabei gibt es keinen anderen Urheber, so sagen sie.

In diesem zweiteiligen Vergleich geht es um die Auffassung der *Mīmāṃsakas*, nach der kein Gott die Geschicke der Menschen lenkt, sondern der Mensch selbst durch sein eigenes Handeln sein Schicksal bestimmt. Die Aussage des vorliegenden Vergleichs ist daher: wie im Aufschichten und Bauen die Ursache für die Errichtung des Tempels liegt, oder im Graben die Ursache für das Ausheben eines Lochs, so ist die Erfahrung von Himmel oder Hölle das Resultat des eigenen jeweiligen Handelns.

XVI. 4

nāgavelicem pāna deḥhīhouni suṭe para sā māsa jīye : kāṃ dāṭuni bhaṃvaḍilā bhaṃvarā tyā māgīlici nīdhīyā nīdhī : nātari ākāsamārgi soḍilā bāṇū : tyā pūrvīlici baḷobaḷi āse tavaṃ rāhe : taisā jñānīyācā saṃvesāru māgīlici baḷobaḷi puḍhārā nāhiṃ

Das Blatt der Betelpflanze löst sich vom Stengel, aber es lebt [noch] sechs Monate, oder, ein kraftvoll gedrehter Kreisel zieht sich durch das vorherige Rotieren zusammen, oder, ein Pfeil [wurde] auf den Weg zum Himmel entlassen. Er verweilt [dort], solange die vorherige Kraft existiert. Ebenso [existiert] der *samsāra* des Wissenden [solange] die vorherige Kraft [existiert], weiter nicht.

In dem vorliegenden dreiteiligen Vergleich geht es um die karmische Kraft, die den Wissenden (vermutlich den *jīvanmukta*, den 'im-Leben-Befreiten') noch solange im *samsāra* festhält, bis auch sie verbraucht ist. Im *yoga* unterscheidet man zwischen drei verschiedenen *karman*-Arten: 1. *saṃcita-karman*, 2. *prārabdha-karman*, 3. *vartamāna-/krīyamāna-* bzw. *āgāmī-karman*. *Saṃcita-karman* ist das noch nicht verbrauchte *karman* aus vergangenen Leben. Dieses *karman* ist die Ursache für alles, was dem Menschen gegenwärtig widerfährt und in der Zukunft widerfahren wird. Das *prārabdha-karman* (*pra-ā-√ rabh*, 'beginnen') ist derjenige Teil des *saṃcita-karmans* (*saṃcita*, 'aufgeschichtet'), der bereits begonnen hat zu wirken. *Vartamāna-*, *krīyamāna-* oder *āgāmī-karman* ist dasjenige *karman*, das gegenwärtig (*vartamāna*, 'ablaufend, existierend'; *krīyamāna*, 'getan werdend') entsteht, bzw. in Zukunft (*āgāmin*, 'herankommend') verursacht werden wird.¹²¹ K.H. Potter zufolge versteht man im *yoga* und *advaita* unter Erlösung (*mokṣa*) die Befreiung aus der Gefangenschaft des Kreislaufs

¹²⁰ Im Sinne von: 'bis zur Spitze wächst'.

¹²¹ Siehe R.K. Rai, *Encyclopedia of Yoga*, S. 61-63.

der Wiedergeburten durch die Stilllegung des karmischen Prozesses. Der *yogī*, so Potter, ist daher bestrebt, Handlungen so auszuführen, daß dabei kein Same (*karmabīja*) gebildet wird, der irgendwelche zukünftige Wirkung hat. Für den *advaitin* hingegen werde dasselbe Ziel erreicht, indem er versteht, daß er in Wirklichkeit nicht handelt. Diese "Entdeckung" verbrenne den Samen der Vergangenheit, i.e. das angesammelte *karman* (*saṃcita-karma*). Da der *advaitin* nun nicht mehr handele, verursache er kein weiteres *karman* mehr. Übrig bleibe nur noch das *prārabdha-karman*, dasjenige *karman*, das bereits angefangen hat Früchte zu tragen, hier in XVI. 4 die 'vorherige Kraft'. Hat der Befreite die Auswirkungen dieses *karmans* erfahren, so K.H. Potter, werde er nach Śāṅkara nicht wiedergeboren.¹²² Diese Vorstellung findet man in *Aṣṭāvakraśaṃhitā XVIII. 21* folgendemmaßen dargestellt:

*nirvāsano nirālambah svacchando muktabandhanaḥ /
kṣiptaḥ saṃskāravātena ceṣṭate śuṣkaparṇavat //*

"Der frei von Neigungen (*vāsanā*) [ist], unabhängig, frei im Willen, frei von Bindung, bewegt sich wie ein trockenes Blatt, [umher-]geworfen durch den Wind der vergangenen Eindrücke (*saṃskāra*)."

Von den drei vorliegenden Illustrationen ist die Aussage der ersten und dritten klar: das losgelöste Blatt der Betelpflanze, das noch eine Weile lebt, sowie der abgeschossene Pfeil, der noch eine Weile fliegt, stehen für die noch andauernde karmische Kraft. Die zweite Illustration mit dem 'kraftvoll gedrehten Kreisel', der sich 'durch das vorherige Rotieren zusammenzieht' scheint mir jedoch obskur. Für gewöhnlich richtet sich ein Kreisel, den man schnell dreht, auf und scheint dann nahezu bewegungslos auf einem Punkt zu stehen, da die Rotation vom Auge nicht mehr wahrgenommen wird. Möglicherweise ist es dieses Aufrichten und scheinbare Stehen des Kreisels, das hier als 'Zusammenziehen' des Kreisels, bzw. nach S.G. Tulpule (mündlich) auch als 'Schlafen' des Kreisels, bezeichnet wird.¹²³ Jedenfalls steht die Rotationskraft, die den Kreisel eine Weile stehen läßt, für die karmische Kraft, die den *jīvanmukta* noch eine Weile im *saṃsāra* hält. In *Jñ XV. 136* wird das Bild des sich drehenden Kreisels verwendet, um die Illusion der scheinbar unbeweglichen (bzw. unvergänglichen) Welt zu illustrieren:

paiṃ bhīṃgorī nidhiye paḍlī / te game bhūmīsī jaisī jaḍlī / aisā vegātīśayo bhulī / hetu hoyā //

"Ein in Rotation versetzter Kreisel scheint mit der Erde verknüpft zu sein. Ein solches Übermaß an Geschwindigkeit ist die Ursache für die[-se] Illusion."

¹²² W.D. O'Flaherty, *Karma and Rebirth in Classical Indian Tradition: The Karma Theory and its Interpretation in some Indian Philosophical Systems*, Karl H. Potter, S. 263.

¹²³ Siehe Fußnote 709.

Der Körper

IV. 2

Im Körper [sind] die Äste unten, die Wurzeln oben.

śarīrihaṭīm ḍāla : uparī mūla

Die Vorstellung, daß der menschliche Körper einem Baum gleicht, findet man bereits in den *Upaniṣads*. So heißt es in *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* III. [9]. 28a:

*yathā vṛkṣo vanaspatiḥ, tathaiva puruṣo'mṛṣa /
tasya lomāni parṇāni, tvag asyotpātikā bahiḥ //*

"Wie ein mächtiger Baum, so [ist] in der Tat der Mensch. Seine Haare [sind] die Blätter, die Haut ist dessen äußere Rinde."¹²⁴

Bei dem Bild in IV. 2 hat jedoch nicht irgendein Baum, sondern der *aśvattha*-Baum, der indische *Ficus religiosa*, Pate gestanden. Dieser auf dem Kopf stehende Weltenbaum findet sich ebenfalls in den *Upaniṣads* beschrieben:

Kāthopaniṣad II. [3]. 1

*ūrdhvamūlo'vāksākha eṣo'śvatthas sanātanaḥ, tad evaṃ śukraṃ tad brahma, tad evāmṛtaṃ
ucyate... //*

"Dieser ewige *aśvattha*, dessen Wurzel oben und dessen Äste unten [sind], das in der Tat [ist] das Reine, das [ist] das *brahman*. Das in der Tat wird das Unsterbliche genannt...."¹²⁵

Was in der vorliegenden Textstelle des *VD* nur angedeutet wird, findet sich in der *Jñāneśvarī* ausführlich beschrieben. In *Jñ XV. 91-105* wird der *aśvattha*-Baum in detaillierter Form, Schritt für Schritt mit dem Mikrokosmos identifiziert, vom oben im Bereich des Kopfes befindlichen *ātman* (*Jñ XV. 91a*) über das 'große Prinzip' (*mahātattva*, *Jñ XV. 94ab*) bis zu den Konstituenten des *antahkaraṇa* und den grobstofflichen Elementen (*Jñ XV. 105ab*).

X. 4

kāyākāśīm ātmā viśvesvaru

.., im Kāśi des Körpers [ist] der Viśveśvara, [welcher] das Selbst [ist].

¹²⁴ Nachfolgend in III. [9]. 28bc wird die Zuordnung der einzelnen Körperteile mit Bestandteilen des Baumes fortgeführt.

¹²⁵ Eine ausführliche Darstellung des *aśvattha* findet man auch in *Jñ XV. 72-143*.

Kāyākāśī ist eine explikative Metapher, die die Stadt *Kāśī/Benares* mit dem Körper gleichsetzt. Da *Kāśī/Benares* nach traditioneller śivaitischer Auffassung das gesamte Universum repräsentiert¹²⁶, werden durch diese Metapher Universum und Körper gleichgesetzt. Entsprechend wird hier *Śivaviśveśvara*, die in *Kāśī* herrschende Gottheit, mit dem *ātman* identifiziert. *Kāśī* als Metapher für den Körper findet man z.B. auch bei Kabīr:

*mana mathurā dila dārikhā, kāyā kāśi jāṃni ||*¹²⁷

"Know the mind is *Mathurā*, and *Dvāraka* is the heart, know also the body is *Kāśī*..."¹²⁸

S.G. Tulpule (mündlich) nannte folgenden Vers, der ebenfalls die Metapher *Kāyākāśī* enthält. Den Verfasser dieses Verses konnte ich leider nicht ausfindig machen:

kāyākāśīm gurūpadeśīm / tārakamaṇtra dilā amhāsi ||

"Durch die Unterweisungen des *gurus* im *Kāśī* des Körpers ist uns das hinübergeleitende/befreiende¹²⁹ *mantra* gegeben."

XVI. 3

meḷāveyā nāṃva rathu : to vīghaḍata khevo : rathu aiseṃ kavaṇāteṃ mhaṇāve

Wagen [ist] der Name für eine Ansammlung [von verschiedenen Dingen]. Sobald sich diese [Ansammlung] auflöst, wozu soll man [dann] also 'Wagen' sagen?

Den [Streit-]Wagen (*rathu*, Skt. *ratha*) als Metapher für den Körper findet man bereits in den *Upaniṣads*:

Kaṭhopaniṣad I. [3]. 3-4

*ātmānaṃ rathinaṃ viddhi, śarīraṃ ratham eva tu:
buddhiṃ tu sārathiṃ viddhi, manaḥ pragrahaṃ eva ca.
indriyāṇi hayān āhur viśayāṃś teṣu gocarān,
ātmendriyamanoyuktam bhoktety āhur manīṣiṇaḥ.*

"Erkenne das Selbst als den Herrn des Wagens [und] den Wagen als den Körper. Erkenne den Intellekt als den Wagenlenker [und] das Denkkorgan als den Zügel. Die Sinne nennen sie Rösser, die [Sinnes-]Objekte bei ihnen Weideplätze. Das aus dem Selbst, den Sinnen [und] dem Denkkorgan Zusammengesetzte ist der Genießer, so sagen die Weisen."

¹²⁶ A. Michaels, *Der Hinduismus*, S. 319-320.

¹²⁷ Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 90.

¹²⁸ Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhī* 11(a,b), S. 287.

¹²⁹ *Tākaka* Monier Williams s.v.

Als Metapher für der Körper findet man den Wagen auch in der *Jñāneśvarī*:

Jñ XIII. 151

*rathāṃgāṃcā meḷāvā / jevīm rathu mhañje pāṇḍavā /
kāṃ adhordhva avevām / nāmva deho //*

"Oh Pāṇḍava, wie die Gesamtheit der Teile des Wagens 'Wagen' genannt werden, [ebenso ist] 'Körper' tatsächlich [nur] der Name der unteren und oberen Glieder."

Die Unwissenheit

XVII. 1

*dhāṃvatayā ābhālāciye sāuliye unheṃ tātālā sukhēṃ volhāvo pāhe : nātārī hīṃveṃ
kākuḍalā : muṭhī yekī truṇāgnī tāpeṃ : ājā yaudhe nīkeṃ voḍavaleṃ dīse : sevaṭīm
nīkaṃkaru : pāñiceni keṃ pīkaleṃ pīka : tyācā voḍauci baravā : sevaṭīm nīkeṃ navhe :
taiseṃ ājñānīyāṃceṃ vairāgya pahīleṃ baraveṃ dīse : paṇa nāsatā veḷu na lage*

Durch die Hitze [der Sonnenstrahlen] erhitzt, erwägt [jemand,] sich einfach durch den Schatten einer dahineilenden Wolke zu kühlen, oder, durch die Kälte zusammengezogen, wärmt sich [jemand] mit dem Feuer aus einer Handvoll Gras. Das Euter einer Ziege scheint gut gemolken¹³⁰ zu sein, [aber] am Ende [ist es] ohne Buttermilchwasser. Wann ist das Getreide [je] durch [Regen-]Wasser gereift? Nur sein Aussehen [ist] gut, [aber] am Ende [ist das Getreide doch] nicht gut. Ebenso erscheint die Entsagung der Unwissenden anfänglich gut, aber die Zerstörung [dieser Entsagung] erfordert keine Zeit.

Dieser Vergleichskomplex enthält vier Illustrationen, die für die Aussichtslosigkeit des Strebens des unwissenden Menschen stehen, der versucht, den weltlichen Freuden zu entsagen. Die ersten beiden Illustrationen bedürfen keiner weiteren Erklärung. Die dritte Illustration geht nach S.G. Tulpule (mündlich) möglicherweise auf ein Sprichwort oder eine Redewendung zurück, wonach etwas so wert- oder sinnlos ist, 'wie das am Hals befindlichen Euter einer Ziege'. Dies hängt vermutlich damit zusammen, daß sich bei einigen Ziegenarten am Hals ein beutelartiges Gebilde befindet, das man für ein Euter halten könnte. Erwähnt wird es auch in der *Jñāneśvarī*:

Jñ III. 142

¹³⁰ Eigentlich würde man hier 'melkbar' erwarten.

*kām gaḷām stana ajece / taisēṃ jiyāleṃ dekheṃ tayāceṃ /
jayā anuṣṭhāna svadharmāceṃ / ghaḍecinā //*

"Und wer seinen religiösen Pflichten nicht nachkommt, dessen Leben erachtet man [als so wertlos] wie das Euter¹³¹ am Hals einer Ziege."

Auch in *Jñ IX. 174cd* werden, bezogen auf *Bhagavadgītā IX. 12*, wo von Menschen mit nutzlosen Hoffnungen (*moghāśā*), nutzlosen Handlungen (*moghakarmāṇo*), nutzlosem Wissen (*moghajñā*) usw. die Rede ist, derartige Menschen mit dem Euter am Hals an der Ziege (*kām stana jāle gaḷām / śeliye jaise*) verglichen. Das beutelartige Gebilde als Ausdruck für etwas Wertloses findet man auch in *Anubhavāmṛta VI. 48*.

Die vierte Illustration ist vermutlich so zu verstehen, daß das Getreide oder der Reis durch viel Wasser gut wächst und daher gut aussehen mag, ohne Sonne jedoch niemals zur Reife gelangt.

XVII. 2

*caturvedāceṃ supaṭha paṭhaṇa : dharmasāstrāce vīvarīm śravaṇa : khaṭukarmāceṃ
anudinā ācaraṇa : jarī budhīsīm nāhīm brahmajñānāceṃ vīvaraṇa : jaisēṃ āvaghā rasīm
cāṭuvāsīm rīghavana āse : para kavaṇa yesā nīkā rasu : āṇi tyā rasācī goḍī to kāye jāṇatu
āse : taisēṃ te ghokhaṇēṃ māḡila jāṇāveṃ*

Richtige Rezitation der vier *vedas*, Hören der Auslegungen des *dharmasāstra*, tägliche Beachtung der sechs Handlungen: wenn dem Intellekt die Auslegung der Kenntnis des *brahman* nicht [möglich] ist, [ist das] wie der Löffel [der] Zugang zu allen Geschmacksrichtungen hat - aber erkennt er, welche derartige Geschmacksrichtung gut [ist] und die Süße dieses Geschmacks? So sollte das Wiederholen des zuvor [genannten] erachtet werden.

XVII. 3

*śrīkhaṇḍa : karpura : kasturī : ādikaruni nīkeyā suparimalitā vastu : āṇika ṭhikaṭhauḷa :
māṇika moṭī vāhātā pravhāna : bhāreci dāṭe : parī tyā suparimalā vastu bhāḡāvari jāṇa : te
pravhāna kāi jāṇata ase : taisēṃ nīkeyā graṃthāṃcām abhyāsīm tatva neṇata ākhaṇḍa
yekā śramuci āse*

Ein Gefährt, [das] gute [und] sehr wohlriechende Dinge [wie] Sandelholz, Kampfer, Moschus, usw. und Juwelenschmuck, Edelsteine, Perlen mit sich führt, ist mit die[ser] Ladung vollgefüllt. Aber, verstehe, kennt das Gefährt die Dinge des Wohlgeruchs aus

¹³¹ Im Sanskrit und auch im Altmarāṭhī (siehe Panse) ist die Bedeutung von *stana*, 'Brüste einer Frau'.

[eigener] Erfahrung? Ebenso ist für einen, [der beim] Studium guter Bücher das [höchste] Prinzip nicht erkennt, [nur] ununterbrochene Mühsal.

Die beiden Vergleiche in XVII. 2 und 3.a bilden thematisch eine Einheit. In ihnen werden die rituellen Handlungen und das ausschließlich theoretische Wissen kritisiert, da diese nicht zur Erfahrung vom Selbst führen. Den Löffel als Vergleich für den Brahmanen, der nur über theoretisches Wissen verfügt, kennt auch das *Kulārṇavatantra*:

KuTa I. 94

*paṭhanti vedaśāstrāṇi vivadanti parasparam /
na jñanti param tattvaṃ darvī pākarasaṃ yathā //*

"Sie rezitieren die Doktrinen des *veda* [und] disputieren miteinander. [Aber] wie der Löffel den Geschmack der Nahrung [nicht kennt, ebenso] erkennen sie nicht das höchste [Prinzip]."

Auch das mit allerlei Pretiosen beladene Schiff steht für den ausschließlich von Bücherwissen erfüllten Kenner der Schriften, der sich dem Studium der Schriften widmet, doch das [höchste] Prinzip (*tattva*, hier vermutlich im Sinne von *parama-tattva*) nicht erfährt.

XVIII. 4

*bāherīla vāruḷa baḍavileyā bhītarīla sarpu kái marata āse : mokalīṭiyāṃ guḍeyāsi sūne
cāvavayā dhāṃve : tavaṃ āṇikū yekū guṃḍā yeuni kapāḷi baise : taisā sīṃhū navhe : to
kāḍa guṃḍā sāhonu jo mokalī tyāsici khāye : maga mokalaṇeṃ āpasayāci rāhe : taisī
jīvavrī damḍaṇeṃ sāmḍuni deha damḍīleyā kái hoye*

[Wenn] man den Termitenhügel außen geschlagen hat, stirbt [dann] innen die Schlange? Ein Hund rennt, um einen [auf ihn] geworfenen Stein zu beißen. Dann [kommt] ein weiterer Stein [und] landet auf [seinem] Kopf. Der Löwe ist nicht so. Er erträgt den Pfeil [oder] Stein und frißt genau den, welcher [diese] wirft. Dann hört das Werfen ganz von selbst auf. Ebenso, was geschieht [wenn man] das Disziplinieren der Aktivität des *jīva* aufgibt und [statt dessen] den Körper diszipliniert?

Dieser dreiteilige Vergleich handelt davon, daß eine ausschließlich auf den Körper bezogene Askese letztendlich wirkungslos ist, da die wahre Ursache des Leids nicht im Körper sondern im Denken/Denkorgan (*manas*) gründet. Für diese rein äußerliche Askese steht das Schlagen auf den Termitenhügel, denn hierdurch besiegt man ebenso wenig die im Inneren befindlichen Schlange, wie man durch die Züchtigung des Körpers des Denkorgans Herr wird. Der Hund, der nach dem Stein schnappt, statt nach dem Menschen, der nach ihm geworfen hat, wird mit dem Asketen verglichen, der unfähig ist, die wahre Ursache seines Leids zu erkennen, der

Löwe hingegen mit dem Asketen, der die wahre Ursache seines Leides erkennt und erfolgreich bekämpft.

XIX. 1

amūrta devo mūrtivaṃṭa karuṇi nīkā phulīm puṣṭilā : taiseṃ bhūtarīla ākāse bharuṇi vāherī ghālīje kīṃ bāherīla sūnya paṭaurāṃ ghālunu bhūtarīm āṇīje

Indem man den gestaltlosen Gott zu einem gestalthaften machte, wurde er mit schönen Blumen verehrt. [Das ist] wie wenn der innere Raum [eines Hauses] gesammelt [und] nach draußen geschüttet wird, oder [wie] wenn die äußere Leere in einen Korb geschüttet und nach drinnen gebracht wird.

In diesem zweiteiligen Vergleich nimmt der Autor die Gottesvorstellungen und Verehrungspraktiken aufs Korn, die auf einen personifizierten und gestalthaften (*sākāra*) Gott gerichtet sind, denn nach Auffassung der *Nāthas* ist Gott, *Śiva*, das allumfassende, alles durchdringende, gestaltlose Bewußtsein. Gott wird hier mit dem allgegenwärtigen, unteilbaren Raum oder der Leere verglichen, die beide nur in unserer Vorstellung in ein 'Innen' und 'Außen' oder sonstwie abgegrenzt sind. Der unteilbare und allgegenwärtige Raum als Bild für das Absolute findet man ähnlich auch in *Aṣṭāvakraśaṃhitā* I. 20:

*ekaṃ sarvagataṃ vyoma bahir antar yathā ghaṭe /
nityaṃ nirantaraṃ brahma sarvabhūtagaṇe tathā //*

"Geradeso wie der eine alldurchdringende Raum innerhalb und außerhalb eines Gefäßes [ist], ebenso [existiert] das ununterbrochen ewige *brahman* in der Ansammlung aller Elemente/Wesen."

Die illusionäre Wahrnehmung des Menschen

VII. 1

jaiseṃ sūryāḍa saṃpūrṇū ābhra ṭhāye : sūryo ekīkaḍe ābhreṃ jhākoḷalā ḍise : yekīkaḍe prakāse : taiseṃ caitanya-bīṃba thokaḍe ḍise : . . . : he svapnāvasthā

Wie [wenn] eine volle Wolke vor der Sonne steht, [und so] die Sonne auf der einen Seite durch die Wolke bedeckt erscheint [und] auf der anderen Seite erstrahlt, ebenso erscheint die Sonne des Bewußtseins klein. . . . Dies wird Traumzustand genannt.

Wie zu Beginn des VD das höchste Bewußtsein, *Śiva*, mit einer 'leuchtende(n) Lampe' (I. 1) verglichen wird, so wird hier ähnlich das Bewußtsein (*caitanya*) im Körper mit der Sonne verglichen ('Sonne des Bewußtseins' ist eine explikative Metapher) und der Traumzustand mit einer vorübergehenden, partiellen Verdunklung der Sonne: wie wenn sich vor die Sonne eine Wolke schiebt, die Sonne verdeckt wird und von der Erde aus nicht mehr zu sehen ist, obwohl sie hinter der Wolke unverändert hell erstrahlt, ebenso scheint das Bewußtsein während des Traumzustands nur noch schwach zu sein, obwohl das Bewußtsein im Körper in Wirklichkeit immer präsent ist.

XI. 3

keḷicā gābhā ukatītām kāi lābha vase : āṇika phaḷa pāṇicyeṃ nīkeṃ pīkaleṃ pīka : tyācā voḍauci pāhatām baravā dīse : svapnīceṃ sukha svapnīṃci barave : maga nīrdhārītām kāi ase : taiseṃ saṃvasārīceṃ sukha nīkeṃ dīse : sevaṭīṃ surasu navhe : . . .

Welcher Gewinn ist [darin], [wenn man] das Innere einer Bananenstaude herauslöst? Und die Frucht des Blattes [ist] gut, [wenn] die Ernte reif ist. Betrachtet man ihr (Frucht?)¹³² Aussehen, erscheint [sie] schön. Die Freude des Traumes [ist] nur im Traum schön. Geht man dann [der Freude] auf den Grund, was ist [da]? In dieser Weise erscheint die Freude des *saṃsāra* gut, ist aber am Ende nicht wohlschmeckend.

Dieser zweiteilige Vergleich handelt von der Illusion des Menschen, in dieser Welt dauerhaftes Glück und wahren Gewinn zu finden. Die zweite Illustration spricht für sich, die erste hingegen ist nicht ganz klar. Von der Logik her müßte es so sein: das Herauslösen der Bananenstaude ist nutzlos - und ebenso nutzlos ist die Frucht des Blattes, wenn die Ernte reif ist. Möglicherweise ist diese Illustration so zu verstehen, daß sich im *saṃsāra* nichts von Wert finden läßt, wie sich im Inneren der Bananenstaude nur Luft befindet. Nach Molesworth ist *keḷeṃ khāṇeṃ*, wörtlich 'Bananenstauden essen', u.a. eine Bezeichnung für das "Verhalten eines Menschen, der seine Zeit verplempert". Die Illustration der Bananenstaude wird auch von Jñāneśvar verwendet. Im *Anubhavāmṛta* finden sich Beispiele, in denen sie, wie auch im VD, im negativen Sinn gebraucht ist; in der *Jñāneśvarī* finden sich hingegen hauptsächlich Beispiele, in denen sie etwas Positives ausdrückt:

Anubhavāmṛta VI. 63

... khātā keḷice gābhe / na khātām gele //

"Das Innere einer Bananenstaude essend [bedeutet] nicht [wirklich] gegessen [haben]."

¹³² Worauf sich 'sein Aussehen' (*tyācā voḍauci*) bezieht ist unklar. Der Form nach (Maskulin/Neutrum) könnte es sich auf *phaḷa*, 'Frucht' beziehen.

Jñ XIII. 213

*keḷimcem daḷavāḍem / haḷū pokaḷa āvaḍe /
pari phaḷoniyāṃ gāḍhem / rasāḷa jaiṣem //*

"Die Ansammlung¹³³ der Bananenstaude erscheint leicht [und] hohl, aber Frucht tragend [ist diese] gleichsam süß."

Jñ XVIII. 925

*phaḷaṇayā ailīkaḍe / keḷitem pāhatām āsa moḍe /
aiṣī tyajilī tarī joḍe / taiṣem kem gomaṭem //*

"Sieht [man] die Bananenstaude bevor [sie] Frucht getragen hat, verliert man die Hoffnung. Wie erlangt [man] dann, [die Bananenstaude] derartig aufgegeben habend, [ihre] süße [Frucht]?"

XIII. 5

*naḷikābaṃdhu sukhācem (śukācem) baṃdhana laḷikem : sāce : tevo svapnīcem aṃdhana
kāi sāca : taiṣā baṃdhu to mūthyā*

Die Verhaftung an einen Ast, [diese] Fessel des Papageis [ist] in Wirklichkeit falsch. [Ist] in gleicher Weise die Fessel im Traum [etwa] wahr? Ebenso [ist] die Verhaftung [im saṃsāra] falsch.

Die erste der beiden Illustrationen im vorliegenden Vergleich ist sehr knapp formuliert, möglicherweise weil sie hinlänglich bekannt war. Die vermeintliche Verhaftung des Papageis an einen Ast, verursacht durch sein eigenes Festkrallen, steht hierbei für die illusorische Verhaftung des *jīva* im *saṃsāra*. Noch heute, wie mir in Bombay und Poona mitgeteilt wurde, gibt es die Vorstellung, daß ein Papagei deshalb am Ast hängt und zappelt (ein Verhalten, das ich bei Papageien in Indien tatsächlich beobachten konnte), weil er sich gefangen wähnt, obwohl er nur loslassen müßte, um wieder freizukommen. Dieses Bild vom scheinbar gefangenen Papagei findet man ausführlich dargestellt in *Jñ VI. 76-79*¹³⁴ (siehe hierzu Kapitel 1.7.3). Entsprechend ist die aus einer rhetorischen Frage bestehende zweite Allegorie so zu verstehen, daß der *saṃsāra* einem Traum gleicht, in dem man sich gefangen wähnt. Bei beiden Illustrationen schwingt mit, daß es in der Macht des Menschen selbst liegt, diesen Zustand der scheinbaren Gefangenschaft zu beenden, indem er sich seiner Illusion bewußt wird.

¹³³ Im Kommentar der Bḥiḍe-Edition der *Jñāneśvarī* (S. 462) steht hierfür das Wort *soḷa*, 'langer Mast/Stab/Stock' (Molesworth s.v.).

¹³⁴ Siehe hierzu auch *Tukārām Gāthā XXX. 52*.

XVI. 4

ātmā to nītya jāṇavā : yekhādhā āṇdhāralā gharāṇtu rīghata khevo āṇdhāruci dekhe : jayā kāṇmaḷa jāleṇ sāceṇ tayā vīsva pītaleci dīse : je garagarāṇ bhavaṇta bhavai te śaila : pṛthvī : kāṇ vana : bhavaṇta mānī : taisī prāṇīyāṇcī bhrāṇti : āpuleyāṇ vāsanā āpuleyāteṇ hīṇpuṭeyā karī

Das Selbst sollte als unvergänglich verstanden werden. Sobald jemand ein verdunkeltes Haus betritt, sieht er nur Dunkelheit. Wer Gelbsucht bekommen hat, dem erscheint tatsächlich alles gelb. Wenn man sich kreisförmig drehend herumdreht, dann glaubt man, [daß] der Berg, die Erde, oder der Wald sich dreht. Derartig ist die Illusion der Menschen. Durch die eigenen Neigungen macht er sich selbst traurig.

Dieser dreiteilige Vergleich handelt von der begrenzten bzw. falschen Identität des Menschen, die nach Ansicht des Autors des *VD* auf dem fehlenden Wissen vom Selbst und dem Einfluß der *vāsanās* beruht. Wie das verdunkelte Haus, die Gelbsucht oder die schnelle Drehung um die eigene Körperachse eine Veränderung oder Verzerrung der optischen Wahrnehmung erzeugen, so erzeugen *vāsanās* (latente Neigungen durch Eindrücke aus vergangenen Leben) eine verfälschte Sicht des Menschen.¹³⁵ Die Verwendung von Gelbsucht als Sinnbild für falsche Wahrnehmung geht auf die Vorstellung zurück, daß ein an ihr Erkrankter alles gelb verfärbt wahrnimmt.¹³⁶ Auf diese Anschauung wird auch in der *Jñāneśvarī* an mehreren Stellen zurückgegriffen, z.B. in *IX. 141; XIV. 131; XVIII. 389, 1339*¹³⁷:

Jñ XIV. 131

kāṇ kavaḷāteṇ ḍoḷe / prakāśūni piṇvaḷeṇ / dekhatī tehī kaḷe / tayāṇsīci //

"Oder [wie] der Gelbsucht (dem Gelbsüchtigen), nachdem die Augen [gelb] leuchten, sie [alles] gelb sehen, ihnen eben das bewußt wird."

¹³⁵ Zu *vāsanā* siehe Erörterung zu XI. 2.

¹³⁶ Wie man mir in der Augenklinik der Universität Heidelberg versicherte, wird eine solche Veränderung der visuellen Wahrnehmung durch Gelbsucht (umgangssprachlich für Hepatitis und Ikterus, *Pschyrembel*, Klinisches Wörterbuch) tatsächlich jedoch nicht hervorgerufen.

¹³⁷ Auch in *ŚSam I*, 42.

Die *sādhana*

XV. 2

āḍaphāṭeyāṃ bhramāteṃ pheḍi : kāmā-krodhāteṃ mārūni davaḍi : mada-macharā ahaṃkāradikāṃ taskarāteṃ vibhāṃḍi : maga deha rājya nṛpopadrava: tavaṃ sukhīyā karī : vīveku pradhāna : saṃtoṣū adhikārī : maga pāṃcāceni meḷeṃ saptāṃga rājyadhātū ḍṛḍhā : budhīṃdrīyāṃteṃ mhaṇe budhī asā : karma-īṃdrīyāṃteṃ karma na saṃḍā mhaṇata : āpulī ājñā jethicāṃ tettha : maryāda na saṃḍā mhaṇata : dehīṃ prāṇa ase tavaṃ : ātmā sukhēṃ yeyā sthītī āse : to rājayogu mhaṇīje

[*Rājayoga*] beseitigt Hindernisse [und] Irrtum. Er beseitigt [sie], Verlangen und Zorn zerstörend. Er besiegt die Diebe des Stolzes, Neides, Egos usw. [Wenn] dann dem König, dessen Königreich des Körpers ist, Unglück [widerfährt], dann macht er (*rājayoga*) [ihn wieder] glücklich. Die Unterscheidung [ist] der Hauptminister. Die Zufriedenheit [ist] ein hoher Beamter. Dann [sind] die Elemente der siebengliedrigen Herrschaft durch die Vereinigung der fünf gefestigt. Er (König) sagt zu den Wahrnehmungsorganen: 'Seid klug!' Zu den Handlungsorganen sagt [er]: 'Gebt das Handeln nicht auf'. Sein eigener Befehl lautet: 'Alles an seinem Platz, mißachtet nicht die jeweilige Begrenzung'. Solange sich Atem/Leben im Körper befindet, ist das individuelle Selbst in diesem Zustand glücklich. Dies wird *rājayoga* genannt.

Die vorliegende Allegorie veranschaulicht, wie sich der Mensch durch Anwendung des *rājayoga* aus seinem Unglück retten und Glück erlangen kann. Das Königreich des Körpers (explikative Metapher) befindet sich in einer gefährlichen Lage: es wird bedroht durch die Diebe Stolz, Neid, Ego usw. Der König ist vermutlich eine Metapher für das Selbst, denn zu Beginn der Allegorie heißt es, daß wenn dem 'König, dessen Königreich der Körper ist, Unglück [widerfährt]', der *rājayoga* '[ihn wieder] glücklich' macht und am Schluß, daß das 'Selbst in diesem Zustand glücklich' ist. Er rettet sein Königreich, indem er die sieben Elemente seiner Herrschaft festigt. Die fünf Wahrnehmungsorgane (*buddhīndriya*) und die fünf Handlungsorgane (*karmendriya*), die er zu rechtem Verhalten und Handeln anhält, stehen möglicherweise für untergeordnete Elemente der Herrschaft oder Verwaltung. *Saptāṃga rājyadhātū* bezieht sich vermutlich auf das klassische Konzept der sieben Elemente der Herrschaft, wie in *Kauṭīliya Arthaśāstra* VI. 1: König, Minister, Reich, Festung, Schatz, Heer, Verbündeter. Ein etwas anderes Konzept, das dem hier im VD nur unvollständig dargestellten (von den sieben Elementen werden nur die ersten drei genannt) noch ähnlicher ist, findet man im *Samketakośa*¹³⁸: *rāja* (König), *maṃtrī* (Minister), *nyāyādhīpatī* (oberster Richter), *megheśa* (Leiter des Wetteramtes), *rasādhīpatī* (Leiter des Gewässeramtes), *agradhānyeśa* (Leiter des

¹³⁸ S. Haṇamaṃte, *Samketakośa*, S. 252.

Getreideamtes), *paścāddhānyeśa* (?). *Saptāṅga rājyadhātū* ist vermutlich auch ein Wortspiel, das das Konzept der sieben Elemente der Herrschaft mit dem der sieben Körperkonstituenten (*saptadhātu*)¹³⁹ verknüpft.

XVIII. 4

Zur Metapher des Löwen ('Der Löwe ist nicht so. Er erträgt den Pfeil [oder] Stein und frißt genau den, welcher [diese] wirft. Dann hört das Werfen ganz von selbst auf'), die für den wahren Asketen steht, der das Denkorgan (*manas*) als wahren Urheber seines Leids erkennt und diszipliniert, siehe die Erörterungen zum gesamten Vergleichskomplex unter der Rubrik 'die Unwissenheit' auf Seite 65.

XXI. 8

yaisā jayācāṃ śarīriṃ sarisā rāhulā āse : to saṃsārasāgarice tārīteṃ tāru : yaisā yekū prāṇāyāmuci hoye

Bei wessen Körper ein solcher [*prāṇa*] geblieben ist, der [ist] das rettende Boot im Ozean des *saṃsāra*. Derartig ist allein *prāṇayāma*.

Die explikative Metapher 'Ozean des *saṃsāra*' kommt auch in XIV. 1 vor, wo der *sadguru* als Fährmann den nach Befreiung Strebenden über den gefährlichen Ozean ans rettende, jenseitige Ufer führt. In der vorliegenden Passage wurde die Szene noch um ein Boot erweitert. Das Boot steht für den vollkommenen *yogī*, der seinen *prāṇa* unter Kontrolle gebracht hat. Wie der *sadguru*, so vermag auch ein solcher *yogī*, den nach Befreiung Strebenden über den Ozean des *saṃsāra* zu fahren.

Das Wissen

XIII. 9

jainīṃ nīrvācaleṃ : āṣṭādaśa doṣa vīvarjitu : nīrjanu ; jainu pāvāyayā ratnatrayācī saṃpatī

Die Jainas erklären: Ein Jaina, befreit von den achzehn Makeln, ohne [die Gesellschaft von] Menschen, wird den Schatz der Triade der Perlen erlangen.

¹³⁹ Siehe hierzu die Erörterung von III. 4 im Haupttext.

Die drei Perlen (*triratna*) sind nach S. Radhakrishnan die drei Hauptregeln der *Jainas*, die zum *nirvāṇa* führen: 1. der Glaube an Jina, 2. das Wissen von seinen Doktrinen und 3. die rechte Lebensführung.¹⁴⁰ Nach Monier Williams besteht die erste der drei Perlen (*ratnatraya*) hingegen in *samyagdarśana*, der 'rechten Wahrnehmung' (siehe hierzu die Ausführungen im Haupttext, S. 222.).

XVII. 1

sarvahī rasa yekem lavaṇarasemvīṇa jaise vīrasa hoti taise yeke sarvesvarajñānevīṇa sarvehī vairāgyahīnem jāñāvīm

Wie alle Geschmacksrichtungen ohne den einen Geschmack des Salzes geschmacklos werden, ebenso sollten alle Entsagungen, ohne das eine Wissen über den Herrn von allem, als geringwertig erkannt werden.

Salz wurde von jeher von den Menschen als wichtigste Ingredienz bei der Nahrungszubereitung erachtet. Wegen seines besonderen Wertes wird Salz daher in der Bibel als Metapher für etwas Wertvolles verwendet, etwa in Matthäus V. 13 "Ihr seid das Salz der Erde". Im vorliegenden Abschnitt XVII. 1 des VD wird *lavaṇarasa*, 'Geschmack des Salzes', mit dem Wissen vom höchsten Gott verglichen: wie sich erst durch *lavaṇarasa* die anderen *rasas* einer Speise entfalten können, ebenso erhalten Entsagungspraktiken erst ihren Wert durch das Wissen über den höchsten Gott.¹⁴¹

XVII. 3

āṇika bahuta upadesu : upadesu to kīṇ sadgurucayā thoḍeyā vakyāṃtu dise : jaisem amṛta saṃjīvanī māhausadhīcem mūla : jeṇem jeṇem yekem mūlem nīrdoṣā hoije : āmaratva pāvije : nāṭa kūṭa voṣadhī bahusālā āsati : tīyām koṭhejaunī jāti : cūrṇa hounu : taisī tem amṛta saṃjīvanī navhe

[Es gibt] viel verschieden[-artige] Unterweisung. [Wahre] Unterweisung [ist] nämlich die, [welche] sich in den wenigen Worten des *sadguru* offenbart, wie die Wurzel der großen Heilpflanze, *amṛtasañjīvanī*, die einzige Wurzel, durch welche man frei von Makel wird [und] Unsterblichkeit erlangt. Ungeeignete [und] falsche Heilpflanzen gibt es viele. Sie vertrocknen, Pulver geworden. Derartig ist jene *amṛtasañjīvanī* nicht.

¹⁴⁰ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol I, Pluralistic Realism of the Jainas*, S. 325.

¹⁴¹ Nach S. Haṇamaṃtes *Samketakośa* (S. 219) ist der *lavaṇarasa* einer von sechs Geschmacksqualitäten (*ṣaḍrasa*): süß (Skt. *madhura*/Mar. *goḍa*), sauer (*amla/āṃbaṭa*), scharf (*kaṭuka/tikaṭa*), bitter (*tikta/kaḍū*), salzig (*lavaṇa/khāraṭa*), adstringierend (*kaśāya/turaṭa*).

Die wahre Unterweisung durch den *sadguru* wird hier mit der *amṛtasamjīvanī* verglichen. Was ihren Namen betrifft, so gibt es nach meiner Auffassung zwei Möglichkeiten. Entweder er lautet richtig *mṛtasamjīvanī*, 'die Tote erweckt' (Molesworth s.v.)¹⁴², oder er lautet tatsächlich *amṛtasamjīvanī* und besteht aus den beiden Wörtern *amṛta* und *saṃjīvanī*. *Amṛta* bedeutet sowohl 'unsterblich', als auch 'Unsterblichkeitstrank, Ambrosia, Nektar'. Es ist in der indischen Mythologie der Unsterblichkeitstrank der Götter, das Antidotum gegen den Tod. *Samjīvanī* (Skt. *saṃjīvinī*), 'lebendig-/unsterblich machend', ist der Name einer außergewöhnlichen Heilpflanze, durch deren Wirkung man von Krankheiten geheilt bzw. sogar vom Tode gerettet werden kann (Panse-, Molesworth s.v.) Möglicherweise wurden die beiden Wörter hier zu *amṛtasamjīvanī* zusammengezogen (eventuell um die Wundertätigkeit dieser Pflanze noch stärker hervorzuheben). In der *Jñāneśvarī* wird diese sagenumwobene Heilpflanze *saṃjīvanī*-Wurzel (*saṃjīvanīmūḷa*) genannt und mit dem Wissen vom höchsten Selbst verglichen (wie sich aus *Jñ XIII. 838* ergibt):

Jñ XIII. 837

jarī paramānūevadhēṃ / saṃjīvanīmūḷa joḍe /
tarī bahu kāya gāḍe / bharaṇēṃ yerēṃ //

"Auch wenn man die *saṃjīvanī*-Wurzel in [nur] winzig kleiner Menge erwirbt, warum dann einen großen Wagen mit anderen [Heilpflanzen] füllen?"

Die Befreiung (*mokṣa*)

VI. 7

jaḷāsarisā dusareṃ bīm̐ba sare : darpaṇa pheḍita khavo : ābhāsalem mukha teṃ laṭikēṃ
hoya : taisēṃ sadgurukṛpā : āpulenī anubhaveṃ ḍṛsyaprapaṃcū māiku laṭikā : jīvākhyu
mhañje bhrāṃti

Zusammen mit dem Spiegel des Wassers weicht das zweite Bild. [Wie] wenn ein Spiegel zerbricht [und] das sichtbar gewordene Gesicht falsch wird, ebenso [erkennt man] durch die Gnade des wahren *guru* [und] durch eigene Erfahrung die sichtbare Welt als illusorisch [und] falsch. [Was] die Bezeichnung *jīva* trägt, [ist] eine Illusion.

Die sichtbare Welt ist nach Aussage dieses zweiteiligen Vergleichs ebenso eine Illusion, wie die Reflexion im Wasser oder das im Spiegel reflektierte Gesicht. Wie durch das Verschwinden des Wassers und das Zerschlagen des Spiegels diese Reflexionen ihrer

¹⁴² Siehe auch Vettam Mani, *Purāṇic Encyclopaedia*, S. 505-506.

Grundlage beraubt werden, ebenso wird durch die Gnade des *gurus* und die eigene Erfahrung des *yogī* die Macht der Illusion (*māyā*) gebrochen. Die Bewertung der Natur als 'illusorisch [und] falsch' zeigt, daß hier Gedankengut des *Advaitavedānta* eingearbeitet wurde.

XI. 4

evadhem śruṣṭicem ādhāḷa : jayāceni cāle tayātem jo voḷakhe to yā saṃsārāmtu sukha dukhem līṃpe nā . . .

So groß [ist] der Balanceakt der Schöpfung. Wer den erkennt, durch welchen [er] in Bewegung ist, der wird in diesem *saṃsāra* durch Freude und Leid nicht befleckt, . . .

XI. 5

. . . jaisem padmīnicem patra jaḷim āsauni alipta

. . . wie das Blatt eines Lotos, [der, obwohl] im Wasser befindlich, unbefleckt ist.

Die vorliegende Passage enthält zwei Bilder. Bei dem ersten, eine explikative Metapher, wird die Schöpfung als Balanceakt bezeichnet. Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet *ādhāḷa*, 'Balanceakt, Drahtseilakt'. Im *Marāṭhī Vyutpatti Kośa* findet man zu *ādhāḷa* die Bedeutung 'a pole used in keeping balance on a rope'. Denjenigen, der diesen Balanceakt ausführt, gilt es zu erkennen - den *ātman*. Denn wer ihn kennt, ist, wie der *ātman* selbst (siehe IV. 6, XI. 3, XI. 4), trotz des Kontakts mit der Welt, von nichts berührt und bleibt frei von allen Verhaftungen des *saṃsāra*. Das zweite Bild 'Lotosblatt im Wasser' (oft auch die Lotospflanze im Wasser), das unbefleckt bleibt, ist im Zusammenhang mit dem Thema 'Befreiung in/von der Welt' wohl einer der bekanntesten Vergleiche und bereits in den *Upaniṣads* zu finden:

Chāndogyopaniṣad IV. [14]. 3

ahaṃ tu te tad vakṣyāmi yathā puṣkarapalāśa apo' na śliṣyante, evaṃ evaṃ vidi pāpaṃ karma na śliṣyata iti

"Ich aber werde Dir dies sagen: wie Wasser nicht am Lotusblatt haftet, so haftet eine üble Tat nicht an dem, der so weiß."

Hier in XI. 4/5 bezieht sich das 'Lotosblatt im Wasser' auf den Wissenden (*jñānī*), bzw. den im-Leben-Befreiten (*jīvanmukta*).

XII. 4

jaisem sāgarīm mīlana khevo gaṃgecem gaṃgāpaṇa vāṃcatase : nātari kṣīrīm kṣīra mīlālem : kām thoḍeci udaka samudrīm paḍilem : itukeni samudrāci hoye : taisī te sāyujyatā mukti bolīje

Ebenso wie das Gaṅgā-Wesen der Gaṅgā weiterbesteht, wenn [sie] im Ozean verschmilzt, oder [wie] Milch in Milch vermennt ist, oder [wie wenn] eine kleine Menge Wasser in den Ozean gefallen ist, [und] durch soviel [Wasser] zum Ozean wird, so wird die Befreiung durch Vereinigung beschrieben.

Die drei Bilder des vorliegenden Vergleichskomplexes veranschaulichen das Wesen der Befreiung durch Vereinigung (*sāyujyatā-mukti*), die nach Auffassung des Autors des VD die einzig wahre Form der Befreiung ist. Die anderen Formen der Befreiung - *salokatā*, *saṃpatā*, *svaṛūpatā* - werden als minderwertig erachtet (XII. 3). Im Gegensatz zu diesen besteht die *sāyujyatā-mukti* in einem vollkommenen Verschmelzen mit dem höchsten Bewußtsein, bzw. mit dem Selbst. Wie hier im VD so wird auch in *Jñ VI. 307-308* die vollständige Vereinigung von individueller Seele und höchstem Selbst mit der Vereinigung des (Fluß-/Regen-)Wassers mit dem Ozean verglichen:

*paiṃ meghāceni mukhīm nivaḍalā / samudru kām voghīm paḍilā /
to māgutā jaisā ālā / āpaṇapayām // 307 //
tevīm piṇḍāceni miṣem / paḍīm pada praveśe /
tem ekatva hoye taisem / pāṇḍukumāra // 308 //*

"Oder wie der Ozean den Eingang zur Wolke findet und in den Strom herabgefallen wieder zurück zu sich kam, (307) in dieser Weise geht das individuelle Selbst, in der Verkleidung des Körpers [lebend], in das (höchste) Selbst ein. Derartig ist jene Einheit oh Sohn des Pāṇḍu. (308)"

Die Vereinigung des (Fluß-/Regen-)Wassers mit dem Ozean ist ein Bild, das man auch bei den christlichen Mystikern des Mittelalters für die Vereinigung von Seele und Gott findet. So schreibt die spanische Mystikerin Theresa von Avila: "Hier jedoch (bei der Vereinigung) ist es, wie wenn Wasser vom Himmel in einen Fluß oder eine Quelle fällt, wo alles nichts als Wasser ist, so daß man weder teilen noch sondern kann, was nun das Wasser des Flusses ist und was das Wasser vom Himmel gefallen; oder es ist, wie wenn ein kleines Rinnsal ins Meer fließt, von dem es durch kein Mittel mehr zu unterscheiden ist."¹⁴³ Im Gegensatz zu Therasas Aufgehen oder Auflösen der Seele in Gott löst sich jedoch nach Auffassung des VD-Autors

¹⁴³ Theresa von Avila, *Die innere Burg*, S. 196.

bei der *sāyujyatā-mukti* der 'Seele-Tropfen' nicht nur im Ozean des höchsten Bewußtseins auf, sondern wird selbst zum höchsten Bewußtsein.¹⁴⁴

XIII. 10

tavaṃ baudhīṃ vicāṛileṃ : ghaṭākāsa : maṭhākāsa : mahadākāśa ye tīṇhīṃ sūnyeṃ jetha līne hoṭi teṃ sūnya cīṃtāveṃ

Dann überlegten die Buddhisten: Der Raum im Topf, der Raum im Kloster, der große Raum, wo diese drei Leeren zusammen verschmolzen sind, über diese Leere sollte nachgesonnen werden.

Dieser Lehrsatz von den 'drei Leeren' könnte sich auf die buddhistische Doktrin der drei *kāyas* - *dharma-kāya*, *saṃbhoga-kāya*, *nirmāṇa-kāya* - beziehen. Zu den drei Leeren und den drei *kāyas* siehe die Erörterung von XIII. 10, S. 223.

XIV. 1

jaisā divēyāpāsaini āṇika dīpu lāvīlēyā tohī jaisā prabhā āgaḷā dīse taisā śiṣyū guruprasādeṃ laghutva sāmḍauni gurutva pāve

[So], wie von einer Lampe eine andere Lampe angezündet wird, [und] wie diese ebenso als außerordentlichen Glanz sichtbar ist, so gibt der Schüler durch die Gnade des *gurus* die Unbedeutendheit (*laghutva*) auf [und] erlangt Bedeutsamkeit/*Guru*-schaft (*gurutva*).

Das Übertragen von Licht bzw. Feuer ist ein altes und vermutlich in vielen Kulturen verbreitetes Motiv, das für geistige Entwicklung steht. Hier im *VD* steht das Entzünden einer (noch nicht brennenden) Lampe an einer bereits brennenden Lampe für die Übertragung der Gnade oder Segenskraft (*guruprasāda*) des *gurus* auf den Schüler, der hierdurch den Zustand eines *gurus* (*gurutva*) erlangt. Bei dieser *dīkṣā*, die den Schüler, wie hier beschrieben, vollständig transformiert und den Zustand der Vollkommenheit erreichen läßt, könnte es sich um die auch bei den *Nāthas* (*SSP* V. 61-62, 64, 66, 69) bekannte *śaktipāta-dīkṣā* oder *śaktinipāta-dīkṣā*, wörtl. 'Herabfallen der *śakti* (= Segenskraft des *gurus*)' handeln. In *Kulārṇavatantra* XIV. 61ff. heißt es, daß dem Schüler durch *śaktipāta* ein göttlicher (Bewußt)-Seinszustand ("*divya bhāva*") zuteil wird. Eine ähnliche Darstellung wie hier in XIV. 1 findet sich in *Gurugītā* 109-110:

nityaṃ brahma nirākāraṃ nirguṇaṃ bodhayet param /

¹⁴⁴ Siehe hierzu J.M. Masson, *The Oceanic Feeling* und C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 161-164.

sarvaṃ brahma nirābhāsaṃ dīpo dīpāntaraṃ yathā // 109//
guroḥ kṛpāprasādena ātmārāmaṃ nirīkṣayet /
anena gurumārgeṇa svātmajñānaṃ pravartate // 110 //

"Wie eine Leuchte eine andere [entzündet], [so] macht [der *guru*] bewußt, [daß] alles das erscheinungslose *brahman* [ist], das ewige *brahman*, gestaltlos, eigenschaftslos, das Höchste. (109) Man möge durch die Gnade des Mitgefühls des *gurus* den Ruheplatz des Selbstes¹⁴⁵ wahrnehmen. Durch diesen Pfad des *gurus* kommt das Wissen über das eigene Selbst zustande. (110)"

Auch in einigen *sākhīs* von Kabīr findet man im Zusammenhang der *gurudīkṣā* die Metapher der Lampe. Im nachfolgenden Vers wird die Lampe zwar nicht entzündet, sondern vom *guru* an den Schüler ausgehändigt, die Bedeutung ist vermutlich jedoch ähnlich. So vermerkt Ch. Vaudeville zu dem Wort 'Lampe' in *sākhī* 1. 14a, "The lamp here symbolizes *paracā*, the mystical Experience given by the Satguru"¹⁴⁶:

pāchaim lāgā jāi thā, loka beda kai sāthī /
paiṃḍe maiṃ satagura milā, dīpaka dīyā hāhi // 14 //
dīpaka dīyā tela bhari, bātī dā aghaṭṭa /
*pūrā kiya bisāhunām, bahuri na āvaum haṭṭa // 15 //*¹⁴⁷

"I was just tagging along, in the wake of the world and the Veda,
 Then the Satguru met me on the path and he put a lamp in my hand. (14)
 A lamp full of oil He gave me, whose wick will never run dry:
 All bartering is over, I will go to that market no more." (15)¹⁴⁸

XIX. 3

jaisā jaḷāvegaḷā taraṃgu paratā jāvo na sake : sūryaraśmim sūryā sarīsīyā pahīlī : taisem jñāniyāṃcem mana devāvegaḷem kehīṃci na vace

Wie eine Welle nicht vom Wasser getrennt über [es] hinaus gelangen kann, [oder wie] die Sonnenstrahlen zusammen mit der Sonne scheinen, ebenso geht das Denken der Wissenden getrennt von Gott nirgendwohin.

Der vorliegende Vergleich bringt eine auch in der *bhakti*-Literatur bekannte Vorstellung zum Ausdruck: der *bhakta* ist in seinem Denken mit Gott vollständig vereint:

¹⁴⁵ Zu *ātmārāma* siehe C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 276 (Fußnote 885).

¹⁴⁶ Ch. Vaudeville, *Kabīr*, S. 155.

¹⁴⁷ Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 54.

¹⁴⁸ Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhīs* 14 und 15, S. 197.

Śivastotrāvalī XII. 24-25

*vyavahārapade'pi sarvadā pratibhātv arthakalāpa eṣa mām /
bhavato'vayavo yathā na tu svata evādaraṇīyatām gataḥ || 24 ||
manasi svarasena yatra tatra pracaraty apy aham asya gocareṣu /
prasṛto'py avilola eva yuṣmat paricaryācaturaḥ sadā bhaveyam || 25 ||*

"Let even my various worldly concerns always appear to me thus: As a part of you, and therefore not worthy in and of themselves. (24) While my mind wanders of its own inclinations here and there in the range of the senses, let me become in your worship, O Lord, an adept unwavering. (25)" ¹⁴⁹

Der Einklang zwischen dem Denken der Wissenden und dem göttlichen Bewußtsein wird hier in XIX. 3 verglichen mit der Einheit von Welle und Wasser bzw. von Sonnenstrahl und Sonne. Derartige Paare wie 'Welle - Ozean' und 'Sonnenstrahl - Sonne' u.ä., bei denen das erste Glied jeweils für den Teil und das zweite Glied für das übergeordnete Ganze steht, werden auch von Jñāneśvar verwendet, um die Einheit und Wesensgleichheit von Individuum und Gott bzw. dem göttlichem Bewußtsein zu illustrieren:

Jñ XIV. 305, 384

*dehābhimānācā vārā / ātām vājoṃ thelā vīrā /
taiṃ aikhya vīcisāgarām / jīveśā hem || 305 ||
tejācā tejauni nighālā / pari tejūnci ase lāgalā /
tayā raśmī aisā bhalā / bodhu hoāvā || 384 ||*

"[Wenn] nun der Wind des Stolzes auf den Körper aufgehört hat zu blasen, oh Held, dann [existiert] die Einheit von Seele und Gott [wie die] von Welle und Meer. (305) [Der Teil] des Lichtes, [der] dem Licht entsprungen [und] dennoch im Licht verwurzelt ist, zu diesem [sagt man] Lichtstrahl. Derartig sollte das rechte Verständnis [von der Natur des Selbstes] sein. (384)"

1.7.3 Bildersprache im VD und in der Jñāneśvarī

Obwohl es sich bei den im VD verwendeten Vergleichen und Metaphern vermutlich in erster Linie um gebräuchliche Bilder handelt, die von den *sādhus*, Dichtern, Philosophen, etc. über die Jahrhunderte vererbt wurden und die zeigen, wie sehr das VD eingebettet ist in das Corpus der *yoga*- und *tantra*-Literatur, ist auffällig, daß die Bildersprache des VD zu der in den Werken Jñāneśvars, insbesondere in der *Jñāneśvarī*, eine starke Affinität aufweist, wie bei der

¹⁴⁹ C. R. Bailly, *Shaiva Devotional Songs of Kashmir*, A Translation and Study of Utpaladeva's Shivastotrāvalī, S. 74/144.

Erörterung der Bilder in Kapitel 1.7.2 zu sehen war. Die im Vergleich zur *Jñāneśvarī* etwas rohere, weniger elaborierte Diktion im *VD* - viele Bilder sind in der *Jñāneśvarī* und komplexer als im *VD*¹⁵⁰ - gibt Anlaß zur Vermutung, daß das *VD* möglicherweise jünger ist als die *Jñāneśvarī*, obwohl sich ein direkter Zusammenhang zwischen diesen beiden Werken nicht ausmachen läßt. Zum Vergleich hier ein Beispiel: in XIII. 5 heißt es 'Die Verhaftung an einen Ast, [diese] Fessel des Papageis [ist] in Wirklichkeit falsch ... Ebenso [ist] die Verhaftung [im *saṃsāra*] falsch'. Dieser Vergleich beruht auf der Beobachtung und landläufigen Interpretation eines typischen Verhaltens von Papageien: Papageien hängen manchmal zappelnd, flatternd und krächzend am Ast, dies führt zur Vorstellung, daß sich der Papagei durch sein Festkrallen selbst gefangenhält, obgleich er eigentlich frei ist. Dieses Bild wird übertragen auf die Situation des Menschen: die Seele, obgleich frei und eins mit dem Höchsten, wähnt sich aus Unkenntnis ihrer wahren Natur im *saṃsāra* gefangen. Wesentlich ausführlicher findet man dieses Bild in *Jñ VI. 76-79*:

jaisī te śukāceṇi āṃgabhāreṃ / naḷikā bhovinnalī erī mohare /
teṇe uḍāveṃ pari na pure / manaśaṃkā || 76 ||
vāyāṃci māna piḷi / aṭuve hiye āṃvalī /
tiṭāṃtu naḷi / dharūni ṭhāke || 77 ||
mhaṇe bāṃdhalā mī phuḍā / aisiyā bhāvaneciyā paḍe khoḍāṃ /
kīṃ mokaḷiyā pāyāṃcā cavaḍā / goṃvī adhikeṃ || 78 ||
aisā kajemvīṇa āṃtuḍalā / to sāṃga pāṃ kāya āṇikeṃ bāṃdhalā /
maga na soḍica jarhū nelā / toḍūni ardhā || 79 ||

"Sie (die Nicht-Erleuchteten) [sind] wie [der Papagei]: Durch das Gewicht des Körpers des Papageis wirbelt der Ast herum. Er sollte fliegen, aber durch die Verwirrung im Denken ist er nicht fähig. (76) Vergeblich dreht er den Hals, zieht die Brust zusammen, die Klaue den Ast ganz und gar festhaltend. (77) Er sagt: 'Ich bin wirklich gefesselt'. Er verfällt einer derartigen Vorstellung. [Obwohl] die Klaue der Füße tatsächlich frei [ist], hält er immer mehr fest. (78) [Wenn] er derartig ohne Arbeit (oder: Mühe) in Kontakt gekommen ist, sagt man, daß er durch einen anderen gefesselt ist? Auch dann, wenn gewaltsam [in] die Hälfte zertrennt [er] weggezerrt wird, läßt er überhaupt nicht los. (79)"

¹⁵⁰ Manche Darstellung, wie die des *aśvattha*-Baumes (*Jñ XV. 72-143*), umfassen mehrere *ovis*.

1.8 Inhalt

"Viele der großen Nāthas waren verschiedenen spirituell-philosophischen Richtungen verbunden. Bei den 84 Mahāsiddhas sind sie innerhalb der buddhistisch-tantrischen Tradition anzutreffen, und Matsyendranātha selber gilt als Begründer der mehr shaktistischen Kaula-Schule des Tantrismus, obwohl Gorakṣanātha und die meisten anderen Nāthas reine Shivaiten waren. Das ist keineswegs seltsam, denn der Yoga der Nāthasiddhas war primär Lebenspraxis und spirituelle Methode, erst in zweiter Linie Philosophie und Denkgebäude. Daher konnten die Nāthas, weil sie frei waren von Dogma und sektiererischem, alleinigem Wahrheitsanspruch, auch leicht von verschiedenen Richtungen vereinnahmt werden, oder sie näherten sich ihrerseits der einen oder anderen Richtung an."¹⁵¹

Was J. Dam hier über die Philosophie und Methoden der *Nāthas* allgemein sagt, stimmt, wie dem *Vivekadarpaṇa* zu entnehmen ist, auch speziell für den *Nāthasampradāya* Mahārāṣṭras. Mit einer Einschränkung: Im Gegensatz zu J. Dam bin ich nicht der Auffassung, daß dabei der Philosophie eine nur subalterne Bedeutung zukommt, denn nicht nur im *Vivekadarpaṇa* zeigt sich, daß die *Nāthas* Mahārāṣṭras der Philosophie große Bedeutung beimaßen, auch die meisten Werke Jñāneśvars sind philosophischen Inhalts. Nach meinem Dafürhalten gehen Philosophie und Praxis bei den *Nāthas* Hand in Hand. Ähnlich dem klassisch-philosophischen System des *Yoga* auf dem Hintergrund des *Sāṃkhya* entwickelten die *Nāthas* ein Lehrsystem, das sowohl aus Philosophie als auch aus Yogapraxis besteht. Das eine ist ohne das andere nicht denkbar. Die philosophischen Ideen und Erkenntnisse sind einerseits Ausdruck dessen, was die *yogīs* auf der Grundlage ihrer Praktiken wahrnahmen, und bilden andererseits die konzeptionelle Basis für Yogatechniken und lebenspraktischen Ansichten.

Da nach Kulkarni das *VD* das erste Marāṭhī-Werk ist, in dem die Philosophie des *Nāthasampradāya* umfassend dargestellt wird¹⁵² und die Kenntnis von der Philosophie der *Nāthas* einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Welt der *Nāthayogīs* oder *Nāthasiddhas*, ihrem Denken, Empfinden und dem, was sie erleben, leisten kann, möchte ich nachfolgend die Lehren des *Vivekadarpaṇas* darstellen. Was im Rahmen dieser Arbeit nicht unternommen werden kann, ist alle Querverbindungen und Parallelen zwischen den *Nāthas* und anderen Schulen und Traditionen aufzuzeigen, bzw. darzulegen, wie Ideen und Praktiken aus anderen Schulen inkorporiert wurden und die gegenseitigen Einflüsse und das weitreichende Geflecht all der Traditionszweige des *Nāthasampradāyas* zu entwirren oder systematisch darzustellen.

Die Lehren der *Nāthas* bilden weder ein homogenes noch ein hermetisches System. Das Lehrsystem der *Nāthas* war sicherlich flexibel und nach vielen Seiten hin offen, übte großen Einfluß aus und war gleichzeitig selbst starken Einflüssen ausgesetzt. Diese Durchlässigkeit,

¹⁵¹ J. Dam, *Shiva-Yoga, Indiens großer Yogi Gorakṣanatha*, S. 94.

¹⁵² MSP Kap. 3, S. 20.

die der *Nātha*-Tradition dazu verhalf, sich zu einer der einflußreichsten asketischen Bewegungen Indiens zu entwickeln, zeigt sich auch im *VD*. Mehr noch als die Sanskritwerke *Siddhasiddhāntapaddhati* (die man hinsichtlich der Philosophie und der Praktiken als das umfassendste Werk der *Nāthas* bezeichnen kann) und des *Siddhasiddhāntasaṃgraha*, enthält das *Vivekadarpaṇa* eine Synthese aus völlig verschiedenen philosophischen Konzeptionen und Weltanschauungen. Die Ideen, Erfahrungen und Lehren von *yogīs* aus unterschiedlichen Schulen sind in diesem Werk zwar thematisch geordnet zu einem einheitlichen System, ihnen fehlt aber innere Stringenz und strukturelle Harmonie, wie man sie z.B. in der *Siddhasiddhāntapaddhati* oder, um ein insbesondere für die *Nāthayogīs* Mahārāṣṭras wichtiges philosophisches Werk zu nennen, im *Anubhavāmṛta* Jñāneśvars vorfindet.

Gemäß den Lehren des *VD* ist *Śiva* das höchste Prinzip, bzw. die 'höchste Identität' (I. 1). *Śiva* wird auch charakterisiert als das ewige, allumfassende, schöpferische Bewußtsein. Sowohl jenseits der Schöpfung, als auch innerhalb der Schöpfung existiert nach dem *VD* nichts außer dem höchsten Bewußtsein. In einem willentlich in Gang gesetzten Prozess erschafft *Śiva* aus sich selbst heraus das Universum. Der Prozess der Evolution des Universums besteht dem *VD* zufolge in einer schrittweisen Emanation seines Bewußtseins. Der erste Schritt in diesem Schöpfungsprozesses ist die Vereinigung von *Śiva* und *Māyā* (I. 3). *Māyā* ist ontologisch nicht verschieden von *Śiva*. Sie ist seine *Śakti*: 'Das Pulsieren seines Bewußtseins, dies [ist] *Śakti*' (IX. 1). Aus der Vereinigung dieser beiden entstehen: der Raum (*ākāśa*)¹⁵³, das Feuer (*tejas*), der Wind (*vāyu*), das Wasser (*āp*), die Erde (*prthivī*) (I. 5). Auch das geistige Prinzip des Menschen, sein innerer Wesenskern, ist nichts anderes als eine Manifestation des höchsten Bewußtseins, das in Kapitel II *ātman*, 'Selbst', genannt wird. Der *ātman* wird durch die Verbindung mit dem Körper zum *jīva*, der individuellen Seele (II. 3). Da sich in jedem Menschen jedoch immer nur das eine, unveränderliche Selbst befinden kann, ist die Vorstellung einer *individuellen* Seele letztlich illusorisch. Deshalb heißt es in VI. 7: '[Was] die Bezeichnung *jīva* trägt [ist] eine Illusion'.

Der *jīva* betritt gemäß dem *VD* diese Welt im Moment der Zeugung eines Körpers durch Mann und Frau: 'Inmitten von Samen, Menstrualblut [und] Wind (*prāṇa*) manifestiert sich der *jīva* entsprechend [seinem] *karman*' (III. 2). Im weiteren Verlauf der pränatalen Entwicklung bildet sich sowohl der grobstoffliche Körper aus, als auch der feinstoffliche mit all seinen Bestandteilen. Nach der Vorstellung des *VD* entsteht der grobstoffliche Körper (*deha/śarīra*)¹⁵⁴ auf der Grundlage der von Vater und Mutter erhaltenen sieben Konstituenten (*saptadhātu*). Dabei sind vier aus dem Menstrualblut der Mutter (*rajas*): Flüssigkeit, Blut,

¹⁵³ Die Termini, die bei dieser inhaltlichen Zusammenfassung in runden Klammern und ohne Anführungszeichen stehen, sind keine Originalformen, wie sie im *VD*-Text zu finden sind, sondern der Einfachheit halber verwendete, vom *VD*-Original oftmals nur geringfügig verschiedene Sanskritformen.

¹⁵⁴ Zur unterschiedlichen Semantik dieser beiden Begriffe siehe die Einleitung zur Erörterung des Kapitels X.

Fett, Fleisch, und drei aus dem Samen (*bindu*) des Vaters: Samen, Mark, Knochen (VIII. 1). Der feinstoffliche Körper setzt sich hauptsächlich aus folgenden Elementen zusammen:

1. dem System der sechs *cakras* (IV. 5-7).¹⁵⁵ In der Reihenfolge von unten nach oben sind dies: *ādhāra*, *svādhiṣṭhāna*, *maṇipūra*, *anāhata*, *viśuddha*, *agni*.
2. den 72 000 *nāḍīs*, feinstofflichen Kanälen oder 'Adern', die den gesamten Körper durchziehen. Die drei primären *nāḍīs* sind *iḍā*, *piṅgalā* und *suṣumnā*. (IV. 3-4; V. 1).
3. den 10 *prāṇas*. Sie fließen in den *nāḍīs* und haben im Körper spezifische Versorgungsfunktionen (IV. 3-4).
4. dem mikrokosmischen Gestirnenpaar Sonne (*sūrya*) und Mond (*candra*), zusammen mit ihren 12 bzw. 16 Phasen (*kalā*) (V. 5-6).

Weitere wichtige feinstoffliche Phänomene sind die drei Knoten: *rudragranthi*, *viṣṇugranthi*, *brahmagranthi*, wie auch der *trikūṭa* (V. 2-3). Der grobstoffliche Körper (*sthūlaśarīra*) und der feinstoffliche Körper (*sūkṣmaśarīra*) bilden zusammen mit dem *jīva* eine Einheit - den Mikrokosmos. Dieser Mikrokosmos wird als identisch mit dem Makrokosmos, dem Universum, erachtet: '...weil [sich] der eine, [als jeweils] identisch im Schoß des anderen [befindet]' (III. 1). Daher finden sich für alle im Inneren des Menschen gelegenen mikrokosmischen Orte, Substanzen, Organe und sonstige Phänomene und Prozesse die jeweiligen korrelativen Entsprechungen in der äußeren Welt (IX; X, 1-4).

Das Wissen von der Wesensgleichheit von Mensch und Universum und von den Beziehungen zwischen der mikro- und der makrokosmischen Dimension ist gemäß dem *VD* das höchste Wissen. Es ist letztlich sogar identisch mit dem Höchsten: 'Die Herren unter den [vollendeten] *yogīs* kennen die Einteilung des Universums im Mikrokosmos. Dieses unverrückbare Wissen zu haben, dies [ist] *Śiva*' (IX. 1). Befreiung aus dem *saṁsāra* erlangt man durch die Erkenntnis, daß die gesamte Schöpfung eine Erscheinungsform des höchsten Bewußtseins, (XI. 1) und daß man selbst mit diesem höchsten, allumfassenden Bewußtsein identisch ist: '[*Śiva* ist] die höchste Identität' (I. 1).

Auf dem Weg zur Erkenntnis und Erfahrung des Höchsten, der *sādhana*, gibt es für den *yogī* verschiedene Mittel. Das wichtigste ist gemäß den Lehren des *VD* der *guru*, bzw. *sadguru* (wahrer *guru*).¹⁵⁶ Dieser wird in Hinblick auf das Erlangen von Befreiung als *conditio sine qua non* erachtet: 'In diesem Ozean des *saṁsāra* [gibt es] keinen derartigen Zweiten, außer dem *sadguru*, der hinübergeleiten kann... Der *guru* wird die Verkörperung des höchsten Herrn genannt... Der *guru* [ist] die höchste Ursache' (XIV. 1). Der *guru* wird als identisch mit der

¹⁵⁵ In V. 1 ist, allerdings ohne weitere Erklärung hierzu, von der 'Acht-cakra-heit' der *suṣumnā-nāḍī* die Rede.

¹⁵⁶ Daß der *guru* in tantrischen Kreisen tatsächlich als 'Mittel' oder 'Weg' aufgefaßt wird, zeigt deutlich ŚS II. 6: *gururupāya*, "Der *guru* [ist] das Mittel".

höchsten Gottheit, bzw. dem höchsten Bewußtsein, aufgefaßt. Durch die vom *guru* erhaltene Einweihung (*dīkṣā*) und Unterweisung (*upadeśa*) überträgt sich der Zustand des *gurus*, und somit auch der Status der *Guru*-schaft (*gurutva*), auf den Schüler: '[So], wie von einer Lampe eine andere Lampe angezündet wird, [und] wie diese ebenso als außerordentlicher Glanz sichtbar ist, so gibt der Schüler durch die Gnade des *gurus* die Unbedeutendheit (*laghutva*) auf [und] erlangt Bedeutsamkeit/*Guru*-schaft (*gurutva*)' (XIV. 1). Neben der Hilfe durch den *guru* ist in der *sādhana* aber auch das eigene Bemühen, die eigene Erkenntnis und die eigene Erfahrung von Relevanz: 'Ebenso [erkennt man] durch die Gnade des wahren *gurus* [und] durch die eigene Erfahrung die sichtbare Welt als illusorisch [und] falsch' (VI. 7).

Das wichtigste Instrument für die *sādhana* ist der Körper. Jedoch, so erklärt das *VD* mit vielen anderen *yoga*-Werken, kommt hierfür nicht jeder Körper in Frage. Es muß 1. ein menschlicher Körper sein: 'Durch diesen Körper sollte man sein eigenes Selbst in rechter Weise erkennen. Die Menschenhaftigkeit dieses Körpers, eben dies [ist] recht' (X. 7) - und 2. ein gesunder, starker und vor allem disziplinierter Körper. Ohne die Vervollkommenung des Körpers und seiner Lebensfunktionen kann das Ziel des *yogas* nicht erreicht werden (X. 7). Der Transformation des 'gewöhnlichen' Körpers in einen vollkommenen Körper, einen *siddhadeha*, kommt daher große Bedeutung zu (XX. 1-2). Trotzdem ist im *VD* das Verhältnis zum Körper ambivalent, denn der Körper ist nicht nur das Mittel zur Befreiung, sondern auch die Ursache für die Gefangenschaft im *saṃsāra*. Daher wird auf die Disziplinierung des Körpers durch *āsanas*, *prāṇāyama* und andere Körperpraktiken (XXI. 6-8) zwar besonders Wert gelegt, gleichzeitig wird jedoch auch betont, daß eine vollständige Beherrschung des Körpers unmöglich und auch nicht ausreichend sei: 'Den Körper durch Gelübde [und] Fasten zu disziplinieren ist nicht notwendig. Er [wird] auf ganz natürliche Weise diszipliniert... Aber in diesem Körper steigen schlechte Neigungen auf. Es ist den Menschen überhaupt nicht möglich sie (Neigungen) zu disziplinieren' (XVIII. 2). 'Solches wissend, was machst Du [für] eine Geschichte hinsichtlich des Körpers? Das Disziplinieren verlöscht zusammen mit dem Körper. Deshalb sollte man einen anderen als diesen disziplinieren' (XVIII. 3). Der wahre *yoga* besteht daher in der Disziplinierung des Denkorgans (*manas*), denn in seinem begrenzten und von den Sinneseindrücken aufgewühlten Zustand ist es die primäre Ursache der Bindung des *jīva* an den *saṃsāra*: 'Wenn man den Termitenhügel außen geschlagen hat, stirbt [dann] innen die Schlange?... Ebenso, was geschieht [wenn man] das Disziplinieren der Aktivität des *jīva* aufgibt und [stattdessen] den Körper diszipliniert? Man sollte das den *saṃsāra* suggerierende Denkorgan disziplinieren. Man sollte das Verlangen, [das einen] an den niedrigen Ort bringt, disziplinieren. Wenn man diesen diszipliniert hat, ist der Körper ebenfalls diszipliniert.' (XVIII. 4).

Typisch für die Literatur des *Nāthasaṃpradāya* trägt das *VD* śivaitisch-tantrische Züge. Affinitäten bestehen aber auch zu anderen, meist späteren *saṃpradāyas*, hauptsächlich der buddhistischen *sahajiyā*-Schule. An einigen Stellen zeigt sich auch deutlich der Einfluß des

rasāyana, der indischen Alchemie. In der Hauptsache jedoch konstituiert sich die Philosophie des *Vivekadarpaṇas* aus den folgenden drei philosophischen Traditionen: 1. dem dualistischen *Sāṃkhya*, 2. dem nicht-dualistischen *Advaitavedānta*, 3. dem monistischen kashmirischen *Trika*-System.¹⁵⁷

Die dualistische Philosophie des *Sāṃkhya* wird erkennbar bei vielen in das *VD* eingeflossenen Elementen des klassischen Yogasystems und des *Ayurveda*. Der *Advaitavedānta* offenbart sich insbesondere im Zusammenhang der Darstellung von der kosmischen Manifestation des Universums und der Erörterung der Natur der Welt. Wie ich bei der Besprechung des ersten Kapitels noch ausführlich erläutern werde, entspricht die darin an einigen Stellen dargelegte Charakterisierung der 'sichtbaren Welt' nicht der typischen Sichtweise der *Nāthas*, wie beispielsweise der in *Siddhasiddhāntapaddhati IV. 10* vertretenen Auffassung von der Welt als einer realen Transformation des Höchsten (*pariṇāma*) oder der in *Anubhavāmṛta VII. 129, 131, 156* von Jñāneśvar favorisierten kosmologischen Konzeption des Universums als *sphūrti*, *sphuraṇa* ('Pulsieren, Schwingung'), oder eines Spiels des höchsten Bewußtseins. Die Charakterisierung der Welt hat stellenweise (I. 2; VI. 7; X. 4) mehr Ähnlichkeit mit Śaṅkaras *māyāvāda*, nach dem das Universum nicht real ist (*mithyā*), oder seinem *vivartavāda*, nach dem alle Manifestation nur Name und Form (*nāma-rūpa*) und daher nicht als real erachtet werden kann.

Die Nähe zum kashmirischen *Trika*-System ist nicht verwunderlich, denn zwischen der *Nātha*-Tradition, der philosophischen *Trika*-Tradition und der *Kaula*-Tradition scheinen enge Kontakte bestanden zu haben. So schreibt P. E. Muller-Ortega: "This lineage (die Tradition der *Kaulas*), which is linked to the Haṭha Yogins, to the Siddha-s, and to the Nātha Yogins, forms one of the important components of that loose amalgam we term the non-dual Kashmir Shaiva tradition."¹⁵⁸ Ein Hinweis für diesen Kontakt ist, daß Matsyendranāthas wichtigstes erhaltenes Werk den Namen *Kaulajñānanirṇaya*, 'Darlegung des Wissens der *Kaulas*', trägt. Grundelemente der *Kaula*-Lehre, wie z.B. die Analogsetzung von Körper (*piṇḍa*) und Universum (*brahmāṇḍa*), sind Bestandteil der Lehre der *Nāthas* allgemein und auch hier im

¹⁵⁷ Ich gebrauche hier und in der Folge den Terminus '(kashmirisches) *Trika*-System' und nicht den häufig hierfür verwendeten Begriff *Kashmirischer Śaivismus* (siehe z.B. J.C. Chatterji, *Kashmir Shaivism*, SUNY, 1986), da letztgenannter Terminus zu unpräzise ist. Zum *Kashmirischen Śaivismus* zählen nicht nur die beiden advaitischen Schulen des *Trika* und *Krama*, deren Doktrinen durch *Abhinavagupta* und seinen Schüler *Kṣemarāja* ihre endgültige Formulierung fanden, sondern auch das dualistische und eher *Veda*-kongruente System des kashmirischen *Śaivasiddhānta* von *Rāmakāṇṭha*. Daß man häufig vom *Kashmirischen Śaivismus* im Sinne des nicht-dualistischen oder monistischen *Trika*-Systems spricht (das *Krama*-System ist weniger ein philosophisches als ein ritualistisches Liturgiesystem), mag damit zusammenhängen, daß dieses den *Śaivasiddhānta* so sehr verdrängt hat, daß man nach A. Sanderson keine Spur irgendeiner kashmirischen Literatur über die doktrinalen oder liturgischen Aspekte des *Śaivasiddhānta* nach dem 11. Jh. findet. Vgl. A. Sanderson, *Śaivism and the Tantric Traditions*, 1988.

¹⁵⁸ P.E. Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva*, S. 55.

Vivekadarpaṇa (Kapitel IX und X) zu finden. Bereits Abhinavagupta (993 - 1015 A.D.¹⁵⁹) bezeichnet Matsyendranātha als den *ādiguru* der *Nāthas* und den *guru* von *Gorakṣanātha* und in *Tantrāloka* I. 7; XXVI. 71 als den Begründer der tantrischen *Kaula*-Tradition. Abhinavagupta selbst wurde nach P. E. Muller-Ortega durch seinen *guru* Śambhunātha in die Tradition der *Kaulas* eingeweiht¹⁶⁰ und lernte von ihm, wie er in *Tantrāloka* 5.27b-53 beschreibt, verschiedene Meditationstechniken. Fast 300 Jahre später übernahm Jñāneśvar in *Mahārāṣṭra* die Philosophie des kashmirischen *Trika*-Systems. In seinem philosophischen Werk *Anubhavāmṛta* (III. 16) bezieht er sich direkt auf die *Śiva Sūtras* des Vasugupta (9. Jh.), nämlich auf I. 2 und III. 2 *jñānam bandha* - "[begrenztes] Wissen ist Bindung":

*āṇi jñāna baṇḍhu aiseṃ / śivasūtrāceni miseṃ /
mhaṇītaṇe aseṃ / sadāśiveṃ //*

"Und durch die Darlegung der *Śiva Sūtras* wurde von Sadāśiva gesagt, daß [begrenztes] Wissen Bindung ist."

Der Einfluß des *Trika* im *VD* läßt sich am Beispiel der Erörterung der kosmischen Manifestation demonstrieren. Zwar zeigt sich insbesondere im Zusammenhang mit dem *Māyā*-Begriff der Einfluß des *Advaitavedānta* (siehe S. 48 ff.), dennoch überwiegt im Allgemeinen im *VD* eine lebensbejahende Weltanschauung, die alles andere als illusionistisch oder pessimistisch ist, denn *Śiva*, *ātman*, *caitanya*, das höchste Bewußtsein, ist der Urgrund allen Seins: 'Die ausgebreitete *Māyā* wieder in sich zurückgenommen habend bleibt das *nijātattva* (= *śivatattva*) so wie es ist' (I. 6). 'Ebenso ist der *ātman* alldurchdringend [und] vollkommen. Wo immer [er ist] erschafft er auf natürliche Weise' (II. 2). 'Von *Brahmā* usw. bis zur Ameise gibt es letztendlich [nur] ein einziges Bewußtsein (*caitanya*)' (XI. 1).

Die Schöpfung wird im *VD* in Übereinstimmung mit dem kosmologischen Modell des *Trika*-Systems als ein Evolutionsprozess in 36 Stufen, den 36 *tattvas*, aus dem Absoluten heraus beschrieben. Das Höchste ist entweder unmittelbar als *Śiva*, *ātman*, etc. oder auch durch seinen dynamisch-kreativen Aspekt, *Śakti*, in seiner ganzen Vollkommenheit in jedem einzelnen Teil seiner Schöpfung enthalten. Es gibt nur eine Substanz, *Śiva* oder das höchste Bewußtsein, das zu allem geworden ist. Dieses im Tantrismus weit verbreitete monistische Weltbild wird von S. Gupta folgendermaßen zusammengefaßt: "Ultimately the conscious bits of the universe, like stones, are also God and hence consciousness, but a consciousness that has decided to conceal itself (*ātmasaṃkoca*) . . . The world of Tantra, then, is ultimately all God, but it contains a vast range of things, from things as gross as stones to things as subtle as God . . . Looking from God downwards, we have the range from conscious to unconscious,

¹⁵⁹ J.C. Chatterji, *Kashmir Shaivism*, S. 169.

¹⁶⁰ P.E. Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva*, S. 3-4, , 45, 56, 197-98. Ortega bezieht sich nach eigenen Angaben hierbei auf K.C. Pandey, *Abhinavagupta, An Historical and Philosophical Study*, Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. I, 2. ed., Varanasi, India: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963, S. 132-252.

the range from simple to complex, and the range from subtle to gross. These three ranges are co-ordinate; in fact they are different aspects of the same thing. Moreover, movement down the scale is precisely what happens when God creates the universe."¹⁶¹

Das bereits erwähnte, im *VD* sporadisch anzutreffende, advaitische *Māyā*-Konzept zeigt sich beispielsweise in I. 2. Hier wird über die *Māyā* gesagt, sie sei 'wie ein Traum', und in I. 3 wird sie als 'nicht existierend' bezeichnet. Auch die infolge ihres Wirkens (*kriyā*, I. 5) entstehende Schöpfung wird nur als eine 'Erscheinung der Welt' (I. 4) aufgefaßt. Der Autor verwendet hierfür den Begriff *jagadābhāsū*. Das Sanskritwort *ābhāsa* ist abgeleitet von der Verbalwurzel *bhās* und dem Präfix *ā-* 'erscheinen, sichtbar werden'. Die Bedeutung dieses Wortes ist sowohl im Sanskrit als auch im Alt-Marāṭhī (nach Panses *Jñāneśvarī*-Wortindex) 'nicht-reale Erscheinung'. Aber auch andere Textstellen im *VD* zeigen, daß der Autor oder die Autoren dieses Werkes der Welt nicht grundsätzlich einen hohen Realitätswert zubilligt bzw. zubilligen. So heißt es in VI. 7: 'Ebenso [wird], durch die Gnade des wahren *gurus* [und] durch die eigene Erfahrung, die sichtbare Welt illusorisch [und] falsch', und in XI. 4: '. . . ebenso ist offensichtlich, [daß] die existierende sichtbare Welt falsch [ist] . . . ,'. . . ebenso ist die sichtbare Welt falsch. Aber sie ist sichtbar'.

Wenn also die im *VD* dargelegte Kosmologie bisher auch in einigen Punkten mit der des kashmirischen *Trika*-Systems übereinstimmt, so folgt jedoch der Autor oder die Autoren des *VD* hinsichtlich seines *Māyā*-Konzeptes weder den Vorstellungen des kashmirischen *Trika*-Systems noch denen der *Nāthas*. Er vertritt hier Śaṅkaras Doktrin des *māyāvāda*. Nach Śaṅkara ist die Subjekt-Objekt-Relation eine durch *avidyā* hervorgerufene Illusion und die Welt nicht mehr als eine Erscheinung, wie in Śaṅkaras Einführung zu seinem *Brahmasūtrabhāṣya* zu erfahren ist. Wie komplex das advaitische *Māyā*-Konzept auch sein mag und wie unterschiedlich Śaṅkaras Doktrin des *māyāvāda* von seinen Nachfolgern auch ausgelegt und fortgeführt wurde, es existieren eindeutige Unterschiede zwischen Śaṅkaras nicht-dualistischem System (*advaita*) und dem vollkommen monistischen System¹⁶² des kashmirischen *Trika*-Systems. Während der *Advaitavedānta* feststellt, daß diese *Māyā* ein undefinierbares (*sadasadbhyām anirvacanīya*) Prinzip ist, welches die Illusion der Mannigfaltigkeit entstehen läßt, die fälschlicherweise auf das eine Absolute übertragen wird, ist die *Māyā* gemäß dem *Trika*-System die Macht oder Kraft des Absoluten, mit deren Hilfe es in vielfältiger Form erscheint. Dabei ist die Trennung zwischen Subjekt und Objekt das Produkt eines kreativen Aktes und nicht der einer Illusion.¹⁶³ Ganz im Gegensatz also zu den

¹⁶¹ Sanjukta Gupta, *The Maṇḍala as an Image of Man*, S. 35, in R. Gombrich ed., *Indian Ritual and its Exegesis*, Delhi (Oxford University Press), 1988.

¹⁶² Im Duden findet man den Begriff *Monismus* definiert als 'philosophische Lehre, die jede Erscheinung auf ein einheitliches Prinzip zurückführt'.

¹⁶³ Mark S.G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration, Kap III, Spanda: Universal Activity of Absolute Consciousness*, S. 79.

hier im *VD* geäußerten und dem *Advaitavedānta* zuzuordnenden Ansichten, ist im *Trika* die Welt der Erscheinungen ein Aspekt der höchsten Realität, oder wie J.C. Chatterji es formuliert: "The appearances, therefore, are not the forms of some indescribable *māyā*, but real in essence."¹⁶⁴

Ähnlich ist, nach A.K. Banerjea, *Śiva* bei den *Nāthas* das höchste Wesen, das eine nicht-dualistische (*advaita*) und eine dualistische (*dvaita*) Natur besitzt, eine transzendente und eine phänomenale Natur. *Śiva* sei ewig über und jenseits der Welt, gleichzeitig aber manifestiere er sich auch ewig als diese Welt der beständigen Veränderungen und endlosen Vielfältigkeiten.¹⁶⁵ Dieser dynamisch-kreative Aspekt *Śivas*, der Ursache und Grundlage für den Schöpfungsprozess bildet, werde als *Śakti* bezeichnet. *Śakti* ist von *Śiva* nicht verschieden, "Śiva's Śakti is no other than Śiva himself". *Śiva* und *Śakti* oder *kula* und *akula*, wie sie auch im Kapitel VII genannt werden, seien nur zwei Aspekte ein und derselben Realität.¹⁶⁶ Der Verfasser der *SSP* führt aus (IV. 11):

akulaṃ kulamādhatte kulam cākulam icchati /
jalabudbudavad nyāyād ekākāraḥ paraḥ śivaḥ //

"*Akula* hält *kula* und *kula* verlangt es nach *akula*. Von der Art wie Blasen und Wasser ist der höchste *Śiva* von einer [einzig] Form."

Das höchste Wesen, *Śiva*, ist also *causa efficiens* und zugleich *causa materialis* des Universums. Aus all dem wird deutlich, daß die *Nāthas*, wie Banerjea schreibt, nicht davon ausgehen, daß diese Quelle der phänomenalen Existenz von der Natur einer unergründlichen kosmischen Unwissenheit (*avidyā*) ist, oder eines unbeschreibbaren weder-real-noch-irrealen Prinzips, genannt *Māyā*, wie bei Śaṅkaras *Advaita*-Schule.¹⁶⁷ Die *Vedāntins* der Schule Śaṅkaras hingegen beschreiben die Manifestation des Absoluten auf der phänomenalen Ebene als *cid-vivarta*. Als *vivarta-vādins* gehen die *Vedāntins* davon aus, daß sich das Absolute (*brahman*) jenseits aller Veränderungen befindet. Es kann daher nicht als die wahre Ursache einer falschen Welt erachtet werden. Die einfache Formel: nur das *brahman* ist wahr - alles andere (die Welt) ist falsch, illustrieren sie beispielsweise mit der Metapher des Seils, das wie eine Schlange erscheint, oder mit der Metapher der Perlmutter, die fälschlicherweise für Silber gehalten wird (dieses Bild findet sich auch in *VD*, XI. 4). Die Ursache für diese verzerrte Wahrnehmung - die Wahrnehmung eines Objekts, das in Wirklichkeit etwas anderes ist - von den *Vedāntins* *adhyāsa* genannt, ist die *avidyā*, das Nicht-Wissen. Daß die Manifestation des Universums hingegen ein spielerisches Treiben des *ātman* darstellt, vertrat der bekannteste Exponent der *Nāthas* in Mahārāṣṭra, Jñāneśvar, in seinem philosophischen Werk

¹⁶⁴ J.C. Chatterji, *Kashmir Shaivism*, S. 55.

¹⁶⁵ A. K. Banerjea, *Philosophy of Gorakhnath*, S. 66.

¹⁶⁶ *ibid.* S. 67-69.

¹⁶⁷ *ibid.* S. 71.

Anubhavāmṛta (VII. 123-143). Dort argumentiert er entschieden gegen den *māyā*- oder *ajñāna-vāda* und verwendet das gesamte siebente Kapitel darauf, die Theorie der *avidyā* zu widerlegen. Insgesamt sind von den 807 Versen des Werkes, wie B.P. Bahirat ausführt, schon 295 Verse der Falsifizierung dieser Theorie im *ajñāna khaṇḍan* gewidmet.¹⁶⁸ Auch in *Cāṃgadevapāsaṣṭī* 8 wird Jñāneśvars Standpunkt deutlich¹⁶⁹:

mhaṇoni avidyānimittem / drṣya drṣtatveṃ varte / tem mī neṇem āitem / aiseṃci ase //

"Deshalb existieren das Objekt des Sehens und das Seher-Sein aufgrund von Unwissenheit. Das kenne ich nicht. Ohne Zutun ist dieses (Universum) wie es ist."

Eine ähnliche Argumentation, die sich, wie es scheint, ebenfalls gegen den *Advaitavedānta* richtet, findet man auch bei Bahiṇā Bāi, einer Schülerin Tukārāms und Dichter-Heiligen Mahārāṣṭras. Sie lebte im 17. Jahrhundert und steht nach eigenem Bekunden in der Tradition Jñāneśvars und der *Nāthas*.¹⁷⁰ *Abhaṃga* 92, Zeilen 1, 4, 6 lauten:

brahma to advaya śrutiṇeṃ saṃmate / vegeḷi māyā te mhaṇom kaisi // 1 //

toya āṇi taraṃga bheda nāmamātra / aikya heṃ sarvatra jñānadṛṣṭi // 4 //

bahiṇi mhaṇe aisā pahātāṃ viveka / sahajacī aikya māyābrahmī // 6 //

"*Brahma* is non-dual. This is on the authority of the *vedas*. How then can one speak of *māyā* as being a separate entity? (1) Water and wave, these differ in name only. To the eye of knowledge, in everything there is this same unity. (4) Says Bahiṇī: 'When thus viewed through right-thinking one sees unity of *māyā* in *brahma*'. (6)"¹⁷¹

Da aus Sicht der *Nāthas* diese Welt meist nicht 'illusorisch [und] falsch', bzw. nicht auf der Grundlage einer 'nicht existierenden *Māyā*' existiert, die selbst 'wie ein Traum' ist, wie es in Kapitel I heißt, genießt die Schöpferkraft, die der Vedāntin als *Māyā* geringschätzt und zu überwinden trachtet, als *cit-śakti* bei den *Nāthas* höchste Beachtung. Sie wird zwar ebenfalls *Māyā* genannt, doch ist sie bei ihnen die Mutter der kosmischen Ordnung und wird als *mahāmāyā* oder *yogamāyā* sogar verehrt (*SSP* VI. 116; *Svacchandatantra* X. 727¹⁷²). Für das kosmologische Konzept, bei dem das Universum als Manifestation der höchsten Schöpferkraft gilt, gibt es nach A.K. Banerjea und B.P. Bahirat den Terminus *cidvilāsa* bzw. *cidvilāsa-vāda* (*cidvilāsavāda* wörtlich 'Doktrin des Spiels des Bewußtseins') oder, wie bei R.D. Ranade, den

¹⁶⁸ B.P. Bahirat, *The Philosophy of Jñānadeva*, S. 54.

¹⁶⁹ *Cāṃgadeva Pāsaṣṭī* ist eine 65 Strophen umfassende (Marāṭhī: *pāṃsaṣṭa*, '65'), an seinen Schüler *Cāṃgadeva* gerichtete Unterweisung, in der Jñāneśvar seine grundlegenden philosophischen Ansichten darlegt.

¹⁷⁰ Siehe S. Javadekar, *Samta Bahenābām Gāthā*, S. 247.

¹⁷¹ *ibid.*, S. 247. Übersetzung von J.E. Abbott, *Bahiṇā Bāi, Samta Bahiṇābāicā gāthā, abhaṃga* 164, S. 90.

¹⁷² *Svacchandatantra* X. 727: *sā devī sarvadevīnām nāmārūpaś ca tiṣṭhati / yogamāyāpraticchannā kumārī lokabhāvinī //* - "Diese Göttin aller Göttinnen existiert durch Namen und Formen, [sie ist] die als *yogamāyā* verborgene, das Wohlergehen der Menschen fördernde Jungfrau."

philosophischen Begriff *sphūrti-vāda*, 'Doktrin des Pulsierens oder Offenbarwerdens'.¹⁷³ Dieses Konzept des *sphūrti* oder *cidvilāsa* bezeichnet R.D. Ranade als "Jñānadeva's ... original contribution to philosophic thought"¹⁷⁴. Danach ist die Welt der Erscheinungen ein beständiges Offenbarwerden der Bewußtseinssubstanz (*cit*, *caitanya*). Hierin übereinstimmend ist nach dem *Trika*-System diese Welt der Namen und Formen real, insofern sie Aspekte der höchsten Realität sind. Jñāneśvar gebraucht daher in *Anubhavāmṛta* VII. 137 den Vergleich von der Sonne und ihren Strahlen, um die Beziehung zwischen dem höchsten *ātman* und seiner Schöpfung zu illustrieren. Die gegensätzlichen kosmologischen Standpunkte von Śaṅkara und Jñāneśvar faßt B.P. Bahirat folgendermaßen zusammen: "The unreality of the world in the case of Shamkar means that the world is the effect of ignorance or Avidya, while in the case of Jnanadeva it means that the world is not some independent entity apart from the Atman. It is the experience of the Atman beholding itself".¹⁷⁵

Eines der wichtigsten Resultate dieser Arbeit ist also, daß die Philosophie des *Vivekadarpaṇa* nicht nur auf *Sāṃkhya* und *Yoga* beruht, und auch nicht vorwiegend auf dem *Advaitavedānta*, wie R.C. Dhere meint¹⁷⁶, sondern auch und hauptsächlich Grundzüge des *Trika* enthält. Dies zeigt sich an vielen Stellen im *VD*, wo das Wesen der höchsten Realität und der Schöpfung diskutiert wird. Wie zu den Kapiteln I, II, VI ausführlich dargestellt wird, scheinen z.B. die Attribute *Śivas*, die Konzeption von der Welt als Manifestation *Śivas* und die 36 Prinzipien (*tattvas*), die zumindest für den mikrokosmischen Bereich postuliert werden, unmittelbar dem *Trika*-System entnommen zu sein: *Śiva* ist das leuchtende Licht, wörtlich 'leuchtende Lampe' (*dīpu prakāśatu*). Er besitzt die Kräfte (*śaktis*) des Wissens, Wollens und Wirkens (*jñāna*, *icchā*, *kriyā*). Durch letztere wird die makrokosmische Schöpfung in Gang gesetzt. *Śiva* (*Śiva*) das höchste Bewußtsein, das zu allem geworden ist, ist in Übereinstimmung mit der *Trika*-Lehre identisch mit dem individuellen Bewußtsein des Menschen. Das ist die höchste Erkenntnis, die es für den nach Befreiung strebenden *yogī* nach den Lehren des *VD* zu verwirklichen gilt.

¹⁷³ B.P. Bahirat, *The Philosophy of Jñānadeva*, S. 17, 72, 103; A. K. Banerjea, *Philosophy of Gorakhnath*, S. 73-74, 77-78; R.D. Ranade, *Mysticism in Maharashtra*, S. 158-61.

¹⁷⁴ Dieser Auffassung widerspricht B.P. Bahirat allerdings und verweist darauf, daß das Konzept des *sphūrtivāda* bereits im *Yogavāsiṣṭha* (VI. [10]. 70-71) zu finden sei, von wo Jñānadeva bzw. Jñāneśvar es entlehnt haben müsse; B.P. Bahirat, *The Philosophy of Jñānadeva*, S. 101.

¹⁷⁵ *ibid.* S. 126.

¹⁷⁶ Siehe R.C. Dhere, *Śrīguru Gorakṣanātha*, S. 134.

1. 9 Autor und Datierung

Nach allem, was über den Inhalt gesagt wurde, ist eine der schwierigsten Fragen die nach der Person des Autors bzw. Redaktors des *Vivekadarpaṇas*. Möglicherweise trugen sogar mehrere Autoren oder Redaktoren zu diesem Werk bei. Die inhaltlichen Widersprüche und strukturellen Brüche im Text werfen auch die Frage auf, ob der in den Kolophonen genannte Amaranātha der Verfasser oder nur der Redaktor des vorliegenden Werkes ist. Wie zu sehen war, ist das *VD* ein Konglomerat aus unterschiedlichen Weltanschauungen (siehe Erörterungen zu I. 2-4; XI. 3; XXI. 1-4). Häufig entsteht auch der Eindruck, als stamme das *VD* das Werk von jemandem, der Fragmente aus unterschiedlichen Werken nach eigenem Gutdünken zu einem neuen Ganzen zusammengefügt hat, teilweise sogar ohne redaktionelle Angleichung oder Harmonisierung, weshalb sich manches in wesentlichen Punkten widerspricht. So werden beispielsweise in IV. 5, 6; VIII. 3 und IX. 8 sechs *cakras* genannt, in V. 1 ist hingegen von acht die Rede (siehe Erörterung zu V. 1). Es läßt sich außerdem nicht eindeutig klären, ob dieser Amaranātha tatsächlich, wie in den Kolophonen der meisten Kapitel angegeben, ein Schüler von *Gorakhnātha* war: *iti śrī gorakṣanāthavacanīm āmaranātha kathayemti...* (das Thema des jeweiligen Kapitels) *...nījavicāreṃ*. - "Amaranātha beschreibt mit den Worten von Śrī Gorakṣanātha im Zuge der Überlegung zum Selbst . . .". Dies ist der Wortlaut im Kolophon am Schluß der folgenden Kapitel: I, V, VI, VII (ohne *nījavicāreṃ*), VIII, IX, X, XI (mit dem eingeschobenen Zusatz *saṃsārīm āsauni saṃsāravegaleṃ*, 'im *saṃsāra* befindlich, vom *saṃsāra* verschieden'), XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII (mit dem eingeschobenen Zusatz *saṃsāra daṃḍaṇā*, 'das Disziplinieren des Körpers') XIX, XX, XXI (gefolgt von dem den gesamten Text abschließenden Kolophon *iti śrī gorakṣanāthavacanīm āmaranātha kathayemti vīveka darpaṇa graṃthu : saṃpūrṇa subhaṃbhavatu : vācītāṃ vījayā ho maṃgaḷa maheśvarī*, 'Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas das Buch "Spiegel der unterscheidenden Betrachtung". Alles soll glückverheißend sein. [Dies] lesend soll Sieg [und] Wohlergehen in *Maheśvara* sein.')

Ḍhere nennt in seiner Darstellung der *Nātha*-Tradition in Mahārāṣṭra einen Gahinīnātha und einen Amaranātha als Schüler Gorakhnāthas.¹⁷⁷ Gahinīnātha ist nach Ḍheres und P.N. Joshis Auffassung der Begründer des *Nāthapantha* oder *Nāthasaṃpradāya* in Mahārāṣṭra. Da ihn auch der Verfasser der *Jñāneśvarī* (*Jñ XVIII. 1756*¹⁷⁸) und andere Dichterheilige erwähnen, ist seine Historizität als sehr wahrscheinlich zu bezeichnen. Ein kleiner Hinweis mag sein Name selbst sein, denn Gahinī oder Gayanī klingt nach einem echten Namen. Er leitet sich möglicherweise ab von (Skt./Mar.) *gahana*, 'schwierig, undurchdringlich, Wald, Tiefe' oder (Skt./Mar.) *gahanā*, 'Ornament' (Monier Williams-, Panse-, *Marāṭhī Vyutpatti Kośa* s.v.). Bezüglich Amaranāthas Historizität hingegen fehlt jeglicher Nachweis. Auch die These von

¹⁷⁷ R.C. Dhare, *Śrī Guru Gorakṣanātha*, S. 184f; P.N. Joshi, *Nāthasaṃpradāya*, S. 184.

¹⁷⁸ *Jñ XVIII. 1756*: *maga tihīm teṃ śāmbhava / advayāṇaṃdavaibhava / saṃpādileṃ saprabhava / śrīgahinīnāthā //*

Dhere, daß Gahinīnātha und Amaranātha *gurubandhus*, also gemeinsame Schüler eines *gurus* seien, stützt sich auf nur einen einzigen Vers aus einem *abhaṅga* von *Nivṛttinātha*: *nivṛtti parivāra / guru gayani amara / gorakṣī kaṇḍara / brahma mājheṃ* //¹⁷⁹ - "Nivṛtti [ist] das Gefolge. Der *guru* [ist] *Gayani* [und?] *Amara*. Die Höhle bei *Gorakṣa* [ist] mein *brahman*." Das Wort *amara* am Ende der ersten Zeile muß nicht unbedingt, wie es Dhere interpretiert, ein Eigenname sein. Es könnte sich bei *amara* auch um ein Adjektiv handeln, und *gayani amara* wäre dann der "unsterbliche *Gayani*".

Auch Kulkarni, der die Historizität Amaranāthas in Frage stellt, widerspricht der Auffassung Dheres, daß Amaranātha ein Mitschüler von Gahinīnātha gewesen sei. Er verweist darauf, daß *Jñāneśvarī XVIII. 1753* zwar einen Hinweis auf *Cauraṅgīnātha*¹⁸⁰ enthält - nach P.N. Joshi ein Schüler von *Matsyendranātha* und Mitschüler von *Gorakṣanātha*¹⁸¹ - doch nicht auf Amaranātha. *Jñāneśvar* erwähnte in der Aufzählung seiner Traditionslinie in *Jñ XVIII. 1753-57* die Namen *Matsyendranātha*, *Gorakṣanātha*, *Gahinīnātha* und *Nivṛttinātha*, jedoch nicht Amaranātha. Es stellt sich allerdings die Frage, warum *Jñāneśvar* Amaranātha überhaupt hätte erwähnen sollen, wenn er doch *Nivṛttinātha* zum *guru* hatte. Zu Recht aber äußert Kulkarni die Ansicht, daß die von M.R. Joshi vorgenommene Datierung von Amaranātha auf 1130-1210 *śaka* (bzw. 1208-1288 A.D.)¹⁸² jeglicher Grundlage entbehre.

Obwohl also nichts biographisch Relevantes über den Autor oder Redaktor (falls es ein einzelner war) des *Vivekadarpaṇas* bekannt ist, läßt der Text selbst Rückschlüsse auf seine Person zu. Er war offensichtlich jemand, der verschiedene Lehren nebeneinander stehen lassen konnte und sich in den verschiedenen Philosophien und den *yoga*-, *tantra*- und *bhakti*-Traditionen auskannte. Er könnte selbst eine regionale *Nātha*-Autorität gewesen sein - R.C. Dhere behauptet sogar, daß es noch heute Nachfolger von Amaranātha gäbe, sagt jedoch leider nicht wo¹⁸³. Ähnlich wie später *Jñāneśvar* fühlte sich auch Amaranātha im *Marāṭhī* zu Hause. So war er in der Lage, die Lehren der *yogīs* in eine Sprache zu fassen, die der in den *Nāthasaṃpradāya* initiierte, aber weniger Gebildete verstehen konnte. Als *Nātha-guru* lebte er vermutlich ein asketisches Leben. Er zeigte aber hinsichtlich der *sādhanā* keine übertriebene Strenge, beziehungsweise wußte er, daß für die meisten Menschen nur ein moderater Weg in Frage kommt und hielt daher nichts von maßlosen Askesepraktiken (siehe XVIII. 2-4). Frauen jedoch schienen ihm suspekt zu sein (siehe XIV. 2). Ganz entgegen der üblichen *Nātha*-Praxis¹⁸⁴ verwehrte er ihnen die Möglichkeit, Unterweisung (*upadeśa*) zu erhalten, was

¹⁷⁹ Śrī Nānāmaharāj Sākhre, *Sakalasamṭha Gāthā, khaṇḍa pahilā, Śrīnivṛttināthamahārājāṃce abhaṅga 14(6)*, S. 3.

¹⁸⁰ Nach traditioneller Auffassung war *Cauraṅgīnātha* ein Schüler von *Matsyendranātha* und ein Mitschüler von *Gorakṣanātha*. Siehe P.N. Joshi, *Nāthasaṃpradāya*, S. 184-85.

¹⁸¹ P.N. Joshi, *Nāthasaṃpradāya, udaya va Vistāra*, S. 184-85.

¹⁸² M.R. Joshi, *Nāthasaṃpradāya*. S. 162.

¹⁸³ R.C. Dhere, *Śrīguru Gorakṣanātha*, S. 134

¹⁸⁴ Siehe Erläuterungen zu XIV. 2.

bedeutet, daß er ihnen insgesamt die Qualifikation (*adhikāra*) zur Initiation absprach. Auf Amaranātha trifft nach meiner Auffassung größtenteils zu, was M. Eliade über die frühen Meister der *Nāthas* und *Siddhas* sagt: "In einem bestimmten Zeitpunkt (wahrscheinlich zwischen dem 7. und 11. Jh.) fand eine neue 'Offenbarung' statt, deren Formulierung durch Meister geschah, die ebensowenig wie ihre Vorgänger irgendeine 'Originalität' in Anspruch nahmen (wurden sie doch mit Śiva oder Vajrasattva identifiziert), sondern die zeitlosen Lehren für die Bedürfnisse ihrer Zeit neu interpretierten. Ein wesentlicher Punkt dieser neuen 'Offenbarungen' war die Vollendung der Synthese zwischen den Elementen des Vajrayāna- und des śivaitischen Tantrismus, der Magie, der Alchimie und dem Haṭhayoga. Sie bildeten in gewisser Hinsicht die Fortsetzung der tantrischen Synthese, doch einige der *nātha* und *siddha* betonten stärker als ihre Vorgänger den Wert von Magie und Yoga als unschätzbaren Mitteln zur Erlangung der Freiheit und Unsterblichkeit. Vor allem diese Seite ihrer Botschaft hat die Einbildungskraft des Volkes getroffen."¹⁸⁵

Über das Alter des *VD* läßt sich abschließend kaum mehr sagen, als daß es vermutlich aus der Zeit zwischen dem 12. und 13. Jahrhundert stammt. Folgende vier Punkte scheinen für diese Hypothese zu sprechen: 1. Die Sprache, in der dieses Werk verfaßt ist, ist Altmarāṭhī, dessen Periode nach S.G. Tulpule von 1000 bis 1350 A.D. dauerte.¹⁸⁶ 2. Der in den meisten Kolophonen des *VD* als Autor des Werkes genannte 'Amaranātha', ist nach R.C. Dhare ein Mitschüler Gahinīnāthas, welcher letztere vom Verfasser der *Jñāneśvarī* (*Jñ XVIII. 1756*) erwähnt wird, und folglich vorher gelebt haben muß. 3. Die im *VD* verwendeten Bilder (Vergleiche und Metaphern) machen im Vergleich zu den Bildern in der *Jñāneśvarī* einen stilistisch weniger ausgereiften Eindruck, was vermuten läßt, daß das *VD* etwas jünger ist als die *Jñāneśvarī*, deren Vollendung nach *Jñ XVIII. 1810* (Bhīḍe Edition) Śake 1212, also 1290 A.D. erfolgte.¹⁸⁷ 4. In Kapitel XIII. 2 des *VD* werden sechs Kategorien (*padārthas*) des *Vaiśeṣika*-Systems genannt. Die erst im 11. Jahrhundert von Śivāditya hinzugefügte siebte Kategorie *abhāva* wird hier noch nicht erwähnt. Dies läßt vermuten, daß das *VD* aus einer Zeit stammt, in der diese Kategorie noch nicht allgemein bekannt war, bzw. Anerkennung gefunden hatte, d.h. aus einer Zeit vor dem 11. Jahrhundert.

¹⁸⁵ M. Eliade, *Yoga, Unsterblichkeit und Befreiung*, S. 312.

¹⁸⁶ OMR, Einleitung S. iii.

¹⁸⁷ Nach C. Kiehnle ist diese Zeitangabe jedoch nicht allzu verlässlich, da nach Bhāradvāja möglicherweise die ursprüngliche Strophe von Ekanātha, dem Redaktor der *Jñāneśvarī*, im 16. Jahrhundert gegen diese ausgetauscht wurde; C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 5-6.

Kapitel I

सीव लक्षणे

- 1 सोहंतत्त्वः वीषु प्रकासतुः ज्ञानः इच्छा स्फुरतीः मुन्य नीरालंबः तनुमरेणीः सहोतुः
आपैआपः त म . . . न (?) ॥ छ ॥
- 2 माया स्वप्नवर्तः ॥ छ ॥
- 3 आकासीं सूर्योः सूर्यकांतमणि भूतल्लोः कर्तृत्वं वीउणाआन इछारहीतः दोहोचां
मेळीं अग्नि उपजेः तंसा स्वरूप वीचारेंः नाथोलीये मायेचां मेळीं पंचमाहाभूतेंः दृष्य पदार्थः कल्पना
सहीतः संकल्पेः ॥ छ ॥
- 4 जंसे आकासीं नानाबोध नाथीलेंः नाना वर्ण उपजतिः नातरी गंधर्वनगरः गमनीं स्वभावता
मांडे कीं मेघमंडळः व्योमीं दीसे पर्वताकारः तंसा जगदाभासू जेथोचा तेथे स्वभावताचि मांडीला
गेः ॥ छ ॥
- 5 त्यूळ भ्रूष्टि संभवेः क्रीया वृधो पहोलें शब्दगुणेंः आकास वन्हि तयापासीनि आप स्पर्श-
गुणेंः वायू तो ईस्वर तेथ उत्पतीः तें तेजतत्त्व अग्निरूपः पेयापरी सर्वगुणेंः आप तो वीष्णुः आपा-
पासीनि गंध गुण पृथ्वीः तो ब्रह्माः ॥ छ ॥
- 6 पंचतत्त्वाधारणः क्रीया आदिः देवताकारणः पृथ्वी पंडीवळः आपीं वीरेः आप तेजो-
लोका येः तेजातें वायू समीः वायू आकासीं राहेः आकास परमतत्त्वां लीन होयेः पसरली माया
संहरीनी नीजतत्त्व जंसें आसे तंसें उरेः ॥ छ ॥
- इती श्रीगोरक्षनाथ वचनीं आमरनाथ कथयेंति सिवलक्षण नीजवीचारें ॥ १ ॥

Kapitel I

Die Charakterisierung Śivas

I.1

[Śiva ist] die höchste Identität. [Er ist] eine leuchtende Lampe. Er emaniert Wissen und Wollen. [Er ist] die stützenlose Leere. Zusammen mit seiner Gattin [existiert er] von sich aus . . . [Text unvollständig].

Bereits im ersten Satz des *Vivekadarpaṇa* offenbart sich die Quintessenz des gesamten Werkes, wie im ersten Satz der *Śivasūtras*: *caitanyaṃ ātmā*, "Das Selbst [ist] Bewußtsein".¹⁸⁸ Dieses *sūtra* stellt nach J.D. Singh die Basis dieses gesamten philosophischen Systems dar, indem konstatiert wird, daß das individuelle Selbst identisch ist mit reinem Bewußtsein.¹⁸⁹ Als weitere Werke wären die *Śivasamhitā* (I. 1-3) und Brahmānandas *Jyotsnā* zu *Haṭhayogapradīpikā* (I. 1-2) zu nennen, in denen man gleich zu Beginn in komprimierter Form einen Ausblick auf das erstrebte Ziel der in diesem Text beschriebenen *sādhana* erhält. Der vorliegende Satz: *sohamtattva*, '[Śiva ist] die höchste Identität' ist nicht nur erkenntnistheoretisch von höchster Bedeutung. *Sohamtattva* ist wörtlich zu übersetzen mit 'Ich-bin-Er-Prinzip' (*so'ham* - Skt. *saḥ* + *aham*) und bezeichnet den vom *yogī* erstrebten Zustand der Identität mit Śiva und somit das anvisierte Ziel des in diesem Werk dargelegten *yoga* der *Nāthas*. Die *Nāthas*, wie auch die *yogīs* anderer Traditionen, sind Praktiker. Es geht ihnen in erster Linie nicht um philosophische Theorien oder intellektuelle Spekulationen, sondern um die unmittelbare Erfahrung des wahren Selbst. In den Worten von M. Eliade: "Nicht der Besitz der Wahrheit ist das letzte Ziel des indischen Weisen, sondern die Befreiung, das Erreichen der absoluten Freiheit. . . 'Freiwerden' heißt hier sich auf eine andere Existenzebene zu versetzen, in eine andere Seinsweise, welche die menschliche Verfassung übersteigt."¹⁹⁰ In seiner Einführung zu den *Śivasūtras*, schreibt J.D. Singh: "As Abhinavagupta puts it: *mokṣo hi nāma naivānyaḥ svarūpaprapthanaṃ hi tat*, Tantra (Abk. für *Tantrasāra*) I. p. 92. 'Mokṣa or liberation is nothing else but the awareness of one's true nature'. The highest attainment, however, is that of Śiva-consciousness in which the entire universe appears as I or Śiva. . . ". Ähnlich äußert sich der Verfasser des *Kulārṇavatantra*:

Kulārṇavatantra IX. 41-42

deho devālayo devi jīvo devaḥ sadāśivaḥ /
tyajed ajñānanirmālyaṃ so'hambhāvena pūjayet || 41 ||
jīvaḥ śivaḥ śivo jīvaḥ sa jīvaḥ kevalaḥ śivaḥ /

¹⁸⁸ Wie Kṣemarāja in seinem Kommentar (*Vimarśinī*) zu diesem *sūtra* erklärt, ist das Selbst (*ātman*) eins und unteilbar, woraus resultiere, daß es keine Vielzahl von 'Selbsten' geben könne. Das Selbst wird hier also als das eine, allumfassende Bewußtsein (*caitanya*) verstanden, das sich in jedem Wesen und jedem Ding gleichermaßen befindet.

¹⁸⁹ J.D. Singh, *Śiva Sūtras, The Yoga of Supreme Identity*, S. xxxi.

¹⁹⁰ M. Eliade, *Yoga*, S. 11-12.

pāśabaddhaḥ smṛto jīvaḥ pāśamuktaḥ sadāśivaḥ // 42 //

"Oh Göttin! Der Körper ist der Tempel, der *jīva* (Seele) ist Gott *Sadāśiva* ('ewiger *Śiva*') Man sollte die zurückgelassene Opferblume der Unwissenheit aufgeben und durch den [Bewußtseins]- Zustand des 'Er ist ich' (*so'ham*) verehren. (41) Der *jīva* ist *Śiva*. *Śiva* ist der *jīva*. Dieser *jīva* ist einzig *Śiva*. Gefangen wird [er] *jīva* genannt, von der Fessel befreit *Sadāśiva*. (42)"

Die Erfahrung der Identität mit *Śiva* findet man auch in einem Werk des Begründers der kaschmirischen Schule der *Pratyabhijñā*, in der *Śivastotrāvali* von Utpaladeva (V. 15; XIII. 4) beschrieben:

antarbhakticamatkāracarvaṇāmīlitekṣaṇaḥ /
namo mahyaṁ śivāyeti pūjayam syāṁ trṇāny api // V. 15 //
īśvaro'ham aham eva rūpavān / paṇḍito'smi subhago'smi ko'paraḥ /
matsamo'sti jagatīti śobhate / mānitā tvadanurāgiṇaḥ param // XIII. 4 //

"With my eyes closed, relishing the wonder of inner devotion, may I worship even the blades of grass thus: Homage to *Śiva*, my own consciousness! (V. 15) I am the Lord. I, indeed, am the handsome One, the Learned One, the Fortunate. Who else is there in the world like me? Such a splended feeling befits only your devotees. (XIII. 4)"¹⁹¹

Die Vorstellung, daß Befreiung (*mokṣa*) im Erkennen der eigenen wahren Natur besteht, die in der Erkenntnis des *so'ham*, 'Ich bin Er' gründet, war im Tantrismus, also auch bei den *Nāthas*, grundlegend. Auch in der *Jñāneśvarī* findet man eine Reihe verschiedener Begriffe, in denen diese Vorstellung zum Ausdruck kommt¹⁹²: *sohaṁtā* (der Zustand 'Ich bin Er'), *sohaṁbodha* (die Erkenntnis 'Ich bin Er'), *sohaṁbhāva* (die Überzeugung 'Ich bin Er', bzw. der Zustand der Identität des individuellen Selbstes mit dem Höchsten Selbst), *sohaṁbhāva-pratīti* (die Wahrnehmung des Gefühls 'Ich bin Er'), *sohaṁbhāvamahura* (die Blüte des Konzepts der Identität von 'Ich' und 'Er'), *sohaṁbhāvasuhāva* (Adjektiv 'froh/heiter sein, wegen des Gefühls daß man das *brahman* ist'). Insbesondere die Begriffe *sohaṁtā* und *sohaṁbhāva* wurden möglicherweise in einem ähnlichen Sinn gebraucht wie hier im VD der Begriff *so'ham-tattva*, z.B. *sohaṁbhāva* in *Jñ VI. 305*:

maga brahmaraṁdhrīm sthirāvonī / sohaṁbhāvācyā bāhyā pasarunī /
paramātmaliṅgā dhāvonī / āṅgā ghaḍe //

"Nachdem (die *kuṇḍalinīśakti*) im *brahmarandhra* gegründet ist [und] mit dem Arm des Zustands der Identität des individuellen Selbstes mit dem Höchsten Selbst hinausreicht [und]

¹⁹¹ Übers. C.R. Bailly, *Shaiva Devotional Songs of Kashmir, A Translation and Study of Utpaladeva's Shivastotrāvali*, S. 50/124, 76/145.

¹⁹² Die hier aufgeführten Begriffe und ihre Bedeutungen sind Panses *Jñāneśvarī*-Wortindex entnommen.

zum *liṅga* des Höchsten Selbst eilt, wird [sie dessen] teilhaftig."¹⁹³

Die Aussage, [Śiva ist] *sohamtattva*, enthält meines Erachtens noch eine weitere wichtige Botschaft, nämlich, daß die Identität mit dem Höchsten nicht erst erlangt werden muß, sondern bereits existiert. *So'ham-tattva* ist also möglicherweise auch im Sinne einer Feststellung aufzufassen: Śiva ist die wahre Identität eines jeden Menschen. Diese Auffassung liegt u.a. auch auf der Linie des kashmirischen *Pratyabhijñā*-Systems, nach dem die Identität der individuellen Seele mit dem höchsten Bewußtsein zu jeder Zeit existiert und nur noch bewußt gemacht bzw. 'wiedererkannt' werden muß.¹⁹⁴ Śiva bedeutet also an dieser Stelle nicht die personifizierte oder gar anthropomorphe Gottheit (*deva*, *devatā*), sondern die allumfassende höchste Realität.

Bei den nun folgenden Ausführungen über das Wirken Śivas sollte einem also bewußt sein, daß, auf der Grundlage der Identität von Mikro- und Makrokosmos, Śiva sowohl als das Substrat des Individuums, als auch des Universums erachtet wird. Diese Analogsetzung von dem, was sich im inneren Kosmos des Menschen und im äußeren Kosmos befindet, begegnet einem immer wieder im VD, insbesondere in Kap. II. 1 und III. 1. Sie findet sich schon in den frühen *Upaniṣads*, so z.B. in der bekannten Textstelle der *Chāndogyopaniṣad* (VI. 8, 7), aus der der berühmte Ausspruch (*mahāvākya*) "*tat tvam asi*" stammt, der auch in VD Kapitel XIII. 5 zitiert wird: *sa ya eṣo' nimā aitad ātmyam idaṃ sarvaṃ, tat satyam, sa ātmā: tat tvam asi, śvetaketo, iti*, "Dieses Feine, dies zum Selbst [Gewordene, ist] dies alles, das [ist] die Wahrheit, das [ist] das Selbst, das bist Du, oh Śvetaketu". An einer anderen Stelle in dieser *Upaniṣad* heißt es:

Cāndogyopaniṣad VIII. [1]. 3

sa brūyāt: yāvān vā ayam ākāśaḥ, tāvān eṣo'ntarhṛdaya ākāśaḥ. ubhe asmin dyāvā-prthivī antar eva samāhite, ubhav agniś ca vāyus ca sūryācandramasāv ubhau, vidyun nakṣatrāṇi yac cāsyehāsti yac ca nāsti sarvaṃ tad asmin samāhitam iti.

¹⁹³ Nach Vorstellung der *yogīs* ruht die *Śakti*, der dynamische und kreative Aspekt des höchsten Bewußtseins, als *kuṇḍalinī(-śakti)* im Menschen, und zwar im Bereich des am unteren Ende der Wirbelsäule gelegenen *cakras* (*mūlādhāra*). Sie wird als zusammengerollte, schlafende Schlange dargestellt (*kuṇḍalinī* < *kuṇḍala*, 'Ring, Spirale'). Nach ihrer Erweckung (durch *yoga*-Techniken oder den Segen des *gurus*) steigt die *kuṇḍalinī* in der *suṣumnā-nāḍī* zum Scheitelpunkt des Kopfes auf. Hier befindet sich der *brahmarandhra*, die 'Öffnung zum Absoluten' und ebenso ein feinstofflicher *liṅga* (wörtlich 'Zeichen'), der mit dem hier genannten "*liṅga* des höchsten Selbst" (*paramātmaliṅga*) identisch sein könnte. Nach Gorakṣnāthas *Amaraughasāsana*, S. 19 (vgl. L. Silburn, *Kundalini, Energy of the Depths*, S. 126) gibt es im oberen Bereich des Kopfes einen *liṅga*, in *Ṣaṭcakranirūpaṇa* 5 list von drei *liṅgas* die Rede.

¹⁹⁴ J.D. Singh schreibt in seinem Vorwort zu seiner Ausgabe von *Kṣemarāja's Pratyabhijñāhṛdayam*: "The word 'pratyabhijñā' means re-cognition. The individual Self or *jīva* is divine or Śiva, but he has forgotten his real nature, and is identified with his psycho-physical mechanism. The teaching is meant to enable him to recognise his real nature, to bring home to him the truth that his real Self is non other than Śiva and to suggest to him the spiritual discipline by which he can attain 'at-one-ment' with Him."; op. cit. S. 6, SUNY, 1982.

"Er sollte sagen: so weit, in der Tat, dieser [äußere] Raum [sich erstreckt], so weit [auch] dieser Raum des inneren Herzens. Darinnen sind beide enthalten - Himmel und Erde, beide - Feuer und Wasser, beide - Sonne und Mond, der Blitz und die Sterne. Was immer von ihm (*brahman*) hier (in der Welt) existiert und nicht existiert, all dies ist darin (im Herzen) enthalten."

Der erste Abschnitt des ersten Kapitels des *VD* ist eine Beschreibung des höchsten Bewußtseins, *Śiva*, in seiner transzendenten Form. Es herrscht das Nichts oder die Leere aus der alles hervorgeht. *Śiva* ist 'die stützenlose Leere'. Nach der Konzeption des *Trika* ist das höchste *tattva*, das *paramaśiva-tattva*, diejenige Ebene der höchsten Realität, in der die gesamte Schöpfung noch in Samenform, bzw. in potentieller Form, vorliegt:

Parātrimśikā 34

*yathā nyagrodhabījasthaḥ śaktirūpo mahadrumaḥ /
tathā hṛdayabījasthaṁ viśvam etac carācaram //*

"As the great banyan tree lies only in the form of potency in the seed, even so the universe with all mobile and immobile beings lies as a potency in the heart of the Supreme".¹⁹⁵

Wie hier im *VD*, so wird *Śiva* oder *Paramaśiva* auch im *Trika* als das uranfängliche Licht beschrieben. *Dīpu prakāśatu* kann man hier entweder als 'leuchtende Lampe' oder als 'leuchtendes Licht' auffassen. In jedem Fall ist mit *dīpu* (*dīpa*) etwas gemeint, von dem ein Leuchten oder Strahlen ausgeht. Gemäß dem *Pratyabhijñāsāstra* ist die Natur *paramaśivas* - *prakāśavimarśamaya*, wörtlich 'bestehend aus Licht und reflektiver Bewußtheit'.¹⁹⁶ Über den *prakāśa*-Aspekt schreibt Mark S.G. Dyczkowski "But this light is the shining of the absolute, it is not an impersonal principle. It is the living Light of God, indeed it is God Himself" und zitiert *Yoginīhṛdaya* S. 65 bzw. *Mahārtamañjarī* V. 10 "*Śiva* is this 'auspicious lamp', Who illumines all things."¹⁹⁷

Paramaśiva besitzt nach dem kashmirischen *Trika*-System fünf unendliche Kräfte oder *śaktis*: *cit*, *ānanda*, *icchā*, *jñāna* und *kriyā*. Von diesen werden im vorliegenden Kapitel die letzten drei genannt: Zwei hier in Abschnitt I. 1, *jñāna* und *icchā* ('[Er ist] die Emanation des Wissens (*jñāna*) [und] des Wollens (*icchā*) und eine in Abschnitt I. 5, *kriyā* ('So entsteht die materielle Welt. Durch Anwachsen der Wirkkraft (*kriyā*)...'. Diese drei Kräfte *Śivas* beschreibt D.B. Sen Sharma folgendermaßen: "The *Icchā Śakti* is that aspect of *Śakti* by which the Supreme Lord feels Himself supremely able, possessed of absolute Will and of forming Divine Resolve (*saṅkalpa*) as to what to do, or what to create . . . The *Jñāna Śakti* is that aspect of *Śakti* which

¹⁹⁵ J.D. Singh, *Śiva Sūtras*, S. vii

¹⁹⁶ Zur Definition von *prakāśa* und *vimarśa* siehe Mark S.G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration, An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*, S. 26; J.D. Singh, *Śiva Sūtras*, S. v-vi.

¹⁹⁷ Mark S.G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, S. 61.

brings in and holds all his self-manifestations as objects (*pramevakalpa*) in conscious relation with Himself . . . The *Kriyā Śakti* is that aspect of Śakti, exercising which the Supreme Lord becomes the Universe assuming any and every role, and thus actively participates in the display of His Glory as the Universe."¹⁹⁸

Die letzten beiden Sätze des Abschnitts I. 1 zeigen, daß sich das Dargelegte auf den Bereich der reinen *tattvas* bezieht. Die ersten fünf *tattvas*: *śiva*, *śakti*, *sadāśiva*, *īśvara*, *śuddhavidyā*, werden im Gegensatz zu den nachfolgenden *tattvas* 6-36 von *māyā* bis *prthivī* (siehe Abbildung Seite 158) nach J.D. Singh als "reine" oder "vollkommene" *tattvas* aufgefaßt, da sie zu einer Bewußtseinsstufe gehören auf der noch keine tatsächliche Transformation und Begrenzung stattgefunden hat.¹⁹⁹ '[Er ist] die stützenlose Leere. Zusammen mit seiner Gattin [existiert er] von sich aus . . .' ist eine Beschreibung des Gleichgewichts der beiden Urkräfte, *Śiva* und *Śakti*. Das hierbei verwendete Reflexivpronomen *āpeṃāpa* (*āpeāpa/āpoāpa*), das nach Panse und Molesworth neben der rein pronominalen auch noch die Bedeutung 'spontan, automatisch' hat, und das mit 'von sich (selbst) aus' übersetzt wurde, weist noch auf einen anderen Aspekt dieses höchsten Bewußtseins hin, nämlich seine Spontaneität und vollkommene Freiheit (*svātantrya*). In Werken der tantrischen Traditionen, z.B. im *Hevajrat Tantra* (S. 36), *Dakārṇava* (S. 143) und *Śivadr̥ṣṭi* (26-27)²⁰⁰, wird im Zusammenhang mit der Natur des Absoluten der kaum zu übersetzende Begriff *sahaja* verwendet, der auch in der Gesamtheit seiner Bedeutungen dem hier verwendeten *āpeṃāpa* entspricht. *Sahaja* wie auch *āpeṃāpa* bedeuten 'spontan, unbedingt', und selbst die wörtliche Bedeutung von *āpeṃāpa*, 'von sich (selbst) aus', zeigt Übereinstimmung mit der wörtlichen Bedeutung von *sahaja*, 'zusammengeboren'. Bezugnehmend auf *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* I. 5, 13, erläutert D.B. Sen Sharma: "The *Parama Śiva*, being endowed with *śakti* which is held to be identical with His Essence, is also described by virtue of it as the Supreme Lord (*Parameśvara* or *Maheśvara*). The *Parama Śiva*, as the Supreme Lord, has the absolute freedom (*svātantrya*) in as much as His *Śakti* is absolutely free from any kind of restriction or limitation."²⁰¹

¹⁹⁸ D.B. Sen Sharma, *The Philosophy of Sadhana (with special Reference to the Trika System of Kashmir)*, S. 23 - 24; siehe hierzu auch J.D. Singh, *Śiva Sūtras*, S. xxii.

¹⁹⁹ J.D. Singh, *Śiva Sūtras*, S. ix.

²⁰⁰ *Hevajrat Tantra* S. 36: *tasmāt sahaṃ jagat sarvaṃ sahaṃ svarūpam ucyate / svarūpam eva nirvāṇaṃ viśuddha-kāra-cetasā //* - "The whole world is of the nature of Sahaja - for Sahaja is the quintessence (*svārūpa*) of all; this quintessence is Nirvāṇa to those who possess the perfectly pure Citta" (Übers. S. Dasgupta); *Dakārṇava* S. 143: *kevala sahaja-sahāu ri disai namahu surāsura tihuaṇa nāhai / indiya loa ṇa jānai koi parama mahāsua pujahu gāhai //* - "Only Sahaja-nature is seen (nothing else there), - salute to the Lord of all the Suras (gods) and Asuras! The senses do not know where it is, - worship it through the songs (*gāthā*)" (Übers. S. Dasgupta), S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S.78, 86; *Śivadr̥ṣṭi* I. 26-27: "In the sphere of differentiation (*aparasthitau*) i.e., at the level of man where differentiation prevails, she (*parāśakti*) is known as *buddhi* which in its subtle all-pervasive condition is always the innate (*sahaṃ*) universal consciousness of Śiva" (Übers. J.D. Singh), J.D. Singh, *Abhinavagupta, A Trident Wisdom (Translation of Parātrīśikā Vivaraṇa)* S. 66.

²⁰¹ D.B. Sen Sharma, *The Philosophy of Sadhana*, S. 19.

In *Anubhavāmṛta Kapitel I* widmet Jñāneśvar dem Spiel und der Vereinigung von *Śiva* und *Śakti* und dem aus deren Interaktion hervorgehenden Kind, dem Universum, nahezu 70 Verse. Hieraus die Verse 4-6:

je ekaci navhe ekasare / doghā dopaṇa nāhīm pureṃ /
kāya neṇoṃ sākāreṃ / svarūpeṃ jiye || 4 ||
kaiṣṭi sukhācī aḷukī / je donīpaṇa miḷuni ekī /
nedeṭica kavatukī / ekapaṇa phuṭoṃ || 5 ||
hā ṭhāvovārī viyogabhede / je bāla jagāyevaḍhem /
viyālī parī na moḍe / doghulepaṇa || 6 ||

"Sie sind nicht wirklich eins, und nicht tatsächlich zwei - wir wissen nicht welche zwei Formen sich selbst Form gaben. (4) Welch ein Vergnügen in ihrer Glückseligkeit! Sie sind zwei geworden sind jedoch eins, und in ihrem Verlangen erlauben sie es nicht, daß ihre Einheit unterbrochen wird. (5) Ihre Furcht vor Trennung geht so weit, daß, [obwohl] sie ein Kind gebaren, (so groß wie) das Universum, ihre Dualität nicht zerbrochen ist. (6)"²⁰²

I. 2

***Māyā* [ist] wie ein Traum.**

Von I. 2 an (insbesondere in den bildhaften Vergleichen²⁰³ des gesamten Abschnitts I. 4) folgt die Darstellung des durch *Śiva* und *Śakti* in Gang gesetzten Schöpfungsprozesses. Auffällig ist hierbei, daß die *Māyā* in einer Weise charakterisiert wird, wie es für die Auffassung und Philosophie der *Nāthas* ziemlich untypisch ist, was ich in der Einleitung ausgeführt habe.

I. 3

Die Sonne [ist] am Himmel, der Kristall [ist] auf der Erde, [beide] ohne Handelnde zu sein und ohne Wunsch ... (Text unvollständig). Wenn sich die beiden vereinigen, entsteht Feuer. So bewegt sich der, dessen Natur das Selbst ist²⁰⁴ umher. Bei der Vereinigung der nicht existierenden *Māyā* [mit *Śiva* entstehen] die fünf grobstofflichen Elemente, die sichtbaren Objekte, zusammen mit der Vorstellung [und] Wünschen.

²⁰² Eine Übersetzung der genannten 70 Verse ins Deutsche findet sich in C. Kiehnle, *Gott und Göttin*, in: *Südasiens-Anthologie*, S. 166 ff.

²⁰³ Diese sind ausführlich erläutert in Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD').

²⁰⁴ *Vicāreṃ* (korrekt: *vicāre*, 3.Pers. Sing.) wird hier in der Bedeutung von *vicare* verwendet. Die Grundbedeutung von Skt. *vi* + *√car* ist ein körperliches '(sich) Hin und her bewegen', im weiteren Sinne aber auch das Bewegen des Geistes, also 'denken, überlegen' (Monier Williams s.v.). Im Marāṭhī der *Jñāneśvarī* gibt es nach Panse eine phonetische Unterscheidung, i.e. *vicaraṇeṃ*, 'sich bewegen' und *vicāraṇeṃ*, 'nachdenken', die sich aber im VD-Text nicht immer bestätigen läßt. Im weiteren Verlauf der sprachlichen Entwicklung fand eine Differenzierung der beiden Verben statt, wie sie heute im modernen Marāṭhī besteht.

Wie in Abschnitt I. 3 weiter dargestellt ist, kommt nun unter Zusammenwirkung von Śiva und Śakti (metaphorisch die Sonne und der Kristall) die Schöpfung des Universums zustande. Feuer (= Schöpfung) entsteht wie bei einem Brennglas, in dem sich Sonnenlicht sammelt. Svarūpa fasse ich als Bahuvrīhi auf. 'Der dessen Natur das Selbst ist' ist bei einer solchen Interpretation als Śiva, als das allem innewohnende Bewußtsein zu verstehen.

I. 4

Wie am Himmel verschiedene mannigfaltige, nicht [wirklich] existierende Farben entstehen, oder [wie] sich am Himmel ganz von selbst eine Gandharva-Stadt bildet, oder [ein anderes Mal] eine Ansammlung von Wolken berggestaltig aussieht, in ebensolcher Weise [ist] die Erscheinung der Welt, so wie [sie ist], auf natürliche Weise entstanden.

I. 5

[So] entsteht die materielle Welt. Durch das Anwachsen der Wirkkraft, zuerst durch die Qualität des Klangs [entsteht] der Raum, [dann] das Feuer, daraus das Wasser. Durch die Qualität der Berührung [entsteht] der Wind, Īśvara (der Herr = Śiva). Das Prinzip tejas ist von der Gestalt des Feuers. So [ist es] mit allen Qualitäten. Wasser [ist] Viṣṇu. Aus dem Wasser [entsteht] die Qualität des Geruchs [und] die Erde. Sie [ist] Brahmā.

Kriyā (wörtl. 'Wirken, Handeln') hat man hier im Sinne eines Wirkens zu verstehen, welches die Ursache des Universums ist. Der Autor dieses Textes geht bei seinen kosmologischen Vorstellungen von einer uranfänglichen Kraft aus, durch deren Wirken die materielle Welt (*sthūla śrūṣṭi*) zur Entfaltung kommt, so daß ich den Begriff *kriyā* daher im Sinne von *kriyā-śakti* verstehe und ihn mit 'Wirkkraft' übersetze.

Die Beziehung zwischen *tanmātras* und *mahābhūtās* werden in Abschnitt I. 5 nur unvollständig und unsystematisch aufgezeigt, so beispielsweise alle *mahābhūtās*, aber nicht alle *tanmātras*. Von den letzteren, hier als Qualitäten (*guṇas*) bezeichnet, werden nur zwei erwähnt: die Qualität des Klangs und die Qualität der Berührung. '...durch die Qualität des Klangs [entsteht der] Raum'. . . 'Durch die Qualität der Berührung [entsteht] der Wind'. Diese Vorstellung stimmt mit der *Sāṃkhya*-Konzeption überein, vorausgesetzt man identifiziert *śabdaguṇa* mit dem *śabda-tanmātra*, bzw. *sparsaguṇa* mit dem *sparsā-tanmātra*. Nach dieser Konzeption des *Sāṃkhya* sind die *tanmātrās* eine Form von geringer differenzierter Materie und stehen mit den *mahābhūtās* in ursächlichem Zusammenhang.²⁰⁵ Eine konsistentere Darstellung über das Verhältnis zwischen den feinstofflichen und den grobstofflichen Elementen findet man in VII. 2.

²⁰⁵ Siehe *Vyāsabhāṣyam* I. 45; II. 19; III. 44; IV. 14 und Īśvara-kṛṣṇas *Sāṃkhyakārikā* 24-25, 38.

I. 6

Die erste Handlung [bildet] die Grundlage der fünf Elemente. [Dies ist] die Ursache [der Entstehung] der Gottheiten. Die Erde [ist] ein Grenzwall. [Er] löst sich im Wasser auf. Das Wasser kommt in die Welt des Feuers. Der Wind löscht das Feuer. Der Wind verbleibt im Äther. Der Äther geht im Höchsten auf. Die ausgebreitete *Māyā* wieder in sich zurückgenommen habend, bleibt das *nijatattva* so, wie es ist.

Wie aus dem ersten Satz dieses Abschnitts ersichtlich ist, wird die Entstehung der fünf grobstofflichen Elemente direkt auf das Wirken der *Śakti* oder *Māyā* zurückgeführt. Diese Vorstellung, daß die *pañcamahābhūtas* auf das höchste geistige Prinzip zurückzuführen sind, findet sich in ähnlicher Weise bereits in *Taittirīyopaniṣad* II. [1]. 1:

... *tasmād vā etasmād ātmana ākāśaḥ sambhūtaḥ, ākāśād vāyuh, vāyor agniḥ, agner āpaḥ, adbhyaḥ pṛthivī* ... -

"Aus diesem Selbst ist der Äther entstanden, aus dem Äther der Wind, aus dem Wind das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde ...".

Da nach I. 3 'bei der Vereinigung der nicht existierenden *Māyā* [mit *Śiva*] die fünf grobstofflichen Elemente' entstehen, könnte man vermuten, daß nach dem VD diese *pañcamahābhūtas* ebenfalls illusorischer Natur sind. Unklar ist der Sinn des hieran anschließenden Satzes oder Satzteils *devatākāraṇa*. Möglicherweise ist gemeint, daß die Elemente die Ursache der ihnen zugeordneten Gottheit sind. Die 'erste Handlung' könnte natürlich auch die Ursache aller im Kosmos existierenden Gottheiten sein.

Nachdem in I. 1 die aus dem Höchsten Prinzip (*so'ham-tattva*) hervorgehende Evolution²⁰⁶ beschrieben wurde, folgt in I. 6 eine kurze Darstellung des rückwärts gerichteten kosmischen Prozesses der Involution, die nach einer in Indien allgemein verbreiteten Vorstellung in der völligen Auflösung des Universums, dem *pralaya* oder *mahāpralaya*, endet.²⁰⁷ Bei diesem Involutionsprozess löst sich ein Element oder Prinzip im anderen auf, und zwar das niedere, gröbere im jeweils höheren, subtileren. Dieser regressive Prozess wird hier nicht mit allen 36 *tattvas* vollständig durchdekliniert, sondern nur ansatzweise dargestellt: 'Die Erde [ist] ein Grenzwall . . . Der Äther geht im Höchsten auf. Die ausgebreitete *Māyā* wieder in sich

²⁰⁶ Das u.a. auch im kashmirischen *Trika* und bei den *Nāthas* häufig verwendete Wort *śṛṣṭi* für diesen aus dem Höchsten heraus emissionierenden Schöpfungsprozess, bedeutet wörtlich 'Ausstoßung, Emission (< Skt. √ *śṛj* ausstoßen, entsenden').

²⁰⁷ *Sāṃkhyakārikā* 69. In *Jñ* 160-69 findet sich eine ausführliche Darstellung der kosmischen Resorption (*pralaya*), die in *Jñ VIII. 168* den 'Moment [des Hereinbrechens] der Nacht' genannt wird (*rātrīcā avasaru*), nachdem zuvor die Schöpfung als 'Tag *Brahmās*' bezeichnet wurde. Das bei dieser Resorption stattfindende Verschmelzen der schöpferischen Vielfalt wird in *Jñ VIII. 169* mit der zum Himmel gewordenen Wolke (*kīṃ megha heṃ gagana jāhāleṃ*) verglichen.

zurückgenommen habend, bleibt das *nijatattva* so, wie es ist'. Der Begriff *nijatattva* (korrekt *nijatattva*) wurde in der Übersetzung beibehalten, da es für ihn im Deutschen keine Entsprechung gibt. *Nija* bedeutet im Sanskrit soviel wie 'angeboren, inhärent, eigen' (Monier Williams s.v.). Im AM, wie auch heute noch im modernen Marāṭhī bedeutet dieses Wort 'eigen, richtig, besonders' (Panse-, Molesworth s.v.). In der *Jñāneśvarī* wird es zum einen als reflexives Possessivpronomen gebraucht, in der Bedeutung 'eigenes/er/e', vergleichbar dem Wort *sva* im Sanskrit, zum anderen als Substantiv in der Bedeutung 'Selbst' im Sinne von *ātman* oder *paramātman*. So ist nach Panses *Jñāneśvarī*-Wortindex *nija-jñāna* das 'Wissen vom Selbst' und nach S.G. Tulpules Glossar des Old-Marāṭhī Reader *nija-rūpa*, 'inhärentes oder wahres Selbst'. Ich vermute, daß mit dem Begriff *nijatattva* ein ganz bestimmter Aspekt des höchsten Bewußtseins angesprochen ist. Im vorliegenden Abschnitt heißt es u.a.: 'Die ausgebreitete *Māyā* wieder in sich zurückgenommen habend, bleibt das *nijatattva* so, wie es ist'. *Nijatattva* liest sich hier für mich wie eine Art 'Nullpunkt der Schöpfung', d.h. dasjenige, von dem die Schöpfung ausgeht und wieder zurückkehrt. In *ŚSam I. 78* findet man eine Beschreibung der Absorption oder Involution, die bis auf eine Angabe (*avidyā* statt *māyā*) den Darstellungen im VD ähnelt:

prthvī śīrṇā jale magnā jalaṃ magnaṃ ca tejasi /
līnaṃ vāyau tathā tejo vyomni vāto layaṃ yayau /
avidyāyāṃ mahākāśo līyate parama pade //

"Die Erde verging [und] wurde aufgelöst im Wasser, und das Wasser wurde aufgelöst im Feuer. Ebenso löste sich das Feuer auf in der Luft. Die Luft verschmolz im Äther. Der Äther ging auf in *avidyā* (Unwissenheit), [und diese] im höchsten Ort/Absoluten."

Es sei daran erinnert, daß diese Involution, sowohl den Makrokosmos, als auch den Mikrokosmos bzw. das Individuum betrifft. Ebenso sind Beschreibungen des sich auflösenden Kosmos in den tantrischen Werken Hinweise für den *yogī*, was es im eigenen Körper zu realisieren gilt. VD I. 6 ist daher auch ein Indiz dafür, daß, wie M. Eliade es ausdrückt, der *yogī* diesen Resorptionsprozess vorwegnimmt.²⁰⁸ Dieser regressive Prozess wird *ulṭā-sādhana* oder auch *ujāna-sādhana*²⁰⁹ genannt. Hierzu schreibt S. Dasgupta: "Yoga consists in the raising of the Śakti from the lowest region of change and activity to the highest region of rest so as to be united with and absorbed in Śiva. This union of Śiva and Śakti symbolises in the wider sense the stoppage of the ordinary process of becoming and the retrogression of the whole world-process for the attainment of the changeless state of the Immortal Being. How is this retrogression to be effected? By a perfect control over the physical, biological and

²⁰⁸ M. Eliade, *Yoga*, S. 281.

²⁰⁹ Als Literaturquellen, in denen der Begriff *ulṭā(-sādhana)* vorkommt, zitiert S. Dasgupta in *Obscure Religious Cults*, Kap. IX, S. 229 aus *Gorakṣavijaya* S. 115, 116, 145; *Gorakḥbodh* Vers 38; *Gorakḥbānī* S. 97, 98. Bei dem offensichtlich weniger häufig verwendeten Begriff *ujāna(-sādhana)* zitiert er in einer Fußnote auf S. 231 aus *Gorakṣavijaya* S. 147: "*saṭ-cakra bheda guru khelaṃ ujān*".

psychological process and by setting a regressive motion in them through slow and gradual processes of yoga; - this is what is meant by the Ulṭā-sādhana.²¹⁰ Eine Praktik, durch welche dieser Weg zurück vollzogen werden kann, ist bei den tantrischen *yogīs* unter der Bezeichnung *bhūtaśuddhi*, 'Reinigung der Elemente', bekannt und in *Vijñānabhairava* (*Dhāraṇā* 31) Vers 54 folgendermaßen beschrieben:

*svadehe jagato vāpi sūkṣmasūkṣmatarāṇi ca /
tattvāni yāni nilayaṃ dhyātvānte vyajyate parā //*

"Über die subtilen und [immer] subtileren Prinzipien im eigenen Körper oder auch von der Welt, welche zu [ihrem jeweiligen] Ursprungsort [gelangen], meditiert habend, offenbart sich schließlich die höchste (Göttin)."²¹¹

J.D. Singh erläutert, daß dieser Vers sich auf die Technik der *vyāpti* bezieht, durch die die grobstofflichen *tattvas* in das Subtile, das Subtile in das Subtilere und das Subtilere in das Subtilste wiedereingeht: die *pañcamahābhūtas* in die *tanmātras*, die *tanmātras* in den *ahaṃkāra*, dieser in die *buddhi*, diese wiederum in die *prakṛti* usw., bis alle schließlich wieder in *Sadāśiva* eingegangen sind, woraufhin sich die *śakti/parādevi* dem *yogī* enthülle.

Amaranātha beschreibt mit den Worten von Śrī Gorakṣanātha, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die Charakterisierung Śivas.

²¹⁰ S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Kap. IX: *The Religion of the Nāth Siddhas*, S. 230-31.

²¹¹ J.D. Singh, *Vijñānabhairava, Divine Consciousness*, S. 80-81.

Kapitel II

जीव लक्षणेन

- 1 पौंड ब्रह्मांड नाहीं : नव्हते नांव : तें आपणचि परनोवणीं : याचां आभावीं होते सहज-
ज्ञान : जें माता पिता नाहीं : गर्भाधान तें आपणचि स्वतःसोढ केवळ जाण : ॥ छ ॥
- 2 कुलालु नानावीध मडकीं घडी : परि भीतरि सीध आकास असे तें न घडी : जेथ जेथ
भूमी स्थाणीजे तेथ तेथ साहजेंचि आडत मांडले आसे : तंसा आत्मा सर्वगतु सर्वगतु परीपूर्ण : जेथीचां
तेथ सहज मांडतु आसे : ॥ छ ॥
- 3 जें प्रगट पाडे तरि बीब स्वभावता उमट : मुखासमोर बोटवीजे आरीसा तरी मुखाचा
ठसा आणिकु पाहाणेचि नलगे : तंसें देह जाहालें : तरि देहीया आभेवचि आसे : प्रकृती देहासारीखा
जाला : तयातें जोड एंसें म्हणीजे : ॥ छ ॥
- 4 जंसा स्फटिकु : जयाजवळा ठेवीजे तयासारीखाचि होये : जंसा कां चंदू गंगाजळीं प्रतीबीबे
तंसाचि होने पीलरी बीब : दीप जोतिचा प्रकामु घबळगूहों तंसाचि होनेगूहीं : तंसीया देह प्रकृती :
जन्ही भीना असती पर आंतरात्मेया भेव नाहीं : तेणें जीवपणाची बुंधी [बुंधी] घेउन जेथीचां
तेथ देहासारीखा मांडला आसे : ॥ छ ॥
- 5 येकेचि लावणीची श्राट येक वाड येक न (वा)डे : तेणें कवण पुण्य केलें : येकेचि मातीचि
रचीली मडकि : येके ठाई घालीजे दूध : येके ठाई पडे कांजी : तेणें कवण कवण पापा केलें : तंसें
सदैव नीर्व बोलणें : हें सहज देहाचि प्राप्ति : ॥ छ ॥
- 6 वर्णाश्रमु देहाचेनि आधारें जातिकुळ हे देहासि बोलीजे : राबो रंकु हें बोलणें देहावेगळें
गव्हे : जयाचेनि हे देह तो तपावेगळा : तो थोराचीयेठाउनि हीनपर्यंत मांडला आसे : ॥ छ ॥
- 7 येकाचेनि मत्तें : जोड साकार : कल्पनारूपू : तो कमचिनि बीपाकें जोड स्वर्गमुख भोगी
एंसें म्हणति : आप्रांदकाचेनि आधारें भरी तव जननीचया जठरासिने पूर्वी सष्ट (?) पुण्य केलें :
तरि नीके देहालाडुनि बीबीध भोग भोगी : पापे तव होन देहालाडुनि दुखीया होउन कष्ट भोगी :
एंसें जें बोलणें तें काल्पनीक : भोगवादीयाचेनी दृष्टांतें : ॥ छ ॥

Kapitel II

Die Charakterisierung des *jīva*

Das Wort *jīva* wird sowohl im Sanskrit als auch im (Alt-)Marāṭhī in sehr unterschiedlichem Sinn gebraucht, so z.B.: Leben, Lebensspanne, Lebewesen, Lebensprinzip, Lebenskraft, individuelle Seele. *Jīva* läßt sich daher nicht oder nur unzureichend mit einem einzigen Wort übersetzen. Aber nicht nur die semantische Vielfalt dieses Wortes verhindert hier eine adäquate Übersetzung ins Deutsche, sondern auch die Tatsache, daß das Wort *jīva* im VD (ganz besonders im vorliegenden Kapitel) je nach Kontext unterschiedlich gebraucht wird. So ist beispielsweise *jīva* im letzten Satz des Abschnitts II. 3 ('Deshalb wird zu ihm *jīva* gesagt') nach meiner Auffassung eher im Sinne von 'Individuum' zu verstehen, im ersten Satz des Abschnitts II. 7 hingegen ('Nach Ansicht einiger [Leute ist] der *jīva* gestalthaft [und] gedankenförmig') eher im Sinne 'von individuelle Seele'.

II. 1

Kein Mikrokosmos [und] kein Makrokosmos existieren. Kein Name existiert. Es selbst existiert im höchsten *nirvāṇa*. Bei dessen Nicht-Sein existiert ²¹² *sahajāñāna*. Wenn es weder Vater noch Mutter gibt, wisse, daß dann ²¹³ die Befruchtung ganz von selbst, aus sich selbst [und] allein [geschieht].

Im ersten Satz des Abschnitts II. 1 begegnet einem mit den Begriffen *pīṇḍa* und *brahmāṇḍa* eine bereits im ersten Kapitel kurz vorgestellte Konzeption der tantrischen Philosophie, die noch in III. 1, IX. 1 und XVI. 1 zu behandeln sein wird. *Pīṇḍa* (*piṇḍa*), 'Klumpen, Kloß', ist eine Bezeichnung für den Körper. *Brahmāṇḍa*, 'Ei des [Schöpfergottes] *Brahmā*', wird gebraucht im Sinne von 'Welt' oder 'Universum'. *Piṇḍa*, *brahmāṇḍa* und verwandte Begriffe (*Advayatāraṅkopaniṣad* 9: *brahmāṇḍa*, *piṇḍāṇḍa*) bezeichnen Mikro- und Makrokosmos, deren Identität vom tantrischen *yogī* erfahren werden soll:

Yogapar Abhaṅgamālā 40. 3

*piṇḍa brahmāṇḍācā vistāra vistāralā /
mājhā mīca jālā kavaṇeparī //*

"The vastness of microcosm and macrocosm expanded and became my very Self somehow."²¹⁴

²¹² *Hote* (eigentlich *hotem*) ist Partizip Präteritum Passiv 3.Pers. Sing. von *honem* (= sein, werden); siehe S.G.Tulpule, OMR S. 259. Obgleich diese Form modern anmutet, findet man sie bereits an mehreren Stellen in der *Jñānesvarī* (z.B.: I. 145b; II. 52a; IV. 135d) und in Texten, die man in S.G. Tulpules OMR finden kann, etwa in Zeile 21 des *Govindaprabhucaritra* Nr. 8 (1288 A.D.), und *hotem* in Zeile 4d des *Smṛtisthala* Nr. 113 (1308 A.D.).

²¹³ *Tem* wird hier vermutlich im Sinne von *taiṃ* verwendet ('dann'), dem Korrelativum zu *jaiṃ* am Satzanfang.

²¹⁴ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 270.

In den ersten Abschnitten dieses Kapitels geht es um das höchste Bewußtsein (*teṃ*, 'es', im dritten Satz bezieht sich wahrscheinlich auf das *brahman*) jenseits bzw. vor aller Manifestation. *Nirvāṇa* weist auf eine ähnliche Vorstellung. Insbesondere im Buddhismus ist *nirvāṇa* ein zentraler Begriff und bedeutet 'ausblasen, auslöschen' oder auch 'kühlen'. Gemäß *Dīghanikāya II. 15* ist der erlöste Geist "wie das Auslöschen einer Flame."²¹⁵ *Nirvāṇa* ist für die Buddhisten, ähnlich wie *Śiva* für die *Nāthas*, sowohl der höchste Bewußtseinszustand, als auch das Absolute. M. Eliade bemerkt: "Das *nirvāṇa* ist das Absolute *par excellence*, das *asaṃskṛta*, das heißt das nicht Entstandene noch Zusammengesetzte, das nicht Zurückführbare, Transzendente, jenseits aller menschlichen Erfahrung gelegen."²¹⁶ In *Bhagavadgītā VI. 5* nennt Kṛṣṇa das in ihm befindliche *nirvāṇa* als das höchste Ziel des *yogīs*: *yuñjann evaṃ sadātmānaṃ yogī niyatamānaśaḥ / śāntiṃ nirvāṇaparamāṃ matsaṃstāṃ adhiḡacchati*, "Der *yogī*, der seinen Sinn bezähmt, sich immer auf solche Weise in Einklang hält, geht in den in mir befindlichen Frieden ein, dessen Höchstes das *nirvāṇa* ist", und in *Yogapar Abhaṅgamālā 21. 2* macht der Verfasser deutlich, daß *brahman* und *nirvāṇa* als identisch aufgefaßt werden können:

mana buddhi citta antaḥkaraṇa jāṇa /
yā vegaḷeṃ nirvāṇa brahma teṃci //

"Know mind, intellect [and] *citta* [to be] the inner organ. Different from that [is] *nirvāṇa*. That [is] *brahman*."²¹⁷

Was den darauffolgenden Satz 'Bei dessen Nicht-Sein existierte *sahajajñāna*' angeht, so ist unsicher, was mit 'dessen' gemeint ist. Die Abwesenheit des hypothetischen *brahman* (*teṃ*) ergäbe keinen Sinn, da dies als ewig präsent aufgefaßt wird. 'sein Nicht-Sein' (*yācāṃ ābhāvīṃ*) könnte sich auf Mikro- und Makrokosmos (*pīṇḍa brahmāṇḍa*) beziehen, die im ersten Satz genannt sind. In diesem Fall würde man jedoch die Pluralform *yāncāṃ* erwarten, allerdings wäre der Verlust eines *anusvāras* durchaus im Bereich der Möglichkeiten. Unklar ist auch, in welchem Sinn hier *sahajajñāna*, 'eingeborenes-', 'inhärentes-' oder 'spontanes Wissen', zu verstehen ist. Es könnte ein Aspekt des *brahman* gemeint sein, dem in der Bezeichnung *saccidānanda cit*, 'Bewußtsein', zugesprochen wird. Sinn dieses Satzes ist möglicherweise, daß im kosmischen Urzustand eine Art latentes Wissen existiert. Passagen aus der *Nātha*-Literatur, die in ähnlicher Weise das im völligen Gleichgewicht befindliche höchste Bewußtsein beschreiben, findet man in *Siddhasiddhāntapaddhati* und *Gorakṣasiddhāntapaddhati*:

²¹⁵ Auch in *Majjhimanikāya 72* vergleicht Buddha *nirvāṇa* mit dem Verlöschen einer Flamme, die kein Heu oder Holz mehr zum Verbrennen hat. Ein ähnliches Bild für das höchste Selbst findet sich in *Śvetāśvataropaniṣad VI. 19 ... dagdhendhanam ivāṇalam*.

²¹⁶ M. Eliade, *Yoga*, S. 173.

²¹⁷ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 258.

na brahmā viṣṇurudrau na surapatisurāḥ naiva pṛthvī na cāpaḥ /
naivāgnir nāpi vāyur na ca gaganatalaṃ no diśo naiva kālāḥ /
no vedā naiva yajñā na ca raviśaśinau no vidhir naiva kalpaḥ /
svajyotiḥ satyaṃ ekaṃ jayati tava padaṃ saccidānandamurte // (SSP in GSS²¹⁸)

"[Es existiert] kein *Brahmā*, *Viṣṇu*, *Rudra*. Kein *Indra* und [andere] Götter, auch keine Erde, kein Wasser, auch kein Feuer oder Luft und kein Raum, keine Himmelsrichtung, auch keine Zeit, keine *Vedas*, auch keine Opferrituale und keine Sonne und Mond, keine Gebote und Rituale, kein Schöpfungszyklus. Dein ureigenes Licht allein obsiegt, das Wahre, Eine, deine Realität, oh Du Verkörperung des (wahren) Seins, Bewußtseins und Glückseeligkeit!"

Ähnlich in *SSP I. 4*:

yadā nāsti svayaṃ kartā kāraṇaṃ na kulākulaṃ /
avyaktaṃ ca paraṃ brahma anāmā vidyate tadā //

"Wenn kein Handelnder (Schöpfer) aus sich heraus, [keine] Ursache, weder statisches [noch] dynamisches Prinzip (*Śiva* und *Śakti*) existieren, und das höchste Absolute unmanifestiert [ist], dann wird das Namenlose wahrgenommen."

Kula und *akula* beziehen sich auf die beiden Aspekte des höchsten Bewußtseins, die hier in II. 1 'Vater' und 'Mutter' und in I. 1 *Śiva* und *Śakti* genannt werden. Auch im *Anubhavāmṛta* findet man in I. 1 die Aussage, daß das Universum durch Gott (*Śiva*) und Göttin (*Śakti*) hervorgebracht wurde: *aiśīm hīṃ nirupādhikēṃ / jagācīm jiyēṃ janakēṃ / tiyēṃ vaṃdīlīm miyām mūlikēṃ / devodevī //* - "Auf diese Weise wurden durch mich Gott und Göttin verehrt, die die grenzenlosen [und] ursprünglichen Eltern ('Erzeuger') des Universums [sind]." Im Gegensatz zum ersten Kapitel des *VD* herrscht hier in II. 1 jedoch die Auffassung, daß die Geburt des Universums nicht durch das Zusammenspiel der beiden Urkräfte hervorgerufen wird. Man kann vermuten, daß, analog zur später in Kapitel III dargestellten Entstehung und Entwicklung des Mikrokosmos, Begriffe aus dem Bereich der Genesis des menschlichen Lebens verwendet werden, wie 'Vater', 'Mutter', 'Befruchtung', um so auf die Mikro-Makrokosmos-Korrelation, bzw. auf die Kongruenz in der Entwicklung des Körpers und des Kosmos hinzuweisen.

II. 2

Der Töpfer stellt verschiedenartige Töpfe her, aber der Raum ist darin bereits vorhanden, [er] stellt ihn nicht her. Wo immer in die Erde gegraben wird, dort ist auf

²¹⁸ Diese Textstelle, die A.K. Banerjea in *Philosophy of Gorakhnath* auf S. 38 leider ohne weitere Angabe als "*Siddha-Siddhānta-Paddhati* in *Gorakṣa-Siddhānta-Saṃgraha*" zitiert, findet sich nicht in der Ausgabe der *Siddhasiddhāntapaddhati* von K. Mallik. Die von A.K. Banerjea als *Gorakṣasiddhāntasaṃgraha* bezeichnete Sammlung konnte von mir nicht ausfindig gemacht werden.

natürliche Weise ein Brunnen geschaffen. Ebenso ist der *ātman* alldurchdringend²¹⁹ [und] vollkommen. Überall bildet [er] sich auf spontane Weise.

Hier wird zum ersten Mal im *VD* der Begriff *ātman* verwendet. In diesem Kapitel, wie die Vergleiche dieses und der nachfolgenden Abschnitte nahelegen, umfaßt der *ātman* sowohl den unbegrenzten *paramātman*, als auch den (scheinbar) begrenzten *ātman*, wohl um deutlich zu machen, daß es sich um ein einziges geistiges Prinzip handelt, das sowohl als *jīvātman* den Körper beseelt, als auch als *paramātman* das gesamte Universum durchdringt. Dies ist ein grundlegendes Konzept innerhalb des Lehrgebäudes der *Nāthas*:

SSP III. 14b

evaṃ sarvadeheṣu viśvarūpaḥ paramēśvaraḥ paramātmā akhandasvabhāvena ghaṭe ghaṭe citsvarūpī tiṣṭhati /

"So befindet sich der in allen Körpern [vorhandene] allgestaltige höchste Herr [als] Höchstes Selbst seiner vollständigen Natur nach in jedem Körper ('Topf') als Bewußtsein."

Um die Identität zwischen *ātman* und *brahman*, welches dem *paramātman* entspricht, zu verdeutlichen, gebrauchten Śaṅkara und die Autoren seiner Schulen das Bild vom 'Raum im Topf' und dem 'Raum außerhalb'.²²⁰ So wird auch hier der *ātman* mit dem 'Raum im Topf' bzw. einem *āḍata* verglichen. Nach S.G. Tulpule bedeutet im Altmarāṭhī *āḍata* 'Brunnen'. Im modernen Marāṭhī ist *āḍa* die Bezeichnung für einen runden Brunnen ohne Stufen (Molesworth s.v.). Im gegenwärtigen Zusammenhang handelt es sich wohl eher um eine Art Wasserloch als um einen gemauerten Brunnen, da das Wasser sich ganz von selbst zeigt. Was durch diese beiden Metaphern deutlich gemacht wird, ist, daß die Existenz des räumlich und zeitlich begrenzten *ātman* keine faktische ist. Man hat zwar die Vorstellung von einem Raum, der im Topf entsteht und vom Raum außerhalb abgegrenzt ist. Es gibt in Wirklichkeit aber nur einen alles durchdringenden Raum, ebenso wie es nur ein allumfassendes Bewußtsein, bzw. einen *ātman* gibt. Die beiden Vergleiche sind in Kapitel 1.7.2 erläutert.

II. 3

Wenn [sie auch die Welt] hervorbringt/offenbar macht²²¹, so erscheint²²² die Sonne doch aufgrund ihrer eigenen Natur. [Wenn] der Spiegel in die Nähe des Gesichts gehalten wird, ist nichts weiter nötig, um die Form des Gesichts zu erblicken. Ebenso ist der Körper entstanden und trotzdem vom Verkörperten (*ātman*) keineswegs verschieden. Durch die *prakṛti* wurde [der *ātman*] wie der Körper. Er wird *jīva* genannt.

²¹⁹ *Sarvagatu* ist versehentlich doppelt im Text: *taisā ātmā sarvagatu sarvagatu parīpūrṇū*.

²²⁰ *Vivekacūḍāmaṇi* 289, 386, 566.

²²¹ *Pragaṭa* ist eine gebräuchliche Schreibweise von *prakṛta*, 'offenbar' (Molesworth-/Panse s.v.).

²²² *Umaṭa* kann nicht stimmen, es muß *umaṭe* (3. Pers. Sing. von *umaṭaṇem*) lauten.

Bimba, hier vermutlich im Sinn von 'Sonne' gebraucht, bedeutet auch 'Original, Bild, Gegenstand' (im Gegensatz zu *pratibimba*, 'Abbild, Reflexion'). Auch diese Bedeutungen sollten hier beachtet werden, denn die Sonne ist 'Ursprung' oder 'Quelle' des Lichts und somit das 'Original'. *Pāḍe* ist wahrscheinlich 3. Pers. Sing. des Kausativums *pāḍaṇem* 'fallen, stattfinden, sich zeigen/erscheinen' (siehe Molesworth). So interpretiert, paßt das Bild zu den anderen des Abschnitts, in denen jeweils von einem Original und einem Abbild die Rede ist. Wenn man für eine spontane Längung des *a* bei *pāḍe* plädiert, ist zu übersetzen: 'Wenn [sie] zum Vorschein kommt, dann erscheint sie aufgrund ihrer eigenen Natur.' Damit würde das Abbild fehlen.

II. 4

Wie ein Kristall, [der] demjenigen [Gegenstand] ähnlich wird, zu dem er gestellt wird, oder wie der Mond im Wasser der *Gaṅgā* reflektiert wird, ebenso wie er sich in einem unbedeutenden Teich spiegelt²²³, oder [wie] der Glanz des Lichtes einer Lampe²²⁴ [sich] in einem prächtigen Haus [befindet], wie auch in einem unbedeutenden Haus - so sind die *prakṛti*/Naturen der Körper. Auch wenn diese aufgespalten [sind]²²⁵, [so] hat der innere *ātman* selbst keine Aufspaltung.²²⁶ Deshalb, wo immer er den Umhang²²⁷ der *jīva*-Natur annimmt, dort ist [der *ātman*] geformt wie der Körper.

Auch die Vergleiche in den beiden Abschnitten II. 3 und 4 handeln von der Identität von *ātman* und *paramātman* bzw. von der Identität des verkörperten Selbstes (*antarātman*, *dehin*) mit dem allumfassenden Bewußtsein (*paramātman*), das sich als singuläres Bewußtsein in jedem Wesen befindet. Anders als bei der stufenweisen Entwicklung des höchsten, Bewußtseins hin zur grobstofflichen Materie in Kapitel I, entstehen hier die Einzelseelen durch Reflexion des Selbstes in der *prakṛti*. Die Auffassung, daß das *brahman* und die Seele (*jīva*) einem Bild und seiner Reflexion entsprechen, läßt den Einfluß des *pratibimbavāda* bzw. *bimbapratibimbavāda* (*bimba*, 'Bild, Objekt' - *pratibimba*, 'Abbild, Reflexion') des *Advaitavedānta* erkennen. In seinem Kommentar zu *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* II. [4]. 12 erklärt Śaṅkara, daß ebenso wie die Erscheinungen von Sonne und Mond im Wasser nur irrealer Reflexionen sind, auch die individuellen Seelen nur Reflexionen des *brahman* in der *avidyā*

²²³ Obwohl S.G. Tulpule (mündlich) der Ansicht ist, daß es sich bei *bimba* um eine Verbform handelt (wie hier übersetzt), die *bimbe* bzw. *bimbe* (3. Sing. Präs. von *bimbaṇem*, 'reflektiert werden') lauten müßte, halte ich es auch für möglich, daß es tatsächlich *bimba* (*bimba*) heißen soll, und es sich um das Substantiv mit der Bedeutung 'Mond' oder 'Mondscheibe' und auch 'Reflexion' handelt. In diesem Fall würde sich am Sinn des Satzes jedoch nichts ändern.

²²⁴ *Dīpa joticā* wurde als Kompositum aufgefaßt.

²²⁵ *Bhīnā* müßte *bhinna* lauten, wie auch vom Herausgeber richtig in einer Fußnote vermerkt.

²²⁶ ...*Para āṁtarātmeyā bheda nāhīm*, wörtlich '... [so] ist dem inneren *ātman* dennoch kein Unterschied'.

²²⁷ *Bumdhī* ergibt keinen Sinn, es muß, wie vom Herausgeber richtig ersetzt, *bumthī* oder nach Panse, *bumthi* lauten. *Bumthi*, 'Umhang', findet sich häufig in *bhakti*-Liedern als Bild für den menschlichen Körper, der das unbegrenzte, formlose Selbst begrenzt, das wie ein Schauspieler, der sich nur verkleidet, immer dasselbe bleibt.

seien.²²⁸ Nach *VD* II. 3 und 4 gibt es den *jīva* strenggenommen überhaupt nicht, und letztlich existiert nur der *ātman*. So heißt es auch in VI. 7: '[Was] die Bezeichnung *jīva* trägt, [ist] eine Illusion'. Dieser Satz ist grundlegend für das *jīva*-Konzept des *VD*.

II. 5

Bei Bäumen von ein [und derselben] Pflanzung wächst²²⁹ der eine, der andere nicht. Was hat derjenige, [welcher wächst] Gutes getan? Aus einer [und derselben] Erde wurden Töpfe gefertigt. In den einen²³⁰ wird Milch geschüttet, in dem anderen befindet sich abgestandenes Reiswasser. Welches Übel wurde durch den, [welcher Reiswasser enthält], begangen? Derartig [ist] die Rede über Glück und Unglück.²³¹ Dies [ist] auf natürliche Weise der Erwerb allein des Körpers.

II. 6

Die Lebensstadien [und] Stände [bestehen] auf der Grundlage des Körpers. Kaste und Familie wird in bezug auf den Körper gesagt. Die Rede [von] König [und] Bettler gibt es nicht unabhängig vom Körper. Der [*ātman*], durch welchen dieser Körper [existiert], [ist] davon verschieden. Er hat den Raum vom Größten bis zum Kleinsten durchdrungen.²³²

II. 7

Nach Ansicht Einiger [ist] die individuelle Seele gestalthaft [und] gedankenförmig. Aufgrund des Wirkens des *karman* genießt der *jīva* die Freude des Himmels. So sagen sie: Wenn durch den im Leib der Mutter Sitzenden, bis er auf der Grundlage von Speise und Wasser leben kann, vorher viel Gutes²³³ getan worden ist, dann erlangt [er] einen guten Körper [und] genießt vielfältige Freuden. [Wenn er]²³⁴ Schlechtes [getan hat], dann erlangt [er] einen minderen Körper, wird unglücklich [und] erfährt Qualen. Solche

²²⁸ Zur Lehre des *pratibimbavāda* bei Jñāneśvar siehe C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 196-199.

²²⁹ Statt *vāḍha* müßte es hier, wie auch im zweiten Teil dieses Satzes [vom Herausgeber ergänzt (*vā*)*dhe*] *vāḍhe* (3. Pers. Sing von *vāḍhaṇem*) lauten.

²³⁰ *Eke thāim* bedeutet wörtlich 'an der einen Stelle'.

²³¹ *Sadaiva nīrdaiva bolāṇem* wurde als Kompositum aufgefaßt.

²³² Die Grundbedeutung von *māṇḍṇem* ist 'errichten, anordnen, betreten' (Panse s.v.). Hier jedoch wird *māṇḍṇem* im Sinne von 'durchdringen' verwendet (S.G. Tulpule mündlich).

²³³ *Saṣṭa* ergibt keinen Sinn (auch der Herausgeber hat diese Stelle mit Fragezeichen versehen). Nach S.G. Tulpule (mündlich) kann es hier nur *suṣṭa*, 'gut, das Gute', heißen.

²³⁴ An dieser Stelle muß *java*, 'wenn', ergänzt werden.

Rede, [die] gemäß den Lehren derer, die die Lehre von der Tatvergeltung²³⁵ vertreten [geführt wird], beruht auf Einbildung.²³⁶

Die Abschnitte II. 5 bis 7 sind den Auswirkungen des *karman* auf den *jīva* gewidmet. Aufschlußreich ist dabei, mit welchen stilistischen Mitteln der Autor die Tatvergeltungslehre darstellt - ironisch, wie in dem Vergleich in Abschnitt II. 5: 'Welches Übel wurde durch den, [der nur Reiswasser enthielt] begangen?', aber auch polemisch, wie in Abschnitt II. 7: 'Solche Rede, [die] gemäß den Lehren derer, die die Lehre von der Tatvergeltung vertreten [geführt wird], beruht auf Einbildung'. Das *karman* und seine Auswirkungen betreffen nach Lehrmeinung des VD ausschließlich den Körper, wie die Vergleiche in III. 5²³⁷ und die Gesellschaftsordnung in den Abschnitten II. 6 und II. 7 zeigen. II. 6 '... dennoch [ist] der *jīva* immer der gleiche' läßt den Schluß zu, daß nach dem Konzept des VD der *jīva* vom *karman* nicht beeinflußt wird. Er ist hier also als identisch mit dem *ātman* aufzufassen.

Die Radikalität ist ungewöhnlich, mit der nicht nur die Tatvergeltungsethik (wie in II. 6 und II. 7) sondern teilweise sogar die Karmakausalität verworfen wird, die eine indische Grundidee ist. Im Gegensatz dazu und ohne Versuch, die verschiedenen Theorien zu harmonisieren, heißt es in III. 2: 'Inmitten von Samen, Menstrualblut [und] Wind manifestiert sich der *jīva* entsprechend dem (seinem) *karman*'. Dies wird so auch von den mit den *Nāthayogīs* verwandten *haṭhayogīs* in *ŚSaṃ* II. 37-38 gesehen:

itthaṃ prakalpīte dehe jīvo vasati sarvagaḥ /
anādīvāsanāmālāṃ kṛtaḥ karmaśaṃ kalāḥ || 37 ||
nānāvidhaguṇopetaḥ sarvavyāpārakārakaḥ /
pūrvājīṭāni karmāṇi bhunakti vividhāni ca || 38 ||

"Im Körper wohnt der auf diese Weise geformte *jīva*, alldurchdringend, [doch] versehen mit einer endlosen Kette von Eindrücken aus vergangenen Leben, gefesselt durch das *karman*. (37) Ausgestattet mit verschiedenen Eigenschaften [und] als Ausführender aller Handlungen erfährt er [die Früchte] verschiedener [Arten von] *karman*, die in vorangegangenen Leben verursacht wurden. (38)" ²³⁸

Weiteres über das Verhältnis des *jīva* zum Körper erfährt man im VD:

VI. 5: 'In dieser Weise, zusammen mit den 64 (36 *tattvas* + 28 *kalās*), mit der Gruppe der Sinne, den Körper erhaltend, lebt er zufrieden. Zu ihm sagt man *jīva*.'

²³⁵ *Bhogavāda* ist an dieser Stelle vermutlich im Sinne der Kausalitätslehre, der Lehre von der Vergeltung der Taten zu verstehen.

²³⁶ *Kālpāṇika* (Adj.) wörtl. 'eingebildet'. Die Wortstellung des Satzes wurde in der Übersetzung geändert, da die Aussagen sonst keinen Sinn ergeben.

²³⁷ Ausführlich dargestellt und diskutiert in Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD').

²³⁸ Ähnlich *ŚSaṃ* I. 93-97.

X. 7: '[Es gibt] eine gute Freundschaft zwischen dem Körper und dem *jīva*. Aber er ist dem Reden der Anderen verhaftet. Aber durch den *jīva* wurde diesem Körper Gutes getan. Das weiß er nicht, deshalb wird [er] nutzlos genannt. Das [ist] wahr. Der Körper dieses *jīva* geht am Ende (im Tod) nicht mit ihm zusammen.'

XV. 2: 'Solange sich der *prāṇa* im Körper befindet, ist der *jīva* in diesem Zustand glücklich.'

Über die Position des *jīva* im Körper heißt es:

IV. 1: 'Der Kopf [ist] ist von allen Körperteilen das Maßgebende. Dies [ist] der Innenraum. Dort [ist] der *jīva*.'

V. 3: 'Im *bindusthāna*, im *trikūṭa*, [befindet sich] der achtblättrige [Lotos]. Dort [vollzieht sich] ein wirkliches Hin und Her der Gestalt des *jīva*. . . . Auf welchem Blatt die individuelle Seele auch immer umherwandert, dort entsteht ganz natürlich die Anhaftung auf achtfache Weise.'

Im Zusammenhang mit der Auflösung der *tattvas* im Absoluten wird vom *jīva* gesagt:

XIII. 7: 'Die Vereinigung des *jīva* mit dem höchsten Selbst, dazu sagen sie Befreiung.'

Nicht geklärt ist:

VI. 3: 'Der ganze *jīva* [ist] Wasser. Eine Flüssigkeit [fließt] vom *gagana* (Kopf), das Fließen [geschieht] Tag und Nacht.'

So lautet die Charakterisierung des *jīva*.

Kapitel III

पींडोत्पत्ती

- 1 पींडीं जाणावे ब्रह्मांड उत्पत्तीचें ज्ञान : येकाचीं गर्भी येक अभीन्न म्हणउनि : आधी सांगो पींडोत्पत्ती : ॥
- 2 आपुली अभीलाखें बोलखेरतां स्त्री पुरुषां जाहले मंयून : बोंदु : रजः पयनमध्ये कर्मानुरूपें जोयाची स्फुर्ती : वासना : तमः सुन्य : कलोल [कलिल] होउनि निफजला गोळकु : ॥ छ ॥
- 3 आदि प्रथम आवकासु : द्वितीये आकास योकास : त्रीतीये मासे बोंदु चंदु : चौथेनि श्रेणीतें सूर्यो : पांचयेनि तमे हंसु : चंद्रीपेसहीनु त्रीफुट संजोगले : गर्भ आरोपला : ॥ छ ॥
- 4 खटुमासिकमध्ये मेरु : तीव्ही लोकु : स्वर्ग आधोमुखें : साही चक्र भाली : सातयेन मासे सप्तधातु संपूर्ण : आठयेन मासें साखापलव बीस्तारले : आष्टतनु : नंवायेन नख केस गर्भा आले स्मरण : बाहावेनि गर्भा जाले जन्म : ॥ छ ॥
- 5 सलीलापासीनि बोंदु : बीवें स्त्री पुरुषा जाले जन्म : रेंतादीकें पुरुषा होये : रक्तादीकें स्त्री होये : सम बीजें बृहन्नड संभवे : रज बीज आल्प दायू तो गर्भ नेघे प्राण : चतुर्बांध भूतग्राम : बीटुंचि जीवन लोकत्रयांचा ठाडं उमट म्हणउनि बीटुंचि त्रिलोक्य दर्पणु होये : ॥ छ ॥
- 6 उवराबाहेरी पडत खेचो : गर्भी आसे तो लो बीसरे : संवसारीचा वारा लगतखेचो : क्षुधा तृषा माया संचरे : जीउ तरि तोचि : पर बालपणीं नेणु : तरुणपणीं कामबीभ्रमु : म्हातारपणीं मागृता संकोचू : हें कां पां : जेंसा सानीये कोठला टेबीजे दीपू : तो जेंसा प्रभाहीनु बीसे : तोचि थोरलीये नंदीरीं ठेबीतखेचो : सर्वत्र तेणेंचि प्रकासें उजोवडे पाहे : तसें चंतन्य देहावि भीन रूप जाणावे : ॥
- 7 आयुस्याची येतुकीची मर्यादा : पाप-पुण्याचा संचयो : धनलाभाची प्राप्ति : सदय नीदर्य-पणाचा योगु : जीवाची उपजवीका : आमकी बोद्या : ये पांचे मायेचे पोटीनि नीघालेया : देहासरीसोचि होति : हें न चुके : पण संसारीं थोचारुनि परत्रा मीळे तें करीजे : हें बुधीचो फळें : ॥ छ ॥
- 8 राभस्येः स्त्री पुरुषा जेणें गुणें रमति तो गुण गर्भासि ये : मीश्रगुणें रमती परि मीश्रगुण होति : या भावातयः दुष्टगुण तेजुनी साह्याः रासज भावें रमति : तरि संभोगें आसतां तें लेकरुं ठाडेंचें सदासनीक होये : ॥ छ ॥ हें पींडोत्पत्ती : ॥

Kapitel III

Die Entstehung des Mikrokosmos

Von Kapitel III an bis einschließlich Kapitel X werden Entstehung, Aufbau und Funktionen des grob- und feinstofflichen Mikrokosmos, oder "Anthropokosmos", wie er von M. Eliade auch genannt wird, erörtert.²³⁹

III. 1

Im Mikrokosmos sollte man das Wissen über die Entstehung des Makrokosmos haben²⁴⁰, weil [sich] der eine [als jeweils] identisch im Schoß des anderen [befindet]. Zuerst legen wir die Entstehung des Mikrokosmos dar.

Piṇḍa, 'Kloß' oder 'Klumpen' als Terminus technicus im Sinne von 'Körper' oder 'Mikrokosmos' wurde bereits in I. 1 erläutert. Der im ersten Teil des Satzes verwendete Optativ *jāṇāve*, 'man sollte wissen/es ist zu erkennen', kann imperativisch aufgefaßt werden, denn die detaillierte Kenntnis über den Mikrokosmos (die auch das Wissen über die Beschaffenheit des Makrokosmos bzw. des äußeren Universums beinhaltet) ist für den *yogī* obligatorisch, da sie das Fundament für seinen Weg zur Befreiung bildet. Die Identität von Mikro- und Makrokosmos ist die Grundlage seiner *sādhana*. Mircea Eliade äußerte die Ansicht, daß hinter den Bildern und Symbolen, die die *yogīs* gebrauchen, eine körperlich erfahrbare 'Kosmisierung' des Körpers steht: "Von dieser archaischen Kosmophysiologie macht das tantrische *sādhana* Gebrauch. Doch alle diese Bilder und Symbole setzten mystische Experimentationen, setzten Theandrie, Heiligung des Menschen mittels asketischer und spiritueller Disziplinen voraus... Diese vielfache Homologisierung muß 'realisiert' werden; doch infolge des yogischen Experiments 'erweitert', 'kosmisiert', verwandelt sich der 'physische Körper'. Die 'Adern' und 'Zentren', von denen die Texte sprechen, beziehen sich in erster Linie auf Zustände, die einzig durch außerordentliche Verstärkung des 'Körpergefühls' zu realisieren sind."²⁴¹ Aus Sicht des *yogī* handelt es sich aber nicht um bloße Projektion oder theoretische Gleichsetzung des äußeren und des inneren Kosmos, sondern, in den Worten von Philip Rawson: "According to this principle Tantra equates the human body with the cosmos. The two are so to speak, the same functional system seen from two different points of view, and each is inconceivable without the other. The cosmos which man's mind knows, is a structure of the energy current in his bodily system."²⁴²

Daß das theoretische Wissen, wie auch das unmittelbare Wahrnehmen des eigenen Mikrokosmos als so bedeutsam erachtet wurde, daß man es mit der höchsten Realität gleichsetzte, erfährt man in IX, 1: 'Die Herren unter den (vollendeten) *yogīs* kennen die

²³⁹ M. Eliade, *Yoga*, S. 245.

²⁴⁰ *Jāṇāve* wörtlich 'man sollte wissen/kennen'.

²⁴¹ M. Eliade, *Yoga*, S. 245-46.

²⁴² Philip Rawson, *The Art of Tantra* (London: Thames and Hudson, 1978), S. 10.

Einteilung des Makrokosmos im Mikrokosmos. Dieses unverrückbare Wissen zu haben, dies [ist] *Śiva*.' Vor diesem Hintergrund wird die Eindringlichkeit, mit der nicht nur hier im *VD*, sondern auch in anderen Werken der *Nāthas* vom Wissen über den eigenen Körper oder den Mikrokosmos gesprochen wird, verständlich:

GŚ 14

*ekastambhan navadvāraṇ / gr̥ham pañcādhidaivatam /
svadeham ye na jānanti / katham sidhyanti yoginaḥ //*

"Wie [können] *yogīs* Erfolg haben, die ihren eigenen Körper nicht kennen, das Haus auf einer Säule, [ausgestattet] mit neun Toren [und] mit den fünf vorherrschenden Gottheiten."

Yogapar Abhaṅgamālā 10. 2

*dehīm sthānamāna - vivaraṇa ādhīm /
piṇḍīm cī hī śuddhi prathama karī //*

"In the beginning [stands] the elucidation of the locations in the body. First explore the body."²⁴³

Das Wissen über den Mikrokosmos wird also als Grundlage für *sāadhanā* aufgefaßt. So ist vielleicht auch zu erklären, weshalb hier im *VD*, nach der Erörterung der für den *sādhaka* auf seiner Entwicklungsreise wichtigsten Orientierungspunkte, nämlich *Śiva* (Kap. I) und *jīva* (Kap. II), als Drittes der Mikrokosmos in mehreren Kapiteln mit seinen grobstofflichen und feinstofflichen Komponenten von seiner Zeugung an behandelt wird.

III. 2

Von Mann [und] Frau, aufgrund ihres Verlangens dem Sinnesgenuß verhaftet²⁴⁴, kommt eine sexuelle Vereinigung zustande. Inmitten von Samen, Menstrualblut [und] Wind manifestiert sich der *jīva* entsprechend [seinem] *karman*. Nachdem eine Zusammenballung von Eindrücken, *tamas* [und] Leere entsteht, wird der Fötus erschaffen.

Die Darstellung des Mikrokosmos, parallel zur Darstellung des makrokosmischen Universums (Kapitel I), beginnt mit der Entstehung durch die Vereinigung der Eltern. Ohne darauf hinweisen zu müssen, macht die parallele Darstellung dem Rezipienten des Textes deutlich, daß auch in dieser Hinsicht eine Kongruenz zwischen dem Mikro- und dem Makrokosmos besteht: wie die universalen Eltern *Śiva* und *Śakti* das große Universum erzeugen, so entsteht durch die sexuelle Vereinigung der menschlichen Eltern der Mikrokosmos. Samen und

²⁴³ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 248-49.

²⁴⁴ Bei *vīkhyeratām* ('dem Sinnesgenuß verhaftet') = *viṣayeratām* mit Färbung des *a* nach *y*.

Menstrualflüssigkeit als Konstituenten des Fötus sind bekannt. Hierzu gehört noch eine weitere Komponente, der Wind, *pavana*, der vermutlich mit der Lebenskraft, *prāṇa*, identisch ist.²⁴⁵ Diese Ansicht findet sich auch bei den tibetischen Buddhisten, wie W. Stablein berichtet (aus Bai.dur.sngon.po, folio 122): "From the moment when the blood, semen, and thought are massed together (i.e. conception), through the first month, by means of the power of karma there evolves a life-wind from the storehouse-consciousness...".²⁴⁶

Von den in III. 2 genannten weiteren Komponenten, die zur Entstehung des Fötus beitragen, nämlich *vāsanās*, *tamas* und *śūnya*, sind mir in diesem Zusammenhang lediglich die *vāsanās* verständlich. Nach Patañjali sind *vāsanās* die latenten Eindrücke (von Gefühlen), die aus Handlungen in vorangegangenen Leben resultieren. Diese Eindrücke sind im Unterbewußtsein bzw. im feinstofflichen Körper gespeichert und stehen in enger Beziehung zu den hier ebenfalls eingelagerten, an die jeweiligen Handlungen geknüpften Erinnerungen.²⁴⁷ Auf diese Weise wird das *karma* in das neue Leben transportiert. Daß dieses den Körper eines Wesens bestimmt, erfährt man auch in *GhS I. 6*:

sukṛtair duṣkṛtaiḥ kāryair jāyate prāṇinām ghaṭaḥ /
ghaṭād utpadyate karma ghaṭīyantram yathā bhramet //

"Der Körper der Lebewesen entsteht auf Grund von guten und schlechten Handlungen. Vom Körper her entsteht *karma*, das sich dreht wie ein Mühlrad."²⁴⁸

In den nachfolgenden Abschnitten III. 3 und III. 4 wird der Embryo in seiner stufenweisen Entwicklung über die Monate beschrieben:

III. 3

Anfangs, im ersten [Monat, entsteht] der Raum (*āvakāsu*). Im zweiten [Monat geschieht] die Ausdehnung des Raumes (*ākāsa*).²⁴⁹ Im dritten Monat [entsteht] der *bindu* [und] der Mond. Im vierten [entsteht] zur Linie die Sonne. Im fünften [entsteht] der *haṃsa*. Der *trikūṭa* einschließlich des Mondes ist [nun] fertiggestellt. Der Fötus ist eingepflanzt.

Ob die im ersten und zweiten Satz verwendeten Wörter *āvakāsu* (*avakāśa*) und *ākāsa* (*ākāśa*) von unterschiedlichem Sinn sind und sich auf verschiedene 'Räume' beziehen, oder ob sie synonym gebraucht sind, läßt sich nicht zweifelsfrei klären. Wenn man davon ausgeht, daß es

²⁴⁵ Textstellen wie z.B. *HYP I. 46*, oder *II. 49* zeigen, daß *yogīs* und Tantriker die Begriffe *pavana* und *prāṇa* synonym verwendeten.

²⁴⁶ W. Stablein, *Medical Soteriology of Karma in Buddhist Tantra, Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* ed. O'Flaherty, S. 210.

²⁴⁷ *Patañjali Yogasutras VI. 8-9*.

²⁴⁸ Siehe hierzu auch *ŚSaṃ I. 24-30*.

²⁴⁹ *Ākāsa vikāsa* wurde als Kompositum aufgefaßt.

sich nur um *einen* Raum handelt, bleibt dennoch unklar, von welchem Raum hier überhaupt die Rede ist. Bei dem vorliegenden Kontext drängt sich auf den ersten Blick die Vermutung auf, daß zumindest bei *avakāśa* die ersten Ausdehnungen der Fruchtblase mit dem darin heranwachsenden Embryo gemeint sein könnten. In *Garuḍapurāṇa* 217. 7 findet man eine ähnliche Beschreibung: "The embryo is a mere bubble at first, but the blood is formed."²⁵⁰ Da es sich im vorliegenden Abschnitt um die Entwicklung feinstofflicher Zentren des Embryos oder Fötus handelt, auf die im weiteren Verlauf des VD noch ausführlich eingegangen wird, wäre es auch denkbar, daß mit *avakāśa* und/oder *ākāśa* der gemäß der tantrischen Physiologie im oberen Bereich des Kopfes befindliche 'Innenraum' gemeint ist, der in IV. 1 unter der Bezeichnung *gagana* als die Wohnstätte des *jīva* genannt wird. Dafür spricht auch die Erwähnung von *bindu*, *sūrya*, *haṃsa* und *trikūṭa*. *Bindu* bedeutet 'Tropfen, Punkt', und wird häufig im Sinne von 'Mond' und 'Samen' gebraucht. Da all diese Konnotationen den Begriff *bindu* im Tantrismus und *yoga* begleiten, ist nicht leicht zu bestimmen, was hier im Vordergrund steht. Da im Anschluß an den vorliegenden Satz die Entstehung der mikrokosmischen Sonne (*cauṭheni śreṇūtem sūryo*) genannt wird, aber auch Phänomene, die allgemein im Bereich des Kopfes, bzw. der Stirn angesiedelt werden, wie *trikūṭa* und *haṃsa*²⁵¹, ist es am wahrscheinlichsten, daß *bīṃdu caṃdra* hier im Sinne von *vahnibindu* und Mond zu verstehen sind. Der Mond und die Sonne liegen auf einer Linie, die die obere Seite eines Dreiecks (*trikūṭa*) bildet. Der *bindu* bildet die nach unten gestellte Spitze und repräsentiert die Silbe *ha(m)*. Die Punkte Sonne und Mond werden als *visarga* aufgefaßt und repräsentieren die Silbe *sa*, womit alle Elemente von III. 3 erklärt sind.²⁵²

III. 4

Im sechsten Monat [entsteht] der *meru* [und] die drei Welten, der Himmel kopfunter, die sechs *cakras* in der Stirn. Im siebenten Monat [werden] die sieben Körperkonstituenten vollständig. Im achten Monat sind die Äste und Sprossen ausgebreitet [und] die acht Körper. Im neunten [Monat] bekommt der Fötus Haare, Nägel [und] die Erinnerung. Im zehnten [Monat] wird der Fötus geboren.

In VD IX. 5 wird im Zuge der allgemeinen Zuordnung von bekannten Gebirgen zu wichtigen Körperteilen der Berg *meru* im *merudaṇḍa* lokalisiert.²⁵³ Lage und Form des *meru*, gemäß der alten indischen Kosmologie der *axis mundi* im Zentrum konzentrisch angeordneter Ringkontinente, legt die Vermutung nahe, daß es sich bei *meru(daṇḍa)* um einen Terminus für

²⁵⁰ W.D. O'Flaherty, *Karma and Rebirth in the Vedas and Purāṇas*, in: *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* ed. O'Flaherty, S. 19 (Übersetzung: O'Flaherty).

²⁵¹ Zu *trikūṭa* V. 2.

²⁵² Siehe hierzu C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 155ff., oder T. Michael, *Corps Subtil et Corps Causal 'La description des six Cakra' et quelques textes sanscrits sur le Kuṇḍalinī Yoga*, S. 161.

²⁵³ Auch in SSP III. 25 wird diese Lokalisierung vorgenommen: *merudaṇḍe merurasti...*, 'Im *merudaṇḍa* befindet sich der *meru*...'.

die Wirbelsäule handelt.²⁵⁴ 'Der Himmel abwärts' (*svarga adhomukheṃ*) ist wahrscheinlich eine Metapher für das embryonale Lageverhältnis. Der obere Teil des Kopfes wird in verwandten Texten häufig mit *gagana* und ähnlichen Wörtern bezeichnet, so z.B. in *Lākṣhoṭā III. 1* und *IV. 1*:

motiyācā vogaru guruvākya sadannī / vādhiyelā bhājanī nabhāciyā //

The dish of the pearl/a dish of pearls is served in the good food of the guru's words in the vessel of the sky. (III. 1)"²⁵⁵

svarupācāpura gagana sarite ālā / dekhaṇā buḍalā dekhātācī //

"The one whose nature is the self flooded the river of the sky. The seer drowned the moment he saw. (IV. 1)"²⁵⁶

'Die sechs *cakras* in der Stirn' könnte als Hinweis gedeutet werden, daß nach den Vorstellungen des VD die sechs *cakras*, die Thema des nächsten Kapitels sind, sich anfänglich im Kopf befinden, um sich im weiteren Verlauf der Ontogenese im gesamten Körper zu verteilen. Die nachfolgend genannten 'Körperkonstituenten', die *saptadhātus*, sind sowohl im *āyurveda*, als auch im *haṭhayoga* von grundlegender Bedeutung. Hinsichtlich dieser sieben Bestandteile zeigt sich in unterschiedlichen Werken eine erstaunliche (wenn auch nicht hundertprozentige) Übereinstimmung. So heißt es in der *Jyotsnā* zu HYP I: "Die *dhātu(s)* sind sieben an der Zahl. Es sind: *Lympe*, *Muskelfleisch*, *Blut*, *Knochen*, *Mark*, *Fett* und *Samen*". Auch bei S. Haṇamaṇṭe²⁵⁷ sind die *sapta dhātu-s* angegeben mit: "*rasa* (Lympe), *rakta* (Blut), *māṃsa* (Fleisch), *meda* (Fett), *asthī* (Knochen), *majjā* (Mark) und *śukra* (Samen)." Im *Vyāsabhāṣya* zu *Yogasūtra III. 29* findet man mit Haut statt Lympe die Aufzählung: "Haut, Blut, Fleisch, Sehne, Knochen, Mark und Samen". 'Äste und Sprossen' sind entweder Metaphern für die Gliedmaße des Körpers, wobei angenommen wird, daß der menschliche Körper, ähnlich einer Pflanze aus einem Samen entsteht, sproßt, heranwächst, und Äste und Blätter in Form der Organe und Körperteile ausbildet. Möglicherweise sind die 'Äste und Blätter' aber auch als Metaphern für das feinstoffliche Adergeflecht der *nāḍīs* aufzufassen. Bemerkenswert ist, daß bei der vorliegenden Darstellung des Mikrokosmos grobstoffliche und feinstoffliche Bestandteile in einem Atemzug genannt werden. Dies ist einer der vielen Hinweise darauf, daß die feinstoffliche und die grobstoffliche Dimension von den *Nāthas* als gleichwertig aufgefaßt wurden.

²⁵⁴ "Brahmaṇḍa or Meruḍaṇḍa of Hindu physiology is the spinal column. It is the seat of the *nāḍīśuṣuṃṇā* ..."; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. I, The Yoga System of Patañjali*, S. 352.

²⁵⁵ C. Kiehnle, *Songs on Yoga*, S. 123. Zu dieser Stophe vermerkt Kiehnle: "One will remember that in the Nāth System *nabha*, *vyoman*, and *ākāśa*, 'sky/heaven', or 'space' are designations of the upper region of the head".

²⁵⁶ C. Kiehnle, *Songs on Yoga*, S. 161. Hierzu vermerkt Kiehnle: "The sky or heaven, as usual in Nāth context, is the head."

²⁵⁷ *Samketakośa*, S. 258.

In Abschnitt III. 5 werden verschiedene Aspekte des Samens (*bindu/bīja*) erörtert, die als Grundlage allen verkörperten Lebens gelten:

III. 5

Der Samen [entsteht] aus dem Wasser. Durch den Samen wird eine Frau [oder] ein Mann geboren. Dominiert die Samenflüssigkeit ²⁵⁸, entsteht ein Mann. Dominiert die Menstrualflüssigkeit, entsteht eine Frau. Durch gleichen Samen [von Mann und Frau] entsteht ein Neutrum. Wenn die Menstrualflüssigkeit [und] der Samen von geringem Wind sind, nimmt der Fötus keinen *prāṇa* an. Der Körper²⁵⁹ ist vierfach. Allein der Samen geht als das Leben in den drei Welten hervor, deshalb ist der Samen der Spiegel der drei Welten.

Bindu bzw. *bīja*, obwohl beides mit 'Samen' übersetzt, ist hier im Sinne von sowohl männlicher als auch weiblicher Keimzelle verwendet, daher heißt es: 'Durch gleichen Samen (*sama bījeṃ*) [von Mann u. Frau] entsteht ein Neutrum'. Ein Hinweis, daß der Samen (*bindu*) als zu beiden Geschlechtern gehörig aufgefaßt wurde, findet man auch in einem anderen Werk der *Nāthas*, in *GS* 72:

*sa punar dviddho binduḥ paṇḍuro lohitas tathā /
pāṇḍuram śukram ity āhur lohitaṃ tu mahārajaḥ //*

"Weiterhin ist der Samen (*bindu*) zweifach, blaßweiß [und] blutrot. Den blaßweißen nennen sie Samenflüssigkeit, den blutroten Menstrualflüssigkeit."

Es gibt im vorliegenden Abschnitt III. 5 auch spezifische Begriffe für die männliche und weibliche Keimzelle, nämlich *reta* und *bīja* für die männliche und *rakta* und *raja* für die weibliche. *Rakta* und *raja* bedeuten 'Blut' und werden im Zusammenhang mit dem Zeugungsakt häufig mit 'Menstrualflüssigkeit' übersetzt. Auch in *Jñ XIII. 106* werden die Säfte des Männlichen und des Weiblichen (*śukra* und *śronita*) als die biologische Grundlage für das menschliche Leben auf dieser Welt aufgefaßt. Die Vorstellungen, daß die Prävalenz an männlichen bzw. weiblichen Keimzellen über das Geschlecht des Kindes bestimmt, war in Indien weit verbreitet. So heißt es z.B. in *Garuḍapurāṇa, uttarakhaṇḍa 22.21*: "A girl is born if there is preponderance of blood; a boy if there is a preponderance of semen; if semen and blood are equal, the embryo is a eunuch."²⁶⁰

²⁵⁸ *Retādhikēṃ* müßte *retādhikēṃ* (*reta* + *adhika*) lauten, 'bei vorherrschendem Samen'. Entsprechend müßte es im nachfolgenden Satz *raktādhikēṃ* statt *raktādhikēṃ* heißen.

²⁵⁹ *Bhūtagrāma*, wörtl. 'Ansammlung der (fünf) Elemente', hier im Sinne von 'Körper' (siehe Panses *Jñāneśvarī-Wortindex*).

²⁶⁰ W.D. O'Flaherty, *Karma and Rebirth in the Vedas and Purāṇas*, in: *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* ed. O'Flaherty, S. 21 (Übersetzung: O'Flaherty).

Eine hierin übereinstimmende Darstellung gibt es nach M.G. Weiss auch in *Carakasamhitā* IV. 2. 12: "It is believed that the *garbha* (the term for embryo and fetus) develops as a result of the succesfull union of semen (*śukra*) and menstrual blood (*śroṇita*, *ārtava*, *rakta*, etc.). When blood predominates in the *garbha*, a girl results, when semen, a boy."²⁶¹ Entsprechendes, insbesondere bezüglich eines 'Neutrum' (im Sinne eines Zwitter oder Eunuchen) findet man nach J. Woodroffe im *Matrkābhedatantra* (leider ohne Stellenangabe): "An excess of the Śakti's (woman's) blood over the puruṣa's (man's) seed causes the birth of a female child; its opposite causes the birth of a male child, and if the blood of the semen be equal in quantity a neuter is born. This is certain."²⁶² Die exakte Bedeutung des Wortes *brhannaḍu* hier in III. 5 ist unklar. *Brhannala* oder *brhannaḍa* war der von Arjuna angenommene Name, während er inkognito bei der Familie des Königs *Virāṭa* als ein in Frauengewändern gekleideter Eunuch und Tanzlehrer lebte (*Mahābhārata* IV. II. 223). Der erste Teil des Wortes *brhannaḍu* ist das Adjektiv *brhat* mit der Bedeutung 'groß, stark, viel'. Der zweite Teil ist obskur. Möglicherweise handelt es sich um das Substantiv *nala* mit der Bedeutung 'Schilfrohr' (Monier Williams s.v.). So wäre die Bedeutung des Sanskritwortes *brhannala* und des Marāṭhīwortes *brhannaḍa* wörtlich 'großes Schilfrohr', was noch nichts über den Sinn verrät, in dem es verwendet wurde. Das wohl gebräuchlichste Wort für 'Eunuch' bzw. 'geschlechtliches Neutrum' im Altmarāṭhī ist *napuṃsaka*. Es wird in diesem Sinne auch von Jñāneśvar in *Jñ XV. 151* verwendet.

Die vierte Variante des entstehenden Lebens im Körper ist vermutlich die Totgeburt: 'Wenn Menstrualflüssigkeit, Samen [und] Wind (*vāyū*) gering, nimmt der Fötus keinen *prāṇa* an'. Dies kann eigentlich nur bedeuten, daß er nach oder während der Geburt nicht atmet und stirbt. Da mit *prāṇa* die Lebensenergie bezeichnet wird, die nach den Vorstellungen der *yogīs* hauptsächlich mit der Atemluft, aber auch mit der Nahrung aufgenommen wird, könnte dieser Satz aber auch so zu verstehen sein, daß der Fötus den *prāṇa* schon im Bauch der Mutter nicht annehmen kann und daher im Verlauf der Schwangerschaft abstirbt. Man könnte *ālpavāyū* (*alpayāyu*) auch als Bahuvrīhi auffassen: wenn *raja* und *bīja* von geringem Wind/geringer Lebensenergie sind, d.h., wenn sie schon schwach sind, wird auch das Kind so sein. Unklar ist allerdings, ob, und wenn ja, inwiefern hier ein semantischer Unterschied zwischen *vāyū* und *prāṇa* besteht. Bei dem Gebrauch beider Begriffe in ein und demselben Satz könnte man vermuten, daß der Autor dieses Textes mit *vāyū* und *prāṇa* unterschiedliche Aspekte der Lebensenergie bezeichnet. Bei näherer Betrachtung des Satzes *raja bīja ālpa vāyū to garbha neghe prāṇa* halte ich es für denkbar, daß *vāyū* an dieser Stelle im Sinne der Lebensenergie aufzufassen sein könnte, und *prāṇa* eher im Sinne der Atemluft.

²⁶¹ M.G. Weiss, *Caraka Samhitā on the Doctrine of Karma, Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* ed. O'Flaherty, S. 98-99.

²⁶² J. Woodroffe, *Principles of Tantra (Tantra Tattva)* Kap. IX, *Śiva and Śakti*, S. 304.

Der Autor schließt den Abschnitt ab, indem er nochmals die Wichtigkeit des Samens hervorhebt, welcher die Grundlage für unsere Verkörperung in dieser Welt ist ('Allein der Samen geht als das Leben, *jīvana*²⁶³, in den drei Welten hervor...'). Ähnlich *GS* 68a:

bindumūlam śarīram tu...

"Aber der Körper ist einer, dessen Ursprung/Grundlage der Samen ist..., oder: aber der Körper, dessen Grundlage der Samen ist...",

Die Abschnitte III. 6 und III. 7, die thematisch eine Einheit bilden, handeln von dem, was das Kind im weiteren Verlauf seines Lebens erwartet.

III. 6

Sobald der, der im Mutterleib ist, aus dem Bauch herausfällt, vergißt [er] das Verlangen. Sobald der Wind des *saṃsāra* [ihn] berührt, ergreift die *māyā* Besitz von ihm, durch Hunger [und] Durst, dennoch [ist] der *jīva* immer derselbe. Aber in der Kindheit ist [er] unwissend. In der Jugend ist er verwirrt durch die Lust.²⁶⁴ Im Alter schrumpft [er] wieder zusammen.²⁶⁵ Warum das? Wie eine Lampe an irgendeinen winzigen Ort²⁶⁶ gestellt wird, [und man so] ein glanzloses Licht erblickt, wie man [jedoch] durch ihr Strahlen überall Licht erblickt, sobald dieselbe in einen prächtigen Tempel gestellt wird, ebenso sollte das Bewußtsein [und] der Körper usw. als verschiedengestaltig²⁶⁷ erkannt werden.

Für das in diesem Satz mit 'Verlangen' übersetzte Wort *lo* kommen nach S.G.Tulpule (mündlich) zwei Möglichkeiten der Deutung in Frage: zum einen könnte es eine weniger gebräuchliche Form des Sanskrit- und Marāthīwortes *līna* sein, 'Verschmolzensein' (< Skt. √ *lī*, 'verschmelzen'), hier im Sinne des Verschmolzenseins mit dem höchsten Bewußtsein. Die zweite Möglichkeit, die S.G. Tulpule unter Berücksichtigung des Kontextes für

²⁶³ *Jīvana* ist hier im Sinne von 'Leben' oder möglicherweise auch von 'Lebensgrundlage' gebraucht (nicht zu verwechseln mit *jīva*).

²⁶⁴ *Kāma vibhrama* kann man auch als Tatpuruṣa auffassen: Es existiert die Verwirrung durch die Lust. Ich habe es als Bahuvrīhi interpretiert.

²⁶⁵ Da das Wort *kāma vibhramu* ('Verwirrung durch d. Lust') im vorherigen Satz durch die Endung *-u* als ein Substantiv (Kompositum) identifizierbar ist, und weil alle drei Sätze innerhalb dieser Aufzählung verschiedener, dem jeweiligem Lebensalter zugeordneter körperlicher oder geistiger Beeinträchtigungen eine kongruente Satzkonstruktion aufweisen, kann man davon ausgehen, daß auch die anderen beiden auf *-u* auslautenden Worte, mit denen die drei Sätze *para bālapaṇiṃ neṇu : taruṇapaṇiṃkāma vibhramu : mḥātārapaṇiṃ māgūtā saṃkocū* schließen, als Substantive im Nominativ Singular aufzufassen sind, obwohl es sich auch um Verbalformen (1. Pers. Plur. Präs.) handeln könnte.

²⁶⁶ Nach Auffassung von S.G. Tulpule (mündlich) wird hier das Interrogativpronomen *koṭhalā* ('belonging or relating to what place', Molesworth s.v.) als Indefinitum verwendet.

²⁶⁷ *Bhīna rūpa* wurde als Kompositum aufgefaßt.

wahrscheinlicher hält, besteht darin, *lo* als eine kontrahierte Form des Substantivs *loho*, 'Verlangen, Begehren'²⁶⁸ aufzufassen. Dieses Verlangen ließe sich wiederum zweifach interpretieren: erstens als das Verlangen nach der Wärme und Geborgenheit, die das Kind im Mutterleib erfahren hat; zweitens als Verlangen nach Befreiung (*mumukṣutva*) aus dem Kreislauf von Tod und Wiedergeburt, die es sich angesichts der Erinnerung an leidvolle vergangene Leben wünscht. Letzteres ist eine in Yogakreisen verbreitete Vorstellung. Im *VD*, wie auch in anderen Texten dieses Genres, geht es in erster Linie um *mokṣa* bzw. um die Befreiung aus dem *saṃsāra*. Weil außerdem gegen Ende dieses Abschnitts eine Aufforderung zum Erkennen des höchsten Bewußtseins erfolgt, ist meines Erachtens die Annahme berechtigt, daß es sich hier um eben dies Verlangen nach Befreiung handelt. Eine Erinnerung an frühere Existenzen, die sich auch gemäß *Mārkaṇḍeyapurāṇa* XI. 22-24 beim Fötus einstellt, wie auch die Erinnerung an das gesamte intrauterine Leben (*Garbha Upaniṣad* III. 4) geht bei der Geburt wieder verloren. O'Flaherty schreibt bezugnehmend auf *Brahmapurāṇa* 217. 23-23: "While in the womb, the embryo remembers his former lives and is thus subject to the twin tortures of chagrin for his past misdemeanors and 'Angst' over the anticipated repetitions of his stupidity (in addition to the considerable physical discomfort of confinement inside the disgusting womb). The embryo then resolves to make a better job of it this time; but like all New Year's resolutions, this one is short-lived, and at birth the *jīva* is deluded by the force of *māyā* so that (unless he is a particularly talented yogi) he forgets his former lives."²⁶⁹

Das im ersten Satz verwendete Verb *paḍaṇem* (*paḍata*), '(heraus-)fallen' übersetzt wurde, könnte darauf hinweisen, in welcher Körperhaltung zu jener Zeit Frauen ihre Kinder zur Welt brachten. Bei einer vertikalen Position wie z.B. der Hockgeburt 'fällt' das Kind gewissermaßen aus der Gebärenden heraus. Dies ist eine Methode die nach L. Kuntner noch heute in traditionellen Gesellschaften wie in Indien angewandt wird.²⁷⁰

In der Folge wird erörtert, welchen den Körper betreffenden Einflüssen der *jīva* meist wehrlos ausgesetzt ist: Hunger, Durst, Unwissenheit, Verwirrung, etc. Worauf sich das Schrumpfen (*saṃkocū*, Skt. *saṃkoca*, 'Kontraktion, Schrumpfung') im letzten Satz bezieht, ist nicht ganz klar. Möglicherweise wird auf das im Verlauf des körperlichen Alterungsprozesses mit dem Verlust von Körpersubstanz einhergehende tatsächliche Kleinerwerden des Körpers angespielt, oder auf die auf Mangelerscheinungen oder Krankheiten (wie z.B. Osteoporose) zurückzuführende gebückte Haltung, die man bei alten Menschen, insbesondere in medizinisch unterversorgten Ländern, häufig beobachten kann. Auffällig ist auch die etwas

²⁶⁸ Für den Gebrauch des Wortes *lo* in der Bedeutung von 'Verschmolzensein', wie auch in der Bedeutung 'Verlangen', gibt es nach S.G. Tulpule (mündlich) zahlreiche Beispiele in der Altmarāṭhīliteratur. Leider nannte er keine Textstellen.

²⁶⁹ W.D. O'Flaherty, *Karma and Rebirth in the Vedas and Purāṇās, Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* ed. O'Flaherty, S. 20.

²⁷⁰ L. Kuntner, *Die traditionelle Geburt außerhalb des Krankenhauses* S. 141-146, in: J. Wacker, M.D. Balde, G. Bastert, *Geburtshilfe unter einfachen Bedingungen*, Heidelberg (Springer Verlag) 1994.

ungewöhnliche Anzahl von 'drei' Lebensstadien. Normalerweise hört man von vier (*avasthā catuṣṭaya*): 'Kindheit, Jugend, Erwachsenenalter, Greisenalter'.²⁷¹ Allerdings findet man die Anzahl von drei Lebensstadien auch in *Jñ XIII. 922ab*:

bālyādi tīnhī vayasīm / kāyā ekacī jaisī /

"Wie der Körper in den drei Lebensstadien: Kindheit usw. [sich verändernd dennoch] ein einziger ist ...".

Der Rest des sechsten Abschnitts besteht in einem Vergleich, in dem das jedem Körper innewohnende Bewußtsein mit einem Licht und die unterschiedlichen Körper mit verschiedengestaltige Häusern verglichen werden. Meines Erachtens soll in diesem Satz nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß das Bewußtsein (*caitanya*) in den Körpern tatsächlich verschiedenartig ist, sondern daß es sich in ihnen 'verschiedengestaltig', d.h. auf unterschiedliche Weise offenbart.²⁷²

III. 7

So viele Begrenzungen des Lebens [gibt es]: Die Anhäufung von Schlechtem [und] Gutem, das Erlangen von Besitz und Wohlstand, die Berührung mit Reichtum oder Armut²⁷³, der Erwerb des Lebensunterhalts²⁷⁴, eine bestimmte Fertigkeit. All diese fünf sind aus dem Bauch der *māyā* entstanden. [Sie] existieren zusammen mit dem Körper. Dies kann man nicht vermeiden.²⁷⁵ Aber man sollte, im *saṃsāra* nachsinnend, sich mit der anderen Welt verbinden. Dies [sind] die Früchte/Ergebnisse des Intellekts.

III. 7 enthält nochmals eine Aufzählung (*yetukīcī*, 'so viele') lebensbegleitender Umstände bzw. Grenzen (*maryādā*, wörtlich 'Begrenzung, Beschränkung', Molesworth s.v.), in denen sich das Leben im allgemeinen bewegt. Diese von der Gesellschaft als unvermeidlich erachteten Motive und Ziele sind es also, durch die, wie es bereits in III. 6 hieß, die *māyā* 'Besitz' vom Menschen 'ergreift' und ihn gefangen hält. Gefangen in der *māyā* ist der *jīva*, nicht so sehr durch den Körper selbst, als vielmehr durch die mit ihm verbundenen Bedürfnisse, denen er nicht entgehen kann. Durch die Möglichkeit des Nachsinnens jedoch, die einem durch den Intellekt (*buddhi*) gegeben ist, sollte man sich aus dem *saṃsāra* befreien. Die

²⁷¹ Monier Williams s.v. und S. Haṇamante, *Samketakośa* S.89.

²⁷² Siehe hierzu auch die Erörterung in Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD').

²⁷³ *Sadārtha nīdartha* ergibt keinen Sinn. Es soll vermutlich *sārtha* (Skt. *sa* + *artha*, 'mit Besitz, reich') und *nīrārtha* (Skt. *nir* + *artha*, 'ohne Besitz, arm') heißen.

²⁷⁴ *Upajavikā* ergibt keinen Sinn, es soll vermutlich *upajīvikā* ('Lebensunterhalt, Existengrundlage') heißen; Molesworth s.v.

²⁷⁵ Dieser Satz läßt durch die idiomatische Verwendung des Verbs *cukaneṃ* (wörtlich 'verfehlen, sich irren') verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten zu. Die obige Übersetzung wurde von S.G. Tulpule (mündlich) als die kontextuell am ehesten angemessene erachtet.

'andere (Welt)' (*paratrā*), mit der man sich dadurch verbindet, ist vermutlich im Sinne der Seinsebene jenseits der *māyā* oder des *saṃsāra* zu verstehen, als das Absolute bzw. höchste Bewußtsein. Was dieses 'Nachsinnen' beinhaltet, wird leider nicht weiter ausgeführt. Ein Weg zur Befreiung wird hier also noch nicht dargelegt.

III. 8

Mit welchen Eigenschaften sich Mann [und] Frau in unbesonnener Weise²⁷⁶ vereinigen, diese Eigenschaft kommt zum/in den Fötus. Vereinigen [sie] sich mit gemischten Eigenschaften, dann²⁷⁷ entstehen gemischte Qualitäten. Deshalb, [wenn sie], die schlechten Eigenschaften aufgebend, sich bei *sattva*-artiger [oder] *rajas*-artiger Verfassung vereinigen, dann wird das durch die Vereinigung vorhandene Kind eines, [das] die guten Neigungen [dieser] Situation besitzt.

Im vorliegenden Abschnitt wird die Meinung vertreten, daß die Eltern durch ihren jeweiligen geistigen Zustand während der Vereinigung die Eigenschaften des Kindes bestimmen. Solche Vorstellungen waren und sind in Indien weit verbreitet und finden sich in ähnlicher Weise auch in *Garuḍapurāṇa*, *uttarakhaṇḍa* XX. 17: "Whatever a man has at the time of impregnation, a creature is born of such a nature (*svabhāva*) will enter the womb."²⁷⁸ Zum Verhalten von *sattva*-, *rajas*- oder auch *tamas*-artiger Menschen erfährt man mehr in IV. 5.

Den letzten Satz des vorliegenden Kapitels fasse ich als den Kolophon auf, obgleich er weder im Stil der Kolophone dieses Werkes verfaßt, noch, wie der letzte Satz *iti jīva lakṣeṇa* in Kapitel II. als separater Abschnitt gekennzeichnet ist.

Dies [ist] die Entstehung des Mikrokosmos.

²⁷⁶ *Rābhasyeṃ* (Instr. Sing. von *rābhasya*, 'Vergnügen/Freude, Hast, übereilte/vorschnelle Handlung'; Panse s.v.) nach S.G. Tulpule (mündlich) hier im Sinne von 'Unbesonnenheit', wird in dieser Form (*rābhasyeṃ*) in ganz ähnlichem Sinn auch in *Jñ XVII. 396* verwendet.

²⁷⁷ *Pari* fehlerhaft für *tari*, 'dann'.

²⁷⁸ W.D. O'Flaherty, *Karma and Rebirth in the Vedas and Purāṇas*, S. 22 (Übersetzung: O'Flaherty).

Kapitel IV

खटुचक्र लक्षणे

- 1 सर्व गात्रां सौर प्रमाणः तेचि गगनः तेच जीउः नीर्मूळभूत उपजावया कारणः अंध काकि-
मुखीः प्राण आपान संघो स्थीतो वंकनाळी क्षयो करोः रुद्रसक्तीः आदि मध्या व सान लयोः जंसीचि
उत्पत्ती तंसाचि प्रलयोः ॥ छ ॥
- 2 सरीरीहटी डाळः उपरी मूळः उर्ध्व त्रीकुट प्राणः सूक्ष्मा पंचभूतैः तन्मात्रा स्यान्तः ब्रह्म
स्थानी भूमध्ये स्वयंज्ञानः नागवि सूक्ष्म पंचपवनः ॥ छ ॥
- 3 तो वस वायोः तालुकाकमळीं नागु भूतमळः । कर्णपुटीं आइकणे आकासः । कूर्म नेत्रीं
देखणे दीपुः । कर्कर [कुकल] प्राण मुखीं अनोळुः । देववंतु [देववत्त] जीव्हे चवी पसरवीः । पयवी
धनं- जयोः । सर्व जीव पाणिः द्रावो गगनिहृनि प्रवाहो अहनिसीः ॥ छ ॥
- 4 कीं ठी (?) होउनि साक्षापलव प्रमाणः नाभीस्थीत प्राणः तो वेहातें सांवरीलः । आधार-
कमळीं आपानूः तो मळमूत्रातें बीभागीः । घटीकाबंधीं उबानूः तो येकें स (म) इं क्षोभला तरी
जीवातें बीचळीं । पूर्व पश्चीमेचां बीभागीं नीरुता संखोनी द्वारीं समानूः । सर्बांगीं व्यानूः तो भरपुरो
रसातें वाटीः । पंचस्यळः वातः स्पीतीयांः स्थानीं ।
- 5 आधः उर्ध्वः मध्ये खटुचक्राची नीरुतीः
- 6 आधार गुवः चतुर्वळः बीजें च्यारिः व श व सः पीतवर्णाः डाकीनी सक्तीः अधोष्ठाता
ब्रह्मः । स्वाधोष्ठात वाये सूत्रीं खटुवळः बीजें साः व भ म ये र लः नीळवर्णः राकीनी सक्तीः
बीरुन् देवताः । मणीपूर नाभीसीः वसावळः ड ड ण त य व ध न प फः बीजें वाहाः रक्तवर्णः
लाकीनी सक्तीः रुद्र देवताः । आनहात हुवईः द्वादस वळः क ख ग घ ङ् च छ ज झ ञ ट ठः
बीजें बाराः सौंदुरवर्णः काकीनी सक्तीः । कंठीं बीशूधः षोडश वळः अ आ इ ई उ ऊ ऋ ॠ
लृ लृ ए ऐ ओ औ अं अः बीजें सोळाः स्वेत वर्णः साकीनी सक्तीः नाव देवताः । भूमध्ये
अग्निचक्रः द्वोदळः ह क्ष बीजें दोनीः गोक्षीर वर्णः हाकीनी सक्तीः सवीता देवताः ।
- 7 इंहोपरी खटुचक्र नीरुती जाणावी जेथोची तेथः ॥ छ ॥

इती खटुचक्र बीजेकूः ॥

Kapitel IV

Die Charakterisierung der sechs *cakras*

In diesem Kapitel beginnt eine detaillierte Darstellung des feinstofflichen Mikrokosmos, die auch Kapitel V und den größten Teil von Kapitel VI umfaßt.

IV. 1

Der Kopf [ist] von allen Körperteilen das Maßgebende. Das [ist] der Himmel. Dort [ist] der *jīva*. Das ohne Wurzel Entstandene [ist] Ursache für das Entstehen.²⁷⁹ Durch die nach unten²⁸⁰ [führende] *kākimukhī* [besteht] der Zustand der Verbindung von *prāṇa* und *apāṇa*. Die *vaṅkanālī* löst [ihn] auf. Durch die *rudraśakti* kommt die Auflösung von Anfang, Mitte [und] Ende [zustande].²⁸¹ Wie die Entstehung, so die Auflösung.

Wie bereits erwähnt, gehen die tantrischen *yogīs* davon aus, daß der materielle Kosmos im menschlichen Körper wiederzufinden ist. Entsprechend beginnt die Darstellung des Anthropokosmos mit dem Kopf als der, im wörtlichen wie im übertragenen Sinne, höchsten Ebene, dem *gagana*²⁸², dem Himmel oder Raum (*ākāśa*). Die Entsprechung Kopf = Himmel (*gagana*) ist, wie C. Kiehnle in ihrem Kommentar zu *Jñāndevs Lākhotā IV. 1(a)* bemerkt, durchaus üblich im *Nātha*-Kontext:

svarupācāpura gagana sarite ālā

"The one whose nature is the Self (*caitanya*) flooded the river of the sky."²⁸³

Ein weiteres Beispiel für diese Identifikation, der man auch in späteren Kapiteln des *VD* begegnet, findet man auch in *Jñāndevs Yogapar Abhaṅgamālā 67. 1a*:

ākāśa heṃ ase mājheṃ śira bāpā

"The space is my head, father."²⁸⁴

Auch das *Gorakhśataka* (veröffentlicht im Internet von Mike Magee) verlegt den Sitz des *gagana* offensichtlich in den oberen Bereich des Kopfes, denn in *Vers 25* heißt es zum Schluß:

²⁷⁹ *Upajāveyā* ist das Gerundium von *upajāṇem*, 'entstehen, produziert werden', und wurde hier als Substantiv übersetzt: 'das Entstehen' (GOM § 246, 247).

²⁸⁰ *Aṃdha*, 'blind', ergibt an dieser Stelle keinen Sinn. Es muß hier stattdessen *adhas*, 'unten, nach unten', lauten (S.G. Tulpule mündlich).

²⁸¹ Der Satz *ādi madhyā va sāna layo* ergibt so zum Teil keinen Sinn. Es soll sehr wahrscheinlich (auch nach Ansicht S.G. Tulpules) *ādi madhya avasāna layo* heißen.

²⁸² *Gagana* Skt. 'Himmel, Firmament, Lufthülle' (Monier Williams s.v.); AM. 'Himmel' (Panse s.v.).

²⁸³ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 161.

²⁸⁴ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 293-94.

"... the moon resides in the heaven (gagana)."²⁸⁵ Im Kopf befindet sich auch, nach Auffassung des *VD*, der Sitz des *jīva*. Der Sinn des nachfolgenden Satzes ist nicht klar. 'Das ohne Wurzel Entstandene [ist] Ursache für das Entstehen' ist möglicherweise so zu verstehen, daß der *jīva*, wie bereits mehrfach betont, dem Wesen nach identisch mit dem höchsten Bewußtsein ist und daher ebenfalls ursache- und anfangslos, Ursache für das Entstehen des Körpers bzw. Mikrokosmos. Eine andere Möglichkeit wäre, den Raum/Himmel als anfangslos anzusehen, aus dem sich der Körper entwickelt.

Auch der anschließende Satz ist obskur. *Kākimukhi*, wörtlich 'die Krähengesichtige', ist ein vermutlich auf das Erscheinungsbild eines Krähenschnabels oder -kopfes zurückzuführender Name für einen Abschnitt der *suṣumnā-nāḍī* im oberen Bereich des Kopfes. Einen Hinweis für die Richtigkeit dieser Annahme findet sich möglicherweise im Zusammenhang mit der als *khecarīmudrā* bekannten Praktik, bei der der *yogī* seine Zunge rückwärts nach oben in den oberen Rachenraum (Epipharynx) rollt:

ŚSaṃ III. 74

*kākacaṃcvāpibed vāyuraṃ sandhyayor ubhayor api /
kuṇḍalinyā mukhe dhyātvā kṣayarogasya śāntaye //*

"Er sollte die Luft durch den Krähenschnabel trinken, im Morgen- und auch im Abendzweilicht. Indem er seine Meditation auf den Mund der *kuṇḍalinī* richtet, zum Abklingen-[lassen] der Krankheit des Dahinschwindens (Tuberkulose)."

Die Herstellung der Verbindung von *prāṇa* und *apāna* ist eine der wichtigsten Übungen der *yogīs*, die damit die Erweckung der *kuṇḍalinī* herbeiführen wollen.²⁸⁶ In seiner *Jyotsnā* zu *HYP I. 1* erklärt *Brahmānanda*, daß das Wort *haṭha* aus den beiden Silben *ha* und *ṭha* besteht, die sich auf *prāṇa* und *apāna* beziehen, und die Vereinigung (*yoga*) von beiden werde *ha-ṭha-yoga* genannt. Was die *vaṅkanālī* angeht, so ist diese 'gebogene Röhre' nach S. Dasgupta in der *yoga*-Physiologie auch unter dem Namen *śamkhinī* (beschrieben in IV. 4) oder *baṅka nāla* bekannt. S. Dasgupta gibt für den Gebrauch des letzteren Begriffs mehrere Literaturnachweise: *Gorakṣavijaya* S. 147; *Brahmaśāṅkali* S. 3, S. 20-21; *Mācīmdragorakḥbodh*, gesammelt in *Gorakḥbānī* 60. Außerdem weist er daraufhin, daß sowohl die *Orissa Vaiṣṇavas* im Zusammenhang mit ihrer *sādhana*, als auch häufig Kabīr in seinen Liedern von diesem *baṅka-nāla* sprechen.²⁸⁷ Einen weiteren Hinweis auf diese 'gekrümmte Röhre' findet sich in *Gorakṣāṣataka* 55. Dort sagt Gorakṇāth: "What drives ahead

²⁸⁵ Das *Gorakṣāṣataka* (auch *Gorakḥbodh* genannt und nicht zu verwechseln mit dem *Gorakṣāṣataka*) ist nach Mike Magee ein obskurer Text der *Nāthas* in der Form eines Frage-Antwort-Dialogs zwischen Gorakḥ (Gorakṇāth) und Macchendra (Matsyendranāth). Die englische Übersetzung des Hindi-Textes, zu Beginn dieses Jahrhunderts publiziert, sei 'out of copyright'. <http://www.hubcom.com/magee/tantra/GORAKH.HTM>.

²⁸⁶ Siehe C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, (Āsana and Prāṇāyāma) S. 126ff.

²⁸⁷ S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 231-32.

the conch-like (*sankhini*)? Where does the elixir in the arched vein (*banka nala*) go?... ." ²⁸⁸
 Durch sie jedenfalls trinken die *yogīs* den *amṛta*, der aus dem oberen Bereich des Kopfes durch einen gebogenen Durchgang zum *tālucakra* im Gaumen fließt.²⁸⁹ Wieso sie zur Trennung von *prāṇa* und *apāṇa* beiträgt, wird hier und anderwärts nicht erklärt.

Die 'Auflösung von Anfang, Mitte [und] Ende' wird durch den Aufstieg der *kuṇḍalinī* hervorgerufen. Dieser Prozess wird von den *yogīs ulaṭā-sādhana*, 'sādhana der Umkehrung' bzw. *laya-yoga*, 'yoga der Auflösung/Verschmelzung', genannt. Dieser Involutionenprozeß kehrt den einstigen Evolutionsprozeß um, und läßt den *yogī* zum Ausgangspunkt zurückkehren.²⁹⁰ Nach S. Dasgupta ist dies von zweifacher Bedeutung: "...firstly in the sense that it involves yogic processes which give a regressive or upward motion to the whole biological as well as psychological systems which in their ordinary nature possess a downward tendency; and secondly, in the sense that such yogic practices lead the Siddha to his original ultimate nature as the immortal Being in his perfect or divine body, back from the ordinary creative process of becoming."²⁹¹

IV. 2

Im Körper [sind] die Äste²⁹² unten²⁹³, die Wurzeln²⁹⁴ oben. Oben [befindet sich] der *trikūṭa-prāṇa*, die Region der fünf feinstofflichen Elemente [und] die *tanmātrās*. Zwischen den Augenbrauen, im *brahmasthāna*, [befindet sich] das Wissen vom Selbst [und] die fünf feinstofflichen Winde, *nāga*²⁹⁵ usw.

Im ersten Satz dieses Abschnitts wird mit der Illustration eines Baumes, dessen Äste unten und dessen Wurzeln oben sind, auf den *aśvattha*-Baum²⁹⁶ Bezug genommen. Er dient hier als Metapher für den Mikrokosmos, dessen Komponenten von oben nach unten in ihrer jeweiligen Position genannt werden (siehe Kapitel 1.7.2 'Vergleiche und Metaphern im VD').

²⁸⁸ Siehe Anm. 284 und Mike Magee 1995 <http://www.hubcom.com./magee/tantra/GORAKH.HTM>.

²⁸⁹ C. Kiehnle schreibt: "The stream of *amṛta* flows down from the upper portions of the head where the moon is supposed to be, by a bent passage to the *tālucakra* in the palate"; C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 138.

²⁹⁰ Siehe M. Eliade, *Yoga*, S. 279.

²⁹¹ S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 231-32.

²⁹² Da sich aus dem Kontext ergibt, daß es an dieser Stelle eigentlich nur 'Äste' heißen kann, sollte man *ḍālā* statt *ḍālā* lesen.

²⁹³ *Haṭṭim* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) wahrscheinlich eine korrupte Form von Skt. *adhas*, 'abwärts, nach unten'.

²⁹⁴ Hier ergibt sich aus dem Gesamtkontext, daß es vermutlich eher *mūḷam* (Nom. Plur. n. 'Wurzeln'), statt *mūḷa* lautet.

²⁹⁵ *Nāgadi* müßte *nāgādi* (*nāga* + *ādi*) lauten.

²⁹⁶ Siehe *Bhagavadgītā* XV. 1.

Der Begriff *trikūṭa* 'Dreispitz, Dreieck' findet verschiedentlich Erwähnung in den Texten der *Nāthas* und verwandter Traditionen. In *SSP II. 9* ist die Rede von der "*Śakti* in der Form eines Dreiecks" (*trikūṭākāra śakti*). Möglicherweise auf diese Textstelle beziehend identifiziert A.K. Banerjea die *trikutākārā* mit der *tripuṭī* von *jñeya*, *jñātā* und *jñāna*, 'wahrzunehmendem Objekt, wahrnehmendes Subjekt und Prozess der Wahrnehmung' und lokalisiert sie im Zentrum des *ākāśa-cakras* am höchsten Punkt des *sahasrāra*.²⁹⁷ Nach *Yogaviśaya* 20 befindet sich der *trikūṭa* in der Region zwischen den Augenbrauen. Ähnlich gibt *Brahmavidyopaniṣad* 73 die Lage des *trikūṭam* mit *bhruvormukham* an, "die Öffnung an den beiden Augenbrauen". Der *trikūṭa*, über den in III. 3 gesagt wurde, daß er beim Fötus im fünften Schwangerschaftsmonat 'fertiggestellt' ist, wird im Zusammenhang mit V. 2 und V. 3 noch zu erörtern sein. *Trikūṭaprāṇa* kann auf verschiedene Weise aufgelöst werden: der Atem des *trikūṭa*; der Atem im *trikūṭa*; der Atem, der im *trikūṭa* besteht; dessen Atem der *trikūṭa* ist; *trikūṭa* und Atem. Herauszufinden, was gemeint ist, bleibt zukünftigen Forschergenerationen überlassen.

Auch die daraufhin genannten Phänomene *sūkṣmā pañcabhūteṃ* und *tanmātrā sthāna* gehören in die obere Hälfte des Kopfes, wie man dem Kommentar zum *ṢCN* entnehmen kann, daher ihre Einbeziehung in den Satz. Etwas weiter abwärts liegt der Bereich 'zwischen den Augenbrauen', *brahmasthāna*, wo sich 'das Wissen über das Selbst' befindet. *Brahmasthāna*, 'Ort/Region des *brahman*', wird hier zwischen den Augenbrauen lokalisiert. Einer Anmerkung in *HYP III. 106* und einer Fußnote in *Dhyānabindūpaniṣad* 65²⁹⁸ zufolge ist das *brahmasthāna* allerdings identisch mit dem *brahmarandhra*, der Öffnung am Scheitelpunkt des Kopfes. Wie die feinstofflichen Elemente (*sūkṣmā pañcabhūteṃ*) in der Region des *trikūṭa* lokalisiert wurden, so werden die in diesem Abschnitt genannten feinstofflichen Winde (*sūkṣma pañcapavana*) der zwischen den Augen befindlichen Region des *brahmasthāna* zugeordnet.

IV. 3

Er (*prāṇa*?) [ist] der zehn[-fache] Wind. Im *tāluka*-lotos [befindet sich] der *nāga*, der Ursprung der Elemente.²⁹⁹ In den Ohren [befindet sich] das Hören, der Raum. In den Augen der *kūrma*, das Sehen, das Licht. Im Mund der *kṛkalaprāṇa*, das Feuer. Der *devadatta* breitet auf der Zunge den Geschmack aus, die Erde, der *dhanañjaya*. Der ganze *jīva* [ist] Wasser. Eine Flüssigkeit [fließt] vom *gagana*. Das Fließen [geschieht] Tag und Nacht.

Die 'zehn Winde' (*daśa vāyu*) oder *prāṇas*, die hier in den Abschnitten IV. 3 und 4, aber auch VI. 2 und 3 beschrieben werden, sind ein erweitertes Konzept, der fünf *prāṇas*, die in IV. 4

²⁹⁷ A.K. Banerjea, *The Philosophy of Gorakhnath*, S. 180.

²⁹⁸ Diese beiden Verse, *HYP III. 106* und *Dhyānabindu-Up. 65*, sind identisch.

²⁹⁹ *Bhūtamaḷa* ergibt keinen Sinn, vermutlich ist *bhūtamūḷa*, 'die Wurzel/der Ursprung der Elemente', zu lesen.

aufgezählt sind. Man trifft sie in vielen Werken des *tantra* an, insbesondere des *haṭhayoga*, z.B. *GŚ* 33-37, *GhS* V. 60-65, *Śāṇḍilyopaniṣad* I. 4. 12-13, *Darśanopaniṣad* IV. 13-19. Wo immer diese zehn aufgelistet werden, herrscht zumeist Übereinstimmung hinsichtlich ihrer Anzahl, Bezeichnung und meistens sogar Reihenfolge.³⁰⁰ Sie sind in diesen Werken, wie auch hier im *VD*, in zwei Gruppen aufgeteilt. Die ab IV. 2 genannten *nāga*, *kūrma*, *kṛkara*, *devadatta*, *dhanañjaya* werden als von sekundärer Bedeutung aufgefaßt und deshalb wohl in VI. 2 als Erscheinungsformen des 'kleinen Windes' (*laghuvāta*) bezeichnet. *Prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna*, *vyāna* aus IV. 4 gelten in VI. 3 als 'grobe Winde' (*sthūla vāyu*). In *GhS* V. 62 werden sie 'die fünf primären *prāṇas*' (*pradhānāḥ pañca vāyavaḥ*) genannt³⁰¹, in *GŚ* 35 heißt es:

vyāno vyāpī śarīre tu pradhānaḥ pañca vāyavaḥ /
prāṇādyās cātra vikhyātā nāgādyāḥ pañcavāyavaḥ /

"Aber der *vyāna* durchdringt den Körper. Die fünf Atemwinde, beginnend mit dem *prāṇa*, werden hier die vorrangigen genannt, die fünf Atemwinde [sind] *nāga* usw."

Die Aufzählung der 'kleinen' Winde hier in IV. 3 und ihre Zuordnung zu den jeweiligen Wahrnehmungsorganen (*karmendriyāṇi*), Wahrnehmungsvermögen (*jñānendriyāṇi*) und grobstofflichen Elementen (*mahābhūtāṇi*) ist unvollständig und etwas kurios. So würde man nach der Zuordnung der ersten beiden Winde für den *kṛkala* als Wahrnehmungsorgan die Haut und als Wahrnehmungsvermögen das Fühlen (wie in VI. 2) erwarten. Unverständlich ist daher der Satz: 'Im Mund der *kṛkalaprāṇa*, das Feuer'. Das Element Feuer hingegen würde man anstelle des Lichts in dem Satz 'In den Augen der *kūrma*, das Sehen, das Licht' erwarten. Bei *devadatta* fehlt das dazugehörige Element und zu *dhanañjaya* die Angaben über entsprechendes Wahrnehmungsorgan und Wahrnehmungsvermögen. Eine systematischere und konsistentere Aufzählung der zugehörigen Wahrnehmungsorgane und Wahrnehmungsvermögen findet sich in VI. 2. Bei der Namensähnlichkeit des hier genannten *tālukakamaḷa* und dem in *SSP* erwähnten *tālucakra* liegt die Vermutung nahe, daß es sich dabei um dasselbe handeln könnte. Allerdings bedeutet Skt. *tālu*, 'Gaumen', und das *tālucakra* befindet sich nach *SSP* II. 6 in/an der *ghaṇṭikā*, die in *Yoga Kośa* Vol. I im unteren Teil des Halses lokalisiert wird. Besonderer Erwähnung wert ist der *dhanañjaya*. Er besitzt nach Ansicht der *yogīs* ein einzigartiges Charakteristikum, nämlich daß er im Gegensatz zum überwiegenden Teil des feinstofflichen Körpers mit all seinen Komponenten den grobstofflichen Körper bei dessen Tode nicht verläßt:

GŚ 37

na jahāti mṛtam cāpi sarvavyāpidhanañjayaḥ / ete sarvāsu nāḍīṣu bhramante jīvarūpiṇaḥ //

³⁰⁰ *GŚ* 33; *ŚSaṃ* III. 4; *SSS* I. 66-67; *GhS* V. 60.

³⁰¹ Die Lesung *pradhānāḥ* nach Fausta Novotny, *GŚ* 62.

"Der *dhanañjaya*, der den gesamten (Körper) durchdringt, verläßt selbst den toten (Körper) nicht. Diese Lebensformen durchziehen alle *nāḍīs*."

Rätselhaft ist der Satz 'Der ganze *jīva* [ist?] Wasser'. Möglicherweise hat man dies als Vergleich zu verstehen, also 'Der *jīva* [ist wie] Wasser'. Im Zusammenhang mit den nachfolgenden Sätzen 'Eine Flüssigkeit [fließt] vom *gagana*. Das Fließen [geschieht] Tag und Nacht' fragt man sich, ob sich diese 'Flüssigkeit' ebenfalls auf den *jīva* bezieht. Dies wäre ungewöhnlich, da normalerweise der *amṛta* (auch *soma* oder *bindu*) zwar vom 'Mond' im oberen Bereich des Kopfes, d.h. vom *gagana*, herabfließt, und mit der Lebenskraft (*jīvana*), aber nicht mit dem *jīva* (individuelle Seele, die mit ihrem *karma* von Leben zu Leben geht) in Zusammenhang gebracht wird. Möglicherweise muß dieser Satz in Verbindung mit einer ebenfalls bei den *yogīs* verbreiteten Vorstellung gesehen werden, daß ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem Leben bzw. der Anwesenheit des *jīva* im Körper und dem *amṛta* im Körper besteht:

HYP III. 46

indhanāni yathā vahnīs tailavartī ca dīpakāḥ /
tathā somakalāpūrṇaṁ dehī dehaṁ na muñcati //

"Wie das Feuer den Brennstoff und die Lampe das Öl und den Docht, ebenso gibt der Verkörperte den Körper, der von dem Nektar der Mondphase(n) erfüllt ist, nicht auf."

Der in dieser Strophe verwendete Begriff *somakalā* wird in Brahmānandas Kommentar zu diesem Vers gleichgesetzt mit dem *candrakalāmṛta*, wörtlich dem 'Nektar der Mondphase(n)' (oder 'Mondsichel'), und bezieht sich vielleicht auf die sechzehnte *kalā*:

ṢCN 46

atrāste śīśusūryasodarakalā candrasya sā ṣoḍaśī /
śuddhā nīrajasūkṣmatantuśatadhābhāgaikarūpā parā /
vidyutkoṭisamānakomalatanur vidyotitā `dhomukhī /
nityānandaparamparā `tavigalatpīyūṣadhārādharā /

"Hier wohnt die *kalā*, [wie] eine Schwester der jungen Sonne, die sechzehnte des Mondes, rein, von der Form des hundertsten Teiles einer dünnen Faser eines Lotos, überragend, strahlend, von zartem Körper wie zehn Millionen Blitze, den Kopf abwärts, den Fluß des üppig strömenden Nektars enthaltend, die Übertragung der ewigen Wonne."

In *Jñ VI. 247-50* zur *somakalā*:

taṁva varilekaḍoṇī dhāḷeṁ / caṁdrāmṛtāceṁ taleṁ /
kānavaḍoṇī mīḷe / śaktimukhīm // 247 //
teṇeṁ nāḷakeṁ rasa bhare / to sarvāṅgāmājīm saṁcare /

jethīm cā tetha mure / prāṇapavanu // 248 //
tātaliye museṃ / mena nighoni jāya jaiseṃ /
maga koṃdalī rāhe raseṃ / votalenī // 249 //
taiseṃ piṃḍāceni ākāreṃ / te kaḷāci kām avatare /
varī tvaceceni padare / pāṃghuralī ase // 250 //

"Dann rinnt von oben das Reservoir des *amṛta* des Mondes, und auf einer Seite liegend trifft er auf den Mund der *śakti* [*kuṇḍalinī*]. (247) Die Flüssigkeit strömt durch jene Röhre (*śaṅkhinī*) ein und durchdringt den ganzen Körper. Der Wind des *prāṇa* sinkt darin ein. (248) Wie Wachs in einer erhitzten Form herausfließt, und die gefüllte (Form) mit der Flüssigkeit [Metal] zurückbleibt (249), ebenso inkarniert sich jene *kalā* in der Form des Körpers, einfach bedeckt mit einer Decke aus Haut. (250)"

Da diese Flüssigkeit Leben verleiht, ja sogar als das Leben selbst erachtet wird (*a-mṛta*, 'nicht gestorben, lebendig'), versuchen die *haṭhayogīs* mit verschiedenen Praktiken (wie die bereits auf S. 129 erwähnte *khecarīmudrā* oder der *jālāndharabandha*) den Fluß des *amṛta* hinab zur Sonne in die Region des Nabels zu unterbinden. Dort nämlich verbrennt der *amṛta*, was nach Auffassung der *yogīs* zu Alter und Tod führt. Mit Hilfe von Yogapraktiken bringt der *amṛta* Kraft und Leben:

HYP IV. 53

amṛtaiḥ plāvayed deham āpādata lamastakam /
siddhyaty eva mahākāyo mahābalaparākramah /
iti khecarī //

"Man sollte den Körper von Kopf bis Fuß mit dem *amṛta* überschwemmen. [Dann] erlangt man einen großartigen Körper, große Stärke und Kraft. So [wurde] die *khecarī* [dargelegt].

Auch *ŚSaṃ III. 72, 73, 75-76* enthält eine Schilderung verschiedener, jedoch unbenannter Techniken, die darauf abzielen in den Genuß des *amṛta* zu gelangen, um hierdurch Heilung von verschiedenen Krankheiten, körperliche und geistige Stärke, übernatürliche Kräfte (*siddhi*, wie z.B. Weitsichtigkeit, Hellhörigkeit, etc.) oder Befreiung (*mokṣa*) zu erreichen.

IV. 4

Weil [der *prāṇa*] beständig³⁰² ist, [ist er] maßgebend für die Äste und Zweige. Der *prāṇa* [ist] im Nabel befindlich. Er wird den Körper versorgen. Im *ādhāra*-lotos [befindet sich] der *apāna*. Er trennt Kot und Urin. Im Halsknoten (*uvula*) [ist] der *udāna*. [Wenn] er zu

³⁰² Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet *ṭhī houni*, 'beständig seiend'. *Ṭhī* bedeutet also hier nicht 'Ort' (*ṭhī*, 'Ort, Stelle'; Panse s.v.), sondern, wie auch in V.B. Kolates *Līlācaritra*-Wortindex zu finden, 'Beständigkeit, Festigkeit'.

einem Zeitpunkt aufgeregt wurde, dann [bedeutet dies] Aufregung für den *jīva*.³⁰³ An der Verzweigung von vorne und hinten, bei/in der Öffnung der *śaṅkhinī*, [ist] der *samāna*. Der *vyāna* [befindet sich] im ganzen Körper. Er verteilt im gesamten Körper den *rasa*. Fünf Stellen, Winde und Funktionen³⁰⁴ [befinden sich] in dem Ort [Körper].

Das Konzept der 'fünf Winde' bzw. Atemkräfte, *prāṇas*, erscheint bereits in der *Chāndogyaopaniṣad* (V. 19-23), wo jedem einzelnen von ihnen ein eigener Abschnitt gewidmet ist. Diese fünf *prāṇas* regulieren die Körperfunktionen bzw. sind deren Grundlage. Sie ermöglichen die Zusammenarbeit zwischen *jīva* und Organen, den sensorischen (*jñānendriya*) wie den motorischen (*karmendriya*). In *Vyāsabhāṣya* zu *YS III. 39* heißt es daher gleich zu Beginn:

samastendriyavṛttiḥ prāṇādīlakṣaṇā jīvanam / tasya kriyā pañcatayī

"Leben ist die Aktivität aller Sinne, die durch *prāṇa* usw. charakterisiert ist. Sein (*prāṇa*) Tun [ist] fünffach."

Die nachfolgend im *Bhāṣya* dargelegten Vorstellungen hinsichtlich der jeweiligen Funktionsbereiche der fünf *prāṇas* weichen jedoch teilweise von den hier in IV. 4 vertretenen Theorien ab.³⁰⁵

Die im ersten Satz des vierten Abschnitts gebrauchte Metapher 'Äste und Zweige', die bereits in III. 4 verwendet wurde, steht hier wahrscheinlich für das feinstoffliche Adergeflecht, *nāḍīs*, in denen die *prāṇa*-Energie fließt. *Ādhāra* ist wohl synonym gebraucht mit *mūlādhārācakra*, dem untersten der sechs *cakras* an der Basis der Wirbelsäule. In *Yogacūḍāmaṇyupaniṣad* 4 und 6 findet man für dieses *cakra* den Terminus *ādhāra* und in *Yogakuṇḍalyupaniṣad* III. 9, 10 sowohl die Bezeichnung *mūlādhāra* als auch *ādhāra*. *To maḷamūtrāteṣaṁ vībhāgī*, wörtlich 'Er [ist] den Kot und den Urin trennend'. Diese Funktion des *apāna* kann man auf zweifache Weise interpretieren: 1. Er trennt den Kot vom Urin. Oder 2. Er trennt Kot und Urin von den anderen Körperstoffen. *Śaṅkhinī* ist eine der zehn Haupt-*nāḍīs*. Sie wird, wie bereits in der Erörterung von IV. 1 erwähnt, von S. Dasgupta mit der *bañka nāla* identifiziert: "There is a curved duct from the moon below the Sahasrāra up to the hollow in the palatal region; it is well-known in yoga physiology as *Śaṅkhinī*. This is the

³⁰³ *Vīcaḷīm* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) 3. Pers. Singular von *vīcalaṇem*, 'aufregen, unruhig machen' (Skt. *vi* + *√ cal*, 'aufgeregt-/gestört sein'). Nach Panse ist dieses Verb allerdings intransitiv und bedeutet 'nachlassen, versagen'. Da in diesem Halbsatz *tarī jīvāteṣaṁ vīcaḷīm* jedoch mit *jīvāteṣaṁ* ein Dativobjekt vorliegt, halte ich es doch für möglich, daß das Verb hier transitiv ist.

³⁰⁴ An dieser Stelle wird *sthiti* im Sinne von 'Funktionsweise, Funktion' verwendet.

³⁰⁵ Beschreibungen der Funktionsbereiche der einzelnen *prāṇas*, teilweise mit den hier im VD beschriebenen übereinstimmend, teilweise aber auch erheblich abweichend, findet man in *ŚSaṁ III. 7; Jñ XVIII. 336-340; Vivekasimḍhu I. 3. 81*.

baṅka nāla (i.e. curved duct) frequently mentioned in the vernaculars through which the *mahā-rasa* (i.e. *Soma-rasa*) passes. This curved duct *Śaṅkhinī* is described in the *Gorakṣa-vijaya* as the serpent with mouths at both ends."³⁰⁶

Hiernach folgt nun eine Liste von 'technischen Daten' zu den sechs *cakras*.

IV. 5

Unten, oben [und] in der Mitte³⁰⁷ [ist] die Festlegung der sechs *cakras*.

IV. 6

Der *ādhāra* Anus, vierblättrig, die vier Keime: va, śa, ṣa, sa, [es ist] gelbfarben, die *śakti Ḍākinī*, der Herrscher *Brahmā*; der *svādhiṣṭhāna* am *vāyusūtra*, sechsblättrig, die sechs Keime: ba, bha, ma, ya, ra, la, blaufarben, die *śakti Rākinī*, die Gottheit *Viṣṇu*; der *maṇipūra* in der Nähe des Nabels³⁰⁸, zehnblättrig, die zehn Keime: ḍa, ḍha, ṇa, ta, tha, da, dha, na, pa, pha, rotfarben, die *śakti Lākinī*, die Gottheit *Rudra*; der *anāhata* im Herz, zwölfblättrig, die zwölf Keime: ka, kha, ga, gha, ṇa, ca, cha, ja, jha, ṇa, ṭa, ṭha, zinnoberrot³⁰⁹, die *śakti Kākinī*; der *viśuddha* im Hals, sechzehnblättrig, die sechzehn Keime: a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, e, ai, o, au, aṃ, a:, weißfarben, die *śakti Sākinī*, die Gottheit *Nāda*; das *agnicakra* zwischen den Augenbrauen, zweiblättrig, die zwei Keime: ha, kṣa, kuhmilchfarben, die *śakti Hākinī*, die Gottheit *Savitā*.

Nach einer Vorstellung, die hauptsächlich in Schriften über *yoga* vertreten ist, liegen vom unteren Ende der Wirbelsäule bis zum Scheitelpunkt des Kopfes, entlang der Körperachse, aufgereiht auf der *suṣumnā-nāḍī* wie Perlen auf einer Schnur, feinstoffliche Energiezentren, genannt *cakras* (Räder), oder *kamalas* (Lotuse). Das höchste und wichtigste dieser Zentren ist das 'tausendspeichige [Rad]' (*sahasrāra*), bzw. der 1000-blättrige [Lotus] (*sahasraḍaḷa*). Er wird von manchen auf bzw. auch über dem Kopf, also außerhalb des Körpers befindlich, beschrieben, wie z.B. in *ŚSaṃ V. 151b: dehasya bāhye tiṣṭhati*. Dieser tausendblättrige Lotus wird hier im VD, wie auch in den anderen Traditionen, nicht zu den *cakras* gezählt. In *SSP II. 1-31* werden zu den hier aufgezählten drei weitere *cakras* genannt: das *tālucakra* im Gaumen, das *nirvāṇacakra* über dem *ajñacakra* und das *ākāśacakra* in der Region des *brahmarandhra*. Außerdem gibt es neben dem zwölfblättrigen *anāhatacakra* das achtblättrige *hṛdayacakra*, 'Herz-cakra'. Dies befindet sich nach *ṢCN* unterhalb des *anāhata-cakra*.³¹⁰ In V. 3 wird unter

³⁰⁶ S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 239-40.

³⁰⁷ *Ādhah urdhah madhye*... könnte auch bedeuten: zwischen unten und oben.

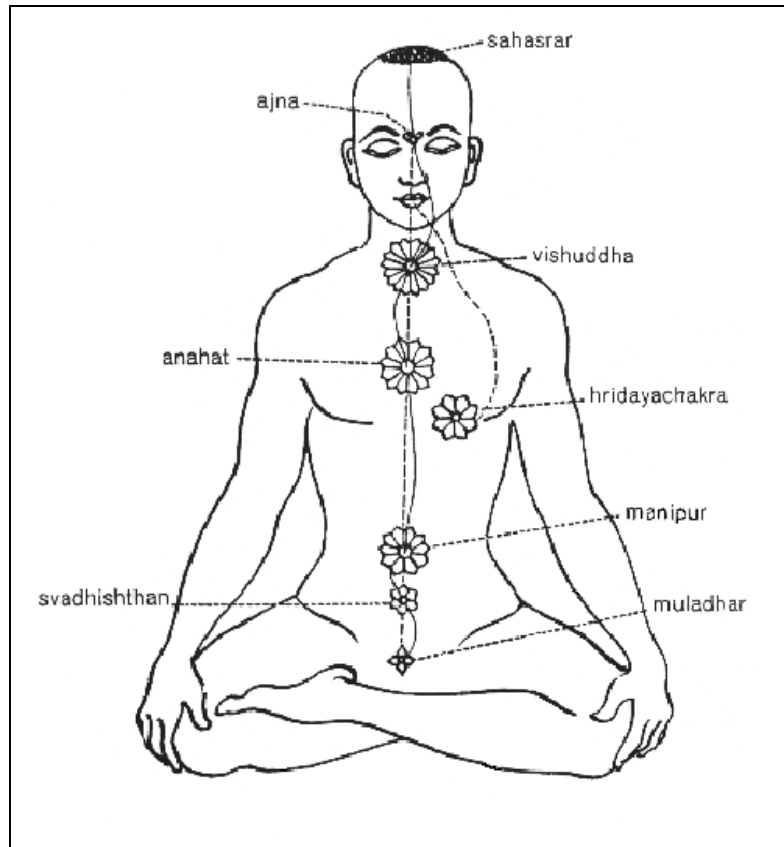
³⁰⁸ *Nābhīsi* ist vermutlich Dativ. Über -si schreibt S.G. Tulpule, bezugnehmend auf W. Doderet (*The Grammar of the Jñaneśvarī*, BSOS, Vol IV, S. 548), daß es "die Nähe zu etwas impliziert"; OMR § 43.

³⁰⁹ Skt. *sindura*, Mar. *simḍura* 'Mennige, Zinnober, Zinnoberrot' (Monier Williams-, Molesworth s.v.).

³¹⁰ Siehe Kommentar zu *ṢCN* 25.

der Bezeichnung 'Achtblättriger' (*āṣṭadaḷa*) sehr wahrscheinlich auf dieses *cakra* Bezug genommen.³¹¹

Die nachfolgende Darstellung der *cakras* findet sich in Swami Muktanandas *Citshaktivilās*³¹²:



Im Gegensatz zur Darstellung im vorliegenden Kapitel und in VIII. 3, ist in V. 1 nicht von sechs sondern von acht *cakras* die Rede. In V. 1 findet sich mit Bezug auf die *suṣmṇā-nāḍī* das Abstraktum 'Acht-cakra-heit' (*āṣṭacakraṇem*). Nach V.D. Kulkarni nennt auch die *Gorakhbānī* folgende acht *cakras*: *ādhāra*, *driṣṭa*, *manipūra*, *anahada*, *visudha*, *agani*, *ginamṇa*, *suḥīma*.³¹³ Bis auf das *agnicakra*, das normalerweise *ājñācakra*, 'Befehls-cakra'³¹⁴ genannt wird, entsprechen die hier in IV. 6 genannten *cakras* aber dem, was man als das klassische *cakra*-System bezeichnen könnte. So ist es im *ṢCN* beschrieben, oder auch in den folgenden beiden Strophen des *GŚ* (15-16)³¹⁵:

³¹¹ Näheres siehe dort.

³¹² Swami Muktananda, *Citshaktivilas*, S. 122; R. Kumar; *Encyclopedia of Yoga*, S. 343 (ohne *hṛdayacakra*).

³¹³ MSP, Kap. 10, S. 95, leider ohne Angabe der Textstelle.

³¹⁴ Siehe hierzu z.B. *ṢCN* 32; *ŚSaṃ* V. 96; *Yogaśikhopaniṣad* I. 175; *Yogakuṇḍalyupaniṣad* III. 10-11; *Saundaryalaharī* 36. Den Terminus *agnicakra* findet man z.B. in *Yogapar Abhaṅgamālā* XVII. 5a.

³¹⁵ Ein weiteres Werk des *Nāthasampradāya*, welches das sechs-cakra-System enthält, ist *Yogaviṣaya* (8-10, 12) von Mīnanāth/Matsyendranāth (K. Mallik, *Siddha-Siddhānta-Paddhati and Other Works of Nāth Yogis*, S. 45-46).

caturdalaṃ syād ādhāras svādhiṣṭhānaṃ ca ṣaṭdalaṃ /
nābhau daśadalaṃ padmaṃ sūryasaṅkhyādalaṃ hr̥di // 15 //
kaṇṭhe syāt ṣoḍaśadalaṃ bhrūmadhye dvidalan tathā /
sahasradalaṃ ākhyātam brahmarandhre mahāpathe // 16 //

"Der *ādhāra* ist vierblättrig und der *svādhiṣṭhāna* sechsblättrig. Der zehnbblättrige Lotus [befindet sich] am Nabel [und] der dessen Blätter von der Anzahl der Sonne (= zwölf) sind im Herzen. (15) Der sechzehnblättrige [Lotus] ist im Hals, der zweiblättrige zwischen den Augenbrauen [und] der tausendblättrig genannte im *brahmarandhra* auf dem großen Pfad. (16)"

In den *cakras* werden verschiedene Elemente lokalisiert. Außer Farben gibt es *bījas*, *śaktis* und Gottheiten. *Bīja* (Samen, Keim) bezeichnet nach R.K. Rai's *Encyclopedia of Yoga* monosyllabische tantrische *mantras*, die *bīja* genannt werden, weil sie den Samen für die erstrebten Früchte, i.e. *siddhi*, und die Quintessenz der *mantras* verkörpern. *Bījas* oder *bījamantras* sind normalerweise kurze *mantras*, die sich etymologisch nicht erschließen lassen. Sie bestehen aus einer Silbe, wie z.B. *ka*, und einem Nasal - *kaṃ*. Die *śaktis*, die den *cakras* zugeordnet werden (von unten nach oben: *Ḍākinī*, *Rākinī*, *Lākinī*, *Kākinī*, *Sākinī*, *Hākinī*), sind nach J. Woodroffe die *śaktis* "für die dem jeweils entsprechenden Zentrum zugeteilte körperliche Substanz (*dhātu*)."³¹⁶ Die Gottheiten sind aus dem hinduistischen Pantheon bekannt, allerdings fällt der hier in IV. 6 genannte *Nāda* aus dem Rahmen, da dies die Bezeichnung des Nachhalls der Silbe *OM* ist. Der wiederum befindet sich normalerweise zwischen Stirn und *brahmarandhra* und nicht im *viśuddhacakra*. Jedoch wird dem *viśuddhacakra* nach Woodroffe *ākāśa* zugeordnet, das "raumgebend" und den "Gehörsinn stimulierend"³¹⁷ ist, und in dem sich der Klang ausbreitet. *Savitā* (Gottheit d. *agnicakra*) verdankt seine Anwesenheit wahrscheinlich der Tatsache, daß in der *gāyatrī savitr* die Sonne ist und *agni* zu dieser gehört.³¹⁸ Unbekannt ist mir der Begriff *vāyu-sūtra*, wörtlich 'Wind-Faden', den ich in den mir zu Verfügung stehenden Wörterbüchern und *yoga*-Enzyklopädien nicht finden konnte. Unsicher ist daher auch die damit verbundene Positionsangabe des *svādhiṣṭhāna*: 'Der *svādhiṣṭhāna* am/im/beim/auf dem *vāyusūtra*'. Allgemein verbreitet ist die Vorstellung, daß sich das *svādhiṣṭhānacakra* an der Genitalwurzel befindet (§CN 14). Wenn man *vāyu* mit *prāṇa* gleichsetzt und in Betracht zieht, daß nach GŚ 22 die 'Heimstätte' des *prāṇa* das *svādhiṣṭhānacakra* ist (*svaśabdena bhavet prāṇaḥ svādhiṣṭhānam tadāśrayaḥ*, "Durch das Wort *sva* entsteht der *prāṇa*, seine Heimstätte ist das *svādhiṣṭhāna*"), so wäre es möglich, daß mit *vāyu-sūtra* die Stelle zwischen Genitalien und Nabel bezeichnet wird, wo sich gemäß der yogischen Physiologie das zweite *cakra*, der sechsblättrige Lotus, befindet. Die nachfolgende Tabelle enthält die in IV. 6 genannten Angaben über die *cakras*:

³¹⁶ J. Woodroffe, *Die Schlangenkraft*, S. 75. Nach Woodroffe handelt es sich bei den zugeordneten Körpersubstanzen um: "Chylus, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark, Samen" (S. 316).

³¹⁷ *ibid.* S. 86.

³¹⁸ Für das *anāhatacakra* wurde in IV. 6 keine Gottheit genannt. Nach §CN 23 müßte es *īśa* sein.

<i>cakra</i>	Lage	Anzahl d. Blütenblätter (<i>daḷa</i>)	<i>Bījas</i> auf den Blättern der <i>cakras</i>	Farbe	<i>Śakti</i>	Gottheit
<i>ādhāra</i>	Anus	vier	va, śa, ṣa, sa	gelb	<i>Ḍākinī</i>	<i>Brahmā</i>
<i>svādhiṣṭhāna</i>	<i>Vāyusūtra</i>	sechs	ba, bha, ma, ya, ra, la,	blau	<i>Rākinī</i>	<i>Viṣṇu</i>
<i>maṇipūra</i>	Nabel	zehn	ḍa, ḍha, ṇa, ta, tha, da, dha, na, pa, pha	rot	<i>Lākinī</i>	<i>Rudra</i>
<i>anāhata</i>	Herz	zwölf	ka, kha, ga, gha, ṇa, ca, cha, ja, jha, ña, ṭa, ṭha.	zinnober	<i>Kākinī</i>	----
<i>viśuddha</i>	Hals	sechzehn	a, ā, i, ī, u, ū ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, e, ai, o, au, aṃ, aḥ	weiß	<i>Sākinī</i>	<i>Nāda</i>
<i>agni</i> (= <i>ājñā</i>)	Augenbrauen	zwei	ha, kṣa	kuhmilchfarben	<i>Hākinī</i>	<i>Savitā</i>

IV. 7

Die Festlegung der sechs *cakras*: dort wo [sie sich befinden] sollte man [sie] in dieser Weise erkennen.

Dies [ist] die unterscheidende Betrachtung der sechs *cakras*.

Kapitel V

चंद्र - सूर्य वीवेकू

- 1 बाहातरी सहस्र नाडी : मस्तकाचे ठाउनि चरणापर्यंत : वाढलीया आसति : येयामाजि नव सक्ति प्रमाणा : पूर्व बाहोनिपां इडा पोंगळा : माजि कुंडलिनी : तीन्ही खंडें व्यापुनि : सुषुप्तेचा ग्रामु करुनि लटुचक्रें भेदीली : आष्टचक्रपणें गुदी आधारसक्ती जाली : मूलद्वारी मणि : सहाद्वारी झाकीनी : हेंचि प्रमाण मयावया : ब्रह्मप्रंथी स्फुटावया : हेंचि मुखकणी : आबि मूळ जाणा : सुषुम्ना वज्रनाडी भेदावया : वर्ण गुरुमुखें : हंसरूपा प्राणबाहीनी : योपां नाडी दोन्ही इडा पोंगळा : जालीया डाळा : आयोचि भला दोन्ही गोल : गांधारी : हातीनी : कर्णपुटीं होउनी घालीया : हातीच्या आंगुठेया : येकचि सूत्र : पुषा : यसस्वीनी [पयस्वीनी] नोघालीया : नोघालीया नेत्रपुटीनी : पाइचेया आंगुठेया वीपली सुटी : अभ्यंतरे अलंब [अलंबुषा] मूला : कुहू उनु डोणेचीया (?) : सक्ति दोन्ही सक्ति : टांचाहुनी उरलीया : नव बीस्तारलीया वेगळालीया : वज्रदंडे मणीकुळमाणें दाहावी संखीनी जाणावी : ॥ छ ॥
- 2 गोल्हाट तळवटीं : रुद्रप्रंथी पाठीं : पदचीमे त्रींकीं : ब्रह्मप्रंथी : लवयामाजि विष्णुप्रंथी : येया तीन्हीमाजि मणिकुळें येकवीस : हृदये : भू : हे तीन्ही : तोकडे प्रंथी सूत्र घडे : प्राणे : प्राणे : त्रीकुटांसीं : ॥ छ ॥
- 3 बींदस्यानीं त्रीकुटीं अष्टबळ : तेथ सव्यापसप्यें : जीवरूपा साचे : परिभ्रमण : हर्षु : वीपावु : भये : अनंदु : उद्रेगु : उत्साहो : दुर्मानता : अभीप्रीती : जीये जीये वळीं जीउ भ्रमण करितु जाये तेथ तेथ धृति सहजे आष्टदा उपजत जाये : ॥ छ ॥
- 4 गगनीं मनसहीत पवनकळा उठी ते परा म्हणीजे : तेथुनि पदचीम नाळें काकीमुखें वायो : पूर्वी उदयो करी ते पश्यन्ति : ब्रह्मकीया सक्ती सोलीजे हृदयासि : वायव्य ते मधीमा : वीरुण सक्ति माया : नार्यो काकीमुखें वायू : पूर्वे उदयो करी ते बंखरी : रुद्रकीया सक्ती : या या कपान्ही वाचा : ॥ छ ॥
- 5 सोळा कळांसहीतु : तालूमीलीं चंद वसे : संखीनी : पद्मीनी : लक्ष्मीनी : कामीनी : पुष्पीनी : सुप्रभा : आल्हावा : कुमोवीनी : व्यापीनी : वीछामोहीनी : प्रसादीनी : मोयुनी : वीफासा : सौम्या : [संजीवनी :] इ सोळे कळांसहीतु आयोमुखो श्रवे [स्त्रवे] : डावेन मार्गे इडेसि उदो करो : हा चंद पोली ॥ छ ॥
- 6 बारे कळेसहीतु नाभीमुळीं सूर्यो वसे : ज्वाळीनी : कीरीणी : दाहीनी : दीपिनी : ज्योतिनी : तेजीनी : वीछुत्पूजा : सोखीनी : सखीप्रभा : [शशीप्रभा] : तापीनी : पल्पाइकी (?) : दाहकी : इहीं बारे कळीसहीत : उर्ध्वमुखें धांवतेन उजवेन मार्गे पोंगळेसि उदयो करो : हा सूर्यो सोखी : येकाचें येक अवीक उणे सांवरुणु चंदसूर्यो देहातें धरुनि वर्तति : ॥ छ ॥

इती श्रीगोरखनाथचर्चां आमरनाथकयनी नीजवीचारें चंद्र सूर्यो वीवेकू : ॥ ५ ॥

Kapitel V Die unterscheidende Betrachtung von Sonne und Mond

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, besteht ab diesem Kapitel eine Inkongruenz zwischen Titel und Inhalt. So beginnt das eigentliche Thema dieses Kapitels, die Erörterung des mikrokosmischen Gestirns - Sonne und Mond - erst mit Abschnitt V. 5 und zieht sich bis ins nachfolgende Kapitel VI. In den Abschnitten V. 1 bis V. 4 wird die Erörterung des Aufbaus des *sūkṣmaśārīra* fortgesetzt.

V. 1

Vom Kopf bis zu den Füßen sind 72000 *nāḍīs* gewachsen. Unter diesen [sind] neun *śaktis* die wichtigsten. Zuerst die Flüsse *iḍā* [und] *piṅgalā*, dazwischen *kuṇḍalinī*, die drei Abschnitte durchdringend. Die *suṣumnā* verschlingend³¹⁹ durchstieß sie die sechs *cakras*. Dadurch, [daß sie die] acht *cakras* ist³²⁰, wurde sie zur *ādhāraśakti* im Anus. Im *mūladvāra* [ist] ein Juwel, am *brahmadvāra* die *ḍākinī*. Diese [ist] das Maßgebliche zum Quirlen, um den *brahmagranthi* zu zerbrechen. Dies [ist] die Schlange am Mund. Erkennt zunächst die Wurzel, um *suṣumnā*, die *vajranāḍī*, zu durchstoßen. Die Farbe [ist] orange. Sie ist von der Gestalt des *hamsa*³²¹ [und] Trägerin des *prāṇa*. Von dieser *nāḍī* wurden diese beiden, *iḍā* [und] *piṅgalā*, die Zweige. Beide strömen³²² unten kreisförmig hervor. *Gāndhārī* [und] *hātīnī* kamen aus den Ohren.³²³ Für den Daumen der Hände [gibt es] eine einzige Faser. *Puṣā* [und] *payasvinī* kamen aus den Augenhöhlen. Den großen Zehen der Füße ist ein Abstand gegeben (?). *Alambuṣā* [befindet sich] im Inneren des Mundes. Von *kuhū* [kommen] zwei *śaktis*.³²⁴ [Die beiden *śaktis*] sind für die Fersen geblieben. Alle neun Ausgebreiteten sind verschieden. Im *vajradaṇḍa*, auf dem Pfad der Ansammlung von Juwelen³²⁵ sollte man die zehnte, die *śaṃkhiṇī*, erkennen.

³¹⁹ *Grāma karuṇi* ergibt keinen Sinn. Es muß *grāsa karuṇi* heißen (S.G. Tulpule mündlich).

³²⁰ *Āṣṭacakraṇem* (*aṣṭacakraṇem*) 'durch [ihre] Acht-cakra-heit'.

³²¹ *Hamsarūpā* bezieht sich auf die *suṣumnā-nāḍī*.

³²² *Bhalā*, wörtlich 'gut', ergibt hier keinen Sinn. Nach S.G. Tulpules Auffassung könnte es sich um eine korrupte Form des 3. Plural von *bhaḷāḷaṇem*, 'vorwärtsströmen' (siehe Molesworth s.v.), handeln. Die korrekte Form wäre dann *bhalāliyā*.

³²³ In Anbetracht der übrigen Beschreibung muß es hier vermutlich *karṇapuṭīm hounī [ni]ghāliyā* heißen.

³²⁴ *Ḍhauneṇīyā* ist unverständlich und wurde auch vom Herausgeber V.D. Kulkarni im VD-Text mit einem Fragezeichen versehen. Möglicherweise gehört zu *ḍhauneṇīyā* noch das Wort *śakti* (*śakti*) des nachfolgenden Satzes, sodaß *ḍhauneṇīyā śakti* eine nähere Beschreibung der in diesem nachfolgenden Satz genannten zwei *śaktis* bzw. *nāḍīs* wäre. Ein Adjektiv, das *ḍhauneṇīyā* ähnelt, ist *ḍhauna/ḍhaunā*, 'mächtig, riesig' (*Marāṭhī Vyutpatti Kośa* s.v.).

³²⁵ Zu den Termini *vajradaṇḍa* und *maṇikula* siehe V. 2.

In diesem Abschnitt werden zuerst die feinstofflichen Kanäle (*nāḍīs*) bzw. Ströme der Lebensenergie (*prāṇaśakti*) erläutert. In *Śivasamhitā II. 13* werden 350 000 *nāḍīs* genannt, aber 72 000 ist eine Standardzahl, die in diesem Zusammenhang am häufigsten zu finden ist:

HYP IV. 18

*dvāsapatisahasrāṇi nāḍīdvārāṇi pañjare /
suṣumnā śāṃbhavī śaktiḥ śeṣāstv eva nirarthakāḥ //*

"Im Käfig (Körper) sind 72 000 *nāḍī*-Kanäle. Die *suṣumnā* ist die zu *Śāmbhu* [*Śiva*] gehörige *Śakti*. Die übrigen jedoch (*idā*, *piṅgalā*, etc.) sind nutzlos."

Die Bezeichnung der *nāḍīs* als *śaktis* ist offenbar nicht ungebräuchlich. Dies mag damit zusammenhängen, daß man sich, wie es bei L. Silburn heißt, die *nāḍīs* nicht als statische Kanäle für die Zirkulation der Energie vorzustellen hat, sondern als "circuit of energetic flux, of vibrant force". Dennoch, so schreibt sie, "we cannot avoid using either the term 'way', 'conduit', 'channel' or 'canal'."³²⁶ Eine andere Erklärung für die Bezeichnung von *nāḍī* als *śakti* könnte auch darin zu finden sein, daß ihr grammatisches Geschlecht weiblich und sie fast homonym mit *nārī*, 'Frau', ist. So bezeichnet C. Kiehnle, bezugnehmend auf *Yogapar Abhaṅgamālā* 67. 2 das Wortspiel auf *nārī-nāḍī* als ein in tantrischen Texten wohl bekanntes.³²⁷ Die 'maßgeblichen neun *śaktis*', die im letzten Satz dieses Abschnitts durch *śaṅkhinī* zu zehn aufgerundet werden, sind in Übereinstimmung³²⁸ zur *Nātha*- und auch sonstigen Yogaliteratur³²⁹ folgende:

1. *idā*, 2. *piṅgalā*, 3. *suṣumnā*,
4. *gāndharī* + 5. *hātinī*, (VD: 'in den Ohren'),
6. *puṣā* + 7. *payasvinī* (VD: 'aus den Augenhöhlen gekommen'),
8. *alambuṣā*, (VD: 'im Inneren des Mundes'),
9. *kuhū*, (VD: 'zwei *śaktis* ... für die Fersen'),
10. *śaṅkhinī* (VD: 'im Rückgrat, durch den Pfad der Ansammlung der Juwelen').

Über Körperstellen oder Organe, in denen die *nāḍīs* lokalisiert sein sollen und ihren Verlauf gibt es in den Werken des *tantra* und *yoga*, die sich mit dem Aufbau des feinstofflichen Körpers befassen, z.T. abweichende Vorstellungen.³³⁰ Bezüglich des Verlaufs von *idā* und *piṅgalā* findet man folgende drei Hauptkonzepte:

³²⁶ L. Silburn, *Kundalini, Energy of the Depths*, S. 26 (Anm. 2).

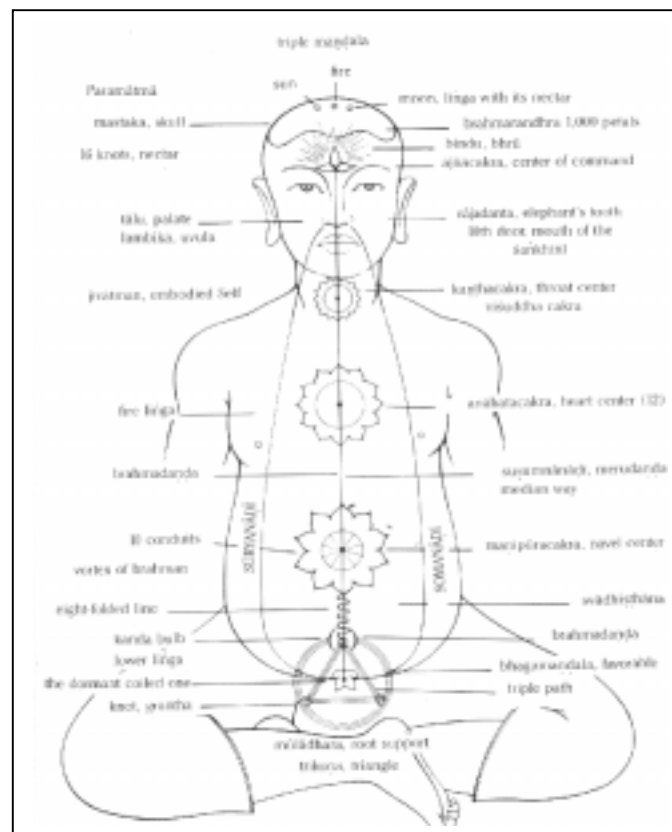
³²⁷ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 100 (Anm. 390).

³²⁸ Bis auf vereinzelte, geringfügige Abweichungen wie z.B. *yaśasvinī* statt *payasvinī*.

³²⁹ Siehe SSS I. 62-65 und GS 26-27.

³³⁰ J. Woodroffe (*Die Schlangenkraft*, S. 72-73) zählt insgesamt 14 *naḍīs* auf. Unter diesen befinden sich die im VD genannten zehn, allerdings mit hiervon z.T. etwas abweichenden Lokalisierungen. In *ŚCN 1* wird nur *suṣumnā-nāḍī* und ihre Position ("madhye", 'in der Mitte') genannt.

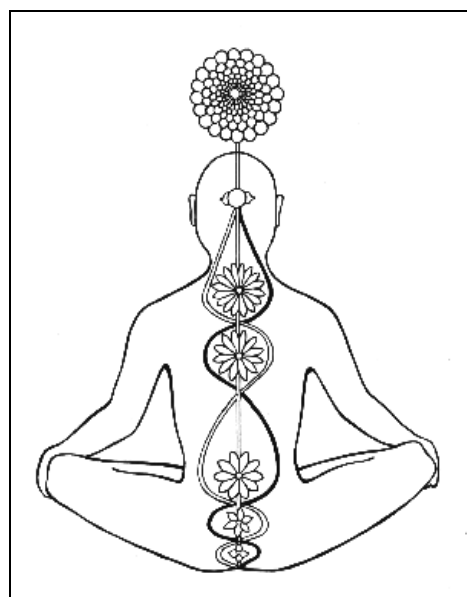
1. links und rechts parallel zur *suṣumnā* aufsteigend.



Aus: L. Silburn, *Kundalini, Energy of the Depths*, S. 133

2. spiralförmig aufsteigend, dabei direkt in den *cakras* einmündend, bzw. über Kreuz laufend (siehe Abbildung S. 137, dargestellt ist dort außer *suṣumnā* allerdings nur eine der beiden anderen Haupt-*nāḍīs*).

3. spiralförmig aufsteigend, dabei zwischen den einzelnen *cakras* über Kreuz verlaufend (siehe nachfolgende Abbildung).



Aus: Ajit Mookerjee, *Kundalini, The Arousal of the inner Energy*, S. 21.

Im vorliegenden Abschnitt wird der Verlauf von *iḍā* und *piṅgalā* als 'kreisförmig' (*gola*) beschrieben, möglicherweise im Sinne eines kreisförmigen, sich windenden oder schlängelnden Verlaufs um die *suṣumnā* herum, wie es in den Werken des *kuṇḍaliniyoga*, wie z.B. der *Śivasamhitā*, geschildert wird:

Śivasamhitā II. 25-26

iḍānāmnī tu nāḍī vāmamārgē vyavasthitā /
suṣumṇāyāṃ samāśliṣya dakṣaṇāsāpūṭe gatā || 25 ||
piṅgalā nāma yā nāḍī dakṣamārgē vyavasthitā /
madhyānāḍīm samāśleṣya vāṃanāsāpūṭe gatā || 26 ||

"Die *nāḍī* genannt *iḍā*, auf der linken Seite befindlich, die *suṣumnā* umarmend, gelangt in das rechte Nasenloch. (25) Die *nāḍī* genannt *piṅgalā*, auf der rechten Seite befindlich, die mittlere *nāḍī* [*suṣumnā*] umarmend, gelangt in das linke Nasenloch. (26)"

Die wichtigste unter den *nāḍīs* ist die *suṣumnā-nāḍī*, da in ihr die *kuṇḍalinī-śakti* vom *mūlādhāra-cakra* zum *sahasrāra* aufsteigt, um sich mit *Śiva* zu vereinigen, was für den *yogī* Befreiung (*mokṣa*, *jīvanmukti*) und Unsterblichkeit bedeutet:

Yogapar Abhaṅgamālā 67. 2-3

ādhārāpāsūnī sahasradaḷāvarī /
niḥśabda niraṃtarī nārī eka || 2 ||
jñānadeva mhaṇe anubhava jetha /
toci jīvanmukta saṃta yogī || 3 ||

"From the *ādhārā[cakra]* up to the thousand-petalled [lotus reaches] the one woman, soundless, uninterrupted. (2) Jñāndev says, in whom [there is such an] experience, he alone is one liberated while living, a *santa*, a *yogī*. (3)"

Die *suṣumnā-nāḍī* verläuft also zwischen *iḍā* und *piṅgalā*. Hier im *VD* jedoch wird nicht die der *kuṇḍalinī* als Gefäß dienende *suṣumnā* als mittlere der drei *nāḍīs* genannt³³¹, sondern die in der *suṣumnā* aufsteigende *kuṇḍalinī* selbst, ähnlich wie in *HYP III. 111b: iḍāpiṅgalayor madhye bālaraṇḍā ca kuṇḍalī*, "Und *kuṇḍalī*, die junge Witwe, [verläuft] zwischen *iḍā* und *piṅgalā*". Dies könnte man als einen Hinweis dafür werten, daß der Unterschied zwischen dem feinstofflichen Gefäß, der *nāḍī*, und der darin fließenden Energie, der *prāṇa-śakti*, für die praktizierenden *yogīs* von untergeordneter Bedeutung war. Hinweise auf die Vorstellung einer feinstofflichen Röhre (ebenfalls unter der Bezeichnung *nāḍī*) finden sich bereits in den *Upaniṣads*:

Chāndogyopaniṣad VIII. [6]. 6

³³¹ In *HYP. III. 120* wird die *suṣumnā* als "*madhyamā nāḍī*" (mittlerer Kanal) bezeichnet.

*śataṃ caikā ca hṛdayasya nāḍyaḥ / tāsāṃ mūrdhānam abhiniḥṣṛtaikā /
tayordhvam āyann amṛtatvam eti / viṣvaṇ anyā utkramaṇe bhavanti, utkramaṇe bhavanti //*

"Einhundertundeins [sind] die *nāḍīs* des Herzens. Von diesen ist eine zum Kopf geströmt. Durch diese hinauf gehend gelangt man zur Unsterblichkeit. Die anderen gehen überall (in alle Richtungen) hinaus, gehen hinaus."

Nach dem hier behandelten Abschnitt durchdringt die aufsteigende *kuṇḍalinī* 'drei Abschnitte' (*trīṇhī khaṇḍeṃ*). Was mit diesen drei Abschnitten gemeint ist, läßt sich nicht mit letzter Gewißheit feststellen. In J. Woodroffes Einleitung zur *Schlangenkraft* findet man eine Tabelle, die die auf dem Wege der *suṣumnā* liegenden *cakras* drei Abschnitten zuordnet: *agni-khanda*, *sūrya-khanda*, *candra-khanda*.³³² Ich halte es für denkbar, daß der Autor des *VD* bei den *trīṇhī khaṇḍeṃ* diese oder eine ähnliche Dreiteilung des feinstofflichen Körpers hierbei im Sinn gehabt haben könnte.

Weiter heißt es im vorliegenden Abschnitt über den Aufstieg der *kuṇḍalinī*: 'Die *suṣumnā* verschlungen habend'³³³, durchstieß sie die sechs *cakras*' (*suṣuptecā grā[su] karuṇī khaṭucakreṃ bhedīlī*). Das Wort *suṣuptecā* (Genitiv Singular von *suṣupti*, 'Tiefschlaf') ist nach S.G. Tulpules Ansicht (mündlich) ein Fehler im Text. Stattdessen müsse es hier *suṣumṇā* lauten. Auch ich bin der Auffassung, daß dieser Satz im Zusammenhang mit dem in der *kuṇḍalinīyoga-sādhana* so entscheidenden Prozess der bereits mehrfach erwähnten mikrokosmische Resorption durch die aufsteigende *kuṇḍalinī* zu sehen ist.³³⁴ Das Durchstoßen der *cakras*, wie R.K. Rai in seiner *Encyclopedia of Yoga* erklärt, "is one of the most important subjects dealt with in the Tantras, and is part of the practical Yoga process of which they treat."³³⁵ Wie zentral dieses Thema ist, läßt sich vielleicht auch daran ersehen, daß der folgende Vers, der die Unerläßlichkeit dieses Durchstechens der *cakras* thematisiert, in völlig identischer Form sowohl in der *Śivasamhitā* als auch in der *Haṭhayogapradīpikā* zu finden ist:

ŚSam IV. 13 und *HYP III. 2*

*suptā guruprasādena yadā jāgarti kuṇḍalī /
tadā sarvāṇi padmāni bhidyante granthayo'pi ca //*

"Wenn die schlafende *kuṇḍalī* durch die Gnade des *gurus* erwacht, dann werden alle Lotuse und auch Knoten durchstoßen."

³³² J. Woodroffe, *Die Schlangenkraft*, S. 90. C. Kiehnle (*Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 100) weist auf eine in *Jñ VI. 159* bekannte Zweiteilung des *kuṇḍalinī*-Weges in *pūrva*- und *paścimamārga* hin: *nigije pūrvīmliyā[m] moharā[m] / kīṃ yeije paścimeciyā gharā /* "It (the path) starts in the previous regions, and goes to the further abode".

³³³ *Grāmu karuṇī* ergibt keinen Sinn. Es muß nach S.G. Tulpule (mündlich) *grāsu karuṇī* heißen, wörtlich 'die Verschlingung gemacht habend'.

³³⁴ Siehe hierzu J. Woodroffes Kommentar zu *Ṣaṭcakranirūpaṇa* 52.

³³⁵ op. cit. *ṣaṭcakrabhedā*, S. 343.

Obgleich es im *Vivekadarpaṇa* nicht erwähnt wird, möchte ich der Vollständigkeit halber darauf hinweisen, daß es sich beim *cakrabheda* um einen äußerst diffizilen Vorgang handelt, der nach Ansicht der *kuṇḍalinī-yogīs* selbst bei der Ausführung durch einen *guru* als nicht ungefährlich erachtet wird. So schreibt Abhinavagupta in *Tantrāloka* XXIX. 237-38 über eine solche *cakrabheda*-Initiation: "This initiation by penetration, described here and there in the treatises, and in many ways, should be performed by a master well versed [in this field]. When duly performed, it consists of penetrating higher and higher into the disciple, who clearly and unmistakably feels it through his centers. This is how he acquires supernatural powers ... However, according to the *Ratnamālātantra*, if he fails to bring about the rising from wheel to wheel, the penetration goes downward and will be termed as demoniac."³³⁶ L. Silburn zufolge gibt es verschiedene Arten des Durchdringens der *cakras* (*cakravedha*), nämlich: *mantravedha* (piercing of the centers by means of mantra), *nāḍavedha* (piercing through mystic resonance), *binduvedha* (piercing through virile potency), *śāktavedha* (the so-called energy piercing), *bhujaṅgavedha* (the so-called serpent piercing), *paravedha* (supreme piercing).³³⁷

Bei dem Satz 'Dadurch, [daß sie die] acht *cakras* ist, wurde sie zur *ādhārasakti* im Anus' fällt auf, daß man hier von acht *cakras* ausgeht, ganz im Widerspruch zum vorherigen Satz und Kapitel IV, wo ein sechs-*cakra*-System erörtert wurde. Doch nicht nur dieser Satz hinterläßt den Eindruck einer Interpolation, sondern bis '...Trägerin des *prāṇas*' könnte es sich um einen Einschub handeln. Der eigentliche Gedankengang geht weiter mit dem Satz 'Von dieser *nāḍī* wurden diese beiden, *idā* [und] *piṅgalā*, die Zweige'. Die Erwähnung der *śamkhinī* wirkt angehängt, da zu Beginn von 'neun maßgeblichen *śaktis*' die Rede ist.

Hinter dem Abstraktum *āṣṭacakrapaṇem*, 'Acht-*cakra*-heit', verbirgt sich meines Erachtens folgende Vorstellung der *yogīs*: die im *mūlādhāracakra* schlafende *kuṇḍalinī* hat sich im *mūlādhāra* zur Ruhe gelegt, nachdem sie die *cakras* aus sich heraus geschaffen hat und somit zu den acht *cakras* wurde. Im Bereich desjenigen *cakras*, von dem aus *die suṣumnā* ihren Anfang nimmt, befinden sich einige Energiezentren, denen bei der *kuṇḍalinī*-Erweckung eine entscheidende Bedeutung zukommt: 'Im *mūladvāra* [ist] ein Juwel, am *brahmadvāra* die *ḍākinī*. Diese [ist] das Maßgebliche zum Quirlen, um den *brahmagranthi* zu zerbrechen. Dies [ist] die Schlange am Mund. Erkennt zunächst die Wurzel, um *suṣumnā*, die *vajranāḍī*, zu durchstoßen'. Da *mūladvāra*, wörtlich 'Wurzeltor, Wurzelöffnung', hier sehr wahrscheinlich nicht im Sinne des Anus zu verstehen ist, weil im Satz zuvor dafür bereits das Wort *guda* verwendet wurde, ist anzunehmen, daß es sich hierbei um eine variante Bezeichnung für den *mūlādhāra* bzw. das *mūlādhāracakra* handeln könnte. In keinem der mir bekannten Werke des *tantra* oder *yoga* ist mir dieser Terminus allerdings je begegnet. Das Organ oder Kraftzentrum im Bereich des Unterleibs, das mit *maṇi*, also wörtlich 'Juwel', bezeichnet wird, ist möglicherweise identisch mit dem *kanda*, oder der *kandayoni*, der bzw. die sich nach GŚ

³³⁶ L. Silburn, *Kundalinī, Energy of the Depths*, S. 92.

³³⁷ L. Silburn, *Kundalinī, Energy of the Depths*, S. 93-99.

25a "unter dem Nabel [und] über dem Penis" befindet und aussehen soll "wie ein Vogelei":
ūrdhvam meḍhrād adhonābheḥ kandayoniḥ khagāṇḍavat /

Die beiden Sätze 'Diese [ist] das Maßgebliche zum Quirlen, um den *brahmagranthi* zu zerbrechen. Dies [ist] die Schlange am Mund' beziehen sich vermutlich auf die *ḍākinī*, häufig als die im *mūlādhārācakra* vorherrschende *śakti*³³⁸ aufgefaßt, und hier die am unteren Ende der *susumṇā* schlafende *kuṇḍalinī-śakti*. *Mukhaphaṇī*, wörtlich 'Mundschlange', könnte sie genannt sein, weil sie sich am Mund des *brahmadvāra*³³⁹ befindet, bzw. diesen verschließt, wie in *HYP III. 5* beschrieben:

tasmāt sarvaprayatnena prabodhayitum īśvarīm /
brahmadvāramukhe suptāṃ mudrābhyāsaṃ samācaret //

"Deshalb sollte man mit allen Bemühungen die Übung der *mudrās* ausführen, um die am Mund des *brahmadvāra* schlafende Göttin zu erwecken."

Ein anderer Grund, weshalb sie den Namen *mukhaphaṇī* trägt, könnte sein, daß sich ihr eigener Mund am *brahmadvāra* befindet. So heißt es über *kuṇḍalinī* in *ṢCN 10*:

...brahmadvāramukhaṃ mukhena madhuraṃ saṃchadayantī svayaṃ...

"...mit dem Mund die Öffnung des *brahmadvāras* lieblich³⁴⁰ bedeckend..."³⁴¹

Hinter dem 'Quirlen' verbirgt sich der Akt der *kuṇḍalinī*-Erweckung, der hier möglicherweise mit dem Mythos der 'Quirlung des Milchozeans' in Verbindung gebracht wird (*Mahābhārata I. 366* und *Ramāyaṇa I. [45]. 18*). Hierbei, einer quasi 'mikrokosmischen Quirlung', dient *ḍākinī*, wie die Schildkröte bei der Quirlung des Milchozeans, als Basis des Erweckungsvorganges. Wie von den Göttern durch die Quirlung des Milchozeans das *amṛta* gewonnen wurde, so erlangt der *yogī* durch die Erweckung der *kuṇḍalinī* das *amṛta* - sowohl im Sinne der vom *gagana* oder *candra* herabströmenden Ambrosia als auch der Unsterblichkeit.³⁴²

In Zusammenhang mit der Erweckung der *kuṇḍalinī* steht das Zerbrechen des *brahmagranthi*, eine Vorstellung, die man ähnlich auch in der *Śivasamhitā* findet:

ŚSam IV. 24

³³⁸ Siehe *VD IV. 4*. *ḍākinī* gehört nicht zu den zehn *nāḍīs*, wie man vielleicht aufgrund der in diesem Abschnitt vorgenommen Aufzählung vermuten könnte.

³³⁹ Das *brahmadvāra* ist wörtlich das 'Tor zum Absoluten', weshalb ihn J. Woodroffe in seinem Kommentar zu *ṢCN 3* als "Eingang und Ausgang für die *kuṇḍalinī* bei ihrem Durchgang zu und von *śiva*" bezeichnet.

³⁴⁰ "lieblich" (*madhuraṃ*) könnte sich hier auch auf "*brahmadvāramukhaṃ*" beziehen; vgl. T. Michaels, *Corps Subtil et Corps Causal*, *Ṣaṭcakranirūpaṇa*-Edition, Kommentar S. 15.

³⁴¹ Siehe hierzu auch *HYP III. 106* und *GŚ 47*.

³⁴² Zur Quirlung des Milchozeans siehe auch Vettam Mani, *Purāṇic Encyclopaedia*, S. 31-32.

vedhenānena saṃbidhya vāyunā yogipuṅgavaḥ /
granthiṃ suṣumṇāmārgēṇa brahmagranthiṃ bhinatty asau //

"Nachdem der beste der *yogīs* durch dieses Durchbohren mit dem Wind den Knoten durchstoßen hat, durchsticht dieser durch den Pfad der *suṣumṇā* den *brahmagranthi*."

Die Erwähnung des *brahmagranthi* im Zusammenhang mit der *kuṇḍalinī*-Erweckung legt die Vermutung nahe, daß sich der *brahmagranthi* im Bereich des *mūlādhārācakra*s befindet. Auch das *brahmadvāra* ist in dieser Region gelegen, doch weist die Beschreibung des Lageverhältnisses des *brahmagranthi* in V. 2 eher darauf hin, daß sich dieses Kraftzentrum im Bereich des Oberkörpers befindet, worauf ich auf S. 149 noch ausführlicher eingehen werde. Der *brahmagranthi* ist der erste von mehreren Knoten - nachfolgend in Abschnitt V. 2 werden noch zwei weitere (*viṣṇugranthi*, *rudragranthi*) behandelt - die *kuṇḍalinī* auf ihrem Weg durchstoßen muß. In *Kuṇḍalinīstava* (Hymne an die *kuṇḍalinī* im *Rudrayāmalatantra*) Vers 5 wird die *kuṇḍalinī* als "...sarva-granthi-vibhedinī..." bezeichnet, "die alle Knoten Durchstoßende". J. Woodroffes Kommentar zu *Ṣaṭcakranirūpaṇa* 51 ist zu entnehmen, daß manche *yogīs* von insgesamt 14 *granthi*s ausgehen (Woodroffe gibt jedoch keine Quellenangabe).³⁴³

Das Wort *gurumukheṃ*, 'durch das Gesicht des *gurus*', ergibt keinen Sinn. Eine Interpretationsmöglichkeit wäre *gurūṃ(mukha)*: 'Kuh, Ochse, Büffel (Molesworth s.v.)'. Hieraus ergäbe sich der Bahuvrīhi *gurūṃ-mukha*, 'kuhgesichtig'. Man könnte auch, so S.G. Tulpule (mündlich), statt *guru gerū*, 'rote Kreide, rote Farblösung' (Skt. *gairika*, 'rote Kreide', die für das Färben der Mönchsgewänder benutzt wird)' (Marāṭhī Vyutpatti Kośa, Molesworth s.v.) lesen. Damit wäre zwar das Problem nicht gänzlich gelöst, da die Frage nach dem Sinn des Wortes *mukha* unbeantwortet ist. Doch rot/rötlich als die Farbe der *suṣumṇā* wird auch anderweitig bestätigt, z.B. im Kommentar zu *ṢCN* I³⁴⁴. In dem Vers heißt es bezogen auf das Zentrum der *suṣumṇā* u.a: *candrasūryāgnirūpā*: "[*suṣumṇā* ist] von der Gestalt des Mondes, der Sonne und des Feuers"; der Kommentar hierzu lautet: *suṣumṇā vahnirūpiṇī tena raktavarṇeti*³⁴⁵: "Die *suṣumṇā* ist feurigglühend, deshalb ist sie rot".

V. 2

An der Basis [befindet sich] der *golhāṭa*, danach der *Rudra*-Knoten, hinten in der Triade, der *Brahmā*-Knoten, der *Viṣṇu*-Knoten zwischen den Schultern. Zwischen diesen dreien [gibt es] 21 Ansammlungen/Aufreihungen von Juwelen. Die Augenbrauen mit

³⁴³ J. Woodroffe, *Die Schlangenkraft*, S. 278.

³⁴⁴ J. Woodroffe in *Die Schlangenkraft*, S. 196 bezieht sich nach eigenen Angaben dabei auf eine Textstelle aus dem *Bhūtaśuddhitantra* (leider ohne Stellenangabe).

³⁴⁵ T. Michaels, *Corps Subtil et Corps Causal*, *Ṣaṭcakranirūpaṇa*-Edition, Kommentar S. 2, 4.

dem Herzen, diese drei bilden ein Dreieck, eine Linie/ein System aus Knoten. [Dieses bietet] Schutz [und] *prāṇa*³⁴⁶ für den *trikūṭa*.

In Abschnitt V. 2 werden weitere, mit den *cakras* verwandte Phänomene geschildert. Der *golhāṭa* ist wohl identisch mit einem der *lakṣyas*, das in *SSS II*. 27 und *VI*. 82 "*lakṣya koḷḷāṭamaṇḍapa*" genannt wird, und das sich "oberhalb der Stirn" (*lalāṭordhve*) befinden soll. In *Advayatāraṇakopaniṣad* 6-8 werden innere, mittlere und äußere *lakṣyas*, Objekte auf die der *yogī* sein Denken ausrichtet, unterschieden: solche, die feinstofflicher Natur sind, solche, die sich auf den grobstofflichen Körper beziehen und solche, die in der äußeren Welt zu finden sind. In *Brahmavidyopaniṣad* 73 wird *golākha* genannt. Hierbei handelt es sich gemäß den nachfolgenden beiden Versen 74-75 um eine von neun im Kopf befindlichen Öffnungen. Obskur ist die Positionsangabe des *golhāṭa* mit *talavaṭīm*. Nach Panses *Jñāneśvarī*-Wortindex kann *talavaṭa* 'Bodennähe, niederste Ebene' aber auch 'Basis' bedeuten (*tala*, *taḷa*, 'Boden, unterster Teil von etwas'). Da der "*lakṣya koḷḷāṭamaṇḍapa*" nach *SSP* oberhalb der Stirn liegt (*lalāṭordhve*), könnte man sich vorstellen, daß *talavaṭīm* im Sinne von 'an der Basis des Kopfes' aufzufassen ist.

Der Rest dieses Abschnitts ist den bereits erwähnten drei *granthis* gewidmet. Wenn *golhāṭa* sich tatsächlich im Kopf befindet, könnte 'danach der *Rudra*-Knoten auf eine Stelle weiter unten innerhalb des Kopfes verweisen und stünde im Zusammenhang mit der Reihenfolge der *granthis* von oben nach unten. Nach der *Jyotsnā* zu *HYP IV*. 76 befindet sich der *rudragranthi* im *ājñā-cakra* zwischen den Augenbrauen. Die Position des *brahmagraṇthi* wird mit *paścīme trīṃkīm*, 'westlich' oder 'hinten/dahinter in der Triade', angegeben. Zieht man die Angaben zu *brahmagraṇthi* in V. 1 in Betracht ('am *brahmadvāra* [ist] *ḍākinī*. Dies ist die Autorität zum Quirlen, um den *brahmagraṇthi* zu zerbrechen') so ist es meines Erachtens am wahrscheinlichsten, daß *paścīme trīṃkīm* hier im Sinne von 'als Letztes in der Reihe der drei Knoten' zu interpretieren ist. Der *brahmagraṇthi* ist auch nach *HYP IV*. 70-76 der unterste der drei Knoten. Dieser ist nach dem Kommentar zu *HYP IV*. 70 unten, aber nicht im *mūlādhāra* gelegen, wie V. 1 vermuten läßt, sondern im *anāhata-cakra* (im Herzen). Der *viṣṇugranthi* liegt V. 2 zufolge zwischen diesen beiden Knoten. Seine Lage etwas vage mit 'zwischen den Schultergelenken' angegeben. In der *Jyotsnā* zu *HYP IV*. 73 wird er *kanṭhe* und in der *Yogapar Abhaṅgamālā* 42. [1]. 2c *kanṭhūm*, "im Hals", lokalisiert.

Die 'Ansammlung von Juwelen' (*maṇikuḷa*) wurde bereits im letzten Satz des vorherigen Abschnitts genannt, in Zusammenhang mit dem *vajraṇḍa*: 'Durch den *vajraṇḍa*, durch den Pfad der Ansammlung von Juwelen, sollte man die zehnte, *śaṃkhinī*, erkennen'. Aus dem Kontext heraus wird nicht klar, in welchem Sinn hier der Terminus *vajraṇḍa* gebraucht wird. Tara Michaels Auffassung³⁴⁷, daß der *vajraṇḍa* identisch mit der *suṣumnā* sei, hält C.

³⁴⁶ Die Endungen bei *trāṇe prāṇe* ergeben keinen Sinn. Nach S.G. Tulpule (mündlich) ist *trāṇa prāṇa* zu lesen.

³⁴⁷ T. Michaels, *Corps Subtil et Corps Causal, La description des six Cakras*, S. 55.

Kiehnle hingegen nur für bedingt richtig. In *Yogaviṣaya* sei er identisch mit *kuṇḍalinī*.³⁴⁸ Nicht auszuschließen ist nach meiner Auffassung, daß es sich hier, ähnlich wie bei *brahmadanḍa* oder *merudanḍa*, um einen Terminus für die Wirbelsäule handelt.³⁴⁹ Daß ein Zusammenhang zwischen dem *vajradanḍa* und einer 'Ansammlung von 21 Juwelen (oder Perlen)' besteht, erfährt man auch aus *Yogaśikhopaniṣad I. 118*:

vajradanḍasamudbhūtā maṇayaś caikaviṃśatiḥ ||
suṣumnāyāṃ sthitāḥ sarve sūtre maṇigaṇā iva |

"Im *vajradanḍa* sind 21 Juwelen entstanden. [Sie] befinden sich alle in/an der *suṣumnā*, wie eine Anzahl Juwelen an einem Faden".

Es lassen sich auch auf einer in der *Doctrina Mystica* enthaltenen Darstellung 21 kugel- oder kreisartige Gebilde entlang der Wirbelsäule ausmachen. Diese Darstellung im Abschnitt 27 erläuternd schreibt F. Nowotny: "Die Namen der einundzwanzig Himmel sind in einundzwanzig aneinandergereihte Kreise eingeschrieben. Durch die Angabe des Textes, daß sich diese Himmel zwischen dem Viśuddha-Cakra und dem Ādhāra-Cakra befinden, wird es wahrscheinlich gemacht, daß sie in der Wirbelsäule lokalisiert gedacht sind."³⁵⁰

Im vorliegenden Abschnitt folgt nun die Darstellung eines geometrischen Gebildes, das ich nirgendwo sonst in den Werken, die sich auch nur annähernd mit dem Aufbau des Mikrokosmos und seinen inneren, feinstofflichen Phänomenen befassen, gefunden habe. Es geht um ein Dreieck, dessen Eckpunkte aus den beiden Augenbrauen und dem Herz bestehen und das eine 'Linie' oder ein 'System' (Panse s.v.) aus den Knoten (*granthis*) bildet: 'Die Augenbrauen mit dem Herz, diese drei. [Dieses] Dreieck (*tīkaḍe*) bildet eine Linie/ein System aus *granthis*.' Das Wort *tīkaḍe*, das nach S.G. Tulpule (mündlich) an dieser Stelle im Text 'Dreieck' bedeutet, konnte ich in dieser Form in keinem der mir zugänglichen Wörterbücher oder Nachschlagewerke finden. *Tikaṭem* (n.) jedoch ist nach Molesworth u.a. ein 'hölzernes Dreieck' und im Glossar von V.B. Koltes *Līlācaritra* findet sich das Wort *tikaṭem* mit der Bedeutung 'Tragevorrichtung aus drei Schnüren'. Da ich über ein solches Dreieck überhaupt nichts in Erfahrung bringen konnte, lassen sich auch diverse Fragen nicht eindeutig klären. So zum Beispiel, ob es sich auch hier um *brahma*-, *viṣṇu*- und *rudragrāṇṭhi* handelt, oder vielleicht um die drei Eckpunkte *Augenbrauen* und *Herz*. Außerdem frage ich mich, ob es hier möglicherweise nur um eine gedachte geometrische Figur geht, also eine Art Imaginationshilfe, um sich die Grenzen des Funktionsbereichs der drei *granthis*, innerhalb dessen es 'Schutz [und] *prāṇa* für den *trikūṭa*' gibt, vorstellen zu können. Doch vielleicht handelt es sich auch um ein für den *yogī* real existierendes Gebilde, ähnlich den drei *lakṣyas*

³⁴⁸ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 101.

³⁴⁹ Das Skelett der menschliche Wirbelsäule (Columna vertebralis) besteht aus insgesamt 33 Wirbeln (Psyhyrembel).

³⁵⁰ Fausta Nowotny, *Eine durch Miniaturen erläuterte Doctrina Mystica aus Srinagar*, S.15.

oder irgendeinem anderen dreieckigen Kraftzentrum, wie dem *a-ka-tha*-Dreieck im *sahasrāra*.³⁵¹ Erwähnt wird ein *trikoṇa* auch in der Beschreibung des *anāhata-cakras* in *ŚCN* 25. Laut J. Woodroffes Kommentar zu diesem Vers befindet er sich "unter dem *vāyu bīja*".³⁵² Ein Dreieck wird auch in der Nabelregion angesiedelt (*ŚCN* 19), und Abhinavagupta verweist auf ein Dreieck in der Herzregion in seinem Kommentar (*S. 10*) zu *Parātrīśīkālaghuvṛtti* 9:

bho bhagavati suśroṇi viśrāntaparamānandamayadhāmaśaktitrayagatānavratasañkoca-vikāsarūpatrikōṇaparispandanarūpam

"Oh lady with beautiful hips! The heart is the subtle vibration of the triangle, which consists of incessant expansion and contraction of the three powers, and it is the place of repose, the place of supreme bliss."³⁵³

V. 3

Im *bindusthāna*, im *trīkuṭa*, [befindet sich] der Achtblättrige. Dort [vollzieht sich] ein wirkliches Hin-und Her³⁵⁴ der Gestalt der individuellen Seele. Freude, Leid, Furcht, Wonne, Abscheu, Eifer, Ehrlosigkeit, Zuneigung. Auf welchem Blatt auch immer die individuelle Seele umherwandert, dort entsteht ganz natürlich Anhaftung auf achtfache Weise.

Die Ortsangabe des 'achtblättrigen'[-Lotos] mit 'im *bindusthāna*' und 'im *trīkuṭa*' (*trīkuṭa* wörtlich 'Dreispitz') ist ungewöhnlich, denn der achtblättrige Lotos bzw. das achtblättrige *cakra* wird in der Regel (hierzu ist mir nur eine einzige Ausnahme bekannt³⁵⁵) im Herzen lokalisiert, der *trīkuṭa/trikūṭa* hingegen zwischen den Augenbrauen oder im oberen Bereich des Kopfes. Wie in diesem Abschnitt des *VD*, so findet man auch in *Dhyānabindūpaniṣad* 93 und in *Haṃsopaniṣad* 8 die Konzeption eines 'achtblättrigen Lotos', auf dem durch das Umherwandern des *ātman* (*jīvātman* in *Dhyānabindu Up.*, *haṃsa* in *Haṃsa Up.*) auf den Blütenblättern die unterschiedlichen Gemütsverfassungen entstehen. Dabei, so die

³⁵¹ Beschrieben wird das *a-ka-tha*-Dreieck z.B. in *Gurugītā* 58, und zwar als ein im *sahasrāra* befindlicher dreieckiger Lotus, dessen Seiten aus den Silben des Sanskrit-Alphabets bestehen, wobei die eine Seite mit der Silbe *a* beginnt, die zweite mit *ka* und die dritte mit *tha*; siehe hierzu Swami Kripananda, *The Sacred Power*, S. 113-115. Erwähnt wird *a-ka-tha*-Dreieck auch in J. Woodroffes Kommentar zu *Pādukapañcakastotra* 2 und 7.

³⁵² J. Woodroffe, *Die Schlangenkraft*, S. 228.

³⁵³ P.E. Muller Ortega, *The Triadic Heart of Śiva*, Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir, S. 113, 254.

³⁵⁴ *Savyāpasavyeṃ* (N. Pl. n.) 'Hin-und Her' (Molesworth s.v.) ist hier im Sinne von 'unruhigem Umherwandern' gebraucht (S.G. Tulpule mündlich).

³⁵⁵ In der *Doctrina Mystica* (Abschnitt 12) heißt es (Übersetzung von F. Nowotny): "Das fünfte ist das Manas-Cakra. ... In der Mitte des Nabels ist ein Lotos befestigt, dessen Stengel ist zehn Finger (lang). Seine Blütenkrone ist abwärts geneigt". Nachfolgend in diesem Text werden acht Blütenblätter mit den jeweilig verschiedenen Neigungen oder Aktivitäten des *manas* beschrieben. F. Nowotny, *Eine durch Miniaturen erläuterte Doctrina Mystica aus Srinagar*, S.27.

Vorstellung, erzeugt die Berührung des *ātman* oder *jīva* mit einem jeweiligen Blütenblatt eine bestimmte Stimmung wie Freude, Haß, Lust, Gier, etc. Auch im klassischen *cakra*-System des *Ṣatcakranirūpaṇa* gibt es ein unter dem *anāhata-cakra* gelegenes achtblättriges Herz-*cakra*³⁵⁶, das in *SSP II. 4* als ein 'achtblättriger nach unten gerichteter Lotus' beschrieben wird.

Der *trikuṭa* oder *trikūṭa* ist ein in vielen tantrischen Werken erwähntes Gebilde, dem die *yogīs* außerordentlich viel Beachtung schenken. In *SSP II. 9* ist ein ähnliches Phänomen beschrieben, eine "*śakti* in der Form eines Dreiecks" (*trikūṭākāra śakti*). Seine drei Spitzen sind nach C. Kiehnles Auffassung möglicherweise identisch mit den drei Ecken des Dreiecks im *ākāśacakra*, das im Kommentar zu *Pādukapañcaka 2* erwähnt wird.³⁵⁷ Ein Gebilde, das seiner Beschreibung nach zu urteilen, nicht nur eine ähnliche geometrische Form hat, sondern sich ebenfalls zwischen den Augenbrauen befindet, ist die *triveṇi*, wörtlich 'Dreierflechte', ein beispielsweise in *ŚSaṃ V. 135, 139* verwendeter Terminus für den Zusammenfluß der drei Haupt-*nāḍīs* *suṣumnā*, *iḍā* und *piṅgalā* im Bereich des *ājñācakra*. In welchem Verhältnis *trikuṭa* und *bindusthāna* zueinander stehen, und wo sich letzterer genau befindet, wird hier in *V. 3* nicht gesagt. Aufgrund der Assoziation 'bindu - Samen - Mond' würde ich den *bindusthāna* am ehesten im oberen Bereich des Kopfes vermuten.

Auffällig ist, daß im nachfolgenden Abschnitt *V. 4* mit den vier Sprachebenen ein gänzlich anderes Thema erörtert wird. Möglicherweise ist dies auf den Zusammenhang zwischen *kuṇḍalinī* und den vier Sprachebenen *parā*, *paśyanti*, *madhyamā* und *vaikharī* zurückzuführen.

V. 4

Der Teil des Windes/Atems, der zusammen mit dem Denken im oberen Teil des Kopfes aufsteigt, wird *parā* genannt. Von dort [gelangt] der Wind in die weitere Röhre, in die *kākīmukhī*.³⁵⁸ [Was] zuerst entsteht, das [ist] *paśyanti*. [Sie] wird die Wirkkraft *Brahmās* genannt. Der Wind/Atem³⁵⁹ zum Herzen hin, das [ist] *madhyamā*, *Viṣṇus śakti*, *Māyā*. Der Wind/Atem im Nabel³⁶⁰, in der *kākīmukhī*, [der] am Anfang entsteht, das [ist] *vaikharī*, die Wirkkraft *Rudras* [ist] *śakti*. Dies [sind] all die vier Sprachen.

³⁵⁶ J. Woodroffe, *Die Schlangenkraft*, Abbildung S. 232.

³⁵⁷ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 97.

³⁵⁸ Die Endungen bei *nāḷeṃ kākīmukheṃ* (Nom. Sing. fem. *nāḷī kākīmukhī*) ergeben keinen Sinn, da bei Feminina auf -ī kein Kasus auf -eṃ lautet. Nach S.G. Tulpules Auffassung (mündlich) kommt unter Berücksichtigung des vorliegenden Kontextes für beide Wörter nur Lokativ in Frage: 'in die ... Röhre, in die *kākīmukhī*'.

³⁵⁹ *Vāyavya*, 'zum Wind gehörig' (Molesworth s.v.), ist an dieser Stelle nach S.G. Tulpule (mündlich) vermutlich einfach im Sinne von 'Atem' gebraucht.

³⁶⁰ *Nāthīm* (*na + asti*, 'ist nicht') ergibt keinen Sinn. Es soll vermutlich *nābhīm* (im Nabel) heißen (S.G. Tulpule mündlich).

In welchem Sinne *pavanakaḷā*, wörtlich 'Wind-Teil', in der Übersetzung 'ein Teil des Windes/Atems', gebraucht wird, ist mir nicht klar, da mir *kaḷā* nur im Zusammenhang mit den Mond- und Sonnenphasen bekannt ist und über eine Vorstellung von Teilen oder Phasen, die den *prāṇa* betreffen, nichts in Erfahrung zu bringen war.

Innerhalb der tantrischen Konzeption über die Evolution der Klangenergie gibt es die Vorstellung, daß das Wort (*vāc*) - in diesem Zusammenhang ist weniger das durch den Menschen artikulierte, sondern eher das kosmische Wort, also die Klangenergie, durch die das Universum entsteht gemeint - in sukzessiver Folge vier Ebenen oder Stadien durchläuft. Im ersten Buch des *Vākyapadīya* von Bhartṛhari, einem der bedeutendsten Vertreter der indischen Sprachphilosophie, findet sich eine der ersten Fassungen einer solchen Theorie, die allerdings nur drei dieser Ebenen nennt: *paśyantī* (die visionäre Sprache), *madhyamā* (die mittlere Sprache) und *vaikharī* (die körperliche, i.e. durch den Körper erzeugte, Sprache). Die Vorstellung von mehreren Sprachebenen gab es schon lange vor Bhartṛhari. Die oft zitierte Hymne I. 164. 45 des *Ṛgveda* unterscheidet bereits vier Formen der *vāc*, und Spekulationen über eine Viererteilung der Sprache (und des Universums) finden sich in den *Upaniṣads*. Die klarste Ausprägung erfuhr diese Theorie im Tantrismus. Insbesondere im nicht-dualistischen Śivaismus, ebenso wie an dieser Stelle des *Vivekadarpaṇa* und auch in anderen Texten der *Nāthas* (z.B. *Jñ VI. 276, 303, 314 und XVI. 20*) werden vier verschiedene Stadien der Sprache postuliert: *vaikharī*, *madhyamā*, *paśyantī* und die höchste, *parāvāc*.³⁶¹ Wie die makrokosmische Evolution untrennbar mit der Entfaltung der Laut-Energie verknüpft ist, so auch das Aufsteigen der *kuṇḍalinī-śakti*. Die Erschaffung und Wiederauflösung (*sr̥ṣṭisaṃhāra*) der phonetischen Energie ist, wie A. Padoux schreibt "linked to the ascent of the *kuṇḍalinī*, to the movement of *prāṇa* in the *idā*, *piṅglā*, and *suṣumṇā* channels."³⁶² Im vorliegenden Abschnitt V. 4 ist die umgekehrte Bewegung beschrieben. Die höchste Form der Sprache befindet sich im obersten Teil des Kopfes, im *brahmarandhra*, und übersteigt alles Beschreibbare (siehe *Jñ Kap. VI*). Wenn sie sich in die Welt entwickelt, geschieht dies nach Ansicht des Verfassers des *VD* offenbar dadurch, daß sie sich in Form von Atem zunächst im oberen Teil der *kākīmukhī(-nāḍī)* aufhält. Der Atem in Richtung Herz ist *madhyamā*, der in Richtung Nabel *vaikharī*. *Kākīmukhī* verläuft wohl auch in dieser Weise. *Parā* jedenfalls, so in der *Jñāneśvarī*, ist die feinste Form von *prāṇa* (= *kuṇḍalinī*). Die Gottheiten sind allerdings im *VD* umgekehrt wie bei A. Padoux³⁶³ aufgeführt.

Die Abschnitte V. 5 und 6 sind dem eigentlichen Thema dieses Kapitels, der Erörterung der beiden mikrokosmischen Komplementärkräfte Sonne (*sūrya*) und Mond (*candra*) gewidmet.

³⁶¹ Vgl. A. Padoux, *Vāc, The Concept of the World in Selected Hindu Tantras*, S. 166-168.

³⁶² *ibid.*, S. 226.

³⁶³ *ibid.*, S. 196.

V. 5

Der Mond wohnt mit 16 Phasen in der Gaumenöffnung³⁶⁴: *śaṃkhīnī, padmīnī, lakṣmīnī, kāmīnī, puṣpīnī, suprabhā, ālhādā, kumodīnī, vyāpīnī, vīdyāmohīnī, prasādīnī, mūthunī, vīkāśā, saumyā* [*saṃjīvanī*]. Zusammen mit diesen 16 Phasen tropft er hinab. Auf dem linken³⁶⁵ Pfad läßt er die *īḍā* entstehen. Dieser Mond nährt.

Bei den in diesem Abschnitt aufgezählten Mondphasen fehlen zwei *kalās*. Statt der angesagten 16 Mond-*kalās* werden nur die Namen von 12 genannt. Der hier in eckiger Klammer hinzugefügte Name einer weiteren *kalā*, *saṃjīvanī*, entspricht der Ergänzung in der Textedition und ist möglicherweise eine Glosse im VD-Text oder eine Ergänzung durch V.D. Kulkarni. Leider ließ sich die vorliegende Aufzählung mit Hilfe von Listen der *kalās*, die ich in anderen Werken der *Nāthas* fand, nicht vervollständigen, da sie völlig andere Namen enthalten, wie z.B. in *SSP I*. 57-60.

V. 6

Die Sonne wohnt mit 12 Phasen an der Wurzel des Nabels: *jyālīnī, kīrīnī, dāhīnī, dīpīnī, jyotīnī, tejīnī, vīdyutpūjā, sokhīnī, sakhīprabhā* [*śaśīprabhā*³⁶⁶], *tāpīnī, palpāikī, dāhakī*. Zusammen mit diesen 12 Phasen läßt sie auf dem nach oben laufenden rechten Pfad³⁶⁷ die *piṅgalā* entstehen. Diese Sonne trocknet aus. Das jeweilige Mehr und Weniger ausbalancierend³⁶⁸, existieren Sonne und Mond, den Körper erhaltend.

Da der tantrische *yogī* seinen Mikrokosmos mit dem Universum identifiziert, sind die ihm bekannten Gestirne und Planeten, allen voran Sonne und Mond, von elementarer Bedeutung. Die Sonne erhielt ihren Sitz im Bauch³⁶⁹ oder Unterleib und der Mond im Kopf (Stirn, obere Kopfreion).³⁷⁰ Durch die mikrokosmische Sonne und den mikrokosmischen Mond entstehen, wie der Text lehrt, auch die beiden großen *nāḍīs*: *piṅgalā* und *īḍā*.³⁷¹ Sonne und Mond mit den dazugehörigen beiden Haupt-*nāḍīs* bilden ein bipolares System, das sich im optimalen Falle im Gleichgewicht befinden - 'das jeweilige Mehr oder Weniger ausbalancierend', wobei, wie es hier ausgedrückt ist, der 'Mond nährt' und die 'Sonne austrocknet'.

³⁶⁴ *Tālūmīkhīm* ergibt keinen Sinn, es muß hier vermutlich *tālūmukhīm* lauten.

³⁶⁵ *Ḍāvena mārgem* wörtlich 'durch den linken Pfad'.

³⁶⁶ Auch diese Ergänzung findet sich in eckiger Klammer im VD-Text. *Śaśīprabhā* ist vermutlich Skt. für *sakhīprabhā* und eine Glosse im Text bzw. von V.D. Kulkarni.

³⁶⁷ *Urdhamukhem dhāmvatena mārgem* wörtlich 'durch den nach oben laufenden rechten Pfad'.

³⁶⁸ *Sāṃvaruṇu* ergibt keinen Sinn, es soll wahrscheinlich *sāvaruṇi* (Absolutivum von *sāvaranem*) lauten, 'ausbalancieren' (S.G. Tulpule mündlich).

³⁶⁹ *ŚSaṃ* II. 32.

³⁷⁰ *ŚSaṃ* V. 145, 147, 148; *GhS* III. 33.

³⁷¹ *īḍā* und *piṅgalā* werden nach J. Woodroffe (*Die Schlangenkraft*, S 71) *śaśī* (Mond) und *mihira* (Sonne) genannt. Nach *Gorakṣaśataka* 32 sind Mond und Sonne die vorherrschenden Gottheiten dieser beiden *nāḍīs*.

ŚSaṃ II. 8

*iḍāmārgēṇa puṣṭhyartham yāti mandākinījalam /
puṣṇāti sakalam deham iḍāmārgēṇa niścitam //*

"Das Wasser der Mandākinī (*gaṅgā*) gelangt durch die *iḍā* um zu nähren. Es ernährt auf dem Wege der *iḍā* gewiß den gesamten Körper."

ŚSaṃ II. 11

*pīyūṣaraśminiriyāsam dhātūṃś ca grasati dhruvam /
samīr maṇḍale sūryo bhramate sarvavigrahe //*

"Sie (Sonne) verzehrt sicherlich die Komponenten/Elemente [des Körpers und] die Flüssigkeit, die aus den Strahlen des Nektars besteht. Die Sonne im Atemraum wandert durch den ganzen Körper."

Der Satz 'zusammen mit diesen 16 Phasen tropft er hinab' verweist also auf die bereits in Kapitel IV. 3 erwähnte, Leben spendende, bzw. dem Leben gleichkommende Flüssigkeit *amṛta* oder *soma*, die vom Mond (*candra*) oder Himmel (*gagana*) herabfließt. Obwohl das Zusammenspiel von hinablaufender Kraft des Mondes und hinaufstrebender Kraft der Sonne die Grundlage für einen gesunden Körper bildet, liegt das Geheimnis der Unsterblichkeit darin, die vom Mond tropfenden Ambrosia (*amṛta*) davor zu bewahren, in das Verdauungsfeuer der Sonne zu fallen. So wird im Zusammenhang mit der *viparītakaraṇī* genannten Praktik in *HYP III. 77* erklärt, daß das Verlöschen des *amṛta* in der Sonne den Alterungsprozess verursacht. Das Bewahren des *amṛta* gelingt nach Vorstellung der *yogīs* mit Hilfe bestimmter Techniken, wie z.B. der *khecārī-mudrā* (der *yogī* trinkt den *amṛta*, indem er die Zunge zurück in den Rachenraum führt³⁷²), oder dem *jālāndharabandha*, einer Verschlusstechnik, durch die der *yogī* das Herabfließen des *amṛta* verhindert.

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die unterscheidende Betrachtung von Sonne und Mond.

³⁷² Einen Hinweis auf *khecārī-mudrā* findet sich in XX. 3.

Kapitel VI

आत्म वीवेक

- 1 चंद्रसूयचिनि मेळें सतीस तत्त्वे : आठावोस कळा : प्राणागती समेत स्फुरती : नाना धृती गगनी : ज्ञान बीबाधारें मनाचां अंगी चंदु : येव आंतकरण चतुष्टये : ॥ छ ॥
- 2 लघुवात पंच स्फुरणे : नागु : कुर्मू : कर्कर [कुकल] : देवदत्तु : धनंजयो : हे पांच लघु वायो : । श्रोत्री श्रवण : त्यचे स्पर्शु : चक्षु देखणे : जोव्हा रस : घ्राणे परीमळु : ऐसें श्रोत्र : त्वचा : चक्षु : जोव्हा : घ्राण हें पांच जाणीयेचेनि संगें वर्तति : म्हणीनि बुधोद्रीयें म्हणीजति : ॥ छ ॥
- 3 आणिक शब्द : स्पर्श : रूप : रस : गंध : हे पांच भूत तन्मात्रा : ऐसीं पंधरा तत्त्वे : । तें गगनी चंद्राधारें : नाभिप्रमाणाचेनि मेळें : सूर्य वतें तेच प्राणु : आपानु : व्यानु : उवानु : समानु : हे पांच स्पृष्ट वायो : । वाचां बोलणे : हातीं धरणे : पाडं चालणे : गृहघोत्रियें मळ-मूत्र वीसर्जन करणे : ऐसें वाचा : पाणि : पादे : गुद : सीस्ना इये पांच कर्मसंगें वर्तति : म्हणीनि कर्म-इंद्रीयें म्हणीजती : । संकल्प : वीकल्प करी तें मनः बोधव्य लक्षणे ते बुधी : अहंकार तो अभीमानु : चेतवी तें चीत : ऐसें मनः बुधी : अहंकार : चीत : हे जाणावें आंतकरण चतुष्टये : । ॥ छ ॥
- 4 वीक्षये मार्गे दृश्ये जाणती ते जागृति : नीद्रे नायीला भ्रमू करी तें स्वप्न : सुखें नीद्रा करी ते सुषुप्ति : मागीलां तीहीं आवस्था बीचारी ते तूर्या : ऐसीया च्यारि आवस्था : । नेणे तें अज्ञान : । होये नव्हे तें करी तो संवेदो : अनारीसा तो वीपरीयावो : वीसरीजे ते वीस्मृति : ऐसे अज्ञान : संवेदो : वीपरीयावो : वीस्मृती : ऐसें वीकल्प च्यारी : । ॥ छ ॥
- 5 कव्हणासि वीळटें न करी तो सातवीकु : समाधान भोगी तो राजसु : हीसें वतें तो तामसु : ऐसे सत्त्व : रज : तम हे तीनो गुण : । सतिवोर्या गोळा कळा चंद्राचीया : उष्णवोर्या धारा कळा सूर्याचीया : ऐसीया आठावोस कळा : । मागीलें सतीस तत्त्वे : ऐसे चौसटीं सहोत इंद्रीयाचेनी मेळें देहातें संवरुनि समाधानें वर्तें तयातें जोड म्हणीपें : ॥ छ ॥
- 6 देहाचेनि आधारें वीळयमुख भोगीती इंद्रीयें : इंद्रीयाचेनि समाधानें पावतां तो क्षेत्रज्ञ : तया इंद्रीयांतु येकायें उणे होये तरी सरीरगति चाले : पर क्षेत्रज्ञाची अहंकृति लोटत खेवो असतया देहाचें कांहीचि केलें नव्हे : जसें पाणिचोरीयाचें वा(र) धरीत खेवो : येरें दारें बाहो राहाति : तसें इंद्रीयाचेनि : देह इंद्रीयें क्षेत्रज्ञाचेनि : जसें भ्रामक मणिच्येनि आधारें लोह स्वभावता भंवो लागे : यया आवधया समुच्चया अन दछारहीत आपण प्रमाण : जसें रात्रीचां वीषडं आपुलेनि बीचारें माणुसे राहाटो लागति : तो वीपू ऐसें राहाटा म्हणीनि काड नीरोपू वेतू आस : तसें तें आपणपें जाणावें : ॥ छ ॥
- 7 जळतारीसा दुसरें बीज सरे : दर्पणु फेडित खवो : आभासलें मुख तें लटीकें होय : तसें सद्गुरुकृपा : आपुलेनि अनुभवे दृश्यप्रपंचू माडकु लटिका : जीवाक्यु म्हणीजे भाति : इया बोळखी : सहजु : नीरंतः : सर्वमुक्तु : आपेआप वीळखावा : ॥ छ ॥
- 8 तो साना ना थोट : रूप ना आकारु : वर्णु ना सावर्णु : आंतु ना बाहेरि : सर्वव्यापकु : दुजा नव्हतु देकूचि आसे : ॥ छ ॥

इती श्रीगोरक्षनाथवचनीं आमरनाथकथनीं आत्मवीवेक कथयति नीजवीचारें ॥ ६ ॥

Kapitel VI [Überlegungen] hinsichtlich der differenzierenden Unterscheidung des Selbstes

Die ersten fünf Abschnitte dieses Kapitels gehören thematisch noch zum vorherigen Kapitel. Erst mit VI. 6 beginnt mit der Erörterung des 'Kenners des Feldes' (*kṣetrajñā* = *ātman*), dem eigentlichen Thema dieses Kapitels. Allerdings findet nicht wirklich eine inhaltliche Zäsur statt. In dem nachfolgenden Abschnitt wird nämlich nicht von etwas gänzlich anderem gesprochen, da die zuvor behandelten 36 *tattvas* nichts anderes als Manifestationen des allumfassenden höchsten Selbst sind. Doch im Unterschied zu den vorherigen Abschnitten enthalten die Abschnitte VI. 6 bis VI. 8 eine konkrete Beschreibung des Selbstes, und zwar des Selbstes in unserem Körper, des *jīvātman*.

VI. 1

Durch die Vereinigung von Sonne und Mond pulsieren 36 Prinzipien [und] 28 Phasen (*kalā*) zusammen mit der *prāṇaśakti*. Im *gagana* [befinden sich] verschiedene Stützen (*dhṛtī*). Auf der Grundlage des Objekts (*bimba*) des Wissens, [existiert] der Mond in einem Teil des Denkkorgans. Hier [ist] der vierfache *antaḥkaraṇa*.

Die 'Vereinigung von Sonne und Mond' ist ein Thema des *haṭhayoga*. Das Wort *haṭha*, so Brahmānanda in seinem Kommentar zu *HYP I. 1*, setze sich zusammen aus den Silben *ha* und *ṭha*, die u.a. 'Sonne' und 'Mond' bedeuteten. Wie *HYP I. 1* so erklärt auch das *Gorakṣaśataka*, daß die Vereinigung von Sonne und Mond dem Ziel der *sādhana* gleichkomme. Darüberhinaus, so erfährt man in *GS* 74, entspreche die Sonne dem *rajas* und *Śakti*, der Mond dem *bindu* und *Śiva*:

binduḥ śiva rajāḥ śaktir bindum indū rajo raviḥ |
ubhayoḥ saṅgamād eva prāpyate paramaṁ padam ||

"*Bindu* ist *Śiva*, *rajas* ist *Śakti*. *bindu* ist der Mond, *rajas* ist die Sonne. Allein durch die Vereinigung der beiden wird in der Tat der höchste Zustand erlangt."

'Sonne' und 'Mond' sind wohl auch hier im ersten Satz dieses Kapitels, als mikrokosmische Manifestationen von *Śakti* und *Śiva* aufzufassen. Doch im Gegensatz zu den in *GS* und *HYP* geäußerten Vorstellungen zielt die 'Vereinigung von Sonne und Mond' hier im *VD* auf ein anderes Ereignis ab, nämlich der Entstehung des menschlichen Mikrokosmos. Schöpfung, hervorgerufen durch die Vereinigung des männlichen mit dem weiblichen Prinzip, war im *VD* mehrfach zu finden: in Kapitel 1 entsteht durch das Zusammentreffen von *Śiva* und *Śakti* das makrokosmische Universum und in Kapitel III durch die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau der menschliche Mikrokosmos.

Aus der Vereinigung von Sonne und Mond entstehen, wie gleich zu Beginn des Abschnitts erklärt wird, 36 *tattvas*, kosmisch-ontologische Prinzipien oder Kategorien: 'Durch die Vereinigung von Sonne und Mond [entstehen] 36 Prinzipien'. Die hier im VD von VI. 2 bis VI. 5 aufgezählten 36 *tattvas* stimmen nur teilweise mit den 36 *tattvas* des *Trika*-Systems überein. Von den 36 Prinzipien werden nach VI. 3 dem Mond 15 zugeordnet ('Auf diese Weise [gibt es] 15 Prinzipien. Sie [existieren] im *gagana* durch den *ādhāra* des Mondes'). Aufgezählt werden insgesamt jedoch 20, nämlich: die fünf kleinen Winde, die fünf [Sinnes]-Wahrnehmungen (*jāñīvacenī*³⁷³) und die dazugehörigen fünf Wahrnehmungsorgane (*budhīdrīyeṃ*) und die fünf feinstofflichen Elemente (*tanmātrā*). Unklar ist daher, ob hier die [Sinnes]Wahrnehmungen oder die Wahrnehmungsorgane zur Liste der 15 *tattvas* zu zählen sind. Die Aufzählung der auf die Sonne entfallenden *tattvas* beginnt in VI. 3 mit dem Satz 'Die Sonne existiert in Vereinigung mit dem Atem des Nabels. Dort [befinden sich]...'. Da jedoch nachfolgend bis VI. 5 insgesamt 27 Prinzipien genannt werden, ist auch hier nicht klar, welche von diesen zu den 21 *tattvas* der Sonne zu rechnen sind. Die erste der nachfolgenden Tabellen enthält alle in VI. 2 bis VI. 5 aufgezählten *tattvas*, die zweite Tabelle, zum Vergleich, die 36 *tattvas* nach dem *Trika*-System:

1. <i>nāga</i>	6. Gehör	11. Hören	16. Laut	21. <i>prāṇa</i>	26. Sprechorgan
2. <i>kūrma</i>	7. Haut	12. Fühlen	17. Berührung	22. <i>apāna</i>	27. Hände
3. <i>krkālā</i>	8. Augen	13. Sehen	18. Form	23. <i>vyāna</i>	28. Beine
4. <i>devadatta</i>	9. Zunge	14. Schmecken	19. Geschmack	24. <i>udāna</i>	29. Anus
5. <i>dhanañjaya</i>	10. Nase	15. Riechen	20. Geruch	25. <i>samāna</i>	30. Penis
31. Sprechen	36. <i>manas</i>	40. Wachzust.	44. Unwissenh.	48. <i>sattva</i>	
32. Greifen	37. <i>buddhi</i>	41. Traumsttand	45. Zweifel	49. <i>rajas</i>	
33. Gehen	38. <i>ahaṃkāra</i>	42. Tiefschlaf	46. Irrtum	50. <i>tamas</i>	
34. Ausscheiden	39. <i>citta</i>	43. trans. Zust.	47. Vergessen		
35. -----					

1. <i>śiva</i>	7. <i>vidyā</i>	12. <i>puruṣa</i>	17. Hörsinn/Gehör	22. Sprechvermög./-organ
2. <i>śakti</i>	8. <i>rāga</i>	13. <i>prakṛti</i>	18. Tastsinn/Haut	23. Greifvermögen/Hand
3. <i>sadāśiva</i>	9. <i>kalā</i>	14. <i>buddhi</i>	19. Sehsinn/Auge	24. Beweg.-vermög./Fuß
4. <i>īśvara</i>	10. <i>kāla</i>	15. <i>ahaṃkāra</i>	20. Geschmackssinn/Zunge	25. Ausscheid.ver./Anus
5. <i>śuddhavidyā</i>	11. <i>niyati</i>	16. <i>manas</i>	21. Riechsinn/Nase	26. Zeugungsverm./Penis
6. <i>māya</i>				
27. Laut	32. Raum			
28. Berührung	33. Luft			
29. Farbe	34. Feuer			
30. Geschmack	35. Wasser			
31. Geruch	36. Erde			

³⁷³ *Jāñiva* (f.) bedeutet gemäß Panses *Index Verborum of Jñāneśvarī* u.a. 'percipience, understanding'. Unter Beachtung des Kontextes schließe ich daher, daß *jāñīvecenī* (Genitiv-Instrumental Endung) die Bedeutung 'der [Sinnes-]Wahrnehmung' hat.

In welchem Sinne der im zweiten Satz gebrauchte Begriff *dhṛtī* (√ *dhṛ*, 'stützen'), 'Stütze', hier gebraucht wird, ist nicht ganz klar. Ich vermute jedoch, daß es sich um etwas ähnliches handelt, wie die in *SSP II. 10-29, 31* beschriebenen *ādhāras* oder Meditationsstützen, von denen es im gesamten Körper 16³⁷⁴, davon allein im Bereich des Kopfes sieben geben soll. Auf diese könnten sich die 'im *gagana* [befindlichen] verschiedenen Stützen' beziehen. Nach *Yogakośa Vol. I*³⁷⁵ ist sogar *candra* selbst eines von neun *dhyānasthānas*. Problematisch ist auch *bīm̐ba* (*bimba*), und zwar schon deshalb, weil der Sinn des gesamten Satzes 'Durch die Unterstützung des *bimba*/Objekts(?) des Wissens, [existiert] der Mond in einem Teil des Denkorgans' unklar ist, aber auch, weil das Wort *bīm̐ba* selbst hier in ganz unterschiedlichem Sinn gebraucht wird: Mondscheibe, Sphäre, Objekt oder auch Reflexion. Der im letzten Satz genannte *antaḥkaraṇa* (*āṇṭaṣkaraṇa*), wörtlich 'Innenmacher', wird ins Deutsche häufig mit 'Innenorgan' übersetzt. Er ist nach allgemeiner Auffassung die Stätte der Emotionen und Gedanken (Monier Williams) und besteht aus vier Komponenten ('*āṇṭaṣkaraṇa catuṣṭāye*'), die am Schluß von VI. 3 klar und ausführlich definiert werden.

VI. 2

Der kleine Wind [hat] fünf Manifestationen³⁷⁶: *nāga, kūrma, [kṛkala], devadatta, dhanañjaya*. Dies [sind] die fünf kleinen Winde. Im Gehör das Hören, in der Haut das Fühlen, in den Augen das Sehen, in der Zunge das Schmecken, in der Nase das Riechen. So existieren das Gehör, die Haut, die Augen, die Zunge, die Nase, diese fünf, durch die Verbindung mit der [Sinnes]Wahrnehmung. Deshalb werden sie Wahrnehmungsorgane genannt.

VI. 3

Und Laut, Berührung, Form, Geschmack, Geruch: diese fünf Elemente³⁷⁷ [sind] die feinstofflichen Elemente.³⁷⁸ Auf diese Weise [gibt es] 15 Prinzipien. Sie [existieren] im *gagana* mit der Unterstützung des Mondes. Die Sonne existiert in Vereinigung mit dem Atem³⁷⁹ des Nabels. Dort [befinden sich] *prāṇa, apāna, vyāna, udāna, samāna*. All diese fünf [sind] die groben Winde. Mit dem Sprechorgan das Sprechen, mit den Händen das Greifen, mit den Füßen das Gehen, mit dem verborgenen Organ das Ausscheiden von Kot und Urin. Auf diese Weise existieren Sprechorgan, Hände, Füße, Anus, Penis, all

³⁷⁴ 16 *ādhāras* erwähnt auch *HYP III. 73* (in der englischen Übersetzung werden sie als 'vital centers' bezeichnet).

³⁷⁵ op. cit., S. 54.

³⁷⁶ *Sphuraṇa*, wörtlich 'Schwingung, Pulsieren', hier im Sinne von 'Manifestation, Hervorbrechen' (siehe Monier Williams).

³⁷⁷ *Bhūta* kann hier nicht stimmen, es muß *bhuteṃ* (Nom. Plur. n.) lauten.

³⁷⁸ Auch *tanmātrā* ist nicht die korrekte Form, es muß *tanmātreṃ* (Nom. Plur. n.) lauten.

³⁷⁹ Statt *pramāṇa*, 'Autorität', lies *prāṇa*.

diese fünf, durch die Verbindung mit den Handlungen. Deshalb werden sie Handlungsorgane genannt. Das Denkorgan (*manas*) [ist das, was] wünscht und Zweifel [hervorbringt].³⁸⁰ Das Kennzeichen des Intellekts (*buddhi*) ist ein zuerkennendes/er [Objekt].³⁸¹ Das Ego (*ahaṃkāra*) [ist] der Stolz.³⁸² Das [was] lebendig macht, ist das Bewußtsein (*citta*). In dieser Weise sollten das Denkorgan, der Intellekt, das Ego, [und] das Bewußtsein als das vierfältige Innenorgan verstanden werden.

Die unter anderem in diesen zwei Abschnitten aufgelisteten fünf Wahrnehmungsorgane (*jñānendriyas*) und fünf Handlungsorgane (*karmendriyas*) wurden bereits in IV. 3 und 4, die 10 *prāṇas* in I. 5 behandelt, dort allerdings unsystematischer und unvollständiger. *Guhyendriya*, 'verborgenes Organ', ist hier vermutlich im Sinne von 'Ausscheidungsorgane' aufzufassen. Im Anschluß hieran fehlt die Erwähnung des fünften *indriya*, des Zeugungsorgans. Es wird jedoch im nächsten Satz bei der Aufzählung aller fünf *karmendriyas* genannt: *sīsnā* (*śísna*). Die im darauffolgenden Satz nochmals aufgezählten fünf Handlungsorgane entsprechen der klassischen Vorstellung der *pañcakarmendriyas*, wie sie auch in *Sāṃkhyakārikā* 26 zu finden sind: *vāk*, *pāṇi*, *pāda*, *pāyu*, *upastha*. Auch die feinstofflichen Elemente wurden bereits ansatzweise in I. 5 und IV. 2 beschrieben. *Tanmātra*, 'nur das', ist die Bezeichnung für die feinstofflichen Elemente, die, verglichen mit den *mahābhūtas*, eine Ebene geringerer Differenziertheit darstellen. Sie bilden die Vorstufe zu den grobstofflichen Elementen.³⁸³ Die hier aufgezählten *śabda*, *sparsā*, *rūpa*, *rasa* und *gandha* entsprechen den *tanmātras* des *Sāṃkhya*-Systems. Die Termini *sparsā* (*sparīśu*) und *rasa* sind nicht nur in der Liste der *tanmātras* erwähnt, sondern finden sich auch in der Liste der Sinnesreize (*jāṇiva*) (VI. 2).

Der Satz 'Die Sonne existiert in Vereinigung mit dem Atem des Nabels. Dort [befinden sich] *prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *udāna*, *samāna*. All diese fünf [sind] die groben Winde' (VI. 3) steht im Widerspruch zu den in IV. 4 geäußerten Vorstellungen hinsichtlich ihrer Lokalisierung. Dort wird gesagt, daß diese fünf 'groben Winde' an unterschiedlichen Stellen im Körper ihren Sitz haben, nach obiger Aussage befinden sie sich jedoch allesamt im Nabel.

Der *antaḥkaraṇa* besteht gemäß dem hier dargelegten Konzept aus den vier Komponenten *manas* (Denkorgan), *buddhi* (Intellekt), *ahaṃkāra* (Ich-Bewußtsein) und *citta* (Bewußtsein). Es gibt hinsichtlich der Zusammensetzung des *antaḥkaraṇa* auch noch andere Vorstellungen. Nach *Sāṃkhyakārikā* 33, 35 besteht er z.B. nur aus drei Gliedern: *manas*, *buddhi*, *ahaṃkāra*, und nach SSS I. 42 stattdessen aus fünf: *manas*, *buddhi*, *citta*, *ahaṃkāra* und *caitanya*. Unter

³⁸⁰ *Samkalpa* und *vikalpa* sind versuchsweise übersetzt.

³⁸¹ *Bodhavya lakṣeṇa* wurde als Bahuvrīhi aufgefaßt. Die Übersetzung ist eine wörtliche. Man könnte vielleicht weniger wörtlich übersetzen mit 'Die *buddhi* ist dasjenige, wodurch [ein Objekt] erkannt wird'.

³⁸² *Ahaṃkāra* wörtlich 'Ich-Macher'.

³⁸³ *Vyāsabhāṣya* zu *YS* I. 45; II. 19; III. 44; IV. 14 und *Sāṃkhyakārikā* 24-25, 38.

den vier Komponenten des *antaḥkaraṇa* ist *citta* der am schwersten faßbare Begriff. Dies hängt unter anderem damit zusammen, daß *citta* und *manas* oftmals synonym verwendet werden. Bezugnehmend auf *Yogaśikhopaniṣad* I. [1]. 62, 73, 78, *Yogaśikhopaniṣad* VI. 58, 59, 69, 72, 75 und *HYP* IV. 22 wird *citta* im *Yogakośa* Vol. I³⁸⁴ definiert als: "every kind of mental activity - cognitive, affective and conative". Hariharānanda Āraṇya versucht in seinem Kommentar zu *YS* I. 7 den Unterschied zwischen *citta* und *manas* zu verdeutlichen: "You see an elephant. The eyes only see a black mass; its other properties are not known by the eyes. Knowledge about its power of carrying loads, its power of movement had been gathered before by your appropriate sense-organs and retained in the mind (*manas*). The inner faculty which combines all these fragments of knowledge after the elephant is seen and produces the concept that it is an elephant, is *citta*. The feeling of satisfaction or pleasure that you may have at the sight of the elephant is also an action of *citta* or mind-stuff and is only a reappearance of the feeling of pleasure which you have experienced before."³⁸⁵

VI. 4

Vermittels der Objekte³⁸⁶ nehmen sie die Welt wahr³⁸⁷, das [ist] der Wachzustand. Er erschafft während des Schlafs eine nicht existierende Illusion, dies [ist] der Traumzustand. Er erschafft einen glücklichen Schlaf, dies [ist] der Tiefschlaf. Er betrachtet³⁸⁸ die vorherigen drei Zustände, dies [ist] der vierte (transzendente) Zustand. Derartig [sind] die vier Bewußtseins-Zustände. 'Weiß nicht', das [ist] Unwissenheit. Der Zweifel verursacht das 'es ist, es ist nicht'. Irrtum³⁸⁹ [ist] abweichende Sicht.³⁹⁰ Vergessen [ist, wenn] vergessen wird. Unwissenheit, Zweifel, Irrtum, Vergessen, derartig [sind] die vier [Formen des] fehlerhaften Denkens (*vikalpa*).

Der wohl bekannteste Text, in dem die Theorie der vier Bewußtseinszustände dargelegt wird, ist die *Māṇḍūkyaopaniṣad*. Dort heißt es, daß sich der *ātman* zwar in jedem der vier Bewußtseinszustände ausdrückt - "Eben dieser *ātman* ist vierfach" (*Māṇḍūkya Up.* 2) - doch daß er sich dem *yogī* erst gänzlich im vierten Zustand offenbart (*Māṇḍūkya Up.* 7, 12). Die

³⁸⁴ op. cit., S. 55.

³⁸⁵ Hariharānanda Āraṇya, *Yoga Philosophy of Patañjali*, S. 19.

³⁸⁶ *Vīkhaṇḍe mārgem* wurde als Kompositum aufgefaßt (*vīkhaṇḍamārgem* bzw. *viśayamārgem*). Die wörtliche Übersetzung ist 'durch den Weg der Objekte'. *mārga* ist im Marāṭhī wie im Sanskrit *margena*, 'durch, vermittelt'.

³⁸⁷ Nach Panse (Alt-Marāṭhī) und Monier Williams (Sanskrit) wird *drśya* nicht nur im Sinne von 'sichtbares Objekt' gebraucht (was in diesem Satz nicht in Frage kommt, da das Wort *viśaya* bereits in diesem Sinne Verwendung findet), sondern auch im Sinne von 'Welt'. Allerdings ist *drśyem* (*drśyem*) eine Pluralform, was hier keinen Sinn ergibt, aber vielleicht phonetische Gründe hat: das *y* färbt das folgende *a* in Richtung *e*.

³⁸⁸ *Vicāraṇem* bedeutet nach Molesworth u.a. auch 'sorgfältig betrachten, sorgfältig beobachten'.

³⁸⁹ *Vīparīyāvi* ergibt keinen Sinn. Vermutlich heißt es *vīpariyaya*, 'Irrtum' (Apte s.v.).

³⁹⁰ *Anārisā* < Skt. *anyadrśya*, 'andere Sichtweise' (Molesworth s.v.) ist hier vermutlich im Sinne von 'norm- und regelwidrig' zu verstehen.

Vorstellung des Betrachtens der drei 'gewöhnlichen' geistigen Zustände von der Dimension des vierten aus findet sich auch in tantrischen Werken, die sich ausführlich mit den vier Bewußtseinszuständen befassen. In seinen Ausführungen zu ŚS I. 7: *jāgratsvapnasuṣuptabhede turyābhogasambhava*, "In den verschiedenen [Zuständen] Wachzustand, Traumzustand, Tiefschlaf und *turīyā* [ist] die Existenz der Fülle des *turīyā*" bemerkt J.D. Singh: "The fourth state of consciousness is the everpresent witnessing consciousness of all the three. Even the three states of waking, dreaming and profound sleep could not be experienced as three different states without a consciousness, a knower that knows all the three. That fourth state is, then, our real Self."³⁹¹ Auch der Verfasser der *Yogasūtras* kennt einen, der über den Wahrnehmungen steht:

YS II. 20

draṣṭā dṛṣīmātraḥ śuddho'pi pratyayānupaśyaḥ ||

"Der Seher ist der absolute Wahrnehmende. Obwohl er rein ist, beobachtet er die Konzeptionen [des Geistes]."

Zu einer ausführlichen Darstellung der vier Bewußtseinszustände siehe auch Kap. VIII. 1.

VI. 5

[Wer] niemandem Böses tut [ist] *sattva*-artig. [Wer] Zufriedenheit genießt [ist] *rajas*-artig. [Wer] gewaltsam³⁹² handelt [ist] *tamas*-artig. Derartig [sind] diese drei *guṇas*: *sattva*, *rajas*, *tamas*. Die 16 Phasen des Mondes³⁹³ sind von kalter Energie.³⁹⁴ Die 12 Phasen der Sonne sind von heißer Energie. Derartig sind die 28 Phasen. All die vorherigen Prinzipien [sind] 36. Durch die Gruppe der [Sinnes-]organe, zusammen mit den auf diese Weise 64³⁹⁵ [zählenden], lebt den Körper erhaltend³⁹⁶ derjenige zufrieden, den man *jīva* nennt.

Mit diesem Abschnitt ist die Darstellung der 36 *tattvas* abgeschlossen. Es beginnt die Erörterung des eigentlichen Themas dieses Kapitels, die des *ātman*. Hierfür wird ein Begriff

³⁹¹ J.D. Singh, *Śivasūtras*, S. 39.

³⁹² *Himsem* (*hiṃsā* fem., 'Gewalt, Zerstörung'; Panse s.v.) könnte (allerdings ohne Schlußnasal) der Form nach Instrumental- oder Lokativ-Singular sein (GOM § 142; OMR § 42a,d - für den eher seltenen Fall eines auf -e lautenden *ā*-Femininums im Lok. Sing. findet sich bei Tulpule das Beispiel *gurukṛpe*, 'in d. Gnade des *gurus*'). An dieser Stelle erscheint es mir sinnvoll, vom Instrumental ausgehend, *hīmsem* adverbial aufzufassen.

³⁹³ *Camdrācīyā*, wörtl. 'des Mondes', diese Genitivendung besteht aus Genitivendung -*ā* und deklinierter Genitivpostposition (*cīyā*) (OMR § 42c, 43d; GOM § 103, 108).

³⁹⁴ Aufgrund der Endung -*ā* fasse ich *sītavīryā* als Bahuvrihi zu *solā kaḷā* auf. Für den nachfolgenden Satz gilt das Gleiche.

³⁹⁵ Die Zahl 64 ergibt sich hier aus 36 *tattvas* plus 28 *kalās*.

³⁹⁶ *Samvaraṇem* = *sāvaraṇem*, 'erhalten, aufrechterhalten' (Panse s.v.).

verwendet, der aus der *Bhagavadgītā* bekannt ist: 'Kenner des Feldes' (*kṣetrajñu*):

Bhg XIII. 1

*idaṃ śarīraṃ kaunteya kṣetram ity abhidhīyate /
etad yo vetti taṃ prāhuḥ kṣetrajña iti tadvidāḥ //*

"Dieser Körper, oh Sohn der Kuntī, wird das Feld genannt. Und ihn, der dieses kennt, nennen die dies Wissenden den Kenner des Feldes."

VI. 6

Die Sinne erfahren den Genuß an den Sinnesobjekten auf der Grundlage³⁹⁷ des Körpers. Der die Befriedigungen mit den Sinnen Empfangende, das [ist] der Kenner des Feldes. [Wenn] unter den Sinnen ein oder zwei Sinne mangelhaft werden, dann geht die Fortbewegung des Körpers weiter. Aber wenn der Individualitätssinn³⁹⁸ des Kenners des Feldes weggeht, wird für den verbleibenden Körper³⁹⁹ überhaupt nichts getan. Wie die anderen Türen aufhören zu fließen, sobald man die [Haupt]Öffnung des Wassertanks zudrückt⁴⁰⁰, ebenso [hört] mit den Sinnen der Körper [auf zu leben], [sobald] mit dem Kenner des Feldes die Sinne [weggehen]. Wie sich Eisen mit Hilfe eines Magnets⁴⁰¹ auf natürliche Weise zu bewegen beginnt, [so ist] das wunschlose⁴⁰² Selbst das Maßgebliche dieser ganzen Ansammlung. Wie sich die Menschen zur Nachtzeit ihrer eigenen Vorstellungen gemäß⁴⁰³ zu verhalten beginnen - gibt die Lampe [etwa] Anweisung, [indem] sie sagt 'Verhaltet Euch so'? - ebenso sollte das eigene Selbst verstanden werden.

VI. 7

Zusammen mit dem Spiegel des Wassers weicht das zweite Bild. [Wie] wenn ein Spiegel zerbricht [und] das sichtbar gewordene Gesicht falsch wird, ebenso [erkennt man] durch die Gnade des wahren *guru* [und] durch eigene Erfahrung die sichtbare Welt als illusorisch [und] falsch. [Was] die Bezeichnung *jīva* trägt, [ist] eine Illusion. Diese [sind]

³⁹⁷ *Dehācenī ādhāreṃ*, wörtlich 'durch die Grundlage des Körpers', im Sinne von 'mit dem Körper als Grundlage für die sinnliche Erfahrung'.

³⁹⁸ *Ahaṃkṛti*, nach Panse 'Vorstellung der Individualität', muß vermutlich als Synonym zu *ahaṃkāra* (Ich-Sinn) aufgefaßt werden.

³⁹⁹ *Asatayā dehāceṃ*, wörtlich 'des verbleibenden Körpers', wurde hier als Genitivus Subjectivus übersetzt.

⁴⁰⁰ *Dharīta* (*dharita*) Part. Präs. von *dharaṇeṃ*, 'blockieren, zudrücken' (S.G. Tulpule mündlich).

⁴⁰¹ *Bhrāmaka māṇi* (wurde als Kompositum aufgefaßt) ist vermutlich eine Variante von *bhrāmaka*, 'Magnet' (Panse s.v.).

⁴⁰² Die doppelte Negation bei *an-ichārahīta* ist überflüssig. Entweder muß es *an-ichā* oder *ichārahita* heißen. In beiden Fällen ist die Bedeutung 'wunschlos, frei von Wünschen'.

⁴⁰³ *Āpulenī vicāreṃ* (Instr. Sing.) wörtlich 'durch ihre eigenen Vorstellungen'.

die Erkenntnisse. Der Eingeborene, Ewige [und] gänzlich Befreite sollte auf spontane Weise/von selbst erkannt werden.

VI. 8

Er [ist] nicht klein⁴⁰⁴ [noch] groß, [hat] weder Form [noch] Gestalt, [ist] nicht mit Farbe [noch] ohne Farbe⁴⁰⁵, [ist] weder innen noch außen. [Er ist] alldurchdringend. Ohne einen Zweiten seiend, ist er ein Einziger.

In Vergleichen und Metaphern, die in Kapitel 1.7.2 diskutiert sind, wird hier erklärt, daß der *ātman* eines jeden Menschen innerster göttlicher Wesenskern ist, das sich im Zentrum aller Handlungen befindliche höchste Prinzip. Bis dahin folgt das *VD* dem *atman*-Konzept, wie man es beispielsweise auch aus der *Bhagavadgīta* kennt. Doch in VI. 7 erfolgt eine Aussage, die ich, wie bereits im Zusammenhang mit der Besprechung des Kapitels II angedeutet, für eine der grundlegendsten hinsichtlich des *jīva*-Konzepts des *VD* halte: '[Was] die Bezeichnung *jīva* trägt, [ist] eine Illusion'. Wie alles in dieser 'sichtbaren Welt', so ist auch das, was der unwissende Mensch für sein individuelles Bewußtsein hält (*jīvātman*), in Wirklichkeit nichts anderes als das alldurchdringende Bewußtsein (*paramātman*), das eigenschaftslose und einzige Prinzip in dieser Welt.

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, [Überlegungen] hinsichtlich der differenzierenden Unterscheidung des Selbstes.

⁴⁰⁴ *Sānā* fehlerhaft für *sāna*.

⁴⁰⁵ *Varṇu na sāvārṇu* ergibt keinen Sinn. Nach S.G. Tulpule (mündlich) ist hier vermutlich nicht *sāvārṇu* (*sa-varṇa*, 'eine bestimmte Farbe/Kaste betreffend, bzw. einer solchen angehörend; Monier Williams s.v.), zu lesen, sondern *avarṇu*, 'ohne Farbe'.

Kapitel VII

भूतगण वीवेकू

1 शरीरौ सहजौ या आवस्था च्यारि : नेत्रौ जागतया तेजाचां प्रकासू न लोपे : मांगीया पुढील आठवण न लोटे : आपुला अभीळासु : मुष्ट धर्म : उत्तम मति : ज्ञानी वसे ते जागृति म्हणीजे : गगन चंद्राचेनि ध्यापे : जाणीवेचा लोपु करीत : नीद्रा तेचुनि उठी : मुखाचेनि आपारें डोळेयां आपु पटे ते मुद्रुप्ति : मागील पुढील आठवण लोटे : जंसें सूर्याआड संगूर्णू आभ्र ठाये : सूर्यो येकीकडे आभरें शाकोळला बीसे : येकीकडे प्रकासे : तंसें चैतन्य-बींब थोकडे दीसे : कंठीं प्रकासे : तेव्हेळि स्वप्न देखे : बहुत प्रकासे : बहुत प्रकासे : थोडे प्रकासे थोडे देखे : हे स्वप्नावस्था : होणेरा पदार्थाआरीखें आपसया शकून होति : तंसें मोताक्षेरीं देखे : त्यातें सुषुम्न म्हणीजे : सूर्यकीरणीं तातला समानु : सुषुम्नामागें जाउंनु भू मध्यें जडातमैं वाटलेयां डोळेपांचें उटाळें फेडी : माघीतीये जागृतीचा प्रकासू : मागीला आवस्थाची : अनुभुक्ती : संगती : बीवेकाचेनि संगें वर्ते : ते तूयां म्हणीजे : ॥ छ ॥

2 आकाशापासौनु भये : उद्वेगु : रागु : लज्जा : चींतिन : आनीक शब्दगुण एकू : । धावन : आवलंबन : प्रसारन : आंकीचन : नीरुधन : आनीक शब्द : स्पर्श : गुण दोनि वापोचे : । तेजापासौनि क्षुधा : तृषा : आलस्यु : नीद्रा : कंपु : आनीक शब्द : स्पर्श : रूप : गुण तीनो बीसेखे जाणीजे तेजाचे : । लाळ : मूत्र : स्वेद : शुक्र : श्रोणीत बीकारासहीत : शब्द : स्पर्श : रूप : रस : गुण च्यारि नीके आप भाबीजे : । पृथ्वी : अस्थी : मांस : त्वचा : नाडी : रोमा : आनीक शब्द : स्पर्श : रूप : रस : गंध : गुण पांच : । गंध गुणें पृथ्वी : आडके आकाश : धांवे वायो : देखे तेज : द्रवे आप : चालवी पृथ्वी : ॥ छ ॥

इतो श्रीगोरक्षनाथवचनीं आमरनाथ कथयेंति भूतगुण वीवेक ॥ ७ ॥

Kapitel VII Die unterscheidende Betrachtung der Gruppe der Elemente

Bei diesem aus nur zwei Abschnitten bestehenden Kapitel gehört der erste Teil thematisch eher zum vorherigen, in keinem Fall jedoch zum Thema dieses Kapitels. Die bereits zuvor in VI. 4 erörterten vier Zustände des Bewußtseins (*cyārī āvasthā*) werden in Abschnitt 1 nochmals detailliert dargestellt. Diese Wiederholung wirft die Frage auf, ob es sich dabei nicht um eine nachträglich eingeschobene Textpassage handelt. Die Definitionen der einzelnen Bewußtseinszustände gehen z.T. ineinander über. Es läßt sich daher manchmal nur schwer erkennen, wo die Darstellung des einen Bewußtseinszustands endet und die des nächsten beginnt. Ich habe deshalb den ersten Abschnitt nicht en bloc übersetzt und diskutiert, sondern die einzelnen Bewußtseinszustände getrennt behandelt. Die Diskussion des ersten Abschnitts ist auf sprachliche und inhaltliche Auffälligkeiten beschränkt, da das Konzept der vier Bewußtseinszustände bereits im vorangegangenen Kapitel dargestellt wurde.

VII. 1

Im Körper [gibt es] diese vier natürlichen Bewußtseinszustände:

Wachzustand (*jāgrti*):

Das Licht des wachen Leuchtens im Auge schwindet nicht. Die Erinnerung an das Vergangene⁴⁰⁶ [und] das Zukünftige wird nicht vertrieben/verdrängt. Im Bewußtsein⁴⁰⁷ wohnt eigenes Wünschen, guter Charakter, [und] ausgezeichneter Intellekt. Dies wird das Wachen genannt.

Das Adjektiv *jāgatayā*, 'wach', faßt Panse im Sinne von 'aktiv' auf. Letzteres paßt zu der alten, traditionellen Vorstellung des Sehvorgangs, nach welcher bei der visuellen Wahrnehmung eines Gegenstandes ein Lichtstrahl vom Auge ausgehend auf den Gegenstand trifft.⁴⁰⁸ Das Wort *āṭhavaṇa* im zweiten Satz wurde von mir zwar mit 'Erinnerung' übersetzt, doch da es nach unserem Verständnis natürlich keine Erinnerung an das Zukünftige gibt, muß hier die 'Erinnerung' als 'Gedanken an' aufgefaßt werden.

Tiefschlaf (*suṣupti*):

⁴⁰⁶ Vermutlich ist hier *māgīlā* (*māgila*) statt *māgīyā* zu lesen (S.G. Tulpule mündlich).

⁴⁰⁷ *Jñānī(ṃ)* fasse ich als Lokativ Singular von *jñāna*, 'Bewußtsein' (Panse s.v.) auf. Die sonst übliche Bedeutung 'Wissen, Erkenntnis' ergibt hier keinen Sinn.

⁴⁰⁸ *Vedāntaparibhāṣā* I. 123b: *cakṣuḥśrotre tu svata eva viṣayadeśaṃ gatvā svasva viṣayaṃ grhṇītaḥ* / - "Sight and hearing, however, go forth of themselves to the locality of the contents and apprehend their respective contents" (Übersetzung S.S. Suryanarayana Sastri).

Durch das Handeln des Mondes veranlaßt der Himmel (oberer Teil d. Kopfes) das Schwinden des Bewußtseins. Von dort steigt der Schlaf auf. Unterstützt durch das Gesicht/den Kopf (mit Hilfe des Mundes/der Öffnung?) fällt Benommenheit auf die Augen.⁴⁰⁹ Dies [ist] der Tiefschlaf. Die Erinnerung an Vergangenheit [und] Zukunft wird verdrängt.

Die Bedeutung von *vyāpe* ist nicht klar. *Vyāpa* ist eine Ableitung von *vyāp* (Skt. *vi* + $\sqrt{\text{āp}}$): 'durchdringen' und hat nach Molesworth die Bedeutungen 'Leben, Existenz' aber auch 'Handeln'. Ebenso unklar ist, ob das Wort *mukha* sich auf den Mund oder irgendeine andere, womöglich feinstoffliche Öffnung bezieht, oder 'Gesicht/Kopf' bedeutet.

Traumschlaf (*svapnāvasthā*):

Wie [wenn] eine volle Wolke vor der Sonne steht, [und so] die Sonne auf der einen Seite durch die Wolke bedeckt erscheint [und] auf der anderen Seite erstrahlt, ebenso erscheint die Sonne des Bewußtseins klein. [Sie] erstrahlt im Hals. In dieser Zeit sieht man einen Traum. Durch/bei viel Licht erleuchtet [sie] viel. Durch/bei wenig Licht sieht man wenig. Dies [ist] der Traumzustand. Es ereignen sich spontane Omen gleich⁴¹⁰ zukünftigen Dingen. Erachte [sie] als⁴¹¹ eine Geheimsprache. Dies wird Traumzustand genannt.⁴¹²

Zum Vergleich, der zu Beginn dieses Abschnitts verwendet wird, siehe in Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD'). Wie bereits in der Diskussion von VI. 1 erwähnt wurde, ist der Sinn des Wortes *bimba* je nach Kontext unterschiedlich. In Panses *Jñāneśvarī*-Wortindex findet man zu *bimba* u.a.: Scheibe der Sonne oder des Mondes, Bild, Erscheinungsform, Reflexion. Das Verb *prakāśaṇem*, 'erstrahlen', im nachfolgenden Satz ergibt nur einen Sinn, wenn man sich für 'Sonne' entscheidet.

Nach S.G. Tulpules Ansicht (mündlich) liegt bei dem Satz '*bahuta prakāśe : bahuta prakāśe*' nicht unbedingt ein Abschreibfehler vor. Es gibt zwei Möglichkeiten, den Satz zu verstehen: 1. *prakāśe* im ersten Satzteil könnte der Instrumental Singular des Nomens *prakāśa*, 'Licht' (die korrekte Form wäre *prakāśeṃ*) sein und *prakāśe* im zweiten Satzteil eine Verbalform (3. Sing. Präs.) von *prakāśanem*, 'leuchten'. 2. Statt *prakāśe* müßte eventuell, wie im nachfolgenden, parallel konstruierten Satz ...*thoḍe dekhe, dekhe* stehen.

⁴⁰⁹ *Doleyām jhāpu paḍe* wörtlich 'Benommenheit fällt zu den Augen'.

⁴¹⁰ *Ārikheṃ = sārrikheṃ*, 'gleich, wie' (S.G. Tulpule mündlich).

⁴¹¹ Statt *taiseṃ* muß es hier nach S.G. Tulpule (mündlich) *jaiseṃ* lauten.

⁴¹² *Suṣumna* ergibt an dieser Stelle keinen Sinn. Vermutlich muß es (*mna* < *pta*) *suṣupta* (= *suṣupti*), 'Traumschlaf' lauten.

Zustand der Transzendenz (*turīyā*):

Durch die Strahlen der Sonne [ist] der *samāna* (-Atem) heiß. [Nachdem er] auf den Pfad der *suṣumnā* gelangt ist, entfernt er zwischen den Augenbrauen den Hemmstein⁴¹³ der Augen, die vom dumpfen Selbst erdrückt werden. Das Zusammentreffen der Erfahrung des vorhergehenden Zustands [und] das Licht des nachfolgenden/wiederkehrenden Wachzustands existiert⁴¹⁴ gemeinsam mit der Unterscheidung[-skraft]. Dieser [Zustand] wird vierter genannt.

Hier wird vermutlich auf die bereits in Kapitel VI erörtere Vorstellung hingewiesen, daß vom vierten Bewußtseinszustand (*turīyā*) aus alle anderen Bewußtseinszustände wahrgenommen werden. 'Zusammentreffen' (*saṃgaṭī*) bezieht sich möglicherweise auf das Zusammenkommen der drei Zustände *jāgṛti*, *svapna* und *suṣupti* im *turīyā*-Zustand. Vielleicht ist *saṃgaṭī* aber auch im Sinne des *samādhi* zu verstehen, der nach Auffassung der *yogīs* im vierten und höchsten Bewußtseinszustand stattfindet, bzw. mit diesem gleichzusetzten ist.

Mit Abschnitt VII. 2 beginnt das eigentliche Thema dieses Kapitels, die 'unterscheidende Betrachtung der Gruppe der Elemente'. Eine unvollständige Darstellung der Evolution der *mahābhūtas* findet sich auch in I. 5.

VII. 2

Aus Äther [entstehen]: Furcht, Ekel, Verlangen, Scham, Grübeln, außerdem die eine Qualität - der Laut. [Aus der Luft entstehen]: Stürmen, Abhängigkeit, Ausdehnung, Kontraktion, Unterdrückung, außerdem die zwei Eigenschaften der Luft: Laut, Berührung. Aus Feuer [entstehen]: Hunger, Durst, Trägheit, Schlaf, Zittern, außerdem werden insbesondere: Laut, Berührung, Form als die drei Eigenschaften des Feuers erkannt. [Aus Wasser entstehen] Speichel, Urin, Schweiß, Samen, Menstrualblut, zusammen mit [ihren] Produkten, [außerdem werden]: Laut, Berührung, Form, Geschmack zu Recht als die vier Eigenschaften des Wassers⁴¹⁵ erachtet. [Aus] Erde [entstehen]: Knochen, Fleisch, Haut, Gefäße, Haar, außerdem die fünf Eigenschaften: Laut, Berührung, Form, Geschmack, Geruch. Die Erde [gehört] zusammen mit der

⁴¹³ *Uṭāḷeṃ* ist nach Molesworth ein 'als Hemmnis unter ein Rad gelegter Stein u.ä.'.

⁴¹⁴ Es ist unklar (und war vermutlich, wie so oft bei Handschriften, auch für den Herausgeber schwer zu unterscheiden) ob es hier tatsächlich *varte* oder nicht doch *vartte* lautet. Panse unterscheidet zwischen *vartaṇeṃ*, (intrans.) 'existieren, handeln, erhalten' und *varttaṇeṃ* (intrans.) 'sich verhalten, handeln, sein, geschehen'.

⁴¹⁵ Statt der Nominativ-Singular-Form *āpa* würde man nach dem Muster der vorangegangenen Sätze hier Genitiv-Singular erwarten. Ich halte es für möglich, daß es eigentlich *āpā* lauten soll, das nach OMR § 42c die synthetische Form des Gen. Sing. von *āpa* ist.

Eigenschaft Geruch. Der Äther hört. Die Luft stürmt. Das Feuer sieht. Das Wasser fließt. Die Erde ermöglicht zu gehen.

Das Wort *bhūta*, 'Elemente', bezieht sich hier auf die grobstofflichen Elemente (*mahābhūtas*), die aus Kombinationen von feinstofflichen Bestandteilen bestehen. Diese Vorstellung findet man bereits in *Praśnopaniṣad* IV. 8. Innerhalb des *Sāṃkhya*-Systems hat man dann ein elaborierteres Konzept von der Entstehung der *mahābhūtas* aus den *tanmātras* entwickelt, das für den in VII. 2 dargelegten Entwicklungsprozess der grobstofflichen Elemente Pate gestanden haben könnte. Nach Vācaspatimiśra (*Tattvavaiśārādī* I. 44)⁴¹⁶ entsteht das Ätheratom aus dem *śabda-tanmātra*, das Luftatom aus den beiden *tanmātras śabda* (Laut) und *sparsā* (Berührung), von denen das letztere dominant ist. Das Lichtatom entsteht aus den *tanmātras śabda*, *sparsā*, und *rūpa* (Form), wovon wiederum *rūpa* das vorherrschende *tanmātra* ist, usw. Nach Vyāsabhāṣya zu *YS* I. 45 und II. 19 entsteht *ākāśa* aus dem *śabda-tanmātra* und besitzt damit dessen spezifische Qualität, in gleicher Weise entsteht *vāyu* aus dem *sparsā*- und dem *śabda-tanmātra* und besitzt dadurch wiederum deren Qualitäten, usw. Siehe hierzu auch *ŚSaṃ* I. 71-74. Diese Entstehung der auch im vorliegenden Abschnitt aufgezählten Elemente aus der Kombination verschiedener *tanmātras* wird hier in VII. 2 zwar explizit nicht genannt, gleichwohl stimmen die im *VD* genannten Qualitäten (*guṇa*) der einzelnen Elemente mit den konstituierenden *tanmātras*, wie sie das *Sāṃkhya*-System postuliert, in Anzahl und Namen überein. Die bei der Darstellung des Erdelements zu findende, nochmalige und ausdrückliche Erwähnung der Qualität des Geruchs (*gaṃdha guṇeṃ prthvī*) ist entweder wie bei Vācaspatimiśra im Sinne der spezifischen oder vorherrschenden Qualität des Erdelements zu deuten, oder als Glosse. Die im *VD* vorgenommene Zuordnung von Elementen zu Bestandteilen und Gefühlsregungen des Körpers findet sich in vergleichbaren Texten jedoch nicht.

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas die unterscheidende Betrachtung der Gruppe der Elemente.

⁴¹⁶ Śrīrāmaśaṃkarabhaṭṭācārya, *Pātañjala-Yogadarśanam, Tattvavaiśārādīsaṃvalita-Vyāsabhāṣyasametam*, S. 44.

Kapitel VIII

सररीरे वीवेकू

- 1 कायेचां ठाडं नवाबो घडी रज : आउठ पळे बोंदु : मातेचेया रजापासोनि रस : रक्त : मेद : मांस : । पोतेयाचया शुक्रापासोनि बोंदु : मज्जा : हाड : ऐसीया सप्तधातु : ॥ पृथ्वी धातु मूळ : पाणी आप : अग्नि तेज : जेय पवन तेय वायो : जेय पोकळी तेय आकास : ऐसें पृथ्वी : आप : तेज : वायो : आकास : ॥ छ ॥
- 2 कान : डोळे : नाक : मुख येक : गृहघेदीय करीता दोनी : ऐसों नव द्वारें : दाहावें ब्रह्म-द्वार : । घोटी : गुडघे : कर : मनीगट : कोपर : मूडपें : तीयडे तीन : सीर येक : या सोळा संधी : । गुबीं च्यारि : वायो सूत्रों सा : नाभीं दाहा : हृदयं वारा : कंठों सोळा : आज्ञाचक्रों दोनि : पश्चिमे येकवीस : उर्ध्व येकू : ऐसे बाहातरी कोठे : । ॥ छ ॥
- 3 भूतें पांच : बुधींद्रीयें पांच : आयस्था च्यारी : वीकरूप च्यारि : आंतष्करण चतुष्टया : गुण तीन : घोष तीन : तीयडे तीन : मणीकुळें येकवीस : आंगोळीया वीस : व्यायू दाहा : नव नाडी : सोळा संधी : बाहातरी कोठे : नव द्वारें : धातु सात : चक्रे सा : आजपा येकवीस सहस्र शक्ते सा : अस्थी तीनसे साठी : रोमावली कोडी आउठ : हात पाये च्यारि : मळस्थानें दोनि : जोड येकू : इतुकेपारें सररीर म्हणजे : ॥ छ ॥
- 4 बाळ : तारुण्य : वृष : ॥ छ ॥
इती गोरखनाथवचनों आमरनाथ कथंती नीजबोचारें सररीर वीवेकू ॥ ८ ॥

VIII. Kapitel Die unterscheidende Betrachtung des Körpers (*śarīra*)

Der Inhalt dieses Kapitel, das zusammen mit dem vorherigen zu den kürzesten der 21 Kapitel des *VD* zählt, wird seinem Titel gerecht. Die drei ersten Abschnitte des vorliegenden Kapitels bestehen in Aufzählungen von verschiedenen grob- und feinstofflichen Komponenten des Körpers. Auch die in dem kleinen Abschnitt 4 aufgezählten drei Lebensabschnitte 'Kindheit', 'Jugend' und 'Alter' haben unter dem Gesichtspunkt körperrelevanter Aspekte bei einer solchen Aufzählung ihre Berechtigung.

VIII. 1

Im Körper⁴¹⁷ [befindet sich] eine neunfache Maßeinheit Menstrualblut (*rajas*) [und] dreieinhalb Maßeinheiten Samen (*bindu*). Aus dem Menstrualblut der Mutter [entstehen]: Flüssigkeit, Blut, Fett, Fleisch, aus dem Samen (*śukra*) des Vaters: Samen (*bindu*), Mark, Knochen. Derartig [sind] die sieben Bestandteile. [Wo sich] das Erdelement [befindet], [dort ist] die Basis, [wo] Wasser[-Element], [dort] Wasser[-Region], [wo] Feuer[-Element], [dort] Feuer[-Region], wo Wind[-Element], dort Luft[-Region], wo Raum[-Element], dort Äther[-Region]. Derartig [sind] Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther.

Es werden hier die bereits aus Kapitel III. 2 bekannten, jeweils von Mutter und Vater beigetragenen Körperflüssigkeiten, Menstrualblut (*rajas*) und Samen (*bindu*) und die daraus entstehenden, in III. 4 erwähnten sieben Körperkonstituenten (*saptadhātu*, Flüssigkeit, Blut, Fett, Fleisch und Samen, Mark, Knochen) genannt. Wie schon in Kapitel III erörtert, ist das Konzept der sieben Körperkonstituenten ein auf den *āyurveda* zurückgehendes und insbesondere für den *haṭhayoga* grundlegendes Konzept, das allerdings in den verschiedenen *haṭhayoga*-Werken hinsichtlich der Zusammensetzung etwas variiert. Die *Gorakhbānī* weist ein bezüglich Anzahl und Zusammensetzung der einzelnen Körpersubstanzen mit dem *VD* nahezu übereinstimmendes Konzept auf.⁴¹⁸ Hier geht man ebenfalls von vier *dhatu*s der Mutter und drei *dhātu*s des Vaters aus, die in der *Gorakhbānī* genannten Substanzen weichen jedoch vom *VD* ab:

sata pitā rasa mātā tama kari gāḍī pāṇī
loha māsa tucā nāḍī ye cāri dhāta mātā kī boliye,
bīraja hāḍa grāḍa ye tīni dhāta pitā kī boliye

Von der Mutter: Blut, Fleisch, Haut und Blutgefäße, vom Vater: Samen, Knochen und *grāḍā*(?).

⁴¹⁷ *Kāyēcām ̥hāiṃ* wörtlich 'am Ort des Körpers'.

⁴¹⁸ *Gorakhbānī* S. 203, herausgegeben von P.D. Barthwāl, Prayāg, 1943.

Anders als in Kapitel III wird im vorliegenden Abschnitt der Samen des Vaters zuerst als *bindu*, dann aber als *śukra* bezeichnet. Zur Unterscheidung verwende ich die in den Übersetzungen und Wörterbüchern für *rajas/raja* überwiegend gebrauchte Bezeichnung 'Menstrualblut' (engl. 'menstrual discharge'; Monier Williams-, Molesworth s.v.). Die Menge des im Körper befindlichen 'Menstrualblutes' wird im ersten Satz mit der Maßeinheit *ghaṭī* angegeben. *Ghaṭī* ist nach Molesworth und Panse entweder ein Zeitmaß von 24 Minuten oder hat die Bedeutung '...-fach, mehrfach'. Aus dem Kontext ergibt sich, daß *ghaṭī* hier als Mengenmaß gebraucht wird. Wieviel dieses Mengenmaß umfaßt, ließ sich nicht in Erfahrung bringen. Im selben Satz wird eine weitere Maßeinheit genannt, *paḷa*. *Paḷa* ist nach Molesworth sowohl eine Zeiteinheit (der 60. Teil einer *ghaṭikā*), als auch eine Gewichtseinheit (das Gewicht von 28 *ḍhabū* [?]). In *SSP I*, 73 werden die Mengen der verschiedenen Körpersubstanzen ebenfalls in *pala* angegeben. Die Menge des Samens im Körper stimmt mit dem *VD* überein:

sārdḍhapalatrayaṃ śukraṃ viṃśatipalaṃ raktaṃ dvādaśapalaṃ medaḥ /

"Dreieinhalb Maß Samen, 20 Maß Blut, 12 Maß Fett."

Im zweiten Teil des vorliegenden Abschnitts werden die fünf grobstofflichen Elemente (*mahābhūta*) von den Füßen bis zum Kopf ihrer jeweiligen Körperregion zugeordnet. Wie der *prthvī dhātu*, 'Erdelement', im ersten Satz (*Jñ VI*, 239, "*pārthiva dhātu*"), so sind auch *pāṇī*, *agni*, *pavanu* und *pokaḷī* als Körperkonstituenten (*dhātu*) aufzufassen. Die ersten drei Sätze müssen nach dem Muster der nachfolgenden Sätze 'wo Wind[-Element], dort...' und 'wo Raum[-Element], dort...' ergänzt werden. Eine anschaulichere Darstellung dieser sich entsprechenden Elemente und Körpersegmente finden sich in der *Yogatattvopaniṣad*. Dort erstreckt sich der Bereich des *ākāśa* (Raum/Äther) vom Scheitelpunkt des Kopfes bis zwischen die Augenbrauen (*YTU* 98), der Bereich des *vāyu* (Wind/Luft) von den Augenbrauen bis zum Herzen (*YTU* 95), der Bereich des *vahni* (Feuer) vom Herzen bis zum After (*YTU* 91), der Bereich der *āpas* (Wasser) vom After bis zu den Knien (*YTU* 88), der Bereich der *prthvī* (Erde) von den Knie bis zu den Füßen (*YTU* 85).

In VIII. 2 folgt eine Aufzählung der verschiedenen Komponenten des Körpers:

VIII. 2

Die Ohren, die Augen, die Nasen[-löcher], ein Mund, die verborgenen Sinnesorgane machen zwei, solches [sind] die neun Tore (Öffnungen). Die zehnte [ist] der *brahmadvāra*. Die Fußknöchel⁴¹⁹, die Knie, die Hände, die Handgelenke, die Ellenbogen, die Schultern, drei Drehgelenke, ein Kopf, dies [sind] die sechzehn

⁴¹⁹ Statt *ghoṇī* lies *ghoṇe* (Nom. Plur. m. von *ghoṇā*).

Gelenke/Verbindungsstellen. Vier im Rektum, sechs im *vāyusūtra*⁴²⁰, zehn im Nabel, zwölf im Herzen, sechzehn in der Kehle, zwei im *ājñācakra*, 21 dahinter, eine oben, solches [sind] die 72 Kammern.

Von den zehn Körperöffnungen ergeben sich die zuerst genannten neun (*nava dvāreṇ*) aus: zwei Ohren, zwei Augen, zwei Nasenlöcher, ein Mund, ein Rektum und eine Genitalöffnung. Die 'neun Tore' sind auch bekannt aus *Śvetāśvataropaniṣad* III. 18; *Bhagavadgīta* V. 13; *Yogaśikhopaniṣad* 4; *YTU* 13 und *Jñ* V. 75, XII. 52. Die zehnte Körperöffnung ist ein kleines Loch am Scheitelpunkt des Kopfes. Diese Vorstellung findet sich schon in den ältesten *Upaniṣads*. Nach *Taittirīyopaniṣad* I. [6]. 1 befindet sie sich dort, "wo sich jenes Ende des Haarschopfes dreht" (*..yatrāsau keśānto vivartate..*). Nach *Aitareyopaniṣad* I. [3]. 12 ist es diese Öffnung, durch welche der *ātman* bei der Geburt in den Körper eingeht. In den Werken des *yoga* und *tantra*, besonders in den *Yoga-Upaniṣads*, wird diese Öffnung zumeist als *brahmarandhra* bezeichnet, wie z.B. in *HYP* IV. 16; *Advayatāraṅkopaniṣad* 5; *Triśikhibrahmaṇopaniṣad* 64 oder auch wie hier in *Yogaśikhopaniṣad* VI. 33a:

ṣaṭcakraṇi ca nirbhidyā brahmarandhrād bahir gatam

"Die sechs *cakras* durchstoßen habend, ist [es] aus⁴²¹ dem *brahmarandhra* hinausgegangen".

Nur vereinzelt, wie auch an der vorliegenden Stelle des *VD*, findet man hierfür den Terminus *brahmadvāra*. Dieser wird in V. 1, wie z.B. auch in *GS* 47, im Sinne einer Öffnung am unteren Ende der *suṣumnā* verwendet. Kontext und Textstellen, wie die folgende bestätigen jedoch, daß *brahmadvāra* hier mit *bhrahmarandhra* identisch ist:

ṢCN 3

.. brahmadvāraṇ tadāsyē pravilasati sudhādhāragamyapradeśaṇ . .

"Das *brahmadvāra*, der Ort, durch den man gehen muß zum Stom des Nektar, leuchtet an ihrer (*citriṇī*) Mündung."

Die am Schluß dieses Abschnitts genannten '72 Kammern' sind mir im Zusammenhang der 'inneren Welt' unbekannt. Die wörtliche Bedeutung des Altmarāṭhī-Wortes *koṭhiā* (siehe OMR ethymologisches Glossar), *koṭhā* (*Marāṭhī Vyutpatti Kośa* s.v.) ist: 'Getreidespeicher, Lagerraum' < Skt. *koṣṭha*. Diese Bedeutung hat *koṭhā* oder *koṭhāra* auch noch im modernen Marāṭhī (Lagerraum, Lagerkammer, Kammer eines Gewehrs, Kammer von Wasserrohren, etc. (Molesworth s.v.). Es könnte sein, daß die *koṭhās* hier im Sinne der Blütenblätter (*daḷa*) der *kamalas* bzw. Segmente der *cakras* aufzufassen sind, da sie bis auf die '21 danach' und die

⁴²⁰ Zu *vāyu-sūtra* siehe IV. 6.

⁴²¹ Eine andere Lesart an dieser Stelle ist *brahmarandhre* (im *brahmarandhra*) für *brahmarandhrād*; vgl. Pandit A.M. Sastri, *The Yoga Upaniṣads*, S. 455.

'eine oben' zahlenmäßig mit diesen übereinstimmen (siehe auch IV. 6): *mūlādhāra* - 4, *svādhiṣṭhāna* - 6, *maṇipūra* - 10, *anāhata* - 12, *viśuddha* - 16, *ājñā* - 2. Die '21 danach' haben nichts zu tun mit den '21 Juwelen aus V. 2 und VIII. 3. Sie könnten sich auf weitere, über dem *ājñācakra* befindliche Energiezentren beziehen und die 'eine oben' auf das *brahmarandhra*.

Auch die folgenden drei Wörter, die in diesem Abschnitt verwendet werden, sind problematisch, da ich sie so in keinem der mir zu Verfügung stehenden Wörterbücher finden konnte. Das Wort *maṇigaṭa* bedeutet nach S.G. Tulpule (mündlich) 'Handgelenk(e)'. *Muḍupem* (hier im Plural, im Singular müßte es *muḍupa* lauten), das nach S.G. Tulpule (mündlich) 'Schultern' bedeutet, könnte zu *muṇdhā* (m.), 'Bereich der Schultern' (Molesworth s.v.) gehören. *Tīhaḍem* könnte mit *tīhaṇem*, 'drehen, verdoppeln (ein Seil in Kringel oder Schlaufen)' in Zusammenhang stehen, bzw. mit *tīṭhā*, 'Drehung, Krümmung, Windung (in einem Seil)', *tīṭha*, 'Krümmung, Drehung', *tīḍa*, 'Verdrehung, Verwerfung' (allesamt Molesworth s.v.). Der Kontext legt nahe, daß es sich auch hier um etwas Gelenkartiges handeln muß, was durch S. Haṇamante bestätigt wird.⁴²² Die von ihm aufgelisteten "16 Gelenke des menschlichen Körpers", *soḷā saṃde (sāmdhe)*⁴²³ *mānava śarīrāce*, werden bis auf zwei Ausnahmen, Taille und Oberschenkelgelenk, auch in VIII. 2 aufgezählt. Taille und Oberschenkelgelenke, die nach Haṇamante zusammen drei Gelenke ergeben, könnten jedoch identisch sein mit den in VIII. 2 genannten 'drei Drehgelenken': 1 *māna* (Nacken), 1 *kaṃbara* (Taille), 2 *khāṃde* (Schultern), 2 *kopare/hātāṃcī* (Ellbogen), 2 *managaṭe* (Handgelenke), 2 *boṭaṃce* (Finger), 2 *jāṃghā* (Oberschenkelgelenk), 2 *guḍaghe* (Knie), 2 *ghoṭe* (Fußknöchel).

VIII. 3

Die fünf Elemente, die fünf Wahrnehmungsorgane, die vier Bewußtseinszustände, die vier [Formen des] fehlerhaften Denkens, das aus vier bestehende Innenorgan, die drei *guṇas*, die drei Laute, die drei Drehgelenke, die Gruppe der 21 Edelsteine, die 20 Finger und Zehen, die zehn Winde, die neun *nāḍīs*, die sechzehn Verbindungsstellen, die 72 Kammern, die neun Tore, die sieben Bestandteile, die sechs *cakras*, die 21.600 Atemzüge (des *ajapājapa*), die 360 Knochen, die 35 Millionen Haare, die vier Hände [und] Füße, die zwei Ausscheidungstellen, eine individuelle Seele. All dies wird Körper genannt.

Die meisten Konstituenten des Körpers sind klar. *Maṇikuleṃ* ist, wie auch in V. 2, unverständlicherweise Plural, obwohl es sich nur um eine Ansammlung (hier im Sinne einer Aufreihung) von 21 Juwelen handelt. *Romāvalī* bedeutet wörtlich 'Haarlinie' (Molesworth-, Panse s.v.), da es jedoch unwahrscheinlich ist, daß hier mit *romāvalī koḍī āuṭha* tatsächlich 35 Millionen einzelne Haarlinien gemeint sind, habe ich *romāvalī* als einzelne Haare aufgefaßt.

⁴²² S. Haṇamante, *Samketakośa*, S. 449.

⁴²³ Molesworth: *saṃdā* (Gelenk, engl. joint) properly *sāmdha*.

Die 'drei Laute' sind vermutlich die Silben -A-, -U- und der Nasal -Ṃ-, eben diejenigen drei Laute, aus denen sich der *om*-Laut bzw. *praṇava* zusammensetzt.

Die '21600 Atemzüge' sind ein in den tantrischen Werken immer wieder zu findendes Thema. Sie beziehen sich auf die Anzahl der Atemzüge, die nach allgemeiner Vorstellung jeder Mensch im Verlauf eines Tages durchführt. Unmittelbar damit verknüpft ist das Konzept der *ajapājapa-gāyatrī*, auch *haṃsa-mantra* oder *so'ham-mantra* genannt. Nach diesem Konzept wiederholt jeder Mensch unwillentlich mit der Ein- und Ausatmung viele tausend Male am Tag bereits denjenigen *mantra*, der ihm zur Befreiung aus dem *saṃsāra* verhelfen kann, und der von der Einheit bzw. Identität von Individuum und allumfassendem höchsten Bewußtsein (*haṃ-sa/so'ham* wörtlich 'Ich [bin] Er') kündet. So heißt es in der *Doctrina Mystica* (Abschnitt 5):

...ekaviṃśatsahasrāṇi śaṭśatāni tathaiva ca niśāhe vahate prāṇaḥ. sarvakālam vinaśyati. hakāreṇa bahir yāti sakāreṇa viśet punaḥ. ...

"...21600 mal während einer Nacht und eines Tages geht der Atem [aus und ein]. Er vernichtet die ganze Zeit. Mit 'ha[m]' geht er nach außen, mit 'sa' tritt er wieder ein."⁴²⁴

Hierin übereinstimmend erklärt *GhS V. 84*:

atha kevalīkumbhaka / haṃkāreṇa bahir yāti saḥkāreṇa viśet punaḥ /
śaṭśatāni divārātrau sahasrāṇyekaviṃśatiḥ / ajapāṃ nāma gāyatrīm jīvo japati sarvadā //

"Nun der *kevalīkumbhaka*, mit *haṃ* geht er (Atem) hinaus, mit *saḥ* tritt er wieder ein. 21600 mal, Tag und Nacht, wiederholt der *jīva* unablässig die *gāyatrī* namens *ajapā*."⁴²⁵

VIII. 4

Kindheit, Jugend, Alter.

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die unterscheidende Betrachtung des Körpers.

⁴²⁴ F. Nowotny, *Eine durch Miniaturen erläuterte Doctrina Mystica* aus Srinagar, S. 24.

⁴²⁵ Siehe hierzu auch *Dhyānabindūpaṇiṣad* 61-64 und *Brahmavidyopaniṣad* 23.

Kapitel IX

ब्रह्मांड विवेक

- 1 योगीस्वर : ब्रह्मांड बीभागणी : पीटो जाणति तें नीडचळाज्ञानजाणणें तोचि सोड : । तयापासीनि चेतना स्फुरण तेचि सक्ती : । रुद्रग्रंथी पश्चिमे रुद्रलोकु : । बीष्णूग्रंथी वीष्णुलोकु : । श्रीको ब्रह्मग्रंथी [ब्रह्मलोकु] : । येयां तीमाजो सात सात करीतां येकवीस होति : ते उतमलोक म्हणीपती :
- 2 मानसोक भेद : काळपुरुष पूर्व दीसे : इंद्र : नेत्री तेजीं अग्नि : [आग्नेयो] दक्षीण संहारी यमू ओलटोये : (नं) रतो नोक्रातु : [पश्चिमे] आपतत्त्व वाहे वरुणु : वायोतत्त्व स्फूरणी : वायेव्यू शब्दापशब्दी : उत्तरी कुबेर : इसाइन्ये इसाइन्यू : हे देहीं जाणावें आष्टी लोकपाळ : पूर्वावि दक्षीण भेदक्रमें : ॥ छ ॥
- 3 पायां तळयटीं तळ : तयां उधीं बीतळ : जानुचां ठाईं सुतळ : संधीं बंधीं नीतळ : तळातळ जाणावें : गूळें रसातळ : पाताळ तयावरीते : येथं चरणाचीयेठाउनि कटीपयेंत सप्तपाताळें बोली-जेति : ॥ छ ॥
- 4 भुलोकु नाभी : भुवर्लोकु ह्रदय : स्वर्गलोकु कंठी : महर्लोकु तेजसी : जनलोकु तयापरीता : तपोलोकु लल्हाटी : सत्यलोकु माहाज्ञानी : मागीले सात : य सात : ऐसीं चोदाही भुवर्ने : ॥ छ ॥
- 5 कीर्कीद्राद्रि तोचि गूडघा : कंठी मंदराद्रि : वामकूशी हीमालयो : दक्षीणे गंधमर्वनू : नीसीघाजळू मुडपी : उतमस्थानीं लोकालोकु : मेरुवंडे मेरु जाणावें : सीरीं कवीलासु : हे अष्ट-कळ पर्वत देहीं जाणावें : ॥
- 6 आप : उर्ध्व : मध्य : ते तीनही लोक आणावें : ॥
नवद्वारें तेचि नवखंडें देहीं :
- 7 अस्थीस्थानीं जंबुद्वीप : मेदीं शाकद्वीप : मांसीं कुशद्वीप : सीरीं कौचद्वीप : त्वचे सात्मली द्वीप : रोमीं गोमेद्वीप : शांभवी नाभीस्थानीं पुष्करद्वीप : ऐसीं देहीं सप्तद्वीपें जाणावी : ॥ छ ॥
- 8 च्यारी वाचा तेचि च्यारी वेद :
सास्त्रें सा चक्रें त्यें खटुवर्शनें :
- 9 मुत्रीं क्षारसागर : उरीं क्षीरसागर : दधीसागरी श्लेष्मी : मज्जे सपिसागर : इक्षु रसीं मुरासागर थोणीतीं : शुक्रों स्वावसागर : ॥ छ ॥

इती श्रीगोरक्षनाथवचनीं आमरनाथ कथयति ब्रह्मांड बीवेक नीजबीचारें ॥ ९ ॥

Kapitel IX Die unterscheidende Betrachtung des Universums

Da der Körper für den *tāntrika* und *yogī* ein vollkommenes Ebenbild des Universums ist, findet man als eines der Hauptmerkmale der tantrischen *sādhana* einen bis ins kleinste Detail ausgearbeiteten Anthropokosmos, wie es Eliade nennt.⁴²⁶ Alles was sich im äußeren Kosmos befindet, die Sterne, kosmischen Kräfte, Welten, die irdischen Regionen mit ihren Bergen, Wäldern und Flüssen, etc., befindet sich in mikrokosmischer Form im eigenen Körper und wird bestimmten Bereichen, Organen oder Substanzen des Körpers zugeordnet. Wer diese Korrelationen kennt, besitzt den Schlüssel zum Wissen von seiner wahren Identität, *Śiva*. Diese Identifikation von Mikro- und Makrokosmos kam zwar schon an mehreren Stellen im *VD* zum Ausdruck, im vorliegenden Kapitel jedoch, wird sie umfassend und detailliert vorgenommen. Auf diese Weise offenbart sich das innere Universum der *yogīs* und eine weitere Dimension ihrer Erfahrungswelt.

IX. 1

Die Herren unter den [vollendeten] *yogīs* kennen die Einteilung⁴²⁷ des Makrokosmos im Mikrokosmos. Jene Kenntnis vom unveränderlichen Wissen, das [ist] *Śiva*. Das Pulsieren des Bewußtseins⁴²⁸, das von ihm [ausgeht], dies [ist] *Śakti*. Im *rudra*-Knoten danach [befindet sich] die Welt *Rudras*; im *viṣṇu*-Knoten die Welt *Viṣṇus*; in der Triade, im *brahma*-Knoten [die Welt *Brahmās*].⁴²⁹ Zwischen diesen dreien jeweils sieben machend sind es 21. Diese werden die höchsten Welten genannt.

Nach Ansicht S.G. Tulpules (mündlich) sind die einzelnen Sätze bzw. Satzteile der ersten Zeile zu folgenden beiden Sätzen zusammenzufassen: 1. *yogīsvara brahmāṇḍa vibhāgaṇī pīṇḍīm jānati*, 'Die Herren unter den [vollendeten] *yogīs* kennen die Einteilung des Makrokosmos im Mikrokosmos', 2. *teṃ nīścaḷājñānājāṇaṇem toci sīu*, 'Jene Kenntnis des unveränderlichen Wissens, das [ist] *Śiva*'. Nach meiner Auffassung sind auch drei Sätze möglich: 1. (wie oben), 2. das [ist] die Kenntnis des unveränderlichen Wissens, 3. das [ist] *Śiva. Jāṇaṇem* am Schluß des Kompositums im zweiten Satz, der parallel zum nachfolgenden Satz konstruiert ist (*tayāpāsauni cetanā sphuraṇa teci śakti*), kann man als Verbalnomen (GOM § 247) im Sinne von 'Wissen/Kenntnis' auffassen (wie übersetzt), oder als Infinitiv, mit dem voranstehenden *nīścaḷājñāna* als Objekt ('jenes unveränderliche Wissen zu wissen'). Das

⁴²⁶ *Yoga*, S. 245.

⁴²⁷ Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet *vibhāgaṇī*, das ich in keinem der mir zur Verfügung stehenden Wörterbüchern finden konnte, 'Ein-/Aufteilung'. Dieses Wort setzt sich zusammen aus *vibhāga* und dem Suffix *-ṇī* das abstrakte Nomina bildet (GOM § 159).

⁴²⁸ *Cetanā sphuraṇa* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁴²⁹ Der Herausgeber ergänzt an dieser Stelle wegen der vorangegangenen Zuordnungen 'im *rudra*-Knoten die Welt *Rudras*, im *viṣṇu*-Knoten die Welt *Viṣṇus*', an dieser Stelle vermutlich zu Recht *brahmaloku*, 'die Welt *Brahmās*'.

erste *ā* in *nīścalaājñāna* ist wahrscheinlich eine spontane Längung, da *nīścala-ajñāna*, 'unveränderliches Nicht-Wissen', an dieser Stelle keinen Sinn ergibt. Richtig ist *nīścalajñāna*. In beiden Fällen ist der Sinn des Satzes, daß diese Kenntnis identisch ist mit *Śiva*, dem Wissen also ein ähnlich hoher Stellenwert eingeräumt wird, wie im *Śāṅkara-Advaitavedānta*.

Nach dem kosmischen Paar *Śiva* und *Śakti*, das keiner bestimmten Stelle im Körper zugeordnet ist, werden einer, wie es scheint, śivaitischen Rangordnung der Götterhierarchie folgend, die Lokalisierung der drei Gottheiten *Rudra*, *Viṣṇu* und *Brahmā* und deren Welten in die drei *granthis* vorgenommen. Das Adverb *paścīme* nach *rudragraṁthīm*, wörtlich 'dahinter, danach, westlich', ist nicht eindeutig erklärbar. Es ist vielleicht im Sinne von 'nach der *Śakti*' zu verstehen. Nach der Beschreibung in V. 2 befindet sich der *rudragraṁthi* im Bereich des Kopfes, der *viṣṇugraṁthi* 'zwischen den Schultern' und der *brahmāgraṁthi* an einer nicht näher bezeichneten Stelle darunter. Ähnlich wie in V. 2, so ist auch im vorliegenden Fall von '21' Gebilden⁴³⁰ zwischen diesen drei Knoten die Rede, die hier als 'höchste Welten' bezeichnet werden.

IX. 2

Die Unterteilung [gemäß] der gedanklichen Einteilung. Der *kālapuruṣa*: in östlicher⁴³¹ Richtung als *Indra*; in den Augen, in der Glut, *Agni* [südöstliche Richtung⁴³²]; der widerwärtige⁴³³ Süden⁴³⁴, der zerstörerische *Yama*; Südwesten⁴³⁵, *Nirṛti*; [im Westen⁴³⁶] *Varuṇa*, [der] das Wasserelement befördert; das Element des Windes⁴³⁷ in der Vibration/im Zittern, Nordwesten, im guten und im schlechten Wort; im Norden *Kubera*; im Nordosten *Īśānya*.⁴³⁸ Diese sollte man als die im Körper [befindlichen] Hüter der acht Himmelsrichtungen kennen, beginnend im Osten in der Reihenfolge der Unterteilung nach Süden.

⁴³⁰ Die drei *granthis* werden in V. 2 als *maṇi*, Juwelen oder Perlen, bezeichnet.

⁴³¹ Nach S.G. Tulpule (mündlich) muß es statt *pūrva* hier *purve*, 'im Osten', lauten. Die Bedeutung 'anfangs, zuerst' kommt wegen der nachfolgenden Ausführungen hier nicht in Frage.

⁴³² Die zu Beginn des nachfolgenden Satzes vom Herausgeber ergänzte Himmelsrichtung, über die *Agni* herrscht, *āgneyī*, 'Südosten', gehört nach meiner Auffassung zu diesem Satz.

⁴³³ *Okhaṭīye*, 'böartig, widerwärtig schlecht', ist das zu *dakṣiṇa* (richtig wäre hier der Lokativ *dakṣiṇe*, 'südlich, im Süden') gehörige Adjektiv (Lokativ Singular von [f.] *okhaṭā*).

⁴³⁴ Auch hier müßte es nach S.G. Tulpule (mündlich) statt *dakṣiṇa* (*dakṣiṇa*) *dakṣiṇe* (Lok. Sing.), 'im Süden', lauten.

⁴³⁵ Das Wort *nīkrātu* ist obskur. Nach S.G. Tulpule (mündlich) handelt es sich wahrscheinlich um *nairṛtī*, 'Südwesten', oder *nairṛtiye*, 'südwestlich'.

⁴³⁶ *Paścīme*, 'im Westen', wurde vom Herausgeber ergänzt.

⁴³⁷ *Vāyotattya* ergibt keinen Sinn, es muß stattdessen *vāyotattva* (*vāyutattva*), 'Element *Vāyus*, Element des Windes', lauten.

⁴³⁸ *Īśānya* (*īśānya*, *īśana*) ist einer der älteren Namen *Śiva*/Rudras (Monier Williams s.v.).

Den Begriff *kālapuruṣa*, wörtlich 'Zeitmann, Zeitmensch, Zeitwesen', konnte ich zwar in keinem der mir zur Verfügung stehenden Nachschlagewerke und Wörterbücher finden, stattdessen jedoch das Synonym *kālanara* (bei Monier Williams). Danach steht es in der indischen Astrologie für die Figur eines in die zwölf Tierkreiszeichen eingeteilten männlichen Körpers.

Die folgende Tabelle enthält die Angaben zu den jeweiligen Himmelsrichtungen der *aṣṭalokapālas* oder *aṣṭadīkṣpālas*, die, in Übereinstimmung mit traditionellen Vorstellungen, hier in IX. 2 genannt werden. Die Angaben stimmen überein mit den Angaben einer von W. Kirfel erstellten und auf mehreren *Purāṇas* basierenden Tabelle.⁴³⁹ Dieselben Angaben sind auch zu finden in S. Hanamante, *Samketakośa*⁴⁴⁰ und mit leichten Abweichungen in *Manusmṛti* V. 93.

	Kirfel / Haṇamaṇṭe	Manusmṛti
Osten	<i>Indra</i>	<i>Indra</i>
Südosten	<i>Agni</i>	<i>Agni</i>
Süden	<i>Yama</i>	<i>Yama</i>
Südwesten	<i>Nṛti</i>	<i>Sūrya</i>
Westen	<i>Varuṇa</i>	<i>Varuṇa</i>
Nordwesten	<i>Vāyu</i>	<i>Pavana/Vāyu</i>
Norden	<i>Kubera</i>	<i>Kubera</i>
Nordosten	<i>Īśāna</i>	<i>Soma/Candra</i>

Mit Ausnahme von IX. 8 beschreiben alle nun folgenden Abschnitte ein Analogiesystem des äußeren und inneren Kosmos. Der Verfasser des *VD* beginnt mit den Unterwelten.

IX. 3

Im unteren Teil der Füße [befindet sich] *taḷa*, darüber *vītaḷa*, im Bereich der Knie *sutaḷa*. An der Verbindung der Gelenke⁴⁴¹ *nītaḷa*. Man sollte *taḷātala* kennen. Am Fußknöchel [befindet sich] *rasātaḷa*, darüber *pātāḷa*. So werden vom Bereich der Füße bis zu den Lenden die sieben Unterwelten genannt.

⁴³⁹ *Devibhāgavatapurāṇa* VIII. 7; *Kūrmapurāṇa* 46; *Liṅgapurāṇa* 48; *Varāhapurāṇa* 76; *Vāyupurāṇa* 34; *Die Kosmographie der Inder*, S. 95.

⁴⁴⁰ op. cit., S. 305.

⁴⁴¹ *Samdhīm baṁdhīm* sieht zwar aus wie ein Wortspiel, doch ergeben die beiden Lokativ-Singular-Endungen hier keinen Sinn. Möglicherweise handelt es sich um ein Kompositum (Lokativ Singular): *saṁdhibāṁdha*, ähnlich wie *saṁdhibāṁdhana*, 'Verbindung von Gelenken' (Molesworth s.v.).

Das Wort *pātāla*, so vermutet W. Kirfel, steht im Zusammenhang mit dem Wort *pāta*, 'Sturz, Fall', und bezeichnet sieben unterirdische Weltenräume (*saptapātāla*), die man sich als einen Etagenbau mit sieben Stockwerken vorstellte.⁴⁴² Die Höllen (*naraka*) werden hier im VD nicht erwähnt. Die Ansicht, daß sich die sieben Unterwelten in den unteren Gliedmaßen des Körpers befinden, bzw. mit diesen gleichgesetzt werden, findet man in einer ganzen Reihe von Yogawerken.⁴⁴³ Die Namen der einzelnen Unterwelten sind dabei fast immer dieselben, nur hinsichtlich der Körperstellen, denen sie zugeordnet werden, gehen die Vorstellungen teilweise auseinander. So heißt es beispielweise in *SSS III. 3-4*:

kūrmah pādātale'nguṣṭhātale pātālam ucyate /
talātalam puro'nguṣṭhātpādaprṣṭhe mahātalam // 3 //
gūlphe rasātalam proktaṃ jaṃghāyām sutalam matam /
vitalam jānudeśe syādātalam mūla iṣyate // 4 //

"Die Schildkröte [befindet sich] in der Fußsohle. [Was] im unteren Teil der Zehen ist, wird *pātāla* genannt, *talātala* vom großen Zeh [an], [was] im Fußrücken, *mahātala*. (3) [Was] im Fußknöchel [ist], wird *rasātala* genannt, [was] im Unterschenkel wird für *sutala* gehalten. *Vitala* dürfte im Bereich des Knie sein. *Atala* wird [als] in der Wurzel [befindlich] erachtet. (4)"

In den Abschnitten 18 - 24 der *Doctrina Mystica* sind die Namen der Unterwelten bis auf zwei Ausnahmen (*atala* statt *taḷa* und *mahātala* statt *nīṭala*) mit der Aufzählung hier im VD identisch. Die Reihenfolge ist allerdings eine andere und eine Zuordnung zu den unteren Regionen des Körpers wird nicht unternommen. Die Passage zeigt jedoch, daß diese Unterwelten zu den unteren Bereichen des Körper gehören.⁴⁴⁴

Über den sieben Unterwelten befinden sich weitere Regionen:

IX. 4

***Bhūloka* [befindet sich] im Nabel, *bhuvārloka* im Herzen, *svargaloka* in der Kehle, *mahārloka* im Leuchten, *janaloka* darüber, *tapaloka* in der Stirn, *satyaloka* im großen Wissen.⁴⁴⁵ Die vorangegangenen sieben und⁴⁴⁶ sieben: derartig [sind] die 14 Welten.**

Nach W. Kirfel findet sich in der vedischen Literatur bereits eine Dreiteilung des Weltalls in dem oft gebrauchten mystischen Ausdruck '*bhūr, bhuvah, svar*'. Eine Gruppe von sieben gibt

⁴⁴² W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, S. 143.

⁴⁴³ *SSP III. 2; SSS III. 3-4; Vivekaśiṃdhu I. [4]. 41-44; Doctrina Mystica Abschn. 18-24.*

⁴⁴⁴ F. Nowotny, Eine durch Miniaturen erläuterte *Doctrina Mystica* aus Srinagar, S. 30-31.

⁴⁴⁵ *Māhājñānīm*, 'im großen Wissen', paßt nicht in die Aufzählung. Es könnte sich hier um eine fehlerhafte Lesung handeln.

⁴⁴⁶ *Ya* ist möglicherweise falsch für *va*, 'und'.

es nach Kirfel im *Śatapathabrāhmaṇa* (IX. [5]. 2. 8). Eine weitere Entwicklung sind die sieben Weltenschichten oder Sphären, wie man sie auch hier in Abschnitt 4 vorfindet: *bhūrloka*, *bhuvārloka*, *svārloka*, *mahārloka*, *janārloka*, *tapoloka* und *satyaloka*.⁴⁴⁷ In vielen Yogawerken findet man weitgehende Übereinstimmung mit dem *VD* bezüglich Namen und Anzahl der *lokas*.⁴⁴⁸ Von einander abweichende Vorstellungen zeigen sich hingegen bei den Körperregionen, die den jeweiligen *lokas* zugeordnet sind. In *Vivekasimḍhu* I. [4]. 47-49 z.B. werden bis auf *svārloka*, für welchen *indraloka* steht, dieselben Welten aufgezählt. Die Körperregionen stimmen jedoch nur zum Teil mit denen im *VD* überein:

Vivekasimḍhu I. [4]. 47-49

nābhīsthāna teṃ *bhūmaṇḍala* / *bhuvārloka* vakṣasthaḥ /
mahārloka teṃ *kaṇṭhanāḍa* / *virātācē* // 47 //
janoloka teṃ *vadana* / *tapoloka* teṃ *lalāṭasthāna* /
mastaka teṃ *brahmabhuvana* / *satyaloka* jo // 48 //
indraloka te *hāta* / *indriyāsi ādhiṣṭhāna* jetha /
diśa pokaḥ te *paṇtha karṇaramdhrāce* // 49 //

"*Bhūmaṇḍala* (*bhūloka*) [ist] die Region des Nabels, *bhuvārloka* die Brust, *mahārloka* der Hals von *virāṭa*. (47) *Janaloka* [ist] das Gesicht, *tapoloka* die Stirnregion, der Kopf, die Sphäre *Brahmās*, welche *satyaloka* [ist]. (48) *Indraloka* [ist] die Hand, wo der Sitz für die Sinne [ist], der leere Raum [ist] der Pfad [seines] Gehörgangs. (49)"

Nach W. Kirfel befindet sich im Zentrum von *bhūrloka* *jambūdvīpa*, die 'Rosenapfelinsel', wie sie in Indien genannt wird. *Jambūdvīpa* ist unterteilt in neun Regionen (*navakhaṇḍe*, IX. 6). Zu ihm gehören die acht Gebirge (*aṣṭapārvata*, IX. 5).

IX. 5

Der [Berg] *kiṣkindha*⁴⁴⁹, der [ist] das Knie. In der Kehle [ist] der Berg *mandara*, in der linken Körperseite, der *himālaya*, in der rechten der Berg *gandhamādana*⁴⁵⁰, in der Schulter der *nīsīdhājāla*⁴⁵¹, am höchsten Ort der *lokālōka*. Die Wirbelsäule⁴⁵² sollte als

⁴⁴⁷ W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, S. 5.

⁴⁴⁸ *SSP* III. 3-4; *SSS* III. 6-7; *Nāḍabindūpaniṣad* 1-4; *Vivekasimḍhu* I. [4]. 47-48;

⁴⁴⁹ *Kiṣkīndrādri* ist vermutlich *kiṣkindha*, nach Monier Williams der Name eines Gebirges in Südindien (siehe *Rāmāyaṇa*).

⁴⁵⁰ Die Schreibweise *gaṇḍhamardanu* ist nicht ganz korrekt, es sei denn, es handelt sich hier um eine Variante, wie sie häufig bei Landschaftsbezeichnungen vorkommen. Laut Molesworth ist der Name dieses Berges *gandhamādana*, 'berauschend durch Duft'.

⁴⁵¹ *Nīsīdhājāla* ist möglicherweise fehlerhaft für *nīsīdhācala*.

⁴⁵² *Daṇḍa* in *merudaṇḍe* ist hier offenbar nicht Maskulinum, wie sonst im Marāṭhī (Panse- u. Molesworth s.v.), sondern Neutrum, wie im Sanskrit möglich (Monier Williams s.v.).

meru verstanden werden. Im Kopf [ist] der kailāsa. Diese Gruppe der acht Berge sollte als im Körper [befindlich] verstanden werden.

In Hinblick auf die Zusammenstellung der Achtergruppe gibt es in der Literatur unterschiedliche Vorstellungen. Von den acht der hier genannten Berge werden nur zwei bei W. Kirfel erwähnt, nämlich *mandara* und *gandhamādana*. Diese beiden, so Kirfel, werden von einigen *Purāṇas* zu denjenigen Gebirgen gezählt, die den *meru* umlagern.⁴⁵³ In *SSS III*. 25-26 findet sich zwar ebenfalls eine Zuordnung des *aṣṭaparvata* zu verschiedenen Körperbereichen, doch obwohl es sich wie beim *VD* um ein Werk des *Nāthasaṃpradāya* handelt, werden hierbei teilweise Namen anderer Gebirge bzw. Körperregionen genannt:

SSS III. 25-26

merudaṃḍe merur asti kailāso brahmaśaṃkhake /
prṣṭhe himādrir malayo vāme'ṃśe maṇḍaraḥ paraḥ || 25 ||
viṇḍhyādrir dakṣiṇe karṇe vāme mainākaparvataḥ /
śrīparvato lalāṭe syād evaṃ aṣṭau kulācalāḥ || 26 ||

"In der Wibelsäule befindet sich der *meru*, im *brahmarandhra* der *kailāsa*, im Rücken der *himālaya*, in der linken Seite der *malaya*. Die andere Seite [ist] der *mandara*. (25) Das *vindhya*-Gebirge [befindet sich] im rechten Ohr, im linken der *maināka*-Berg, der *śrī*-Berg in der Stirn: so die Gruppe der acht Hauptberge. (26)"

IX. 6

Unten, oben, Mitte: jene drei Welten sollten erkannt werden. Die neun Öffnungen, jene [sind als] die neun Regionen im Körper.

Diese Unterteilung des Körpers in 'unten, oben, Mitte' könnte sich auf die drei Körperabschnitte Beine, Rumpf, Kopf beziehen, als mikrokosmische Entsprechungen zu den makrokosmischen Sphären Unterwelt, Erde, Himmel. Sie sind seit dem *Śatapatha Brāhmaṇa* belegt. Nach *XI. [2.] 3. 1* wurde bei der Schöpfung *Agni* die irdische Welt, *Vāyu* die Welt des Luftraumes und *Sūrya* die Welt des Himmels als Machtbereich zugewiesen. Unter dem Begriff *triloka* fassen Molesworth und S. Haṇamaṃte⁴⁵⁴ die drei Welten *svarga*, *mṛtyu* und *pātāla* zusammen.

Der zweite Satz dieses Abschnitts ist wohl so zu verstehen, daß sich die 'neun Regionen' der äußeren Welt in Form der neun Körperöffnungen (*navadvāreṃ*, 'neun Tore') im Körper befinden. Mit welchen äußeren Regionen die Körperöffnungen hier identifiziert werden, wird nicht gesagt. Wahrscheinlich handelt es sich um die bei Molesworth erwähnten *navakhaṇḍa*,

⁴⁵³ W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, S. 93.

⁴⁵⁴ *Samketakośa*, S. 335

'nine divisions of *jambudvīpa*'.⁴⁵⁵ Molesworth nennt hierzu zwei völlig unterschiedliche Listen. Die Namen der einen stimmen mit den von W. Kirfel erwähnten "Zonen" des *jambudvīpa* überein. Kirfel nennt zwar nur sieben, dies rührt jedoch daher, daß er die Region des Ostens (*bhadrāśva*), der Mitte (*iḷāvṛta*) und des Westens (*ketumāla*) zu einer einzigen, nach seiner Zählung der vierten, zusammenfaßt.⁴⁵⁶ Eine Liste mit wiederum anderen Namen der neun Regionen, unter Angabe der dazugehörigen Körperstellen, nennt Haṇamaṇṭe in *Samketakośa*⁴⁵⁷: *Brahmakhaṇḍa* - Ohr, *saumyakhaṇḍa* - Haut, *gabhasṭīkhaṇḍa* - Auge, *varaṇakhaṇḍa* - Zunge, *nāgakhaṇḍa* - Nase, *indrakhaṇḍa* - Hand, *kaśērūkhaṇḍa* - Fuß, *bharatakhaṇḍa* - Genitalien, *tāmrakhaṇḍa* - Anus.

Jambudvīpa ist der zentrale Kontinent der Erde. Die sieben Ringkontinente (*saptadvīpa*) werden im folgenden genannt:

IX. 7

In der Ringregion der Knochen [befindet sich] *jambudvīpa*, im Fett *śākadvīpa*, im Fleisch *kuśadvīpa*, im Kopf *krauñcadvīpa*, in der Haut *śālmādvīpa*, in den Haaren *gomedadvīpa*, in der Region des Nabels, im *śāmbhavī*, der *puṣkaradvīpa*. Derartig sollten die sieben Ringkontinente im Körper erkannt werden.

Zwischen den Ringkontinenten befinden sich die sieben Ozeane (*saptasāgara*), die im Text erst im übernächsten Abschnitt genannt werden, hier aber ihren Platz haben:

IX. 9

Im Urin [befindet sich] der Salzozean, in der Brust der Milchozean, im Schleim der Yoghurtozean, im Mark der Schmelzbutterozean, im Zuckerrohrsaft . . . [Text vermutlich unvollständig], im Menstrualblut der Weinozean, im Samen der Duftozean.

Die Namen der in den letzten beiden Abschnitten aufgezählten Ringkontinente stimmen vollständig, und die Namen der Ringmeere nahezu vollständig mit einer von Kirfel angefertigten Liste überein⁴⁵⁸, die auf *Bhaviṣya*-, *Matsya*- und *Varāhapurāṇa* basiert. Ähnliche Beschreibungen finden sich in *SSS III*. 22-23. Hier werden die sieben Kontinente und die sieben Ozeane in verschiedenen Bestandteilen und Säften des Körpers lokalisiert:

SSS III. 22-23

syur jambūśālmāṭīplakṣakuśakrauñcakagomayāḥ /

⁴⁵⁵ Molesworth verweist hierbei auf den *Vivekaśiṃdhu*, leider jedoch ohne Stellenangabe.

⁴⁵⁶ W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, S. 57.

⁴⁵⁷ op. cit., S. 355.

⁴⁵⁸ Siehe zweite Aufstellung in W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, S. 57.

śveto majjāsthināḍīṣu māṃse tvaci kace nakhe || 22 ||
mūtram śukram kapho medo vasāprasvedaretasī |
kṣārekṣudadharpīṣu madhuvāripayāṃsi ca || 23 ||

"*Jambū, śālmālī, plakṣa, kuśa, krauñca, gomaya* [und] *śveta* dürften in Mark, Knochen, Adern, Fleisch, Haut, Haar [und] in der Nase sein. (22) Urin, Samen, Schleim, Fett, Mark, Schweiß, Samen⁴⁵⁹ [befinden sich respektive] im Salz[-Ozean], Zuckerrohr[-Ozean], Joghurt[-Ozean], Schmelzbutter[-Ozean], im Honig[-Ozean], Wasser[-Ozean] und Milch[-Ozean]. (23)"

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß *ikṣu rasīm* hier in IX. 9, 'das Zuckerrohr im Saft', oder 'im Saft des Zuckerrohrs' auf fehlerhafte Überlieferung beruht und *ikṣu-sāgarīm*, 'im Zuckerrohrozean', oder *ikṣu-rasa-sāgarīm*, 'im Zuckerrohrsaftozean', lauten muß. Es fehlt dann allerdings immer noch die diesem Ozean entsprechende Körpersubstanz. Nach *SSS III. 23* wäre es *śukra*, der jedoch schon vergeben ist. *Śukra*, der 'Samen', ist ebenfalls unter den in IX. 9 genannten Körpersubstanzen, und ist, da hier auch *śroṇita*, 'Menstrualblut', genannt wird, vermutlich als der vom Vater stammende, den Körper konstituierende Samen (siehe Kapitel III) aufzufassen. Die hier und in VII. 2 *śroṇita* (Übersetzung "menstrual blood" von M.G. Weiss⁴⁶⁰) genannte, von der Mutter stammende Substanz wird unter der Bezeichnung *rakta* in *SSP III. 8* erwähnt: *..rakte ikṣusamudrah..*, 'im Menstrualblut der Zuckerozean'.

IX. 8

Die vier Sprachebenen, das [sind] die vier *vedas*. Die *śāstras*, die sechs philosophischen Systeme, das [sind] die sechs *cakras*.

Die vier *vedas* und die hier wohl als *śāstras* bezeichneten sechs philosophischen Systeme (*khaṭudarśanam* < Skt. *ṣaḍdarśana*) fallen aus den übrigen Aufstellungen dieses Kapitels heraus, da es sich nicht um Konstituenten des Kosmos handelt. In keiner der von mir eingesehenen derartigen Listen werden sie erwähnt. Dennoch, so scheint es, werden sie hier ebenfalls als Bestandteile des Universums aufgefaßt und haben ihre mikrokosmischen Entsprechungen in den 'vier Sprachebenen' und 'sechs *cakras*'.

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die unterscheidende Betrachtung des Universums.

⁴⁵⁹ Warum hier Samen zweimal (*śukra* und *retas*) aufgeführt wird, ist unklar.

⁴⁶⁰ Siehe Fußnote 192.

Kapitel X

देह वीवेक

- 1 हाडीं आंडज : रोमीं उब्भीज : स्वेदीं स्वेदज : जारज मांसीं : । पीतादीकीं उन्हाळाः कफीं वर्षाकाळु : वातप्रकोपीं सीतकाळु : यामाजि दोनि दोनि करीतां मासीं : । शरव : हेमंत : शिशिर : वसंत : ग्रीष्म : वर्षा : ऐसीया सा रीतु : यांचे दोनी मास करीतां बारा मास होती : ॥ छ ॥
- 2 नाभीचफीं सूर्यो : बौदुचफीं चंद्रमा : लोचनीं कुजू : ह्रवईं बुध : दीण्णुस्यानीं गुरु : शुक्रो शुकु : नाडीं मंदु : मूर्खीं राहो : वायोस्थानीं केतू : यामाजि तीन तीन करीतां सतावीस नक्षेत्रें होती : । आणि त्याचेंनि नाबें बार सात होती : । प्रणाचीया [प्रणवाचीया] बारा मात्रा : तेचि बारा मास होति : ॥ छ ॥
- 3 हडा : पोंगळा : सुषुम्ना सरस्वती : जीतुकीया नाडी देहीं तीतुकीया नानाबोधा नदी : । कपाळीं सोयट [श्रीहट] : सुषुम्ना द्वारीं : जाळांधर काकीमूर्खीं : काबरळ नाभीं : ॐडीयान आर्धपोठ : ऐसीं अउठ पोठे : ॥ छ ॥
- 4 देहीं नानास्थानें : तेचि देस : ब्रह्मस्थानीं केदार : मनि मलिकार्जुन : कायाकासीं आत्मा बीस्वेस्वर : यांतें वोळखे त्यासि जीताचि मोक्षु : । सर्व तीर्थे जाणीजती तरि देहीं आसतो : ऐसें देह जाणें तयासि केंहींच धावणे नलगे : सकळ तीर्थे तीर्थफळ तयासीचि होये : येणेंचि देहें हा संवसार वोळखावा : धर्मु : अर्थु : कामु : मोक्षु : तो श्रीगुरुप्रसादे : ॥
- 5 येक भूत लागे तें पोसें बोलीजे : मग देहां पांच भूतें तयासि काड म्हणावे : । येका दोषाचें तें केंहीं न सरे : मग जे बहुता दोषांचे देह त्याचें कवण नांवकीं : । जे माणूस येके आवस्थेचे ते दुखीये : मग जगसि च्यारि आवस्था ते सबा दुखीये : । घड म्हणो नवां ठाई फाटक : मोडकें ऐसें जे सोळा ठायीं सांदीलें : दड म्हणो तरि तान्हा सोखे : जाण म्हणो तरि बाईचि नाडीं बांधलें : आपुले म्हणो तरि अद्रा लागले : आल्प ऐसें जे जयत्ता उभारा पायां लागला : ॥
- 6 येया देहाचें फळ : तें जें येणें देहें नीका धर्मु करीजे : । हे देह नीके गुणाचे तरी होये : परी आहंकारें वेवटलें : । बुधीवंत तरी नीके : परी ओर्थे घेतले : । मनस्वीये तरी चांग : पर वीकल्पाचेनि भरे दाटले : । येक्यवृत्तीचे नव्हे : परी पाहातां नाना दृत्तीचे : । कळावंताचा : बारे सोळे कळीं वोल्हावलें : पर या देहाचें येक वोळखे : जे सहजें सतीसा पाचांगु करी : आणि येक्ये गांबीचे म्हणीनु चौसटीचां चौहाटीं पडोलें : येंसें या देहाचें फळ : । तें येणें देहें आत्मज्ञान जाणीजे : हे देह रसीं वेधलें : परीसीं लागले म्हणउनु धातुबध म्हणीजे : धातुसि आले म्हणउनु नासातें पावे : ॥
- 7 हें कानीं काड आडकीजे हें काड म्हणावे : । प्रतझ डोळां वीसतसे हें देहा आवि अंतीं नाही : । मध्येचि आसे : धर म्हणता धरवे ना : । जया जीवा देहां मंत्रपण नीकें : पण परवादीं लागलें : पर या देहासि जांबें नीकें केलें : । तें नेणें म्हणुजनी बायेवस म्हणीजे : तें साच : । जया जीवाचें सरीर त्या सरीसें अंतीं न चले : मग पडोले : मग पडोलेया घाणा ये : वोळखे होये : योगभ्यासेंधीण मात्तीयेस बीते होये : आतां आसो हें : येणें देहें आपणपें नीकें जाणावें : या देहाचें माणुसपण हेंचि नीकें : ॥ छ ॥

इती श्रीगोरखनाथवचनीं आमरनाथ कथयेति देहवीवेकु नोजबीचारें ॥ १० ॥

Kapitel X Die unterscheidende Betrachtung des Körpers (*deha*)

Auch dieses Kapitel handelt vom Aufbau des Körpers. Er wird, wie bereits an der Überschrift zu erkennen, im Gegensatz zu Kapitel VIII nicht als *śarīra* sondern als *deha*⁴⁶¹ bezeichnet. Der semantische Unterschied der beiden Begriffe läßt sich zwar nicht eindeutig bestimmen, es scheint jedoch so zu sein, daß das Konzept des *śarīra* in Kapitel VIII nicht nur die grobstoffliche Physis des Körpers sondern auch die feinstofflichen Bereiche und darüber hinaus sogar, wie in VIII. 3, den *jīva* einschließt. In X. 7 hingegen wird gesagt, daß es eine 'wahre Freundschaft' zwischen dem *deha* und dem *jīva* gibt, woraus man schließen kann, daß der *deha* im Gegensatz zum *śarīra* den *jīva* nicht mit einbezieht.⁴⁶² Die Abschnitte X. 1 bis 4 (bis Zeile 2) enthalten Mikro-Makrokosmos-Analogien, wie sie bereits in dem vorherigen Kapitel vorkamen. Die Abschnitte X. 4 (ab Zeile 2) bis 7 handeln von den Begrenzungen des Körpers, wie auch von seinem Zweck als Mittel zur Befreiung (*mokṣa*).

X. 1

Im Knochen [befindet sich] das Aus-dem-Ei-Geborene, im Haar das Aus-dem-Sproß-Geborene, im Schweiß das Aus-dem-Schweiß-Geborene, im Fleisch das Lebend-Geborene, in der Galle usw. der Sommer, im Schleim die Regenzeit, im Übermaß des Windes der Winter. Innerhalb dieser, innerhalb der Monate jeweils zwei machend, [ergibt] Herbst, Winter, kalte Jahreszeit, Frühling, heiße Jahreszeit, Regenzeit. Derartig [sind] die sechs Jahreszeiten. Von diesen, [jeweils] zwei Monate machend, entstehen zwölf Monate.

Die zu Beginn dieses Abschnitts genannten vier verschiedenen Formen der Entstehung des Lebens entsprechen einer alten und verbreiteten Vorstellung, die beispielweise auch in der *Jāneśvarī* Erwähnung findet⁴⁶³:

Jñ XIV. 98

paiṃ maṇija svesdaja / udbhija jārāja / umaṭatī sahaja / avayava he //

"Auf spontane Weise erscheinen die aus dem Ei⁴⁶⁴, aus dem Schweiß, aus dem Sproß und die aus dem Mutterschoß geborenen Spezies."

⁴⁶¹ Die in der Überschrift von Kapitel VIII und X verwendeten Begriffe *śarīra* bzw. *deha* werden auch im Kolophon des jeweiligen Kapitels gebraucht: *itī gorakhanāthavacanīm kathamī nījavicāreṃ sarīra vīvekū //* 8 // *itī śrīgorakhanāthavacanīm āmaranātha kathayeti dehavīveku nījabīcāre //* 10 //

⁴⁶² Siehe hierzu auch Kapitel XX. 3.

⁴⁶³ Siehe auch S. Haṇamates, *Samketakośā*, S. 107.

⁴⁶⁴ Für *jāra* steht häufig auch *jarāyu*, 'Eihaut', was gut in diese Reihe paßt. *Jāra* hingegen ist mir nicht verständlich, da es wörtlich 'Liebhaber, Verehrer' bedeutet.

Die wörtliche Bedeutung von *maṇi* ist im Sanskrit wie im Marāṭhī eigentlich 'Juwel, Perle, u.ä.' (Monier Williams- Molesworth s.v.). Zur Bedeutung von *maṇija* findet man im *Mahārāṣṭra Śabdakośa* und Panses *Jñāneśvarī*-Wortindex jedoch 'aus dem Ei geboren', ebenso wurde in mehreren Kommentaren zur *Jñāneśvarī* (Editionen: Daṇḍekar, Velinḱar, Bhiḍe und Jośī) an dieser Stelle (XIV. 98) *maṇija* durch *aṇḍaja* (wörtl. 'aus dem Ei geboren') substituiert. Auch Jñāneśvar verwendet in einer Aufzählung der vier Entstehungsformen in *Jñ XV. 48* statt *maṇija* das Wort *aṇḍaja*, und bereits in *Chāndogyopaniṣad VI. [3]. 1* wird *aṇḍaja* als eine der drei Formen des Lebensursprungs genannt.

Das zweite Thema dieses Abschnitts sind die der Vorstellung nach ebenfalls im Körper angesiedelten Jahreszeiten mit ihren Monaten. Nach einer Zählung von S. Haṇamaṇṭe⁴⁶⁵ gibt es drei Jahreszeiten, die hier zunächst erwähnt sind. Sie werden weiter unterteilt in sechs, und diese in die Monate. *Yāmājīṃ doni doni karītām māsīm* ist schwer verständlich durch *māsīm*. Vielleicht ist der Sinn: die drei Jahreszeiten werden in je zwei aufgeteilt, die je zwei Monate erhalten. Letzteres wird aber zu Recht erst am Ende des Abschnitts erwähnt und wäre dann doppelt vorhanden. Danach ergibt sich die folgende Tabelle:

<i>unhālā</i>	<i>vasanta</i> (Fühling) - <i>chaitra</i> und <i>vaiśākha</i> <i>grīṣma</i> (Sommer) - <i>jyeṣṭha</i> und <i>āṣāḍha</i>
<i>pāvasālā</i>	<i>varṣā</i> (Regenzeit) - <i>śrāvaṇa</i> und <i>bhādra</i> <i>śarada</i> (Herbst) - <i>āśvina</i> und <i>kārtika</i>
<i>hivālā</i>	<i>hemanta</i> (Winter) - <i>mārga</i> und <i>pauṣa</i> <i>śiśira</i> (kalte J.-zeit) - <i>māgha</i> und <i>phālguna</i>

Die drei Jahreszeiten Sommer, Regenzeit und Winter werden hier in X. 1 den drei Körperkonstituenten nach dem *āyurveda*, *pitta*, *kapha* und *vāta*, bzw. einem 'Übermaß von *vāta*' (*vātaprakopa*) zugeordnet. *Prakopa* ist ein Terminus technicus für das Überwiegen eines dieser Elemente, nach āyurvedischer Auffassung die Ursache für Krankheiten.

X. 2

Im Nabel-*cakra* [befindet sich] die Sonne, im *binducakra*⁴⁶⁶ der Mond, in den Augen der Mars, im Herzen der Merkur, im *viṣṇusthāna* der Jupiter, im Samen die Venus, in der

⁴⁶⁵ *Samketakośa*, S. 32.

⁴⁶⁶ Welcher Zusammenhang zwischen dem *bīṇḍucakra* und dem in V. 3 erwähnten *bīṇḍusthāna* im *trikūṭa* besteht, ist nicht klar. Das Gleiche gilt für die nachfolgend genannten *viṣṇusthāna* und *viṣṇugraṇṭhīm* (V. 2).

***nāḍī*⁴⁶⁷ der Saturn, im Mund der *rāhu*, im *vāyusthāna*⁴⁶⁸ der *ketu*. Innerhalb dieser jeweils drei [Abschnitte] machend, entstehen die 27 Mondstationen. Und aus ihren Namen [derjenigen der Planeten] werden die sieben Wochentage. Die zwölf *mātrās* des *praṇa* werden die zwölf Monate.**

In diesem Abschnitt werden die sieben Planeten Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn und die beiden Mondknoten *rāhu* und *ketu* auf verschiedene Stellen im Körper übertragen. Die indische Astrologie bezeichnet die Schnittpunkte der Mondbahn mit der Sonnenbahn als 'Mondknoten'. Der Mondknoten, in dem der Mond die Sonnenbahn von Süden nach Norden überquert, wird 'aufsteigender Knoten', Skt. *ketu*, der andere 'absteigender Knoten', Skt. *rāhu*, genannt. Wenn bei einer bestimmten Gesamtkonstellation Sonne und Mond in Konjunktion stehen, kommt es zu einer Sonnen- oder Mondfinsternis. Daher stellte man sich die Knoten auch als Drachen (*daityas*), bzw. Teile eines Drachens, vor, die Ursache für die Finsternisse sind.⁴⁶⁹ Der aufsteigende Knoten (*rāhu*) war der Vorstellung nach der Kopf des Drachen und der absteigende Knoten (*ketu*) der Schwanz des Drachen. Das Wort *nakṣatra*, (Skt. *nakta*, 'Nacht' + *kṣatra*, 'Herrschaft, Macht') 'der über die Nacht herrscht', wird bereits im *Ṛgveda* und häufig auch im *Atharvaveda* erwähnt und bedeutete hier noch 'Fixstern', später dann 'Gestirn' und 'Mondstation'. Die 27 (später 28) Mondstationen (*satāvīśa nakṣetrem*) sind nach Auffassung von H.G. Türistig der älteste und wichtigste Bestandteil des indischen astrologischen Systems und finden sich vollständig aufgelistet in *Atharvaveda XIX. 7*.⁴⁷⁰ Welches (möglicherweise graphische) Konzept von der Konstellation der *nakṣatras* der Darstellung hier in X. 2 zugrunde liegt, wonach sich diese 27 Mondstationen ergeben, indem man 'Zwischen diese [sieben Planeten plus 2 Mondknoten] jeweils drei macht', ist allerdings nicht klar.

Unklar ist auch *praṇācīyā*. Möglicherweise sollte es *praṇavācīyā* (des *praṇavas*) lauten - dies ist auch die Ansicht des Herausgebers - oder *prāṇācīyā* (des *prāṇas*). Zur ersten Möglichkeit,

⁴⁶⁷ Bezieht sich vermutlich auf *suṣumṇā-nāḍī*.

⁴⁶⁸ *Vāyosthāna* (*vāyusthāna*) bezieht sich möglicherweise auf die in VIII. 1 genannte Region des Windes/der Luft gemeint: *...jetha pavānu teha vāyo....* Der 'Bereich des *vāyu*' reicht nach *Yogatattvopaniṣad* 95 "von den Augenbrauen bis zum Herz".

⁴⁶⁹ Siehe H.G. Türistig, *Jyotiṣa, Das System der indischen Astrologie*, S. 74. Ich übernehme hier für *rāhu* und *ketu* den auch von H.G. Türistig verwendeten Begriff 'Drachen'. Diesen Begriff halte ich hier für angemessener, als die in den Sanskrit-Wörterbüchern Monier Williams und Petersburger Wörterbuch und häufig auch in der deutschen und englischen Literatur verwendete Bezeichnung 'demon'/Dämon'. Zum einen werden die sowohl im Sanskrit als auch Marāṭhī als *daityas* bezeichneten *rāhu* und *ketu* in Miniaturen eher als schlangenhafte Wesen dargestellt, zum anderen ist mit dem Begriff 'Dämon', abgeleitet von dem altgriechischen Wort *daimonion* (δαίμωνιον), ein anderes Konzept verbunden, das sich zudem noch im Lauf der Zeit veränderte (unpersönliche Lebenskraft > innerer Schutzgeist > böser Geist). Zum Begriff 'Dämon' siehe A. Bertolet, *Wörterbuch der Religionen*, 132-133.

⁴⁷⁰ op.cit S. 13-15, 98. Eine vollständige Liste der 27 *nakṣatra* findet man beispielsweise bei Monier Williams.

praṇava, ist zu sagen, daß man in einigen tantrischen Schriften die Vorstellung findet, daß seine Aussprache über eine Dauer bzw. Strecke von zwölf Moren (*mātrās*) erfolgen kann. So schreibt A. Padoux, bezugnehmend auf *Svachandatantra* IV. 344-55 und VI. 342-48, daß der *uccāra* (Aussprechen) des *praṇava* stufenweise vom Herz-*cakra* zum *brahmarandhara* und darüberhinaus zum *dvādaśānta* ('Ende von zwölf' oder 'dessen Ende zwölf sind') verläuft, und daß sich jede der Stufen über eine bestimmte Anzahl von *mātrās* erstreckt. Nach *Svachandatantra* IV. 342-48 werde die Strecke zwischen diesen Zentren in der Breite von Fingern (*aṅgula*) gemessen. Einer von A. Padoux angefertigten Tabelle, welche die verschiedenen Elemente des *uccara* zusammenfaßt, ist zu entnehmen, daß die Strecke vom Herzcakra bis zur *śikhā* zwölf Finger messen soll. Im *Netrat Tantra*, so Padoux, heißt es, daß der *uccāra* des *Om*-Lauts, von 'A' (dies entspricht dem Herzcakra) bis *unmanā* (dies entspricht dem *dvādaśānta*) in zwölf *adhvan* (Weg- und Zeitbezeichnung) verläuft.⁴⁷¹ *Mātrā* bezeichnet ebenfalls Längen- und Zeiteinheit. 12 *mātras* spielen auch beim *prāṇa*, der zweiten Möglichkeit, eine Rolle (siehe z.B. Apte). Besonders bei den *haṭhayogīs* gibt es die Vorstellung, daß der *prāṇa* beim normalen Atemvorgang über eine Distanz von 12 *mātrā* nach außen und dann wieder zurück in den Körper strömt. In *Jñ VI. 236* wird diese Entfernung ebenfalls in Fingern gezählt, womit sehr wahrscheinlich die Fingerbreite gemeint ist:

nāsāpuṭauni vārā / jo jātase aṅguḷeṃ bārā / to gacca dharūni māghārā / āṃtu ghālī //

"Der Wind, von der Nasenöffnung zwölf Finger hinaus gehend, kehrt, nachdem er festgehalten wurde, nach innen zurück."

Dieser Vorgang findet sich auch beschrieben in *Vijñānabhairava* 24 (*Dhāraṇā* 1). In seiner (teilweise sehr freizügigen) Übersetzung dieses Verses verwendet J. Singh das Wort *dvādaśānta* (obwohl es im Vers nicht erwähnt wird) und bezeichnet damit den inneren oder äußeren Endpunkt des ein- bzw. ausströmenden Atems.⁴⁷² Auch Brahmānandas Kommentar zu *HYP II. 12* läßt sich entnehmen, daß für den *prāṇāyāma* ein Strecken- und/oder Zeitmaß von zwölf *mātrās*, oder ein Vielfaches davon, von Relevanz waren. In der englischen Übersetzung des Kommentars zu *HYP II. 12* heißt es: "In the first stage, the *Prāṇa* is retained for twelve *mātrā-s*; in the second, for twenty-four *mātrā-s*; and in the third, for thirty-six *mātrā-s*".

X. 3

Idā, piṅgalā, suṣumnā, sarasvatī: wieviele nāḍīs im Körper [sind], soviele manigfaltige Flüsse [gibt es]. Im Schädel, in der Öffnung der suṣumnā [befindet sich] śīryāṭa, jālaṃdhara in der kākī mukhī, kāvaruḷa im Nabel, uḍḍiyāna [ist] ein halber Sitz (pūṭha). Derartig [sind] die dreieinhalb Sitze.

⁴⁷¹ A. Padoux, *Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, S. 407-410.

⁴⁷² J. Singh, *Vijñānabhairava*, S. 48.

Obwohl hier keine detaillierte Analogsetzung der inneren *nāḍīs* mit den äußeren *nadīs* (Flüsse) vorgenommen wird, zeigt der erste Satz dieses Abschnitts dennoch, daß die feinstofflichen Kanäle des inneren Kosmos mit den Flüssen und Strömen in der äußeren Welt identifiziert werden. Eine Gleichsetzung der feinstofflichen inneren Kanäle mit den äußeren Flüssen ist in der Yogaliteratur nichts Ungewöhnliches, wie sich am Beispiel von *HYP III. 110a* belegen läßt:

idā bhagavatī gaṅgā piṅgalā yamunā nāḍī /

"*Idā* [ist] die erhabene *Gaṅgā*, *piṅgalā* [ist] der Fluß *Yamunā*".

Zudem wird häufig *suṣumnā* mit der Vorstellung nach unterirdisch verlaufenden *Sarasvatī* identifiziert und die Stelle zwischen den Augenbrauen, wo die drei Haupt-*nāḍīs* zusammentreffen, mit dem *trisaṅgam*, dem berühmten Zusammenfluß dieser drei Flüsse in Allāhabād.

Pīṭha bedeutet wörtlich 'Sitz' und bezeichnet speziell im tantrischen *yoga* ein in einem *cakra* befindlichen Ort der Kraft. In *SSP II. 1-9* werden vier *pīṭhas* genannt: *kāmarūpapīṭha* im *ādhārācakra*, *oḍyānapīṭha* im *svādhiṣṭhānacakra*, *jālandharapīṭha* im *nirvāṇācakra* und *pūrṇagiripīṭha* im *ākāśācakra*. Von diesen vier findet man drei, unter etwas anderem Namen in X. 3: *jālaṃdhara*, *kāvaruḷa*(?) und *uḍḍiyāna*.⁴⁷³ Möglich wäre, daß sich hier die Bezeichnung *kāvaruḷa* auf *kāmarūpapīṭha* bezieht, und zwar aus folgendem Grund: die hier im *VD* genannten *pīṭhas* bezeichnen im *haṭhayoga* drei als wichtig erachtete Verschluspraktiken (*bandha*), die in Kapitel XX ausführlicher behandelt werden. Zwei davon tragen den Namen der oben genannten *pīṭhas* (*jālandhara-bandha* und *oḍyāna-bandha*). Der dritte *bandha* wird allgemein als *mūlabandha* bezeichnet, eine Praktik, mit der versucht wird, auf das untere *cakra* einzuwirken, dasjenige *cakra* also, in dem sich nach *SSP II. 1* das *kāmarūpapīṭha* befindet. Für die Hypothese, daß sich *kāvaruḷa* auf einen *pīṭha* im Bereich des *mūlādhārācakras*, möglicherweise *kāmarūpa-pīṭha*, bezieht, spricht auch die lexigraphische Ähnlichkeit zwischen *kāvaruḷa* und dem in *Jñ XVIII. 1036* genannten *kāṇvarumūḷa*. Vielleicht wurde *kāṇvarumūḷa* (*mūḷa* = *mūlācakra* ?) hier zu *kāvaruḷa* zusammengezogen. Mit *kāṇvarumūḷa* wird in *Jñ XVIII. 1036* entweder die Stelle zwischen Geschlechtsorgan und After (Panse s.v.) bezeichnet, oder die Praktik des *mūlabandha* selbst, wie die Darstellung in *GhS III. 14a* nahelegt:

Jñ XVIII. 1036

apānaramḍhradvayā / mājhārīm dhanamjayā / pārṣṇī pīḍūnīyāṇ / kāṇvarumūḷa //

⁴⁷³ Das *jālaṃdhara-pīṭha* befindet sich gemäß *SSP II. 8* im *nirvāṇācakra*, das *kāmarūpa-pīṭha* (*kāvaruḷa*?) gemäß *SSP II. 1* im *ādhārācakra* und das *uḍḍiyāna-pīṭha* gemäß *SSP II. 2* im *svādhiṣṭhānacakra*.

"Oh Eroberer der Schätze, die Ferse zwischen die beiden Öffnungen des *apāna* (Anus und Penis) drückend, der *kāṃvarumūla*".

GhS III. 14a

atha mūlabandhakathanam / pārṣṇinā vāmapādasya yonim ākuñcayet[d]... /

"Nun die Darstellung des *mūlabandha*. Man möge die Ferse des rechten Fußes zum Anus beugen...".

Der hier im behandelten Abschnitt ebenfalls als *pīṭha* bezeichnete *sīryāta* ist möglicherweise identisch mit dem in *Yogapar Abhaṅgamālā IV*⁴⁷⁴ erwähnten *śrīhāṭa*, und dem *śrīhaṭṭa* in *SSP VI. 81*. Letztgenannter wird, ähnlich wie im *VD* der *sīryāta*, "am höchsten Punkt des Kopfes" (*mastakānte*) lokalisiert, doch zählt er in der *SSP* nicht zu den *pīṭhas*, sondern nach C. Kiehnle zu den drei *lakṣyas*.⁴⁷⁵ Auch der Terminus *auṭapīṭha* (hier in X. 3: *auṭha pīṭhem*, 'dreieinhalb Sitze') werde in den Liedern der *Yogapar Abhaṅgamālā* für gewöhnlich in Zusammenhang mit diesen drei *lakṣyas* genannt, so C. Kiehnle, "...that one is inclined to believe that it is something connected with or near them."⁴⁷⁶ Wie bei den anderen feinstoffliche Phänomenen im Inneren des Körpers, so handelt es sich auch bei den *pīṭhas* um mikrokosmische Entsprechungen zu Erscheinungen in der äußeren Welt. In K. Dowmans *Die Meister der Mahamudra*⁴⁷⁷ findet man eine Aufzählung von insgesamt 24 "Orten der Kraft", wie er die *pīṭhas* nennt. Es ist nach K. Dowmann eine ursprünglich von *Kazi Dawa-Samdup* und angefertigte Standard-Liste, die mit einer Liste in *Hevajratāntra 70* bis auf fünf Fälle übereinstimmen soll und von Dowmann durch die genaue geographische Position eines jeden Ortes ergänzt wurde. Für die drei in X. 3 genannten *pīṭhas* findet man darin folgende Angaben: *Oḍḍiyāṇa* (*Uḍḍiyāṇa*, *Oḍiyṇa*, *Urgyan*), das *Svat*-Tal in Nordpakistan; *Jālandhara* im oberen *Kangra*-Tal, Himachal Pradesh; *Kāmarūpa*, in der Nähe von Gauhati in Assam. Wie K. Dowman ausführt, handelt es sich bei den meisten dieser Orte um *śākta-pīṭhas*.

X. 4

Die verschiedenen Stellen im Körper [sind] diese Gegenden⁴⁷⁸: im *brahmasthāna Kedāra*⁴⁷⁹, im Denckorgan *Malikārjuna*, im *Kāṣī* des Körpers [ist] der *Viśveśvara*,

⁴⁷⁴ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 245.

⁴⁷⁵ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 98.

⁴⁷⁶ *ibid.* S. 99.

⁴⁷⁷ K. Dowman, *Die Meister der Mahamudra*. Leben, Legenden und Lieder der 84 Erleuchteten, S. 330-30. (Originalausgabe erscheint unter dem Titel *Master of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*).

⁴⁷⁸ D.h. in der Folge wird aufgeführt, welche Körperstelle welchem Ort in der äußeren Welt entspricht.

⁴⁷⁹ In *HYP III. 24b* erfährt man, an welcher Stelle im Kopf sich der *kedāra* befindet *triveṇīsaṃgamam dhatte kedāram prāpayenmanah*, "It enables the mind to reach Kedāra [the sacred seat of Śiva in the mystic center between the eyebrows]".

[welcher] das Selbst [ist].⁴⁸⁰ [Wer] diese⁴⁸¹ erkennt, dem [ist] noch lebend Befreiung. [Obwohl] alle (äußeren) heiligen Orte gekannt werden, befinden sie sich doch im Körper. [Wer] den Körper so kennt, für den ist es nicht erforderlich irgendwohin zu laufen. Ihm allein [kommen] alle heiligen Orte [wie auch] der Lohn der heiligen Orte [zu]. Durch eben diesen Körper sollte dieser *saṃsāra* verstanden werden. Rechtschaffenheit, Wohlstand, Vergnügung, Befreiung, das [erreicht man] durch die Gnade des *gurus*.

Nach weiteren drei Identifizierungen, und zwar von äußeren 'Gegenden' mit 'Stellen' im Körper, wird in diesem Abschnitt erklärt, warum das Wissen von der Kongruenz von Mikro- und Makrokosmos für den *yogī* so entscheidend ist: durch dieses Wissen erlangt er 'noch lebend Befreiung', den Zustand eines *jīvanmukta*. Der sukzessive Prozess der Identifizierung des Mikro- mit dem Makrokosmos gipfelt in der vollständigen Transformation des eigenen Wesens. Ein *jīvanmukta*, so die Vorstellung, erfährt das Universum in seinem und als seinen Körper:

*Yogapar Abhaṅgamāla 10. 3ab*⁴⁸²

auṭa hāta hā deha brahmāṇḍa saḡaḡeṃ yāṃta /

"This body [measures only] three and a half ells, [but] therein is the whole universe."

Der Zustand der *jīvanmukti*, der Befreiung im Leben, ist das yogische Erlösungsideal, das im *Jīvanmuktiviveka* von Śrī Vidyāraṇya folgendermaßen beschrieben ist:

JMV I. 3

atha keyaṃ jīvanmuktiḥ kiṃ vā tatra pramāṇaṃ kathaṃ vā tatsiddhiḥ siddhau vā kiṃ prajojanam iti cet / ucyate jīvataḥ puruṣasya kartṛtvabhokṛtvasukhaduḥkhādīlakṣaṇaś cittadharmaḥ kleśarūpatvād bandho bhavati, tasya nivāraṇaṃ jīvanmuktiḥ /

"Well, then what is this *jīvanmukti* (Liberation in life)? What proof is there (of its possibility)? How is it brought about? What is the good of it even if it were capable of accomplishment? These questions are thus answered: Bondage, to a living being, consists in those functions of the mind which are characterized by feelings of pleasure and pain, concomitant with action and enjoyment and which, therefore, are so many distractions (from the natural condition of Bliss); freedom from this bondage is 'Liberation in life'."⁴⁸³

Eine ähnliche, eher poetische Beschreibung des lebend Befreiten findet man bei Lalla-Ded:

⁴⁸⁰ Ausführlich dargestellt und diskutiert in 1.7.2 'Vergleiche und Metaphern im VD'.

⁴⁸¹ Demonstrativum *yāṃteṃ* (Dat. Plur.) bezieht sich vermutlich auf die zuvor aufgezählten Regionen.

⁴⁸² C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 248-49.

⁴⁸³ Śrī Vidyāraṇya, *Jīvanmuktiviveka*, S. 10 (Sanskrittext), S. 192 (Übersetzung von S. Subrahmanya Śāstri).

*tsedānaṇdas jñānaprakāśas, yimav tsyūn tim zivantay-mukt;
veshmas samsāranis pāshas, abhodhy gaṇḍāh sheth-sheth dith.*

"Those who realized the Consciousness-Bliss, the effulgent sun of All-Knowledge, became liberated even while alive; The unintelligent tied knots, by hundreds upon hundreds, to the vastly spread meshes of the net of the world."⁴⁸⁴

Problematisch sind in der letzten Zeile die Worte *dharmu, arthu, kāmu, mokṣu*, 'Rechtschaffenheit, Wohlstand, Vergnügung, Befreiung', da der Zusammenhang mit dem vorherigen Satz nicht klar ist. Vermutlich jedoch sind die vier *puruṣārthas* (Lebensziele) hier als dasjenige zu verstehen, was durch den Körper im *samsāra* erlangt werden kann, bzw. zu erlangen ist. Die hier nur kurz angesprochene herausragende Bedeutung des *gurus* wird in Kapitel XIV noch ausführlicher behandelt.

X. 5

[Wenn der Körper] von einem Geist/*bhūta* besessen ist, wird dies Verrücktheit genannt. Hat⁴⁸⁵ der Körper fünf Elemente/*bhūtas*, wie sollte man ihn dann nennen? [Hat er⁴⁸⁶] einen einzigen Makel/*doṣa*, ist er niemals akzeptabel. Was ist dann die Bezeichnung eines Körpers, der mehrere Makel/*doṣas* hat? Diejenigen Menschen, [die] einen Angstzustand haben, [sind] leidend. Haben sie dann vier Zustände, [so] sind sie beständig leidend. In gutem Zustand nennen wir [ihn], [obwohl er] an neun Stellen zerrissen [ist]. Welcher in dieser Weise zerbrochen ist, wurde an 16 Stellen⁴⁸⁷ zusammengefügt. Wir nennen [ihn] stark, dennoch vertrocknet [er] durch den Durst. Wir nennen [ihn] wissend, dennoch ist [er] durch sehr dünne Röhren⁴⁸⁸ gebunden. Wir nennen [ihn] unser eigen, dennoch ist er der Nahrung verhaftet. Welcher so unbedeutend [ist], dessen Aufstehen auf den Füßen war erforderlich.⁴⁸⁹

In X. 5 und X. 6 bedient sich der Autor der Mehrdeutigkeit bestimmter Wörter. Die hierauf beruhenden Wortspiele und Bilder illustrieren die Begrenztheit und Verwundbarkeit des Körpers. So ist das Wort *bhūta* in den ersten beiden Sätzen jeweils verschieden aufzufassen.

⁴⁸⁴ B.N. Parimoo, *The Ascent of the Self*, S. 116.

⁴⁸⁵ *Dehām pañca bhūtem*, wörtlich 'die fünf *bhūtas* der Körper', wurde wie auch die hier nachfolgenden Genitiv-Konstruktionen possessivisch mit 'haben' übersetzt (Navalkar § 591). *Dehām* ist zwar Plural, aber an dieser Stelle würde man einen Singular erwarten, da das nachfolgende, darauf Bezug nehmende Pronomen *tayāsi* im Singular steht. Nach S.G. Tulpule (mündlich) bezieht sich dieses *tayāsi* auf den Körper.

⁴⁸⁶ *Yekā doṣācem* bezieht sich auf den Körper, *deha* ist im VD Neutrum.

⁴⁸⁷ Diese 16 Stellen (*soḷā ṭhayim*) sind möglicherweise identisch mit den in VIII. 3 genannten *soḷā samdhī*, '16 Gelenken'.

⁴⁸⁸ *Vāṃci nāḍī* ist vermutlich eine Bezeichnung für die feinstofflichen Röhren oder Kanäle (*nāḍī*).

⁴⁸⁹ Vermutlich, so S.G. Tulpule (mündlich), bezieht sich *je* (*jem*) auf *deha* (n.). In diesem Fall jedoch würde man anstelle des Relativums *jayācā* eher das Korrelativum *tayācā* erwarten (siehe Übersetzung).

Zuerst ist es im Sinne von 'Gespenst, Geist, Dämon' gebraucht, danach wird mit den fünf *bhūtas* auf die fünf *mahābhūtas* (Elemente) angespielt. Die rhetorische Frage im zweiten Satz 'Wie sollte man ihn dann nennen?' führt zur eigentlichen Aussage der beiden Sätze, die lautet: wenn man den Menschen, dessen Körper von einem Geist besessen ist, für besessen oder verrückt hält, für wie normal oder gesund sollte man dann den sogenannten 'normalen' Körper erachten, der immer 'besessen' ist von fünf Geistern, nämlich den fünf Elementen, aus denen er sich zusammensetzt. Nach ähnlichem Muster wird in den darauffolgenden beiden Sätzen die Mehrdeutigkeit des Wortes *doṣa* eingesetzt. Zunächst hat es die Bedeutung '(körperlicher) Makel' und im zweiten Satz bezieht es sich auf die *tridoṣas* des *āyurveda*: *vāta*, *pitta*, *kapha*. Im *āyurveda* hat *doṣa* wiederum zwei Bedeutungen: 1. einer der (eben aufgezählten) drei Körpersäfte; 2. eine Störung bei den Körpersäften, die nach *āyurvedischer* Vorstellung die Krankheiten verursachen, also ebenfalls im Sinne von 'Makel' zu verstehen sind. Indem jeder Körper aus den drei *doṣas* besteht, ist er - dies ist hier auch die Botschaft - immer mit dem Makel des Fehlerhaften oder Kranken behaftet. Im dritten Wortspiel 'Diejenigen Menschen, [die] einen Angstzustand haben, [sind] leidend. Haben sie dann vier Zustände, [so] sind sie beständig leidend' nutzt der Autor die Doppeldeutigkeit des Wortes *avasthā*. Das Wort *avasthā* wird im Altmarāṭhī sowohl im Sinn von '(Bewußtseins-)Zustand' (wie im Sanskrit), als auch im Sinn von 'Zustand der Unruhe, Angst' (Panse s.v.) gebraucht. Der Autor stellt hier also den eher harmlosen, nur zeitweilig auftretenden Zustand der Unruhe oder Angst (*avasthā*), dem als normal empfundenen begrenzten und begrenzenden vier Zuständen (*avasthās*) gegenüber, in denen sich der *jīva* immer befindet. Im restlichen Teil dieses Abschnitts wird durch Gegenüberstellung von dem, was man dem Körper an positiven Eigenschaften nachsagt und dem, wie es in Wirklichkeit um ihn bestellt ist, nochmals auf die Illusionen aufmerksam gemacht, die der Mensch hinsichtlich seines Körpers hat.

X. 6

Das Resultat [der Existenz] dieses Körpers [ist], daß durch diesen Körper wahre Rechtschaffenheit ausgeübt wird. Obgleich dieser Körper von reinen Eigenschaften ist, ist [er] aber vom Ego umschlungen.⁴⁹⁰ Obgleich [er] wahrlich intelligent⁴⁹¹ [ist], ist [er] dennoch vom Ärger erfaßt. Obgleich [er] sehr⁴⁹² klug⁴⁹³ [ist], wird er dennoch erstickt durch eine Fülle falscher Vorstellungen. Er ist nicht von einer Bewegung des Geistes (auf eine Sache oder Einheit ausgerichtet), sondern, [genauer] betrachtet, von vielen Bewegungen des Geistes. [Er] ist abgekühlt durch die zwölf [und] sechzehn Phasen der

⁴⁹⁰ Statt *vevaṣṭaleṃ* lies *veṣṭaleṃ*; *veṣṭaṇeṃ*, 'umgeben, umschlingen, einpacken' (Molesworth s.v.).

⁴⁹¹ *budhivaṃṭa* ist nach Molesworth eine populäre Form von *bud(d)himān*.

⁴⁹² *Cāṃga* wird nach S.G. Tulpule (mündlich) hier adverbial gebraucht: 'sehr, äußerst'.

⁴⁹³ Die Endung von *manasvīyeṃ* ist unklar.

mit Phasen Versehenen (Sonne und Mond)⁴⁹⁴, aber ein[e Eigenart]⁴⁹⁵ dieses Körpers [ist] schlecht, weil er ohne besonderen Grund⁴⁹⁶ 36⁴⁹⁷ zu einem Fünfgliedrigen⁴⁹⁸ macht, und [obwohl er] von der Stadt der Einheit [kommt], auf den Platz der 64 gefallen [ist]. Derartig [ist] das Resultat [der Existenz] dieses Körpers. Dies [ist]: durch diesen Körper wird das Wissen vom Selbst verstanden. Dieser Körper ist durchbohrt von den *rasas*. Er kam in Kontakt mit dem Stein der Weisen (*parīśa*)⁴⁹⁹, deshalb wird [er] durch die *dhātus* gebunden genannt. [Er] kam zu [den] *dhātu[s]*, deshalb gelangt er zur Zerstörung.

Bei *yekyavṛtti* ist nicht klar, ob *yekya* für *aikya*, 'Einheit', oder für *eka*, 'eins', steht. *Vṛtti* ist hier entweder als Terminus technicus gebraucht, im Sinne von 'Modifikation/Bewegung', wie im klassischen Yogasystem, oder im allgemeineren Sinne, wie u.a. nach Panse in der *Jñāneśvarī* als 'mood of the mind'. Vermutlich geht es auch hier bei *yekya* und *vṛtti* gerade um das Zusammenspiel der verschiedenen Konnotationen. Trotz dieser Unklarheiten bezeichnet *yekyavṛtti* wahrscheinlich den Zustand des *samādhi*, den Zustand, in dem das Denken (*manas*) mit dem höchsten Bewußtsein verschmilzt. Diesem Zustand wird hier in X. 6 der 'gewöhnliche' Zustand des Geistes gegenübergestellt, der gekennzeichnet ist durch eine Vielzahl von Fluktuationen bzw. Modifikationen (*nānā vṛttī*, X. 6).

Obskur ist der Satz 'er (Körper) ist auf den Platz der 64 gefallen'. Die Zahl ergibt sich aus der Summe der zuvor erwähnten 36 *tattvas* und der 28 *kalās* von Sonne und Mond. Nach S.G. Tulpule (mündlich) ist *cauhāṭa* eine ältere Variante von *cauka* (modern. Marāṭhī: 'zentraler Platz'). Der 'Platz der 64' könnte eine Anspielung auf das Schachbrett sein. Die 64 Felder des Schachbretts werden als Metapher z.B. auch in der *Caryāgītī* gebraucht. Dort beziehen sie sich nach Munidatta auf das 64-blättrige *nirmāṇacakra*.⁵⁰⁰ Möglicherweise besteht auch ein Zusammenhang mit den klassischen 64 Künsten (Skt. *catuḥśaṣṭa kalāḥ*). In einem seiner *sākhīs* gebraucht Kabīr die Metapher der '64 Lampen' nach Ch. Vaudeville in eben diesem Sinn:

cauṃsaṭhi dīvā joi kari, caudaha cauṃdā maṃhiṃ /
*tihim ghari kisakau cāmḍinau, jihim ghari satagura nāmhiṃ ||*⁵⁰¹

⁴⁹⁴ *Kaḷāvaṃtācā* hat zwar eine Genitiv-Singular-Endung, dennoch kann es sich nach S.G. Tulpules (mündlich), hier nur auf die Sonne und den Mond beziehen und müßte auch noch die deklinierte Endung *-ciyā* haben. *Kalavaṃta*, 'Phasen habend' (Sonne - 12 *kalās*/Phasen und Mond - 16 *kalās*/Phasen).

⁴⁹⁵ *Yeka* hier vermutlich im Sinne von 'irgendetwas'.

⁴⁹⁶ *Sahaja*, 'ohne besonderen/e/es oder bestimmten/e/es Objekt, Zweck, Grund, Ursache Notwendigkeit' (Molesworth s.v.).

⁴⁹⁷ Gemeint sind die 36 *tattvas*; siehe Seite 158-59.

⁴⁹⁸ *Pācāṃgu* (Skt. *pañcāṅga* < *pañca*, 'fünf' + *aṅga*, 'Glieder') ist eine Bezeichnung für den Körper.

⁴⁹⁹ Auch hier würde man statt des Lokativ bei *parīśim* Instrumental erwarten.

⁵⁰⁰ P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, S. 50/ 123.

⁵⁰¹ Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 151.

"Even when sixty-four lamps burn and fourteen moons shine within... ." ⁵⁰²

Eine befriedigende Lösung für den 'Platz der 64' gibt es bisher nicht.

Rasa hat nach V.S. Apte 33 Bedeutungen. Die *rasas* könnten die sechs Geschmacksrichtungen sein: *kaṭu*, *amla*, *madhura*, *lavaṇa*, *tikta*, oder die 8-10 Stimmungen in den Künsten: *śṛiṅgāra*, *hāsyā*, *kāruṇa*, *raudra*, *vīra*, *bhayānaka*, *bībhatsa*, *adbhūta*, *śānta*, *vātsalya*.⁵⁰³ Bis auf *śāntarasa* sind alle dazu angetan, den Mensch zu binden. In der Nachbarschaft von *parīsa* und *dhātu* wird wohl auch auf *rasāyana*, 'Alchimie', angespielt, eine Ausprägung des *tantra*, die nach S. Dasgupta eng mit dem "Kult der Siddhas" verbunden ist: "Rasāyana or alchemy is an ancient science of the pre-Christian origin having immense popularity in different parts of the world. In India, however, instead of purely a chemical science, it developed theoretical speculations and already in fairly old medical texts we find references to the view that *siddhi* or perfection can be attained by making the body immutable with the help of *Rasa* (i.e., some chemical substance). . . . The *Rasa* or *Pārada* is believed to be vested with the mysterious capacity of transforming a base metal into gold and thus by constant rejuvenation and invigoration through a process of transsubstantiation the *Rasa* can make every creature immortal. It has been said that *Rasa* is called *Pārada* because it leads one to the other shore of the world."⁵⁰⁴ *Rasa* wird nach S. Dasgupta bei den *Nāthasiddhas* durch den vom *sahasrara* herabtropfenden *amṛta* substituiert und der alchemistische Prozess in den psycho-chemischen Prozess des *haṭhayoga* transformiert.⁵⁰⁵ Auch in der *Jñāneśvarī* finden sich Hinweise auf eine Substituierung und Internalisierung solcher zum *rasāyana* gehörigen Substanzen und Prozesse:

Jñ I. 77

lohāceṃ kanaka hoye / heṃ sāmārthya pariśiṃca āhe /
kīṃ mṛtahī jīvita lāhe / amṛtasiddhī //

"Aus Eisen wird Gold. Dies ist einzig die Fähigkeit des Steines der Weisen. Ebenso gewinnt der Tote das Leben durch das Erlangen des *amṛta*."⁵⁰⁶

Der *parīsa*, 'Stein der Weisen/Prüfstein' ist ebenfalls ein Begriff oder ein Konzept, der bzw. das in enger Beziehung mit dem *rasāyana* steht. David G. White⁵⁰⁷ nennt den Begriff *paras patthar* und übersetzt ihn mit "*alchemical touchstone*". Im *Marāṭhī Vyutpatti Kośa* wird darauf hingewiesen, daß sich das Wort *parīsa* möglicherweise von Sanskrit *sparśa*, 'Berührung',

⁵⁰² Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhī* 2(a,b), S. 51.

⁵⁰³ Monier Williams s.v.

⁵⁰⁴ S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 193, 253.

⁵⁰⁵ *ibid.* S. 194.

⁵⁰⁶ Siehe auch *Jñ VIII. 201; XVII. 216.*

⁵⁰⁷ *The Alchemical Body*, S. 413.

ableitet. Er ist der Vorstellung nach ein Stein, durch dessen Berührung sich gewöhnliches Material wie Eisen in Gold verwandelt. Im *rasāyana* steht der *parīsa* für die Substanz, die den gewöhnlichen Körper in einen vollkommenen Körper (*siddhadeha*) oder göttlichen Körper (*divyadeha*) transformiert.

Dhātu ist zum einen ein Terminus technicus des *āyurveda*, für die konstituierenden Elemente des Körpers (*saptadhātu*, siehe III. 4). Zum anderen ist es ein alchemistischer Begriff für die Metalle allgemein und für das Gold im Besonderen⁵⁰⁸, und, wie auch *rasa* und *parīsa*, für die transformierende alchemistische Substanz. Über *dhātu* im *rasāyana*-System schreibt D.G. White: "While *rasāyana* has been used as a generic term for alchemy in India since the tenth century, the means and ends of the discipline are more properly identified by two other terms. These are *dhātuvāda*, the 'doctrine of elements' and *dehavāda*, 'the doctrine of the body.' These two branches of tantric alchemy form a unified whole: *dhātuvāda* alchemy, which concerns itself with the transmutation of base metals into gold, is the necessary propaedeutic to *dehavāda* alchemy, the alchemy of elixirs of bodily immortality. Their complementarity is underscored in a classic passage from the RA (*Rasārṇava* 17. 165-66): 'As in metal, so in the body. Mercury ought always to be employed in this way. When it penetrates a metal and the body, [mercury] behaves in an identical way. First test mercury on a metal, then use it on the body.'⁵⁰⁹ Diese Mehrdeutigkeit des Wortes *dhātu* nutzend, verweist der Autor des *VD* bei dem Wort *dhātubadha*, 'durch die *dhātus* gebunden', einerseits auf die Abhängigkeit des Körpers von den sieben konstituierenden Elementen, andererseits auf die dem höchsten Ziel abträglichen Sinne und Emotionen. Es kann auch eine Anspielung auf den schädlichen Einfluß solcher *rasāyana*-Praktiken, wie das Einnehmen bestimmter, den Körper angeblich stärkender bzw. 'veredelnder' Substanzen sein.

X. 7

Das [was] mit den Ohren gehört wird, warum sollte man das sagen? [Was] man direkt⁵¹⁰ mit den Augen sieht, das [existiert] weder am Anfang noch am Ende des Körpers. [Es] existiert nur dazwischen. 'Wir halten es (Leben?) fest' sagt man, [doch] wird man es nicht festhalten.⁵¹¹ [Es gibt] eine wahre Freundschaft zwischen dem Körper und dem

⁵⁰⁸ Siehe D.G. White, *The Alchemical Body*, S. 153, 207. Auf *Maitrāyaṇasamhitā*. II. [2]. 2; *Śatapathabrāhmaṇa*. III. [8]. 2. 27; *Aitareyabrāhmaṇa* VII. [4]. 6 verweisend, nennt M. Eliade das Gold den Innbegriff der Unsterblichkeit in Indien wie auch andernorts und schreibt: "Das Gold ist das einzige vollkommene, sonnenhafte Metall und deshalb hängt sein Symbolismus mit dem Symbolismus des Geistes und der spirituellen Freiheit und Autonomie zusammen"; *Yoga*, S. 289.

⁵⁰⁹ D.G. White, *The Alchemical Body*, S. 187-88.

⁵¹⁰ *Prataḥṣa* fehlerhaft für *pratyakṣa*.

⁵¹¹ Das Verb *dharaṇem* (*dharave*) wird hier nach S.G. Tulpes (mündlich) Ansicht im Sinne von 'festhalten/in der Hand haben' (siehe auch Molesworth) verwendet.

*jīva*⁵¹², aber er ist Seltsamkeiten⁵¹³ verhaftet. Doch durch den *jīva* wurde diesem Körper wohl getan. Das weiß er (Körper) [jedoch] nicht, deshalb wird [er] nutzlos⁵¹⁴ genannt. Das [ist] wahr. Der *jīva*, der einen Körper hat, geht am Ende nicht mit ihm.⁵¹⁵ Da fiel er (Körper). Dann fängt er an zu stinken.⁵¹⁶ Er wird widerlich. Ohne die *yoga*-Praktiken zergeht er⁵¹⁷ zu Staub.⁵¹⁸ Nun soll folgendes geschehen⁵¹⁹: durch diesen Körper sollte man sein eigenes Selbst⁵²⁰ in rechter Weise erkennen. Die Menschhaftigkeit dieses Körpers, allein dies [ist] recht.

Das Leben mit diesem Körper ist nur von kurzer Dauer, es ist eine Illusion, zu glauben, es beherrschen zu können - dies ist vermutlich die Aussage der ersten Sätze dieses Abschnitts. Der Satz 'Wir halten es (Leben?) fest, sagt man, [doch] hält man es nicht fest' ist nach S.G. Tulpules Auffassung ein Seitenhieb auf den *rasāyana*, durch den man den Körper vollkommen beherrschen und unsterblich machen wollte. Was den Körper wirklich am Leben erhält ist der *jīva*, wie bereits in Kapitel II dargelegt. Der *jīva*, hier im Sinne von 'Seele', geht mit dem Körper eine symbiotische Beziehung ein, oder, wie es hier heißt: '[Es gibt] eine wahre Freundschaft zwischen dem Körper und dem *jīva*'. Die Idee ist hierbei vermutlich, daß der Körper den *jīva* braucht, um lebendig zu sein, und der *jīva* den Körper braucht, als Gefäß, um in dieser Welt agieren zu können. Was hier im VD als 'Freundschaft' zwischen *jīva* und Körper bezeichnet wird, nennt Jñāneśvar in *Jñ XVIII. 325cd* in ähnlicher Weise eine "Vereinbarung" zwischen *jīva* und Körper:

jeṇem bhāṣā kelī deheṃ sī / āghavā viśayīm //

"(Der *jīva*) der mit dem Körper eine Vereinbarung traf hinsichtlich aller (Sinnes-)Objekte".

Der Körper ist für den *Nāthayogī* von großer Bedeutung. Er ist für ihn, im Gegensatz zur Auffassung einiger anderer asketischer Traditionen, keinesfalls 'nutzlos', sondern das Gefährt, das er benötigt, um sein Ziel, *ātmājñāna*, *mokṣa*, erreichen zu können. Die Voraussetzung ist,

⁵¹² Die wörtliche Übersetzung ist: 'Welchem *jīva* eine wahre Freundschaft des Körpers [ist]'. Der Sinn des Relativums *jayā* am Anfang des Satzes ist unklar. Die Übersetzung entspricht einem Vorschlag von S.G. Tulpule (mündlich).

⁵¹³ *Paravāda*, 'Gerede, Gerücht', paßt nach meiner Auffassung nicht hier in den Kontext. Möglicherweise muß es stattdessen *paravaḍa*, 'Seltsamkeit, seltsame Art u. Weise' (Molesworth s.v.) heißen.

⁵¹⁴ *Vāyevasa* ist nach S.G. Tulpule ein Altmarāṭhī-Wort mit der Bedeutung 'nutzlos, unbedeutend'.

⁵¹⁵ Wörtlich 'Wes *jīva* ein Körper [ist], mit diesem geht er am Ende nicht'.

⁵¹⁶ Wörtlich 'Dann erreicht den umgefallenen Gestank'.

⁵¹⁷ *Vīte hoye* wörtlich 'zergehend wird'.

⁵¹⁸ Statt *māṭīyesa* lies *māṭīyesi* (Dat. Sing., OMR § 43b).

⁵¹⁹ *Ātām āso heṃ* (*āso*, 3. Pers. Sing. Imperativ), wörtlich 'Nun sollte dies sein', ist vermutlich als Einleitung zum nachfolgenden Satz aufzufassen.

⁵²⁰ Das aus dem Reflexipronomen *āpaṇa* unter Beifügung des Suffixes *-pa* gebildete Abstraktum *āpaṇapem* bedeutet: 'Selbstheit' (OMR § 53) und ist hier im Sinne von 'eigenes Selbst' gebraucht.

daß der Körper durch *haṭhayoga*- und sonstige Praktiken ausreichend vorbereitet ist. Die wichtigste Voraussetzung hinsichtlich des Körpers wird im letzten Satz dieses Abschnitts genannt, seine 'Menschenhaftigkeit'. Es ist also nicht mit irgendeinem Körper getan, es muß ein menschlicher Körper sein. Bei den buddhistischen *Sahajiyā-Siddhas* kommt dem Körper des Menschen eine ebensolche Bedeutung zu: "In the *Hevajra-tantra* we find that the Lord (*Bhagavān*) was asked by a Bodhisattva whether there was any necessity at all of this physical world and a physical body, everything being in reality nothing but pure void. To this the reply of the Lord was that without the body there was no possibility of the realisation of the great bliss and here lies the importance of the body. ... In the *Śrī-kāla-cakra* we find that without the body there cannot be any perfection, neither can the supreme bliss be realised in this life without the body - it is for this reason, that the body with the nervous system is so important for yoga; if perfection (*siddhi*) of the body be attained, all kinds of perfection in the three worlds are very easily obtained."⁵²¹ Es ist nach Auffassung der *yogīs* und *Siddhas* also nicht nur die dem Menschen vorbehaltene Fähigkeit des Denkens, Verstehens und der Einsicht für die höhere Erkenntnis obligatorisch, sondern auch die physischen Grundlagen. Ungeeignet sind nicht nur die Körper der Tiere, sondern auch die Existenzformen der Götter. So schreibt M. Eliade: "Nur durch die Erfahrungen erlangt man Befreiung, daher haben auch die Götter (*videha*, 'Körperlose'), die ohne Erfahrung, weil ohne Körper sind, eine niedrigere Existenzverfassung als der Mensch und können nicht zur vollständigen Befreiung gelangen."⁵²²

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die unterscheidende Betrachtung des Körpers.

⁵²¹ S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 89.

⁵²² M. Eliade, *Yoga*, S. 48.

Kapitel XI

आत्मज्ञान

- 1 ब्रह्मादि पिपीलीकापर्यंत अंतीं येकचि चैतन्य आसे : तेच वर्णावर्ण आधीचिनाः । बाळ : तादव्यः बृध हे वेहस्वभावः । क्षुधा : पीपासा हे प्राणासिः । शोकः मोहः हे मनाचे । जरा मरण शरीराचे । जागृतिः स्वप्नः सुषुप्तिः या तोहीं आवस्वा मन बर्ते । ज्ञान बोचाराचा अंशु हे तूर्याः । या आवस्वा बुध्यातीतुः तो आत्मा जाणावा : ॥ छ ॥
- 2 जयां साधारण जीवां बोलयाचेनि आधारें आसणें तें बोलयज्ञानः । जन्मांतरें पुण्य-पाप वासना करीत बर्ते तें बीस्मृती ज्ञानः । इये तीगहीं ज्ञानें अन इछारहीत जे आत्मयांचीया चाली चालति तो आत्माबोतु जाणावाः । तो आत्मा मुधुः बुधुः नीत्युः अनोर्वाच्युः । तो समस्ता आदिः आपण आनादिः सकळ रचुनि आपण रचनारहीतुः भूतजात व्यापुनि आपण अव्यापकुः तोचि समस्त व्यापुनि आसे म्हणोनि बोडवात्मकुः बोडवात्मकु आसोनि न लीपे म्हणोनि बोडवातीतुः ॥ छ ॥
- 3 जळीं प्रतीबोबला चंदु तो काइ जळीं लीपु असे : जळाचीये हालोचाली आरीखा बीसे पर तो तेया वेगळा : तंसा आत्मा जाणावाः । जेचि नीर्मळ स्फटीकीं हीरवे : पीवळे : वर्ण उपाधि भेदबोण नुमटति : । नातरि भोगंळु आरीसा प्रतीबोबासारीखा बीसे : । नातरी नाथीलीया आभासा-सारीखा आकास होये : । तंसा दुस्य प्रपंचु इस्वरों जाणावाः । उबकीं उपनला बुडबुडा : त्याची चाली पाहतां केव्हडा वेळुः । नातरी तरंग उबयेलाचि बीसे : सेवटीं अस्त पावतां वेळु न लगे : । डोळयांचेनि नीमीसानिमोस हालतां वेळु न लगे : । तंसा दुस्य प्रपंचु नासतां वेळु न लगे : । वृक्षाचों पानें झडति : मागुतो निघतो : पुनः तेंचि म्हणो नयेति किः । बीवेयापासीनि नीघाली काजळी : त्याचीये पोटीं काइ आणिक खाणि आसे : मग नीघत आहे : । नवीची उबके आनीत्ये पण प्रवाहीं तीये नीत्ये जाणावी : एंसा दुस्य पदार्थु अनोत्युः त्याचा प्रवाह तो नीत्यु जाणावाः । केळीचा गाभा उकलीतां काइ लाभ वसे : आणिक फळ पानिच्यें नीकें पीकलें पीकः त्याचा बोडउचि पाहतां बरवा बीसे : । स्वप्नीचें मुख स्वप्नीचि बरवे : मग नीधारीतां काइ असे : । तेंसं संवसारोचें मुख नीकें बीसे : सेवटीं मुरमु नव्हे : एंसें ज्ञानें जाणावें : । आकासकुमुमीं जरी परीमळु लाभः । नातरि नाथीलीये वांझेचा कुमर श्रीभुवन भोगी : ॥ छ ॥
- 4 ससेयासि सोंग तोखट हें बोलणें लटीकें जंसें : तंसा दुस्यप्रपंचु आसतांचि लटिका बीसतायः । मृगजळीं जळ नाहीं परि मृगासि जळीभ्रम आसे : । कुमुमगाळेचा नाथोला भोगी या आभासें : । मुक्तीचांठाई जंसी रजतबुधी लटीकीः । तंसा दुस्यप्रपंचु लटिकाचिः पर बीसतायः हा संसार बोडवरूप येसा त्या कीं जया आपुली बोळखी नाहीः । हे साखरः पंचधार म्हणतलेवोः तीय गोडीयेची रचि सांडुनि काइ तोखट होत आहेः । हा उमु वाकुडा बीसेः पण त्याचा रसु गोडीयेची सोये न संडीः तेंसं वाकुडेपण रसि नाहींः । कीं हे कस्तुरी काळी बीसेः परि तोयेचीया परीमळाचें सौरभ्यपणः जंसें तें आगळें कींः । येवढें थुण्टीचें आद्राळः जयाचेनि चाले तयातें जो बोळखे तो या संसाराआंतु मुख दुखें लीपे नाः ॥ छ ॥
- 5 जसें पद्मोनीचें पत्र जळीं आसोनि अलीप्तः तेयेया जन्माचें आणिक कर्मभक्तीचें फळ तें कीं जें आत्मज्ञानः ॥ छ ॥
इती श्रीगोरक्षनाथवचनों आमरनाथ कथयेंति संसारी आसउनि संसारावेगळें
आत्मज्ञान कथयेंति नीजवीचारें ॥ ११ ॥

Kapitel XI

Das Wissen vom Selbst

Dieses Kapitel schließt inhaltlich an das vorherige an, in dem gesagt wurde, daß das Wissen vom Selbst der eigentliche Sinn und Zweck des menschlichen Körpers sei: 'Durch diesen Körper sollte man sein Selbst in rechter Weise erkennen'. In XI. 1 und 2 wird das Wesen des Selbst beschrieben, obwohl es, wie es in XI. 2 heißt, eigentlich 'nicht zu beschreiben (*anīrvācyu*)' ist. In den nachfolgenden Abschnitten XI. 3 bis 5 bedient sich der Autor hierfür nahezu ausschließlich der Sprache der Vergleiche und Metaphern. Das Wissen vom Selbst ist eines der zentralen Themen des *VD*.

XI. 1

Von *Brahmā* bis zur Ameise ist letztlich [alles] ein einziges Bewußtsein (*caitanya*). Dort existieren keine Kasten und Nicht-Kasten. Kindheit, Jugend, Alter: dies [ist] die Natur des Körpers (*deha*). Hunger [und] Durst, diese [gehören zum] *prāṇa*. Leid [und] Verwirrung, diese [gehören] zum Denken. Alter [und] Tod [gehören zum] Körper (*śarīra*). Wachen, Träumen, Tiefschlaf: in diesen drei Zuständen lebt das Denken. Ein Teil der Reflexion des Wissens⁵²³, dies [ist] *turīyā*. [Was sich] jenseits des Intellekts [und] dieser Zustände [befindet], das sollte als das Selbst erkannt werden.

Der erste Satz 'Von *Brahmā* usw. bis zur Ameise ist letztlich [alles] ein einziges Bewußtsein' enthält nicht nur die Essenz des elften Kapitels, sondern auch die monistische Auffassung der *Nāthas*, daß die Schöpfung eine Manifestation oder ein Spiel des höchsten Bewußtseins (*caitanya*) ist. Dieses Konzept des *sphūrti*- oder *cidvilāsa-vāda* beschreibt A.K. Banerjea so: "Gorakhnath and the Siddha-Yogi school maintain that the selfexistent, selfshining, selfperfect, infinite and eternal consciousness, which is the Absolute Reality above time-space-relativity, reveals itself as a spatio-temporal cosmic system, wherein it originates and develops and sustains and destroys diverse orders of derivative and finite phenomenal existences with various kinds of forms and attributes, and a plurality of imperfect and changing phenomenal consciousnesses embodied in various kinds of physical and vital organisms and playing there parts in this cosmic system."⁵²⁴ Der Ausdruck 'von *Brahmā* bis zur Ameise', im Sinne der Gesamtheit aller Daseinsformen, ist in ähnlicher Form auch in der *Jñāneśvarī* zu finden:

Jñ IX. 221

*ādi brahmā karunī / śevaṭiṃ maśaka dharunī /
mājūṃ smasta heṃ jāṇonī / svarūpa majheṃ //*

⁵²³ *Jñāna vīcārācā* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) als Kompositum aufzufassen.

⁵²⁴ A.K. Banerjea, *Philosophy of Gorakhnāth*, S.57.

"Von zuerst *Brahmā* bis zuletzt die Mücke, erkennen sie in allem meine Gestalt."⁵²⁵

Im weiteren Verlauf dieses Abschnitts werden Einflüsse und Veränderungen aufgezählt, denen Körper und Denken (*manas*) im Laufe des Lebens ausgesetzt sind. Redewendungen wie: 'dies [ist] die Natur des Körpers', 'diese [gehören] zum *prāṇa*', 'diese [gehören] zum Denken' bringen zum Ausdruck, daß der *ātman* von diesen unberührt bleibt. Wie der letzte Satz des Abschnitts vermuten läßt, vertritt der Autor des *VD* die Auffassung, daß der *ātman* sich in einem Zustand jenseits des 'vierten' Zustandes befindet. Auch nach S.G. Tulpules Auffassung (mündlich) lassen die Sätze '. . . in diesen drei Zuständen lebt das Denken (*manas*). Ein Teil der Reflexion des Wissens, dies [ist] *turīyā*. [Was sich] jenseits des Intellekts [und] dieser Zustände [befindet], das sollte als das Selbst erkannt werden'⁵²⁶ keine andere Deutung zu, als daß sich der *ātman* jenseits der vier Zustände (*jāgrti*, *svapna*, *suṣupti*, *turīyā*⁵²⁷) befindet. Auf diese Vorstellung trifft man auch in anderen *yoga*-Werken, wie z.B. der *Avadhūtagītā* (I. 49b):

ātmaiva kevalaṃ sarvaṃ turīyaṃ ca trayaṃ katham //

"Der *ātman* allein [ist] alles. Wie [könnten] die drei Zustände und der vierte [ihm zugeschrieben werden]?"⁵²⁸

Die Definition des *turīyā*-Zustands als: 'Teil der Reflexion des Wissens' ist nicht unmittelbar verständlich. Möglicherweise handelt es sich hier um die Vorstellung, daß der *turīyā*-Zustand nur aus einem Bruchteil des höchsten Wissens besteht, das höchste Wissen hingegen sich in einem Zustand noch jenseits des *turīyā* befindet, was man auch aus der *Avadhūtagītā*-Stelle schließen kann. Nach Auffassung einiger tantrischer Traditionen, wie auch der *Nāthas*, gibt es einen (Bewußt-)Seinszustand jenseits des *turīyā*-Zustands, den *turyātīta*, 'jenseits der *turīyā*':

SSP V. 52a

sthūlasūkṣmakāraṇaṃ tūryaṃ turyātītaṃ iti pañcāvasthāḥ krameṇa lakṣyante /

"Grober, feinstofflicher, kausaler, vierter, über den vierten hinausgehend, [diese] fünf Zustände sollten der Reihe nach wahrgenommen werden."

⁵²⁵ Wörtlich 'Zuerst *Brahmā* machend, zuletzt [als] Mücke gehalten habend'.

⁵²⁶ Da [*h*]yā *avasthā[ṃ]* von der Form her sowohl Genitiv als auch Lokativ Plural sein könnte, ist die wörtliche Übersetzung entweder 'jenseits des Intellekts [und dieser Zustände]' oder 'jenseits des Intellekts in diesen Zuständen'.

⁵²⁷ Zu den vier Bewußtseinszuständen siehe VI. 4.

⁵²⁸ Ergänzungen in Anlehnung an Svāmī Cetanandas englische Übersetzung in der Edition des Advaita Ashrama.

In vielen *Yoga-Upaniṣads* trifft man auf einen weiteren Terminus für den höchsten aller Bewußtseinszustände, nämlich *unmanī* (auch *unmana*, *unmanā* < *ud-manas*), 'jenseits des Denkens'⁵²⁹:

Maṇḍalabrāhmaṇopaniṣad II. [2]. 4b

unmanyā amanaskaṃ bhavati

"Durch *unmani* entsteht [der Zustand] ohne Denken."

XI. 2

Welches gewöhnlichen *jīvas* Existenz⁵³⁰ auf der Grundlage der Sinnesobjekte⁵³¹ [stattfindet], das [ist] das Wissen von den Objekten. Er (*jīva*) lebt, Neigungen der Tugend und Untugend während verschiedener Leben ausführend, das [ist] das Wissen des Vergessens. Diese drei Wissen[-sformen] [sind] nicht ohne Wünsche.⁵³² Welche sich in der Gangart des Selbstes⁵³³ bewegen, die sollten als Kenner des Selbstes erkannt werden.⁵³⁴ Das Selbst [ist] rein, wissend, ewig, nicht zu beschreiben. Es [ist] der Anfang von allem. Es selbst [ist] ohne Anfang. Alles erzeugt habend, [ist] es selbst unerzeugt. Die Elemente und die lebenden Wesen durchdrungen habend, [ist] es selbst von nichts durchdrungen. Alles durchdrungen habend, existiert nur es allein, deshalb ist [es] eines, dessen Selbst die Welt ist.⁵³⁵ [Obwohl] einer, dessen Selbst die Welt geworden ist, wird er nicht befleckt⁵³⁶, deshalb [ist es] jenseits der Welt.

Im letzten Satz dieses Abschnitts ist die Rede von 'drei Wissens[formen]', beschrieben werden jedoch nur zwei. Entweder ist der Text hier unvollständig, oder - dies hielt S.G. Tulpule (mündlich) ebenfalls für denkbar - die dritte Wissensform besteht in dem bereits in XI. 1 erwähnten 'Teil der Reflexion des Wissens'. Zu der dritten Wissensform erhält man hier keine zusätzliche Information. Die niedrigste Wissensform besteht in der ausschließlichen Kenntnis

⁵²⁹ Zu *unmanī*-(*avasthā*) sie auch *HYP IV. 39*; *GhS VII. 17*; *Nāḍabindopaniṣad 40, 53*; *Śāṇḍilyopaniṣad I. [7]. 17*.

⁵³⁰ *Asaṇeṃ* wörtlich 'zu sein, Sein'.

⁵³¹ *Sādhāraṇa jīvāṃ* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁵³² *Ana ichārahīta* ist als ein zusammenhängendes Wort aufzufassen, nämlich *anichārahīta* (*anichārahīta*), bzw. als Adjektiv zu *jñāneṃ anichārahīteṃ*.

⁵³³ Wörtlich 'in der Gangart [ihrer jeweiligen] Selbstes'.

⁵³⁴ Das Relativum *je* und das Prädikat *cālati* des Relativsatzes stehen im Plural, hingegen das Korrelativum *to*, das Subjekt *ātmanīvitu* und das Prädikat *jāṇāvā* des Hauptsatzes im Singular. Um zu einer sinnvollen Übersetzung zu gelangen, wurden Pluralformen verwendet.

⁵³⁵ *Viśvātmaku* (*viśvātmaka*) ist ein in der *Jñāneśvarī* häufig gebrauchter Bezeichnung für den *ātman*: *Jñ II. 177c*; *XI. 259b, 615b, 676a*; *XV. 599a*; *XVIII. 1793a*.

⁵³⁶ *Līṃpe* (3. Sing. Präs.) wird hier, der Form nach zwar Aktiv, wie es scheint passivisch verwendet. Auch in der *Jñāneśvarī* wird *līṃpe* mit passivischem Sinn gebraucht wird. Allerdings findet man im *VD* auch die Passivform *līṃpije*.

der Objekte durch die Wahrnehmung der Sinne. Diese begrenzte Wahrnehmung bestimmt die Welt der 'gewöhnlichen *jīvas*'. Bei der Erläuterung der zweiten 'Wissen[-sform]' verdient der Terminus *vāsanā* (im Text Plural: 'Neigungen') besondere Beachtung, da es sich um einen für den *yoga* elementaren Begriff handelt. *Vāsanā* ist eine latente Neigung oder unterbewußte mentale Disposition, die durch ein Ereignis in einem vorangegangenen Leben verursacht wurde. Nach *YS IV. 8-9* hinterlassen die Nachwirkungen einer bestimmten Handlung einen Eindruck (*saṃskāra*) im Unterbewußtsein, der den Empfindungsmustern der Erfahrung, die aus einer solchen Handlung resultiert, entspricht. Diese Eindrücke werden im Unterbewußtsein gespeichert und manifestieren sich in einem späteren Leben. Da dies fortwährend geschieht, und nach Mircea Eliade⁵³⁷ die menschliche Existenz aus einer ununterbrochenen Entladung von *vāsanās* besteht, wird nicht nur der Charakter, sondern alles Eigentümliche eines Individuums durch diese unbewußten Tendenzen bestimmt. Das Leben auf der Grundlage des 'Wissens des Vergessens', wie es hier genannt wird, ist also eine Art Marionetten-Dasein, bei dem die *vāsanās* die Fäden darstellen, deren Bewegungen alle Erfahrungen bestimmen und dadurch dem Individuum kaum Freiheit ermöglichen.

Die Beschreibung des *ātman* in *VD* Kapitel XI enthält eine Aufzählung von Merkmalen, wie sie in den *Upaniṣads* und auch in der *Jñāneśvarī*⁵³⁸, bzw. *Bhagavadgītā* vorkommen:

Jñ II. 145, 147, 150

hā anādi nityasiddhu / nirupādhi viśuddhu /
mhaṇauni śāstrādikīm chedu / na ghaḍe yayā // 145 //
arjunā hā nityu / acaḷu hā śāśvatu /
sarvatra sadoditu / paripūrṇu hā // 147 //
hā guṇatrayārahitu / vyaktīsi atītu /
anādi avikṛtu / sarvarūpa // 150 //

"Dieser [ist] anfangslos, ewig vollkommen, frei von Beschränkungen, rein. Daher kann er nicht durch Waffen usw. geschnitten werden.⁵³⁹ (145) Oh Arjuna, dieser [ist] ewig, unbeweglich, immerwährend, überall und immer vollkommen erfüllt. (147) Dieser [ist] frei von den drei Qualitäten, jenseits der Manifestation, anfangslos, unverändert, allgestaltig. (150)"

Die Charakterisierung des Selbstes (*ātman*) als *avyāpakū*, wörtlich 'nicht durchdringend' (Monier Williams s.v.), ergibt hier keinen Sinn, da es zuvor auf das Selbst bezogen heißt 'die Elemente und die lebenden Wesen durchdrungen habend' und nachfolgend 'es allein existiert, alles durchdrungen habend'. Zieht man in Betracht, wie das Selbst zuvor charakterisiert wird

⁵³⁷ M. Eliade, *Yoga*, S. 49-50.

⁵³⁸ Eine nahezu identische Beschreibung des *ātman* findet sich in *Anubhavāmṛta VII. 103-133*.

⁵³⁹ Wörtlich 'dadurch ereignet sich das Schneiden von diesem durch Waffen usw. nicht'.

('Alles erzeugt habend, [ist] es selbst unerzeugt'), so erscheint es nach S.G. Tulpule (mündlich) möglich, daß *vyāpaka* hier im passivischen Sinne gebraucht wird ('von nichts durchdrungen seiend')⁵⁴⁰.

Das zuletztgenannte Merkmal des Nicht-befleckt-Werdens des *ātman* spiegelt die Auffassung wider, daß die Hervorbringung des Universums für den *ātman* keine 'Verunreinigung' im Sinne einer Degradation bedeutet, da das Universum eine Manifestation des einen, ewig unveränderlichen Bewußtseins ist. Im *Anubhavāmṛta* und in der *Cāṅgadevapāśaṣṭī* weist Jñāndev immer wieder auf diese ewige Unveränderlichkeit des *ātman* hin:

ABh VII. 146

*tayā ātmayācyā bhākā / na paḍeci dusarī rekhā /
jarī viśvā aśekhā / bharaleṃ āhe //*

"Die Übereinstimmung⁵⁴¹ des *ātman* [mit seiner Schöpfung] wird nicht begrenzt, [auch] wenn das gesamte Universum [durch ihn] erfüllt ist."

CDP 14

*bāṃdhiyāciyā moḍī / bāṃdhā nahoni gulācī goḍī /
tayāpāri jagaparavaḍī / saṃvitti jāṇa //*

"In der Zerbrochenheit des [Molasse-]Klumpens [wird] die Süße der Molasse im Klumpen [nicht zerbrochen]. In eben dieser Weise erkenne in der Beschaffenheit der Welt das Bewußtsein."

XI. 3

Wird der im Wasser reflektierte Mond im Wasser verunreinigt? In der Bewegung des Wassers erscheint er verzerrt⁵⁴², aber er ist davon verschieden. Ebenso sollte das Selbst verstanden werden. Wie in einem reinen Kristall die Farben Grün [oder] Gelb ohne eine Art des Kontakts⁵⁴³ nicht erscheinen, oder ein makelloser Spiegel wie die Reflexion erscheint, oder der Himmel wie eine nicht existierende Erscheinung wird, ebenso sollte die sichtbare Welt im Herrn erkannt werden. Eine Blase ist im Wasser entstanden. Betrachtet man ihren Gang (Lebensspanne) - wieviel Zeit [besteht sie]? Oder eine Welle,

⁵⁴⁰ Nach A. Debrunner lehrt Patañjali die passive Bedeutung des Nominalsuffix *-aka* zu *Pāṇini 3. 3. 113* für *pāda-hāraka-*, "der am Fuß gepackt wird" und *gale-copaka-*, "der am Hals geschüttelt wird"; siehe J. Wackernagel, *Altindische Grammatik* (Bd. II, 2), A. Debrunner, *Die Nominalsuffixe*, S. 145-46. Als weitere Bedeutungen von *vyāpaka* findet man bei V.S. Apte 'individuell, speziell'.

⁵⁴¹ *Bhāka/bhākha* wörtlich 'Übereinkunft, Vereinbarung' (Panse, Molesworth s.v.).

⁵⁴² *Ārīkhā*, < Skt. *ā* + √ *riṣ*, 'verletzen, zerstören', bedeutet nach S.G. Tulpule (mündlich) hier 'verzerrt, entstellt'.

⁵⁴³ *Upādhi bhedavīṇa* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) als Kompositum aufzufassen.

[die] sich gerade erhoben hat, erscheint. [Um] schließlich unterzugehen dauert es nicht lange.⁵⁴⁴ Das Zwinkern⁵⁴⁵ des Auges dauert nicht lange.⁵⁴⁶ Ebenso dauert es nicht lange, [bis] die sichtbare Welt verschwindet.⁵⁴⁷ Die Blätter eines Baumes werden abgeworfen, danach kommen sie wieder hervor. Aber⁵⁴⁸ genau diese, [so] sagen wir, kommen nicht [wirklich wieder]. Befindet sich in seinem (des Rußes) Inneren [noch] eine andere Mine (aus der noch mehr Ruß kommt)? Dann kommt er [aus der einen Lampe] hervor. Die Wasser eines Flußes [sind] nicht ewig, aber in der fließenden Bewegung⁵⁴⁹ sollten sie als ewig verstanden werden. In dieser Weise [ist] die sichtbare Substanz nicht ewig. Ihr Fließen, das sollte als ewig verstanden werden. Welcher Gewinn ist⁵⁵⁰ [darin], [wenn man] das Innere einer Bananenstaude herauslöst? Und die Frucht des Blattes⁵⁵¹ [ist] gut, [wenn] die Ernte reif ist. Betrachtet man ihr (Frucht?)⁵⁵² Aussehen⁵⁵³, erscheint [sie] schön. Die Freude des Traumes [ist] nur im Traum schön. Geht man dann [der Freude] auf den Grund, was ist [da]? In dieser Weise erscheint die Freude des *saṃsāra*⁵⁵⁴ gut, ist aber am Ende nicht wohlschmeckend. So sollte man durch Wissen verstehen.⁵⁵⁵

Wenn [man sagt], der Duft in einer Himmelsblume [sei] ein Gewinn, oder [daß] der Sohn einer nicht existierenden Unfruchtbaren die drei Welten genießt,⁵⁵⁶

⁵⁴⁴ Wörtlich übersetzt lautet dieser Satz 'Am Ende [ihr] Untergehen erreichend barauht es keine Zeit.'

⁵⁴⁵ *Nīmīsānimīsa* bedeutet nach S.G. Tulpule (mündlich) 'Zwinkern, Blinzeln'.

⁵⁴⁶ Wörtlich 'Das Zwinkern des Auges bewegend braucht es keine Zeit.'

⁵⁴⁷ Wörtlich 'Die sichtbare Welt verschwindend braucht es keine Zeit.'

⁵⁴⁸ Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet an dieser Stelle *puna*, 'aber'. *Puṇu* (Skt. *punar*), 'aber, dennoch' (OMR ethymol. Glossar s.v.).

⁵⁴⁹ *Pravāha* bedeutet zwar wörtlich 'Fluß, Strömung' läßt sich an dieser Stelle jedoch treffender mit 'fließende Bewegung' übersetzen, um den Gegensatz zwischen dem Temporären ('die Wasser eines Flußes') und dem Ewigen ('Fluß, Strömung') zu verdeutlichen.

⁵⁵⁰ S.G. Tulpule (mündlich) vermutete, daß es hier statt *vase* (3. Pers. Sing. Präs. von *vasaṇem*, 'leben, wohnen') *ase* (3. Pers. Sing. Präs. von *asaṇem*, 'sein, existieren') heißen muß.

⁵⁵¹ Statt *pāṇīcyem* (kombinierte Kasusendung Lokativ *-ī* und Genitiv *-cyem*) lies *pāṇīcem*.

⁵⁵² Da *tyācā* eine Maskulin-Endung hat, ist nicht klar worauf sich dieses Possessivum bezieht. Möglicherweise muß es, bezogen auf *phaḷa*, 'Frucht', stattdessen *tyācem* heißen.

⁵⁵³ Nach S.G. Tulpule (mündlich) wird *voḍau* (*voḍava*?) an dieser Stelle im Sinne von 'Aussehen, äußere Struktur' verwendet. Bei Panse finden sich unter *voḍava* nur Bedeutungen wie '(mask.) Aufnahme, (fem.) Autorität, Kraft, etc', die an dieser Stelle keinen Sinn ergeben. Auch in VD XVII. 1 ist das Wort *voḍauci* (*voḍava* + emph. Partikel *ci*) nach S.G. Tulpule (mündlich) im Sinne von 'Erscheinungsbild, Aussehen' aufzufassen.

⁵⁵⁴ *Samvasāricem sukha* wörtlich 'die Freude im und des *saṃsāra*'.

⁵⁵⁵ Obwohl sich dieser Satz in der Edition Kulkarnis am Ende von XI. 3 befindet, passt er eher zu den nachfolgenden Illustrationen von XI. 4.

⁵⁵⁶ *Bhogī* wurde hier als 3. Pers. Sing. von *bhogaṇem* übersetzt, könnte von der Form her auch 'durch Genuß charakterisiert, Genießer' bedeuten.

XI. 4

[oder] das Horn für⁵⁵⁷ einen Hasen ist spitz, wie dieses Reden falsch [ist], ebenso ist die sichtbare Welt als falsch wahrnehmbar, [obwohl sie⁵⁵⁸] existiert. In einer Fata Morgana [gibt es] kein Wasser, aber für die Gazelle existiert die falsche Vorstellung von Wasser. Die Nichtexistenz einer Blumengirlande genießt man aufgrund dieser (fatamorganahaften) Erscheinung. Wie die Wahrnehmung von Silber anstelle Perlmutter falsch [ist], ebenso ist die sichtbare Welt falsch, aber sie ist sichtbar. Der vielförmige *saṃsāra* [existiert] in dieser Weise⁵⁵⁹ in der Tat für denjenigen⁵⁶⁰, dem keine Kenntnis in bezug auf sich selbst [ist]. Dies [ist] Zucker. Sobald man [ihn] als aus fünf [Elementen] bestehend⁵⁶¹ bezeichnet, wird er, den Geschmack der Süße verlierend, scharf? Diese Zuckerrohrpflanze sieht gekrümmt aus, aber ihr Saft verliert die Annehmlichkeit⁵⁶² der Süße nicht. In dieser Weise existiert keine Verkrümmung im Saft. Oder, dieser Moschus sieht schwarz aus, aber [etwas] wie die köstliche Qualität seines Duftes [ist] außergewöhnlich. So groß [ist] der Balanceakt⁵⁶³ der Schöpfung. Wer den erkennt, durch welchen [er] in Bewegung ist, der wird in diesem *saṃsāra* durch Freude und Leid nicht befleckt,

XI. 5

wie das Blatt eines Lotos, [der, obwohl] im Wasser befindlich, unbefleckt ist.⁵⁶⁴ Das Resultat dieses Lebens und der Hingabe und des Handelns, das [ist] in der Tat das, was das Wissen vom Selbst [ist].

Die Abschnitte XI. 3 und 4, sowie zur Hälfte Abschnitt XI. 5, bestehen ausschließlich aus Vergleichen und Metaphern, die in Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD')

⁵⁵⁷ Statt des Dativ (*saseyāsi*) würde man hier Genitiv erwarten.

⁵⁵⁸ Vergleiche weiter unten im Abschnitt: *taisā dṛsyaprapaṇcu laṭikāci : para dīsatāya*, 'Ebenso ist die sichtbare Welt falsch, aber sie ist sichtbar.'

⁵⁵⁹ *Yaisā = aisā*.

⁵⁶⁰ Statt *tyā* lies *tayā* (Dat. Sing).

⁵⁶¹ Der Gebrauch des Begriffs *pañcadhāra*, 'bestehend aus fünf', ist an dieser Stelle vermutlich nicht zufällig. Zum einen läßt sich der vorliegende Satz so interpretieren, daß eine neue Bezeichnung die Sache, die sie bezeichnet, nicht verändert. Zum anderen aber ist *pañcadhārā* nach Molesworth auch eine scherzhafte Bezeichnung für die fünf Ströme, aus Augen, Nase und Mund, hervorgerufen durch den Genuß von etwas Scharfem. *Pañcadhāra* könnte daher auch übersetzt werden mit 'durch den fünf Ströme sind'.

⁵⁶² *Soye* fehlerhaft für *soya*.

⁵⁶³ Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet *āḍhāḷa*, 'Balanceakt'. *Āḍhāḷa* konnte ich in keinem der mir zur Verfügung stehenden Wörterbücher finden; siehe hierzu auch Kapitel 1.7.2.

⁵⁶⁴ Die Trennung zwischen XI. 4 und XI. 5 ergibt an dieser Stelle keinen Sinn. Der erste Satz von XI. 5 gehört noch zum letzten Satz von XI. 4

ausführlich diskutiert sind. Mit Hilfe dieser Bilder wird in XI. 3 die Natur des *ātman* und die Natur der Welt, wie auch das Verhältnis der beiden zueinander erläutert. Die Kernaussagen sind größtenteils mit dem identisch, was bereits zuvor über den *ātman* gesagt wurde: er ist ewig, unveränderlich, frei, rein, und die Welt des *saṃsāra* eine vergängliche Illusion. Die zweite Hälfte von XI. 4 handelt nochmals vom *ātman* als dem Substrat der Schöpfung. Das schon in XI. 2 bei der Beschreibung des *ātman* verwendete Bild des Nicht-befleckt-Werdens im *saṃsāra* wird in XI. 4 und 5 auch auf denjenigen angewendet, der das Wissen vom Selbst (*ātmajñāna*) hat. Das Lotusblatt, das im Sumpf wächst, an dem jedoch nichts haften bleibt, ist ein altes Bild für den Kenner des Absoluten:

Chāndogyopaniṣad IV. [14]. 3

... *yathā puṣkarapalāśa āpo na śliṣyante, evaṃ evaṃ vidi pāpaṃ karma na śliṣyata iti*,...

"Wie Wasser dem Lotusblatt nicht anhaftet, so haftet [einem der] dies (*brahman*) kennt schlechtes *karma* nicht an."

Bhagavadgītā V. 10

*brahmaṇy ādhāya karmāṇi / saṅgaṃ tyaktvā karoti yaḥ /
lipyate na sa pāpena / padmapatram ivāmbhasā //*

"Wer seine Werke vollbringt, indem er sie auf das *brahman* richtet und das Anhaften [an irdischen Dingen] fahren läßt, der wird vom Übel nicht befleckt, wie das Lotusblatt vom Wasser."

Auch im Kolophon findet sich das Motiv des Nicht-verhaftet-Seins wieder:

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakhanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, das Wissen vom Selbst, im *saṃsāra* befindlich, vom *saṃsāra* verschieden.

Kathayemti saṃsārīm āsauni saṃsārāvegaḥ ist wohl ein Einschub, der syntaktisch nicht in den Satz paßt. Aufgrund der Neutrum-Endung von *-vegaḥ* könnte der Satz sich auf *ātmajñāna* beziehen, doch ergibt ein 'Wissen vom Selbst, das sich im *saṃsāra* befindet, [doch] vom *saṃsāra* verschieden [ist]' keinen Sinn. Nach S.G. Tulpule (mündlich) könnte gemeint sein, daß man durch dieses Wissen, obwohl man sich im *saṃsāra* befindet, von ihm verschieden ist.

Kapitel XII

सायोज्यता लक्षणे

- 1 सियपूजा करोति ते शंब जाणावे : शक्तिस्थानी ते शक्तेय : वीष्णुतें अर्चति ते वष्णय : गणेशमंत्रां नीपुण ते गणेश : सूर्यपूजा करोति ते सौर्य : । ऐसे शंय : शाक्तेया : वैष्णव : गणेश : सौर : हे पंचामेतेन बोलीज : ॥
- 2 आणिक आपुलीया वासना : कुळाचारा : देसधर्मा : मर्यादा नाही : रुचीच्येनि वैचित्र्यपणें जया देवाची भक्ति जेणें करीजे तया लोकां तेणें जाइजे ते सलोकता म्हणीजे : । मान्यपणें देवासमीप वर्तिले ते समीपता म्हणीजे : । देवाचेया रूपा सादृश्य होये ते स्वरूपता : । देवासि मीळीजे ते सायोज्यता : ॥ छ ॥
- 3 येसीया भक्तोमागीं चतुर्वीधा मुक्ती बोलीजे : श्रीवीधा मुक्ती : भक्ती दुख न खंडीत मागौती येरझार आसे : साकारें मुक्तीसि [मूर्तीसीं] जरि सायोज्यात तरी तथा देवां यक्ये समई प्रळयो बोलिला आसे : तरि देवाचां प्रळई भक्तासि प्रळयो : म्हणोनि नीराकारे स्वरूपां नोश्चळा होउनि आसीजे : तेंचि बरवें : ॥ छ ॥
- 4 कल्पना नाही : मग कल्पीजे तें काइ : कल्पना तुट : हेंचि पाहीजे : केवळ तेंच आपण पां आपणचि आसे : कवणे ठाई धांवणें धूपणें : आणिक कव्हणी स्थान नलगे टाकणें : जसैं सागरां मीळन खेबो गंगेचें गंगापण वांचतसे : नातरि क्षीरां क्षीर मिळालें : कां थोडेचि उदक समुद्रां पडीलें : इतुकेनि समुद्रचि होये : तेंसी ते सायोज्यता मुक्ति बोलीजे : येरी मुक्ती आपुलीया वासना मानसीका जाणावीया : ॥ छ ॥

इती श्रीगोरक्षनाथवचनीं आमरनाथ कथयति सायोज्यता नोजवीचारें ॥ १२ ॥

Kapitel XII

Die Charakterisierung der Vereinigung

Dieses Kapitel beginnt mit der Erörterung der Gruppe der fünf zentralen Gottheiten und den nach ihnen benannten Verehrern. In XII. 2 folgt die Darstellung der vier Formen der Befreiung (*mukti*). Der in der Überschrift verwendete Begriff *sāyojyātā* bezeichnet eine dieser vier Formen (die Befreiung durch die Vereinigung oder Verschmelzung mit der Gottheit), steht jedoch vermutlich für *mukti* generell.

XII. 1

[Die die] rituelle Verehrung Śivas ausüben sollten als Śaivas erkannt werden, [die] an den Orten der Śakti [verweilen] als Śākteya⁵⁶⁵, [die] Viṣṇu verehren, als Vaiṣṇava⁵⁶⁶, [die] in Gaṇeśa-mantras bewandert sind als Gāṇeśa⁵⁶⁷, [die] rituelle Verehrung von Sūrya ausführen als Saura.⁵⁶⁸ In dieser Weise werden diese - Śaiva, Śākteya, Vaiṣṇava, Gāṇeśa, Saura - die Verehrer, die jeweils eine der fünf Gottheiten verehren (pāñcāyatana)⁵⁶⁹ genannt.

Aus Sicht der *Smārta*-Brahmanen gehören die im vorliegenden Abschnitt genannten fünf Gottheiten - Śiva, Viṣṇu, Sūrya, Gaṇapati und Devī - zu den Hauptgottheiten. Nach einem Konzept, das G. Bühnemann zufolge von Śaṅkara verbreitet worden ist, werden sie in der *pañcāyatana(-pūjā)*, 'Ort/Sitz der fünf', gemeinsam verehrt.⁵⁷⁰ Von *pañcāyatana* wurde hier die derivative Form *pāñcāyatana* gebildet, deren Bedeutung wohl 'die jeweils eine der fünf Gottheiten verehren' ist.

XII. 2

Außer den eigenen Neigungen⁵⁷¹, Kasten, Verhaltensregeln [oder] regionalem Gesetz, gibt es keine Beschränkung. Durch wen, [bestimmt] durch die Vielfältigkeit der persönlichen Vorliebe, Hingabe für einen⁵⁷² Gott geübt wird, der gelangt⁵⁷³ zu dessen

⁵⁶⁵ Statt *śakteya* lies *śākteya*.

⁵⁶⁶ Statt *vaṣṇava* lies *vaiṣṇava*.

⁵⁶⁷ Statt *gaṇesa* lies *gāṇeśa*.

⁵⁶⁸ Das hier verwendete *saurya* bedeutet zwar u. a. auch 'der Sonne angehörend', dennoch ist die korrekte Bezeichnung für einen *sūrya*-Verehrer *saura* (siehe Monier Williams und nachfolgenden Satz).

⁵⁶⁹ Nach C. Kiehnle (mündlich) ergibt *pañcāyetana* (*pañcāyatana*) hier keinen Sinn. Stattdessen müsse es *pāñcāyatana* heißen.

⁵⁷⁰ G. Bühnemann, *Pūjā, A Study in Smārta Ritual*, S. 49-51.

⁵⁷¹ Nach S.G. Tulpules Auffassung (mündlich) müßt *vāsanā* hier Plural sein und daher *vāsanām* lauten.

⁵⁷² Wörtlich 'welcher'.

⁵⁷³ Zur Vereinfachung wurden die beiden Passivformen *karīje* und *jāiḥ* aktivisch übersetzt (GOM § 236).

Welt. Diese wird *salokatā* genannt. Lebt man⁵⁷⁴ durch [seine] Zustimmung in der Nähe des Gottes, wird dies *samīpatā* genannt. Wird Gleichheit [mit] der Form des Gottes⁵⁷⁵, [ist] dies *s(v)arūpatā*.⁵⁷⁶ Wird man mit dem Gott vereinigt, [ist] dies *sāyojyātā*.

Die in diesem Abschnitt erörterten vier Arten der Befreiung entsprechen dem Konzept der *sālokyādi-catuṣṭayā*⁵⁷⁷:

- | | | |
|----------------------------------|---|---|
| <i>salokatā</i> -/sālōkya-mukti | - | Befreiung [durch das Verweilen] am Ort [der Gottheit] |
| <i>samīpatā</i> -/sāmīpya-mukti | - | Befreiung durch die Nähe [zur Gottheit] |
| <i>sarūpatā</i> -/sārūpya-mukti | - | Befreiung durch die Wesensgleichheit [mit der Gottheit] |
| <i>sāyojyātā</i> -/sāyujya-mukti | - | Befreiung durch die Vereinigung [mit der Gottheit] |

XII. 3

"In solcher Weise⁵⁷⁸ wird auf dem Pfad der Hingabe die Befreiung vierfach genannt. Die dreifache Befreiung⁵⁷⁹, [bzw.] die Hingabe, zerbricht das Leid nicht⁵⁸⁰[und es] ist weiterhin ein Kommen und Gehen.⁵⁸¹ Es ist gesagt, [daß], obwohl durch gestalthafte Götterfiguren *sāyojyātā*⁵⁸² [erlangt wurde], dennoch irgendwann für diese Götter die Auflösung (*pralaya*) [geschieht], [und] dann in der Auflösung des Gottes [auch] dem Verehrer Auflösung [widerfährt]. Deshalb sollte man⁵⁸³, in der formlosen eigenen Natur fest werden. Eben/allein dies [ist] gut.⁵⁸⁴

Die Kritik gegen die vier (insbesondere die ersten drei) Formen der Befreiung ist dem Autor des *VD* offenbar bekannt gewesen, daher die einleitende Formulierung 'es ist gesagt'. Eine ähnliche Argumentation findet sich beispielsweise im *Vivekasimḍhu*:

VS II. [8]. 1-4

⁵⁷⁴ *Mānyapaṇem devāsāmīpa vartije* ist eine Passiv-Konstruktion, wörtlich 'wird durch Zustimmung in der Nähe des Gottes gelebt..'.
⁵⁷⁵ *Sādṛśya* (*sādṛśya*), 'gleiches Aussehen'.

⁵⁷⁶ Hier wird die dritte Form der Befreiung *svarūpatā* genannt. Die gebräuchlichere Bezeichnung ist jedoch eher *sarūpatā*.

⁵⁷⁷ Siehe Monier Williams und S. Haṇamaṇṭe, *Samketakośa*, S. 83.
⁵⁷⁸ *Yaisīyā* ist ein zu *bhaktīmārgīm* gehöriges Adjektiv, das adverbial übersetzt wurde.

⁵⁷⁹ i.e. *salokatā*, *samīpatā*, *s(v)arūpatā*.
⁵⁸⁰ *Bhakti dukha na khaṇḍita* wörtlich 'Die Hingabe das Leid nicht zerbrechend'.

⁵⁸¹ *Yerajhāra*, 'Kommen und Gehen' (Panse s.v.), im Sinne des endlosen Kreislaufs von Geburt, Tod und Wiedergeburt.
⁵⁸² *Sāyojyāta* fehlerhaft für *sāyojyātā*.
⁵⁸³ Der Kontext legt nahe, daß *āsīje* hier in jussivem Sinne gebraucht wird (GOM § 242).

⁵⁸⁴ Eine weitere Bedeutung, die man für *baravā* in Panses *Jñāneśvarī*-Wortindex findet, ist 'vorzüglicher, besser' (engl. preferable).

salokatā samīpatā / tisarī te svarūpatā /
iyā tihimceyā māthām / vāje kām bī kālācī // 1 //
cauthū saguṇa sāyojyātā / tehi jāṇa māyānirmītā /
tarī yā mukti hem ātām / jhaṇem sāca mānisi // 2 //
iyā muktici parī baṇdhana / na cuke punarāgamana /
jaya vijayāsī patana / sāmghai koṭhunī āleṇ // 3 //
jetukeṇ ākārā āleṇ / tetukeṇ māyāmaya mhañṭaleṇ /
vināśu pāvaleṇ / mähāpralāṇ // 4 //

"Gleichheit des Orts, Nähe, die dritte [ist] Gestaltgleichheit. Am Kopf dieser drei fühlt man den Splitter des Todes. (1) Die vierte [ist] die mit Qualitäten versehene Vereinigung. Erkenne auch diese als durch die *māyā* hervorgebracht. Dennoch erachtest du diese Befreiungen jetzt als wahr. (2) Eben diese Befreiungen jedoch [sind] eine Fessel. Das Wiederkommen (Wiedergeburt) bleibt nicht aus. Sage, woher ist das Fallen für Ruhm und Erfolg gekommen? (3) Wieviel zur Verkörperung gelangt ist, soviel wird 'aus der *māyā* bestehend' genannt. Bei der großen, universalen Auflösung (*mahāpralaya*) hat es die Zerstörung ereilt. (4)"

Im letzten Satz dieses Abschnitts nennt der Autor diejenige Art von Befreiung, die er als die einzig wahre erachtet: nur die Vereinigung mit dem gestaltlosen Selbst ist vollkommen.

XII. 4

[Wenn] keine Vorstellung [besteht], was wird dann vorgestellt? Die Vorstellung verlischt.⁵⁸⁵ Genau dies ist erforderlich. Nur dort im Selbst ist man selbst.⁵⁸⁶ An welchem Ort mühsam umherlaufen?⁵⁸⁷ Irgendeinen⁵⁸⁸ anderen Ort zu verlassen ist nicht erforderlich. Ebenso wie das *Gaṅgā*-Wesen der *Gaṅgā* weiterbesteht, wenn [sie] im Ozean verschmilzt⁵⁸⁹, oder [wie] Milch in Milch vermengt ist, oder [wie wenn] eine kleine Menge Wasser in den Ozean gefallen ist, [und] durch soviel [Wasser] zum Ozean wird⁵⁹⁰, so wird die Befreiung durch Vereinigung beschrieben. Die anderen Befreiungen sollten [nur] als die eigenen Neigungen⁵⁹¹ [und] dem eigenen Denken zugehörig verstanden werden.

Ähnliche Aussagen finden sich auch in *Jñ II. 175-176*:

⁵⁸⁵ Für *tuṭa* lies *tute* (3. Sing. Präs. von *tuṭaṇem*, 'zerbrechen, verlöschen'; Molesworth s.v.).

⁵⁸⁶ *Āpaṇa* ist sowohl das Nomen 'das Selbst' als auch das Reflexivpronomen 'selbst'. *Āpaṇa peṇ* (= *āpaṇapeṇ*) ist das daraus gebildete Abstraktum mit der Bedeutung 'one's own self' (OMR § 53).

⁵⁸⁷ *Dhāvaṇemdhupaṇem*, 'mühsam-, wild-, ergebnislos umherlaufen' (Molesworth s.v.).

⁵⁸⁸ *Kavhaṇī* ist ein Indefinitpronomen, das sich aus dem Interrogativpronomen *kavaṇa* und dem Partikel *-hi* zusammensetzt (GOM § 186).

⁵⁸⁹ Nach S.G. Tulpule (mündlich) muß es hier statt *mīlana* (Part. Perf.) *milata* (Part. Präs.) lauten.

⁵⁹⁰ Wahrscheinlich im Sinne von '[und] dadurch diese Menge zum Ozean wird'.

⁵⁹¹ Statt *vāsanā* ließ *vāsanām* (GOM § 124).

jaise saritā(v)ogha samasta / samudrāmājīṃ miḷata /
parī māghaute na samāta / paratale nāhīṃ || 175 ||
taisiyā yogīśvarīṃciyā matī / miḷaṇīṃ saveṃ ekavaṭatī /
parī je vicārūni punarāvṛttī / bhajātīcinā || 176 ||

"Wie alle Strömung der Flüsse ins Meer mündet, aber nicht [wieder] hineinpassend (in die Flußläufe), nicht zurückkommt, (175) in gleicher Weise sind die mentalen Aktivitäten (*matī*) der Herren der *yogīs*, [wenn sie] mit [dem Selbst] zusammenkommen, [in ihm] vereint. [Diejenigen], welche jedoch in dieser Weise nachsinnen, erlangen nicht die Wiederholung [von Geburt und Tod]. (176)"

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die Vereinigung (*sāyojyatā*).

Kapitel XIII

दर्शन लक्षणे

- 1 वंशेषिक : नैयायेक : मोमांसक : वेदांतिये : भास्कर : योग पातंजल : ऐसीं दरशनें सा जाणावी : ॥ छ ॥
- 2 वंशेषिकीं : द्रव्य : गुण : कर्म : समवाये : सामान्य : बीशेष : येवा सा पदार्थांचा तस्यध्म्यं बीवरणीं इस्वरप्रसादें मोक्ष म्हणति : ॥ छ ॥
- 3 नैयायकीं पदार्थ जाणावे : प्रमाण : [प्रमेयः] प्रयोजन : संशये : दृष्टान्तः सीधांत : सावयव : तर्क : नीर्णये : वाद : हेतुभास : छलण : बीतंड : जल्प : जाति : नीग्रहो : येवं प्रमाणावि षोडश पदार्थ म्हणीजति : इस्वरप्रसादें मोक्ष : ॥ छ ॥
- 4 मोमांसक म्हणति : श्रौत : स्मार्त : कर्म : आचरता स्वर्गप्राप्ति : तेच इस्वर कारण नव्हे : जेसें वेडळ रचीता जैसी जैसी भूमि उचवट : तेणेचि आधारें तो कळसोतर कामवटा कि : कीं अंध खानतां खालुते जवं जवं खाणे तवं तवं त्यांस आधारगतिसि कारण होये : तेंसें स्वर्ग : नरक : भोगणें तें आपुलेनि कर्म : तेच आणिकू कर्ता नव्हे ऐसें म्हणती : ॥ छ ॥
- 5 वेदांतिय म्हणति येसें : येकलें सोनें : नाना रचना बीसेलें : बीचीत्रां बीवीधां अळकरातें पावे : । नातरों गीरीवरि लेणें रचे : तेही त्याचिचि रचना बीसेलें : तेंसें तत्त्वमस्यावि वाक्यीं 'सर्व खत्वीदं ब्रह्म' ऐसें म्हणति : । नळीकाबंधु मुलाचें [शुकाचें] बंधन लटीकें : साचे : तेधो स्वप्नीचें बंधन काड साच : तेंसा बंधु तो मोध्या : कर्म तें उपाधीक म्हणीनि शिळा : सूत्रः कर्म त्याज्य करुनी वर्तती : ॥ छ ॥
- 6 भास्कर म्हणति ऐसें : ब्रह्मचि पातोनि कर्म : मा कर्म कां तेजावे : कर्मफळ सांडुनि ब्रह्म कर्म समारभूत येसें म्हणति : । तोमेची दर्शनीचे येक म्हणती : कर्मफळ सांडुनि बायां कां जावे : तेंचि कर्मफळ इस्वरों अपूनू उगेयांचि राहावे : मग इस्वर जाणे तें करूं ऐसें म्हणती : ॥ छ ॥
- 7 योग पातंजलीय : येम : नीयेम : प्राणायाम : प्रत्याहार : ध्यान : धारणा : आसन : समाधि : यणें आष्टांगयोगें करुनी अबोटा : स्मृत : राग : द्वेष : भिन्नावेश : [अभिनिवेशः] या क्लेश पंचकाचि नीवृती : जीव परमात्मेयाचा संदीगू : यातें मोक्ष म्हणति : ॥ छ ॥
- 8 आणिक दर्शनभेदें तत्त्वबीचार : भास्कर म्हणति स्वर्गकामादिक याग आणि आमचे लटकर्मचि प्रमाण : । श्रीवंडीपावेनि मतें गृहस्थापासोनू आम्ही चतुर्गुण कर्मचि करावें : येसें म्हणती : । येकवंडीये : योगारूढ होउनि उत्तम प्राणायामचि अभ्यासनें म्हणति : ऐसीं वेदांत जाये तीन : वेदांतु बादे तीन : ऐसीं सा बरुसनें जाणावी : ॥
- 9 जेनीं नीर्वचिलें : आष्टादश दोष बीवजोतु : नीर्जनू : जंनू पाबावया रत्नत्रयाची संपती : 'अहीसा परमोषर्म' म्हणती : नीरावरन होउनि राहावें : ॥
- 10 तवं बीधीं बीचारीलें : घटाकास : मठाकास : महवाकाश ये तीन्हीं सून्यें जेच लीने होती तें सून्य चोतावें : ॥
- 11 तवं चार्वाकीं बीचारीलें : 'मरणादेव मोक्ष' : शरीर भस्मिभूत झालेयां तरी मेलेमागीलें फांफ्ही आले नाहीं : आत्मा तो आयोचिना : ॥
- 12 येसें आपुलालेनि बीसंवादें आपुलालें प्रतीपादीलें : पर येयामध्ये येक्यपणें नीसंशये होउनि राहाटणें तेंचि बरवें : ॥ छ ॥

इतो श्रीगोरक्षनाथवचनां आमरनाथ कथयेंती दर्शन बीवेकू नीजबीचारें ॥ १३ ॥

Kapitel XIII Die Charakterisierung der philosophischen Systeme

In diesem Kapitel stellt der Autor des *VD* die Lehren der sechs philosophischen Systeme (*ṣaḍḍarśana*) vor, indem er jeweils einige ihrer Lehrsätze oder Grundvorstellungen aufzählt. Neben den *veda*-kongruenten, daher als *āstika* (seiend) bezeichneten Systemen (Abschnitte 1 - 8), werden auch die *nāstika* (nicht-seiend)-Systeme der Jainas, Buddhisten und Materialisten (*cārvākas*) präsentiert (Abschnitte 9 - 11).

XIII. 1

Die Anhänger des *Vaiśeṣika*⁵⁹², die Anhänger des *Nyāya*⁵⁹³, die Anhänger der *Mīmāṃsā*, die Anhänger des *Vedānta*, [die Anhänger der Philosophie des] Bhāskara, die Anhänger des *yoga* nach Patañjali: derartig sollten die sechs philosophischen Systeme verstanden werden.

Bis auf eine Ausnahme werden hier im ersten Abschnitt die Anhänger der *ṣaḍḍarśanas* aufgezählt. Anstelle der zu erwartenden Anhänger des *Sāṃkhya*-Systems wird jedoch nur der Name eines 'Bhāskara' genannt, dessen Identität in XIII. 6 noch diskutiert wird.

XIII. 2

Im *Vaiśeṣika*: Substanz, Qualität, Aktivität, Inhärenz, Allgemeinheit, Besonderheit. 'In der Analyse der Gemeingültigkeit'⁵⁹⁴ dieser sechs Kategorien [und] durch die Gnade Gottes, [ist] Befreiung', [so] sagen sie.

Die Grundlage für das *Vaiśeṣika* ist die Kategorienlehre. Danach sind alle Dinge, die existieren, alles was erkannt und benannt werden kann, in sechs Kategorien (*padārthas*) einzuteilen: 1. *dravya* (Substanz), 2. *guṇa* (Qualität), 3. *karma* (Aktivität), 4. *sāmānya* (Allgemeinheit), 5. *viśeṣa* (Besonderheit) und 6. *samavāya* (Inhärenz). Die im 11. Jahrhundert von Śivāditya hinzugefügte siebte Kategorie *abhāva* (Nichtexistenz), findet hier noch keine Erwähnung.⁵⁹⁵

XIII. 3

Im *Nyāya*⁵⁹⁶ sollten die Kategorien: Erkenntnismittel, [Objekt der Erkenntnis], Zweck,

⁵⁹² *Vaiśeṣika*, *naiyāyeka*, *mīmāṃsaka*, *yoga pātañjala* sind der Form nach sowohl Singular- als auch Pluralformen.

⁵⁹³ Statt *naiyāyeka* lies *naiyāyika*.

⁵⁹⁴ *Sayadharma* ergibt keinen Sinn, vermutlich, so S.G. Tulpule (mündlich), muß es *sādharmya* lauten.

⁵⁹⁵ Siehe S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. II, Atomistic Pluralism of Vaiśeṣika*, S. 181, 183-185.

⁵⁹⁶ Statt *naiyāyakīm* (Lok. Plur.) muß es vermutlich *naiyāyikīm* lauten.

Zweifel, Beispiel, Schlußfolgerung, Teile des Syllogismus, hypothetische Diskussion, Gewissheit, Diskussion, Scheinbeweis, Verdrehung, Zerschlagung der Argumente, Gerede, falsche Einwände, fehlerhafte Argumentation, erkannt werden. So, beginnend mit dem Erkenntnismittel, werden die 16 Kategorien genannt. Durch die Gnade Gottes [ist] Befreiung.

Dem System des *Nyāya*⁵⁹⁷ liegen 16 *padārthas* zugrunde.⁵⁹⁸ Bis auf eine Ausnahme sind sie in diesem Abschnitt genannt. Obwohl von '16 Kategorien' die Rede ist, werden nur 15 genannt. Es fehlt das in *Nyāyasūtra* 1 an zweiter Stelle aufgeführte *prameya*, 'Objekt der Erkenntnis'.

XIII. 4

Die Anhänger der *Mīmāṃsā* sagen: Die [Opfer-]Handlung⁵⁹⁹ gemäß der *śruti* und der *smṛti*⁶⁰⁰ ausführend [erfolgt] das Erlangen des Himmels. Dabei⁶⁰¹ ist Gott nicht die Ursache. Wie beim Tempel errichten jeweils die Erde erhöht [wird, und der Tempel] auf dieser Grundlage das Obere der Spitze erlangt⁶⁰², oder [wie] beim Graben⁶⁰³ eines Wasserlochs⁶⁰⁴, während jemand hinunter gräbt, ihm [das] jeweils solange er gräbt zur Ursache für das Hinabgelangen [wird], ebenso [kommt das] Erfahren von Himmel [oder] Hölle durch das eigene Handeln [zustande]. Dabei gibt es keinen anderen Urheber, so sagen sie.

Als charakteristisch für das *Mīmāṃsā*-System nennt der Autor des *VD* die Negierung eines Gottes als Schöpfer des Universums und Verursacher des menschlichen Schicksals. Nach S. Radhakrishnan akzeptiert die *Mīmāṃsā* zwar eine Reihe von Gottheiten, aber: "It does not go beyond these gods, since the observance of Vedic dharma does not require the postulation of any supreme power. ... The *Mīmāṃsakās* are unwilling to trace the results of actions to God's will ...". Die Belohnungen für die Opferhandlungen erfolgten nach Auffassung der *Mīmāṃsā*

⁵⁹⁷ Siehe *Nyāyasūtra* 1.

⁵⁹⁸ Siehe S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. II, The Logical Realism of the Nāya*, S. 33.

⁵⁹⁹ *Śrauta smṛta karma* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁶⁰⁰ *Smṛti*, 'Erinnerung, bzw. das, woran man sich erinnert', was von Lehrern gelernt wurde. Die *smṛti* umfaßt die sechs *Vedāṅgas*, die *Śrauta*- und *Grhyasūtras*, die Gesetzesbücher des *Manu*, *Yājñavalkya* und der weiteren sechzehn 'Gesetzesgeber', die *Itihāsas* (e.g. *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa*), die *Purāṇas* und die *Nitiśāstras*. Im Gegensatz hierzu ist die *śruti* das, was von den *ṛṣis* unmittelbar gehört, bzw. was ihnen offenbart wurde.

⁶⁰¹ *Tetha*, 'dort', hier im Sinne von 'beim Streben nach dem Himmel'.

⁶⁰² *Kāmavaṭā* (*kāmavatā*/*kamāvatā*) ist vermutlich Partizip Präsens von *kāmaviṇem*/*kamāviṇem*, 'erlangen, erreichen' (Panse-, Molesworth s.v.). Die wörtliche Übersetzung ist 'Wie einen Tempel errichtend auf eben diese Weise die Erde aufsteigt, [und] er durch eben diese Grundlage die höchste Spitze erreichend [ist]'.

⁶⁰³ Wörtlich 'oder ein Wasserloch grabend'.

⁶⁰⁴ *Aṃdha* (Skt. *andhu*), wörtl. 'blind, dunkel', ergibt hier keinen Sinn. Nach S.G. Tulpule (mündlich) muß es hier vermutlich, wie auch in II. 2, und hier vom Herausgeber vermerkt, *āḍa*, 'Brunnen, Wasserloch, lauten.

nicht durch einen wohlgesonnenen Gott, sondern durch das vom Opferer verursachte *apūrva*, dem "metaphysischen Verbindungsglied", wie es Radhakrishnan nennt, zwischen der Handlung und dem Resultat.⁶⁰⁵

XIII. 5

Die Anhänger des *Vedānta* sagen: Ein [und dasselbe] Gold wird⁶⁰⁶ durch die Differenzierung in vielerlei Gestaltungen⁶⁰⁷ zu verschiedenen, mannigfaltigen Schmuckstücken, oder man verfertigt Skulpturen-Schmuck⁶⁰⁸ in einem schönen Berg: auch dieser [Schmuck ist] allein von ihm (dem Berg) unterschiedlich durch Gestaltung⁶⁰⁹. Dasselbe sagen sie aus, durch Sätze [wie] 'Das bist Du' usw. 'Das Brahman, muß man wissen, ist dies alles', so sagen sie. Die Verhaftung an einen Ast, [diese] Fessel des Papageis [ist] in Wirklichkeit falsch. [Ist] in gleicher Weise⁶¹⁰ die Fessel im Traum [etwa] wahr? Ebenso [ist] die Verhaftung [im *saṃsāra*] falsch. Opferhandlung⁶¹¹, das ist bedingt. Deshalb leben sie, die *śikhā*, die heilige Schnur, [und] die Opferhandlungen aufgegeben habend.

In den ersten beiden Illustrationen spiegelt sich wohl weniger die *Advaita*-Lehre Śaṅkaras wieder, als eher eine Auffassung, wie sie in Badarāyaṇas *Vedāntasūtras* zu finden ist, nämlich ein auf den upanishadischen Lehren gründender Monismus⁶¹². Danach ist das *brahman* sowohl *causa efficiens* als auch *causa materialis* dieser Welt⁶¹³, d.h. die universale schöpferische Kraft, die sich zu allen Dingen dieser Welt transformiert, wie 'ein [und dasselbe] Gold ... zu verschiedenen, mannigfaltigen Schmuckstücken' oder, wie ein 'Berg' zu 'Skulpturen' gehauen wird. *Brahman* und die Welt sind nach dieser Lehre nicht verschieden (*ananya*)⁶¹⁴, ebenso wie ein Tontopf nicht verschieden ist von Ton, um eines der typischen Metaphern der *Vedāntasūtras*⁶¹⁵ zu nennen. Śaṅkara hingegen erklärt, daß sich das *brahman* nicht in oder als die Welt transformiert. Nach seiner Auffassung (in dieser Radikalität allerdings erst später, siehe *Vivekacūḍāmaṇi*) ist nur das *brahman* wahr, die Welt hingegen

⁶⁰⁵ Siehe S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol.II, The Pūrva Mīmāṃsā*, S. 421, 424.

⁶⁰⁶ *Pāvaṇem* wörtlich 'erreichen, gelangen zu'.

⁶⁰⁷ *Nānā racanā vīsekheṃ* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁶⁰⁸ Bezieht sich vermutlich auf solche Skulpturen, wie man sie z.B. in den bekannten Felsenhöhlen von Ellorā und Ajantā (Mahārāṣṭra, Distr. Aurangābād) findet.

⁶⁰⁹ *Racanā vīsekheṃ* wurde ebenfalls als Kompositum aufgefaßt.

⁶¹⁰ *Tevo* ergibt keinen Sinn. Es muß vermutlich *tevī*, 'in gleicher Weise, nach dieser Manier' (Panse s.v.) lauten.

⁶¹¹ *Karma* ist hier im Sinne von ritueller Opferhandlung zu verstehen.

⁶¹² Vgl. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol.II, The Vedānta Sūtra*, S. 442-44.

⁶¹³ *Vedāntasūtra* I. [4]. 23-27.

⁶¹⁴ *ibid.* II. [1]. 14.

⁶¹⁵ *ibid.* I. [1]. 4; I. [4]. 22.

Illusion. Um dies zu illustrieren gebraucht er Metaphern, wie die von 'Seil und Schlange' oder 'Perlmutter und Silber'.⁶¹⁶

Im Anschluß an die beiden ersten Illustrationen dieses Abschnitts ist von *vākyas*, 'Sätzen', 'Aussagen' oder 'Aussprüchen' die Rede. Hiermit sind wohl die vier *mahāvākyas* gemeint, die als die Essenz der *Upaniṣads* erachtet werden: *tat tvam asi*, 'Das bist Du', stammt aus *Chāndogya Up. VI [8]. 7: sa ya eṣo' ṇimā aitad ātmyam idaṃ sarvaṃ, tat satyam, sa ātmā: tat tvam asi, śvetaketo, iti*, "Dieses Feine, dies zum Selbst [Gewordene, ist] dies alles, das [ist] die Wahrheit, das [ist] das Selbst, das bist Du, oh Śvetaketu". Die drei anderen *mahāvākyas* lauten: *prajñānam brahman* (*brahman* ist Erkenntnis), *ayam ātmā brahman* (das *brahman* [ist] dieser *ātman*), *aham brahmāsmi* (Ich bin das *brahman*). Der Satz 'All dies, muß man wissen, [ist] das Absolute' ist selbst kein *mahāvākya*, doch vermutlich so zu verstehen, daß die *mahāvākyas* in diesen bekannten Ausspruch aus *Śatapatha Brāhmaṇa X. [6]. 3* bzw. *Chāndogyopaniṣad III. [14]. 1* münden. Da nach Auffassung des *Vedānta* also das individuelle Selbst mit dem Absoluten identisch ist, ist 'die Verhaftung [im *samsāra*] falsch'.⁶¹⁷ Dies führt nach Ansicht des Autors des *VD* dazu, daß die Anhänger des *Vedānta* die Insignien der Brahmanenschaft, *śikhā* (Haarschopf) und heilige Schnur (*sūtra*, *yajñopavīta*), wie auch die Opferhandlungen aufgeben.

XIII. 6

[Die Anhänger des] Bhāskara sagen so: Das Handeln [kommt] vom *brahman* selbst. Warum sollte ihm dann entsagt werden? Das Resultat der Handlung aufgebend [ist] das Handeln für das *brahman*⁶¹⁸ das Beste⁶¹⁹, so sagen sie. In diesem philosophischen System sagen einige⁶²⁰: warum, das Resultat des Handelns aufgegeben habend, sollte es (Resultat) nutzlos vergehen? Eben dies Resultat des Handelns in Gott dargebracht habend, sollte man still bleiben. [Was] Gott anerkennt⁶²¹, das sollten wir tun⁶²², so sagen sie.

Obwohl *bhāskara* nicht als derivative Form zu erkennen ist - wie z.B. *pātāñjala*, das sich von *Patañjali* ableitet - läßt das Verb *mhaṇati*, 'sie sagen', vermuten, daß *bhāskara* hier 'Anhänger

⁶¹⁶ Siehe hierzu S. 45-50, 173-74.

⁶¹⁷ Beide Illustrationen dieses Abschnitts werden ausführlich diskutiert in Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im *VD*').

⁶¹⁸ *Brahma karma* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁶¹⁹ *Samārabhūta* ergibt keinen Sinn. Nach S.G. Tulpule (mündlich) ist hier *sārabhūta*, 'beste-, hauptsächliche Sache' (Monier Williams s.v.) zu lesen.

⁶²⁰ Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet *yeka* (*eka*) hier nicht 'einer' sondern 'einige'.

⁶²¹ *Jāṇe* (3. Pers. Sing. von *jāṇaṇem*) hat nach S.G. Tulpule (mündlich) hier die Bedeutung 'anerkennen, belohnen' (Molesworth s.v.).

⁶²² Nach S.G. Tulpule (mündlich) ist der Imperativ *kuruṃ* (1. Pers. Plur.) hier in adhortativem Sinn gebraucht.

des Bhāskara', bzw. 'Anhänger des Systems von Bhāskara' bedeutet. Wegen der Erwähnung dieses Namens im Zusammenhang mit den sechs philosophischen Systemen ist anzunehmen, daß hier *bhāskara* der Kommentator der *Brahmasūtras* ist, der im achten Jahrhundert lebte. Er war der Begründer der *bhedābheda*-Schule (Nichteinheit und Einheit). Die im vorliegenden Abschnitt genannten philosophischen Vorstellungen stimmen teilweise mit den im *Bhāskarabhāṣya* ausgeführten Lehren überein. Im Gegensatz zu Śaṅkara geht Bhāskara davon aus, daß die Welt der Materie reale Existenz besitzt, obwohl sie wesensgleich ist mit dem *brahman*. Er postuliert eine tatsächliche Evolution (*pariṇāma*) und verwirft die Illusionstheorie, die er auf buddhistischen Einfluß zurückführt: *māhāyānikabauddhagāthitam māyāvādam*, "die *māyā*-Doktrin ist von den Māhāyānabuddhisten aufgestellt."⁶²³ Nach seiner Lehre sind auch "*jīva* und das Absolute auf natürliche Weise identisch, Verschiedenheit [von *jīva* und Absolutem] aber beruht auf Begrenzungen (*upādhis*)."⁶²⁴ *Karma*, Handeln [in der Welt], ist nach Bhāskaras Auffassung, so S. Radhakrishnan, ein wesentliches Mittel, um höchste Erkenntnis und Befreiung zu erlangen.⁶²⁵ *Brahma karma*, 'Handeln für das *brahman*', ist daher im Sinne eines Handelns aufzufassen, bei dem, ähnlich wie nach der *Bhagavadgītā* (XVIII. 56-57), der Handelnde das Resultat (*phala*) nicht für sich in Anspruch nimmt, sondern dem Höchsten widmet, bzw. Gottes eingedenk die Handlung ausführt, und dadurch zur Befreiung gelangt.

XIII. 7

Der *yoga* nach Patañjali: Zurückhaltung⁶²⁶, Observanz⁶²⁷, Körperstellung, Atemregulierung, Zurückziehen der Sinne, Konzentration, Meditation, Versenkung. Durch diesen⁶²⁸ achtegliedrigen *yoga*, [geschieht] das Schwinden dieser Fünfergruppe von Plagen⁶²⁹: Unwissenheit, Ich-heit⁶³⁰, Zorn, Haß, Verhaftung. Die Vereinigung des *jīva* mit dem höchsten Selbst⁶³¹, dies nennen sie Befreiung.

In dieser Darstellung des klassischen Patañjali-Yoga-Systems werden zunächst die acht Glieder (*aṣṭāṅga*) aufgezählt, wie in *YS II. 29*: *yamāniyamāsana prāṇāyāma-pratyāhāradhāraṇādhyānasamādhayo' ṣṭāvāṅgāni*. Als weiteres wesentliches Merkmal dieses Systems wird genannt, daß durch die Ausübung dieser acht Methoden 'das Schwinden der fünf *kleśas*' erlangt wird. Eine übereinstimmende Aufzählung dieser 'fünf Plagen' findet sich in *YS*

⁶²³ *Bhāskarabhāṣya* zu *BS I. [4]. 25*).

⁶²⁴ *Jīvaparaṇāśo ca svābhāviko 'bheda aupādhikas tu bhedaḥ*; *Bhāskarabhāṣya* zu *BS IV. [44]. 4*.

⁶²⁵ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. II*, S. 670-71.

⁶²⁶ 'Zurückhaltung' oder 'Selbstkontrolle' ist hier auf den Umgang mit der Welt bezogen.

⁶²⁷ personenbezogene 'Observanz'.

⁶²⁸ *Karunī* ist offenbar eine Postposition mit Instrumental als Obliquus.

⁶²⁹ *Kleśa pañcakācī* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁶³⁰ *Smīta* ergibt keinen Sinn, es muß es *asmitā* lauten.

⁶³¹ *Jīva paramātmeyācā* wurde als Kompositum aufgefaßt.

II. 3: *avidyā' smitārāgadveṣābhiniveśāḥ pañca kleśāḥ*. Zwar findet sich über einen Zusammenhang zwischen dem Praktizieren der *aṣṭāṅgas* und der Auflösung der *pañcakleśāḥ* in den *Yogasūtras* expressis verbis nichts, doch nennt *YS II. 2* den *kriyā-yoga* (nach Hariharānanda beinhaltet dieser Praktiken wie *tapas*, Schweigen, Atemkontrolle, etc.⁶³²) als Mittel zur Verminderung der *kleśas*. Die abschließende Definition, 'Vereinigung der individuellen Seele (*jīva*) mit dem höchsten Selbst, dies nennen sie Befreiung', entspricht sowohl terminologisch (*jīva*, *paramātmān*) als auch inhaltlich nicht dem klassischen *yoga*-System, sondern eher dem *Advaitavedānta*. Nach *Vivekacūḍāmaṇi* 162, 289, 336, 355, 379, 438, 479 erlangt Befreiung, wer die Identität des individuellen Selbsts (*jīva*, *ātmān*) mit dem höchsten Selbst/Absoluten (*paramātmān*, *brahman*) realisiert. Hingegen wird nach *Vyāsabhāṣya* zu *YS II. 25-26 mokṣa* erlangt, wenn mit Hilfe des unterscheidenden Wissens (*viveka*) die Verbindung von *puruṣa* und *buddhi* gelöst wird und so der *puruṣa* seinen ursprünglichen Zustand der Einzigkeit (*kaivalya*) wiederfindet.

XIII. 8

Überlegung zur [höchsten] Realität gemäß der Verschiedenheit anderer philosophischer Systeme⁶³³ - [Die Anhänger von] Bhāskara sagen: Opferung für Sinnesgenüße, Himmel usw. und unsere sechsfache⁶³⁴ Handlung [sind] maßgebend. Nach Auffassung der Drei-Stab-*saṃnyāsīs* sollten wir vom [Stadium des] Haushälter an die vierfältige Handlung ausführen, so sagen sie. Die Ein-Stab-*saṃnyāsīs*⁶³⁵ sagen: Im *yoga* vollendet seiend⁶³⁶, sollte man den besten *prāṇayāma* ausüben.⁶³⁷ Auf diese Weise ist der *Vedānta* in drei

⁶³² *Yoga Philosophy of Patañjali*, Containing his yoga aphorisms with Vyāsa's commentary in Sanskrit, Commentary and Annotations by Swāmi Hariharānanda Āraṇya, S. 115.

⁶³³ *Āṇika darśanabhedam* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁶³⁴ *Khaṭukarman* (Skt. *ṣaṭkarma*) könnte sich auf die sechs Pflichten eines Brahmanen beziehen: *adhyayana*, 'Studium des *veda*'; *adhyāpāna*, 'Unterrichten des *veda*'; *yajana*, 'Darbringung von Opfern'; *yājana*, 'Ausführung von Opfern für andere'; *dāna*, 'Verteilung von Gaben'; *pratigraha*, 'Annehmen von Gaben'. Nach den späteren Gesetzbüchern, so Monier Williams, beinhaltet das *ṣaṭkarman* die sechs täglichen Verpflichtungen: *snāna*, 'religiöse Waschung'; *saṃdhyājapa*, 'Wiederholung von Gebeten zur Zeit der drei *saṃdhyās*'; *brahmayajña*, 'Verehrung des höchsten Wesens durch die Wiederholung der ersten Worte aus heiligen Büchern'; *tarpaṇa*, 'tägliche Darbringung von Wasser für Götter, Heilige und Ahnen'; *homa*, 'Opferung von Brennmaterial, Reis usw. im Feuer'; *devapūjā*, 'Verehrung von zweitrangigen Gottheiten' (siehe Monier Williams).

⁶³⁵ Im Gegensatz hierzu ist nach Monier Williams auch ein *ekadaṇḍin* ein Vertreter einer vedāntischen Schule.

⁶³⁶ *Yogārūḍha*, wörtlich 'den *yoga* erklommen', hier im Sinne von 'den *yoga* gemeistert, das Ziel des *yoga* erreicht'.

⁶³⁷ *Abhyāsanam* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) ein Infinitiv oder Denominativ (OMR § 72). Dieser Infinitiv-Typus ist nach J. Bloch (FML § 265) ein deklinierbares Verbalnomen, das im Nominativ Obligation ausdrückt.

enthalten⁶³⁸ [und] der *Vedānta* [ist] außerhalb⁶³⁹ von drei. Derartig sollten die sechs philosophischen Systeme⁶⁴⁰ verstanden werden.

Obwohl dieser Abschnitt vorgibt, die Überlegung der verschiedenen philosophischen Systeme zur höchsten Realität wiederzugeben, enthält er, wie es scheint, nur stichpunktartig die Vorstellungen einiger Schulen. *Daṇḍin* (Skt.) bedeutet wörtlich 'der durch einen oder mehrere Stöcke charakterisiert ist'. In *Samnyāsopaniṣad II. 13-15* findet man unter den dort aufgezählten Charakteristika eines Asketen: "The ascetic should bear a Staff...". Doch nach Aussage dieses Textes gibt es insgesamt sechs verschiedene Kategorien von Asketen (*II. 23*) - *kuṭīcaka*, *bahūdaka*, *haṃsa*, *paramahaṃsa*, *turīyātīta* und *avadhūta* - die jeweils eine unterschiedliche Anzahl von Stäben mit sich führen. Von diesen trägt nach *Samnyāsopaniṣad II. 24, 27* nur der *kuṭīcaka*-Asket drei Stäbe (der *paramahaṃsa* einen Stab der *turīyātīta* und der *avadhūta* indes führen überhaupt kein Hab und Gut [also vermutlich auch keine Stäbe]) mit sich.⁶⁴¹ *Trīdaṇḍīs*: drei Stöcke (die, wie mir Augenzeugen berichteten, viel kürzer sind, als die Stöcke der Śāṅkara-*Daṇḍīs*) werden zu einem zusammengebunden. Nach *Bharatīya Saṃskṛtikośa* (hier wird auf *Manu XXII. 10* verwiesen, wo die *trīdaṇḍīs* erwähnt werden) brauchen *trīdaṇḍīs śikhā*, *sūtra* und *kaccha* nicht abzulegen und können auch wieder *grhasthas* werden. In der buddhistischen Literatur werden sie *tedaṇḍika* genannt. Eine Gruppe von śivaitischen *gosāvīs*, die einen *triśūla* tragen, werden auch *trīdaṇḍīs* genannt. Nach Molesworth ist *trīdaṇḍī* ein Wandermönch der einem bestimmten Orden angehört, und das Tragen der drei Stöcke stehe symbolisch für die Macht über seine Worte, Gedanken und Taten. Mit der 'vierfältigen Handlung' der *trīdaṇḍīs*, von der in *XIII. 8* die Rede ist, könnten die im *Samketakośa* aufgezählten *cāra karme yatīcī*, "vier *karmas* des Asketen": *dhyāna* (Meditation), *antarbāhya* (innen-außen), *śucitā* (Reinheit), *bhikṣā* (Betteln), *nitya ekāntasevana* (beständiges Leben an einem zurückgezogen Ort)⁶⁴² gemeint sein, oder allgemeiner *cāra prakāra kamāṃce*, "vier *karma*-Arten": *nitya* (regelmäßiges), *naimittika* (gelegentliches), *kāmya* (Wünsche erfüllendes), *niṣiddha* (abwehrendes).⁶⁴³ Über die philosophische Ausrichtung der Drei-Stab-*Samñāsīs* ließ sich jedoch nichts in Erfahrung bringen. S. Sinha, B. Saraswati und D. Sawyer zufolge werden unter den śaiva-Asketen insbesondere die Vertreter des von Śāṅkara gegründeten *daśanāmi*-Ordens als (*eka*)*daṇḍīs*

⁶³⁸ *Jāye* (3. Pers. Sing. Präs. von *jāṇem*) bedeutet nach S.G. Tulpule (mündlich): '[er] ist enthalten'. Diese Bedeutung findet man auch bei Molesworth.

⁶³⁹ *Bāhe* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) eine Kurzform von *bāhera*, 'außen, außerhalb'.

⁶⁴⁰ *Darusanem* = *darśanem* (N. Pl. n.).

⁶⁴¹ *Samnyāsopaniṣad* aus der Sammlung, *The Samnyāsa Upaniṣad-s* (on Renunciation), Übersetzung von A. Ramanathan.

⁶⁴² op. cit., S. 91.

⁶⁴³ op. cit., S. 104.

bezeichnet, da diese bei ihrer Initiation einen Bambusstock erhalten.⁶⁴⁴ Mit den im vorliegenden Abschnitt erwähnten 'Ein-Stab-*Samñyāsīs*' könnten also die Asketen aus der Schule des *Śāṅkara-Advaitavedānta* gemeint sein, doch sind die im *VD* geäußerten Lehren nicht besonders charakteristisch.

Die beiden nachfolgenden Sätze 'Auf diese Weise ist der *Vedānta* in drei enthalten⁶⁴⁵ [und] der *Vedānta* [befindet sich] außerhalb von drei' sind wohl so aufzufassen, daß die Philosophie des *Vedānta* in drei der sechs klassischen Systeme enthalten ist: neben dem *Vedānta* selbst vermutlich noch im *Bhāskara*-System und im *Patañjali-Yoga*, jedoch nicht im *Vaiśeṣika*, *Nyāya* und *Mīmāṃsā*. Die parallele Satzkonstruktion der beiden Sätze könnte ein Hinweis darauf sein, daß hier ein Vers oder Sprichwort eingearbeitet wurde.

XIII. 9

Die Jainas erklären: Ein Jaina, befreit von den achzehn Makeln, ohne [die Gesellschaft von] Menschen⁶⁴⁶, wird den Schatz der Triade der Perlen erlangen.⁶⁴⁷ Sie sagen Nichtverletzung [ist] der höchste *dharma*. Ohne Bedeckung sollte man leben.⁶⁴⁸

Die im vorliegenden Abschnitt genannten '18 Makel der Jainas' (*aṣṭādaśa doṣa*) sind: *hiṃsa* (Verletzung), *asatya* (Unwahrheit), *adattādāna* (Diebstahl), *maithuna* (Begattung), *parigraha* (Besitz), *krodha* (Zorn), *māna* (Stolz), *māyā* (Täuschung), *lobha* (Gier), *rāga* (Leidenschaft), *dveṣa* (Haß), *kalaha* (Streit), *abhyākhyāna* (falsche Anklage), *paiśunya* (Verleumdung), *parivāda* (Tadel), *aratirati* (Unzufriedenheit-Zufriedenheit), *māyāmṛṣā* (Irrtum durch Täuschung), *mithyātva* (Falschheit).⁶⁴⁹ Sie werden oft auch als *pāpāsthāna*, 'Vergehensumstände', bezeichnet und sind nach P. Balcerowicz (mündlich) eine spätere, mittelalterliche, Entwicklung im Jainismus, da nicht zu finden in den kanonischen Texten oder im *Tattvārthasūtra* und *Tattvārthādigamabhāṣya*.

Radhakrishnan vermerkt, daß nach jainistischer Auffassung *nirvāṇa* auf dem Wege der drei Juwelen (*triratna*) - der Glaube an Jina, das Wissen von seinen Doktrinen und die vollkommene Lebensführung - erlangt wird.⁶⁵⁰ Nach Monier Williams sind die 'drei Perlen' (*ratnatraya*): *samyag-darśana*, rechte Wahrnehmung; *samyag-jñāna*, das rechte Wissen;

⁶⁴⁴ D.W. Sawyer, *The Monastic Structure of Banarsi Dandi Sadhus*, in: B. R. Hertel; C. Humes (eds.), *Living Banaras: Religion in Cultural Context*, S. 159-180. S. Sinha / B. Saraswati, *Ascetics of Kashi, An Anthropological Exploration*, Varanasi 1978.

⁶⁴⁵ Wörtlich 'der *Vedānta* geht zu drei'.

⁶⁴⁶ *Nirjana*, wörtlich 'ohne Menschen', im Sinne von 'ohne jeglichen Kontakt zu Menschen'.

⁶⁴⁷ *Pāvāyayā* (*pāvāveyā*) Futur Partizip von *pāvaṇem*, 'erlangen, erreichen', (OMR § 69).

⁶⁴⁸ Wörtlich 'Ohne Bedeckung (=Kleidung) seiend sollte man leben'.

⁶⁴⁹ Siehe P.C. Nahar and K.C. Ghosh, *An Encyclopaedia of Jainism*, S. 503-511; R. Williams, *Jaina Yoga*, S. 206.

⁶⁵⁰ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. I, Pluralistic Realism of the Jainas*, S. 325.

samyak-caritra, die rechte Lebensweise. *Ahiṃsā*, 'Nichtverletzen' ist eines der Hauptmerkmale des Jainismus. Die Jaina-Asketen und -Mönche fegen den Boden, auf dem sie gehen und tragen einen Schleier vor dem Mund, um das Einatmen lebendiger Organismen zu verhindern. Aus dem selben Grund filtern sie das Trinkwasser und verzichten auf den Verzehr von Honig.⁶⁵¹ Mit *nīrāvaraṇa*, 'ohne Bedeckung', wird auf ein Charakteristikum der nackten Jaina-Mönche des *Digambara*-Ordens hingewiesen, da diese *digambaras* sind, 'deren Bekleidung der Himmel oder Raum ist'.

XIII. 10

Dann überlegten die Buddhisten: Der Raum im Topf, der Raum im Kloster, der große Raum, wo diese drei Leeren zusammen verschmolzen sind, über diese Leere sollte nachgesonnen werden.

Der hier erwähnte Lehrsatz von den 'drei Leeren' könnte sich auf die buddhistische Doktrin der drei *kāyas* - *dharmakāya*, *saṃbhogakāya*, *nirmāṇakāya* - beziehen. Im *Mahāyāna-Buddismus* ist nach S. Radhakrishnan der *dharmakāya* die alldurchdringende, unveränderliche Grundlage der schöpferischen Vielfalt. Wenn dieses absolute Prinzip Name und Form annimmt, so Radhakrishnan weiter, transformiert es sich zum *saṃbhogakāya*, 'Körper des Genusses'. Das *brahman* ist nun der allwissende, omnipräsente und alles bewirkende *Īśvara*, der gleichbedeutend mit *Ādi-Buddha* ist. Der nächste Schritt in der Entwicklung ist der *nirmāṇakāya*, 'Körper der Transformation', d.h. aus dem *Īśvara/Ādi-Buddha* manifestieren sich mehrere *avatāras*. Nach Radhakrishnan wird im *Mahāyāna* die Doktrin der drei *kāyas* auf den Menschen übertragen: "In all beings there is the Dharmakāya or the permanent reality; immediately over it we have the body of enjoyment, or the Saṃbhogakāya, the spirit individualised, and then the Nirmāṇakāya, where the mind is defiled."⁶⁵² Im tantrischen Buddhismus sind nach S. Dasgupta die drei *kāyas* mit der Konzeption der sechs *cakras* verknüpft: das unterste *cakra* in der Nabelregion, *maṇipura*, repräsentiert *nirmāṇakāya*, das *cakra* im Herz, *anāhata*, ist mit *dharmakāya* identifiziert und das *cakra* in der Kehle, *viśuddha*, wird mit *saṃbhogakāya* gleichgesetzt.⁶⁵³

XIII. 11

Dann wurde von den Cārvākas überlegt: Nur durch den Tod [ist] Befreiung.⁶⁵⁴ [Wenn] der Körper zu Asche geworden [ist]⁶⁵⁵, dann kommt niemand von den Toten zurück. Das Selbst existiert überhaupt nicht.

⁶⁵¹ *ibid.*, S. 327.

⁶⁵² S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol.II*, S. 599-600. Siehe hierzu auch Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD').

⁶⁵³ S. Dasgupta, *An Introduction to Tāntric Buddhism*, S. 148.

⁶⁵⁴ *Maranādeva mokṣa* ist offensichtlich ein Sanskrit-Zitat. In Mādhavas *Sarvadarśanasamgraha* (Zeile 53) heißt es ähnlich: *dehocchedo mokṣa*, "Die Zerstörung des Körpers [ist] Befreiung."

Die Lehre der Materialisten wird *lokāyata*, 'auf die Welt ausgerichtet', genannt und die Anhänger dieser Lehre entweder *Lokāyatikas* oder, wie hier, *Cārvākas*, nach dem Namen ihres Begründers Cārvāka. Nach der Lehre der *Cārvākās* ist der Erwerb religiösen Verdienstes sinnlos und die sinnlichen Freuden im Leben das einzig Erstrebenswerte, da das Leben des Menschen mit dem Tode des Körpers definitiv zu Ende ist⁶⁵⁶. So findet man in Mādhavas Darstellung des Systems der *Cārvākas* in *Sarvadarśanasamgraha* (Zeile 18) folgenden Vers:

*yāvaj jīvaṃ sukhaṃ jīven nāsti mṛtyoragocaraḥ
bhasmībhūtasya dehasya punar āgamaṇaṃ kutaḥ*

"Solange Leben [ist] sollte man glücklich leben. Dem Tode ist nichts unerreichbar. Wie [sollte] dem Körper, der zu Asche geworden, das Wiederkommen [möglich sein]."

XIII. 12

Auf diese Weise wurde durch die eigene [dem anderen jeweils] entgegengesetzte Ansicht das eigene [philosophische System]⁶⁵⁷ dargelegt. Aber inmitten dieser [philosophischen Systeme]⁶⁵⁸ durch den Zustand des Einsseins sich von Zweifeln frei zu verhalten, dies [ist] gut.

Abschließend nennt der Autor die Erfahrung der Einheit als das einzig Erstrebenswerte angesichts der verschiedenen Theorien. Nur durch diese Erfahrung hält man die Gefahr des Zweifels ab.

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die unterscheidende Betrachtung der philosophischen Systeme.

⁶⁵⁵ *Jhāleyāṃ* (indeklinables Part. Perf von *hoṇem*, OMR § 68) erklärt das *bhūta* in *śarīra bhasmībhūta*.

⁶⁵⁶ Vgl. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol.I*, S. 278-79.

⁶⁵⁷ *Āpulāleṃ* (Neutrum-Endung) bezieht sich vermutlich auf *darśana* (n.).

⁶⁵⁸ *Yeyāmadhyeṃ* (könnte Singular und Plural sein; OMR § 51) bezieht sich vermutlich auf die im vorangegangenen Satz genannten *darśanas*.

Kapitel XIV

गुरु - शिष्य लक्षणे

1 ये संवसारीसमुद्री सद्गुरुपरता तारु सके ऐसा दुसरा नाही : तरि नीत्यमार्गी गुरु पंचधा : स्मृती बोलिले : चतुर्धा : जे माता : पिता : आचार्या : आणि जयापासीनि बीजाभर लाहीजे तो येकू : या चतुर्बीधा गुरुमध्ये गुरुत्रये प्रमाण : तथा गुरुत्रयामध्ये येकासीचि सीमा : जा परमार्थ सांधीनि शिष्यासि नोसंशये करी तो सद्गुरु म्हणीजे : गुरु म्हणीजे परमेस्वराची मूर्ती : गुरु परमकारण : गुरुचा चरणांगुष्ठाघी आठसटी तीर्थ वसति : गुरुचरण बंदीत खेबो समस्त तीर्थांचे फळ तेथ लाभे : गुरु संनोहीत असतां आणिक पूजा करुं नये : म्हणउनु गुरुपूजाचि करीजे : येंसा नोयेम् : परमेस्वरें गुरुसि केला आसे : गुरु वेणीलीयां साष्टांग बंडवत घालुनि : हात जोडुनु नोववीता [बिनवीता] होउनि : गुरुसेवें लाज न धरीत गुरुसंनोधी असोजे : कर्मणा : मनसा : वाचा : बुधीभेवु : न धरीतां गुरुसि अचिजे : आसनीं : सयेनीं : नोद्रा : प्रबोधनीं : गुरुनामस्मरण करीजे : जेंसा दीवेयापासीनि आणिक शीपु लाबोलेया तोही जेंसा प्रभा आगळा वीसे तेंसा शिष्य गुरुप्रसादें लघुत्व सांडीनि गुरुत्व पावे : ॥ छ ॥

2 परी शिष्यु बोळखीनि गुरुनु उपदेशु देयावा : मुखू : चंबकू : नोंदकू : लावकू : चंचलू : लटोका : धूर्तू : अभक्तू : वंचकू : व्येसनी : , क्रोधी : आक्रोसी : अभीमानु : असंतोसी : आणीके पातोचा : स्त्री : ऐसीया शिष्यासि जाणीनि गुरु परमामृत फाइ वेवो जाटणत आसे : ॥ छ ॥

इतो श्रीगोरक्षनाथवचनीं आमरनाथ कथयेंति गुरु-शिष्य लक्षण नीजवीचारें ॥ १४ ॥

Kapitel XIV Die Charakterisierung von *guru* und Schüler

Im *yoga* und *tantra* hat der *guru* eine einzigartige und absolute Stellung. Er wird nicht nur als Vermittler zwischen dem Göttlichen und dem nach Befreiung strebenden *sādhaka* erachtet, sondern gilt als die Verkörperung Gottes bzw. der göttlichen Kraft (*śakti*) selbst.

XIV. 1

In diesem Ozean des *samsāra*⁶⁵⁹ [gibt es] keinen derartigen Zweiten außer dem *sadguru*, [der] hinübergeleiten kann. Doch auf dem Pfad zum Ewigen⁶⁶⁰ [ist] der *guru* fünffach. Die *smṛti* hat [ihn] vierfach genannt, und zwar: Mutter, Vater, Lehrer, und der, von dem die Keimsilbe erlangt wird, ist der eine. Inmitten dieses vierfachen *gurus* [ist] die Triade des *gurus*⁶⁶¹ grundlegend. Inmitten dieser Triade des *gurus* [ist] einem allein [von den dreien] Begrenzung. Welcher⁶⁶², indem er das höchste Lebensziel⁶⁶³ erklärt, den Schüler von Zweifel frei macht, der wird der wahre *guru* (*sadguru*) genannt. Der *guru* wird die Verkörperung des höchsten Herrn genannt. Der *guru* [ist] die höchste Ursache. In den Zehenspitzen der Füße des *gurus* weilen die 68 Pilgerstätten. Sobald [man] die Füße des *gurus* verehrt, erlangt man dort die Frucht aller Pilgerstätten. Wenn der *guru* in der Nähe ist, sollte [man] keine andere Verehrung ausführen. Deshalb sollte nur Verehrung für den *guru* dargebracht werden.⁶⁶⁴ Derartig [ist] die Observanz, [die] durch den höchsten Herrn für den *guru*⁶⁶⁵ geschaffen wurde. Indem er, wenn er den *guru* gesehen⁶⁶⁶ [hat], sich mit acht Gliedern [nieder]-wirft wie ein Stock, die Hände faltet [und] bittet⁶⁶⁷, durch den Dienst am *guru* keine Schande empfindend, sollte man sich in der Nähe des *gurus* aufhalten.⁶⁶⁸ Durch Tat, Gedanken [und] Rede, [und] keine Abweichung im Sinn⁶⁶⁹ hegend, [so] sollte man den *guru* verehren.⁶⁷⁰ Im Sitzen, im

⁶⁵⁹ Statt *saṃvasarīsamudrī* lies *saṃvasārasamudrī* (*saṃvasāra* + *samudrī*). *saṃvasāra* ist nach Panse eine andere Schreibweise für *samsāra*.

⁶⁶⁰ *Nityamārgīm* könnte auch für *nītimārgīm* stehen, 'auf dem Pfad der rechten Lebensführung' (S.G. Tulpule mündlich).

⁶⁶¹ *Gurutrāye* fehlerhaft für *gurutrāya* (Neutrum), 'Triade/Dreiheit des *gurus*'.

⁶⁶² *Jā* fehlerhaft für *jo*, 'welcher'.

⁶⁶³ *Paramārtha*, 'höchstes Lebensziel', ist gleichbedeutend mit *mokṣa*.

⁶⁶⁴ *Karije* wörtlich '[es] sollte gemacht werden'.

⁶⁶⁵ *Gurusi* (Dat. Sing.) wörtlich 'für den *guru*', hier im Sinne von 'den *guru* betreffend'.

⁶⁶⁶ *Dekhīlīyām* (*dekhīlēyām*) ist eine adverbiale Form des Partizip Perfekt von *dekhaṇem*, 'sehen' (OMR § 68).

⁶⁶⁷ *Nīvavītā* ergibt keinen Sinn. Vermutlich soll es, wie auch vom Herausgeber korrigiert, *vinavītā* (Part. Präs. von *vinavaṇem*, 'bitten, beten') lauten, wörtlich 'bittend geworden'.

⁶⁶⁸ Nach S.G. Tulpules Auffassung (mündlich) ist *asīje* Optativ (3. Pers. Sing. von *asaṇem*; siehe auch OMR § 64). Die wörtliche Übersetzung von *asīje* ist 'man sollte sein'.

⁶⁶⁹ *Buddhibheda*, 'Abweichung oder Störung des Geistes' (Panse-, Monier Williams s.v.).

Liegen, im Schlaf [und] im Wachen sollte er sich an den Namens des *gurus* erinnern.⁶⁷¹ [So], wie von einer Lampe eine andere Lampe angezündet wird, [und] wie diese ebenso als⁶⁷² außerordentlicher Glanz sichtbar ist, so gibt der Schüler durch die Gnade des *gurus* die Unbedeutendheit (*laghutva*) auf [und] erlangt Bedeutsamkeit/*Guru*-schaft (*gurutva*).

*Tāru*⁶⁷³ wurde, um in der Sprache des hier verwendeten Bildes zu bleiben, mit 'hinübergeleiten' übersetzt. Die wörtliche Bedeutung dieser Kausativform (Inf. *tāraṇem*) von *taraṇem*, 'überqueren' (< Skt. √ *tṛ*, 'überqueren, hinübersetzen') ist 'überqueren lassen'. *Tāraṇem* wird jedoch auch noch im Sinne von 'jemanden befreien oder retten' gebraucht (Molesworth-, Monier Williams s.v.). Das Bild zu Beginn dieses Abschnitts bezieht sich also auf die Funktion des *gurus*, den Menschen aus dem *saṃsāra* zu führen. Dieses und ähnliche Bilder sind ausführlich beschrieben in Kapitel 1.7.2.

Im vorliegenden Abschnitt wird darauf verwiesen, daß jeder Mensch mehrere *gurus*, bzw. Personen mit *guru*-ähnlicher Funktion, hat. Es ist die Vorstellung eines fünfachen-, vielfachen- bzw. dreifachen *gurus* genannt. Im zweiten Satz ist vom 'fünfachen' *guru* die Rede. Es wird jedoch nicht ausgeführt, wer diese fünf sind. Nach dem *Samketakośa* besteht der fünfache *guru* aus: Vater, Mutter, Feuer, höchstes Selbst und *guru*.⁶⁷⁴ Nach Auffassung der *smṛti*, so der VD-Text weiter, sei der *guru* 'vierfach', bestehend aus: Mutter, Vater, Lehrer, und dem einen, von dem die Keimsilbe erlangt wird. Letztgenannter ist der *sadguru*. Was die nachfolgend genannte 'Triade des *guru*' (*gurutraya*) betrifft, so findet man hierzu im *Samketakośa* zweierlei Gruppen, erstens: *janmadāta* (wörtl. Geber der Geburt, i.e. der leibliche Vater), *vidyāguru* (der Lehrer, der Wissen vermittelt), *mokṣaguru* (der *guru* der Befreiung ermöglicht, i.e. der *sadguru*); zweitens: Vater, Mutter, Lehrer.⁶⁷⁵ Aus dem vorliegenden Text ergibt sich, daß hier für die 'Triade des *guru*' nur die letztgenannten drei in Frage kommen. Welcher von diesen drei derjenige mit 'Begrenzung' (für *śīmā* findet man bei Panse die Bedeutungen 'boundary, limit, border') ist, und worin diese Begrenzung besteht, ist jedoch nicht klar. Vermutlich, so S.G. Tulpule (mündlich), bezieht es sich auf den Lehrer (*ācārya*), da dieser dem Schüler nur begrenztes Wissen vermitteln kann. Im Gegensatz zu ihm steht der *sadguru*, der wie es anschließend heißt, 'das höchste Lebensziel (*paramārtha*) erklärt'.

⁶⁷⁰ *Gurusi arcije* ist eine impersonale Passiv-Konstruktion mit jussivem oder prekativem Sinn, bei der ein transitives Verb (*arcanem*) verwendet wird (GOM § 236c), hier zusammen mit dem Dativ-Objekt *gurusi*.

⁶⁷¹ *Karije* wörtlich 'es sollte getan werden.'

⁶⁷² *Prabhā* ist vermutlich Nominativ Singular.

⁶⁷³ *Tāru* ist das Supinum von *tāraṇem*.

⁶⁷⁴ S. *Haṇamaṃte* bezieht sich nach eigenen Angaben hierbei auf *Mahābhārata*, *Vanaparvan*, 214-27; *Samketakośa* S. 182.

⁶⁷⁵ S. *Haṇamaṃte*, *Samketakośa*, S. 35. Bei der zweiten Gruppe bezieht sich *Haṇamaṃte* auf *Rāmāyaṇa*, *Ayodhyakāṇḍa* III. 2: *puruṣasyeha jātasya bhavanti guravaḥ sadā / ācāryaś caiva kakutstha pitā mātā ca rāghava //*

Was der 'gewöhnliche' Lehrer ebenfalls nicht vermag, sondern nur der *sadguru*, und was für den Schüler von mindest ebensolcher Bedeutung ist, wie die Unterweisung in das höchste Wissen, ist die Mitteilung des *bījākṣara*, 'Keimsilbe'. *Bījākṣara*, auch *bījamantra* oder nur *bīja* genannt, ist ein Terminus, der hier in der Bedeutung eines nicht-semanticen monosyllabischen *mantras* zu verstehen ist, den der Schüler z.B. während seiner Initiation (*dikṣā*) von seinem *guru* erhält.⁶⁷⁶ Davon gibt es verschiedene, siehe z.B. *Ṣaṭcakranirūpaṇa*. Der *mantra* des *gurus*, häufig auch nur als 'Rede des *gurus*' (*guruvāc*) oder 'Klang des *gurus*' (*guruśabda*) bezeichnet, ist nach Auffassung vieler tantrisch-yogischer Traditionen der Schlüssel zur Befreiung:

Kulārṇavatantra I. 107a

muktidā guruvāg eka vidyāḥ sarvā vidambakāḥ /

"Die Rede des *gurus* allein schenkt Befreiung. Alle Wissenschaften [sind] Imitationen."

Kabīr:

sataguru sām̐cā sūrivāṃ, sabada ju bāhā eka /
*lāgata hī buiṃ mili gayā, parā karejai cheka ||*⁶⁷⁷

"The Satguru is the true Hero, who loosed of a single Śabda:

The moment it struck, I fell to the ground and a wound opened in my breast."⁶⁷⁸

Über die besondere Wirkung des während der (tantrischen) Initiation (*dikṣā*) vom *guru* erhaltenen *mantras* schreibt R.M. Steinmann: "Die verschiedenen formellen und informellen *dikṣā*-Formen, in welchen der *sādhaka śakti-pāṭa*, den 'Niedergang der *śakti*', erfährt, sind ein machtvolleres Mittel des Gurus, um in diesem eine allmähliche geistige Transformation zu bewirken. Hauptübertragungsmittel stellt dabei das persönliche oder *iṣṭa-mantra* dar, welches als eigentlicher Kraftträger mit der Potenz des Gurus identisch ist. Im *guru-mantra* des *mantra-rāja* ('*mantra*-König') genannt *sadguru*⁶⁷⁹, durch den die selbst passive höchste Gottheit in Form ihrer *jñāna-śakti* die Erlösung erwirkt, ist deren schöpferisch-kosmische Energie in reiner, geballter Form enthalten."⁶⁸⁰

'Der *guru* wird die Verkörperung des höchsten Herrn genannt. Der *guru* [ist] die höchste Ursache': ähnliche Aussagen über den *guru* finden sich auch in der *Gurugītā*, die von mir in diesem Kapitel häufig zum Vergleich herangezogen wurde, da ihre Darstellung des *gurus* und *guru*-Schüler-Verhältnisses als typisch für den Tantrismus aufgefaßt werden kann. Nach R.M.

⁶⁷⁶ A. Bharati, *The Tantric Tradition*, S. 256, 271 (Anm. 32).

⁶⁷⁷ Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 55.

⁶⁷⁸ Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhī* 9, S. 153-54.

⁶⁷⁹ *Gurugītā* 61 und 107.

⁶⁸⁰ R.M. Steinmann, *Guru-Śiṣya-Sambandha*, S. 103.

Steinmann ist die *Gurugītā* "ein in tantrischen *sādhaka*-Kreisen beliebtes Werk, daß in Form einer esoterischen Belehrung *Pārvaṭī*s durch *Śiva*, dem mythischen *guru-śiṣya*-Paradigma, die tantrische Spielart der *guru-bhakti* verherrlicht."⁶⁸¹ *Gurugītā* 32 - *gurur brahmā gurur viṣṇur gurur devo maheśvaraḥ /gurur eva parabrahma tasmai śrīgurave namaḥ*, "Der *guru* ist *Brahmā*, der *guru* ist *Viṣṇu*, der *guru* ist *Maheśvara* (*Śiva*), der *guru* ist in der Tat das höchste Absolute. Verneigung [sei] dem *guru*; 44a (hier ist sogar von einer Superiorität des *gurus* über die höchste Gottheit, *Śiva*, die Rede) - *śive kruddhe gurus trātā gurau kruddhe śivo na hi*, "Wenn *Śiva* erzürnt ist, [ist] der *guru* der Beschützer. Wenn der *guru* erzürnt ist, [kann selbst] *Śiva* nicht [beschützen]; 33a - *hetave jagatām eva...*, "[Verehrung sei dem *guru*], der Ursache des Universums"; 36a - *yatsatyena jagat satyaṃ...*, "Durch wessen Realität die Welt real ist."

Ähnlich heißt es in *Advayatāraṇakopaniṣad* 17-18

gurur eva paraṃ brahma gurur eva parā gatiḥ /
gurur eva parā vidyā gurur eva parāyanam // 17 //
gurur eva parā kṣāṭhā gurur eva paraṃ dhanam /
yasmāt tadupadeṣṭāsau tasmād gurutaro guruḥ // 18 //

"Der *guru* ist das höchste *brahman*, der *guru* ist das höchste Schicksal, der *guru* ist das höchste Wissen, der *guru* ist die letzte Zuflucht. (17) Der *guru* ist das höchste Ziel, der *guru* ist der höchste Reichtum, weil er das (*brahman*) lehrt, deswegen ist der *guru* sehr bedeutsam. (18)"

Auch der physische Körper des *gurus* gilt als Hort der Heiligkeit und göttlichen Kraft. Besondere Wertschätzung genießen traditionellerweise die Füße des *gurus*. Obgleich die Füße des gewöhnlichen Menschen als unrein erachtet werden, sind die Füße des *gurus* nach tantrischer Auffassung besonders kraftvoll und Segen spendend⁶⁸²:

Gurugītā 55

yatpādareṇukaṇikā kāpi saṃsāravāridheḥ /
setubandhāyate nāthaṃ deśikaṃ tam upāmahe //

"Wir verehren den wegweisenden Herrn (*guru*). Auch [nur] ein wenig Staub von seinen Füßen baut eine Brücke [über] das Meer des *saṃsāra*."⁶⁸³

SSP V. 62

kathanāc chaktipād vā pādāvalokanāt /

⁶⁸¹ *Guru-Śiṣya-Sambandha*, Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus, S. 98.

⁶⁸² In *Jñ VI. 297* heißt es, daß die *yogīs* auf ihren Wegen mit ihren Füßen oder in ihren Fußstapfen (*Marāṭhī: pāula*) die acht übernatürlichen Kräfte (*siddhis*) hinterlassen.

⁶⁸³ Die 'wahren' Füße des *gurus* sind nach dem Verständnis von *Pādukapañcaka* 5 und 6, wie auch *Gurugītā* 57 feinstofflicher Natur und befinden sich im Bereich des *sahasrāra*.

prasādāt svaguroḥ samyak prāpyate paramaṃ padaṃ //

"Durch die Worte oder das Fallen der Kraft, durch den Anblick der Füße, durch Gnade des eigenen *guru* wird der höchste Ort vollständig erreicht."⁶⁸⁴

Die hier in XIV. 1 geäußerte Vorstellung, daß Verdienst durch Verehrung der Füße des *gurus* dem Verdienst gleichkommt, den man erlangt, indem man Wallfahrten zu allen heiligen Orten (*tīrtha*) unternimmt ('Sobald [man] die Füße des *gurus* verehrt, erlangt man dort die Frucht aller heiligen Orte'), findet man in ähnlicher Form auch in *Gurugītā* 12:

*gurupādāmbujaṃ smṛtvā jalaṃ śirasi dhārayet /
sarva tīrthāvagāhasya saṃprāpnoti phalaṃ naraḥ //*

"Sich an die Lotusfüße des *gurus* erinnernd sollte man Wasser auf dem Kopf [auf-]tragen. [So] erlangt ein Mensch die Frucht des Badens an allen heiligen Orten".

Die zweite Hälfte des ersten Abschnitts ist zwei weiteren wichtigen Aspekten der *guru*-Schüler-Beziehung gewidmet, nämlich der Verehrung oder Anbetung des *gurus* (*gurupūjā*) und dem am *guru* zu verrichtenden Dienst (*gurusevā*). Nach im *yoga* und *tantra* verbreiteter Auffassung bildet die Verehrung/Anbetung des *gurus* (*gurupūjā*) und der hingabevolle Dienst an den *guru* (*gurusevā*) die Basis für eine fruchtbare *guru*-Schüler-Beziehung. Beide Praktiken fördern die Hingabe zum *guru* (*gurubhakti*) und sind für das Erlangen der Gnade des *gurus* (*guruprasāda*), die den Schüler in seiner geistig-spirituellen Entwicklung maßgeblich unterstützt, wesentlich:

ŚSaṃ III. 14

*guruprasādataḥ sarvaṃ labhyate śubham ātmanaḥ /
tasmāt sevya gurur nityam anyathā na śubhaṃ bhavet //*

"Durch die Gnade des *gurus* wird alles Glückverheißende für einen selbst erlangt. Daher sollte man dem *guru* beständig dienen. Nichts anderes kann [derartig] glückverheißend sein."

Verehrung und Dienst für den *guru*, die der Schüler häufig im *gurukula*, der 'Familie des *gurus*', oder wie es hier im VD genannt wird, *gurusamnnīdhī* (*gurusamnidhi*), der 'Nähe des *gurus*', ausführt, beinhalten ein uneingeschränktes Sich-Hingeben. Dies umfaßt traditionelle Formen der Verehrung, die z.B. hier in XIV. 1 mit 'sich mit acht Gliedern [nieder]-geworfen habend wie ein Stock' (*sāṣṭāṅga daṃḍavata ghāluni*) ausgedrückt sind. *Sāṣṭāṅga* bedeutet wörtlich (Skt.) 'mit-acht-Gliedern'. Im Sanskrit und Marāṭhī gibt es hierfür auch die Bezeichnungen *sāṣṭāṅga-namaskāra* oder *sāṣṭāṅga-praṇāma*. Diese Bezeichnungen rühren daher, daß dabei acht Glieder, bzw. Körperstellen (nach Monier Williams: Hände, Brust, Stirn, Knie, Füße) den Boden berühren. Ähnlich heißt es in *ŚSaṃ III. 15b*: *aṣṭāṅgena*

⁶⁸⁴ Siehe hierzu auch SSP V. 4.

namaskuryād gurupādasaroruhaṃ, "Mit acht Gliedern sollte man den Lotos der Füße des *gurus* verehren." Bei *gurusevā* gehen Verehrung und Dienst ineinander über, wie der Satz 'Durch Tat, Gedanken [und] Rede ... sollte man den *guru* verehren' zeigt. Die dreifache Verehrung (*karmaṇā manasā vācā* sind Instrumental-Singular-Formen des Sanskrit) ist ein verbreitetes Konzept und z.B. auch in *ŚSaṃ III. 13b* und in *Gurugītā* 28 und 82 zu finden. Auch im *Samketakośa*⁶⁸⁵ ist eine dreifache Verehrung (*trivāra namaskāra*) aufgeführt: 1. die körperliche (*kāyika*), 2. die sprachliche (*vācika*) und 3. die gedankliche (*mānasika*).

Eine weitere Praktik, die im vorliegenden Abschnitt genannt wird, ist *gurunāmasmaraṇa*. Das 'Erinnern an den Namen des *gurus*' war sowohl in der *sant-bhakti* Nordindiens, als auch Mahārāṣṭras populär:

Jñ XIII. 448ab

jayāceṃ vaktra / vāhe gurunāmāce[m] maṃtra /

"Wessen Mund das *mantra*, [i.e.] den Namen des *gurus*, mit sich führt."

Hingabevolle Verehrung, Dienst und die anderen Praktiken, die der Schüler unter beständiger Anleitung und Aufsicht des *gurus* ausführt, führen schließlich zur Vernichtung der begrenzten Identität, (*ahaṃkāra*, *jīva*) des Schülers. Der Schüler erlangt selbst den Zustand der *Guru*-schaft. Diesen Transformationsprozess beschreibt Eknāth in seinem Kommentar zu *Bhāgavata* XII. 505-518 folgendermaßen: "Wegen seiner Freude am (sic!) *guru-seva* ruht er sich nicht einmal einen halben Augenblick lang aus. Durch die Zunahme seiner Freude (entsteht) die zunehmende Süße in der Verehrung des Guru." (XII. 505) "In seinem Mund hat er (ständig) den Namen des *sadguru*. In seinem Herzen hat er Gottesliebe (*prema*). Und mit seinem Körper handelt er Tag und Nacht unablässig für den Guru." (XII. 510) "Da sein *mana* sich mit *guru-seva* (sic!) (ständig) beschäftigt, vergißt er Frau, Sohn und Geld. Er vergißt die Erinnerung an sein *mana*. 'Wer bin ich?' - dieser Gedanke fällt ihm gar nicht ein." (XII. 511) "Er macht den *sadguru* zur Sonne am Himmel des *cit* (Bewußtsein) und sich selbst zum *sūryakānta*-Juwel. Durch seine Hitze entsteht dann Feuer. Durch seinen inbrünstigen Glauben zündet er dann ein *Hoḷī*-Feuer im Wald der Täuschung an (*māyāvanīm hoḷī karī*) an." (XII. 517) "Er wird von selbst zu einer kleinen Welle im Teich des Unsterblichkeitsnektars der Gnade des *sadguru*. Seht! Innerlich und äußerlich nimmt er die Gestalt des Guru an." (XII. 518)⁶⁸⁶

Die Mehrdeutigkeit der beiden Begriffe *laghutva* und *gurutva* nutzt der Autor des *VD* für ein Wortspiel. Die wörtliche Bedeutung von *laghu* ist 'leicht, klein' und die von *guru* 'schwer, groß'. Hieraus entstehen, durch Anhängen des *Taddhita-Suffix -tva*, die beiden Abstrakta *laghutva*, 'Leicht-/Kleinheit (im Sinne von Unbedeutendheit)' und *gurutva*, 'Schwerheit' (hier

⁶⁸⁵ op. cit., S. 76.

⁶⁸⁶ H. van Skyhawk, *Bhakti und Bhakta*, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Heilsbegriff und zur religiösen Umwelt des Śrī Sant Ekanāth, S. 296-98.

im Sinne von Bedeutsamkeit aber auch 'Guru-schaft'). Mit *laghutva* ist in diesem Abschnitt der Bewußtseinszustand des Schülers gemeint, dem Zustand der Unwissenheit und Begrenztheit. *Gurutva* bezeichnet den Zustand des *gurus*, die *Guru-schaft* oder wie bei Jñāneśvar, das *Guru-Amt* (*gurutva*, Jñ IX. 47b). Die Funktion des *gurus/sadgurus* besteht also darin, den Schüler aus seinem begrenzten Zustand zu befreien und in den Zustand des *gurus* zu erheben, wie auch das hier gebrauchte Bild des Lichtes, das ein weiteres Licht entzündet, illustriert. Da dieses Bild im Zusammenhang mit der 'Gnade des *gurus*' (*guruprasāda*) und der Transformation des Schülers genannt wird, könnte es auch sein, daß hier auf die tantrische Initiation, *śaktipāta*- oder *śaktinipāta* angespielt wird, der Übertragung der *śakti* des *gurus* auf den Schüler. Nach Agehananda Bharati heißt es bei Abhināvagupta (zitiert aus *Tantrasāra*, leider ohne Stellenangabe): "As one lamp is lit at the flame of another [lamp], so the divine Śakti, consisting of the *mantra*, is communicated from the guru's body to that of the disciple. Without *dikṣā*, *japa*, or the *mantra*, *pūjā*, and other rituals are entirely useless." ⁶⁸⁷ Für eine derartige Anspielung spricht auch, daß das in XIV. 2 verwendete Wort *upadesu* nicht nur 'Unterweisung' bedeutet, sondern ebenso 'Initiation' (Molesworth s.v.). Ch. Vaudeville übersetzt *upadesa* (Alt-Hindī) in einem der *sākhīs* Kabīrs (3, Kap. 5) mit 'Initiation' und bemerkt hierzu in einer Fußnote: "*upadesa* (Skt. *upadeśa*), lit. teaching, refers to the initiation given by the Guru to his disciple, generally through the imparting of a sacred *mantra*, which is the key to salvation (*mokṣa*)."⁶⁸⁸

XIV. 2

Aber den Schüler [als solchen] erkannt habend sollte [ihm] durch den *guru*⁶⁸⁹ Unterweisung/Initiation gegeben werden. Der Dumme, der Geizhals, der Verleumder, das Klatschmaul⁶⁹⁰, der Unstete, der Heimtückische, der Arglistige, der Hingabelose, der Betrüger, der Süchtige⁶⁹¹, der Zornige, der Schreihals, der Eingebildete, der Unzufriedene, der von anderen Kasten, die Frau: [solche] erkannt habend, wie [kann] der *guru* wissend/wissentlich⁶⁹² solchen Schülern den höchsten Nektar der Unsterblichkeit geben.⁶⁹³

Bevor ein Aspirant von einem *guru* als Schüler akzeptiert wird, wird er auf seine Qualifikation oder Berechtigung (*adhikāra*) hin geprüft. Hierzu schreibt R.M. Steinmann: "Der Guru hat

⁶⁸⁷ In *The Tantric Tradition*, S. 193. Siehe hierzu auch in Kapitel 1.7.2.

⁶⁸⁸ Ch. Vaudeville, *Kabīr*, S. 188.

⁶⁸⁹ *Gurunu* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) eine seltene Form des AM-Instrumental Singular.

⁶⁹⁰ *Lāvaka* war in keinem der mir zur Verfügung stehenden Wörterbücher zu finden. S.G. Tulpule (mündlich) leitet es ab von *lāvālāva*, -vī, 'Tratschen/Klatschen zwischen verschiedenen Parteien' (Molesworth s.v.). Die Bedeutung von *lāvaka* ist vermutlich also 'Schwätzer, Klatschmaul'.

⁶⁹¹ *Vyesanī*, Skt. *vyasanin* (Adj.), 'süchtig, abhängig' (Monier Williams s.v.).

⁶⁹² *Jāṇata* ergibt keinen Sinn, es muß vermutlich *jāṇata*, 'wissend' (Part.Präs. von *jāṇanem*) lauten.

⁶⁹³ *Devo* (*devom*) Supinum von *deṇem*.

den Novizen aus zwei Hauptgründen einer eingehenden Prüfung in bezug auf seine ethisch-moralische Reife, Motivation und psychische und geistig-spirituelle Eignung zu unterziehen. Auf der einen Seite ist sich der Guru bewußt, daß er mit der initiatischen Annahme des Schülers auf allen Wirklichkeitsebenen, daß heißt in Tat, Wort und Denken, die Verantwortung für diesen trägt und die implizierte Zusicherung für seine Gnadenerrettung aus dem Meer der Existenz gibt Auf der anderen Seite weiß der Guru, daß seine Unterweisung und mystisch-initiatorische Einwirkung nur im würdigen Schüler, das heißt unter bestimmten, individuellen Voraussetzungen Frucht tragen können.⁶⁹⁴

Zur Prüfung des Anwärters durch den *guru* heißt es auch in *Kulārṇavatantra XIV. 66*:

vedhadīkṣākaro loke śrīgurur durlabhaḥ priye /
śiṣyo'pi durlabhas tādrk puṇyayogena labhyate /
na dadyād yasya kasyāpi ity ājñā paramaśvari /

"Oh Geliebte, der *guru*, der *vedhadīkṣā*⁶⁹⁵ durchführt, ist schwierig zu finden in der Welt. Schwierig zu finden ist auch ein derartiger (geeigneter) Schüler. [Diese Qualifikation] wird erlangt durch die Verbindung mit religiösem Verdienst. [Diese Initiation] sollte nicht irgend jemandem gegeben werden, so lautet der Befehl, oh höchste Göttin."

Wer aufgrund bestimmter Mängel für die Schülerschaft nicht in Frage kommt, wird hier im *VD* (wie häufig in tantrischen Werken) ausführlich aufgelistet. Bis auf zwei Ausnahmen sind aufgrund derartiger Mängel ungeeignete Aspiranten auch nach *Kulārṇavatantra XIII. 1-22* von der Schülerschaft auszuschließen⁶⁹⁶: weibliche Anwärtler (*strī*) und Anwärtler 'von anderen Kasten' (*āṇike yāticā*). Was Frauen anbelangt, schreibt G.W. Briggs: "Women who have been initiated into the sect (*Kānpḥaṭas/Gorakhnāthīs*) are numerous"⁶⁹⁷, und auch *HYP III. 99* nennt die Möglichkeit, daß Frauen durch bestimmte Praktiken zu *haṭha-yoginīs* werden können, was die Initiation durch einen *guru* voraussetzt. Ein Beispiel aus dem *Nāthasampradāya Mahārāṣṭras* ist die Schwester Jñāneśvars/Jñānadevas, Muktābāi oder Muktāi. Sie hat nach P.N. Joshi und R.C. Dhere einen eigenständigen Traditionszeig des *Nāthasampradāya* in Mahārāṣṭra hervorgebracht⁶⁹⁸ und auf Jñāneśvars Geheiß dem *yogī Cāṃgadeva* (Cāṃga Vaṭeśvara) *gurudīkṣā* erteilt.⁶⁹⁹ Was 'andere Kasten' anbelangt, fragt man sich, was das sein

⁶⁹⁴ R.M. Steinmann, *Guru-Śiṣya-Sambandha*, S. 228.

⁶⁹⁵ "Durchbohrungs-Einweihung", eine der Formen der tantrischen *śaktipāta-dīkṣā*, bei der die *cakras* durchstoßen werden. Nach Svāmī Vishnu Tirtha ist die *vedha-dīkṣā* gleichbedeutend mit der *śaktipāta-dīkṣā* (*Devatma Shakti*, S. 78).

⁶⁹⁶ Die an dieser Stelle des *Kulārṇavatantra* genannte Liste der mit "schlechten Eigenschaften" versehenen Schüler ist noch weitaus umfangreicher.

⁶⁹⁷ G.W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpḥaṭa Yogīs*, S. 48 (siehe auch Seiten 10, 34, 121).

⁶⁹⁸ P.N. Joshi, *Nāthasampradāya, udaya va vistāra*, S. 528; R.C. Dhere, *Śrī Guru Gorakṣanātha, caritra āni paramparā*, S. 154, 159.

⁶⁹⁹ R.C. Dhere, *Śrī Guru Gorakṣanātha, caritra āni paramparā*, S. 159

soll. Entweder könnte es sich um andere Kasten, als die des *gurus*, handeln (was aber wohl kaum belegt ist), oder um niedere Kasten. Allerdings waren bei tantrischen Ritualen initiierte Mitglieder aus niederen Kasten und auch beiderlei Geschlechts nichts Ungewöhnliches⁷⁰⁰:

Kulārṇavatantra VIII. 97

strī vātha puruṣaḥ ṣaṇḍaś caṇḍālo vā dvijottamaḥ /
cakre 'smin naiva bhedo 'sti sarve śivasamāḥ smṛtāḥ //

"Ob Frau, Mann oder Eunuch, *cāṇḍāla* oder höchster der Zweimalgeborenen, in diesem (Śrī-/Bhairavī-) *cakra* (bei tantrischem Ritual von *vīras* und *śaktis*) gibt es überhaupt keine Unterscheidung. Alle werden [hier] als gleich mit *Śiva* erachtet."

(Wenn das Ritual vorbei ist, werden die Kasten wieder getrennt, siehe *VIII. 96*. Es geht bei solchen Ritualen also nur um eine auf ritueller Ebene stattfindende und keine soziale Gleichstellung.) Auch finden sich Hinweise dafür, daß im *Nāthasampradāya* Niederkastige aufgenommen und initiiert wurden. So sollen mindestens zwei der berühmten *navanāthas* (neun *Nāthas*) der Überlieferung nach aus niederen sozialen Schichten gekommen sein: Aḍabaṅganātha soll ein Bauernjunge gewesen sein (Marāṭhī *aḍabaṅga*, 'dumm'), und Carpaṭanātha nach P.N. Joshi sehr wahrscheinlich ein *śūdra*.⁷⁰¹ Der Ausschluß von Frauen und 'anderen Kasten' ist also ungewöhnlich für *Nātha*- und andere tantrische Kreise.

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die Charakterisierung von *guru* und Schüler.

⁷⁰⁰ In *Kulārṇavatantra XIII. 10* ist ein Aspirant vom Ritual auszuschließen, der *strī-dviṣṭa* ist, "von Frauen gehaßt", vielleicht auch "feindselig gegenüber Frauen" (von der Form her jedoch nicht zu rechtfertigen).

⁷⁰¹ P.N. Joshi, *Nāthasampradāya, udaya va Vistāra*, S. 181.

Kapitel XV

राजयोग लक्षण

- 1 देके ठाई लये लक्ष लाउनि आसीजे तो लयेयोग : । मंत्र मंत्रातयं मूर्त वेधो वंस्य [वश] करीजे तो मंत्रयोग : । मूर्खी जाणीनि भलतें कर्म करुनि हठें आसनीं आसीजे तो हठयोग : । चितवृत्ती अनित्य जाणीनि आपुलेनि ज्ञानें नीश्चळा होऊनि आसीजे तो राजयोग : । येसें लये : मंत्र : हठ : यातचं दुखीया होइजे : परि सुखीया तें होइजे : जें ज्ञानें केवळ निश्चळा होउनि आसिजे : ॥
- 2 आडफाटेयां भ्रमातें फेडी : कामा-क्रोधातें मारुनि दवडी : मद-मछरा अहंकाराविकां तस्करातें बीभांडी : मग देह राज्य नृपोपद्रवः तबं सुखीया करी : वीवेकु प्रधान : संतोशू अधीकारी : मग पांचाचेनि मेळें सप्तांग राज्यघातू वृद्धा : बुधीद्रीयातें म्हणे बुधी असा : कर्म-इंद्रीयातें कर्म न संडा म्हणत : आपुली आज्ञा जेथीचां तेष : मर्यादा न संडा म्हणत : देहीं प्राणु असे तबं : आत्मा मुखें येया स्थीती आसे : तो राजयोग म्हणीजे : ॥
- 3 कव्हणे येक्ये ठाई नग्न : वीगांबर : आनीक्ये ठाई दीव्यांबर : परीमळ बहळु^१ : येक्ये ठाई तपोवन : तरुतळीं बीजनरतु : आनीकी ठाई बीधीष भोग भोगी : सहजप्राप्त पुरंधर : सर्वत्र प्रतीबंधु : बंधनारहीतु होउनि आसे : त्यातें राजयोगी म्हणीजे : ॥
- 4 त्याचेनि लेखें शत्रू : मीत्र : समानु : प्रशंसा : नींवा : तेही सारीखीचि : यकाधा मानु करी नीका : तेणें मानें तो काई हर्षीतु आसे : आपमानु तो मानणेंचि नाही : वोखटा गोमटा समाधानीं वर्ते : तो सुखीया राजयोग म्हणीजे : ॥ छ ॥

इतो श्रीगोरक्षनाथवचनीं आमरनाथ कथयेंति राजयोग लक्षणे नीजवीचारें ॥ १५ ॥

Kapitel XV

Die Charakterisierung des *rājayoga*

Wie in vielen Werken, die sich mit den verschiedenen Formen des tantrischen *yoga* befassen, so wird auch in diesem Kapitel des *VD* der *rājayoga* in einem Atemzug mit drei anderen *yoga*-Arten genannt, nämlich *layayoga* (*yoga* der Verschmelzung/Auflösung), *mantrayoga* (*yoga* der *mantras*) und *haṭhayoga* (*yoga* der Beharrlichkeit). Nach *Yogatattvopaniṣad* 19b gibt es einen "vierfältigen *yoga*" bestehend aus *mantra*-, *laya*-, *haṭha*- und *rāja*-[*yoga*]. Diese vier werden in *Yogaśikhopaniṣad* I. 129 unter dem Begriff *mahāyoga* zusammengefaßt. *Varāhopaniṣad* V. 10 nennt *mantra*-, *laya*- und *haṭha*-[*yoga*] als aufeinander aufbauende Stufen eines *yoga*-Prozesses, der mit *haṭhayoga* als der größten Stufe beginnt. Von den vier *yoga*-Arten gilt der *rājayoga* als der höchste und vollkommenste, so heißt es z.B. in *Vivekaśiṃdhu* I. [2]. 91cd: *ha smare to cāṅgu / bahutaṃmājiṃ //* - "Dieser (*rājayoga*), [an den] man sich erinnert, er [ist] von vielen [*yoga*-Arten] der beste". In einigen Fällen werden die anderen *yoga*-Arten sogar nur als Vorstufen zum 'Königsyoga' angesehen:

HYP I. 2

*praṇamya śrīguruṃ nāthaṃ svātmārāmeṇa yoginā /
kevalaṃ rājayogāya haṭhavidyopadiśyate //*

"Durch den *yogī Svātmārāma*, nachdem er sich vor seinem *guru* und Herrn verneigt hat, wird die Wissenschaft des *haṭha*[-*yoga*] dargelegt, einzig zum [Erlangen des] *rājayoga*."

Ähnlich führt nach Auffassung von *HYP* II. 77 Erfolg im *rājayoga* nur über die vorherige Ausführung von *haṭhayoga*-Praktiken:

*kumbhakaprāṇarodhānte kuryāc cittaṃ nirāśrayam /
evam abhyāsayogena rājayogapadaṃ vrajet //*

"Am Ende des Hemmens des Atems sollte man den Geist frei von Verhaftung machen. Durch *yoga*, der in Übung besteht⁷⁰², dürfte man so zum Zustand⁷⁰³ des *rājayoga* gelangen."

Die vier *yoga*-Arten werden im folgenden jeweils kurz dargestellt.

XV. 1

Man richtet die Aufmerksamkeit auf die Auflösung an einer Stelle, das [ist] *layayoga*. Der verkörperte Gott wird durch verschiedene *mantras*⁷⁰⁴ unter Kontrolle gebracht⁷⁰⁵,

⁷⁰² Bei *abhyāsayogena*, "durch *yoga* der in Übung besteht" oder "durch *yoga* und Übung", könnten auch die Glieder umgestellt sein, *yogabhyāseṇa*, "durch Übung von *yoga*".

⁷⁰³ *Pada*, wörtlich "Ort".

das [ist] *mantrayoga*. Man verweilt, irgendeine Handlung, aus [jemandes] Mund⁷⁰⁶ vernommen [und diese] ausgeführt habend mit Beharrlichkeit in einer Körperstellung, das [ist] *haṭhayoga*. Wenn man die Modifikationen des Geistes als unbeständig erkannt hat [und] durch das eigene Wissen unerschütterlich geworden ist, das [ist] *rājayoga*. Derartig [sind] *laya*-, *mantra*-, *haṭha*-[*yoga*], aufgrund derer man unglücklich werden dürfte.⁷⁰⁷ Aber man dürfte dann glücklich werden, wenn⁷⁰⁸ man durch Wissen immerwährend unerschütterlich geworden ist.

Āsīje (*asije*) ist der Form nach Passiv eines intransitiven Verbs im Sinne von Optativ/Konjunktiv (GOM § 242). Im ersten Satz dieses Abschnitts und in den nachfolgenden Sätzen ist es im Sinne von 'bleiben, ruhen' (Panses *Jñāneśvarī*-Wortindex) gebraucht. Bei *lāuni āsīje* und *houni āsīje* betont es vermutlich den Aspekt des Andauerns einer Tätigkeit oder Verharrens in einer bestimmten Position.⁷⁰⁹ Wörtlich bedeutet *lakṣa lāuni āsīje* 'man verweilt die Aufmerksamkeit auf die Auflösung an einer Stelle richtend'. *Laya* leitet sich ab von Skt. √ *lī*, 'verschmelzen, sich auflösen'. Nach R.K. Rai ist *laya* sowohl die Vereinigung der *prakṛti/kundalinī* mit dem im *sahasrāra* befindlichen *puruṣa*, das Ziel des *laya-yoga*, als auch ein Synonym für *samādhi*, der Zustand der geistigen Verschmelzung.⁷¹⁰ Dieser Zustand der geistigen Verschmelzung oder Auflösung wird nach der Definition des VD dadurch erreicht, daß man sich dauerhaft auf ein (vermutlich geistiges) Objekt konzentriert. Ähnlich wird nach HYP IV. 31-32 *laya* als das Aufhören aller körperlichen und geistigen Aktivitäten beschrieben:

pranaṣṭaśvāsaniśvāsaḥ pradhvastaviṣayagrahaḥ /
nīśceṣṭo nirvikāraśca layo jayati yoginām || 31 ||
ucchinnaśarvasaṁkalpo niḥśeṣāśeṣaceṣṭitaḥ /
svāvagamyo layaḥ ko 'pi jāyate vāgagocaraḥ || 32 ||

"Eine Verschmelzung/Auflösung der *yogīs* [bei der] der eingehende und ausgehende Atem aufgehört hat [und] das Ergreifen der [Sinnes-] Objekte ausgelöscht ist, sich nichts bewegt und

⁷⁰⁴ *Maṁtra maṁtrātavaṁ* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) als Kompositum aufzufassen. Die Iteration *maṁtra maṁtra*, so S.G. Tulpule, sei entweder im Sinne von 'mehrere *mantras*' oder '*mantras* und ähnliche Praktiken' zu verstehen. *Tavaṁ* ist eine Ablativ-Postposition (GOM § 133).

⁷⁰⁵ *Vaiśya* ergibt keinen Sinn. Der Herausgeber vermerkt, daß es hier *vaśa* (Adj.), 'unterworfen, bezwungen' (Molesworth s.v.) heißen muß. Nach meiner Auffassung kommt stattdessen eher das dem *vaiśya* orthographisch ähnlichere *vaśya*, 'unter der Kontrolle seiend' (Panse s.v.) in Frage.

⁷⁰⁶ *Mukhīm* (Lok. Sing.) wörtlich 'in [jemandes] Mund'.

⁷⁰⁷ *Hoīje* wurde als Optativ/Konjunktiv aufgefaßt. Die Übersetzung entspricht S.G. Tulpules (mündlichem) Vorschlag: 'one would be miserable'.

⁷⁰⁸ *Je* ergibt an dieser Stelle keinen Sinn. Stattdessen, so S.G. Tulpule (mündlich), muß es vermutlich *jai* (*jaim*), 'wenn' (mit Korrelativum *taim*) lauten.

⁷⁰⁹ Ähnlich der Gebrauch von *asije* in *Jñāneśvarī* VI. 170b und VIII. 73a: *maga nivāmtā etheṁci asije* / - "dann verweilt [er] an eben diesem Ort" (VI. 170b); *āṇi jāgatā jaṁva asije* / - "und solange [er] wach ist" (VIII. 73a).

⁷¹⁰ R.K. Rai, *Encyclopedia of Yoga*, S. 297. Zu *samādhi* siehe VD, Kap. XXI.

nichts verändert, ist siegreich. (31) Irgendein [Zustand der] Verschmelzung/Auflösung, bei dem alle Vorstellungen abgeschnitten/zerstört⁷¹¹ [und] keine Körperbewegungen geblieben sind, [der nur] dem Selbst verständlich [und] durch Worte nicht erreichbar (= unbeschreibbar) ist, entsteht. (32)"

Die knappe Definition des *mantrayoga* befaßt sich mit nur einem der vielen Aspekte der Mantrapraktik, und zwar der Unterwerfung von Gottheiten. Hierzu findet man im *Mantramahārṇava* die Bemerkung: "Especially, we have to offer our thanks to the allmighty Śiva through whose benign glance the *mantra-śāstra* has been revealed, through which *śāstra* that people in former times were able to defeat the gods even, and having subdued them, made them do for them whatever they desired."⁷¹² Der in XIV. 1 erwähnte, vom *guru* erhaltene *bījamantra* (*bījākṣara*) ist jedoch nicht dafür gedacht, sich irgendeiner Gottheit zu bemächtigen, sondern dafür, Wissen und Befreiung zu erlangen. Ein anderes Ziel, das manche *Nāthayogīs* mit Hilfe von *mantras* verfolgen, ist das Erwerben von übernatürlichen Kräften (*siddhis*), die hier nicht angesprochen sind.⁷¹³

Hinter der Bezeichnung 'irgendeine Handlung' (*bhālatem karma*) für die *āsanās* und der Beschreibung des *haṭhayoga*, als etwas, das man praktiziert, nachdem man es von jemandem gehört hat, könnte für eine despektierliche Haltung gegenüber dem *haṭhayoga* sprechen. Dies wäre allerdings ungewöhnlich für die *Nāthas*, da diese *yoga*-Art bei ihnen eine wichtige Rolle spielt. Bei der Definition des *haṭhayoga* wird auf die Grundbedeutung des Wortes *haṭha* zurückgegriffen, nämlich 'Gewalt, Beharrlichkeit, Beständigkeit' (Monier Williams s.v.).⁷¹⁴ Auch im *Marāṭhī* bedeutet *haṭha* bzw. *haṭa* 'Beharrlichkeit, Hartnäckigkeit' (Molesworth s.v.).

XV. 2

[Rājāyoga] beseitigt Hindernisse⁷¹⁵ [und] Irrtum⁷¹⁶. Er beseitigt [sie], Verlangen und Zorn zerstörend. Er besiegt die Diebe des Stolzes, Neides⁷¹⁷, Egos usw.⁷¹⁸ [Wenn] dann

⁷¹¹ Ähnlich definiert *YS I. 2* diesen Zustand: *yogaś cittavṛttinirodhaḥ*, "yoga [ist] das Zurückhalten der Modifikationen des Geistes".

⁷¹² Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, S. 123. Beim Zitat aus dem *Mantramahārṇava* fehlen genaue Angaben. Nach A. Bharati ist der Text "published in loose leaves", Bombay, Kshemaraj Srikrishnadass 1924).

⁷¹³ Nach *Yogatattvopaniṣad* 21-22 erlangt man durch eine zwölfjährige *mantra*-Praxis *siddhis* wie Weitsichtigkeit oder die Fähigkeit seinen Körper zu verkleinern. Ähnlich heißt es in *YS IV. 1*: *janmauṣadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ*, "Übernatürliche Kräfte [sind] verursacht durch Geburt, Kräuter, *mantras*, Askese und Versenkung".

⁷¹⁴ M. Eliade übersetzt *haṭha* mit "Gewalt, gewaltsame Anstrengung" (*Yoga*, S. 238).

⁷¹⁵ *Āḍaphāntā* m. ist nach Molesworth u.a. ein 'plötzlich auftretendes Hindernis'. Möglicherweise, so die Auffassung von S.G. Tulpule (mündlich), könnte *āḍaphātā* hier auch der 'sich aufspaltende Weg' bedeuten, im Sinne der zuvor beschriebenen *yoga*-Arten. *Āḍaphaṭa* bedeutet nach Molesworth u.a. 'Nebenspalte, -Platz, -Ort' und *āḍaphāḍaṇem* nach *Marāṭhī Vyutpatti Kośa* 'sich verzweigen'.

⁷¹⁶ *Bhramātem* (*bhramāte*) ist nach S.G. Tulpule (mündlich) Dativ Singular.

⁷¹⁷ *Macharā* = *matsara*, 'Neid'.

dem König, dessen Königreich der Körpers ist, Unglück [widerfährt], dann macht er (*rājayoga*) [ihn wieder] glücklich.⁷¹⁹ Die Unterscheidung [ist] der Hauptminister. Die Zufriedenheit [ist] ein hoher Beamter. Dann [sind] die Elemente der siebengliedrigen Herrschaft⁷²⁰ durch die Vereinigung der fünf⁷²¹ gefestigt.⁷²² Er (König) sagt zu den Wahrnehmungsorganen: 'Seid klug!'⁷²³ Zu den Handlungsorganen⁷²⁴ sagt [er]: 'Gebt das Handeln nicht auf'. Sein eigener Befehl lautet: 'Alles an seinem Platz,⁷²⁵ mißachtet nicht die jeweilige Begrenzung'. Solange sich Atem/Leben im Körper befindet, ist das individuelle Selbst in diesem Zustand glücklich. Dies wird *rājayoga* genannt.

Dieser Abschnitt besteht nahezu ausschließlich aus einer Allegorie, die illustriert, wie der *rājayoga* den Menschen aus seiner mißlichen Lage retten und zu einem Zustand des Glücks verhelfen kann. Zur Erläuterung dieser Allegorie siehe Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD').

Die Abschnitte 3 und 4 befassen sich mit dem wahren *rājayogī*.

XV. 3

An irgendeinem Ort [ist er] ein Nackter, einer, dessen Gewand die Himmelsrichtungen sind, an einem anderen Ort einer mit himmlischem Gewand [und mit] reichliche[n] Wohlgerüche[n]. An [irgend]einem Ort [ist] ein Wald für Askese, [dort ist er] am Fuß eines Baumes der Einsamkeit zugetan.⁷²⁶ An einem anderen Ort genießt er vielfältige

⁷¹⁸ *Mada-macharā ahaṃkārādikāṃ* wurde als Kompositum aufgefaßt. *Mada-macharā* könnte auch zusammengenommen werden, mit Genitiv-Dativ Endung.

⁷¹⁹ Der Sinn der beiden Sätze *maga deha rājya nṛpopadrava* und *tavaṃ sukhīyā karī* ist aufgrund ihrer knappen Stils nicht eindeutig, obige Übersetzung kann daher nur unter Vorbehalt gelten.

⁷²⁰ *Saptāṃga rājyadhātū* bezieht sich auf die klassischen sieben Elemente des Herrschaftsmechanismus, spielt jedoch auch auf die sieben Körperkonstituenten (*saptadhatu*, siehe Kap. III, 4; VIII. 1) an; siehe hierzu Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD').

⁷²¹ Die 'Vereinigung der fünf' (*pañcāceni meḷe*) bezieht sich vermutlich auf die nachfolgend genannten fünf Wahrnehmungsorgane (*buddhīndriya*) und fünf Handlungsorgane (*karmendriya*).

⁷²² *Ḍṛdhā* fehlerhaft für *drdha*, da es sich auf das Maskulinum *rājyadhātū* (Nom. Plur. m.) bezieht.

⁷²³ *Buddhī* (Instr. Sing.) *asā* (Imperativ Plural von *asaṇem*) bedeutet wörtlich 'Seid mit Klugheit/Verständnis!'

⁷²⁴ *Karma-indrīyāṃteṃ* = *karmendriyāṃteṃ* (Dat. Sing.).

⁷²⁵ *Jethicāṃ tetha* wörtlich 'von wo - dort'. Der Sinn ist wohl: Haltet alles an seinem jeweiligen Platz, oder: Laßt alles, wo (oder wie) es sein sollte'.

⁷²⁶ *Bījanaratu* ergibt keinen Sinn, es muß *vījanaratu* (*vījanarata*) lauten; *vījana*, 'ohne Menschen' + *rata*, 'ergeben in, verhaftet' (Monier Williams s.v.).

Freuden, [die er] auf natürliche Weise erlangt [wie] Indra⁷²⁷. [Auch wenn] überall behindert⁷²⁸, lebt er ohne Bindung. Er wird ein glücklicher *rājayogī* genannt.

Unter *rājayogī* wird hier, wie es scheint, der Idealtypus des *yogī* verstanden. Er ist weder von äußeren Lebensumständen abhängig, noch an bestimmte Lebensformen oder religiöse Traditionen gebunden. Über alle Bindungen dieser Welt erhaben, ist er dennoch (oder gerade deshalb) in allen Bereichen des weltlichen wie auch religiösen Lebens zu finden. Ähnliches findet sich in *Avadhūtagītā* VII. 9:

*yogaviyogai rahito yogī bhogavibhogai rahito bhogī /
evaṃ carati hi maṇḍaṃ maṇḍaṃ manasā kalpitasahajānandam //*

"Als *yogī*, ohne Bindungen und Trennungen, als Genießer ohne Genüsse und Genußlos[igkeit], so geht er ganz langsam [dahin], wobei seine eigene Glückseligkeit hervorgebracht ist durch [sein] Denken."

SSP VI. 22

*jīṭendriyaś ca bhagavān sa sudhīḥ kovido budhaḥ /
cārvākaś cārhaṭaś cetī tathā bauddhaḥ prakāśavit //*

"Er, der Erhabene, der seine Sinne bezwungen hat, [ist] intelligent, erfahren [und] weise. Er [ist] ein *Cārvāka* und *Ārhaṭa*, ebenso ein *Buddhist* [und] ein Kenner des Lichts [des Bewußtseins]."

XV. 4

Gemäß seiner Auffassung⁷²⁹ [sind] Freund [und] Feind gleich. Lob [und] Tadel, auch das [ist] dasselbe. Irgendjemand achtet [ihn] hoch. Ist er durch die Hochachtung entzückt? Verachtung nimmt er überhaupt nicht an.⁷³⁰ Bei Guten [und] bei Schlechten⁷³¹ lebt [er] in Zufriedenheit. Er wird ein glücklicher *rājayogī*⁷³² genannt.

⁷²⁷ Nach S.G. Tulpule (mündlich) enthält *sahajaprāpta puraṇḍhara* einen unausgesprochenen Vergleich. *puraṇḍharu* (*puraṇḍara*, Panse s.v.), 'Zerstörer der Festungen', ist ein häufiger Beiname von *Indra* (aber auch von *Agni* oder *Śiva*, Molesworth s.v.).

⁷²⁸ *Pratibandha* (*pratībandhu*) 'an obstacle, the state of being stopped, hindered' (Molesworth s.v.), *pratibaddha*, 'obstructed, impeded' (Molesworth s.v.).

⁷²⁹ *Lekheṃ* von *lekhaṇeṃ*, 'to regard, consider, value' (Panse s.v.)

⁷³⁰ *Mānaṇeṃci* (Infinitiv + Partikel -ci) kann nicht richtig sein, denn ein Infinitiv ergäbe hier keinen Sinn. Vermutlich muß es *māneci* (3. Pers. Sing. + ci) lauten.

⁷³¹ Statt *vokhaṭā* und *gomaṭā* muß es nach S.G. Tulpule (mündlich) *vokhaṭāṃ* und *gomaṭāṃ* lauten, da beides Lokativ Plural.

⁷³² *Rājayaugu* (*rājayoga*) ergibt hier wenig Sinn, stattdessen muß es nach S.G. Tulpule (mündlich) *rājayaugī* (*rājayogī*) lauten.

Durch die Vereinigung mit dem höchsten Bewußtsein erlangt der *rājayogī* einen Zustand des vollkommenen und beständigen, d.h. durch keine äußeren Umstände zu beeinträchtigenden, Gleichmuts. Auch dies ist ein häufig beschriebenes Merkmal des wahren *yogīs*, hier eine Passage aus der *Jñāneśvarī* zu *Bhg. XIV. 21-25*:

Jñ XIV. 361-63

taisī niṃdā āṇi stuti / na ye koṇheci vyaktī /
nāhīṃ aṃdhāreṃ kām vātī / sūryāgharīṃ // 361 //
īśvaru mhaṇoni pūjilā / kām coru mhaṇoni gāmjilā /
vṛṣagajīṃ vedhīlā / kelā rāvo // 362 //
kām suhrda pāsīṃ āleṃ / athavā vairī varapaḍe jāle /
pari neṇe rātī pāhāleṃ / teja jevīṃ // 363 //

"Ebenso [sind] Lob und Tadel [ihm] nicht bekannt, [wie] im Haus der Sonne [nicht] die Dunkelheit oder die Lampe⁷³³. (361) [Ob] er als Gott verehrt oder als Dieb schikaniert wird, [ob er] umgeben ist von Bullen und Elefanten, [oder] zum König gemacht wird, (362) oder ob Freunde in [seine] Nähe gekommen sind, oder Feinde über [ihn] hergefallen sind, aber er kennt nicht Nacht [oder] Dämmerung, wie das Licht. (363)"

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die Charakterisierung des *rājayoga*.

⁷³³ Mit Hinweis auf *Jñ II. 361* ist nach *Marāṭhī Vyutpatti Kośa vāṇī* u.a. gleichbedeutend mit *divā*, 'Lampe'.

Kapitel XVI

ज्ञान लक्षणे

- 1 पौंड्र पवः रूप रूपातीतः हे म्हणीपे ते काइ पौंड्र म्हणीजे : सप्तधातूक देहः आणिक कुंड-
लीनी : पव हंसः ई वो आक्षेरीसहीत जीवायुध्याचा बौंदु त्यासारोखा उमटे म्हणीनि बौंदुचि रूपातीतू
म्हणीपे : ते नीरंजनः आत्मा तो सर्वकारणः ॥
- 2 चरण हस्तावीर्फी इंद्रिये करुनि : जेणे देहे वोखये भोग भोगीजे : ते स्पूळ देहः । पहिले
आधी अभ्यंतरी : संकल्पे : मग बाह्यकारे उमाडेया धे : ते सूक्ष्म देहः । चोन्मात्र आणि निर्विकल्पुः
सत्पुः अनित्यः ऐसे ते पर देहः । ऐसे स्पूळः सूक्ष्मः परः ऐसी देहे भलतया आसति : पर येर वो
देहाचि आस्ता [आवस्था] सांडुनि परी राहे : तो मुखीया ज्ञानीया बोलीजे : ॥
- 3 सरीर म्हणो जरी कते तरी सर्वे का कर्ता न व्हावे : लोंगदेह तरि घटाचेनि आधारें भवतें
कल्पीत भंवे : आत्मा तरी नीर्विकल्पुः तेच सर्वथा कल्पने न घडे : येरयेराचेनि आधारें नाथीला
प्रपंच उमटे : मेळावेया नांय रघु : तो वीघडत खेवो : रघु ऐसे कवणातें म्हणावे : या उपपत्तीस वाही
अनीत्या : ॥
- 4 आत्मा तो नीत्य जाणावा : येलाया आधारला घरांतु रीघत खेवो आंधारुचि देखे : जया
कामळ जालें साखें तया वोस्व पीतळेचि [पीषळेचि] वीसे : जे गरगरां भवंत भवं ते शैलः पुष्पीः
कां वनः भवंत मानीः तैसी प्राणीयांची भ्रांतिः आपुलेयां वासना आपुलेयातें हीं पुटेया करीः ते नीरुतें
ज्ञानदृष्टि जाणोनि नीचछा होउनी असावे : नागवेलीचें पान वेठीहोउनि सुटे पर सा मास जीये :
कां वाटुनि भंवडीला भंवरा त्या मागीलीचि नीधीया नीधी : नातरी आकासमागीं सोडीला बाणूः
त्या पुर्वीलीचि बळोबळी आसे तब राहे : तैसा ज्ञानीयाचा संवेसाह मागीलीचि बळोबळी पुढारा
नाहीं : ऐसे नीरुतें गुरुकृपा जाणार्थे : ॥ छ ॥

इती श्रीगोरक्षनाथवचनीं आमरनाथ कथयन्ती ज्ञान लक्षणे नीजवीचारें ॥ १६ ॥

Kapitel XVI

Die Charakterisierung des Wissens

Das Wissen, um das es im folgenden geht, ist das Wissen, das zur Befreiung aus dem *saṃsāra* führt. Den Aussagen dieses Kapitels zufolge liegt die Gefangenschaft im *saṃsāra* in der mangelnden Fähigkeit begründet, zwischen dem vergänglichen Stofflichen (*piṇḍa*) und dem unvergänglichen Transzendenten (*pada*) zu unterscheiden, und in der falschen Identifikation mit dem Stofflichen, dem Nicht-Selbst (*anātman*). Befreiung erlangt, wer das unterscheidende Wissen (*viveka*) besitzt und das Selbst erkennt, das alles Formhafte und Stoffliche transzendiert. Dieser Gegensatz von 'Selbst' und 'Nicht-Selbst' läßt den Einfluß des dualistischen *Sāṃkhya*-Systems erkennen. Danach basieren Gefangenschaft und Befreiung auf der Verbindung bzw. Trennung von *puruṣa* (Seele) und *prakṛti* (Materie). Verbindung und Trennung wiederum resultieren aus der nicht-vorhandenen bzw. vorhandenen Unterscheidungsfähigkeit (*viveka*) (*Sāṃkhyapravacanasūtra* III. 72).

XVI. 1

Es wird gesagt, *piṇḍa* und *pada* [sind] Form und das jenseits von Form. Was [ist es, das] *piṇḍa* genannt wird? Der aus sieben Bestandteilen bestehende Körper und die *kuṇḍalinī*. *Pada* [ist] *haṃsa*. Zusammen mit diesen⁷³⁴ beiden Silben, ihm (*haṃsa*?) ähnlich, manifestiert sich der *bindu* des Lebens des *jīva*. Deshalb wird der *bindu* als jenseits von Form bezeichnet. Das (*pada*?⁷³⁵) [ist] das Unmanifeste, das Selbst. Das [ist] die Ursache von allem.

*Piṇḍa*⁷³⁶ ist also der aus den sieben Bestandteilen (Lymphe, Muskelfleisch, Blut, Knochen, Mark, Fett und Samen)⁷³⁷ bestehende Körper und die *kuṇḍalinī*. *Pada* ist das, was keine Gestalt oder Form besitzt, der *haṃsa*.⁷³⁸ *Haṃsa* ist ein sehr bedeutungsreicher Terminus. Von seiner ethymologischen Bedeutung her ist *haṃsa* die (Grau-)Gans⁷³⁹. Wohl zu Kolonialzeiten wurde hieraus der Schwan. Im *Ṛgveda* (IV. 40. 5.) ist der *haṃsa* eine Metapher für ein göttliches Wesen, vielleicht die Sonne. In *Kāthopaniṣad* V. 2 wird die Strophe mit dem ein- und ausgehenden Atem in Verbindung gebracht. In späteren Texten, wie den *Yoga-Upaniṣads* (z.B. *Hamsopaniṣad* 5; *Yogaśikhopaniṣad* VI. 20; *Brahmavidyopaniṣad* 60-62) steht der

⁷³⁴ Das am Anfang dieses Satzes (*ī do ākṣerāhita* ...) stehende *ī* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) eine Variante des Demonstrativpronomens *he*, 'diese' (Nominativ Plural n.).

⁷³⁵ Worauf sich *tem* bezieht ist nicht ganz klar, vermutlich auf das Neutrum *pada*. Denkbar wäre jedoch auch, daß es hier statt *tem to* heißen muß und sich auf den zuvor genannten *bīṇḍu* (m.) bezieht.

⁷³⁶ Zu *piṇḍa* siehe auch II. 1; III. 1; IX. 1.

⁷³⁷ Siehe hierzu III. 4.

⁷³⁸ In *Gurugītā* 121a findet man eine sehr ähnliche Interpretation von *piṇḍa* und *pada*: *piṇḍam kuṇḍalinīśaktiḥ padam haṃsam udāhṛtam*, "*piṇḍa* ist die *kuṇḍalinīśakti*, *pada* wird der *haṃsa* genannt."

⁷³⁹ Griechisch χην, lat. anser (urspr. hanser), engl. goose.

haṃsa zwar ebenfalls für das individuelle Selbst, das mit dem höchsten Selbst identisch ist⁷⁴⁰, doch hat *haṃsa* in diesen Werken auch noch eine andere Bedeutung. Das Wort wurde in die beiden Silben *haṃ* und *sa* zerlegt, und *haṃ* mit dem eingehenden Atem und *sa* mit dem ausgehenden Atem (manchmal auch umgekehrt) assoziiert⁷⁴¹:

Dhyānabindopaniṣad 62

hakāreṇa bahir yāti sakāreṇa viśet punaḥ /
haṃsahaṃsety amuṃ mantraṃ jīvo japatī sarvadā //

"Mit [der Silbe] *sa* geht [der Atem] hinaus, mit [der Silbe] *ha* tritt er wieder ein. *Haṃsa*, *haṃsa*, diesen *mantra* wiederholt der *jīva* immerzu."⁷⁴²

Der *bindu* ist der *anusvāra*, der sich im Zentrum der beiden Silben *ha* und *sa* befindet und sie miteinander verknüpft zu *ha-m-sa*. Er wird im vorliegenden Abschnitt mit (*parama*)*pada*, dem (höchsten) Ort identifiziert und auch, wie es scheint, mit dem Leben des *jīva* in Verbindung gebracht. Möglicherweise spielt hier eine tantrische Vorstellung hinein, nach der die gesamte göttliche Schöpfungsenergie in einem einzigen Punkt, dem *bindu*, enthalten ist, aus dem heraus sich die Schöpfung entfaltet. So schreibt A. Padoux: "*Bindu* is the 'drop' of energy, that is, the energy as collected within a single drop or point, concentrated upon itself, and therefore endowed with special potency. At the same time, it is, graphically the dot above the line marking the *anusvāra*, the nasalization and lengthening of the vowel over which it is written, and especially (and more importantly), nasalization that prolongs the sound of the mantra *OM* and is charged with its whole divine energy. ...In the emanation, bindu is the concentrated energy prior to its creating of diversity through its own division. Now the energy owes its power to the fact, that it is not alone but united with Śiva, the emanation being nothing else than the outcome of this union."⁷⁴³

XVI. 2

Durch welchen Körper durch⁷⁴⁴ die [Handlungs]-Organe, durch Füße, Hände usw.⁷⁴⁵ der Genuß der Sinnesobjekte⁷⁴⁶ erfahren wird, das [ist] der grobstoffliche Körper. Zuvor [ist das Verlangen nach dem Genuß] erst [einmal] im Inneren. Durch einen Gedanken/Wunsch, kommt es dann durch die äußere Gestalt⁷⁴⁷ zum Ausbruch.⁷⁴⁸ Das⁷⁴⁹

⁷⁴⁰ In *Yogaśikhopaniṣad* VI. 20 wird der *haṃsa* als *paramātmārūpa*, "von der Form (oder Gestalt) des höchsten Selbst", bezeichnet.

⁷⁴¹ Nach A. Padoux ist *haṃsa* nicht der Atem selbst, sondern die Energie des Atems; *Vāc*, S. 141.

⁷⁴² Eine ähnliche Beschreibung des *haṃsa*- oder *so'ham*-mantras findet sich auch in *Vijñānabhairava* 155-56.

⁷⁴³ A. Padoux, *Vāc*, S. 105-106.

⁷⁴⁴ *Karuni* ist hier Instrumental-Postposition (OMR § 43).

⁷⁴⁵ *Carāṇa hastādīkīm* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁷⁴⁶ *Vīkhaye* ist wohl die phonetische Schreibweise. Es muß *viśayabhoga* lauten.

⁷⁴⁷ Vermutlich im Sinne des grobstofflichen Körpers.

[ist] der feinstoffliche Körper. Nur aus Bewußtsein bestehend und frei von Vorstellung, wahr [und] ewig⁷⁵⁰, derartig [ist] der transzendente Körper. Derartig [ist] der grobstoffliche, der feinstoffliche, der transzendente [Körper]. Derartig sind die Körper von jedermann. Aber [wer] die Aufmerksamkeit⁷⁵¹ für⁷⁵² die anderen beiden Körper aufgibt und im transzendenten lebt, der wird ein glücklicher Wissender⁷⁵³ genannt.

Das Konzept der drei Körper, die, einer im anderen steckend, den *jīvātman* umgeben, ist im *yoga* und *tantra* weit verbreitet: *piṇḍem piṇḍacā grāsu / to hā nāthasaṃketīm cā dāṃśu*, "Ein Körper verschlingt den anderen. Das ist das Geheimnis in der Übereinkunft der *Nāthas*" (*Jñ VI. 29ab*). Die Bezeichnungen für die einzelnen Körper sind dabei manchmal verschieden. In *Varāhopaniṣad I. 6a* lauten sie: *sthūla-* (grobstofflich), *sūkṣma-* (feinstofflich) und *kāraṇa-śārīra* (Ursachenkörper) (*dehatrayaṃ sthūlasūkṣmakāraṇāni vidur budhāḥ*). Statt des *sūkṣmaśārīra* nennt *Vivekasiṃdhu I. [4]. 9, 10, 68* den auch im nachfolgenden Abschnitt 3 erwähnten *liṅgadeha* (es ist daher zu vermuten, daß es sich um ein Synonym handelt).⁷⁵⁴ In der *Yogapar Abhaṅgamālā* wird ein weiterer Körper genannt, der *mahākāraṇa-deha*, der, wie der *kāraṇa* im vorliegenden Abschnitt, mit dem Zustand der Transzendenz korreliert, und in dem der *yogī* die Verbindung mit dem *saṃsāra* aufzulösen vermag:

Yogapar Abhaṅgamālā 65. 2ab

jāgrti sthūla turyā mahākāraṇa /

"The waking state [is] the gross, *turyā* the *mahākāraṇa* [body]".⁷⁵⁵

In *VD XVI. 2* entspricht dieser feinstofflichste aller Körper einem Zustand jenseits aller geistigen Aktivitäten, in der *Mālā* einem Zustand frei von Unwissenheit bzw. *māyā*:

Yogapar Abhaṅgamālā 4. 4

sthūla sūkṣma kāraṇa āvīdyā te māyā /

⁷⁴⁸ *Umādeyā*, Genetiv/Dativ (dieses *-eyā* wird an *-lā* Partizipien angehängt), leitet sich nach S.G. Tulpule (mündlich) von *umāḍaṇem*, 'hervorbrechen' ab, im modernen Marāṭhī *umaṭaṇem*, 'erscheinen, hervorkommen' (Molesworth s.v.), *umāḍā*, m. 'Ausbruch' u.ä. (Molesworth s.v.).

⁷⁴⁹ Statt *te* ist *teṃ* zu lesen, da es sich auf *deha* (im *VD* Neutrum) bezieht.

⁷⁵⁰ *Anitya*, 'nicht-ewig', ergibt hier keinen Sinn, es soll vermutlich *nitya*, 'ewig', lauten.

⁷⁵¹ *Astā* ergibt keinen Sinn, es muß *asthā*, 'Aufmerksamkeit, Beachtung', lauten (S.G. Tulpule mündlich).

⁷⁵² *Dehāci astā* (*dehaṃci asthā*) wurde hier als Genetivus objectivus aufgefaßt 'die Aufmerksamkeit für die Körper'.

⁷⁵³ Da *sukhīyā jñānīyā* (beides Nom. Sing. m.) sowohl als zwei Adjektive als auch zwei Substantive aufgefaßt werden können, kann hier auch übersetzt werden: '..., der wird glücklich [und] wissend genannt' oder '..., der wird ein Glücklicher [und] ein Wissender genannt'.

⁷⁵⁴ Auch im *Sāṃkhya* wird nach S. Radhakrishnan der feinstofflich (*sūkṣma*) Körper *liṅga(deha)* genannt; siehe *Indian Philosophy Vol II*, S. 284.

⁷⁵⁵ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 292.

mahākāraṇācyāṭhāyāṃ riḡha karā //

"The gross, the subtle, [and] the cause [bodies are] ignorance, [which is] *māyā*. Enter into the place of the *mahākāraṇa[-deha]*." ⁷⁵⁶

XVI. 3

Wenn wir den Körper den Handelnden nennen, warum könnte dann nicht jeder der Handelnde sein? Obwohl der [feinstoffliche] Merkmalkörper⁷⁵⁷ dabei ist, sich auf der Grundlage des Topfes (des grobstofflichen Körpers) zu drehen⁷⁵⁸, dreht er sich [nur] eingebildet (in der Vorstellung).⁷⁵⁹ Doch [ist] das Selbst frei von Vorstellungen. Dort [im Selbst] kommt es in keiner Weise zu Vorstellung.⁷⁶⁰ Auf verschiedenartiger Grundlage erscheint die nicht existierende [sichtbare] Welt. Wagen (Körper)⁷⁶¹ [ist] der Name für eine Ansammlung [von verschiedenen Dingen]. Sobald sich diese [Ansammlung] auflöst⁷⁶², wozu soll man [dann] also⁷⁶³ 'Wagen' sagen? Der Träger⁷⁶⁴ für diese Erscheinung⁷⁶⁵ [ist] vergänglich.

Der Sinn der Frage 'Wenn wir den Körper den Handelnden nennen, warum könnte dann nicht jeder der Handelnde sein?' ist mir nicht ganz verständlich. *Karte(m)* (Dativ) im ersten Teil des Satzes kennzeichnet den grobstofflichen Körper als den, der Handlungen ausführt, und mit *kartā* im zweiten Satzteil könnte der Agens aller Handlungen in diesem Universum gemeint sein, *brahman*. Nach S.G. Tulpules Auffassung (mündlich) soll diese Frage suggerieren, daß

⁷⁵⁶ *ibid.* S. 244.

⁷⁵⁷ *Līṃgadeha*, 'Merkmalkörper', wird er genannt, weil er alle Merkmale oder Eigenschaften der sich immer wieder verkörpernden Seele mit sich führt; siehe *Sāṃkhyakārikā* 20 und 40.

⁷⁵⁸ *Bhavaṃteṃ ... bhaṃve* ist eigentlich redundant, wörtlich 'umherdrehend dreht er sich umher'.

⁷⁵⁹ Lies: ...*ghaṭāceni ādhāreṃ bha[m]vaṃteṃ, kalpīta bhaṃve*. Das Bild hier ist wohl das eines Topfes, der auf der Töpferscheibe rotiert. Obgleich sich der Topf dreht, dreht sich der Raum darin nicht. Ebenso dreht bzw. bewegt sich der grobstoffliche Körper, doch eine damit verbundene Bewegung des unsichtbaren, feinstofflichen Merkmalkörpers existiert nur in der Einbildung.

⁷⁶⁰ Statt *kalpane* muß es entweder *kalpanā* lauten, oder, falls es sich um den Infinitiv handeln sollte, *kalpaṇeṃ*.

⁷⁶¹ Nach Apte wird *ratha* auch im Sinn von 'Körper' verwendet. Siehe hierzu Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD').

⁷⁶² *Vīghaḍata*, Partizip Präsens, wörtlich 'sich auflösend, zerstört werdend'.

⁷⁶³ *Aiseṃ* hat in *rathu aiseṃ kavaṇāteṃ mhaṇāve* nach S.G. Tulpule (mündlich) eine ähnliche Funktion wie *iti* im Sanskrit.

⁷⁶⁴ Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet hier *vāhī*, 'Bezeichnung, Benennung, Nomenklatur'. Diese Bedeutung konnte ich in den mir zur Verfügung stehenden Wörterbüchern jedoch nicht finden. Auch ließ sich nicht klären, woher *vāhī* kommt. Nach meiner Auffassung könnte es auch sein, daß es nicht *vāhī* sondern *vahī* (f.), 'Grenze, Ab-/Begrenzung' (Panse s.v.) heißen sollte, im Sinne einer fest umrissenen Einheit, die nur theoretisch und als Konzept existiert. Hier wurde *vāhī* mit 'dasjenige, welches trägt' übersetzt (siehe Monier Williams).

⁷⁶⁵ *Upapātīsa* ist eine Dativ-Form des moderneren Marāṭhī (Navalkar § 78). Die korrekte Altmarāṭhī-Form ist *upapattīsi*.

es äußerlich zwar so erscheinen mag, als gäbe es viele verschiedene Handelnde, doch letztlich hinter allen Handlungen nur der eine, göttliche Handelnde stecke, der sich als (*jīva*)*ātman* gleichermaßen in allen Menschen befindet. Obwohl der *ātman* nach XVI. 2 offenbar mit dem 'transzendenten Körper' identisch ist, und sich sozusagen im Zentrum aller Aktivitäten des Geistes befindet, ist er selbst 'frei von Vorstellung'. Um in dieser Welt zu leben, bedient sich der *ātman* der Körper, in denen er steckt. Die 'verschiedenartige Grundlage', von der in XVI. 3 die Rede ist, könnte sich auf das Zusammenspiel der materiellen Elemente und ihrer Aktivitäten beziehen, die die Illusion der 'Welt' erschaffen.

Das letzte Drittel von Abschnitt XVI. 3 und der gesamte Abschnitt XVI. 4 bestehen aus Vergleichen und Metaphern, welche die Vergänglichkeit des Körpers, die Ursachen der falschen Identifizierung und die Kraft des *karma* illustrieren. Eine ausführliche Erörterung findet sich in Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD').

XVI. 4

Das Selbst sollte als unvergänglich verstanden werden. Sobald irgendjemand ein verdunkeltes Haus⁷⁶⁶ betritt, sieht er nur Dunkelheit. Wer Gelbsucht bekommen hat, dem erscheint tatsächlich alles gelb. Wenn⁷⁶⁷ man sich kreisförmig drehend herumdreht⁷⁶⁸, dann glaubt man, [daß] der Berg, die Erde, oder der Wald sich dreht. Derartig [ist] die Illusion der Menschen. Durch die eigenen Neigungen⁷⁶⁹ macht er sich selbst traurig. Dies durch die Sicht des Wissens⁷⁷⁰, tatsächlich erkennend, sollte man unerschütterlich sein. Das Blatt der Betelpflanze löst sich vom Stengel, aber es lebt [noch] sechs Monate, oder, ein kraftvoll gedrehter Kreisel zieht sich durch das vorherige Rotieren zusammen⁷⁷¹, oder, ein Pfeil [wurde] auf den Weg des Himmels entlassen.⁷⁷² Er

⁷⁶⁶ *Āmḍhārālā gharāṃtu* wurde als Kompositum aufgefaßt. *Āmḍhārālā* (*aṃḍhārālā*) ist hier ein adjektivisch gebrauchtes Partizip Perfekt von *aṃḍhāraṇem*, 'sich verdunkeln' (Molesworth s.v.).

⁷⁶⁷ *Je* (Relativpronomen Plural: 'welche') kann hier nicht stimmen, weil das Prädikat des Satzes, *bhave*, Singular ist. Vermutlich soll es hier *jai(m)*, 'wenn', lauten, und ebenso *tai(m)*, 'dann', statt *te*, 'diese'.

⁷⁶⁸ *Bhavai* steht vermutlich für *bha[m]ve* (3. Pers. Sing. von *bhaṃvaṇem*, 'kreisen, herumdrehen') oder eine Kombination von *bhave* + Explikativum *hi*, wie in *pāṃcai*, 'alle fünf' in III. 7.

⁷⁶⁹ *Āpuleyāṃ vāsanā* (*āpulyāṃ vāsanāṃ*) ist Instrumental Plural (GOM § 113, 124). Obwohl *vāsanā* hier wahrscheinlich im Sinne von 'Neigung, Verlangen, Wunsch', (Panse s.v.) gebraucht wird, schwingt vermutlich auch die Bedeutung 'im Unterbewußtsein eingespeicherter Eindruck aus vorangegangenen Leben' mit. Zu *vāsanā* siehe die Erörterung betreffend Kap. XI. 2.

⁷⁷⁰ *Jñānārṣṭi* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) Instrumental Singular. Dies widerspricht allerdings OMR § 42a, wonach der Instrumental Singular des Femininums mit *-i/ī*-Endung in der Regel auf *-yā* lautet. A. Master indes gibt (nach eigenem Bekunden in Übereinstimmung mit W. Doderet) die Instrumental Singular-Endung mit *-ī* an (GOM § 112).

⁷⁷¹ *Nīdhīya* (Instr. Sing. von f. *nīdhi*, 'rasches Drehen', Panse s.v.), *nīdhī* (3. Pers. Sing. von *nīdhaṇem*, 'sich zusammenziehen'). *Nīdhaṇem* leitet sich nach Molesworth von *nīdhā* ab, u.a. 'schnelles Herumwirbeln (eines Kreisels) auf einer Stelle', in Verbindung mit *dhaṇem* auch 'schlafen' (Molesworth s.v.). Nach S.G. Tulpule

verweilt [dort], solange die vorherige Kraft⁷⁷³ existiert. Ebenso [existiert] der *samsāra* des Wissenden [solange] die vorherige Kraft [existiert], weiter nicht. So sollte [es] durch die Gnade des *gurus* wirklich verstanden werden.

Die letzten drei Bilder dieses Abschnitts sind Metaphern für den *jīvanmukta*, den noch-im-Leben-Befreiten. Im Zusammenhang mit dem *Sāṃkhya* schreibt S. Radhakrishnan über ihn: "When discrimination arises, prakṛti does not forthwith free the puruṣa, for, on account of the momentum of past habits, its work continues for some little time (*Sāṃkhyakārikā* 67); only the body is no more an obstacle to it. By virtue of the force of prārabdhakarma, the body continues, though no fresh karma is accumulated. Though the *jīvanmukta* has no aviveka, yet his past saṃskāras compel him to possess a body (*Sāṃkhyapravacana Sūtra* III. 82-83). Release from bondage and continuance of body are compatible with each other, since they are determined by different causes. At death the *jīvanmukta* attains complete liberation, or disembodied isolation (*videhakaivalya*)."⁷⁷⁴

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die Charakterisierung des Wissens.

(mündlich) ist daher hier auch die Übersetzung 'ein kraftvoll gedrehter Kreisel schläft' möglich. Siehe hierzu auch Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD').

⁷⁷² *Soḍilā* (Partizip Perfekt) 'ent-, gelassen', hier im Sinne von '(ab-)geschossen', und zwar in den Himmel, wörtl. 'auf den Weg, der der Himmel ist'.

⁷⁷³ *Baḷobaḷī* bedeutet nach S.G. Tulpule (mündlich) 'Kraft'.

⁷⁷⁴ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol.II*, S. 313.

Kapitel XVII

उपदेश लक्षणे

1 आशा : वारा : अवनीं शयन : दीपं ब्रह्मचर्य : वाचा नीयेम् : श्रीबंड धारण : भस्म लुंठण : मुंडीत मुंडन : जटा वेष्टन : देह सोखन : हे मुख्य कहनी : । आणिक बीधीध बंराग्य नियेम : सर्वही रस येकें लवणरसेंवीण जंसे बीरस होति तंसे येके सर्वस्वरज्ञानेवीण सर्वही बंराग्यहीनें जाणावीं : । धांवतया आभाळाचीये साजलीये उन्हे तातला मुखें बोल्हावो पाहे : । नातरि हीं कंकुडला : मुठी येकी व्रुणाग्नी तापें : । आज्ञा बीधे नीकें बोडवले : दीसे : सेवटींनी कंकरु(?) : पाणीचेनि कें पीकलें पीक : त्याचा बोडउचि बरवा : सेवटीं नीकें नव्हे : । तंसें अज्ञानीयांचें बंराग्य पहीलें बरवें दीसे : पण नासता वेळु न लगे : तंसें ज्ञानीयांचें बंराग्य नव्हे : ॥ छ ॥

2 चतुर्वेदाचें सुपठ पठण : धर्मसास्त्राचे बीयरों श्रवण : खटुकमर्चिं अनुदिन आचरण : जरी बुधोसीं नाहीं ब्रह्मज्ञानाचें बीवरण : । जंसें आयद्या रसीं चाटुवासीं रीघवन आसे : पर कवण येसा नीका रसु : आणि त्या रसाची गोडी तो काये जाणतु आसे : । तंसें ते घांखणें मागील जाणावें : ॥ छ ॥

3 श्रीखंड : कर्पूर : कस्तुरी : आदिकरुनि नोकेया सुपरिमळिता वस्तु : । आणिक ठीकठीळ : माणिक मोती बाहाता प्रव्हान : [प्रवाहन] भारेचि दाटे : । परी त्या सुपरिमळा वस्तु भागावरि जाण : ते प्रव्हान काड जाणत असे : । तंसें नोकेया ग्रंथांचा अभ्यासीं तत्त्व नेणत आखंड येका श्रमुचि आसे : । उरो मग जाणउनि बीचारें बीचारोति ते ज्ञानीये आणिक होति : पर ते नव्हति : । सास्त्रज्ञ जाहालयां काड काज : । आणिक बहुत उपदेसु : उपदेसु तो कीं सद्गुरुचया थोडेया बाक्यांतु बीसे : । जंसें अमृत संजीवनी माहौषधीचें मूळ : जेणें जेणें येकें मूळें नोदोपा होइजे : आमरत्य पावोजे : नाट कूट बीधधी बहुसाळा आसति : तीयां कोठेजीनि जाति : चूर्ण होउनु : तंसी तें अमृत संजीवनी नव्हे : ॥ छ ॥

इतो श्रीगोरक्षनाथचर्चनीं आमरनाथ कथयंति उपदेसु लक्षण नीजबीचारें ॥ १७ ॥

Kapitel XVII

Die Charakterisierung der Unterweisung

Das eigentliche Thema dieses Kapitels, die Charakterisierung der (wahren) Unterweisung, findet man erst am Ende in XVII. 3. Der erste Abschnitt befaßt sich mit falscher und wahrer Entsagung und der zweite Abschnitt, sowie die erste Hälfte des dritten Abschnitts, mit falschem und wahrem Wissen und den wahren Wissenden.

XVII. 1

Die Luft als Nahrung⁷⁷⁵, das Schlafen auf der Erde, das lange *brahmacarya*⁷⁷⁶, die Zurückhaltung beim Sprechen⁷⁷⁷, das Halten der drei Stöcke⁷⁷⁸, das Wälzen in Asche, das Scheren des Kopfes⁷⁷⁹, das Bedecken mit verfilztem Haar⁷⁸⁰, das Austrocknen⁷⁸¹ des Körpers, diese [Praktiken] hauptsächlich übend, [gibt es] zusätzlich vielfältige Praktiken der Entsagung.⁷⁸² Wie alle Geschmacksrichtungen ohne den einen Geschmack des Salzes geschmacklos werden, ebenso sollten alle Entsagungen ohne das eine Wissen über den Herrn von allem als geringwertig⁷⁸³ erkannt werden. Durch die Hitze [der Sonne]⁷⁸⁴ erhitzt, erwägt [jemand,] sich einfach⁷⁸⁵ durch den Schatten einer dahineilenden Wolke

⁷⁷⁵ S.G. Tulpule (mündlich) zufolge ist *āśā* : *vārā* als ein Satz aufzufassen: 'Die Nahrung [ist] die Luft'. Vermutlich stehen beide Substantive im Nominativ, richtig müßte es dann jedoch nicht *āśā* sondern *āśa* lauten (Skt. *āśa*, 'Nahrung', < √ *aś*, 'essen').

⁷⁷⁶ *Brahmacarya*, 'brahman-Wandel, Zölibat', bezeichnet das erste der vier Lebensstadien (*āśrama*), den Stand eines im Studium befindlichen, unverheirateten Heranwachsenden. Da das 'lange *brahmacarya*' im Zusammenhang mit einer Aufzählung von verschiedenen die Askese betreffenden Praktiken genannt wird, ist anzunehmen, daß der Begriff hier im Sinne einer permanenten sexuellen Enthaltsamkeit aufzufassen ist. Im Kontext des *yoga* gilt die Definition aus *Vyāsabhāṣya* zu *Yogasūtra* II. 30: *brahmacaryam guptendriyasyopasthasya samyamah*, "*Brahmacarya* [bedeutet] Kontrolle des verborgenen Organs, des Geschlechtsorgans."

⁷⁷⁷ *Vācā nīyemu* (*vācā nīyama*) wurde als Kompositum aufgefaßt, ebenso wie *tridaṇḍa dhāraṇa*, *bhasma luṇṭhana*, *muṇḍita muṇḍana*, *jaṭā veṣṭhana* und *deha sokhana*.

⁷⁷⁸ Zu Praktik und Status des *tridaṇḍin* siehe XIII. 8.

⁷⁷⁹ *Muṇḍita muṇḍana*, 'das Scheren des Gescherten' ist seltsam, könnte verderbt sein. Es wurde von mir interpretiert als 'das Scheren des Kopfes'.

⁷⁸⁰ *Jaṭā*, 'dreadlocks', ist nach Molesworth eine Bezeichnung für das verfilzte Haar, wie es von *Śiva* und den Asketen getragen wird. Für *nāgas* (nackte Asketen) sind die oft schnurartigen Locken die einzige Bekleidung.

⁷⁸¹ *Sokhana* (Skt./Mar. *śoṣaṇa*), '(Aus-)Trocknen', ist hier vermutlich so aufzufassen, daß die *yogīs* nichts trinken.

⁷⁸² *Vairāgya niyema* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁷⁸³ *Vairāgyahīnem* wurde als zwei getrennte Wörter (*vairāgya hīnem*) aufgefaßt.

⁷⁸⁴ *Ūna* oder *ūnha* (*unhem*, Instr. Sing.) nach Molesworth 'Hitze, insbesondere Hitze der Sonne'.

⁷⁸⁵ *Sukhem* wurde als Adverb aufgefaßt: 'einfach, ohne weiteres'.

zu kühlen, oder, durch die Kälte zusammengezogen⁷⁸⁶, wärmt sich [jemand] mit dem Feuer aus einer Handvoll Gras.⁷⁸⁷ Das Euter einer Ziege scheint gut gemolken zu sein, [aber] am Ende [ist es] ohne Buttermilchwasser. Wann ist das Getreide [je] durch [Regen-]Wasser⁷⁸⁸ gereift? Nur sein Aussehen⁷⁸⁹ [ist] gut, [aber] am Ende [ist das Getreide doch] nicht gut. Ebenso erscheint die Entsagung der Unwissenden anfänglich gut, aber die Zerstörung [dieser Entsagung] erfordert keine Zeit.⁷⁹⁰ So ist die Entsagung der Wissenden nicht.

Die Illustrationen finden sich ausführlich erklärt in Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD'). Problematisch in diesem Abschnitt sind die beiden Sätze *ājā yaudhe nīkeṃ voḍavaleṃ dīse : sevaṭīṃnī kaṃkaru*. *Yaudhe* ergibt keinen Sinn, stattdessen könnte es nach S.G. Tulpule (mündlich) *yugma* lauten. *Yugma* bedeutet u.a. 'Paar', hier, so S.G. Tulpule, möglicherweise im Sinne von 'Euter-Paar'. Bei manchen Ziegenarten befindet sich am Hals ein beutelähnliches Gebilde, das man für ein Euter halten könnte. *Yugma* ist Neutrum und würde hinsichtlich des Genus mit *nīkeṃ* und *voḍavaleṃ* übereinstimmen. *Voḍavaleṃ* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) das Partizip Perfekt von *voḍhavaṇeṃ* (*oḍhavaṇeṃ*) und bedeutet hier 'plaziert'. Diese Bedeutung konnte ich jedoch in keinem der mir zur Verfügung stehenden Wörterbücher finden, stattdessen (bei Molesworth) u.a. die Bedeutungen 'to draw towards or unto, to befall or betide; - used of fortune or destiny, adversity, etc.' Meines Erachtens ist *voḍavaleṃ* das Partizip Perfekt des Kausativs von *oḍhaṇeṃ*, 'melken gelassen/melken gemacht'. ...*Nīkeṃ voḍavaleṃ dīse* wurde daher mit '...scheint gut gemolken zu sein' übersetzt. Statt *sevaṭīṃnī kaṃkaru* muß nach S.G. Tulpule (mündlich) *sevaṭīṃ nīkaṃkaru* getrennt werden: *nīkaṃkaru*, 'ohne Buttermilchwasser', *kaṃkara* ist nach Monier Williams "mit Wasser gemischte Buttermilch". *Sevaṭīṃ nīkaṃkaru* wurde daher mit 'am Ende/letztendlich ohne Buttermilchwasser' übersetzt. Damit ist vermutlich gemeint, daß diese euterähnlichen Gebilde der Ziege zwar so aussehen, als könne man aus ihnen Milch herausmelken, doch tatsächlich nicht einmal Buttermilchwasser hergeben.

⁷⁸⁶ *Kākaḍaṇeṃ* bedeutet 'sich zusammenziehen (durch Kälte oder Krampf)' und die davon abgeleitete und reduplizierte Form *kākaḍakuḍā* (Adj.), 'steif vor Kälte', (Molesworth s.v.). Nach S.G. Tulpule (mündlich) könnte es hier auch im Sinne von 'zittern' aufzufassen sein.

⁷⁸⁷ *Muṭhī ekī truṇāgnī tāpeṃ*, wörtlich: 'durch das Feuer des Grases in einer einzigen Hand'.

⁷⁸⁸ *Pāṇī* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) hier im Sinne von Regenwasser aufzufassen, siehe auch Molesworth.

⁷⁸⁹ Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet *voḍauci* (*voḍava + ci*), 'Erscheinungsbild, Aussehen'. Auch V.D. Kulkarni gibt in einer Fußnote zu dieser Textstelle u.a. *dr̥śya*, 'sichtbar, zu sehend, sichtbares Objekt' an. Die Grundbedeutung von *oḍhaṇeṃ/voḍhaṇeṃ*, ist jedoch 'ziehen', und die von *oḍha/voḍha*, 'Zug'. Bei Molesworth findet man zu *oḍha* u.a. 'Zugkraft, Seil', zu *oḍhava* 'schiefe Ebene bei einem Zugbrunnen, aufsteigende Tonleiter'. Bei Panse findet man nur *voḍava* '(mask.) Aufnahme (fem.), Autorität, Kraft'. Die Bedeutung von *voḍauci* ist daher nicht klar.

⁷⁹⁰ *Paṇa nāsatā veḷu na lage* bedeutet weniger wörtlich 'Es dauert nicht lange bis [die Entsagung] zerstört ist'.

XVII. 2

Richtige Rezitation⁷⁹¹ der vier *vedas*, Hören der⁷⁹² Auslegungen⁷⁹³ des *dharmasāstra*, tägliche Beachtung der sechs Handlungen: wenn dem Intellekt die Auslegung der Kenntnis des *brahman* nicht [möglich] ist, [ist das] wie der Löffel, [der] Zugang zu allen⁷⁹⁴ Geschmacksrichtungen hat - aber erkennt er⁷⁹⁵, welche derartige Geschmacksrichtung gut [ist] und die Süße dieses Geschmacks? So sollte das Wiederholen des zuvor [genannten]⁷⁹⁶ erachtet werden.

Weder durch Askese (XVII. 1), noch durch das Hören, Rezitieren und Studieren des *veda* oder verdienstvolle Handlungen (XVII. 2), und auch nicht durch das Studieren der Schriften (erste Hälfte XVII. 3) läßt sich nach Auffassung des Autors/der Autoren des VD das Höchste erlangen. Ähnlich heißt es in *Kulārṇavatantra I. 116*

*tāvat tapo vrataṃ tīrthaṃ japahomārccanādikam /
vedaśāstrāgamakathā yāvat tattvaṃ na vindate //*

"Solange man nicht das [höchste] Prinzip findet, [sind] Askese, Gelübde, Wallfahrt, *japa*, Feueropfer, Lobpreisung usw., *vedas*, *śāstras*, *āgamas* [und] Erzählungen [aus den *purāṇas* von Bedeutung]."

XVII. 3

Ein Gefährt⁷⁹⁷, [das] gute [und] sehr wohlriechende Dinge [wie] Sandelholz, Kampfer, Moschus, usw. und Juwelenschmuck⁷⁹⁸, Edelsteine, Perlen mit sich führt, ist mit die[ser] Ladung vollgefüllt. Aber, verstehe, kennt das Gefährt die Dinge des Wohlgeruchs aus [eigener] Erfahrung?⁷⁹⁹ Ebenso ist für einen, [der beim] Studium guter Bücher das

⁷⁹¹ Nach Ansicht S.G. Tulpules (mündlich) handelt es sich bei *supaṭha* um ein von *paṭhaṇa* abgeleitetes Adjektiv, *supaṭha paṭhaṇa* bedeutet daher wörtlich 'richtig rezitierte Rezitation'.

⁷⁹² Wörtlich 'in die Darlegungen'.

⁷⁹³ Die Bedeutung von *vivarīm* (Lok. Sing./Plur. von *vivara*) ist nicht ganz klar. Es bedeutet 'Höhlung, Loch' (Molesworth-, Panse s.v.), und wird nach S.G. Tulpule (mündlich) hier im Sinne von 'Gehörloch' verwendet. Ich halte es in Hinblick auf den Kontext für wahrscheinlicher, daß *vivara* (< Skt. *vi* + *√ vr*, 'offenbaren, darlegen') hier die Bedeutung 'Darlegung, Erörterung' hat, entsprechend *vivarāṇa* im übernächsten Satz.

⁷⁹⁴ *Āvaghā* fasse ich als Lokativ von *avaghā* und als Adjektiv zu *rasīm* auf (siehe Master § 142).

⁷⁹⁵ *To kāye jāṇatu āse* bedeutet wörtlich 'ist er wissend/kennend?' *kāye* = *kāya* (Panse s.v.).

⁷⁹⁶ *Ghokhanem māḡīla*, das 'Wiederholen des zuvor [genannten]' bezieht sich auf den *veda*, etc.

⁷⁹⁷ *Pravhāna* = *pravhāṇem* (Panse s.v.), von Skt. *pravahāṇa* (Monier Williams s.v.).

⁷⁹⁸ *Ṭhikaṭhauḷa* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) eine bestimmte Art Schmuck, der aus goldeingefaßten Juwelen besteht. Möglicherweise gibt es hier einen Zusammenhang zu (Marāṭhī) *ṭhika*, 'Edelstein in der Mitte eines Fingerrings' (Molesworth s.v.).

⁷⁹⁹ *Bhāḡāvari* ergibt keinen Sinn, es muß *bhogāvari* lauten, *bhogā* (Obliquus von *bhoga*) + *vari* ('auf'), wörtl. 'auf eigene Erfahrung hin'. *Parī tyā suparimaḷā vastu bhāḡāvari jāṇa : te pravhāna kī jāṇata ase* wurde zu einem Satz zusammengefaßt.

[höchste] Prinzip nicht erkennt, [nur] ununterbrochene Mühsal.⁸⁰⁰ Folglich⁸⁰¹ sind die Wissenden, die, verstanden habend mit Bedacht nachdenken, anders. Aber sie sind [es] nicht. Ein Kenner der Schriften geworden [zu] sein⁸⁰², was für eine Sache [ist das schon]? [Es gibt] viel verschieden[-artige] Unterweisung. [Wahre] Unterweisung [ist] nämlich die, [welche] sich in den wenigen Worten des *sadguru* offenbart, wie die Wurzel der großen Heilpflanze, (*a*)*mṛtasañjīvanī*⁸⁰³, die einzige Wurzel, durch welche⁸⁰⁴ man frei von Makel wird [und] Unsterblichkeit erlangt. Ungeeignete [und] falsche Heilpflanzen⁸⁰⁵ gibt es viele. Sie vertrocknen⁸⁰⁶, zu Pulver⁸⁰⁷ geworden.⁸⁰⁸ Derartig ist jene *amṛtasañjīvanī* nicht.

"(Guru-)upadeśa" ist nach R.M. Steinmann "die lehrhafte Vermittlung durch den persönlichen Meister. Auf der didaktischen Ebene fördert der Guru den Reinigungsprozess in bezug auf das richtige Erkennen, Wollen und Handeln, indem er den *sādhaka* über das wahre Wesen und Verhältnis der ewigen Realitäten zur Seele... aufklärt."⁸⁰⁹ Eine derartige Unterweisung ist meines Erachtens wohl zu umfangreich, als daß sie in nur 'wenigen Worten' durchgeführt werden könnte. Die 'wenigen Worte des *sadguru*', die so mächtig sind, daß man durch sie sogar Unsterblichkeit erlangt, sind daher möglicherweise der vom *guru* erhaltene *mantra*, und somit könnte es sich bei *upadeśa* um *mantra-dīkṣā* handeln. Es gibt im Tantrismus zudem die Vorstellung, daß selbst ein beiläufig gesprochenes Wort eines vollkommenen *yogīs*⁸¹⁰ oder (*sad*)*gurus* von dessen *śakti* erfüllt ist und daher die Wirkung eines *mantras* haben kann. So wäre es auch denkbar, daß es sich bei den 'wenigen Worte des *sadguru*' um ganz 'normale', aber dennoch mit *guruśakti* geladene Worte handelt, mit welchen der *guru* den Schüler auch

⁸⁰⁰ In *Amṛtabindūpaniṣad* 18 wird sogar die Ansicht vertreten, daß man von Büchern ablassen soll.

⁸⁰¹ Die Bedeutung von *uro* zu Beginn dieses Satzes ist unklar. Der Form nach könnte es sich um die 3. Person Singular des Imperativs von *uraṇem*, 'übrigbleiben', handeln: 'man soll (ver)bleiben!'. Das ergibt hier jedoch keinen Sinn. Nach Ansicht S.G. Tulpules (mündlich) ist *uro* ein (Druck-)Fehler, den man nicht berichtigen kann. Möglicherweise ist *uro* fehlerhaft für *tārī*: 'Dann sind also die Wissenden, ...'.

⁸⁰² *Jāhālayāṃ* (*jāleyāṃ*) ist auf dem Instrumental des Partizip Perfekt von *hoṇe* basierender Absolutiv (GOM § 254).

⁸⁰³ *Amṛtasañjīvanī* wurde als Kompositum aufgefaßt, *mṛtasañjīvanī*, 'die Tote erweckt' (Molesworth s.v.).

⁸⁰⁴ Die Verdopplung *jeṇem jeṇem* ist meines Erachtens überflüssig.

⁸⁰⁵ *Nāṭa kūṭa voṣadhī* wurde als Kompositum erachtet. *Voṣadhī* ist Nominativ Plural (f.) von (*v*)*oṣadhi* 'Heilpflanze, Heilkraut'.

⁸⁰⁶ *Koṭhejaunī jāti* ("periphrastisches Passiv", FML § 260). Nach S.G. Tulpule (mündlich) gibt es im Altmarāṭhī das Verb *koṭhejaṇem*, '(ver)trocknen, verdorren'. Dieses Verb konnte ich jedoch in den mir zu Verfügung stehenden Wörterbüchern nicht finden.

⁸⁰⁷ *Cūrṇa* werden auch die āyurvedischen Pulver genannt.

⁸⁰⁸ *Cūrṇa hounu*, wörtlich: 'Staub geworden seiend'.

⁸⁰⁹ R.M Steinmann, *Guru-Śiṣya-Sambandha*, S. 121.

⁸¹⁰ ŚS III. 27: *kathā japah*, "[Des *yogīs*] Rede [ist] [*mantra*-]Wiederholung". In Kṣemarājas Kommentar zu diesem *sūtra* heißt es u.a. (Übers. J.D. Singh): "...even an ordinary conversation of his amounts to the muttering of a prayer."

ohne feierliche *dīkṣā* initiiert. Diese Auffassung wird auch in XIX. 3 zum Ausdruck gebracht. In Swami Muktānandas Biographie seines *gurus* Swami Nityānanda findet man solche unkonventionellen Formen der *śaktipāta-dīkṣā* beschrieben: "In the beginning he would tell them very politely, 'All right, now it's time to go.' But they wouldn't leave. So he would pick up anything he could get his hands on - sticks or stones - and throw them at the people. He didn't use abusive terms as much as I do, but sometimes he did. He would say, 'You father of a monkey, get out of here.' Even from those blows, people received *śaktipāt*." ⁸¹¹

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die Charakterisierung der Unterweisung.

⁸¹¹ Muktananda (Swami), *Bhagawan Nityananda of Ganeshpuri*, S. 84-85.

Kapitel XVIII

सरीर लक्षेण

- 1 हे देह बौटाळाचें झालें : अमुषा भरलें : हाडाचें रचलें : तें केवीं जाणावें : । प्रतक्ष मुखां वाटलें वीस्ताने : येथीनि द्वारें चोखें घुडजे : पर आखंड व्रवती सातें द्वारें : तें नेणीजति : एंसें देह अमुष : ॥
- 2 पण नोकें शुध तें होये : इये देहीं वर्तत शुध ते येकले : जे आपणपे जाणीजे ते : । वतें उपयासें देह वंडणें न लगे : ते सहजचि वंडलें आसे : । बालपण तरुणपणें वंडलें : तरुण म्हातारपणें वंडलें : म्हातारपण काळें वंडीलें : परी इये देहीं दुष्टावृत्ती उठीति : त्या लोकासि वंडणें न घडेचि : काळगती : ॥ छ ॥
- 3 गेवये समई पृथ्वी रसातळां जाये : उबक शोखडनि सप्तसागर कोरडे होति : । चंद्र सूर्यो जेसें वार्यानी [वाप्यानी] दोवे जाती तैसें विझोनि जाति : । चंद्र जावत कदाचीतु आयोचिना एंसें घडे : । येसें जाणीनि सरीरगोष्टी काड करीसी : वंडणें तें देहासरीसेचि सरोनि जाये म्हणीनि वंडोजे तें आन : ॥
- 4 बाहेरील वारळ बडविलेया भोतरील सर्प काड मरत आसे : । भोकलीलीयां गुडेपासि मूने चावयया घावे : तबं आणिकू येकू गुंडा येउनि कपाळां बंसे : तेंसा सांगू नव्हे : तो काड गुंडा रागहोनु जो भोकली त्यासिचि खावे : मग भोकलणें आपसयाचि राहे : । तेंसी जीयवृत्ती वंडणें सांगुनि देह वंडीलेया काड होये : संसार सुचीक मनातें जें वंडीजे : आघस्यळीं घाती तथा कामातें वंडीजे : हे वंडीलेया गरीर वंडीलेचि आसे : परमेस्वरी वंड ना करीजे : इतुकेन परमेस्वर त्यासि भेटलाचि आसे : ॥ छ ॥

इती श्रीगोरक्षनाथवचनीं आमरनाथ कथयति सरीर वंडणा नोजवोचारे ॥ १८ ॥

Kapitel XVIII

Die Charakterisierung des Körpers (*śarīra*)

Die Aussagen dieses Kapitels lauten kurz zusammengefaßt: Der Körper ist unrein, schwach und vergänglich. Jede ausschließlich auf den Körper bezogene Askese oder Entsagung ist wertlos (weitere falsche oder unvollständige Formen der Entsagung wurden bereits im vorherigen Kapitel thematisiert). Um das Selbst zu erkennen, ist es erforderlich, das im Körper befindliche und mit dem Körper verbundene Denkorgan (*manas*) zu disziplinieren.⁸¹² Ähnlich wie der Autor des *VD* in diesem Kapitel, so mokiert sich auch Kabīr über *yogīs*, die sich nur mit der Disziplinierung des Körpers (*kāyayoga*) befassen:

kesauṃ kahā bigāriyā, je bhūḍai sau bāra /
mana kauṃ kāhe na mūḍie, jāmai bikhai bikāra // 4 //
tana kauṃ jogī saba karai, mana kauṃ biralā koi /
*saba sidhi sahajaiṃ pāie, je mana jogī hoi // 5 //*⁸¹³

"What wrong has your poor hair done that you shave it again and again?
Why not rather shave your mind, full of sensual desires and corruption? (4)
In body, they are all 'Yogīs', but Yogīs of the mind are few.
All powers are easily acquired if the Mind itself becomes a Yogī. (5)"⁸¹⁴

XVIII. 1

Dieser Körper ist aus der Menstrualflüssigkeit (*viṭāḷa*) entstanden, gefüllt mit Unreinem⁸¹⁵ [und] geformt aus Knochen. Wie sollte man ihn verstehen. Beim Kopf zeigt sich klar, [daß er damit] angefüllt [ist]. Man könnte die Öffnungen von hier (dem Kopf) rein waschen, aber alle sieben Öffnungen⁸¹⁶ triefen ununterbrochen. Man kann sie nicht verstehen.⁸¹⁷ In dieser Weise ist der Körper⁸¹⁸ unrein.

Im *Marāṭhī Vyutpatti Kośa* wird *viṭāḷa* von dem Sanskritwort *viṣṭhā*, 'Exkrement', abgeleitet.⁸¹⁹ Im Vergleich zu *raja*, 'Menstrualblut' (siehe III. 2 und 5), steht bei *viṭāḷa* (*viṭāḷa*) wohl noch stärker die Konnotation der Unreinheit im Vordergrund. Nach S.G. Tulpule

⁸¹² Die wörtliche Bedeutung des in den Abschnitten 2 - 4 verschiedentlich gebrauchten Verbes *daṇḍaṇem* ist 'schlagen' oder auch 'bestrafen' und leitet sich ab von *daṇḍa*, 'Stock'.

⁸¹³ Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 88.

⁸¹⁴ Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhīs* 4 und 5, S. 280-81.

⁸¹⁵ *Asudhā* (Skt. *āsuddha*): 'unrein, das Unreine, Blut'.

⁸¹⁶ 1 Mund, 2 Nasenlöcher, 2 Augen, 2 Ohren.

⁸¹⁷ *Neṇijati* (3. Pers. Plur. Passiv) wörtlich: 'sie werden nicht verstanden'.

⁸¹⁸ Obgleich dieses Kapitel den Titel *śarīra lakṣeṇa* trägt, wird in den ersten beiden Abschnitten dieses Kapitels für 'Körper' nicht *śarīra*, sondern (insgesamt 5 mal) *deha* verwendet. Dies ist ein weiterer Hinweis dafür, daß beide Termini im *VD* Synonyme sind. Siehe hierzu auch die Erörterung zu X. 1.

⁸¹⁹ Nach *Marāṭhī Vyutpatti Kośa* und Molesworth 'Unreinheit, Menstrualflüssigkeit'; nach Panse 'Unreinheit, Verunreinigung'.

(mündlich) wird das Wort seit dem späteren Mittelalter, z.B. bei Tukārām, im Sinne von 'Verunreinigung', 'Unreinheit' oder 'Schmutz' verwendet. *Asudhā* wird in der *Jñāneśvarī* nach Panse im Sinne von '(unreinem) Blut' (*Jñ IX. 57*, als Gegensatz zur "reinen Milch") gebraucht, was hier auch mitschwingen könnte.

XVIII. 2

Wirklich rein hingegen ist das, [was] in diesem Körper lebt.⁸²⁰ Das allein⁸²¹ [ist] rein, das, was⁸²² durch sich selbst erkannt wird. Den Körper durch Gelübde [und] Fasten zu disziplinieren ist nicht notwendig. Er [wird] auf ganz natürliche Weise diszipliniert: Die Kindheit [wird] durch die Jugend diszipliniert. Die Jugend⁸²³ [wird] durch das Alter diszipliniert. Das Alter [wird] durch den Tod gezüchtigt. Aber in diesem Körper steigen schlechte Neigungen auf. Es ist den Menschen überhaupt nicht möglich sie zu disziplinieren. [Das ist] der Lauf des Schicksals⁸²⁴.

Um eine einheitliche Übersetzung des Verbes *daṇḍaṇeṃ* bemüht, habe ich es mit 'disziplinieren' übersetzt, obgleich das tatsächliche semantische Spektrum dieses Verbes, wie es in diesem Kapitel verwendet wird, weitaus umfangreicher ist und je nach Kontext von 'bestrafen' über 'peinigen, züchtigen' bis hin zum milderen 'disziplinieren' oder 'kontrollieren' reicht.

XVIII. 3

Irgendwann⁸²⁵ wird die Erde zu den Unterwelten⁸²⁶ gehen. Wenn das Wasser verdunstet ist, werden die sieben Ozeane austrocknen. Sonne [und] Mond erlöschen so, wie Lampen ausgehen durch den Wind.⁸²⁷ Mond [und] Wind existieren überhaupt nicht. So geschieht es. Solches wissend, was machst Du [für] eine Geschichte hinsichtlich des Körpers?⁸²⁸

⁸²⁰ *Paṇa nīkeṃ śudha teṃ hoye und iye dehīm vartata* zusammengefaßt. Man vermißt ein *jeṃ*, entweder statt *teṃ*, oder vor *iye*.

⁸²¹ Statt *te yekale* lies *teṃ yekaleṃ*.

⁸²² Statt *je āpaṇape jāñīje te* lies *jeṃ āpaṇapeṃ jāñīje teṃ*.

⁸²³ *Taruṇa* fehlerhaft für *tāruṇya* oder *taruṇapaṇa*.

⁸²⁴ Oder: 'durch den Lauf der Zeit/des Schicksals.'

⁸²⁵ *Yekye samaīm* wörtlich 'in einer Zeit', nach S.G. Tulpule (mündlich) hier in indefinitem Sinn: 'in irgendeiner Zeit/zu irgendeinem Zeitpunkt'.

⁸²⁶ *Rasāṭaḷa* (Dat. Plur.) steht hier nicht, wie in IX. 3, für eine der sieben Unterwelten, sondern für die Unterwelt generell.

⁸²⁷ *Vāryānī* (< *vārā*, 'Wind') ist Obliquus in Kombination mit einer Instrumental-Postposition (- *nī*).

⁸²⁸ Nach S.G. Tulpule (mündlich) ist *sarīragoṣṭī kāi karīsī* idiomatisch; die Übersetzung entspricht seinem Vorschlag.

Das Disziplinieren verliert zusammen mit dem Körper, deshalb sollte man einen anderen als diesen disziplinieren.⁸²⁹

Es zeigt sich in diesem Kapitel eine ablehnende Haltung gegenüber der Disziplinierung und Vervollkommnung des Körpers, die im Widerspruch zu Aussagen anderswo im *VD* steht und die auch generell der Auffassung der *Nāthas* bezüglich *kāyasādhana* nicht zu entsprechen scheint. Über die Bedeutung des vollkommenen Körpers bei den *Nāthasiddhas* schreibt S. Dasgupta: "There is indeed the question of liberation in *Hatha-yoga*, - but here the conception of liberation itself is different from the other schools of thought. Liberation here means immortality first in a perfect body (*siddha-deha*) and then in a divine body (*divya-deha*), and this is the *Siddhi* or the perfection after which the Siddhas aspired".⁸³⁰ In den Werken des *hathayoga*, der die Grundlage der *sādhana* der *Nāthas* bildet, zeigt sich die herausragende Bedeutung des Körpers und seiner Disziplinierung besonders deutlich. So verspricht *HYP III*. 82 durch die Ausübung einer bestimmten Praktik sogar das Verschwinden von grauem Haar und Falten im Gesicht. Entsprechend liest man in *VD XX*. 3: "Der Körper des *Siddhas* [ist] derartig: nicht zu zerschneiden, nicht zu zerstechen, ohne Alter und Tod, frei von Schatten und Körper', und in *XX*. 2: 'Solange der Körper erschüttert durch einen Stock zerbricht, von spitzen Pfeilen durchbohrt zerbricht, bei dem Schlag eines eisernen Speers niedergedrückt wird, durch verschiedene andere Schläge geschüttelt niedergeht, solange sollte die *Siddha*-schaft, [die nur darin besteht] zu glauben, [daß] die Festigkeit [des Körpers erlangt] worden ist, als [etwas, das] zur Unterhaltung der Menschen [dient] verstanden werden.'

Möglicherweise handelt es sich aber in *VD XVIII* nicht um eine gänzliche Ablehnung der Körperdisziplinierung, sondern nur um eine Ablehnung gegenüber extremen Askesepraktiken und der ausschließlichen Fixierung auf den Körper und seiner Vervollkommnung. In *Jñ XVII*. 255-58 zählt Jñāneśvar solche Praktiken auf, wie: die Askese der 'fünf Feuer', das Verbrennen von Balsam⁸³¹ auf dem Kopf, das Durchstechen der Haut mit Haken, extreme Atemübungen, langes Fasten, mit dem Kopf nach unten über Feuer hängen, das Verschlucken von Rauch, bis zum Hals in eiskaltem Wasser stehen etc. Jñāneśvar urteilt über diejenigen Asketen, die den Körper in solcher Weise peinigen, ähnlich wie der Autor des *VD* oder der Dichter-Heilige Kabīr:

Jñ XVII. 254

*kevaḷa mūrkhapañcā vārā / jīvīm gheuni dhanurdharā /
nāma t̥heviḷe śarīrā / vairiyācem //*

⁸²⁹ Hier und auch im weiteren Verlauf dieses Kapitels wurde *daṃḍiḷe* als Optativ aufgefaßt (OMR § 64).

⁸³⁰ S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 219.

⁸³¹ *Gugula* (Skt. *guggulu*), 'a fragrant gum, bdellium, Amyris Agallocha' (Molesworth- Monier Williams s.v.)

"Den Wind der Dummheit in das Leben genommen habend, oh Bogenschütze (Arjuna), wird der Körper als Feind bezeichnet."

XVIII. 4

[Wenn] man den Termitenhügel außen geschlagen hat, stirbt [dann] innen die Schlange? Ein Hund rennt, um einen [auf ihn] geworfenen⁸³² Stein zu beißen. Dann [kommt] ein weiterer Stein [und] landet auf [seinem] Kopf. Der Löwe ist nicht so. Er erträgt den Pfeil⁸³³ [oder] Stein und frißt genau den, welcher [diese] wirft. Dann hört das Werfen ganz von selbst auf. Ebenso, was geschieht [wenn man] das Disziplinieren der Aktivität⁸³⁴ des *jīva* aufgibt und [stattdessen] den Körper diszipliniert? Man sollte das den *saṃsāra* suggerierende⁸³⁵ Denkorgan⁸³⁶ disziplinieren.⁸³⁷ Man sollte das Verlangen, [das einen] an den niedrigen Ort⁸³⁸ bringt⁸³⁹, disziplinieren. Wenn man diesen⁸⁴⁰ diszipliniert hat, ist der Körper ebenfalls diszipliniert. Bezüglich des höchsten Herrn wird keine Disziplinierung ausgeführt. Durch so viel⁸⁴¹ ist für ihn der höchste Herr schon erlangt worden.

⁸³² *Mokāṭīṭyāṃ* (*mokāṭīṭyā*) ist ein zu *guḍeyāsi* gehöriges Partizip Perfekt (Dat. Sing. m.), wörtlich 'entsendete, losgelassene', hier im Sinne von 'geschossen, geworfen'.

⁸³³ Statt *kāḍa* lies *kāṃḍa*.

⁸³⁴ *Vṛtī* (*vṛtti*) wird hier nicht im Sinne von '(mentaler) Modifikation' (wie *citta-vṛtti* in *YS I. 2*) gebraucht, sondern bezeichnet nach S.G. Tulpule (mündlich) das Verhalten/die Aktivität des *jīva*. Nach *Haṃsopaniṣad 8* umfaßt *vṛtti* das gesamte empirische Bewußtsein des Denkens, Fühlens und Strebens, sowie die vier Bewußtseinszustände Wachen (*jāgrati*), Träumen (*svapna*), Schlafen (*suṣupti*), Transzendenz (*turīyā*).

⁸³⁵ *Sucika*, das so in keinem der mir zur Verfügung stehenden Wörterbücher zu finden war, steht für Skt. *sūcaka*:- "in nachlässigerem Sanskrit tritt -ika- etwa auch ein, wo die Grammatik -aka- oder ein anderes Suffix fordert" (J. Wackernagel, A. Debrunner, *Altindische Grammatik*, Bd. II, S. 310). "-aka spielt klassisch eine große Rolle in der Bildung von Nomina agentis", Beispiele: *mārjaka*, 'reinigend', *uṣaka*, 'wohnend', *kāraka*, 'machend, Bewirker' (Wackernagel-Debrunner, Bd. II, S. 145). *Sūc*: u.a. 'to betray, reveal, hint, intimate, suggest' (Apte s.v.), also: *sucaka*, 'suggerierend'.

⁸³⁶ *Samṣāra sucika manātem* wurde als ein Kompositum aufgefaßt.

⁸³⁷ Das Relativum *jeṃ* in *saṃsāra sucika manātem jeṃ daṃḍīje* ist nach S.G. Tulpules Auffassung (mündlich) überflüssig.

⁸³⁸ *Ādhasṭhaṭīm* (*adhas + sthala*) wurde wörtlich übersetzt. In welchem Sinn es hier gebraucht wird, ist nicht ganz klar. *Adhasṭhaṭīm* wird nach Molesworth im Sinne von 'Schande' oder (gleichzusetzen mit *abharavaśīm*) 'Enttäuschung' oder 'durch Frustration verursachtes Leid' gebraucht. Hier in XVIII. 4 ist *ādhasṭhaṭīm* (sozusagen als Antipode zu *paramapada*, 'höchster Ort') vermutlich im Sinne des *saṃsāra* als Ort niederer Existenz zu verstehen.

⁸³⁹ *Ghālī tayā* wurde als ein Wort aufgefaßt. Es ist das zu *kāmātem* (Dat. Sing.) gehörige Partizip Präsens: *ādhasṭhaṭīm ghālītayā kāmātem*..., 'Das an einen niedrigen Ort bringende Verlangen'.

⁸⁴⁰ *Heṃ* (dieses) bezieht sich vermutlich auf *mana* (n.).

⁸⁴¹ *Itukena* (Instr. Sing.) hier vermutlich im Sinne von 'dadurch' (durch das Disziplinieren von Denken/Denkorgan und Verlangen).

Dieser Abschnitt besteht hauptsächlich aus Illustrationen (ausführlich diskutiert in Kapitel 1.7.2 'Vergleiche und Metaphern im *VD*'), die nochmals verdeutlichen, daß nicht die Kasteiung des Körpers, sondern die Disziplinierung des Denkorgans (*manas*) zum Ziel führt.

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, das Disziplinieren des Körpers.

Kapitel XIX

देवपूजा लक्षण

- 1 करस्तळा येवढा येकीं देवो कल्पिला : देउळ प्रसादीं येकीं आपुलेया भावना भावोला : गीरोवर सीखरीं येकीं देवो आसे म्हणीतला : योगेश्वरो जाउनि श्रीभुवनीं भररूपोलु आसे म्हणीनि मानीला : देवाचो खंडना न करीती : तेचि देवाचे नोजभक्त जाणार्थे : आपंडीता देवातें खंडीति : त्या भक्ताचो भक्ति थोळतां देवासि लाज : । अव्यक्तू देवो : पाट घालुनि पूजायया बोलावोला : म्हणे व्यापका देवा पूजोलासि : आतां जाये म्हणीनि वीसर्जोला : अमूर्त देवो मूर्तिबंत करुनि नोका कुलीं पुजोला : तैसें भीतरील आकासे भरुनि बाहेरी घालीजे कीं बाहेरील मृग्य पाटीरां घालुनु भीतरीं आणोजे : तैसें देवतार्चन मनीं नोके झालें म्हणीनि मानीजे : ॥
- 2 वंणव : संख चक्र मुद्रांकित : । बंड श्रीपंडी शंभू : वेहो भूषण भूषित : तें वेहमंडन जना ओळखावया करणें बोळखी करीति : त्या भूषणाच्यें बोसेखें आणि आळसें देहाचेनी नासे नागू पावति : बाह्य मुद्रा सांडुनि जीवीं बूढ मुद्रा धरुनि येकी अनुसरति : ते शंभू : वंणव : होउनि नोकीया परो मानोति : । जरवे देवीं कल्पी तें मन योर कीं देवो योह : । सर्व व्यापकपणें जाणोजे : तरी देवो योह : ॥
- 3 जरि मना नमून करीत : जेथ मन गेलें तेथचि देवो : । जसा जळावेगळा तरंगु परता जावो न सके : । सूर्यरश्मीं सूर्यां सरीसीया पहीती : । तैसें ज्ञानीयांचें मन देवावेगळें केहींचि न वचे : । तो ज्ञानीयां सहजेचि चालति सकळ तोयें : त्याचें बोलणें तो बंदीकु जपू : भोजन तेंचि हावन : नीद्रा तेचि बंडवत : आणि सुख-समाधि तेचि आत्मेयाचा ठाडू : जयाचा भावो नीळा पातला आसे तो जया जया चेष्टा बर्ते ते ज्ञानाचीये देवपूजेपामूनि : त्याची पूजा नोको जाणावी : ॥ छ ॥

इती श्री गोरक्षनाथवचनीं आमरनाथ कथयेंति देवपूजा लक्षणो नोजवोचारें ॥ १९ ॥

Kapitel XIX Die Charakterisierung der (rituellen) Gottesverehrung

Wie sich gemäß Kapitel XVIII wahre Askese nach innen, auf das Denkorgan (*manas*), richtet, so zielt nach dem vorliegenden Kapitel die wahre Gottesverehrung (*devapūjā*) auf das innere Selbst und nicht auf einen personifizierten Gott im Äußeren:

XIX. 1

Einige⁸⁴² stellten sich Gott so groß wie eine Handfläche vor. Einige vermuteten [ihn] gemäß ihren eigenen Vorstellungen⁸⁴³ im Tempel⁸⁴⁴. Einige sagten, Gott befinde sich auf der Spitze eines großen Berges⁸⁴⁵. Indem sie zum Herrn des *yoga* (*yogeśvara*)⁸⁴⁶ gingen, glaubten einige, daß [er] völlig in den drei Welten Form angenommen hat.⁸⁴⁷ Allein diejenigen, die Gott nicht zerteilen⁸⁴⁸, sollten als die wahren *bhaktas* Gottes erkannt werden. Sie (die anderen) zerteilen den ungeteilten Gott. Die Hingabe eines [solchen] *bhaktas* [als wahre Hingabe] zu bezeichnen, [wäre] eine Schande für Gott. Gott [ist] unmanifestiert. Nachdem man [dem Gott] einen Ehrensitz bereitet hat, wird er zum Verehren eingeladen. Man sagt: 'Oh alldurchdringender Gott, Du wirst verehrt'. Nachdem man gesagt hat 'Geh jetzt!', [wird er] weggeschickt. Indem man den gestaltlosen Gott zu einem gestalthaften machte, wurde er mit schönen Blumen verehrt. [Das ist] wie⁸⁴⁹ wenn der innere Raum⁸⁵⁰ [eines Hauses] gesammelt [und] nach draußen geschüttet wird, oder [wie] wenn die äußere Leere in einen Korb⁸⁵¹ geschüttet und nach drinnen gebracht wird. Auf diese Weise wurde im Denken⁸⁵² die Verehrung der Gottheit wahr, deshalb wird [diese Vorstellung] geachtet.

⁸⁴² *Yekīm* (Lok. Plur. oder Instr. Plur.) hat nach S.G. Tulpule (mündlich) die Bedeutung 'bei einigen/durch einige'.

⁸⁴³ Statt *āpuleyā bhāvanā* (Instr. Plur.) lies *āpulyām bhāvanām* heißen (GOM § 113, 124).

⁸⁴⁴ Neben *deuḷa* kann auch *prasāda* im Altmarāṭhī im Sinne von 'Tempel' verwendet werden. Vielleicht handelt es sich bei einem der beiden um eine Glosse.

⁸⁴⁵ *Gīrīvara sikhariṃ* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁸⁴⁶ *Yaugeśvarī* hält man zunächst für ein Femininum mit der Bedeutung 'Herrin des *yoga*'. Doch wegen des nachfolgenden maskulinen Adjektivs *bhararūpitu* (Präfix *bhara* + Partizip *rūpita*) muß man davon ausgehen, daß es sich um ein Maskulinum handelt. Der Lokativ in *yaugesvarī* (*yogeśvarīm*) drückt möglicherweise Bewegung 'auf etwas zu' aus, da nach A. Master (GOM § 140) des öfteren die Funktionen des Lokativs, Dativs und Instrumentals nicht auseinander gehalten werden.

⁸⁴⁷ *Trībhuvanīm bhararūpitu* wörtlich: '[daß der *yogeśvara* (= Śiva)] völlig in den drei Welten gestaltet ist'.

⁸⁴⁸ *Devācī khaṃḍanā na karītī* wörtlich: '[Die] das Zerbrechen des Gottes nicht machen'.

⁸⁴⁹ *Taiseṃ* ergibt hier keinen Sinn, es muß *jaiseṃ* lauten (S.G. Tulpule mündlich).

⁸⁵⁰ *Ākāse* (Instr. Sing.?) ergibt keinen Sinn, es müßte *ākāsa* (*ākāśa*) lauten.

⁸⁵¹ *Pāṭaurā* (m.) bedeutet nach S.G. Tulpule (mündlich) 'Korb, Schachtel'; *pāṭaurām* ist Lokativ Singular.

⁸⁵² *Mānīm* im Sinne der Vorstellung der Menschen, die diese Art der Verehrung für die richtige halten.

In der *Jñāneśvarī* wird erläutert, auf welche Weise die Auffassung von der Dualität von Seele und Gott zu dieser falschen Verehrungspraxis führt:

Jñ IV. 68-71

parī jñāṇeṃ vīṇa nāsīle / je buddhibhedāsi āle /
teṇṇeci tyā kalpileṃ / anekatva || 68 ||
mhaṇauni abhedīṃ bhedu dekhatī / yayā anāmyā nāmeṃ thevītī /
devī devo mhaṇatī / acarcāteṃ || 69 ||
jeṃ savatra sadā sama / tetha vibhāga adhamottama /
mativaśeṃ saṃbhrama / vivaṃciṭī || 70 ||
maga nānāhetuprakāreṃ / yathocita upacāreṃ /
mānīlīṃ devatāntareṃ / upāsiṭī || 71 ||

"Aber ohne das Wissen [daß es nur einen Gott gibt] sind die verloren gegangen, welche in einer Verwirrung des Intellekts gelangt sind. Deshalb glauben sie an die Nicht-Einheit. (68) Daher sehen sie Verschiedenheit im Unterschiedslosen, geben dem Namenlosen Namen und nennen das nicht Diskutierbare Gott [oder] Göttin. (69) [Aufgrund der] Verwirrung unter Einfluß einer [bestimmten] Auffassung erklären sie [das], welches überall [und] immer gleich [ist], als hoch und niedrig. (70) Dann verehren sie mit unterschiedlichen Absichten [und] angemessenen Zeremonien die verschiedenen, [von ihnen als real] akzeptierten Gottheiten. (71)"

Obwohl solche *pujā*-Formen besonders im Tantrismus/Śāktismus gebräuchlich sind⁸⁵³, wird im *VD* die Verehrung eines gestalthaften (*sākāra*) und mit bestimmten Qualitäten (*saguṇa*) behafteten Gottes angeprangert und karrikiert: 'Nachdem man [dem Gott] einen Ehrensitz bereitet hat, wird er zum Verehren eingeladen. Man sagt: 'Oh alldurchdringender Gott, Du wirst verehrt'. Nachdem man gesagt hat 'Geh jetzt!', [wird er] weggeschickt.' Das 'Wegschicken' oder 'Entsenden' einer Gottheit (*visarjana*) zum Abschluß einer *devapūjā* ist Bestandteil der Liturgie. *Visarjana* oder *udvāsana* bildet den letzten von 16 Schritten (*upacāra*) einer *devapūjā*. Nach G. Bühnemann kehrt nach verbreiteter Auffassung dann die Gottheit wieder in ihre himmlischen Gefilde zurück.⁸⁵⁴ Über ähnliche Formen der Verehrung mokieren sich auch Kabīr und andere Vertreter der *Nirguṇa*-Schule⁸⁵⁵, die Heiligen der *Vīraśaivas* wie z.B. Basavaṇṇa und die kashmirische *yoginī* Lalla-Ded:

⁸⁵³ Siehe z.B. die kashmirischen *devī*-Kulte der *Vīryakālī*, *Guhyakālī*, *Kubjikā*, *Tripurasundarī*, etc. Nach A. Sanderson bilden sie die historische Grundlage für das monistische *Trika*-System, das mit der Tradition der *Nāthas* in engem Zusammenhang stehe. A. Sanderson, *Śaivism and the Tantric Tradition*, in: *The Worlds Religions. The Religions of Asia*, 128-172.

⁸⁵⁴ G. Bühnemann, *Pūjā, A Study in Smārta Ritual*, Vienna 1988, S. 34, 200. Siehe hierzu auch P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra, Vol. II Part II, chap. XIX: Devayajña*, S. 729.

⁸⁵⁵ Siehe P.D. Barthwal, *Traditions of Indian Mysticism based upon Nirguna School of Hindi Poetry*, S. 68-74.

Basavaṇṇa

"The pot is a god. The winnowing fan is a god.
The stone in the street is a god. The comb is a god.
The bowstring is also a god. The bushel is a god
and the spouted cup is a god.
Gods, gods, there are so many, there's no place left for a foot.
There is only one god. He is our Lord of the Meeting Rivers. (563)

They plunge wherever they see water.
They circumambulate every tree they see.
How can they know you O Lord,
who adore waters that run dry trees that wither? (581)"⁸⁵⁶

Lalla-Ded

Div vaṭā, divar vaṭā, peṭha bona chuy ikavāṭh:
Pūz kas karakh hūṭ bhaṭā, kar manas ta pavanās sangāṭh.

"Idol is but stone, so is the temple, Above and below it is joined in one mass;
O ignorant Brahmin! Whom would you offer worship to?
Bring about the communion of the mind and the vital airs (*prāṇa*)."⁸⁵⁷

XIX. 2

Die Vaiṣṇavas⁸⁵⁸ [sind] gekennzeichnet⁸⁵⁹ durch Muscheln, Diskus und Zeichen⁸⁶⁰, durch Stock und *tripuṇḍra*⁸⁶¹ als Schmuck am Körper sind die Śaivas geschmückt. Den Körperschmuck machen sie als Zeichen⁸⁶², um [sich] den Menschen zu erkennen zu geben. Wegen der besonderen Eigenschaft⁸⁶³ des Schmucks und durch Nachlässigkeit⁸⁶⁴

⁸⁵⁶ A.K. Ramanujan, *Speaking of Śiva* (Basavaṇṇa-vacanas 563, 581), S. 84, 85.

⁸⁵⁷ B.N. Parimoo, *The Ascent of the Self*, *vākha* 55, S. 123.

⁸⁵⁸ Nach S.G. Tulpule (mündlich) handelt es sich bei *vaiṣṇava* und *śaiva* um Pluralformen.

⁸⁵⁹ *Samkha cakra mudrāmkita* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁸⁶⁰ Mit *mudrā* ist hier vermutlich in Analogie zum nächsten Satz der *tilaka* der *Vaiṣṇavas* gemeint, der oft aus weißer Erde und farbigen Pasten besteht und auf die Stirn aufgetragen wird.

⁸⁶¹ *Daṇḍa trīpuṇḍrī* wurde als Kompositum (Instr. Plur.) aufgefaßt. *Tripuṇḍra* ist das aus drei horizontalen Streifen bestehende Zeichen (*tilaka*) der *Śaivas*, das auf die Stirn oder auch auf Rücken, Brust, Schultern usw. aufgetragen wird.

⁸⁶² S.G. Tulpule äußerte die Ansicht, daß hier das Wort *volakhī*, wie es häufig auch in der Literatur der *Mahānubhavas* der Fall sei, in der Bedeutung von 'Zeichen, Ornament' gebraucht wird.

⁸⁶³ Ich vermute, daß mit der 'besonderen Eigenschaft' hier die begrenzte Haltbarkeit dieser Zeichen gemeint ist.

⁸⁶⁴ Gemeint ist vermutlich, daß diese Zeichen auf der Haut erblassen und sich verwischen, wenn sie aus Nachlässigkeit nicht ständig neu aufgetragen werden.

verfallen sie beim Verfall des Körpers. Einige praktizieren⁸⁶⁵, indem sie die äußeren Zeichen aufgeben [und] das Zeichen in der Seele festhalten.⁸⁶⁶ [Wahre] *Śaivas* [und] *Vaiṣṇavas* geworden, verstehen sie auf die richtige Weise. [Ist] das Denkorgan, [das] an⁸⁶⁷ einen guten Gott denkt groß oder [ist] Gott groß? [Wenn] durch die Durchdrungenheit [von Gott] alles erkannt wird⁸⁶⁸, dann [ist] Gott groß.

Wie alle äußeren Rituale als Formen der Verehrung bedeutungslos sind, so sind es nach Auffassung des Autors auch die äußeren Kennzeichnungen und Insignien der verschiedenen religiösen Traditionen. Vermutlich stehen die hier genannten *Śaivas* und *Vaiṣṇavas* stellvertretend für alle anderen. Nur am inneren Kennzeichen oder Siegel in der Seele ist der wahre *bhakta* zu erkennen. *Mudrā* bezieht sich hier wohl auf die besondere innere Haltung oder den Zustand des wahren Gottesverehrsers. Nach Svāmī Digambarjī vom Kaivalyadhama in Lonāvala (Mahārāṣṭra) ist *mudrā* die besondere Einstellung oder Haltung von Körper und Geist, die ein fortgeschrittener *yogī* annimmt, wenn er sich an der Grenze zu einer spirituellen Erfahrung befindet.⁸⁶⁹

XIX. 3

Wenn man das Denken/Denkorgan unterwirft⁸⁷⁰, [dann ist] Gott dort, wo[-immer] das Denken hingegangen [ist]. Wie eine Welle nicht vom Wasser getrennt über [es] hinaus gelangen kann, [oder wie] die Sonnenstrahlen zusammen mit der Sonne scheinen⁸⁷¹, ebenso geht das Denken der Wissenden getrennt von Gott nirgendwohin. Dann gehen alle *fir̥thas* auf natürliche Weise zum/zu den Wissenden. Sein Reden [ist] vedische Rezitation, [seine] Mahlzeit Feueropfer, [sein] Schlaf stockgleiche [Verneigung]⁸⁷² und

⁸⁶⁵ Siehe Apte s.v. *anu* + √ *sr*.

⁸⁶⁶ *Dr̥ḍha* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) als Adverb zu *dharuṇi* aufzufassen und nicht als Adjektiv zu *mudrā*.

⁸⁶⁷ *Barave devīm kalpī* wörtlich 'er denkt in einen großartigen Gott'. Diese Textstelle könnte verderbt sein.

⁸⁶⁸ Liest man *sarva vyāpakapaṇem* als Kompositum, dann ergibt dieser Satz einen etwas anderen Sinn, nämlich: '[Wenn Gott] durch [seine] Alldurchdrungenheit erkannt wird...'. Einfacher wäre *sarvavyāpakapaṇa*: '[Wenn] das Durchdrungensein von allem [durch Gott] erkannt wird...'.
⁸⁶⁹ *Yoga Kōśa* Vol. I, S. 111.

⁸⁷⁰ *Namūna* ist entweder Absolutiv von *namaṇem*, 'beugen, unterwerfen, Macht ausüben' (Panse s.v.), oder es steht für *namana*, 'das Niederbeugen' (Molesworth s.v.). Der Sinn wäre in beiden Fällen gleich. Möglicherweise steht es auch für (Persisch) *namunā*, 'Beispiel, Muster Modell' (Molesworth s.v.). Der Sinn wäre dann: Wenn man das Denken zum Modell macht, dann [ist] dort, wo das Denken hingetht Gott.

⁸⁷¹ Das zweite der im *Marāṭhī Vyutpatti Kōśa* aufgeführten Verben *pāhaṇem* geht auf das Sanskrit-Nomen *prabhā* (Prākṛit *pahā*) zurück und hat daher nicht nur die bekannte Bedeutung 'erscheinen, sich offenbaren', sondern auch 'scheinen, strahlen'.

⁸⁷² *Daṇḍavata* bedeutet wörtlich 'wie ein Stock' und bezieht sich auf eine gebräuchliche Form der Verehrung oder Verneigung, bei der gesamte Körper 'wie ein Stock' ausgestreckt auf dem Boden liegt; siehe hierzu auch Erörterung zu XIV. 1.

[sein] glückseliger *samādhi*⁸⁷³ [ist] am Ort [seines] Selbstes. Welche Handlungen auch immer jemand ausführt, dessen Hingabe zu festem Glauben⁸⁷⁴ geworden ist, sie⁸⁷⁵ [resultiert] aus der Gottesverehrung des Wissens⁸⁷⁶. Seine Verehrung sollte als die wahre verstanden werden.

Wer sein Denken vollständig auf Gott ausrichtet, verschmilzt schließlich mit seinem ganzen Wesen mit Gott. So ist auch die wörtliche Bedeutung von *bhakti* 'teilhaben an Gott' oder 'Gott zuteil werden'⁸⁷⁷. Diesen Zustand beschreibt Tukārām folgendermaßen:

viṭṭhala gītūṃ viṭṭhala cittūṃ / viṭṭhala viśrāṃti bhoga jayā //
viṭṭhala āsanūṃ viṭṭhala śayanūṃ / viṭṭhala bhojanūṃ grāsogrāsūṃ //
viṭṭhala jāgrīṃsvapnasuṣuptūṃ / āna dujeṃ neṇatīṃ viṭṭhaleṃviṇa //
bhūṣaṇa alaṃkara sukhācā prakāra / viṭṭhalīṃ nirdhāra jayāṃ narāṃ //
*tukā mhaṇe teḥi viṭṭhalaci jhāle / saṃkalpa murāle dujapaṇeṃ //*⁸⁷⁸

"Viṭṭhala beim Singen, Viṭṭhala im Denken, Viṭṭhala im Ruhen, woraus Genuß [entsteht], Viṭṭhala im Sitzen, Viṭṭhala im Schlaf, Viṭṭhala beim Essen und Verzehren. Sie kennen keinen anderen außer Viṭṭhala. Welchen Menschen Viṭṭhala Ornament, Schmuck, Art der Freude [und] Gewißheit [ist], sagt Tukā, sie selbst wurden [zu] Viṭṭhala. Wünsche, [verursacht] durch Verschiedenheit, verschwanden."

Übereinstimmendes findet man bei Kabīr bei seiner Beschreibung des *sahaja-samādhi*:

sādhō sahaja samādhi bhalī / guru pratāpa jā dina se jāgī dina dina adhika calī /
jahaṃ jahaṃ dālaṃ so parikaramā, jo kucha karaṃ so sevā //
jaba sovaṃ taba karaṃ daṇḍavata, pūjaṃ aura na devā /
kahaṃ so nāma, sunaṃ so sumirana, khāvaṃ piyoṃ so pūjā //
giraha ajāḍa eka sama lekhaṃ, bhāva miṭāvom dūjā /
āṃkha na mūṃdom kāna na rūmdhaṃ, tanika kaṣṭa nahim dhāraṃ //
khule naina pahicānaṃ haṃsi, sundara rūpa vihāraṃ //
sabada niraṃtara se mana lāgā, malina bāsanā tyāgī /
uṭhata baiṭhata kabahuṃ na chūṭai, aisī tārī lāgī //
kaha kabīra yaha unamuni rahani, so paragaṭa kara gā /
dukha sukha se koi pare parama pada, tehi pada rahā samā //

⁸⁷³ Das Kompositum *sukha-samādhi* läßt sich auch als 'samādhi der Glückseligkeit' übersetzen.

⁸⁷⁴ Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet *nīṣṭhā* (*nīṣṭhā*) hier 'Glaube', siehe auch Panse s.v.

⁸⁷⁵ *Te* ist Singular, vorher das Relativum *jayā jayā* Plural.

⁸⁷⁶ S.G. Tulpule (mündlich) zufolge könnte es hier möglicherweise statt *jñānāciye* auch *jñānīyācī* lauten: 'aus der Gottesverehrung eines Wissenden'.

⁸⁷⁷ Siehe Etymologie des Wortes *bhakti* im Petersburger Wörterbuch.

⁸⁷⁸ *Sakalasamtagāthā, khaṇḍa cauthā, Śrītukārāmamahārāja, Kānhobā, Rāmeśvarabhaṭṭa*, S. 70.

"O Sādhū, the intuitional union is the best. Since the day when I met with my Lord by the Grace of the Guru, there has been no end to the sport of our love. Wherever I go, I move around Him, all I achieve is His service. When I lie down (to sleep), I lie prostrate at His feet, I don't worship any other deity. Whatever I utter, that becomes His name; Whatever I hear becomes His remembrance; my eating and drinking constitute His worship. The cloister and the hearth are one to me, all duality having been resolved. I shut not my eyes, I close not my ears, I do not in the least mortify my body. With open eyes I behold His beautiful form and recognise Him and smile. My mind has united to the eternal Word. It has abandoned low passions. Standing and sitting never is the harmony disturbed. Saith Kabīr, this is the supra-conscious life, - I have here expatiated on it. There is an ultimate sphere beyond pain and pleasure, therein I am merged."⁸⁷⁹

Über den *sahaja-samādhi* schreibt S. Dasgupta: "The final state of yoga is called the Sahaja state or Sahaja-samādhi or Śūnya-samādhi by the Buddhist Sahajiyās and this idea is to be met with in the literature ascribed to the Nāths. In the two versions of the *Akula-vīra-tantra* (authorship attributed to Matsyendra-nāth) we find a detailed description of the state of sahaja... In that state of perfect quietude the yogin becomes one with the whole universe and realises a non-dual existence. In such a state 'He himself is the goddess, himself the God, himself the disciple, himself the preceptor; he is at once the meditation, the meditator and the divinity (meditated upon)'.⁸⁸⁰ Nach P.D. Barthwal definiert Kabīr den *sahaja* als einen Zustand in dem alle fünf Sinne involviert sind, indem sie vom Sinnesleben weg und auf Gott gelenkt werden: "A knower is he who has applied his mind to Him, said he [Kabīr]. The intuitional faculty is to be acquired through mental process by transcending and not by abandoning them."⁸⁸¹

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die Charakterisierung der rituellen Gottesverehrung.

⁸⁷⁹ P.D. Barthwal, *Traditions of Indian Mysticism based upon Nirguna School of Hindi Poetry*, S. 170-71.

⁸⁸⁰ [*Akula-vīra-tantra*, A, S.26], S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 196.

⁸⁸¹ P.D. Barthwal, *Traditions of Indian Mysticism based upon Nirguna School of Hindi Poetry*, S. 59. Siehe hierzu auch 'An Essay on the Concept of Sahaja' in P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, A Study of the *Caryāgīti*, S. 61-64.

Kapitel XX

सीध लक्षेण

- 1 जवं वेह सप्तधातु दीसैं बांधलें : कुम्मीकुळ : मळमूत्रों वेष्टीलें : वात : पीत : श्लेष्मा : दोषों घेतलें : सीतोष्णीं जर्जरों भूत भूतलें : तवं सीधत्व बोलणें तें नीरुनें जाणावें : आपणया आपण लाज करणें : जव वे(ह) पीडे भूके : उदकेवीण सोखे : भयें भोयालीया दडके : काळासि कळे : तवं वेहों आमरत्व वास्ताने : ते जाणावें येथा लाज करणें : ॥
- 2 जवं वेह काडेयानि हालेया तुटे : तीखटासरीं बीधलेया फूटे : लहुडोपा घाडं खालौते दाटे : आणीकी बीवीध घातीं घातलेया घटे : तवं दृढत्व जालेयां एंसें मानणें : तें सीधपण लोकरंजनें कारणें जाणावें : ॥
- 3 सीध वेह तेंसा आछेछ : आभेछ : आजरामर : छाया : काया : बीवजौत : दृष्टादृष्ट दीसे : माने थोर हो : । तेंसीया वेहासक्ती : अनंता अनंत सप्तती : येकें नीज योगाभ्यासें होति येक योगी : येक योगी आधोद्वाराचें आर्कोचन करीति : येक नाभीचर्त्रीं ॐ डोपाना दृढबंध वेति : येक सर्वांगें पवनु चूरके पुरीति : येक लंबीका करतो : निचेष्टीका काष्टीं लाविती : मन पवनाचें येवयें जेणें अभ्यासें होये : तो अभ्यासू जवं नेणति तवं सर्वें अभ्यास वाडगे : ॥ छ ॥
- 4 श्रमासि कारण होति : येक माहाबंध मुद्रासनौं नीखतावीति : येक आधोमुख उर्ध कर करुनी स्थिर : चौरासी आसनें : तेनुकीणि खंड ज्ञाने : आपुलेया सवा आणि लक्षी उपदेसी जे त्यातें सवाबो लक्ष उपदेसा म्हणीजे : येकी पवन सीधीवीण : हे सर्व्हही उपदेस वाडगे जाणावें : ॥ छ ॥

इती श्रीगोरक्षनाथवचनौं आमरनाथ कथयेंती सीध लक्षेण नीजवीचारें ॥ २० ॥

Kapitel XX

Die Charakterisierung des *Siddha*

Siddha ist das Partizip Perfekt der Sanskritwurzel *sidh* und bedeutet 'erlangt, erreicht, vollendet, bewiesen'. Einer der frühesten Textstellen, in denen der Begriff *siddha* auf eine Person angewendet zu finden ist, ist *YS III. 32* und *III. 51*. Hier, wie auch im *Vyāsaśāstra* diesbezüglich, werden *Siddhas* als eine Kategorie von göttlichen oder halbgöttlichen Wesen aufgefaßt, die "sich im Raum zwischen Erde und Himmel umherbewegen" (*siddhānāṃ dyāvāpṛthivyor antarlacārīṇāṃ*, aus dem Kommentar zu *III. 32*). Im Tantrismus bezeichnet *Siddha* jemanden, der den höchsten Grad der Vollkommenheit erlangt, d.h. nach Vorstellung der tantrischen *yogīs*, die Spitze der Evolution erreicht hat:

Tejobindūpaniṣad I. 39a

tataḥ sādhananirmuktaḥ siddho bhavati yogirāt /

"Dann, befreit durch *sādhana*, wird er ein *Siddha*, ein König des *yoga*."

Jñ VI. 478

teṃci to āpaṇa / svayeṃ jāhalā nirvāṇa /

jeṃ sādhakāṃceṃ kārāṇa / siddha tattva //

"Das Absolute, welches das Motiv [aller] *sādhakas* [ist], sind sie selbst geworden. [Das ist] der Zustand des *Siddhas*."

Zu den Traditionen, die *Siddha*-schaft (*siddhatva*) als Ziel ihrer *sādhana* sehen, zählen die *Nāthas*. Obwohl offensichtlich eine Unterscheidung zwischen *Nāthas* und *Siddhas* gemacht wird - so berufen sich die *Nāthas* auf die Autorität der 'neun *Nāthas* und 84 *Siddhas*' - werden die *Nāthas* in der Regel auch als *Siddhas* bezeichnet. Daher gibt es bezüglich des *Nāthasampradāya* Begriffe wie *siddhamata*, '(Lehr)Meinung/Ansicht der *Siddhas*' oder *siddhapantha*, 'Pfad/Tradition der *Siddhas*'. Die letztere Bezeichnung findet man nach R.C. Dhere auch in einigen *abhaṅgas* von Jñāneśvar und Tukārām, aber auch in der Literatur der *Mahānubhāvas*.⁸⁸² *Siddhayogasampradāya*, 'Tradition des *yogas* der *Siddhas*' ist eine weitere Bezeichnung für die *Nātha*-Schule.⁸⁸³

David G. White faßt das weite Feld der historisch bekannten *Siddha*-Traditionen folgendermaßen zusammen: "As a proper noun, Siddha becomes a broad sectarian appellation, applying to devotees of Śiva in the Deccan (Maheśvara Siddhas), alchemists in Tamilnadu (Sittars), a group of early Buddhist tantrikas from Bengal (Mahāsiddhas, Siddhācāryas), the alchemists of medieval India (Rasa Siddhas) and most especially, a

⁸⁸² R.C. Dhere, *Śrī Guru Gorakṣanātha, caritra āni paramparā*, S. 31-33.

⁸⁸³ P.N. Jośī, *Nāthasampradāya, udaya va vistāra*, S. 224.

(generally) north Indian group known as the Nātha Siddhas. These latter two groups greatly overlapped one another, with many of the most important Nāth Siddhas - Gorakh, Matsyendra, Carpātī, Dattātreyā, Nāgnāth, Ādināth and others - being the authors (if only by attribution) or transmitters of a wide array of revealed yogic and alchemical teachings. The medieval Nāth Siddhas and Rasa Siddhas further interacted with a third group. This was the Paścimāmnāya (Western Transmission), a Śākta sect devoted to the worship of the goddess Kubjikā which, based mainly in Nepal, also incorporated tantric yogic, and alchemical elements into its doctrine and practice".⁸⁸⁴

Die *Nāthas* suchen die *Siddha*-schaft, die gleichbedeutend ist mit der Einswerdung mit *Śiva* (*śivatva*), noch im Leben zu erlangen. Dazu benötigen sie einen vollkommenen Körper, über den, wie S. Dasgupta in Hinblick auf *Gorakhbānī pada 61* schreibt, "Yama, the King of death, had no hold."⁸⁸⁵ Obwohl das Ziel bei allen *Siddha*-Traditionen darin bestand, einen solchen Körper zu erlangen, gingen hierbei die einzelnen Traditionen unterschiedliche Wege, die sich aber, wie man D.G. Whites Ausführungen entnehmen kann, berührten oder gar kreuzten. Nach V.V. Raman Śāstrī lag im "alten *Siddha*-Kult" die Betonung auf dem psycho-chemischen Prozess, genannt *kāyasādhana*.⁸⁸⁶ Der bei den *rasa-Siddhas* hierbei verwendete *rasa* (eine chemische Substanz, die Quecksilber enthalten soll) wurde bei den *Nāthasiddhas* durch verschiedene Praktiken des *hathayoga* substituiert.⁸⁸⁷ Diese Vorstellungen und Praktiken werden im vorliegenden und nächsten Kapitel dargelegt und hinsichtlich ihrer Nützlichkeit überprüft. Kapitel XX beginnt mit einer Darstellung des gewöhnlichen Körpers (sozusagen des *asiddhadeha*) in Abschnitt 1 und 2.⁸⁸⁸

XX. 1

Solange der Körper durch die sieben Körperkonstituenten⁸⁸⁹ gebunden erscheint, eine Ansammlung von Würmern [ist], von Kot und Urin umgeben, von den Körpersäften Wind, Galle, Schleim erfaßt, durch Hitze und Kälte ausgezehrt⁸⁹⁰ wurde⁸⁹¹, solange

⁸⁸⁴ D.G. White, *The Alchemical Body*, S. 2.

⁸⁸⁵ S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 221.

⁸⁸⁶ V.V. Raman Śāstrī, *The Doctrin and Culture of the Siddhas*, in *Cultural Heritage of India*, Vol. II, S. 303-319, zitiert in: S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 192.

⁸⁸⁷ Siehe Erläuterungen zu X. 6.

⁸⁸⁸ Nach J. Dam nennt der *Yogabīja* (S. 34 ff.) in diesem Zusammenhang einen reifen, *pakva* (Skt. 'gekocht') und einen unreifen, *apakva*, Körper; *Shiva Yoga*, S. 118.

⁸⁸⁹ *Saptadhātu* (*saptadhātū*) wurde als Instrumental Singular aufgefaßt. Zu *saptadhātu* siehe Erläuterung zu VD III.4.

⁸⁹⁰ Die Endung von *jarjarīm* ergibt keinen Sinn. Es muß nach S.G. Tulpule (mündlich) stattdessen *jarjara* oder *jarjarita* (*Marāṭhī Vyutpatti Kośa* s.v.) lauten. Es gibt aber im Sanskrit das Suffix *-ī-* vor *bhūta* und *kṛta*, etc., *jarjarībhūta*, 'hinfällig geworden' (das *-ī-* steht, wenn der Übergang zu einem neuen Zustand ausgedrückt wird).

⁸⁹¹ *Bhūtaleṃ* ist das Neutrum von *bhūtalā*, das Master (GOM § 226) zu "abnormal forms" rechnet. Es gehört zu den Sanskrit-Partizipien, an die zusätzlich die Marāṭhī-Partizip-Perfekt-Endung *-lā* angehängt wird.

sollte es als sinnlos⁸⁹² erachtet werden, von *Siddha*-schaft zu reden. [Dies würde bedeuten] sich selbst⁸⁹³ Schande zu machen. Solange der Körper durch Hunger geplagt wird, ohne Wasser vertrocknet, verängstigt durch Furcht erschrickt⁸⁹⁴ [und] durch den Tod begrenzt wird⁸⁹⁵, solange sollte [in bezug auf den Körper] Unsterblichkeit zu preisen⁸⁹⁶ [als etwas] erachtet werden, das hier Schande macht.⁸⁹⁷

XX. 2

Solange der Körper zerbricht wenn durch [Bambus?]-Stöcke⁸⁹⁸ erschüttert⁸⁹⁹, zerbricht wenn von spitzen Pfeilen⁹⁰⁰ durchbohrt, nach unten gepresst wird beim Schlag⁹⁰¹ einer eisernen Waffe⁹⁰², sich zusammenzieht wenn durch verschiedene⁹⁰³ andere Schläge umhergeworfen, solange sollte die *Siddha*-schaft, [die nur darin besteht] zu glauben, [daß der Körper] Festigkeit erlangt hat⁹⁰⁴, [als etwas] zur Belustigung der Menschen⁹⁰⁵ erachtet werden.

Diese beiden Abschnitte enthalten eine Darstellung des gewöhnlichen Körpers, die wohl dem aufkommenden Hochmut des praktizierenden *sādhakas* entgegenwirken und ihn an seine Verletzbarkeit gemahnen soll. In der Umkehrung erhält man hierdurch auch eine

⁸⁹² *Nīrunem* muß möglicherweise *nīruteṃ* lauten und ist nach S.G. Tulpule (mündlich) eine korrupte Form von *nīrathaka*, 'ohne Sinn'.

⁸⁹³ Die wörtliche Bedeutung von *āpaṇayā āpaṇa* ist 'er/man selbst für sich selbst. Siehe in *Jñ I. 178 āpāṇayāṃ āpaṇa*.

⁸⁹⁴ *Daḍake* (3. Person Singular Präs. von *daḍakanem*, 'niederdrücken, -pressen') ergibt an dieser Stelle keinen Sinn. Vermutlich muß es *dacake* lauten (< *dacakanem*, 'einen Schrecken bekommen, sich aufregen, erschrecken'; Moleworth s.v.). *Bhīyāliyā dacake*, wörtlich 'er erschrickt erschrocken', wurde in der Übersetzung zu 'er erschrickt'.

⁸⁹⁵ Die Endung von *kālāsi* (Dativ. Sing.) ist nicht klar. Möglicherweise handelt es sich um eine fehlerhafte Lesung für Instrumental *kālesīm* (OMR § 43). Statt *kaḷe* muß es nach S.G. Tulpule (mündlich) *ākaḷe* lauten (3. Person Singular von *ākaḷanem*, 'begrenzen, beschränken'; Panse, Molesworth s.v.).

⁸⁹⁶ *Vākhāne* = *vākhāṇem*.

⁸⁹⁷ *Yethā lāja karanem* wörtlich 'hier Schande zu machen'.

⁸⁹⁸ *Kāḍeyāni* ist wahrscheinlich von *kāṇḍem*, hier vielleicht 'Holzstück, -stock'. *Kā[m]ḍeyā[m]ni* Obliquus + *ni* (= *nīm*, Plural nach GOM § 129): 'durch [Bambus?]-Stöcke'. *Kāṇḍem* nach Panse auch 'Pfeil'.

⁸⁹⁹ Statt *hāleyā* ist *hālaleyā* (Partizip Perfekt von *hālanem*, 'bewegen, erschüttern, umherwerfen'; Panse s.v.) zu lesen.

⁹⁰⁰ *Sara* = *śara*, 'Pfeil'.

⁹⁰¹ *Ghāim* (*ghāyīm*) ist Lokativ Singular von *ghāya* 'Schlag, Wunde'.

⁹⁰² Statt *lahuḍipā* ist vermutlich *lahuḍicā* zu lesen. *Lahuḍi* bedeutet nach S.G. Tulpule (mündlich) 'eiserner Speer' (< *loha*, 'Eisen'). Der Herausgeber des VD erklärt *lahuḍipā* in einer Fußnote mit *lokhaṃḍa* (Eisen) und *ghaṇa* (Skt. *ghana*, 'eiserne Keule, Streitkolben').

⁹⁰³ *Vividha ghātīm* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁹⁰⁴ ...*Dṛḍhatva jhāleyām*..., wörtlich: '[daß dem Körper] Festigkeit geworden [ist]'.

⁹⁰⁵ *Lokaramjanem* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) fehlerhaft für *lokaramjana*.

Beschreibung des *siddhadeha*, des 'vollkommenen Körpers' oder 'Körper eines *Siddhas*', der diesen Schwächen nicht unterworfen ist. Entsprechendes erfährt man im nächsten Abschnitt:

XX. 3

Der Körper des *Siddhas*⁹⁰⁶ [ist] so: nicht zu zerschneiden⁹⁰⁷, nicht zu zerteilen, ohne Alter und ohne Tod, frei von Schatten und Körper.⁹⁰⁸ [Ihm ist] das Sichtbare und das Unsichtbare sichtbar, sei es⁹⁰⁹ klein⁹¹⁰ [oder] groß. Derartig sind die Kräfte⁹¹¹ des Körpers [eines *Siddhas*]. Dem Unendlichen [sind] unendliche Kräfte.⁹¹² Einige⁹¹³ werden *yogīs* durch eine Praktik der Vereinigung mit dem Selbst.⁹¹⁴ Einige *yogīs* praktizieren das Zusammenziehen⁹¹⁵ der unteren Öffnungen⁹¹⁶. Einige wenden den festen Verschluss des *uḍḍiyāna* im Nabelcakra an. Einige füllen durch *pūraka*⁹¹⁷ den Wind in den ganzen Körper.⁹¹⁸ Einige, '*lambikā*' ü bend⁹¹⁹, bringen [die Zunge] an einem Holzstück⁹²⁰ an, das [sie] nach unten bewegt (verlängert)⁹²¹. Solange sie die Praktik nicht kennen, durch

⁹⁰⁶ *Sīdha deha* (*siddha deha*) wurde als Kompositum erachtet, das man entweder im Sinn von 'Körper eines *siddha*' oder 'vollkommener Körper' auffassen kann.

⁹⁰⁷ Für *āchedya* lies *achedya*, wie auch nachfolgend für *ābhedyā abhedyā* und für *ājarāmara ajarāmara*. Nach A. Master gibt es im Altmarāṭhī die Neigung das Anfangs-*a* zu längen (GOM § 33).

⁹⁰⁸ *Chāyā* : *kāyā* : *vīvarjita* wurde als ein Kompositum aufgefaßt.

⁹⁰⁹ *Ho* ist 3. Person Singular Imperativ von *honem* (OMR § 62).

⁹¹⁰ Statt *sāne* lies *sāna* oder *sānā* (Molesworth s. v.).

⁹¹¹ Statt *dehāśaktī* muß es entweder *dehaśaktī* lauten, oder es ist zu trennen *dehā* (Gen.) *śakti*, denn *dehā* (Dat./Gen. Sing.) innerhalb eines Kompositum ist unwahrscheinlich.

⁹¹² *Ananta śaktī* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁹¹³ *Yeka* (*eka*), hier und nachfolgend in XX. 3 und 4, lies *ekem* wörtlich 'durch einige'.

⁹¹⁴ *Nīja yogābhyāseṃ* wurde als Kompositum aufgefaßt und hier übersetzt mit 'Praktik der Vereinigung mit dem Selbst'. Man könnte es auch wiedergeben mit 'Yogapraktik für das Selbst/des Selbstes' oder 'angeborene Yogapraktik'.

⁹¹⁵ *Ākoṃcana* = *ākuṃcana* (Molesworth s.v.), wohl in Analogie zu *saṃkocana*.

⁹¹⁶ Lies *adhodvārāṃce*.

⁹¹⁷ *Cūrake* ergibt keinen Sinn, es ist stattdessen *pūrakem* zu lesen.

⁹¹⁸ Die Kasusendung in *sarvāṃgeṃ* ist unklar. Vermutlich ist *sarvāṃgīm* (Lokativ Singular) zu lesen: 'im ganzen Körper'.

⁹¹⁹ *Karato* kann nicht stimmen. Es müßte entweder *karita* (einfaches Part. Präs.) oder *karitām* (erweitertes Part. Präs.) oder *karitī* (3. Pers. Plur. Präs.) lauten.

⁹²⁰ *Niṣeṣṭikā kāṣṭim* (*niṣeṣṭikakāṣṭim*), wörtl. 'in/an/bei einem Holz[stück]', wurde als Kompositum aufgefaßt. *Niṣeṣṭikā*: zur Endung siehe *sūcika* in XVIII. 4. Präfix *ni-* bezeichnet eine Abwärtsbewegung, so daß *niṣeṣṭikā* 'nach unten bewegend' bedeutet.

⁹²¹ *Lambikā* wird in der *haṭhayoga*-Literatur im Zusammenhang mit der Technik der Verlängerung der Zunge u.a. im Sinn von 'Zunge' gebraucht, wie z.B. in *GhS I. 29*. Wie es scheint, ist *lambikā* in *yogī*-Kreisen auch der Fachausdruck für diese Technik, weshalb hier von *lambikā*-machen/üben die Rede ist. Wie man *GhS I. 30-32* entnehmen kann, besteht die Technik darin, die Zunge mit Werkzeugen herauszuziehen und dadurch im Laufe der Zeit zu verlängern.

welche die Einheit⁹²² von Wind und Denkorgan⁹²³ zustande kommt, solange [sind] alle Praktiken nutzlos.

Zu den Besonderheiten, die den Körpern der *yogīs* und *Siddhas* nachgesagt werden, gehört u.a. auch das hier genannte Charakteristikum *chāyā-kāyā-vīvarjita*, 'frei von Schatten, Körper'. Nach S.G. Tulpule (mündlich) muß es vollständig *chāyā-kāyā-māyā-vīvarjita*, 'frei von Schatten, Körper und Illusion' lauten. *Kāyā* (f.) ist im Marāṭhī "the popular form" (Molesworth s.v. *kāya*) von Skt. *kāya* (m.). Da sich *chāyā-kāyā-vīvarjita*, so Tulpule, auf den *siddha-deha* beziehe, sei ein weiteres Mal offenkundig, daß im *VD* zwischen *deha* und *kāya* unterschieden werde.⁹²⁴ Möglicherweise handelt es sich auch um ein Reimwort zu den anderen. Andererseits könnte hier mit ...*kāyā-vīvarjita* auch gemeint sein, daß ein *siddha-deha* ein Körper ohne grobstoffliche Hülle ist, weshalb er auch keinen Schatten wirft.⁹²⁵ Der Satz '[Ihm ist] das Sichtbare und das Unsichtbare sichtbar, sei es klein [oder] groß' bezieht sich auf übernatürliche Kräfte (*siddhis*), die *Siddhas* häufig zugeschrieben werden, vermutlich die u.a. in *ŚSaṃ III. 54* aufgezählten *siddhis* 'Weitsicht' (*dūradṛṣṭi*) und 'Feinsicht' (*sūkṣmadṛṣṭi*).

Mit dem Terminus 'untere Öffnungen' ist der Anus gemeint. Das Kontrahieren des Anus ist Bestandteil einer *haṭha*- und *kuṇḍalinīyoga*-Praktik, die *mūlabandha* genannt wird. *Bandhas* sind nach C. Kiehnle "confinements/enclosures [of the breath]."⁹²⁶ Eine Beschreibung des *mūlabandha*, wörtlich 'Verschluß der Wurzel', findet man in *HYP III. 61*:

atha mūlabandha

pārṣṇibhogena saṃpīḍya yonim ākuñcayed gudam /

apānam ūrdhvam ākr̥ṣya mūlabandho' bhidhīyate //

"Nun der *mūlabandha*. Mit dem Bogen der Ferse das Perineum⁹²⁷ gepresst habend, sollte man, den *apāna* aufwärts ziehend, den Anus zusammenziehen. [Das] wird Wurzelverschluß genannt."

Oṃḍhīyānā, auch *uḍḍiyāna*, *uḍḍāna*, *oḍhiyāna*, o.ä. genannt, bezeichnet einen weiteren *bandha*, *uḍḍiyānabandha*.⁹²⁸ Zusammen mit dem bereits erwähnten und in Abschnitt 4

⁹²² Für *yekyeṃ* (phonetische Schreibweise) lies *yekya*.

⁹²³ *Mana pavanāceṃ* muß als Kompositum aufgefaßt werden.

⁹²⁴ Siehe hierzu die Einleitung zu Kapitel X.

⁹²⁵ Im Marāṭhī *Vyutpatti Kośa* findet man unter *kāyā/kāya* ein Sanskritzitat (leider ohne Quellenangabe), in dem *kāya* u.a. als das definiert wird, was aus Knochen usw. besteht ("*cīyate asmin asthyādikam iti kāyaḥ*"); unter *deha* findet man dort u.a. einen Hinweis auf den dreifachen Körper: grober K., Merkmal-K., Ursache-K. (*dehatraya = sthūla, liṃga, kāraṇa*).

⁹²⁶ C. Kiehnle, *Jñānendev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 126.

⁹²⁷ Nach *Yoga Kośa Vol. I* beziehen sich *yonī*, *yonisthāna* oder *yonisthānaka* im Zusammenhang mit diesem *bandha* auf das Perineum, den Bereich zwischen After und Genitalien.

genannten *mahābandha* gehört diese unter *haṭhayogīs* bekannte Praxis nach *HYP III. 6-7* und *ŚSaṃ IV. 15* zur Gruppe der zehn *mudrās*. Wie hier in *XX. 3*, so wird dieser *uḍḍiyāna* auch nach *HYP III. 57, 59*; *GhS III. 10* und *Yogaśīkhopaniṣad I. 108* im Bereich des Nabels (über- und unterhalb des Nabels) ausgeführt. *Uḍḍiyāna* bedeutet wörtlich 'Hochfliegen' (< Skt. *ud* + √ *ḍi*), was vermutlich damit zusammenhängt, daß, wie in *Yogakuṇḍalyupaniṣad I. 47* beschrieben, dies "der *bandha* [ist], durch welchen der *prāṇa* in der *suṣumnā* hochfliegt (= aufsteigt)" (*bandho yena suṣūmnāyām prāṇas tūḍḍiyate yataḥ*).

Pūraka (siehe Anm. 852), wörtlich 'das Füllen', im Sinne von 'Einatmen', ist, wie man z.B. aus *HYP II. 71a* erfährt, eine Komponente des dreifachen *prāṇāyāma*⁹²⁹:

prāṇāyāmas tridhā prokto recapūrakakumbhakaiḥ /

"Der *prāṇāyāma* wird dreifach genannt mit *reca[ka]* ('Entleeren' = Ausatmen), *pūraka* ('Füllen' = Einatmen), *kumbhaka* (< Skt. *kumbha*, 'Topf', = 'Luft anhalten')."

Der letzte Satz von *XX. 3* bezieht sich auf eine als grundlegend erachtete, hier jedoch nicht beschriebene Praktik, durch die *prāṇa* und *manas* miteinander verschmelzen. Ich nehme an, daß der Autor des *VD* hier auf die Interdependenz von *manas* und *prāṇa* anspielt, die im *yoga* als konstitutiv angesehen wird. So heißt es in *HYP IV. 24a*

dugdhāmbuvat saṃmilitāv ubhau tau tulyakriyau mānasamārutau hi /

"Denn die beiden, *manas* und *prāṇa*, sind vermischt wie Milch und Wasser, [und] von gleichen Aktivitäten."

Da *manas* und *prāṇa* derart miteinander verknüpft sind, kommen sie zusammen zum Stillstand.⁹³⁰ Auf diesen Stillstand, der zu *samādhi* bzw. *mokṣa* führt, wird hier möglicherweise mit der 'Einheit von Wind und und Denkorgan' hingewiesen:

HYP IV. 15

*jñānaṃ kuto manasi saṃbhavatīha tāvat / prāṇo'pi jīvati mano mriyate na yāvat /
prāṇo mano dvayamidaṃ vilayaṃ nayed yo / mokṣaṃ sa gacchati naro na kathaṃcidanyaḥ //*

⁹²⁸ In *X. 3* wurde mit *uḍḍiyāna* ein bestimmtes *pīṭha* bezeichnet, einem nach *SSP II. 2* im *svādhiṣṭhānacakra* befindlichen Kraftzentrum.

⁹²⁹ Zu *pūraka* siehe auch *GhS I. 57*; *II. 45*; *V. 53-54*; *HYP II. 35, 45, 62-63, 71*; *Darśanopaniṣad VI. 12*; *Śāṇḍilyopaniṣad I. [6]. 1*; *I [7]. 11-13*.

⁹³⁰ *HYP IV. 21*: *pavano badhyate yena manas tenaiva badhyate / manaś ca badhyate yena pavaṇas tena badhyate //* - "Durch wen der Wind (*prāṇa*) festgehalten wird, durch den wird auch das Denkorgan festgehalten. Durch wen das Denkorgan festgehalten wird, durch den wird der Wind festgehalten."

"Wie [kann] das Wissen hier im Denkkorgan entstehen, solange der *prāṇa* lebt [und] das Denkkorgan nicht tot ist. Wer dieses Paar, Denkkorgan [und] *prāṇa*, zur Auflösung führt, der gelangt zur Befreiung, keinesfalls ein anderer Mensch."

XX. 4

[Diese Praktiken] sind [nur] die Ursache für Erschöpfung. Einige empfinden ein Brennen⁹³¹ durch die *āsanas* und *mudrās* [wie] *mahābandha*. Einige, mit dem Gesicht nach unten, die Hände hoch⁹³² haltend⁹³³, [sind] unbeweglich.⁹³⁴ [Es gibt] 84 *āsanas*.⁹³⁵ Genau soviele [sind nur] bruchstückhaftes Wissen.⁹³⁶ [Einer], der⁹³⁷ in die eigenen Methoden und Ziele unterweist, wird [einer] genannt, der 125000 [Schüler] unterweist.⁹³⁸ Bei einigen⁹³⁹ [ist] der Wind⁹⁴⁰ unvollkommen.⁹⁴¹ All diese Unterweisungen sollten als nutzlos erachtet werden.⁹⁴²

Das 'Brennen', das einige *yogīs* durch die Ausübung der *āsanas* und *mudrās* [wie] *mahābandha* empfinden, könnte sich auf das durch diese Praktiken erzeugte *tapas*, '(innere) Glut' oder *tejas*, '(inneres) Feuer' beziehen. Keinen Sinn macht in diesem Zusammenhang die von Molesworth genannte Bedeutung von *tikhaṭāvaṇem*: "To be affected with the sensation consequent upon eating anything hot or pungent - the tongue", denn hier betrifft die Empfindung der Hitze oder des Brennens nicht die Zunge, sondern den Körper des *yogīs*. Nach *Baudhāyanadharmaśūtra* IV. [1]. 24 erzeugt man *tapas* durch Anhalten des Atems, das auch während des *mahābandha* durchgeführt wird. Es könnte aber auch abfällig gemeint sein.

'Einige, mit dem Gesicht nach unten, die Hände hoch haltend, [sind] unbeweglich' könnte sich auf die *hathayoga*-Praktik *viparītakaraṇī* (Kopf- oder Schulterstand)⁹⁴³ beziehen, oder auf den

⁹³¹ Für *nīkhatāvīti* lies *tikhaṭāvīti*. lauten.

⁹³² *Urdha* = *ūrdhva*, 'hoch, nach oben'.

⁹³³ *Karunī*, Absolutiv.

⁹³⁴ Wenn man nach S.G. Tulpule (mündlich) davon ausgeht, daß *yeka*, wie auch in den anderen Sätzen zuvor, als Pluralform aufzufassen ist, dann muß es statt des Singular *sthīru* hier Plural *sthīra* lauten.

⁹³⁵ Diese Zahl nennt auch HYP I. 33a: *caturaśīt yāsanāni śivena kathitāni ca*, "Durch Śiva werden 84 *āsanas* dargelegt."

⁹³⁶ *Khaṇḍa jñāne* (*jñānem*, Plural), wörtl. 'Teil-Wissen', wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁹³⁷ Für *je* lies *jo*.

⁹³⁸ Für *upadesā* lies *upadesī*.

⁹³⁹ *Yekī* fehlerhaft für *yekīm* (Lok. Plur.) lauten.

⁹⁴⁰ *Pavana sīdhīvīṇa* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁹⁴¹ *Sīdhīvīṇa* = *siddhivīṇā*.

⁹⁴² *Jāṇāveṇ* müßte hier *jāṇāve* lauten, da *upadeśa* Nominativ Plural maskulin ist.

⁹⁴³ Zu *viparītakaraṇī* siehe auch GhS III. 2, 34-35 (*viparītakarī*); ŚSam IV. 45-46; *Yogatattvopaniṣad* 122. In drei Abbildungen in *Yoga Kośa* Vol. II, S. 160 führt ein *haṭhayogī viparītakaraṇī* vor, und zwar einmal auf den Schultern ruhend (die Hände zur Unterstützung an den Hüften haltend) und ein anderes Mal auf dem Kopf stehend.

Lotossitz im Schulterstand (*ūrdhvapadmāsana* in *sarvaṅgāsana*).⁹⁴⁴ Brahmānanda schreibt in seinem Kommentar zu *HYP III. 81* über *viparītakaraṇī*: "The process is this: The body should be raised in the air by resting the back of the head and neck and shoulders upon the ground, supporting the hips with the hands, the elbows resting on the ground if required."⁹⁴⁵

'[Einer], der in die eigenen Methoden und Ziele unterweist, der wird [einer] genannt, der 125000 [Schüler] unterweist' ist scheinbar ein Seitenhieb auf *gurus* von zweifelhaftem Ruf, also solchen, die eher an Ruhm und Profit, als am Fortschritt und Heil ihrer Schüler interessiert sind. *Savā āṇi lakṣī* (*savā*, 'manner, way'; *Marāṭhī Vyutpatti Kośa* s.v. und *lakṣa*, 'aim, object, target'; Panse s.v.) klingt ähnlich wie *savāvo lakṣa* (125000), wodurch ein Zusammenhang zwischen der großen Anzahl Schüler und den eigenen Interessen des *gurus* suggeriert wird. *Gurus* von zweifelhaftem Ruf werden auch von den Vertretern anderer Traditionen angeprangert, so spottete z.B. Kabīr:

svāmīmīṃ hūvā seṃta kā, paikākāra pacāsa /
*rāmīma nāmīma kāṭhaiṃ rahā, karai sikhāmī kī āsa ||*⁹⁴⁶

"At little cost he became a 'Swāmī', the master of fifty servants -
He put aside the Name of Rām, so eager was he for disciples!"⁹⁴⁷

'Bei einigen [ist] der Wind unvollkommen' bedeutet wohl, daß einige *yogīs* ihren *prāṇa* nicht beherrschen.

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die Charakterisierung des *Siddhas*.

⁹⁴⁴ Siehe Silva, Mira und Shyam Mehta, *Yoga The Iyengar Way*, S. 114

⁹⁴⁵ Englische Übersetzung von Śrīnivāsa Iyengar, überarbeitet von A. Ramanathan und R. Burnier, *Haṭhayogapradīpika* S. 52.

⁹⁴⁶ Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 84.

⁹⁴⁷ Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhī* 17, S. 268. *Kulārṇavatānta XIII. 99-110* bezeichnet es als äußerst schwierig, unter den vielen, meist minderqualifizierten *gurus* den einen *sadguru* zu finden, der den Schüler wirklich zur Befreiung führen kann.

Kapitel XXI

आष्टांगयोग दर्शन

- 1 गुभदेसु : सुभाचारः लोक सुजन्तुः सुदृढ मनः नीरुपद्रव स्थानः यंसा ठाडं योगाभ्यासु करीजे : ।
- 2 योगाभ्यासें पहिलें : संयमे : जागरणः प्राणायामः प्रत्याहारः ।
- 3 तोखटः आंबटः वातळे : पीतळे : श्लेष्मळे : वीदुळात्र : तांबोळ : इतुके वजिजे : प्रवामु [प्रयामु] : सीतः उष्णः धांवणें : बळोबळी चालणें : बहू मार्गु न पविजे : बहूत चडवड वाउगा श्रम न कीजे : लोकु नीयेमें धृतोपवासें न न्हाइजे : इतुके त्यजी : त्यासि दृढ योगाभ्यासु होये : ।
- 4 योगसीधी त्यासीचि होति : मनि उछावो धरीजे : नीश्चयो न संडीजे : तें धर्यं अवलंबीजे : संतोसें गरीपूर्ण होउनी आसीजे : नीसंगा होउनि आसीजे : नीण लोकसंगु न धरीजे : स्त्री संनीधी सांडीजे : ध्यनीही कानी पटो नेदीजे आंगनां ची : येतुकेनि योगाभ्यासु : येके संयमे पावीजे : ।
- 5 योगाचें पहिलेंआंगः आसनः दुसरें : प्राणायामः प्रत्याहार तो तीसराः चौथा धारणाः ध्यान तें पांचवें : समाधि राहणें साहावें : येम नीयेम सामान्यः येसा वडांग योगु : हें न चुके : ।
- 6 येक म्हणती हा आप्ठांगु : चौव्यासी लक्ष जीव योनी : यंसी संख्या बोलीली आसे : तो जीउ जंसा बंसे त्यासि तेंचि आसनः तयामध्ये श्रीनाथी सोळे उणे शत केलें : त्या चौव्यास्यामध्ये संती दोनि अंगीकरीली : ।
- 7 येक बंसता नीके पद्मासनी : दुसरें दृढ बंडा होवावया वज्रासनः समस्यळें भुमोवरी : तेथ मोवाळ आसनांचि परि : मग बंसका योगेश्वरी करीजे सुखें : गुबकोशामध्ये वाम चरण टांच लाउनु बंसीजे : मग वक्षीण चरण घोटया घोटे मेळवीत आंगुळीया वाटुनि आसीजे तें स्वस्तीकः पद्मासन नीके : भलतीये कायी सुभ जाणावें : । डावा पावो उजवोये जांघेवरि स्वस्थु स्वस्थापीजे : तें वज्रासनः हें वेह दृढी करुन समस्त रुजाहरण जाणावें : ।
- 8 रहस्व [ह्रस्व] : दीर्घः प्लुतः त्रीवीध प्राणायामु बोलीजे : प्राणायामाचीया [प्रणवा-चीया] बारा मात्रा जपीजे : तबं प्राणु नीरोधीजे : तो प्राणायामु : समस्तासि हा पापातें फेडीता होये : । आठेताळीस मात्रा जपीजे : तबं प्राणु कुंभीजे : तो प्राणायामु जाणीजे : यातीसि मोक्षाकारण होये : जयाच्या प्राणासी येरझार नाही : पर लीनु होताये : तोही परब्रह्मस्वरूपी मुखीया : । प्राणायानाची गति : रहनु : प्राणु नीश्चळु होये : त्यातें प्राणायामु म्हणोये : । आणि रेचने : पुरणें : कुंभणें : त्राहाटणें : स *उनि प्राणु : परी निश्चळु : यंसा प्राणु जयाचां शरीरीं सरीसा राहोला आसे तो संसारसागरीचे तारीतें तारु : । यंसा येकू प्राणायामुचि होये : तो सर्व पापापुरश्चरणु तो योगी : ब्रह्मा : वीष्णु : महेशू : ऐसा जाणावा : ।
- 9 पसरली इंद्रियें मागती ठायां आणीजे : तें लक्षण प्रत्याहाराचे : । मन तरि सरलें नाही : पर येके ठाडं नीश्चळ तें ध्यान जाणावे : ।
- 10 इंद्रियें इंद्रियांचा बीषयो वीसरतीनि आपणपां मुखीया ते समाधि : । तेथ सुख दुःख लोटोनि केवळ येकयें अनीर्याध्य ब्रह्ममुखाचि आसे : ते योगी नीत्यानंदः नीत्य तृप्तः नीत्य मुखी : अबीनासु : यंस्वर्गगुणयुक्तु : आष्टमाहासीधी : रीधी : त्यातेंचि टाकुनु येति : ॥

आसने रोगहरण : प्राणायामे कारण : प्रत्याहारं मनाच्च संवरण : धारणे देहोच्च क्षय रमणे
आसंभाव : वैस्वर्योगेण समाधि : ब्रह्मो नीरुपण : । चोपरोत करावया समयं होये : आयवा ब्रह्मा-
नंदु सुख देखौनि घडमोडोचि : समस्त सामान्य म्हणौनि उगाचि राहे : ॥ छ ॥

इती श्रीगोरक्षनाथवचनीं आमरनाथ कथयेंति योगसीधो लक्षणे नीजबीजारें : ॥ २१ ॥

इती श्रीगोरक्षनाथवचनीं आमरनाथ कथयेंती चोवेक दर्पण ग्रंथ : संपूर्ण सुभंभवतु : ॥ छ ॥

वाचीतां योजया हो मंगळ महेश्वरी : ॥ छ ॥

Kapitel XXI Das philosophische System des achtgliedrigen *yoga*

Das in diesem Kapitel dargestellte achtgliedrige Yogasystem wird von den *Nāthas* des VD als grundlegend erachtet, weshalb es auch in anderen Werken des *Nāthasaṃpradāya*, wie z.B. *SSS II*, 49-58 oder *Yogapar Abhaṅgamāla* 47. 3 und 54. 3⁹⁴⁸ Erwähnung findet. *Amṛtanāḍopaniṣad* 6 nennt sechs *aṅgas*, von denen alle bis auf eines mit den hier im Kapitel genannten übereinstimmen (*āsana* wird nicht genannt, stattdessen ist *tarka* das vorletzte *aṅga*), ähnlich wird es auch in *Maitryupaniṣad* VI. 18 dargestellt. Alle acht Glieder, wie sie von Patañjali in *YS II*, 29 aufgezählt und auch in einigen *Yoga-Upaniṣads*, z.B. in *Yogatattvopaniṣad* 24-25 und *Triśikhibrāmaṇopaniṣad* 28-31, erwähnt werden, werden im folgenden genannt und jeweils kurz dargestellt. Trotz Übereinstimmung mit dem klassischen Yogasystem zeigt sich in Kap. XXI auch der Einfluß des *haṭha*- und *kuṇḍalinī-yoga*, ersichtlich aus der Herausstellung der *āsanas* und des *prāṇayāma*, wie man es z.B. von *Haṭhayogapradīpikā*, *Śivasamhitā*, *Gheraṇḍasamhitā* oder den *Yoga-Upaniṣads* kennt. Die eigentliche Darstellung des *aṣṭāṅgayoga* beginnt mit XXI. 5 und wird bis XXI. 11 fortgeführt. XXI. 1, 3 und 4 handeln vorwiegend von den idealen Bedingungen für die *yoga*-Praxis. XX. 2 ist obskur, da der Abschnitt, ganz abgesehen vom unverständlichen Inhalt, thematisch nicht zwischen XXI. 1 und 3 paßt.

XXI. 1

Ein tugendhaftes Land, wohlgesonnenes Verhalten, wohlgeborene Menschen⁹⁴⁹, von festem Denken, ein Ort frei von Störung: an einem solchen Ort sollte die *yoga*-Praxis ausgeführt werden.

Eine zur Ausübung der *yogasādhana* optimale Umgebung zu finden, wurde von den *yogīs* als so grundlegend erachtet, daß man auch in anderen Werken über *yoga* ähnliche Aufzählungen finden kann:

GhS V. 5a

sudeśe dhārmike rājye subhikṣe nirupadrave /

"In einem guten Land, in einem nach dem *dharma* regierten Reich, wo [man] gute Bettelspeise [findet], wo es keine Störung gibt [sollte *yoga* praktiziert werden]."⁹⁵⁰

Jñ VI. 165-166

jo saṃtīm vasavilāṭhāvo / saṃtoṣāsi sāvāvo /

⁹⁴⁸ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 282, 286.

⁹⁴⁹ *Sujattu* = Skt. *sujātu*, hier im Sinne von 'edel, nobel'.

⁹⁵⁰ Siehe hierzu auch *GhS IV*, 3-7 und *ŚSaṃ III*, 20-21.

manā hoyā utsavo / dhairyācā // 165 //

abhyāsuci āpaṇayāteṃ karī / hrdayāteṃ anubhava varī /

aisī ramyapaṇācī thorī / akhaṇḍa jetha // 166 //

"Der Ort sollte [einer sein], der bewohnt ist von Heiligen, [der] eine Unterstützung für die Zufriedenheit ist [und] dem Denken die Kraft der Beständigkeit [gibt]. (165) Wo [man] für sich [*yoga*-]Übung auf die Erfahrung im Herzen⁹⁵¹ praktiziert [und] das Ausmaß der Annehmlichkeit gleichsam unendlich [ist]. (166)"

XXI. 2

Durch die erste *yoga*-Praktik, durch *saṃyama* [ist?] Wachen, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*.

Da von *saṃyama* die Rede ist, könnte sich diese Passage ursprünglich an XXI. 4 angeschlossen haben und wurde vielleicht später durch einen Kopisten fälschlicherweise hier eingefügt. Der Inhalt dieses Abschnitts ist problematisch, und der Zusammenhang zwischen den '*yoga*-Praktiken' und *saṃyama* ist unklar. Sollte *saṃyame*(ṃ?) Instrumental sein, könnte gemeint sein, daß durch *saṃyama* Wachsamkeit, *prāṇāyāma* und *pratyāhāra* entsteht. Eine solche Vorstellung ist mir jedoch nicht bekannt. *Saṃyama*, u.a. 'Zusammenhalten', wird in sehr unterschiedlichem Sinn gebraucht, nach Apte z.B. "religious vow, any religious act on the day preceding a vow or course of penance". Möglich wäre daher, daß *jāgaraṇa*, *prāṇāyāma* und *pratyāhāra* im Zuge der Anfangsstadien und -observanzen auszuüben sind und XXI. 2 zu übersetzen ist 'mit *saṃyama*, der ersten *yoga*-Praktik zusammen [sind zu üben]: Wachen (zu viel Schlaf ist schlecht für den *yogī*, *jāgaraṇa* ist auch das Wachen über Nacht) *prāṇāyāma* [und] *pratyāhāra*'. Im Patañjali-*yoga* bezieht sich *saṃyama* auf das Zusammenfassen der letzten drei *yoga*-Glieder (*dhāraṇā*, *dhyāna* und *samādhi*) zu einer 'Drei-Phasen-Praktik':

YS III. 4

trayaṃ ekaṭra saṃyama, "Die drei in einem ist *saṃyama*."

XXI. 3

Scharfes, Sauerer, den Wind beeinträchtigende, die Galle beeinträchtigende, den Schleim beeinträchtigende⁹⁵² [und] verdorbene Nahrung⁹⁵³, Betelblätter,⁹⁵⁴ soviel sollte

⁹⁵¹ *Hrdayāteṃ*, wörtlich 'für das Herz'.

⁹⁵² *Vātala*, *pittala* und *śleṣmala* bedeuten im Sanskrit und Marāṭhī 'windig', 'gallig' und 'schleimig'. Das Adjektiv *pittala* oder *pittālū* hat nach Molesworth auch die Bedeutung 'tending to vitiate the bilious humor - an article of food', entsprechend bedeuten *vātūla* oder *vātūla* 'producing flatulence'. Die Speisen, die die drei Körpersäfte negativ beeinflussen, bzw. deren Gleichgewicht stören, führen gemäß der Lehre des *āyurveda* zu Krankheiten. Zu Genus entsprechen *vātale*, *pītale* und *śleṣmale* dem Neutrum *vidulānna* (siehe Anm. 952).

⁹⁵³ Für *vidulātra* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) *vidulānna* zu lesen, 'schlechte Nahrung' (< *vidula*/*vidula*, 'verdorben, schlecht', und *anna*, 'Nahrung'). *Vidula*/*vidula* konnte ich den mir zu Verfügung stehenden

man vermeiden.⁹⁵⁵ Schwere Arbeit⁹⁵⁶, Kälte⁹⁵⁷, Hitze, Rennen, energisches Bewegen, große Strecken sollte man nicht erreichen. Viel Geplapper [und] nutzlose Mühen sollte man nicht machen. Die Menschen sollten nicht mit freiwilligem Fasten⁹⁵⁸ als [allgemeiner] Regel leben. [Wer] so viel⁹⁵⁹ aufgibt, für den wird die *yoga*-Praktik beständig.

XXI. 4

Ihm allein ist Vollendung im *yoga*, [bei dem] im Geist der Eifer⁹⁶⁰ getragen wird. Die Entschlossenheit sollte man nicht aufgeben. Dann⁹⁶¹ sollte man die Beständigkeit festhalten. Man sollte vollkommen erfüllt von Zufriedenheit leben. Man sollte ohne Verhaftung⁹⁶² leben. Man sollte sich nicht an die Gesellschaft niederer Menschen⁹⁶³ halten. Man sollte die Nähe von Frauen⁹⁶⁴ aufgeben. Sogar dem Klang der Frauen⁹⁶⁵ sollte man nicht erlauben in die Ohren zu fallen. Durch so viele [Observanzen] wird *yoga*-Praxis durch einen [einzigen] *saṃyama* erlangt.

XXI. 3 und 4 besteht aus einem Katalog von bestimmten Speisen, körperlichen und geistigen Aktivitäten, sozialen Kontakten und Charaktereigenschaften, die der *yogī* meiden bzw. fördern sollte. Ähnliche Regeln für die *yoga*-Praxis halten auch *hāṭhayoga*-Werke wie *Hāṭhayogapradīpikā* und *Gheraṇḍasaṃhitā* bereit: "Scharfes und Saures vermeiden" soll der *yogī* auch nach *HYP I. 59a* und *GhS V. 23a*; 'schwere Arbeit' (*prayāsa*) und Geschwätz nach

Wörterbücher nicht finden, hingegen *vidala*, 'Unreinheit, Verschlechterung', (Panse und *Marāṭhī Vyutpatti Kośa* s.v.) und *vidalaṇem*, 'verunreinigen' (*Marāṭhī Vyutpatti Kośa* s.v.).

⁹⁵⁴ Die Bedeutung von *tāṃboḷa* ist nach Panse und Molesworth 'Rolle aus Betelblättern mit Arecanuß, Limone, Katechu, Kardamon, etc'.

⁹⁵⁵ *Varjije*, wie auch die anderen Verben mit *ije*-Endung in diesem Abschnitt wurde als 3. Person Singular Optativ (OMR § 64) bzw. Passiv mit potentialem Sinn (GOM § 234) übersetzt. Die *ije*-Formen der nachfolgenden Abschnitte wurden, abhängig vom jeweiligen Kontext, mit passivischem oder potentialem Sinn übersetzt.

⁹⁵⁶ Für *pravāsu* lies *prayāsu* (wie auch vom Herausgeber vermerkt).

⁹⁵⁷ *Sīta* = *śīta*.

⁹⁵⁸ Statt *ghṛtopavāseṃ* ist vermutlich *grhūtopavāseṃ* (*grhūta*, 'angenommen, akzeptiert' + *upavāsa*, 'Fasten') zu lesen. *Grhūtopavāsa*, 'angenommenes Fasten', im Sinne von absichtlichem oder freiwilligem Fasten.

⁹⁵⁹ Für *ituke* lies *itukem*.

⁹⁶⁰ *Uchāvo* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) eine korrupte Form von *utsāha* 'Eifer, Heiterkeit, Freude'. Nach Molesworth ist *utsāva* eine korrupte Form von *utsava*, die gebräuchlichere Form sei jedoch *utsāha*. Auch Panse verweist bei *utsava* auf *utsāha*.

⁹⁶¹ *Taim*, 'dann', ist möglicherweise fehlerhaft für *tem* (als zum nachfolgenden *dhairya* gehöriges Pronomen). Dann würde der Satz lauten 'Die[se] Beständigkeit sollte man festhalten'.

⁹⁶² *Nīsaṃgā[m]* ist Instrumental, auf *-a[m]* adverbial gebraucht.

⁹⁶³ *Nīca lokasaṃgu* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁹⁶⁴ *Strī saṃnīdhī* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁹⁶⁵ *Āṃganām cī* (Genitiv Plur. von *aṃganā*, 'Frau') ist als zusammenhängendes Wort aufzufassen.

HYP I. 15; 'ausgedehnte Reisen' nach *HYP I. 61* und *GhS V. 25*. Die 'Nähe von Frauen' (XXI. 4) wird auch nach *HYP I. 61a* und *GhS V. 26a* als der *yogasādhana* abträglich erachtet. *Samyama* im letzten Satz könnte als 'Gelübde' aufgefaßt werden.

XXI. 5

Das erste Glied⁹⁶⁶ des *yoga* [ist] *āsana*, das zweite *prāṇāyāma*, das dritte *pratyāhāra*, das vierte⁹⁶⁷ [ist] *dhāraṇā*, das fünfte *dhyāna*, das sechste im *samādhi* zu verbleiben. *Yama* [und] *niyama* [ist] allen zugehörig⁹⁶⁸. Derartig [ist] der sechsgliedrige *yoga*.⁹⁶⁹ Dies läßt man nicht aus.⁹⁷⁰

Die hier aufgezählten sechs Glieder *āsanā*, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, *dhyāna* und *samādhi* sind identisch mit den Gliedern drei bis acht des *āṣṭāṅgayoga* nach Patañjali. Sie werden im vorliegenden Abschnitt als 'sechsgliedriger *yoga*' (*ṣaḍaṅga*) bezeichnet. Mit *yama* (Gebote) und *niyama* (Observanzen) werden auch die ersten beiden Glieder des Patañjali-*yoga* genannt⁹⁷¹, womit das klassische achthgliedrige *yoga*-System komplett ist. Hierauf hinweisend heißt es im ersten Satz des nachfolgenden Abschnitts (der thematisch noch zu XXI. 5 gehört): 'Einige nennen diesen [*yoga*] achthgliedrig'.

XXI. 6

Einige nennen diesen [*yoga*] achthgliedrig. 8.400.000 Existenzformen⁹⁷² der Lebewesen⁹⁷³, eine solche Zahl ist genannt worden. Wie das Lebewesen sitzt, [so ist] eben dies sein Sitz/*āsana*. Unter diesen wurde durch die *Śrī Nāthas* 100 weniger 16 gemacht. Unter diesen 84 wurden durch die *sants*⁹⁷⁴ zwei akzeptiert.

⁹⁶⁶ *Pahileṃmāṅga* ist zu trennen.

⁹⁶⁷ Für *cauthā* (Maskulin-Endung) lies *cauṭheṃ* oder *cauṭhī*.

⁹⁶⁸ *Sāmānya*, 'zu allen gehörig, gewöhnlich', was man auch als 'selbstverständlich' interpretieren kann.

⁹⁶⁹ *Ṣaḍaṅga yaugu* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁹⁷⁰ *Heṃ na cuke* ist ein idiomatischer Satz. Er ist nach S.G. Tulpule (mündlich) so zu verstehen, daß man das zuvor Aufgezählte - die sechs Glieder einschließlich *yama* und *niyama* - nicht umgehen kann, wenn man den *yoga* meistern will.

⁹⁷¹ *Yama* und (Obsevanzen) werden in *YS II. 30, 32* aufgezählt und in *II. 35-45* einzeln dargestellt.

⁹⁷² *Yoni*, wörtl. 'Mutterschoß', wird u.a. auch im Sinn von 'Existenzform' (Panse s.v.) verwendet.

⁹⁷³ *Jīva yaunī* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) als Kompositum und *jīva* hier nicht im Sinne von 'Seele' sondern 'Lebewesen' aufzufassen. Auch in der englischen Übersetzung der nachfolgend in der Erörterung dieses Abschnitts zitierten Verse der *Gheraṇḍasaṃhitā* (Übersetzung R.B.S. Chandra Vasu, published by Oriental Books) und des *Gorakṣasataka* (in G.W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpṛaṭa Yogīs*) wird *jīva* mit "living being" bzw. "living creature" übersetzt.

⁹⁷⁴ *Samṭa/santa* ist abgeleitet von Skt. *sat*, 'seiend, wahr, gut' und wird hier synonym mit den Termini *yogī* und *siddha* gebraucht.

'8.400.000 Existenzformen der Lebewesen' bezieht sich auf die weit verbreitete Vorstellung, nach der sich jedes Wesen insgesamt 8.400.000 mal in verschiedenen Spezies inkarnieren muß, um zuletzt als Mensch geboren werden zu können.⁹⁷⁵ So heißt es in einem der *vacanas* von Akkamahādevi:

"Not one, not two, not three or four,
but through eighty-four hundred thousand vaginas
have I come, have I come..."⁹⁷⁶

Die Auffassung, daß jede einzelne der 8.400.000 Spezies ihre jeweils typische Sitzhaltung hat, die als *āsana* betrachtet wird, findet sich auch in der *Gheraṇḍasaṃhitā*:

GhS II. 1

āsanāni samastāni yāvanto jīvajantavaḥ /
caturśīti lakṣāṇi śīvena kathitāni ca //

"[Es gibt] zusammen [so viele] Sitze/*āsanas*, wie Spezies von Lebewesen. Von *Śīva* wurden 8.400.000 beschrieben."

Auch *Gorakṣaśataka* 8, 9 stimmt mit dieser Vorstellung überein:

āsanāni ca tāvanti yāvantyo jīvajātayaḥ /
eteṣāṃ akhilān bhedān vijānāti maheśvara // 8 //
caturaśīti lakṣāṇām ekaikam samudāhṛtam /
tataḥ śīvena pīṭhānām ṣoḍaśonam śataṃ kṛtam // 9 //

"Wieviele Spezies von Lebewesen [es gibt] so viele *āsanas* [gibt es]. Die vollständige Unterscheidung von diesen kennt [nur] *Śīva*. (8) Jede einzelne der 8.400.000 wurde erklärt. Davon wurden durch *Śīva* 100 minus 16 (= 84) der Stellungen gemacht. (9)"

Die beiden wichtigsten Stellungen kommen im nächsten Abschnitt zur Sprache.

XXI. 7

Einige sitzen⁹⁷⁷ gut im Lotossitz (*padmāsana*), andere [praktizieren] den Diamantsitz (*vajrāsana*) um zu einem festen Stock⁹⁷⁸ zu werden, an einer ebenen Stelle⁹⁷⁹ auf der

⁹⁷⁵ Siehe hierzu auch *Samketakośa* (S. 570), *Kulārṇavatantra III. 105* und *Jñ XV. 149*.

⁹⁷⁶ A.K. Ramanujan, *Speaking of Śīva*, S. 117.

⁹⁷⁷ *Baisatā*, erweitertes Partizip Präsens.

⁹⁷⁸ *Ḍṛḍha daṃḍā* wurde als Kompositum (Dat. Sing.) aufgefaßt.

⁹⁷⁹ Die Instrumental-Endung in *samasthaḷeṃ* ergibt hier keinen Sinn. Es ist vermutlich *samasthaḷīm* (Lokativ) zu lesen 'an einer ebenen Stelle'.

Erde, dort [sollten] die Sitze/*āsanas* weich [sein].⁹⁸⁰ Dann sollte der Sitz/das Sitzen⁹⁸¹ von den Herren des *yoga*⁹⁸² bequem ausgeführt werden. Den linken Fuß, die Ferse zwischen Anus und Scrotum fixierend, sollte man sitzen. Dann, die Fußknöchel [dieses Fußes] zusammenbringend mit den Fußknöcheln des rechten Fußes⁹⁸³, die Zehen zusammengedrückt habend sollte man sitzen⁹⁸⁴: dies [ist] *svastika[-āsana]*. Der *padmāsana* [ist] gut. Er sollte als günstig bei jeder Verrichtung verstanden werden. Der linke Fuß sollte auf den rechten Oberschenkel bequem gefertigt werden:⁹⁸⁵ dies [ist] der *vajrāsana*. Indem er den Körper fest macht, [sollte er als] alle Krankheiten beseitigend⁹⁸⁶ verstanden werden.

Statt 'andere [praktizieren] den Diamantsitz (*vajrāsana*) um zu einem festen Stock zu werden', läßt sich nach S.G. Tulpule (mündlich) auch übersetzen 'andere [praktizieren] den Diamantsitz, um ein starkes Rückgrat zu bekommen.' In diesem Fall würde man *dr̥ḍhadanḍā* als Bahuvrīhi auffassen, 'einer dessen Rückgrat stark ist'. Möglicherweise liegt dem Terminus *vajra-āsana* (Diamantsitz) die Vorstellung zugrunde, daß man durch die Ausübung dieses *āsana* den Körper so stark und fest wie einen Diamant machen kann. Die Übersetzung 'Diamant' für *vajra* ist zwar allgemein gebräuchlich, aber eigentlich nicht korrekt. Der *vajra* ist ursprünglich der Donnerkeil Indras, der aus den Knochen des *ṛṣi*s Dadhīci, dem härtesten Material, gefertigt wurde, um den *āsura* Vṛtra zu töten (siehe *Mahābhārata* I. [3]. 9).

Padmāsana und *vajrāsana* werden in den *āsana*-Listen der *haṭhayoga*-Werke häufig unter den 84 *āsanas* an vorderster Stelle genannt, (siehe z.B. *HYP* I. 34; *GhS* II. 8; *ŚSam* III. 84), manchmal auch *siddhāsana* und *padmāsana*, wie in *Yogakuṇḍalyupaniṣad* I. 4-6. Nach *HYP* I. 37 sind *vajrāsana*, *siddhāsana*, *muktāsana* und *guptāsana* nur verschiedene Bezeichnungen ein und desselben *āsana*. In *GhS* II. 3-6 rangiert *svastika(-āsana)* in der Liste der aufgeführten 32 *āsanas* auf Platz 6 und *padmāsana* auf Platz 2, woraus sich ergibt, daß sie als verschiedene *āsanas* aufgefaßt werden, wie es wohl auch hier im *VD* der Fall ist. *Svastikāsana* als selbständiges *āsana* ist auch beschrieben in *Triśikhibrahmaṇopaniṣad* 34, *Varāhopaniṣad* V.

⁹⁸⁰ *Tetha mauvāla āsanāṃci pari* bedeutet wörtlich: 'Dort weich die Art und Weise der Sitze'. *Mauvāla* = *movāla/mavāla*, 'weich' (Molesworth s.v.).

⁹⁸¹ *Baisakā* (*baisaka*) wird nach Molesworth sowohl im Sinne von 'Sitzen', 'Sitz- und Körperstellung', als auch 'Sitzunterlage' verwendet. Obwohl unmittelbar zuvor *āsana* im Sinne von 'Sitzunterlage' gebraucht wurde, läßt der Satzkontext vermuten, daß *baisakā* hier im Sinne von '[Körper-]Stellung' aufzufassen ist.

⁹⁸² *Yogeśvarī* (*yogeśvarīm*) ist Instrumental Plural (OMR § 42a).

⁹⁸³ *Dakṣiṇa caraṇa ghoṭeyā* (*ghoṭeyām*) wurde als ein Kompositum aufgefaßt.

⁹⁸⁴ *Āsiṇe* ist möglicherweise abgeleitet von Skt. √ *ās*, 'sitzen', in dieser Bedeutung jedoch in keinem Marāṭhī-Wörterbuch zu finden.

⁹⁸⁵ Statt *svasthāpīje* lies *svasthāvīje* (< Kausativ *svasthāvinem*, 'gefestigt und ruhig machen'). *Svasthu* ist vermutlich ein Adverb, daß das nachfolgende Verb intensiviert, daher die Übersetzung 'sehr fest und ruhig gemacht werden'.

⁹⁸⁶ *Samasta rujāharaṇa* (Skt. *rujā*, 'Krankheit') wurde als Kompositum aufgefaßt.

16 und *Śāṇḍilyopaniṣad* I. [3]. 1. Eine ähnliche Beschreibung dieses *āsana*, wie hier im VD, findet sich in *GhS* II. 13 und *HYP* I. 19.

Der Terminus *āsana* wird im *yoga* nicht nur im Sinne von 'Sitzhaltung', sondern auch 'Sitzauflage' verwendet, wie im vorliegenden Abschnitt in 'dort [sollten] die Sitze/*āsanas* weich [sein]'. Eine solche Sitzauflage besteht nach *GhS* V. 33 und *Gurugītā* 138 wahlweise aus Wolle, Antilopenfell, Tigerfell oder *Kuśa*-Gras.

XXI. 8

Kurz⁹⁸⁷, lang, verlängert: dreifach wird der *prāṇāyāma* genannt. Zwölf Maßeinheiten des *prāṇāyāma*⁹⁸⁸ sollte man wiederholen, dann⁹⁸⁹ sollte man den *prāṇa* [am Eintreten] hindern. Jener [ist] *prāṇāyāma*, der jedes Übel beseitigt. 48 Maßeinheiten sollte man wiederholen, dann sollte man den *prāṇa* [innen] halten.⁹⁹⁰ Jener *prāṇāyāma* sollte verstanden werden [als der, der] die Ursache⁹⁹¹ der Befreiung für den Asketen⁹⁹² [ist]. Für wessen *prāṇa* kein Kommen und Gehen [mehr] ist⁹⁹³, [der] wird im Höchsten aufgelöst.⁹⁹⁴ Er ist glücklich im höchsten *brahman* [und] im Selbst. Das Aufhören [des] Gang[s]/der Bewegung des *prāṇāyāma*/des Vehikels des Atems⁹⁹⁵: [wenn] der Atem bewegungslos⁹⁹⁶ wird, das wird *prāṇāyāma* genannt. Und Ausatmen, Einatmen, Anhalten, Fixieren . . . aber unbeweglich. Bei⁹⁹⁷ wessen Körper ein solcher [*prāṇa*] geblieben ist, der [ist] das rettende Boot im Ozean des *saṃsāra*. Derartig ist allein

⁹⁸⁷ Wie vom Herausgeber nachfolgend korrekt vermerkt, muß es statt *rahasva hrasva*, 'kurz', heißen.

⁹⁸⁸ Die Korrektur des Herausgebers *praṇavācīyā*, 'zwölf Maßeinheiten des *praṇavas* (*Om*-Laut)', anstelle von *prāṇāyāmācīyā* entbehrt nach meiner Ansicht der Grundlage, da der gesamte Abschnitt XXI. 8 dem *prāṇāyāma* und *prāṇa* gewidmet ist.

⁹⁸⁹ *Tavaṃ* (= Skt. *tāvad*) im Sinne von 'bis dorthin (i.e. bis zur Länge von zwölf Maßeinheiten)'.

⁹⁹⁰ *Kumbhīje* ist von der Form her Optativ von *kumbhaṇem*. Dieses Verb konnte ich jedoch in den mir zu Verfügung stehenden Wörterbüchern nicht finden. Nach meiner Auffassung geht dieses Verb auf die *prāṇāyāma*-Technik *kumbhaka* zurück. Nach S.G. Tulpule (mündlich) hat *kumbhīje* eine ähnliche Bedeutung wie zuvor *nīrodhīje*.

⁹⁹¹ Statt *mokṣākāraṇa* lies *mokṣakāraṇa*.

⁹⁹² Für *yāṭīsi* lies *yāṭīsi*.

⁹⁹³ Das 'Kommen und Gehen' (*veraḥhāra*) bezieht sich auf das Ein- und Ausströmen des Atems.

⁹⁹⁴ *Para ṇu* ist als ein Wort aufzufassen, 'der im Höchsten aufgelöst ist'.

⁹⁹⁵ Statt *prāṇāyāna*, 'Vehikel des *prāṇa*', könnte es auch *prāṇāyāma* heißen.

⁹⁹⁶ *Rahanu* ist vermutlich Absolutiv von *rāhaṇem/rāhāṇem*, 'bleiben, stehen bleiben, aufhören, anhalten' (Panse, Molesworth s.v)

⁹⁹⁷ Die Postposition *saṛīsā*, 'in der Nähe von, zusammen mit, etc.', die nach A. Master (GOM § 272) einen Genitiv erfordert, folgt hier auf einen Lokativ (*śarīrīm*). Unklar ist, ob hierdurch ein besonderer Aspekt der Beziehung von *prāṇa* und Körper ausgedrückt werden soll, da sich nach meiner Kenntnis der *prāṇa* nur im Körper befindet.

***prāṇāyāma*.⁹⁹⁸ Er (*prāṇa*) ist ein Ritual⁹⁹⁹ gegen alles Übel. Jenen *yogī*¹⁰⁰⁰ [der ihn übt,] soll man als *Brahma*, *Viṣṇu* [und] *Maheśa* erkennen.**

Beim *prāṇāyāma*¹⁰⁰¹ messen die *haṭhayogīs* die Atemzüge nicht nur in 'kurz' (*hṛasva*), 'lang' (*dirgha*) und 'verlängert' (*pluta*)¹⁰⁰², sondern auch in *mātrās*, Moren. *Mātrā* ist nach Monier Williams sowohl ein Zeit- als auch ein Längenmaß, vermutlich weil Zeit = zurückgelegte Wegstrecke ist und umgekehrt. Wenn der *prāṇa* in *mātrās* gemessen wird, entspricht also jede dabei gemessene Zeit auch der Strecke, die der *prāṇa* in dieser Zeit zurücklegt. Eine *mātrā* entspricht nach *Yogatattvopaniṣad* 40 der Dauer der Bewegung "des kreisenden Knie, nicht schnell nicht langsam [ausgeführt], die Finger schnippend" (*jānu pradakṣiṇīkṛtya na drutaṃ na vilambitaṃ / aṅgulisphoṭanaṃ kuryāt sā mātrā parigīyate*). Die Vorstellungen über die Dauer einer einzelnen *mātrā*, wie auch über die Anzahl der *mātrās* bei den jeweiligen *prāṇāyāma*-Übungen, sind jedoch verschieden. So findet man in Brahmānandas Kommentar zu *HYP II. 12* hinsichtlich der Zeitdauer der *prāṇāyāmas* (bzw. der Anzahl der *mātrās* mit der sie auszuführen sind) eine andere Auffassung als in *VD* und *Yogatattvopaniṣad*: (Zitat) "In the first stage, the *prāṇa* is retained for twelve *mātrās*; in the second, for twenty-four *mātrās*; and in the third, for thirty-six *mātrās*. A *mātrā* is defined to be the time taken for circling the knee three times, flipping the fingers once; others say the time occupied by clapping the hands thrice; the third definition is the time taken for the breath to go in and come out in the case of a man who is sound asleep."¹⁰⁰³

Wie Brahmānandas Kommentar weiter zu entnehmen ist, steigt der *prāṇa*, wenn er über eine Zeit von 125 *palas* (125 x 0,4 min. = 50 min.) zurückgehalten wird, zum *brahmarandhra* auf. Im Zustand des *samādhi* verweilt er dort gar für zwölf Tage. Die Kontrolle des *prāṇa*-Flusses durch *prāṇāyāma*-Praktiken, wie im vorliegenden Abschnitt von *VD XXI*, ist für den *yogī* von größtem Interesse, da er hierdurch Befreiung erlangen kann:

ŚSaṃ III. 69b

prāṇāpānavidhānajñāḥ sa bhaven muktibhājanāḥ /

"Die Regulation von *prāṇa* und *apāna* kennend, wird er (*yogī*) ein der Befreiung Teilhafter werden."

⁹⁹⁸ Im Sinne von: 'das kann nur *prāṇāyāma* fertigbringen'.

⁹⁹⁹ *Puraścaraṇa* (*puraścaraṇu*) ist nach Monier Williams ein 'preparatory or introductory rite' und nach Molesworth 'the recitations and other rites prescribed by the Mantra *śāstra* to be observed by one who would acquire the power of using a mantra'.

¹⁰⁰⁰ *To yaugi* gehört nach S.G. Tulpes Auffassung (mündlich) zum nachfolgenden Satz.

¹⁰⁰¹ Patañjali definiert den *prāṇāyāma* in *YS II. 49* als die "(sitzend im *āsana*) ausgeübte Unterbrechung von Inhalation und Exhalation" (*tasmin sati śvāsapraśvāsayor gativicchedaḥ prāṇāyāmaḥ*).

¹⁰⁰² Die drei entsprechen den Silbenquantitäten im Sanskritalphabet *hṛasva*, *dirgha*, *pluta*.

¹⁰⁰³ Übers. Srinivasa Iyengar, *The Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma*, Adyar Library, Engl. Transl. S. 24.

Die von Molesworth und Panse genannte Bedeutung für *trāhātāṇem*/*trahātāṇem*, 'laut anschlagen (Musikinstrumente, Waffen)', ergibt im vorliegenden Kontext (*āṇi recan(ṇ)e[m] : purāṇem : kumbhaṇem : traḥātāṇam*) keinen Sinn. Möglicherweise geht *trāhātāṇem*, ähnlich wie davor *khumbiḥ* < *kumbhaka*, auf die *haṭhayoga*-Praktik *trāṭaka* zurück. Nach *HYP II*. 21-22 ist *trāṭaka* eine der sechs Praktiken (*ṣaṭkarmāṇi*), die vorbereitend zum *prāṇāyāma* ausgeübt werden sollen. Nach *HYP II*. 31 und *GhS I*. 53-54 besteht *trāṭaka* im Fixieren der Augen auf ein Objekt, daher die Übersetzung 'Fixieren'.

XXI. 9

Die ausgestreckten Sinne sollte man zu [ihren] vorherigen¹⁰⁰⁴ Plätzen zurückbringen. Dies [ist] das Kennzeichen des *pratyāhāra*. Das Denken ist noch nicht vernichtet, aber [es ist] bewegungslos an einem [einzigem] Ort. Dies sollte als *dhyāna* erachtet werden.

Pratyāhāra (*prati-ā-hṛ*) bedeutet 'zurückziehen'. Patañjalis Definition des *pratyāhāra* lautet in *YS II*. 54:

svaviśayāsamprayoge cittasya svarūpānukāra ivendriyāṇāṃ pratyāhārah /

"*Pratyāhāra* ist gleichsam der Sinne Annahme der Natur des Bewußtseins bei der Trennung von [ihren] jeweiligen Objekten."

Die Vorstellung, daß das Bewußtsein des Menschen für gewöhnlich durch die Sinne nach außen 'fließt' und wieder zurück nach innen geführt werden muß, um zu seinem göttlichen Ursprung zu finden, war vermutlich sowohl in den mystischen Kreisen des alten Griechenlands als auch Indiens verbreitet. So geht auf diesen Prozess des Zurückziehens der Sinne von der äußeren Welt vermutlich das Wort 'Mystik' zurück, das sich von griechisch *myein* (μυεῖν) 'Augen oder Lippen schließen' ableitet¹⁰⁰⁵, und in *Kaṭhopaniṣad II*. [1]. 1b heißt es:

kaścid dhīraḥ pratyagātmānaṃ aikṣad āvṛttacakṣur amṛtatvaṃ icchan //

"Irgendein Weiser sah das innere Selbst, die Augen zurückgewandt, die Unsterblichkeit suchend.

Das Zurückziehen des Seh-Sinnes als Bestandteil des *jālandharabandha* wird in *Jñ VI*. 204, 206 folgendermaßen beschrieben¹⁰⁰⁶:

¹⁰⁰⁴ *Māguṭī* wurde als Adjektiv zu *ṭhāyām* aufgefaßt. Da *ṭhāyām* Dativ Plural ist, müßte es statt *māguṭī* jedoch *magutām* oder *māguteyām* lauten.

¹⁰⁰⁵ Siehe A. Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*, 411-412.

¹⁰⁰⁶ Die nachfolgenden Textstellen bei der Erörterung von *pratyāhāra* und *dhyāna* sind z.T. C. Kiehnles Ausführungen hierüber in *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, 130-132 entnommen.

diṭhī rāhoni āṃtuṭīkaḍe / bāhera pāula ghālī koḍem //
te ṭhāyīm ṭhāvo pade / nāsāgrapīṭhīm // 204 //
ātāṇ diśāṇci bheṭi ghyāvī / kām rūpāci vāsa pahāvī //
he cāḍa sare āghavī / āpaisayā // 206 //

"Das Sehen, innen verweilend, setzt vorsichtig seinen Fuß nach draußen. Es läßt sich nieder am Orte auf der vordersten Nasenspitze (204). Nun entschwindet der Wunsch, die [zehn] Himmelsrichtungen zu besuchen oder Formen zu schmecken, völlig ohne Anstrengung (206)."

Nach der in XXI. 5 genannten Reihenfolge der sechs *yoga*-Glieder müßte nach *pratyāhāra dhāraṇā* folgen. In der in diesem Abschnitt stattfindenden Erörterung der einzelnen Glieder fehlt *dhāraṇā* jedoch. Die Definition von *dhāraṇā* ist nach *YS III. 1*: *deśabandhaścittasya dhāraṇā*, "*Dhāraṇā* ist das Binden des *citta* an einen [bestimmten] Ort." *Dhyāna* (Nomen actionis von Skt. √ *dhyai*, 'denken, vorstellen, meditieren') ist nach Patañjali:

YS III. 2

tatra pratyayaikatānatā dhyānam /

"*Dhyāna* ist die Kontinuität der Vorstellung dort".

Tatra (dort) bezieht sich nach dem *Vyāsabhāṣya* auf einen oder mehrere innere Fixierungspunkte, *deśa* nach *YS III. 1* und dem vorliegenden Abschnitt aus *VD*. Bei diesen 'Orten' könnte es sich um die in *SSP II. 10-29, 30* genannten *ādhāras* ([Meditations-]Stützen) und *lakṣyas* (Konzentrationsobjekte) handeln. Nach *GhS VI. 1* kann man die Aufmerksamkeit richten auf: a. eine grobstoffliche Form (*sthūla*); b. ein Licht (*vyotis*); c. etwas feinstoffliches (*sūkṣma*), wie *brahma* als *bindu* oder die *kuṇḍalī* als höchste Gottheit.¹⁰⁰⁷

XXI. 10

Wenn die Sinne das Sinnesobjekt vergessen haben [und] in sich selbst glücklich¹⁰⁰⁸ [sind], dies [ist] *samādhi*. Nachdem Freude [und] Leid vertrieben sind, ist dort durch das völlige Einssein¹⁰⁰⁹, nur die nicht zubeschreibende Freude des *brahman*.¹⁰¹⁰ Der¹⁰¹¹ *yogī*

¹⁰⁰⁷ *VI. 1: sthūlaṃ jyotis tatha sūkṣmaṃ dhyānasya trividhaṃ viduḥ / sthūlaṃ mūrtimayaṃ proktaṃ jyotis tejomayaṃ tathā / sūkṣmaṃ bindumayaṃ brahma kuṇḍalīparadevatā*, die drei Formen des *dhyāna* werden ausführlich in diesem Kapitel der *Gheraṇḍasaṃhitā* erläutert.

¹⁰⁰⁸ Statt *sukhiyā*, da abhängig von *imdrīye* (Nom. Plur. n.), ist *sukhiyeṃ* zu lesen (GOM § 92).

¹⁰⁰⁹ *Kevaḷa yekyeṃ* wurde als Kompositum aufgefaßt. Statt *yekyeṃ* könnte es auch *yekya* (phonetische Schreibweise) heißen. Die Übersetzung lautet dann: '...ist dort allein Einheit [und] die nicht zubeschreibende Freude des *brahman*.'

¹⁰¹⁰ *Anīrvācyā (anīrvācyā) brahmasukhāci* wurde ebenfalls als Kompositum aufgefaßt. Statt *brahmasukhāci* lies *brahmasukhaci*.

¹⁰¹¹ Für *te* (Nom. Plur. m.) lies *to* (Sing.), da das Bezugswort *yaugī (yogī)* Singular ist (was sich aus den -u-Endungen nachfolgender Adjektive ergibt).

[ist] von ewiger Glückseligkeit, ewig zufrieden¹⁰¹², ewig freudig, unvergänglich, versehen mit den Eigenschaften [göttlicher] Herrschaft.¹⁰¹³ Zu ihm gelangen¹⁰¹⁴ die acht großen übernatürlichen Kräfte und Wohlstand.¹⁰¹⁵

Patañjalis Definition zu *samādhi* in *YS III. 3* lautet:

tad evārthamatrānirbhāsaṃ svarūpaśūnyam iva samādhiḥ /

"*Samādhi* ist nur das (*dhyāna*), als einziges Objekt erscheinend, wie die Leere seiner eigenen Natur."

Die Charakterisierung des im *samādhi* befindlichen *yogīs* in *XXI. 10* und *11* entspricht nicht dem *samādhi*-Konzept des Patañjali-yoga (siehe auch *nirvikalpa*- oder *asampraññāta-samādhi* (in *YS I. 18*). Im *VD* wird nicht ein in stiller Meditation versunkener *yogī* beschrieben, sondern ein ekstatischer, mit göttlichen, übernatürlichen Kräften versehener *yogī*, der sich im tantrischen *sahajasamādhi*¹⁰¹⁶ befindet. Dies ist der spontane und immerwährende Zustand der Identität mit dem höchsten Bewußtsein, auch *samatā*, 'Gleichheit' oder *sāmarasya* (< *samarasa*), 'gleiche Essenz-heit' genannt. Der vollkommene *Nāthasiddha* lebt in Einheit mit Schöpfung bzw. materieller Welt und dem Absolutem:

SSP VI. 65

prasaraṃ bhāsate śaktiḥ saṃkocaṃ bhāsate śivaḥ /
tayor yogasya kartā yaḥ sa bhavet siddhayogirāt //

"Als Ausdehnung des Universums erscheint *Śakti*, als Zusammenziehung erscheint *Śiva*. Wer beide vereint, der ist ein vollendeter König unter den *yogīs*."

XXI. 11

Durch *āsana* [erlangt man] die Beseitigung von Krankheiten, durch *prāṇāyāma* die [Beseitigung der] Ursache [der Krankheiten], durch *pratyāhāra* das Verschließen des Geistes. Durch *dhāraṇā* [ist es] unmöglich¹⁰¹⁷ in diesem Körper den ganzen Tag¹⁰¹⁸

¹⁰¹² *Nitya tṛpta* und *nitya sukhī* wurden als Komposita aufgefaßt.

¹⁰¹³ *Yaisvarya* (*aiśvarya*) wird nach Monier Williams auch im Sinne von 'übernatürliche Kraft' gebraucht.

¹⁰¹⁴ *Tākunu yeti* (3. Pers. Plur.) *tākunu yeṇem*, 'to come as if tossed or thrown hither, to come constantly and as a sure thing or matter of course' (Molesworth s.v.).

¹⁰¹⁵ *Rīdhī* (*rddhi*) wurde hier als einzelnes Wort (Nom. Sing.) aufgefaßt, da es von *āṣṭamāhāsīdhī* durch Interpunktion getrennt ist. Möglich wäre aber auch, daß es zusammen mit *āṣṭamāhāsīdhī* ein Kompositum bildet, ähnlich wie *riddhi-siddhi*, 'Vollkommenheit und Wohlstand' (siehe z.B. *Jñ II. 360, 365; IV. 133; XVIII. 1071*).

¹⁰¹⁶ Siehe Erörterung zu *XIX. 3*.

¹⁰¹⁷ Für *āsambhāva* ist wohl *asambhāva*, 'unmöglich' (Moleworth s.v.) oder 'unwahrscheinlich' (Panse s.v.) zu lesen.

herumzuschwelgen. Durch *samādhi*¹⁰¹⁹ [erlangt man] Eigenschaften der [göttlichen] Herrschaft. [Man] wird fähig die Erklärung hinsichtlich des Absoluten entgegengesetzt zu machen. Oder, nachdem er die Freude, die die Glückseligkeit des Absoluten¹⁰²⁰ [ist], geschaut hat, in Gedanken [*mhaṇauni* = *iti*], [daß] Erschaffen, Zerstören¹⁰²¹, alles gleich ist, bleibt er einfach/ganz still.

Auch in *haṭhayoga*-Werken wird die heilende Wirkung der *āsanas* hervorgehoben. So werden durch das Praktizieren des *bhadrāsana* nach *HYP I. 54* und *GhS II. 10*, des *siṃhāsana* nach *GhS II. 15*, und des *padmāsana* nach *GhS II 8*; *GS 12*; *HYP I. 44, 47* alle Krankheiten ausgemerzt. Im Zusammenhang mit *mayūrāsana* werden in *GhS II. 30* sogar die Namen der Krankheiten, die es beseitigt, genannt. Über die Wirkung von *dhāranā* und *samādhi* läßt sich aufgrund der Textlage des *VD* nichts Genaues sagen.

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣahnāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die Charakterisierung der Vollendung im *yoga*.

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas das Buch 'Spiegel der unterscheidenden Betrachtung'. Alles soll glückverheißend sein.¹⁰²²

[Dies] lesend soll Sieg [und] Wohlergehen in *Maheśvara* sein.

¹⁰¹⁸ Möglicherweise, so S.G. Tulpule (mündlich), ist hier statt *kṣapa kṣapā* zu lesen. Skt. *kṣapā* ist nach Monier Williams 'a measure of time equivalent to a whole day of twenty-four hours'. Dennoch ergibt dieser Teil des Satzes (*kṣapan ramaṇem*) hier keinen Sinn und ist meines Erachtens fehlerhaft. Die obige Übersetzung 'den ganzen Tag herumzuschwelgen' kann daher nur unter Vorbehalt gelten, gleiches gilt für nachfolgend *brahmīm nīrupaṇa* : *vīparīta karāvaya*, 'die Erklärung hinsichtlich des Absoluten entgegengesetzt zu machen'.

¹⁰¹⁹ Statt *samādhi* lies *samādhī*.

¹⁰²⁰ *Brahmānandu sukha* wurde als Kompositum aufgefaßt.

¹⁰²¹ *Ghaḍamoḍa* = *ghaḍaṇem* + *moḍaṇem* (Molesworth s.v.).

¹⁰²² *Subhaṃ bhavatu* ist eine Sanskrit-Formel zum Abschluß.

Bibliographie

- Abbott, Justin E. 1985. Bahīnā Bāī. A Translation of her Autobiography and Verses. Foreword by Anne Feldhaus. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Abegg, Emil. 1956. Der Pretakalpa des Garuḍapurana. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens. 2., unver. Auflage, Berlin: Walter de Gruyter.
- Abhayananda, S. 1989. Jnaneshvar. The Life and Works of the celebrated 13th Century Indian Mystic-Poet. Classics of Mystical Literature Series. Olympia: Atma Books.
- Abhinavagupta. 1957. Paramārthasāra. hrsg. (mit französischer Übersetzung) von S. Silburn. Paris: Institut de Civilisation Indienne.
- Id. 1936. Tantrāloka. with commentary by Rājānaka Jayaratha (in Sanskrit). edited by Pandit M.K. Shastri. Kashmir Series of Texts and Studies No. LVII. Vol. XI. Bombay: Nirṇaya Sāgar Press.
- Id. 1918. Tantrasāra (in Sanskrit). edited by Mukunda Rama Sastri. Kashmir Series of Texts and Studies no. 17. Srinagar: Research Department, Jammu and Kashmir State.
- Id. A Trident of Wisdom. Translation of Parātrīśikā Vivaraṇa. by Jaideva Singh. edited by Bettina Bäumer with a foreword by Paul Muller-Ortega. Albany: State University of New York Press/Motilal Banarsidass.
- Apte, Vaman Shivram. 1976. Sanskrit-English Dictionary, Containing Appendices on Sanskrit Prosody and Important Literary and Geographical Names in the Ancient History of India. reprint. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Avadhuta Gita. The Song of the Ever-Free. by Dattatreya Avadhuta. 1988. Translated from the Sanskrit with Notes and introduction by Swami Chetanananda. Foreword by Swami Harshananda. second edition. published by Swami Swananda. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Id. (Übersetzung) siehe Thomi, P.
- Avalon, Arthur (Woodroffe, Sir John). 1988. Die Schlangenkraft. Die Entfaltung der schöpferischen Kräfte im Menschen. Eine kommentierte Übersetzung der Basistexte des Kundalini-Yoga, des Sat-Chakra-Nirūpana und des Pāduka-Pañcaka. 4. Auflage. Otto Wilhelm Barth Verlag.
- Id. (Woodroffe, Sir John). 1980. Introduction to Tantra Śāstra. seventh edition. Madras: Ganesh & Company.
- Aṣṭāvakrasaṃhitā. 1987. edited, translated, and commented by Swami Nityaswarupananda. sixth edition. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Aṣṭāvakragītā siehe Aṣṭāvakrasaṃhitā
- Bahirat, B.P. 1984. The Philosophy of Jñānadeva. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bailly, Constantina Rhodes. 1987. Shaiva Devotional Songs. A Translation and Study of Utpaladeva's Shivastotravali. Albany: State University of New York Press.
- Banerjea, Akshaya Kumar. 1983. Philosophy of Gorakhnath. with Goraksha-Vacana-Sangraha. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Barthwal, P.D. 1978. Traditions of Indian Mysticism based upon Nirguna School of Hindi Poetry. with a foreword by Syam Sunder Das. New Delhi: Heritage Publishers.
- Basham, A.L. 1993. The Wonder that was India. twentieth impression. New Delhi u.a.: Rupa & Co.
- Bertholet, Alfred (in Verbindung mit Hans Feiherrn von Campenhausen). 1985. Wörterbuch der Religionen. vierte Auflage neu bearbeitet. ergänzt und herausgegeben von Kurt Goldammer unter Mitwirkung von Johannes Laube und Udo Tworuschka. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Bettelheim, Bruno. 1997. Kinder brauchen Märchen. 20. Auflage. München: DTV.
- Bhagavadgītā, siehe Garbe, R. und Radhakrishnan, S.
- Bharati, Agehananda. 1992. The Tantric Tradition. London: Rider & Co.
- Biardeau, Madeleine. 1989. Hinduismus. The Anthropology of a Civilisation. French Studies in South Asian Culture and Society III. Delhi: Oxford University Press.
- Bloch, Jules. 1970. Formation of the Mārāṭhī Language. translated by Dev Raj Chanana. Delhi: Motilal Barsidass.
- Boethlink, Otto und Roth, Rudolph. 1855-1875. Sanskrit-Wörterbuch. 7 Bde., St. Petersburg (Petersburger Wörterbuch).
- Brahma Sūtra by Badarāyaṇa. 1977. edited and translated by Swami Gambhirananda, third edition. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Brahmasūtra Śaṅkara Bhāṣya. 1981. with the Commentaries Bhāmatī, Kalpataru and Parimala, ed. by K.L. Joshi. Parimal Sanskrit Series No. I. 2 vols. Ahmedabad: Parimal Publications.
- Briggs, George Weston. 1982. Gorakhnāth and the Kānpaṭa Yogīs, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Brooks, Douglas Renfrew. 1992. Auspicious Wisdom. The Texts and Translations of Śrīvidyā Śākta Tantrism in South India. Albany: State University of New York Press.
- Brückner, Heidrun. 1979. Zum Beweisverfahren Śaṅkaras, Eine Untersuchung der Form und Funktion von dṛṣṭāntas im Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya und im Chāndogyopaniṣadbhāṣya des Śaṅkara Bhagavatpāda. Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde, Herausgeber: H.-J. Greschat, H. Jungraithmyr, W. Rau. Berlin: Verlag von Dietrich Reimer.
- Bühnemann, Gudrun. 1988. Pūjā. A Study in Smārta Ritual. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien.
- Capra, Fritjof. 1986. Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie. achte, vom Autor revidierte und erweiterte Neuausgabe. Bern u.a.: Scherz Verlag.
- Chatterji, J.C. 1986. Kashmir Shaivism. Albany: State University of New York Press.
- Dam, Jyotishman. 1998. Shiva-Yoga. Indiens großer Yogi Gorakshanatha. München: Eugen Diederichs Verlag.

- Dasgupta, Shashibhushan. 1958. *An Introduction to Tāntric Buddhism*, second edition, Calcutta: Calcutta University Press.
- Id. 1957. *Obscure Religious Cults*, Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay.
- Dasgupta, Surendranath. 1957. *A History of Indian Philosophy*, Vol. I-V. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deussen, Paul. 1906. *Das System des Vedānta nach den Brahma-Sūtras des Bādarāyaṇa und dem Kommentare des Śaṅkara über dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śaṅkara aus dargestellt*. 2. Auflage. Leipzig.
- Devi Mahatmyam (Glory of the Divine Mother). 700 Mantras on Sri Durga. 1953. English Translation by Swami Jagadiswarananda, Mylapore u.a.: Sri Ramakrishna Math.
- Deshpande, Madhav K. 1993. *Marathi-English Dictionary*. Pune: Suvichar Prakashan Mandal.
- Ḍheṛe, Rāmcaṇḍra Ciṃtāmaṇ. Śake 1881 (A.D. 1959). *Śrīguru Gorakṣanātha. caritra āṇī paraṃparā. nātha saṃpradāyācā itihās* (in Marāṭhī). Muṃbaī: Vorā and Company Publishers.
- Digambarji (Swami). Sahai, Mahajot, 1973. *Yoga Kośa. Yoga terms explained with reference to context*. 2 vols., published by Swami Digambarji for the Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti. Lonavla.
- Dimock, Edward C. *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava-Sahajiyā Cult of Bengal*. The University of Chicago Press. Chicago & London.
- Dowman, Keith. 1991. *Die Meister der Mahamudra, Leben Legenden und Lieder der vierundachtzig Erleuchteten*. München: Eugen Diederichs Verlag.
- Id. 1988. *Masters of Enchantment. The Lives and Legends of the Mahāsiddhas*. Rochester u.a.: Inner Traditions International Ltd.
- Durgāsaptasatī siehe Devīmahātmyam
- Dvivedī, Hajārīprasād. 1981. *Nātha-Saṃpradāya* (in Marāṭhī) *ṭṛtīya saṃskaraṇ. Ilāhābād: Lokabhāratī Prakāśan*.
- Dyczkowski, Mark S.K. 1989. *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Id. 1992. *The Aphorisms of Śiva. The Śivasūtra with Bhāskara's Commentary. the Vārtika, translated with Exposition and Notes by Mark S.G. Dyczkowski, Foreword by Paul E. Muller-Ortega*. Albany: State University of New York Press.
- Eliade, Mircea. 1985. *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Evans-Wentz, W.Y. 1951. *Tibet's Great Yogi Milarepa. A biography from the Tibetan*. edited with Introduction and Annotations. second edition. Oxford: University Press.
- Feldhaus, Anne. 1983. *The Religious System of the Mahānubhāva Sect. The Mahānubhāva Sūtrapāṭha*. South Asia Institute New Delhi Branch. Heidelberg University South Asian Studies XII. New Delhi: Manohar.
- Fischer Lexikon Literatur. 1996. hrsg. von Ulfers Ricklefs, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verl. GmbH.

- Garbe, Richard. 1978. Die Bhagavadgītā. aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. Nachdruck der 2. Ausg. Darmstadt.
- Id. 1917. Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen. 2. umgearbeitete Auflage. Leipzig.
- Gāthās, siehe Sakalasamtagāthā; Saṃta Beheṇābāiṃcā Gāthā
- Gheraṃḍa Saṃhitā. bhāṣānuvād evaṃ viśṛṭ vyākhyāsahit (in Sanskrit). 1981. saṃpāḍak Camanlāl Gautam. dvitīya saṃskaraṇ. Bareli: Saṃskṛti Saṃsthān.
- Id. 1975. translated into English by Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu. second edition, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.
- Ghurye, G.S. 1964. Indian Sadhus. second edition. Bombay: Popular Prakashan.
- Gorakh Śataka. veröffentlicht im Internet von Mike Magee. laut Magee 'out of print': <http://www.hubcom.com./magee/tantra/GORAKH.HTM>.
- Gorakṣapaddhati. Mūla Saṃskṛta Ślokāsaha Marāṭhī Arthaya (in Sanskrit u. Marāṭhī). anuvād Kṛ. M. Bāpaṭ. Puṇe u.a.: Grantha Miṇḍyāce Ṭhikān.
- Gorakṣaśataka. 1976. hrsg. von Fausta Novotny, Dokument der Geistesgeschichte 3. Köln.
- Id. in: Briggs, G.W. Gorakhnāth and the Kānpaṭa Yogis.
- Goudriaan, Teun. Sanjukta Gupta, 1981. Hindu Tantric and Śākta Literatur. A History of Indian Literature. Vol. II. fasc. 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Grönbold, Günther. 1969. Ṣaḍ-āṅga-yoga. Raviśrījñā's Guṇabharaṇināma Ṣaḍāṅgayogaṭippaṇī. mit Text, Übersetzung und literaturhistorischem Kommentar, München.
- Gurugītā. in: Svādhyāya Sudhā, Śrīgurugītā evaṃ śrīviṣṇusahasranāma sahita (in Sanskrit, Marāṭhī, Hindī). 1982. hrsg. von Gurudev Siddhapīṭha. Gaṇeśpurī.
- Id. 1978. transliteration and English translation. fourth edition. Gurudev Siddha Peeth. Ganeshpuri.
- Gupta, Sanjukta. Hoens, Dirk Jan. Goudriaan, Teun. 1972. Hindu Tantrism. Leiden: E.J. Brill.
- Id. 1988. The Maṇḍala as an Image of Man. in: R. Gombrich ed. Indian Ritual and its Exegesis. Delhi: Oxford University Press.
- Haṇamaṃte, Śāmarāv. 1980. Saṃkhyā Saṃketa Kośa. prakāśak Y. Manohar. tṛtīyāvṛttī. Puṇe: Prasād Prakāśan.
- Haṭhayogapradīpikā of Svātmarāma. 1975. with the commentary Jyotsnā of Brahmānanda and English translation by Srinivasa Iyengar. revised by A.A. Ramanathan and S.V. Subrahmanya Sastri. Madras: The Adyar Library and Research Centre.
- Hawley, John Stratton. 1988. Songs of the Saints of India. Text and Notes by J.S. Hawley. Translation by J.S. Hawley and Mark Juergensmeyer. New York u.a.: University Press.
- Hess, Linda. Singh, Shukdev. 1986. The Bījaka of Kabīr. Essays and notes by Linda Hess. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Isherwood, Christopher. 1986. Ramakrishna and his Disciples. London: Shephard-Walwyn.

- Jivanmuktiviveka, Text and Translation. 1977. The Adyar Library Bulletin Vol. 41. The Adyar Library and Research Centre. Theosophical Society. Madras: printed and published by K. Ramanathan at the Vasanta Press.
- Jñāneśvar (Jñāndev): Śrījñāneśvarī (in Marāṭhī). 1977. Mahāraṣṭra Śāsan Śikṣaṇ Vibhāg Maṃtrālaya. Mumbaī.
- Id. Sārtha Jñāneśvarī (in Marāṭhī) Śake 1850, A.D. 1928. saṃpādak va anuvādak Bālakṣṇa Anaṃta Bhīḍe. navave punarmudraṇa. Mumbaī: Prakāśak Dh.Bā. Dhavaḷe.
- Id. Sārtha Jñāneśvarī. gītāślok, ślokapadachhed, anvayārtha, ṭīpā, saṃdarbhasaha, kathānakem (in Marāṭhī). Śake 1915, A.D. 1993. Vināyak Nārāyaṇ Jośī (Sākhare Mahārāj). āvṛtti terāvī. Puṇe: Yaśodhan Prakāśan.
- Id. Jñāneśvarī (Bhavārthadīpikā). A Song-sermon on the Bhagavadgītā. 1982. translated from the Marāṭhī by V.G. Pradhān. edited by H.M. Lambert. two vols. second Indian reprint. Bombay u.a.: George Allen & Unwin.
- Id. Jñāneśvar's Gita. A Rendering of Jñāneśvarī. 1989. ed. Swami Kripānanda. Albany: State University of New York Press.
- Id. Anubhāvāmṛta. anek junyā pothyāṃce ādhārem siddha kelelī navī saṃśodhit āvṛtti va tyāce bhāṣāṃtar (in Marāṭhī). 1968. saṃpādak Vā. Dā. Gokhale. Puṇe: Nīlakāṃtha Prakāśan.
- Id. Sārtha Amṛtānubhava āṇi Sārtha Cāṃgadeva Pāsaṣṭī. anvaya, subodha arthavivaraṇa, kathīṇa śabdāṃcā kośa āṇi ovyāṃcī anukramaṇikā yāṃsaha (in Marāṭhī). 1993. Viṣṇu Narasiṃha Joga. sātavi āvṛtti. Puṇe: Prakāśan Kramāṃka.
- Id. Amṛtānubhava. 1984. An English Rendering by B.P. Bahirat. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Joshi, Madhukar Rāmcandra. 1980. Nāthasaṃpradāya. Puṇe: Venus Prakāśan.
- Joshi, Pralhāda Narahara. 1977. Nāthasaṃpradāya. udaya va vistāra (in Marāṭhī). Ṭhaṇe: Rājiv Prakāśan-Graṃtha Prakāśak.
- Jung, C.G. Die Rolle der Symbole. 1986. in: C.G. Jung, M.L. v. Franz, J.L. Henderson, J. Jacobi, A. Jaffe. Der Mensch und seine Symbole. 9. Auflage. Olten: Walter-Verlag.
- Kane, P.V. 1968-77. History of Dharmaśāstra. 5 vols. Pune. reprinted: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Kangle, R.P. 1963. The Kauṭīliya Arthaśāstra Part II. An English Translation with Critical and Explanatory Notes. Bombay: University of Bombay.
- Kaulajñānanirṇaya, and some minor texts of the school of Matsyendranātha. 1934. edited by Prabodh Chandra Bagchi. Calcutta Sanskrit Series No. III. Calcutta: Metropolitan Printing & Publishing House.
- Kavirāj, Gopināth, Tāntrik Sādhana aur Siddhānt, Paṭnā (Bihār-Rāṣṭrabhāṣā-Pariṣad) 1976.
- Id. 1966/68. The Systems of Cakras according to Gorakṣanātha. Aspects of Indian Thought. University of Burdwan.
- Kiehnle, Catharina. 1997. Jñāndev Studies I and II. Songs on Yoga. Texts and Teachings of the Mahārāṣṭrian Nāths. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Id. 1997. *Jñāndev Studies III. The Conservative Vaiṣṇava. Anonymous Songs of the Jñāndev Gāthā*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Id. 1993. *Jñānadeva: Gott und Göttin-die Eltern des Universums*. in: *Südasiens Anthologie. 44 Übersetzungen aus Südasiatischen Literaturen*. hrsg. von Günther D. Sontheimer. in Zusammenarbeit mit Helma Werny. Stuttgart: Franz Steiner.
- Id. 1988-91. *Metaphers in the Jñāndev Gāthā*. in: *Studies in South Asian Devotional Literatur Research Papers*. 1994. ed. by Alan W. Entwistle and Francoise Mallison. New Delhi: Manohar. p. 301-324.
- Kirfel, Willibald. 1920. *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*. Bonn u.a: Schroeder.
- Kolte, V.B., (ed.) 1982. *Mhāibhaṭ saṃkalit śrīcakradhar līlācaritra*. 2. Aufl. Mum̐baī: Mahārāṣṭra Rājya Sāhitya Saṃskṛt Maṃḍal.
- Kripananda (Swami). 1995. *The Sacred Power. A Seeker's Guide to Kundalini*. New York: Siddha Yoga Publication.
- Kṣemarāja. 1980, *The Doctrine of Recognition. A Translation of Pratyabhijñāhṛdayam with an Introduction and Notes by Jaideva Singh, foreword and ed. by Paul Muller-Ortega*. Albany u.a.: State University of New York Press.
- Kulkarnī, Kṛ. Pāṃ. 1996. *Marāṭhī Vyutpatti Kośa. Marathi Ethymological Dictionary*. purvaṇī saṃpadan Śrīpād Joṣī. tṛtīya āvṛttī. Puṇe: Śubhadā-Sarasvat Prakāśan.
- Kuntner, L. 1994. *Die traditionelle Geburt außerhalb des Krankenhauses*. in: J. Wacker, M.D. Balde, G. Bastert, *Geburtshilfe unter einfachen Bedingungen*. Heidelberg: Springer Verlag.
- Kurz, Gerhard. 1982. *Metapher, Allegorie, Symbol*. vierte durchgesehene Auflage. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1486. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Lakshman Jee (Swami). 1985. *Kashmir Śaivism. Kashmir Śaiva Studies No. II*. first edition. published by Universal Shaiva Trust. Srinagar: Pauls Press.
- Leadbeater, C.W. 1987. *The Cakras. A Monograph*. twelfth reprint. Madras: Theosophical Publishing House.
- Līlācaritra, siehe Kolte
- Lorenzen, D.N. 1972. *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two lost Śaivite Sects*. reprint edition. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mādhava Vidyāraṇya. 1978. *Śaṅkara-Dig-Vijaya. The Traditional Life of Sri Sankaracharya* translated by Swami Tapasyananda. Madras: Sri Ramakrishna Math.
- Mahānirvāṇa Tantra (The Great Liberation). 1985. edited and translated by Arthur Avalon. sixth edition. Madras: Ganesh and Co.
- Mālinīvijaya Tantra. 1922. edited by Madhusudan Kaul Sastri. Kashmir Series of Texts and Studies, no. 37. Srinagar: Govt. Press.
- Mann, Ullrich. 1982. *Schöpfungsmythen*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Mani, Vettam. 1984. *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Marāṭhī Vāṅgmaykośa. 1977. khaṇḍa pahilā, Marāṭhī Gramthakāra i.s. 1050-1857. saṃpādak Gaṃgadhār Devarāv Khanolakar. Muṃbaī: Mahārāṣṭra Rājya Sāhitya Saṃskṛti Maṃḍal.
- Masson, J. Musaieff. 1980. The Oceanic Feeling, The Origins of Religious Sentiment in Ancient India, Studies of Classical India 3. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Master, Alfred. 1964. A Grammar of Old Marāṭhī. Oxford: Clarendon Press.
- Mehta, Silva, Mira and Shyam. 1992. Yoga The Iyengar Way. Foreword by B.K.S. Iyengar. New York: Alfred A. Knopf.
- Metzler Literatur Lexikon, Begriffe und Definitionen. 1990. hrsg. von Günther u. Irmgard Schweikle. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Michael, Tara. 1979. Corps Subtil et Corps Causal. 'La description des six Cakra' et quelques textes sanscrits sur le Kuṇḍalinī Yoga. Paris: Le Courrier du Livre.
- Michaels, Axel. 1998. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München: C.H. Beck.
- Molesworth, J.T. 1989. Molesworth's Marāṭhī-English Dictionary. revised and enlarged second edition. Bombay: Bombay Education Society's Press.
- Mookerjee, Ajit. 1995. Kundalini. The Arousal of the Inner Energy. with 61 illustrations. London: Thames and Hudson.
- Mookerjee, Ajit. Khanna, Madhu. 1987. Die Welt des Tantra. Die umfassende Darstellung des wahren Tantra-Weges und seiner Praktiken. Wien: Otto Wilhelm Barth Verlag.
- Muktananda (Svāmī). 1972. Chitshakti Vilas. The Play of Consciousness. Ganeshpuri: Gurudev Siddhapeeth.
- Id. 1996. Bhagawan Nityananda of Ganeshpuri. New York: Siddha Yoga Publication.
- Id. 1983. Secret of the Siddhas. Translated by Swami Chidvilasananda. Third printing. New York: Siddha Yoga Publication.
- Muller-Ortega, Paul Eduardo. 1989. The Triadic Heart of Śiva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir. Albany: State University of New York Press.
- Nahar, P.C. and Ghosh, K.C. 1996. An Encyclopaedia of Jainism. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Navalkar, Ganpatrao R. 1924. The Student's Marāṭhī Grammar. fourth edition. Poona: Scottish Mission Press.
- Navanāthabhaktisāra (in Marāṭhī). prakāśak Kuṇḍūr Rāmcandra Yallāppā. Puṇe: Ādadarśa Vidyārthī Prakāśan.
- Nelson Fraser, J. and Marathe, K.B. 1981. The Poems of Tukārāma. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nieraad, Jürgen. 1977. Bildgesegnet und bildverflucht. Forschungen zur sprachlichen Metaphorik. Erträge der Forschung, Bd. 63. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Nowotny, Fausta. 1958. Eine durch Miniaturen erläuterte Doctrina Mystica aus Śrīnagar. Indo-Iranian Monographs Vol. III. 'S-Gravenhage: Mouton & Co.
- O'Flaherty, Wendy Doniger. 1983. Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Padoux, Andre. 1990. Vāc. The Concept of the Word in selected Hindu Tantras. Albany: State University of New York Press.
- Pandey, K.C. 1963. Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study. Chowkhamba Sanskrit Studies. Vol. I. 2. ed. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Pandit, B.N. 1990. History of Kashmir Shaivism. Srinagar: Utpal Publications.
- Panse, M.G. 1952. Index Verborum of Jñāneśvarī. 2 vols. Bulletin of the Deccan College Research Institute. Poona.
- Parimoo, B.N. 1978 The Ascent of the Self, A Re-interpretation of the Mystical Poetry of Lalla-Ded. Translation and Commentary by B.N. Parimoo. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Pātaṃjalayogadarśanam. Vācaspatimiśraviracita-Tattvavaiśārādī-Vijñānabhikṣukṛta-Yogavārtikavibhūṣita-Vyāsabhāṣyametaṃ... Śrī Nārāyaṇamiśreṇa ṭippāṇī-pariśiṣṭādibhiḥ saha saṃpāditam (in Sanskrit). 1982. dvitīya saṃskaraṇa, Vārāṇasī: Bhāratīya Vidyā Prakāśan.
- Id. The Yoga-System of Patañjali..., the comment, called Yoga Bhāṣya, attributed to Veda-Vyāsa, the explanation, called Tattva-Vaiśārādī, of Vachaspati-Miśra. 1983. translated from the original Sanskrit by James Haughton Woods. reprint of Harvard Oriental Series Vol. 17. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Id. Yoga Philosophy of Patañjali. Containing his yoga aphorisms with Vyāsa's commentary in Sanskrit and a translation with annotations including many suggestions for the practice of yoga. 1983. Sāṃkhya-yogāchārya Swāmi Hariharānanda Āraṇya. rendered into English by P.N. Mukerji. Albany: State University of New York Press.
- Pischel, R. 1981. A Grammar of the Prakrit Languages. translated from German by Subhadra Jhā. second revised edition. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Petersburger Wörterbuch, siehe Böthlingk, Otto.
- Potter, Karl H. 1983. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I. Bibliography. second revised edition. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Pratyabhijñāhṛdayam, siehe Kṣemarāja
- Pschyrembel. Klinisches Wörterbuch, 257. 1994. neu bearbeitete Auflage. bearbeitet von der Wörterbuch-Redaktion des Verlages unter Leitung von Helmut Hildebrandt. Berlin u.a.: Walter de Gruyter.
- Radhakrishnan, S. 1958. Die Bhagavadgītā. Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar von S. Radhakrishnan. mit dem indischen Urtext verglichen und ins Deutsche übersetzt von Siegfried Lienhard. Baden-Baden: Holle Verlag.

- Id. 1990. Indian Philosophy. 2 vols. third impression. published by S.K. Mookerjee. Delhi: Oxford University Press.
- Raeseide, I.M.P. 1970. The Mahānubhāva Sakaḷa Lipī. in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies Volume XXXIII.
- Id. 1960. A Bibliography Index of Mahānubhāva works in Marāṭhī. Bulletin of the School of Oriental and African Studies Volume XXIII. Part 3.
- Rai, Ram Kumar. 1982. Encyclopedia of Yoga. Indological Reference Series no. 1. second revised and enlarged edition. Varāṇasī: Prācyā Prakāśan.
- Id. Kulārṇava Tantra. 1983. Text with English translation by R.K. Rai. first edition. Varāṇasī: Prācyā Prakāśan.
- Ramanujan, A.K. 1979. Speaking of Śiva. Harmondsworth: Penguin Books.
- Ranade, R.D. 1933. Indian Mysticism. Mysticism in Mahārashtra. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Rastogi, Navjivan. 1987. Introduction to the Tantrāloka. A Study in Sruṭure. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Rawson, Philip. 1987. Tantra. The Indian Cult of Ecstasy. with 190 illustrations. London: Thames and Hudson.
- Rhodes Bailly, Constantina. 1987. Shaiva Devotional Songs of Kashmir. A Translation and Study of Utpaladeva's Shivastotravali. Albany: State University of New York Press.
- Sakalasamtagāthā. Gāthāpaṃcaka. Śrīnivṛttināth, Śrījñāndev, Śrīsoṇāndev, Śrīmuktāi, Śrīcāṃgdev, samkalaka (in Marāṭhī). 1983. Brahmībhūt Śrī Nānāmahārāj Sākhre. samṇādak Rā. Ciṃ. Dhere. navī āvṛttī. Puṇe: Varadā Prakāśan.
- Sanderson, Alexis. 1986. Mandala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir. in: Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme. edited by Andre Padoux. Paris.
- Id. 1988. Saivism and the Tantric Traditions. in: The World's Religions. edited by Stewart Sutherland, et al. London: Routledge.
- Id. 1990. The Visualization of the Deities of the Trika. in: L'Image Divine. Culte et Meditation dans l'Hindouisme. Andre Padoux ed. Paris: Editions du Centre National del la Recherche Scientifique.
- Śaṅkara-Dig-Vijaya, siehe Mādhava Vidyāraṇya
- Samta Beheṇābāiṃcā Gāthā. samṇādan va samīkṣā (in Marāṭhī). 1989. Śālinī Anant Jāvaḍekar. sudhārit va samvardhit dvitīyavṛttī. Puṇe: Prācārya Dāṇḍekar Vāṅgmay Prakāśan Maṇḍal.
- Śārada Tilaka Tantram (in Sanskrit). 1996. Text with Introduction. edited Arthur Avalon. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sarasvati, Satyananda (Swami). 1984. Kundalini Tantra. Munger: Bihar School of Yoga.
- Sardar, G.B. 1969. The Saint-Poets of Maharashtra (Their impact on Society), rendered into English from the original Marathi by Kumud Mehta. New Delhi: Orient Longmans Ltd.

- Sarva-Darśana-Saṃgraha of Sāyaṇa-Mādhava (in Sanskrit). 1978. edited with an original commentary in Sanskrit by the late Mahāmahopādhyāya Vasudev Shastri Abhyankar. third edition. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Ṣaṭcakranirūpaṇa, siehe Michael, T. und Avalon, Arthur (Sir John Woodroffe)
- Saundaryalaharī (Ocean of Beauty) of Śrī Śaṃkara-Bhagavatpāda. with transliteration, English Translation, Commentary, Diagrams and an Appendix on Prayoga. 1977. by S. Subrahmanya Sastri and T.R. Srinivasa Ayyangar. Adyar u.a.: Theosophical Publishing House.
- Sawyer, D.W. The Monastic Structure of Banarsi Dandi Sadhus, in: Bradley R. Hertel/ Cynthia Humes (eds.). Living Banaras. Religion in Cultural Context.
- SenSharma, Deba Brata. 1990. The Philosophy of Sadhana Albany: State University of New York Press.
- Siddha Gītā. Songs of the Siddhas. 1994. translated by Pushpa Chada. first edition. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Siddhasiddhāntapaddhati and other works of Nāth Yogīs. 1954. by Kalyani Mallik. Poona: Poona Oriental Bookhouse.
- Siddhasiddhāntasaṃgraha. Ācārya Balabhadra viracita. mūl saṃskṛt ślok va subodh marāṭhī bhāṣāṃtarasah. (in Sanskrit und Marāṭhī) Śake 1899. A.D. 1977. saṃkalak: Keśāv Rāmcandra Jośī, Puṇe: Siddhayog Prakāśan.
- Silburn, Lilian. 1988. Kundalini. Energy of the Depths. A Comprehensive Study Based on the Scriptures of Nondualistic Kaśmir Śaivism. Albany: State University of New York Press.
- Singh, Jaideva. 1979. Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity. Text of the Sūtras and Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja, translated into English with introduction, notes, running exposition, glossary and index by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Id. 1980. Spanda Kārikās. The Divine Creative Pulsation. The Kārikās and the Spandanirṇaya translated into English by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Id. 1979. Vijñānabhairava. Or Divine Consciousness. A Treasury of 112 types of Yoga, Sanskrit Text with English Translation, Expository Notes, Introduction and Glossary of Technical Terms by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sinha, Surajit. Saraswati, Baidyanath. 1978. Ascetics of Kashi. An Anthropological Exploration. Varanasi: N.K. Bose Memorial Foudation.
- Śiva-Mahimnaḥ Stotram. Or the Hymn on the Greatness of Śiva. 1976. Text with English Translation and Notes by Swami Pavitrananda. fifth edition. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Śivasamhitā. 1979. translated into English by Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu. third edition. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.
- Soerensen, B.A. 1972. Allegorie und Symbol. Texte zur Theorie des dichterischen Bildes im 18. und im frühen 19. Jahrhundert, Frankfurt.

- Sowinski, Bernhard. 1999. Stilistik. zweite Auflage. überarbeitet und aktuell. Sammlung Metzler. Bd. 263. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.
- Spanda Kārikās, siehe Singh, Jaideva
- Speijer, J.S. 1993. Sanskrit Syntax. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Steinmann, Ralph Marc. 1986. Guru-Śiṣya-Sambandha. Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Stenzler, A.F. 1980. Elementarbuch der Sanskrit-Sprache. Grammatik, Texte, Wörterbuch. fortgeführt von Richard Pischel umgearbeitet von Karl F. Geldner. siebzehnte Auflage. verbesserter Nachdruck. Berlin: Walter de Gruyter.
- Sūtrapāth, siehe Feldhaus, Anne
- Svacchandatantra. with commentary 'Udyota' by Kṣemarājācārya (in Sanskrit). 1985. edited by Vraj Vallabh Dwivedi. 2 Vols. Delhi: Parimal Publications.
- Tansley, David V. 1984. Subtle Body. Essence and Shadow. New York: Thames and Hudson
- Tantrāloka, siehe Abhinavagupta
- Thiel-Horstmann, Monika. 1991. Dādū-Lieder. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Thomi, P. Avadhūtagītā. 1996. Text, Übersetzung, Kommentar, Wichtach: Institut für Indologie Wichtach. Schweiz.
- Türstig, Hans-Georg, Jyotiṣa, Das System der indischen Astrologie. 1980. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Tuḷpule, Śaṅkar Gopal. An Old Marāṭhī Reader. 1960. edited with Grammatical introduction. English Translation, notes and glossary. Poona: Venus Prakāśan.
- Id. 1979. Classical Marāṭhī Literature. From the Beginning to A.D. 1818. A History of Indian Literature. Vol. IX. fasc. 4. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Turbayne, C.M. 1970. The Myth of Metapher. revised edition. New Haven.
- Unbescheid, Günther. 1980. Kānphaṭā. Untersuchung zu Kult, Mythologie und Geschichte Śivaitischer Tantriker in Nepal. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Upadeśasāhasrī. Śaṅkara's Upadeśasāhasrī. 1973. critically edited with introduction and indices by Sengaku Mayeda. Tokyo: Hokuseido Press.
- Upaniṣads: The Principal Upaniṣads. 1990. edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan. third impression. published by S.K. Mookerjee. Delhi: Oxford University Press.
- Id. Sechzig Upanishads des Veda. 1921. aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Paul Deussen. dritte Auflage. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Id. The Yoga Upaniṣad-s. with commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin. 1968. edited by Pandit A. Mahadeva Sastri. The Adyar Library Series. Vol. VI. Madras: The Adyar Library Series and Research Centre.
- Id. The Minor Upaniṣads. Bd. I. Saṃnyāsa Upaniṣads. 1912. hrsg. von F.O. Schrader, Madras: The Adyar Library.

- van Skyhawk, Hugh. 1990. Bhakti und Bhakta. Religionsgeschichtliche Untersuchung zum Heilsbegriff und zur Religiösen Umwelt des Śrī Sant Ekanāth. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Vaudeville, Ch. 1974. Kabīr. Vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- Id. 1982. Kabīr-Vāṇī. recension occidentale. Introduction & Concordances par Ch. Vaudeville. Institute Francais d'Indologie Pondichery.
- Vedāntaparibhāṣā. by Dharmarāja Adhvarin. 1984. edited with English Translation by S.S. Suryanarayana Sastri. with a Foreword by Dr. S. Radhakrishnan. Madras: Adyar Library and Research Centre.
- Vijñānabhairava, siehe Singh, Jaideva
- Vishnu Tirtha (Swami). 1993. Devatma Shakti. Kundalini. Divine Power. with a foreword by Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj. publisher Yogshri Peeth Trust. sixth edition. Rishikesh: Vigyan Press.
- Vivekacūḍāmaṇi. 1988. with an English translation of the commentary in Saṃskṛt by Jagadguru Śrī Chandraśekhara Bhāratī Svāmīnaḥ (Śrī Śaṃkarācārya of Śārādā Pīṭha, Śṛṅgeri), translator P. Sankaranarayanan. third edition. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Vivekadarpaṇa. Nāthaparamparetīla gadya graṃtha. Vivekadarpaṇa, gorakha-amaranātha-saṃvāda (in Marāṭhī). 1971. ed. by V.D. Kuḷkarnī. Marāṭhī Svādhyāya-Saṃśodhan-Pāṭrikā. Marāṭhī Vibhāga. Usmāniyā Vidyāpīṭha. Hyderabad. Vol. VI.
- Vivekasimḍhu, Ādyakavi Mukuṇḍarāja viracita. artha, ṭīpā, pariśiṣṭeṃ, śabdārthasūci āṇi dīrgha vivecak prastāvanā yāṃsaha. (in Marāṭhī). 1977. saṃpādak M. Vi. Gokhale. prathamāvṛtti. Puṇeṃ: Yaśvaṃt Prakāśan.
- von Avila, Teresa. 1979. Die innere Burg. herausgegeben und übersetzt von Fritz Vogelsang. Zürich: Diogenes Verlag AG.
- von Wilpert, Gero. 1969. Sachwörterbuch der Literatur. 5., verbesserte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Wackernagel, Jacob. Albert Debrunner. 1957-75. Altindische Grammatik. Bd. I-III. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- White, David Gordon. 1996. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. Chicago u.a.: The University of Chicago Press.
- Whitney, William Dwight. 1983. Sanskrit Grammar. Including both, the Classical Language and the Older Dialects of Veda and Brāhmaṇa. 5th edition. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Williams, R. 1983. Jaina Yoga, A Survey of Mediaeval Śrāvakācāras. Delhi: Motilal Barsidass.
- Id. 1983. The Roots Verb-Forms. And Primary Derivatives of the Sanskrit Language. reprint. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Yogasūtras, siehe Pātaṃjalayogadarśanam

Yogavāsiṣṭha: The Essence of Yogavasishtha. 1982. compiled by Sri Jnanananda Bharati.
translated by Samvid. first edition. published by V. Sadanand. Samata Books. Madras:
All India Press.

Yogaviṣaya, siehe Siddhasiddhāntapaddhati

--- Id. The Yogavishaya of Minanath. veröffentlicht im Internet von Mike Magee: [http://
hubcom.com/magee/tantra/vishaya.htm](http://hubcom.com/magee/tantra/vishaya.htm).

Yoginītantra. in: Avalon, Arthur. Tantra of the Great Libaration. Mahānirvāṇa Tantra. 1972.
reprint edition. New York: Dover Publications.

Zimmer, Heinrich. 1972. Indische Mythen und Symbole. Düsseldorf u.a.: Eugen Diederichs
Verlag.