

Die Lavaṇa-Episode im *Mokṣopāya*:
Über den illusionären Charakter
personaler Identität

Textkritische Edition, Erstübersetzung, Studie

Dissertation
zur Erlangung des
Doktorgrades der Philosophie (Dr. Phil.)
vorgelegt
der Philosophischen Fakultät der
Martin-Luther-Universität
Halle-Wittenberg,
Philosophische Fakultät I
von
Peter Stephan
geb. am 28.6.1966 in München

1. Gutachter: PROF. DR. HABIL. WALTER SLAJE
2. Gutachter: PROF. DR. HABIL. JÜRGEN HANNEDER

Tag der Verteidigung: 26.5.2008

VORWORT

Die vorliegende Arbeit setzt sich im Wesentlichen aus drei Teilen zusammen. Der grundlegende Teil, die textkritische Edition des dritten Buches des *Mokṣopāya* (MU), des sog. *Utpatti-Prakaraṇa*, entstand im Rahmen eines von der DFG geförderten Forschungsprojektes am *Seminar für Indologie* der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Während des gesamten Bearbeitungszeitraumes dieses Projektes wurden ca. 6640 Doppelverse, die sich in 140 Kapitel, sog. *Sargas*, unterteilen, kritisch ediert und philologisch kommentiert. Insgesamt wurde mir als Projektbearbeiter von Juni 2002 bis Juli 2007 die Edition und philologische Kommentierung der *Sargas* 60 - 140 überantwortet.

Von diesen 80 *Sargas* wählte ich 18 *Sargas* (ca. 880 Doppelverse und einige Prosapassagen) als in sich geschlossenen Text zur tieferegreifenden inhaltlichen Untersuchung: die Episode über den König Lavaṇa, das *Indrajālopākhyāna*. Der textkritischen Edition dieser parabolischen Erzählung (*ākhyāna*) fügte ich als zweiten der eingangs erwähnten drei Teile eine annotierte Erstübersetzung hinzu, die in erster Linie dazu dienen soll, das Verständnis des kritisch edierten Textes offenzulegen, in Annotationen ggf. Variantenauswahl begründet, auf inter- und intratextuelle Referenzen hinweist und - wo nötig und möglich - inhaltlich kommentiert (4. Edition und Übersetzung). Die der hier vorliegenden Übersetzung angefügten Annotationen ersetzen allerdings nicht den im Rahmen des o.g. Projekt erstellten Philologischen Kommentar. Dieser soll nach Erscheinen der textkritischen Edition des *Utpatti-Prakaraṇa* auf der Internetseite der Arbeitsstelle der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg elektronisch publiziert werden.¹

Im dritten Teil (5. Studie) werden zunächst Vorschläge zur Rekonstruktion der narrativen Kohärenz des Textes erörtert. Dem folgen Untersuchungen zur möglichen Inspirationsquelle der in dieser Erzählung vonseiten des Autors vorgenommenen, eigenwillig unkonventionellen Umdeutung einer der wichtigsten öffentlichen Sakralhandlungen in den Hindu-Königreichen des vorkolonialen Indiens, dem *Rājasūya*. Schließlich werden die Lehrintentionen des *Indrajālopākhyāna* analysiert. Mittels einer parabolischen Erzählung sowie mit argumentativen Unterweisungen vermitteln diese Lehrintentionen die Konstitution einer Person, der personalen Identität und Intersubjektivität innerhalb des MU-

¹ <http://adwm.indologie.uni-halle.de/>

Weltentwurfes, eines subjektiven Illusionismus auf der ontologischen Grundlage eines absoluten Geistmonismus.

Ermöglicht wurde diese Arbeit hauptsächlich durch den Einsatz und die Entschlossenheit des Betreuers der Dissertation und des Leiters des *Seminar für Indologie*, das forschungsintensive Profil der Indologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg nachhaltig aufrecht zu erhalten, des Initiators des *Mokṣopāya*-Projektes Prof. Dr. WALTER SLA-JE. Die langjährige Förderung vonseiten der DFG ermöglichte die erste Teiledition und damit die Wiederherstellung eines unter den Texttrümmern einer späteren, inhaltlich unterschiedlich ausgerichteten Rezension verschütteten Werkes eines genialen Autors. In vielerlei Hinsicht profitierte diese, auf den kritisch edierten Text aufbauende Arbeit von den Anregungen und Verbesserungen der im Laufe der Bearbeitungszeit am *Mokṣopāya*-Projekt beteiligten Kollegen.

INHALTSVERZEICHNIS

1.	Forschungsstand	1
1.1	Text und Überlieferung: Mokṣopāya und Yogavāsiṣṭha	1
1.2	Zur Lavaṇa-Episode	6
1.3	Über die Funktion der Erzählungen im Mokṣopāya	13
2.	Prinzipien der Textedition	17
2.1	Textquellen	18
2.2	Prinzipien der kritischen Textherstellung	23
3.	Textstrukturanalyse: Sarga 104-122	29
3.1	Indrajālopākhyāna 1. Teil: 104-109	29
3.2	Erste Erläuterung zum Indrajālopākhyāna: 110-119	32
3.3	Indrajālopākhyāna 2. Teil: 120-121	42
3.4	Zweite Erläuterung zum Indrajālopākhyāna: 122	43
4.	Edition und Übersetzung	45
4.1	Aufbau des kritischen Apparates	47
4.2	Orthographische Konventionen	52
4.3	Übersetzung	56
4.4	Indrajālopākhyāna: Ein Gleichnis zur Illusion personaler Identität	57
4.5	Erste Erläuterung zum Indrajālopākhyāna	127
4.6	Lavaṇas Rückkehr in die Alternativrealität	237
4.7	Zweite Erläuterung zum Indrajālopākhyāna	251
5.	Studie	277
5.1	Textkritische Eingriffe	277
5.2	Quellen zur Kritik am Rājasūya	296
5.3	Lehrintention des Indrajālopākhyāna	305
6.	APPENDIX: Abkürzungen, Bibliographie der Primär- und Sekundärquellen, Index	333
6.1	Abkürzungen	333
6.2	Wörterbücher und Grammatiken	333
6.3	Texteditionen	334
6.4	Verwendete Mss. des Utpattiprakaraṇa	337
6.5	Sekundärquellen	339
6.6	Index	353

1. FORSCHUNGSSTAND

Insofern die Text- und Überlieferungsgeschichte des *Yogavāsiṣṭha* (YV) und des *Mokṣopāya* (MU) weitgehend offengelegt wurde¹ und sie zudem im vorliegenden Kontext nur von zweitrangiger Bedeutung ist, sollen im Folgenden nur die wesentlichen Ergebnisse dazu unter Verweis auf weiterführende Studien erwähnt werden.

Anders wird mit den bereits geleisteten Übersetzungen und den Interpretationen der Lavaṇa-Episode (*Indrajālopākhyāna*) sowie mit den Erkenntnissen zur Funktion der Erzählungen im YV/MU verfahren werden müssen. Es liegen zwei Einzelstudien zur Interpretation nebst Teilübersetzung der Lavaṇa-Episode auf textueller Grundlage der N_{Ed} Textedition vor, deren zentrale Aussagen im Anschluß an die Zusammenfassung der wesentlichen Forschungsergebnisse zum Verhältnis, der Abhängigkeit und der Qualität der beiden gegenwärtigen Rezensionen des YV/MU wiedergeben werden. Eine im Jahre 2003 an der Sorbonne als Dissertation angenommene Arbeit, widmet sich dem Konzept der personalen Identität im YV,² also einem für vorliegende Studie im höchsten Maße relevanten Thema. Da diese Arbeit dem Autor vorliegender Studie nur in einer noch nicht publizierten und damit vorläufigen Fassung vorliegt, deren erhebliche methodische Mängel³ in die publizierte Form erwartungsgemäß nicht einfließen werden, erscheint es unangebracht, im Folgenden auf Inhalte oder Ergebnisse dieser Arbeit einzugehen.

Auch über die Funktion der Erzählungen im YV/MU wurde bereits unter verschiedenen Gesichtspunkten reflektiert. Insofern diese für das Anliegen vorliegender Studie von zentraler Bedeutung ist – dienen doch die Untersuchungsergebnisse der Funktion der Erzählungen als theoretische Grundlage für die Analyse der Lavaṇa-Episode im MU – werden auch diese nachgezeichnet werden müssen.

1.1 TEXT UND ÜBERLIEFERUNG: MOKṢOPĀYA UND YOGAVĀSIṢṬHA

Der YV-Text liegt als zweibändige Vulgata-Edition (N_{Ed}) mit dem Kommentar des Anandabodhendrasarasvatī *Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇa-tātparyaprakāśaḥ* (VTP) vor, wurde erstmals 1880 in Bombay ediert,⁴

¹ SLAJE (1994b)

² DEWNARAIN (2003).

³ Dazu FN 1 in der Einleitung zum 4. Kapitel „Edition und Übersetzung“.

⁴ Zu dieser Edition siehe: SLAJE (1994b), S. 50; S. 301f; HANNEDER (2000), S. 187f; HANNEDER (2005a), S. 9.

Ende des 19. Jh.s in Calcutta und Anfang des 20. Jh.s in Bombay jeweils zweimal neu aufgelegt und mindestens zweimal nachgedruckt. Die Vulgata erfreut sich weiter panindischer und europäischer Verbreitung. Eine Version dieser Textausgabe wurde vollständig ins Englische⁵ und Hindi⁶ übersetzt, was den Bekanntheitsgrad des Textes in Indien sicherlich weiter verfestigte.⁷ Die späteren Texteditionen bzw. die Nachdrucke dienen bis heute als Textgrundlage für alle Studien zum YV. Da die handschriftlichen Quellen dieser Editionen nicht mehr eruiert werden können sowie editorische Prinzipien der Textherstellung, falls sie jemals offengelegt wurden, heute nicht mehr nachvollzogen werden können, gilt es, wo immer im Folgenden die N_{Ed} als Referenz der YV-Rezension herangezogen wird, kritisch und unter Vorbehalt zu bedenken, daß die N_{Ed} eventuell nur auf Grundlage sehr weniger Mss. und der damit verbundenen Notwendigkeit häufiger Emendationen bzw. Konjekturen vonseiten der Herausgeber erstellt wurde. Darüber hinaus besteht der begründete Verdacht, daß sich die verschiedenen Neuauflagen bzw. Nachdrucke zumindest in Bezug auf die Ausgabe der VTP unterscheiden, denn es ergaben sich offensichtlich beim Anfertigen der Nachdrucke redaktionelle Überarbeitungen sowie gelegentliche textuelle Abweichungen.⁸

⁵ MITRA (1891/99)

⁶ GOSWAMI (1989)

⁷ In diesem Zusammenhang gilt es auch die Übersetzung von ARRANZ (1995) zu erwähnen, mit der erstmals dem westlichen Leser das gesamte YV als zusammenfassend gekürzte und gelegentlich annotierte Übersetzung ins Spanische zugänglich gemacht wurde. Die Lavaṇa-Episode wurde dort auf drei Seiten reduziert, indem die langen poetischen Beschreibungen ausgespart blieben. In der Einleitung erwähnt der Autor auch die zwei Kurzfassungen des YV: das *Laghu-Yogavāsiṣṭha* (LYV) und den *Yogavāsiṣṭha-sāra*, wobei er die Bedeutung des YV als eines der wichtigsten und am meisten von zeitgenössischen Apologeten des Advaita Vedānta zitierten Werke hervorhebt und die bis dato ungeklärten Ansichten zur Text- und Überlieferungsgeschichte zusammenfaßt (S. 15-17).

⁸ Die zweite und dritte Auflage der YV-Edition (PAṆŚĪKAR (1918) und PAṆŚĪKAR (1937)) sind wohl nur mehr antiquarisch erhältlich. Daher sind wohl die beiden, sich selbst als Nachdruck der [zweiten] Auflage von 1918 bzw. als Nachdruck der [dritten] Auflage 1937 als dritte Auflage bezeichnenden Nachdrucke, nämlich PAṆŚĪKAR (1981) und PANSIKAR (1984) – wegen der gegenüber der tatsächlich zweiten Auflage von 1918 bzw. der dritten von 1937 nicht auszuschließenden textuellen Abweichungen gesondert bibliographiert – am meisten verbreitet. Abweichungen zwischen der zweiten und dritten Auflage fallen nur beim Vergleich des VTP-Textes beider Ausgaben im Zuge inhaltlicher Mikrostudien ins Auge (z.B. VTP ad YV 2.1.25), so daß die Bezeichnung N_{Ed} nur im Falle solcher Abweichungen weiter spezifiziert werden muß, was in vorliegender Studie nicht nötig war. Alle drei Ausgaben basieren jedoch offensichtlich auf der gleichen Vorlage: Seitennummern

Obwohl bereits vor Entdeckung der kaschmirischen *Mokṣopāya*-Tradition (MU) Einzelstudien zu auffälligen Besonderheiten in der Sprache des YV auf die Unabhängigkeit dieses Textes von traditionellen Strömungen hinwiesen,⁹ und auf Manuskriptmaterial basierende Beobachtungen die von einem dem YV verschiedenen Text abhängige Genese des *Laghuyogavāsiṣṭha* (LYV) nahelegten,¹⁰ so wurde dennoch die Text- und Überlieferungsgeschichte des MU erstmals 1994 grundlegend herausgearbeitet und beschrieben.¹¹ Mit der Entdeckung eines Kommentars (*Mokṣopāyaṭikā* (MUT)), dessen Autor den MU deutlich von den Lehrinhalten des Vedānta abgrenzt, und mit dessen Edition¹² sowie der textkritischen Edition des *Utpattiprakaraṇa* in der Tradition des MU wurde daraufhin die erste wesentliche Grundlage zur inhaltlichen Erschließung des MU gelegt.¹³ Zusätzlich wurden in weiteren Einzelstudien die in SLAJE (1994b) dargelegten Erkenntnisse über die im Vergleich zum YV höhere Textqualität des MU¹⁴ sowie der sich daraus ergebenden, dem YV überlegenen Konsistenz in der Argumentation des MU,¹⁵ die Interpolationen des YV durch Textübernahmen aus dem *Laghuyogavāsiṣṭha* (LYV) sowie die Spuren der redaktionellen Veränderungen, die der MU durch die Einverleibung in die Advaita-Tradition als (L)YV erfahren hatte, bestätigt, erweitert und

und -umbrüche sind durchweg identisch, vereinzelt werden in PAṆŚĪKAR (1937) und PANSIKAR (1984) zusätzliche Lesarten angegeben, die nicht in PAṆŚĪKAR (1918) bzw. PAṆŚĪKAR (1981) vorhanden sind. PAṆŚĪKAR (1937) bzw. PANSIKAR (1984) wird vom Herausgeber Śāstrācārya Bhārgavaśāstri im Vorwort als „dritte Auflage“ (*tr̥tīyaṃ saṃskaraṇam idaṃ* S. 8) bezeichnet, die auf Grundlage der „zweiten Auflage“ (*dvitīyasamskaraṇapradarśanena* S. 8) angefertigt wurde. Dabei sei eine zusätzliche [Ms.-]Vorlage mit einbezogen worden (*ādarśapustakasāhāyiasampādanena* S. 8. Dazu weiterführend: HANNEDER (2000), S. 187-188).

⁹ Als Beispiel seien hier etwa die Studien SATYA VRAT SHASTRI angeführt, der mit großem philologischen Scharfsinn die sprachlichen Anomalien des YV aufspürte und analysierte: SHASTRI (1963), SHASTRI (1968), SHASTRI (1975), SHASTRI (1979) SHASTRI (1980-81).

¹⁰ DIVANJI (1938a) und DIVANJI (1939). Siehe auch den Beitrag zu verschiedenen Epitomen, Kurzfassungen und Adaptionen des YV: STINNER (2005)

¹¹ SLAJE (1994b)

¹² Bhāskarakaṇṭha *Mokṣopāyaṭikā* (MUT): SLAJE (1996a), SLAJE (1993a), SLAJE (1995), SLAJE (2002), HANNEDER und SLAJE (2002).

¹³ HANNEDER und STEPHAN (*2010)

¹⁴ HANNEDER (2000); HANNEDER (2005a) S. 11-14; STEPHAN (2005), S. 86-89.

¹⁵ HANNEDER (1998); HANNEDER (2001), S. 75-76; HANNEDER (2006); HANNEDER und SLAJE (2005).

an konkreten Beispielen dargelegt.¹⁶ Nicht nur um der Selbstbezeichnung des Werkes als *Mokṣopāya* gerecht zu werden,¹⁷ sondern auch um die beiden Überlieferungstraditionen bereits am Werktitel eindeutig zu unterscheiden,¹⁸ wurden die beiden Traditionen bzw. Rezensionen als MU und YV bezeichnet: zum einen der ursprünglich kaschmirische, überwiegend in Śāradā-Manuskripten erhaltene MU, in Fragmenten von MUT exegetisch kommentiert, äußerlich am Fehlen der von SLAJE (1994b) als bezeichneten Rahmenhandlung "E" zu erkennen,¹⁹ sowie am ungeteilten *Nirvāṇaprakaraṇa* und zum anderen der ausschließlich in Nāgarī-Manuskripten überlieferte, vedāntisierte YV, eventuell exegetisch kommentiert von VTP, oft auch als *Bṛhad-Yogavāsiṣṭha* bezeichnet.²⁰ Der markanteste Unterschied zwischen dem Text des MU und des YV ist – neben dem Fehlen des Rahmens "E" – das ungeteilte *Nirvāṇaprakaraṇa* des MU. Das 6. *Nirvāṇaprakaraṇa* des YV besteht dagegen aus zwei Teilen. Diese Zweiteilung ist dem Verlust von 35 *Sargas* (ca. 500 Strophen) des MU-Textkorpus in der Überlieferung des YV geschuldet. Diese, in der späteren Überlieferung des YV verlorengegangenen *Sargas* 6.119-156 (SLAJE (1994b), S. 121-125, S. 133) sind im MU komplett enthalten und geben dem *Nirvāṇaprakaraṇa* seine ursprüngliche narrative und argumentative Kohärenz zurück. Offensichtlich wird diese Kohärenz nur in philologischen Mikrostudien, wie hier an der Antwort auf eine im YV zunächst unbeantwortet bleibende Frage Rāmas (MU 4.3.1-3 / YV 4.21), deren Beantwortung dabei ausdrücklich aufgeschoben wird (MU 4.3.6-8 / YV 4.21): Nur im MU 6.120.1ff

¹⁶ SLAJE (1994b), S. 91-97; SLAJE (2001); SLAJE (1998); SLAJE (1994a), S. 280-283.

¹⁷ HANNEDER und SLAJE (2005), S. 521-522.

¹⁸ SLAJE (2000a), S. 171-172.

¹⁹ SLAJE (1994b): S. 102ff.

²⁰ Bisher wurde nur ein einziges zur Tradition des YV gehörendes Manuskript aufgefunden, das in die Zeit vor der Entstehung des VTP, nach GOLZIO (2004) also vor 1710, nämlich in die erste Hälfte des Jahres 1674 A.D., datiert werden kann. Zur Beschreibung dieses Ms. siehe: STEPHAN und STINNER (2005), S. 65. Alle anderen datierten YV-Mss. stammen aus der Zeit nach Abfassung des VTP. Daher konnte auch bisher noch nicht untersucht werden, bis zu welchem Ausmaß die Kontamination des vonseiten des MU überlieferten Textes mit Vedānta-Gedankengut bereits vor Etablierung des VTP fortgeschritten war und somit Ānandabodhendra bereits vorlag bzw. inwiefern sie erst durch ihn verursacht wurde. Die formale Textstruktur des YV, nämlich die Aufteilung des letzten Buches *Nirvāṇaprakaraṇa* im YV in zwei inhaltlich unzusammenhängende Hälften, die eindeutig auf den Verlust eines im MU noch erhaltenen Textabschnittes zurückzuführen ist und damit dem MU die dem YV fehlende inhaltliche Kohärenz bewahrt, liegt in diesem Manuskript bereits vor.

beantwortet Vasiṣṭha explizit diese Frage mit Verweis auf 4.3.1-3, im YV bleibt diese Frage unbeantwortet, weil in der YV-Überlieferung der entsprechende Textabschnitt verloren ging. Das Fehlen dieser Antwort ist bis dato außer HANNEDER und SLAJE (2005), (S. 517f) keinem am YV-Text Forschenden aufgefallen. Um den erheblichen Textverlust in der YV-Überlieferung wieder auszugleichen, wurde in der YV-Rezension die Kompositionsfuge vor und nach der *lacuna* mit Textauszügen aus dem LYV – eine abgekürzte Version des MU – zu glätten versucht. Spätere Interpolationen von Texten mit eigenständiger Rezeptions-, Wirkungs- Überlieferungsgeschichte sind im MU jedoch häufig anzutreffen – nicht nur durch spätere Texteschübe die dem LYV entstammen, sondern auch durch Übernahme von inhaltlichen Variationen wie sie nur im LYV überliefert sind und dem Erzählstrang des MU/YV zuwider laufen.²¹ Somit gibt es noch eine weitere Kontaminationsquelle für den MU Text, welche die kritische Edition des MU auszuschließen hat, wie unten (S. 17) noch dargestellt wird, nämlich die späteren, weit verbreiteten Kurzfassungen des YV: *Sāras*, *Samgrahas* und in ihren handschriftlichen Quellen unterscheidbaren Versionen des LYV.²²

Hauptsächlich von VTP exegetisch kommentierte Nāgarī-Manuskripte der YV-Rezension bildeten die Quellengrundlage für die YV-Edition (N_{Ed}),²³ während die kaschmirischen Mss. – auch solche in Nāgarī – die Quellen für die textkritische MU Ausgabe bilden.²⁴ In weiterführenden Einzelstudien, die jeweils auf den Ergebnissen zur Text- und Überlieferungsgeschichte aufbauten, wurden sowohl textinterne als auch -externe Kriterien zur Datierung und Lokalisierung des MU gesammelt und damit die Entstehungszeit des MU im Kaschmir des 10. Jahrhunderts, vermutlich während oder kurz nach der Regierungszeit des Königs Yaśaskaradeva (939-948 A.D.) verortet.²⁵

²¹ Wie z.B. hinsichtlich der inhaltlich problematischen, später eingeschobenen Strophe 107.47 vermutet: S. 284 ff.

²² Dazu: STINNER (2005).

²³ Vgl. die eingangs formulierte Einschränkung zu den Quellen der N_{Ed}: S. 2!

²⁴ Eine sich auf SLAJE (1994b) und HANNEDER (2006) gründende Kurzdarstellung der formalen Unterscheidungskriterien von MU und YV Mss. der Beschreibung der Quellen für die textkritische Edition des *Utpatti prakāraṇa* (HANNEDER und STEPHAN (*2010)), sowie der in der MU-Edition angewandten textkritischen Methode ist in: STEPHAN (2005), S. 75-83 zu finden und wird für das *Indrajālopaḥyāna* im folgenden 2. Kapitel zusammengefaßt.

²⁵ HANNEDER (2006), S. 35ff; HANNEDER (2005a), S. 14-18; LO TURCO (2002c).

Zudem kann die Verwobenheit des MU ins kaschmirische Milieu des 10. Jh.s anhand historischer Berichte aus der *Rājataranṅiṇī* sowie Beschreibungen lokaler Gegebenheiten des MU anhand zeitgenössischer Beschreibungen konkret nachgewiesen werden.²⁶ In Anbetracht dieser – hier allerdings nur auf das Wesentliche reduziert dargestellten – Forschungsergebnisse zur Text- und Überlieferungsgeschichte des MU, können sich inhaltliche Studien zum YV/MU nur auf die Textgrundlage des MU stützen, sofern nicht vonseiten späterer Exegeten in der Tradition des Vedānta adaptierte und umgeformte Inhalte des YV untersucht werden sollen, wie sie im Text der Vulgata YV-Textedition (N_{Ed}) exegetisch kommentiert von VTP vorliegen. Dennoch dient die N_{Ed} mangels einer kritischen Edition des MU – und unter Berücksichtigung der Ungewissheit über die Textquellen der N_{Ed} einer solchen des YV²⁷ – bis heute als Textgrundlage für Übersetzungen, Zusammenfassungen und Textanalysen. In dieser Textfassung werden jedoch ganze Passagen, in denen Aspekte des dem Text zugrundeliegenden, ursprünglich nicht vedāntischen, Weltentwurfes detailliert dargelegt sind, vollkommen unverständlich.²⁸ Folglich gehen inhaltliche Aspekte in solchen Studien verloren, die sich auf die Textgrundlage und Übersetzungen der N_{Ed} stützen.²⁹

1.2 ZUR LAVANA-EPISODE

Die vorliegende Studie der Episode des Königs Lavaṇa (*Indrajālopākhyāna*) basiert erstmalig auf der textkritischen Edition der MU-Rezension. Das *Indrajālopākhyāna* (3.104–3.109) ist im *Utpatti-*

²⁶ SLAJE (2005a).

²⁷ Vgl. S. 2.

²⁸ Allein im *Utpattiprakaraṇa* des MU wird z.B. der Prozess der Individualisierung der Wesen in 3.12-14 sowie in 64-65 als Kosmogenezusammenhängend dargelegt, doch blieben diese Abschnitte in inhaltlichen Studien bisher unberücksichtigt. Das gleiche gilt für die in MU 3.117-118 dargelegten Bewußtseinszustände (*Yogabhūmika*, vgl.: HANNEDER (2009)), ein für die Bewußtseinsphilosophie des YV/MU zentraler Textabschnitt, dessen ursprüngliche Position in N_{Ed} textuell verderbt ist.

²⁹ Vgl. dazu die Betrachtungen ARJUNWADKAR (2001), der das YV als Offenbarungsliteratur mit soteriologischer Doktrin im Rāmāyaṇakontext – also genau das, was die gegenwärtig lebende, von Rāmabhakti inspirierte YV-Tradition zu lehren vorgibt – auf seine inhaltliche Konsistenz hin untersucht. Dabei kommt er u.a. zu dem Ergebnis, daß Rāma als ein dem weltlichen Denken und Geschehen gleichmütig entgegnetretender, abgeklärter *Jīvanmukta* nicht überzeugend wirkt, insofern er am Ende des *Rāmāyaṇa*, also nach Vasiṣṭhas ausführlicher Belehrung, seine treue Gattin wegen einer möglichen Verurteilung seitens der Bevölkerung in die Verbannung und letztendlich in den Feuertod schickt.

prakaraṇa die vierte größere Erzählung nach dem *Līlopākhyāna* (3.15.17–3.59.18),³⁰ dem *Sūcyupākhyāna* (3.68–3.83), das den Wandel der riesigen, nimmersatten Dämonin Karkaṭī zur nadelkleinen, personifizierten Cholera namens Visūcikā zum Thema hat, und nach dem *Aindavopākhyāna* (3.85–3.92), das eine unbeabsichtigte Weltenschöpfung thematisiert sowie eine – in Anlehnung an die aus anderen Texten bekannte – Liebesgeschichte zwischen Indra und Ahalyā³¹ zu derjenigen eines „künstlichen“ (*kr̥trima*) Indra und Ahalyā umformt. Die beiden einzigen zum *Indrajālopākhyāna* existierenden Arbeiten, nämlich eine Übersetzung ins Französische³² und eine inhaltliche Studie zur Funktion des Träumens als Metapher in Mythen, in der u.a. auch die Lavaṇa-Episode zusammengefaßt und gemäß dem im Titel erwähnten Anspruch der Gesamtstudie analysiert wird,³³ hatten beide noch den Vulgata YV-Text (=N_{Ed}) als Grundlage.

HULIN übersetzte die Lavaṇa-Episode als eine von sieben aus dem YV ausgewählten Erzählungen ins Französische.³⁴ Gemäß dem seinerzeit aktuellen Stand der Forschung faßt der Autor in der Einleitung Text- und Überlieferungsgeschichte, Kosmologie, Ontologie und Soteriologie des YV zusammen, um anschließend vor diesem Hintergrund die Funktion der Erzählungen im YV allgemein sowie die Intention der von ihm ausgewählten Erzählungen zu beschreiben.³⁵ Die Erzählungen dienen dazu, so HULIN, Aspekte vorausgegangener philosophischer Lektionen

³⁰ Eingrenzung nach HANNEDER (2006), S. 73. Mitunter sind die Grenzen der Erzählungen nicht eindeutig auszumachen, da philosophische Erklärungen schon gegen Ende der Erzählungen eingebracht werden, auch nach Abschluß der Erzählung im Kontext fortgeführt werden und somit in die Kolophone der entsprechenden Erzählung eingeordnet werden. Des Weiteren haben manche Erzählungen auch eine dazugehörige Vorgeschichte, die in den Kolophonen noch nicht der entsprechenden Erzählung zugeordnet wird, wie z.B. im Falle der *Karkaṭīrākṣasīvarṇanam* (3.68) als Vorgeschichte zum *Sūcyupākhyāna*. Das *Indrajālopākhyāna* erstreckt sich hauptsächlich auf 3.104-109, die daran anschließende Erklärung auf 110-122. Innerhalb dieser Erläuterung wird jedoch zweimal das *Indrajālopākhyāna* fortgesetzt, nämlich in 3.115 und 3.120-121. Siehe dazu den Abschnitt „Textstruktur“ S. 29.

³¹ Zu den epischen Versionen der Liebesaffäre zwischen Indra und Ahalyā, insbesondere zu den beiden Ramāyāṇa Versionen (1.47–48 und 7.30), sowie deren Vorläufer siehe: FELLER (2004), S. 127–157.

³² HULIN (1987), S. 39–63.

³³ O’FLAHERTY (1984), S. 127–205.

³⁴ HULIN (1987).

³⁵ HULIN (1987), S. 7–30.

zu illustrieren und zu konkretisieren und seien keineswegs als bloßer literarischer Schmuck zu verstehen. Die Lavaṇa-Episode stehe neben fünf anderen ausgesuchten Erzählungen vor allem im Dienste der Einführung bzw. Initiation.³⁶ So sollten sie nämlich kraft poetischer Stilmittel den Leser mit der Phänomenologie des YV vertraut machen, welche lehre, daß sämtliche Sinneswahrnehmungen dazu dienten, uns im Dienste der *māyā* zu betrügen. Diese Funktion treffe im besonderen Maße auf die Lavaṇa-Episode zu. Die Einführungs- bzw. Initiationsstruktur dieser Erzählung sei klar, so HULIN, insofern sie mit einer Art schamanischer Reise ins Jenseits beginne, nämlich mit Lavaṇas Überquerung einer Wüste, welche die Grenze zwischen zwei Welten markiere, nämlich zwischen der hochzivilisierten Welt einerseits und der niedrig zivilisierten, mysteriösen und wilden andererseits. Insofern die Geschehnisse der Erzählung ins bis zum heutigen Tag wilden und durch Banditen unsicheren *Vindhya*-Gebirge, südlich der Heimat Lavaṇas, also in Richtung Totenreich, verortet wurden, repräsentiere Lavaṇas Reise demnach einen „Abstieg in die Unterwelt“. Obgleich der König in der nachträglichen Betrachtung nur Mißfallen für die den Werten der zivilisierten Welt extrem konträre Lebensweise ausdrückte, nach welcher er als Unberührbarer in der Alternativrealität leben mußte, er aber dennoch die Angelegenheiten der Unberührbaren nachempfinde, so zeuge die Allgegenwart der Beschreibung dieser Lebensweise von einer latenten Unzivilisiertheit unter denjenigen, die bereits in einer diese Zivilisationsstufe übertroffenen Weise lebten. Im gleichen Sinne könne man auch die Wiederkehr apokalyptischer Bilder interpretieren, insofern sie nämlich die Oberflächlichkeit der Erscheinungswelt herausstellten, aus der sich Lavaṇa und Angehörige seiner gesellschaftlichen Schicht entwickelten.³⁷

Des Weiteren ließen sich die Erzählungen schließlich als eine Art vorgeschobener Ergebnisse philosophischer Reflexion verstehen. So erlaubten die Erzählungen eher als ein logischer Diskurs, der sich dem Prinzip der Nichtwidersprüchlichkeit zu unterwerfen habe, indirekt eine spekulative metarationale Wahrheit zu suggerieren. Dabei treten

³⁶ «... sont avant tout d'ordre 'initiatique'.» HULIN (1987), S. 25.

³⁷ HULIN (1987), S. 26. HULIN überträgt dabei moderne sozialkritische Ideen auf vor-moderne, vollkommen andere Denkweisen und Lebensumstände. Ob dem YV-Autor an egalitärer Kritik sozialer Gegebenheiten gelegen sein kann, bleibt doch eher zweifelhaft, wengleich die nicht eindeutig verständliche Strophe 105.23 im Sinne einer solchen Kritik interpretiert werden könnte.

zwei in der Ontologie des YV miteinander verbundene Hauptthemen hervor, die Psychogenese und der Monismus.³⁸ Das erste Hauptthema betone immer wieder, daß die äußerlich erfahrene Realität aus dem Inneren projiziert werde. So gebe es keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Subjektiven und Objektiven, dem Traum und der Wirklichkeit, sondern höchstens in der Dauer und Dichte einer Erfahrung umkehrbare, örtlich beschränkte Unterschiede. Diese Voraussetzungen führten zu der in vielen Erzählungen verarbeiteten Hypothese einer Wechselwirkung von Traum und Wirklichkeit. Daher seien die Spuren der Träume in der Wirklichkeit aufzufinden. So treffen eben Lavaṇa und Gādhī (s.u.) in der Wirklichkeit die Orte ihres im Traum bzw. im Zustand der Hypnose erlebten Wirkens genau so an wie sie ursprünglich erträumt, d.h. erlebt, wurden. Das zweite Hauptthema, demgemäß außer einem universellen Ich keine Entität existiere, führe zu der Möglichkeit, daß ein Subjekt in die innere Welt der Gedanken eines anderen Subjektes einzudringen vermag. Sobald nun diese beiden Themen miteinander verbunden auftreten, führe das dazu, daß die gesamte Schöpfung als gewaltiges Netz an Träumen in wechselseitiger Kommunikation wahrgenommen werde. Schließlich seien die vergänglichen Einzelträume nur Teil eines größeren Ganzen, eines mächtigen übergeordneten Träumers.

Letztendlich sei es aber nicht die Absicht des YV, so HULIN, die in den Erzählungen als Erklärungsschemata entwickelten Phantasmen mit der Logik zu versöhnen. Wenn man sich die Frage stellte, ob nun die eine oder andere Seite der Lebenserfahrung Lavaṇas fiktiv sei, so werde man feststellen, daß Lavaṇa trotz der Spuren an Realität, die er bei seiner späteren Exkursion in die Gegend der Unberührbaren entdeckt, keine materiellen Spuren seines Wirkens mehr auffinden kann. Nach dem Dafürhalten der angetroffenen, ihn nicht mehr erkennenden, einstigen Schwiegermutter, seien nämlich seine Frau und Kinder durch die Hungersnot umgekommen. Vasiṣṭha biete dem Leser drei nicht zufriedenstellende Erklärungsmuster: zuerst vermutet Lavaṇa, daß er alles nur geträumt habe, doch die Exkursion überzeugt ihn vom Gegenteil. Anschließend erwägt Lavaṇa die Möglichkeit, sowohl er als auch die Unberührbaren könnten eine Art gemeinsamen Traum gehabt haben, so wie manchmal Poeten dasselbe Thema träumen könnten. Jedoch erlebten die Unberührbaren ihre Erfahrungen mit Lavaṇa im alltäglichen Le-

³⁸ «... celui de la création mentale et celui de l'unicité du sujet.» HULIN (1987), S. 27.

ben **ohne** Rückkehr aus einer Trance oder einem Traum in die „eigentliche“ Wirklichkeit. Schließlich bleibt noch die Möglichkeit, daß sich die Unberührbaren bloß in seinem Geiste eingepägt hätten, doch dagegen spricht, daß auch diese ihn als wirklichen König in ihrem Leben in Interaktion erfahren konnten. Insofern nun keiner dieser Lösungsvorschläge zufriedenstellend sei, bleibe dem Leser nur das all diesen Erklärungen überlegene Verständnis gemäß der ontologischen Konzeption des YV. Nur diese kann das Erlebnis Lavaṇas zufriedenstellend beurteilen: weder die Traumwelt einschließlich ihrer Akteure noch die Alltagswelt seien wirklich.³⁹

O'FLAHERTY stellt die Lavaṇa-Episode als eine von mehreren indischen Mythen vor, die alle durch Transformationen, welche die Autorin als Metamorphosen versteht, als ihrem zentralen Topos charakterisiert sind. In den ausgewählten Erzählungen über Träume, Illusionen und andere Realitäten erlebten die Protagonisten physische oder illusionäre Metamorphosen, so O'FLAHERTY, um zu verstehen, daß verschiedene Wirklichkeiten nicht nur erfahren werden könnten, sondern sich hinter diesen tatsächlich noch weitere, nicht erkannte Wirklichkeiten verbergen. So nivellierten die ausgewählten Geschichten über Träume nicht nur den Realitätsgrad zwischen Träumen und Wachen, sondern ermöglichten sogar gemeinsame Träume verschiedener Individuen. Darüber hinaus zeigten die ausgesuchten Geschichten über Illusionen, daß man während einer Transformationswahrnehmung nicht zu entscheiden vermag, ob diese nun real oder nur geträumt sei, während die Geschichten über Magie, in denen sich sukzessive die Rahmen der Träume auflösten, am Ende offen ließen, ob der Verzauberte oder der Träumer tatsächlich aus dem letzten Traum einer Serie von Träumen erwacht sei.⁴⁰ Schließlich müsse ein Träumender, der sich bereits im letzten Rahmen seines Traumes wähnt, erwägen, ob er nicht nur Teil eines Traumes eines anderen sein könnte, also ein geträumter Träumender. Die letzte Art von Metamorphosen ordnet O'FLAHERTY in der Erzähltechnik. Diese sei die Kunst, mittels Erzählung menschliche Erfahrungen in Worte und Bilder zu verwandeln. Nur die Kunst sei dazu fähig, Träume aus dem Bereich privater Erfahrung in das öffentliche Reich des Mythos zu überführen. Das Bewußtsein über die

³⁹ HULIN (1987), S. 28.

⁴⁰ Dieser Kategorie von Erzählungen ordnet O'FLAHERTY die Lavaṇa-Episode zu.

Erfahrung von Kunst erlaube es uns, uns über unsere Erfahrung des Lebens bewußt zu werden, mithin uns in der Illusion über das Leben zu beobachten.⁴¹ In ihrem letzten Kapitel betrachtet die Autorin die Funktion von bekannten, wiederkehrenden indischen Metaphern im YV und stellt sie Funktionen in modernen westlichen Kunstströmungen gegenüber.

O'FLAHERTY interpretiert die Erzählungen im YV nicht gesondert, sondern stellt sie in der Regel in einer Gruppe von Erzählungen mit nach ihrem Ermessen ähnlicher Aussageintention vor. So analysiert sie die Lavaṇa-Episode im Verbund mit der Erzählung über den Brāhmanen Gādhi (YV 5.44–49). Nach ihrer Meinung sollten diese beiden Erzählungen am besten zusammen gelesen werden, insofern sie die Herangehensweise des YV an das Problem der Psychologie oder Epistemologie besonders veranschaulichten.⁴² Die Ähnlichkeiten dieser beiden Erzählungen sieht O'FLAHERTY besonders in folgenden Punkten: Vom Standpunkt der Beobachter seien die Protagonisten beider Erzählungen, Lavaṇa und Gādhi, für nur wenige Augenblicke in eine alternative Realität versetzt worden,⁴³ doch beide lebten viele Jahre in dieser Alternativrealität, in der sie jeweils ihren ursprünglichen gesellschaftlichen Stand vergaßen. Zudem erfuhren beide das Feuer, in dem sie in der Alternativrealität „ums Leben“ kamen, in vergleichbarer apokalyptischer Weise: Lavaṇa den Waldbrand in Folge einer Dürre und Gādhi das große Feuer einer sakralen Opferhandlung. Außerdem seien die Ähnlichkeiten in der Beschreibung der Lebensumstände der Unberührbaren bemerkenswert ähnlich. Nach Meinung der Autorin erfahre Lavaṇa eine Initiation, die Tod und Wiedergeburt gleiche, jedoch durchlaufe er keine abrupte Transformation. Lavaṇa betrete als König – wie auch Gādhi als Unberührbarer – seine neue Umwelt und wandle sich allmählich zum Unberührbaren. Diese milde Form der Transformation, zum Ausdruck gebracht mittels einer Reise, sei das Äquivalent des romantischen

⁴¹ O'FLAHERTY (1984), S. 3–4.

⁴² O'FLAHERTY (1984), S. 132.

⁴³ Zwei *muhūrtas* interpretiert O'FLAHERTY als „a few minutes“ O'FLAHERTY (1984), S. 133, 136. Sowohl MU als auch YV Text sprechen von zwei zusammenhängenden *muhūrtas* in denen Lavaṇa hypnotisiert war 104.43: *tasthau muhūrtayugmaṃ* Ebenso wird in 105,1 berichtet, daß der König nach zwei *muhūrtas* wieder wach wurde: *muhūrtadvitayenātha bodham āpa mahīpatiḥ*. Der Kontext legt jedoch nahe, daß hier *muhūrta* in der Bedeutung als Zeitmaß, nämlich der 30ste Teil eines Tages (=48 Minuten), verwendet wurde. Vgl.: Anmerkung zur Übersetzung von 104.43.

Abenteuers, in dem der Held einfach per Pferd in die andere Welt reite, so O'FLAHERTY. Beide, Lavaṇa und Gādhi, würden von ihrer neuen Umwelt in ihrer ursprünglichen Identität erkannt und seien sich auch über diese bewußt. Als die beiden in ihrer ursprünglichen Form wieder an die Orte ihres Wirkens zurückkehrten und die Bewohner nach den Geschehnissen befragten, seien sie jedoch nicht erkannt worden. O'FLAHERTY erläutert diesen Umstand damit, daß beide vor der Exkursion in ihre vormalige Alternativrealität verstorben waren und nun sozusagen als Zurücktransformierte an die Orte der Alternativrealität zurückkehrten.

Die Unterschiede zwischen diesen beiden Erzählungen sind, nach O'FLAHERTYS Meinung, jedoch noch auffälliger. So scheinen sie in ihrer äußeren Struktur spiegelverkehrt: was für Lavaṇa wirklich ist, werde für Gādhi zum Abbild. Gādhi stirbt tatsächlich und beobachtet seine Phase des Wiedergeborenwerdens, was dem Lavaṇa so nicht zustoße. Seinen Tod, den Lavaṇa als Unberührbarer in Folge der Dürre und des Waldbrandes erlebt, erscheine als wiederkehrendes Gleichnis für Gādhi, der seinen ausgedörrten Körper sieht wie ein Blatt, das seinen Saft verloren hat, wie ein Dorf in der Dürre oder ein alter Baum usw. Als der Brahmane Gādhi in seiner ursprünglichen Form wieder in die Alternativrealität zurückkehrt und sein zerfallenes Haus sieht, werde er verglichen mit der Seele, die den einst eigenen toten Körper sieht. Die Realität des einen werde zum Gleichnis für den anderen. Auf dieser Ebene werde nicht mehr zwischen Objekt und Abbild unterschieden. Dieser Umstand befördere beim Zuhörer die Einsicht, daß alles nur ein Abbild von etwas anderem sei. Noch mehr unterschieden sich die beiden Erzählungen in ihrer metaphysischen Haltung: Während Lavaṇa innerhalb seiner Erlebnisse überwältigt von der Illusion sei, doch nie wirklich seine Realität als König Lavaṇa hinterfrage, bleibe Gādhi dagegen wie ein Zuschauer außerhalb der Alternativrealität. Lavaṇa könne sich selbst nicht beobachten, sondern nur in der Retrospektive seine Illusion als solche erkennen, während Gādhi sein Erleben als Unberührbarer, der vorgibt, König zu sein, von Anfang an nur von außen beobachtet. Ihm sei die Identität als Unberührbarer zunächst näher, aber aus seiner Perspektive als Gādhi würden ihm beide Identitäten der erlebten Alternativrealität gleich fremd, also sowohl diejenige als König sowie diejenige als Unberührbarer. Des Weiteren impliziere die beschriebene Rahmenstruktur

dieser beiden Erzählungen, so O'FLAHERTY, aber auch ein Model der hinduistischen Kasten- und Klassengesellschaft.⁴⁴

Im Anschluß an die textinterne Struktur interpretiert O'FLAHERTY die Lavaṇa Episode zusammen mit anderen YV Erzählungen unter Rekurs auf den äußeren Erzählrahmen, nämlich als Mittel zur Unterweisung bzw. Heilung des unter depressiver Stimmung leidenden Rāma. Der Vorstellung von volkstümlichen Variationen der Lavaṇa und Gādhi Episoden läßt sie eine zusammenfassende Darstellung traditioneller indischer Epistemologie folgen, kontextualisiert mithilfe der Lavaṇa-Episode.

1.3 ÜBER DIE FUNKTION DER ERZÄHLUNGEN IM MOKṢOPĀYA

Die Klassifizierung des MU als Werk eines solchen literarischen Genres, das sowohl die Erwartungen an ein *śāstra* sowie auch diejenigen an ein *kāvya* erfüllt, hat zuletzt HANNEDER (2006)⁴⁵ in Anlehnung an das im MU vertretene Selbstverständnis unternommen.⁴⁶ Obwohl er zeigen konnte, daß eine solche Verbindung auch den Vertretern indischer Poetologie bekannt war,⁴⁷ zieht er es vor, den MU in einen Bereich zwischen *Śāstra* und *Kāvya* und möglicherweise *Itihāsa* einzuordnen, insofern es nämlich nicht im poetischen Stil den Gegenstand eines *Śāstra* bearbeite, sondern zum großen Teil aus ausgedehnten Passagen philosophischer Argumentation bestehe. Andererseits versuche es auch nicht, den für ein *Śāstra* üblichen trockenen Argumentationsstil bloß mit poetischen Mitteln aufzulockern; vielmehr führten die Erzählungen als poetische Elemente die Argumentation des MU weiter. Somit sei, so HANNEDER, keine passende indigene Klassifizierung des Werkes auffindbar.

Auch hinsichtlich der Erzähltechnik des *Indrajālopākhyāna* lassen sich die von HANNEDER (2006) anhand des *Lilopākhyāna* festgehaltenen Beobachtungen bestätigen.⁴⁸ So beginnt ein *Sarga* in der Regel mit dem Aufgreifen des aktuellen Erzähl- bzw. Handlungsstranges, gefolgt von der poetischen Beschreibung der Akteure und ihrer Umge-

⁴⁴ O'FLAHERTY (1984), S. 139.

⁴⁵ S. 69-73.

⁴⁶ „*śāstraṃ subodham evedaṃ nānālaṃkārahūṣitam | kāvyaṃ rasaghanaṃ cāru dṛṣṭāntaiḥ pratipādakam* (2.18.33). This Śāstra is very easy to understand, [and] being adorned by various poetical embellishments and full of poetical tastes [at the same time] an elegant Kāvya, which imparts instruction through examples“ HANNEDER (2006), S. 70.

⁴⁷ HANNEDER (2006), S. 69 anhand von *Suvṛttatilaka* 3.3 und der *Kāvyamīmāṃsā* des Rājaśekhara.

⁴⁸ HANNEDER (2006), S. 115.

bung in sich meist über die Länge von zwei *pādas* erstreckenden *Bahuvrīhi* Komposita, die in attributiver Anreihung syntaktisch über weite Passagen konstruiert sind. Ein *Sarga* endet immer mit mindestens einer Strophe, die sich in ihrem Versmaß deutlich von den innerhalb eines *Sargas* überwiegend verwendeten, vier mal acht Silben zählenden *śloka*-Versmaßen (*anuṣṭubh*) unterscheidet. Meist werden die Handlungsabläufe in den ersten zwei bis drei *pādas* einer Strophe berichtet, während der, bzw. die letzten beiden *pādas* diese Vorgänge mit einem Vergleich ausschmückend beschreiben.

Die meisten Erzählungen, im MU textimmanent als *vṛttānta*, *itihāsa*, *ākhyāna*, *ākhyāyikā*, *upākhyāna* oder *kathā* bezeichnet, bringen – neben denjenigen wenigen, die bereits bekannte Erzählstoffe verarbeiten – vollkommen neue Inhalte mit z.T. epischem Charakter hervor.⁴⁹ Verallgemeinernd kann man festhalten, daß mittels einer Erzählung in Form eines Gleichnisses entweder ein neuer oder ein bereits zuvor diskursiv unterwiesener Aspekt der Doktrin des MU vermittelt werden soll. Der Autor setzt Erzählungen also zur Veranschaulichung eines bestimmten zuvor erläuterten Inhaltes ein, indem er die praktischen Konsequenzen aus den dargelegten Theorien zeigt. An die Erzählung schließt sich meist eine längere theoretische Erläuterung mit Rekurs auf die Geschehnisse oder gar mit Wiedereinstieg in die Erzählung an, wie im Falle des *Indrajālopākhyāna*.

Obwohl die Funktion einiger Erzählungen in den o.g. Studien bereits aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet wurde, sollen hier im Folgenden die zentralen Ansätze der erzählungsgestützten Argumentation im MU nachgezeichnet werden, insofern sie nicht nur den literarischen Habitus des MU charakterisieren, sondern auch für die Analyse des *Indrajālopākhyāna* von grundlegender Bedeutung sind.

SLAJE identifiziert die Funktion der Erzählungen im MU anhand textimmanenter Aussagen über die im MU verwendete Unterweisungsmethode als *kathādr̥ṣṭānta*: die gleichnishafte Erzählung. Diese mache sich der Autor des MU wegen der Unzulänglichkeit verbaler Unterweisung, d.h. dem Operieren mit Begriffen, die an Betrachtung der dem MU zugrunde liegenden [geist]monistischen Ontologie nur vorläufige Gültigkeit haben können, neben der diskursiven Unterweisung zunutze. Dieser diskursiven Unterweisung sei ein *kathādr̥ṣṭānta* durch die Ver-

⁴⁹ HANNEDER (2006), S.71.

mittlung unmittelbarer Einsicht überlegen und ein *dr̥ṣṭānta* eigne sich in besonderer Weise dazu, Lehrinhalte mittels Gleichnissen (*dr̥ṣṭānta*) zu veranschaulichen.⁵⁰ So werde dann auch dieses Unterweisungsverfahren textimmanent von Vasiṣṭha dem Rāma bereits am Ende des *Mumukṣuprakaraṇa* (2.18-20) vermutlich auch deshalb erläutert, um sich bereits im voraus für diese Methode zu rechtfertigen, die ab dem *Utpattiprakaraṇa* verstärkt zum Einsatz komme.⁵¹ Auch weise Vasiṣṭha in den anderen *Prakarana*s 3–6 wiederholt auf den Zweck einer angekündigten oder soeben abgeschlossenen Erzählung hin.⁵² Demnach führe der methodische Einsatz von gleichnishaften Erzählungen durch wiederholte Vergegenständlichung der Lehrinhalte zum allmählichen Verstehen des wirklichen, nämlich bloß phänomenalen Charakters der Erscheinungswelt. Damit solle das soteriologische Anliegen des MU erreicht werden, nämlich das Vergessen des *Sam̥sāra*.⁵³ Von daher seien von den Protagonisten in diesen Erzählungen persönlich erfahrene Illusionen der gemeinsame, allen Erzählungen im MU zugrunde liegende Topos. Der *dr̥ṣṭānta* bediene sich dabei eines bekannten Gegenstandes bzw. Sachverhaltes, um unter dessen Zuhilfenahme einen noch unbekanntem Gegenstand bzw. Sachverhalt bekannt zu machen.⁵⁴ Obgleich nun ein *dr̥ṣṭānta* nicht als Erkenntnismittel im epistemologischen Sinne (*pramāṇa*) akzeptiert sei, insofern ihm nämlich die Gefahr eines Kategorienfehlers inhärieren, benutze der MU den *kathādr̥ṣṭānta* dennoch als Argument (*yukti*), indem er den Mangel des *dr̥ṣṭānta*, nämlich aus dem vermeintlich bekannten Bereich alltäglicher Erfahrung (*upamāna*), der von Wirkung und Ursache bestimmt ist, Schlüsse auf den unbekanntem, noch zu erkennenden (*upameya*), nicht verursachten Bereich zu ziehen, nämlich auf das Absolute, als seinen eigentlichen argumentativen Gehalt umfunktioniere. Die zentrale Doktrin des MU spricht der Erscheinungswelt ja tatsächliche Wirklichkeit ab. Obwohl sie – ebenso wie das Absolute – weder Ursache noch Produkt ist,

⁵⁰ SLAJE (1994b), S. 254-272

⁵¹ Mit Bezug auf FRAUWALLNER (1953), S. 385, stellt SLAJE (1994b), S. 264, fest, „daß es im allgemeinen immer die Begründungen waren, die man den Lehrsätzen sekundär nachgetragen hatte. Die homiletische Verwendung der Erzählungen scheint demnach älter zu sein als das theoretisch gehaltene Lehrstück YV 2.18.49 - 2.19.15.“

⁵² Auf das Anführen von Textbelegen wird hier verzichtet, da sie in großer Zahl in SLAJE (1994b), S. 254-272, FN 202ff angegeben sind.

⁵³ Vgl.: SLAJE (1994b), S. 255, FN 203

⁵⁴ SLAJE (1994b), S. 259 auf Grundlage von YV 2.18.50

wird sie dennoch als Produkt wahrgenommen. Sie muß daher einem Wahrnehmungsirrtum zugrunde liegen⁵⁵, doch beruht sie ontologisch auf dem gleichen Substrat wie das Brahman, nämlich auf aus leerem Raum partikularisiertem Bewußtsein.⁵⁶ Damit werde der *kathādr̥ṣṭānta* vom Mangel des Kategorienfehlers entlastet und könne mit einigen Abstrichen ähnliche Beweiskraft in Anspruch nehmen wie eine rein auf rationale Argumente gestützte Beweisführung (*yukti*).

Lo TURCO⁵⁷ stellt die These auf, daß die „metaphorische Logik“ in den Erzählungen des MU ein grundlegender Bestandteil der Argumentationstechnik sei und daher durch Aussparen der Erzählungen das Verständnis des MU ernsthaft gestört würde,⁵⁸ denn der MU bezeichnet sich, bzw. einzelne Teile, ja selbstredend als *śāstra*, *kāvya*, *ākhyāyikā*, *itihāsa* etc. Daher werde es dem Anspruch des MU nicht gerecht, die Erzählungen als unessentiellen Bestandteil zu betrachten. Von daher bestehe keine Unvereinbarkeit von *yukti* und *dr̥ṣṭānta*, vielmehr ergebe sich ein Zusammenwirken zwischen diesen beiden Argumentationsweisen im MU. So konstituiere das in den Erzählungen mit den Mitteln des *kāvya* beim Zuhörer imaginativ aufgebaute Universum, das sowohl natürlich als auch kulturell, sowohl deskriptiv als auch normativ sei, das sog. *pars construens*. Die Etablierung einer Welt impliziere im indischen Denken jedoch auch die Frage nach dem Ausstieg aus dieser Welt. Im Weltbild des MU besteht aber nun die Erscheinungswelt nur als – wenn gleich von mehreren erlebte – subjektive Projektion. Der Ausstieg aus dieser Welt und somit die Erlösung davon kann allein durch die Erkenntnis erfolgen, daß man ursprünglich schon immer von dieser Illusion frei gewesen war. Daher bestehe der MU nicht nur aus einem *pars construens*, sondern auch aus einem *pars destruens*: Diese im *pars construens* durch das Individuum, in der MU Erzähltechnik durch *kāvya*, etablierte Welt wird durch die mit den Mitteln des *śāstra* erreichte Erkenntnis über ihren illusionären Charakter demontiert. Diese argumentativen *śāstra*-Abschnitte sowie die damit in Form von Metaphern insofern konvergierenden *ākhyāyikās*, als ihre Aussagen gerade durch die theoretischen *śāstra*-Erläuterungen untermauert werden, erfüllten nun

⁵⁵ SLAJE (1994b), S. 260-261 auf Grundlage von YV 6.95.9, 16-18

⁵⁶ SLAJE (1994b), S. 261 auf Grundlage von YV 7.82.19, 100.4, 13, 168.31

⁵⁷ Lo TURCO (2005b)

⁵⁸ Lo TURCO (2005b), S. 132

die Funktion des *pars destruens*. Die auf der divergierenden Ebene zwischen *pars construens* und *pars destruens*, zwischen *kāvya* und *śāstra*, dialektische Argumentationsweise ermögliche dem MU eine Mehrdeutigkeit, welche in ihrer Abstraktheit die sonst in der poetischen Sprache übliche Polysemie übertreffe. Wegen dieses Zusammenwirkens von Argumentation und Erzählungen, obgleich nun die Erzählungen keine Argumente im strengeren Sinne des Wortes darstellten, hätte das Heraustrennen der Erzählungen ernsthafte Konsequenzen für unser Verständnis dieses Textes.⁵⁹ Insofern nun auf der konvergierenden Ebene von theoretisch argumentativem *śāstra* und metaphorisch beschreibender *ākhyāyikā* dieselbe Aussageintention vorliege, stelle sich die Frage nach der Funktion der *ākhyāyikās*, sofern diese nicht bloß propädeutischer Natur sein sollte. LO TURCO beantwortet diese Frage indem er die Verwendung einer Metapher innerhalb einer Argumentation als Mittel nonverbaler Kommunikation versteht, wie etwa Gestik.⁶⁰ Die Funktion der Erzählungen im MU hinterließen demnach einen Eindruck beim Zuhörer, indem sie das direkt aufzeigen, was theoretisch argumentativ gelehrt wurde, nämlich der illusionäre Charakter der Erscheinungswelt. Die Erzählungen bestätigten also Aspekte, die sich im Falle der vom MU vertretenen Position, des subjektiven Illusionismus, bisweilen dem Bereich rationaler Argumentation entziehen. Insofern nun der Autor des MU nachweislich die konventionellen Sprach- bzw. Argumentationsformen⁶¹ der philosophischen Schultraditionen abwerte, vermutet LO TURCO, versuche er eine neue Konvention zu etablieren, die sich der rationalen Argumentationsweise nicht verschließe, sondern diese methodisch durch den gezielten Einsatz von Metaphern erweitere.

2. PRINZIPIEN DER TEXTEDITION

Wie bereits eingangs dargestellt, erlitt der Text des *Mokṣopāya* (MU) während seiner rund 1000 jährigen Überlieferungsgeschichte neben den in Manuskriptabschriften üblichen Schreibfehlern zusätzlich auch noch redaktionelle Überarbeitungen. Diese so überarbeitete Rezension wurde unter dem Namen *Yogavāsiṣṭha* (YV) bekannt und versuchte das Werk mit Konzepten der Rāmabhakti sowie des Vedānta in Überein-

⁵⁹ LO TURCO (2005b), S. 135

⁶⁰ LO TURCO (2005b), S. 136

⁶¹ LO TURCO operiert zudem mit dem Begriff „language game“, auf den hier wegen der unnötigen theoretischen Last verzichtet wurde.

stimmung zu bringen und ihm Offenbarungscharakter zu verleihen. Obwohl beide Rezensionen grundsätzlich den gleichen Text beinhalten, hat doch die besagte redaktionelle Überarbeitung die dem MU eigentümlichen Lehren so stark entstellt, daß der publizierte YV-Text (=N_{Ed}) nicht als Quelle zur Erforschung der Philosophie des MU dienen kann. Die Übersetzung und Interpretation des *Indrajālopakhyāna* in vorliegender Studie beruhen daher auf einer erstmalig textkritisch erstellten und der Studie beigegefügt MU-Edition des *Indrajālopakhyāna*. Daher sollen im Folgenden die hier verwendeten Textquellen sowie die hier angewandten Prinzipien der Textherstellung bei kontaminierter Überlieferung, wie sie für den MU besteht, dargestellt werden.

2.1 TEXTQUELLEN

MU-Manuskripte (Mss.) werden an den für die kaschmirische Tradition eigentümlichen Lesarten erkannt, sofern ein eingehender Vergleich überhaupt möglich ist¹, jedoch von den YV-Mss. in erster Linie anhand folgender formaler Kriterien unterschieden:

- Beginn des *Vairāgyaprakaraṇa* entspricht dem 2. *Sarga* in N_{Ed}²
- Ende des *Utpattiprakaraṇa* entspricht dem 18. *Sarga* des *Sthiti*- in N_{Ed}
- *Sthitiprakaraṇa* beginnt mit dem 19. *Sarga* des *Sthiti*- des N_{Ed}
- *Nirvāṇaprakaraṇa* ist nicht unterteilt in *Pūrva*- und *Uttarārdha*
- *Khilas (nānāpraśnāḥ)* sind an das *Nirvāṇaprakaraṇa* angeschlossen

Für die Edition des *Indrajālopakhyāna* standen folgende Mss. zur Verfügung. Leider überliefert nur das mit Ś₃ bezeichnete Ms. den gesamten Text des MU von ein und derselben Hand. Alle anderen Mss sind Sammelhandschriften (etwa Ś₁) oder überliefern den MU nicht vollständig mit allen sechs *Prakaraṇas*. „Vollständig“ in der folgenden Tabelle bezieht sich hier nur auf das *Indrajālopakhyāna*!

Ś ₁	vollständig	Facsimile von L. CHANDRA, Delhi 1984
Ś ₃	vollständig	Sri Pratap Singh Library, Srinagar
Ś ₇	vollständig	IGNCA New Delhi RAR/181.045/MOK
Ś ₉	vollständig	StaBi Berlin Hs. or. 12869

¹ Vgl. die Anmerkung zur handschriftlichen Grundlage des YV S. 2.

² Mit anderen Worten: der nach SLAJE (1994b) S. 102ff als Rahmen "E" bezeichnete Textabschnitt entfällt.

Ś ₁₄	vollständig	Research & Publ. Dep., Śrīnagar. 4788/827 birch bark
Ś _{Sam}	in Auszügen	Göttingen Vish 126
N ₂₀	Lacunae	BORI Pune Visram II/232
N ₂₁	114–115	BORI Pune Visram II/224

BESCHREIBUNG DER EINZELNEN MSS.: Die folgende Bewertung der Mss. beruht auf Beobachtungen des hier edierten Textabschnittes und im weiteren Rahmen auf dem *Utpatti-Prakarāṇa*. Diese Beobachtungen lassen sich nicht in allen Textabschnitten in gleicher Weise bestätigen, was zu einer unterschiedlichen Bewertung der Mss. für die jeweiligen Textabschnitte führt. Die Einleitungen in die Teileditionen des MU klären über die dort jeweils zugrundeliegende Bewertung der einzelnen Mss. auf.

Das Material der MU-Mss. Ś₁, Ś₃, Ś₇, Ś₉ und Ś_{Sam}³ ist Papier, beschrieben mit lokal gebräuchlicher Tinte. Keines dieser Mss. ist älter als 300 Jahre.

Ś₁, vorliegend in Form einer Faksimile-Ausgabe in der Reihe „Sanskrit Texts from Kashmir“ herausgegeben von LOKESH CHANDRA, ist aus mehreren Mss. zusammengestellt. Die Schreiberhand im *Indrajālopakhyāna* ist gut lesbar und hält vergleichsweise eng an der kaschmirischen Tradition der Textüberlieferung fest, insofern nämlich eindeutig als spätere Zusätze der YV-Tradition identifizierbare Strophen nicht enthalten sind. Nachträge und Korrekturen sind selten zu finden, Schreib- und Grammatikfehler jedoch häufiger. Bei der Abwägung von Varianten ist Ś₁ als verlässliche Quelle für Aufbau und Inhalt der frühen MU-Tradition einzuschätzen. Die zahlreichen syntaktischen und grammatischen Unstimmigkeiten verdeutlichen wohl des Schreibers mäßige Sprachfertigkeit, beeinträchtigen jedoch die Textqualität nur unwesentlich.

Ś₃ liegt in Form einer Rückkopie eines Mikrofilmes aus den 60er Jahren vor. Die in ihrem Duktus fließende Handschrift ist mühsam zu lesen, stellenweise gar unleserlich. Syntax-, Grammatik- oder Sandhifehler sind eher selten. Dies zeigt, daß Ś₃ von einem geübten und sprachlich versierten Schreiber angefertigt wurde. Die gelegentliche inhaltliche Nähe von Ś₃ zur YV-Tradition wird sowohl an der Übernahme des YV-Rahmens deutlich sowie an den überlieferten Lesarten. So zeigt Ś₃ die Tendenz, eher in Übereinstimmung mit dem edierten YV-Text (=N_{Ed})

³Diese Mss. wurden bereits detailliert in: SLAJE (1996b) beschrieben und in HANNER (2006), S. 230 (Appendix C) gelistet.

zu lesen. Wegen seines hohen Grades an grammatischer und syntaktischer Korrektheit ist Ś₃, insbesondere für die Wiederherstellung syntaktisch eigenwilliger und semantisch ungewöhnlicher Lesarten, eine wichtige Quelle. Offensichtlich wurde Ś₃ später teilweise redaktionell überarbeitet. So finden sich nämlich viele zusätzliche Anmerkungen und nachträgliche Korrekturen in Ś₃, die mit den Anmerkungen sowie mit den Lesarten von Ś₇ oder mit denjenigen der N_{ED} übereinstimmen. Diese zusätzlichen Anmerkungen sowie die mit Ś₇ bzw. N_{ED} übereinstimmenden Lesarten zeugen von der Kontamination mit Mss. aus der YV-Rezension.

Ś₇ ist gut lesbar mit gelegentlichen Schreibfehlern, jedoch noch stärker als Ś₃ von der YV-Tradition beeinflusst, was sich an den Lesarten, später eingefügten Korrekturen und zusätzlichen Strophen zeigt, die in keinem anderen Śāradā-Ms. enthalten sind, sondern nur in der YV-Edition.

Das erst in der Sammlung „Janert“ entdeckte,⁴ da wie Ś₃ in laufender Handschrift geschrieben, nicht ohne Schwierigkeiten lesbare Ms. Ś₉ weist, ähnlich wie Ś₁, eine von der YV-Tradition weitgehend unabhängige Textüberlieferung auf.

In digitalisierter Form liegt das Birkenrinden-Ms. Ś₁₄ vor.⁵ Dieses wohl älteste Śāradā-Ms. blieb lange in Srinagar unter Verschluss und wurde erst kurz vor Abschluß vorliegender Arbeit zugänglich gemacht. Der das *Indrajālopakhyāna* enthaltende Textabschnitt ist, trotz des offensichtlich hohen Alters in gutem Zustand. Ś₁₄ weist orthographische Eigenschaften auf, wie sie nur meist nur in alten Śāradā-Mss. zu finden sind. So weicht es im *Indrajālopakhyāna* fast nie vom in vorliegender Edition festgelegten orthographischen Standard der *visarga*-Assimilation ab und belegt damit eindeutig, daß die „kaschmirische Orthographie“ tatsächlich den hier vermeintlich konstruierten orthographischen Konventionen folgte.⁶ Ś₁₄ unternimmt mittels Variation des dem Konsonanten „p“ fast immer vorausgehenden *upadhmanīya* die Vokalisierung von „pa“ bzw. „pā“ und nicht durch Anfügen eines Inlaut-ā, wie in den o. g. Śāradā Papier-Mss.⁷ Das Ende einer Strophe wird durch ein kleines Kreuzchen markiert und bleibt nicht entweder un-

⁴ Die Śāradā-Mss. dieser Sammlung wurden von EHLERS (2006) katalogisiert.

⁵ Eine aus Sichtung vor Ort entstandene Beschreibung in: SLAJE (2005b), S. 43-44.

⁶ Siehe dazu den der Edition und Übersetzung verangestellten Abschnitt „Orthographische Konventionen“ S. 52.

⁷ Anstatt des *upadhmanīya* wird in Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ und Ś_{Sam} (s.u.) häufig der Einfachheit halber ein *visarga* verwendet.

markiert wie in \acute{S}_3 , \acute{S}_7 und \acute{S}_{Sam} , durch *danḍas* angezeigt wie in \acute{S}_9 , oder mit Versnummern versehen, wie in \acute{S}_1 . Das Ms. wurde mehrfach überarbeitet. Dabei wurden zu sehr vielen Lesarten die *variae lectiones* von einer zweiten Hand, meist über der entsprechenden Textstelle sowie *in textu* fehlende Strophen und Glossen am Rand eingefügt.⁸ Gelegentlich finden sich auch zusätzliche kommentierende Randbemerkungen, die nicht von VTP inspiriert sind.

Mit dem MU-Saṃgraha, bezeichnet als \acute{S}_{Sam} , wurde der Versuch unternommen, den MU zusammenzufassen, indem fast alle *ākhyānas* ausgespart wurden. Daher überliefert dieses Ms. nur die theoretischen Abhandlungen zum *Indrajālopakhyāna*. Der dazu verbleibende Text wurde weiter durch gelegentliches Auslassen einzelner Strophen verkürzt und kann daher nicht zur Feststellung der Authentizität sowie der kritischen Herstellung derjenigen Strophen dienen, die im \acute{S}_{Sam} ausgespart blieben. Die im MU-Saṃgraha angewandte Strategie der Textkürzung⁹ birgt jedoch nicht die Gefahr der Kontamination mit inhaltlich eigenständiger Doktrin oder den MU Philosophemen Widersprüchlichem, insofern dieser Text nie, anders als im Falle des LYV und anderer späterer Kurzfassungen, mit eigener Rezeptions-, Wirkungs- und Überlieferungsgeschichte von der MU-Tradition unabhängig wurde. Varianten \acute{S}_{Sam} sind daher nur insofern unter Vorbehalt zu bewerten als sie nicht der Kürzung geschuldet sind. Durch seine vergleichsweise sehr akkurate Textfassung wird \acute{S}_{Sam} als wichtige Quelle gewertet. Neben diesen fünf wesentlichen Śāradā-Mss. liegen zwei Nāgarī-Mss. vor, die das *Indrajālopakhyāna* ganz oder teilweise enthalten: N₂₀ und N₂₁. Beide sind – wie aus eigentümlichen Schreibfehlern deutlich wird – ausnahmslos Abschriften aus Śāradā-Vorlagen und sind vermutlich Fragmente der ursprünglich selben Handschrift.

Über längere Abschnitte läßt sich folgende Tendenz bei der Übereinstimmung von Lesarten beobachten: \acute{S}_1 liest tendenziell in Übereinstimmung mit \acute{S}_9 , \acute{S}_{14} sowie N₂₀ bzw. N₂₁ und entgegen \acute{S}_3 , welches wiederum mit \acute{S}_7 liest, wobei \acute{S}_7 zudem sehr häufig noch als Postkorrekturen die Lesarten der N_{Ed} enthält. Allerdings zeigt sich in anderen Abschnitten auch die entgegengesetzte Tendenz, so daß die Rekonstruktion eines Mss.-Stemma nicht möglich ist. Nichtsdestotrotz steht häufig eine, manchmal sogar semantisch deutlich gehaltvollere, Lesart der Mss. \acute{S}_1

⁸ Im kritischen Apparat der Edition als „ $\acute{S}_{14}^{\text{pc sm}}$ “ vermerkt.

⁹ Zu diesem Text und der Methode abzukürzen: HANNEDER (2005c).

und Ś₁₄ einer von allen anderen Mss. überlieferten Lesart gegenüber. Allerdings wurden bisher keine eindeutigen Leitfehler ausfindig gemacht. Vermutlich wurden die heute zugänglichen MU-Mss. oder deren Vorläufer mit Hilfe mehrerer Mss. abschnittsweise kompiliert. Dabei dürften die Vorlagen häufig gewechselt worden sein, so daß in jedem der uns zugänglichen Mss. gewisse Abschnitte aus einer Gruppe und andere Abschnitte aus einer anderen Gruppe kompiliert wurden. Spätere Schreiber wählten dann beim Anfertigen der nächsten Generation von Mss. die Lesarten aus bereits so kontaminierten Quellen eklektisch aus und fügten entweder noch während des Kopierens oder bei späterer Durchsicht *variae lectiones* am Rand oder zwischen den Zeilen hinzu. Häufig wurden später ursprünglich unterschiedliche Mss. zu einem Gesamtwerk zusammengestellt.

Eine Beobachtung aus der jüngeren Vergangenheit über wandernde Schreiber und Miniaturmaler aus Kaschmir erlaubt einen Einblick in deren Arbeitsweise und zeigt wie Mss. verschiedener Stemma abschnittsweise kopiert und dabei wohl kontaminiert wurden:

„Not much has been written about painters and scribes being on the move to undertake commissions elsewhere. But at least one significant piece of oral evidence has been recorded by Pt. Sthanu Datt, a learned priest from Kurukshetra in Haryana, which sums up the situation. Pt. Sthanu Datt who, at that time he offered the information was advanced in years but reported remembering from his childhood close to the turn of this century, that practically every year a small group of three or four persons - all Kashmiris - would arrive in his village in Haryana in one particular season with little satchels or *bastas* slung from their shoulders. They would enter the precincts of the village and like hawkers shout "Katib, katib" (meaning 'scribes') in loud voices to announce that they have arrived. [...] These were professional scribes and painters who moved about from village to village on foot, offering to copy any manuscripts for a negligible fee. Anyone who wanted to have a text copied would ask the scribes to stay; the manuscripts would then be pulled out of the family box or borrowed from a friend or a pandit and handed over to the scribes. [...] They carried everything else connected with their trade with them: paper, writing instruments, pigments, ink and the like and set to work immediately. The group would distribute leaves of the work between them. This presented no problem, for the manuscripts were not always bound and could easily be split up into sections. In addition,

the scribes forming a group were trained to write in an identical style so that, when completed, the manuscript bore a unified look. [...] A fact mentioned in the recording of this evidence is that the Kashmiri scribes were extremely sharp as far as observation went and were capable of copying almost any script even without knowing the language in which the manuscript was written. It is not necessary to assume that a Kashmiri scribe, who might frequently have been a Muslim, knew the Sanscrit language of the manuscript. [...] There were two different rates of payment. One was for ordinary copying without any proof-reading. The higher rate of payment related to what is referred to as *hartal ki likhai*, meaning writing that has been corrected with *hartal* or yellow orpiment, akin to a correcting fluid.¹⁰

Die Probleme der Textherstellung bei kontaminierter Überlieferungslage werden im Folgenden zusammen mit den Prinzipien der kritischen Editionstechnik, erläutert.

2.2 PRINZIPIEN DER KRITISCHEN TEXTHERSTELLUNG

Die Ermittlung der ursprünglichen Lesart ist bei kontaminierter Überlieferungssituation oft problematisch.¹¹ Zunächst muß die Angemessenheit wohletablierter Methoden der Textkritik, wie z.B. der Stemmataik und dem Prinzip der *lectio difficilior melior est* in Anbetracht der hier vorliegenden Überlieferungssituation abgewogen werden. Insofern in den für die Edition verwendeten Quellen keine Gruppe von Mss. ermittelt werden kann, die eindeutig frei von Kontamination ist, und damit kein Stemma erstellt werden kann,¹² ist es nicht möglich, die ältere und damit dem Original näher stehende Variante als die authentische zu bestimmen. Selbst wenn sich zweifelsfrei Leitfehler in einem Ms. ausmachen ließen, würde der Ausschluß dieses Ms. dazu führen, daß sämtliche von diesem Ms. überlieferten Lesarten zur Textherstellung nicht mehr zur Verfügung stehen würden. Zudem bleibt fraglich, ob durch ein, im vorliegenden Fall meist zweigeteiltes Stemma die eigentliche Aufgabe, nämlich die Auswahl der primären Lesart, besser zu lösen wäre. Ebenso verhält es sich, wie unten noch dargelegt wird, mit dem Ver-

¹⁰ GOSWAMY (1989) S. 22-24.

¹¹ Ausführliche Studien zu dieser Problematik: HINÜBER (1980), COLAS (1999), JHA (1993), SRINIVASAN (1967). Eine nützliche Zusammenfassung der Entwicklung der im Folgenden erwähnten „wohletablierten“ Methoden bietet: DELZ (1997).

¹² Weiterführende Literatur zur Stemmataik: GRIERS (1988).

fahren, grundsätzlich die *lectio difficilior* als authentisch zu akzeptieren. Daher darf diese Methode nur unter Vorbehalt der im Folgenden dargelegten Prämisse angewandt werden, gemäß welcher die Bestimmung einer Variante als authentisch allein im Kontext überzeugen muß. Tatsächlich müssen also Motive und Gewohnheiten der Schreiber gefunden werden, nach denen sie sich eklektisch für eine Lesart entschieden oder gar eine neue produzierten. Wie SRINIVASAN mit der Edition von Vācaspatimiśras *Tattvakaumudī* zeigte,¹³ ist die Herstellung eines kritischen Textes aus kontaminiertem Quellenmaterial nicht nur möglich, sondern es lassen sich dabei sogar spezifische Kontaminationswege nachvollziehen. Hauptsächlich die von SRINIVASAN propagierten Methoden zur Kontaminationskritik in Sanskrittexten kamen beim Edieren des MU zur Anwendung.

PRÄMISSE: ARGUMENTATIVE KONSISTENZ UND NARRATIVE KOHÄRENZ

Ein Text der offensichtlich seit tausend Jahren von unterschiedlichen Schultraditionen für ihre jeweils eigenen Zwecke tradiert wurde und derart weit verbreitet ist, daß er bis heute zu immer neuen Kurzformen mit jeweils unterschiedlicher Konzeption inspiriert,¹⁴ kann nur in Teilen wieder in seine Urform zurückgebracht werden, da sich zu viele Veränderungen am Text in Generationen von Mss.-Abschriften verfestigt haben und nachweisbar Rückkoppelungen zwischen den einzelnen Überlieferungstraditionen sowie den verschiedenen Textversionen statt gefunden haben. Das Ergebnis der textkritischen Edition des *Indrajāloṣṭhāna* im MU kann also nur eine insofern authentischere Form des Textes als diejenige des YV bieten, als dem Text die argumentative Konsistenz und narrative Kohärenz zurückgegeben wird, die ihm wohl einst eigen gewesen sein muß, um die nötige Wertschätzung zu erhalten, die seinen heutigen Bekanntheitsgrad bedingte. Das Anliegen der textkritischen Edition ist also nicht, das im Geiste des Advaitavedānta exegetisch kommentierte YV zu revidieren, sondern die diesem YV zugrunde liegende, ursprünglichere kaschmirische Fassung durch Beseitigung späterer redaktioneller Veränderungen und Ermittlung authentischer Lesarten so weit wie möglich wiederherzustellen und damit ihre doch deutlich von denjenigen des YV abweichenden ontologischen und soteriologischen Konzeptionen wiederzugewinnen.

¹³ SRINIVASAN (1967).

¹⁴ Zu den Kurzversionen vgl.: STINNER (2005).

Um das *Indrajāloṣṭhāyāna* mit den oben beschriebenen Quellen erfolgreich kritisch zu edieren, wird argumentativer Konsistenz und narrativer Kohärenz die höchste Priorität bei der Textherstellung beigemessen. Nichtsdestotrotz versteht sich die Edition auch als Bestandsaufnahme der in den Quellen enthaltenen *variae lectiones* und Annotationen. Um den Text kritisch wiederherzustellen, bedarf es immer einer ausgewogenen Anwendung von textkritischer Methodik und inhaltlicher Analyse, um spätere redaktionelle Veränderungen am Text aufzuspüren, die sich meist nur an inkonsistenter Argumentation erkennen lassen.

1. KRITERIUM: *lectio difficilior*

Die *lectio difficilior* ist eines der gewichtigsten Argumente zum Ermitteln der authentischen Variante. Schließlich kann doch davon ausgegangen werden, daß kein Schreiber wissentlich und ohne Not den Text verkompliziert, sondern diesen eher vereinfacht. Textveränderungen durch den Schreiber können zunächst **unabsichtlich** geschehen, nämlich durch Fehlinterpretation von Schriftzeichen, Abgleiten des Blickes von der Textstelle im Ms. (*eyeskip*, *aberratio oculi*), unbewußte Erwartungshaltungen an den Inhalt etc. oder auch durch fehlendes Verständnis der Syntax oder Semantik eines einzelnen Ausdrucks oder einer Textpassage, welches den Schreiber dazu veranlaßt, den unverstandenen Text unwissentlich gemäß den eigenen Denkvoraussetzungen zu reproduzieren. Solche Änderungen sind meist leicht zu revidieren, wenn sich die authentische Lesung noch unter den textuellen Varianten befindet, indem man sich mit der möglichen Entstehung aller überlieferten Varianten auseinandersetzt. Dabei ist unter Berücksichtigung inhaltlicher und paläographischer Faktoren zu ermitteln, aus welcher Lesart die jeweils andere entstanden sein könnte. Bei diesem Vorgehen läßt sich meist die graphisch, syntaktisch und / oder semantisch ungewöhnlichere, also die *lectio difficilior*, als die ursprünglich vorliegende und damit vermutlich authentische ermitteln.

Im Vergleich zu diesen unabsichtlichen Textveränderungen sind die **absichtlichen** und planvoll durchgeführten Textveränderungen von gelehrten, belesenen und sprachkundigen Schreibern, die sich geneigt fühlten, den Text zu „verbessern“, viel schwieriger zu ermitteln. In diesen Fällen muß die *lectio difficilior* nicht notwendig die primäre Variante sein. Daher müssen die ermittelte *lectio difficilior* und die vermeintlichen Vereinfachungen der Schreiber weiter hinsichtlich ihrer inhaltlichen Stimmigkeit und eventuell vorhandener Parallelstellen untersucht

werden, um eine der Varianten als die primäre und damit vermutliche authentische bestimmen zu können. Dies muß auch unternommen werden, wenn keine der überlieferten Varianten eindeutig als *lectio difficilior* auszumachen ist.

2. KRITERIUM: INTRATEXTUELLE PARALLELEN

Mit der oben formulierten theoretischen Voraussetzung einer ursprünglich vorhandenen, weitgehenden inhaltlichen Kohärenz sowie konsistenter Argumentation innerhalb des MU, wird davon ausgegangen, daß Texte mittels Auffinden inhaltlicher bzw. stilistischer¹⁵ Parallelen kritisch hergestellt werden können. Die Neigung des MU-Autors zur Neubildung von Onomatopoeia über ungewöhnliche – mitunter von den Vorgaben der normierten Grammatik abweichende – Kompositabildungen sowie seine Vorliebe, syntaktische Einheiten zu konstruieren, die sich über die *pāda*-Grenzen hinaus erstrecken, bieten gute Anhaltspunkte, um seinen ursprünglichen Stil zwischen später entwickelten Lesarten wieder zu entdecken. Neben diesen sprachlich formalen Eigenschaften gibt es auch noch zahlreiche inhaltliche Kriterien. So vertritt der MU, im Gegensatz zum eher advaitavedāntisch beeinflussten YV, einen subjektiven Illusionismus, Akosmismus (*ajātivāda*) und einen von jeglicher Offenbarungsgläubigkeit freien Rationalismus.¹⁶ Die Suche nach Parallelen in Texten aus dem kulturellen Umfeld des MU, wie z.B. der RT, schließt sich der rein intratextuellen Suche an und erweist sich oft als hilfreich – nicht nur bei der Ermittlung von Lesarten, sondern auch zum Verständnis noch nicht in Wörterbüchern verzeichneter Begriffe¹⁷ sowie der dort als „lexikographisch“ ausgewiesenen Bedeutungseinträge.

Varianten werden also nach sprachlichen **und** inhaltlichen Parallelen untersucht, bevor sie als authentisch akzeptiert oder als später entstanden verworfen werden. Erst wenn sich die *lectio difficilior* als inhaltlich und formal authentisch und plausibel erweisen läßt, wird sie kritisch ediert.¹⁸ Sollte sich dagegen herausstellen, daß sie einem bewußten Ein-

¹⁵Der unkonventionelle literarische Stil des MU-Autors wurde bereits mehrmals untersucht: SHASTRI (1968), SHASTRI (1980–81), SHASTRI (1963), SHASTRI (1975), SHASTRI (1979), HANNEDER (2000).

¹⁶ SLAJE (1994b), S. 55–56, S. 91ff S. 197ff; HANNEDER (2006), S. 203ff

¹⁷ Vgl. dazu z.B. die Anmerkungen zum Begriff *tantrin* in 104.24 oder zu *uḍḍāra* 106.50.

¹⁸ Um nochmal in aller Deutlichkeit die Bedeutung des Auswahlprinzips der *lectio difficilior* für die Textherstellung als den inhaltlichen Aspekten **untergeordnet** zu betonen,

griff geschuldet ist, wird sie in den textkritischen Apparat aufgenommen und in der Übersetzung entsprechend annotiert.

Sollte weder mit dem oben beschriebenen Verfahren eine *lectio difficilior* auszumachen sein noch die Suche nach Parallelen ein eindeutiges Ergebnis hinsichtlich primärer und sekundärer Variante liefern, kommt das dritte Editionsprinzip zu tragen:

3. KRITERIUM: AUSSCHLUSS MÖGLICHER YV-KONTAMINATION

Kontaminationen mit YV-Lesarten sind in allen MU-Mss. verbreitet. Um solche möglichst im Vorfeld auszuschließen, wurden Mss. die anhand oben (S. 18) erwähnter äußerlicher Kriterien als YV Textzeugen bestimmt wurden als Quellen für die kritische Edition des MU ausgeschlossen. Insofern sich nämlich die abweichenden von N_{Ed} überlieferten Lesarten an Stellen, die eine inhaltliche Untersuchung ermöglichen,¹⁹ als sekundär erwiesen haben, wird in solchen Fällen, in denen entweder keine *lectio difficilior* bestimmt werden kann und auch mit der Suche nach inhaltlichen oder stilistischen Parallelen nicht überzeugend eine Variante als primär ermittelt werden konnte, etwa im Falle inhaltlich gleichwertiger Aussagen, die **nicht** von N_{Ed} überlieferte Variante als kritisch akzeptiert, um so YV-Kontaminationen vorsorglich auszuschließen. Da jedoch gemäß den Beobachtungen von SRINIVASAN (1967) nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden kann, daß sich im konkret vorliegenden Fall auch in N_{Ed} ursprüngliche Lesarten erhalten haben, bleiben in der Edition des *Indrajāloṣākyāna* in \hat{S}_{14} in *textu* überlieferte Varianten, die auch so von N_{Ed} überliefert sind, bisweilen von diesem Verfahren ausgenommen, insofern \hat{S}_{14} derzeit als ältester Textzeuge der MU-Rezension gilt. Diese Gewichtung von \hat{S}_{14} mag sich

soll hier ausdrücklich den Worten von WEST (1973) Platz eingeräumt werden: „When we choose the ‘more difficult’ reading, however, we must be sure that it is in itself a plausible reading. The principle should not be used in support of dubious syntax, or phrasing that it would not have been natural for the author to use. There is an important difference between a more *difficult* reading and a more *unlikely* reading.“ (S. 51). Der Übergang von eigenwilliger zu – mit den Worten WESTS – „zweifelhafter“ und letztendlich gemäß Normgrammatik falscher Syntax verläuft in der Praxis oft fließend. In gleicher Weise verhält es sich mit literarischen Konventionen. Dies gilt umso mehr als sich der MU durch ausgesprochen unkonventionellen Stil auszeichnet, wie oben bereits unter Verweis auf die Untersuchungen SATYA VRAT SHASTRI erwähnt. Durch das Auffinden von Parallelen läßt sich entscheiden, ob ungewöhnliche Konstruktionen oder unkonventionelle Stilmittel unter den Mss-Varianten der MU-Rezension zu finden sind und somit unkonventionelle Lesarten durchaus als plausibel bewertet werden können.

¹⁹ Ausgewählte Einzelbeispiele: HANNEDER (2000).

für die Edition anderer Abschnitte des MU als unpassend erweisen, für das *Indrajālopākhyāna* wurde aber im Falle von synonymen und quasi-synonymen Lesarten, insbesondere Wortstellungen im Satz, die Lesart des ältesten Mss., nämlich Ś₁₄, kritisch ediert, selbst dann, wenn die entsprechende Lesart auch von N_{Ed} überliefert sein sollte.

3. TEXTSTRUKTURANALYSE: SARGA 104-122

Der folgende der Edition und Übersetzung vorausgehende Abschnitt dient zur Orientierung über den Handlungsverlauf des *Indrajālopākhyāna* (Sarga 104–109 und 120–121) sowie der sich daran anschließenden bzw. eingeschobenen, mit argumentativen Mitteln das Geschehen erläuternden *Śāstra*-Abschnitte der Sargas (110–119 und 122).

3.1 INDRAJĀLOPĀKHYĀNA 1. TEIL: 104-109

Dem *Indrajālopākhyāna* geht unmittelbar die sog. *Bālakākhyāyikā* („Kinder-Kurzgeschichte“ Sarga 101) voran, wie bereits in 100.43 von Vasiṣṭha angekündigt¹ gefolgt von einem kurzen diskursiven *Śāstra*-Abschnitt (Sargas 102–103), der den Leser auf die folgende längere Unterweisung vorbereitet. Im Gegensatz zum nun folgenden *Indrajālopākhyāna* als einer tatsächlichen Begebenheit, ist die *Bālakākhyāyikā* als eine rein fiktionale Erzählung konzipiert. Ebenfalls als parabolische Erzählung angelegt, operiert sie, im Gegensatz zum *Indrajālopākhyāna*, nämlich mit eindeutig Irrealem: Gegenstände oder Personen werden als wirklich vorgestellt bzw. konstruiert,² um sogleich deren Wirklichkeit zu destruieren.³ Dieses Muster aus zunächst als real Konstruiertem und unmittelbar darauf Destruiertem bestimmt den Topos der gesamten *Bālakākhyāyikā*. Sie diene dazu, so Vasiṣṭha, das in den Sargas 98–99 vorangehende *Cittopākhyāna* zu illustrieren.⁴ Das *Indrajālopākhyāna* zeichnet sich dagegen in seinen Beschreibungen von Landschaften und Ereignissen durch Realitätstreue aus. Der Autor verweist auf konkrete Namen und Gebiete - wenngleich diese sich bisher nicht immer verorten lassen - und überzeugt den Leser durch detailgetreue Beschreibungen von der grundsätzlich möglichen Authentizität des geschilderten Geschehens.

SARGA 104: NRPVYĀMOHA

1-13: Poetische Natur- und Landschaftsbeschreibung des Reiches des

¹ ādau manas tadanu bandhavimokṣadṛṣṭi paścāt prapañcaracanā bhuvanābhidhānā | ityādikā sthitir iyam hi gatā pratiṣṭhām ākhyāyikā bhavati bālayanociteva 100.43

² kvacit santi mahātmāno rājanaputrās trayaś śubhāḥ ... 101.4

³ dvau na jātau tathaikaś ca garbha eva hi na sthitaḥ ... 101.5

⁴ eṣā hi kathitā rāma cittākhyānakathām prati | bālakākhyāyikā tubhyaṃ mayā kama-lalocana 101.30.

Im Kolophon wird die hier im Text als *cittākhyāna* bezeichnete Erzählung mit dem Titel *cittopākhyānām* versehen.

Königs Lavaṇa. Sein Gebiet bzw. Volk wird als *Uttara Pāṇḍava* bezeichnet.⁵ Lavaṇa stammt aus der Linie des Hariścandra.

14-19: Wert- und Tugendbetrachtungen, wie sie konventionell von einem guten König erwartet werden, werden über Lavaṇa und seine Regentschaft angestellt.

20-25: Beschreibung einer abendlichen Ratsversammlung (Sabhā), bei deren Gelegenheit Heldentaten des Königs geschildert und aus einem Buch historische Begebenheiten vorgelesen werden. Die Minister und der Geheimdienst berichten über die Vorgänge im Land.

26-32: Ein Illusionskünstler bzw. Gaukler betritt die Sabhā und tritt etwas respektlos vor den König und drängt ihm ein Illusionsschauspiel auf. Er wird als geldgierig beschrieben, obwohl er am Ende der Episode (*Sarga* 109) unbemerkt verschwindet, ohne Lohn gefordert zu haben. Der Gaukler hypnotisiert den König mit einer Pfauenfeder. Explizit wird deren Illusionskraft (*māyā*) mit derjenigen des *paramātman* als Ursache der Vielfalt der Welt verglichen.

33-Ende: Als Lavaṇa diese Pfauenfeder betrachtet, tritt ein Vasall (*sāmanta*) ein und übergibt ihm ein Pferd, das nach Name und Eigenschaften dem Hengst Indras (Uccaiśśravas) gleicht. Lavaṇa starrt das Pferd hypnotisiert an. Während die in der Sabhā Versammelten den hypnotisierten König für zwei *Muhūrtas* (2x48 Minuten) mit gebanntem Blick das Pferd anblickend beobachten und nicht wagen, ihn aufzuwecken, erlebt dieser – wie jedoch erst im folgenden *Sarga* deutlich wird – eine ganz andere Realität.

SARGA 105: RĀJAPRABODHA

1-7: Der König erwacht aus seiner Hypnose.

7-16: Mit viel Schmeichelei und allgemeinen Aussagen über Funktionen des Geistes fordern die in der Sabhā Anwesenden den König auf, seine Erlebnisse zu schildern.

17-24: Lavaṇa findet sich zunehmend wieder in seiner Realität zurecht, gewinnt seine Fassung und äußert sein Erstaunen über die Illusionsanfälligkeit des menschlichen Geistes.

25-Ende: Lavaṇa setzt an, seine Alternativrealität und die dieser vorausgehenden Geschehnisse aus seiner Wahrnehmung zu beschreiben.

⁵ Das Gebiet und Volk *Uttara Pāṇḍu* bzw. *Pāṇḍava* ist vermutlich ein vom Autor *ad hoc* gebildeter Phantasienamen. Damit könnte er ev. die „späteren Pāṇḍava“, d.h. diejenigen, die die Kurukṣetra-Schlacht überlebten, bezeichnen oder als „nördliche Pāṇḍava“ eine Parallele zu dem bekannten Volk und Gebiet der *Uttara Kaurava* zu bilden beabsichtigt haben. Vgl. FN zur Übersetzung von 104.2.

SARGA 106: CAṆḌĀLĪVIVĀHA

1-2: Der König beschreibt zunächst einleitend die Landschaft der soeben erlebten Alternativrealität, die derjenigen seines eigenen Reiches gleicht.

3-10: Als der Illusionskünstler erschienen war und ihn mit der Pfauenfeder hypnotisiert hatte, war die Ratsversammlung nicht mehr ins Erleben des Königs eingebunden. Dem hypnotisierten Lavaṇa wurde suggeriert, er habe das Pferd bestiegen und sei damit losgeritten. So kam Lavaṇa, beschäftigt mit Jagd und Sinneszerstreuung, auf dem schnellen Pferd in dem ihm vom Gaukler zumindest initial suggerierten Erleben weit fort, in eine neue, ihm offensichtlich unbekannte, karge Wildnis (*araṇya*).

11-14: Beschreibung dieser kargen, wüsten Landschaft, die Lavaṇa einen ganzen Tag lang durchstreift.

15-20: Ein neuer Landschaftsabschnitt (*jaṅgala*) wird am Abend desselben Tages erreicht. Dort ist es vergleichsweise fruchtbar: Es gibt Bäume, Grasbüschel, Vogelgezwitscher, etc.

21-35: Lavaṇa streift durch einen Wald. Während er sich ausruht, läuft sein Pferd davon und so verbringt er vollkommen erschöpft die erste Nacht in dieser bewaldeten Wildnis.

36-40: Tags darauf macht er sich auf, diese nun zunehmend negativ beschriebene Einöde zu erkunden.

41-45: Er sieht ein Caṇḍāla Mädchen, das gekochten Reis bei sich trägt, und bittet sie um Essen an, bekommt zunächst aber nichts. Er folgt ihr weiterhin, und macht sich bei seinen Zuhörern über ihre Häßlichkeit und ungrazile Art sich zu bewegen lustig.

46-51: Sie spricht ihn kokett an und bietet ihm von dem Essen an, das sie für ihren Vater bei sich trägt. Als Preis muß ihr Lavaṇa jedoch ein Heiratsversprechen geben.

52-60: Er willigt ein, bekommt eine Hälfte vom Reis, schläft sich aus und wird von der Caṇḍālī ihrem Vater als zukünftiger Schwiegersohn vorgestellt. Der Vater willigt beiläufig ein und alle drei gehen vom Acker ins Caṇḍāla-Dorf.

61-65: Beschreibung der Heimstatt der Caṇḍālas: Da die Caṇḍālas von Tierkadaververwertung leben, wohnen sie auch inmitten von Schlachtabfällen.

66-69: Lavaṇa wird in die Familienhütte einquartiert und nun auch der Schwiegermutter vorgestellt.

70-72: Eigentliche Hochzeitszeremonie im passenden *Muhūrta*.

SARGA 107: ĀPADVARṆANA

1-6: Nach der Hochzeit wird Lavaṇa zunehmend zum Caṇḍāla. Seine Frau bringt eine Tochter, nach drei weiteren Jahren einen Sohn, eine Tochter und als viertes wieder einen Sohn zur Welt.

7-48: Beschreibung der widrigen, armseligen Lebensumstände als Caṇḍāla Familienvater und der Caṇḍāla Lebens- und Wirtschaftsweise.

SARGA 108: KĀṆḌAVARṆANA

Beschreibung der widrigen Lebensumstände als Caṇḍāla wird fortgesetzt: eine durch Regenmangel ausgelöste Hungersnot und ein durch diese Trockenheit verursachter Waldbrand, der die Hungersnot verschlimmert. Eindringlich wird das Verhalten der Menschen in Hungersnot beschrieben.

SARGA 109: ŚĀMBARIKOPĀKHYĀNA

1-10: In Folge der unerträglichen Lebensumstände verlassen viele Caṇḍālas das Gebiet. Auch Lavaṇa zieht mit seiner Familie fort.

11-21: Der Jüngste bittet um Fleisch, worauf Lavaṇa sich entschließt, seinen eigenen Körper als Nahrung zur Verfügung zu stellen und richtet dazu einen Scheiterhaufen auf.

22-24: Lavaṇa erzählt der Ratsversammlung wie er wieder in seine ursprüngliche Realität zurückgeworfen wurde als er sich in den Scheiterhaufen stürzte.

25-31: Der Gaukler war unbemerkt verschwunden und die Ratsversammlung stellt rhetorische Fragen zur Illusionsanfälligkeit des individuellen Denkens (*citta*) sowie abfällige, doch für den vorliegenden Fall unzutreffende, Bemerkungen über das Gauklergewerbe.

32-33: Vasiṣṭha schließt die Erzählung ab und betont, daß es sich hierbei um eine wahre Begebenheit handele, der er selbst beiwohnte!

3.2 ERSTE ERLÄUTERUNG ZUM INDRAJĀLOPĀKHYĀNA: 110-119

Wie oben beschrieben, zeichnet sich die Erzähltechnik im MU dadurch aus, daß Inhalte sowohl durch parabolische Erzählstoffe sowie durch Argumentation transportiert werden. Insofern also in den nun folgenden *Sargas* weitere Erhellung des *Indrajālopākhyāna* zurecht erwartet werden darf, sollen nun auch deren Argumentationsstränge so skizziert werden, wie die Handlungsstränge des *Indrajālopākhyāna* selbst.

SARGA 110: CITTAVARṆANAM

1-5: Ohne gefragt zu werden setzt Vasiṣṭha mit einer Erläuterung über die Entwicklung der reinsten *cit*, also der ersten Seinsgrundlage, bis hin

zum individuellen Denken (*manas*) ein.

6-17: Das sich selbst individualisierende Denken (*manas*) gaukelt als funktionale Instanz nach Belieben eine Außenwelt vor. Nur das Denken ist die persönlichkeitskonstruierende Instanz (13 + 17).

18-19: Psychogenese der Sinnesvermögen.

20-29: Beschreibung der Beliebigkeit und Subjektivität, mit der die mit Sinnesvermögen ausgestattete Denkfunktion eine Außenwelt konstruiert.

30-33: Die mit Sinnesvermögen ausgestattete Denkfunktion schafft für jedes einzelne Sinnesvermögen ein jeweils entsprechendes, sinnlich wahrnehmbares Objekt.

34-41: Die Begriffe *citta* und *cetas* werden als Synonyme für *manas* i.S.v. Denkfunktion benutzt. Allgemein bekannte Beispiele selektiver Wahrnehmung werden als Argument für die Priorität des Denkens vor den Sinneswahrnehmungen angeführt. Vor diesem argumentativen Hintergrund wird das Denken als diejenige Instanz erschlossen, welche die Außenwelt grundsätzlich konstituiert. Somit wird das Denken zur Quelle der Körperlichkeit, Denken und Körper mithin eins (37).

42-49: Da das Denken seine Welten nur innerlich ausdehnt, ist es auch unwesentlich in welchem Bewußtseinszustand, d.h. in welchem Grade des Traum- oder Wachzustandes, sich das Denken befindet, es konstruiert immer eine als Wirklichkeit erfahrene Welt.

50-54: Veranschaulichung des Wirkens der Denkfunktion: Allein das vom Denken produzierte „Bild“ (*pratibhāsa*) suggeriert Wirklichkeit und individuell erlebte Realität, wie im Falle des Lavaṇa (51, 53). Ebenso wie für individuelle Wirklichkeiten ist das Denken für das Konzept einer nach Wachen und Träumen unterschiedenen Realitätsgrad verantwortlich (52).

55-58: Die Manifestation des Denkens in Form eines Individuums (*jīva*) wird veranschaulicht anhand von Metaphern aus der Natur- und Alltagsbeobachtung.

59-61: Das Denken konstruiert nicht nur eine als Raum und Zeit fixierte Welt, sondern auch die Tätigkeiten und Befindlichkeiten des als Individuum manifestierten Denkens.

62-Ende: Der soteriologische Ausweg muß also an der Kontrolle der Denkfunktionen ansetzen.

SARGA 111: MANAŚŚAKTISVARŪPAPRATIPĀDANAṀ

1-12: Vasiṣṭha beschreibt die Methode zur Selbsterlösung durch Tatkraft

(*pauruṣa*). Dabei wird das Denken unter Kontrolle gebracht, indem es von den Gegenständen der Scheinwelt abgelenkt und auf erlösungsrelevante Inhalte gerichtet wird und auf für sich erwünschte äußere Ziele verzichtet (d.h. *vairāgya*). Vasiṣṭha betont die Risikolosigkeit dieser jedem zur Verfügung stehenden Methode und beschimpft diejenigen, die sich nicht dieser soteriologischen Methode kognitiver Beruhigung bedienen.

13-14: Angestrebt wird offensichtlich der Zustand eines Jīvanmukta, der nicht mit den konventionellen Erlösungsmethoden, wie Unterweisung, Lehrgebäuden, Mantra, erreicht werden kann.

15-25: Aufforderung der angepriesenen Methode zu folgen, nämlich die die Wandelwelt (*saṃsāra*) aufrecht erhaltenden Denkvorstellungen durch Nichtvorstellen aufzulösen.

26-28: Solange das Denken nicht ausgelöscht ist, kann es nur in Körperform weiter existieren – „stirbt“ es in einer Verkörperung, nimmt es augenblicklich eine andere Form an.

29-30: Die durch die angepriesene Methode erreichte Umgestaltung des Denkens ist für das individualisierte Denken der erste und der zunächst einzige Schritt zur Selbsterlösung.

31-36: Aufforderungen der angepriesenen Methode zu folgen, nämlich Abstellen des Denkens und Umgestaltung der Bewußtseinsinhalte, was zu einem von psychischen Eindrücken (*vāsanā*) freien Denken führt.

37-Ende: Diese etablierte Methode bedient sich des Denkens um sich seiner selbst zu entledigen. Es gibt keinen Grund zur Furcht vor dieser Methode, vielmehr gewährt sie das höchste Glück.

SARGA 112: KHURARAVENŪPADEŚĀMŚAKATHANAM

1-3: Aktivität ist die Wesenseigenschaft des Denkens. Ein in Erregung geratenes Denken projiziert Gegenstände in die vermeintliche Außenwelt. Nur die Erregung des Denkens entsteht und vergeht.

4: Rāma fragt nach der Methode zur Unterdrückung eben dieser Erregung.

5-8: Die Bewegung als einzige Primärqualität des Denkens und Ursache aller Projektion dient als indirekter Nachweis des Vorhandenseins einer Denkfunktion – ohne Bewegung kein Lebens[geist].

9-10: Das Denken muß also zur Ruhe gebracht werden.

11-12: Die Bewegung des Denkens verursacht psychische Eindrücke (*vāsanā*), welche auch als Unwissenheit (*avidyā*) bezeichnet werden,

und die zerstört werden müssen.

13-15: In Abhängigkeit von der identifizierenden Bezugnahme nimmt das Denken entweder aktive Denkfunktion oder Ungeistigkeit an, und verfestigt einen der beiden Zustände durch Gewohnheit. Deshalb muß zunächst die Einsicht über die Einheit des Denkens mit der *cit* erreicht werden.

16-21: Diese Position wird nur durch Tatkraft erreicht, welche wiederum notwendig nur eine Denkleistung sein kann.

22-25: Die durch Aktivität sich ständig vervielfältigenden psychischen Eindrücke müssen ausgelöscht werden, sowohl die lebensbejahenden als auch die lebensverneinenden und damit alle Denkalternativen. Diese Erlösungsmethode wird als sinnliche Unbewußtmachung (kognitive Beruhigung) bezeichnet, denn nur Sinneswahrnehmung verursacht leidvolles Dasein.

26-Ende: Die besagte Denkleistung der Nichtvergegenwärtigung von Sinneswahrnehmungen ist Tatkraft (*pauruṣa*). Alles Verlangen ist vom eigenen Denken produziert und kann nur von genau diesem selbst unterbunden werden.

SARGA 113: AVIDYĀVARṆANAM

1-5: Die Erscheinung des Daseins beruht auf Fehlwahrnehmung (*avidyā*), die im Zusammenhang mit psychischen Eindrücken (*vāsanā*) für alle kognitiven Fehlleistungen verantwortlich ist. Wie alles vermeintlich Seiende liegt dieses Dasein tatsächlich nicht vor.

6-10: Gleiches gilt für die falschen Selbstbestimmungen als vermeintlich Aktiver oder Unbeteiligter, da alle dualen Subjekt-Objekt-Strukturen nur vom Denken entworfen sind. Es gibt daher keinen soteriologisch relevanten Grund sich inaktiv zu verhalten (implizite Kritik an Weltflucht).

11-26: Ausführliche Beschreibung der *avidyā* als Ursprung des *samsāra*: Diese innerlich leere „Ur-*vāsanā*“ rein geistiger Natur gilt es zu erkennen. In Vergleichen mit den bekannten Stoffen Wasser, Feuer, Blitz (nicht ergreifbar, weich, doch gewaltig fest, obwohl formlos Formen bildend, Bläschenbildung etc.) und seinem Wirkpotential wird die *avidyā*, also die Ur-*vāsanā*, als eine Wirkung des individuellen Denkens beschrieben, das aus der *cit* der ontologischen Grundlage entstanden ist. Das vorstellende und damit psychische Eindrücke (*vāsanā*) erzeugende Denken ist also letztlich der *cit* wesensgleich (16), insofern es von

der *cit* zugelassen wird und aus reinem *cit*-Stoff besteht. Bedingt von den Denkbewegungen erzeugt sie durch ihr ständiges Vorliegen das Phänomen der Dauerhaftigkeit.

27-30: Durch ihre Projektionskraft erschafft und zerstört die *avidyā* die Welt mitsamt allen ihren subjektiven Bestimmungen, wie z.B. Zeitdauer.

31-38: Die weltkonstituierende *avidyā* ist nur durch ihr Dasein aktiv und agiert niemals selbst. Dabei ist sie nicht vom Denken und damit nicht von den von ihr veranlassten Denkbobjekten verschieden (36).

39-40: Somit ist die *avidyā* selbst ungeistig wie ihre Denkbobjekte.

41-43: Vergleich der *avidyā* mit den Eigenschaften einer Flamme und einer Staubwolke.

44-55: Die *avidyā* ist verantwortlich für allbekannte Wahrnehmungsirrtümer sowie für das erlebende Wahrnehmen eines *saṃsāra* – zwischen beiden besteht kein qualitativer Unterschied.

56: Doppelfunktion des Denkens als Verursacher des *saṃsāra* und als Erlösungsmethode.

57-Ende: Zusammenfassende Charakterisierung der *avidyā*, deren Verblendungsmethode zunehmend doppeldeutiger mit derjenigen einer Frau in Bezug auf einen Mann in Vergleich gesetzt wird.

SARGA 114: YATHĀKATHITO DOṢA(/VĀSANĀ-)PARIHĀROPADEŚAḤ

1: Rāma fragt nach einer Methode die oben ausführlich und poetisch beschriebene *avidyā* zu überwinden.

2-10: Mit Beispielen verdeutlicht Vasiṣṭha, daß diese Methode nur gnostisch sein könne. Durch zutreffende Selbstbetrachtung löst sich die *avidyā* mitsamt den von ihr erzeugten *vāsanās* allmählich auf, sobald der Drang nach einer solchen Selbsterkenntnis aufkommt. Wie in den vorangehenden *Sargas* wird wiederum das Denken sowohl als Verursacher der Scheinwelt als auch zugleich als einzig mögliches Mittel zur Auflösung seiner selbst beschrieben. Nur stabile *vāsanās* können das individualisierte Denken an den *saṃsāra* binden.

11: Rāma stellt fest, daß *avidyā* vorliegt, solange Außenweltwahrnehmung vorliegt und bittet Vasiṣṭha um die Beschreibung des Selbst (*ātman*).

12-17: Gleichsetzung der Begriffe *parameśvara*, *cittattvam*, das noch keine Denkbobjekte entwickelt, *brahma*, *cidghana* und *ātman*, welche die gesamte Welt konstituieren.

18-22: Das individualisierte und somit Denkbjekte entwickelnde Denken (*citta*) löst sich nach der Selbsterkenntnis wieder auf. Vorstellung existiert nicht per se, sondern nur als Denkfunktion, die sich am Ende des Selbsterkenntnisprozesses wieder ohne bleibende Veränderung in ihre ursprüngliche allgemeine Form zurück verwandelt.

23-31: Erzeugung und gezielter Einsatz bestimmter Vorstellungen hinsichtlich der Selbst- und Weltwahrnehmung als soteriologisch wirksame Methode. Diese wirksamen Vorstellungen können nach Belieben gebildet und ihre Wirkungen zielgerichtet eingesetzt werden.

32-34: Vasiṣṭha führt zwei alternative, offensichtlich gängige, Theorien über die Genese von Dunkelheit und der dunklen Farbe des Firmamentes (*ākāśavarṇa*) an. Genauso wie dieses Phänomen in beiden Theorien letztendlich nur durch falsche Zuschreibung von Eigenschaften gebildet wird, wird auch *avidyā* von unerwachten Menschen durch falsche kognitive Zuschreibung von Eigenschaften aufrecht erhalten.

35: Rāma fragt nach der tatsächlichen Entstehung von Dunkelheit bzw. der dunklen Farbe des Firmamentes,⁶ wenn doch keine der beiden Theorien über deren Entstehen zutreffen.

36-40: Da es Dunkelheit an sich nicht gebe, sondern diese sich nur beim Augenschließen einstelle und weil darüber hinaus das Universum (Brahma-Ei) nur aus Helligkeit bestehe, sei Farbe sowie Dunkelheit weder eine Eigenschaft des Firmamentes noch von den dunklen Edelsteinen des Meru verursacht.

41-46: Übertragung des in 32-40 erläuterten Beispiels auf die MU Gnoseologie: Ebenso wie die dunkle Farbe des Firmamentes ist der Weltenwahn entstanden und läßt sich mittels Unterdrückung der *avidyā*, also durch Nichtvorstellung bzw. Vergessen, ausschalten, wie eine [imaginierte] Himmelsblume. Ebenso verhält es sich mit dem Sterben und Entstehen eines Wesens: Beides ist nur durch Vorstellung verursacht.

47-48: Die Sinnesorgane befolgen die Anordnungen des Denkens, wer sich diesen Anordnungen durch kontrolliertes Denken entzieht, beruhigt das Denken und damit die sinnliche Erfahrung (d.h. kognitive Beruhigung).

49-50: Die Sinnesorgane können nur für das Denken funktionieren, da

⁶ Eigentlich kommt - zumindest im traditionellen Denken - dem leeren Raum (*ākāśa*), der den Himmel bzw. das Firmament konstituiert, nicht Farbe als Eigenschaft zu, sondern Klang.

es keine andere Instanz für sie gibt. Klares Bekenntnis zu *ajātivāda*.

51: Zurück zur soteriologischen Methode: Das Eliminieren der psychischen Einprägung (*vāsanā*), die sich wegen der Hoffnung auf Glücksempfinden erhält.

52-56: Alltägliche egozentrische Funktionen des Denkens werden aufgezeigt. Tatsächlich gibt es aber keine nach Subjekt und Objekten unterschiedene Welt. Nur die *avidyā* als Projektion wandelt sich ständig, indem sie im Denken eine Außenwelt evoziert.

57-61: Nur das Brahman bietet die einzige Grundlage der Welt. Durch diese Erkenntnis läßt sich die *avidyā* beseitigen, während sie sich durch alltägliche von ontologischem Dualismus geprägte Perzeptionen verfestigt. Veranschaulichung dieser These am Modell von Seil und Schlange und Appell an Rāma alle Ichkonzeptionen zu beseitigen.

62-63: Mit Vergleichen aus dem Bereich der Realien wird die Beziehung zwischen Körper und Geist beschrieben.

64-72: Ob ein Wesen leidet oder zufrieden ist, hängt von dessen Wahrnehmung ab und nicht von vermeintlich äußerlich vorliegenden Umständen. Nur ein durch leidvolle Eindrücke bestimmtes Denken erzeugt Leiden.

73-75: Wenn dies einmal erkannt ist, verleiht emotions- und intentionsloses Handeln einem in Aktivität Lebenden die Fähigkeit, seine Pflichten ohne negative soteriologische Konsequenzen auszuführen.

SARGA 115: SUKHADUḤKḤABHOKTUR UPADEŚANAM

1-5: Rāma faßt das bisher Verstandene zusammen: *avidyā* bedingt die Außenwelt als bloßes Phänomen.

6-8: Rāma bittet um eine nochmalige Beschreibung der Form der *avidyā* und fragt nach dem Grund für Lavaṇas Leiden und – vor diesem Hintergrund – nach der an der Wandelwelt teilnehmenden Instanz: Körper oder Verkörperter.

9: Rāma fragt danach, wer der Illusionskünstler war und wohin er nach seiner Vorstellung in der Sabhā gegangen war.

10-22: Vasiṣṭha antwortet: Der Körper wird nur vom Denken vorgestellt. Eine sich selbst zum Lebewesen individualisierte Denkfunktion, die mit den Potentialen der *cit* versehen ist, ist die den *samsāra* ertragende Instanz, genannt Ich-Instanz, Denken oder *jīva*. Diese unstete und daher viele Gestalten annehmende Denkfunktion zehrt, wenn verkörpert, das Karma auf und leidet folglich solange es unerwacht bleibt. Sobald diese

Denkfunktion erwacht, lösen sich die *avidyā*-Strukturen auf. So nimmt nur das individualisierte Denken (*citta*) am *saṃsāra* teil.

23-25: Die Beziehung zwischen Denken und Verkörperung wird mit Beispielen beschrieben.

26-34 Vasiṣṭha beschreibt wie Lavaṇa einen Rājasūya geistig ausführt.

35-Ende Vasiṣṭha verdeutlicht anhand dieser Episode, daß durch rein geistige Vergegenwärtigung vollzogene Handlungen ebensolche rein geistige karmische Ergebnisse nach sich ziehen.

SARGA 116: SĀTTVIKAJANMĀVATĀRAH

1 Rāma fragt nach dem Beweis für Lavaṇas karmische Vergeltung seines Rājasūya.

2-9 Vasiṣṭha beantwortet dem Rāma die Frage, indem er wiederholt darauf hinweist, daß er selbst in der Sabhā anwesend war als Lavaṇa von dem Illusionskünstler hypnotisiert wurde. Damit beantwortet er auch gleich Rāmas Frage aus 115.7, weshalb Lavaṇa soviel Leid erfahren mußte: Rājasūya-Opferherren erfahren einen 12-jährigen Zyklus aus Leid. Der Illusionskünstler, nach dem Rāma in 115.9 fragte, war ein von Indra geschickter Götterbote, der dem Lavaṇa das geistige Ergebnis seines geistigen Rājasūyaopfers zukommen ließ und anschließend wieder verschwand. Dies verdeutlicht wiederum, daß zwischen äußerer Handlung und in der Vorstellung vollzogener kein wesentlicher Unterschied besteht. Allein das Denken ist für das Leiden und den *saṃsāra* verantwortlich, daher solle Rāma dieses ausschalten. Die Begriffe *avidyā*, *citta*, *jīva*, *buddhi* sind Synonyme. Daher verschwinden mit der Auflösung des Denkens alle Grundlagen einer individualisierten dualen Welterfahrung. Jedes beliebige Objekt kann wegen des Denkens als einziger ontologischer Grundlage aller Phänomene erreicht werden und jeder Erweckte löst sein individuelles Dasein im Geist (*cit*) als einziger Seinsgrundlage auf.

10: Rāma fragt wie das Dasein dieses Denkens, das wesentlich Bewegung ist, zustande kommt.

11: Vasiṣṭha verweist auf die bereits erwähnte dreistufige Entwicklung des Geistes. Demnach entsteht als erste Entwicklungsstufe ein Denkgebilde, das als Brahmā bezeichnet wird. Das Denkpotehtial dieses Brahmā wird zur kompakten Vorstellung und nimmt die Lebensgrundfeinstoffe an. Damit wird das nun als Innenorgan bezeichnete Denken wegen der kalten Winde im Himmel zu Regen. In dieser Form kann es in Pflanzen eindringen. Dadurch gelangt es in die Föten der

Lebewesen, woraus ein Mensch entsteht. Dieser durchläuft Kindheit und Schülerstatus bis er durch seine Verwunderung über die eigene Existenz zum Erlösungssuchenden wird.

12: Liegen die entsprechenden Voraussetzungen vor, erreicht der Erlösungssuchende über die sieben Bewußtseinsstufen (*yogabhūmi*) die für die Erlösung notwendige Klärung des Denkens.

SARGA 117: AJÑĀNABHUMIKĀVARṆANAM

1: Rāma bittet um eine Charakterisierung der sieben Bewußtseinsstufen (*yogabhūmi*).

2-4: Es gibt sieben Stufen der Unwissenheit und sieben Stufen des Wissens. Im vorliegenden *Sarga* werden die Stufen der Unwissenheit beschrieben.

5-10: Erlösung ist der Zustand in der ureigenen Form (*svarūpa*). Das Abgleiten davon beginnt mit dem Empfinden einer Ichinstanz. Charakterisierung des Zustandes der ureigenen Form.

11-13: Aufzählung der sieben Unwissenheitszustände, die sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern miteinander verwoben sind.

14-24: Der erste aus der *cit* entstehende Zustand (*bijajāgrat*) ist ein latentes Wachen, der zweite (*jāgrat*) ist durch zaghafte Bewußtwerden einer Ichinstanz charakterisiert, der dritte (*mahājāgrat*) durch eine konkretere Form des Selbstentwurfes. Im vierten, dem als Wachtraum (*jāgratsvapna*) bezeichneten Zustand, manifestieren sich dauerhafte Denkschöpfungen (*manorājyam*). Der Traum (*svapna*) wird dagegen nach dem Aufwachen wegen seiner Kürze als unreal erkannt und manifestiert sich nach dem Aufwachen nicht als Außenwelt. Die als Traumwachen (*svapnajāgrat*) bezeichnete Bewußtseinsstufe kann dagegen sogar bei einem längst Verstorbenen vorliegen. Am Ende dieser Zustände liegt der traumlose Tiefschlaf (*suṣuptaka*).

25-Ende: Der Wachtraum wird ebenso wie weitere Wachzustände zum festen Bestandteil des als Großwachen (*mahājāgrat*) bezeichneten Wachzustandes. Die Gesamtheit dieser Zustände bestimmt die phänomenale Schöpfung, in der sich die Menschen von einem Traum zum anderen bewegen.

SARGA 118: JÑĀNABHŪMIKOPADEŚA

1-3: Vasiṣṭha kündigt die Darstellung derjenigen sieben erlösungswirksamen Wissensstufen an, die er selbst für relevant hält.

3-15: Am Ende, jedoch bereits jenseits dieser Stufen befindet sich die Erlösung, die ebenso als „Wissen“ oder „wirkliches Erwachen“ bezeichnet wird. Die sieben Stufen werden aufgezählt und ihre Bezeichnungen etymologisierend erklärt: 1. *śubhecchā*, 2. *vicāraṇā*, 3. *tanumānasā*, 4. *sattvāpatti*, 5. *asaṃsakti*, 6. *padārthābhāvanī*, 7. *turya*. Dabei entwickelt sich eine Stufe aus der Verfestigung der jeweils vorangehenden.

16-17: Die *Jīvanmukta* leben in der siebten, der sog. *turya*-Bewußtseinsstufe; die darüber hinaus reichende Postion (*satyāvabodha*, *mokṣa*) ist den körperlos Erlösten vorbehalten.

18-20: Charakterisierung eines *Jīvanmukta*: Er lebt weiterhin in Aktivität, handelt stets angemessen, jedoch intentionslos.

21-Ende: Erlösung erfolgt durch die Beruhigung des Denkens. Wer die Ebene der Wissensstufen (*jñānabhūmi*) erreicht hat, dessen Bestreben ist auf Selbsterkenntnis gerichtet, gleichgültig wieviele Stufen er vollständig oder teilweise erreicht hat. Seine „Askese“ kann er so im aktiven Lebensstand ausüben.

SARGA 119: MUKTYUPADEŚĀ

1-2: Vasiṣṭha bezeichnet die individuelle Verkörperung als Akzidens des Selbst (*ātman*), indem er das Selbst mit einem Ring vergleicht, welcher seine eigentliche Substanz (Gold) vergessen hat. Dieser Vergleich veranlaßt Rāma zu der Frage nach der Entstehung eines solchen akzidentiellen Bewußtseins.

3-4: Insofern nur ontologisch unabhängige Entitäten hinsichtlich ihres Entstehens und Vergehens hinterfragt werden könnten, so Vasiṣṭha, sind solche Fragen in Bezug auf Akzidentien wie Form (Ring) und Ichbewußtsein formal falsch bzw. aus der alltäglichen Lebenserfahrung übertragen.

5: Rāma modifiziert seine Frage, indem er nach der Beschaffenheit des Akzidens fragt.

6-9: Vasiṣṭha verdeutlicht den dieser Frage zugrunde liegenden Denkfehler anhand von Beispielen, wie der rhetorischen Frage nach den Eigenschaften des Sohns einer Unfruchtbaren.

10-15: Objektwahrnehmung kommt durch mangelndes Unterscheidungsvermögen zustande. Dabei wird nicht wirklich Seiendes wirkursächlich, wie eine Dämoneneinbildung zum Tod führen kann. Je fester die Einbildung vergegenwärtigt ist, desto deutlicher tritt ihre Wirkursächlichkeit hervor.

16-23: Das Ichbewußtsein ist der Gipfel der *avidyā*, es ist ebenso unwirklich wie die Form (Akzidens) einer Substanz. Das gleiche trifft für die Existenz einer Unterwelt etc. zu.

24: Rāma fragt nach dem Zustandekommen der Wahrnehmung einer Außenwelt.

25-Ende: Die eigentlich nicht existente Schöpfung (Akzidens der *cit*) wird von Vasiṣṭha als Schein bezeichnet. Durch Denken erhält die Schöpfung Form und wird aus Unwissenheit als Objekt verstanden. Durch kognitive Beruhigung des Denkens, verschwindet die Schöpfung. Somit hat die Schöpfung keine ontologisch unabhängige Grundlage, sondern besteht nur aus Scheinmodifikationen des Brahman, ebenso [un]wirklich wie das im Spiegel erblickte Bild einer geschäftigen Stadt.

3.3 INDRAJĀLOPĀKHYĀNA 2. TEIL: 120-121

Auf Grundlage der vorangegangenen Erläuterungen berichtet Vasiṣṭha nun Lavaṇas Erlebnisse während seiner Reise in das offensichtlich dem Hörer als wirklich existierend vorgestellte Gebiet, in dem objektiv am Vortag seine subjektiv mehrjährige Alternativrealität als Caṇḍāla begann.

SARGA 120: CAṆḌALĪŚOCANAM

1: Vasiṣṭha leitet den zweiten Teil der Lavaṇa-Episode mit der Ankündigung ein, die Fragilität der oben als Akzidenz beschriebenen Ich-Instanz zu demonstrieren.

2-6: Lavaṇa entscheidet sich am Tag nach dem Vorfall in der Sabhā dazu, mit einer Entourage das Gebiet der Caṇḍālas aufzusuchen.

7-11: Zu seinem Erstaunen erkennt er die Orte und Menschen des Geschehens in seiner Alternativrealität.

12-Ende: Eine Gruppe alter Frauen trauert um ihre im Waldbrand verlorenen Familienmitglieder. Eine dieser Frauen erkennt er anhand ihrer Erzählungen als seine Caṇḍāla Schwiegermutter. Indem sie seine Fragen beantwortet, bestätigt sie ihm das von ihm in seiner Alternativrealität erlebte Geschehen, doch sie erkennt ihn offensichtlich nicht mehr als ihren ehemaligen Schwiegersohn.

SARGA 121.1-10: CITTĀBHĀVAPRATIPĀDANAM

1-3: Lavaṇas Caṇḍāla Schwiegermutter schließt die Erzählung der Ereignisse nach dem Auszug Lavaṇas und seiner Familie nach dem großen Waldbrand so, wie es sich aus ihrer Perspektive zugetragen

hatte, ab.

4-7: Lavaṇa versucht durch Spenden das Leid der verbliebenen Caṇḍāla Gemeinschaft zu lindern und kehrt voller Erstaunen in seine Stadt zurück.

8-10: Am nächsten Morgen bittet er Vasiṣṭha um Erklärung, welcher ihm „mit allerlei Methoden“ seine Zweifel ausräumt. Damit endet die eigentliche Lavaṇa-Episode.

3.4 ZWEITE ERLÄUTERUNG ZUM INDRAJĀLOPĀKHYĀNA: 122

In dieser abschließenden Erläuterung beantwortet Vasiṣṭha nun Rāmas (und des Zuhörers) Frage nach dem Grad der Wirklichkeit bzw. der Möglichkeit, daß Lavaṇas Hypnosewahrnehmungen überhaupt zur erlebten Wirklichkeit werden konnten.

SARGA 121.11: CITTĀBHĀVAPRATIPĀDANAM

11: Rāma bittet Vasiṣṭha um Erklärung des Phänomens, wie eine Hypnoseerfahrung zu einem derartig intensiven interaktiven Erlebnis werden kann.

12-19: Anhand von bereits bekannten Aussagen über den subjektiven Charakter von sinnlicher Erfahrung wird die relative Gültigkeit der als real erlebten Außenwelt vermittelt.

20-24: Vasiṣṭha wendet sich den Bedingungen und Möglichkeiten der Interaktion von verpartikulierten individuellen Bewußtseinsinstanzen zu. Ein in Alltagsgeschehen eingebundenes Bewußtsein handelt wirkursächlich und nimmt Seinesgleichen rein zufällig wahr. Alles Geschehen befindet sich nur im Denken. Ebenso verhält es sich mit Lavaṇas Interaktion mit den Caṇḍālas.

25-28: Vasiṣṭha gibt drei mögliche Erklärungen für das Zustandekommen der Alternatividentität Lavaṇas: [1.] Entweder ist diese Identität wie eine Geschichte im Traum im Denken Lavaṇas aus Erinnerung entstanden oder [2.] Lavaṇas Traum ist in das Denken eines Caṇḍālas eingedrungen und wurde dort von Lavaṇa erlebt oder gar ist [3.] das Bewußtsein eines Caṇḍālas im Denken Lavaṇas erwachsen. Realität im absoluten Sinne kommt solchen Erfahrungen jedoch nicht zu.

29-32: Die Schöpfung wird nur durch das Bewußtsein innerlich konstruiert, d.h. Gegenstände werden wirkursächlich durch ein Bewußtsein darüber, das latent auch alle potentiellen vergangenen und zukünftigen Zustände beherbergt.

33-45: Beweis der geistigen Wesensgleichheit allen Daseins aus der

Wahrnehmung: Nur Gleichartiges kann wahrgenommen werden, sofern eine echte wechselseitige Verbindung zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt besteht. Wegen dieser epistemologischen Voraussetzung müssen alle wahrgenommenen Objekte mit der *cit* wesensgleich sein.

44-49: Das Universum liegt also nur in der *cit* in Form von Wahrnehmungsirrtümern, d.h. indem ein Erkenntnissubjekt in der Form eines Ichseins und ein davon verschiedenes Erkenntnisobjekt konstruiert wird, vor.

50-52: Es gibt keine ontologisch unabhängige Unwissenheit (*avidyā*), sie besteht nur im kognitiven Bereich. Die gesamte Schöpfung existiert als Produkt dieser Unwissenheit.

53-70: Vasiṣṭha rät Rāma zur kognitiven Beruhigung. Identifizierende Bezugnahme zu Denkobjekten ist nicht nur eine sinnlose Beschäftigung mit irrealen Entitäten, sondern führt darüber hinaus auch zum Leid.

SARGA 122: PARAMĀRTHANIRŪPAṆAM

122.1: Zusammenfassung in Prosa der wesentlichen soteriologisch relevanten Schritte, wie bereits in *Sarga* 118 beschrieben.

2-4: Beschreibung des Jīvanmukta und Aufforderung an Rāma ebenso zu werden.

5-Ende: Unter Bezugnahme auf bereits dargelegte ontologische Grundlagen, die ausführlich mit Beispielen aus der Erfahrungswelt belegt werden, versucht Vasiṣṭha Rāma zu überzeugen, seinen Anweisungen zu folgen und mittels methodischen Einsatzes des Denkens den *saṃsāra* schwinden zu lassen.

4. EDITION UND ÜBERSETZUNG

Grundlage für die Analyse und Interpretation und damit für jegliche Darstellung von Teilaspekten oder der gesamten „Philosophie“ eines Textes kann nur ein philologisch erschlossener, d.h. ein kritisch edierter und in einer philologisch fundierten Übersetzung zugänglicher Text sein.¹ Wie eingangs unter „1. Forschungsstand“ dargestellt, ist es gelungen, mit dem MU die dem YV zugrunde liegende ältere Rezeption des Textes zweifelsfrei nachzuweisen, deren inhaltliche Kohärenz gegenüber der YV-Rezension dem unvoreingenommenen Leser schon allein durch ein ununterbrochenes *Nirvāṇaprakaraṇa* evident sein sollte.² Insofern also der MU-Text als historischer Vorläufer des YV ausge-

¹ Für die akademische, historisch orientierte Philosophie mag diese methodische Voraussetzung selbstverständlich erscheinen. In Anbetracht des Umstandes, daß bisweilen ein Mißverständnis zwischen dem Anliegen einer historisch-kritischen philologischen Methode einerseits und demjenigen einer philosophischen andererseits auszumachen geglaubt wird (CHENET (2007), S. 16ff), scheint für vorliegende Arbeit eine methodische Positionierung angebracht: Es stehen in der sich als historische Geisteswissenschaft verstehenden Indologie nicht zwei entgegengesetzte akademische Traditionen gegenüber, nämlich Philologie versus Philosophie, sondern vielmehr kann erstere nur Grundlage für letztere sein. Mit historisch zu unterschiedlichen Schichten gehörenden Ideen kontaminierte Texte sowie fehlerhafte Übersetzungen können nur zu ungenügendem Textverständnis und somit entsprechend unbefriedigender Interpretation führen. Auch die in CHENET (2007) gepriesene Studie DEWNARAIN (2003) weist eben diesen Mangel auf: Inspiriert durch die Lektüre des YV, meint der Autor, philosophische Lehren anhand eklektisch im gesamten YV gesammelter Einzelaussagen festmachen zu können. Ein zu untersuchender philosophischer Aspekt eines Werkes kann aber nur durch Verständnis des expliziten Wortlautes ergründet werden, der zuallererst in Form einer philologisch fundierten Übersetzung verdeutlicht wird. Diesem Anspruch genügt aber DEWNARAIN (2003) nicht. So macht der Autor weder an den - leider zu oft so fehlerhaft transliterierten, daß keinerlei inhaltliche Schlüsse daraus gezogen werden können - Textzitate noch mittels konsequenter Übersetzung dieser Zitate sein Textverständnis deutlich und entzieht sich damit vorläufig der Falsifizierbarkeit seiner Ergebnisse. Auf dieser Grundlage kann eine Darstellung der Idee personaler Identität im YV nur zufällig richtig werden und ist nicht als Ergebnis des methodischen Einsatzes von Quellen zustande gekommen, welches in akkurater Übersetzung mit anschließender Textanalyse reüssierte.

² Das 6. *Nirvāṇaprakaraṇa* des YV besteht dagegen, wegen des Verlustes von 35 *Sargas* in der Überlieferung des YV, aus zwei Teilen, deren Kompositionsfuge mit Textauszügen aus dem LYV zu glätten versucht wurde. Diese, in der Überlieferung des YV verlorengegangenen *Sargas* (gem. MU 6.122-157 ca. 500 Strophen) (HANNEDER (2009); HANNEDER (2006), S. 210; SLAJE (1994b), S. 121-125, S. 133) sind im MU (6.122-157) komplett enthalten und geben dem *Nirvāṇaprakaraṇa* seine ursprüngliche narrative und argumentative Kohärenz zurück. Offensichtlich wird diese Kohärenz schon an der Antwort auf eine im YV zunächst unbeantwortet bleibende Frage Rāmas (MU 4.3.1-3 / YV 4.21), deren Beantwortung dabei ausdrücklich aufgeschoben wird (MU 4.3.6-8 / YV 4.21): Nur im MU 6.120.iff beantwortet Vasiṣṭha explizit diese Frage mit Verweis auf 4.3.1-3, im YV bleibt diese Frage

macht ist, läßt sich die Adaption und redaktionelle Bearbeitung seiner Lehrinhalte im Rahmen des YV bis zur heutigen „lebendigen“ Tradition beobachten und ggf. in Form einer Ideengeschichte beschreiben. Dies ist jedoch nicht Absicht vorliegender Studie! Vielmehr soll die älteste zugängliche Textrezension, nebst einer das Textverständnis des Herausgebers darlegenden, annotierten Übersetzung eines zusammenhängenden Abschnittes, die Grundlage für eine Textinterpretation bilden, deren Ergebnisse am Wortlaut des Textes festgemacht werden können und die sich somit nicht der Falsifizierbarkeit entzieht. Das Ergebnis der textkritischen Edition des *Indrajālopākhyāna* im MU ist ein gegenüber der YV-Rezension ideengeschichtlich - und folglich in seinen philosophischen Inhalten - älterer Text. Die Rekonstruktion eines vermeintlichen „Urtextes“, welcher den Wortlaut der ersten Fassung des Werkes eines individuellen Autors wiederherzustellen sucht, wie bisweilen unterstellt,³ liegt der hier vorliegenden kritischen Edition der Lavaṇa-Episode fern.⁴ Der kritisch hergestellte Text ist vielmehr immer noch ein Repräsentant sog. *anonymer Literatur*, wie sie in HACKER (1978c), S. 8-9 beschrieben wird, und dürfte vom ursprünglichen Zustand des Werkes eines Einzelautors, weit entfernt sein. Der hier edierte Textabschnitt 3.104-122 bietet, aufgrund der weitgehenden Beseitigung von Interpolationen, einen dem YV hinsichtlich begrifflicher und argumentativer Kohärenz überlegenen Text.⁵ In welchem Ausmaß und in welchen Aspekten sich das *Indrajālopākhyāna* des MU vom *Indrajālopākhyāna* des YV unterscheidet, bedarf einer gesonderten Studie. Voraussetzung einer

unbeantwortet, weil in der YV-Überlieferung der entsprechende Textabschnitt verloren ging. Das Fehlen dieser Antwort ist bis dato außer HANNEDER und SLAJE (2005), (S. 517f) keinem am YV-Text Forschenden aufgefallen.

³ Dies sei, so CHENET (2007), S. 14f, das primäre Anliegen einer deutschen Tradition namens „Textgeschichte“. Einem solchen Anliegen steht die Indologie als Geistesgeschichte indes distanziert gegenüber, worauf HACKER (1978c) bereits hinwies. Des weiteren ist es auch der Indologie als Geistesgeschichte nicht angelegen, philologisch mehr oder weniger erschlossene Texte im Lichte selbst entwickelter Ästhetik zu beurteilen oder gar den Erlösungssuchenden des beginnenden dritten Jahrtausends von der Philosophie eines solchen Textes zu überzeugen, wie CHENET (2007), S. 18-19 und S. 16 das für die - hoffentlich außerakademische, spekulative - Philosophie reklamiert. Auch Einwirkungen auf die heutige lebendige philosophische Tradition Indiens beabsichtigt die akademische Disziplin deskriptiven Charakters namens Indologie keinesfalls - ein Potential, welches CHENET (2007), S. 18 der MU-Textedition auch korrekter Weise abspricht.

⁴ Das gleiche gilt auch für die gesamte textkritische Edition des MU.

⁵ Den an der Philosophie, insbesondere an der Bewußtseinsphilosophie, des Textes interessierten Lesern wird der Vergleich von 3.117-118 des MU mit den entsprechenden des YV, sowie die in HANNEDER und STEPHAN (*2010) zugänglichen Abschnitte 3.12-14, 3.64-65, empfohlen.

solchen Studie ist jedoch das Vorliegen einer kritischen Edition, die erst mit der hier vorliegenden Arbeit zumindest für das *Indrajālopākhyāna* gegeben ist.

In den folgenden einleitenden Abschnitten sollen die in der Edition des *Indrajālopākhyāna* zugrunde gelegten formalen Richtlinien hinsichtlich Gestaltung und Struktur des textkritischen Apparates sowie die orthographischen Konventionen erläutert werden. Die hier folgende Einführung in diese Richtlinien ersetzt nicht die Einleitungen in die Teileditionen des MU, insofern kleine Details in der Anlage des textkritischen Apparates den dortigen Anforderungen angepaßt wurden und Bewertungen von Mss. anders ausfallen als in der Edition des vorliegenden Abschnitts.

4.1 AUFBAU DES KRITISCHEN APPARATES

Da sich die hier vorliegende Edition des *Indrajālopākhyāna* wegen ihrer Realisierung im Parallelsatz - die annotierte Übersetzung benötigt immer wesentlich mehr Raum als die korrespondierende Textedition - nicht um platzsparende Darstellung bemühen muß, kann die formale Anlage des textkritischen Apparat in Einzelheiten von derjenigen des Utpatti-Prakaraṇa der MU-Edition abweichen.

Der kritische Apparat ist grundsätzlich positiv, enthält also den kompletten Befund über die Verteilung der Lesarten in allen Mss. und nicht nur die vom kritischen Text abweichenden Lesarten. Der positive Teil eines Lemma wird vom negativen durch „]“ abgetrennt.⁶ Die verworfenen Lesarten werden durch Kursivdruck gekennzeichnet, das positive Lemma verbleibt im Normaldruck. Soweit möglich werden komplette Wörter und nicht nur die abweichenden Silben im Apparat aufgenommen. Da vokalische Sandhis nicht getrennt werden, müssen durch solche verbundene Wörter vollständig in den Apparat aufgenommen werden. Die Aufnahme der Lesarten in den Apparat erfolgt gemäß der tatsächlich in den Mss. vorgefundenen Orthographie. Sollte eine Lesart in mehreren Mss. orthographisch unterschiedlich enthalten sein, wird im kritischen Apparat diejenige aufgenommen, die der zugrundeliegenden orthographischen Standardisierung des kritischen Textes (s.u.) am nächsten kommt.

⁶ Verschiedene Möglichkeiten des Apparataufbaus zeigt BIDEZ und DRACHMANN (1938) auf. Vorliegende Edition versucht sich an der „Leiden“ Konvention zu orientieren.

LATEINISCHE ABKÜRZUNGEN IM KRITISCHEN APPARAT

abb. oc. = aberratio oculi	a. c. = ante correctionem	add. = additio
ann. = annotamentum	app. = apparatus	cet. = ceteri
coni. = coniectatio	contin. = continuatur	corr. = correctio
del. = delevit	dub. = dubius	explic. = explicat
fol. = folio	gl. ad. = glossa ad	i. m. = in margine
indis. = indistinctum	ins. = inseruit	i. t. = in textu
s. l. = supra lineam	lect. = lectio	lec. diff. = lectio difficilior
l. n. = legi nequit	om. = omittit	p. c. = post correctionem
p. p. c. = post post correctionem	prob. = probabiliter	rep. = repetitio
sec. m. = secunda manu	seq. inv. = sequentia inversa	vid. ut = videtur ut
[...] = unkenntlich, lacuna		

Verwendung der Abkürzungen im Apparat

Grundsätzlich werden alle lateinischen Abkürzungen dem Ms.-Siglum nachgestellt, auf das sie sich beziehen, sofern sich ihre Gültigkeit nicht auf einen gegebenen Textabschnitt erstreckt, wie z.B. „25-27 om. \acute{S}_3 “. Sofern sich Abkürzungen, wie z.B. „i. m.“, „i. t.“, oder „sec. m.“ nur auf einzelne Mss. beziehen, werden sie dem entsprechenden Ms.-Siglum nachgestellt und ohne Punkte hochgestellt dargestellt: „a. c.“ wird zu ^{ac}, „sec. m.“ zu sm sowie analog: ^{im}, ^{it} etc.

Die Beschreibung der mit den Sigla \acute{S}_1 , \acute{S}_3 , \acute{S}_7 , \acute{S}_9 , \acute{S}_{Sam} , N_{20} und N_{21} bezeichneten Mss. findet sich unter „2.1 Textquellen“ S. 18.

Die Anmerkungen dub. und prob.

Die Angaben „dub.“ und „prob.“ verweisen auf die Lesbarkeit einer Stelle im vorangestellten Ms.-Siglum; den Angaben „a. c.“ und „p. c.“ **vorangestellt**, bringen sie zudem den grundsätzlichen Zweifel am Vorliegen einer Korrektur zum Ausdruck: \acute{S}_7 (prob. a. c.) charakterisiert also eine Lesart, die nach dem Ermessen des Herausgebers vor der Korrektur vorlag, während \acute{S}_7^{ac} dub. den schwer lesbaren Zustand der zweifelsfrei korrigierten Lesart angibt. Häufig sieht sich der Herausgeber veranlaßt, mit Angaben wie z.B. „45d-47a dub. \acute{S}_3 “ auf den kaum leserlichen bzw. mit „45d-47a l. n. \acute{S}_3 “ unleserlichen Zustand einer Quelle im bezeichneten Abschnitt hinzuweisen.

Unterschied zwischen l. n. und indis.

Während mit „l. n.“ eine unleserliche Textstelle eines Ms. gekennzeichnet wird, bezeichnet „indis.“ nur die Ununterscheidbarkeit einer von den anderen vorliegenden Lesarten und wird häufig bei semihomographen Ligaturen oder kontrastarmer Kopie verwendet.

Beispiele:

11d l. n. Ś₃, ann. i. m. l. n. Ś₃

bedeutet: *pāda* 11d ist unleserlich in Ś₃, des weiteren findet sich in Ś₃ zu *pāda* 11d eine unleserliche Anmerkung am Ms.-Rand.

16c khaṃ cet. l. n. Ś₇

bedeutet: das Wort *khaṃ* in *pāda* 16c wird von allen Mss. überliefert, ist jedoch in Ś₇ nicht lesbar.

11a gāyat Ś₃ N₂₀] *gāyan* Ś₁ Ś₇, indis. Ś₉

bedeutet: Überlieferung der Variante in Ś₉ unklar: entweder *gāyat* oder *gāyan*.

Abweichende Strophen- oder pāda- Reihenfolge: seq. inv.

Die Reihenfolge des kritischen Textes ist maßgeblich für die Verszählung im Lemma, da nur zwei Mss. Verszählungen enthalten und diese häufig fehlerhaft sind und zudem nicht mit derjenigen Zählung des kritischen Textes übereinstimmen. Beispiele:

45-47 seq. inv. 47, 46, 45 Ś₁

bedeutet: Ś₁ liest Strophe 47 anstelle von 45 und Strophe 45 anstelle von 47, vertauscht also 45 mit 47.

25cd seq. inv. 26ab, 25cd Ś₃ Ś₇ Ś₉, corr. s. m. s. l. Ś₉

bedeutet: *pāda* 26ab vor dem als kritisch akzeptierten *pāda* 25cd in Ś₃ Ś₇ und Ś₉. Diese Reihenfolge wurde durch Einfügen einer Korrektur außerhalb der entsprechenden Zeile in Ś₉ von zweiter Hand korrigiert (*correctio secunda manu supra lineam*).

Angabe von Lacunae mittels om. und contin.

Lacuna wegen fehlender Folios:

5d-23.8a foll. om. Ś₁

bedeutet: Text von Strophe 5d bis 23.8a fehlt in Ś₁ wegen nicht sicher zu ermittelnder Anzahl verlorener bzw. fehlender Folios. Demnach sollte in *Sarga* 23, Strophe 8 im Apparat folgende Anmerkung verzeichnet sein:

8b contin. Ś₁ fol. 195^r

oder bei nicht genau zu ermittelnder Paginierung:

8b Ś₁contin. r-fol.

Wenn nur ein oder eine bekannte Anzahl an Folio[s] fehlt:

22c-106.13 fol. 203 om. contin. fol. 204^r N₂₀

ebenso wird auch in *Sarga* 106 verzeichnet:

14a contin. N₂₀ fol. 204^r

Lacuna im Text:

5cd om. Ś₁

bedeutet: *pāda* 5cd fehlt im Text in Ś₁.

5cd ca om. Ś₁

bedeutet: *ca* fehlt im Text in Ś₁.

9-23.4 om. Ś_{Sam}

bedeutet: Strophen 9 bis 23.4 werden im Text von Ś_{Sam} ausgelassen. In *Sarga* 23, Strophe 5 wird dementsprechend angeben:

5 contin. Ś_{Sam} fol. 25^v

Zur Verwendung von add.

Mit „add.“ werden zusätzliche *pādas* oder Strophen in einem Ms. bezeichnet. Dabei wird die Position des Zusatzes zu Beginn des Lemma angegeben. Maßgeblich für diese Positionsangabe ist auch hier der kritische Text. Wo nötig, können Positionsangaben im Lemma mit „post“ bzw. „ante“ präzisiert werden. Demnach bedeutet:

15b add. TEXT Ś₃^{im} Ś₇^{it} (=N_{Ed})

zusätzlicher TEXT in Strophe 15 nach *pāda* b, in Ś₃ am Rand hinzugefügt, in Ś₇ im Text (ebenso: N_{Ed}).

Beispiel:

duḥkhito 'haṃ sukhāḍhyo 'ham iti bhrāntī raghūdvaḥa /
anayopahate citte duṣpāreha kadarthanā (114.64)

64b add. *mṛgaṭṛṣṇopamāṃ buddhvā (bandhaṃ Ś₇) tyaja
satyam samāśraya / aho nu cittraṃ yat satyaṃ brahma
taḍ viśmṛtaṃ nṛṇāṃ / yad asatyam avidyākhyam tan
nūnaṃ smṛtim āgatam / prasaraṃ tvam avidyāyā mā
prayaccha raghūdvaḥa Ś₃^{pcim} dub. Ś₇^{it} (=N_{Ed})*

bedeutet: der zitierte Textabschnitt wurde in Ś₃ nachträglich (p.c.) am Rand (i.m.) hinzugefügt und ist [daher] schlecht lesbar (dub.). Ś₇ überliefert diesen Textabschnitt in Übereinstimmung mit der YV-Edition (=N_{Ed}) im Text.

Die Bedeutung von gl. ad und ann.

Das glossierte Wort ist in Normalschrift angeführt, sofern die Glosse nicht einen kompletten *pāda* kommentiert.⁷ Die Glosse selbst ist kursiv zitiert. Beispiel:

vilokaya vibho tāvad ekām iha kharolikām /
pīṭhastha eva sāścaryāṃ vyomnaś candra ivāvanim (104.30)

30b gl. ad: kharolikām *mithyākautukakriḍām* Ś₇ (=VTP)

Die Bezeichnung „ann.“ ist dagegen für [häufig unklare] Schreiberanmerkungen reserviert, die nicht ohne inhaltliche Analyse als Glosse, Korrektur, *vario lectio* oder Texteschübe zu erkennen sind. Beispiel:

babhāv ardhaprabuddho 'sāv āsane parikampitaḥ /
vikṣubdha iva pātālāvaraṇe mandarācalaḥ (105.3)

3cd pātālāvaraṇe Ś₁ Ś₇^{ac} Ś₉ N₂₀] *pātālāvaraṇe* Ś₇^{pcsm} (=N_{Ed}),
pātāl[...] *raṇ*[...] Ś₃ , ann. l. n. Ś₃ , ann. [...] *vidhārake dig-*
gaje Ś₇^{pcim} (=VTP *bhūvidhārake*...)

Sicherlich ist hier, im vorliegenden Beispiel, *vidhārake diggaje* als Glosse zu *pātālāvaraṇe* zu verstehen.⁸ Das ist aber nur durch inhaltliche Analyse unter Hinzuziehung der edierten VTP zu ermitteln, weil die Anmerkung in den beiden Mss. nicht mehr vollständig lesbar ist.

Zur Bedeutung von abb. oc.

Diese Anmerkung ist selten verzeichnet, kann aber die Begründung eines Ausschlusses einer Lesart ersparen, die vermutlich durch Abgleiten des Blicks von der Textstelle in der Kopiervorlage beim Erstellen des Ms entstanden ist. Beispiel:

⁷ Falls ein ganzer *pāda* oder eine ganze Strophe glossiert wird, ist dieser bereits im Lemma definiert.

⁸ Ś₃ und Ś₇ weisen sehr häufig identische, nachträglich hinzugefügte Textvermerke auf. Vermutlich wurde auch diese Glosse von VTP inspiriert und zog dann bei einer späteren Durchsicht in beide Mss. ein. Diskutiert wird diese Textstelle und die VTP Erklärungen in der annotierten Übersetzung sowie ausführlich im ersten Abschnitt der Analyse, unter „Textkritische Eingriffe“ S. 281.

sata evāgamāpāyau praṣṭavyau nāsatas sadā /
 ahantvam ūrmikātvaṃ ca satī tu na kadācana (119.3)
 hema dehy ūrmikātvaṃ tvaṃ gṛhāṇety udite yadi /
 tad dīyate sormikeṇa tat tad asti na saṃśayaḥ (119.4)

4 add. ante 4: *hema dehy ūrmikātvaṃ ca satī tu na kadācana* Ś, (prob. abb. oc. de 4b ad 3d)

bedeutet: beim Schreiben von 4a ist der Blick des Schreibers von Ś₉ auf *Pāda* 3d abgeglitten und hat so eine zwei-*pāda*-Strophe geschaffen, die er nicht wieder getilgt hat, nachdem er sie nochmals neu geschrieben hatte.

Anmerkung zur Verwendung von a. c. und p. c.

Wie bereits oben in der Beschreibung der Mss.-Quellen erwähnt, finden sich in vielen Mss. *variae lectiones* am Rand oder zwischen den Zeilen annotiert. Da es in der Praxis nicht möglich ist, für jede dieser Anmerkungen die Intention des Schreibers zu ermitteln, werden später eingefügte Varianten generell mit „p. c.“ gekennzeichnet. In den Fällen, in denen sowohl die a. c.-Lesart als auch die p. c.-Lesart vollständig erhalten ist, weist „a. c.“ und „p. c.“ eher auf *ante* i.S.v. *in textu* und *post* i.S.v. später hinzugefügt hin, jedoch weniger auf *correctio* im engeren Sinne. Nur wenn a. c.-Lesarten unkenntlich gemacht wurden, angegeben mit „del.“, gar nicht mehr („l. n.“ bzw. „indis.“) oder nur teilweise lesbar sind, gekennzeichnet mit „[...]“, kann man von einer beabsichtigten Korrektur ausgehen. Häufig ist aber auch schwer zu entscheiden, ob eine a. c.-Lesart nur kaum bis gar nicht mehr lesbar ist oder absichtlich eliminiert wurde. Daher wurde auf die Einführung einer weiteren Differenzierung von a. c.-Lesarten und deren Korrekturen, wie z.B. mit *in rasuram*, verzichtet.

4.2 ORTHOGRAPHISCHE KONVENTIONEN

Da keine einheitliche Orthographie in den Mss. vorliegt, muß der kritische Text orthographisch standardisiert werden. Diese Standardisierung wird als Dienst am Leser verstanden und sollte nicht zu der Annahme verleiten, der Herausgeber „konstruiere“ Einheitlichkeit in der Orthographie des Sanskrit, die in der Realität – insbesondere zwischen unterschiedlichen Schriftkreisen – wohl nicht gegeben war. Ein kritisch hergestellter Text bedarf nun aber – vor allem in Bezug auf Verwendung von Klassennasalen und Visarga-Sandhis – orthographischer Verein-

heitlichung,⁹ auch wenn sie nicht an allen Textstellen die orthographische Praxis der Mss. abbildet.

Insofern der MU kaschmirischen Ursprungs ist, wird die entsprechende regional geläufige Orthographie in der Edition beibehalten. Somit werden Visarga-Sandhis nach Pāṇini 8.3.37 behandelt: Assimilation des Visarga (ḥ) vor Zischlauten (ś, ṣ, s), Jihvāmūliya (ḥ) vor den Gutturalen „k“ und „kh“ sowie Upadhmanīya (ḥ) vor den Labialen „p“ und „ph“. Im Wortinneren werden die entsprechenden Klassen-Nasale eingesetzt, während am Wortende – ausgenommen vor Vokalen und vor *daṇḍa* – Anusvāra standardisiert wird.¹⁰ Sowohl die Visarga-Sandhis als auch die Klassen-Nasale werden im kritisch erstellten Text eingesetzt **ohne** dabei Abweichungen einzelner Mss. zu dokumentieren – selbst in solchen Fällen, in denen alle Textzeugen dieselbe Lesung orthographisch unterschiedlich überliefern und kein einziges Ms. diese Lesung dem hier gesetzten orthographischen Standard entspricht. Ein Lemma wird nur für inhaltliche Abweichungen zwischen den Mss. angelegt.

Nur der kritisch erstellte Text wird also den orthographischen Konventionen unterzogen. Eine orthographische Standardisierung des textkritischen Apparates wird dagegen bewußt **nicht** vorgenommen. Das Anliegen, die Orthographie des kritisch edierten Textes zu standardisieren, rechtfertigt es nämlich keinesfalls, orthographische Standards des kritischen Textes auf den textkritischen Apparat zu übertragen. Der Apparat soll vornehmlich Lesarten, Glossen, Randbemerkungen etc. so dokumentieren, wie sie von den Textzeugen überliefert sind. Dazu ist es unnötig – im Falle ungenügend verstandener Schreiberannotationen sogar kontraproduktiv – die sehr inkonsequente Orthographie einzelner Mss. den Vorgaben des für den edierten Text gesetzten orthographischen Standard gemäß zu vereinheitlichen und dem Leser damit sogar noch Informationen vorzuenthalten. Eine solche Standardisierung

⁹ Zum Beweis der Realitätstreue der hier unternommenen Vereinheitlichung innerhalb des Śāradā-Schriftkreises sei hier auf das oben, unter den Textquellen auf S. 18ff beschriebene Ms. Ś₁₄ verwiesen.

¹⁰ Keinerlei Kriterien für die Verwendung von Visarga, Jihvāmūliya, Upadhmanīya oder Assimilation innerhalb einzelner Mss. lassen sich erkennen. Sie werden von Schreibern verwendet als wären sie orthographische Varianten und lassen keinesfalls Absichten erkennen, auf Metrik oder Syntax hinzuweisen oder gar *pāda*-Grenzen zu verdeutlichen. Mit Sicherheit läßt sich nur feststellen, daß Schreiber den Visarga vor Zischlauten, Gutturalen oder Labialen vornehmlich nachträglich einsetzten, wenn sie – vermutlich erst nach Fertigstellung einer Strophe – feststellten, wo aus syntaktischen Gründen Visarga[s] gefordert sind, die bei der ersten Abschrift übersehen bzw. überhört worden waren.

des Apparates hat für den Leser keinerlei Nutzen. Weder hinsichtlich der überlieferten Varianten noch der von Schreibern übermittelten, oft nur unvollständig zu entziffernden, zusätzlichen Anmerkungen würde sie zum Verständnis des Inhaltes beitragen.

Da alle Lesarten im Apparat orthographiegetreu wiedergegeben werden, sind daher einerseits zwar Abweichungen orthographischer Einzelheiten zwischen kritisch ediertem Text und dem positiven Teil des Lemma – wohl vornehmlich hinsichtlich Klassennasalen und Visarga-konventionen – grundsätzlich möglich. Sollte sich allerdings eine von mehreren Mss. überlieferte Variante in den Mss. orthographisch unterscheiden, kann im Apparat nur diejenige verzeichnet werden, die mit dem für die Edition des kritischen Textes zugrunde gelegten orthographischen Standard übereinstimmt bzw. diesem am nächsten kommt. Wegen dieser Notwendigkeit, sich auf eine Notation festzulegen, kann der kritische Apparat nun andererseits die orthographiegetreue Wiedergabe einer von mehreren Mss. überlieferten Lesart i.d.R. nicht leisten. Eine solche Dokumentation würde den Apparat bis zur Unübersichtlichkeit anwachsen lassen, da nahezu bei jedem Visarga-Sandhi und jedem Nasal mindestens ein Ms. vom festgelegten orthographischen Standard abweicht, auch wenn es im Wortlaut keinerlei Abweichung gibt.¹¹ Wo immer also die orthographiegetreue Wiedergabe des überlieferten Wortlautes der Textzeugen möglich ist – und das ist meist bei den von nur wenigen, und in erster Linie von Nāgarī-Mss. überlieferten Lesarten sowie Schreiberannotationen der Fall – bleibt sie von orthographischen Standardisierungen unberührt. Wo immer sich dagegen der Apparat zur Unübersichtlichkeit durch Dokumentierung von nicht Sinntragendem, wie unterschiedliche Klassennasale und Visarga-varianten, aufblähen würde, besteht hinsichtlich Orthographietreue der Kompromiß, daß die Orthographie einer von mehreren Mss. überlieferten Variante im Apparat demjenigen Ms. folgt, welches diese Textstelle dem orthographischen Standard des kritischen Textes am nächsten notiert. Eine vollständige orthographische Dokumentation aller Textzeugen, die edierten Text und textkritischen Apparat übersichtlich präsen-

¹¹ Wie bereits in der Beschreibung von Ś₁₄ angemerkt, weicht dieses Ms. nur selten vom für den kritischen Text gesetzten orthographischen Standard ab. Für die anderen Mss. läßt sich verallgemeinernd zusammenfassen, daß die orthographische Praxis der Mss. Ś₃ und Ś₉ den für den kritischen Text gesetzten Standards am häufigsten entsprechen. Am weitesten weichen die Nāgarī-Mss N₂₀ und N₂₁ ab: Klassennasale werden nur ausnahmsweise verwendet, während vokallose Nasale jeglicher Konsonantenklassen grundsätzlich mit Anusvāra wiedergegeben werden. Assimilation des Visarga wird in diesen Mss. höchst selten, Jihvāmūliya und Upadhmanīya grundsätzlich nie realisiert.

tierte, ließe sich nur mit einem zweiten, vom textkritischen getrennten „orthographiekritischen“ Apparat realisieren.

Da die Mss. Avagraha nur sporadisch und sekundär anführen, wird Avagraha editorisch ergänzt – wird also ebenso wie die Worttrennung oder die orthographische Standardisierung des Textes als notwendige editotische Leistung verstanden. Insofern jedoch Avagraha, im Gegensatz zur Orthographie, ein sinntragendes Zeichen ist, wird dieser, ebenso wie die Worttrennung, wo nötig auch im Apparat durchgeführt.¹² Der kritische Apparat bemüht sich nämlich nach Möglichkeit auch solche, wegen Verstößen gegen fundamentale Syntax verworfenen Lesarten mittels besagter editorischer Zusatzleistungen so sinnvoll wie möglich darzustellen.

Neben den regionalen orthographischen Besonderheiten gibt der kritisch erstellte Text das periphrastische Perfekt gemäß Pāṇini 3.1.35;40 (*anuprayukta*) mit abgetrennter Verbalform an.

Die Partikel *cid* wie in *kiñcid*, *kathañcid* usw. wird nicht abgetrennt wiedergegeben. Der Grund für diese Entscheidung liegt in einem Schlüsselwort des MU, nämlich dem ständig auftretenden Nomen *cit*, „Bewußtsein“. Somit kann beim Lesen des Textes die *cit* zweifelsfrei von der durch Sandhi zu *cit* gewandelten Partikel *cid* unterschieden werden.

Insofern „ṣṭh“ und „ṣṭ“ in Śāradā homograph sind, geben fast alle Nāgarī-Mss. „ṣṭh“ als „ṣṭ“ wieder. Diese Fehler werden im kritischen Apparat nicht vermerkt, sofern sich nicht eine Variante aus diesen Schreibfehlern ergeben sollte. Das gleiche gilt auch für die Wiedergabe von „ch“ und „cch“ sowie von „cca“, welches in N₂₀ sehr häufig als „śca“ erscheint.

Da es noch nicht als gesichert gilt, inwiefern in Prosapassagen die Mißachtung vokalischer Sandhis als Satzmarkierungen zu verstehen sind¹³ oder nur die phonetischen Gepflogenheiten gesprochener Sprache dokumentieren, werden die mit den bekannten Regeln nicht zu vereinbarenden Sandhiverstöße¹⁴ nur in begründeten Ausnahmefällen in

¹² Der kritische Nutzer des Apparates sollte um die Natur solcher editorischer Leistungen wissen und diese, wo es ihm nötig erscheint, rückgängig machen können, um so zweifelsfrei die Ms.-Information wiederherstellen, ohne dazu das Ms. konsultieren zu müssen. Wäre dagegen die Orthographie des Apparates einer Standardisierung unterzogen, läßt sich nicht sicher bestimmen, ob Klassennasale oder Visargaassimilation tatsächlich überliefert oder nur ediert wurde.

¹³ Insbesondere auslautendes „-e“ vor *iti* wie z.B. in 116.10.

¹⁴ Ein möglicher Ausweg bietet sich im Setzen eines Satzzeichens vor dem Ende einer mit *iti* markierten direkten Rede an: ... *prāpyate / iti bhagavatā proktam* (116.10), insofern auch Satzzeichen in der Prosa als editorische Zusatzleistung zu verstehen sind. Da aber

den als kritisch akzeptierten Text aufgenommen. Diese Sandhivertöße in Prosapassagen sind im MU 3.104-122 nie in allen Mss. überliefert. Insofern in gebundenen Textpassagen eine *pāda*-Grenze als Satzgrenze verstanden werden kann, wurden – wo immer sie in Mss. gefunden wurden – die Pausaformen vokalischer Sandhis als Hiatus in den kritischen Text übernommen.

4.3 ÜBERSETZUNG

Der kritisch edierte Text wird übersetzt, um damit das der Textedition zugrunde liegende Textverständnis zu dokumentieren. Die folgende Übersetzung bemüht sich daher vornehmlich um eine möglichst am kritisch edierten Text orientierte Wiedergabe mit Annotationen zu Konstruktion, Varianten, intertextuellen Referenzen und inhaltlichen Erläuterungen ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Die Annotationen ersetzen nicht den die Edition des *Utpatti-Prakaraṇa* begleitenden philologischen Kommentar.¹⁵

Grundsätzlich ist die Übersetzung eines Textes, der in literarischer Form philosophische Inhalte vermitteln will, mit mehreren Schwierigkeiten verbunden. Zum einen bedient sich der Autor des MU abschnittsweise, insbesondere in den Erzählungen, einer kunstpoetischen Ausdrucksweise, voll von geistreichen doppeldeutigen Wortspielen, onomatopoetischen Wortschöpfungen und intertextuellen Referenzen, die nur bedingt direkt in die Zielsprache übersetzt werden können. Zum anderen erfordert die Übersetzung dieser, der Funktion einer theoretischen Argumentation gleichwertig eingesetzten Erzählung auch eine gewisse Konsistenz in der Übersetzung zentraler MU-spezifischer Begriffe, die in den erläuternden Abschnitten wieder Verwendung finden. Im Gegensatz zu den in exegetischen Kommentarwerken (*bhāṣya*) scholastisch oder analytisch argumentierenden Philosophen ziehen es Literaten wie der MU-Autor vor, mit unterschiedlichen Begriffen dieselbe Konzeption bzw. denselben Gegenstand zu bezeichnen oder gar durch begriffliche Gleichsetzung solche in anderen entwickelten philosophischen Traditionen Konzepte und somit bekannte Lehrinhalte ins eigene System inklusivistisch einzubeziehen, so daß nur durch entsprechende

nicht alle besagten Sandhivertöße eindeutig Satzenden markieren, wie z.B. ... *na vidyate eva* (116.11), bietet das Setzen eines *danḍa* keine für alle besagten Verstöße praktikable Lösung.

¹⁵ Dieser soll nach Erscheinen der textkritischen Edition des *Utpatti-Prakaraṇa* auf der Internetseite der Arbeitsstelle der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg elektronisch publiziert werden: <http://adwm.indologie.uni-halle.de/>

Interpretation begriffliche Konsistenz in der Übersetzung herzustellen ist.

Die folgende Übersetzung versucht den Schwierigkeiten poetisierender Ausdrucksweisen folgendermaßen gerecht zu werden: Besagte, nicht direkt, sondern mit Hilfe poetischer Stilmittel indirekt übermittelte Aussagen werden ebenso wie Kurzhinweise zu außergewöhnlichen syntaktischen Konstruktionen und Lexik sowie die diesbezüglich in der Übersetzung getroffenen Lösungen in Fußnotenmerkungen erläutert. Nominalkompositionen werden in finite Satzstrukturen aufgelöst, lange syntaktische Einheiten werden, wo nötig, mit entsprechendem Hinweis in kürzere Sätze aufgeteilt, elliptisch konstruierte *dr̥ṣṭāntas* werden ergänzt, wobei das Ergänzende in eckige Klammern gefaßt wird. Begriffliche Konsistenz wird nicht durch gleichförmige Übersetzung eines Wortes - insbesondere bei den von der Wurzel *sat* abgeleiteten Termini - erreicht, sondern eher durch kontextuelle Interpretation im Vergleich mit inhaltlichen Parallelstellen,¹⁶ was bei zentralen *termini technici* wie *cit*, *manas*, *vāsanā*, *saṅkalpa* in Anbetracht der bereits geleisteten Studien jedoch nicht mehr nötig ist.

Die den einzelnen *Sarga*bezeichnungen in den Überschriften hinzugefügten Titel, sind weniger als Übersetzungen der *Sargakolophone* zu verstehen, denn als vor dem Hintergrund des entsprechenden Inhalts interpretierte Überschriften.

4.4 INDRAJĀLOPĀKHYĀNA: EIN GLEICHNIS ZUR ILLUSION PERSONALER IDENTITÄT

Die Episode des König Lavaṇa besteht zunächst aus acht *Sargas*. Die ersten sechs *Sargas* 104-109 bilden den Hauptteil der Erzählung, während die letzten beiden *Sargas* 120-121.11 die in *Sargas* 104-109 geschilderte Begebenheit nochmals aus übergeordneter Perspektive aufgreifen. In den *Sargas* 110-119 sowie 121.12-122 werden auf der Erzählebene 'Vasiṣṭha und Rāma' die ontologischen Grundlagen eines erlebten Daseins unter Bezugnahme auf das *Indrajālopākhyāna* und - vor dem Hintergrund dieses Gleichnisses - der soteriologische Ausweg aus dem Dasein überhaupt erörtert. Dieser Abschnitt ist für das Verständnis und die Analyse der gesamten Lavaṇa-Episode wesentlich, aber von der Erzählung getrennt.

¹⁶ Vgl. HACKER (1978d).

caturuttaraśatataṃ sargaḥ

vaśiṣṭhaḥ

atra te śṛṇu vakṣyāmi vṛttāntam imam adbhutam /
jāgatīhendrajāśrīś cittāyattā sthitā yathā (104.1)

asty asmin vasudhāpīṭhe nānānagavanākulaḥ /
uttarāḥ pāṇḍavā nāma sphīto janapado mahān (104.2)

nīrandhranavajambīravanaviśrāntatāpasāḥ /
vidyādharīkṛtalatādolopavanapattanāḥ (104.3)

vātoddhūtābjakiñjalkapuñjapiñjaraparvataḥ /
lasakusumasambhāranamālāvataṃsakaḥ (104.4)

karañjamañjarīkuñjaguptaparyantajaṅgalaḥ /
kharjūrāntaritagṛāmaghuṅghumadhvanitāmbaraḥ (104.5)

1a Ś₇ 200^v 1b imam Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] idam Ś₇ 1b adbhutam Ś₁^{ac}Ś₃^{pc}Ś₇ Ś₁₄] uttamaḥ
Ś₁^{pc}Ś₉N₂₀(=N_{Ed}), adbhūm Ś₃^{ac} 1c jāgatīhendrajāla Ś₁₄] jāgatīndrajāla Ś₁, jāgatī hīndrajāla
Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀ 1c Ś₉ 322^v 2b nagavanākulaḥ Ś₁Ś₁₄] vananagākulaḥ Ś₃Ś₇Ś₉, vananagākulāḥ N₂₀
2c Ś₃ 151 2c uttarāḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] uttarā Ś₉(=N_{Ed}) 4b parvataḥ Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄N₂₀] parvatāḥ
Ś₇^{ac} 4c Ś₁₄ 195^v

Nṛpavyāmoha: Ein König in Hypnose

Vasiṣṭha [spricht zu Rāma]:

104.1 Hör zu! Hierzu, [nämlich] wie denn hier die weltliche Illusionspracht als vom Geiste bewirkt [kontinuierlich] besteht, werde ich dir diese erstaunliche Begebenheit erzählen.

104.2 Es gibt in diesem Gebiet der Erde ein großes wohlhabendes Land,¹⁷ bezeichnet als [Gebiet der] nördliche[n] Pāṇḍus,¹⁸ das voll von mannigfachen Bergen und [befriedeten] Hainen¹⁹ war.

104.3 [Es gibt dort]²⁰ Asketen, die sich in den dichten Wäldern aus jungen Zitronenbäumen aufhalten [sowie] Städte und Haine, wo zauberische Luftgenien Lianenschaukeln angefertigt hatten.

104.4 Seine Berge sind von der Menge an vom Wind aufgewirbelten Lotusstaubfäden goldfarben. Sein Schmuck sind Waldgirlanden,²¹ angereichert mit wogenden Blüten.

104.5 Seine angrenzende Wildnis wird von Gebüsch aus Karañja-Rispen verborgen, sein Luftraum erfüllt vom Lautgewirr der Dörfer, die von Kharjūra-Bäumen verdeckt sind.²²

¹⁷ *janapada* bedeutet neben „Land“ auch „Volk“. Da die nun folgende Beschreibung sich aber ausschließlich auf die Landschaft bezieht, wurde *janapada* als „Land“ übersetzt. Vgl. zur Verwendung von *janapada* in genau dieser Bedeutung: SLAJE (2005a), S. 22.

¹⁸ Während *Uttarakuru* sowohl als Volk sowie auch als Gebiet (vgl. KIRFEL (1920)) bekannt ist, läßt sich das nicht für ein Gebiet *Uttarapāṇḍu* oder ein Volk *uttarāḥi pāṇḍavāḥ* feststellen. Auch unter den in der *Bṛhat Saṃhitā* 5.35–42 angeführten Völkerschaften findet sich diese Bezeichnung nicht. Interpretationsalternative: „die späteren Pāṇḍus“, d.h. diejenigen Pāṇḍus, die den Krieg mit den Kurus auf dem Kurukṣetra überlebten.

¹⁹ In der folgenden Erzählung wird zwischen *aranyaṃ* (vgl. 106.10) als Wildnis und *vana* als zum Siedlungsbereich gehörender, evtl. forstwirtschaftlich genutzter, Wald bzw. Hain unterschieden. In der idealisierenden Beschreibung der Landschaft in einem von einem gerechten König regierten Land ist die Erwähnung unkultivierter Wildnis, die als Furchterregendes und Grausames mit *aranyaṃ* assoziiert wird, unpassend. Sogar die Waldsteppe *jaṅgala* dieses idealen Landes wird positiv mit als angenehm empfundenen Bäumen ausgestattet dargestellt (vgl. 104.5).

²⁰ Die Beschreibung dieses Landes erfolgt nun in Bahuvrīhi-Komposita, die sich bis 104.11 syntaktisch alle auf *janapadaḥ* in 104.2d beziehen. Erst mit 104.12 beginnt ein neuer Satz. In der Übersetzung wird diese attributive Konstruktion in einzelne Sätze aufgeteilt, bisweilen in kopulativer Konjunktion wiedergegeben und - soweit notwendig - syntaktisch vervollständigt.

²¹ Das Kompositum *vanamālā* könnte hier eine Anspielung auf die typische Blütengirlande der Götter sein, die oft ikonographisch dargestellt wird (zur *vanamālā*: BHAT-TACHARYA (2006)).

²² *Pongamia Glabra* (*karañja*) ist ein immergrüner Baum mit gefiederten Blättern, der als Schattenspender geschätzt wird, in seinem natürlichen Lebensraum zwischen Meereshöhe und 1200 Metern Höhenlage Temperaturspannen von leichtem Frost bis zu großer Hitze ertragen kann. *Phoenix sylvestris* (*kharjūra*), die Indische Dattelpalme, ist über ganz Indien weit verbreitet und bis -5°C frostbeständig.

pākapiṅgamilacchreṇiśālikedārapīṅgalaḥ /
nīlakaṅṭharavoddāmavanamaṅḍalamaṅḍitaḥ (104.6)

sārasāravasaṃrambharaṇatkamalakānanah /
tamālapaṭalānīlagirigrāmakakuṅḍalah (104.7)

vicitravihagavyūhavirāvāhitakākaliḥ /
nadīparisaronnidrapāribhadradrumāruṇah (104.8)

gāyatkalamakedāradārikāhūtamanmathaḥ /
puṣpasthalavaladvātavyādhūtakusumāmbudaḥ (104.9)

darīgrhaviṅṣkrāntasiddhacāraṇavanditaḥ /
svargād iva samāhūya lāvaṇyam abhinirmitaḥ (104.10)

gāyatkinnaraparyantakadalīṣaṅḍamaṅḍapaḥ /
mandānilabaloddhūtapuṣpopavanapāṅḍurah (104.11)

tatrāsti lavaṇo nāma rājā paramadhārmikaḥ /
hariścandrakulodbhūto bhūmāv iva divākaraḥ (104.12)

6a milacchreṇi Ś₁Ś₁₄N₂₀] śīlaśreṇi Ś₃Ś₇Ś₉(=N_{Ed}) 7a sāsāsarava Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] sāsāsārava Ś₁Ś₇, sāsāsārava Ś₃^{pc} 8b kākaliḥ Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] kāka[...]Ś₃ 8c Ś₁ 293 8c dub. Ś₃ 8d drumāruṇah Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] drumākulaḥ Ś₁^{pc}Ś₁₄ 9a kalama Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] kamala Ś₃^{ac}Ś₉N₂₀ 9b N₂₀ 200^f 10a darī Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pc}] nadī Ś₁₄^{ac} 10b cāraṇa Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] dāraṇa Ś₇N₂₀ 10cd om. Ś₁₄^{ac}, ins. i.m. Ś₁₄^{pcsm} 10d abhinirmitaḥ Ś₃^{pc}] abhinarmitaḥ Ś₁^{ac}Ś₃^{ac}Ś₇^{ac}Ś₉, abhivarmitaḥ Ś₁^{pc}Ś₇^{pc}, abhivanditaḥ Ś₁₄^{pc}, abhinanditaḥ N₂₀ 11a gāyat Ś₃Ś₁₄N₂₀] gāyan Ś₁Ś₇, indis. Ś₉ 11b maṅḍapaḥ Ś₃Ś₇Ś₉] maṅḍitaḥ Ś₁Ś₁₄N₂₀ 12c hariścandra Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] haricandra Ś₁ 12c Ś₉ 323^f; Ś₇ 201^f

104.6 [Das Gebiet] ist goldfarben durch die Ansammlung an Reis[ähren tragenden] Feldern, reif und gold durchmischt. Es ist dekoriert mit Waldgebieten voll von Pfauengesang.

104.7 [Es gibt dort] Lotusfelder, die vom Ungestüm des Kranichgeschreis lärmen, [und] Bergdörfer,²³ dunkel wegen der Dächer aus Tamāla-Bäumen²⁴.

104.8 [Der Landschaft] wurde ein sanftes Tönen verliehen vom Gesang der Schwärme bunter Vögel. [Die Landschaft] ist rot durch blühende Pāribhadra²⁵-Bäume in der Nähe von Flüssen.

104.9 Der Liebesgott wird [dort] von den in den Reisfeldern singenden Mädchen herbeigerufen. Vom Wind herbeigewehte Blütenwolken wiegen sich über die Blumenfelder.

104.10 [Das Gebiet] ist verehrt von *Siddhas* und *Cāraṇas*,²⁶ die aus ihren Höhlen herausgetreten sind. Es ist geschaffen als wäre [seine] Schönheit[, welche in der Regentschaft des König-Lavaṇa besteht] vom Himmel erfleht.

104.11 [Es gibt dort,] mitten unter singenden Gandharven, Lauben²⁷ aus Bananenstauden. Es ist weiß von Blütengärten, die von der Kraft des sanften Windes durchwogt wurden.²⁸

104.12 Hier herrscht²⁹ der höchst pflichtbewußte König namens Lavaṇa aus der Linie des Hariścandra wie die Sonne über die Erde.

²³ -*kuṇḍalaḥ* ist hier wie *maṇḍala* als Pluralmarker interpretiert, da die Übersetzungen „ringförmige Bergdörfer“ oder „Ringe von Bergdörfern“ wenig überzeugen.

²⁴ Xanthochymus Pictorius: ein aus dichten dunkelgrünen Blättern Dickicht bildender Baum, verbreitet in den Himālaya-Höhen zwischen 900-2400 Metern,

²⁵ *Erythrina variegata* bzw. Corallen Baum: blüht im Frühling rot bevor die Blätter sprießen, verträgt Temperaturen um den Gefrierpunkt nur kurzzeitig.

²⁶ Daß das Land von *Cāraṇas*, [himmlischen] Wanderbarden, und *Siddhas*, asketisch lebenden Menschen oder Halbgöttern, welche die sieben übernatürlichen Fähigkeiten (*śiddhi*) erreicht haben, bewohnt ist, zeugt von dessen Lebensqualität.

²⁷ Die Lesart -*maṇḍapaḥ* ist semantisch gehaltvoller als das vermutlich von 6d kopierte -*maṇḍitaḥ* „dekoriert mit [Bananenstauden]“.

²⁸ Diese Strophe erscheint nicht authentisch, da inhaltlich nur vorher Beschriebenes, fast wörtlich aus 9cd übernommen, wiederholt wird. Die Überleitung nach Abschluß der Landschaftsbeschreibung mit 10ab von 10cd mit dem Śleṣa *lāvaṇyam* zu 12ab *tatrāsti lavaṇo nāma rājā* wird mit dieser Strophe unterbrochen.

²⁹ Man könnte das mit *asti* verdeutlichte Präsens als ein historisches interpretieren und somit als Tempus für die Übersetzung das Präteritum wählen (ebenso in 104.2). Da aber noch deutlich werden wird, daß zwischen dem zu berichten anstehenden Geschehen und dem Zeitpunkt von Vasiṣṭhas Bericht desselben kein allzu langer Zeitausschnitt liegt und somit der beschriebene Zustand von *uttarāḥ pāṇḍavāḥ* nebst seiner politischen Führung zum Zeitpunkt der Erzählung noch aktuell gewesen sein dürfte, wurde auch in der Übersetzung das Präsens beibehalten.

yadyaśahkusumottamaṣapāṇḍuraskandhamaṇḍalāḥ /
tatra śailā virājante harāḥ proddhūlitā iva (104.13)

krpāṇaśakalotkr̥ttaniśśeśārātimaṇḍalāt /
arātilokaḥ prāpnoti yadanusmaraṇāj jvaram (104.14)

yasyodārasamārambham āryalokānupālanam /
caritaṃ saṃsmariṣyanti harer iva ciraṃ janāḥ (104.15)

yasyāpsarobhir adrīndramūrdhasv amarasadmasu /
vikāsipulakollāsaṃ gīyante guṇagītayaḥ (104.16)

yasya svassundarīgītā lokapālaciraśrutāḥ /
viriñcahaṃsair dhvanyante svābhyāsād guṇagītayaḥ (104.17)

svapneṣv api na sāmānyā yasyodāracamatkr̥teḥ /
rāma dṛṣṭāś śrutā vāpi dainyadoṣamarīcayaḥ (104.18)

jihmatām yo na jānāti na dṛṣṭā yena gṛdhnutā /
udāratā yena dhṛtā brahmaṇevākṣamālikā (104.19)

dināṣṭabhāga ākāśa āgate divasādhipa /
kadācit sa sabhāsthāne siṃhāsanagato 'bhavat (104.20)

14b maṇḍalāt Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] maṇḍalām Ś₉ 14d anusmaraṇāj Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] anusmaraj
Ś₁ 16b sadmasu Ś₃Ś₇Ś₉^{pc}Ś₁₄N₂₀] sadmaśa Ś₁₃, indis. Ś₉^{ac} 18d marīcayaḥ Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀] ma[...]
kriyāḥ Ś₇^{ac}, mayiḥ kriyāḥ Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}, del. Ś₃^{ac} 19c dhṛtā Ś₃Ś₇] dṛṣṭā Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀ 19d
N₂₀ 200^r 20a ākāśa Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] ākāśe Ś₁Ś₃ 20b āgate Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] āgata Ś₁ 20c kadācit
sa Ś₁₄] sa kadācit Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀

104.13 Dort erstrahlen die Berge mit [schnee]weißen Schultergürteln, deren Schmuck die Blüten seines (Lavaṇas) Ruhmes waren, wie [mit Asche] beschmierte Śivas.

104.14 [Seine] Feinde werden [schon allein] aus Erinnerung an ihn (Lavaṇa), [welche darin bestand, daß er] die Schar [seiner] Feinde mit seinem Schwert restlos in Stückchen geschnitten hatte, von Fieber befallen.

104.15 Lange werden sich die Leute an sein Verhalten erinnern, das aus erhabenen Unternehmungen und dem Beschützen der edlen Menschen [besteht], wie [sie sich an den Lebenswandel] des Hari [erinnern].

104.16 Auf den Gipfeln des Himālaya, den die Unsterblichen als Wohnort haben, werden von den Āpsaras Lieder über seine Tugenden gesungen, so daß sich die Körperhärchen [vor Erregung] sträuben.

104.17 Seine von den Himmelsschönheiten gesungenen Preislieder werden von den Herrschern lange gehört; sie tönen aufgrund ihrer Wiederholung³⁰ durch die Brahma-Ganter nach.³¹

104.18 Noch nicht einmal in Träumen gibt es [Könige,] die ihm, dessen Bewußtsein erhaben ist, gleichen. O Rāma, sieht man oder hört man [über] solche Lichtpartikel, die den Fehler von Übeltaten haben?³²

104.19 Er (Lavaṇa) kennt die Falschheit nicht, kennt die Gier nicht [und] trägt die Freizügigkeit, wie Brahma die Gebetskette [aus Rosenholz³³ trägt].

104.20 Einmal,³⁴ als die Sonne am Himmel in den achten Teil des Tages gelangt war,³⁵ hatte er sich in der Ratsversammlung auf den Löwen-thron gesetzt.

³⁰ Interpretationsalternative: *su-ābhyāsāt* „wegen ihres schönen Refrains“.

³¹ Wegen der wörtl. Wiederholung von Aussagen aus der vorangehenden Strophe, besteht hier der Verdacht einer Nachdichtung.

³² Lavaṇas Berühmtheit wird in Form einer rhetorischen Frage als Kriterium für sein integeres Verhalten angeführt.

³³ In der Ikonographie ist Brahmā meist mit vier Gesichtern und Armen dargestellt und hält neben dem Veda eine Gebetskette. Variante *dhṛtā* ist aussagekräftiger.

³⁴ Die Alliterationsvariante *sa sabhā...* wird als ursprünglich eingeschätzt.

³⁵ Nach *Arthaśāstra* 1.16.6ff gibt es als Alternative zur „Wasseruhr“, die zur Einteilung der Nacht in acht Abschnitte notwendig verwendet werden muß, die Möglichkeit den lichten Tag mittels genormten Schattenlängen in acht Zeitabschnitte aufzuteilen: *nālikābhir ahar aṣṭadhā rātriṃ ca vibhajet* (6) / *chāyāpramāṇena vā* (7) ... *divasasyaṣṭabhāgāḥ* (8). Dabei wird die Tageszeit anhand der Schattenlänge eines Stabes in vier Vormittagsabschnitte und entsprechend in vier Nachmittagsabschnitte eingeteilt. Diese Abschnitte teilen den Tagesablauf des Königs ein. Im achten Teil des Tages sollte sich der König mit den Feldherrn und Freunden politisch beraten: *aṣṭame senāpatīsakho vikramaṃ cintayet* (19).

sukhopaviṣṭe tatrāsmiṇ rājanīndāv ivāmbare /
praviśantiṣu sāmantasenāsu ca sasambhramam (104.21)

gāyantīṣv atha kāntāsu sūpaviṣṭeṣu rājasu /
manoharati sāhlāde viṇāvamaśakalārave (104.22)

cārucāmarahastāsu savilāsāsu rājani /
devāsura guruprakhye viśrānte mantrimaṇḍale (104.23)

prastuteṣu prakṛṣṭeṣu rājakāryeṣu mantribhiḥ /
proktāsu deśavārtāsu nipuṇaiś cāratantribhiḥ (104.24)

itihāsamaye puṇye vācyamāne ca pustake /
paṭhatsu ca stutiḥ puṇyāḥ puraḥprahveṣu vandiṣu (104.25)

sabhāṃ viveśa sāṭopah kaścit tām aindrajalikah /
varṣanāhitasamrambho vasudhāṃ iva vāridaḥ (104.26)

sa nanāma mahīpālaṃ śikharodāra kandharam /
pādopāntagataḥ kāntaṃ śailaṃ phalatarur yathā (104.27)

sacchāyasyonnatāṃsasya phalinaḥ puṣpadhāriṇaḥ /
samviveśa puro rājñas taror agre kapir yathā (104.28)

22c Ś₁₄ 196^r 23c Ś₇ 201^v 24a Ś₉ 323^v 24cd om. Ś₇^{ac} Ś₁₄^{ac}, ins. i.m. Ś₇^{pc} Ś₁₄^{pcsm} 24c deśa Ś₁^{pc} Ś₃^{pc} Ś₉^{pc}
deva Ś₁^{ac} Ś₁₄^{pc} N₂₀ 24d cāra Ś₃^{pc} Ś₉^{pc} Ś₁₄^{pc} (dub.) N₂₀] cāru Ś₁(=N_{Ed}) 24d tantribhiḥ Ś₁ Ś₁₄^{pc} N₂₀] mantribhiḥ Ś₃^{pc} Ś₉^{pc} (=N_{Ed}) 25d puraḥ Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] purāḥ Ś₁ 25d vandiṣu Ś₁ Ś₃ Ś₉ Ś₁₄] vanditaḥ N₂₀, l.n. Ś₇ 26b aindra Ś₁ Ś₃ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] aindraṃ Ś₇ 27a nanāma Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] nānāma Ś₁ 27b kandharam Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] kandaram N₂₀ 28b dhāriṇaḥ Ś₁ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] bhāriṇaḥ Ś₃ 28c samviveśa Ś₁₄] sa viveśa Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ N₂₀

104.21 Als³⁶ dort dieser [König] bequem saß wie der Mond am Himmel und als mit Trubel die Vasallenheere eintraten,

104.22 während Mädchen sangen und sich die Fürsten wohl niedergelassen hatten und der reizvolle liebliche Ton von Vīṇā und Rohrflöte erbaute,

104.23 während anmutige [Frauen] mit schönen Wedeln aus Yak-schweifhaar beim König [standen und] die Schar der Minister, die den Lehrern von Göttern und Widergöttern[, Śukra und Bṛhaspati,] glich,³⁷ sich bequem niedergelassen hatte,

104.24 [und] während von den Ministern die hohen Aufgaben des Königs gepriesen wurden [und] von erfahrenen Militärangehörigen, die als Spione tätig sind,³⁸ über die Vorgänge im Land berichtet wurde,

104.25 während ein aus historischen Berichten bestehendes verdienstvolles Buch vorgelesen wurde und während sich vor [dem König] verneigende Lobsänger heilige Preisgesänge rezitierten,

104.26 da betrat ein Gaukler donnernd³⁹ diese Ratsversammlung mit einem Ungestüm, das einen Regenguß begleitet, wie [dann, wenn] eine Regenwolke [auf] die Erde [herab regnet].

104.27 Er verneigte sich vor dem König, dessen Hals den Kopf hoch aufgerichtet hielt, indem er bis an [dessen] Füße reichte, so wie ein [mit] Früchten [beladener] Baum [sich vor] einem erhabenen Felsen [verneigt].

104.28 Er trat vor den König, der einen hellen Teint hatte, dessen Schultern⁴⁰ erhaben waren, der sich Verdienst erworben hatte [und] Blumen[girlanden] trug, so wie ein Affe auf die Spitze eines Baumes klettert, der angenehmen Schatten [spendet], einen hohen Stamm besitzt, Früchte und Blüten trägt.

³⁶ Für die nun folgende Beschreibung einer handlungseinleitenden Situation werden, in Abgrenzung zur Beschreibung einer eher statischen Landschaftsszenerie (vgl. 104.2-11), die Einzelszenen in absoluten Lokativen konstruiert über mehrere Strophen hinweg beschrieben. Strophe 21 endet syntaktisch in 104.26 mit dem finiten Verb *viveśa*.

³⁷ Die beiden Söhne Prajāpatis. Śukra (Venus), der Sohn des Bṛghu, wird als Lehrer der Daityas (Asuras) erachtet, während Bṛhaspati (Jupiter), Sohn des Aṅgiras, als Lehrer der Götter bezeichnet wird. Vgl. *Liṅga Purāṇa* 1.60.4-5: *devāsuraḡurū dvau tu bhānumamṡtau mahāgrahau | prajāpatisutāv uktau tataḡ śukrabṛhaspatī*.

³⁸ Beide Lesarten sind jeweils als Dvandva sowie als Tatpuruṣa sinnvoll konstruierbar. Zur Begründung der Variantenauswahl: S. 277.

³⁹ Das doppeldeutige *sātopaḡ* bedeutet auch arrogant, doch fügt sich „donnernd“ besser in den *dr̥ṣṡānta* aus *pāda* cd.

⁴⁰ Keine Bedeutung für *aṡsa*, die einen bestimmten Teil eines Baumes bezeichnet, ist in Wörterbüchern verzeichnet. Die Bedeutung „Stamm“ für *aṡsa* legt jedoch das Quasi-Synonym *skandha* „Schulter, Stamm“ nahe. Wie bereits in vorangegangener Strophe wird hier der hoch aufgerichtete König mit einem Frucht und Blüten beladenen Baum verglichen (tertium comparationis: Schmuck und Insignien des Königs).

capalo lampato `rthānāṃ sāmōdasukhamārutam /
uvācotkandharaṃ bhūpaṃ sa padmam iva ṣaṭpadaḥ (104.29)

vilokaya vibho tāvad ekām iha kharolikām /
pīthastha eva sāścaryāṃ vyomnaś candra ivāvanim (104.30)

ity uktvā bhramitā tena piñchikā bhramadāyinī /
nānāviračanābijaṃ māyeva paramātmanā (104.31)

tāṃ dadarśa mahīpālas tejorekhāvirājitām /
śakras suravimānasthas svakārmukalatām iva (104.32)

sabhāṃ saindhavasāmanto viveśāsmin kṣaṇe tadā /
tārāpatikarākīrṇāṃ vyomavīthīm ivāmbudaḥ (104.33)

taṃ caivānujagāmāśvaś śasyaḥ paramavegavān /
devalokonmukhas tv abdheś śakram uccaiśśravā iva (104.34)

sa tam aśvam upādāya pārthivaṃ samuvāca ha /
socaiśśravā iva kṣīrasāgaro maruṭāṃ patim (104.35)

29c uvācotkandharaṃ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] uvācotkaraṃ Ś₁ 30b iha Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pc}N₂₀] iva Ś₁₄^{ac}
30b glossa ad kharolikām: mithyākautukakriḍāṃ Ś₇(=VTP) 30c N₂₀ 201^r 30c eva
Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄^{pc}N₂₀] iva Ś₉Ś₁₄^{ac} 30d ivāvanim Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] iva vanim Ś₁ 31a uktvā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] uktā Ś₉, indis. N₂₀ 31a bhramitā Ś₁Ś₃^{ac}Ś₉Ś₁₄N₂₀] bhrāmītā Ś₃^{pc}Ś₇(=N_{Ed}) 33c pati Ś₁^{ac}Ś₇Ś₁₄] pari Ś₁^{pc}Ś₃Ś₉N₂₀(=N_{Ed}) 33d vyomavīthīm Ś₁^{ac}Ś₃Ś₉N₂₀(=N_{Ed})] vyomavyothīm Ś₁^{pc}Ś₇, vyomavethīm Ś₁₄ 34a caivānujagāmāśvaś Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] jagāma caivānvaśvaḥ Ś₉ 35a Ś₉ 324^r 35c Ś₇ 202^r

104.29 Er, umherschwirrend [und] gierig nach Reichtümern, sprach zum König, der einen von einem angenehmen Hauch aus Duft umgeben war [und] einen aufrechten Hals hatte, [so umherschwirrend] wie eine Biene zum Lotus [spricht]:⁴¹

104.30 „Siehe, König, zunächst nur von [deinem] Platze aus, dieses einzigartige erstaunliche Illusionsspiel⁴² an, wie der Mond vom Himmel aus die Erde [ansieht].“

104.31 Nachdem er das gesagt hatte, schwenkte er eine Pfauenfeder umher, die Illusion bewirkt, wie der Paramātman die Māyā [in Bewegung versetzt],⁴³ die der Keim verschiedener Schöpfungen ist.

104.32 Der König sah diese mit einer leuchtenden Linie glänzende [Pfauenfeder auf gleiche Weise] an, wie Indra auf dem Götterfahrzeug seinen eigenen Regenbogen [ansieht].⁴⁴

104.33 In genau diesem Augenblick betrat ein Vasall aus Sindh⁴⁵ die Ratsversammlung, wie eine Wolke den Himmelspfad [betritt], der von den Strahlen des Mondes durchzogen ist

104.34 Ihm folgte ein hervorragendes Roß von höchster Behändigkeit, wie der Hengst Uccaiśravas, dem Indra aus dem Ozean hinauf zur Götterwelt [folgte].

104.35 Nachdem er dieses Pferd ergriffen hatte, sprach er zum König, wie das Milchmeer zusammen mit dem Uccaiśravas zum Herrn der Maruts [sprach]:⁴⁶

⁴¹ Im Śleṣa wird der Gaukler mit einer Biene gleichgesetzt (tertium comparationis: Unstetigkeit und Gier) sowie König und Lotus (tertium comparationis: angenehmer Duft).

⁴² Übersetzung gemäß VTP, dort wird das lexikographisch nicht erfaßte *kharolikā* als *mīthyākutukakriḍā* erklärt.

⁴³ Das Syntagma *tena bhramitā* mit der Doppeldeutigkeit „in Drehung versetzen“ und „verwirren“ - bzw. im vorliegenden Kontext wohl eher „in Hypnose versetzen“ - ist im elliptisch konstruierten *dr̥ṣṭānta* ergänzt.

⁴⁴ Als tertium comparationis des *dr̥ṣṭānta* ist neben den bunt leuchtenden Streifen von Pfauenfeder und Regenbogen wohl auch noch die Art des Anblickens intendiert. Dazu konnte keine Textvorlage aus der Mythologie identifiziert werden.

⁴⁵ Wenn Lavaṇas Reich in Kaschmir zu verorten sein sollte, könnte *saindhava* die Zugehörigkeit zum Tal im Lahara-Distrikt bezeichnen, in dem der untere Sindh dem Jhelum zufließt ca. 30 km nördlich vom heutigen Srinagar.

⁴⁶ Zum Mythos über die Entstehung des Hengstes Uccaiśravas während der Milchmeerquirlung vgl. MBh 1.15–17, *Viṣṇu Purāṇa* 1.9, *Bhāgavata Purāṇa* 8.7–8. Der *dr̥ṣṭānta* bleibt leider unklar, da in keiner Version erwähnt wird, daß der Milchzean, aus dem der Hengst Uccaiśravas emporsteigt und der im vorliegenden *dr̥ṣṭānta* zum Vasall in Korrelation gesetzt ist, insofern nämlich dieser dem Lavaṇa das Pferd übergibt wie der Milchzean den Hengst Uccaiśravas dem Indra übergeben hat, dabei irgend jemanden in einer bestimmten Weise anspricht. (In MBh 1.16.9, noch vor der ersten Quirlung, die den Ozean in ein Milchmeer verwandelt, bittet der Herr der Gewässer um einen Anteil am Unsterblichkeitselixir.)

idam uccaiśśravaḥprakhyam hayaratnaṃ mahīpate /
jave jayanaśīle tu mūrtimān iva mārutaḥ (104.36)

aśvo 'yam asmatprabhuṇā prabho samprahitas tvayi /
rājate hi padārthaśrīr mahatām arpaṇāc chubhā (104.37)

ity uktavati tasmimṣ tu pratyuvācaindrajālikah /
jaladastanite śānte cātako bhūdharmaṃ yathā (104.38)

sadaśvam enam āruhya bhuvanaṃ vihara prabho /
svapratāpāhitānalpaśobhām urvīm ravir yathā (104.39)

aśvam ālokayām āsa tenokta iti pārthivah /
nirhrādasūcitaṃ megham sa mayūra ivotsukaḥ (104.40)

athānimeṣayā drṣṭyā rājā citropamākṛtiḥ /
babhūvālokayann aśvaṃ lipikarmārpitopamam (104.41)

kṣaṇam ālokya piñchāśvau tasthau sa sthagitekṣaṇah /
drṣṭakṣubdhasamudrādrir bhīrur ekataro yathā (104.42)

tasthau muhūrtayugmaṃ tu dhyānāsakta ivātmani /
vītārāgo munir buddhaḥ parānanda iva sthitaḥ (104.43)

bodhitaḥ kenacin nāsau svapratāpajitorjitaḥ /
bhayāt kām apy ayaṃ bhūpaś cintāṃ cintayatīti ha (104.44)

36c Ś₁ 294 36d mārutaḥ Ś₁^{ac} Ś₃ Ś₇ Ś₁₄ N₂₀] mārutiḥ Ś₁^{pc} Ś₉ 38a uktavati tasmimṣ Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₁₄ N₂₀] uktavaty asmimṣ Ś₉ 38c stanite Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] stinite N₂₀ 40a ālokayām āsa Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] ārohayām āsa Ś₁ 40c Ś₁₄ 196^v 41a N₂₀ 201^v 41c ālokayann Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] ālokayān Ś₁ 42b tasthau sa Ś₁ Ś₁₄] sa tasthau Ś₃ Ś₇ Ś₉ N₂₀ 42c kṣubdha Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄^{pcsm} N₂₀] kṣuddha Ś₁₄^{ac} 42c samudrādrir Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₁₄ N₂₀] samudrādrir Ś₉ 42d ekataro Ś₃ Ś₇ Ś₁₄] ekatar ekataro Ś₁, ekataror Ś₉ N₂₀ 43d iva sthitaḥ Ś₁ Ś₃ Ś₁₄ N₂₀] ivāsthitaḥ Ś₇ Ś₉ 44c bhūpaś Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉] bhūyaḥ N₂₀(=N_{Ed}) 44d cintāṃ Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄^{pc} N₂₀] cittaṃ Ś₁₄^{ac} 44d cintayatīti ha Ś₁ Ś₁₄] cintayatīva ca Ś₃, cintayatīti hi Ś₇, cintayatīti ca Ś₉ N₂₀(=N_{Ed})

104.36 „Dieses ‘Uccaiśśravas’ genannte ist eine Perle von Pferd, König, in Bezug auf die siegreiche Geschwindigkeit ist es wie der gestaltgewordene Wind.

104.37 Dieses Pferd wurde von unserem Herrn dir, o Herr, gesendet. Denn es erstrahlt die Schönheit von Dingen, die durch das Verschenken an bedeutende [Menschen] rein sind.

104.38 Während der [Vasall] so redete, da überredete der Gaukler [den König], [so eindringlich] wie ein Cātaka-Vogel, wenn sich der Wolkenonner beruhigt hat, einen Berg⁴⁷ [bittend anredet]:

104.39 „Besteige dieses gute Pferd und durchstreife die Erde, Herr, wie die Sonne die Erde [durchstreift], der durch die [der Sonne] eigene Glut große Pracht verliehen wird.

104.40 Der von ihm so angesprochene König blickte das Pferd an; er war verlangend wie ein Pfau, der eine sich durch Donnern ankündigende Wolke [erblickt].⁴⁸

104.41 Nun wurde der König zu einer Gestalt, die einem Bild glich, indem er mit starrem Blick das Pferd ansah, als wäre es auf ein Gemälde gebannt.

104.42 Nachdem er einen Moment Pfauenfeder und Pferd angesehen hatte, verharrte er mit starrem Blick, wie ein vereinzelter Verängstigter, der einen vom Ozean aufgewirbelten Wellenberg [auf ihn zustürzend] sieht.⁴⁹

104.43 Für zwei *Muhūrtas*⁵⁰ verweilte er als wäre er der Versenkung in sich selbst hingegeben, so wie der Weise Buddha, der alle Leidenschaft aufgegeben hatte, sich in höchster Zufriedenheit befand.

104.44 Er [der König], der seine Macht aus seiner Erhabenheit gewonnen hatte, wurde aus Angst von keinem [der in der Ratsversammlung Anwesenden] geweckt, die da dachten: „irgend einen Gedanken erwägt dieser König“.

⁴⁷ Zur Diskussion der Lesart: S. 278.

⁴⁸ Mit der sich durch Donnern und Regenwolken ankündigenden Regenzeit beginnt die Balzzeit der Pfauen.

⁴⁹ Interpretation problematisch! Ebenso ist „...wie einer allein [dasteht], der erschrocken ist, weil er den Ozean sich wie einen Berg auftürmen sieht“ möglich. Zur Variatenauswahl in *pāda* b vgl. 104.20: Assonanz: *sa sthagīta*...

⁵⁰ Sicher ist hier von dem konkreten Zeitmaß *muhūrta* von 48 min. die Rede, wie aus dem folgenden Kontext in 105.1 deutlich wird, und nicht nur abstrakt von *muhūrta* als Augenblick.

babhūvuḥ kevalaṃ tatra nisspandasitacāmarāḥ /
 cāmariṇyo hi śarvāryas stambhitendukarā iva (104.45)
 virejur vismayāpūrṇā nisspandās te sabhāsadaḥ /
 nisspandakiṅjalkadalāḥ padmāḥ paṅkakarṭā iva (104.46)
 praśāśāma sabhāsthāne janakolāhalaś śānaiḥ /
 praśāntaprāvṛṣo vyomnas sām̐bhodam iva garjitam (104.47)
 sandeḥasāgaronagnā jagmuś cintāṃ sumantriṇaḥ /
 viśīdati gadāpāṇāv asurājāv ivāmarāḥ (104.48)
 vitatavismayajihmatayā tayā
 janatayā bhavamohaniṣaṇṇayā /
 stimitacakṣuṣi bhūmipatau sthite
 mukulitābjavanasya dhṛtā dyutiḥ (104.49)

indrajalopākhyāne nṛpavyāmoho nāma sargaḥ

pañcottaśāsatamas sargaḥ

vasiṣṭhaḥ

muhūrtadvitayenātha bodham āpa mahīpatiḥ /
 prāvṛṣeṇyāmbunirmuktam ambhoruham ivottamam (105.1)
 āsanāt sāṅgadottamaṣaḥ prabuddho 'śāv akampata /
 savanābhogaśṛṅgāgro bhūkampa iva parvataḥ (105.2)
 babhāv ardhaprabuddho 'śāv āsane parikampitaḥ /
 vikṣubdha iva pātālāvaraṇe mandarācalaḥ (105.3)

46b Ś₉ 324^v 46c kiṅjalkadalāḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] kiṅjalkadalā Ś₉ 46d padmāḥ Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] padmā Ś₁, mara Ś₉ 46d paṅkakarṭā iva Ś₁^{pc}Ś₇^{ac}Ś₁₄N₂₀] padmakṛtā iva Ś₁^{ac}, paṅkagatā iva Ś₃Ś₇^{pc}, padmakṛtā iha Ś₉ 47a Ś₃ 152 47a Ś₇ 202^v 47b jana Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] nija N₂₀ 47d l.n. Ś₃ 48ab l.n. Ś₃ 48d asurājāv ivāmarāḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] asurājās śivāmarāḥ Ś₉ 49a vismaya Ś₁] vismita Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀, vismiya Ś₁₄ 49a jihmatayā Ś₁Ś₃^{ac}Ś₉Ś₁₄N₂₀] jihmitayā Ś₃^{pc}Ś₇ 49bc dub. Ś₃ 1a l.n. Ś₃ 1a N₂₀ 202^r 1c nirmuktam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pc}N₂₀] donmuktam Ś₁₄^{ac} ab. oc. 2b 'śāv akampata Ś₁Ś₇Ś₁₄N₂₀] sā akarṣata Ś₉, l.n. Ś₃ 2c l.n. Ś₃ 3b kampitaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] kalpitaḥ N₂₀ 3cd pātālāvaraṇe Ś₁Ś₇^{ac}Ś₉Ś₁₄N₂₀] pātālāvaraṇe Ś₇^{pcsm} (=N_{Ed}), pātāl[...|raṇ[...|Ś₃(ann. l.n.), ann. [bhū]vidhārake diggaje Ś₇^{pcdm} (=VTP)

104.45 Die Wedel-Trägerinnen ließen dort ihre weißen Wedel aus Yak-schweifhaar bewegungslos ruhen, so wie Nächte unbewegliche Mondstrahlen besitzen.

104.46 Die in der Ratsversammlung Sitzenden glänzten bewegungslos voller Erstaunen, wie aus Lehm gefertigte Lotusse, deren Staub- und Blütenblätter bewegungslos verharren.

104.47 Langsam legte sich das Gemurmel der Menschen in der Ratsversammlung, so wie am Himmel, an dem die Regenzeit zu Ende gegangen ist, der Donner mitsamt den Wolken [sich wieder legt].

104.48 Versunken im Ozean aus Zweifeln, gerieten die guten Minister in Sorge, wie die Götter, wenn Viṣṇu im Kampf mit den Asuras verzagt.

104.49 Durch diesen Erstaunen verbreitenden Trug hatte die Versammlung, die durch die Verwirrung über [des Königs] Zustand niedergeschlagen war, die Atmosphäre eine Lotusfeldes erzeugt, deren Blüten zu Knospen verschlossen sind, während der König mit starrem Blick verweilte.

Rājaprabodha: Das Erwachen des Königs

Vasiṣṭha [erzählt weiter]:

105.1 Dann, nach zwei *Muhūrtas*, erlangte der König sein Bewußtsein, wie ein endlich vom Wasser der Regenzeit befreiter Lotus⁵¹.

105.2 Dieser erwachte [König], der Oberarmreif und Krone trug,⁵² erzitterte wie ein Berg mit ausgedehnten Wäldern und einem Gipfel an seiner Spitze bei einem Erdbeben [erzittert und fiel dabei beinahe] vom Thron⁵³.

105.3 Jener Halberwachte wurde auf seinem Thron so erschüttert wie der Berg Mandara auf der Erde⁵⁴ durchgeschüttelt wird.

⁵¹ Das tertium comparationis besteht im Öffnen bzw. Erblühen des Lotus nach der Regenzeit.

⁵² Das hier als Relativsatz konstruierte Bahuvrihi-Kompositum *sāṅgadottamaṣaḥ* setzt der Autor synonym für „König“ ein; ähnlich in 106.46: *keyūrin* als Vokativ.

⁵³ Der Ablativ *āsanāt* legt diese Übersetzung nahe, insofern der König am Ende seines Berichtes in 109.21 wiederholt: *luthito 'smi javāt ... asmāt simhāsanān nṛpaḥ* sowie mit 105.4ab übereinstimmt, daß nämlich der stürzende König von den Fürsten aufgefangen wurde. Strophe 105.3 *asāv āsane parikampitaḥ* beschreibt, daß der König auf seinem Thron verweilte und dort erzitterte. Allerdings mutet 105.3 sekundär an, da sie inhaltlich nur eine Variation von 105.2 hinzufügt und den Anschluß von 105.4 an 105.2 stört.

⁵⁴ Zur Erläuterung der Variantenauswahl s.: 5.1 S. 281.

patantaṃ dhārayāṃ āsus taṃ purogā nṛpaṃ bhujaiḥ /
meruṃ pralayavikṣubdhaṃ kulaśailās taṭair iva (105.4)

purogair dhāryamāṇo 'sau paryākulamatir nṛpaḥ /
vīcivikṣobhitasyendor babhāra vadane śriyam (105.5)

ko 'yaṃ pradeśaḥ kasyeyaṃ sabheti sa nṛpaś śanaḥ /
dadhvāna majjadambhojakośastha iva ṣaṭpadaḥ (105.6)

athovāca sabhā deva kim etad iti sādaram /
raṇanmadhukarī bhānum drṣṭarāhum ivābjinī (105.7)

athainaṃ paripapracchuḥ purogā mantriṇas tathā /
pralayollāsantrastaṃ mārkaṇḍeyam ivāmarāḥ (105.8)

tvayītthaṃ saṃsthite deva vyaṃ atyantam ākulāḥ /
abhedyam api bhindanti nirmimittabhramā manaḥ (105.9)

āpātaramaṇīyeṣu paryantaviraseṣu ca /
bhogeṣv iva vikalpeṣu keṣu te luṭhitaṃ manaḥ (105.10)

satatodāravṛttāsu kathāsu pariśīlitaṃ /
manas te nirmalaṃ kasmāt sambhrameṣu nimajjati (105.11)

4a l.n. Ś₃ 4b taṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] ta N₂₀ 5bc l.n. Ś₃ 5d vadane Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] vadana N₂₀ 6b sabheti Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] sabhyeti Ś₁ 6b śanaḥ Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] ś[...].anaiḥ Ś₃ 6c Ś₉ 325^f 7a l.n. Ś₃ 7a glossa ad sabhā: sabhāstho loka ity uktaḥ Ś₁₄ 7b Ś₁₄ 197^f 8a Ś₇ 203^f 8a papracchuḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] papracchaḥ N₂₀ 8c pralayollāsa Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] pralayollā Ś₁, l.n. Ś₃ 8d ivāmarāḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] ivāparāḥ Ś₉ 9d nirmimitta Ś₁Ś₁₄N₂₀] nirmimittaṃ Ś₇(=N_{Ed}), nirmimitta Ś₉, l.n. Ś₃ 10a l.n. Ś₃ 11c dub. Ś₃ 11d N₂₀ 202^v 11d nimajjati Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] nimajjasi Ś₁

105.4 Diesen fallenden König fingen die Fürsten mit den Armen auf, wie das Ringgebirge (*kulaśaila*) den Meru, der durch die Weltzerstörung ins Schwanken geraten war, mit seinen Abhängen [abstützte].

105.5 Von den Fürsten gestützt, trug der verwirrte König den Glanz des Mondes im Gesicht, dessen [Spiegelbild im Wasser] von Wellen gebrochen [erscheint].

105.6 „Welches Land ist dies und wessen Ratsversammlung?“ murmelte der König leise, wie eine Biene, die sich versinkend im Samenbehälter einer Lotusblüte⁵⁵ befindet.

105.7 Da sprach die Versammlung ehrfurchtsvoll: „Herr, was ist das?“, wie ein Lotusteich mit summenden Bienen zu der Sonne, die den Rāhu erblickt hat,⁵⁶ [spricht].

105.8 Nun befragten ihn die Fürsten und Minister, ebenso wie die Unsterblichen den Mārkaṇḍeya [befragten], der beim Weltuntergangsgeschehen in Panik geriet:⁵⁷

105.9 „Wir waren endlos verwirrt, Herr, als ihr euch in diesem Zustand befandet. Verwirrungen ohne [offensichtliche] Ursache unterbrechen das Denken, obgleich es nicht zu zerbrechen ist.

105.10 In welchen Einbildungen hat sich dein Denken gewälzt, die wie Genüsse anfangs erfreulich und am Ende schal sind?

105.11 Weshalb versinkt dein reines Denken, das in Gesprächen über einen steten erhabenen Lebenswandel ausgebildet ist, in Irrungen?

⁵⁵ Das Versinken einer Lotusblüte mitsamt der eingeschlossenen Biene im Wasser entspricht nicht der poetischen Konvention, wenngleich im MU nicht undenkbar (vgl. dazu: S. 278 und 110.67). Daher wurde *majjad* als erster Teil eines Dvandva-Kompositum interpretiert.

⁵⁶ Ein Idiom mythologischen Hintergrundes für eine Sonnenklipse: Als nach der Milchmeerquirlung, während des Kampfes zwischen Göttern und Asuras, Rāhu sich unter die Götter begab und sich daran machte, vom Unsterblichkeitselixir zu trinken, wurde er von Sonne und Mond an die Götter verraten. Rāhus Kopf wurde daraufhin durch Viṣṇus Diskus abgetrennt noch bevor Rāhu das Elixir schlucken konnte. Seitdem rächt sich der nun körperlose Rāhu an Sonne und Mond, indem er sie verschluckt, was ihm jedoch, weil ihm der Körper fehlt, nur kurzzeitig gelingt (Eklipse). Vgl. MBh 1.15–17 (... *candrasūryābhyām grasaty adyāpi caiva tau* 1.17.8), *Bhāgavata Purāna* 8.9.24–26. Zu mythologisch-astrologischen Theorien der durch den Fluch Rāhus verursachten Eklipsen: *Bṛhat Saṃhitā* 5: *rāhucārādhyāya*.

⁵⁷ Intertextuelle Referenz besteht hier vermutlich zu Mārkaṇḍeyas Unterweisung über die Schöpfungszyklen in MBh III.186–189. Dort berichtet Mārkaṇḍeya wie er durch die verwüstete, überflutete und menschenleere Welt am Ende eines Kalpa streift. Daß er dabei besorgt war, wird in 186.79 erwähnt, obgleich das Adjektiv [*saṃ*] *trasta* wird nicht verwendet. Zur Mārkaṇḍeya-Episode in unterschiedlichen Quellen: BRINKHAUS (2004).

tucchālambanam ālūnaviśīrṇaṃ lokavṛttiṣu /
mano moham upādatte na mahattvavijṛmbhitam (105.12)

sātyena hi yavāsya manaso vṛttir utthitā /
śarīramadamattāsu tām evānuvidhāvati (105.13)

atucchālambanaṃ śuddhaṃ prabuddhaṃ guṇahāri ca /
tavāpi hi manaś citram ālūnam iva lakṣyate (105.14)

anabhyastavivekaṃ hi deśakālavaśānugam /
mantrauśadhavaśaṃ yāti mano nodāravṛttimat (105.15)

nityam āttavivekasya katham ālūnaśīrṇatā /
dunoti vitataṃ ceto vātyeva vibudhācalam (105.16)

iti jātāsu gīrṣv asya bhūpateḥ kāntir ānanam /
bhūśayām āsa śītāmśuṃ māsānta iva pūrṇatā (105.17)

rarāja rājā sāścaryam unmīlitavilocanaḥ /
gate himartau prollāsipuṣpaugha iva mādavaḥ (105.18)

athātisambhramāścaryakhinnasmitamukho babhau /
āsannamṛtyum ālokyā rāhum indur ivāmbare (105.19)

aindrajālikam ālokyā provācātha hasann iva /
babhruṃ hiṃsātmaṃ drṣṭvā sarparūpīva takṣakaḥ (105.20)

15b kāla Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *kālā* Ś₇ 15c Ś₁ 295 15c mantrauśadhavaśaṃ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *mantrauśadhivaśaṃ* Ś₇(=N_{Ed}) 16c dunoti Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀] *dhunoti* Ś₇(=N_{Ed}), [...] *noti* Ś₃
17b kāntir ānanam Ś₁^{ac} Ś₃Ś₇^{pc} Ś₉Ś₁₄N₂₀] *kāntim ānanam* Ś₁^{pc}, *kāntinanam* Ś₇^{ac} 17d l.n. Ś₃
17d ann. s.l. *pūrṇimāyāṃ* Ś₁₄ 18a Ś₉ 325^v 18c himartau prollāsi Ś₁Ś₁₄] *himartāv ullāsi*
Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀(=N_{Ed}) 19d-20a om. Ś₉^{ac} Ś₉^{pc} 19d indur ivāmbare Ś₃Ś₇Ś₉^{pc} Ś₁₄N₂₀] *indum ivāmbare*
Ś₁ 20a Ś₇ 203^v 20c glossa ad babhruṃ: *nakulaṃ* Ś₉(= VTP) 20d takṣakaḥ Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *ta*[...]Ś₃

105.12 Ein [solches] Denken, das an Geringem hängt, unständig und zerstreut in alltäglichen Beschäftigungen ist, erlangt Verblendung, [doch] nicht das Aufblühen von Erhabenheit.

105.13 Es[, ein Denken, das an Geringem hängt,] läuft bei denjenigen, die vom Körperwahn berauscht sind, nämlich ständig derjenigen Funktion hinterher, die eben aus diesem[, an Geringen hängendem] Denken entstanden ist.

105.14 Erstaunlich! Doch auch dein Denken, das sich auf Nicht-Geringes stützt, rein [und] erwacht ist [und] die Tugenden anzieht, scheint wie abgeschnitten.

105.15 Ein solches Denken, das eben ungeübt in Differenzierung ist, das dem Einfluß von Ort und Zeit folgt, gerät in die Gewalt von Mantras und Kräuter[-wirkstoffen], aber nicht ein durch Edelmut gesteuertes [Denken].

105.16 Wie kann denn der Zustand geistiger Abwesenheit und Zerstreung das ausgebreitete Denken, eines solchen, der dauerhaft Differenzierungsfähigkeit angenommen hat, beeinträchtigen? [Doch ebenso wenig] wie der Wind den Berg Meru [beeinträchtigen kann].“

105.17 Während diese Stimmen aufkamen, schmückte Helligkeit des Königs Gesicht, wie die Fülle [des zunehmenden Mondes] am Monatsende den Mond [schmückt].

105.18 Der König strahlte voll Verwunderung mit offenen Augen, wie der Frühling mit seinem hervorbühenden Blumenmeer, wenn die Schneesaison vergangen ist.

105.19 Nun, nachdem es den nahen Tod gesehen hat, wie der Mond am Himmel den Rāhu,⁵⁸ strahlte das Gesicht [des Königs], indem es aus übermäßiger Verwirrung vor Erstaunen niedergeschlagen lächelte.

105.20 Er sah den Illusionskünstler an und sprach nun leicht lächelnd, wie der schlangenförmige Takṣaka,⁵⁹ nachdem er den lebensgefährlichen Mungo erblickt hat:

⁵⁸Vgl. Anmerkung zu 105.7, S. 73.

⁵⁹ Der Takṣaka ist ein Nāga Prinz, der wohl im Gegensatz zu seinen Artgenossen, den Schlangen, ein Mungo (VTP: *babhru* = *nakula* Ichneumon) nicht zu fürchten braucht. Eine intertextuelle Referenz, die etwa auf eine Auseinandersetzung zwischen dem Takṣaka und einem Mungo anspielt, konnte nicht ausfindig gemacht werden.

jālma jālaṃ jaṭālena kim etad bhavatā kṛtam /
mīnaspaṇḍāprasanno 'bdhiḥ kṣaṇād eti prasannatām (105.21)

citraṃ citrā hi devasya padārthaśataśaktayaḥ /
suśaktam api me cittam ābhir mohe niveśitam (105.22)

kva vayaṃ lokaparyāyavṛttāntaparidevinaḥ /
kva manomohadāyinyo vitatāḥ prakṛtāpadaḥ (105.23)

apy abhyastamahājñānaṃ manas tiṣṭhati dehake /
kadācin moham ādatte kṣaṇaṃ matimatām api (105.24)

idam āścaryam ākhyānaṃ śṛṇutātha sabhāsadaḥ /
mama śāmbarikeṇeha yan muhūrtaṃ pradarśitam (105.25)

dṛṣṭavān aham etasmin bahvīḥ kāryadaśās calāḥ /
muhūrte protthitadhvastaśakrās sṛṣṭir ivābjajaḥ (105.26)

ity uktvonmukhanetreṣu sabhyeṣu sa hasann iva /
rājā varṇayituṃ citraṃ vṛttāntam upacakrame (105.27)

rājā

iha vividhapaḍārthasaṅkulāyāṃ
hradanadaparvatapattanākulāyāṃ /
kulaśikharisamudrasaṅkaṭāyāṃ
bhuvī vibhavāvalito 'sty ayaṃ pradeśaḥ (105.28)

rājaprabodho nāma sargaḥ

21a jālaṃ jaṭālena Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *jālaḥ jaṭālena* Ś₁ 21a glossa ad jālaṃ: *māyā* Ś₉Ś₁₄sm 22b dub.
Ś₃ 22c-106.13 om. fol. 203 contin. fol. 204^rN₂₀ 22c cittam ābhir Ś₁^{pc}Ś₃Ś₉Ś₁₄] *cittam mābhir*
Ś₁^{ac}, *cittaṃ yābhir* Ś₇(=N_{Ed}) 23b paridevinaḥ Ś₁Ś₁₄^{pc}] *padavedinaḥ* Ś₃Ś₇Ś₉(=N_{Ed}),
parivedinaḥ Ś₁₄^{ac} 23d prakṛtāpadaḥ Ś₁^{pc}Ś₇^{pc}Ś₉^{pc}Ś₁₄] *prakṛtāpadaḥ* Ś₁^{ac}(=N_{Ed}), *prakṛtāpadāḥ*
Ś₉^{ac}, *prakṛtāḥ padaḥ* Ś₇^{ac}, indis. Ś₃ 24d Ś₁₄ 197^v 26b bahvīḥ Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₁₄] *bahvī* Ś₇^{ac} Ś₉ 26d
ivābjajaḥ Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄] *ivābjajaḥ* Ś₁, l.n. Ś₇^{ac} 27b sabhyeṣu Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *sarveṣu* Ś₁ 27d cakrame
Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *cakrime* Ś₁ 28a iha Ś₃Ś₇Ś₉] *iti* Ś₁Ś₁₄ 28d Ś₉ 326^f

105.21 „Du Strolch, was ist das für eine Zauberei, die ihr Haarflechten Tragender veranlaßt hat? Augenblicklich wird der von der Bewegung der Fische aufgewühlte Ozean ruhig.

105.22 Seltsam! Vielfältig sind die hundertfachen Kräfte der Elemente des Herrn⁶⁰. Durch sie wurde sogar mein wohl kontrollierter Geist in Verwirrung gestürzt.

105.23 Einerseits jammern wir [hier] über das Geschehen im Weltenlauf, andererseits gibt es zum Wahnsinn treibende gigantische Unglücksfälle für die Untertanen.⁶¹

105.24 Solange man verkörpert ist, nimmt das Denken - auch wenn es an große Erkenntnis gewöhnt ist - manchmal für einen Moment Verwirrung an, sogar [das Denken] der Verständigen.

105.25 Nun, Ihr Versammelten, vernehmt diese erstaunliche Begebenheit, welche mir hier durch den Illusionskünstler eine Weile lang gezeigt wurde.

105.26 Ich sah in diesem Zeitraum viele, schnell wechselnde Handlungen und Lebensumstände, wie Brahmā die Schöpfungen mitsamt ihrem auf- und untergehenden Indras [sah].“

105.27 Nachdem der König so vor den Versammelten, die [ihn] mit erwartungsvollen Augen [anblickten], leicht lächelnd gesprochen hatte, begann er diese wunderbare Begebenheit zu schildern.

Lavaṇa [erzählt]:

105.28 „Dieses von Machtfülle umgebene Territorium⁶² liegt hier auf der Erde, die voller verschiedenartiger Gegenstände ist, reich an tiefen Gewässern, Flüssen, Bergen und Städten [und] die vom [Meru-]Ringgebirge und Ozean umringt ist.“

⁶⁰ Zur Verwendung des Begriffes *deva* vgl. 114.6 und 114.19: im Zusammenhang mit einer die Außenwelt als Vielheit konstituierenden *śakti* scheint *deva* als Bezeichnung für den Schöpfergott verwendet. Diese Interpretation wird auch durch die Verwendung von *vidhi* in 109.28ab belegt: *sarvaśakter vicitrā śaktayaś vidheḥ*.

⁶¹ Ob hier tatsächlich eine selbstkritische Reflektion der herrschenden Klasse über ihre bequemen Lebensumstände beabsichtigt ist, bleibt ungewiß.

⁶² Wegen seiner inhaltlichen Redundanz, ist diese Strophe vermutlich nicht authentisch, sondern durch die spätere Sargakonstruktion bedingt. Vielleicht bezeichnet *ayam pradēśaḥ* Lavaṇas eigenes Reich und *ayam deśaḥ* in 106.1 eine Region seines Reiches?

ṣaḍuttaraśatatas sargaḥ

rājā

asti tāvad ayaṃ deśo nānāvananadiyutaḥ /
vasudhāmaṇḍalasyāsyā sahodara ivānujaḥ (106.1)

asmiṃś cāyam aham rājā paurābhimatavṛttimān /
indras svarga ivāsyāṃ tu sabhāyāṃ adya samsthitaḥ (106.2)

yāvād abhyāgato dūrāt kaścic chāambarikas tv ayaṃ /
rasātālād abhyutthito māyī maya iva svayam (106.3)

anena bhrāmitaiṣeḥa piñchikā rājirājītā /
kalpāntapavanābhreṇa śakracāpalatā yathā (106.4)

ālokyaitām ahaṃ lolām asyāśvasya purassthiteḥ /
pṛṣṭham ārūḍhavān eka ātmanā bhrāntamānasaḥ (106.5)

tato 'driṃ pralayakṣubdhaṃ puṣkarāvartako yathā /
tathā calantaṃ calitas svaśvam ārūḍhavān aham (106.6)

gantum pravṛtto mṛgayām eko 'ham atha raṃhasā /
urvarām iva nirbhettum kallolaḥ pralayāmbudheḥ (106.7)

tenānilavilolena dūraṃ nīto 'smi vājīnā /
bhogābhyāsaḍaṇāñño mugdhas svamanasā yathā (106.8)

2a asmiṃś Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *asmiś* Ś₁ 2a Ś₇204^f 2a ahaṃ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *mahā* Ś₁ 3d glossa ad
maya: *amarah* Ś₁₄ 5a ahaṃ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] *mahā* Ś₇ 5b puras Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *pura* Ś₉ 6a 'driṃ
Ś₇Ś₁₄] *'bdhiṃ* Ś₁Ś₉Ś₁₄^{pcsm} *'śriṃ* Ś₃ 6c repetitio 5a Ś₁^{ac} 6d svaśvam Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *svāśvam* Ś₁
7b mṛgayām eko 'ham atha Ś₁Ś₃Ś₁₄] *mṛgayām eka evātha* Ś₇, *mṛgayām mekam atha ca* Ś₉
7c iva Ś₁^{ac}Ś₃^{pc}Ś₇Ś₁₄] *atha* Ś₁^{pc}Ś₉, *ava* Ś₃^{ac}

Caṇḍālīvivāha: Die Heirat mit einer Caṇḍālī

Lavaṇa [spricht zur Ratsversammlung]:

106.1-3 Solange bis dieser gewisse Illusionskünstler aus der Ferne an-gereist kam, als wäre doch der wunderkräftige Maya⁶³ persönlich aus der Unterwelt aufgestiegen, gibt es jene Region, versehen mit mehre-ren Wäldern und Flüssen, als wäre sie der kleine Bruder dieser [großen] Welt, wo ich der König bin, dessen Tätigkeit von den Stadtbewohnern hoch geschätzt wird, wie Indra im Himmel und in deren Ratsversamm-lung ich mich jetzt doch befinde.

106.4 Dieser [Illusionskünstler] ließ jene Pfauenschwanzfeder krei-sen, die mit bunten Streifen glänzte, wie eine Wolke des Zeitenendewin-des den Regenbogen (Śakras Bogen) [umher wirbeln läßt].

106.5 Nachdem ich diese kreisende [Pfauenschwanzfeder] angesehen hatte, stieg ich mit mir selbst allein, verwirrten Geistes auf den Rücken dieses vor mir stehenden Pferdes.

106.6 Dann bestieg ich schwankend das unruhige prächtige Ross, wie eine Puṣkarāvartaka-Wolke einen vom Weltuntergang erschütterten Berg.⁶⁴

106.7 Nun war ich alleine beschäftigt mit Schwung auf die Jagd zu gehen,⁶⁵ wie eine Woge des Weltuntergangsozeans [sich daran erfreut,] die Erde zerbersten zu lassen.

106.8 Von diesem Pferd, das flink war wie der Wind, wurde ich weit fort getragen, wie ein betörter Unwissender von seinem eigenen Den-ken, das durch die Gewöhnung an Genüsse stumpf ist, [weit fort getra-gen wird].

⁶³ Der Name eines Asuras; im MBh ein Spezialist in Magie, Astronomie und Kriegs-führung sowie Architekt der Daityas.

⁶⁴ Nur ein von einer Wolke bestiegener „Berg“ ist dem *dṛṣṭānta* von dem das Pferd besteigenden Lavaṇa angemessen, obwohl auch die Varianten „Ozean“ (*abdhi*) und „[Schwert]spitze“ (*aśri*) gut belegt sind. Wegen der inhaltlichen Redundanz - die Strophe wiederholt nur was in der vorangehenden bereits ausgesagt wurde - besteht der Verdacht, sie sei später eingeschoben.

⁶⁵ Auch wenn sie als Schreibfehler anmuten mag, kann die Lesart *mṛgayām mekam* als doppelter Akkusativ, regiert von *gantum*, folgendermaßen konstruiert werden: „Ich machte mich auf, einen Bock zu jagen“. Vgl. SPEIJER: Sanskrit Syntax, §§45-52.

akiñcanamanaśśūnyaṃ strīcittam iva durbhagam /
tataḥ pralayanirdagdhajagadāspadabhīṣaṇam (106.9)

niṣpakṣi kṣāraṇīhāraṃ nirvrkṣam ajalaṃ mahat /
samprāpto 'ham aparyantam araṇyam tāntavāhanaḥ (106.10)

tad dvitīyam ivākāśaṃ tathāṣṭamam ivāmbudhim /
pañcamam sāgaram iva saṃśuṣkaṃ śūnyakoṭaram (106.11)

jñasyeva vitataṃ ceto mūrkhasyeva ruṣo 'javam /
adrṣṭajanasamṣargam ajātatrṇapallavam (106.12)

9b durbhagam Ś₁Ś₇^{ac}] *durbharam* Ś₃Ś₇^{pc} (prob.) Ś₉^{pc} Ś₁₄, *durbham* Ś₉^{ac} **9d** āspada Ś₁Ś₃Ś₇] *aspanda* Ś₁^{ac} Ś₉^{pc} Ś₁₄, *āspanda* Ś₉^{ac} **10a** niṣpakṣi Ś₃Ś₇^{pc} Ś₉Ś₁₄] *niṣpakṣa* Ś₁Ś₇^{ac} **10d** vāhanaḥ Ś₁Ś₃Ś₇] *vāhavaḥ* Ś₉, l.n. Ś₁₄ **11b** Ś₉ 326^v **11d** koṭaram Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] *koṭara* Ś₁₄ **12a** jñasyeva vitataṃ Ś₁^{ac} Ś₃^{pc} Ś₇Ś₉^{pc} Ś₁₄] *jñasyevāvitataṃ* Ś₁^{pc} Ś₃^{ac} (prob.), indis. Ś₉^{ac}

106.9 – 10 Dann erreichte ich, der ein erschöpft schnaubendes Pferd hatte, eine vogel-, baum- und wasserlose, große, unbegrenzte Wildnis voller beißendem Frost, die unangenehm⁶⁶ war wie Weiberverstand, der – insofern er kein bisschen Denken hat – leer ist, schrecklich wie die vom Weltuntergang verbrannte Heimstatt der Erde.

106.11 Diese vertrocknete [Wildnis] war innen leer, gleich einem zweiten leeren Raum, gleich einem achten [Süßwasser]ozean [oder] einem fünften Ozean.⁶⁷

106.12 Weitläufig wie das Denken eines Weisen, träge wie [das Denken] eines Narren aufgrund von Zorn,⁶⁸ war [diese Wildnis / mein Denken:]⁶⁹ ein Zusammentreffen mit Menschen war nicht in Sicht, weder Gräser noch Triebe entstanden [dort / erschienen ihm].

⁶⁶ Die Akzeptanz der als kritisch akzeptierten Lesart *durbhagam* gegenüber der inhaltlich ebenso stimmigen Variante *durbharam*, „schwer zu ertragen“, ist der Bedeutungsbreite ersterer geschuldet: So läßt sich *durbhagam* plausibler auf beide Teile des *dr̥ṣṭānta* übertragen. Desweiteren kann aus paläographischen Gründen *durbharam* leichter aus *durbhagam* entstanden sein, nämlich indem nur der zweite vertikale Bestandteil des „ga“ entfallen war. Für spätere Schreiber ist *durbharam* im vorliegenden Kontext jeglicher Fehler unverdächtig, so daß sich keiner genötigt fühlt *durbharam* zu *durbhagam* zu korrigieren. Daher ist mit größerer Wahrscheinlichkeit *durbharam* durch einen Kopierfehler aus dem ursprünglichen *durbhagam* entstanden als das umgekehrt der Fall sein dürfte.

⁶⁷ Diese Gegend wird als Parallelwelt beschrieben, insofern es natürlich nur **einen** „leeren [Welt]raum“ gibt. Ebenso setzen die beiden anderen Vergleiche diese Gegend mit einem der Kosmographie unbekanntem, überzähligen Ozean gleich. Die diesem *dr̥ṣṭānta* zugrunde liegende kosmographische Konvention ist nicht eindeutig auszumachen. So könnte mit den sieben Süßwasserozeanen evtl. auf die sieben im R̥g- und Atharvaveda erwähnten „Ströme, die die Erde befruchten sollen“ (KIRFEL (1920), S. 11) verwiesen sein, jedoch findet dort die Bezeichnung *ambudhi* keine Verwendung. Daher dienen vermutlich die sieben Ringmeere, welche die sieben Ringkontinente umgeben (KIRFEL (1920), S. 56ff), diesem Vergleich als geographische Grundlage. In diesem Sinne erklärt auch VTP den „achten Ozean“: *svādūdakārṇavāt parato ṣṭham ambudhiṃ ...*, wobei *svādūdaka* der Name des siebten, den äußersten Ringkontinent *Puṣkaradvīpa* umgebenden, Ozeans ist. VTP versteht wohl den Ozean *Lavanoda* (dazu: KIRFEL (1920), S. 57), der den zentralen Ringkontinent *Jambūdvīpa* umgibt, in vier, nach Himmelsrichtung geteilte (*caturdiś*) Ozeane, und erklärt so die Tapher vom „fünften Ozean“: *jambūdvīpāntaścaturdiśaṃ catuṣṣāgaraprasiddhes tatra pañcamaṃ sāgaram iva*.

⁶⁸ Über Konzeptionen des Zorns und dessen Beeinträchtigung der Denkgeschwindigkeit: HARA (2000).

⁶⁹ Die Strophen 11–12 wurden vermutlich später interpoliert (zweimal aussagengleich: *samprāpto 'ham* 10c und *araṇyaṃ āśādyā* 13a). Als Vergleichsgegenstand scheint zunächst *araṇyaṃ* aus 10d passend. In diesem Falle würde *araṇyaṃ* zweimal in Bezug zu *cetas* in 12ab gesetzt („... war [diese Wildnis]“), was unüblich ist. Die Aussagen in 12cd passen gut zu *araṇyaṃ*, lassen sich aber auch – sollte dieser Vers zum ursprünglichen MU Textbestand gehören – als Vergleich mit Lavaṇas eigenem Denken verstehen.

araṇyaṃ mahad āsādya matir me khedam āgatā /
lalanevaitya dāridryaṃ nirannaphalabāndhavam (106.13)

kacanmarumarīcyambupūraplutakakummukhe /
āsūryāntaṃ dinaṃ tatra prakrāntaṃ sīdatā mayā (106.14)

tad araṇyaṃ mayātītam atikṛcchreṇa khedinā /
vivekineva saṃsāro madhyaśūnyātatakr̥tiḥ (106.15)

taddinenātivāhyāhaṃ prāptavāñ jaṅgalaṃ mahat /
astādrīsānuṃ khinnaḥ khaṃ sūnyaṃ bhrāntveva bhāskaraḥ (16)

jambūkadambaprāyeṣu kalālāpāḥ patatrināḥ /
yatra sphuranti ṣaṇḍeṣu pānthānām iva bandhavaḥ (106.17)

yatra śaṣpaśikhāśreṇyo dṛśyante 'viralās sthale /
kadarthalakṣmyā jihmasya hṛdīvānandavṛttayaḥ (106.18)

pūrvād araṇyād arasāt tad dhi kiñcit sukhāvaham /
atyantaduḥkhān maraṇād varam vyādhir hi jantuṣu (106.19)

13a Ś₃ 153 ; Ś₇ 204^v; Ś₁₄ 198^f 13c lalanevaitya Ś₁Ś₉Ś₁₄] lalanevaiti Ś₃Ś₇^{pc}, l.n. Ś₇^{ac} 13d
bāndhavam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pc}] bāndhavām Ś₁₄^{ac} 14a N₂₀ contin. 204^r 14b mukhe Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] mukhī N₂₀ 15a Ś₁ 296 16b mahat Ś₁^{ac}Ś₇Ś₁₄^{ac}] kramāt Ś₁^{pc}Ś₃Ś₉Ś₁₄^{pcsm} N₂₀(=N_{Ed}) 16c khaṃ
cett. l.n. Ś₇ 17a kadamba Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm}] dakamba Ś₁₄^{ac} 17d bandhavaḥ Ś₁Ś₁₄] bāndhavāḥ
Ś₁^{pc}Ś₃N₂₀(=N_{Ed}), bāndhavaḥ Ś₇Ś₉ 18a śreṇyo cett. [...]rabhyo Ś₉^{ac} 18c kdartha Ś₁Ś₃Ś₁₄N₂₀] kdarthaḥ Ś₃^{pc}, kadarya Ś₇ 18c lakṣmyā Ś₁^{ac}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀(=VTP)] lakṣmā Ś₁^{pc}(=N_{Ed}) 19b
dub. Ś₃

106.13 Nachdem ich diese große Wildnis erreicht hatte,⁷⁰ geriet mein Geist in Erschöpfung, nachdem er wie eine leichte Gespielin⁷¹ ohne Nahrung, [Leibes-]frucht und Verwandte in Kalamität geraten war.

106.14 Dort, angesichts einer Gegend,⁷² die von den Wasserfluten einer flimmernden Fata Morgana angefüllt war, ritt ich erschöpft einen ganzen Tag lang bis zum Sonnenuntergang weiter.

106.15 Mit außerordentlichen Schwierigkeiten durchquerte ich Erschöpfter diese Wildnis, wie ein Einsichtiger die Wandelwelt [überwindet], die [- obwohl] in ihrem Innersten leer [- dennoch] eine ausge dehnte Gestalt hat.

106.16 Nachdem ich den ganzen Tag [so] verbracht hatte, erreichte ich eine große Waldsteppe⁷³, wie die Sonne den Gipfel des Untergangsberg [erreicht], nachdem sie den leeren Himmel durchwandert hat.

106.17 In [dieser Waldsteppe] erschienen⁷⁴ in den mit überwiegend aus Jambul-⁷⁵ und Nauclea Cadamba Bäumen bestehenden Baumgruppen Vögel, die lieblich zwitscherten als wären sie Verwandte der Reisenden.

106.18 Es gab in [dieser Waldsteppe] am Boden unentwegt Reihen von Grasbüscheln, wie [es] im Herzen eines Unredlichen durch unrechtmäßig erworbenen Reichtum Regungen von Zufriedenheit [gibt].

106.19 Doch diese [Waldsteppe] war etwas [mehr] glücksverheißend als die vorherige trockene Wildnis. Denn unter den Lebenden ist die Krankheit beliebter als der überaus leidvolle Tod.

⁷⁰ So bereits in 106.10, was die Strophen 11–12 als Interpolation anmuten läßt.

⁷¹ Das mehrdeutige Attribut *lalaneva* [etya] ist mit *matih* zu konstruieren, wobei *lalana* „spielerisches Umherschweifen“ und *lalanā* „eine [lüsterne] Frau“ bedeutet. Somit kann *lalaneva* auch als „gleichsam umherschweifend“ bezogen auf *mati* (f) übersetzt werden, nimmt aber in dieser Übersetzung dem *dṛṣṭānta* eine weitere Bedeutung, nämlich den Vergleich mit der Situation einer „Libertinesse“, die ohne familiären Schutz in Not und Armut gerät.

⁷² Das Kompositum *-mukhe* ist als Bahuvrīhi-Kompositum zu *tatra* konstruiert und als Synonym von *dīnmukha* übersetzt.

⁷³ Wie aus der folgenden Beschreibung deutlich wird, ist *jaṅgala* deutlich positiver besetzt als *araṇya* „Wildnis“ und wird hier kontextgerecht mit „Waldsteppe“ übersetzt.

⁷⁴ Die im Perfekt gehaltene Erzählung wird hier zur Beschreibung dieser Landschaft mit finiten Verben im historischen Präsens durchbrochen: *yatra ... sphuranti*, *yatra ... dṛṣyante* 106.18. Da diese Gegend, wie Lavaṇa noch berichten wird, zum Erzählzeitpunkt bereits von einem verheerenden Wald- und Steppenbrand vernichtet war, ist die Übersetzung im Präteritum angemessen.

⁷⁵ Nach WUJASTYK (2004)

tatra jambīraṣaṇḍasya talaṃ samprāptavān aham /
mārkaṇḍeya ivāgendram ekārṇavavihārataḥ (106.20)

ālambitā mayā tatra skandhasaṃsaṅginī latā /
nīlā jaladamāleva tāpataptena bhūbhṛtā (106.21)

mayi pralambamāne 'syāṃ prayātas sa turaṅgamaḥ /
gaṅgāvalambini jane yathā duṣkṛtasañcayaḥ (106.22)

ciradīrghādhvagaḥ khinnas tatra viśrāntavān aham /
bhānur astācalotsaṅge tale kalpataror iva (106.23)

yāvat samastasaṃsāravyavahārabharais samam /
ravir viśramaṇāyeva niviṣṭo 'stācalāṅgane (106.24)

śanaś śyāmikayā graste samaste bhuvanodare /
rātrisamvyavahāreṣu sampravṛtṭeṣu jaṅgale (106.25)

20a jambīra Ś^{ac}₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] jambūra Ś^{pc}₁ N₂₀ 20c mārkaṇḍeya Ś₁ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] mārkaṇḍeya Ś₃ (=N_{Ed}) 20c ivāgendram Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₁₄ N₂₀] ivāgendram Ś₉ 21c jaladamāleva Ś₃ Ś₇ Ś₁₄ N₂₀] jadamāleva Ś₁, jaladhimāleva Ś₉ 22a Ś₉ 327^r 22b prayātas Ś₁ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] prayātāḥ N₂₀, in-dis. Ś₃ 23a cira Ś₁ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] ciraṃ Ś₃ Ś₇ (=N_{Ed}) 23b viśrāntavān aham Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] viśrāntavāhanam Ś^{ac}₉ 23c bhānur astācalotsaṅge Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] bhānustācalotsaṅge N₂₀ 24c N₂₀ 204^v 24d Ś₇ 205^r 25d sampravṛtṭeṣu jaṅgale Ś₁ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] pravṛtṭeṣu ca jaṅgale Ś₃ N₂₀

106.20 Dort erreichte ich einen Platz unter einer Jambīra-Baum-Gruppe wie Mārkaṇḍeya,⁷⁶ der nach seinem Verweilen im einzigen [Weltuntergangs-]Ozean den mächtigen Berg [erreichte].

106.21 Dort hängte ich mich an eine Liane, die mit einem Baumstamm verbunden war, wie sich ein von der Sonne erhitzter Berg an die schwarzgraue Wolken-Kette [hängt].

106.22 Während ich an dieser [Liane] hing, enteilt das Pferd, wie die Menge an Übeltaten bei einem Menschen, der in die Gaṅgā eintaucht, [enteilt].

106.23 Ich, der lange und weit gereist war, wurde erschöpft [und] ruhte mich dort aus, wie die Sonne [sich] am Hang des Sonnenuntergangsgebirge⁷⁷ unter dem Wunschbaum [ausruht].

106.24 Inzwischen ließ sich die Sonne zusammen mit den Lasten des gesamten weltlichen Alltags am Hange (*aṅgaṇe*) des Untergangsgebirges zur Ruhe nieder.

106.25 Als allmählich das gesamte Welteninnere durch die Dunkelheit verschluckt wurde [und] als das nächtliche Treiben in der Wildnis begonnen hatte,

⁷⁶ Mārkaṇḍeya (in den Mss. überwiegend *mārkaṇḍeya*, vermutlich eine in Kaschmir geläufige orthographische Variante, wurde daher im gesamten Text als Lesart akzeptiert) verweilt in tiefer Meditation, während am Ende eines Weltzeitalters (*kalpa*) die Welt zerstört wurde. Nachdem Mārkaṇḍeya erwachte, zog er durch die ausfühlich beschriebene, zerstörte Welt und erreichte zunächst Schutz unter einem Feigenbaum; vgl. *Brahma Purāṇa* 52 – 56 oder MBh 3.186.60 – 187.47. Die Beschreibungen der zerstörten Welt in dieser Episode dienen als Vorlage für die folgenden zahlreichen Anspielungen des MU-Autors auf die trostlose Landschaft, in der Lavaṇa seine Alternativrealität erlebt (z.B. 106.28). In *Brahma Purāṇa* 54.4 – 7 wird der Berg Meru jedoch nur in untergeordnetem Kontext erwähnt: Nachdem Mārkaṇḍeya sich ins Innere des Gottes Kṛṣṇa gerettet hatte, beschreibt er die geflutete Welt und dabei auch Meru. Der Feigenbaum, den Mārkaṇḍeya in seiner Not durch Konzentration auf den Herrn der Menschen erreichte, wird in *Brahma Purāṇa* 52.17 als *puruṣeśa* bezeichnet, das Wort *agenda* wird dort jedoch nicht verwendet.

⁷⁷ Diesem Namen könnte das im *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 58.34 erwähnte Gebirge *astagiri* im Westen des als Jambūdvīpa bezeichneten Kontinentes zugrunde liegen, hinter dem die Sonne untergeht. Ein Baum wird in diesem Zusammenhang in *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 58 nicht erwähnt. Zur purāṇisch mythologischen Geographie des *astagiri* vgl.: KIRFEL (1920) S. 87: *Mārkaṇḍeya Purāṇa* und *Bṛhat Saṃhitā* sowie S. 119 als eines der sieben Hauptgebirge des Śakadvīpa in den Bezeichnungen *ambhogiri* im *Brahma Purāṇa*, *astamgiri* im *Śiva Purāṇa*, *asto giri* im *Vāyu-* und *Viṣṇu Purāṇa*, *udraka* im *Agni Purāṇa*, *āmbikeya* im *Kūrma Purāṇa* und *rājata* im *Liṅga Purāṇa*. Als direkte Vorlage dient wohl keines der *Purāṇas*. Daher wird dieser Begriff hier wohl nicht mythologisch für den Berg bzw. den Gipfel der Bergkette im Westen des Tales, hinter dem die Sonne untergeht, verwendet.

- ahaṃ tanutrṇe tasmin pelave ṣaṇḍakodare /
 nilino 'viralālasyaś svaniḍe vihago yathā (106.26)
- vipadbhraṣṭavivekasya cchinnāśasya galatsmrteḥ /
 vikritasyeva dīnasya magnasyevāndhakūpake (106.27)
- tatra kalpasamā rātrir mohamagnasya me gatā /
 ekārṇavohyamānasya mārkaṇḍeyamuner iva (106.28)
- na snātavān na sthitavān na tadā bhuktavān aham /
 kevalaṃ me gatā rātris sāpadāṃ dhuri tiṣṭhataḥ (106.29)
- vinidrasya vidhairasya sphuratas saha pallavaiḥ /
 mama duḥkhātidairghyeṇa sā vyatīyāya śarvarī (106.30)
- tatas timiralekhāsu saha tārendukairavaiḥ /
 mayīvāpadyamānāsu mlānatām alasānanaiḥ (106.31)
- śāmyantīṣu ca vetālakṣvedāsv ajanajaṅgale /
 saha śītārtimaddantapaṅktiṭāṅkārasitkṛtaiḥ (106.32)
- mām abantaranirmagnaṃ hasantīm iva dṛṣṭavān /
 ahaṃ pūrvāṃ diśaṃ prātar madhupānāruṇām iva (106.33)
- kṣaṇād ajña iva jñānaṃ daridra iva kāñcanam /
 dṛṣṭavān ahaṃ arkaṃ khavāraṇārohaṇonmukham (106.34)

26b ṣaṇḍakodare Ś₁Ś₃Ś₁₄N₂₀] *ṣaṇḍakoṭare* Ś₇Ś₉ 28d mārkaṇḍeya Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀] *mārkaṇḍeya*
 Ś₃Ś₇(=N_{Ed}) 29a na sthitavān Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *nārcitavān* Ś₇(=N_{Ed}) 29d glossa ad
 sāpadāṃ dhuri *vipadsahitānām* Ś₁₄ 30c duḥkhātidairghyeṇa Ś₇^{pc}Ś₁₄] *duḥkhātidairghyeṇa*
 Ś₁^{ac}Ś₇^{ac}, *duḥkhādhairghyeṇa* Ś₁^{pc}, *duḥkhāsti dairghyeṇa* Ś₃, *duḥkhātidairghyeṇa* Ś₉N₂₀
 30d vyatīyāya Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *vyatīyāya* Ś₁ 31a Ś₁₄ 198^v 31a timira Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *timita* Ś₇
 31c mayīvāpadyamānāsu Ś₁Ś₃^{ac}Ś₇^{ac}Ś₁₄N₂₀] *mayīvāpādyamānāsu* Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}(=N_{Ed}),
mayāvāpadyamānāsu Ś₉^{ac}, *mayevāpadyamānāsu* Ś₉^{pc} 31d ānanaiḥ Ś₁Ś₇^{ac} (prob.) Ś₉^{pc}Ś₁₄N₂₀] *ānana*
 Ś₃, *ānane* Ś₇^{pc}(=N_{Ed}), *ānaiḥ* Ś₉^{ac} 32b ajana Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] *avana* Ś₁₄ 32c śītārti
 Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm} N₂₀] *śītānta* Ś₁₄^{ac} 32d kṛtaiḥ cett. l.n. Ś₃ 33a mām abantara Ś₉^{pc}Ś₁₄^{pcsm}]
mām avāntara Ś₁Ś₇^{pc}Ś₉^{ac}Ś₁₄N₂₀, *mām avāntara* Ś₃, *mama vāntara* Ś₇^{ac} 33b glossa ad has-
 antīm: *hasantikāṃ* Ś₁₄sm sl 33c Ś₉ 327^v 33-34 glossa ad 33-34: *apāṃ jalānām antaram*
madhyaṃ abantaram tatra nirmagnaṃ / khaṃ ākāśam eva / vāraṇaḥ hastī / tadārohaṇe
sammukhaḥ khavāraṇārohaṇonmukhaṃ arkaṃ dṛṣṭavān Ś₁₄sm im 34d kha Ś₃Ś₉^{pc}Ś₁₄sm] *khe*
 Ś₁Ś₇Ś₉^{ac}Ś₁₄N₂₀

106.26 ließ ich mich vollkommen erschöpft im weichen Gras im Inneren eines Gebüsches nieder, wie ein Vogel [sich] im eigenen Nest [niederläßt].

106.27 [Für mich],⁷⁸ dessen Unterscheidungsvermögen durch das Unglück geschwunden war, dessen Hoffnung zerstört und Erinnerung verschwand, so wie für einen erbärmlichen Verkauften, der in einem trockenen Brunnen⁷⁹ versunken war,

106.28 der ich in Verblendung versunken war, verging dort die einem Kalpa gleiche Nacht, wie für den Weisen Mārkaṇḍeya, der im einzigen Ozean⁸⁰ fortgetrieben wurde.

106.29 Ich hatte weder gebadet noch geruht noch gegessen. Die Nacht ging ganz⁸¹ zu Ende als ich mich an der Spitze der Unglücklichen befand.

106.30 Für mich, der ich schlaflos [und] entmutigt zusammen mit den Knospen zitterte, verging diese Nacht in übermäßigem Leid.

106.31 Dann, als [mit der Morgendämmerung] die [sich] in der Dunkelheit [abzeichnenden] Umrisse zusammen mit ihren Gesichtern aus Sternen, Mond und Seerosen⁸² allmählich vollständig verschwanden, so wie auch ich [immer schwächer geworden war],

106.32 und als die Dämonenschreie in der menschenleeren Wildnis mit meinem von der Qual der Kälte [erzeugten] Zahnreihengeklapper,⁸³ nachließen,

106.33 sah ich die östliche Richtung, die am frühen Morgen rot ist wie vom Schnaps Trinken, die mich zu verlachen schien, als wäre ich im Wasser versunken.

106.34 Augenblicklich sah ich - wie ein Dummer das Wissen oder wie ein Armer Gold - die Sonne, die sich bereit machte, den Himmel [in Gestalt des] Elefanten [der östlichen Himmelsrichtung] zu besteigen.⁸⁴

⁷⁸ Genitiv-Bezug auf „me“ im nächsten Vers.

⁷⁹ Zur Bedeutung von *andhakūpa*: HARA (2006).

⁸⁰ In *Brahma Purāna* 53 wird auf die hier angespielte Episode von der Weltflutung (*ekārṇava*) berichtet. Vgl. Anmerkung zu 106.20.

⁸¹ *kevalam* könnte auch auf *me* bezogen werden; zur adv. Verwendung: pw s.v. 2b

⁸² Die Blüten einer in Indien verbreiteten Seerosenarten öffnen sich nachts und schließen sich bei Tagesanbruch. Vgl. dazu HANNEDER (2002).

⁸³ Die Onomatopoeitika *tāṅkāra* und *sīt* sind als das Einsaugen von Luft durch die Zähne und das Klappergeräusch zu verstehen; *sīt* könnte auch das Frösteln zum Ausdruck bringen.

⁸⁴ Die Übersetzung folgt der Glosse in Ś14.

utthāya vāravāṇaṃ ca tata āsphoṭitaṃ mayā /
hasticarma hareṇeva sandhyānṛttānurāgiṇā (106.35)

pravṛttas tām ahaṃ sphārāṃ vihartuṃ jaṅgalasthalim /
kālo jagatkuṭim kalpadagdhabhūtagaṇām iva (106.36)

na kiñcid dṛśyate tatra bhūtaṃ jaraḍhajaṅgale /
abhijāto guṇalavo yathā mūrkhāsarīrake (106.37)

kevalaṃ vigatāśaṅkaṃ ṣaṇḍabhramaṇacañcalāḥ /
cīcīkūcīcīvacanā viharanti vihaṅgamāḥ (106.38)

athāṣṭabhāgam āpanne vyomno divasanāyake /
śuśkāvaśyāyaleśāsu snātāsv iva latāsu ca (106.39)

bhramatātra mayā dṛṣṭā dārikaudanadhāriṇī /
gṛhītāmṛtasatkumbhā dānaveneva mādhavī (106.40)

35a glossa ad vāravāṇaṃ: *kañcuka* Ś₁₄^{sm sl} 35c N₂₀ 205^f 36a pravṛttas Ś₇Ś₉N₂₀] *pravṛttās* Ś₁,
[...]*vṛttas* Ś₃ 36b jaṅgalasthalim Ś₁^{ac}Ś₃Ś₉Ś₁₄^{p csm} N₂₀] *jaṅgalāvalim* Ś₁^{p c}Ś₇Ś₁₄^{ac} 37a Ś₇ 205^v
37c glossa ad abhijāto *kulīnaḥ* Ś₁₄^{sm sl} 39c leśāsu Ś₃Ś₇] *veśāsu* Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀ 39d snātāsv
Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *snātāsv* Ś₇^{ac}, corr. l.n. Ś₇^{p c} 40a bhramatātra Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *bhramatā* tu N₂₀
40b glossa ad dāri: *kanyā* Ś₁₄ 40d glossa ad mādhavī: *mohinī* Ś₃*balinā viṣṇumāyā* Ś₁₄^{smsl}

106.35 Ich erhob mich und schüttelte daraufhin meinen Panzerwie Śiva, der beim seinem Tanz im Zwielight angeregt die Elefantenhaut [schüttelt].

106.36 Ich machte mich auf, um diese weite Einöde zu durchwandern, wie der Tod die Weltenbiegung, wo beim Zeitenende Scharen der Lebewesen verbrannten, [durchwandert].

106.37 Es gibt in dieser unwirtlichen Einöde kein Lebewesen, so wie in einem, der einen Idiotenkörper hat, [noch nicht mal] ein Quentchen Tugend vorliegt.

106.38 Nur die, indem sie furchtlos durch die Baumgruppen umherirren, unsteten Vögel, leben hier mit ihren „cīcīkūcīcī“-Rufen.

106.39 Als die Sonne den achten Teil des Firmaments erreicht hatte, und als die Lianen mit ihren Spuren von getrockneten Reiftropfen⁸⁵ wie gebadet [aussahen],

106.40 sah ich hier Umherirrender ein Mädchen, das Reisbrei trug, wie ein Dānava, der den vorzüglichen Topf mit dem [bei der Milchmeerquirlung entstandenen] Elixir ergriffen hat, die Mādhavī (Lakṣmī) [ansah].⁸⁶

⁸⁵ Die zunächst als Oxymoron erscheinenden „getrockneten Reif- bzw. Tautropfen“, welche den Lianen ein Aussehen verleihen als wären sie gebadet, kann als Hinweis auf die klimatischen Bedingungen des Gebietes verstanden werden: am Tag trockene Hitze und nach Sonnenuntergang rasche, starke Abkühlung, welche die in der tagsüber aufgeheizten Luft absorbierte Feuchtigkeit während der Nächte in Form von Tau an die Umgebung abgibt. Somit formieren sich auf staubigen Blättern Tautropfen, die - nachdem sie vertrocknet sind - ihre Spuren zurücklassen. Die nicht kritisch edierte, doch erwägenswerte Variante *-leśāsu* „Spuren von [vertrockneten Reiftropfen]“ könnte als vermeintliche Korrektur von *-veśāsu* „Nachbar, Abhängiger“ etc. entstanden sein. Jedoch ist *veśa* als häufiger Schreibfehler von *veṣa* „Aussehen, angenommenes Äußere“ und umgekehrt lexikographisch verzeichnet.

⁸⁶ Wie die Glosse in Ś₁₄ erläutert auch VTP diese intertextuelle Referenz mit Bezug auf den Viṣṇu-Mohini-Mythos: während die Dānavas mit den Göttern um dieses Unsterblichkeitselixir kämpfen, lenkt die Mādhavī, d.i. der Frauenkleider tragende Hari (*strīveśadhara harir iva* VTP) die Dānavas ab, damit sich die Götter des Unsterblichkeitselixirs bemächtigen können. Vgl. auch: MBh 1.16.34-40, ViPu 1.9.80-115, BhāPu 8.8: Als bei der Milchmeerquirlung Lakṣmī entsteht, blicken sie alle Anwesenden, darunter eben auch die Dānavas, erwartungsvoll an und werben um ihre Gunst (MBh 1.16.38, *Viṣṇu Purāṇa* 1.9.98-100 und *Bhāgavata Purāṇa* 8.8.9) und sind später voller Ärger über Lakṣmis Ablehnung (ViPu 1.9.106 und BhāPu 8.8.29).

106.41 Dort ging ich auf die [dunkle] Pubertierende zu, deren Pupillen funkelten⁸⁷ und deren Kleid schmutzig war, wie der Mond auf die Nacht [zugeht].

106.42 „Gib mir schnell diesen Reisbrei zu essen, Mädchen, gib [mir,] der ich in gewaltige Not geraten bin. Das Schicksalsglück wächst, wenn man einem Leidenden die Qual nimmt.

106.43 Dieser immer stärker werdende Hunger, verbrennt mich innerlich, Mädchen, wie eine Kobra in einer [Baum-]Höhle, die [dort] gerade ihre Eier gelegt hat, d[ies]en alten Baum [innerlich verbrennt].“⁸⁸

106.44 Noch nicht einmal durch Bitten gab sie mir etwas, so wie die mühevoll angebettelte Lakṣmī dem Schlechten [keinen] Lohn [gibt].

106.45 Nur als ich [ihr] lange Zeit überaus weit von einer Waldgruppe in die nächste gefolgt war, niederfiel und zum Schatten abgemagert vor [ihr] stand,

106.46 wurde ich von ihr angesprochen: „Du mit Perlenketten und Oberarmreifen Geschmücker,⁸⁹ nimm zur Kenntnis, daß ich eine Caṇḍālī-Frau bin, gräßlich wie eine Rākṣasī, die Menschen-, Pferde- oder Elefantengesichter hat.“⁹⁰

106.47 König, durch bloßes Bitten wirst du von mir keine Nahrung erlangen, wie von einem [rohen] Dorfbewohner, der einen unerfüllten Wunsch hegt, [du keinen] Edelmut [erfahren wirst], mein Hübscher.“

106.48 Nachdem sie so gesprochen hatte, ging sie weiter, wobei sie bei jedem Schritt fast stolperte, in kleinen Gebüschchen verschwad [und mir schließlich] sich spielerisch vornüber beugend sagte:

106.49 „Ich will [dir] dieses Essen geben, wenn du mein Gatte wirst. Gewöhnliche Menschen versorgen einander nicht ohne Zuneigung.

⁸⁷ *tarat-tāraka* vgl. MUT 1.20.14: *tarattāarakalocanā*.

⁸⁸ Eine Kobra („schwarze Schlange“), die in einer Baumhöhle – indem sie ihr Gelege beschützt – bedrohlich wie ein Feuer ist, genügt dem elliptisch konstruierten *dr̥ṣṭānta* bzw. *nyāya* nicht, der wie gekennzeichnet ergänzt werden muß. Dieser *dr̥ṣṭānta* greift Lavaṇas „anschwellenden Hunger“ auf und setzt diesen in Vergleich zu der durch ihr Gelege [angeschwellenen] (*prasūteva*) Schlange. Daß eine Kobra in diesem Zustand besonders giftig ist, so daß sie dabei den Baum innerlich verbrennt (wie im *dr̥ṣṭānta* der Hunger den Lavaṇa) geht auf gängige Assoziationen zwischen Schlangengift und Feuer zurück. Aussagekräftige Quellen wurden dazu jedoch nicht gefunden.

⁸⁹ Die verworfene Variante könnte sich nur auf die Caṇḍālī beziehen. Oberarmreifen sind aber als Schmuck den Reichen vorbehalten. Auch in 105.2 wird „Oberarmreif“ als Bezeichnung für den König verwendet.

⁹⁰ Ausführlicher zur verbreiteten Vorstellung sich in Tiere verwandelnder Hexen: HERRMANN-PFANDT (1992), S. 106, 439ff.

vāhayaty atra me dāntān uḍḍāre pukkasahaḥ pitā /
śmaśāna iva vetālaḥ kṣudhito dhūlidhūsarahaḥ (106.50)

tasyedam annaṃ bhavati bhartṛtve dīyate sthite /
prāṇair api hi sampūjyā vallabhāḥ puruṣa yataḥ (106.51)

athoktā sā mayā bhartā bhavāmi tava suvrate /
kenāpadi vicāryante varṇadharmakulakramāḥ (106.52)

tatas tayaudanād ardhamaṃ mahyam ekaṃ samarpitam /
mādhavivāmṛtād ardhamaṃ indrāyāgnimate purā (106.53)

jambūphalarasaḥ pītas sa bhuktaḥ pukkasaudanaḥ /
viśrāntaṃ ca mayā tatra mohāpahṛtacetasā (106.54)

māṃ tadākam ivāpūrya sā prāvṛtśyāmalā gatā /
hastena samupādāya prāṇaṃ bahir iva sthitam (106.55)

50a glossa ad dāntān: *vṛśān* Ś₁₄sm, l.n. Ś₇ 50a glossa ad uḍḍāre: *uḍḍāraḥ uḍāra iti kāśmīrāḥ* / *īṭhīthā iti pārvatīyāḥ* Ś₁₄sm 50a glossa ad pukkasahaḥ: *caṇḍālaḥ* Ś₁₄sm 50d kṣudhito Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pccsm}] *kṣubhito* Ś₁₄^{ac}N₂₀ 51d vallabhāḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] *vallabhā* Ś₉ 53c glossa ad mādhavi: *viṣṇumāyayā*[...]Ś₁₄sm 53c ardhamaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *ardhamaṃ* Ś₁^{ac}, *evam* N₂₀ 53d indrāyāgnimate Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀] *indrāyārtimate* Ś₃Ś₇(=NEd) 54a rasaḥ pītas Ś₁Ś₇Ś₁₄N₂₀] *rasopetas* Ś₃^{ac}Ś₉, *raso pītas* Ś₃^{pc} 54b pukkasaudanaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pāmsm}N₂₀] *puṇṇāsaudanaḥ* Ś₁^{pc}, *pakkaṇaudanaḥ* Ś₁₄^{ac} 54d Ś₉ 328^v 55b śyāmalā Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *chyāmalā* Ś₃ 55d N₂₀ 206^f

106.50 Hier arbeitet⁹¹ mein Pulkasa⁹² Vater mit den Ochsen auf dem Feld⁹³, wie ein hungriger staubbedeckter Dämon auf dem Leichenplatz.

106.51 Dieses Essen ist für ihn, [doch] wird [es dir] gegeben, wenn die Gattenschaft besteht, weil sogar noch mehr als das Leben die geliebten Männer zu verehren sind.“

106.52 Darauf erwiderte ich ihr: „ich werde dein Gatte sein, meine Treue.“ Wer erwägt im Unglück [schon] das [übliche] Kaste-Dharma-Familien-Procedere?

106.53 Daraufhin teilte sie mir eine Hälfte vom Reis zu, wie einst die Mādhavī eine Hälfte vom Nektar dem feurigen Indra [zuteilte].⁹⁴

106.54 Den Jambūfruchtsaft getrunken⁹⁵ [und] den Pulkasa-Reis gegessen, ruhte ich mich aus mit von Verwirrung fortgetragenen Gedanken.

106.55 Nachdem sie mich wie einen Teich angefüllt hatte, ging dieses pubertierende Mädchen wie eine dunkle Regenwolke weg, wobei sie [mein] außerhalb [von mir] befindliches Leben an der Hand mitführte.

⁹¹ Wörtlich: er treibt die Ochsen an (Kausativ *vāh*).

⁹² Synonym für *Caṇḍāla*, ein Pariah.

⁹³ Der Begriff *uddāra* ist nicht lexikographisch verzeichnet, bezeichnet jedoch offensichtlich eine Art von Feld- oder Ackerboden, wie auch aus 107.40 deutlich wird: ... *narakoḍḍārabhūmiṣu uptā duṣkṛtabījānām muṣṭayo* ... LYV 3.8.50cd benutzt anstelle von *uddāra* *uddāle* und NEḍ (ebenfalls in 3.106.50) *kedare* und *uddāma* in 107.40. Dieses Bedeutungsspektrum wird von Vallabha im Kommentar zu *Meghadūta* 16 bestätigt, indem er *kṣetram* als *pratika* mit *uddāraṃ* umschreibt. Desweiteren erklärt STEIN (2007) (Vol. II, S. 425) *uddāraṃ* (Kashmīri: *uḍār*, so auch die nicht vollständig verstandene Randbemerkung in Ś₁₄) als „alluvial plateau“. So ließe sich *uddāraṃ* auch als Bestandteil von Ortsnamen, wie z.B. *Locanoḍḍāra* und *Dhyānoḍḍāra* identifizieren, während spätere Chroniken (*Śrīvara*) *uddāra* zur Bezeichnung bekannter Plateaus verwendeten. Landwirtschaftlich seien diese Plateaus wegen ihrer bis zu 100 Meter angehobenen Lage von minderwertiger Bedeutung gewesen, da sie künstlich hätten bewässert werden müssen, was bei den von natürlichen Wasserläufen entlegenen *Uḍārs* meist nicht möglich war.

⁹⁴ In den o.g. Episoden über die Milchmeerquirlung (vgl. Anmerkung zu 106.40) wird nicht erwähnt, daß Mādhavī (Lakṣmī) dem Indra die Hälfte des Nektars zuteilt.

⁹⁵ Insofern Jambūfruchtsaft heute üblicherweise nicht getrunken wird, sondern dem Essen zugegeben wird (vgl. Watt III, S. 284ff), ist die Variante *rasopetas* der konventionellen Auffassung geschuldet: „...den mit Jambūfruchtsaft versetzten Reisbrei“. Auch palaeographisch ist *rasopetas* aus *rasaḥ pītas* (aus „h“ wird „o“, aus „t“ wird „e“) und nicht umgekehrt entstanden, insofern es keinen Anlaß gibt Konventionelles zu Unkonventionellem zu verändern. Die Eß- und Trinkgewohnheiten der *Caṇḍālas* als abstoßend darzustellen, wird aber im Folgenden als Intention des Autors deutlich.

durākṛtiṃ durārambham āsasāda bhayapradam /
pitaram pīvarākāram avīcim iva śāsana (106.56)

tayā madanuṣaṅgiṇyā svārthas tasmai niveditaḥ /
mātaṅgāya bhramaryeva nissvanenālilagnayā (106.57)

sa tasyā bāḍham ity uktvā dinānte samupasthite /
mumoca dāntāv ābaddhau kṛtāntaḥ kiṅkarāv iva (106.58)

nīhārābhraḍārāsu dikṣu proddhūlitāsv iva /
vetālavad vanāt tasmād dinānte calitā vayam (106.59)

kṣaṇena pakkaṇaṃ prāptās sandhyāyāṃ dīrghajaṅgalāt /
śmaśānād iva vetālās śmaśānam itaran mahat (106.60)

vikartitavarāhāśvakapikukkuṭavāyasaṃ /
raktasiktorvarābhāgaprabhramanmakṣikāgaṇam (106.61)

śoṣārthaprasṛtārdrāntratandrījalapatatkham /
niṣkuṭāsthitaḥ jambīraṣaṅḍalagnaśvajāghani (106.62)

56a durārambha Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] durārambha N₂₀ 56d glossa ad avīcim: narakam Ś₁₄sm 57c mātaṅgāya cett. l.n. Ś₃ 57c glossa ad mātaṅgāya: caṅḍālāya gajāya ca Ś₉Ś₁₄(=VTP) 58d Ś₃ 154 59cd l.n. Ś₃ 60a l.n. Ś₃ 60c Ś₇ 206^v 60d l.n. Ś₁₄ 61a l.n. Ś₁₄ 61abc l.n. Ś₃ 61c siktorvarā Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] siktaurvarā N₂₀ 61d bhramanmakṣi Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉^{pc}Ś₁₄] bhramandrājikā Ś₉^{ac}, bhramatprājikā N₂₀, l.n. Ś₇^{ac} 62c-63b om. N₂₀ 62cd l.n. Ś₃ 62d jāghani Ś₁Ś₉^{pc}Ś₁₄] jāghaniṃ Ś₇, jāvalam Ś₉^{ac}

106.56 Sie erreichte ihren ungestalten, schlecht auftretenden, Furcht einflößenden Vater, der eine plumpe Gestalt hatte, wie die Strafgewalt die Hölle [erreicht].

106.57 Sie, die mich als Anhang hatte, verkündete ihm ihr Anliegen, stumm wie eine Biene, die eine Drohne mit sich führt, dem [brünftigen] Elefanten [ihr Anliegen mitteilt].

106.58 Nachdem er ihr sein Einverständnis gegeben hatte,⁹⁶ löste er, als der Abend hereinbrach, die beiden angeschirrten Ochs, wie der Totengott [seine] beiden Bediensteten⁹⁷ [löst].

106.59 Am Tagesende, als die Himmelsrichtungen von gelbbraunen Nebelwolken wie staubdurchsetzt waren, sind wir wie Dämonen aus diesem [befriedeten] Wald[gebiet] weggegangen.

106.60 In Kürze erreichten wir am Abend hinter der großen Wildnis die Behausung der Caṇḍālas, wie Dämonen nach einem Leichenplatz den nächsten großen Leichenplatz [erreichen].

106.61 [Es gab dort]⁹⁸ geschlachtete Wildschweine, Pferde, Affen, Hähne und Vögel, eine Schar Fliegen, umherschwirrend um Teile blutgetränkter Erde,

106.62 um schlaffe Netze von zum Trocknen ausgebreiteten feuchten Innereien herum fliegende Vögel, an sich in Feldern befindenden Gruppen aus Zitronenbäumen befestigte Hundeschwänze,

⁹⁶ Die derbe Einstimmung vonseiten des Vaters verwundert den Leser, dient dem Autor aber vermutlich auf den fehlenden Status der Familie bzw. auf die als unzivilisiert erachtete Lebensweise der Caṇḍālas hinzuweisen: halbwüchsige Mädchen, die sich selbst ihre Gatten aussuchen, und Väter, die sich noch nicht mal die Mühe machen, die von ihren Töchtern getroffene Wahl zu begutachten, um sich dabei wenigstens um Verhandlungen zu bemühen, dürften zeitgenössische Leser zutiefst schockiert haben.

⁹⁷ Nach Ṛgveda X.14.10–12 hat Yama zwei schwarz-weiß gefleckte, vieräugige, breitnäsige Hunde als Boten. Der Begriff *kimkarau* wird jedoch in diesem Kontext nicht erwähnt. Andererseits ist in der Purāṇa Literatur von Yamas Schergen als *yamakimkara* immer nur im Plural die Rede. Ob nun der MU-Autor mit diesem *dr̥ṣṭānta* auf diese zwei speziellen Boten Yamas anspielt oder auf zwei beliebige Schergen, bleibt unklar - zumal sich in Ṛgveda X.14.10–12 keine Information über das Anbinden und Lösen der beiden Hunde findet.

⁹⁸ Die nun folgende, zur Steigerung des Bihhatsa-Rasa eingeschobene Beschreibung der beobachteten Lebens- und Wohnsituation erfolgt in Bahuvrīhi-Komposita. Diese können sich syntaktisch auf *pakkaṇam* in 60b beziehen und weitergeführt werden bis in 65b mit *tat-pakkaṇam* die Beschreibung abgeschlossen wird. Über die Lebensweise der Pariahs, zu denen auch die Caṇḍālas gehören, in Südindien während des 18. Jhd. weiß DUBOIS und BEAUCHAMP (1959) S. 55 zu berichten: „Their habits of uncleanness are disgusting. Their huts, a mass of filth and alive with insects and vermin ...“.

- śuṣyadguruvasāpiṇḍapūrṇālindalasaṭkhagam /
 ḍṛtiprasṛtaraktāktacarmasravadasṛglavam (106.63)
- bālahastasthitakravyapiṇḍāraṇitamakṣikam /
 jarjarajyeṣṭhacaṇḍālarjitāraṇitārbbhakam (106.64)
- tat praviṣṭā vyaṃ kīrṇāsiro'ntram bhīmapakkaṇam /
 mṛtabhūtaṃ jagat kalpe kṛtāntānucarā iva (106.65)
- sambhramopahitānalpakadalīdalapīṭhake /
 aham āsthitavāms tatra nave śvaśuramandire (106.66)
- śvaśrvā me kekarākṣyās tu tenāsrulavacakṣuṣā /
 jāmātāyam iti proktaṃ tayā tad abhinanditam (106.67)
- atha viśramya caṇḍālabhojanāny ajināsane /
 sañcitāny upabhuktāni duṣkṛtānīva bhūriśaḥ (106.68)
- anantaduḥkhabijāni namanojñatarāny api /
 tāni praṇayavākyaṇi śrutāny asubhagāny alam (106.69)
- nirabhrāmbaranakṣatre kasmiṃścin divase tataḥ /
 tais tair ārambhasaṃrambhais tair vastravibhavārpaṇaiḥ (70)
- dattātha tena sā mahyaṃ kumārī bhayadāyini /
 sukrṣṇā kṛṣṇavarṇena duṣkṛteneva śāsanā (106.71)
- sarabhasam abhito vinedur atra
 prasṛtamahāmadirāsavās śvapākāḥ /
 hatapaṭupaṭahā vilāsavantas
 svayam iva duṣkṛtarāśayo mahāntaḥ (106.72)
- caṇḍālīvivāho nāma sargaḥ

63a l.n. Ś₃ 63c prasaktarakṭāta Ś₁^{ac} Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] *prasṛtaraktāta* Ś₁^{pc} N₂₀, *prasṛtāṅgārtha* Ś₃
 63d carmasravadasṛglavam Ś₇^{pc} Ś₉ Ś₁₄] *carmasravadasṛglavam* Ś₁, *casrasṛglavanam* Ś₇^{ac}, l.n.
 Ś₃ 64abc l.n. Ś₃ 64b Ś₉ 329^f 64b makṣikam Ś₁^{pc} Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] *makṣakam* Ś₁^{ac} 64d tar-
 jitāraṇitārbbhakam Ś₁^{ac} Ś₇ Ś₁₄] *tarjitāraṇitārbbhakam* Ś₁^{pc} Ś₃ Ś₉ N₂₀ (=N_{Ed}) 65cd l.n. Ś₃ 66a l.n.
 Ś₃ 66c āsthitavāms tatra Ś₁ Ś₃ Ś₇ N₂₀] *āsthitavān atra* Ś₉ Ś₁₄ 66d N₂₀ 206^v 67abc l.n. Ś₃
 67a śvaśrvā Ś₇ Ś₁₄] *śvaśryā* Ś₁ N₂₀, *śvaśnvā* Ś₉ 67b Ś₁₄ 199^v 68b ajināsane cett. *aji*[...] *sane* Ś₁
 68d bhūriśaḥ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] *bhūri*[...] Ś₁ Ś₃ 69a l.n. Ś₃ 69b mano Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] *mona* N₂₀ 69d
 asubhagāny cett. [...] *bhagā*[...] Ś₁ 70abc l.n. Ś₃ 70c ārambha Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] *āmbha* Ś₁ 71d l.n.
 Ś₃ 72a l.n. Ś₃ 72b Ś₇ 207^f 72c Ś₁ 298 72d dub. Ś₃

106.63 Vögel, hüpfen auf der von trocknenden schweren Fettklumpen angefüllten Terrasse herum, Bluttropfen, tropften aus Blut getränktem Leder, die an [zu dessen Aufbewahrung bestimmten] Lederbeuteln hervorquollen,

106.64 Fliegen, die um Stücke rohen Fleisches summten, die sich in Kinderhänden befanden, unter Drohungen der vergreisten älteren Caṇḍālas lärmende Jungen.

106.65 Diese schreckliche Wohnstätte der Caṇḍālas, voll von verstreuten Köpfen und Eingeweiden, haben wir betreten, wie die Gefährten des Todes am Weltende die Welt, in der alle Lebewesen gestorben sind, [betreten].

106.66 Dort, im Haus des neuen Schwiegervaters, verweilte ich auf einem Sitz aus einem Haufen Bananenblätter, die hektisch zusammengeschichtet wurden.

106.67 Das Triefauge⁹⁹ verkündete meiner schielenden Schwiegermutter: „der da ist [dein] Schwiegersohn“. Sie akzeptierte das.

106.68 Nachdem ich mich dort niedergelassen hatte, wurden auf einer Unterlage aus Leder angehäuften Caṇḍälagerichte verspeist, wie auf verschiedene Weisen [angesammelte] Übeltaten.

106.69 Ich vernahm vertrauliche Worte, die Keime für endloses Leid sind, nicht zur Geisteserfreuung führen [und] zur Genüge unglücklich sind.

106.70 Später, an einem bestimmten Tag in einer Mondphase, in der der Himmel ohne Wolken war, zusammen mit all diesem hektischen Ungestüm [und] zusammen mit großzügigen Geschenken an Kleidern,

106.71 übergab er (der Vater) mir diese Furcht einflößende, [tief schwarze] Jungfrau, so wie eine schwarzgefärbte böse Tat eine tief schwarze Strafe [verleiht].

106.72 Die Hundekocher, die große Mengen an Rauschtrank ausgeteilt hatten, lärmten hier nach allen Seiten aufgeregt, während sie Trommeln kräftig schlugen, feierten sie als wären sie selbst eine große Menge von Übeltaten.¹⁰⁰

⁹⁹ Durch das Bahuvrīhi-Kompositum *asralavacaḥṣṣā* konstruiert mit *tena* wird der Vater in abwertender Weise bezeichnet.

¹⁰⁰ Über die Neigung, sich ausgiebig zu betrinken, berichtet DUBOIS und BEAUCHAMP (1959) S. 55: „They are much addicted to drunkenness, a vice peculiarly abhorrent to other Hindus. [...] Drunken quarrels are of frequent occurrence amongst them ...“ Über „nomadic castes“ allgemein berichtet DUBOIS und BEAUCHAMP (1959) S. 73: „both men and women drink to excess toddy and arrack ...“.

saptottaraśatatamas sargaḥ

rājā

bahunātra kim uktena svotsavāvarjitāśayaḥ /
tataḥprabhṛti tatrāhaṃ sampannaḥ puṣṭapukkasah (107.1)

saptarātrotsavasyānte kramān māsāṣṭakaṃ gatam /
puṣpita sātha sampannā sthitā garbhavatī tataḥ (107.2)

prāsūta duḥkhadāṃ kanyāṃ vipad duḥkhakriyām iva /
sā kanyā vavṛdhe śīghraṃ mūrkhacinteva pīvarī (107.3)

punaḥ prāsūta sā varṣais tribhiḥ putram aśobhanam /
anartham iva durbuddhir āśāpāśavidhāyakam (107.4)

punaḥ prāsūta kanyāṃ ca punar apy arbhakaṃ tataḥ /
kalatravān ahaṃ jāto vane jaraḍhapukkasah (107.5)

tayā saha samās tatra mayā bahvyo 'tivāhitāḥ /
narake cintayā sārddhaṃ brahmagnheneva naśyatā (107.6)

śītavātātapakleśavivaśena vanāntare /
ciraṃ vilulitaṃ vṛddhakacchapeneva palvale (107.7)

kalatracintāhatayā dhiyā sandahyamānayā /
dṛṣṭāḥ kaṣṭasamārambhā diśaḥ prajvalitā iva (107.8)

kṣaumānekasamākṣiṇapaṭakhaṇḍakadhāriṇā /
kāṣṭhabhāro vane vyūḍho yo mūrtam iva duṣkṛtam (107.9)

1a bahunātra cett. l.n. Ś₁₄ 1c tataḥ Ś₁Ś₁₄] tadā Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀(=N_{Ed}) 1c Ś₉ 329^v 2a rātrotsavasyānte Ś₇Ś₉N₂₀] rātrotsavānte hi Ś₁, rātro[...].syānt[...].Ś₃, [...].syānte Ś₁₄ 2b gatam Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] yayau Ś₁ 3c l.n. Ś₃ 4b N₂₀ 207^r 4d āśāpāśa Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀^{pc}] āśāśāśa Ś₉, āpāśa N₂₀^{ac} 4d vidhāyakam cett. vi[...].yakam Ś₃ 5ab dub. Ś₃ 5b l.n. Ś₁₄ 7b vivaśena Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] viveśena Ś₇ 7d palvale Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] pallvale Ś₁N₂₀ 8c dṛṣṭāḥ cett. l.n. Ś₃ 8d prajvalitā Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] prajvālita Ś₇ 9d mūrtam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] mūddham Ś₉

Āpadvarṇanam: Beschreibung unglücklicher Lebensumstände

Lavaṇa [fährt mit seinem Bericht in der Ratsversammlung fort]:

107.1 Was gibt es hierzu noch mehr zu berichten? Von da an wurde ich dort ein gut genährter Caṇḍāla mit Hoffnungen, die in der eigenen [Hochzeit-]Festlichkeit gründeten.

107.2 Nach dem siebennächtigen Fest ist anschließend ein achtmonatiger Zyklus vergangen. Nun eine fruchtbare Frau, wurde sie daraufhin schwanger.

107.3 Sie gebar eine Tochter, die Leid verursachte, wie das Unglück Leid hervorbringt. Diese Tochter wuchs schnell heran, fett wie die Sorge der Dummen.

107.4 Nach drei Jahren hat sie erneut einen häßlichen Sohn hervorgebracht, der, nutzlos wie ein Idiot, Fallen [in Form] von Hoffnungen auslegte.

107.5 Wiederum gebar sie eine Tochter und nochmals darauf einen Sohn. Ich wurde ein alter Caṇḍāla im Wald, der eine Familie¹⁰¹ hatte.

107.6 Zusammen mit ihr verlebte ich¹⁰² dort viele Jahre, wie ein zugrunde gehender Brahmanenmörder zusammen mit der Sorge in der Hölle [verweilt].

107.7 Lange Zeit streifte [ich] - kraftlos durch Nöte wie Kälte, Wind und Hitze - im Wald umher, wie im Teich eine alte Schildkröte [sich dahinschleppt].

107.8 Im von der Angst um meine Frau bedrückten Gedanken am Verbrennen, erblickte ich üble Unternehmungen, wie die flammenden Himmelsrichtungen.

107.9 Im Wald schichtete [ich, der ich] Stoffetzen aus Leinen trug, die mehrmals zerschlissen waren, eine Holzlast gleich einer verkörperten Übeltat auf.

¹⁰¹ Die Bezeichnung *kalatra* umfaßt hier offensichtlich nicht nur die Ehefrau, sondern auch die Kinder, wie auch aus der Verwendung dieses Wortes im folgenden Kontext (vgl. 107.34c) hervorgeht. Ebenso stellt auch SPEYER (1908) S. 53 FN fest: „...this word, which is always a synonym of *dārāḥ*, *jāyā*, *bhāryā* and may also signify the „zenana“, has here the meaning of 'family' in the largest sense; ...“. Vgl. dazu auch MU 1.14.17 mit den Anmerkungen im Philologischen Kommentar: <http://adwm.indologie.uni-halle.de/moksopaya.htm>.

¹⁰² Das Agens *mayā* regiert alle folgenden Sätze und dient syntaktisch als Bezugswort der Bahuvrihi-Komposita. Diese Konstruktion wird in der folgenden Beschreibung noch öfter verwendet.

yaukakīrṇajaraklinnagandhikaupīnavāsasā /
āḍhyāspadavalikānām tale nītā ghanāgamāḥ (107.10)

kalatrāpūraṇotkena jarjareṇa himānilaiḥ /
hemante durdureṇeva nilīnaṃ vanakukṣiṣu (107.11)

nānākalahakallolatāpapasarasavidrutāḥ /
bāṣpavyājena nirmuktā netrābhyām raktabindavaḥ (107.12)

yāminyō vipine klinnavarāhāmiṣabhōjinā /
śilātālakuṭikoṇe nītā jaladaviplutāḥ (107.13)

kāle kṣayaṃ gate snehe kalatre 'ghanatām gate /
asauhārdena bandhūnām kalahaiś cātisantataiḥ (107.14)

sarvatra jātaśaṅkena kulīlāmukharārbhake /
mayā krpaṇacittena nītāḥ paraḡrhe samāḥ (107.15)

caṇḍālīkalahodvignacaṇḍacaṇḍālatarjanaiḥ /
mukhaṃ jarjaratām yātam indū rāhuradair iva (107.16)

10ab repetitio Ś₁ 10a yaukakīrṇa cett. [...]rṇa Ś₃ 10a jara Ś₃^{ac} Ś₇^{ac} Ś₁₄^{ac}] jala Ś₁Ś₉Ś₁₄^{pc} (dub.), jarat Ś₇^{pc} Ś₃^{pc} (=N_{Ed}), jana N₂₀ 10b Ś₇ 207^v 10c āḍhyāspada Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] āḍhyāspanda Ś₉ 11ab l.n. Ś₁₄ 11c durdureṇeva Ś₃Ś₁₄N₂₀] [...]rdureṇeva Ś₁, ḍardureṇeva Ś₇, dardureṇeva Ś₉(=N_{Ed}) 12a Ś₉ 330^r; Ś₁₄ 200^r 12c bāṣpa cett. [...]ṣpa Ś₇ 13b varāhāmiṣa Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm} N₂₀] varāyamiṣa Ś₁₄^{ac} 13c śilātala Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄^{pcsm} N₂₀] śi[...]Ś₇, śilātale Ś₁₄^{ac} 14c bandhūnām cett. [...]nā Ś₇ 14d cāti Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] cāpi Ś₁₄ 15a N₂₀ 207^v 15d nītāḥ paraḡrhe Ś₁Ś₃Ś₁₄N₂₀] nī[...]ḡrhe Ś₇, nītā paraḡrhe Ś₉ 16a caṇḍālī Ś₁Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉Ś₁₄] caṇḍāla Ś₃^{ac}N₂₀ 16c mukhaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] mukhe Ś₉ 16c jarjaratām Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] jarjharatām Ś₁ 16d rāhuradair Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀] rāhudarar Ś₃^{ac}rāhu[...]r Ś₇, corr. l.n. Ś₃

107.10 Von Läusen bedeckt, in Kleidung[, die aus einem] zerschlis-senen, feuchten, stinkenden Untergewand [bestand], verbrachte [ich] Re-genzeiten unter Vordächern aus Schilf an den Häusern der Reichen.

107.11 Bestrebt die Gattin zu versorgen,¹⁰³ durch die Frostwinde arg mitgenommen, verbarg ich mich im Winter wie ein Frosch in Waldhöhlen.

107.12 Bluttröpfen, bei verschiedenen Kampfeswallungen¹⁰⁴ und Hitzeanfällen vergossen, lösten sich aus beiden Augen als wären sie Tränen.

107.13 Verregnete Nächte verbrachte [ich] im Wald mit Essen von fauligem Schweinefleisch¹⁰⁵ in einer Ecke einer aus flachen Steinen aufgeschichteten Hütte.

107.14–15 In der Zeit als die Zuneigung geschwunden [und] die Gattin ausgezehrt war¹⁰⁶ verbrachte ich mit den Anfeindungen von Verwandten in Form von überaus ausgedehntem Gezänke, mit allseits entstandenem Mißtrauen, erbärmlichen Geistes Jahre im Haus der Schwiegereltern [zusammen mit] den üble Spiele treibenden, großmäuligen Söhnen.

107.16 Durch die Drohungen der zornigen Caṇḍālas, die durch den Streit mit den Caṇḍāla Frauen aufgebracht waren, wurde [mein] Gesicht verunstaltet wie der Mond durch die Zähne des Rāhu [zerstört wird].¹⁰⁷

¹⁰³ In 106.55 wird mit *ā-pūr* das Anfüllen mit Essen bezeichnet: *mām āpūrya sā*. In 3.70.45 sowie 3.70.54 wird *pūrṇa* in dem Bedeutungsspektrum „anfüllen, zustopfen, flicken“ sowie im eher übertragenen Sinne von „ernähren, behüten“ verwendet.

¹⁰⁴ Nach MW *kalaha*: violence without murderous weapons, beating, kicking. Nur in dieser Bedeutung sind „vergoßene Bluttröpfen“ plausibel.

¹⁰⁵ *āmiṣa* in *klinnavarāhāmiṣa* wird hier als sowohl von *klinna* als auch von *varāha* determiniert übersetzt.

¹⁰⁶ Das Negationspräfix „a-“ in *aghanatām*, wurde der inhaltlichen Konsistenz wegen konstruiert, da der im MU weit verbreitete Ausdruck *ghanatā* stets positiv besetzt ist und somit eine Interpretation i.S.v. „abgezehrt, knochig“ nicht überzeugen kann. Bei den geschilderten widrigen Lebensumständen, insbesondere der problematischen Ernährungslage, widerspricht die Erwähnung einer fett oder kräftig gewordenen Gattin, wie die Aussage *kalatre ghanatām gate* an sich unproblematisch verstehen ließe, dem Kontext und sogar direkt der in 107.29 explizit getroffenen Aussage.

¹⁰⁷ Zu *indū rāhuradair iva* vgl. Anmerkung zu 105.7 (S. 73). Insofern hier die elliptische Konstruktion durchbrochen wird, gemäß der das Passiv-subjekt *mayā* zu ergänzen ist, ist diese Strophe späterer Interpolation verdächtig.

carvitāḥ kharvitoṣṭhena dvīpīpiśitapeśayaḥ /
narakāhṛtavikrītā nārakyo rasanā iva (107.17)

himavatkandarodgīrṇās caṇḍā hemantavāyavaḥ /
āṅge nirambare sodhā mṛtyumuktā iveśavaḥ (107.18)

jarajjaradhamūḍhena mūlāni kṣiṇabhūruhām /
sukṛtānām ivaikena samutkhātāni bhūriśaḥ (107.19)

śarāvakeṣv aṭavyāṃ ca palalaṃ pakvam ādarāt /
amṛṣṭena janair bhuktaṃ kukalatravatā mayā (107.20)

grahīṛtejahkṣataye bahuvaktravikāriṇā /
bhāgadheyam ivātmīyaṃ vikrītaṃ paṇyam anyataḥ (107.21)

prānyaṅgavapuṣas svasya protkṛtyotkṛtya peśayaḥ /
āyuṣaḥ pari vikrītā vindhyapakkaṇabhūmiṣu (107.22)

17a carvitāḥ Ś₁Ś₃Ś₇N₂₀] carvitā Ś₉Ś₁₄ 17a kharvitoṣṭhena Ś₃Ś₉N₂₀] kharvitaṣṭhena Ś₁Ś₇,
duḥkhitaṣṭhena Ś₁₄ 17b dvīpī Ś₇^{ac} Ś₉Ś₁₄^{pc}] dvīpe Ś₁, dvīpi Ś₃Ś₇Ś₁₄^{ac}N₂₀ 17b piśitapeśayaḥ
Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] piśitapiśayaḥ N₂₀ 17d rasanā Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀] rasanā Ś₃^{ac}, rasa[...]Ś₇, corr. l.n.
Ś₃ 18b caṇḍā Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] caṇḍa Ś₇ 19a jarajjaradha Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀] jarajjaradha Ś₃^{ac},
jarajjaradha Ś₃^{pc} (=N_{Ed}), [...]rajajjaradha Ś₇ 19c sukṛtānām Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀] svakṛtānām Ś₃Ś₇ 20a
śarāvakeṣv cett. śa[...]ṣv Ś₇ 20b palalaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm}] palalvaṃ Ś₁₄^{ac} 20d kukalatra-
vatā mayā Ś₁Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉Ś₁₄] kukalatravatā maya Ś₃^{ac}, kulatravatā mayā Ś₁₄^{ac}, kukalatravatām
atha N₂₀ 21a grahīṛ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] gṛhīṛ N₂₀ 21a kṣataye cett. l.n. Ś₇ 21c bhāgadheyam
Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄^{pc}N₂₀] bhāgadhiyam Ś₉Ś₁₄^{ac} 21d Ś₇ 208^r 21d paṇyam anyataḥ Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄] paṇyam
ātmanāḥ Ś₁^{ac}N₂₀, puṇyam anyataḥ Ś₇^{ac} (prob.) 22abc l.n. Ś₁₄ 22b peśayaḥ Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉] piśayaḥ
Ś₁^{ac}N₂₀ 22c āyuṣaḥ Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉N₂₀] āyuṣaṃ Ś₇^{ac} 22c Ś₉ 330^v

107.17 Mit verletzter Lippe kaute ich die von Raubkatzen zerkleinerten Fleischstücke,¹⁰⁸ wie die in die Hölle hineingezogenen oder verkauften¹⁰⁹ Höllenbewohnerinnen [ihre eigene] Zunge¹¹⁰ [zerkauen].

107.18 Von Himālayaschluchten ausgestoßene grausame Winterwinde wurden [von mir] am unbedeckten Körper ertragen, wie vom Totengott losgeschickte Pfeile.

107.19 [Ich] einsamer, tattriger, alter Tölpel grub häufig Wurzeln verrotteter Pflanzen aus, als wären [sie die Wurzeln] guten Karmas.

107.20 Im Wald aß ich, der eine schlechte Frau hatte [und] von den Menschen gemieden wurde, eifrig in irdenen Tellern gekochten Brei.

107.21 Mit vielfachem Mienenspiel,¹¹¹ verkaufte ich anderorts Ware als wäre sie mein Eigentum, [was] zum Niedergang des Ansehens des Käufers [gereichte].

107.22 Auf dem Gelände der Hütten der Caṇḍālas im Vindhya Gebirge wurden Fleischstücke, nachdem sie aus dem eigenen, mit lebenden Gliedern [versehenen] Körper heraus- und zurechtgeschnitten wurden, bis auf die Lebenskraft¹¹² verkauft.

¹⁰⁸ Ähnliches über die Lebensumstände von Pariahs wird von DUBOIS und BEAUCHAMP (1959) (S. 55-56) berichtet: „Attracted by the smell, they will collect in crowds round any carrion, and contend for the spoil with dogs, jackals, crows, and other carnivorous animals. They then divide the semiputred flesh, and carry it away to their huts, where they devour it [...] That the animal should have died of disease is of no consequence to them [...] that they may subsequently feast on the foul, putrefying remains. The carcasses of animals that die in a village belong by right to the *toti* or scavenger, who sells the flesh at a very low price to the other Pariahs in the neighbourhood. When it is impossible to consume in one day the stock of meat thus obtained, they dry the remainder in the sun, and keep it in their huts (vgl. dazu auch: 106.62-65) until they run short of other food. There are few Pariah houses where one does not see festoons of these horrible fragments hanging up; [...]“.

¹⁰⁹ Die Nānārthamañjarī gibt für *naraka* die Bedeutung neben „Hölle“ auch noch *ma-dyabhājanē* (Branntweingefäß) an. Sollte man diese zweifelhafte Bedeutung ansetzen, ließe sich übersetzen: „[Fleischstücke] in Branntweingefäßen weggetragen und verkauft“, wie die Beobachtung in der vorangehenden Anmerkung nahe legt.

¹¹⁰ Die Variante *raśanā* Riemen (VTP: *raśanā āntrarajjavah*) ermöglicht die Konstruktion *narakāhrtavikrītā raśanā* (in der Hölle an sich genommene oder verkaufte Riemen) vermutlich Sehnen oder Därme aus Kadavern.

¹¹¹ Das Bahuvrīhi-Kompositum *bahuvaktravikāriṇā* [*mayā*] soll vermutlich auf Mimik bei den Verkaufsverhandlungen hinweisen.

¹¹² Zur Interpretation von *āyusaḥ pari* vgl. pw s.v. *pari* 2b: Präp. mit Abl.

janmāntarasahasrotthaṃ svaṃ pāpam iva vṛddhaye /
avakīrṇaṃ ca saṅkīrṇaṃ maṅḍalārāmabhūmiṣu (107.23)

dr̥ṣṭaṃ kuddālakam̐ dr̥ṣṭyā r̥jvyā snehasamutkayā /
rauravāpatiteneva tatkākas snigdhatam̐ gataḥ (107.24)

vindhyakandaragulmānāṃ bandhutvam iva gacchatā /
pulindavapuṣā pattrapāṅktayo 'ṅge samarpitāḥ (107.25)

tarpitā laguḍāsphālitakauleyaram̐hasā /
putradārāḥ kadannena grāmyakād yācītena ca (107.26)

dhārāsāraraṇatpattraśuṣkatālatala niśāḥ /
nītā raṇitadantena sārḍham̐ vipinavānaraīḥ (107.27)

romabhiḥ koṭiṣu proccaiś sītenoddhr̥ṣitasya me /
varśasu muktākaṇavad dhṛtās salilabindavaḥ (107.28)

ajājīmūlakhaṇḍārthaṃ kṣutkṣobhaksīṇakukṣiṇā /
kalatreṇa mahāṭavyām̐ kṛtaḥ kalaha ākulah (107.29)

23d maṅḍalārāma Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *caṅḍalārāma* Ś₇ 24b r̥jvyā Ś₁Ś₃] *r̥jvyā* Ś₇N₂₀, *r̥jvyā* Ś₁₄,
indis. Ś₉ 25a kandara Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] *kandhara* Ś₃N₂₀ 25d N₂₀ 208^r 26a laguḍāsphāla
Ś₁Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄] *laguḍāsphāla* Ś₃^{ac}Ś₇^{ac}N₂₀ 26d grāmyakād Ś₁Ś₁₄] *grāmakād* Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀ 27b
niśāḥ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *niśā* Ś₁ 27d sārḍham̐ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *sā kaṃ* Ś₇ 28a romabhiḥ cett.
[...] *bhiḥ* Ś₁₄ 28a Ś₁ 299 28a proccaiś Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] *proccai* Ś₁₄ 29a ajāji Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *ajājī*
Ś₇ 29a khaṇḍārthaṃ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *khaṇḍārthaṃ* Ś₇

107.23 Exkreme auf den Böden der Vergnügungsviertel des Landes sammelte ich für Lohn ein,¹¹³ als wären sie eigenes Vergehen, das durch tausend vergangene Leben entstanden ist.¹¹⁴

107.24 Mit starrem Blick,¹¹⁵ durch Neigung verlangend, blickte ich auf den [zum Einsammeln der Exkreme benutzten] Spaten¹¹⁶ wie ein in die Raurava-Hölle Gefallener, dem dort eine Krähe¹¹⁷ liebgeworden ist.

107.25 Ich, der den Körper[bau] eines Pulinda¹¹⁸ [angenommen] hatte, wurde mit Reihen aus am Körper festgebunden Blättern gleich einem Verwandten der Büsche in den Schluchten des Vindhya Gebirges.

107.26 Söhne und Frauen wurden mit schlechtem Essen versorgt, das mit der Aggressivität eines Hundes, der mit Stockschlägen abgewehrt wird, von Dorfbewohnern erbettelt wurde.

107.27 Nächte verbrachte [ich] zähneklappernd zusammen mit Waldaffen am Fuße von trockenen Fächerpalmen, deren Blätter durch Regenströme raschelten.

107.28 In unzähligen Regen[zeiten] hingen Regentropfen wie Perlenkügelchen an meinen aufgerichteten Körperhärchen, dem sich vor Kälte [die Körperhärchen] streubten¹¹⁹.

107.29 Die Ehefrau, deren Bauch durch Hungersplagen geschwunden war, entfachte verwirrenden Streit um Stückchen von Ficuswurzeln halber in der Waldregion.

¹¹³ Ebenso SACHAU (1910) S. 101 zu diesem Detail: „The people called [...] Caṇḍāla [...] are occupied with dirty work, like the cleansing of the villages and other services.“

¹¹⁴ Sollte Strophe 22 einer späteren Interpolation geschuldet sein, ließen sich die Strophen 21 und 23 zusammen konstruieren: das direkte Objekt zu *avakīrṇaṃ ca saṅkīrṇaṃ* wäre dann: *bhāgadheyam* „... Ware, die ich [in den Vergnügungsgärten] verteilt und vermischt hatte“.

¹¹⁵ Der Sandhi entfällt an der *pāda*-Grenze *metri causa*.

¹¹⁶ Aus kontextuellen Gründen scheint hier die Bedeutung „Spaten“ für *kuddāla* angemessen. Ferner könnte die in Aṣṭāṅganighaṅṭu 220 und Rājanighaṅṭu für *kuddāla* angegebene Bedeutung *koḍrava* (MW: *Paspalum scrobiculatum*, species of grain eaten by the poor) zutreffen. Weniger überzeugend wirkt dagegen die weitere Bedeutung *kovidāra* (MW: *Bauhinia variegata*, Pandanus Database of Plants: „there are two varieties of this Bauhinia. ...“).

¹¹⁷ Das Kompositum *tatkākaḥ* wurde als *tatra kākaḥ* interpretiert, wobei sich *tat* inhaltlich auf *raurava* bezieht, zu dessen „Inventar“ u.a. auch Krähen gehören, wie z.B. aus Vasubandhu Svavṛtti zu *Vijñaptimātratāsiddhi* ad 4, „*narakaḥ* [darśane]“ (S. 25) hervorgeht: *śvavāyasāyasaḥ parvatādy-*.

¹¹⁸ Bezeichnung für den Angehörigen eines Bergvolkstammes.

¹¹⁹ Das nicht in Wörterbüchern verzeichnete *uddhr̥ṣita* wurde in der Grundbedeutung *hr̥ṣita* ohne das Präfix *ut* verstanden.

vane raṇṭadantena śītakekaracakṣuṣā /
maṣimalinagātreṇa vetālasvajanāyitam (107.30)

sarittireṣu matsyārthaṃ bhrāntaṃ baḍīśadhāriṇā /
kalpe jagatsu bhūtārthaṃ kṛtānteneva pāśinā (107.31)

pītaṃ bahūpavāseṇa samyakkṛtān mṛgorasaḥ /
tatkalakoṣṇaṃ rudhiraṃ mātuṣ stanapayo yathā (107.32)

śmaśānasamsthītān matto raktaraktāt palāśinaḥ /
vidrutā vanavetālās caṇḍikābhidrutā iva (107.33)

vāgurā vipine vyuptā bandhārthaṃ mṛgapakṣiṇām /
āśā iva vivṛddhyarthaṃ putradārakalatrajāḥ (107.34)

mayā māyāmayair lokās sūtrajālamayaiḥ khagāḥ /
jālair jarjaratāṃ nītā diśās ca sukr̥tāyūṣām (107.35)

tatrātidattaprasare manaso duṣkṛtodaye /
āśā prasāritā dūraṃ prāvṛṣīva taraṅgiṇī (107.36)

karabhyā iva sarpeṇa vidrutāṃ dūrato hriyā /
dūre tyaktā dayā dehād bhujāṅgeneva kañcukam (107.37)

30c maṣī Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] mahī Ś₉ 30d svajanāyitam cett. l.n. Ś₁₄ 31a Ś₁₄ 200^v 31c Ś₃ 155 32d Ś₉ 331^r 33a Ś₇ 208^v 33b raktaraktāt Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] raktaraktan Ś₉N₂₀ 33b palāśinaḥ Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] palāśinaḥ Ś₃ 33c vetālās Ś₁₄] vetālā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀ 34d kalatrajāḥ Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] kalatrajā Ś₁, kala[...]jāḥ Ś₉ 35c dub. Ś₃ 35d ca sukr̥tāyūṣām Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉Ś₁₄N₂₀] ca sukr̥tāyūṣā[...]Ś₃^{ac}, cāsukr̥tāyūṣā Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}(=N_{Ed}) 36a tatrāti Ś₁Ś₇Ś₁₄N₂₀] [...|trāti Ś₃, tatrādi Ś₉ 36a datta Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] darbha N₂₀ 36b N₂₀ 208^v 36d prāvṛṣīva Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] prāvṛṣeva Ś₉ 37ab dub. Ś₃ 37a karabhyā Ś₁Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉Ś₁₄] karabhya Ś₃^{ac} N₂₀ 37c dūre Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] dūri Ś₉ 37c dehād Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] gehād Ś₃

107.30 Ich wurde im Wald mit klappernden Zähnen und vor Kälte schielenden Augen, mit rußschmutzigem Körper zu einem Verwandten der Dämonen.

107.31 Einen Fischhaken mit mir tragend, irrte ich an den Flußufern umher, um Fische zu fangen, wie der Tod am Weltenende [umherirrt und] Schlingen mit sich führt, um Wesen in den Welten [zu fangen].

107.32 Reichlich ausgehungert trank [ich] aus der vollständig aufgerissenen Brust einer Gazelle Blut, solange es noch warm war, so als wäre es die Milch aus der Brust der Mutter.

107.33 Vor mir, der sich blutverschmiert auf Leichenplätzen aufhielt [und] Fleisch verzehrte, flohen die Walddämonen als wären sie von Caṇḍikā (Durgā) angegriffen.

107.34 Um Wild und Vögel zu fangen, [habe ich] im Wald Netze¹²⁰ ausgeworfen, so wie die bei Söhnen, Ehefrau und Familie¹²¹ entstandenen Hoffnungen um Wohlgedeihen [verbreitet werden].

107.35 Leute habe ich mit Netzen aus Trug [und] Vögel mit [solchen] aus vielen dicht [geknüpften] Fäden zunichte gemacht und [auch noch] die Aussichten derjenigen, die [wegen guten Karmas] eine lange Lebensspanne haben¹²².

107.36 So wie ein Fluß in der Regenzeit [weit ausgedehnt ist, genau so] wird dort Hoffnung des Denkens weit verbreitet, wo dem Hervorkommen des schlechten Karma eine ungehemmte Ausbreitung gewährt wird.

107.37 Wie eine Schlange vor einem weiblichen Paarhufer¹²³ aus Scheu weit weg kriecht, mied [ich] das Mitleid von fern,¹²⁴ wie eine Schlange [ihre alte] Schlangenhaut vom Körper [ablegt].

¹²⁰ Nach pw *vāgurā*: „Fangstrick, ein Netz zum Einfangen von Wild“.

¹²¹ Zu *kalatra* siehe Anmerkung zu 107,5, S. 99.

¹²² Die Variante *asukṛtāyuṣā* könnte nur als Bahuvrīhi-Kompositum zum Subjekt *mayā* konstruiert werden.

¹²³ VTP erklärt *karabhī* mit dem Synonym *bhallūkī*. Dieses Tier ziehe mit seinem Atem Schlangen aus ihren Höhlen an, um sie zu fressen: ... *sarpaṃ śvāsena bilād ākṛṣya bhakṣayati*, ein offensichtlich weit verbreitetes und insbesondere im nordweslichen Indien wohlbekanntes Motiv: ETTINGHAUSEN (1955), S. 272-273. Lexikographen geben jedoch für *karabha* u.a. die Bedeutung „Elefant“ und „Kamel“ an und für *bhallūka* „Hund“, während *bhalluka* als Bär und Affe verzeichnet ist. In 105,20 bezeichnet VTP ein Mungo als *babhru* bzw. *nakula* in Übereinstimmung mit den Lexikographen. Im hier verwendeten *dr̥ṣṭānta* flieht die Schlange jedoch aus Scheu vor der *karabhī*. Sofern die Schlange an den Erschütterungen des Bodens ein herannahendes schweres Tier auszumachen vermag, erscheint die Interpretation als Trampeltier angemessen. Auch der in Kaschmir besonders am Pir Pantsal verbreitete *mārkhora* (*capra megaceros*) wird als Schlangenfresser beschrieben: ETTINGHAUSEN (1955), S. 283-285). Vgl. zu *karabhī* auch 120,29, S. 247.

¹²⁴ Zur Bedeutung von *dūra* mit *tyaj* vgl pw s.v. *dūra* und *dūratas*.

krauryaṃ mukharasaṃrambhi śaravaṃṣi ninādi ca /
aṅgīkṛtaṃ nidāghānte nabhasevāsītāmbudaḥ (107.38)

vikāsiṇyo kṣatākārā dūraṃ parihṛtā janaiḥ /
śvabhreṇeva kumañjaryaś ciram ūḍhā mayāpadaḥ (107.39)

śvakākākulakoṇāsu narakoḍḍārabhūmiṣu /
uptā duṣkṛtabījānāṃ muṣṭayo mohavrṣṭayaḥ (107.40)

vāgurāsimatā vindhyakandarasthena nirdayam /
bhūteṣv iva kṛtāntena mṛgeṣu parivalgitam (107.41)

pāmarīkaṇṭhakudyeṣu viśrāntaśirasā mayā /
suptam astavivekena šeṣāṅgeṣv iva śauriṇā (107.42)

vilolaparṇāambarayā śarāvollāsīdhūmayā /
mama tanvā sanihāravindhyakacchaguhāyitam (107.43)

kṛṣṇadehena yaukāḍhyā kanthā skandhe mayā ciram /
grīṣmeṣūḍhā balodbhūtā varāheṇa yathorvarā (107.44)

bahuśo 'haṃ vanotthāgninirdagdhapraṇīmaṇḍalaḥ /
kalpāgnibhuktajagataḥ kālasyaṇukṛtiṃ gataḥ (107.45)

lohaliṅgā yathā rogān anarthān iva durgrahāḥ /
prasūtās tatra me dārā duḥkhāny api sutān api (107.46)

38d nabhasevāsītāmbudaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] nabhasīvāsītāmbudaḥ Ś₉ 40a dub. Ś₃ 42c vivekena Ś₁Ś₁₄^{pcsm}N₂₀] vikalpena Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉Ś₁₄^{ac}, del. Ś₃^{ac} 42d śauriṇā Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] śoriṇā Ś₁ 43c Ś₉ 331^v 44b kanthā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] kandhā N₂₀ 44d Ś₇ 209^r 44d varāheṇa Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] varāhe na Ś₁Ś₇ 45a bahuśo 'haṃ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] bahuśotthaṃ Ś₁ 45d gataḥ Ś₁Ś₇^{pc}Ś₁₄] gatāḥ Ś₇^{ac}Ś₉, gatā N₂₀, indis. Ś₃ 46a lohaliṅgā Ś₁Ś₇^{ac}Ś₉Ś₁₄N₂₀] lobhiliṅgā Ś₇^{pc}Ś₃^{pc}, indis. Ś₃^{ac} 46a rogān cett. [...]hān Ś₉ 46b durgrahāḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] durgrahaḥ Ś₉(=NEd) 46d sutān api Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄^{pc}N₂₀] sutāni ca Ś₉, sutāny api Ś₁₄^{ac}

107.38 [Ich habe mir] eine Grausamkeit angeeignet, die von zornigen Reden, Pfeilregen und lautem Gebrüll gekennzeichnet ist, so wie sich der Himmel am Ende des Sommers mit einer schwarzen Wolke bedeckt, die eine heftig lärmende, regnende und laut dröhnende Grausamkeit ist.

107.39 Lange habe ich Nöte ertragen, so wie eine Grube schlechte Blütenrispen, die [schon wenn sie] blühen eine beschädigte Gestalt haben [und daher] von den Menschen [schon] von weitem gemieden werden.¹²⁵

107.40 Auf den Ackerböden¹²⁶ der Hölle, die in [allen] Ecken von Hunden und Krähen belagert sind, habe ich mit Verblendung bewässerte Hände voller Keime von Übeltaten gesät

107.41 [Ich,] der mit Netzen und Schwertern ausgerüstet war, der sich in den Höhlen des Vindhya Gebirges aufhielt, trieb mich grausam unter dem Wild umher, wie der Tod unter den Lebewesen.

107.42 Ich schlief ohne Unterscheidungsvermögen mit auf Wänden, die [hart und rauh wie] krätzigte Hälse waren, ausgeruhtem Haupt, wie Viṣṇu auf dem Körper der Schlange Śeṣa.

107.43 Ich verbarg mich in den nebligen Sümpfen des Vindhya Gebirges, gekleidet in lose Blätter, mit dem Dunst einer Wolke aus aufsteigenden Insekten.

107.44 Einen geflicktes Kleid voller Läuse trug ich, der einen schwarzen Körper hatte, im Sommer lange Zeit über der Schulter, wie [Viṣṇu als] Eber die kraftvoll hervorgebrachte Erde [auf der Schulter trägt].

107.45 Indem ich oftmals Scharen von Lebewesen in einem Waldbrand verbrannt habe, bin ich zum Ebenbild des Todes geworden, der die Welt im Endzeitfeuer verzehrt.

107.46 Ebenso wie Blutgeschwüre Krankheiten, so wie Unheil bringende Planeten Unglücksfälle [hervorbringen],¹²⁷ gebar dort mein Ehe-
weib¹²⁸ sowohl Leiden als auch Söhne.

¹²⁵ Ebenso könnte man hier *kṣatākārā* mit Avagraha *'kṣatākārā* edieren (s. S. 55) und übersetzen: „[obwohl sie] aufgeblüht von unversehrter Gestalt sind“.

¹²⁶ Zur Bedeutung von *uḍḍāra* s. Anmerkung zu 106.50.

¹²⁷ *durgrahāḥ*, sowohl mit *emphlohaliṅgā* als auch mit *dārā* konstruierbar, bedeutet neben „Unheil bringende Planeten“ und „Krankheitsdämon“ auch „schwer zu fassen“ (pw). Damit könnte die Andeutung beabsichtigt sein, daß Lavaṇa seine Frau nicht kontrollieren konnte, wie in 120.20 durch Lavaṇas Caṇḍāla-Schwiegermutter bestätigt wird.

¹²⁸ *dāra* wird neben *f. dārā* auch als Masculinum im *plurale tantum* verwendet (vgl. MW), bedeutet gem. pw jedoch auch dann nur „Eheweib“ z.B. „*dārān kar* ein Weib nehmen“ (pw). Darauf, daß hier m. Pl. vorliegt, deutet der Vergleich in 46b mit *durgrahāḥ* hin, so daß sich *prasūtāḥ* sowohl als Prädikat für *dārā* als auch für *durgrahāḥ* eignet.

tribālaputrikenāikatanayena tadā mayā /

nītā nīrandhradoṣeṇa ṣaṣṭiḥ kalpasamās samāḥ (107.47)

ākruṣṭam uddhataravaṃ ruditaṃ vipatsu

bhuktaṃ kadannam uṣitaṃ hatapakkaṇeṣu /

kālāntaraṃ bahu mayopahatena tatra

durvāsanāniḡaḡadabandhagatena sabhyāḥ (107.48)

indrajāloḡpākhyāna āpadvarṇanaṃ nāma sargaḥ

aṣṭottaraśatatamas sargaḥ

rājā

atha gacchati kāle 'tra jarājarjaritāyūṣi /

tuṣārapūrṇaśaṣpaughasamaśmaśrudhr̥te mayi (108.1)

karmavātāvanunneṣu saraseṣv araseṣv api /

patatsu vāsaraugheṣu śīrṇaparnagaṇeṣv iva (108.2)

ājāv iva śaraugheṣu sukhaduhkheṣv anāratam /

kalaheṣv atha kāryeṣu āgacchatsu vrajatsu ca (108.3)

vikalpakalanāvartavartinīva jagadbhrame /

samudra iva kallolabhare bhramati cetasi (108.4)

calaṃ cintācitam cakram ārūḡhe bhrānta ātmani /

prohyamāne ṛṇa iva sāvarte kālasāḡare (108.5)

vindhyorvīvraṇakīṭasya grāmaikaśaraṇasya ca /

dvibāhor gardabhasyātra kṣīṇa ittham samāgaṇe (108.6)

47a-109.9 om. fol. N₂₀ 48a ākruṣṭam Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] ākruṣṭam Ś₁^{ac} Col. Ś₁₄ 201^r 1b jarjaritāyūṣi Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] jarjharitāyūṣi Ś₉ 1d dhr̥te Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] vr̥te Ś₃ 2a vātāvanunneṣu Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄] vātāvanunnena Ś₁^{ac}, vātāpanunneṣu Ś₇^{ac} 2b araseṣv Ś₃Ś₇Ś₉] asarasv Ś₁, asaresv Ś₁₄ 2b api Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] ca Ś₃ 3d vrajatsu Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] bhrajatsu Ś₇ 4a vikalpakalanā Ś₁Ś₃Ś₁₄] vikalpakalpanā Ś₇Ś₉ 5a citam Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] calaṃ Ś₁^{ac} 5b Ś₉ 332^r 5c prohyamāne Ś₁Ś₇^{ac}Ś₁₄] prohyamāne Ś₃Ś₇^{pc}, proḡhyamāne Ś₉ 6b ca Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] me Ś₃(=N_{Ed}) 6c Ś₁ 300 6d kṣīṇa Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] kṣīṇe Ś₁Ś₁₄^{pcsm} 6d samāgaṇe Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] sabhāgaṇe Ś₉

107.47 Mit meinen drei jungen Töchtern,¹²⁹ meiner einzigen Nachkommenschaft, verbrachte ich dann sechzig weltzeitaltergleiche Jahre voller Verfehlungen.

107.48 In der Zwischenzeit habe ich dort, vielfach heimgesucht [und] in die eisernen Fesseln übler Eindrücke geschlagen, in heruntergekommenen [sowie erdrückenden]¹³⁰ Caṇḍāla-Hütten gelebt, in den Nöten geflucht, laut gebrüllt, lamentiert [und] übles Essen gegessen, geehrte Ratsversammlung.

Kāṇḍavarṇanam: Ein Lebensabschnitt

König [Lavaṇa erzählt weiter]:

108.1 Während dort nun die Zeit verging,¹³¹ meine Lebens[kraft] vom Alter zerschlissen war, mein Schnurrbart [so weiß geworden war, daß er] mit Reif bedeckten Grasbüscheln glich,

108.2 während, vom Karma-Wind ausgestoßen, viele Tage – glückliche doch auch desillusionierende – herabfielen, wie eine Schar vertrockneter Blätter [herab fällt],

108.3 während unaufhörlich Glück und Unglück kam und ging sowie Streitigkeiten und Geschäftigkeiten, wie Fluten an Pfeilen auf dem Schlachtfeld,

108.4 während das Denken im Weltenwahn, der wie ein aus Einbildungen gebildeter Wasserwirbel ist, wie in einem Ozean voller Wellen umherirrte,

108.5 während ich selbst das unstete, von Sorgen beladene Rad bestiegen hatte [und] gedreht in dem mit [Wasser]wirbeln versehenen [End]zeitozean wie Stroh fortgetragen wurde,

108.6 während dabei eine Anzahl von Jahren so [wie beschrieben] vergangen war, für mich zweiarmigen Esel,¹³² der [wie] ein Wurm in den Spalten des Vindhya Gebirges [lebte] und dessen einziger Schutz das Dorf war,

¹²⁹ Zur Konstruktion und zum Kleindruck dieser Strophe: S. 284.

¹³⁰ Diese Doppeldeutigkeit liegt in *hata* in intransitiver und transitiver Bedeutung begründet.

¹³¹ Lavaṇa fährt in seiner Erzählung mit der aneinander gereihten Schilderung einzelner Geschehnisse fort. Diese sind wieder in absoluten Lokativen als Nebensätze konstruiert und enden syntaktisch genau an demjenigen Ereignis, das den Handlungsstrang eigentlich aufgreifen soll: *abhavad ... davapāvakaṃ* (12ab): „... da entstand ein Waldbrand ...“.

¹³² Syntaktischer Anschluß von *dvibāhor gardabhasya* an *mama* in 7b.

vismṛte mama bhūpatve śavasyeva mahājvare /
caṇḍālatve sthirībhūte chinnapakṣa ivācale (108.7)

saṃsāram iva kalpānto dāvāgnir iva kānanam /
sāgarormis taṭam iva śuṣkavr̥kṣam ivāśaniḥ (108.8)

akāṇḍamaranoḍḍīnacaṇḍacaṇḍālamaṇḍalam /
nirannatr̥ṇapatrāmbu vindhyakacchaṃ tadā yayau (108.9)

na varṣati ghanavrāte dr̥ṣṭanaṣṭe kvacit sthite /
pūtāṅgārakaṇonmīśragatau vahati mārute (108.10)

śīrṇamarmaraparṇāsu dāvāgnivalitāsu ca /
vanasthaliṣu śūnyāsu cirapravrajitāsv iva (108.11)

akāṇḍam abhavad bhīmam uddāmadavapāvakam /
śoṣitāśeṣagahanam bhasmaśeṣatr̥ṇopalam (108.12)

pāṃsudhūsarasarvāṅgaṃ kṣudhitāśeṣamānavam /
nirannatr̥ṇapānīyadeśodyaddāvamaṇḍalam (108.13)

kacanmarumarīcyambumajjanmaḥiṣamaṇḍalam /
vātothasaikatavyūhavārivāhāvṛtāmbaram (108.14)

7a bhūpatve Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄] ūpatve Ś₁, bhūtatve Ś₇^{ac} 7b Ś₇ 209^v 7c sthirī Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] sthire Ś₁
7d cchinnapakṣa Ś₁Ś₃^{pc}Ś₇Ś₁₄] pakṣacchinna Ś₃^{ac}Ś₉(=NEd) 8a kalpānto Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] kalpānte
Ś₁ 9a akāṇḍa Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] akāla Ś₇ 10b dr̥ṣṭa Ś₃Ś₇] dr̥ṣṭe Ś₁Ś₁₄, dr̥ṣṭi Ś₉ 10cd dub. Ś₁₄ 10c
pūtāṅgāra Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉] dhūtāṅgāra Ś₁^{ac}, indis. Ś₁₄ 10c glossa ad pūtāṅgāra: bhasma[...]hirāṃ
Ś₃ 11a dub. Ś₁₄ 11d vrajitāsv Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] vrajitāsv Ś₁ 12d tr̥ṇopalam Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉] tr̥ṇolapam
Ś₁^{ac}Ś₁₄(=NEd) 14d vṛtāmbaram Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₁₄^{pcsm}] hṛtāmbaram Ś₇^{ac}Ś₉Ś₁₄^{ac}

108.7 als ich mein eigenes Königdasein vergessen hatte, wie eine Leiche die große Betrübnis,¹³³ als sich das Caṇḍāladasein verfestigt hatte wie die Berge[, nachdem ihnen] die Flügel abgeschnitten wurden,¹³⁴

108.8-9 als – genau so [plötzlich und unmittelbar] wie das Ende eines Weltzeitalters zum Samsāra [kommt], wie der Brand zum Wald, wie die Ozeanwelle ans Ufer [oder] wie der Blitz in einen trockenen Baum [fährt] – eine Gruppe von durch plötzliche Todesfälle aufgeschreckten, gewalttätigen Caṇḍālas daraufhin ins Gebiet der Vindhya-Sümpfe ging, das ohne Nahrung, Gras, Blätter und Wasser war,

108.10 als die Ansammlung an Wolken nicht abregnete, die sich – wie gesehen so verschwunden – irgendwo befand [und] als ein Wind wehte, dessen Luftzug mit hellem Aschestaub vermischt war,

108.11 als die verwelkten, raschelnden Blätter von Glut und Feuer eingenommen waren und die Waldflächen leer waren, als ob sie seit langem verlassen worden wären,

108.12 [da] gab es plötzlich einen fürchterlichen ungezügelten Waldbrand, der das Dickicht restlos vertrocknete sowie Gras und Steine¹³⁵ zu Asche reduzierte.

108.13 Feuersbrünste¹³⁶ kamen auf in der Gegend, die ohne Nahrung, Gras und Wasser war, die alle Menschen hungern ließen [und] am ganzen Körper mit Asche bedeckten.

108.14 Büffelherden versuchten in das vorgespiegelte Wasser¹³⁷ des flimmernden Ödlandes unterzutauchen. Der Himmel war bedeckt mit Mengen von Sand – [gleichsam dunkle] Regenwolken –, die durch den Wind entstanden waren.

¹³³ So gem. pw s.v. *mahājvara* unter Verweis auf *Kathāsaritsāgara*. Alternativ: „das schwere Fieber[, insofern der Körper kalt geworden ist]“.

¹³⁴ Den Bergen wurden von Indra die Flügel abgeschnitten, um sie am Umherfliegen zu hindern. Um diese Episode ranken sich mehrere Mythen, so daß *chinnaṅgaśa ivācala* insbesondere im MBh als intertextuelle Referenz schon idiomatischen Charakter angenommen hat. Vgl.: MANI (1975), S. 325 Eintrag 63 s.v. „Indra“.

¹³⁵ Turmalin kann im vorliegenden Kontext mit *trṇopala* nicht gemeint sein. Die verworfene Variante *trṇolapam*, „Stroh und [weiches] Gras“, bringt dagegen die Intensität des Brandes weniger zum Ausdruck.

¹³⁶ Es erstreckt sich nun bis 108.28 eine Zustandsbeschreibung der Landschaft, alle Bahuvrīhi-Komposita beziehen sich syntaktisch entweder auf *uddāmadavapāvakaṃ* (12b) oder *dāvamaṇḍalam* (13d).

¹³⁷ So pw s.v. *marīcitoya*.

pānīyaśabdamaṭraikaśravaṇotkanaravrajam /
ātapād atisaṃśośasīdatsakalamānavam (108.15)

putragrasanasamaṃrabdhakṣudhitojjhitajīvitam /
svāṅgacarvaṇasamaṃrambhaluṭhaddaśanamaṇḍalam (108.16)

māṃsaśaṅkānigīrṇograkhadirāgnikaṇotkaram /
maṇḍūkāśāvaśagrastavanapāṣāṅakhaṇḍakam (108.17)

anyo'nyadrutasamaṃsaktamātrputrapitrṽrajam /
gr̥dhrodararaṭatsāgraniḡirṇavanaśārikam (108.18)

parasparāṅgavicchedaraktasiktadharāṭalam /
harigrasanasamaṃrabdhamattakṣubhitavāraṇam (108.19)

darīnigiraṇaikotkasim̃habhramaṇabhīṣaṇam /
anyo'nyagrasanodyuktalokamallakṛtāhavam (108.20)

niṣpattrapādapoḍḍīnapūtāṅgāramayānilam /
raktapānotkamārjārālīḍhadhātutalāvani (108.21)

jvālāghanaghanāṭopasāvataṃsavanānilam /
sarvaskhalajjvaladvahnipuṅjapiṅjarajaṅgalam (108.22)

dagdhājagarakuṅjotthadhūmamāṃsalagulmakam /
mārutāvalitajvālāsandhyābhravalitāmbaram (108.23)

15c ātapād ati ś₃ś₇ś₉ś₁₄] ātatātapa ś₁ 16b kṣudhitojjhita ś₁^{pc}ś₃ś₇] kṣudhitorjita ś₁^{ac}ś₁₄,
kṣubhitojjhita ś₉ 16d ś₉ 332^v 17c maṇḍūkā ś₁ś₇ś₁₄] maṇḍakā ś₃ś₉(=N_{Ed}) 17a ś₁₄ 201^v 19c
glossa ad hari: vānara ś₃ś₇ 19c ś₇ 210^r 19d kṣubhita ś₁ś₇^{ac}ś₉] kṣudhita ś₃ś₇^{pc}(=N_{Ed}) 21a
niṣpattrā ś₁ś₃ś₇ś₉] niṣpiṣṭa ś₁₄ 21b pūtāṅgāra ś₁^{pc}ś₃ś₇ś₉ś₁₄] dhūtāṅgāra ś₁^{ac} 21d talāvani
ś₃ś₇ś₉ś₁₄] talāvanim ś₁ 22d jaṅgalam ś₁ś₃ś₇ś₁₄] jāṅgalam ś₉

108.15 [Es gab dort] Leute, die schon allein vom Hören des bloßen Wortes „Trinkwasser“ aufgeregt wurden. Wegen der Hitze ermatteten alle Menschen an überaus großer Dehydrierung,

108.16 deren Leben sie, die begonnen hatten, ihre Kinder zu verschlingen,¹³⁸ aufgrund des Hungers verlassen hatte. Ihre Zahnreihen malzten [aufeinander] in dem Drang die eigenen Glieder zu kauen.

108.17 Haufen von Glutstückchen gewaltiger Gerber-Akazien¹³⁹ wurden, für Fleisch gehalten, verschlungen. Stücke von Steinen wurden im Wald, kraft der Hoffnung[, es handele sich dabei um einen] Frosch,¹⁴⁰ verschluckt.

108.18 Mütter, Söhne und Väter liefen zusammen und drängten sich aneinander. Sie verschlangen mit gierigem Magenknurren Waldsperlinge [vollständig] mitsamt Kopf.

108.19 Der Erdboden war vom gegenseitigen Gliederzerreißen blutgetränkt, [und] Elefanten tobten vor Erregung, weil sie von zubeißenden Löwen angegriffen wurden.

108.20 [Es war] furchterregend wegen des Umherziehens von Löwen, deren einzige Begierde das Verschlingen [ihrer Opfer] in [ihren] Höhlen war. Ringer, die [zwar gewöhnliche] Leute[, aber] entschlossen waren, sich gegenseitig zu verschlingen, führten Kämpfe aus.

108.21 Ein Wind, bestehend aus heller Kohlenglut, stieg aus den blattlosen Bäumen auf. Rötliche Erzstellen auf der Erde wurden von Katzen geleckt, die begierig waren, Blut zu trinken.

108.22 [Es wehten] Waldwinde, deren Schmuck ein anschwellendes, dichtes Flammenmeer war. Die Wildnis war gelb von der Menge aus lodernenden Feuern, die auf alles übergriffen.

108.23 Baumgruppen waren undurchdringlich wegen des Rauches, der aus einem Knäuel von verbrannten Boas aufstieg. Der Himmel war eingehüllt von den Dämmerungswolken der vom Wind zum Flackern¹⁴¹ gebrachten Flammen.

¹³⁸ Vgl. dazu 108.24, demgemäß auch Kinder zu Opfern von stärkeren, hungergeplagten Erwachsenen wurden.

¹³⁹ Acacia Catechu: Gerber-Akazie oder Katechubaum.

¹⁴⁰ In der Annahme, ein verkohlter Stein sei ein Frosch, der sich im Boden vergraben hatte, um sich vor dem Waldbrand zu schützen.

¹⁴¹ So gem. pw s.v. *val* – ā 2. Eintrag.

uḍḍāmaramarudbhrāntabhāsmanastambhamaṇḍalam /
sākrandanaradantāgraśīrṇārḥbhakakṛtāravam (108.24)

sambhrāntapurūṣavyūhadantakṛttamahāśavam /
māṃsabhogajavagrastarakaraktanijāṅguli (108.25)

nīlapatralatāśabdapīthadhūmaghanacchavi /
bhramadḡdhranigīrṇogranabhobhrāntolmukāmiṣam (108.26)

itaretarabhinnāṅgalokavidravaṇākulam /
jvalitāgniṭanatkāraavidīrṇaḥḡdayodaram (108.27)

gatamārutabhāṅkārabhīmadāvāgnivalganam /
bhītājagaraphūtkārapatadaṅgārapādapam (108.28)

24a bhrānta Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *bhrāntaṃ* Ś₉ 24b maṇḍalam Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *maṇḍanam* Ś₁^{ac}
24d śīrṇārḥbhaka Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] *dīrṇārḥbhaka* Ś₇ 25d raktarakta Ś₁Ś₃^{ac}Ś₇^{ac}Ś₉Ś₁₄] *raktarakta*
Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}(=N_{Ed}) 26a śabda Ś₁Ś₃^{ac}Ś₉Ś₁₄] *śāṅkā* Ś₃^{pc}Ś₇ 26b ghanacchavi Ś₁^{ac}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *ghanaṣani* Ś₁^{pc}
26c nigīrṇogra Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *nigīrṇogra* Ś₁ 26d bhrāntolmukāmiṣam
Ś₁^{ac}Ś₃Ś₇Ś₁₄] *bhrāntolmukāṃ hi ca* Ś₁^{pc}, *bhrāntolmukāṃ iva* Ś₉ 27b vidravaṇākulam
Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉Ś₁₄] *vidrāvaṇākulam* Ś₁Ś₃^{ac} 27c Ś₃ 156 27c ṭanatkāra Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] *ṭana*[...]Ś₃ 27d
Ś₉ 333^f 28a gata Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] *ganta* Ś₁₄ 28b valganam cett. l.n. Ś₃ 28cd dub. Ś₃Ś₇Ś₁₄ 28d
pādapam Ś₃(prob.) Ś₇Ś₉] *pādaṣam* Ś₁₃, indis. Ś₁₄

108.24 Eingäscherte Mengen an Baumstümpfen wurden vom kräftigen Wind aufgewirbelt [und] das von Kindern, die von den Zahnspitzen der [sich] mit Gebrüll [auf sie stürzenden] Männer verletzt waren,¹⁴² verursachte Gebrüll [war allgegenwärtig].

108.25 Leichen¹⁴³ wurden von verstörten Menschen mit den Zähnen zerrissen, [wobei diese] in der Hast des Fleischverzehens ihre eigenen blutbeschnittenen Finger verschlangen.

108.26 [Dort war der des vom Waldbrand erfassten Gebietes] Glanz dicht durch Rauch, der vom Geräusch der [berstenden] Nilapattra-Zweige verschluckt wurde.¹⁴⁴ Fleischstücke, die wie glühende Kohlestücke im weiten Himmel umherwirbelten, wurden von kreisenden Geiern verschlungen.

108.27 [Das Gebiet war] erfüllt von der Flucht von Leuten, die sich gegenseitig¹⁴⁵ die Glieder abgetrennt hatten [und] deren Herzen im Innersten [aus Schrecken] aufgrund des aufflammenden Feuerprassels aufgerissen war.

108.28 Vergangen [bis auf] die vom Wind [hervorgerufenen] Knackgeräusche¹⁴⁶ war die schreckliche Feuersbrunst. Erschrockene große Schlangen, die von [ver]kohlten Bäumen fielen, hissten.¹⁴⁷

¹⁴² Vgl. Anmerkung zu 108.16.

¹⁴³ Die Übersetzung von *mahāśava* als „Leiche“ unter Vernachlässigung von *mahā-* scheint hier angemessen, wie aus folgenden Parallelen im MU hervorgeht: der aufgebahrte Leichnam des Gatten Lilas: *sthitapuṣṭapabharāpūrṇamahārājamahāśavam* 3.31.2ab; Leichen auf dem Schlachtfeld: *kharūpikāñīyamānāśvasanyastamahāśavam* 3.39.16cd. In 4.8.50 nach der Schlacht zwischen Göttern und Widergöttern: *samagrataruśākhāmsalambalolamahāśavam*. Nur im letzten Fall mag die Übersetzung „große Leichen“ angemessen sein, die im vorliegenden Kontext ebenso wie in den beiden zitierten jedoch nicht überzeugt.

¹⁴⁴ Das hier unübersetzte *nīlapattra* bedeutet nach pw: Scirpus Kysoor, Granatbaum, Bauhinia tomentosa. Akzeptierte man die nicht kritisch edierte Lesart *ā-śaṅka* anstelle von *śabda*, könnte man diese i.S.v. „halten für“ interpretieren. Das Bahuvrihi-Kompositum in 26ab kann sich auf die im vorangehenden Satz geschilderten Leichen -*śavam* beziehen (dann *chavi* ev. als „Haut[farbe]“) oder es bezieht sich, wie fast alle Bahuvrihi-Komposita der letzten 14 Verse, entweder auf das gesamte Gebiet (*-maṇḍalam* 13d), wie hier übersetzt.

¹⁴⁵ Bezug von *itaretara-* evtl. auch auf *-vidravaṇa-*.

¹⁴⁶ *bhāṅkāra* ist nach MW eine orthographische Variante von *jhāṅkāra*: „a low murmuring“. Vgl. MUT I zu 24.16: *bhāṅkārah vātakṛtāḥ jñeyāḥ*.

¹⁴⁷ Wörtlich *phūtkāra* „das Phüt-Geräusch“ hier als „hissen“ übersetzt. Ebenso ist die Übersetzung: „fallende verkohlte Bäume hissten [wie] erschrockene Schlangen / [machen] das Phüt-Geräusch erschrockener Schlangen“ möglich.

tad akāṇḍaṃ sphuṭaṃ prāpya sa deśaś śuṣkakoṭarah /
dvādaśārkaṅnidagdhasya jagato 'nukṛtiṃ yayau (108.29)

jvaladanalajaṭālavṛkṣaṣaṇḍaḥ
prasṛtamarutprasarāpanunnalokaḥ /
jvalanatapanabhāskarātmajanāṃ
ramaṇagrāhānukṛtiṃ jagāma deśaḥ (108.30)

indrajālopakhyāne 'kāṇḍavarṇanam nāma sargaḥ

navottaraśatatamas sargaḥ

rājā

tasmimś tadā vartamāne kaṣṭe vidhiviparyaye /
akālolbaṇakalpānte nitāntātapadāyini (109.1)

janāḥ kecana niṣkramya sakalatraśuṛjjanāḥ /
gatā deśāntaraṃ vyomnaś śaradīva payodharāḥ (109.2)

dehāvayavasamlīnaputradārāgryabāndhavāḥ /
śirṇāḥ kecana tatraiva cchinnā iva vane drumāḥ (109.3)

bhuktāḥ kecana digvyāghrair nirgacchantas svamandirāt /
ajātapakṣakāś śyenaiḥ khagā niḍodgatā iva (109.4)

praviṣṭāḥ kecid analaṃ jvalitaṃ śalabhā iva /
kecid chvabhreṣu patitāś śilāś śailacyutā iva (109.5)

29a l.n. Ś₁₄ 29c l.n. Ś₇ 29d yayau cett. l.n. Ś₃ 30ab l.n. Ś₃Ś₇ 30c tapana Ś₁^{ac}Ś₃Ś₉Ś₁₄] pavana Ś₁^{pc}, patana Ś₇ 1a Ś₇ 210^v 1a tadā Ś₃Ś₉Ś₁₄] tathā Ś₁Ś₇ 1a vartamāne Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] vartamane Ś₁ 1c akālolbaṇa Ś₁Ś₃Ś₁₄^{pc}] akālolbaṇa Ś₇Ś₉, akālolbolbaṇa Ś₁₄^{ac} 1d dāyini cett.] dā[...]^vni Ś₃ 2b l.n. Ś₃ 2b janāḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pc}] janāṃ Ś₁₄^{ac} 2d Ś₁ 301 3cd dub. Ś₃ 5a Ś₁₄ 202^r 5ab om. Ś₇^{ac}, ins. i.m. Ś₇^{pc} 5a kecid Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] kecad Ś₁ 5d śailacyutā Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] śailocyutā Ś₁ 5d Ś₉ 333^v

108.29 Indem sich dieses innerlich vertrocknete Land plötzlich genau so [wie beschrieben] zeigte, wurde es zum Ebenbild der Welt, wenn sie vom [Endzeit-]Feuer aus zwölf Sonnen verbrannt wurde.

108.30 Das Land mit seinen von flammenden Feuern gekrönten Baumgruppen, dessen Bewohner von der Ausbreitung ungestümen Windes vertrieben worden waren, wurde zu einem Ebenbild des Lusthauses der flammenden, glühenden Söhne der Sonne¹⁴⁸.

Śāmbarikopākhyāna: Über den Illusionskünstler

König [Lavaṇa schließt seinen Erlebnisbericht ab]:

109.1 Als sich dann dieses schwierige, den Regeln widersprechende, unzeitige, ungeheure Weltende, das außerordentliche Hitze hervorbrachte, abspielte,

109.2 und dann manche Leute, Menschen mit Freunden und Familien,¹⁴⁹ auszogen, haben sie eine andere Gegend erreicht, wie im Herbst die Wolken vom Himmel [ausziehen].

109.3 Manche waren zugrunde gegangen [und] wurden ineinander verschlungen [als Knäuel] von untrennbaren Körpern aus Söhnen, Frauen, älteren Brüdern und Verwandten, genau dort zurückgelassen wie gefällte Bäume im Wald.¹⁵⁰

109.4 Andere wurden, als sie aus ihrer Behausung herausgingen, von Tigern in der Gegend gefressen, wie Vögel, deren Flügel [noch] nicht entwickelt sind [und die] aus dem Nest steigen, von Greifvögeln [gefressen werden].

109.5 Weitere haben sich in das lodernde Feuer geworfen wie Motten. Wiederum andere sind in Schluchten gefallen¹⁵¹ wie Felsen, die sich von den Bergen gelöst haben.

¹⁴⁸ Der direkten Wortbedeutung „Söhne der Sonne“ liegt auch noch eine astrologische zugrunde: so bedeutet *bhāskarātma* auch Saturn, ein Sohn der Sonne, und *ramaṇagrha* auch astrologisches Mondhaus. Fast die gleiche Aussage findet sich in MU 6.276.24: *jvaladanalacitipravāhaniryatpavanahr̥tauṣṇyaviśuṣkaparnāvṛkṣā / jvalanapavanabhāskarātmajānām ramaṇagr̥hānukṛtiṃ bibharti s̄ā bhūḥ*.

¹⁴⁹ Zu *kalatra* s. Anmerkung zu 107,5, S. 99.

¹⁵⁰ Alternativ: Andere, denen Söhne, Frauen, ältere Brüder und Verwandte [so] verbunden waren, [als ob sie] ein Körperteil [von ihnen wären], gingen eben dort zugrunde, wie gefällte Bäume im Wald.

¹⁵¹ Oder: sich [in Suicidabsicht] in Schluchten stürzen, nach pw s.v. *pat* 2.

ahaṃ tu tān parityajya śvaśurādīn svakāñ janān /
kalatramātram ādāya kṛcchrād deśād vinirgataḥ (109.6)

analān anilāṃś caiva rakṣakān bhakṣakān api /
vañcayitvā bhayān mṛtyos sadāro 'haṃ vinirgataḥ (109.7)

prāpya taddeśaparyantaṃ tatra tālataros tale /
avaropya sutān skandhād tān anarthān ivolbaṇān (109.8)

viśrānto 'smi ciraśrānto rauravād iva nirgataḥ /
grīṣmadāvānidāghārto grīṣme padma ivājalaḥ (109.9)

atha caṇḍālakanyāyāṃ viśrāntāyāṃ taros tale /
suptāyāṃ śītalacchāye dvau samālīṅgya dārakau (109.10)

thutthako nāma tanayo mamaikaḥ puratas sthitaḥ /
atyantavallabho 'smākaṃ kañiyān kāntimān iti (109.11)

sa mām uvāca dīnātmā bāṣpapūrṇavilocanaḥ /
āpta dehy āśu me māṃsaṃ pānaṃ ca rudhiraṃ kṣaṇāt (109.12)

punaḥ punar vadann evaṃ sa bālas tanayo mama /
prāṇāntikīṃ daśaṃ prāptas sākrando hi punaḥ kṣudhā (109.13)

tasyoktaṃ hi mayā putra māṃsaṃ nāstīti bhūriśaḥ /
tathāpi māṃsaṃ dehīti vadaty eva sudurmatīḥ (109.14)

7-9ab om. Ś₁₄i.t., ins. i.m. Ś₁₄^{pcsm} l. dub. 8b taros tale Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄^{pc}] tarotale Ś₁Ś₇^{ac} 8c dub. Ś₃ 8c avaropya Ś₁Ś₃Ś₉] avāropyā Ś₇, indis. Ś₁₄^{pc} 8d ivolbaṇān Ś₉(=N_{Ed})] ivojjalān Ś₁Ś₁₄^{pc}, ivollbaṇān Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇^{pc}, ivollba[...]*jan* Ś₇^{ac} 9a N₂₀ contin. r-fol. 10a dub. Ś₃ 11a thutthako Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀^{pc}] thutthake Ś₁₄, *thu*[...]ya ko N₂₀^{ac} 11d l.n. Ś₃, ann. i.m. l.n. Ś₃ 11d kañiyān kāntimān iti Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm}] kañiyāṃs tāntim anati Ś₁₄^{ac}, kañiyān kāntimān api N₂₀ 12b Ś₇ 211^f 12b vilocanaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] vilocanaḥ Ś₉ 12c āpta Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] tāta Ś₃^{pc}Ś₇(=N_{Ed}) 13c prāṇāntikīṃ Ś₁Ś₃Ś₁₄N₂₀] prāṇāntakīṃ Ś₇Ś₉ 14a hi Ś₁Ś₁₄] tu Ś₇Ś₉N₂₀(=N_{Ed}), l.n. Ś₃ 14c tathāpi Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] tathā me Ś₉N₂₀ 14d eva Ś₁Ś₇Ś₁₄] evaṃ Ś₃Ś₉N₂₀ 14d su Ś₃Ś₇N₂₀] sa Ś₁Ś₉Ś₁₄(=N_{Ed})

109.6 Ich jedoch ging, nachdem ich die eigenen Leute, die Schwiegereltern usw., verlassen hatte, aus diesem schlimmen Land nur mit der Frau und den Kindern¹⁵² weg.

109.7 Zusammen mit der Frau bin ich aus Furcht vor dem Tod entronnen, indem ich [Naturgewalten wie] Feuer und Stürme sowie [Gefahren durch Menschen wie] Wächter und Fresser überwunden hatte.¹⁵³

109.8 Nachdem [wir] die Grenze dieses Gebietes erreicht hatten [und] ich dort dann am Fuße einer Fächerpalme die Kinder von der Schulter herunterholte wie übermäßig Nutzloses,

109.9 ruhte ich endlos Erschöpfter mich aus, wie einer, der aus der Hölle entkommen ist, so wie ein von den Verbrennungen der Sommerhitze gequälter, wasserloser Lotus im Sommer.

109.10 Nun, als auch das Caṇḍāla-Mädchen, die sich unter dem Baum ausruhte, im kühlenden Schatten eingeschlafen war, wobei sie zwei Kinder umschlungen hielt,¹⁵⁴

109.11 stand mein ein[zig]er Nachkomme namens Spuckerchen¹⁵⁵ vor mir. Er war uns überaus lieb, der jüngste und liebliche.¹⁵⁶

109.12 In einem kläglichen Zustand befindlich sprach er zu mir mit von Tränen gefluteten Augen: „Āpta¹⁵⁷ gib mir schnell Fleisch und augenblicklich Blut zu trinken“.

109.13 Indem dieser mein kleiner Sohn immer weiter so sprach, erreichte er einen lebensgefährlichen Zustand, denn er schrie wieder vor Hunger.

109.14 Sagte ich ihm doch mehrfach: „Kind, es gibt kein Fleisch“, forderte der Dummkopf trotzdem weiter: „gib [mir] Fleisch“.

¹⁵² Vgl.: SPEYER (1908) S. 53: *kalatra* bezeichnet hier offensichtlich wieder Frau mit den Kindern; s.o. Anmerkung zu 107,5, S. 99.

¹⁵³ Diese Strophe wurde evtl. später eingeschoben, da der Hauptsatz *aham ... vinirgataḥ* aus der vorangegangenen Strophe wiederholt und kein neuer inhaltlicher Aspekt hinzugefügt wurde.

¹⁵⁴ Zur ausführlichen Interpretation: S. 289 und S. 292.

¹⁵⁵ Vgl. EDGERTON BHS: *thutthu* onomatopoetisch für Essgeräusche, *thū-thū* onomatopoetisch für das Ausspucken. Evtl. hat ein Sprachfehler oder die Angewohnheit zu spucken diesen Kosenamen veranlaßt.

¹⁵⁶ Zur Funktion von *iti* vgl. pw: „*iti* fasst auch einzeln aufgezählte Dinge am Schluss zusammen. In diesem Falle kann *ca* ganz fehlen ...“.

¹⁵⁷ Als respektvolle Anrede für den Vater oder Großvater ist *āpta*, „Vertrauenswürdiger“, nicht lexikographisch belegt. Ein Zusammenhang zwischen dem im Hindi geläufigen Personalpronomen der respektvollen Anrede „*āp*“ kann nicht belegt werden.

atha vātsalyamūḍhena mayā duḥkhātibhāriṇā /
tasyoktaṃ putra manmāmsaṃ pakvaṃ sambhujyatām iti (15)

tad apy aṅgīkṛtaṃ tena dehīti vadatā punaḥ /
manmāmsabhakṣaṇaṃ kṣīṇavṛttinā ślathakṛttinā (109.16)

sarvaduḥkhāpanodāya snehakāruṇyamohitaḥ /
maraṇāyāttamitrāya tato 'haṃ sahasotthitaḥ (109.17)

grīṣmatāpopataptāni kāṣṭhāny āhṛtya jaṅgalāt /
maraṇāyātmanas tatra citā viracitā mayā (109.18)

lelihanānalajvālā citā prajvālitātha sā /
kṣaṇāc caṭacaṭasphoṭais sthitā madabhikāṅkṣiṇī (109.19)

mayoktaṃ tanayāsyāṃ tu citāyāṃ patitāt punaḥ /
utkrtyotkrtya bhoktavyaṃ matto māmsaṃ kṣaṇāt tvayā (109.20)

ity uktvā yāvad ātmānaṃ svaṃ citāyāṃ kṣipāmy aham /
luṭhito 'smi javāt tāvad asmāt siṃhāsanaṃ nṛpaḥ (109.21)

tatas tūryaninādena jayaśabdena cābhitaḥ /
bhṛśam eva prabuddho 'haṃ smrtyā ca valitas sthitaḥ (109.22)

iti śāmbarikeṇḥa moha utpādito mama /
ajñāneneva jīvasya daśāśatasamanvitaḥ (109.23)

15b Ś₉ 334^r 17b kāruṇyamohitaḥ cett. *kā*[...]rumo[...]taḥ Ś₇^{ac} 18b kāṣṭhāny Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *kāṣṭhān* N₂₀ 19a-110.5 om. N₂₀fol. 212^r 19b prajvālitātha sā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *prajvālitā tathā* Ś₉ 21c luṭhito cett. [...]ṭhito Ś₃ 22a tatas tūryaninādena Ś₃Ś₉Ś₁₄] *tatastharyaninādena* Ś₁₃, indis. Ś₇ 22cd om. Ś₉ 23a Ś₁₄ 202^v 23b Ś₇ 211^v

109.15 Daraufhin sagte ich ihm, der ich verblendet war von Zuneigung gegenüber dem Kind [und] überaus von Leid bedrückt: „Kind, dann iß doch bitte mein gegartes Fleisch“.

109.16 Er, dessen Lebensfunktionen geschwunden und dessen Haut schlaff war, der „gib“ wiederholte, akzeptierte sogar das: das Essen meines [eigenen] Fleisches.

109.17 Um das ganze Leid zu vertreiben, machte ich mich, verblendet von Zuneigung und Mitgefühl, daraufhin sofort für den Tod bereit, den ich als Freund akzeptierte.

109.18 Nachdem ich aus dem Wald Holzscheite gesammelt hatte, die von der Sommerhitze ausgetrocknet waren, schichtete ich dort einen [Scheiter]haufen auf, um mich selbst zu töten.

109.19 Dieser nun entzündete Scheiterhaufen, aus dem die Flammen züngelnd aufflammten, war augenblicklich bereit [und] verlangte nach mir mit knisterndem Geknacke¹⁵⁸.

109.20 Ich sagte: „Kind, nachdem ich mich nun in diesen Scheiterhaufen gestürzt habe, dann schneide immer wieder stückchenweise Fleisch von mir ab und iß es gleich“.

109.21 So sprach ich und - gerade als ich mich selbst in den Scheiterhaufen werfe - in dem Moment bin ich sofort als König von diesem Herrscherthron gerollt.

109.22 Daraufhin bin ich durch den Klang der Tūrya-Instrumente und Heilsrufe von allen Seiten vollständig wach geworden und befand mich von Erinnerung eingehüllt.

109.23 So [verstand ich, daß] der Gaukler hier für mich eine Illusion erzeugt hatte, wie Unwissenheit für die individuelle Seele (*jīva*) [Illusionen] mit hunderten von Lebensumständen [erzeugt].

¹⁵⁸ *caṭacaṭā* als Onomatopoetikon von Knisterlauten interpretiert; vgl: pw s.v. *caṭacaṭāśābda*.

ātmodantaṃ bhavatsv ittham enaṃ kathitavān aham /
mārkāṇḍeya ivānantaṃ kalpaduḥkhaṃ surājasu (109.24)

vasiṣṭhaḥ

ity uktavati rājendre lavaṇe bhūritejasi /
antardhānaṃ jagāmāsau tatra śāmbarikaḥ kṣaṇāt (109.25)

athedam ūcus te sabhyā vismayākulacetasaḥ /
anyo'nyālokanavyagrapadmapatranibhekṣaṇāḥ (109.26)

aho nu khalu citreyaṃ māyā nanu vilakṣaṇā /
ko nu śāmbariko nāma kva cāsāv agrato gataḥ (109.27)

sarvaśakter vicitrā hi śaktayaś śataśo vidheḥ /
yad vivekimano 'py eṣa vimohayati māyayā (109.28)

vijñātalokavṛttāntaḥ kva nāmāyaṃ mahīpatiḥ /
kva sāmānyamanovṛttiyogyā vipulasambhramāḥ (109.29)

na ca śāmbarikottheyaṃ māyā manasi mohanī /
arthasya gr̥dhnavo hy ete nityaṃ śāmbarikāḥ kila (109.30)

yatnena prārthayante 'rthaṃ nāntardhānaṃ vrajanti te /
iti sandehadolāyāṃ saṃsthitau luṭhitā vayam (109.31)

24b kathitavān Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] kalpitavān Ś₁ 25d śāmbarikaḥ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] śāmbarikā Ś₁ 25d Ś₉
334^v 27a khalu Ś₁Ś₁₄] kasya Ś₃Ś₇Ś₉ 27b māyā nanu Ś₃Ś₇Ś₉^{ac}] kasya māyā Ś₁Ś₉^{pc}Ś₁₄ 30b
mohanī Ś₁^{pc}Ś₉Ś₁₄] mohinī Ś₁^{ac}Ś₃Ś₇ 31a prārthayante 'rthaṃ Ś₁Ś₇^{ac}Ś₉Ś₁₄] prārthayantīthaṃ
Ś₃Ś₇^{pc}

109.24 Ich habe in eurer Gegenwart diese meine Geschichte so erzählt, wie Mārkaṇḍeya¹⁵⁹ das unendliche Leid des Weltuntergangs vor den guten Königen [darlegte].

Vasiṣṭha [spricht zu Rāma]:

109.25 Während der Großkönig Lavaṇa, der besonders viel Glanz hatte, so erzählte, da verschwand dieser Illusionskünstler dort augenblicklich.

109.26 Da sprach voll erstaunten Geistes die Ratsversammlung, deren Augen, [groß] wie Lotosblätter, einander verstört anblickten, Folgendes:

109.27 „Welch ein wunderlicher und doch so unbestimmter Trug aber auch! Wer ist denn nun dieser Gaukler und wohin ist er von [dort] vorne gegangen?“

109.28 Vielfältig sind die Kräfte des allgewaltigen Schöpfers, führt er doch hundertmal sogar einen, der Unterscheidungsvermögen besitzt, durch [seine] Zauber[kraft] in die Irre.

109.29 Welch ein Unterschied besteht doch zwischen diesem König mit seinen Lebensumständen in der [uns] bekannten Welt und [seinen] umfangreichen Wahn[erlebnissen], die denselben Denkfunktionen zukommen sollen?

109.30 Ferner ist der betörende Trug im Geiste nicht vom Gaukler erzeugt worden. Diese Gaukler sind doch bekanntlich ständig gierig nach Lohn.

109.31 Drängend erbetteln sie Lohn und verschwinden nicht wieder. So sind wir in das Dasein gefallen, das eine Schaukel des Zweifels ist.

¹⁵⁹ Angespield wird wohl auf die langen Unterredungen zwischen Mārkaṇḍeya und den Pāṇḍu-Fürsten im *Āraṇyakaparvan* des MBh: Mārkaṇḍeya belehrt die Pāṇḍu-Fürsten in MBh III.181 über das Wirken des *Karma*, in 186-189 (vgl. Anmerkungen zu 105.8, 106.20, 28) über die Weltzeitalterzyklen und die Weltuntergänge. In parabolischen Erzählungen berichtet Mārkaṇḍeya über die Erfahrungen der Könige Parikṣit und Indradyumna (190-195). Es folgen Diskurse über rechtes Verhalten von Ehefrauen (196-197), Unterweisung aus der Sicht eines als Jäger wiedergeborenen Brahmanen über *Dharma*, *Karma*, tugendhaftes Sozialverhalten und ontologische Grundlagen (198-206) sowie ein Bericht über die Genese des Skanda (207-221). Im Abschnitt III.257-283 erzählt Mārkaṇḍeya mit erläuternden Hintergründen die aus dem Rāmāyaṇa bekannte Episode von Rāmas Sieg über Rāvaṇa nach. Da der Vergleich die Gesprächssituation zwischen Lavaṇa bzw. Mārkaṇḍeya und seinen fürstlichen Zuhörern aufgreift, ist es unerheblich ob der MU-Autor auf all diese Erzählungen Mārkaṇḍeyas oder nur auf einzelne bestimmte Abschnitte mit dem „unendlichen Weltzeitalterleid“ *anantaṃ kalpaduḥkhaṃ* III.186-189 anspielte.

sabhāyām avasaṃ tasyām ahaṃ rāma tadā kila /
tena pratyakṣato dṛṣṭaṃ mayaitan nāptataś śrūtam (109.32)

atibahukalanāvivardhitāṅgaṃ
naya nijacittam idaṃ śamaṃ mahātman /
śamam upagamite paraṃ svabhāve
paramam upaiṣyasi pāvanaṃ padaṃ tat (109.33)

śāmbarikopākhyānaṃ nāma sargaḥ

daśottaraśatatamas sargaḥ

vaiṣṭhaḥ

parasmāt kāraṇād ādau cic cetyapadapātini /
kalanāpadam āsādyā kalaṅkakalanāntaram (110.1)

asatsv eva vimoheṣu rāmaivamprāyavṛttiṣu /
ghaneṣu tucchatām etya cirāya parimajjati (110.2)

asad eva manovṛttir mlānā vistārayaty alam /
duḥkhaṃ doṣasahasreṇa vetālam iva bālakaḥ (110.3)

32c Ś₁ 302 33a ati Ś₁Ś₉Ś₁₄] iti Ś₃Ś₇ 33c paraṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] vare Ś₉ 33c svabhāve Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] svabhāvaṃ Ś₁ 1a Ś₇ 212^f 1b Ś₉ 335^f

[Vasiṣṭha spricht zu Rāma:]

109.32 Ich verweilte damals, wie man weiß, in dieser Ratsversammlung, daher sah ich dieses [Geschehen] mit eigenen Augen und habe es nicht nur vertrauenswürdig [überliefert] gehört.¹⁶⁰

109.33 So bringe dein Denken, dessen Körper durch überaus viele Eindrücke angewachsen ist, zur Ruhe, Mahātman! Wenn das Eigenwesen zur absoluten Ruhe gebracht wurde, dann wirst du diese höchste Stufe der Läuterung finden.

4.5 ERSTE ERLÄUTERUNG ZUM INDRAJĀLOPĀKHYĀNA

Mit der letzten Strophe 109.33 in die nun folgende theoretische Abhandlung überleitend, fährt Vasiṣṭha vor dem Hintergrund der Lavaṇa-Episode fort, Rāma über die ontologischen Grundlagen der Welt als Entfaltung des in Denkaktivität verfangenen Denkens zu unterrichten sowie über die einzig wirksame Methode für die individualisierten Bewußtseinsinstanzen zur Selbsterlösung aus dieser nur aus den Projektionen des eigenen Denkens geschaffenen Welt.

Cittavarṇanam: Beschreibung des Denkens

Vasiṣṭha [spricht zu Rāma]:

110.1 Indem am Anfang der [absolute, reine] Geist (*cit*) aus [dem Zustand] der absoluten Ursache in den Bereich der Denkobjekte herabstürzt, erreicht er den Bereich[, in dem] er Vorstellungen [ausbildet], der von der Kontamination mit Vorstellungsausbildungen[, d.h. mit Objekten,] durchdrungen ist,

110.2 wird nichtig und versinkt lange Zeit in den gar nicht existierenden Irrungen, in undurchdringlichen, hauptsächlich solchen [besagten vorstellungsbildenden] Funktionen, Rāma.

110.3 Durch tausende an Fehlern breitet eine [durch Vorstellungen] beeinträchtigte¹⁶¹ Denkfunktion Leid [im Denken] aus, das es eigentlich gar nicht gibt, wie ein Kind einen Dämonen[, den es eigentlich nicht gibt, im Denken ausbreitet].

¹⁶⁰ Bemerkung zu den in der Übersetzung nicht deutlich gemachten *pramāṇa*: Sinnliche Wahrnehmung (*pratyakṣa*) wird in der Erkenntnistheorie aller Traditionen - zumindest für den Bereich möglicher Erfahrung - als zuverlässigstes Erkenntnisinstrument noch vor der Unterweisung durch Vertrauenswürdige (*āptopadeśa*) gewichtet. Zur Stellung des *pratyakṣa* im MU als einziges anerkanntes Erkenntnisinstrument vgl. SLAJE (1994b), S. 241ff.

¹⁶¹ Grundsätzlich bedeutet *mlānā* hier im Kontext eher unpassend: „welk, schwach, schlaff, matt“. Die Bedeutung: „ein leidendes, verstelltes Ansehen habend“ (pw s.v. *mlā*) erscheint hier i.S.v. „beeinträchtigt“ passend und ist im vorliegenden Kontext der Strophen 110.1 und 4 zu verstehen: es soll eine mit Objekten entstellte, beeinträchtigte, mithin kontaminierte - wie in Strophe 110.1 bezeichnet - Denkfunktion einer reinen, nicht mit Objekten kontaminierten, gegenübergestellt werden.

sad eva hi mahāduḥkham asattāṃ nayati kṣaṇam /
niṣkalaṅkā manovṛttir andhakāram ivārkaruk (110.4)

nayad abhyāsatāṃ dūram abhyāsaṃ dūratāṃ nayat /
mano valgati bhūteṣu bālo bālakhageṣv iva (110.5)

abhayaṃ bhayam ajñasya cetaso vāsanāvataḥ /
dūrato mugdhapānthasya sthāṇur yāti piśācatām (110.6)

śatrutvaṃ śaṅkate mitre kalaṅkamalinaṃ manaḥ /
madāviṣṭamatir jantur bhramat paśyati bhūtaḥ (110.7)

paryākule hi manasi śaśino jāyate śaniḥ /
amṛtaṃ viṣabhāvena bhuktaṃ yāti viṣakriyām (110.8)

purapattananirmāṇam asat sad iva paśyati /
vāsanāvalitaṃ cetasa svapnavaj jāgrad eva hi (110.9)

mohaikakāraṇaṃ jantor manaso vāsanolbaṇā /
utkhātavyā prayatnena mūlacchedena caiva sā (110.10)

vāsanāvāgurākṛṣṭo manohariṇako nṛṇām /
parāṃ vivaśatām eti saṃsāraṇagulmake (110.11)

4b kṣaṇam Ś₁Ś₁₄] kṣaṇāt Ś₃Ś₉(=NEd), kṣaṇā[...]Ś₇ 4c Ś₁₄ 203^r 5d bālakhageṣv Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] bālayugeṣv Ś₉ 6b cetaso Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] cetase Ś₃ 6d N₂₀ contin. 212^v 7a śaṅkate Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉Ś₁₄] śaṅkate Ś₁, śakite N₂₀, del. Ś₃^{ac} 7d bhramat Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] āmat N₂₀ 8c Ś₃ 157 9a pura Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] punaḥ Ś₉ 9a pattana Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] pattena N₂₀ 10a jantor cett. dub. Ś₁₄ 10b vāsanolbaṇā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] vāsanollaṇā N₂₀ 10d mūlacchedena Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] [...]cchedena Ś₇, mūlachedena N₂₀ 11a Ś₉ 335^v 11d gulmake cett. l.n. Ś₇

110.4 Denn eine nicht [mit Denkjekten] kontaminierte Denkfunktion läßt [- im Gegensatz zur kontaminierten Denkfunktion -] tatsächlich existierendes großes Leid, [wie den *Samsāra*,] augenblicklich nicht existieren, wie das Sonnenlicht die Dunkelheit [beseitigt].¹⁶²

110.5 Indem das Denken Fernes nah und Nahes fern macht, springt es in den Lebewesen umher, wie ein Kind [planlos] unter Küken [umher-springt].

110.6 Für das mit psychischen Einprägungen (*vāsanā*)¹⁶³ versehene Denken eines Unwissenden, wird Ungefährliches gefährlich. Für einen des Weges Unkundigen wird aus der Ferne ein Pfosten zum Dämon.

110.7 Ein von Kontamination [mit psychischen Einprägungen] beeinträchtigt Denken vermutet, daß im Freund ein Feind ist. Ein Mensch, dessen Geist vom Rausch durchdrungen ist, sieht die Erde sich drehen.

110.8 Denn wenn das Denken erregt ist, entsteht [für dieses] ein Blitz aus dem Mond.¹⁶⁴ [Im Glauben,] daß es Gift sei, (*-bhāvena*) getrunkenen Nektar verleiht die Wirkung von Gift.

110.9 Das von psychischen Einprägungen verhüllte Denken sieht - wie einen Traum, doch es ist [dabei] hellwach - ein Burg- und Stadtgebilde, das es nicht gibt, als sei es wirklich.

110.10 Die mächtige psychische Einprägung des Denkens ist die einzige Ursache für die Verblendung eines Lebewesens. Diese muß man energisch und durch Zerstörung ihrer Ursachen entwurzeln.

110.11 Das Denken der Menschen, das ein Gazellchen ist, das im Netz¹⁶⁵ der psychischen Einprägung festgezogen wurde, verliert seine Autonomie vollständig im Dickicht des *Samsāra*-Waldes.

¹⁶² Generelle Anmerkung zur Licht- und Dunkelheitsmetaphorik: „Licht“ wird assoziiert mit Erkenntnis, die durch bloßes Vorliegen jegliche Form der Unwissenheit beseitigt, in gleicher Weise wie Licht Dunkelheit beseitigt. Unwissenheit, metaphorisch durch Begriffe aus dem Wortfeld „Finsternis“ wiedergegeben, verursacht das Entstehen und den Bestand einer Welt als Objekt. Diese metaphorische Bedeutung ist im Folgenden bei allen Licht- und Dunkelheitsvergleichen implizit zum Ausdruck gebracht.

¹⁶³ Grundsätzlich wird zwischen zwei Typen von psychischen Einprägungen (*vāsanā*) unterschieden: unreine sind Ursache für die Bindung an den *samsāra*, während reine zum Erlösungsheil führen. Die Zusammenhänge zwischen psychischen Eindrücken (*vāsanā*), Tatkraft (*pauruṣa*), vermeintlichem Schicksal (*daiva*), Handeln (*karma*) werden in MU 2.9 erläutert. Eine ausführliche Beschreibung der *vāsanās* erfolgt dort mit 2.9.12ff sowie in MUṬ (SLAJE (1993a) S. 20-21, S. 55-63).

¹⁶⁴ Vgl. 121.67cd: Leute von geringem Verstand glauben, daß der Mond blitzt.

¹⁶⁵ Nach pw *vāgurā*: „Fangstrick, ein Netz zum Einfangen von Wild“.

yenocchinnā vicāreṇa jīvasya jñena vāsanā /
nirabhṛasyeva sūryasya tasyāloko virājate (110.12)

atas tvam̐ mana evedaṃ naram̐ viddhi na dehakam /
jaḍo deho manas tv atra na jaḍam̐ nājaḍam̐ viduḥ (110.13)

yat kṛtam̐ manasā rāma tat kṛtam̐ viddhi rāghava /
yat tyaktam̐ manasā rāma tat tyaktam̐ viddhi rāghava (110.14)

manomātram̐ jagat kṛtsnam̐ manaḥ parvatamaṇḍalam /
mano vyoma mano bhūmir mano vāyur mano mahān (110.15)

mano yadi padārtham̐ tu tadbhāvena na yojayet /
tatas sūryādayo 'py ete na prakāśāḥ kadācana (110.16)

mano moham upādatte yasyāsau mūḍha ucyate /
śarīre moham āpanne na śave mūḍha ucyate (110.17)

manaḥ paśyad bhavaty akṣi śṛṇvac śravaṇatām̐ gatam /
tvagbhāvaṃ sparśanād eti ghrāṇatām̐ eti śiṅghanāt (110.18)

rasanād rasatām̐ eti vicitrāsv atra vṛttiṣu /
nātake naṭavad dehe mana evābhivartate (110.19)

laghu dīrgham̐ karoty etat sattāsattām̐ ca gacchati /
kaṭutām̐ nayati svādu ripuṃ nayati mitratām̐ (110.20)

12a Ś₇ 212^v 12a yenocchinnā Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm}] yo nocchinnā Ś₁N₂₀, yena cchinnā Ś₁₄^{ac} 16c
tatas Ś₁Ś₉Ś₁₄] atas Ś₃Ś₇N₂₀ 17cd om. Ś₁₄i.t. , ins. i.m. Ś₁₄^{pcsm} 17c N₂₀ 213^r 17d śave
Ś₁Ś₉^{pc} Ś₁₄^{pc} N₂₀] śavo Ś₃Ś₇(=N_{Ed}), vaśe Ś₉^{ac} 17d mūḍha ucyate Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pc}] mūḍhatocyate
N₂₀ 18a paśyad Ś₃Ś₇^{pc} Ś₁₄] paśyan Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉N₂₀ 18b śṛṇvac Ś₃Ś₇^{pc} Ś₁₄] śṛṇvañ Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉N₂₀
19a rasanād Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] rasanā Ś₉ 20c svādu Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] sādu Ś₁

110.12 Der Wissende, der mittels rationalem Hinterfragen die psychische Einprägung[, er sei eine] individuelle Seele (*jīva*), zerstört hat, dessen Licht leuchtet wie [das] der wolkenlosen Sonne.

110.13 Sei also du dir [darüber] klar, daß nur dieses Denken eine Person [konstituiert und] nicht der Körper [die personale Instanz ist]. Der Körper ist ungeistig, doch das Denken ist hierbei weder als ungeistig noch geistig bekannt.

110.14 Was durch das Denken geschaffen ist, Rāma, das wisse als geschaffen. Was vom Denken verworfen wurde, Rāma, das wisse als verworfen.

110.15 Die gesamte Welt ist bloß Denken: die Bergkette¹⁶⁶ ist Denken, der Himmel ist Denken, die Erde ist Denken, Wind ist Denken, *mahān*¹⁶⁷ ist Denken.¹⁶⁸

110.16 Wenn doch das Denken einen Gegenstand nicht als solchen ausstatten würde, dann gäbe es diese Lichtspender, wie z.B. Sonne usw., niemals.

110.17 Wessen Denken Mangel an klarem Bewußtsein annimmt, den bezeichnet man als Dummkopf. Man spricht aber in Bezug auf eine Leiche nicht von Dummkopf, wenn der Körper in die Bewußtlosigkeit geraten ist.

110.18 Indem das Denken sieht, wird es zum Auge, hörend wird es zum Hörvermögen, aufgrund des Fühlens wird es zur Haut, aufgrund des Riechens wird es zum Riechvermögen.

110.19 Aufgrund des Schmeckens wird [das Denken] zum Schmeckvermögen. Nur das Denken wandelt sich unter all diesen unterschiedlichen Funktionen im Körper wie der Schauspieler in einer Aufführung [sich in verschiedene Rollen (*vṛtti*) wandelt].

110.20 Das [Denken] macht Kurzes lang und die Wirklichkeit wird unwirklich. Es wandelt die Süße zur Bitterkeit [oder] den Feind zum Freund.

¹⁶⁶ Oder *-maṇḍalam* in Komposita als Pluralmarker: „Berge“.

¹⁶⁷ In der Sāṃkhya-Kosmogonie die substanziale Grundlage für den *ahaṃkāra*, die Ichinstanz.

¹⁶⁸ Ähnlich in MU 4.17.19: *manomātram jagaccakram manaḥ parvatamaṇḍalam | mano vyoma mano deho mano mitram mano ripuḥ*.

ya eva pratibhāso 'sya cetaso vṛttivartinaḥ /
tat sad eva hi pratyakṣaṃ tanmātrānubhavād iha (110.21)

pratibhāsavaśād eva svapnārthalitacetasaḥ /
hariścandrasya sampannā rātrir dvādaśavarṣikī (110.22)

cittānubhāvavaśato muhūrtatvaṃ gataṃ yugam /
indradyumnasya vairiṅcapurābhyantaravartinaḥ (110.23)

manoñjayā manovṛtṭyā sukhatām yāti rauravam /
prātaḥprāpyasvarājyasya subaddhasyeva bandhanam (110.24)

jite manasi sarvaiva vijitaivendriyāvalī /
śīryate ca yathā tantau dagdhe sauktikamālikā (110.25)

sarvatas sthitayā svaccharūpayā nirvikārayā /
samayā sūkṣmayā nityaṃ cicchaktyā sāksībhūtayā (110.26)

sarvabhāvānugatayā na cetyārthavibhinnayā /
rāmātmasattayāmūkam api dehasamaṃ jaḍam (110.27)

mano 'ntar valgati vyastamananaīṣaṇam ūrjayā /
bahirgirisaridvyomasamudrapuralīlayā (110.28)

jāgrac cābhimataṃ vastu nayaty amṛtamṛṣṭatām /
anīhitaṃ ca viṣatām nayaty amṛtam apy alam (110.29)

21a Ś₉ 336^f 22a Ś₁₄ 203^v 23a cittā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *ciṃtā* N₂₀ 23d Ś₇ 213^f 24d sub-
addha Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{p_{csm}}N₂₀] *subandha* Ś₁₄^{ac} 25a sarvaiva Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *sarvatra* Ś₃ 25b
āvalī Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *ābalī* N₂₀ 25c śīryate cett. [...]*līryate* Ś₃ 26a sthitayā Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *sthitavā* Ś₁
27c N₂₀ 213^v 28a vyasta Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *vyarthaṃ* Ś₇ 28b mananaīṣaṇa
Ś₃Ś₇Ś₁₄] *mananaīṣaṇam* Ś₁Ś₉, *manenaīṣaṇa* N₂₀ 28b mananaīṣaṇam ūrjayā Ś₁Ś₉Ś₁₄] *mananaīṣaṇamūlayā* Ś₃Ś₇^{p_c}N₂₀, *mananaīṣaṇamūkhyayā* Ś₇^{ac} 28c Ś₁ 303

110.21 Nur die Projektion dieses Denkens, das mit [seinen] Denkfunktionen beschäftigt ist, ist doch das vor Augen liegende tatsächlich Existierende, weil [das Denken] hier nur diese [Projektion] (*tanmātra*-) erfährt.¹⁶⁹

110.22 Dem Hariścandra, dessen Denken von Traumgeschehen beeinträchtigt war, weil er unter Einfluß von Projektion [geraten war], wurde eine[, in seiner Einbildung] zwölf Jahre andauernde Nacht zuteil.¹⁷⁰

110.23 Kraft der Denkerfahrung dauerte ein Zeitalter für den Indradyumna, der sich in der Brahma-Stadt aufhielt, einen Augenblick.¹⁷¹

110.24 Durch eine erfreuliche Denkfunktion wird die Raurava-Hölle angenehm, wie die Gefangenschaft für einen fest Gebundenen, der [sich in der Gewißheit erfreut, daß er] morgen seine Freiheit erhalten wird[, zum Glückszustand wird].

110.25 Wenn das Denken kontrolliert ist, wird eben die ganze Reihe an Sinnesorganen kontrolliert und zerstört, genauso wie ein Perlengeflecht, wenn der Faden von Glut verzehrt ist.

110.26-28 Das – obgleich es sinnlich rege ist¹⁷² – körpergleich ungeistige Denken, das ungeordnetes Ausdenken und Wünschen hat, springt innerlich durch die Geisteskraft umher, die nach allen Seiten als reine Form ohne [konkrete] Modifikation vorliegt, die gleichbleibend, subtil und stets Zeuge ist, die allen Zuständen konform und nicht von den Denkobjekten unterschiedlich ist, Rāma, deren Wirklichkeit sie selbst ist, die starke, die äußerliche [Objekte, wie]¹⁷³ Berge, Flüsse, Himmel, Ozean und Städte vorspielt.

110.29 Und [ist das Denken] wach, läßt es einen beliebten Gegenstand mit Unsterblichkeitsnektar benetzt sein und etwas Unerwünschtes Gift sein, selbst wenn es tatsächlich Unsterblichkeitsnektar ist.

¹⁶⁹ Das Denken ist mit der kognitiven Verarbeitung der eigenen Projektionen beschäftigt; es nimmt also nur seine eigenen Produkte wahr.

¹⁷⁰ Vgl.: *Mārkaṇḍeya Purāna* 7.1-69 und 8.1-270 insbesondere 8.131-162 sowie *Aitareya Brāhmaṇa* 7.13-18, sowie unten S. 296.

¹⁷¹ Dieses Detail konnte in den Erzählungen über Indradyumna nicht aufgefunden werden. Zu den Quellen: MANI (1975) s.v.

¹⁷² Das Adjektiv *amūkam* [*mano*] ist hier in Opposition zu *jaḍam* interpretiert, da bei Interpretation von *mūkam api* nach NEd und VTP *api* nur i.S.v. *ca* zu verstehen wäre. NEd und VTP konstruieren: *mūkam api*, was VTP als *vāgādisarvakriyāśūnyam api* glossiert und weiter erklärend hinzufügt, daß sich das Denken körpergleich und ungeistig mittels der eigenen Einbildung, das Brahman sei Körper, gemacht habe: *brahmadehatād ātmayakalpanayā dehasamaṃ jaḍam ca kṛtvā*.

¹⁷³ Alternativ könnte *bahir* auch abgetrennt als Adverb mit *-līlayā* konstruiert werden und nicht als Bestandteil des Kompositum.

prasṛjya sarvabhāvānām alam ātmacamatkṛtim /
manas tv abhimatākāraṃ rūpaṃ sṛjati vastuṣu (110.30)

spandeṣu vāyutām eti prakāśeṣu prakāśatām /
draveṣu dravatām eti cicchacticchuritaṃ manaḥ (110.31)

pṛthvyāṃ kaṭhinatām eti śūnyavṛttiṣu śūnyatām /
sarvatrecchāsthitau yāti cicchacticchuritaṃ manaḥ (110.32)

śuklaṃ kṛṣṇīkaroty etat kṛṣṇaṃ nayati śuklatām /
vinaiva deśakālābhyāṃ śaktiṃ paśyāsyā cetasaḥ (110.33)

manasy anyatra saṃsakte carvitasyāpi jihvayā /
bhojanasyātimṛṣṭasya na svādo hy anubhūyate (110.34)

yac cittadrṣṭaṃ tad drṣṭaṃ na drṣṭaṃ tadalokitam /
andhakāre yathā rūpam indriyaṃ nirmanas tathā (110.35)

indriyeṇa vinodeti mano nendriyaṃ unmanaḥ /
indriyāṇi prasūtāni manaso nendriyān manaḥ (110.36)

atyantabhinnayor aikyaṃ yeṣāṃ cittaśarīrayoḥ /
jñātajñeyā mahātmāno namasyās te supaṇḍitāḥ (110.37)

kusumollāsīdhammilā helāvalitalocanā /
kāṣṭhakudyopamaṅgeṣu lagnāpy amanaso 'ṅganā (110.38)

manasy anyatra saṃsakte vītarāgeṇa kānane /
kravyādacarvito 'ṅgasthas svakaro 'pi na lakṣitaḥ (110.39)

30ab bhāvānām alam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] bhūtānām malam Ś₉ 30c ākāraṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄^{pcsm}] ākāra
Ś₉Ś₁₄^{ac}N₂₀ 31d cchuritaṃ Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] cchuritaṃ Ś₁, sphuritaṃ Ś₇(=N_{Ed}) 32b Ś₉ 336^v
32b vṛttiṣu Ś₁Ś₃Ś₁₄^{pcsm}N₂₀] drṣṭiṣu Ś₇Ś₉Ś₁₄^{ac}(=N_{Ed}) 32c sthitau Ś₁Ś₁₄] sthitiṃ Ś₃^{pc}Ś₇(=N_{Ed}),
sthi[...]^{ac}Ś₃, sthito Ś₉N₂₀ 32d churitaṃ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] sphuritaṃ Ś₇(=N_{Ed}) 33c deśa
Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] de[...]^{ac}Ś₉ 35bc dub. Ś₇ 35c Ś₇ 213^v 36a vinodeti Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] dinodeti Ś₃
36b unmanaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] anmanaḥ Ś₉ 36b glossa ad unmanaḥ: manorahitaṃ Ś₁Ś₁₄sm
37d su Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] sa N₂₀ 37d N₂₀ 214^f 38c Ś₁₄ 204^f 39b kānane Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] kānare Ś₁
39d svakaro 'pi Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] svakaromi N₂₀

110.30 Nachdem es [s]ein [eigenes] Bewußtwerden über alle Daseinsformen hinreichend geschaffen hat, schafft nun das Denken für [diese] Dinge eine Gestalt in der [jeweiligen] Form, [wie sie] ihm gefällt.

110.31 Das in Geisteskraft eingebettete Denken wird mit Bezug auf Bewegungen zu Wind, unter den Lichtern wird es Sonne, unter den Flüssigen wird es Flüssigkeit.

110.32 Es wird zur Festigkeit in Bezug auf Erde, in Bezug auf Funktionen des leeren [Raumes wird es] leer[er Raum]¹⁷⁴, das in Geisteskraft eingebettete Denken gelangt überall zum gewünschten Dasein¹⁷⁵.

110.33 Dieses [Denken] macht die Helligkeit dunkel und läßt das Dunkle hell sein ganz frei von Ort und Zeit. Siehe die Macht dieses Denkens!

110.34 Denn, wenn das Denken abgelenkt ist, wird der Geschmack von überaus schmackhaftem Essen nicht wahrgenommen, noch nicht mal wenn es mit der Zunge zerdrückt wird.

110.35 Was vom Denken gesehen wird, das wird gesehen; nicht gesehen wird, was es nicht erblickt. Wie bei Dunkelheit eine Farbe [nicht gesehen wird], so [erblickt] das Sinnesorgan ohne [das Wirken des] Denken[s nichts].

110.36 Das Denken entsteht ohne Sinnesvermögen, das Sinnesvermögen [aber] nicht ohne Denken. Die Sinne sind aus dem Denken hervorgekommen, aber nicht das Denken aus dem Sinnesvermögen.

110.37 Diejenigen, für die Körper und Denken - gänzlich verschieden - eine Einheit [sind], die haben erkannt, was es zu erkennen gibt, sie sind verehrungswürdige, wohlgelehrte Mahātmās.

110.38 Eine Schöne, in deren Haare Blumen geflochten sind und deren Blick lüstern umherschweift, ist für jemanden ohne Denken - selbst wenn sie sich an seine Glieder schmiegt - gleich einer Holzwand.

110.39 Wenn das Denken abgelenkt ist, wird durch einen Emotionslosen im Wald nicht mal die sich am Körper befindende eigene Hand bemerkt, wenn sie von einem Karnivoren angefressen wird.

¹⁷⁴ Die Ergänzung ist gerechtfertigt, da im MU die Leerheit als intrinsische Beschaffenheit des leeren Raumes verstanden wird, wie folgende Beispiele zeigen: *yathā śūnyatvaṃ ākāṣe dravatvaṃ cāmbhasi sthitam / spandatvaṃ ca yathā vāyau brahmaṇidam tathā jagat* (6.51.22), *ākāśād iva śūnyatvaṃ taraṅgatvaṃ ivāmbhasaḥ* (6.125.43ab), *śaktayo vitate vyakta ākāśa iva śūnyatāḥ* (122.12). Die verworfene Lesart *dṛṣṭiṣu* würde ironisch auf die *śūnyavadin* verweisen.

¹⁷⁵ Da der Lokativ gem. SPEIJER (1886) §134 mit Bewegung denotierenden Verben und Verbalnomen den Ort der Ankunft bezeichnet (Locative of the spot whither), erscheint die Variante *-sthitau* gegenüber dem gewöhnlicheren und analog zur Strophe 110.31 konstruierten Akkusativ *-sthitim* primär.

sukhikartuṃ suduḥkhāni duḥkhikartuṃ sukhāni ca /
sukhenaivāśu yujyante manaso 'tisayān muneḥ (110.40)

manasy anyatra saṃsakte kathyamānāpi yatnataḥ /
latā paraśukṛtteva kathā vicchidyate bata (110.41)

manasy adritaṭārūḍhe gr̥hasthenāpi jantunā /
śvabhrābhrakandarabhrāntiduḥkhaṃ samanubhūyate (110.42)

manasy ullasite svapne hr̥dy eva puraparvatāḥ /
ākāśa iva vistīrṇe dr̥śyante nirmītaḥ kṣaṇāt (110.43)

mano vilulitaṃ svapne hr̥dy evādripurāvalim /
tanoti calito 'mbhodhir vicīcayam ivātmani (110.44)

antar abdher jalād yadvat taraṅgāpīḍavīcayaḥ /
dehāntar manasas tadvat svapnādripurarājayaḥ (110.45)

aṅkurasya yathā patralatāpuṣpaphalaśriyaḥ /
manaso 'sya tathā jāgratsvapnavibhramabhūtayaḥ (110.46)

vyatiriktā yathā hemno na haimavanitā tathā /
jāgratsvapnakriyālakṣmīr vyatiriktā na cetasaḥ (110.47)

dhārākaṇormipheṇaśrīr yathā saṃlakṣyate 'mbhasaḥ /
tathā vicitravibhavā nānāteyaṃ hi cetasaḥ (110.48)

svacittavṛttir eveyaṃ jāgratsvapnadr̥śoditā /
rasāveśād upādatte śailūṣa iva bhūmikām (110.49)

caṇḍālatvaṃ hi lavaṇaḥ pratibhāsavaśād yathā /
tathedam jagad ābhogi manomananamātrakam (110.50)

40c sukhenaivāśu Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] su[...]vāśu Ś₃ 41cd om. Ś₁i.t. , ins. i.m. Ś₁₄^{pcsm} 41c kṛtteva Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] kṛttene Ś₇ 41d vicchidyate Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄^{pc}] vichidyate Ś₇, indis. N₂₀ 41d bata Ś₁^{ac}Ś₃Ś₇] na tat Ś₁^{pc}Ś₉N₂₀, l.n. Ś₁₄^{pc} 43a Ś₉ 337^r 44c calito Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀(prob.)] calitau Ś₃ 45b taraṅgā Ś₁Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] taraṅgāḥ Ś₃^{ac} 45d rājayaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] rājayā N₂₀ 47a vyatiriktā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm} N₂₀] vyatiriktā Ś₁₄^{ac} 47b haima Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄N₂₀] hema Ś₇^{ac} 47c Ś₇ 214^r 48c N₂₀ 214^v 49b dr̥śoditā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] dr̥śocitā N₂₀ 49c upādatte Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] upādhatte Ś₉, upādante N₂₀ 49d glossa ad śailūṣa: nataḥ Ś₇^{pc} (VTP)

110.40 Große Leiden in Glück umzuformen und Glück in Leid zu verwandeln, das gelingt aufgrund seiner Vorzüglichkeit dem Denken eines Weisen leicht und schnell.

110.41 Wenn das Denken abgelenkt ist, wird eine Erzählung - auch wenn sie noch so eindringlich erzählt wird - leider fragmentiert wie eine Liane, die mit der Axt zerhackt wird.

110.42 Wenn [sein] Denken einen Berghang erklommen hat, [dann] erfährt ein Mann, selbst wenn er zuhause ist, das Leid aus Umherirren in Gruben, Höhlen und Schluchten.

110.43 Wenn das Denken sich im Traum regt, dann werden augenblicklich nur in ihm selbst geschaffene Berge und Städte wie im entfalteten Raum gesehen.

110.44 Das im Traum herumschwankende Denken spannt die Reihe von Bergen und Städten nur innerlich aus, so wie der bewegte Ozean die Masse an Wogen in sich selbst [erzeugt].

110.45 Ebenso wie im Ozean aus dem Wasser die Wogen der Wellenbrandung, genauso [entstehen] im Körper aus dem Denken die Gebilde aus Traum-Bergen und -Städten.

110.46 Wie die Pracht aus Blättern, Lianen, Blüten und Früchten dem Sproß zukommen, ebenso kommen die die Reichtümer der Wahn[gebilde] im Wachen und im Schlaf diesem Denken zu.

110.47 So wie die goldene Frauenstatue nicht vom Gold verschieden ist, ebenso ist der Reichtum an Wach- und Traumaktivität nicht vom Denken verschieden.

110.48 So wie die Pracht aus [Wasser]strömen, Tropfen, Wellen und Schaum dem Wasser gleichkommt, genau so [kommt] diese Vielheit aus bunten Entfaltungen dem Denken [gleich].

110.49 Genau diese Funktion des eigenen Denkens ist durch eine [entsprechende] Anschauung der Wach- oder Traum[bewußtseinsebene] entstanden, wie ein Schauspieler wegen der Durchdringung mit Charakterstimmungen eine Rolle (*bhūmikā*) annimmt.¹⁷⁶

110.50 Denn so wie Lavaṇa unter Einfluß von Projektionen zum Caṇḍāla [wurde], genauso ist diese räumlich ausgedehnte Welt bloße Denkfunktion des Denkens.

¹⁷⁶ Zu den [*yoga*] *bhūmikā* vgl. 3.117-119 und HANNEDER (2009).

yad yat saṃvedyate kiñcit tena tenāśu bhūyate /
manomanananirmāṇaṃ yathecchasi tathā kuru (110.51)

nānāpurasaricchailārūpatām etya dehinām /
tanoty antassthā evedaṃ jāgratsvapnabhramaṃ manaḥ (52)

suratvād daityatām eti nāgatvān nagatām api /
pratibhāśavaśāc cittam āpadaṃ lavaṇo yathā (110.53)

naratvād eti nārītvam pitṛtvāt putratām punaḥ /
yathā kṣipraṃ prati naṭas svasaṅkalpāt tathā manaḥ (110.54)

saṅkalpataḥ pramriyate saṅkalpāj jāyate punaḥ /
manaś ciratarābhyastāj jīvatām ety anākṛti (110.55)

mano mananasammūḍham ūḍhavāsanamārūtāt /
saṅkalpād yonim āyāti sukhaṃ duḥkhaṃ bhayābhaye (110.56)

sukhaṃ duḥkhaṃ ca manasi tile tailam iva sthitam /
tad deśakālavaśato ghaṇaṃ vā tanu vā bhavet (110.57)

tailaṃ tilasya ca krāntyā sphuṭatām eti śāśvatīm /
cetaso mananāsaṅghād ghaṇibhūte sukhāsukhe (110.58)

52c antassthā $\dot{S}_1\dot{S}_3\dot{S}_9\dot{S}_{14}N_{20}$] *antas tam* \dot{S}_7^{ac} , *antasthā* \dot{S}_7^{pc} 52d jāgratsvapna $\dot{S}_3\dot{S}_7\dot{S}_9\dot{S}_{14}N_{20}$] *jāgratsvapna* \dot{S}_1 53b nagatām $\dot{S}_1\dot{S}_3(\text{prob}^{pc})\dot{S}_7\dot{S}_9\dot{S}_{14}$] *nāgatām* $\dot{S}_3(\text{prob}^{ac})N_{20}$ 53c vaśāc $\dot{S}_1\dot{S}_3\dot{S}_9\dot{S}_{14}$] *vaśāś* N_{20} , ind. \dot{S}_7 53c \dot{S}_9 337^v 54a \dot{S}_3 158 54b punaḥ $\dot{S}_3\dot{S}_7\dot{S}_9\dot{S}_{14}N_{20}$] *gataḥ* \dot{S}_1 54c kṣipraṃ $\dot{S}_1\dot{S}_3\dot{S}_7\dot{S}_9\dot{S}_{14}$] *kṣiptaṃ* N_{20} 55a pramriyate $\dot{S}_1\dot{S}_3\dot{S}_7\dot{S}_9\dot{S}_{14}^{pcsm}N_{20}$] *pramriyete* \dot{S}_{14}^{ac} 55b \dot{S}_{14} 204^v 56a saṃmūḍham $\dot{S}_1\dot{S}_3\dot{S}_9\dot{S}_{14}$] *saṃmūḍho* \dot{S}_7 56b mārūtāt $\dot{S}_3\dot{S}_9N_{20}$] *mārutaṃ* $\dot{S}_1\dot{S}_7^{ac}\dot{S}_{14}$, corr. l.n. \dot{S}_7^{pc} 58c cetaso $\dot{S}_1\dot{S}_3\dot{S}_7\dot{S}_{14}N_{20}$] *cetato* \dot{S}_9 58c mananāsaṅghād $\dot{S}_3\dot{S}_7\dot{S}_{14}$] *mananāsaṅghād* $\dot{S}_1\dot{S}_9N_{20}$ 58d N_{20} 215^r

110.51 Welche Schöpfung der Denktätigkeit des Denkens auch immer erfahren wird, genau diese manifestiert sich flugs; so wie du [etwas] wünschst sollst du [es geistig] gestalten.

110.52 Das Denken spannt diesen rein [denk]internen Wahn aus Wachen und Träumen für die Verkörperten aus, nachdem es zu verschiedenen Formen von Städten, Flüssen und Bergen geworden ist.

110.53 Vom Gott wird es zum Widergott sowie vom Elefanten zum Berg. Unter Einfluß der Projektion [gerät] das Denken ins Unglück wie Lavaṇa [unter Einfluß einer Projektion ins Unglück geriet].

110.54 Wie ein Schauspieler mithilfe seiner Vorstellungskraft von [seiner Rolle als] Mann im nächsten Augenblick¹⁷⁷ zur Frau wird [und] nach der Vater[rolle] wiederum zum Sohn wird, genauso [verhält sich] das Denken.

110.55 Das [an sich] formlose Denken wird zunichte gemacht durch Einbildung und aus Einbildung entsteht es wieder und wird – weil äußerst lange praktiziert – eine individuelle Seele.

110.56 Weil es vom Wind der psychischen Einprägungen fortgetragen wird,¹⁷⁸ gelangt das von Denkaktivität verwirrte Denken durch die Einbildung zu Geburt, Leid, Furcht und Furchtlosigkeit.

110.57 Wie sich im Sesam Öl befindet, so befindet sich Glück und Leid im Denken. Dieses¹⁷⁹ wird unter Einfluß von Ort und Zeit entweder fest oder schwach.

110.58 Gerade durch Auspressen¹⁸⁰ des Sesams wird das Öl dauerhaft manifest. Weil das Denken zur Denkaktivität neigt, werden Glück und Unglück konkret.

¹⁷⁷ Adverbialbildungen mit *prati* gibt es häufig im MU, hier wurde *kṣipraṃ prati* konstruiert (vgl. pw s.v. *prati* 2d mit *ciraṃ* und *bhṛṣaṃ*). Eine Tmesis mit *eti* + Akk. ist dagegen wegen der Bedeutung „vorübergehen an“ nicht anzunehmen.

¹⁷⁸ Die Lesart *māruṭaṃ* könnte als Attribut zu *manas* konstruiert werden.

¹⁷⁹ *tad* könnte hier nicht nur *manas* aufgreifen, sondern zudem auch noch *tila*, welches je nach Anbauggebiet und Erntezeit Öl unterschiedlicher Menge und Qualität enthält.

¹⁸⁰ Alle MU-Textzeugen überliefern *cākṛāntyā*. NEđ ediert *cākṛāntyā*, was von VTP als: *ākṛāntyā yantraṇiṣṭīḍanena*, also *ākṛānti* als „maschinelles Auspressen“ erklärt wird. Dem in den Wörterbüchern verzeichneten Bedeutungsspektrum von *krānti* („[Vor]anschreiten, Überwinden, Angreifen“), auch mit Präfix *ā-* („Besteigen, Aufsteigen, Emporkommen“, einzig ĀPTE: „2. overcoming, pressing upon, loading“ könnte das Beladen einer Ölpresse mit Gewichten andeuten) läßt sich „Auspressen“ schwerlich abringen. Die Interpretation der MU-Lesart *cakra-anti* entweder als Karmadhāraya (eine Ölmühle [wie ein] Ofen) oder Tatpuruṣa (Ofen einer Ölmühle) könnte dem Kontext gerecht werden, insofern sich der Ertrag aus Ölsaaten durch deren unmittelbar vorangehende Erwärmung steigern läßt und auch bei nicht-industriellen Ölmühlen eine Auslauftemperatur des Öls von über 60°C üblich ist. Allerdings konnte keine Evidenz für einen Ölmühlen-Ofen gefunden werden. Nach GRIERSON (1975) S. 46–60 werden zur Ölgewinnung sogar die gleichen Mühlen wie zur Zuckergewinnung verwendet.

deśakālābhidhānena rāma saṅkalpa eva hi /
kathyate tadvaśād yasmād deśakālau sthitiṃ gatau (110.59)

praśāmyaty ullasaty eti yāti nandati valgati /
manaś śarīrasaṅkalpe phalite na śarīrakam (110.60)

nānāspḥālasamullāsais svasaṅkalpopakalpitaḥ /
mano valgati dehe 'smin svaśvavāra ivājire (110.61)

cāpale prasaras tasmād antar yena na dīyate /
mano vinayam ādhatte tasyālāna iva dvipaḥ (110.62)

na spandate mano yasya śastrastambha ivottamaḥ /
sadvastuno 'sau puruṣaś śiṣṭāḥ kardamakītakāḥ (110.63)

yasyācāpalatāṃ yātaṃ mana ekatra saṃsthitam /
anuttamapadenāsau dhyānenānugato 'naghaḥ (110.64)

saṃyamān manasaś śāntim eti saṃsārasambhramaḥ /
mandare 'spandatāṃ yāte yathā kṣīramahārṇavaḥ (110.65)

manaso vṛddhaya yā yā bhogasaṅkalpavibhramaiḥ /
saṃsāraviṣavṛkṣasya tā evāṅkurayonayaḥ (110.66)

59a kālābhidhānena Ś₁Ś₃^{pc}Ś₇Ś₁₄] kālābhidhānena Ś₃^{ac}, kālavighānena N₂₀ 59c Ś₁ 304, Ś₇ 214^v 60d-61c om. Ś₁₄ i.t., ins. i.m. Ś₁₄^{pc sm} 61a sphāla Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄^{pc} N₂₀] sphāra Ś₇(=N_{Ed}) 61b kalpopakalpitaḥ Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] kalpaikaṃ kalpitaḥ Ś₁^{ac}, Ś₁₄^{pc} 61c 'smin Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pc} N₂₀] 'smi Ś₁ 62a prasaras Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] prastaras N₂₀ 62c vinayam Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] vinanayam Ś₁(“na” repetitio), vilayam Ś₇(=N_{Ed}) 63b śastra Ś₁^{ac}Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm}] śastra Ś₁^{pc}Ś₃^{ac}Ś₁₄N₂₀ 63b add. i.t. sadvasuna Ś₁ 63c sadvastuno Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] sadvastuto Ś₇(=N_{Ed}) 63d śiṣṭāḥ Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] śiṣṭaḥ Ś₁Ś₉ 64c Ś₉ 338^f

110.59 Denn durch die Namen „Ort“ und „Zeit“, Rāma, wird nur die Einbildung [davon] ausgedrückt, deshalb haben unter dem Einfluß dieser [Einbildung] Ort und Zeit Beständigkeit erreicht.

110.60 Das Denken ruht, regt sich, geht, kommt, freut sich und springt umher, sofern eine Körpervorstellung ausgereift ist - nicht der Körper [ist in der beschriebenen Weise aktiv].

110.61 Wie ein Pack eigener Hunde¹⁸¹ im Hof, springt das Denken in diesem Körper unter verschiedenen Zuckungen und Sprüngen umher,¹⁸² die von eigenen Einbildungen ausgestaltet sind.

110.62 Daher fügt sich das Denken, wie ein Elefant am Pfosten, der Kontrolle desjenigen, der in seinem Inneren[, dem Denken,] keine Gelegenheit zur Unstetigkeit gibt.

110.63 Derjenige, dessen Denken wie die beste Waffensperre¹⁸³ nicht vom rechten Objekt wegspringt, ist ein Mann - alle anderen sind Erdwürmer.

110.64 Derjenige Tadellose, dessen Denken sich auf einen einzigen Gegenstand konzentriert [und] unbeweglich geworden ist, ist der Versenkung gefolgt, die zur allerhöchsten Stufe gehört.

110.65 Mit Hilfe der Disziplinierung des Denkens kommt der Wahn der Wandelwelt zur Ruhe, wie der Milchozean, wenn der Quirlberg nicht in Bewegung ist.¹⁸⁴

110.66 Alles Gedeihen des Denkens durch Wahnvorstellungen, welche die Einbildung einer Teilnahme [an der Welt] sind, sind genau diese Ursprünge der Sprößlinge des Giftbaumes, der die Wandelwelt ist.¹⁸⁵

¹⁸¹ Alternativ, aber unwahrscheinlich: *sv-aśva-vāra* „das Schweifhaar edler Rosse“, wegen der Parallele: [...] *manaḥpraśamane yuktim t jñātīvā svaśvavāra iva duraśvaṃ manas saṃyamayiṣyasi* 3.11.1.

¹⁸² Alternativ: „durch das sichtbar Werden / Manifestationen (-*samullāsais*) verschiedener Bewegungen (*nānā-sphāla*).

¹⁸³ Der nicht lexikographisch verzeichnete Begriff *śastrastambha* wurde gemäß seiner Verwendung in *Agni Purāṇa* 140.13 (ASS 41 S. 190) und *Brahmāṇḍa Purāṇa* 3.4.24.69 interpretiert. Eine Bedeutung von *śastrastambha* als konkrete [defensive?] Waffe läßt sich dort nicht ermitteln; vielmehr erscheint *śastrastambha* durch magische Kräfte (*Agni Purāṇa*) oder Drogen (*Brahmāṇḍa Purāṇa*) zu wirken.

¹⁸⁴ vgl.: MBh 1.15–17.

¹⁸⁵ *viṣa-vṛkṣa* ist i.S.v. Giftbaum verwendet in *Kaḥaṇa-RT* 8.91; *samsāraviṣavṛkṣa* u.a. auch in *MU* 6.193.44, *MUṬ* 2.11.68, *Garūḍa Purāṇa* 1.227.32 sowie im 7. Buch des *Śiva Purāṇa* (*Vāyavīya Saṃhita*) 1,15.25 und 2,9.27.

cittaṃ calatkuvalayaṃ valayanta ete
 mūdhā mahājaḍajave madamohamandāḥ /
 āvartavartini vilūnaviśīrṇacintā-
 cakrabhrame puruṣadurbhramarāḥ patanti (110.67)

cittavarṇanaṃ nāma sargaḥ

ekādaśottaraśatatamas sargaḥ

vasiṣṭhaḥ

asya cittamahāvyaḍheś cikitsāyāṃ varaūṣadham /
 svāyattaṃ śṛṇu yuktyātmasusādham svātmani sthitam (111.1)

svenaiva pauraṣeṇāśu svasaṃvedanarūpiṇā /
 yatnena cittavetālas tyaktveṣṭaṃ vastu jīyate (111.2)

tyajann abhimataṃ vastu yas tiṣṭhati nirāmayaḥ /
 jitam eva manas tena kudānta iva dantiṇā (111.3)

svasaṃvedanayatnena pālyate cittabālakaḥ /
 avastuno vastuni ca yojyate bodhyate 'pi ca (111.4)

śāstrasaṅgamadhīreṇa cintātaptam atāpinā /
 chinddhi tvam ayasevāyo manasaiva mano mune (111.5)

67b madamohamandāḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] madamandamohāḥ N₂₀ 67c cintā Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *cittās* Ś₁ 1 Ś_{Saṃ} contin. 136^r 1a N₂₀ 215^v 1b cikitsāyāṃ cett. *cikits*[...]*lyāṃ* Ś₁ 1d susādham Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Saṃ}] *sasādham* N₂₀ 2b svasaṃvedana Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Saṃ}] *svayaṃ saṃveda* Ś₁Ś₉N₂₀ 3a Ś₇ 215^r 3d Ś_{Saṃ} 136^v 4a Ś₁₄ 205^r 5a saṅgamadhīreṇa Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *satsaṅgadhīreṇa* Ś₇(=N_{Ed}), *saṅgadhīreṇa* Ś_{Saṃ} 5b atāpinā Ś₁Ś₃Ś₇Ś_{Saṃ}] *atāpi vā* Ś₉Ś₁₄N₂₀ 5c chinddhi Ś₁Ś₇Ś₁₄Ś_{Saṃ}] *cchinddhi* Ś₃Ś₉, indis. N₂₀ 5c Ś₉ 338^v

110.67 Diese ungeschickten Bienen, welche die Menschen sind, diese Dummen, die träge von der Rauschbeeinträchtigung sind, fallen sie [doch], indem sie das Denken aufschaukeln, das eine schwankende Wasserlilie ist, in das unfaßbar überaus unstete,¹⁸⁶ kreisende Rad der Sorgen, in einen Wasserwirbel aus vielen Sinnesobjekten und großer Hast.¹⁸⁷

Manaśśaktisvarūpapratipādanam: Methode zur kognitiven Beruhigung
Vasiṣṭha [unterweist Rāma]:

111.1 Vernimm die beste Medizin für die Behandlung dieser schweren Krankheit, die das Denken ist, [sie ist] nur von einem selbst abhängig, da sie wesentlich Methode ist, ist sie leicht auszuführen und befindet sich in einem selbst.

111.2 Durch ausschließlich eigene tatkräftige Anstrengung in Form von eigener Bewußtmachung wird, indem ein begehrt Gegenstand aufgegeben wurde, der Dämon, der das Denken ist, schnell besiegt.

111.3 Indem er etwas, das ihm lieb geworden ist, aufgibt, hat derjenige, der sich makellos verhält, das Denken besiegt, wie ein Elefant einen schwachen gezähmten Ochsen¹⁸⁸ [besiegt].

111.4 Das Kindchen, welches das Denken ist, wird durch die Anstrengung eigener Wahrnehmung behütet, von Irrealem wird es auf Reales gelenkt und schließlich erweckt.

111.5 Zerschneide du das vom Grübeln erhitzte Denken nur mit dem kühlen Denken, mein Kluger, durch Beständigkeit in der [maßgeblichen systematischen] Lehre und im Umgang [mit den Guten]¹⁸⁹ so wie [du heißes] Eisen mit [kaltem] Eisen [schneidest].

¹⁸⁶ MUT 1.15.9 erklärt *ālūnaviśīrṇatām* als *hastasparsāsahatvam aticāncalyam iti yāvat*.

¹⁸⁷ Der *dṛṣṭānta* geißt das Motiv von sich an Wasserblüten delectierenden und somit ertrinkenden Bienen auf: Nach Blütennektar gierige Bienen, sitzen in schwankenden Blütenkelchen und ertrinken so, falls der Blütenkelch unter Wasser getaucht wird (ähnlich in 105.7). Die Biene (*bhramara*) dient hierals Metapher für den Menschen, indem sie schon sprachlich mit den im *samsāra* umherirrenden (*bhram*) Menschen assoziiert wird.

¹⁸⁸ Tentativ für *kudānta*: einen schlecht gezähmten [Elefanten].

¹⁸⁹ Es gibt vier Mokṣopāyas (MU 2.11.59-64), von denen hier entweder der vierte „Umgang mit den Guten“ (MU 2.11.59: *mokṣadvāre dvārapālās catvāraḥ parikīrtitāḥ / śamo vicāras santoṣaś caturthas sādhusaṅgamaḥ*) unvollständig erwähnt ist, oder *śāstrasaṅgama-* ist als Tatpuruṣa zu verstehen: „... Kontakt mit dem Lehrwerk“.

ayatnena yathā bāla itaś cetaś ca yujyate /
bhavyais tathaiva ceto 'ntaḥ kim ivātrātiduṣkaram (111.6)

satkarmaṇi samākrāntam udarkodayadāyini /
svapauruṣeṇaiva manaś cetanena niyojayet (111.7)

svāyattam ekāntahitaṃ svepsitatyāgavedanam /
yasya duṣkaratāṃ yātaṃ dhik taṃ puruṣakīṭakam (111.8)

aramyaṃ ramyarūpeṇa bhāvayitvā svasaṃvidā /
malleneva śiśuś cittam ayatnenaiva jīyate (111.9)

pauruṣeṇa prayatnena cittam āśv eva jīyate /
acittenāsapatnena padaṃ brahmaṇi dhīyate (111.10)

svāyattaṃ ca susādhaṃ ca svacittākrāntimātrakam /
śaknuvanti na ye kartuṃ dhik tān puruṣajambukān (111.11)

svapauruṣaikasādhyena svepsitatyāgarūpiṇā /
manaḥpraśamamantreṇa vināsti na śubhā gatiḥ (111.12)

manomāraṇamātरेṇa sādhyena svātmasaṃvidā /
nissapatnam anādyantam aniṅganam ihoṣyatām (111.13)

īpsitāvedanāṅgyāṃ tu manaḥpraśamanaśriyi /
gurūpadeśāsāstrārthamantrādyā yuktayas tṛṇam (111.14)

6a bāla Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *bālaḥ* N₂₀ 6b yujyate Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *yoyjyate* Ś_{Sam} 7b udarkodaya Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀^{PC}] *udarakodaya* N₂₀^{ac} 7d cetanena niyojayet Ś₃^{PC} Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] *cetanaenaiva yojayet* Ś₁ Ś_{Sam} N₂₀, *cetanena yojayet* Ś₃^{ac} 8a Ś_{Sam} 137^r 9 om. Ś_{Sam} 9c malleneva Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *sa malleneva* Ś₉, *mallenaiva* N₂₀ 10d padaṃ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] *pada* Ś₇^{PC}, *pañca* Ś₇^{ac} 10d dhīyate Ś₁Ś₉Ś₁₄] *dīyate* Ś₃Ś₇N₂₀, *jīyate* Ś_{Sam} 11-12 om. Ś_{Sam} 11b N₂₀ 216^r 12c mantreṇa Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉Ś₁₄N₂₀] *mātreṇa* Ś₃Ś₇^{PC}(=N_{Ed}) 12d vināsti na Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *vinā nāsti* Ś₁Ś₇(=N_{Ed}) 13d ihoṣyatām Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *iheṣyatām* N₂₀ 14-15 om. Ś_{Sam} 14b vedanāṅgyāṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *vedanāṅgyāṃ* N₂₀ 14c Ś₇ 215^v 14cd l.n. Ś₇ 14d Ś₉ 339^f

111.6 So wie ein Kind mühelos hierhin und dorthin plaziert wird, genauso wird das Denken innerlich von den erlösungsfähigen Menschen¹⁹⁰ [eingesetzt]; als ob dabei etwas überaus schwierig wäre?

111.7 Das Denken, welches eine gute Tat in Angriff genommen hat, richte man mittels eines Entschlusses, der nur eigene Tatkraft (*pauruṣa*) ist, auf eine gute Tat, die das Eintreten zukünftiger Ergebnisse gewährt.

111.8 Schande über diesen Menschenwurm, dem die Erkenntnis, daß das, was von einem selbst begehrt wird, aufzugeben ist, [eine Erkenntnis,] die man selbst in der Hand hat [und] die einzig nützlich ist, mißlingt.

111.9 Nachdem das eigene Bewußtsein Unangenehmes als Angenehmes vergegenwärtigt hat, wird das Denken ganz mühelos besiegt, wie ein Kind von einem Ringer.

111.10 Tatkräftiges Bemühen besiegt das Denken sehr schnell. Ein denkfreier Rivalenloser setzt den Fuß ins Brahman.

111.11 Schande über die Menschen-Schakale, die noch nicht einmal das eigene Denken besiegen können, was sowohl leicht zu erreichen ist als auch nur von einem selbst abhängig ist.

111.12 Es gibt keinen glücklichen Ausgang [aus dem *samsāra*] ohne den Mantra, welcher Denk-Beruhigung ist, einzig aus eigener Tatkraft zu erreichen ist [und] die Form hat, für sich selbst Begehrtes aufzugeben.

111.13 Mittels bloßer Denkabtötung, zu erreichen mit dem Bewußtsein über sich selbst, verweile man hier[in dieser Welt] ohne den Feind [nämlich das Denken],¹⁹¹ ohne Anfang und Ende, ohne zu schwanken.

111.14 Wertlos sind [diese] Methoden wie Unterweisung durch Lehrer, Bedeutung von Lehrsystemen, Mantras usw., in Bezug auf das Glück der Denk-Beruhigung, die darin besteht, Begehrtes sich nicht bewußt zu machen.

¹⁹⁰ *bhavya* ist im MU eine Bezeichnung für erlösungsfähige Menschen: SLAJE (1993a) 2.11.8. MUTĪ erklärt *bhavyacetasaḥ* als *sādhoḥ*: „Wenn einem solchen Sādhu das Beruhigen der Kognition (*vijñānaviśrānti*) nicht gelingen sollte, welcher Sādhu sollte dann das Denken überwinden können?“

¹⁹¹ *nissapatna* im Sinne der Aussage in 111.10 *asapatna* als Attribut zu *citta* ergänzt.

sarvaṃ sarvagataṃ śāntaṃ brahma sampadyate tadā /
asaṅkalpanaśastreṇa cchinnaṃ cittagadaṃ yadā (111.15)

svasaṃvedanasādhye 'smin saṅkalpānarthanāśane /
śāntasyācchābhra vapuṣi puṃsaḥ keva kadarthanā (111.16)

nūnaṃ daivam anādṛtya mūḍhasaṅkalpakalpitam /
puruṣārthena saṃvittā naya cittam acittatām (111.17)

tāṃ mahāpadavīm ekāṃ kām apy anusaraṃś ciram /
cittaṃ cidbhakṣitaṃ kṛtvā cittvād api paraṃ bhava (111.18)

bhava bhāvanayā mukto yuktaḥ paramayā dhīyā /
dhārayātmānam avyagro 'grastacittaṃ citaḥ param (111.19)

paraṃ pauraṣam āśritya nītvā cittam acittatām /
tāṃ mahāpadavīm ehi yatra nāsi na cetarat (111.20)

saṃvedanaviparyāsarūpiṇārīr ivābalaḥ /
jetum āśu mano rāma pauraṣenaiva śakyate (111.21)

anudvegaś śriyo mūlam anudvegāt pravartate /
jantor manojayo yena trilokīvijayas tṛṇam (111.22)

na śastradahanotpātapātā yasyāṃ manāḡ api /
svabhāvamātravyāvṛttau tasyāṃ keva kadarthanā (111.23)

15ab śāntaṃ brahma Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *brahmaśāntam* Ś₁ 15b tadā Ś₁Ś₃Ś₇] *tathā* Ś₉Ś₁₄N₂₀ 15d
cittagadaṃ Ś₁Ś₁₄N₂₀] *cittaṃ gadaṃ* Ś₃Ś₇^{PC}Ś₉, *cittaṃ ga*[...]Ś₇^{ac} 15d yadā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] *yathā*
Ś₁₄ 16c śāntasyācchābhra Ś₁Ś₃^{ac}Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] *śāntecchasyābhra* Ś₃Ś₇, *śānte* 'syācchābhra Ś₉
16d l.n. Ś₇ 17 om. Ś_{Sam} 17a daivam Ś₃Ś₉] *deham* Ś₁^{ac}Ś₁₄N₂₀, *devam* Ś₁^{PC}Ś₇^{PC}, del. Ś₇^{ac} 18b
Ś_{Sam} 137^v 18c kṛtvā cett. *kṛ*[...]ā Ś₁ 18d paraṃ bhava Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀] *paro bhava* Ś₃(prob^{PC})
Ś₇(=N_{Ed}), *paraṃ vraje* Ś_{Sam} 19-22 om. Ś_{Sam} 20a Ś₁₄ 205^v 21c āśu mano cett. [...]no Ś₁ 22b
anudvegāt Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *anudvegah* Ś₁ 22c jantor Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *jantur* Ś₁ 22c N₂₀ 216^v 22c
jayo Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] *jaye* Ś₁Ś₁₄ 23c Ś₁ 305 23d kadarthanā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *kadarthanām* N₂₀

111.15 Dann wird das Brahman erreicht, welches alles, allgegenwärtig und [kognitiv] beruhigt ist, wenn mit dem Schwert „Nichtvorstellung“ die Keule „Denken“ zerstört ist.

111.16 Welche Schwierigkeit hat ein [kognitiv] beruhigter Mensch in diesem Körper, der eine weiße Wolke [- also kurz vor seinem Verschwinden -] ist, beim Vernichten von Schädlichem, das die Einbildung ist, was mit eigener Bewußtmachung zu erreichen ist?

111.17 Ohne auf ein Schicksal zu achten, das [ohnehin nur] von einer dummen Einbildung hervorgebracht wurde, führe von nun an das Denken zu einem Zustand ohne Denkaktivität takräftig mittels des Bewußtseins.¹⁹²

111.18 Diesem einzigen, ganz bestimmten (*kām api*) großen Pfad lange folgend, werde höher als das Denken, indem du [dein] Denken im [absoluten] Geist absorbierst.

111.19 Werde ein von Vergegenwärtigung¹⁹³ Befreiter, gerüstet mit der besten Erkenntnis. Konzentriert sein wahres Wesen haltend, das, nicht vom Denken befallen, höher als der Geist ist.

111.20 Indem du dich auf die höchste Tatkraft verlässt [und] das Denken in einen Zustand ohne Denkaktivität überführt hast, gehe diesen großen Pfad, wo du nicht bist und nichts weiteres [existiert].

111.21 Nur durch Tatkraft, Rāma, kann das Denken schnell besiegt werden, wie ein schwacher Feind durch [Tatkraft] in Form einer Bewußtseinsumwandlung¹⁹⁴ [besiegt werden kann].

111.22 Ausgeglichenheit ist die Wurzel des Glücks. Aus Ausgeglichenheit erfolgt der Sieg über das Denken für ein Lebewesen, womit [vergliehen] der Sieg über die Dreiwelt eine Kleinigkeit ist.

111.23 Welche Schwierigkeit gibt es bei einer solchen Beseitigung des bloßen individualisierten Selbstes, bei der der Einsatz (*pāta*) von Grausamkeiten (*utpāta*) wie Waffen und Brand¹⁹⁵ nicht ansatzweise [nötig] sind?

¹⁹² *puruṣārtha* ist in der Bedeutung von *pauruṣa* als Apposition zu *saṃvittyā* konstruiert.

¹⁹³ Die Vergegenwärtigung (*bhāva[nā]*) wird hier im Kontext als Synonym für den psychischen Eindruck (*vāsanā*) verwendet (vgl. SLAJE (1994b), S. 68 Anm. 331).

¹⁹⁴ Zum Begriff *saṃvedana-viparyāsa* vgl. die Erzählung über Dāma, Vyāla, und Kaṭa im *Sthiti-Prakaraṇa*: YV, MUT 4.26-32 (insb. 4.27,35), MU 4.8-14.

¹⁹⁵ Vgl. unten 111.36.

- apī svavedanākrāntāv aśaktā ye narādhamāḥ /
katham vyavahariṣyanti vyavahāradaśāsu te (111.24)
- pumān dṛto 'smi jāto 'smi jīvāmīti kudrṣṭayaḥ /
cetaso vṛttayo yānti capalasyāsadutthitāḥ (111.25)
- na kaścaneha mriyate jāyate neha kaścana /
svayaṃ vetti mṛtiṃ dehe lokam anyam gataṃ manaḥ (111.26)
- ito yātaṃ pare loke sphuraty anyatayā manaḥ /
na naśyaty etad āmokṣam ato mṛtibhayaṃ kutaḥ (111.27)
- deharūpeṇa vicarad ihaloke paratra ca /
cittam āmokṣam āste 'sya rūpam anyan na vidyate (111.28)
- sute bhrātari bhṛtyādau kleśā ākramaṇam nṛṇām /
na svacitte svacaitanyavyāvṛtṭyātmeti me matiḥ (111.29)
- tiryag ūrdhvam adhastāc ca bhūyo bhūyo vicāritam /
yāvan nāsti kilopāyaś cittopasāmanād ṛte (111.30)
- ṛte pathye tate śuddhe bodhe hṛdy udite citi /
manovilayamātreṇa viśrāntir upajāyate (111.31)
- dhyāyate hṛdayākāśe citiś ciccakradhārayā /
mano māraya niśśāṅkaṃ tvam pramathnanti nādhayaḥ (32)
- yadi ramyam aramyatve tvayā saṃviditaṃ vidā /
chinnāny eva tad aṅgāni cittasyeti matir mama (111.33)

24c Ś₉ 339^v 25-29 om. Ś_{Sam} 25c yānti Ś₁Ś₃Ś₁₄N₂₀] bhānti Ś₇Ś₉(=N_{Ed}) 26a Ś₇ 216^f 26c mṛtiṃ Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉] gatiṃ Ś₁^{pc}Ś₁₄, [...]tiṃ Ś₇^{ac}, matiṃ N₂₀ 26d anyam gataṃ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] anyagataṃ Ś₇ 27b sphuraty anyatayā Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] sphuratyatayā Ś₁ 27c na naśyaty etad āmokṣam Ś₃Ś₉Ś₁₄] na naśyate tad āmokṣam Ś₁Ś₇N₂₀ 29b ākramaṇam Ś₁Ś₃Ś₁₄N₂₀] ākramaṇe Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉ 29d glossa ad vyāvṛtṭyātmeti: cittākramaṇe Ś₃ 29d glossa ad ātmeti: svarūpa Ś₁₄, l.n. Ś₇ 29d matiḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm}N₂₀] gatiḥ Ś₁₄^{ac} 30a adhastāc Ś₁Ś₉Ś₁₄] ad-hastās N₂₀, indis. Ś₃Ś₇Ś_{Sam} 30b bhūyo bhūyo Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] bhūyo [']bhūyo Ś₃ 30c glossa ad yāvan: eva Ś₃Ś₇ 31b Ś_{Sam} 138^f 32a Ś₃ 159 32a dhyāyate Ś₁^{ac}Ś₇Ś₁₄] vyāyate Ś₁^{pc}Ś₃N₂₀(=N_{Ed}), dhyāyato Ś₉, saṃsthitam Ś_{Sam}; ann. vistīrṇe Ś₃, vistī[...]Ś₇ 32b citiś Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] citi Ś₁(=N_{Ed}) citiṃ Ś₉ 32b glossa ad citiś: tvam citiḥ Ś₃, l.n. Ś₇ 32d pramathnanti Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] pramadyanti N₂₀ 33-34 om. Ś_{Sam} 33d N₂₀ 217^f

111.24 Diejenigen Menschengewürfe, welche unfähig sind, ihr eigenes Bewußtsein zu bezwingen, wie können sie in den Umständen des Alltagslebens leben?

111.25 In Form von falschen Ansichten, wie „ich bin ein achtbarer Mann, ich bin geboren, ich lebe“ laufen die Funktionen eines ruhelosen Denkens ab, die ohne wirkliche Existenz auftreten.

111.26 Weder stirbt hier [in dieser Welt] jemand noch wird jemand geboren, das in eine andere Welt gegangene Denken erfährt von selbst den Tod im Körper.

111.27 Von hier weggegangen, zeigt sich das Denken in einer anderen Welt als anderer Zustand. Dieses [Denken] wird bis zu seiner Erlösung nicht zerstört. Woher also die Todesfurcht?

111.28 Indem es hier [in dieser Welt] und in der jenseitigen Welt umherläuft, verweilt das Denken bis zur Erlösung in Körperform. Es gibt keine andere Form für das [Denken].

111.29 Das Bezwingen [des Denkens] der Menschen, dessen Wesen in einer Beseitigung des eigenen Bewußtseins besteht, ist eine Plage für den Sohn, den Bruder, Diener usw., aber nicht für das eigene Denken. Das ist meine Meinung.

111.30 Solange immer weiter waagrecht, nach oben und nach unten nachgedacht wird, gibt es bekanntlich kein Mittel [zur Erlösung] außer der Beruhigung des Denkens.

111.31 Wenn der rechte, klare Pfad gebahnt ist,¹⁹⁶ wenn dein Innerstes (*hr̥dī*) erwacht (*bodhe*) zum Geist (*cit*) aufgestiegen ist (*udite*), dann entsteht Beruhigung durch bloßes Auflösen des Denkens.

111.31 Wenn der rechte Pfad gebahnt,¹⁹⁷ die Einsicht rein, der Geist im Innern aufgegangen ist, dann entsteht Beruhigung durch bloßes Auflösen des Denkens.

111.32 Der Geist wird im Raum des Herzens [in der Versenkung] betrachtet. Töte mit der Schneide eines Diskus,¹⁹⁸ welcher der Geist ist, sorglos das Denken ab, dann quälen dich die Ängste nicht mehr.

111.33 Die Glieder des Denkens sind dann von der Wahrnehmung tatsächlich abgetrennt,¹⁹⁹ wenn du Erfreuliches in [eigentlich] Unerfreulichem bewußt machst; so ist meine Ansicht.

¹⁹⁶ Nach pw s.v. *tan*: „4. pathas Pfade breiten, so v.a. bahnen“.

¹⁹⁷ Nach pw s.v. *tan*: „4. pathas Pfade breiten, so v.a. bahnen“.

¹⁹⁸ Nach MW „the periphery of a wheel“, „Radnabe“ gem. SCHMIDT (1928) s.v. *cakradhārā*. Die Übersetzung folgt VTP: *caramavṛttīddhacillakṣṇayā cakradhārayā mano māraya*.

¹⁹⁹ D.h. die Denkfunktionen haben mit der Wahrnehmung (*vid* hier gar i.S.v. *cid*: mit dem Geist?) nichts mehr zu tun.

ayaṃ so 'ham idaṃ tan me etāvanmātrakaṃ manaḥ /
 tadabhāvanamātreṇa dātṛeṇeva vilūyate (111.34)
 chinnābhram amale vyomni yathā śaradi dhūyate /
 nirvikalpe pare tattve tathā nirvāsanam manaḥ (111.35)
 vahanti yatra śastrāgnipavanās tatra bhīr bhavet /
 svāyatte mṛduni svacche kim asaṅkalpane bhayam (111.36)
 idaṃ śreya idaṃ neti siddham ābālam akṣatam /
 bālam putram ivodāre manaś śreyasi yojayet (111.37)
 akṣapañcānanam cetassimhaṃ saṃsṛtibṛmhaṇam /
 ghnanti ye te jayantīha nirvānapadapātinaḥ (111.38)
 bhīmās sambhramadāyinyas saṅkalpakalanād imāḥ /
 vipadas samprasūyante mṛgatṛṣṇā maror iva (111.39)
 kalpāntapavanā vāntu yantu caikatvam arṇavāḥ /
 tapantu dvādaśādityā nāsti nirmanasaḥ kṣatiḥ (111.40)
 manobijāt samudyanti śubhāsubhaphalapradaḥ /
 saṃsāraṣaṇḍakā ete lokasaptakapallavāḥ (111.41)
 asaṅkalpanamātraikasādhye sakalasiddhaye /
 asaṅkalpābhisāmṛāje tiṣṭhāvaṣṭambhatatparaḥ (111.42)
 prayacchaty uttamānandam kṣīyamāṇam manaḥ kramāt /
 kaṣakṣiṅgāṅgako 'ṅgāro yathāṅgārakṣayārthinaḥ (111.43)

34 Ś₉ 340^r 35b dhūyate Ś₃Ś₇Ś₉] dūyate Ś₁^{ac}Ś₁₄N₂₀, liyate Ś₁^{pc} 35cd om. Ś₁₄^{it}, ins. i.m. Ś₁₄^{pcsm}
 35b add. i.t. *bādhenākalpanenaiva tathāntar dhūyate manaḥ* Ś₁₄ 35-36 add. i.t. post 35
 ante 36: *ataḥ pauraṣam āsṛitya cittam ākrāmya cetasā / viśokaṃ padam āsṛitya nirāśaṅka*
ssthīro bhava / / bhāva(bhādrā Ś₁^{pām})bhāvanayā bhagnaṃ (bhaṅgaṃ Ś₁) manasaiva na cen
manaḥ / balād uttāryate rāma tad upāyo 'sti netaraḥ / / mana eva samarthaṃ vā manaso
dr̥ḍhanigrahe (gr̥dha Ś₁^{ac}) / / arājā kas samarthas syād (syā Ś₁^{ac}) rājño rāghava nigrahe /
/ ṛṣṇāgrāhagr̥hītānāṃ saṃsārārṇavaram̐hasi / āvartair uhyamānānāṃ dūram svamana
eva nauḥ / / manasaiva manaś chittvā pāśam (pāpaṃ Ś₉) paramabandhanam / unmo-
cito na yenātmā nāsāv anyena mokṣyate / / yā yodeti manonāmnī vāsanā vāsītāntarā /
tām tām pariharet prājñas tato 'vidyākṣayo bhavet / / bhogaughavāsanāṃ tyaktvā tyaja
tvam̐ khedavāsanām / bhāvābhāvau tatas tyaktvā nirvikalpas sukḥī bhava / / abhāvanam̐
bhāvanāyās tv etāvān bhāvanākṣayaḥ / eṣa eva manonāśas tv avidyānāśa ucyate Ś₁Ś₉(=
 112.1-24) 36-112.24 om. Ś₉ 36c Ś₁₄ 206^r 37c putram Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] sutram Ś₁ 37d Ś₇ 216^v
 38-39 om. Ś_{Sam} 38b siṃhaṃ saṃsṛtibṛmhaṇam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] siṃhasam̐hati bṛmhaṇam̐ N₂₀
 38c ghnanti Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] ghnuti N₂₀ 39b imāḥ cett. l.n. Ś₃ 39d maror Ś₁Ś₃Ś₁₄N₂₀] marov Ś₇
 40a pavanā Ś₁Ś₇Ś₁₄N₂₀] māya[...]Ś₃, vāyavo Ś_{Sam} 40d kṣatiḥ Ś₁Ś₇Ś₁₄^{pc}N₂₀] kṣitiḥ Ś₃Ś₁₄^{ac}Ś_{Sam}
 41-112.5 om. Ś_{Sam} 41c ṣaṇḍakā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄^{pc}N₂₀] khaṇḍakā Ś₁₄^{ac} 42d paraḥ Ś₁Ś₁₄N₂₀] padaḥ
 Ś₃Ś₇ 43a dub. Ś₃ 43d ārthinaḥ cett. l.n. Ś₁

111.34 Das Denken [geschieht in] derartige[n Formen, wie] „das bin ich, das gehört mir“.²⁰⁰ Dieses wird wie mit einer Sichel der bloßen Nicht-Vergegenwärtigung [besagter Formen], abgeschnitten.

111.35 So wie im Herbst am reinen Himmel eine zerstobene Wolke weggeweht wird, so wird das von psychischen Eindrücken freie Denken im vorstellungslosen höchsten Zustand [aufgelöst].

111.36 Wo die Schwertfeuerwinde wehen, dort mag es Schrecken geben. Welche Gefahr besteht bei zarter, reiner Nichtvorstellung, die auf sich selbst beruht?

111.37 „Dies ist gut, jenes nicht“ so steht es bis hin zu den Kindern unverrückbar fest. So wie den kindlichen Sohn zum Erhabenen lenke man das Denken zum Heil.

111.38 Diejenigen, die den fünfköpfigen Löwen töten, der das Denken ist [und] der die Schöpfung ausdehnt, die siegen hier, indem sie in den Zustand des Nirvāṇa eintreten.

111.39 Es entstehen diese Unglücke, die irrtumsgewährenden Ängste, aus der Zusammensetzung von Einbildungen wie Fata Morgana aus der Wüste [entstehen].

111.40 Sollen doch die Weltuntergangswinde wehen und die Ozeane zu einem zusammen laufen [und] die zwölf [Endzeit-]Sonne[n] [die Welt] verbrennen. Es gibt keinen Untergang eines solchen, der ohne Denken ist.

111.41 Aus dem Keim, der das Denken ist, entstehen diese Dickichte der Wandelwelt, welche die sieben Welten als Zweige haben, die reine und unreine Ergebnisse erzeugen.

111.42 Bleibe der Entschlossenheit verbunden, die Nichtvorstellung vollständig zu beherrschen, einzig erreichbar nur durch ausschließliches Nichtvorstellen, damit alles wohl gelinge.

111.43 Das schwindende Denken gewährt nach und nach die höchste Freude, so wie für jemanden, der das Schwinden eines Kohlehaufens beabsichtigt, die am Probestein geschwundene Kohle [die höchste Freude gewährt].²⁰¹

²⁰⁰ Die Mißachtung des Sandhi (*me etāvan*) in allen Mss. wurde hier übernommen und als Begrenzung der direkten Rede interpretiert.

²⁰¹ Bereits der beobachtbare Fortschritt beim Auflösen der Denkaktivität gewährt Befriedigung, wie ein Arbeitsschritt bei der Verkohlung.

api brahmakuṭīlakṣyaṃ manasaś cet samīhitam /
tad aṅor antare vyaktaṃ vibhaktaṃ paridrśyate (111.44)

saṅkalpamātravibhavana kṛtātyanartham
saṅkalpaśāntivibhavana susādhitārtham /
santoṣamātravibhavana mano vijitya
nityoditena jayam ehi nirihitena (111.45)

paramapāvanayā vimanastayā
samatayā matayātmaavidām ati /
śamitayā mitayāntar ahantayā
yad avasiṣṭam ajaṃ padam astu tat (111.46)

manaśśaktisvarūpapratipādanaṃ nāma sargaḥ

dvādaśottaraśatatamas sargaḥ

vasiṣṭhaḥ

yasmin yasmin padārthe hi yena yena yathā tathā /
tīvrasaṃvegasaṃpannaṃ manaḥ paśyati vāñchitam (112.1)

jāyate mriyate caiśā manasas tīvravegitā /
saumyāmbubudbudālīva nīrnimitā svabhāvataḥ (112.2)

śītātā tuhinasyeva kajjalasyeva kṛṣṇatā /
lolatā manaso rūpaṃ tīvrātīvraikarūpiṇaḥ (112.3)

44a brahmakuṭī Ś₁Ś₃Ś₁₄N₂₀] brahmākuṭī Ś₇ 44c vyaktaṃ Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] 'vyaktaṃ Ś₁
45a N₂₀ 217^v 45b śānti Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] mātra N₂₀ (=N_{Ed}) 45b susādhitārtham Ś₇Ś₁₄N₂₀] svasādhitārtham Ś₁, l.n. Ś₃ 45d jayam ehi nirihitena Ś₃Ś₇Ś₁₄] jayamihiniṛhotena Ś₁^{ac}, jayamihiniṛhitena Ś₁^{pc}N₂₀ 46a Ś₁ 306 46b vidām ati Ś₃Ś₁₄^{pc}] vidā matiḥ Ś₁Ś₇^{pc}, vidām api Ś₇^{ac} (=N_{Ed}), vidām mati Ś₁₄^{ac}, vidām matiḥ N₂₀ 46d padam astu tat Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] masat tu tat Ś₁ Col. manaśśaktisvarūpapratipādanaṃ Ś₁Ś₃^{ac}] cittacikitsāpūrvakaṃ manaśśaktisvarūpapratipādanaṃ Ś₃^{pc}Ś₇ 1b yena yena Ś₃Ś₇N₂₀] yena tena Ś₁Ś₁₄ (=N_{Ed}) 1c Ś₇ 217^r 2c budbudālīva Ś₃Ś₇^{pc}Ś₁₄] budva[...]ālīva Ś₁, [āmbu]dbudālīva Ś₇^{ac}, budbudhālīva N₂₀

111.44 [Und] wenn vom Denken auch hunderttausend Brahma-Behausungen gewünscht werden, dann werden sie im Inneren eines [einzigsten Denk-] Partikels deutlich [voneinander] getrennt vollständig erblickt.

111.45 Nachdem du das Denken, das durch die Macht bloßer Einbildung überaus großen Schaden bringt [und] durch die Macht bloßer Beruhigung von Einbildungen sehr leicht Nutzen verschafft, durch die Macht bloßer Zufriedenheit bezwungen hast, erreiche durch stetig aufgerichtete Wunschlosigkeit den Sieg!

111.46 Das, was vom Zustand des Nicht-Denkens, dem höchsten Läuterungsmittel, vom Gleichmut, [der] von den Kennern des Wesenskerns hoch geschätzt [wird],²⁰² [und] vom maßlosen Ichbewußtsein, [das] innerlich zur Ruhe gekommen [ist], übrig bleibt, muß die unentstandene Stätte²⁰³ sein.

Khuraraveṇopadeśāṃśakathanam:²⁰⁴ Denken als Mittel zur kognitiven Beruhigung

Vasiṣṭha [fährt fort]:

112.1 Genau so wie das Denken, wodurch auch immer, in Bezug auf welchen Gegenstand auch immer, in heftige Erregung versetzt wurde, ebenso sieht es das Begehrte.

112.2 Diese heftige Erregtheit des Denkens entsteht und vergeht, wie eine ganz ohne [äußeren] Anlaß verursachte Reihe von Blasen aus klarem Wasser, aufgrund der [dem Wasser] eigenen Natur [entsteht und vergeht].

112.3 Wie die Kälte des Frostes, die Schwärze des Rußes, [so ist] das Wogen die Natur des Denkens, dessen einzige Form es ist, besonders heftig erregt zu sein.

²⁰² *ati* ist als Tmesis mit *mata* zu konstruieren und als *atimānita* (Kausativ von *atiman*) (vgl. s.v. *man* SCHMIDT (1928) und *pw* *manayati* + *ati*: „in hohem Grade geehrt“) zu verstehen.

²⁰³ Das dürfte wohl die *cit* sein, insofern es die einzige unentstandene Seinsgrundlage ist.

²⁰⁴ Mit *khurarava* wird ein Argumentationsmuster begrifflicher Implikation bezeichnet, wie aus *Bhāmatī* 3.3.18 hervorgeht: *khuraravamātreṇāpātata ubhayavidhānapakṣaṃ gṛhītvā madhyamaṃ pakṣam ālambate pūrvapakṣi*. In der *Bhāmatī*-Edition wird diese Aussage folgendermaßen kommentiert: *yathā hy anirñyaiva khuraśabdāmātreṇāśvo dhāvatīty ucyate evam etad apīty arthaḥ*. (KSS 116, II, S. 81). Der im MU dreimal verwendete Begriff *khurarava* (3.70.57: *vedhaṃ khuraraveṇaiva karotiṣatpracāritā | prakṛtena nijenāpi khedāya vyavahāritā* und Kolophon zu 102: *khuraraveṇopadeśaḥ*) konnte bisher noch nicht eindeutig geklärt werden.

rāmaḥ

katham asyātilolasya vegāvegaikakāraṇam /
calatā manaso brahman balato vinivāryate (112.4)

vasiṣṭhaḥ

neha cañcalatāhīnaṃ manaḥ kvacana dṛśyate /
cañcalatvaṃ manodharmo vahnidharmo yathoṣṇatā (112.5)

yaiṣā hi cañcalā spandaśaktiś cittatvasaṃsthitā /
tām viddhi mānaśiṃ śaktiṃ jagadāḍambarātmikām (112.6)

spandasparśād ṛte vāyor yathā sattaiva nohyate /
tathāsti cittasattā no cañcalaspandanād ṛte (112.7)

yat tu cañcalatāhīnaṃ tan mano mṛtam ucyate /
sa eva ca tapaśśāstraprasiddho mokṣa ucyate (112.8)

manovilayamātreṇa duḥkhaśāntir avāpyate /
manojananamātreṇa duḥkhaṃ param avāpyate (112.9)

duḥkham utpādayaty uccair utthitaś cittarākṣasaḥ /
sukhāyānantabhogyāya taṃ prayatnena pātaya (112.10)

tasya cañcalatā yaiṣā hy avidyā nāma socyate /
vāsanāparanāmnī tām vicāreṇa vināśaya (112.11)

4a Ś₁₄ 206^v 6 Ś_{Sam} contin. 138^r 6b śaktiś Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] śakti Ś₁ 6c Ś_{Sam} 138^v 7 om. Ś_{Sam}
7a vāyor Ś₃Ś₇Ś₁₄] vāyo Ś₁N₂₀^{pc}, vāyu N₂₀^{ac} 8c-113.3d om. fol. N₂₀ 8cd prasiddho Ś₁Ś_{Sam}Ś₁₄^{pcsm}] *siddhānto* Ś₃Ś₇Ś₁₄^{ac} (=NEd) 9-10 om. Ś_{Sam} 9d duḥkhaṃ param Ś₁Ś₇Ś₁₄] *param duḥkhaṃ* Ś₃
10c bhogyāya Ś₁Ś₇^{ac} Ś₁₄] *bhogāya* Ś₃Ś₇^{pc} (=NEd) 11b hy Ś₃Ś₇] *tv* Ś₁Ś₁₄Ś_{Sam} (=NEd)

Rāma [fragt]:

112.4 Wie wird dieses Treiben, als einzige Ursache für diesen extrem heftigen Impetus dieses hyperaktiven Denkens tatkräftig unterdrückt, Brahmane?

Vasiṣṭha [antwortet]:

112.5 Es gibt hier gar kein Denken ohne Aktivität. Die Aktivität ist die Ureigenschaft des Denkens so wie die Ureigenschaft des Feuers die Hitze ist.

112.6 Das unruhige Aktivitätspotential gründet sich nämlich im Dasein des Denkens. Verstehe dieses als das dem Denken eigene Potential, das im Grunde [selbst] das Weltschauspielsgetöse ist.

112.7 So wie ohne Empfindung von Bewegung eben kein Dasein von Wind ermittelt wird, so gibt es auch kein Dasein des Denkens ohne [seiner] unruhige Betriebsamkeit.

112.8 Doch ein bewegungsloses Denken wird als „tot“ bezeichnet und wird mit dem aus den systematischen Lehrgebäuden zur Askese wohl-bekanntem [Begriff] „mokṣa“ bezeichnet.²⁰⁵

112.9 Leidensberuhigung wird nur durch Auflösung des Denkens erreicht. Das höchste Leid wird [dagegen] eben durch Generierung des Denkens erreicht.

112.10 Der sich erhoben habende Denkdämon verursacht Leid. Fälle diesen energisch, um endlos genußreiches Glück [zu erreichen].

112.11 Was des [Denkens] Unruhe ist, das nämlich trägt doch den Namen Unwissenheit (*avidyā*)²⁰⁶ [und] wird mit einem weiteren Namen als psychische Einprägung bezeichnet.²⁰⁷ Zerstöre sie durch rationales Hinterfragen.

²⁰⁵ Was in anderen Systemen als *mokṣa* bezeichnet wird, ist im MU mit *mṛtamanas* benannt.

²⁰⁶ Die Bedeutung von *avidyā* ist abhängig von der philosophischen Schultradition. In den soteriologischen Systemen fungiert sie jedoch generell als Verantwortliche für das Bestehen, wenn nicht gar für das Entstehen, der Wandelwelt sowie als das größte zu überwindende Hindernis auf dem Weg zur Erlösung des Individuums daraus. Ausschließlich mit der *avidyā* in den verschiedenen Systemen befaßt sich SOLOMON (1969), mit der *avidyā* im Śāṅkara-Vedānta HACKER (1978b), während FRAUWALLNER (1953) und STRAUSS (2004), wie andere Darstellungen indischer Philosophiegeschichte, die Bedeutung der *avidyā* innerhalb eines Systems nie gesondert, sondern im Verbund mit anderen zentralen Philosophemen der entsprechenden Schule darstellen.

²⁰⁷ Ein bereits verschiedentlich besetzter Begriff wird durch begriffliche Beiordnung den Ideen des MU untergeordnet.

- avidyayā vāsanayā tayāntaś cittaśāntayā /
vilinayā tyāgavaśāt paraṃ śreyo 'dhigamyate (112.12)
- yat tat sadasator madhyaṃ yan madhyaṃ cittvajāḍyayoḥ /
tan manaḥ procyate rāma dvayadolāyitākṛti (112.13)
- jāḍyānusandhānahr̥taṃ jāḍyātmakatayeddhayā /
ceto jaḍatvam āyāti dṛḍhābhyāsavaśena hi (112.14)
- vivekaikānusandhānāc cidamśātmatayā manaḥ /
citaikatām upāyāti dṛḍhābhyāsavaśāt sthiram (112.15)
- pauruṣeṇa prayatnena yasminn eva pade manaḥ /
pātyate tat padaṃ prāpya bhavaty abhyāsalohitam (112.16)
- ataḥ pauruṣam āśritya cittam ākramya cetasā /
viśokam padam āśritya nirāśaṅkas sthīro bhava (112.17)
- bhavabhāvanayā bhagnaṃ manasaiva na cen manaḥ /
balād uttāryate rāma tad upāyo 'sti netarah (112.18)
- mana eva samarthaṃ vai manaso dṛḍhanigrahe /
arājā kas samarthas syād rājño rāghava nigrahe (112.19)
- tr̥ṣṇāgrāhagr̥hītānām saṃsārārṇavaramḥasi /
āvartair uhyamānānām dūram svamana eva nauḥ (112.20)
- manasaiva manaś chittvā pāśaṃ paramabandhanam /
unmocito na yenātmā nāsāv anyena mokṣyate (112.21)

12a avidyayā Ś₃Ś₇] avidyā yā Ś₁Ś₁₄Ś_{Saṃ} 12a vāsanayā Ś₃Ś₇] vāsanā yā Ś₁Ś₁₄Ś_{Saṃ} 12b śāntayā Ś₁Ś₇^{pc} Ś₁₄Ś_{Saṃ}] sattayā Ś₃Ś₇^{ac} (=NEd) 13-27 om. Ś_{Saṃ} 13b cittva Ś₃Ś₇Ś₁₄] citta Ś₁ 13c Ś₇ 217^v 16d abhyāsalohitam Ś₁Ś₃Ś₇^{pc} Ś₁₄] abhyāsato hitaṃ Ś₇^{ac}, glossa ad lohitam: rañcitam Ś₃Ś₇^{pc} 17-24 om. Ś₃; explic. ataḥ pauruṣam āśritya ityādislokāni vibhramavaśāt pūrvādhyāye likhitam. vide app. 111.35-36 17d l.n. Ś₁₄ 18a bhava Ś₃Ś₇^{ac}] bhāva Ś₁^{ac} (vide app. 111.35-36) Ś₉ (vide app. 111.35-36), bhādrā Ś₁^{dm} (vide app. 111.35-36), pannaṃ Ś₇^{dm}, l.n. Ś₁₄ 18a bhagnaṃ Ś₉ (vide app. 111.35-36)] bhāṅgaṃ Ś₁ (vide app. 111.35-36), magnaṃ Ś₃Ś₇^{pc}, ma[...]Ś₇^{ac}, pannaṃ Ś₁₄ 19a vai Ś₃Ś₇Ś₁₄] vā Ś₁Ś₉ (app. 111.35-36) 19cd om. Ś₇^{ac}, ins. i.m. Ś₇^{pc} 21b Ś₁₄ 207^f

112.12 Indem diese Unwissenheit, [also] eine psychische Einprägung,²⁰⁸ innerhalb des Denkens zur Ruhe gebracht wurde, wird das höchste Heil kraft der Entsagung erreicht.

112.13 Das wird Denken genannt, Rāma, was die Form zwischen beiden hin und her zu schwingen hat, [nämlich] zwischen Sein und Nichtsein [sowie] zwischen Denken und Ungeistigkeit.

112.14 Ein durch den um sich greifenden²⁰⁹ Zustand wesentlicher Ungeistigkeit zur Aufmerksamkeit auf das Ungeistige hingerissenes Denken erreicht nämlich durch starke Gewöhnung [selbst] Ungeistigkeit.

112.15 Wenn [allerdings] die Aufmerksamkeit ausschließlich auf richtiges Unterscheiden gerichtet wird, erreicht das Denken, insofern es seinem Wesen nach ein Teil des [absoluten] Geistes (*cit*) ist, Einheit mit dem Geist, [und das] dauerhaft kraft beständiger Einübung.

112.16 Genau auf diese Stufe wird das Denken durch Tatkraft geworfen. Nachdem es diese Stufe erreicht hat, findet es durch Gewohnheit [daran] Gefallen.²¹⁰

112.17 Nachdem du also, gestützt auf tatkräftiges Bemühen das Denken durch das Denken überwunden hast und sorgenfrei geworden bist, bleibe fest, frei von Zweifeln.

112.18 Wenn das Denken nicht allein durch das Denken zerbrochen wurde, indem es das [eigene] Sein vergegenwärtigt, Rāma, gibt es kein weiteres Mittel [mehr], als daß es [als solches] tatkräftig gerettet wird.

112.19 Nur das Denken ist fähig zur festen Kontrolle des Denkens. Welche Fähigkeit kann jemand, der kein König ist, zur Unterwerfung eines Königs haben, Raghusoohn?

112.20 Das Boot für diejenigen, die weit weg getragen werden durch die Wasserwirbel in der Wucht des Samsāra-Ozeans, [also] für diejenigen, die vom Seeungeheuer, das die Gier ist, ergriffen wurden, ist nur das eigene Denken.

112.21 Wenn das Selbst dadurch nicht frei kommt, [nämlich] indem es das Denken, die Fessel höchster Bindekraft, nur durch das Denken zerschnitten hat, dann [kommt es] erst recht nicht durch etwas anderes [frei].

²⁰⁸ Unwissenheit und psychische Einprägung wurden in Strophe 11 gleichgesetzt.

²⁰⁹ Im Sinne der in APTE s.v. als „unresisted“ angeführten Bedeutung.

²¹⁰ Interpretation gemäß Anmerkung in Ś₃ und Ś₇.

yā yodeti manonāmnī vāsanā vāsītāntarā /
tām tām pariharet prāññas tato 'vidyākṣayo bhavet (112.22)

bhogaughavāsanām tyaktvā tyaja tvam khedavāsanām /
bhāvābhāvau tatas tyaktvā nirvikalpas sukhī bhava (112.23)

abhāvanam bhāvanāyās tv etāvān bhāvanākṣayaḥ /
eṣa eva manonāśas tv avidyānāśa ucyate (112.24)

yad yat samvedyate kiñcit tatrāsamvedanam varam /
asamvittis tu nirvāṇam duḥkham samvedanād bhavet (112.25)

svenaiva tat prayatnena puṃsas sampadyate kṣaṇāt /
bhāvāsyābhāvanam bhūtyai tat tasmān nityam āharet (112.26)

rāgādayo ye manasepsitās te
buddhvaiva tāṃs tāṃs tvam avastubhūtān /
tyaktvā tadāsthānkuram astabijaṃ
mā harṣaśokau samupaiṣi trptaḥ (112.27)

khuraraveṇopadeśāmśakathanam nāma sargaḥ

trayodaśottaraśatatamas sargaḥ

vasiṣṭhaḥ

eṣā hi vāsanā nityam asaty eva yad utthitā /
dvicandrabhrāntivat tena tyaktum rāghava yujyate (113.1)

23b kheda Ś₃Ś₇^{ac} Ś₁Ś₉ (vide app. 111.35-36) Ś₁₄] *bheda* Ś₇^{pc} 25 Ś₉ contin. fol. 340r post 111.35 25d samvedanād Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *samvecanād* Ś₉ 25d Ś₇ 218^r 26c Ś₉ 340^v 27a manasepsitās Ś₃Ś₉Ś₁₄^{pc}] *manasīpsitās* Ś₁(=N_{Ed}), *manasapsitās* Ś₇, *manasopsitās* Ś₁₄^{ac}, corr. indis. Ś₇^{pc} 27b buddhvaiva Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *buddhaiva* Ś₁ 27b avastu Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] *avasta* Ś₇ 27c glossa ad aṅkuram: *cittaṃ* Ś₃Ś₇ 27d samupaiṣi Ś₁Ś₁₄^{pcsm}] *samupehi* Ś₃, *samupaihi* Ś₇Ś₉Ś₁₄^{ac} (=N_{Ed}) 1a Ś₃ 160; Ś_{Sam} contin. 138^v 1c Ś_{Sam} 139^r 1d tyaktum Ś₃Ś₇Ś₉Ś₃Ś₁₄Ś_{Sam}] *tyaktā* Ś₁ 1d yujyate cett. [...]*jyate* Ś₃

112.22 Welche psychische Einprägung sich unter der Bezeichnung „Denken“ auch immer innerlich einnistet, all diese nimmt der Kluge weg, der daraufhin ein solcher wird, der die Unwissenheit ausgelöscht hat.

112.23 Nachdem du die [lebensbejahende] psychische Einprägung der Genußflut aufgegeben hast, gib die [lebensverneinende] psychische Einprägung der Depressionen auf. Nachdem du daraufhin [die Vorstellungen von] Sein und Nichtsein aufgegeben hast, sei ein Glücklicher ohne Denkalternativen.

112.24 Genau das ist Vergegenwärtigungszerstörung: das Nichtvorstellen der Vergegenwärtigungen. Allein diese Zerstörung des Denkens wird doch Unwissenheitszerstörung genannt.²¹¹

112.25 Was auch immer bewußt gemacht wird, das Unbewußtmachen ist diesbezüglich das beste. Denn kognitive Unbewußtheit ist das *Nirvāṇa*, das Leid entsteht aus [kognitiver] Bewußtmachung.

112.26 Nur durch eigene Tatkraft gelingt einem Menschen augenblicklich diese Nichtvergegenwärtigung der Vergegenwärtigung. Daher sollte man an dieser zum [eigenen] Heil ständig festhalten.

112.27 Begierde usw. sind Willensäußerungen deines Denkens. Nachdem du all diese tatsächlich als ungegenständlich verstanden hast, und nachdem du den Sproß des Verlangens, dessen Keim zerstört ist, aufgegeben hast, näherst du dich²¹² zufrieden sicher nicht mehr weder Aufregung noch Sorge.

Avidyāvarṇanam: Beschreibung der Unwissenheit

Vasiṣṭha [fährt fort]:

113.1 Weil²¹³ nämlich diese psychische Einprägung, die es tatsächlich gar nie gibt, [doch] entstanden ist, ist es daher angemessen, [sie] aufzugeben, wie den [Wahrnehmungs-]Irrtum zwei Monde [zu sehen aufzugeben angemessen ist], Raghusproß.

²¹¹ Umdeutung von konventionellen Begriffen durch begriffliche Beiordnungen zu *termini technici* des MU. Die soteriologisch relevante Beseitigung bzw. Zerstörung von Unwissenheit erfolgt im üblichen Verständnis durch die Vermittlung von für relevant gehaltenem Wissen.

²¹² Die Prohibitiv-Variante wurde als *lectio faciliior* verworfen, insofern Ś₁₄ diese Lesart wieder zurück korrigiert. Daher wurde *mā ... samupaiṣi* als Indikativ der Qualität eines Imperatives interpretiert.

²¹³ *yat* mit *tena* konklusiv.

avidyāvidyamānaiva naṣṭaprajñasya vidyate /
nāmnaivāṅgikṛtābhāvā samyakprajñasya sā kutaḥ (113.2)

mā bhavājño bhava prājñas samyag rāma vicāraya /
nāsty evendur dvitīyaḥ khe bhrāntyā saṃlakṣyate mudhā (113.3)

nātmatattvād ṛte kiñcid vidyate vastv avastu vā /
ūrmimālīni vistīrṇe vāripūrād ṛte yathā (113.4)

svavikalpakṛtān etān bhāvābhāvān asanmayān /
nitye tate site śuddhe mā samāropayātmani (113.5)

nāsi kartā kim etāsu kriyāsu mamatā tava /
ekasmin vidyamāne hi kiṃ kena kriyate katham (113.6)

mā cākartā bhava prājña kim akartṛtayeḥ te /
sādhyam sādhyam upādeyam tasmāt svastho bhavānagha (113.7)

kartā saṃs tvam asaktatvād bhavākartā raghūdvaha /
asaktatvād akartāpi kartṛvat spandanam kuru (113.8)

satyam cet syād upādeyam mithyā syād dheyam eva tat /
upādeyaikasaktatvād yuktā saktir hi karmaṇi (113.9)

2ab om. Ś₇^{ac}, ins. i.m. Ś₇^{pc} **2a** vidyamānaiva cett. l.n. Ś₃ **2b** naṣṭaprajñasya vidyate cett. [...]*prajña*[...]Ś₃ **3c** nāsty evendur Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Saṃ}] *nāmnaivendur* Ś₉ **3c** N₂₀ contin. r-fol. **3d** saṃlakṣyate cett.] l.n. Ś₃, om. Ś₇^{ac}, ins. Ś₇^{pc} **4** om. Ś_{Saṃ} **4b** avastu vā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] *avastunā* Ś₉ **4c** ūrmimālīni Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *ūrmimālīti* Ś₉, [...]*ūrmimālīti* N₂₀ **5ab** dub. Ś₃ **5d** āropayātmani Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Saṃ}N₂₀] *āropathatmani* Ś₃ **6cd** dub. Ś₃ **6d** Ś_{Saṃ} 139^v **7a** cākartā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *cakartā* Ś_{Saṃ} **7c** glossa ad sādhyam: *yataḥ* Ś₃Ś₇ **8ab** dub. Ś₃ **8c** Ś₉ 341^f **8c** akartāpi Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄Ś_{Saṃ}N₂₀^{ac}] *akartā hi* N₂₀^{pc}, del. Ś₇^{ac} **9** om. Ś_{Saṃ} **9a** Ś₁ 307 **9a** cet syād Ś₁Ś₃N₂₀] *syāc cet* Ś₇Ś₉Ś₁₄(=N_{Ed}) **9a** upādeyam Ś₁Ś₇Ś₁₄^{pc}] *upāya*[...]Ś₃(corr. l.n.), *upāyātām* Ś₉Ś₁₄^{ac}N₂₀ **9b** dheyam Ś₃Ś₇Ś₁₄^{pc}] *dheyam* Ś₁^{ac}, *evam* Ś₁^{pc}Ś₉Ś₁₄^{ac}, *eva* N₂₀ **9b** eva tat Ś₁^{ac}Ś₁₄^{pc}] *eva cet* Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{ac}, *me vadet* N₂₀ **9c** Ś₇ 218^v, Ś₁₄ 207^v

113.2 Für jemanden, dessen Erkenntnis darnieder liegt, existiert die – tatsächlich nicht existierende – Unwissenheit. Wie könnte für jemanden, der die rechte Erkenntnis hat, diese nur dem Namen nach akzeptierte [Unwissenheit], der keine Existenz zukommt,²¹⁴ [existieren]?

113.3 Sei nicht unwissend, sei einer der erkennt, Rāma, hinterfrage richtig! Es gibt eben keinen zweiten Mond am Himmel, auch wenn es fälschlicher Weise durch einen [Wahrnehmungs-]Irrtum [so] erscheint.

113.4 Außer der Tatsächlichkeit des Selbstes gibt es keinen Gegenstand oder negierten Gegenstand, so wie es außer der Wasserfülle in einer ausgebreiteten Wellenanreihung [nichts gibt].

113.5 Diese von der eigenen Vorstellung geschaffenen [und somit nichtdaseienden Seins[formen]],²¹⁵ die aus Nichtsein bestehen, übertrage nicht auf dein ewiges, ausgebreitetes, helles und reines Selbst.

113.6 Du bist kein Handelnder. Was soll dein Eigenbezug im Hinblick auf diese Handlungen? Wenn es doch nur ein Einziges gibt, wie soll [irgend]etwas von [irgend]wem getan werden?

113.7 Sei auch kein nicht Handelnder, mein Kluger, was ist denn für dich durch Nichttäterschaft hier [in dieser Welt] zu erreichen? Das Erreichbare muß akzeptiert werden! Deshalb werde selbstvertrauend, du Tadelloser.

113.8 Während du handelst, sei du, Raghusoḥn, ein aus Indifferenz [gegenüber der Außenwelt] nicht Handelnder. Obwohl du aus Indifferenz [eigentlich] nicht handelst, sei [dennoch] aktiv wie ein Handelnder.

113.9 Wenn es richtig wäre, wäre es anzustreben, wenn es falsch wäre, wäre es zu vermeiden.²¹⁶ Weil das, was anzustreben ist, [dein] einziges Interesse ist, ist das Interesse an Handlung angemessen.

²¹⁴ Zu konstruieren ist *nāmmaivāṅgīkṛtā abhāvā* wobei *abhāvā* als adjektivisches Kompositum (vgl. pw s.v. *bhāva*) fungiert. Vgl. 6.104.13 (nach Ś1): *nāmmaivāṅgīkṛtābhāvaṃ yad avidyete kathyate*. Inhaltlich vgl. u. 3.121.31c: *nāvidyā vidyate kiñcit* „Es gibt [also] Unwissenheit gar nicht ...“

²¹⁵ Die alternative Interpretation von *bhāvābhāvān* als Dvandva-Adjektiv mit *etān* („diese seienden und zugleich nichtseienden“) erscheint wegen des Fehlens eines konkreten Objektes, auf das sich das Pronomen *etān* im Kontext beziehen könnte, nicht überzeugend. Die zusätzliche Charakterisierung von *bhāvābhāvān* als *asanmayān* unterstützt die Interpretation der *bhāvābhāvān* als etwas, das es nicht gibt. Denkbar wäre: „Diese von der eigenen Vorstellung geschaffenen [und damit] vorliegenden (*bhāva*) Nichtdasein[sformen] (*-abhāvān*)“.

²¹⁶ Nur die akzeptierte Variante bietet ein Objekt für *satyam*.

yatrendrajālam akhilaṃ māyāmayam avastukam /
tatra kās tāḥ katham rāma heyopādeyadr̥ṣṭayaḥ (113.10)

saṃsārabijakaṇikā yaiṣāvidyā raghūdvaḥ /
eṣā hy avidyamānaiva satīva sphāratāṃ gatā (113.11)

yeyam ābhoginissārasaṃsārārambhacakrikā /
vijñeyā vāsanaīṣā sā caitasī mohadāyini (113.12)

cāruvaṃśalatevāntaśśūnyanissārakoṭarā /
sarittaraṅgamāleva na vyucchinnā vinaśvarī (113.13)

gṛhyamāṇāpi hastena grahītuṃ naiva yujyate /
mṛdvy apy atyantatikṣṇāgrā nirjharormir ivotthitā (113.14)

dr̥ṣyate prakatābhāsā sadarthe nopayujyate /
taraṅgiṇī taraṅgābhāsv ākārapariniṣṭhitā (113.15)

kvacid vakrā kvacid ṛjvī dīrghā kharvā sthirā calā /
yatprasādodbhavā tasmād vyatirekam upāgatā (113.16)

antaśśūnyāpi sarvatra dr̥ṣyate 'sārasundarī /
na kvacit saṃsthitāpīha sarvatraivopalakṣyate (113.17)

jaḍaiva cinmayīvāsāv anyaspandopajīvinī /
nimeṣam apy atiṣṭhantī sthairyāśāṅkām prayacchati (113.18)

10d dr̥ṣṭayaḥ cett. l.n. Ś₃ 11ab l.n. Ś₃ 12-13 om. Ś_{Sam} 12a ābhoginis Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] ābhogīṣh Ś₁ 12b cakrikā cett. ca[...]Ś₃ 12c vāsanaīṣā sā Ś₇Ś₉Ś₁₄] vāsanaīṣā Ś₁N₂₀, l.n. Ś₃ 12d mohadāyini Ś₁Ś₇Ś₁₄N₂₀] mahodāyini Ś₉, l.n. Ś₃ 14ab dub. Ś₃ 14a gṛhyamāṇāpi Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄] gṛhyamāṇāpi Ś₁Ś_{Sam}N₂₀, gṛhyamāṇā[...]Ś₃, gṛhyamā[...]pi Ś₇^{ac} 14b Ś_{Sam} 140^f 14b yujyate Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] śakyate Ś₁, l.n. Ś₃ 14c tikṣṇāgrā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] tikṣṇāgrā Ś₉ 14d N₂₀ 219^v 15cd l.n. Ś₃ 15d niṣṭhitā Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] niṣṭhitā N₂₀ 16 om. Ś_{Sam} 16a ṛjvī Ś₇] spaṣṭā Ś₁Ś₃Ś₁₄N₂₀(=N_{Ed}), sr̥ṣṭā Ś₉ 16c prasādodbhavā Ś₁Ś₇Ś₁₄N₂₀] prasādodbhavā Ś₃, pradāodbhavā Ś₉ 18 om. Ś_{Sam} 18a Ś₉ 341^v

113.10 Welche Ansichten [und] wie [wären diese beschaffen] über zu Vermeidendes und Anzustrebendes [gäbe] es dort, wo vollständig das aus Trug bestehende, ungegenständliche Illusionsnetz [vorliegt]?

113.11 Diese Unwissenheit, die ein Korn des Wandelweltkeimes ist, Raghusproß, sie hat - [obwohl] es sie eigentlich nicht gibt - Größe angenommen, als wäre sie tatsächlich existent.

113.12 Diejenige psychische Einprägung,²¹⁷ welche das Rädchen am Anfang der umfänglichen, substanzlosen Wandelwelt ist,²¹⁸ muß erkannt werden, sie ist eine Verwirrerin, die zum Bereich des Denkens gehört.

113.13 Nicht unterbrochen, wie eine Reihe aus Wellen im Fluß, ist die Zerbrechliche eine innerlich leere, substanzlose Höhle, so wie ein zarter Schilfrohrsproß.

113.14 Obgleich sie greifbar ist, kann man sie nicht mit der Hand ergreifen. Obwohl sie weich ist, tritt sie mit einer überaus harten Spitze hervor, wie der Schwall eines Wasserfalls.

113.15 Eine deutliche Projektion wird gesehen, die keinen Bezug zu einem wirklichen Gegenstand hat. Der Strom [der psychischen Einprägungen] besteht als Form ausgestaltet in den Wellenprojektionen.

113.16 Manchmal krumm, manchmal gerade, lang, kurz, fest [oder] beweglich, ist die [psychische Einprägung als scheinbar] verschieden davon hervorgekommen, von wessen Abhängigkeit (*prasāda*) sie entstanden ist.

113.17 [Ihre] substanzlose Schönheit wird überall gesehen, obgleich sie innerlich leer ist. Obwohl sie nirgendwo [als solche] vorliegt, wird sie doch überall bemerkt.

113.18 Vollkommen ungeistig, gleichsam aus reinem Geist bestehend, ist sie eine, die von den Bewegungen anderer abhängig ist. Indem sie noch nicht mal einen Augenblick ruht, gewährt sie den Eindruck von Beständigkeit.

²¹⁷ *vāsanā* regiert als Subjekt alle folgenden Prädikate. Zur *vāsanā* außerhalb des MU: FRAUWALLNER (1953), S. 418ff und ihrer Bedeutung im ZUSammenhang mit dem Daseinswandel im MU: SLAJE (1994b), S.197ff.

²¹⁸ Die Bedeutung von *ābhogī*, in der Übersetzung als Adjektiv (-in Suffix von *ābhoga*) wiedergegeben, ist im Kompositum nicht eindeutig. Es wäre auch möglich, das Kompositum als *bhinnakrama* zu konstruieren und dabei *ābhogī* in der Bedeutung von „Nahrung“ zu interpretieren: „... welche das Rädchen am Anfang der Nahrung des substanzlosen Saṃsāra ist“.

javāleva śuddhavarṇāpi maṣimalinakoṭarā /
valgaty anyaprasādena kṣīyate tadavikṣitā (113.19)

āloke vimale mlānā tamasy ativirājate /
mṛgatrṣṇeva susphārā nānāvarṇavilāsini (113.20)

vakrā viṣamayī tanvī mṛdvī kaṅṭhakakarkaśā /
lalanā cañcalā kṣuddhā trṣṇā jihveva bhoginaḥ (113.21)

svayaṃ dīpaśikhevāśu kṣīyate snehasaṅkṣaye /
sindūradhūlilekheva vinā rāgaṃ na rañjate (113.22)

kṣaṇaprakāśā taralā kṛtasamsthā jaḍāśaye /
mugdhānāṃ trāsajanāni vakrā vidyud ivoditā (113.23)

yatnād gṛhītvā dahati bhūtvā bhūtvā praliyate /
labhyate 'pi ca nānviṣṭā vidyudvad atibhaṅgurā (113.24)

aprārthitaivopanatā ramaṇīyāpy anarthadā /
akālapuṣpamāleva śreyase nābhinanditā (113.25)

atyantavismṛtaivātisukhāya bhramadāyini /
dussvapnakalaneveyam anarthāyaiva sūthhitā (113.26)

19b maṣi Ś^{ac}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] mahī Ś^{pc}N₂₀ 19b malina Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] malinaḥ Ś₁ 19d
avikṣitā Ś₇Ś₁₄] avekṣitā Ś₁Ś₃Ś₉Ś_{Sam}N₂₀ 20-22 om. Ś_{Sam} 20b Ś₇ 219^r 20c susphārā
Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] svasphārā Ś₁ 22d rañjate Ś₁Ś₉] rājate Ś₃Ś₇Ś₁₄(=N_{Ed}) 23a prakāśā Ś₇Ś₉Ś₁₄] prakāśa Ś₁Ś₃Ś_{Sam}(=N_{Ed}), [...]kāśa N₂₀ 23d Ś_{Sam} 140^r 24a gṛhītvā Ś^{ac}Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] gṛhītā
Ś^{pc}Ś₉, [...]hītvā N₂₀ 26b sukhāya Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] sukhāyai Ś_{Sam} 26b N₂₀ 220^r; Ś₁₄ 208^r
26c kalaneveyam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] kalanaiveyam N₂₀ 26d sūthhitā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] sutthitā
Ś_{Sam}, indis. Ś₉

113.19 Sie springt wie eine Flamme, die - obwohl von klarer Farbe - innerlich rußverschmiert ist, durch Abhängigkeit anderer. Sie geht zugrunde sobald sie von dem[, durch dessen Abhängigkeit sie aktiv wurde] nicht [mehr] beachtet wird.

113.20 Die im reinen [Erkenntnis-]Licht verblasste [psychische Einprägung] strahlt hell in der [Unwissenheits-]Dunkelheit. Wohlausgebreitet wie eine Fata Morgana spielt sie in verschiedenen Farben.

113.21 Wie die Zunge einer Schlange, ist die Gier²¹⁹ krumm, giftig, schlank, zart, dornenhart, umher schweifend, beweglich [und] hungrig.

113.22 Wie die Flamme einer Lampe geht sie von selbst zugrunde, wenn das Öl zu Ende ist, wie eine Linie aus dem Pollen des Sindūra-Baumes sich nicht ohne Stimmung (*rāga*) rot färbt.²²⁰

113.23 Sie zuckt hervor wie ein gezackter Blitz. Für einen Augenblick erhellend hat die Flackernde ihren Aufenthalt im Bereich des Ungeistigen bezogen,²²¹ [insofern] erzeugt sie bei den Naiven Furcht.

113.24 Nachdem die [psychische Einprägung] energisch Oberhand gewonnen hat, quält sie. Nachdem sie immer wieder neu entstanden ist, löst sie sich auf. Wird sie auch noch wahrgenommen, [dann] ist die nicht Erwünschte überaus unbeständig wie ein Blitz.

113.25 Die absolut nicht erbetene zugeneigte [psychische Einprägung], gewährt Unglück, obgleich sie erfreulich ist. Für das Heil ist sie so wenig willkommen, wie ein Blütenkranz zur falschen Gelegenheit.

113.26 Nur das unendliche Vergessen [dient] zum Überglück. Die Wahnverursacherin ist wie ein Albtraumgebilde fest etabliert [und dient] nur zum Unglück.

²¹⁹ Der Begriff *trṣṇā*, verstanden im buddhistischen Sinne, wird hier wie ein Synonym für *vāsanā* eingesetzt, könnte aber auch *mṛgatṣṇā* aus 20c aufgreifen.

²²⁰ Das pw führt *rañjate* als falsche Form von *rajyate* von der Verbalwurzel *rāj* an (vgl. auch: WERBA (1997), S. 224), wurde jedoch als kritisch akzeptiert, um des Wortspiels zwischen *rāga* und dessen zugrunde liegender Verbalwurzel *raj*, *rañj* willen, welches mit der sekundären Bedeutung des Verbes *rañjate* i.S.v. Affekte ausbilden (vgl. 114.73-74, 119.21) zustande kommt. Die Bedingung, welche dem Pollen des Sindūra-Baumes (*sindūra-dhūli*) die Rotfärbung verleiht, konnte bisher nicht geklärt werden.

²²¹ Da „ḍa“ and „la“ lautlich vertauschbar sind, könnte anstatt *jaḍāsāye* auch *jalāsāye* gelesen werden und auf den Blitz bezogen werden, der seinen Aufenthalt in Wolken hat, so VTP: *vidyutpakṣe ḍalayor abhedāj jalasyāsāyā meḡhe ...*

pratibhāśavaśād eva trijaganti mahānti ca /
muhūrtamātreṇotpādyā dhatte grāsīkaroti ca (113.27)

muhūrto vatsaraśreṇī lavaṇasyānayā kṛtā /
rātrir dvādaśavarṣāṇi hariścandrasya nirmītā (113.28)

viyoginām athānyeṣāṃ kāntāviraḥaśālinām /
rātrir vatsaravad dīrghā bhavaty asyāḥ prasādataḥ (113.29)

sukhitasyālpatām eti duḥkhitasyaiti dīrghatām /
kālo hy asyāḥ prasādena viparyāsaikaśālinā (113.30)

asyās svasattāmātreṇa kartṛtāitāsu vṛttiṣu /
dīpasyāloka-kāryāṇām yathā tadvan na vastutaḥ (113.31)

sanitambastanā citre na strī strīdharminī yathā /
tathaiṅvākārādhireyaṃ kartuṃ योग्या na kiñcana (113.32)

manorājyam ivākārabhāsvarā satyavarjitā /
sahasraśataśākhāpi na kiñcit paramārthataḥ (113.33)

araṇye mṛgatṛṣṇeva mithyaivāḍambārānvitā /
viḍambayati tān mugdhamṛgān eva na mānuṣān (113.34)

phenamāleva sañjātadvastā vicchedavarjitā /
jaḍaiva cañcalākārā gr̥hyamānā na kiñcana (113.35)

ananyā cetanasyāpi nūnam anyeva ca sthitā /
krimitantur ivādīrghā jaḍaivāpy ajaḍāśritā (113.36)

27-32 om. Ś_{Sam} 27c Ś₉ 342^f 28c dvādaśa Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] dvāśa Ś₁ 28d hariścandrasya Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] haricandrasya Ś₁ 30d śālinā Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] śālinām Ś₇(=NEd) 31b Ś₇ 219^v 31d vastutaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm}N₂₀] vastunaḥ Ś₁₄^{ac} 32a citre Ś₃Ś₇N₂₀] pitre Ś₁Ś₁₄ putre Ś₉ 33ab bhāsvarā Ś₁Ś₉Ś_{Sam}] tāsura Ś₃, bhāsura N₂₀(=NEd), indis. Ś₇Ś₁₄ 34d Ś_{Sam} 141^f 35-36 om. Ś_{Sam} 36c krimi Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] krami Ś₁ 36d Ś₉ 342^v

113.27 Indem sie[, die psychische Einprägung,] allein aus der Macht der Projektion die Dreiwelt und die großen Dinge nur für einen Zeitabschnitt hervorzutreten veranlaßt hat, verursacht und verschlingt sie [diese Dreiwelt und großen Dinge wieder].

113.28 Sie[, die psychische Einprägung,] hat aus einem Augenblick eine Reihe von Jahren zum Unglück des Lavaṇa hervorgebracht. Sie hat eine Nacht zu zwölf Jahren für den Hariścandra gemacht.

113.29 Also ist für Getrennte, die voller Geliebtentrennung[sschmerz] sind, eine Nacht lang wie ein Jahr, weil sie[, die psychische Einprägung,] es zuläßt.

113.30 Denn die Zeit wird für einen Glücklichen kurz und für einen Leidenden lang, durch ihre Erlaubnis, deren[, d.h. der psychischen Einprägung,] einziger Charakter im Verdrehen liegt.

113.31 In diesen Funktionen [besteht] ihre Aktivität nur als eigenes Dasein[, als unbewegte Bewegerin], das ebenso wenig gegenständlich ist, wie [die Aktivität] in den Beleuchtungsfunktionen einer Lampe.

113.32 Wie eine Frau mit Hintern und Brüsten in einem Gemälde nicht die [wirkfähige] Beschaffenheit einer Frau hat, ganz genauso ist sie[, die psychische Einprägung,] die in ihrer äußeren Erscheinung fest ist, niemals geeignet etwas zu bewirken.²²²

113.33 Wie ein Wunsch ist [ihre] Gestaltprojektion ohne Wirklichkeit, auch wenn sie 100.000-fach verästelt ist. Nichts [existiert] im absoluten Sinne.

113.34 [Die psychische Einprägung ist] wie eine Fata Morgana in der Wildnis, die - erfüllt von großem Schauspiel - nur trügerisch ist, nur die naiven Gazellen betrügt, aber nicht die Menschen.

113.35 Wie Schaumgekräusel [ununterbrochen] entsteht und zergeht und ohne Unterteilung ist, kann eine rein ungeistige, bewegliche, äußere Erscheinung (*ākāra*) niemals ergriffen werden.

113.36 Obgleich die [psychische Einprägung] nicht vom Denken verschieden ist, etabliert sie sich doch als sei sie eine andere. Sie ist im Geistigen begründet, obgleich sie nur ungeistig ist, wie ein ziemlich langer Raupenfaden [auch nicht von der Raupe verschieden ist].

²²² Dem *dr̥ṣṭānta* mangelte bei Akzeptanz der Variante ...*pitre/putre na strī strī dharmiṇī yatha* (wie keine Frau mit Hintern und Brüsten für [ihren eigenen] Vater/Sohn eine [für die Fortführung der eigenen Linie] ordnungsgemäße Frau ist) im Gegensatz zur gemalten Frau ein sofort eingängiger Bezug zur fehlenden Wirkfähigkeit (*kartum yogyā na*) einer psychischen Einprägung, die hier dargestellt werden soll.

kaluṣoḍḍāmarakārā rajahṣarasadhūsarā /
calā kalpāntavātyeva svākrāntabhuvanāntarā (113.37)

dhūmālīvāṅgasamḷagnā dāhasvedapradāyini /
garbhikṛtarasākramya jaganti parivartate (113.38)

dhārā jaladharasyeva sudīrghā jaḍanirmitā /
asārasaṅghātadṛḍharajjus tṛṇagaṇair iva (113.39)

taraṅgotpalamāleva kalpanāmātravarṇitā /
mṛṇālīva bahucchidrā paṅkaprauḍhā jaḍātmikā (113.40)

javāleva dr̥śyate vṛddhitaparā na ca vardhate /
viśāsvāda ivāpātamadhurānte sudāruṇā (113.41)

naṣṭā dīpaśikhevaiṣā na jāne kveha gacchati /
mihikevāgradṛṣṭāpi gṛhyamāṇā na kiñcana (113.42)

pāṃsumuṣṭir ivāstīrya prekṣitā pāramāṇavī /
ākāśanīlimevaiṣā nirmimittaiva dr̥śyate (113.43)

dvicandramohavaj jātā svapnavad vihitabhramā /
yathā nauyāyinas sthāṇuspandas tadvad ihotthitā (113.44)

anayopahate citte dīrghakālam ivākulaīḥ /
janair ālakṣyate dīrghas saṃsārasvapnavibhramaḥ (113.45)

37c kalpānta Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *kampānta* Ś_{Sam} 37c N₂₀ 220^v 38-39 om. Ś_{Sam} 39d Ś₁ 308 40a
taraṅgotpala Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] *taraṅgotpala* Ś₁^{ac} 42a śikhevaiṣā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *śikhaivaiṣā*
Ś₉Ś_{Sam}, *śikhaiveṣā* N₂₀ 42c Ś₇ 220^r 42d Ś_{Sam} 141^v 43-44 om. Ś_{Sam} 43a pāṃsumuṣṭir
Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *pāṃsumuṣṭir* Ś₁N₂₀ 43b Ś₁₄ 208^v 45-47 seq. inv.47, 46, 45 Ś₁

113.37 Die von Leidenschaftsauswirkungen eingefärbte [psychische Einprägung] bewirkt Geringes und Exzellentes. Die Bewegliche reißt wie der Weltuntergangswind die selbst attackierten Welten in sich mit.

113.38 Die mit Gliedern gleich Rauchfahnen versehene [psychische Einprägung], die Hitzeschweiß verursacht, dreht die Welten umher, nachdem sie, die die Essenz [der Welt wie einen Embryo] in sich trägt, [diese Welt] in Angriff genommen hat.

113.39 Wie der Strom einer Regenwolke, ist die sehr lange [psychische Einprägung] aus Ungeistigem gemacht, so wie ein starkes Seil, das kernloses Verdichtetes ist, aus Grasmengen [gemacht ist].²²³

113.40 Sie ist wie ein Blumenkranz im Fluß durch bloße Vorstellung beschrieben, wie ein Lotus, der viele Öffnungen hat [und] aus dem Schlamm hinauswächst, wesentlich ungeistig ist.

113.41 [Die psychische Einprägung erscheint] wie eine Flamme, welche ihr [eigenes] Emporwachsen zum Ziel hat, aber dennoch nicht wächst. Wie der Geschmack von Gift, ist [die psychische Einprägung] bei Kontakt süß, doch am Ende sehr grausam.

113.42 Ich weiß nicht wohin diese erloschene [psychische Einprägung] wie eine Lampenflamme geht, obwohl eine Spitze gesehen wurde. Wie Nebel, kann sie nicht ergriffen werden.

113.43 [Die psychische Einprägung ist] wie eine Handvoll Staub, die - wenn man sie ausgestreut hat - als aus Kleinstteilen bestehend beobachtet wird. [Die psychische Einprägung ist] wie die dunkle Farbe des Himmels [bzw. des leeren Raumes]:²²⁴ sie erscheint, doch ist sie unverursacht.

113.44 Sie ist entstanden wie der Irrtum zwei Monde [zu sehen]. Wie ein Traum verursacht sie Verwirrung. Sie ist hier auf die gleiche Weise entstanden wie die Bewegung von Pfosten [aus der Perspektive] von Schiffsreisenden.

113.45 Wenn das Denken durch sie[, die psychische Einprägung,] scheinbar lange Zeit beeinträchtigt ist, nehmen aufgeregte Leute den langen Wahn eines Traumes wahr, der die Wandelwelt ist.

²²³ D.h. wenn die Grasstränge entflochten werden, gibt es das Seil als solches gar nicht.

²²⁴ Zur tieferen Bedeutung der Begriffe *ākāśa*, *kha*, *gagana*, *vyoman* in derartigen Vergleichen s. SLAJE (1994b), S. 272ff und vgl. Anmerkung zu 114.35.

manojñam api satyaṃ ca dṛśyate sad asattayā /
 amanojñam asatyaṃ ca dṛśyate 'sac ca sattayā (113.46)

anayopahate tv asmiṃś citrās cetasi vibhramāḥ /
 utpadyante vinaśyante taraṅgās toyadher iva (113.47)

padārtharatham ārūdhā bhāvanaiṣā balānvitā /
 ākrāmati manaḥ kṣipraṃ vihagaṃ vāgurā yathā (113.48)

kāruṇyāt spandamānākṣiṃ sravatḥkṣīralavastanīm /
 nayaty ullāsītānandaṃ jananiṃ gṛhiṇīpadam (113.49)

viṣkaroti niṣṣyandasantarpitajagattrayam /
 sudhā sārdrām api kṣipraṃ pravḍdhā bimbam aindavam (50)

unmattavaravetālavartanārambhasambhramam /
 sthānavas samprayacchanti mūkam apy eti yad dhiyā (113.51)

sandhyādiṣu ca kāleṣu loṣṭapāṣāṇabhittayah /
 asyāḥ prasādād dṛśyante sarpā jagati dṛṣṭibhiḥ (113.52)

eko 'pi dvitayodeti yathā dviśaśidarśane /
 dūram abhyāsatām yāti svapne 'bdhitarāṇam yathā (113.53)

46 seq. inv.47, 46 Ś₃Ś₉Ś₁₄ 46b sad asattayā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm} N₂₀] 'sac ca sattayā Ś₁₄^{ac} Ś_{Sam}(ab. oc.) 46c-47 om. Ś_{Sam} 46d 'sac ca sattayā Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] sad asattayā Ś₁, saśvasattayā N₂₀ 47 om. N₂₀ 47a Ś₃ 161 47a tv asmiṃś Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] citte Ś₁^{ac} 47c vinaśyante Ś₁Ś₃Ś₁₄] vinaśyanti Ś₇Ś₉(=N_{Ed}) 47d taraṅgās Ś₁₄] taraṅgā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉ 47d Ś₉ 343^F 48c kṣipraṃ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] kṣipra Ś₁ 48d vihagaṃ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] vihaṅgṃ Ś₁ 49 om. Ś_{Sam} 49b-118.28a om. fol. N₂₀ 49c nayaty cett. l.n. Ś₉ 50c sudhā sārdrām Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₁₄^{pcsm}] sudhārdrārdrām Ś₇^c, sudhārdrārdrām Ś₉Ś₁₄^{ac}Ś_{Sam}(=N_{Ed}) 51-52 om. Ś_{Sam} 51d mūkam apy eti yad dhiyā Ś₁^{ac}Ś₇^{pc}Ś₁₄] mūkām adhyeti yad dhiyā Ś₁^{pc}, mūkā apy etayāndhayā Ś₃Ś₇^{ac}(=N_{Ed}), mūñcham apy eti yad dhiyā Ś₉ 52a sandhyādiṣu Ś₁^{ac}Ś₃Ś₇Ś₁₄] sandhyādiṣu Ś₁^{pc}Ś₉ 52d sarpā Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉] sarvā Ś₁^{ac}Ś₁₄(prob^{pc}) 52d jagati Ś₁Ś₉Ś₁₄(prob^{pc})] jagata Ś₃, jagara Ś₇(=N_{Ed}) 53d Ś₇ 220^v; Ś_{Sam} 142^r

113.46 Das [tatsächlich] Seiende²²⁵ wird als inexistent aufgefaßt, obgleich seine [Seins-]Wahrheit erfreulich ist, während das [eigentlich] Nichtseiende²²⁶ als seiend aufgefaßt wird, obwohl seine [Nichtseins-]Wahrheit unerfreulich ist.

113.47 Doch wenn durch sie[, die psychische Einprägung,] jenes Denken beeinträchtigt ist, treten mannigfaltige Verwirrungen hervor, sie entstehen und vergehen wie die Wellen des Ozean.

113.48 Diese kraftgefüllte Vergegenwärtigung bezwingt das Denken schnell, wie eine Falle einen Vogel [bezwingt], wenn sie einmal Gefallen an Gegenständen entwickelt hat.

113.49 Sie führt die Mutter, deren Auge aus Mitgefühl blinzelt, aus deren Brust Milch träufelt und deren Freude zum Hervortreten gebracht wurde,²²⁷ in die Position einer Hausfrau.

113.50 Sie[, die psychische Einprägung,] vergiftet die Dreiwelt, die in [ihrem eigenen Dahinfließen, d.h. ihrem] Ergebnis zufrieden ist. Dieser Nektarstrom ist zur feuchten und elastischen Mondscheibe angeschwollen.²²⁸

113.51 Wenn man mit der [entsprechenden] Idee [durch einen Wald] geht,²²⁹ vermitteln [Baum]stämme den - obgleich lautlosen - Wahn vom heftigen Treiben erregter gefährlicher Dämonen.

113.52 Ferner sieht man in den Dämmerungs- usw. Zeiten mit den Augen in der Welt Schlangen auf Lehm und Steinwänden, weil sie[, die psychische Einprägung,] es zuläßt.

113.53 Beim [Wahrnehmungsirrtum] zwei Monde zu sehen [verhält es sich so,] als ob ein zweiter [Mond] entsteht, obwohl es eigentlich nur einen einzigen gibt. Die Ferne wird zur Nähe, wie eine Ozeanüberquerung im Traum.

²²⁵ Die *cit* als ontologische Grundlage.

²²⁶ Die aus psychischen Einprägungen projizierte Wandelwelt.

²²⁷ Konstruktionsalternative zu *ullāsītānandaṃ* als BV-Kompositum: *ullāsītā* (caus. von *ullāsītā*) könnte auch das Subjekt aus der vorangehenden Strophe *bhāvanā* als elliptisch konstruiert aufgreifen oder sich im weiteren Sinne auf die in Rede stehende *vāsanā* beziehen: Die zum Vorschein gebrachte Vergegenwärtigung / psychische Einprägung.

²²⁸ Der Mond wird als aus Nektar bestehend vorgestellt, doch beruht letztendlich, wie die gesamte Welt, auf einer mit einem Nektarstrom gleichgesetzten psychischen Einprägung.

²²⁹ Zwei Konstruktionsmöglichkeiten für *yad*: separat als Konditional, wie übersetzt, oder im Kompositum mit der die *avidyā* aufgreifenden *dhīyā* i.S.V. „entsprechend“.

- ādirghaḥ kṣaṇatām eti kālas seṣṭā yathā niśā /
kṣaṇo varṣam ivābhāti kāntāvirahiṇām iva (113.54)
- na tad asti na yan nāma na karotīyam uddhatā /
asyās tv akiṇcanāyās tu śaktatām paśya rāghava (113.55)
- saṃrodhayet prayatnena saṃvidaivāsu saṃvidam /
saṃvitsrotonirodhena śuśyaty eṣā manonadī (113.56)
- avidyamānayavedaṃ pelavāṅgyā sutucchayā /
mithyābhāvanayā nāma citram andhīkṛtaṃ jagat (113.57)
- arūpayā nirākṛtyā cārucetanahīnayā /
asatyevāsu naśyantyā citram andhīkṛtaṃ jagat (113.58)
- ālokena vinaśyantyā sphurantyā tamaso 'ntare /
kauśikekṣaṇadharmiṇyā citram andhīkṛtaṃ jagat (113.59)
- ku karmaikāntakāriṇyā na saḥantyāvalokanam /
deham apy avijānantyā citram andhīkṛtaṃ jagat (113.60)
- sudhīrācāradharmiṇyā nityaṃ prākṛtakāntayā /
anāratāstaṅgatayā citram andhīkṛtaṃ jagat (113.61)
- anantaduḥkhākulayā sadaiva dhṛtayānayā /
sambodhahīnayā nāma citram andhīkṛtaṃ jagat (113.62)

54b yathā niśā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] niśā yathā Ś₁₄Ś_{Sam} 54d virahiṇām Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] vihariṇām Ś₁
55b l.n. Ś₁₄ 55b na karotīyam uddhatā Ś₁Ś₃Ś₉Ś_{Sam}] karotīyam ihodhdhatā Ś₃Ś₇ 55c asyās
tv akiṇcanāyās tu Ś₃Ś₇Ś₉] asyās ca kiṇcanāyās tu Ś₁, [...][a]kiṇcanāyās tu Ś₁₄] asyās tv ak-
iṇcanāyās tvam] Ś_{Sam} 55d śaktatām Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] śakyatām Ś₉ 55d paśya Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] praśya Ś₁
56b Ś₉ 343^v 56d add. i.t. rāmaḥ Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₁₄^{pcsm} 57c nāma Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₁₄^{pc}Ś_{Sam}] rāma
Ś₇^{ac}Ś₉Ś₁₄^{ac} 58 om. Ś_{Sam} 58 seq. inv.59ab, 58 Ś₉ 58c asatyevāsu Ś₁Ś₁₄] asatyevāsu Ś₃Ś₇Ś₉ 59cd
om. Ś₉ 59d citram andhīkṛtaṃ jagat Ś₇Ś₁₄] / citram iti Ś₁, ci° Ś₃, citraṃ° Ś_{Sam} 60-62 om.
Ś_{Sam} 60a Ś₁₄ 209^r 60c avijānantyā cett. avijā[...]]Ś₁ 60d citram andhīkṛtaṃ jagat Ś₇Ś₉Ś₁₄] ci° Ś₃, om. Ś₁ 61b prākṛta Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] prākṛta Ś₁^{pc}Ś₉ 61d citram andhīkṛtaṃ jagat Ś₇Ś₁₄] / citraṃ Ś₁, ci° Ś₃, sadaiva dhṛtayānayā Ś₉ 62ab om. Ś₉ 62c sambodhahīnayā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] sa bodhahēnayā Ś₉ 62c nāma Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₁₄] rāma Ś₇^{ac}Ś₉Ś₁₄^{ac} 62d citram andhīkṛtaṃ jagat Ś₇Ś₉Ś₁₄] / citra Ś₁, ci° Ś₃

113.54 Lange Zeit wird zum Augenblick, wie eine [ganze] Nacht mit einem Liebhaber²³⁰ [augenblickskurz wird]. Ein Augenblick erscheint wie ein Jahr, wie [im Fall] des von der Geliebten Getrennten.

113.55 Das gibt es nicht, was nämlich diese erregte [psychische Einprägung] nicht macht. Siehe, Raghuproß, die Macht dieser [psychischen Einprägung], die gar keinen Inhalt hat.

113.56 Nur durch Bewußtsein soll man energisch das Bewußtsein rasch kontrollieren. Dieser Fluß des Denkens vertrocknet durch Hemmung des Bewußtseinstromes.

113.57 O je, diese Welt ist nämlich nur durch diese nicht existierende, zartgliedrige, nichtige, falsche Vergegenwärtigung verblendet.

113.58 O je, die Welt ist durch die gestaltlose, formlose, von angenehmem Denken freie, so schnell als gäbe es sie gar nicht²³¹ verschwindende [falsche Vergegenwärtigung] verblendet.

113.59 O je, die Welt ist durch die durch [Erkenntnis-]Licht zugrunde gehende, im Dunkeln erscheinende [falsche Vergegenwärtigung], die das Wesen eines Eulenauges hat,²³² verblendet.

113.60 O je, die Welt ist durch diejenige [falsche Vergegenwärtigung] verblendet, die ausschließlich schlechtes Karma verursacht, die das Erkenntwerden nicht erträgt, die sogar den Körper verkennt.

113.61 O je, die Welt ist durch diejenige [falsche Vergegenwärtigung] verblendet, die von der Beschaffenheit ist, sich ganz fest zu verhalten, die stets vom [einfachen] Volk (*prākṛta-*) geliebt ist, die stets untergegangen ist.

113.62 O je, die Welt ist durch diejenige [falsche Vergegenwärtigung] verblendet, die voll von unendlichem Leid ist, durch jene, die ständig aufrecht erhalten wird [und] ohne Erwachen ist.

²³⁰ *seṣṭā* (*sa-iṣṭā*) in der Übersetzung als BV-Kompositum mit *niśā* konstruiert, da eine Konstruktion mit Demonstrativpronomen *sā ... niśā* „diese ersehnte Nacht“ dem Kontext nicht angemessen erscheint.

²³¹ Die Vergegenwärtigung (*bhāvanā*) „gibt es“ im ontologischen Sinne nur als Funktion des Denkens.

²³² Insofern weder ein *nyāya* noch Parallelen zu *kausika-ikṣaṇa* aufgefunden werden konnten, wurde das „Eulenaug“ vorerst im konventionellen Sinne gedeutet: die hier mit den Attributen einer Frau beschriebene und allegorisch als Dunkelheit bezeichnete Unwissenheit sieht im Dunkelen gut oder erscheint in der Dunkelheit wie eine Eulenaug.

kāmakrodhaghanastanyā tamaḥprasarakrayā /
acetanaśarīṇyā citram andhikṛtaṃ jagat (113.63)

ātmāndhakūpāspadayā jaḍayā jāḍyajirṇayā /
duḥkhadīrghapralāpinyā citram andhikṛtaṃ jagat (113.64)

puruṣāsaṅgabhaṅginyā rogiṇyākṣatamāyayā /
vivartinyā vivakṣāsu citram andhikṛtaṃ jagat (113.65)

puruṣasya na yā śaktā soḍhum ikṣitam apy alam /
tayā striyāśaraṇayā citram andhikṛtaḥ pumān (113.66)

na yasyāś cetanaivāsti yāpy anaṣṭaiva naśyati /
tayā striyāpuruṣayā citram andhikṛtaḥ pumān (113.67)

anantaduṣprasaravilāsakārīṇī
kṣayodayonmukhasukhaduḥkḥakārīṇī /
iyaṃ prabho vīgalati kena vāsanā
manoguhānilayanibaddhabhāvanā (113.68)

avidyāvarṇanam nāma sargaḥ

caturdaśottaraśatamas sargaḥ

rāmaḥ

avidyāprabhāvaprotthaṃ jagataḥ puruṣasya vā /
mahad āndhyam idaṃ brahman katham nāma vinaśyati (114.1)

63a Ś_{Sam} 142 63a krodha Ś₁Ś₇Ś₁₄] kopa Ś₃Ś₉Ś_{Sam}(=NEd) 63d citram andhikṛtaṃ jagat
Ś₇Ś₉Ś₁₄] / citraṃ Ś₁, ci° Ś₃, citraṃ° Ś_{Sam} 64-65 om. Ś_{Sam} 64d citram andhikṛtaṃ jagat
Ś₇Ś₉Ś₁₄] / citraṃ Ś₁, ci° Ś₃ 65a Ś₇ 221^r 65c vivartinyā Ś₁Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}Ś₁₄] vivartanyā Ś₃^{ac}Ś₇^{ac}Ś₉
citraṃ Ś₁ 66a puruṣasya Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] puruṣasyā Ś₁Ś₃^{ac} 66b ikṣitam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄]
ekṣitam Ś_{Sam} 66d andhikṛtaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pc}] andhikṛtaṃ Ś₁₄^{ac}Ś_{Sam} 67-68 om. Ś_{Sam} 67a Ś₉
344^r 1a Ś_{Sam} contin. 142^v 1 rāmaḥ om. Ś_{Sam} 1a prabhāva Ś₁Ś₇Ś_{Sam}] vibhava Ś₃Ś₉Ś₁₄(=NEd)
1a protthaṃ cett. pro[...]^m Ś₇^c

113.63 O je, die Welt ist durch diejenige [falsche Vergegenwärtigung] verblendet, deren beide Brüste [auf der einen Seite] voller Gier [und auf der anderen Seite] voller Zorn sind, aus deren Mund Dunkelheit hervorfließt,²³³ die einen ungeistigen Körper annimmt, verblendet.

113.64 O je, die Welt ist durch diejenige [falsche Vergegenwärtigung] verblendet, die ihre Grundlage im dunklen Brunnen ihrer selbst hat, durch die ungeistige, von der Ungeistigkeit zerschlissenen, die über das Leid lange plappert.

113.65 O je, die Welt ist durch diejenige [falsche Vergegenwärtigung] verblendet, die [als Frau] bei Kontakt mit einem Mann [sowie als Vergegenwärtigung mit dem sie erkennenden Geist]²³⁴ zerbricht, die kränkelige,²³⁵ deren Zauber unzerstört ist, die sich ständig in ihren Bezeichnungen ändert.

113.66 Diejenige, welche [als Frau] noch nicht einmal nur den Blick eines Mannes ertragen kann [und die als Vergegenwärtigung zerfällt, wenn sie mit Erkenntnis angeblickt wird], durch diese schutzlose Frau, o je, wird ein Mann blind gemacht.

113.67 Derjenigen, der noch nicht mal Denken zukommt, welche - obwohl unzerstörbar - zugrunde geht, durch diese unbemannte Frau, o je, wird ein Mann blind gemacht.

113.68 Wodurch, Herr, verschwindet diese psychische Einprägung, die endlos Unglückserscheinungen produziert, die in Erwartung [ihres] Vergehens und Entstehens Glück und Leid verursacht, die eine in einem Nest in der Denkhöhle eingebundene Vergegenwärtigung ist?

Yathākathitadoṣāparihāropadeśaḥ: Unterweisung über Fehlerbeseitigung

Rāma [fragt]:

114.1 Wie verschwindet denn diese große Blindheit der Welt oder des Menschen, die durch die Macht²³⁶ der Unwissenheit entstanden ist, o Brahmane?

²³³ Das schließt im abstrakten Sinne auch das Verbreiten falscher Lehren mit ein.

²³⁴ Nach VTP wird hier ein *śleṣa* mit der Doppelbedeutung von *puruṣa* als Mann und Seele gebildet, und damit die Vergegenwärtigung (*-bhāvanā*) als Frau personifiziert. Dieser *śleṣa* wird auch in den folgenden zwei Strophen aufrecht erhalten.

²³⁵ Auch *āroga* könnte man konstruieren, was nach pw als v.l. von *ārāga* belegt ist.

²³⁶ Die Variante *prabhāva* wurde wegen der Möglichkeit zur Alliteration mit *prottham* als kritisch akzeptiert.

vasiṣṭhah

yathā tuṣāranalinī bhāskarālokanāt kṣaṇāt /
naśyaty evam avidyeyaṃ naśyaty ātmāvalokanāt (114.2)

tāvāt saṃsārabhṛguṣu svātmanā saha dehinam /
āndolayati sā yaiṣā duḥkhakaṇṭakajāliṣu (114.3)

avidyā yāvād asyās tu notpannā kṣayakāriṇī /
svayam ātmāvalokecchā mohasaṅkṣayadāyinī (114.4)

asyāḥ paraṃ prapaśyantyās svātmanāśaḥ pravartate /
ātapānubhavārthinyās chāyāyā iva rāghava (114.5)

dṛṣṭe sarvagate deve svayam eva vilīyate /
sarvāśābhyudite chāyā dvādaśārkagaṇe yathā (114.6)

icchāmātram avidyeha tannāśo mokṣa ucyate /
sa cāsaṅkalpamātreṇa siddho bhavati rāghava (114.7)

manāg api manovyomni vāsanātamasi kṣate /
kālimā tanutām eti cidādityamahodayāt (114.8)

yathodite dinakare kvāpi yāti tamasvatī /
tathā viveke 'bhyudite kvāpy avidyā praliyate (114.9)

dṛḍhāvāsanayā bandho ghanatām eti cetasaḥ /
calavetālasaṅkalpas sandhyākāle yathā śiśoḥ (114.10)

2a nalinī Ś₁Ś₉Ś₁₄^{pc} Ś_{Sam}] kaṇikā Ś₃(prob^{pc}) Ś₇^{pc}(=N_{Ed}), khalinī Ś₇^{ac} Ś₁₄^{ac} 2b kṣaṇāt Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś₉] kṣaṇam Ś_{Sam} 2b Ś₁ 309 2c naśyaty evam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] naśyatyaiyam Ś₉ 2d naśyaty ātmā Ś₁₄] naśatyātmā Ś₁, rāghavātmā Ś₃Ś₇Ś₉Ś_{Sam}(=N_{Ed}) 3 repetitio2abc ante 3 Ś₇^{ac} 3-5 om. Ś_{Sam} 3b dehinam Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉] dehinām Ś₁Ś₃^{ac}Ś₁₄ 3c sā yaiṣā Ś₃Ś₉Ś₁₄] māyaiṣā Ś₁Ś₇(=N_{Ed}) 5a paraṃ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] pāraṃ Ś₁ 5b pravartate Ś₁^{ac}Ś₁₄] prajāyate Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉(=N_{Ed}) 6a Ś₇ 221^v 6b Ś_{Sam} 143^r 6c Ś₁₄ 209^v 7a Ś₉ 344^v 7a mātram avidyeha Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] mātramaḥ vidyeha Ś_{Sam} 7c sa cāsaṅkalpa Ś₁^{ac}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] sadāsaṅkalpa Ś₁^{pc} 8 om. Ś_{Sam} 9b tamasvatī Ś₉Ś₁₄^{ac}] tamasvinī Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm}Ś_{Sam}(=N_{Ed}) 9d praliyate Ś₁Ś₁₄] vilīyate Ś₃Ś₇Ś₉Ś_{Sam}(=N_{Ed}) 10-30 om. Ś_{Sam}

Vasiṣṭha [antwortet]:

114.2 Wie eine Eisblume augenblicklich durch das Sonnenlicht verschwindet, genau so verschwindet die Unwissenheit durch das Selbst[erkenntnis]licht.

114.3-4 Solange nicht die Untergangsverursacherin dieser [Unwissenheit] entstanden ist, [d.h.] von selbst der Wunsch nach Selbst[erkenntnis]licht [entstanden ist und somit] die Zerstörung der Verblendung verursacht ist, solange schaukelt genau diese Unwissenheit mitsamt ihrem Innersten die verkörperte Seele an den Abhängen der Wandelwelt, die ein Dornennetz aus Leid sind.

114.5 Die Selbstzerstörung dieser [Unwissenheit], wenn sie einmal das Absolute sieht, kommt [genau so] in Gang, wie [die Selbstzerstörung] des Schattens, der Sonnenlicht verspüren möchte, Raghusohn.

114.6 Wenn der allgegenwärtige Herr²³⁷ erblickt wurde, löst sie sich von selbst auf, wie der Schatten [sich selbst auflöst], wenn die Schar von zwölf Sonnen in allen Regionen aufgegangen ist.

114.7 Die Unwissenheit ist hier bloßer Wunsch, deren Untergang Erlösung genannt wird, und die wird erreicht durch bloße Nichtvorstellung, Raghusohn.

114.8 Wenn im leeren Raum, der das Denken ist, die Finsternis der psychischen Einprägung nur ein wenig abgebaut ist, dann wird die schwärzliche [Unwissenheit] ganz klein,²³⁸ wegen des gewaltigen Aufgangs der Sonne, die der Geist ist.

114.9 Genauso wie die [nächtliche] Verdunklerin ins Nirgendwo verschwindet, wenn die Sonne aufgegangen ist, ebenso wird die Unwissenheit ins Nirgendwo aufgelöst, wenn die Unterscheidung[kraft] aufgegangen ist.

114.10 Die Bindung des Denkens wird durch eine stabile psychische Einprägung konkret, wie für ein Kind zur Abenddämmerung eine un-stete Dämoneneinbildung [konkret wird].

²³⁷ Zur Bedeutung von *deva* siehe Anmerkung zu 105.22. Vgl. ebenso 114.19 und insbesondere 109.28ab.

²³⁸ Die Wortwahl *kālimā tanutām eti* spricht für eine Anspielung auf die in 118.5, 118.10 und ebenso im ersten Prosaabschnitt *Sarga* 122 beschriebene dritte Wissenssphäre, die Denkschwundstufe (*tṛtīyā tanumānasā*).

rāmaḥ

yāvāt kiñcid idaṃ drśyaṃ sāvidyā kṣīyate ca sā /
ātmaḥbāvanayā brahmann ātmāsau kīdrśas smṛtaḥ (114.11)

vasiṣṭhaḥ

cetyānupātarahitaṃ sāmānyena ca sarvagam /
yac cittattvam anākhyeyaṃ sa ātmā parameśvaraḥ (114.12)

ābrahmastambaparyantaṃ tṛṇādi yad idaṃ jagat /
tat sarvaṃ sarvadātmaiva nāvidyā vidyate 'nagha (114.13)

sarvaṃ ca khalv idaṃ brahma nityaṃ cidghanam akṣayaṃ /
kalpanānyā manonāmnī vidyate na hi kācana (114.14)

na jāyate na mriyate kiñcid asmiñ jagattraye /
na ca bhāvavikārāṇāṃ sattā kvacana vidyate (114.15)

kevalaṃ kevalābhāsaṃ sarvasāmānyam akṣatam /
cetyānupātarahitaṃ cinmātram iha vidyate (114.16)

asmin nitye tate śuddhe cinmātre nirupadrave /
śānte samasamābhoge nirvikāroditātmani (114.17)

yaishā svabhāvābhigataṃ svayaṃ sañkalpya dhāvati /
cic cetyaṃ svayam amlānā sā mlānā tan manas smṛtam (114.18)

ekasmāt sarvagād devāt sarvaśakter mahātmanaḥ /
vibhāgakalanāśaktir lahariṅvotthitāmbhasaḥ (114.19)

14a sarvaṃ ca khalv Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄] sarvaṃ khalv Ś₁Ś₇^{ac}, sarvaṃ calv Ś₃^{ac} 14b akṣayaṃ
Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] avyayam Ś₁^{ac} 15d Ś₉ 345^f 16b sarvasāmānyam akṣatam cett.] sarvasāmā[...] Ś₃
18a Ś₇ 222^f 18a svabhāvābhigataṃ Ś₁Ś₁₄] svabhāvābhigataṃ Ś₇, svabhāvātigataṃ Ś₉, l.n.
Ś₃ 18c amlānā Ś₉] āmlānā Ś₁Ś₇(=N_{Ed}), indis. Ś₃, l.n. Ś₁₄ 19a ekasmāt Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] etasmāt
Ś₁(=N_{Ed}) 19c kalanā Ś₉Ś₁₄] kalpanā Ś₁Ś₃Ś₇

Rāma [fragt]:

114.11 Solange diese [Welt hier] ein wenig sichtbar bleibt, liegt Unwissenheit vor und die wird zerstört durch die Vergegenwärtigung des Selbst. Brahmane, dieses Selbst, was weiß man darüber?

Vasiṣṭha [antwortet]:

114.12 Dieses Selbst ist der *Parameśvara*, das unbeschreibliche Denkprinzip,²³⁹ das frei davon ist, dem Denkobjekt zu folgen, und das in seiner allgemeinen Form allgegenwärtig ist.

114.13 Was diese Welt vom Brahman bis zum Grasbüschel, [also] Stroh usw. ist,²⁴⁰ das ist alles und ständig nur dieses Selbst, es gibt keine [ontologisch unabhängige] Unwissenheit, Tadelloser.

114.14 Und alles dies ist tatsächlich das Brahman, ewig unveränderlicher bloßer Geist. Denn es gibt kein weiteres [Vorstellungs]gebilde, das als Denken bezeichnet wird.

114.15 Nichts entsteht oder vergeht in dieser Dreiwelt, noch gibt es irgendwo ein Dasein der [sechs] Daseinsmodifikationen.²⁴¹

114.16 Den bloßen Geist gibt es hier, isoliert, als bloßen Schein, überall ausgeglichen, unzerstört, ohne einem Denkobjekt nachzufolgen,

114.17 in diesem ewigen, ausgebreiteten, reinen, bloßen Geist, der ohne Leid ist, beruhigten, gleichmütigen,²⁴² ohne [Daseins]modifikationen entstandenen Selbst.

114.18 Der [zunächst von Denkobjekten] unbeeinträchtigte Geist, welcher - nachdem er von selbst konzipiert hat, daß er ein Eigenwesen erhalten hat - zu seinem eigenen Denkobjekt hineilt, der verblaßt und ist [dann] als Denken bekannt.

114.19 Aus dieser allgegenwärtigen Macht des allgewaltigen Groß-Selbstes [entsteht] das Potential (*śakti*) zur Bildung von Teilen, wie eine Welle aus dem Ozean [nur aus diesem selbst heraus] entsteht.

²³⁹ Unklar bleibt, ob hier mit *cittattva* nicht etwa eine als [fein]stofflich zu verstehende Denksubstanz als ontologische Grundlage gemeint sein könnte.

²⁴⁰ Da *trṇādi* und *-stamba-* (häufig falsch für *stambha*) hier fast synonym sind, wurde hier evtl. ein verloren gegangenes Wort ersetzt.

²⁴¹ Vgl. Yāska: *Nirukta* 1.2: *jāyate 'sti vipariṇamate vardhate 'pakṣiyate vinaśyati*. Obgleich hier mit Yāska zitiert, wird darauf hingewiesen, daß die sechs Modi des Seins (*bhāvavikāra*) ebenso wie die vierfache Form des Nichtseins (*abhāvaś caturvidhaḥ* vgl. 117.15) zur [fach-]sprachlichen Idiomatik gehörten. Es soll dem MU-Autor nicht die Absicht unterstellt werden, Yāskas Definition zu zitieren.

²⁴² Diese Bedeutung ergibt sich aus dem Vergleich mit Parallelstellen: *kāyaḥ samasamābhogo na glāyati na hr̥syati* 6.107.26. Darüber hinaus lassen sich im *Nirvānaprakaraṇa* noch vier weitere Parallelstellen finden, die zumindest eine semantische Nähe von *samasamābhoga* und *śānta* belegen: 2.11, 70.2, 112.2, 360.32.

ekasmin vitate śānte yā na kiñcana vidyate /
sañkalpamātreṇa gatā sā siddhiṃ paramātmani (114.20)

atas sañkalpasiddheyam sañkalpenaiva naśyati /
yenaiva jātā tenaiva vahnijvāleva vāyunā (114.21)

pauṛuṣodyogasiddhena bhogāśārūpatām gatā /
asañkalpanamātreṇa sāvidyā parilīyate (114.22)

nāham brahmeti sañkalpāt sudṛḍhād badhyate manaḥ /
sarvaṃ brahmeti sañkalpāt sudṛḍhān mucyate punaḥ (114.23)

sañkalpaḥ paramo bandhas tv asañkalpo vimuktatā /
sañkalpam avajityāntar yathecchasi tathā kuru (114.24)

dr̥ṣṭā mayāmbare ’trāsti nalinī hemapañkajā /
lolavaidūryamadhupā sugandhitadigambarā (114.25)

uddaṇḍaiḥ prakāṭābhogair mṛṇālabhujamaṇḍalaiḥ /
vihasantī prakāśasya śāsino raśmimaṇḍalāt (114.26)

vikalpajālīkaivettham asatyaivāpi satsamā /
manassvāsthyavināśārthaṃ yathā bālena kalpyate (114.27)

tathaiveyam avidyeha bhāvanābhavabandhanī /
capalenāsukhāyaiva manobālena kalpitā (114.28)

kr̥śo ’tiduḥkhī baddho ’haṃ hastapādādīmān aham /
iti bhāvānurūpeṇa vyavahāreṇa badhyate (114.29)

20a vitate Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] vidyate Ś₉ 20d l.n. Ś₃ 21 om. Ś^{ac}₇, ins. i.m. Ś^{pcsm}₇ 21a l.n. Ś₃ 21a siddheyam Ś^{ac}₁Ś^{pc}₇] siddho ’yam Ś^{pc}₁Ś₉Ś₁₄ 21b naśyati Ś₃Ś^{pc}₇Ś₉Ś₁₄] śāmyati Ś₁ 22ab dub. Ś₃ 22c Ś₃ 162, Ś₁₄ 210^r 23d punaḥ Ś^{pc}₁Ś₇Ś₁₄] manaḥ Ś^{ac}₁Ś₃Ś₉(=NEd) 24c avajityāntar Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] eva jityāntar Ś₃Ś^{pc}₇ 25c Ś₉ 345^v 25c madhupā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm}] madhurā Ś^{ac}₁₄ 25d N₂₁ contin. fol. 223^r 25d ambarā Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] antarā Ś₇, [...]bāra N₂₁ 26d maṇḍalāt Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm} N₂₁] maṇḍalam Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{ac}(=NEd) 27c ārthaṃ cett. l.n. Ś₁ 27d bālena Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] bālyena N₂₁ 28b bandhanī Ś₁Ś₃^{ac}Ś₉Ś₁₄] bandhinī Ś₃^{pc}(prob.) Ś₇N₂₁

114.20 Die[ses Potential zur Bildung von Teilen,²⁴³ das] durch bloßes Vorstellen im absoluten Selbst evident wird, gibt es überhaupt nicht im alleinigen, ausgebreiteten, beruhigten, absoluten Selbst.

114.21 Folglich geht diese[s] durch Vorstellung evidente [Potential]²⁴⁴ nur durch Vorstellung zugrunde, eben genau dadurch, wodurch es entstanden war, wie die Feuerflamme durch den Wind [zugrunde geht, durch den sie entfacht wurde].

114.22 Diese Unwissenheit, die zur Form von Hoffnung auf Genuß geworden ist, löst sich durch bloßes Nichtvorstellen auf, realisiert durch menschliches Bemühen.

114.23 Durch die sehr konzentrierte Vorstellung „ich bin nicht das Brahman“ wird das Denken gebunden. Durch die sehr konzentrierte Vorstellung „alles ist das Brahman“ wird es wieder erlöst.

114.24 Die Vorstellung ist die höchste Fessel, doch die Nichtvorstellung ist die Erlösung. Nachdem du die Vorstellung innerlich besiegt hast, handle so wie du willst.

114.25 [Folgende Phantasievorstellung:] „Hier sehe ich, daß es im Raum einen Lotusteich mit goldenen Lotusen, herumfliegenden beryllfarbenen Bienen und duftender Luft gibt,

114.26 der aus dem Lichtstrahlengebiet des leuchtenden Mondes mit hoch gestreckten deutlich und weit [sichtbar]en Ansammlungen an Armen, welche [im Fall des Lotusteiches] die Lotusfasern sind, heraus lacht.“

114.27 Nur dieser [besagte] Trug einer Vorstellung wird so wirklichkeitsgleich, obwohl er eigentlich unwirklich ist. Als hätte ein Kind [diesen Lotusteich] zur Zerstörung der Eigenständigkeit des Denkens [gedanklich] gebildet,

114.28 genauso ist hier die Unwissenheit die Fessel, die an ein vergegenwärtigtes Dasein bindet: sie wird von dem unsteten Kindchen, das das Denken ist, nur zum Unglück [gedanklich] gebildet.

114.29 „Ich, der ich Hände, Beine usw. habe, schwacher, überaus Unglücklicher, bin gebunden“ durch eine solche, im Alltag vollzogene, der Daseinsform angepaßte [Vergegenwärtigung] wird man gebunden.

²⁴³ Die *vibhāgakalanāśakti* aus der vorangehenden Strophe muß hier und in folgender Strophe als Subjekt ergänzt werden, auch *avidyā* wäre inhaltlich möglich, wird aber erst in 114.22 als Subjekt eingebracht.

²⁴⁴ Die Übersetzung von *-śakti* als „Potential“, macht auch Ergänzungen im Neutrum notwendig, wo im Original der Femininbezug der Adjektive zu *śakti* beibehalten ist.

nāhaṃ duḥkḥī na me dehaḥ ko bandho 'syātmanaś citaḥ /
iti bhāvānurūpeṇa vyavahāreṇa mucyate (114.30)

nāhaṃ māṃsaṃ na cāsthīni dehād anyah paro hy aham /
iti niścayavān antaḥkṣiṇāvidya ihocyate (114.31)

prottuṅgasuraśailāgravaidūryaśikharaprabhā /
athavārkāṃśudurbhedā timiraśrīs sthitopari (114.32)

kalpyate hi yathā vyomnaḥ kālīmeti svabhāvajaḥ /
puṃsā dharaṇisaṃsthena svavikalpanayeddhayā (114.33)

kalpitaivam avidyeyam anātmany ātmabhāvanā /
puruṣeṇāprabuddhena na prabuddhena rāghava (114.34)

rāmaḥ

meruṇīlamanicchāyā neyaṃ nāpi tamaḥprabhā /
tad idaṃ kiṃ kṛtaṃ brahman nīlatvaṃ nabhaso vada (114.35)

vasiṣṭhaḥ

na rāma nīlatā vyomnaś śūnyasya guṇavat sthitā /
anyaratnaprabhābhāvān na cāpy eṣātra mairavī (114.36)

30b bandho Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] baddho Ś₁ 30c bhāvānurūpeṇa Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] bhāvāsu rūpeṇa Ś₁ 30d Ś₇ 222^v 31b aham Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] ayam N₂₁ 31d kṣiṇāvidya Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₁] kṣiṇāvidyā Ś₁ 32-40 om. Ś_{Sam} 32d śrīs Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₁] śrī Ś₉ 33b jaḥ Ś₁Ś₉Ś₁₄] jā Ś₃Ś₇, jāḥ N₂₁ 33c puṃsā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₁] puṃsaḥ Ś₉ 34ab avidyeyam anātmany Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] avidyeyam manātmany Ś₁^{ac} 35a Ś₁ 310; Ś₉ 346^r 35c idaṃ Ś₁^{ac}Ś₇Ś₁₄] etat Ś₁^{pc}Ś₃Ś₉(=N_{Ed}) 36d N₂₁ 223^v

114.30 „Ich bin nicht unglücklich, ich habe keinen Körper, welche Fessel soll diesem Selbst, das [nur] Geist ist, zukommen?“ durch eine solche, im Alltag vollzogene, der Daseinsform angepaßte [Vergegenwärtigung] wird man erlöst.

114.31 „Ich bin kein Fleisch und auch keine Knochen, denn ich bin ein vom Körper verschiedener, höherer“. Wer eine solche Feststellung getroffen hat, der wird hier als einer bezeichnet, der die Unwissenheit innerlich vernichtet hat.

114.32 [Genau so wie] der Glanz des Vaiḍūrya-Berges²⁴⁵ an der Spitze des hoch aufgerichteten Götterberges [Meru] oder andererseits die Pracht der Finsternis, die von den Sonnenstrahlen schwer zu durchdringen ist, die sich [dort] oben befindet,

114.33 die nämlich gleich einer aus sich selbst entstandenen Dunkelheit²⁴⁶ des Himmels vom Menschen, der sich auf der Erde befindet, mittels der eigenen entflammten Einbildung vorgestellt wird,

114.34 [eben]so wird diese Unwissenheit von einem unerwachten Menschen eingebildet, indem ein Selbst [dort] vergegenwärtigt wird, wo es kein Selbst gibt, jedoch [wird diese Unwissenheit] nicht von einem erwachten [Menschen ausgebildet], Rāghuṣproṣ.

Rāma [fragt]:

114.35 Dies ist [also] nicht der Glanz des Meru-Saphires und auch nicht der Schein der Finsternis. Sag mir Brahmane, diese Dunkelheit des Firmamentes,²⁴⁷ wie ist die [denn dann] gemacht?

Vasiṣṭha [antwortet]:

114.36 Weder besteht die Dunkelheit des leeren Raums als wäre sie [seine] Eigenschaft, Rāma, noch gibt es hier diesen [Saphir-]Glanz des Meru, weil es den Schein der anderen Edelsteine nicht gibt.

²⁴⁵ Der *vaiḍūryaśikhara* ist bereits als Eigenname eines Berges lexikographisch verzeichnet und wird als ein Berg aus [dem Gestein] Katzenauge (*vaiḍūrya*) gedacht.

²⁴⁶ Zur „Dunkelheit des Himmels“ vgl. Anmerkung zu 114.35.

²⁴⁷ Die konventionell mit dem leeren Raum, Himmel, Firmament etc. (*ākāśa*) assoziierte Eigenschaft ist eigentlich Klang. Im Folgenden soll aber gezeigt werden, wie die „Dunkelheit“, eine Eigenschaft, die zunächst nur festen Körpern zugestanden wird, sich durchaus an einem bekannter Weise substanzlosen, „leeren“ Gegenstand manifestiert. Ebenso leer wie der Himmel ist die Grundlage der projizierten Innen- und Außenwelt.

tejomayatvād aṇḍasya sphāratvāt siddhatejasah /
prākāśyād aṇḍapārasya tamaso nātra sambhavaḥ (114.37)

kevalam śūnyataivaiṣā bahvī subhaga dṛśyate /
vayasyevānurūpāyā avidyāyā na sanmayī (114.38)

svadrṣṭikṣayasampattāv asad evotthitaṁ tamaḥ /
vastu svabhāvāt tad vyomnaḥ kārṣṇyam ity avalokyate (114.39)

etadbuddhyā yathā vyomni dṛśyamāno 'pi kālīmā /
na kālīmeti bodhas syād avidyātimire tathā (114.40)

asaṅkalpo hy avidyāyā nigrahaḥ kathito buddhaiḥ /
yathā gaganapadminyās sa cātisukaras svayam (114.41)

bhramasya jāgatasyāsyā jātasyākāśavarṇavat /
apunassmaraṇaṁ manye sādho vismaraṇaṁ varam (114.42)

37c prakāśyād Ś₃Ś₇] prakāśād Ś₁Ś₁₄N₂₁, prakāśyād Ś₉^{ac}, prakāśyād Ś₉^{pc} 38b dṛśyate Ś₁^{ac}Ś₁₄] lakṣyate Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉N₂₁(=NEd) 39a Ś₁₄ 210^v 39b evotthitaṁ Ś₁Ś₁₄N₂₁] evoditaṁ Ś₃Ś₇Ś₉ 39b tamaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] mataḥ N₂₁ 40a buddhyā Ś₁^{pc}Ś₃Ś₉N₂₁] buddhvā Ś₁^{ac}Ś₇Ś₁₄(=NEd) 40d tathā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₁] yathā Ś₉ 41b Ś_{Sam} 143^v 41b buddhaiḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] budhaiḥ Ś₁₄ 42 om. Ś_{Sam} 42a Ś₇ 223^f

114.37 Für Finsternis ist hier keine Möglichkeit, weil das [Brahma]ei aus Licht besteht, weil evidentes Licht manifest wird [und] weil [auch] die äußerste Grenze des [Brahma]ei evident ist.²⁴⁸

114.38 Man sieht allein diese große Leerheit,²⁴⁹ du Glücklicher, als wäre sie eine Genossin der gleichgestaltigen Unwissenheit, aber sie ist nicht realiter existent.

114.39 Wenn es geschieht, daß das eigene Sehen schwindet, dann ist die gänzlich unwirkliche Dunkelheit entstanden. Dieser [somit aus Nichtwahrnehmung real gewordene] Gegenstand[, nämlich Dunkelheit] wird ganz von selbst als die Dunkelheit des Firmamentes gesehen.

114.40 Wie man durch folgende Einsicht: „obwohl im Himmel Dunkelheit gesehen wird, gibt es [diese] Dunkelheit nicht“, erwacht sein müßte, ebenso [wirkt diese Einsicht] in Bezug auf Dunkelheit der Unwissenheit.²⁵⁰

114.41 Denn das Nichtausbilden von Vorstellungen wird von den Erwachenden²⁵¹ „Unterdrückung der Unwissenheit“ genannt, wie [die Unterdrückung] von [Wahrnehmungsirrtümern wie z.B.] Himmelslotussen, und das ist außerordentlich leicht selbst zu tun.

114.42 Ich schätze das Vergessen, was ein Nichtwiedererinnern dieses weltkonstituierenden Wahns ist, der wie Dunkelheit im leeren Raum entstanden ist, als das Beste, mein Guter.²⁵²

²⁴⁸ Insofern das Brahman, absolute Seinsgrundlage, seinem Wesen nach selbst nur leuchtet (so u.a. auch MU 3.13.51: *brahmaiva kacati svaccham ...*) und damit nur hell ist, kann es in ihm - und damit in der Welt - Dunkelheit nicht geben. Sie entsteht durch Negation oder Verkennen des Wesen des Brahman, also durch Unwissenheit.

²⁴⁹ Ein Objekt wird erst in die Leerheit hinein projiziert (vgl. 113.15). Die akzeptierte Lesart ist die semantisch gehaltvollere, während die verworfene wohl der Idee geschuldet ist, daß man Leerheit an sich nicht als Objekt sehen, sondern allenfalls als Fehlen bemerken könne.

²⁵⁰ Obwohl Unwissenheit in der Welt beobachtet wird, gibt es Unwissenheit nicht ontologisch unabhängig. (vgl. 114.13)

²⁵¹ Evt. auch „von den Buddhas“ als inklusivistische Unterordnung buddhistischer Konzeptionen in die eigene Heilslehre beabsichtigt, obgleich hier kein Zitat vorliegt. Eine gewisse Ähnlichkeit zu GK III.34 (*nigṛhītasya manaso nirvikalpasya dhīmataḥ | pracāraḥ ...*), hinsichtlich des Zusammenhangs von Denkkunterdrückung und Nichtausbildung von Vorstellungen als Geisteszustand der im Erlösungswissen Weisen, ist auffällig.

²⁵² Die Strophe wird so bereits in 2.2.2 gleich einem Leitmotiv der MU-Soteriologie angeführt.

naṣṭo 'ham iti saṅkalpād yathā duḥkhena naśyati /
prabuddho 'smīti saṅkalpāj jano 'bhyeti tathā sukham (114.43)

tathā sammūḍhasaṅkalpān mūḍhatām eti vai punaḥ /
prabodhodārasaṅkalpāt prabodhāyānudhāvati (114.44)

kṣaṇāt saṃsmaraṇād eṣāṃ avidyodeti śāśvatī /
yatnād vismaraṇād arthaḥ parinaśyati tattvataḥ (114.45)

bhāvanī sarvabhāvānāṃ sarvabhūtavimohanī /
tāraṇī svātmano nāśe svātmavṛddhau vināśikī (114.46)

mano yad anusandhatte tat sarvendriyavṛttayaḥ /
kṣaṇāt sampādayanty etā rājājñām iva mantriṇaḥ (114.47)

tasmān mano'nusandhānaṃ bhāveṣu na karoti yaḥ /
antaś cetanayatnena sa śāntim adhigacchati (114.48)

yad ādāv eva nāstīdam tad adyāpi na vidyate /
yad idaṃ bhāti tad brahma śāntam ekam anīganam (114.49)

mananīyamanomānāny ataḥ kasya kathaṃ kutaḥ /
nirvikāram anādyantam āsyatām apayantraṇam (114.50)

paraṃ pauraṣam āsṛitya yatnād paramayā dhiyā /
bhogāśābhāvanāṃ cittāt samūlam alam uddharet (114.51)

yad udeti paro moho jarāmarāṇakāraṇam /
āśāpāśāsatollāsī vāsanā tad vijṛmbhate (114.52)

mama putrā mama dhanam ahaṃ so 'yam idaṃ mama /
itīyam indrajālena vāsanaikā vivalgati (114.53)

43d-44a om. Ś₁₄i.t. , ins. i.m. Ś₁₄^{pcsm} ab. oc. 44 om. Ś_{Sam} 44a tathā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pc}] teṣā
N₂₁ 44a saṃmūḍha Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄^{pc} N₂₁] sampūrṇa Ś₉ 44d Ś₉ 346^v 45a eṣāṃ Ś₁Ś₁₄] eṣā hy
Ś₃Ś₇Ś_{Sam}, eṣāṃ hy Ś₉N₂₁ 45c arthaḥ Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₁] antaḥ Ś₃Ś₇^{pc} (=N_{Ed}) 45d tattvataḥ
Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś_{Sam}] tatvataḥ Ś₁₄, tat tataḥ N₂₁ 46b vimohanī Ś₉Ś₁₄^{ac}] vimohinī Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄^{pc} Ś_{Sam}N₂₁
46c tāraṇī Ś₁^{pc} Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] tāraṇ[...]^{ac}, tāraṇe N₂₁ 46d vināśikī Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₁] vināśinī
Ś₉Ś_{Sam}(=N_{Ed}) 47-50 om. Ś_{Sam} 47c etā cett. e[...]Ś₁ 48a-70c om. fol. 124 N₂₁ 51b Ś_{Sam}
144^r 53-56 om. Ś_{Sam} 53a Ś₇ 223^v 53b ahaṃ so 'yam Ś₁Ś₁₄] ayaṃ so 'ham Ś₃Ś₇Ś₉ 53b idaṃ
Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] imaṃ Ś₉

114.43 Ebenso wie man leidvoll stirbt, aufgrund der Vorstellung „ich bin dahin“, genauso gelangt ein Mensch aufgrund der Vorstellung „ich bin erwacht“ zu Glück.

114.44 Ebenso wird man wegen einer Verwirrungs-Vorstellung wahrlich wieder verwirrt. Man folgt dem Erwachen wegen der Vorstellung, das Erwachen sei erhaben.

114.45 Für diejenigen[, die solche Vorstellungen haben] entsteht aus einer augenblicklichen Erinnerung die unendliche Unwissenheit. Tatsächlich verschwindet ein Gegenstand durch energisches Vergessen.

114.46 Die [Unwissenheit], Herrin aller Daseinsfaktoren, verwirrt alle Lebewesen. Sie ist die Retterin des eigenen Selbst, sie ist Vernichterin, wenn das Gedeihen des eigenen Selbst zunichte ist.

114.47 Was das Denken anordnet, dies bringen die Sinnesorgane augenblicklich hervor, wie die Minister einen Königsbefehl [augenblicklich in die Tat umsetzen].

114.48 Wer daher in Bezug auf Existenzformen die Anordnung des Denkens unterläßt, der erreicht durch Denkbemühen innerlich Ruhe.

114.49 Was es schon zu Anfang nicht gibt, das gibt es auch jetzt nicht. Das, was sich zeigt, das ist das Brahma, ruhig, einzig und unteilbar.

114.50 Woher, wie [und] für wen gibt es also die [drei Faktoren eines jeden kognitiven Prozesses, nämlich] Denkobjekt, -subjekt und Denken? Man muß das Gestaltlose, das keinen Anfang und Ende hat, das frei von Einschränkungen ist,²⁵³ erreichen.

114.51 Nachdem man die höchste Tatkraft erreicht hat, ziehe man energisch mittels höchster Einsicht, aus dem Denken die Vergegenwärtigung einer Hoffnung nach Genuß samt Wurzel vollständig heraus.

114.52 Wenn die höchste Verblendung entsteht, die Ursache für Altern und Sterben, dann blüht die psychische Einprägung auf, die umherspringt in hunderten von Hoffnungsschlingen.

114.53 „Meine Söhne, mein Vermögen, dies bin ich, das ist mein“ so [die Gedanken anordnend] springt allein diese psychische Einprägung als Illusion umher.

²⁵³ Das Präfix *apa-* ist nach *pw* als Gegensatz zu *upa-* zu verstehen. Demnach wäre *apayantraṇa* als Gegensatz zu *upa-yantraṇa* zu verstehen; beide Begriffe sind nicht in Wörterbüchern belegt. VTP erklärt *apayantraṇa* überzeugend als *apagatasamkoca*. Diese Bedeutung wurde in der Übersetzung akzeptiert.

śūnya eva śārīre 'smin vilolo 'rjunavātavat /
avidyāyā vāsanayā tv ahambhāvāhir arpitaḥ (114.54)

paramārthena tattvajña mamāham idam ity alam /
ātmatattvād ṛte manye na kadācana kiñcana (114.55)

sādridyūrviḡirīśreṇyā sṛṣṭidrṣṭyā punaḥ punaḥ /
saivānyeva vicitreyam avidyā parivartate (114.56)

udety ajñānamātreṇa naśyati jñānamātrataḥ /
saṃvinmātraparicchedyā rajjvām iva bhujāṅgamaḥ (114.57)

sādridyūrvīnadī seyaṃ yāvidyā jñasya rāma sā /
nāvidyā tasya tad brahma sve mahimni vyavasthitam (114.58)

rajjusarpavikalpau dvāv ajñānaikopakalpitaḥ /
jñena tv ekaiva nirṇītā brahmadṛṣṭir akṛtrimā (114.59)

mā bhavājño bhava jñas tvam jahi saṃsāravāsanāḥ /
anātmany ātmabhāvena kim anya iva rodiṣi (114.60)

kas tavāyaṃ jaḍo mūko deho bhavati rāghava /
yadarthaṃ sukhaduḥkhābhyām avaśaḥ parihīyate (114.61)

54b vilole 'rjuna Ś₁Ś₁₄] vilolo 'rjuna Ś₃Ś₇Ś₉ 54d tv ahambhāvāhir arpitaḥ Ś₁^{ac}Ś₃Ś₇Ś₁₄] tva[...|bhāvā hi rañjītāḥ Ś₁^{pc}, tvayā bhāvā hi randītāḥ Ś₉ 55a Ś₉ 347^r 56a Ś₁₄ 211^r 56a giri Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉Ś₁₄] pura Ś₃Ś₇^{pc} 56c saivānyeva Ś₃Ś₇] saivānyeyaṃ Ś₁Ś₉Ś₁₄ 56d vartate Ś₁Ś₉Ś₁₄] vartyate Ś₃Ś₇ 57c paricchedyā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] paridyāma Ś₉^{ac}, corr. om. Ś₉^{pc} 57d bhujāṅgamaḥ Ś₁Ś₁₄] bhujāṅgadhīḥ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}(=NEd) 58 om. Ś_{Sam} 58d sve mahimni Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] sve mahimne Ś₉ 59a rajjusarpa Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] rajjusarpau Ś₃Ś₇^{pc} 60b Ś_{Sam} 144^r 60d anya Ś₁^{ac}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] ajña Ś₁^{pc}(=NEd) 61d parihīyate Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] parihīyase Ś_{Sam}

114.54 Die Schlange, die der Ichzustand ist, wird auf diesen gänzlich leeren Körper, der sich windet wie der Arjunawind,²⁵⁴ durch diese psychische Einprägung übertragen, die doch Unwissenheit ist.

114.55 Du Prinzipienkenner, im absoluten Sinne, denke ich, gibt es niemals irgendetwas außer dem Prinzip des [absoluten] Selbstes, [also keine Prinzipien wie] „meines“, „ich“, „dies“.

114.56 Dieselbe mannigfaltige Unwissenheit, indem sie immer wieder aufs neue eine Schöpfung zeigt, die versehen ist mit Felsen, Himmel, Erde und Bergketten, verwandelt sich als wäre sie eine andere.

114.57 Durch bloßes Unwissen entsteht sie, aufgrund bloßen Wissens vergeht sie. Wie die Schlange[, die in Form eines Gedankeninhaltes] auf ein Seil [übertragen wird],²⁵⁵ [so] ist [auch] die [Unwissenheit] auf bloßen Bewußtsein[sinhalt] reduzierbar.

114.58 Eben diese Unwissenheit mitsamt ihren Felsen, Himmel, Erde und Flüssen ist für denjenigen keine [Unwissenheit] mehr, der weiß, daß das das Brahman ist, das in seiner eigenen Größe ruht.

114.59 Die beiden Vorstellungsalternativen von Seil und Schlange sind einzig durch Unwissenheit gebildet. Nur durch den Wissenden wird doch die einzige echte Brahmasichtweise festgestellt.²⁵⁶

114.60 Sei kein Unwissender, [sondern] sei ein Wissender, töte die psychischen Einprägungen ab, die die Wandelwelt konstituieren. Was lamentierst du, als wärest du eine andere Person, über das, was nicht [dein] Selbst ist, indem du es als Selbst vergegenwärtigst?

114.61 Ist denn etwa dieser dumpfe stumme Körper, um dessentwillen ein Kraftloser von Freud und Leid umhergestoßen wird, dein [eigener], Raghusproß?

²⁵⁴ Im MU wird *arjuna-vāta* bzw. *-vāyu* idiomatisch für Irreales verwendet. Z.B.: *asad eva mahārambhaṃ valgaḍ arjunavātavata* 6.18o.17ab, *vātamātramayāṅgāni sphuranty arjunavātavata* 6.217.61cd, oder *antaḥśūnyā sphurantīha te mohārjunavāyavaḥ* 6.6.26.

²⁵⁵ Die verworfene Lesart *bhujāṅgadhīḥ* ist die konventionelle Form eines Wahrnehmungsirrtums: Die durch das Denken erfundene und daher die **Idee** einer Schlange, die nach genauer Untersuchung des tatsächlich vorliegenden Außenweltobjektes nicht existiert, wird auf ein tatsächlich vorliegendes Seil übertragen. Die objektiv vorliegende Außenwelt wird wegen kognitiver Fehlleistung (*avidyā*) also nur falsch erkannt. Insofern gemäß MU-Ontologie eine Schlange nur als in die Leere hineinprojiziertes Objekt existiert (vgl. 113.15, 114.38), ist es überflüssig, die Schlange explizit als Idee (*-dhīḥ*) des Erkenntnis-subjektes zu bezeichnen.

²⁵⁶ Abwertung derjenigen philosophischen Schulen, die der *avidyā* eine ontologisch unabhängige Entität zusprechen: an die eigenständige Existenz von Unwissenheit glauben nur Unwissende.

yathā hi kāṣṭhajatonor yathā badarakuṇḍayoḥ /
 śliṣṭayor api naikatvaṃ dehadehavatos tathā (114.62)

bhastrādāhe yathā dāho na bhastrāntaravartinaḥ /
 pavanasya tathā dehanāṣe nātma vinaśyati (114.63)

duḥkhito 'haṃ sukhādhyo 'ham iti bhrāntī raghūdvaḥ /
 anayopahate citte duṣpāreha kadarthanā (114.64)

mithyaivānarthakāriṇyā manomananapīnayā /
 anayā duḥkhadāyinyā mahāmohamalāndhayā (114.65)

candrabimbe sudhārdre 'pi kṛtvā rauravakalpanām /
 nārakaṃ dāhasaṃśoṣaduḥkhaṃ samanubhūyate (114.66)

jalaloloccakalhārapuṣpaśītalavīciṣu /
 sarassu mṛgatrṣṇāḍhyaṃ mahattvaṃ paridṛśyate (114.67)

nabhonagaranirmānapātotpātanāsambhramāḥ /
 svapnādiṣv anubhūyante vicitrasukhaduḥkhadāḥ (114.68)

62-63 om. Ś_{Sam} 62a jatunor Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] *jatvanor* Ś₃ 62b badara Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *badhira* Ś₉
 64b bhrāntī Ś₁Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₁] *bhrāntiṃ* Ś₃Ś₇(=NEd) 64b add. *mṛgatrṣṇopamāṃ buddhvā*
(bandhaṃ Ś₇) tyaja satyaṃ samāśraya / ho nu cittraṃ yat satyaṃ brahma tad vismṛtaṃ
nṛṇāṃ / yad asatyam avidyākhyam tan nūnaṃ smṛtim āgatam / prasaram tvam avidyāyā
mā prayaccha raghūdvaḥ Ś₇i.t. Ś₃^{pām}l. dub. (=NEd) 64c Ś₇ 224^r 64d Ś₉ 347^v 66b 'pi
*Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *hi* Ś₃ 66b Ś_{Sam} 145^r 66c śoṣa Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *śoṣva* Ś₁ 67-68 om. Ś_{Sam} 67a*
*Ś₁ 311 67a jalalolocca Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *jalalolaś ca* Ś₁ 67c Ś₃ 163 67c sarassu Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *sarassva* Ś₁
 67d paridṛśyate cett. *pari*[...]Ś₁ 68a nagara Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm}] *gagana* Ś₁₄^{ac} 68b patana Ś₃Ś₇Ś₁₄] *pātana* Ś₁(=NEd), indis. Ś₉*

114.62 Denn wie bei Holz und Lack, wie bei Jujube Frucht und [dem entsprechenden] Behältnis²⁵⁷ ebenso [verhält es sich] bei Körper und Seele: obgleich die beiden verbunden sind, sind sie nicht dasselbe.

114.63 Genauso wie bei einem Blasebalgbrand das Feuer, das sich im Blasebalg befindet, nicht den Wind [betrifft], ebenso geht bei Körperzerfall nicht das Selbst zugrunde.

114.64 „Ich bin unglücklich“ [und] „ich bin voller Glück“ das ist ein Wahn, Raghusproß. Wenn das Denken durch diesen [Wahn] beeinträchtigt ist, [dann] ist die Folter hier [in der Wandelwelt] schwer zu überwinden:

114.65 [So wird]²⁵⁸ durch diesen [Wahn], der vollkommen unnütz Unglück verursacht, der das Denken durch Denkaktivität anfüllt, der Leid bewirkt, der durch die Beeinträchtigung von seiten des großen Wahns dunkel ist,

114.66 [so] wird [durch diesen besagten Wahn nämlich] die Hölle mit ihrem Leiden aus Brand und Trockenheit nachempfunden, nachdem eine Einbildung über die Rauravahölle ausgestaltet wurde, obwohl [tatsächlich] nur wohltuend frische Mondspiegelung [vorliegt].

114.67 In Flüssen, deren Wogen oben auf den Wasserwellen von den Blüten weißer Wasserlilien²⁵⁹ gekühlt sind, wird eine Größe gesehen, die übervoll von Trugbildern ist.

114.68 In Träumen etc. werden Wahnvorstellungen, [wie] das Aufsteigen und Fallen gewaltiger Luftstädte erfahren, welche mannigfaltiges Glück und Leid gewähren.

²⁵⁷ Die Beziehung zwischen Jujube Frucht und ihrer Schale wird im MU auch an anderer Stelle als Vergleich für die Beziehung zwischen Seele und Körper herangezogen: *yaḥ kuṇḍabadaranyāyo yo ghaṭākāśayoḥ kramah ṽ sthitir dehātmanosaiva savināśāvināśayoḥ* (3.102.21) *badaram hastam āyāti yathā sphuṭati kuṇḍake ṽ ātmā gaganam āyāti tathā galati dehake* (22). Auch im *Dinakariyam* (*Kārikāvalī* S. 74) dient *kuṇḍabadara* als Beispiel für ein geläufiges Idiom: ... *saṃyogādirūpatve badarakuṇḍasamyogasya dviṣṭhatvena kuṇḍe badaram itivad badare kuṇḍam ity api prayogaḥ syāt*. Die Art von Behältnis (*kuṇḍa*[ka]), das so unmittelbar mit der Frucht verbunden ist, sowie die Art dieser Verbindung, konnte bisher nicht eindeutig geklärt werden.

²⁵⁸ Strophen 65 und 66 illustrieren die Aussage aus 64 anhand geläufiger Vorstellungen über das Dasein in einer der Höllen. Das Zustandekommen einer individuellen Höllenerfahrung mitsamt ihrer Folter erfolgt zwar aus Einbildung, ist für die Betroffenen jedoch real. So wird die Höllenerfahrung auch von Vasubandhu in der *Vijñaptimātratāsiddhi* 4 erklärt (vgl. Anm. zu 107.24).

²⁵⁹ MW s.v.: „*kalhāra* v.l. for *kahlāra*“.

saṃsāravāsanā ceto yadi nāma na pūrayet /
 taj jāgratsvapnasamrambhāḥ kaṃ nayeyur ihāpadam (114.69)
 dṛśyante rauravāvīcinarakānarthaśāsanāḥ /
 mithyājñāne gate vṛddhiṃ svargopavanabhūmiṣu (114.70)
 anayā vedhitam ceto bisatantāv api kṣaṇāt /
 paśyaty akhilasaṃsārasāgarāvartavibhramam (114.71)
 anayopahate citte rājya eva hi saṃsthitāḥ /
 tās tā daśā jano yāti yā na योग्याś śvapākinaḥ (114.72)
 tasmād rāma parityajya vāsanam bhavabandhanim /
 sarvabhāvamayim tiṣṭha nīrāgas sphatikō yathā (114.73)
 tiṣṭhatas tava kāryeṣu māstu rāgānurañjanā /
 sphatikasyeva citrāṇi pratibimbāni gṛhṇataḥ (114.74)
 vīgatakautukasaṅgasamidhdhayā
 yadi karoṣi sadaiva hi līlayā /
 varadhīyā jagati prakṛtikriyās
 tad asi kena mahān upamīyase (114.75)
 yathākathitadoṣaparihāropadeśo nāma sargaḥ

pañcadaśottaraśatatas sargaḥ

vālmikiḥ

evam ukto bhagavatā vasiṣṭhena mahātmanā /
 rāmaḥ kamalapattrākṣa unmilita ivābabhau (115.1)

69a vāsanā Ś₁Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] vāsanāc Ś₃Ś₇ 69b na pūrayet Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] nu sūrayet Ś₉ 70d
 N₂₁ contin. 125^r 71a vedhitam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] veditam Ś₁₄ 71b api Ś₁Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] iva N₂₁, l.n.
 Ś₃^{ac} 71d sāgarā Ś₇Ś₉Ś_{Sam}] vāsanā Ś₁Ś₃Ś₁₄N₂₁ 72 om. Ś_{Sam} 72c Ś₁₄ 211^v 72c daśā jano yāti
 Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] jano daśā yāti Ś₁ 72d योग्याś Ś₇Ś₉Ś₁₄] योग्या Ś₁N₂₁] योग्याḥ Ś₃ 72d śvapākinaḥ
 Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] ca (śa) pāpinaḥ Ś₉ 73b bandhanim Ś₁Ś₉Ś₁₄] bandhinim Ś₃Ś₇Ś_{Sam} 73c Ś₇ 224^v 74b
 Ś₉ 348^r; Ś_{Sam} 145^v 75c prakṛti Ś₇ Ś₉Ś₁₄N₂₁] prakṛta Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś_{Sam} 75d upamīyase Ś₁Ś₃Ś₁₄] upamīyate Ś₇, anumīyate Ś₉, anumīyase Ś_{Sam}N₂₁ Col. vāsanāparihāropadeśo Ś_{Sam} 1d
 ivābabhau Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₁] ivābabau Ś₁

114.69 Wenn der psychische Eindruck von einer Wandelwelt nämlich nicht das Denken füllte, wen würden dann diese Wach- und Traumungestüme hier ins Unglück führen?

114.70 Unter den Bedingungen des Fehlwissens sieht man dort, wo die Ebenen der Himmelshaine sind, die irrealen Strafen der Raurava- und Avīci- Hölle.²⁶⁰

114.71 Ein von dem [psychischen Eindruck (69a)] durchdrungenes Denken erblickt sogar in einer Lotusfaser ganz plötzlich den kompletten Irrtum eines Wasserwirbels im Wandelwelt-Ozean.²⁶¹

114.72 Wenn ein Denken durch [einen psychischen Eindruck] beeinträchtigt ist, dann gerät ein Mensch in diese und jene Lebensumstände, welche noch nicht mal für einen Hundekocher angemessen sind, obgleich er eigentlich als Regent feststeht.²⁶²

114.73 Deshalb, Rāma, nachdem du die psychische Einprägung, die an das Dasein fesselt, bestehend aus allen Seinszuständen, aufgegeben hast, verweile affektlos [bzw. farblos] wie ein Kristall.

114.74 Während du in deinen Aufgaben verweilst, darf dir kein Leidenschaftsaffekt unterkommen. [Verweile] wie ein Kristall, der Spiegelbilder annimmt, [sich dabei aber nicht selbst einfärbt].

114.75 Wenn du ständig in der Welt mit höchster Einsicht grundlegenden Staatsaufgaben spielerisch, angetrieben ohne Neugierde und Affektion, ausführst, mit wem solltest du Großer dann verglichen werden?

Sukhaduhkhabhoktur upadeśanam: Unterweisung über den Glück und Leid Ertragenden

Vālmīki [erzählt]:

115.1 Der so durch den Erhabenen Mahātman Vasiṣṭha angesprochene Rāma, der Lotusaugen hatte, strahlte als hätten [die Lotusblätter] sich geöffnet.

²⁶⁰ Vgl. 114.64-66.

²⁶¹ Insofern hier bereits *samsāravāsanā* als Attribut des Subjektes aus 69a mit *anayā vedhitam ceto* aufgegriffen wurde, wurde *samsāravāsanā* nicht nochmals als Bestandteil des Objekt-Kompositums wiederholt und folglich nicht in den kritischen Text übernommen.

²⁶² So geschah es dem Lavaṇa aufgrund eines ihm vom Gaukler induzierten psychischen Eindrucks.

vikāsītāntaḥkaraṇās śobhām alam upāyayau /
āśvastas tamasi kṣiṇe padmo 'rkālokavān iva (115.2)

bodhavisṃmayasañjātasaumyasmitasitānanah /
dantaraśmisudhādhautām imāṃ vācam uvāca ca (115.3)

rāmah

aho nu citraṃ padmotthair baddhās tantubhir adrayah /
avidyamānā yāvidyā tayā sarve vaśīkr̥tāḥ (115.4)

idaṃ tad vajratām yātaṃ rūpam asmiṃ jagattraye /
avidyayāpi yan nāma sad evāsad iva sthitam (115.5)

asyās saṃsāramāyāyā natyās tribhuvanāṅgane /
rūpaṃ sadavabodhārthaṃ kathayānugrahāt punaḥ (115.6)

anyac ca saṃśayo 'yaṃ me mahātman hr̥di vartate /
lavaṇo 'sau mahābhāgaḥ kiṃ tām āpadam āptavān (115.7)

saṃśliṣṭayor ahatayor dvayor vā dehadehinoḥ /
brahman ka iva saṃsārī śubhāśubhaphalaikabhuk (115.8)

lavaṇasya tathā dattvā tām āpadam anuttamām /
kiṃ gataś cañcalārambhaḥ kaś cāsāv aindrajalīkah (115.9)

vasiṣṭhah

kāṣṭhakuḍyopamo deho na kiñcana ivānagha /
svapnālōka ivānena cetasā parikalpyate (115.10)

cetas tu jīvatām yātaṃ cicchaktiparirūṣitam /
viddhi saṃsārī sumate kapipotakacañcalam (115.11)

2b Ś_{Sam} 146 3b saumyasmita Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] *saumismita* Ś_{Sam} 3c raśmisu Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₁] *raśmivsa* Ś₁ 3c sudhādhautām Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₁] *suyāyautām* Ś₃ 3d ca Ś₁Ś₃Ś₁₄N₂₁] *ha* Ś₇Ś₉Ś_{Sam}(=N_{Ed}) 4 om. N₂₁ 4b baddhās Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *baddhāt* Ś₁ 5 om. Ś_{Sam} 5a vajratām Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *vajratā* N₂₁ 5b rūpam asmiṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] *tṛṇamātraṃ* Ś₇(=N_{Ed}) 5c avidyayāpi Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *avidyayāpi* N₂₁ 5cd nāma sad evāsad Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] *nāmāsad eva sad* Ś₇(=N_{Ed}) 5d N₂₁ 225^v 6b tribhuvanāṅgane Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] *tribhuvanodare* Ś_{Sam} 6c Ś₉ 348^v 7 om. Ś_{Sam} 8a Ś_{Sam} 146^v 8b dvayor Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *tvayor* N₂₁ 8b Ś₇ 225^f 8c iva Ś₁^{ac}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *iha* Ś₁^{pc}Ś_{Sam}N₂₁ 8c saṃsārī Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] *saṃsāre* Ś_{Sam} 8d phalaikabhuk Ś₃Ś_{Sam}N₂₁] *phalaikabhāk* Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄(=N_{Ed}) 9 om. Ś_{Sam} 9b āpadam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *apadam* N₂₁ 10d cetasā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] *cittena* Ś_{Sam} 11b rūṣitam Ś₇Ś₉Ś₁₄] *bhūṣitam* Ś₁Ś₃Ś₁₄^{pcsm}Ś_{Sam}N₂₁(=N_{Ed}) 11d Ś₁₄ 212^f 11d kapipotaka Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] *kapikapotaka* Ś_{Sam}

115.2 Der erleichterte [Rāma] erstrahlte zur Genüge mit aufgeblühtem Gemüt, wie ein Lotus im Sonnenlicht, wenn die Dunkelheit verschwunden ist.

115.3 Er, dessen Antlitz rein, lächelnd [und] hell war, [was] von Erkenntnis und Staunen herrührte, sprach folgende Rede, die nektar-rein war wie die Reihe [seiner] Zähne.

Rāma [fragt]:

115.4 Oh wie wunderbar! Durch aus einem Lotus hervorkommende Staubfäden werden Berge gebunden.²⁶³ Durch diese Unwissenheit, welche es eigentlich gar nicht gibt, sind alle unter Kontrolle gebracht.

115.5 Diese Form ist undurchdringlich hart geworden in dieser Dreiwelt, indem die Unwissenheit ja sogar wahrhaft Seiendes wie Nichtseiendes dastehen [läßt].

115.6 Beschreibe [mir] bitteschön nochmals die Form dieser Tänzerin, welche die Wandelwelt auf der Dreiweltbühne vortäuscht, um sie richtig zu verstehen.

115.7 Desweiteren geht mir ein Zweifel im Herzen umher, Mahātman: Dieser sehr glückliche Lavaṇa, wie[so] ist er in dieses Unglück geraten?

115.8 Brahmane, wer ist gleichsam der Wandelnde von diesen beiden, der allein die reinen sowie unreinen Ergebnisse aufzehrt? Körper oder Seele, die entweder ineinander verwoben oder getrennt sind?

115.9 Nachdem er dem Lavaṇa in dieser Weise dieses unübertroffene Unglück zukommen hat lassen, wohin²⁶⁴ ist der unstet auftretende Illusionskünstler gegangen und wer war er?

Vasiṣṭha [antwortet]:

115.10 Der Körper, [der zwar in seiner Festigkeit] Holz und Wänden gleicht, ist gewissermaßen gar nichts, mein Tadelloser, er wird von diesem Denken vorgestellt wie [in] ein[em] Traumbild.

115.11 Das von Geisteskraft eingehüllte Denken ist eine individuelle Seele geworden. Das kenne als [in der Welt] wandelnd, mein Kluger, unstet wie ein Affenjunge.

²⁶³ Aussageintention bleibt zweifelhaft; evtl. zu verstehen als „Schwieriges läßt sich ganz leicht bewältigen“ oder „der weltkonstituierenden Phantasie sind keine Grenzen gesetzt“.

²⁶⁴ Würde *kim gataḥ* hier als Kompositum konstruiert, fehlte dem Satz ein Prädikat. Insofern in 109.25 bereits mitgeteilt wurde, daß der Gaukler die Ratsversammlung verlassen hatte, ist *kim* hier auch nicht als Fragewort zu verstehen. Tatsächlich beantwortet Vasiṣṭha in 116.7 diese Frage mit *agacchat svanabhomārgaṃ*, indem er mit *dattvā mahāpadaṃ* auf Rāmas in 115.9 gestellte Frage Bezug nimmt. Daher ist *kim* hier mit „wohin“ übersetzt.

ceto hi karmabhāg dehe nānākāraṃ śārīradhṛt /
 ahaṅkāramanojīvanāmabhiḥ parikathyate (115.12)

tasyemāny aprabuddhasya suprabuddhasya rāghava /
 sukhadukhāny anantāni na śārīrasya kānicit (115.13)

aprabuddhaṃ mano nānāsañjñākalpitakalpanam /
 vṛttir anupatac citrā vicitrākṛtitāṃ gatam (115.14)

aprabuddham bhaved yāvan nidrāntaṃ tāvad eva hi /
 sambhramaṃ paśyati svapne na prabuddhaḥ kadācana (15)

ajñānanidrākulito jīvo yāvan na bodhitaḥ /
 tāvat paśyati durbodhaṃ saṃsārārambhavibhramam (115.16)

samprabuddhasya manasas tamasa sarvaṃ viliyate /
 kamalasya yathā hy āndhyaṃ dinālokavikāsiṇaḥ (115.17)

cittāvidyāmano jīvavāsaneti kṛtātmabhiḥ /
 karmātmēti ca yaḥ proktas sa dehī duḥkhakovidāḥ (115.18)

jaḍo deho na duḥkhārho duḥkhī jīvo 'vicārataḥ /
 avicāro ghanājñānād ajñānaṃ duḥkhakāraṇam (115.19)

śubhāśubhānāṃ dharmāṇāṃ jīvo viṣayatāṃ gataḥ /
 avivekaikadoṣeṇa koṣe nedaṃ mahāpadam (115.20)

avivekāmayottabdhaṃ mano vividhavr̥ttimat /
 nānākāravahāreṇa paribhramati cakravat (115.21)

udeti rauti hanty atti yāti valgati nandati /
 mana eva śārīre 'smin na śārīraṃ kadācana (115.22)

12a dehe Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] deha N₂₁ 12b nānākāraṃ Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁] nānākāra Ś₃Ś_{Sam} 13-14
 om. Ś_{Sam} 13b su Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₁] na Ś₃Ś₇(=N_{Ed}) 14ab nānāsañjñā Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₁^{Pc}] nānāsañjñā
 Ś₁nāmanāsañjñā N₂₁^{ac} 14c anupatac Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{Pcsm}] anupatac Ś₁, anupataś Ś₁₄N₂₁ 15a
 Ś_{Sam} 146 15a bhaved Ś₇Ś₁₄] mano Ś₁Ś₃Ś₉Ś_{Sam}N₂₁(=N_{Ed}) 15b nidrāntaṃ Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₁] *nidrantaṃ* Ś₃, *nidritaṃ* Ś₃^{Pc}(=N_{Ed}) 15b Ś₉ 349^r 15c sambhramaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *sa*
bhramaṃ N₂₁ 15d prabuddhaḥ kadā Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₁] *prabuddham*[...]dā Ś₃, *prabuddhaṃ*
kadā Ś₇(=N_{Ed}) 16c l.n. N₂₁ 16c durbodhaṃ Ś₇Ś₁₄] *durbhedaṃ* Ś₁Ś₃Ś₉Ś_{Sam}(=N_{Ed}) 17d finis
 fragmenti N₂₁ fol. 125^v 18 om. Ś_{Sam} 19b Ś₁ 312 19b duḥkhī Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *duḥkhaṃ* Ś_{Sam}
 19b jīvo Ś₃Ś₉Ś₁₄] *jovo* Ś₁, *dehy* Ś₇(=N_{Ed}), *jīve* Ś_{Sam} 19b 'vicārataḥ Ś₁Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *'vicārataḥ*
 Ś₁^{Pc}Ś₃, *avicārataḥ* Ś₇(=N_{Ed}) 19d Ś_{Sam} 147^v; Ś₇ 225^v 20 om. Ś_{Sam} 20d koṣe nedaṃ Ś₁Ś₉Ś₁₄] *koṣeneva* Ś₃Ś₇(=N_{Ed}) 20d mahāpadam Ś₁₄] *mahāpadam* Ś₁Ś₉, *hi kṛtakāḥ* Ś₃^{Pc}Ś₇(=N_{Ed}), *hi*
kī[...]kaḥ Ś₃^{ac} 22-24 om. Ś_{Sam}

115.12 Denn das verschiedengestaltig körpertragende Denken hat Anteil am Karma im Körper. Es wird mit den Bezeichnungen Ich-Instanz, Denken [oder] individuelle Seele umschrieben.

115.13 Diesem unerwachten [Denken] kommen diese endlosen Glück- und Leidenszustände zu; einem hell erwachten Körper keinesfalls.

115.14 Das unerwachte Denken, ein Ausbilden von aus verschiedenen Begriffen Vorgestelltem, wird zur abwechslungsreichen Form, indem es mannigfaltigen [Denk]funktionen hinterherläuft.

115.15 Solange es unerwacht in Schlaf²⁶⁵ verweilt, genau so lange sieht es nämlich den Wahn. Im Traum gibt es niemals ein Erwachen.

115.16 Solange das Individuum (*jīva*), vom Unwissenheitsschlaf verwirrt, nicht erwacht, solange sieht er den schwer zu verstehenden Wahn: das Getöse der Wandelwelt.

115.17 Die gesamte Finsternis löst sich für ein völlig erwachtes Denken auf, so wie die Dunkelheit [sich] für einen Lotus [auflöst], der durch das Tageslicht aufgeblüht ist.

115.18 Das ist die leiderfahrene, die von den Weisen als *citta*, *avidyā*, *manas*, *jīva* [und] *vāsanā* und als wesentlich aus Karma bestehend bezeichnet wird.

115.19 Der ungeistige Körper empfindet das Leid nicht,²⁶⁶ die individuelle Seele, weil sie nicht [über sich selbst] nachdenkt,²⁶⁷ ist [dagegen] leidensfähig. Nichtbedenken entsteht aus tiefem Unverständnis, das Nichtwissen ist [also] Leidursache.

115.20 Die individuelle Seele ist zum Bereich der reinen und unreinen Dharmas geworden, allein durch den Fehler des Nichtunterscheidens. Dieser große Bereich ist nicht im [Körper der als] Behälter [dient].

115.21 Das unterschiedliche Funktionen tragende Denken, das von der Seuche der Nichtunterscheidung aufrecht erhalten wird, dreht sich wie ein Rad umher, wobei es verschiedene Formen annimmt.

115.22 Nur das Denken steht auf, weint, schlägt, ißt, geht, springt und freut sich in diesem Körper, niemals der Körper [selbst].

²⁶⁵ Anspielung auf die entsprechende fünfte Unwissenheitssphäre, beschrieben in 117.19-20.

²⁶⁶ D.h. der Körper ist nicht leidvoll, da er ungeistig (*jaḍa*) ist.

²⁶⁷ Die verworfene Lesart *avicāritaḥ* müßte adverbial konstruiert werden.

yathā gr̥hapatir gehe rathe vā sārathir yathā /
yathā bhujāṅgo bhastrāyāṃ śarīre 'smiṃs tathā manaḥ (115.23)

acale cañcalākāraḥ pādape pavano yathā /
sphuraty evaṃ mano dehe sthito deho na cetasi (115.24)

sarveṣu sukhaduḥkheṣu sarvāsu kalanāsu ca /
manaḥ karṭṛ mano bhokṭṛ mānaśam viddhi mānavam (115.25)

atra te śṛṇu vakṣyāmi vṛttāntam imam adbhutam /
lavaṇo 'sau yathā yātaś caṇḍālatvaṃ manobhramāt (115.26)

manaḥ karmaphalaṃ bhūṅkte śubhaṃ vāsubham eva vā /
yathaitad budhyase nūnaṃ tathākaraṇaya rāghava (115.27)

hariścandrakulotthena lavaṇena purānagha /
ekāntaikopaviṣṭena cintitaṃ manasā ciram (115.28)

pitāmaho me sumahān rājasūyasya yājakaḥ /
ahaṃ tasya kule jātas taṃ yaje manasā makham (115.29)

iti sañcintya manasā kṛtvā sambhāram āditaḥ /
rājasūyasya dikṣāyāṃ viveśa sa mahīpatiḥ (115.30)

ṛtvijaś cārcayām āsa pūjayām āsa sanmunīn /
devatā vandayām āsa jvālayām āsa pāvakam (115.31)

tasyetthaṃ yajamānasya manasy upavanāntare /
yayau saṃvatsaras sāgro devarṣidvijapūjayā (115.32)

bhūtebhyo dvijapūrvebhyo dattvā sarvasvadakṣiṇām /
vyabudhyata dinasyānte svasminn upavane nṛpaḥ (115.33)

24c Ś₉ 349^v 26-116.9 om. Ś_{Sam} 26b imam Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] idam Ś₁ 26b adbhutaṃ Ś₇] uttamam Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄(=NEd) 28a hariścandra Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] haricandra Ś₁ 28c Ś₁₄ 212^v 30b āditaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] ādhyaṭaḥ Ś₉ 30d viveśa sa Ś₁Ś₁₄] sa viveśa Ś₃Ś₇Ś₉ 31a cārcayām āsa Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉Ś₁₄] cānāyām āsa Ś₁, cā[...]yāmāsa Ś₃^{ac} 31c devatā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] jīvayā Ś₉ 31c vandayām āsa Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] vṛndayām āsa Ś₇ 31d Ś₇ 226^t 32a tasyetthaṃ Ś₁Ś₇Ś₁₄] asyetthaṃ Ś₃, athetthaṃ Ś₉ 33b dakṣiṇām Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] dakṣiṇam Ś₁ 33d Ś₉ 350^f

115.23 Wie der Hausherr im Haus oder der Wagenlenker auf dem Wagen, wie eine Schlange in ihrer eigenen Haut, so [verhält sich] das Denken in diesem Körper.

115.24 Wie der Wind, dessen Form Bewegung ist, im unbeweglichen Baum, so erscheint das Denken im Körper, der Körper befindet sich nicht im Denken.

115.25 In allen Glück- und Leidzuständen und in allen Tätigkeiten ist das Denken Agens und das Denken Patiens,²⁶⁸ kenne das Denken als Menschen.

115.26 Hierzu werde ich dir diese erstaunliche Begebenheit²⁶⁹ erzählen, hör zu, wie jener Lavaṇa wegen einer Denkverirrung zum Caṇḍāla wurde.

115.27 Das Denken zehrt das Handlungsergebnis auf, sei es gut oder schlecht. Damit du das tatsächlich verstehst, höre [mir] jetzt zu, Raghusohn.²⁷⁰

115.28 Einst, Tadelloser, hat der aus der Linie Hariścandras²⁷¹ stammende Lavaṇa ganz konzentriert vertieften Geistes lange nachgedacht.

115.29 „Mein hervorragender Großvater war ein Opferherr des Rājasūya. Ich, der ich aus dessen Familie geboren bin, führe dieses Opfer geistig aus.“

115.30 Nachdem er so reflektiert hatte und zunächst im Geiste alle [Opfer-]Utensilien zusammengetragen hatte, unterzog sich dieser König der Weihezeremonie des Rājasūya

115.31 und pries die Opferpriester, verehrte die guten Weisen, verehrte die Gottheiten [und] entzündete das Opferfeuer.

115.32 Während er so in einem Wäldchen im Geiste opferte, verging für ihn ein ganzes²⁷² Jahr unter Huldigung der göttlichen Ṛṣis und Brahmanen.

115.33 Nachdem er den Wesen, vornehmlich den Brahmanen, sein ganzes Hab und Gut an Opferlohn gegeben hatte, erwachte der König am Abend in seinem Wäldchen.

²⁶⁸ Als Gegenbegriff zu *karṭṛ*, Agens, wurde *bhokṭṛ* (der [das Karma] erfährt, erlebt, erleidet) als Patiens übersetzt.

²⁶⁹ Der Gebrauch des Genus von *vṛttānta* als neutrum (vgl. 104.1 Ś7) ist nach MW und pb nur selten möglich.

²⁷⁰ Alternativ: Wie das Denken ... aufzehrt, so sollst du das jetzt verstehen.

²⁷¹ Zu Hariścandra s. 5.2 Quellen zur Kritik am Rājasūya.

²⁷² *sāgra* mfn. nach MW = *samagra* „whole, entire“.

evaṃ sa lavaṇo rājā rājasūyam avāptavān /
manasaiva hi puṣṭena yuktaṣya phalena ca (115.34)

ataś cittam naram viddhi bhoktāram sukhaduḥkhaḥayoḥ /
tad anādāv anāyāse satye yojaya rāghava (115.35)

pūrṇe cetasi sampūrṇaḥ pumān naṣṭe vinaśyati /
deho 'ham iti yeṣāṃ tu niścayaṣu tair alaṃ budhaiḥ (115.36)

pūrṇe vivekavati cetasi samprabuddhe
duḥkhāny alaṃ vigalitāni viviktabuddheḥ /
bhāsvatkaraprakāṣite nanu padmaśaṇḍe
saṅkocajādyatimirāṇi ciraṃ kṛtāni (115.37)

sukhaduḥkhabhoktur upadeśanam nāma sargaḥ

ṣoḍaśottaraśatamas sargaḥ

rāmaḥ

rājasūyaphalaṃ prāptaṃ lavaṇena khila prabho /
pramāṇam kim ivātra syāt kalpanājālaśambare (116.1)

34c puṣṭena Ś₁Ś₉Ś₁₄] tuṣṭena Ś₃^{pc}Ś₇(=N_{Ed}), [...]ṣṭena Ś₃^{ac} 35a ataś Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] atim Ś₇ 35b Ś₃
164 35c anādāv Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇] anābhāv Ś₁^{ac}Ś₉Ś₁₄ 37d kṛtāni Ś₃^{ac}Ś₉Ś₁₄] kṣatāni Ś₁^{ac}Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}(=N_{Ed}),
gatāni Ś₁^{pc}, [...]tāni Ś₇^{ac}, l.n. Ś₁₄^{pc}

115.34 So hatte der König Lavaṇa das Rājasūya erfüllten Geistes erhalten und war [somit] auch mit dem Ergebnis dieses [Rājasūya] verbunden.

115.35 Also wisse, daß das Denken, der Mensch, der [eigentliche] Aufzehrter von Glück und Leid ist. Verbinde dieses [Denken] auf das [ontologisch] Gegebene, das ohne Anfang²⁷³ und ohne [körperliche Opfer]anstrengung ist.

115.36 Wenn der Geist voll entwickelt ist, dann ist der Mensch komplett. Er geht zugrunde, wenn [der Geist] zugrunde geht.²⁷⁴ Genug mit den Gelehrten, die überzeugt sind: „Ich bin der Körper“.

115.37 Wenn ein voll entwickeltes unterscheidungsfähiges Denken ganz erwacht ist, dann lösen sich für den, der einen unterscheidungsfähigen Verstand hat, die Leiden tatsächlich auf. Denn wenn der Lotusteich von Sonnenstrahlen beleuchtet wird, dann werden die Dunkelheiten [in Form von] Verschluß und Trägheit beendet²⁷⁵ [, insofern sich die Lotuse öffnen].

Sāttvikajanmāvātārah: Herabstieg der Geburt eines solchen, der in reinster Form erkennt

Rāma [fragt Vasiṣṭha]:

116.1 Welches Erkenntnismittel gibt es für diese Magie aus einem Geflecht an Einbildungen, [also] dafür, Herr, daß Lavaṇa tatsächlich das Ergebnis des Rājasūya-Opfers erreicht hat?²⁷⁶

²⁷³ Die appositionell konstruierbare Lesart *anābhāv* „ohne Mitte“ ist zwar lec. diff. wurde aber verworfen, da der Kontext auf das Absolute verweist, das sehr häufig als „ewig“ bzw. „ohne Anfang“, jedoch nie als „ohne Mitte“ umschrieben wird.

²⁷⁴ Syntaktisch entsprechend zu ergänzen: *naṣṭe [cetaṣi, pumān] vinaśyati*.

²⁷⁵ *ciraṃ kṛ*, hier notwendig bedeutungsgleich zu *vi-gal*, findet im MU mehrmals Verwendung: *ciraṃ kṛtvā jalakriḍāṃ* 3.101.18, *madradeśe ciraṃ kṛtvā rājyam* 3.130.48 *śokaṃ ciraṃ kṛtvā* 6.116.24, jedoch nicht i.S.v. „beenden“ (*vi-gal*), sondern als „ausgiebig weitmachen“. Da auch die Varianten kein dauerhaftes Verschwinden eindeutig bezeichnen, wurde *ciraṃ kṛ* wegen des starken Beleges als kritisch akzeptiert.

²⁷⁶ Syntaktisch verlangt *pramāṇaṃ* nach einem Objekt im Lokativ: *atra ... kalpanājālaśambare*. Wie aus dem folgenden Kontext hervorgeht, ist die in *pāda* ab getroffene Aussage eigentlich das Objekt von *pramāṇaṃ*. Daher wird *atra* als Objekt zu *pramāṇaṃ* interpretiert, das im Sinne von *iti* den Inhalt aus *pāda* ab aufgreift.

vaśiṣṭhaḥ

yadā śāmbarikah̄ kāle samprāpto lāvaṇiṃ sabhām /
tadāham avasaṃ tatra tat pratyakṣeṇa dṛṣṭavān (116.2)

ahaṃ sabhyais tatas tatra gate śambarakāriṇi /
kim etad iti yatnena pṛṣṭaś ca lavaṇena ca (116.3)

cintayitvā mayā dṛṣṭvā tatra yat kathitaṃ tataḥ /
śṛṇu tat te pravakṣyāmi rāma śāmbarikehitam (116.4)

rājasūyasya kartāro ye hi te dvādaśābdikam /
āpadduḥkhaṃ prāpnuvanti nānākāradaśāmayam (116.5)

ataś śakreṇa gaganād duḥkhāya lavaṇasya saḥ /
prahito devadūto hi rāma śāmbarikākṛtiḥ (116.6)

rājasūyakriyākartus tasya dattvā mahāpadam /
agacchat svanabhomārgaṃ surasiddhaniṣevitam (116.7)

tasmāt pratyakṣam evaitad rāma nātra sandeho 'sti / mano
hi vilakṣaṇānāṃ kriyāṇāṃ karṭṛ bhokṭṛ ca / tad eva
nighṛṣya saṃśodhya cittaratnam iha himakaṇam ivātapena
vilīnatāṃ vivekena nītvā paraṃ śreyah̄ prāpsyasi / cit-
tam eva sakalabhuvanajagadāḍāmbarakāriṇiṃ avidyāṃ
viddhi / sā vicitravikalpajālavaśād idam utpādayati /
avidyācittajīvabuddhiśabdānāṃ bhedo nāsti

4c Ś₇ 226^v 5b Ś₉ 350^v 5d nānākāra Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉] nānāduḥkha Ś₁Ś₇^{ac}Ś₁₄ 6a Ś₁₄ 213^r 7c svanabho
Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] sa nabho Ś₃(=N_{Ed}) 8 evaitad rāma Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm} (dub.)] evaitan mama Ś₁₄^{ac}
8 paraṃ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] paraḥ Ś₁ 8 Ś₁ 313 cittam eva sakalabhuvana

Vasiṣṭha [antwortet]:

116.2 Zu der Zeit als der Gaukler die Ratsversammlung des Lavaṇa betreten hatte, war ich dort anwesend. Ich habe dies [also] mit eigenen Augen²⁷⁷ gesehen.

116.3 Als der Gaukler weggegangen war, wurde ich daraufhin dort von der Ratsversammlung und auch von Lavaṇa nachdrücklich gefragt: „was ist [hier geschehen]?“

116.4 Höre, Rāma, ich werde dir das Vorhaben des Gauklers darlegen, das ich - nachdem ich beobachtet und nachgedacht hatte - dort erläuterte.

116.5 Diejenigen, die ein Rājasūya-Opfer ausführen, die erlangen ein zwölf Jahre andauerndes Leid an Unglück, das aus verschiedenartigen Lebensumständen besteht.²⁷⁸

116.6 Also wurde jemand, der ein Götterbote war, in Gestalt eines Gauklers von Indra aus dem Himmel losgeschickt, um für das Leid des Lavaṇa [zu sorgen].

116.7 Nachdem er ihm, der [einst] das Rājasūya-Opfer ausgeführt hatte, das [beschriebene] große Unglück beschert hat, zog er seines von Göttern und Siddhas belebten Weges in den eigenen Himmel.

116.8 Weil das direkt vor meinen eigenen Augen [geschah], Rāma, gibt es hierüber keinen Zweifel. Denn das Denken führt die verschiedenen Handlungen aus und erträgt [sie auch]. Das höchste Heil wirst du erreichen, nachdem du hier[, in diesem aktiven Leben] genau diesen Edelstein, der das Denken ist,²⁷⁹ poliert [und] gereinigt hast [und dann] mittels Unterscheidung zur Auflösung geführt hast, wie eine Schneeflocke durch Hitze [aufgelöst wird]. Wisse, daß nur das Denken diejenige Unwissenheit ist, die das Schauspiel der Welt verursacht, das alle Regionen [erfaßt]. Sie bringt dies[e Welt] kraft des Geflechtes aus mannigfaltigen Einbildungen hervor. Es gibt keinen Unterschied der Wörter Unwissenheit (*avidyā*), individuelles Denken (*citta*), Seele (*jīva*) [oder] Verstand (*buddhi*) ebenso wenig

²⁷⁷ Zum Stellenwert der sinnlichen Wahrnehmung als Erkenntnismittel vgl. Anmerkung zu 109.32.

²⁷⁸ Vgl. zu dieser Aussage die textkritischen Anmerkungen und die Analyse der intertextuellen Vorlage[n] in 5.1-2.

²⁷⁹ Beide Elemente des *rūpaka-karmadhāraya* Kompositums *cittaratna*, also sowohl *citta* als auch *ratna*, sollten eigentlich, um dem *dr̥ṣṭānta* der sich durch Hitze auflösenden Schneeflocke zu genügen, ebenso wie eine Schneeflocke auflösbar sein.

vṛkṣataruśabdāyor iveti jñātvā cittam eva vilinaṃ kuru
 / abhyudite tu cittavimalārkabimbe sakalavikalpod-
 dāmatimirahāriṇi / na tad asti rāghava yan na dṛṣyate yan
 nāsādyate yan nātmīkriyate yan na parityajyate yan na
 śriyate nātmīyaṃ yan na parakīyaṃ / sarvaṃ sarvadā sarvo
 bhavatīti paramārthaḥ (116.8)

bhāvarāśis tathā bodhe sarvo yāty ekapiṇḍatām /
 vicitramṛdbhāṇḍagaṇo yathāpakvo jale sthitaḥ (116.9)

rāmaḥ

evaṃ manovṛttiparikṣaye sakalasukhaduḥkhānām antaḥ
 prāpyata iti bhagavatā proktam / tat kathaṃ mahātmann
 aticapalavṛttes svarūpasyāśya manasas sattā bhavati (116.10)

vasiṣṭhaḥ

raghukulendo śṛṇu manaḥpraśamane yuktim / jñātvā svaś-
 vavāra iva duraśvaṃ manas saṃyamayiṣyasi / iha hi tāvad
 brahmaṇas sarvabhūtānām trividhotpattir iti

8 sakalavikalpoddāma Ś₁Ś₁₄] sakalakuvikalpoddāma Ś₃Ś₇Ś₉ 8 timirahāriṇi Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] timirāpahāriṇi Ś₇ 8 parityajyate Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] tyajyate Ś₁ 8 nātmīyaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] yan nātmīyaṃ Ś₁₄ 9b Ś₉ 351^r 9c Ś₇ 227^f 10 prāpyata Ś₃Ś₉] prāpyate Ś₁Ś₇Ś₁₄ 10 bhagavatā Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] bhavatā Ś₇ 10 tat kathaṃ Ś_{Sam}contin. 147^v 10 vṛttes Ś₁Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] vṛtti Ś₃Ś₇^{pc} (=N_{Ed}), vṛ[...]Ś₇^{ac} 10 manasas sattā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] manaso 'sattā Ś_{Sam}(=N_{Ed}) 11 praśamane Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] praśamani Ś₉ 11 Ś_{Sam} 148r iha

wie bei den [synonymen] Wörtern *ṛkṣa* (Baum) und *taru* (Baum). Nachdem du das verstanden hast, löse genau [solches] Denken auf.²⁸⁰ Wenn doch die klare Sonnenscheibe, die das Denken ist, aufgegangen ist, welche die grenzenlose Finsternis aller Einbildungen wegnimmt, dann gibt es das nicht [mehr], Raghuproß, was man nicht sieht, was man nicht erreicht, was man sich nicht aneignet, was man nicht verwirft, wozu man nicht Zuflucht nimmt, was nicht eigen ist und auch nicht fremd. Jeder kann immer zu allem werden, das ist der absolute Sinn.

116.9 Ebenso wird jede Reihe von Existenzformen beim Erwachen zu einem einzigen [Geist-]Klumpen, wie eine Menge verschiedener, ungebrannter Tongefäße im Wasser [zu einer einzigen Masse wird].

Rāma [fragt Vasiṣṭha]:

116.10 Wenn so die Denkfunktion zerstört ist, wird [damit] das Ende der gesamten Glück- und Leid[-Erfahrungen] erreicht; so wurde es von dem Herrn gelehrt.²⁸¹ Wie, Mahātman, kommt es dann, daß dieses Denken, das von Natur aus überaus unständig funktioniert,²⁸² zum Dasein kommt?²⁸³

Vasiṣṭha [antwortet]:

116.11 Vernimm, du Mond aus dem Raghugeschlecht, die Methode zur Beruhigung des Denkens! Nachdem du [sie] kennen gelernt hast, wirst du das Denken kontrollieren wie ein guter Zureiter einen widerspenstigen Gaul [kontrolliert].

Zunächst gibt es hier die Entstehung aller Lebewesen aus dem Brahman in drei Stufen, so wurde es bereits

²⁸⁰ Nur das beschriebene, die Außenwelt konstituierende Denken kann hier gemeint sein, denn das in folgender Bedingung *abhyudite tu cittavimalārkabimbe* („wenn die klare Sonnenscheibe, die das Denken ist, aufgegangen ist“) erwähnte Denken, wird für den Erlösungsweg noch benötigt, wie mit 111.31ff ausführlich dargelegt wurde.

²⁸¹ So hat Vasiṣṭha sich indirekt im näheren Kontext in 115.35-36 geäußert. Allerdings sind Aussagen in diesem Sinne im gesamten Utpatti-Prakaraṇa zu finden.

²⁸² Um hier dem Prinzip der *lectio difficilior* folgen zu können, wurde *svarūpasya* als ein von dem Kompositum *aticapalavṛttes* näher bestimmtes Adjektiv interpretiert.

²⁸³ Insofern Vasiṣṭha im Folgenden das Entstehen des individualisierten Denkens beschreibt, wurde *sattā* als kritische Lesart akzeptiert. Daß diese Erklärung mit dem erklärten Ziel eingeleitet wird, die Methode zur Beruhigung der Denkativität zu lehren und zudem Rāma im vorangehenden Satz die Auflösung der Denkfunktionen als Beendigung des Leidens bezeichnet hat, dürfte später die verworfene Lesart *asattā* ausgelöst haben. Aus 116.11 geht aber deutlich hervor, daß das Entstehen des Denkens Gegenstand der Ausführungen Vasiṣṭhas ist.

pūrvam uktam / tatredamprathamatayā manahkalanodeti / sā brahmā bhavati / brahmarūpiṇī saṅkalpamayī bhūtvā yad eva saṅkalpayati tad eva paśyati / tenedaṃ bhuvanāḍambaram kalpayati / tatra jananamaraṇasukhaduḥkhamohādikaṃ saṃsaraṇaṃ kalpayantī kalpān bahūn ārambhamantharam sthitvā svayaṃ vilīyate himakaṇikevātapagatā /

kāloditasāṅkalpavaśāt punar anyatayā jāyate / sāpi punar vilīyate / punar anyodeti saiva veti bhūyo bhūyo 'nusrantī saṃsāravṛttis / svayaṃ upaśamayya śāmyati / ittham anantā brahmakoṭayo 'smin brahmāṇḍe 'nyeṣu ca samatītā bhaviṣyanti / santi cetarā anantā yāsāṃ saṅkhyā na vidyata eva /

tatrāsyāṃ dr̥ṣṭau vartamānāyām īśvarād āgatya jīvo yathā jāyate yayā ca mucyate tac chr̥ṇu /

|| iti pūrvam uktam om. Ś_{Sam} || tatredam Ś₁Ś₉Ś_{Sam}Ś₁₄] *tatreyam* Ś₃Ś₇ || brahmā Ś₁Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *brahma* Ś₃, *brahmatayā* Ś₇ || brahmarūpiṇī Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *brahmasvarūpiṇī* Ś_{Sam}, om. Ś₉ || kalpayati Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] *kalpyate* Ś₃^{pc} (=NEd), del. Ś₃^{ac} || sukhaduḥkhamohādikaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] moha om. Ś_{Sam} || Ś₁₄ 213v kalpān || Ś_{Sam} 148v anyatayā || jāyate Ś₁^{ac}Ś₇Ś₉Ś₁₄] *prajāyate* Ś₁^{pc}Ś₃Ś_{Sam} || anyodeti ... śāmyati om. Ś_{Sam} || Ś₉ 351v veti bhūyo || saṃsāravṛttis Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *saṃsāravṛttes* Ś₉ || upaśamayya śāmyati Ś₁^{ac}Ś₃^{pc}Ś₇Ś₁₄] *upaśalye* [']*dhya śāmyati* Ś₁^{pc}, *upaśāmyati* Ś₃^{ac}, *upaśalye śāmyati* Ś₉ || 'nyeṣu ca Ś₃Ś₇Ś₁₄] 'nyeṣv eva ca Ś₁, 'nyeṣu Ś₉ || cetarā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] *cetanā* Ś₉ || na vidyata eva Ś₃Ś₇Ś₉Ś_{Sam}] *na vidyata eva hi* Ś₁, *na vidyate eva* Ś₁₄ || īśvarād āgatya Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *īśvarāgatya* Ś₁ || yayā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] *yathā* Ś₁₄Ś_{Sam} || chr̥ṇu Ś₇ 227^v

zuvor gelehrt:²⁸⁴ Dabei entsteht zuallererst Folgendes: die Denkausbildung. Diese [Denkausbildung] wird zum Brahmā.²⁸⁵ Nachdem sie, die Brahmāgestaltige, [selbst] zu Einbildung geworden ist, sieht sie genau das, was sie sich vorstellt.²⁸⁶ Dadurch bringt sie dieses Erdschauspiel zur Vorstellung. Indem sie dort eine Wandelwelt zur Vorstellung bringt, die vom Wahn des Zeugens, Sterbens, Glück, Leid usw. gekennzeichnet ist,²⁸⁷ löst sich die [Denkausbildung] selbst auf wie eine Schneeflocke durch Erhitzung verschwindet, nachdem sie über viele Weltzeitalter mitsamt dem aufgeregten Ungestüm bestanden hatte.²⁸⁸

Kraft der Einbildung, die mit der Zeit entstanden ist, entsteht die [Denkausbildung] wieder als andere, auch sie verschwindet wieder. Wieder entsteht eine weitere [Denkausbildung] oder doch ganz die gleiche, indem sie noch mehr den Funktionen der Wandelwelt (*samsāra*) hinterhereilt. Nachdem sie sich selbst zur Ruhe gebracht hat, verharrt sie in [kognitiver] Ruhe. So werden so in diesem Brahma-Ei und in weiteren [Brahma-Eiern] unendliche Millionen von Brahmas vergangen sein. Und es gibt weitere unendlich viele [Brahma-Eier], deren Anzahl man eben nicht kennt.²⁸⁹

Wie - wenn diese Projektion [der beschriebenen Denkausbildung] vorhält - eine Seele (*jīva*) [durch diese Projektion] entsteht, nachdem sie vom Brahmā (*īśvara*) gekommen ist, und durch welche [Projektion diese Seele] erlöst wird, das höre:

²⁸⁴ In dieser Abfolge auch in 110.1-2 beschrieben. Die zweite Stufe das „Dasein“ eines individualisierten Denkens und wie es aufzulösen ist, wie also die dritte Stufe zu erreichen ist, wurde in den *Sargas* 111-114 eher unter soteriologischem Aspekt beschrieben.

²⁸⁵ Die erste Stufe nach 110.1ab: Zuerst stürzt die *cit* von der absoluten Ursache in den Zustand der Denköbjekte herab. *parasmāt kāraṇād ādau cic cetyapadapātīnī*.

²⁸⁶ Die zweite Stufe nach 110.1cd: Nachdem sie den Zustand[, in dem sie] Einbildung [ausbildet,] erreicht hat, der von Kontamination mit Denköbjekten durchdrungen ist, ... *kalanāpadam āśāḍya kalanākalanāntaram*.

²⁸⁷ Diese zweite Stufe, die Funktionen des daseienden Denkens, nach 110.2: „... wird sie nichtig und versinkt lange Zeit in den gar nicht existierenden Irrungen, in undurchdringlichen hauptsächlich solchen [vorstellungsbildenden] Funktionen, Rāma.“ *asatsv eva vīmoheṣu rāmaivamprāyavṛttiṣu / ghaṇeṣu tucchatām etya cirāya parimajjati*.

²⁸⁸ Die dritte Stufe nach 111.31, noch unter soteriologischem Aspekt: Wenn der rechte Pfad ausgebreitet ist [und] wenn in deinem Inneren das reine Erkennen entstanden ist, dann entsteht Beruhigung durch bloßes Auflösen des Denkens. *ṛte pathye tate śuddhe bodhe hr̥dy udite citi / manovīlayamātreṇa viśrāntir upajāyate*.

²⁸⁹ Neben der von allen gemeinsam erlebten Welt, gibt es also noch zahllose Parallelwelten.

brahmaṇo manaśśaktir utthitā purassthītā ākāśāśaktim
 avalambya tatrasthapavanānupātinī ghanasaṅkalpatvaṃ
 gacchati / tataḥ punaḥprāptabhūtatanmātrapañcakatām
 etyāntaḥkaraṇānāmnī satī sūkṣmā prakṛtir bhūtvā gagana-
 pavanasamparkāt prāleyarūpatām upetya śālyośadhiṣu
 viśati / prāṇino garbhatām vā gacchati / jāyate tasmāt /
 tataḥ puruṣas sampadyate / tena tu puruṣeṇa jātamātreṇaiva
 bālyāt prabhṛti vidyāgrahaṇaṃ kartavyaṃ / guravo 'nu-
 gantavyāḥ / tataḥ kramāt puṃsas taveva camatkṛtir jāyate /
 tvatsadrśacittavṛtteḥ puruṣasya heyopādeyavicāra utpadyate
 (116.11)

tādṛgvivekavati saṅkalitābhīmāne
 puṃsi sthite vimalasattvamayāgryajātau /
 saptātmikāvatarati kramaśāś śivāya
 cetaḥprakāśanakarī nanu yogabhūmiḥ (116.12)

sāttvikajanmāvatāro nāma sargaḥ

saptadaśottaraśatatamas sargaḥ

rāmaḥ

kīdrśyo bhagavan yogabhūmikās sapta siddhidāḥ /
 samāseneti me brūhi sarvatattvavidāṃ vara (117.1)

vasiṣṭhaḥ

ajñānabhūs saptapadā jñābhūs saptapadaiva ca /
 padāntarāṇy asaṅkhyāni bhavanty anyāny athaitayoḥ (117.2)

11 utthitā purassthītā ākāśāśaktim Ś₁Ś₃^{pdm} Ś₇Ś₉Ś₁₄] utthitām āśāśaktim Ś₃^{ac}, om. Ś_{Sam} 11
 punaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] punaḥ punaḥ Ś₉ 11 prāleyarūpatām Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] prāleyakāṇakām
 Ś_{Sam} 11 garbhatām vā gacchati Ś₁Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] garbhatām āgacchati Ś₃, garbhatām cāgacchati
 Ś₇ 11 jāyate om. Ś_{Sam} 11 tena tu puruṣeṇa Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] tena puruṣeṇa Ś₇ 11
 cittavṛtteḥ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] cittavṛttiḥ Ś₁ 12 tādṛg Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] tvādrḡ Ś₃, tādṛ[...]₇ 12
 saṅkalitābhīmāne Ś₁Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] saṅgalitābhīmāne Ś₃Ś₇ 12 Ś₉ 352^r; Ś_{Sam} 149^v 1a kīdrśyo
 Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] kīdrśor Ś₁ 2-4 om. Ś_{Sam}

Das Denkpotential des Brahmā ist entstanden und indem es dann ein vor [ihm] liegendes Raumpotential²⁹⁰ stützt, wird das den sich dort befindenden Winden folgende [Denkpotential] zu einer konkreten Einbildung. Daraufhin nimmt es die fünf wiedererkannten Lebensfeinstoffe an und das nun als Innenorgan bezeichnete [Denkpotential] wird zur feinstofflichen Materie, nimmt wegen der Verbindung mit Himmelswinden Hagel- und Schmelzform an und dringt schließlich in Reis und Grünpflanzen ein. Das [Denkpotential] wird zur Leibesfrucht eines Menschen [und] wird daraufhin geboren. Daraus kommt ein Mensch zustande. Doch dieser Mensch, kaum daß er geboren ist, muß von Kindheit an Wissen aufnehmen. Er muß sich Lehrern anschließen. Anschließend entsteht der Reihe nach einem Menschen wie in deinem Fall Erstaunen [über die Existenz]. [Auch] das Reflektieren über Verwerfliches und Gebotenes bildet sich bei einem Menschen aus, der Denkfunktionen hat, die den deinen gleichen.²⁹¹

116.12 Zu einem Menschen, der derartig unterscheidet, mit ausgebildetem Selbstbewußtsein, reinen Erkennens, aus hoher Geburt, sinkt allmählich die siebenartige Yoga- [bzw. Wissens]sphäre (*yogabhūmi*)²⁹² herab, die das Denken für das Heil klärt.

Ajñānabhūmikāvarṇanam: Beschreibung der Unwissenheitssphäre

Rāma [fragt Vasiṣṭha]:

117.1 Wie beschaffen sind die sieben Yoga- [bzw. Wissens]sphären,²⁹³ die Vollkommenheit verleihen, Herr? Sage mir [dies] zusammengefaßt, Bester derjenigen, die alle Prinzipien kennen.

Vasiṣṭha [antwortet]:

117.2 Es gibt eine siebenstufige Unwissenheitssphäre und ebenso eine siebenstufige Wissenssphäre. Darüber hinaus gibt es noch zahllose weitere Abstufungen dieser beiden[, der Unwissenheitssphäre und Wissenssphäre].

²⁹⁰ Unklar: *ākāśaśakti* hier analog zu *manāśśakti* tantativ als „Raumpotential“ übersetzt.

²⁹¹ Vgl.: 122.1.

²⁹² Wie aus dem folgenden Kontext deutlich wird, ist der Begriff *yogabhūmi* hier als Synonym für *jñānabhūmi* verwendet. Dieser Begriff wird in diesem Sinne in 117.1 und 118.2 wiederholt. Die Unwissenheits- und Wissenssphären werden in den folgenden *Sarga* 117-118 beschrieben.

²⁹³ Vgl. Anmerkung zu 116.12.

svayatnamādhavarasān mahāsattātarau late /
ete pratipadaṃ baddhamūle svaṃ phalataḥ phalam (117.3)

tatra saptaprakāratvaṃ tvam ajñānabhuvāś śṛṇu /
tatas saptaprakāratvaṃ śroṣyasi jñānabhūmijam (117.4)

svarūpāvasthitir muktis tadbhramśo 'hantvavedanam /
etat sañkṣepataḥ proktaṃ tajjñātvājñāntvalakṣaṇam (117.5)

śuddhacinmātrasaṃvittes svarūpān na calanti ye /
rāgadveṣodayābhāvāt teṣāṃ nājñāntvasambhavaḥ (117.6)

yat svarūpaparibhramśāś cetyārthaparimajjanam /
etasmād aparo moho na bhūto na bhaviṣyati (117.7)

arthād arthāntaramṃ citte yāte madhye hi yā sthitiḥ /
nirastamananānkāsau svarūpasthitir ucyate (117.8)

saṃśāntasarvasaṅkalpaṃ yā śilāntaravat sthitiḥ /
jāḍyanidrādinirmuktā sā svarūpasthitis smṛtā (117.9)

ahantādāv alaṃ śānte bhede nisspandacittatā /
ajāḍā yat pratapati tat svarūpam iti smṛtam (117.10)

3a rasān Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] rasā Ś₁ 3b late Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] tale Ś₁ 3d mūle Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] pade Ś₁ 3d Ś₁₄
214^r 4a Ś₇ 228^r 4a saptaprakāratvaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] saptaprakāratve Ś₉ 4bc om. Ś₉ 4b tvam
ajñānabhuvāś śṛṇu Ś₃Ś₇Ś₁₄] ajñānabhuveḥ śṛṇu Ś₁ 4d śroṣyasi jñānabhūmijam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] śroṣyasi
ajñānabhūmijam Ś₉ 5a muktis Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pc}] bhuktis Ś₁₄^{ac} 5d tajjñātvājñāntva
Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] tajjñātvājñāntva Ś₉Ś_{Sam} 6c Ś₃ 165, Ś_{Sam} 150^r 7a svarūpaparibhramśāś
Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] svarūpaparibhramśāc Ś₇(=N_{Ed}) 7b majjanam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] majja Ś_{Sam} 7c Ś₁
314 7d bhaviṣyati Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] bhaviṣyasi Ś₁ 8a arthāntaramṃ citte yāte Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] arthāntaracitte
yāte Ś₁, arthāntaramṃ yāte citte Ś₇ 8b Ś₉ 352^v 9b śilāntaravat sthitiḥ
Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] śilāntaravat sthiti Ś₁, śilāvad avasthiti Ś_{Sam} 9c nidrādinirmuktā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] nidrāvinirmuktā
Ś_{Sam}(=LYV) 10a ahantādāv Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] ahantādhāv Ś_{Sam} 10b bhede
Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś_{Sam}] bheda Ś₁₄ 10b nisspanda Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] nispanda Ś_{Sam} 10c pratapati
Ś₁Ś₃^{ac} Ś₇^{pc} Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] prakacati Ś₃^{pc}(=N_{Ed}), pratipati Ś₇^{ac} 10d Ś_{Sam} 150^v 10d add. i.m.
tatrāropitam ajñānaṃ tasya bhūmīr imāḥ śṛṇu Ś₃^{pc}(=N_{Ed})

117.3 Diese beiden aufgrund des Frühlingssaftes eigener Bemühung am großen Daseinsbaum fest verwurzelten Kletterpflanzen treiben in jedem Abschnitt ihre eigene Frucht aus.

117.4 Von diesen [beiden] vernimm [zunächst] die Siebenartigkeit der Unwissenheitssphäre; daraufhin wirst du die der Wissenssphäre eigene Siebenartigkeit hören.²⁹⁴

117.5 Das Bestehen als eigene Form²⁹⁵ ist Erlösung. Das Abgleiten davon ist das Empfinden eines Ich-Seins. Das kennzeichnet in Kürze gesagt das wissend Sein und das unwissend Sein.

117.6 Diejenigen, welche von d[ies]er eigenen Form nicht abweichen, weil sie wissen, daß sie reiner Geist sind, denjenigen ist es möglich, nicht unwissend zu sein, weil das Aufkommen von [soteriologisch relevanten Affekten wie] Lust und Haß nicht stattfindet.

117.7 Was das Versinken im Denkbjekt ist, [nämlich] das Abgleiten von der eigenen Form, [so] hat es einen größeren Irrtum als diesen nie gegeben und wird es nie geben.²⁹⁶

117.8 Der Zustand wird 'Zustand der eigenen Form' genannt, der sich genau zwischen [zwei Denkbjekten] einstellt, während das Denken von einem Gegenstand zum nächsten übergeht.²⁹⁷ Er ist markiert durch zur Ruhe gekommene Denkaktivität.

117.9 Wie im Inneren eines Steins jegliche Einbildung unterdrückt ist,²⁹⁸ ist jener Zustand, der frei von [geistiger] Trägheit, Schlaf usw. ist, als Zustand der eigenen Form bekannt,

117.10 Wenn - vorausgesetzt der [Wahrnehmungs]unterschied wie Ich-Sein usw. ist vollständig beruhigt - das inaktive, [aber] nicht geistig träge Denkdasein hervorscheint²⁹⁹ dann ist das als eigene Form bekannt.

²⁹⁴ Im folgenden *Sarga* 118.

²⁹⁵ Die Definition besagter „eigenen Form“ (*svarūpāvasthiti*) folgt in den Strophen 6-10. Dieser Begriff erinnert an *Yogasūtra* 1.3: *tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam*, wie schon in HANNEDER (2009) erwähnt.

²⁹⁶ Auch folgende Konstruktion *yatsvarūpaparibhramśaś* wäre im Sinne von *yasmāt svarūpāt paribhramśaḥ ... etasmāt ...* denkbar: „Keinen anderen Irrtum als denjenigen, was das Abgleiten von derjenigen eigenen Form ist ...“

²⁹⁷ Vgl. ebenso: 121.53

²⁹⁸ Das Kompositum *-saṅkalpaṃ* wird adverbial konstruiert und somit entweder als modaler Nebensatz oder als Modalapposition mit dem Subjekt *sthitiḥ* verbunden.

²⁹⁹ Wörtl. *pratapati* „leuchtet, scheint“; in diesem Sinne auch die verworfene Variante: *prakacati*. Die Denkfunktion ist inaktiv geworden und leuchtet als bewußte, also bei vollem Wahrnehmungsbewußtsein.

bījajāgrat tathā jāgran mahājāgrat tathaiva ca /
jāgratsvapnas tathā svapnas svapnajāgrat suṣuptakam (117.11)

iti saptavidho mohaḥ punar eṣa parasparam /
śliṣṭo bhavaty anekākhyam śṛṇu lakṣaṇam asya ca (117.12)

prathamam cetanam yat syād anākhyam nirmalam citaḥ /
bhaviṣyaccitijīvādināmaśabdārthabhājanam (117.13)

bījarūpaṁ sthitam jāgrad bījajāgrat tad ucyate /
eṣā jñapter navāvasthā tvam jāgratsamsthitim śṛṇu (117.14)

evam prasūtasya parād ayaṁ cāham idaṁ mama /
iti yaḥ pratyayas svacchas taj jāgrat prāgabhāvanā (117.15)

ayaṁ so 'ham idaṁ tan me iti janmāntaroditaḥ /
pīvaraḥ pratyayaḥ proktaṁ mahājāgrad iti sphurat (117.16)

arūḍham athavārūḍham anidram abahirmayam /
yaj jāgrato manorājyaṁ jāgratsvapnas sa ucyate (117.17)

dvicandraśuktikārūpyamṛgaṭṛṣṇādibhedataḥ /
abhyāsam prāpya jāgrattvam tad anekavidham bhavet (117.18)

11-30 om. Ś_{Sam} contin. 118.1 12a mohaḥ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] moha Ś₁ 13c citi Ś₁Ś₁₄] citta Ś₃(prob^{Pc})
Ś₇^{Pc}Ś₉(=NEd), citti Ś₇^{ac} (prob.Ś₃^{ac}) 14a bījarūpaṁ sthitam Ś₁^{Pc}Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] bījabhūtaṁ bhavej
Ś₁^{ac} 14b tad ucyate Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] tathocyate Ś₉ 15a Ś₇ 228^v 15cd svacchas taj jāgrat Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄]
svaccha'sujāgrat Ś₁ 15d prāgabhāvanā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] prāgabhāvanam Ś₁₄^{ac}, prāgabhāvanaḥ Ś₁₄^{pcsm}
17c Ś₉ 353^f

117.11 Das Keimwachen sowie das Wachen und das große Wachen, der Wachtraum sowie der Traum, das Traumwachen und der Tiefschlaf,

117.12 das ist die siebenfache Verblendung.³⁰⁰ Diese ist wiederum in sich verwoben.³⁰¹ Vernimm deren Kennzeichen, welches verschiedene Bezeichnungen trägt.

117.13 Was die erste bezeichnungslose, reine Denkregung des Geistes ist, das Anteil Haben an bevorstehenden individuellen Denkinstanzen, individuellen Seelen und weiterer Bezeichnungen in Form von Wortbe-deutungen,

117.14 das als Keimform[, also als latentes Potential,] vorliegende Wachen, das heißt [1.] Keimwachen. Dieser neu[entwickelt]e Zustand [entsteht] aus einem Bewußtmachungsakt [des Geistes] (*jñapti*). Vernimm du [nun] den [2.] Wachzustand (*jāgratsamsthiti*),

117.15 [nämlich] folgende reine Wahrnehmung: „Dies bin ich, jenes ist meines“ eines so aus dem Absoluten Hervorgetretenen, das ist das Wachen (*jāgrat*), [nämlich] die Erstvergegenwärtigung [einer Ichinstanz].³⁰²

117.16 „Der da bin ich und dies hier ist mein“ so ist die aus einer weiteren Geburt erwachsene deutliche Wahrnehmung. Was so erscheint, wird als [3.] großes Wachen (*mahājāgrat*) bezeichnet.

117.17 Die [noch] nicht ausgebreitete oder besser [bereits] ausgebreitete, wache [und] innerliche Phantasievorstellung eines Wachenden wird [4.] Wachtraum (*jāgratsvapna*) genannt.

117.18 Nachdem Gewöhnung, nach Art und Weise [des Wahrnehmungsirrtums] zwei Monde [zu sehen], Silbergestalt [im Perlmutter zu sehen], einer Fata Morgana usw., eingetreten ist, liegt Wachsein (*jāgrattva*) vor. Dieses kann vielartig sein.

³⁰⁰ Wie in 117.2a angekündigt folgt nun bis 117.23 die Definition der sieben Unwissenheitssphären (*ajñānabhūṣ saptapadā*), die im Folgenden auch als Stufe (*pada*) oder Zustand (*sthiti* oder *avasthā*) bezeichnet werden.

³⁰¹ D.h. deren sieben Grundformen gehen stufenlos ineinander über, bilden Mischformen: s. 117.24ff.

³⁰² Insofern dieser Wahrnehmungsinhalt zuvor nicht vergegenwärtigt wurde, ist diese so entstehende Ich-Instanz als Neuschöpfung zu verstehen. In Anlehnung an die vier zur Beschreibung des [Nicht]-Seins gängigen *termini technici*: *prāgabhāva*, *pradhvaṃsābhāva*, *atyantābhāva* sowie *anyonyābhāva*, wird in der Kosmogonie des MU eine Neuschöpfung: zuvor (*prāg*-) nicht Dagewesenes (*-abhāvaḥ*) wird als zuvor (*prāg*-) nicht Vergegenwärtigtes (*-abhāvanā*) verstanden.

alpakālaṃ mayā dr̥ṣṭam etan no satyam ity api /
nidrākālānubhūte 'rthe nidrānte pratyayo hi yaḥ (117.19)

sa svapnaḥ kathitas tasya mahājāgrat sthitaṃ hr̥di /
cirasandarśanābhāvād apraphultabr̥hadvapuh̥ (117.20)

svapno jāgrattayārūḍho mahājāgratpadaṃ gataḥ /
yat kṣate vākṣate dehe svapnajāgran mataṃ hi tat (117.21)

ṣaḍavasthāparityāge jaḍajīvasya yā sthitiḥ /
bhaviṣyadduh̥khabodhāḍhyā sauṣuptī socyate gatiḥ (117.22)

ete tasyām avasthāyām tr̥ṇaloṣṭaśilādayaḥ /
padārthās sam̐sthitās sarve purāpāścātyanūtanāḥ (117.23)

saptāvasthā iti proktā mayājñānasya rāghava /
ekaikā śataśākhātra nānāvibhavarūpiṇī (117.24)

jāgratsvapnaś ciraṃ rūḍho jāgrattām eva gacchati /
nānāpadārthabhedena sa vikāsaṃ vij̥mbhate (117.25)

asyāś cāpy udare santi mahājāgraddaśādr̥śaḥ /
tāsām apy antar anyāś ca santy evaṃ sam̐st̥rit̥ ghanā (117.26)

20d-118.20a om. foll. 214v-215r Ś₁₄ 21a jāgrattayārūḍho Ś₃Ś₇] jāgrat tathārūḍho Ś₁Ś₉
21c yat kṣate vākṣate Ś₃] akṣate vā kṣate Ś₁(=NEd), yaḥ kṣate vākṣate Ś₇, yakṣate vākṣate
Ś₉ 23c padārthās Ś₃Ś₇Ś₉] padārthaḥ Ś₁ 23d purāpāścātyanūtanāḥ Ś₃^{pc}Ś₇^{ac}] [']parā vā
paramāṇavaḥ Ś₁Ś₃^{ac}Ś₇^{pcsm}Ś₉ 26a Ś₇ 229^r 26b add. i.t. antar anyāś tā moha itthaṃ śilāghanaḥ
/ svapnaś ca ciraṃ rūḍho (ciraṃ rūḍho Ś₇) jāgrattām eva gacchati Ś₃Ś₇ 26c antar anyāś
Ś₃Ś₇Ś₉] antarānyāś Ś₁ 26d Ś₉ 353^v

117.19 Obwohl diejenige Wahrnehmung nach dem Schlaf „nur kurze Zeit habe ich [etwas] gesehen, [daher] ist das sicher nicht wirklich“ in Bezug auf einen zur Schlafenszeit wahrgenommenen Gegenstand

117.20 [5.] Traum (*svapna*) genannt wird, besteht in seinem Inneren [doch] das große Wachen ([3.] *mahājāgrat* 117.16) [und] weil langes Betrachten fehlt, hat dieser [Traum] keine [äußerlich] ausgedehnten großen Körper.

117.21 Der Traum ist als Wachsein[, (*jāgratā*) als normaler Alltagszustand] ausgebreitet [und] zur Stufe des großen Wachens ([3.] *mahājāgrat* 117.16) geworden, was als [6.] Traumwachen (*svapnajāgrat*) bekannt ist,³⁰³ egal ob der Körper vergangen ist oder besteht.

117.22 Derjenige Zustand einer individuellen Seele (*jīva*) ohne Bewußtsein, wenn die sechs Zustände überwunden wurden, diese Stufe wird [7.] Tiefschlaf (*saṣṣuptī*) genannt; sie ist reich an zukünftigen Leiderfahrungen.

117.23 Das ist der Zustand, in dem jene Gegenstände [ohne Bewußtsein], wie Stroh, Klumpen, Stein usw. grundgelegt sind, [ob] zukünftig, vergangen oder neu.

117.24 Sieben Zustände des Nichtwissen wurden von mir genannt, Raghusproß. Jeder einzelne hier hat in hunderterlei Verzweigungen verschiedene potentielle Ausgestaltungen[, wie im Folgenden kurz demonstriert wird]:

117.25 Der Wachtraum ([4.] *jāgratsvapna* 117.17), [wenn] er lange gereift ist, wird eben zum Wachsein [(*jāgratā*) also zum normalen Alltagszustand]. Er blüht durch das [eigentlich irrtümliche] Unterscheiden verschiedener [vermeintlich äußerer] Gegenstände aus.

117.26 Ferner befinden sich im Inneren dieses [Wachtraums] Anschauungen[, i.S.v. Erfahrungen und Eindrücken,] aus den Lebensumständen des großen Wachens ([3.] *mahājāgrat* 117.16) und auch innerhalb dieser [Anschauungen] befinden sich weitere [Anschauungen]. Somit[, indem sich die Anschauungen aus verschiedenen Lebensumständen überlagern,] wird die Seelenwanderung vollständig.

³⁰³ Oder: „Wachen im Traum“ wie z.B. Lavaṇas Hypnoserealität.

suṣuptasvapnakalane āsv antaradaśāsv api /
sthite tenāyam akhilaḥ sthito mohaś śilāghanaḥ (117.27)

svapnāt svapnāntaraṃ loko mohān mohāntaraṃ vrajet /
adhaḥpātijalāvarta iva yāti jalāntaraṃ (117.28)

kāścit saṃsṛtayo dīrghasvapnajāgrattayā sthitāḥ /
kāścit punaḥpunas svapnā jāgratsvapnās tathetarāḥ (117.29)

ajñānabhūmir iti saptapadā mayoktā
nānāvīkārādapadāntarabhedabhinnā /
asyās samuttarasi cāruvicāraṇābhir
dr̥ṣṭe prabodhavimale svayam ātmanīti (117.30)

ajñānabhūmikāvarṇanaṃ nāma sargaḥ

aṣṭādaśottaraśatatas sargaḥ

vasiṣṭhaḥ

imāṃ saptapadāṃ jñānabhūmim ākarṇayānagha /
na yayā jñātayā mohapaṅke bhūyo nimajjasi (118.1)

vadanti bahubhedena vādino yogabhūmikāḥ /
mama tv abhimatā nūnam imā eva śubhapradāḥ (118.2)

avabodhaṃ vidur jñānaṃ tad idaṃ sāptabhūmikam /
muktis taj jñeyam ity uktā bhūmikā saptakāt param (118.3)

satyāvabodho mokṣas caiveti paryāyanāmanī /
satyabodhena jīvo 'yaṃ neha bhūyaḥ prarohati (118.4)

27c tenāyam Ś₃Ś₇Ś₉] *tanāyam* Ś₁ 27c akhilaḥ Ś₁Ś₃Ś₉] *akhilāḥ* Ś₇ 27d mohaś Ś₃Ś₇Ś₉] *moha* Ś₁ 29d svapnās Ś₃Ś₇Ś₉] *svapnas* Ś₁ 30a saptapadā Ś₁Ś₃Ś₉] *sapadā* Ś₇ 1 vasiṣṭha Ś₁Ś₃Ś₇] *vasiṣṭha* Ś₉ 1 Ś_{Sam} contin. 150^v 1b bhūmim Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] *bhūmikā* Ś_{Sam} 2c abhimatā Ś₃Ś₇Ś₉^{pc} Ś_{Sam}] *ābhimatā* Ś₁Ś₉^{ac} 3-4 om. Ś_{Sam} 3d bhūmikā Ś₃Ś₇Ś₉] *bhūmikāḥ* Ś₁ 4a Ś₇ 229^v 4ab caiveti Ś₃Ś₇Ś₉] *ceveti* Ś₁ 4b Ś₉ 354^r

117.27 Die Ausbildungen [der beiden Zustände] Tiefschlaf ([7.] *saṁsuptī* 117.22) und Traum ([5.] *svapna* 117.20) [finden] sich auch sofort in jenen [besagten] weiteren Lebensumständen [des großen Wachens ein]. Dadurch wird dieser Wahn [einer Schöpfung mit Seelenwanderung] vollständig konkret.

117.28 Die Leute gehen von einem Traum in den nächsten, von einem Wahn in den nächsten, so wie ein Sturzwasserfallwirbel in ein weiteres Gewässer übergeht.

117.29 Manche Seelenwanderungen bestehen in Form von langem Traumwachen ([6.] *svapnajāgrat* 117.21). Andere [Seelenwanderungen] sind immer wieder aufs neue Träume ([5.] *svapna* 117.20), und genauso sind weitere [Seelenwanderungen] Wachträume ([4.] *jāgratsvapna* 117.17).

117.30 So habe ich die siebenstufige Unwissenheitssphäre beschrieben. Sie ist vielartig durch die Unterschiede in den Gegenständen, die vielerlei Ausformungen bewirken. Aus dieser [Unwissenheitssphäre] entkommst du durch kluge Reflexionen ganz von selbst, wenn du dich selbst als das erwachte reine Selbst erkannt hast.

Jñānabhūmikopadeśa: Unterweisung über die Wissenssphäre

Vasiṣṭha [setzt seine Erklärung fort]:

118.1 Vernimm du diese siebenstufige Wissenssphäre, Tadelloser! In dem du sie kennst, wirst du nie mehr im Verblendungssumpf versinken.

118.2 Theoretiker [mancher Lehrtraditionen] lehren die Yoga- [bzw. Wissens]sphären³⁰⁴ höchst unterschiedlich. Die jedoch von mir geschätzten, sind die folgenden heilsgewährenden:

118.3 Das Erwachen (*avabodha*) ist als Wissen bekannt [und] das [letztere] ist ein siebensphäriges. Man muß wissen, daß das, was jenseits der siebten Sphäre liegt, als Erlösung (*mokṣa*) bezeichnet wird.

118.4 Tatsächliches Erwachen und Erlösung sind zwei Synonymbegriffe. Diese Individualeseele wird sich [nämlich] durch tatsächliches Erwachen hier[, in dieser Welt,] nie mehr empor strecken.

³⁰⁴ Vgl. Anmerkung zu 116.12.

jñānabhūmīś śubhecchākhyā prathamā samudāhṛtā /
vicāraṇā dvitīyātra tṛtīyā tanumānasā (118.5)

sattvāpattīś caturthī syāt tato 'saṃsaktināmikā /
padārthābhāvanī ṣaṣṭhī saptamī turyagā smṛtā (118.6)

āsām ante sthitā muktis tasyāṃ bhūyo na śocate /
etāsāṃ bhūmikānāṃ tvam idaṃ nirvacanaṃ śṛṇu (118.7)

sthitāḥ kiṃ mūḍha evāsmi prekṣe 'haṃ śāstrasajjanam /
vairāgyapūrvam iccheti śubhecchety ucyate budhaiḥ (118.8)

śāstrasajjanasamparkavairāgyābhyāsapūrvakam /
sadācārapravṛttir yā procyate sā vicāraṇā (118.9)

vicāraṇāśubhecchābhyām indriyārtheṣv araktatā /
yatrāśātanutābhāvāt procyate tanumānasā (118.10)

5c vicāraṇā Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}Ś_{Sam}] vicāro hi Ś₁Ś₃^{ac}Ś₇^{ac}Ś₉ 6a sattvāpattīś Ś₃Ś₇Ś₉Ś_{Sam}] sattvāpati Ś₁
6c padārthābhāvanī Ś₁Ś₃Ś₉] padārthābhāvinī Ś₇^{ac}, padārthābhāvinī Ś₇^{pc}Ś_{Sam} 6cd ṣaṣṭhī
saptamī Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] ṣaṣṭhe saptame Ś_{Sam} 6d Ś_{Sam} 151^r 7b Ś₁ 315 7b śocate Ś₁Ś₃] śocy-
ate Ś₇Ś₉(=N_{Ed}), jāyate Ś_{Sam} 7c bhūmikānāṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] bhūmikānā Ś_{Sam} 8c vairāgya
Ś₃Ś₇Ś₉Ś_{Sam}] vairāgyaṃ Ś₁ 10d procyate Ś₁Ś₃Ś₉] socyate Ś₇Ś_{Sam}

118.5 Die „reiner Wunsch“ (*śubhecchā*) genannte Wissenssphäre wird als erste erwähnt,³⁰⁵ denn die zweite [ist] hier das „Reflektieren“ (*vicāraṇā*) [und] die dritte [ist] die „Denkschwund[stufe]“ (*tanumānasā*).

118.6 „Ins reine Sein Eingetreten“ (*sattvāpatti*) sei die vierte, darauf [folgt die fünfte] mit der Bezeichnung „Unabhängige“ (*asamsakti*). Die „ohne Vergegenwärtigung der Gegenstände“ (*padārthābhāvanī*) ist die sechste und die siebte ist bekannt als diejenige, die zum vierten Daseinszustand (*turyagā*) führt.

118.7 An deren Ende befindet sich die Erlösung, in der man sich nicht mehr sorgt. Vernimm du nun die Semantik dieser Sphären [etymologisierend abgeleitet aus ihren Bezeichnungen]:³⁰⁶

118.8 Ein solcher Wunsch: „weshalb befinde ich mich hier sinnloserweise? Ich erstrebe die [maßgebliche, systematische] Lehre und den Umgang mit den Wahrhaftigen, begleitet von [Übung in] Gleichmut“³⁰⁷ wird von den Weisen „reiner Wunsch“ ([1.] *śubhecchā* 118.5) genannt.

118.9 Die Aktivität im rechten Benehmen (*sad-ācāra*), vor dem Kontakt mit der [maßgeblichen, systematischen] Lehre und Wahrhaften sowie dem Einüben von Gleichmut, wird [daher] als „Reflektieren“ ([2.] *vi-cāraṇā* 118.5) bezeichnet.

118.10 Die - wegen [des Praktizierens] der [zweiten, d.h. der] reflektiven [Wissenssphäre] und der [ersten Wissenssphäre, d.h. dem] reinen Wunsch - in Bezug auf Gegenstände der Sinnesorgane distanzierte [Wissenssphäre] wird, weil sich dabei ein Schwinden von Erwartungen (*āśā-tanutā*) entwickelt, „Denkschwundstufe“ ([3.] *tanu-mānasā* 118.5) genannt.

³⁰⁵ Vgl. die vorliegende Aufzählung mit dem ersten Prosa-Abschnitt in 122.

³⁰⁶ Insofern der MU-Autor in den folgenden Strophen mittels Beiordnung zweier Begriffe gleicher Wurzel ein Hervorgehen des zweiten aus dem ersten Begriff suggeriert, bedient er sich damit einer althergebrachten Methode. So zeigt er, z.B. in 118.9, daß [*sad-*] *ācāra*, als Ergebnis der ersten Wissenssphäre, und *vi-cāraṇā*, die Bezeichnung der zweiten Wissenssphäre, gemeinsam *cāraṇā*, also die Verbalwurzel *car*, zugrunde liege. Manche der folgenden Etymologisierungen folgen anderen Mustern. Indem Ableitungen nicht immer explizit aus Verbalwurzeln vorgeführt werden, fungieren sie mittels semantischer oder phonetischer Ähnlichkeit. Für eine historische Darstellung verschiedener Positionen innerhalb der indischen Etymologie siehe: RAJA (1963), S. 63-69, zur ausführlichen Darstellung des Verfahrens der etymologisierenden Herleitung von Bedeutungen: DEEG (1995), KAHRs (1998).

³⁰⁷ Vgl.: Die vier *Mokṣopāyās* wie sie in 2.11.59 aufgezählt und bis 2.11.64 erläutert werden: *śama*, *vicāra*, *saṃtoṣa* und *sādhusaṃgama*; ebenso im Prosa-Abschnitt 122.1.

bhūmikātritayābhyāsāc citte 'rthavirater vaśāt /
sattvātmani sthite śuddhe sattvāpattir udāhṛtā (118.11)

daśācatuṣṭayābhyāsād asaṃsaṅgaphalena vai /
rūḍhasattvacamatkāṛā proktāsaṃsaktināmikā (118.12)

bhūmikāpāñcakābhyāsāt svātmārāmatayā dṛḍham /
ābhyantarāṇaṃ bāhyānāṃ padārthānāṃ abhāvanāt (118.13)

paraprayuktena ciraṃ prayatnenārthabodhanāt /
padārthābhāvanānāmnī ṣaṣṭhī sañjāyate gatiḥ (118.14)

bhūmiṣaṭkacirābhyāsād bhedasyānupalambhataḥ /
yat svabhāvaikaniṣṭhatvaṃ sā jñeyā turyagā gatiḥ (118.15)

eṣā hi jīvanmukteṣu turyāvastheha vidyate /
videhamuktaviṣayaṃ turyātītam ataḥ param (118.16)

11a Ś_{Sam} 151^v 11b 'rthavirater Ś₃Ś₉Ś_{Sam}] 'rthe virater Ś₁Ś₇(=N_{Ed}) 12a catuṣṭayābhyāsād Ś₁Ś₃Ś₉Ś_{Sam}] catuṣṭayābhyāsā[...]....[...]*d* Ś₇ 12b phalena Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś_{Sam}] balena Ś₇^{ac} 13d Ś₉ 354^v 14b prayatne nārthabodhanāt Ś₃Ś₇Ś₉] prayatne nārthabodhanam Ś₁prayatne nāvabodhanāt Ś_{Sam} 14c padārthābhāvanā Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉] padārthābhāvanā Ś₇^{ac} 14c Ś₇ 230^r 14d gatiḥ Ś₁^{pc}Ś₃^{pc}Ś₇^{ac}Ś_{Sam}] ratiḥ Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉, matiḥ Ś₃^{pc}Ś₇^{pc} 15ab ābhyāsād bheda Ś₁Ś₃Ś₇Ś_{Sam}] ābhyāsāc cheda Ś₉ 15b Ś_{Sam} 152^r

118.11 Wenn im Denken kraft der Distanzierung von den Gegenständen, die aus dem Praktizieren der drei [vorausgehenden Wissenssphären resultiert], ein fest entschlossener Charakter (*sattvātman*)³⁰⁸ klar vorliegt, wird [diese vierte Stufe] „ins reine Sein Eintreten“ ([4.] *sattvāpatti* 118.6) genannt.

118.12 Aus der Einübung dieser vier Zustände sowie durch das Ergebnis von Distanz (*asamsāṅga-phala*), entsteht die [Innen-]Erfahrung einer ausgebreiteten Reinheit (*sattva*). [Deshalb] wird [der fünfte Zustand,] der den Namen „Unabhängige“ ([5.] *asamsakti* 118.6) trägt, [so] bezeichnet.

118.13 Aus der Einübung dieser fünf Wissenssphären, indem man sich stark fixiert seiner selbst erfreut, weil innerliche und äußerliche Gegenstände nicht vergegenwärtigt werden,

118.14 ergibt sich durch lange Übung, die auf das Höchste fixiert ist, nach der Erkenntnis des Absoluten³⁰⁹ der sechste Schritt, der die Bezeichnung „ohne Vergegenwärtigung der Gegenstände“ ([6.] *padārthābhāvanī* 118.6) trägt.

118.15 Dieser [siebte] Schritt, der als „Einheit mit dem Brahman“ (*tureyā*) ([7.] 118.6) zu kennen ist, welcher allein im eigenen Wesen grundgelegt ist,³¹⁰ [entsteht] nach langer Einübung der sechs Wissenssphären, weil man sich [in der eigenen Welterfahrung] nicht mehr auf den [Wahrnehmungs]unterschied [von Subjekt und Objekt] stützt.

118.16 Denn diese [Wissenssphäre] ist hier unter den Lebenderlösten als „*tureyā*“-Zustand bekannt. Jenseits davon [liegt] der Bereich des körperlos Erlösten, welcher über die *tureyā*[-Stufe] hinausgelangt ist.

³⁰⁸ Die Bestimmung dieses terminus technicus bleibt zweifelhaft. Gemäß pw bezeichnet *sattva* neben „Sein, Realität“ auch „Festigkeit, Entschlossenheit“ als Charaktereigenschaft. Somit könnte hier auf den an anderen Stellen (114.31, 115.36, 121.65) geforderten „Entschluß“ verwiesen sein, sich selbst [als vom Körper verschieden bzw. unvegänglich] zu erkennen und als Konsequenz sich der MU-Erlösungsmethode zuzuwenden. Eine weitere Bedeutung von *sattva*, insbesondere im Zusammenhang mit *śuddha* sowie der hier erwähnten vorangegangenen Disziplinierung des Denkens, liegt im Bereich des [korrekten] Erkennens. So bezeichnet auch Patañjali in YS 3.35 und 49 *sattva* als *buddhi*, *manas*, *citta*.

³⁰⁹ Insofern im gleichen Satz vorausgesetzt wurde, daß Gegenstände nicht mehr vergegenwärtigt werden (*padārthānām abhāvanāt*), kann *artha* in *arthabodhanāt* nicht im Sinne von Gegenstand interpretiert werden, sondern im Zusammenhang mit *paraprayuktena* eher als [*param*]ārtha.

³¹⁰ *svabhāva* darf hier wohl als Synonym für *svarūpa* (vgl. 117.5-10) verstanden werden.

ye hi nāma mahābhāgās saptamīm bhūmikām itāḥ /
 ātmārāmā mahātmānas te mahat padam āgatāḥ (118.17)

jīvanmuktā na majjanti sukhaduḥkharasasthitau /
 prākṛtenāryakāryeṇa kiṃcit kurvanti vā na vā (118.18)

pārśvasthā bodhitās santas sarvācāre kramāgatam /
 ācāram ācaranty eva suptabuddhavad akṣatāḥ (118.19)

ātmārāmatayā tāṃs tās sukhayanti na kāścana /
 jagatkriyās susaṃsuptān rūpālokaśriyo yathā (118.20)

bhūmikāsaptakaṃ tv etad dhīmatām eva gocaram /
 na paśusthāvarādīnām na ca mlecchādīcetasām (118.21)

prāptā jñānadaśām etām paśumlecchādayo 'pi ye /
 sadehā vāpy adehā vā te muktā nātra saṃśayaḥ (118.22)

17a nāma Ś₁Ś₃] rāma Ś₇Ś₉Ś_{Sam}(=NEd) 17c ātmārāmā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] ātmārāmā Ś_{Sam} 18c
 prākṛtenāryakāryeṇa Ś₁Ś₉] prakṛtenārthakāryeṇa Ś₃Ś₇, prākṛtenāryakāreṇa Ś_{Sam} 19a Ś₃
 166, Ś_{Sam} 152^v 19a bodhitās Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] bodhitā Ś_{Sam} 19b sarvācāre Ś₁Ś₉] sarvācāraṃ
 Ś₃Ś₇ 19d akṣatāḥ Ś₁^{pc}Ś₃Ś₇Ś₉] akṣataḥ Ś₁^{ac} 20 om. Ś_{Sam} 20b Ś₁₄ contin. 215^v 20c
 jagat Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsm}] jarat Ś₁₄^{ac} 20c susaṃsuptān Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}(=NEd)] susantaptā Ś₁Ś₉Ś₁₄,
 susaṃsuptā[...n susaṃ[...]ptān Ś₇^{ac} 22d saṃśayaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] saṃśayāḥ Ś₉

118.17 Denn diese großen Glücklichen, die die siebte [Wissens]sphäre erreicht haben, diese großen Weisen, die sich ihrer selbst erfreuen, die sind auf der höchsten Stufe angekommen.

118.18 Die Lebenderlösten versinken nicht im Zustand des Geschmacks von Glück und Leid, egal ob sie irgendetwas als natürliches, edles Lebensunterhaltsgeschäft tun oder nicht.³¹¹

118.19 Diejenigen unbeteiligten, erwachten [Lebenderlösten], sie führen jede Handlung, so wie sie ansteht, normengemäß³¹² aus. Sie sind unerschütterlich wie ein [soeben] aus dem Schlaf Erwachter.³¹³

118.20 Indem sie sich [ausschließlich] ihrer selbst erfreuen, bereiten weltliche Handlungen all diesen [Lebenderlösten] niemals Freude, ebenso wie das Glück beim Betrachten von Schönheit³¹⁴ die tief Eingeschlafenen [niemals erfreut].

118.21 Diese sieben Sphären sind jedoch der Erkenntnisbereich nur der Einsichtigen, nicht der des Viehs, der Pflanzen usw. und auch nicht der des Denkens der Mlecchas usw.

118.22 Denn wenn sogar Vieh, Mlecchas usw. diesen Wissenszustand erreicht haben, seien sie verkörpert oder unverkörpert, dann wären sie erlöst, daran besteht kein Zweifel.³¹⁵

³¹¹ Lebenderlöste können also durchaus in Aktivität leben.

³¹² *ācāram* in *sarvācāre* ... *ācāram ācaranty* adverbial übersetzt.

³¹³ Ebenso in LYV 1.3.127: *pārśvāsthābodhitāḥ santaḥ pūrvācarakramāgatam | ācāram ācaraty eva suptabuddhavad utthitāḥ*. In *Laṅkāvatārasūtra* 10.160 läßt sich der Begriff *suptabuddha* finden: *prajātamātraṃ viṣṭhīkṛmīṃ suptabuddheva mānavaḥ | cakṣuṣā sphurate rūpaṃ vivṛddhiṃ yāti kalpanāt* und wird von SUZUKI (1932) als „When [the baby] is born, it is like a worm growing in the dung; like a man waking from sleep, the eye begins to distinguish forms, and discrimination goes on increasing“. Im Kommentar *Viveka* zu *Tantrāloka* 8.331 erklärt der Kommentator Jayaratha *suptabuddhaṃ* als einen von zwei Gründen für das Nichterkennen, eine Bedeutung für *suptabuddha* läßt sich daraus nicht ermitteln.

³¹⁴ Der Plural *-śriyo* wurde i.S.v. Glück, Erhabenheit übersetzt. In der MUT 1.15 sowie 3.10.25 wird *rūpāloka* in den Komposita *rūpālokamanas-kṛtiḥ* bzw. *-kārāḥ* als das Wahrnehmen einer Form erklärt: *rūpaṃ viśayaḥ | ālokaḥ tadgrahaṇopāyaḥ* (1.15.45) und: *rūpaṃ nīlapitādi | ālokaḥ taddarśanam* (3.10.25).

³¹⁵ Die in der Übersetzung gewählte Interpretation von *api ye* als Konjunktion eines hypothetischen Konditionalsatzes dient dazu, diese Strophe widerspruchsfrei zur vorangehenden Strophe in den Kontext einzufügen. Diese Strophe ist vermutlich nicht authentisch. Zu ihrer möglichen Genese vgl. 5.1 S. 294.

jñaptir hi granthivicchedas tasmin sati vimuktatā /
mṛgatrṣṇāmbubuddhyādiśāntimātrātmakas tv asau (118.23)

ye tu mohād ghanāt tīrṇā na prāptāḥ pāvanam padam /
te sthitā bhūmikāsv āsu svātmalābhaparāyaṇāḥ (118.24)

sarvabhūmigatāḥ kecit kecid āntaikabhūmikāḥ /
bhūmitrayagatāḥ kecit kecit pañcamabhūgatāḥ (118.25)

bhūmiṣaṭkagatāḥ kecit kecit sārḍhaikabhūmikāḥ /
bhūcatuṣṭayagāḥ kecit kecid bhūmidvaye sthitāḥ (118.26)

bhūmyamaśabhājanāḥ kecit kecit sārḍhatribhūmikāḥ /
kecit sārḍhacaturbhūkās sārḍhaṣaḍbhūmikāḥ pare (118.27)

vivekino narā loke caranta iti bhūmiṣu /
grḥāyatanatāpasya daśāveṣeṣu samsthitāḥ (118.28)

te hi dhīrās surājāno daśāsv āsu jayanti te /
trṇāyate tu digdantighatābhaṭaparājayaḥ (118.29)

etāsu bhūmiṣu jayanti hi ye mahānto
vandyās ta eva hi jitendriyaśātravās te /
samrād virād api ca yatra trṇāyate tat
sphāram padam jhagiti te samavāpnuvanti (118.30)

jñānabhūmikopadeśo nāma sargah

23b Ś₉355^f 24b Ś_{Sam}153^r 24b prāptāḥ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *prāptāḥ* Ś₁ 24cd om. Ś₁ 24d parāyaṇāḥ
cett. *parā*[...]Ś₃ 25-27 om. Ś_{Sam} 25b āntaika Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *sarvaika* Ś₉ 25cd seq. inv.26ab,
25cd, 26cd Ś₃Ś₇Ś₁₄^{pcsm}; 26c, 26b, 25cd, 26cd Ś₁₄i.t. 25c Ś₇ 23ov (= 26a) 26ab om. Ś₉ 26a
bhūmiṣaṭkagatāḥ Ś₁Ś₃Ś₇] *bhūcatuṣṭayagāḥ* Ś₁₄ 26b bhūmikāḥ Ś₁] *bhūmigāḥ* Ś₃Ś₇Ś₁₄(= 25d)
26d dvaye Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] *dvayī* Ś₃ 27a glossa ad bhājanāḥ: *svaprakāṣe* Ś₁ 27b bhūmikāḥ Ś₁Ś₉Ś₁₄] *bhūmigāḥ* Ś₃Ś₇ 27c bhūkās Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉Ś₁₄] *bhūgāḥ* Ś₃Ś₇^{pc} 28a narā loke Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] *nirāloke*
Ś₁Ś₉ 28b N₂₀ contin. r-fol. 29 om. Ś_{Sam} 29b te Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *ye* Ś₁Ś₇(=N_{Ed}) 29d bhaṭa
Ś₁Ś₃Ś₇] *bhaddha* Ś₉, *paṭa* Ś₁₄(dub.) N₂₀, corr. l.n. Ś₁₄sm 30a *ye* Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] *te* Ś₁Ś₉N₂₀, om. Ś₃
30b śātravās Ś₁Ś₃(dub.) Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄N₂₀] *śāstravas* Ś₇^{ac} (prob.) *śātravas* Ś_{Sam} 30b tat Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}] *tam* Ś₁Ś₃Ś₉N₂₀

118.23 Denn die Bewußtmachung ist das Lösen der Bindung [an den Weltenwahn]. Wenn sie vorliegt, dann erfolgt die Erlösung. Denn ihrem Wesen nach ist sie nichts als die Beruhigung von [irrigen] Ideen [wie z.B.] einer Fata Morgana etc.

118.24 Diejenigen, welche aus dichter Verblendung entkommen sind, doch nicht die klärende Stufe erreicht haben, diese befinden sich in jenen [Wissens]sphären [und sie] haben zum Ziel, das eigene Selbst zu finden.

118.25 Manche haben alle Sphären erreicht, manche sind in eine [einzige] Sphäre [geraten], manche haben drei Sphären erreicht, manche sind zur fünften Sphäre gekommen.

118.26 Manche haben sechs Sphären erreicht, manche haben eineinhalb Sphären, manche haben vier Sphären erreicht, manche befinden sich in zwei Sphären.

118.27 Manche haben Teil an einem Sphärenteil, manche haben dreieinhalb Sphären, manche haben viereinhalb Sphären, andere sechseinhalb Sphären.

118.28 Indem sich die unterscheidungsfähigen Menschen wie beschrieben in den Sphären bewegen, sind sie einbezogen in [Wissens- und Lebens]zustände,³¹⁶ des [Haus-]Feuers, dessen Grundlage im [aktiven Leben eines] Haus[- und Familienvaters] besteht.

118.29 Denn das sind die Weisen. Diese guten Könige ersiegen sich diese Lebenszustände. Zu nichts wird dagegen ein von seinen Feinden mit einem Heer aus Weltelephanten und Söldnern Unbesiegbarer.

118.30 Diese Großen, die sich die Wissensstufen ersiegen, nur die sind verehrungswürdig, denn sie sind solche, die bezwungene Sinnesorgane als Gegner haben. Wo sowohl der Kaiser als auch der Fürst zu nichts wird, diesen großen Bereich nehmen sie schnell ein.

³¹⁶ Der Begriff *daśā*, bezeichnet eigentlich Lebensumstand, wurde hier im Kontext jedoch des öfteren (vgl. 117.26d, 27d, 118.12a, 22a) für eine der in Rede stehenden Stufen oder Sphären verwendet. Durch begriffliche Gleichsetzung soll die erreichte Stufe bzw. Wissenssphäre als die eigentlich maßgebliche Grundlage für die Lebensweise (i.S.v. *āśrama*) umgedeutet werden, mithin die „Askese“ als geistige Haltung und nicht äußerliche, asketische Lebensweise verstanden werden. Wer also mit den beschriebenen Wissenssphären „Askese“ übt (bzw. Hausfeuer unterhält, also aktiv lebt), braucht dem aktiven Leben nicht zu entsagen.

ekonaviṁśottaraśatatamas sargaḥ

vasiṣṭhaḥ

ūrmikāsaṁvidā hema yathā vismṛtya hematām /
virauti nāhaṁ hemeti vṛthāt māhantayā tathā (119.1)

rāmaḥ

ūrmikāsaṁvidudayaḥ kathaṁ hemno mahāmune /
ahambhāvātmaka iti yathāvad brūhi me prabho (119.2)

vasiṣṭhaḥ

sata evāgamāpāyau praṣṭavyau nāsatas sadā /
ahantvam ūrmikātvaṁ ca satī tu na kadācana (119.3)

hema dehy ūrmikātvaṁ tvam ḡhāṇety udite yadi /
tad dīyate sormikeṇa tat tad asti na saṁśayaḥ (119.4)

rāmaḥ

evam cet tat prabho 'tra syād ūrmikātvaṁ tu kīdrśam /
anayavārthavichchityā jñāsyāmi brahmaṇo vapuḥ (119.5)

vasiṣṭhaḥ

rūpaṁ rāghava nīrūpam asataś cen nīrūpyate /
tad vandhyātanayākāraguṇān me tvam udāhara (119.6)

1-121.51 om. Ś_{Sam} 2a Ś₉ 355^v 2c ahaṁbhāvātmaka Ś₁₄] ahaṁbhāvātmana Ś₁Ś₉N₂₀, ahantā cātmana Ś₃(=N_{Ed}), ahantām ātmana Ś₇^{pc}, ahaṁ[...]ātmana Ś₇^{ac} 3d add. hema dehy ūrmikātvaṁ ca satī tu na kadācana Ś₉ (prob.ab. oc. de 4b ad 3d) 4a Ś₁₄ 216^r 4a ūrmikātvaṁ tvam Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] ūrmikāṁ ca tvam Ś₇(=N_{Ed}) 4b udite Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] udito N₂₀ 4c tad Ś₁Ś₉Ś₁₄N₂₀] yad Ś₃^{pc} Ś₇(=N_{Ed}), [...]d Ś₃^{ac} 6a Ś₇ 231^r 6d guṇān me Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] guṇātme Ś₉

Muktyupadeśah: Unterweisung über die Erlösung

Vasiṣṭha [bringt einen neuen Aspekt ein]:

119.1 Wie das Gold, indem es ein [Selbst]bewußtsein als Ring [ausbildet], nachdem es seinen Goldzustand vergessen hat, „ich bin nicht Gold“ lamentiert, ebenso [lamentiert] das Selbst (*ātman*) fälschlich, indem es ein Ichbewußtsein [ausbildet].

Rāma [fragt]:

119.2 Wie kommt dem Gold das Entstehen von Ringbewußtsein vom Wesen eines Ich-Bewußtseins zu, großer Weiser? Das sage mir wahrheitsgemäß, Herr.

Vasiṣṭha [antwortet]:

119.3 Diese beiden [Phänomene], das Aufkommen und Vergehen nur von Seiendem, [aber] nicht von Nichtseiendem, müssen ständig hinterfragt werden. Der Ichzustand und der Ringzustand sind aber niemals ontologisch unabhängige Entitäten (*sat*) [und daher nicht untersuchungswürdig].³¹⁷

119.4 „Gib [mir] Gold [und] du sollst einen Ring zurückbekommen“, wenn es so [ab]gesprochen wird, dann wird durch den Goldschmied dieser [Ring] gegeben, dann besteht kein Zweifel.

Rāma [entgegnet]:

119.5 Wenn dies nun so wäre, Herr, wie beschaffen ist aber das Ringsein? Ich will die Natur (*vapus*) des Brahman durch genau diese Bedeutungsdifferenzierung verstehen.

Vasiṣṭha [antwortet]:

119.6 Wenn eine formlose Gestalt eines Nichtseienden wahrgenommen wird, dann bringe du mir die Gestalt und Eigenschaften des Sohnes einer Unfruchtbaren als Beispiel vor.³¹⁸

³¹⁷ In der nun folgenden Unterweisung steht - wie schon in den beiden vorangehenden Strophen angelegt - die Materialursache Gold (*hema*) als Gleichnis für die Wesensgrundlage des Verkörperten bzw. der Seele (*dehin*) oder des Selbst (*ātman*), während das durch einen Bewußtmachungsunterschied etablierte Dasein als Ring bzw. Armreif (*ūrmikātva*) dem Ichsein (*ahantva*) gleichgesetzt wird. Die Beziehung von Individualee zu ihrer - durchaus auch substanzial verstandenen - stofflichen *cit*-Grundlage wird mit derjenigen zwischen Akzidenz und Substrat verglichen.

³¹⁸ Das bekannte Idiom „Sohn einer Unfruchtbaren“ (*vandhyātanaya* oder *vandhyāputra*) bezeichnet einen ontologisch unmöglichen Gegenstand. Hier wird dieses Idiom weiter „elaboriert“, indem rhetorisch nach der Beschaffenheit eines solchen Sohnes gefragt wird.

ūrmikātvaṃ mudhā bhrāntir māyevāsatsvarūpiṇī /
rūpaṃ tad etad evāsyāḥ prekṣitā yan na dṛśyate (119.7)

mṛgatrṣṇāmbhasi dvīndāv ahantārucakādiṣu /
etāvad eva rūpaṃ yat prekṣyamāṇaṃ na lakṣyate (119.8)

yaś śuktau rajatākāraṃ prekṣate rajatasya saḥ /
na samprāpnoty aṇum api kaṇaṃ kṣīṇam api kvacit (119.9)

aparyālocanenaiva sad ivāsad virājate /
yathā śuktau rajatatā jalaṃ marumarīciṣu (119.10)

yan nāsti tasya nāstitvaṃ prekṣyamāṇaṃ prakāśate /
aprekṣyamāṇaṃ sphurati mṛgatrṣṇāsv ivāmbudhīḥ (119.11)

asad eva ca tat kāryakaraṃ bhavati ca sthiram /
bālānāṃ maraṇāyaiva vetālabhrāntisaṅgamaḥ (119.12)

hematāṃ varjayitvaikāṃ vartate hemni netarat /
ūrmikākataḥkādītvaṃ tailādi sikatāsv iva (119.13)

7a ūrmikātvaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] ūrmikām tvaṃ Ś₉ 7b Ś₁ 316 7d prekṣitā cett. prekṣi[...]Ś₃
8b N₂₀ 231^v 9a yaś śuktau Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] yachuktau N₂₀ 9a rajatā Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] rājatā
Ś₇ 9d kṣīṇam Ś₁Ś₁₄^{pc}N₂₀] kṣaṇam Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{ac}(=N_{Ed}) 11b Ś₉ 356^r 13b vartate Ś₇Ś₁₄] vidy-
ate Ś₁Ś₃Ś₉N₂₀(=N_{Ed}) 13c kaṭakādītvaṃ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] kaṭukādītvaṃ Ś₁ 13d sikatāsv
Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] saikatāsv Ś₉

119.7 Der Ringzustand ist ein eitler Wahn, wie die Illusionskraft (*māyā*), deren eigen[ständig]e Form es nicht gibt.³¹⁹ Was man [dabei] nicht sieht, ist eben genau diese eine Form dieser beobachteten [Illusionskraft (*māyā*)].³²⁰

119.8 Wenn eine Form beobachtet wird, dann wird sie nicht [hinsichtlich ihrer Wesensmerkmale] erkannt. Es verhält sich [dabei] ganz genauso wie bei [dem Wahrnehmungsirrtum] zwei Monde zu sehen, beim Erscheinen eines Ich-Seins usw.³²¹

119.9 Wer eine Silberform beobachtet, [wo eigentlich] Perlmutter [vorliegt,] der erlangt niemals ein noch so kleines [materielles] zerbröseltes Kleinstanteil des Silbers.³²²

119.10 Nur indem man es nicht richtig betrachtet, erscheint [eben] das Nichtwirkliche als wäre es wirklich, wie Silber im Perlmutter [oder] Wasser in Fata Morgana.

119.11 Was es nicht gibt, dessen Nichtsein wird offenbar, wenn man es [als solches] betrachtet. Betrachtet man es nicht [als solches], zeigt es sich [als Objekt], wie die Idee[, es wäre] Wasser in Fata Morgana.³²³

119.12 Und nur dieses Nichtseiende ist wirkursächlich. Es verfestigt sich, wie das Eintreten einer Dämonenwahnvorstellung [wirkursächlich] für das Sterben der Kinder [aus Angst ist].

119.13 Es liegt im Gold nichts außer Gold allein vor [und] kein Ring-, Armband- usw. sein, so wie es kein Öl usw. in Sandkörnern gibt.

³¹⁹ D.h. der Zustand einer Form existiert nicht für sich allein, sondern nur abhängig von ihrem Substrat wie die *Māyā* nur indirekt erschlossen werden kann, indem sie sich in der Natur, als Trug oder in einem „Zauberwerkstück“ entfaltet.

³²⁰ Man blickt hin bzw. beobachtet, also erwartet (*prekṣ*), sieht (*dṛś*) aber die *Māyā* an sich nicht.

³²¹ Alternativ: „Die Form [an sich] ist genau so wie diejenige [Form], welche in der Fata Morgana-Spiegelung, im [Irrtum] zwei Monde zu sehen, im Erscheinen eines Ichsein usw. beobachtet wird: [sie] wird nicht bemerkt.“ Das Wesen aller sichtbaren Formen ist ein Wahrnehmungsirrtum und der wird als solcher nicht bemerkt (*na lakṣyate*).

³²² Weil diese Beobachtung von Silber auf einem Wahrnehmungsirrtum beruht.

³²³ Das nicht existente Wasser zeigt sich als beobachtbares Objekt, doch die allein tatsächlich existente Idee, bzw. die Projektion dieser auf die Außenwelt, ist das nicht beobachtete Objekt.

nehāsti satyaṃ no mithyā yad yathā pratibhāsate /
tat tathārthakriyākāri bālayakṣavikāravat (119.14)

sad vā bhavattv asad vāpi sudṛḍhaṃ hr̥daye tu yat /
tat tad arthakriyākāri viśasyevāmṛtakriyā (119.15)

paramaiva hi sāvidyā māyaiśā saṃsṛtir hy asau /
asato niṣpratiṣṭhasya yadāhantvasya bhāvanam (119.16)

hemny asti normikāditvam ahantādy asti nātmani /
ahantvābhāvatas tv evaṃ svacche śānte same pare (119.17)

na sanātanatā kācin na ca kācid viriñcatā /
na ca brahmāṇdatā kācin na ca kācit surādītā (119.18)

na lokāntaratā kācin na ca sargādītā kvacit /
na merutā nāmaratā na manastā na dehatā (119.19)

na mahābhūtātā kācin na ca kāraṇatā kvacit /
na cartukālakalanā na bhāvābhāvavastutā (119.20)

14d-15c om. Ś₉ (prob.ab. oc. *ad kriyākāri*) 15b sudṛḍhaṃ Ś₁N₂₀] *surūḍhaṃ* Ś₃Ś₇Ś₁₄(=NEd)
16b l.n. Ś₁₄ 16d yadāhantvasya Ś₁Ś₉Ś₁₄^{ac}] *yad ahantvasya* Ś₃Ś₁₄^{pc}(=NEd), *yathāhantvasya* N₂₀,
indis. Ś₇ 17b ahantādy Ś₁Ś₃] *ahantvādy* Ś₇Ś₉, l.n. Ś₁₄ 17c ahantvā Ś₁Ś₇Ś₁₄N₂₀] *ahantā*
Ś₃Ś₉(=NEd) 17d svacche Ś₁Ś₃Ś₁₄] *svacche* Ś₇Ś₉, *svache* N₂₀ 17d same Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] *śāme* Ś₉
18a Ś₇ 231^v 18ab kācin na Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] *kācinna na* Ś₉ 18b viriñcatā Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *viriñcitā*
Ś₁Ś₃(=NEd) 19d manastā Ś₁₄] *manastvaṃ* Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀ 20a-121.58 om. N₂₀ foll. 232^r- 237^v
20b Ś₁₄ 216^v

119.14 Es gibt hier keine Wirklichkeit und auch keine Nichtwirklichkeit [an sich]. So wie etwas erscheint, genauso ist dies wirkursächlich,³²⁴ wie die Dämonenausgestaltung bei einem Kind [für dessen Todesangst wirkursächlich ist].

119.15 Etwas mag existieren oder nicht, was jedoch im Innersten sehr fest gesetzt ist, das ist wirkursächlich, wie die lebensrettende Wirkung [eines] gegen ein Gift [verabreichten Mittels].³²⁵

119.16 Wenn das [eigentlich] nicht existente, grundlagenlose Ich-Sein besteht, ist das nämlich der Gipfel der Unwissenheit, dieser Trug der Seelenwanderung [hier].

119.17 Im Gold gibt es keinen Ringzustand [und] im Selbst kein Ich usw., weil nämlich im so reinen, ruhigen, homogenen Absoluten kein Ich [als ontologisch reale Individualform] vorliegt.

119.18 [Als ontologisch reale Form] existiert keine Ewigkeit und auch kein Brahma,³²⁶ kein Brahma-Ei und auch kein Gott usw.,

119.19 keine Zwischenwelt und nirgendwo ein Himmel-usw.-Zustand, kein Meru, kein Luftraum, keine Denk[instanz], kein Körper,

119.20 keine grobstofflichen Elemente und nirgendwo Ursache, auch nicht die Bildung von Jahreszeiten und kein daseiender und nicht daseiender Gegenstand,

³²⁴ Der Begriff *arthakriyā* (auch in 119.15) wurde in Anlehnung an Dharmakīrti interpretiert. Allerdings ist „der Umstand geeignet zu sein“, „einen Zweck zu erfüllen“ bzw. - wie hier übersetzt - die Wirkursächlichkeit, nach Dharmakīrti das Merkmal des Wirklichen (*vastu*). (*Pramāṇavārttikasvavṛtti* 84, 4-6 nach STEINKELLNER (1971), S. 183) STEINKELLNER schlägt mit T. VETTER als Übersetzung „Erfüllen eines Zwecks“ vor, sofern „Zweck“ im ontologischen Kontext den Sinn von „Ziel“ habe: „Dinge erfüllen einen Zweck durch ihr Wirken (*kriyā*), [...] im Sinne ihres Zugewandtseins auf ein Ziel“ (STEINKELLNER (1971), S. 182). Es sollten aber keine Schlüsse auf vermeintliche Bezugnahmen des MUAutors auf Dharmakīrti nur aufgrund häufig verwendeter gleicher Termini gezogen werden!

³²⁵ D.h. die Wirksamkeit eines Antidotes beruht auf Einbildung.

³²⁶ Sofern beide Varianten vorlagen, wurde die Form *virīṅca* der Ableitung mit -in Suffix *virīṅcin* vorgezogen (vgl. 3.34, 62.14), um Unstimmigkeiten zu Textstellen zu vermeiden, an denen kein Ms. *virīṅcin* überliefert (z.B. 3.35, 50.16, 60.25, 86.33 etc.)

tvattāhantātmatā tattā sattāsattā na kāścana /
na kvacid bhedakalanā na bhāvābhāvaraṅjanā (119.21)

sarvaṃ śāntaṃ nirālambhaṃ jñam acchaṃ śāśvataṃ śivam /
anāmayam anābhāsam anāmakam akāraṇam (119.22)

na san nāsan na madhyāntaṃ na sarvaṃ sarvam eva ca /
manovacobhir agrāhyaṃ śūnyāśūnyaṃ suśāśvatam (119.23)

rāmaḥ

avabuddhaṃ mahābrahman sarvam etan mayādhunā /
tathāpi bhūyaḥ kathaya sargaḥ kim avalokyate (119.24)

vasiṣṭhaḥ

pare śāntaṃ paraṃ nāma sthitaḥ param idantayā /
neha sargo na sargākhyā kācanāsti kadācana (119.25)

mahārṇavāmbhasivāmbu saṃsthitam parame pade /
jalaṃ dravatvāt spandīva nisspandaṃ paramaṃ padam (119.26)

bhāsvātmanīva kacati na kacac caiva tat padam /
bhāsate kacanaṃ bhāsāṃ paraṃ tv akacanaṃ viduḥ (119.27)

21b kāścana Ś₁Ś₃Ś₉] kācana Ś₇Ś₁₄ 21c Ś₉ 356^v 22d anāmakam Ś₁Ś₉Ś₁₄] anākāram Ś₃Ś₇
23d l.n. Ś₁₄ 24a mahā Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉Ś₁₄] samaṃ Ś₃Ś₇^{pc} (=N_{Ed}) 24d sargaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] manaḥ
Ś₉ 25a śāntaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] śānte Ś₁₄ 25b sthitaḥ param Ś₉] sthitam ittham Ś₁Ś₇Ś₁₄ (=N_{Ed}),
cetthaṃ sthitam Ś₃ 27a bhāsvātmanīva Ś₁Ś₃^{ac} Ś₇^{ac} Ś₉Ś₁₄(prob.)] bhāsātmanīva Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}, bhāḥ
sātmanīva Ś₃^{ppc} 27b l.n. Ś₁₄

119.21 keine Wesenheit von Du-Sein und Ich-Sein, [kein] Dies-Sein, [kein] wirklich Sein und nicht wirklich Sein, nirgendwo die Bildung eines Unterschiedes und keine Ausbildung von Affekten³²⁷ in [jeglichen] Daseins[formen].³²⁸

119.22 Alles ist [seinem Substrat nach] ruhig, ohne Grundlage, wissend, klar, ewig, glücklich, krankheitsfrei, ohne Erscheinung, ohne Namen, unverursacht.

119.23 Weder seiend noch nicht seiend, ohne Mitte und Ende, nicht alles und [zugleich] überhaupt alles, ist es[, die Natur des Braman (*brahmaṇo vapuḥ* 119.5d),] durch Denken und Wörter nicht [kognitiv] erfäßbar, [es ist] leer und [zugleich] nicht leer, ganz ewig.³²⁹

Rāma [fragt]:

119.24 All dies habe ich jetzt verstanden, großer Brahmane. Erzähle mir dennoch mehr [darüber], wie die Schöpfung erblickt wird.

Vasiṣṭha [antwortet]:

119.25 Im Absoluten ist nämlich das Absolute inaktiv. Es liegt hier keine Schöpfung absolut als Objekt vor, noch gibt es irgendetwas, das irgendwann den Namen „Schöpfung“ [trägt].³³⁰

119.26 So wie das Wasser, das sich im Wasser des Ozeans befindet, welches seine absolute Grundlage ist, genauso ist die absolute Grundlage bewegungslos wie Wasser, das wegen seines Fließ[potentials] scheinbar bewegt ist, [doch eigentlich] bewegungslos ist.

119.27 Ein [Licht]schein³³¹ leuchtet gleichsam in seinem eigenen Wesen und während dieses Absolute überhaupt nicht leuchtet, erscheint das Leuchten der [Licht]scheine, doch das Absolute ist als nicht leuchtend bekannt.³³²

³²⁷ Wörtlich: Einfärbung *rañjanā* vgl. 113.22: *rāgaṃ na rañjate*.

³²⁸ Die hier verwendete Begriff *bhāvābhāva* legt die Bedeutung von Daseinsformen (*bhāvavikāra*) nahe, insofern nämlich die sechs Daseinsformen traditionell vom „Werden“ (*jāyate*) über das „Dasein“ (*asti*) zum „Vergehen“ (*vināśyate*) klassifiziert werden, könnten diese Daseinsformen hier im Sinne von „die Daseinsformen von *bhāva* bis *abhāva*“ zusammengefaßt sein. (vgl. Anmerkung zu 114.15 und Yāska: *Nirukta* 1.2)

³²⁹ Anstatt *suśāśvatam* läßt sich ebenso *svaśāśvatam* „in/für sich selbst ewig“ lesen.

³³⁰ Was nicht existiert, kann keinen Namen tragen, während alles, was existiert, bezeichnet werden können muß. Vgl. oben *anāmakam* 22d.

³³¹ Um eine Konjekture zu vermeiden, wurde *bhāsvan* als Stamm angesetzt, um mit *bhāsvā* einen Nominativ zu bilden. Vermutlich wurde damit der Intention aller Mss. vor Korrektur entsprochen.

³³² In 114.37 wird das [*brahma*-]aṇḍa allerdings als *tejomayatva* bezeichnet und in MU 3.13.51 das Brahman als hell leuchtend: *brahmaiva kacati svaccham* . . .

adha ūrdhvaṃ varjayitvā yathābdher udare payaḥ /
sphuraty evaṃ pare cittvād idaṃ nāneva tatparam (119.28)

īśadvidan svayaṃ cittvād anyatām iva paśyati /
budhyate sarga ity eva śamāc chāmyati śāśvatam (119.29)

sargas tu paramārthasya sañjñety eva viniścayaḥ /
na nāsti nāyam asty antar ambarasya yathāmbaram (119.30)

cittvāt sargasamāpattir acittvāt sargasankṣayaḥ /
pare paramaṃ saṃśānte hemnīva kaṭakabhramaḥ (119.31)

sann eva sargo 'sargatvam eti vittvaśamodaye /
asat sattām avāpnoti svatas saṃvedanodaye (119.32)

saṃvedanam ahambhāvasargasambhavasambhramaḥ /
asaṃvedanam āśāntaṃ paraṃ viddhi na taj jaḍam (119.33)

nānena sargo nānāyaṃ jñāsyaikātmā śivātmakaḥ /
pustakarmakṛtā senā mṛṇmayī śilpināṃ yathā (119.34)

idaṃ pūrṇam anārambham anantam anavodayam /
pūrṇe pūrṇaṃ parāpūraiḥ pūrvam evāvatiṣṭhate (119.35)

28d nāneva tat Ś₃Ś₇] nānena tat Ś₁Ś₁₄, nānetarat Ś₉ 28d param Ś₃Ś₇Ś₉] padam Ś₁Ś₁₄ 29a vidan Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] vindan Ś₉ 29d glossa ad śamāc chāmyati: samāsthāsyati: Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}(=N_{Ed}) 30c na nāsti Ś₁Ś₃^{ac}Ś₇^{ac}Ś₉Ś₁₄] nānāsti Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}(=N_{Ed}) 30c Ś₉ 357^r 30c nāyam asty antar Ś₇^{ac}Ś₉Ś₁₄] nāyam ity antar Ś₁₃, nāyam asty anta[...]Ś₃^{ac}, nāyam atyantam Ś₃^{pc}Ś₇^{pc}(=N_{Ed}) 30c Ś₇ 232^r 30d ambarasya Ś₁Ś₃Ś₇] ambare 'sya Ś₉, l.n. Ś₁₄ 32a Ś₃ 167 32b l.n. Ś₁₄ 33a ahambhāva Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] ahambhāvaḥ Ś₁ 33b sambhramaḥ Ś₁Ś₇Ś₉] vibhramaḥ Ś₃, sambhramā Ś₁₄^{ac}, sambhramāḥ Ś₁₄^{pcsm} 34a nānena Ś₁Ś₇Ś₉] nāneva Ś₃Ś₁₄(=N_{Ed}) 34d mṛṇmayī Ś₃Ś₇Ś₁₄] mṛṇmayīm Ś₁Ś₉

119.28 Wie das Wasser im Inneren des Ozeans ohne „oben“ und „unten“ zum Vorschein kommt, so [erscheint], weil sie Geist ist, dies[e Welt] im Absoluten, als wäre sie verschieden, [doch ist sie] mit diesem [Absoluten] gleich.

119.29 Jemand, der nur wenig weiß, sieht sich selbst als ob er von [seinem] Denken verschieden wäre. Genau so wird [von jemandem, der nur wenig weiß,] die Schöpfung verstanden, [obwohl sie eigentlich] wegen der Ruhe [ihrer ontologischen Grundlage, nämlich des Absoluten,] doch ewig inaktiv ist.

119.30 Doch „Schöpfung“ ist nur ein Begriff (*sañjñā*) für das Absolute, das steht fest. Es gibt sie [und zugleich] gibt es sie nicht, wie [es] den Himmel im Himmel [nicht gibt und doch gibt].³³³

119.31 Aufgrund des Denkens kommt die Schöpfung zustande, aufgrund des nicht [mehr] Denkens, geht die Schöpfung im vollständig beruhigten Absoluten zugrunde,³³⁴ wie der Irrtum[, es liege ein] Armband im Gold [vor, zugrunde geht.]

119.32 Eine tatsächlich seiende Schöpfung wird Nichtschöpfung, wenn sich die Bewußtseinsaktivität beruhigt hat. Nichtseiendes wird Wirklichkeit ganz von selbst, wenn sich das [wahrnehmende] Bewußtsein eingestellt hat.

119.33 Das [wahrnehmende] Bewußtsein ist ein Wahn hinsichtlich der Möglichkeit einer Schöpfung und eines Ich-Seins.³³⁵ Wisse, daß das Nichtempfinden bis zur Beruhigung das höchste ist. Dies ist nicht Ungeistiges,

119.34 wodurch keine Schöpfung [entsteht]. Diese vielheitliche [Schöpfung] ist wesentlich heil, für einen Wissenden wesentlich einheitlich [mit ihm selbst], wie für Künstler eine Armee aus Terrakottawerk [wesentlich] aus Ton besteht.

119.35 Dies[e Welt] ist vollständig, ohne Anfang, ohne Ende und nicht neu entstanden. In [ihrer] Fülle wurde [die Welt] gefüllt durch das Anfüllen des Absoluten.³³⁶ [Sie] liegt nämlich schon immer vor.

³³³ Die doppelte Negation in *na nāsti nāyam asty* wurde affirmativ übersetzt.

³³⁴ Auch als absoluter Lokativ konstruierbar: „wenn/sofern das Absolute vollkommen beruhigt ist“.

³³⁵ *-sambhava* auch als „Entstehen, Dasein“ und *ahambhāva-sarga* auch als Tatpuruṣa „Schöpfung eines Ich-Seins“ möglich.

³³⁶ Mit der Metapher „Füllen“ (i.S.v. voll entwickeln, kompletieren) soll zum Ausdruck gebracht werden, daß die Welt mitsamt ihrem „Inhalt“ mit dem Absoluten identisch ist.

yad ayaṃ lakṣyate sargas tad brahma brahmaṇi sthitam /
nabho nabhasi viśrāntaṃ śāntaṃ śānte śivaṃ śive (119.36)

makurapratibimbasthe nagare nagaraṃ jane /
yathā dūram adūraṃ ca tatheśe tadatatkramaḥ (119.37)

asad abhyutthitaṃ viśvaṃ sad apy abhyuditaṃ sadā /
pratibhāsāt sadābhāsam avastutvād asanmayam (119.38)

ādarśanagarākāre mṛgatṛṣṇāmbubhāsvare /
dvicandravibhramābhāse sarge 'smin keva satyatā (119.39)

māyācūrṇaparikṣepād yathā vyomni purabhramaḥ /
tathā saṃvidi saṃsāras sāro 'sāraś ca bhāsate (119.40)

yāvad vicāradahanena samūladāhaṃ
dagdhā na jarjaralateva balād avidyā /
śākhāpratānagahanā gahanāni tāvan
nānāvidhāni sukhaduḥkhavanāni sūte (119.41)

muktyupadeśo nāma sargaḥ

36a Ś₁₄ 217^r 36d śāntaṃ śānte Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] śānte śāntaṃ Ś₁₄ 37b jane Ś₁₄] janaiḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉
37d tatheśe Ś₃Ś₇^{pc} Ś₁₄] tathedaṃ Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉ 38a abhyutthitaṃ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] abhyuditaṃ Ś₇ 39a
Ś₁ 317 40a Ś₉ 357^v 41b jarjara Ś₃Ś₇Ś₁₄] jarjhara Ś₁Ś₉

119.36 Das, was als Schöpfung erscheint, das ist das Brahma, das im Brahma vorliegt, so wie der Raum im Raum beruht, die Ruhe in der Ruhe [beruht], das Heil im Heil [beruht].

119.37 So wie bei einem Menschen eine Stadt nah und fern ist, wenn die[se] Stadt in einer Spiegelreflektion vorliegt, genauso verhält sich beim Schöpfer die Anordnung aus Tatsächlichem und Nichttatsächlichem.

119.38 Das gesamte Sichtbare ist nicht seiend, wird jedoch immer als seiend bezeichnet. Aus der Erscheinung entsteht ein seiendes Trugbild, weil es aber ungegenständlich ist, [kann es nur] aus nicht Seiendem bestehen.

119.39 Welche Wirklichkeit gibt es hinsichtlich dieser Schöpfung, die [ontologisch] die Gesalt einer Spiegelstadt hat, den Schein des Wassers einer Fata Morgana, den Schein des Wahrnehmungsdefektes zwei Monde [zu sehen]?

119.40 Wie aufgrund von Ausstreuen von Zauber-Puder in der Luft die Illusion einer Stadt entsteht, genau so erscheint im Bewußtsein eine [illusionäre] Außenwelt, die fest (*sāra*) [in ihrer Erscheinung] und nicht fest [in ihrer Substanz] ist.

119.41 Solange wie die Unwissenheit durch das Feuer des Reflektierens nicht bis zu den Wurzeln energisch verbrannt wurde, wie eine zurückgestutzte Kletterpflanze[, die somit immer wieder neu austreibt], solange bringt [die Unwissenheit,] die ein Dickicht aus Zweigverästelungen ist, dichte vielfältige Glück[sgefühle] und Leiden hervor.

4.6 LAVAṆAS RÜCKKEHR IN DIE ALTERNATIVREALITÄT

Vasiṣṭha fährt nun mit der Lavaṇa-Episode fort. Der zweite Teil der Lavaṇaepisode, nämlich die Erzählung über Lavaṇas Erlebnisse bei seiner „physischen“ Rückkehr in die während seiner Hypnose erlebte Alternativrealität als Caṇḍāla, nimmt den Erzählstrang vor dem Hintergrund des Geschehens in *Sarga* 104-109 und Vasiṣṭhas Erläuterungen in *Sarga* 110-119 wieder auf.

viṃśatyuttaraśatatamas sargaḥ

vasiṣṭhaḥ

hemormikādivan mithyā kacitāyāḥ kṣayonmukham /
tvam ahantvam avidyāyās śṛṇu rāghava kīdrśam (120.1)

lavaṇo 'sau mahīpālas tadā dr̥ṣṭvā tathā bhramam /
dviṭiye divase gantuṃ pravṛttas tām mahāṭavīm (120.2)

yat tad dr̥ṣṭam mayā duḥkham araṇyānīm smarāmi tām /
cittādarśagatā cittvāt kadācil labhyate ca sā (120.3)

iti niścitya sacivais sa yayau dakṣiṇāpatham /
punar digvijayāyaiva prāpa vindhyamahīdharam (120.4)

pūrvadakṣiṇapāścātyamahārṇavatatasthalīm /
babhrāma kautukāt sarvām vyomavīthīm ivoṣṇaruk (120.5)

athaikasmin pradeśe tām bhittāv iva purogatām /
dadarśogrām araṇyānīm paralokamahīm iva (120.6)

sarvatra viharamṣ tāmṣ tām vṛttāntān sakalān api /
dr̥ṣṭavān dr̥ṣṭavāmṣ caiva jñātavāmṣ ca visismaye (120.7)

tām pariñātavāmṣ cāsīd vyādhān pukkasajān puraḥ /
vismayākulayā buddhyā bhūyo babhrāma sambhramī (120.8)

1ab l.n. Ś₇ 2ab l.n. Ś₇ 2b tadā dr̥ṣṭvā tathā bhramam Ś₁Ś₉Ś₁₄] *tathā dr̥ṣṭvā tadā bhramam*
Ś₃ 3b l.n. Ś₇ 3c gatā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *gatāc* Ś₉ 4c 6 ante 4c Ś₃ 4c digvijayāyaiva Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] *digvijayāyeva* Ś₃(=NEd) 4d prāpa Ś₁Ś₁₄] *prāpya* Ś₃Ś₇Ś₉ 5b l.n. Ś₁₄ 5d vyomavīthīm Ś₃Ś₉] *vyomavīthīm* Ś₁Ś₇Ś₁₄ 6d Ś₉ 358^r 7a viharamṣ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *viharas* Ś₁ 8a cāsīd Ś₃Ś₇Ś₁₄] *cāsīn*
Ś₁Ś₉ 8b puraḥ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] *punaḥ* Ś₇(=NEd) 8d bhūyo Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *bhūmo/au* Ś₉

Caṇḍālīśocanam: Das Lamentieren der Schwiegermutter

Vasiṣṭha [spricht zu Rāma]:

120.1 Vernimm Du nun, Raghusoohn, wie beschaffen die [ihrem eigenen] Untergang zustrebende Ichinstanz aufgrund der - trügerisch wie z.B. der Armbandzustand des Goldes - zum Vorschein kommenden Unwissenheit ist.

120.2 Nachdem dieser König Lavaṇa damals seine Wahnvorstellung genau so [wie berichtet] gesehen hatte, machte er sich am zweiten Tag auf, um in diese ausgedehnte Waldregion zu gehen.

120.3 [Lavaṇa:] „All das, was ich gesehen habe, dieses Leid, diese Wildnis erinnere ich und diese [Wildnis, die] zu einem Spiegelbild im Denken geworden ist, wird irgendwann, weil sie Denken ist, erreicht.“

120.4 Nachdem er sich so entschlossen hatte, ging er mit seinen Beratern den Weg nach Süden eben zum Zwecke einer Welteroberung und erreichte wieder das Vindhyagebiet.

120.5 Er durchquerte aus Neugierde die ausgedehnte Fläche der großen vier [Himmelsrichtungen],³³⁷ die östliche, südliche und westliche, wie die Sonne den gesamten Himmelsweg [vom Osten via Süden nach Westen durchquert].

120.6 Da erblickte er in einem bestimmten Gebiet, wie auf einer Projektionsfläche, diese vor ihm stehende grausame Wildnis wie eine jenseitige Welt.

120.7 Nachdem er überall umhergezogen war und all diese einzelnen Geschehen [seiner Alternativrealität] in allen Einzelheiten gesehen hatte,³³⁸ und wiedererkannte, da staunte er.³³⁹

120.8 Der Umherziehende wurde durch [seinen] von Verwunderung erfüllten Geist noch mehr verwirrt als er vor sich die Jäger aus dem Caṇḍälageschlecht wiedererkannte.

³³⁷ *arṇava* ist u.a. auch als Bezeichnung für die Zahl „Vier“ vewendet (MW, pw). Insofern Lavaṇa bereits aus dem Norden kommend das Gebiet im Süden wie beschrieben absuchte, wird die nördliche Himmelsrichtung im Folgenden nicht aufgezählt.

³³⁸ Die Wortwiederholung *dr̥ṣṭavān dr̥ṣṭavān* kann hier die Kontinuität der Handlung („der Reihe nach“) betonen oder im distributiven Sinn verstanden werden wie hier in der Übersetzung im Zusammenhang mit *tān tān* realisiert (vgl. SPEIJER: Sanskrit Syntax, S. 190-192 §252).

³³⁹ Die Verbalform *visismaye* konnte als regional gebräuchliche Form für *visismiye* in Rudrabhaṭṭas *Śṛṅgāratilaka* ad 1.50 (S. 122: *lalitakuśalo'py āliloko yathātivisismaye*) und Bāṇās *Harśacarita* 7 (S. 282, l. 21) nachgewiesen werden.

atha prāpa mahāṭavyāḥ paryante dhūmadhūsaram /
tam eva grāmakaṃ yasmin so 'bhavat puṣṭapukkaṣaḥ (120.9)

tatrāpaśyaj janāṃs tāṃs tāṃs striyas tās tāḥ kuṭīrikāḥ /
tān āramān jalādhārāṃs tāṃs tāṃs ca vasudhātaṭān (120.10)

taṃ cākāṇḍaparibhramśaṃ tān vṛkśāṃs tān vṛtivrājān /
tāṃs tathaiva samuddeśāṃs tadvṛttāntaikalāñchitān (120.11)

anyāsu vṛddhāsu sabāṣpanetrāsv
ārtyābhiyuktāsu ca varṇayantī /
akālakāntāraviśīrṇabandhu-
duḥkhāny asaṅkhyāni sakhī sakhīṣu (120.12)

vṛddhā pravṛddhojjvalabāṣpānetra
kanthāvṛtā śuśkakucā kṛśāṅgī /
avagrahogrāśanidagdhadese
tatrāntarāntā pariroditiyam (120.13)

hā putra putrāvṛtāsarvagātra
dinatrayābhojanajarjaraṅga /
kṛtteśunā carmaṇi jīrṇadehāt
kathaṃ kva muktā bhavatāsavas te (120.14)

9a prāpa Ś₃Ś₇Ś₁₄] grāma Ś₁Ś₉ 9d Ś₁₄ 217^v 10b striyas tās tāḥ Ś₁₄] tās striyas tāḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉
10b kuṭīrikāḥ Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉Ś₁₄] kuṭīrakāḥ Ś₃Ś₇^{pc} (=NEd) 10c dhārāṃs Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] cārāṃs Ś₉ 12a
vāṣpanetrāsv Ś₃Ś₇Ś₁₄] vāṣpanetrās Ś₁Ś₉ 12b Ś₇ 234^r 12b varṇayantī Ś₃^{pc}Ś₇Ś₁₄] varṇayantīm
Ś₁, varṇayantī[...]Ś₃^{ac}, varṇayantīḥ Ś₉ 12d sakhī Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] sakhīṃ Ś₁ 13a vāṣpanetrā Ś₁^{ac}Ś₁₄] netravāṣpā Ś₁^{pc}Ś₃^{pc}Ś₇Ś₉, [...]panetrā Ś₃^{ac} 14a putrāvṛta Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] patrāvṛta Ś₁₄ 14b jarjarāṅga
Ś₃Ś₇Ś₁₄] jarjharāṅga Ś₁Ś₉ 14c glossa ad kṛtteśunā: dadhve Ś₃^{pc} 14d Ś₉ 358^v

120.9 Nun erreichte er am Ende der großen Waldregion genau dieses rauchverhangene Dörfchen, in dem er ein gesetzter Caṇḍāla gewesen war.

120.10 Dort sah er all die Leute, all die Frauen, die in kleinen Hütten lebten,³⁴⁰ die Gärten, all die Wasserlöcher und die Berghänge

120.11 sowie dieses grundlose Umherziehen, diese Bäume, die umzäunten Koppeln, und genauso diese Plätze, die einzig von diesem Geschehen zeugten.

120.12 Eine Freundin[, die] unter weiteren alten Freundinnen [saß], deren Augen voller Tränen waren und die von Schmerz überwältigt waren, beschrieb unzählige Leiden über den zeitlich unpassenden Tod schnell zugrunde gegangener Verwandter.

120.13 Diese in Lumpen eingehüllte Alte, deren verheulte Augen rot angeschwollen waren, mit Hängebusen und abgekehrtem Körper, jammert[e] dort - selbst dem Tod nahe - über ein Gebiet, das nach einer Dürre von einem schrecklichen Blitz niedergebrannt worden war:

120.14 „Oh Sohn, der du an allen Gliedern von Kindern umgeben bist, dessen Körper durch drei Tage währenden Nahrungsausfall ausgemergelt war, wo [und] wie hast du, der du um d[ein]er Haut willen³⁴¹ mit Pfeilen zerschnitten warst, dein Leben von dem arg mitgenommenen Körper befreit?

³⁴⁰ Das Suffix *-akā* würde den Diminutiv korrekt nach *kuṭīrakāḥ* „kleine Hütten“ bilden (vgl. Wackernagel II,2 S. 313–320 §199–201). Die als kritisch akzeptierte *lec. diff.* (*tāḥ kuṭīrikāḥ*) bezeichnet dagegen „[Frauen,] die in Hütten wohnen“, insofern sie nämlich den Diminutiv mit dem Femininsuffix *-ikā* bildet.

³⁴¹ *carmaṇi* hier als *nimittasaptamī* konstruiert (vgl. SPEIJER, Sanskrit Syntax: S. 112 §148).

tālilatāmbanam ambudārdrā-
 dantāntarasthāruṇasatphalasya /
 smarāmi guñjāphaladāmahetoḥ
 puras svavadhvā rasahāsinas te (120.15)

kadambajambīralavaṅgaguñja-
 kuñjāntar atrastatarattarakṣoḥ /
 paśyāmi putrasya kadā nu bhūyo
 bhayaṅkarāṇy āplutivalgitāni (120.16)

na tāni tāmbūlavilāsininām
 mukheṣu śobhalalitāni santi /
 tamālanile cibukaikadeśe
 sutasya yāny āsyagatāmiśasya (120.17)

sutāpi nītā saha tena bhartrā
 yamena yāsyā yamunā samānā /
 tamālavallī sahapuṣpagucchā
 samīraṇeneva vanecareṇa (120.18)

15c hetoḥ Ś₁Ś₉] bhartuḥ Ś₃Ś₇(=N_{Ed}), hetuḥ Ś₁₄^{pcsm}, retuḥ Ś₁₄^{ac} 15d svavadhvā rasahāsinas
 Ś₃Ś₇Ś₁₄] subaddhārihāsinas Ś₁Ś₉ 16ab guñjakuñjāntar Ś₃Ś₇Ś₉] kuñjaguñjāntar Ś₁Ś₁₄ 16d
 bhayaṅkarāṇy Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄] bhayaṅkarāṇy Ś₇^{ac} 16d āpluti Ś₃Ś₇^{pc}Ś₁₄] udgati Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉ 17d
 āsyagatāmiśasya Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] āsi gatāmiśasya Ś₁ 18b yāsyā Ś₁Ś₉Ś₁₄] yāsyāṃ Ś₃Ś₇ 18d careṇa
 Ś₃Ś₇Ś₁₄] khareṇa Ś₁, vareṇa Ś₉(=N_{Ed})

120.15 Ich erinnere dich einst³⁴² herabhängend an Palmenlianen, eine rot gereifte, wasserfrische [Guñja-]Frucht zwischen den Zähnen,³⁴³ um einer Gunjafruchtkette wegen,³⁴⁴ zusammen mit der Gattin über den Geschmack [der Guñja-Frucht]³⁴⁵ lachend.

120.16 Wann sehe ich denn wieder die furchteinflößenden Wassersprünge [mein]es Sohnes, einer furchtlos zwischen den Kadamba, Jambira, Lavaṅga, Gunja und Kunja Bäumen umher streunenden Hyäne?

120.17 Diese kecken Spielereien der Betelnußgespielinnen³⁴⁶ welche an einer Stelle am *tamāla*³⁴⁷-dunklen Kinn des Sohnes mit Fleischstücken im Mund [stattfanden], gibt es nicht mehr in [ihren] Gesichtern.

120.18 Sogar [meine] Tochter ist zusammen mit ihrem Gatten als Yama fort gebracht worden, welche [daher] der Yamunā gleicht[, insofern die durch den Yama entführt wurde], wie der im Wald ziehende Wind eine Tamāla Kletterpflanze mitsamt Blütenbüscheln [fort weht].

³⁴² Eindeutige Übersetzungen sind in den folgenden Strophen bis 120.26 kaum möglich, da sowohl syntaktisch als auch semantisch mehrere Interpretationsmöglichkeiten beachtlich sind (*śleṣa*). So kann *puras* in *pāda* d entweder zusammen mit *smarāmi puras te* „ich erinnere mich an dich vor mir“ oder mit *puras svavadhvāḥ* „vor der eigenen Frau“ konstruiert werden. Auffällig ist die ständige Verwendung der Farben schwarz und rot.

³⁴³ Zwischen den Zähnen wird die Frucht getragen, da die Hände zum Klettern benötigt werden.

³⁴⁴ Die Guñja Frucht (bot. *Abrus precatorius* oder Paternostererbse), synonym auch *aruṇa* „rot“ wie in *pāda* b übersetzt, entwickelt rote, ca. 5mm erbsengroße Kerne mit schwarzen Nabelfleck, die bis heute zu Schmuckketten verarbeitet werden. Daher ist *dāma* zunächst als Kette übersetzt, könnte darüber hinaus jedoch auch als „Gabe mit den Zähnen“ (*pāda* b: *-dantāntarastha-*) oder evtl. als Kuß in Form eines erotischen Spieles zu verstehen sein. Die verworfene Lesart *-hetuḥ* läßt sich nur als BV-Kompositum zur Sprecherin konstruieren: „ich[, die damals] der Anlaß für die Guñjakernkette war“, somit hätte ihr Sohn keine Guñja-Frucht als Material für eine Kette für seine Frau, sondern für seine Mutter besorgt.

³⁴⁵ Die Guñja-Frucht entwickelt kaum Fruchtfleisch, sondern hauptsächlich Kerne. Das Bedeutungsspektrum von *rasa* ist so breit, daß die Festlegung auf eine Bedeutung hier nicht gelungen ist und somit *rasahāsinah* nur in den unmittelbaren Zusammenhang des in Rede stehenden, unbeschwerten Spieles der beiden Geliebten mit Guñjakernen gestellt wurde.

³⁴⁶ Diese Spielereien werden in *Kāmasūtra* 1.4.5 beschrieben. Hier liegt wohl auch die Referenz zu 3.120.15 *-dantāntarastha-*, jedoch verwenden die *Caṇḍālas* anstelle der Betelnuß die Guñja-Kerne oder, wie im vorliegenden Beispiel (*pāda* d), Fleischstücke. (*sa prātar utthāya kṛtaniyatakṛtyaḥ grhīdadantadhāvanah mātrayānulepanaḥ dhūpaḥ srajam iti ca gṛhītvā dattvā sikthakam alaktaḥ ca drṣṭvādārṣe mukham grhītamukhavāsatāmbūlaḥ kāryāny anuṭiṣṭhet*).

³⁴⁷ *Tamāla* ist ein aus dichten dunkelgrünen Blättern Dickicht bildender Baum.

hā putri guñjāphaladāmahāre
 samunnatābhogapayodharāṅgi /
 vātollasatkajjalanīlavarṇe
 parṇāmbare 'bādharaje 'mbudante (120.19)

hā rājaputrendusamāna kānta
 santyajya śuddhāntavilāsiniḥ tāḥ /
 ratim prayāto 'si mamātmajāyām
 na sāpi te susthiratām upetā (120.20)

samśāranadyās svataṅgabhaṅgaiḥ
 kriyāvīlāsair vihitopahāsaiḥ /
 kiṃ nāma tucchaṃ na kṛtaṃ nṛpo 'sau
 yad yojitaḥ pukkasakanyakāyām (120.21)

sā trastasāraṅgasamānanetrā sa
 trptaśārdūlasamānavīryaḥ /
 ubhau gatāv ekapadena nāśam
 āśā sahārthena yathā ca hema (120.22)

mṛteśvarāsmi astamitātmajāsmi
 durdeśayātāsmi ca durgatāsmi /
 durjātajātāsmi mahāpadāsmi
 sāḥṣāt svayaṃ vonnamitāpadāsmi (120.23)

19d 'bādharaje 'mbudante conī.] vādharāṇe 'mbudantoḥ Ś₁, bādarajambudante Ś₃Ś₇(=N_{Ed}),
 vādaraje 'mbudante Ś₉, bādharaje 'mbudantoḥ Ś₁₄^{ac}, corr. l.n. Ś₁₄^{pcsm} 20a samāna Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] samā Ś₁ 20c prayāto 'si Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] prayātāsi Ś₉ 21a Ś₇ 234^v 21a svataṅga Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] sataṅga Ś₇ 21d Ś₉ 359^r 22c-26 dub. Ś₃ 22a Ś₁₄ 118^r 22d ca hema Ś₁₄] ca hemaḥ Ś₁^{pc}Ś₉, ca heṣaḥ Ś₁^{ac}, mahehā Ś₇^{pc}(=N_{Ed}), mahe[...]Ś₃Ś₇^{ac} 23b durgatāsmi Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] durbhagāsmi Ś₉ 23c Ś₁ 318

120.19 O Ketten aus Guñja-Früchten tragende Tochter,³⁴⁸ deren Körper von aufgerichteter, rund gewölbter Brust ist,³⁴⁹ du [wie] im Wind wirbelnder Ruß³⁵⁰ dunkelfarbige Blättergekleidete, du Teichgeborene³⁵¹ mit Zähnen [klar] wie Wasser.

120.20 O geliebter mondgleicher Königssohn, nachdem du diese Gespielinnen des Frauenhauses verlassen hast, bist Du in die Lust meiner eigenen Tochter geraten, und trotzdem ist sie dir nicht treu geblieben!³⁵²

120.21 Wurde etwa durch die Handlungsspielereien, die mit ihrem unangemessenem Gelächter Schaumkronen der eigenen Wellen des Wandelweltflusses sind,³⁵³ nichts Unbedeutendes geleistet, daß dieser König mit dem Caṇḍāla-Töchterchen verbunden wurde?

120.22 Sie, mit Augen gleich einer gefleckten Gazelle in Panik [und] er, heldenhaft gleich einem befriedigten Tiger. Beide sind sie zusammen gleichen Schrittes ins Verderben gegangen, wie die Hoffnung und das Gold zusammen mit ihrem Zweck [zugrunde gehen].³⁵⁴

120.23 Ich bin eine deren Gatte tot ist, ich bin eine deren Kinder untergegangen sind, in ein übles Gebiet bin ich geraten, auf einen üblen Weg geraten, ich bin geboren von niedriger Kaste, bin von großem Unglück, durch eigene Veranlassung habe ich das Unglück persönlich angezogen!

³⁴⁸ Interpretationsalternative zu *guñjāphaladāmahāre*: „[o Tochter,] schöner als eine Kette aus Guñja-Früchten“.

³⁴⁹ Wie sich aus dem Kontext zeigt, müßte eigentlich jeder Vergleich, der die „Schönheit“ der Caṇḍāla-Frauen beschreibt, negativ im konventionellen Sinne zu deuten sein, was weder bei *samunnatābhogapayodharāṅgi* noch bei *ambudante* „mit Zähnen [klar?] wie Wasser“ gelingt (ebenso bei der verworfenen Lesart *bādarajambudante* „deren Zähne rosenblattrot von Jujubee[früchten] sind“). Um dieser Erwartung entgegen zu kommen, könnte ein Avagraha konjiziert werden, der den Ausfall eines Alpha privativum wegen des Sandhi nach auslautendem „e“ anzeigt: *‘samunnatābhoga-*.

³⁵⁰ Interpretationsalternativen für *vātollasatkajjalanīlavarṇe*: „eine im Wind ziehende Regenwolke“, „[du] von Flatulenz aufgeblasene/umhergetriebene rußschwarz farbige [Tochter]“, „[du wie] eine donnernde Wolke rußschwarze“.

³⁵¹ Lies: *ab-ādhāra-je*, wobei die Kürzung auf der sechsten Silbe zu *-ādhāra- metri causa* bedingt ist. Die kritische Variante ist eigentlich keine Konjektur, sondern aus zwei so überlieferten Lesarten gewonnen. Das Vertauschen von „ba“ und „va“ ist ein häufiger, sowohl paleographisch als auch phonetisch bedingter Fehler.

³⁵² Vgl.: 107.46

³⁵³ Das Tertium Comparationis besteht im Lachen, insofern sich dabei nämlich weiße Zähne zeigen, die mit den weißen Schaumkronen der Wellen eines Flusses verglichen werden.

³⁵⁴ Im *dr̥ṣṭānta* wird das Gold mit dem Schwiegersohn (Lavaṇa) und die Hoffnung mit der Tochter in Vergleich gesetzt. Das adverbial zu konstruierende *sahārthēna*, mit der Doppelbedeutung „Wert“ und „Zweck, Ziel“ worauf sich die Hoffnung richtet, kongruiert im *dr̥ṣṭānta* mit *ekapadēna* „gleichen Schrittes“.

nīcāvamānaprabhavasya manyoḥ
 kṣudhāvasannasya kalatrakasya /
 śokasya vegād anivāryavṛtter
 nāryas sadaikāyatanam vināthāḥ (120.24)

daivopataptasya vibāndhavasya
 mūḍhasya rūḍhasya mahādhibhūmau /
 yat prāṇanam tan maraṇam mahāpad
 yā syān mṛtir jīvitam uttamam tat (120.25)

janair vihinasya videśavṛtter
 duḥkhāny anantāni samullasanti /
 sahasraśākhārasasaṅkulāni
 tṛṇāni varṣāsv iva parvatasya (120.26)

evam lapantīm svakalatravṛddhām
 dāsibhir āśvāsya nṛpas striyaṃ tām /
 papraccha kiṃ vṛttam ihāsi kā ca
 kā te sutā kaś ca patis taveti (120.27)

uvāca sodbāṣpavilocanātha
 grāmas tv ayam pukkasaghoṣanāmā /
 ihābhavat pukkasakaḥ patir me
 babhūva tasyendusamā sutaikā (120.28)

sā daivayogāt patim indutulyam
 ihāgatam daivavaśena bhūpam /
 śūnye viśirṇam madhukumbham āpa
 vane varākī karabhī yathaikā (120.29)

24d nāryas sadaikāyatanam Ś₃Ś₇Ś₁₄] nāry asya caikāyatanam Ś₁Ś₉ 24d vināthāḥ Ś₃Ś₇Ś₁₄] vināthā Ś₁Ś₉(=N_{Ed}) 25ab mūḍhasya rūḍhasya Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] rūḍhasya mūḍhasya Ś₁ 26a videśa Ś₇^{ac} Ś₁₄] kudeśa Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉(=N_{Ed}) 27a Ś₃ 168 27a vṛddhām Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] vṛddham Ś₁ 27c ihāsi Ś₃Ś₇Ś₁₄] ihāsti Ś₁Ś₉ 28b nāmā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] rāmā Ś₉ 28c pukkasakaḥ patir Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] pukkasakāryatir Ś₁ 29c Ś₉ 359^v 29c viśirṇam Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] vikirṇam Ś₁ 29d Ś₇ 235^f

120.24 Die ewige Heimstatt eines Schmerzes, der die Wut eines gering Geachteten ist, der wegen der Gewalt einer vom Hunger geplagten Familie³⁵⁵ unabwendbar ist, sind Frauen ohne Gatten.

120.25 Für einen Schicksalsgequälten ohne Verwandte, einen Toren, erwachsen auf diesem Sorgenboden, ist das Leben ein Sterben und was [für gewöhnlich] das allergrößte Unglück ist, [nämlich] der Tod, das ist [für ihn] das beste Leben.

120.26 Die grenzenlosen Leiden eines von den Menschen Verlassenen, der sich in einem fremden Land verdingt, manifestieren sich wie die Gräser eines Berges, die vom Saft tausender Zweige während der Regenzeit gefüllt sind.“

120.27 Nachdem der König sie von den Dienerinnen beruhigen lassen hatte, fragte er diese so lamentierende alte Frau seines eigenen Familiencamps: „Was ist hier geschehen, wer bist du, wer ist deine Tochter und wer dein Gatte?“

120.28 Da sprach sie mit tränenerfüllten Augen: „Dies hier [ist] das Dorf namens Pukkasaghoṣa, ich hatte hier einen Caṇḍāla-Gatten, der hatte eine einzige mondgleiche Tochter.

120.29 Sie erlangte aus Schicksalsfügung einen Gatten, der mondgleich hier hergekommen war,³⁵⁶ [und] der - kraft des Schicksals - ein König war. Wie eine bedauernswerte, einzelne Eselin³⁵⁷ im verlassenen Wald [schon mal] einen zerbrochenen Honigtopf findet.

³⁵⁵ Zur Bedeutung von *kalatra* s. Anmerkung zu 107.5.

³⁵⁶ Tertium Comparationis: das Aufgehen des Mondes.

³⁵⁷ Um dem *dr̥ṣṭānta* vom Honig zu genügen wäre eigentlich „Bärin“ als Übersetzung für *karabhī* angemessen, jedoch ist *karabha* nur als Kamel oder Elefant bekannt. VTP erklärt *karabhī* als *gardabhī*, was in der Übersetzung übernommen wurde, um zumindest mit dem Adjektiv *varākī* „dumm“ ein dem deutschen Sprachgebrauch angemessenes Idiom vom „dummen Esel“ zu verwenden. Im *Mahāsubhāṣitasamgraha* (Vol. 5, S. 2186) findet sich jedoch folgendes Subhāṣita: *kaṭakinaḥ kaṭukarasān karīrakhadirādivīṭapatarugulmān / upabhuñjānā karabhī daivād āpnoti madhuramadhujālam* (8341). „Indem das Kamelweibchen die dornigen, herbschmeckenden Sträucher, Bäume und Büsche, *Kārira* (*Capparis aphylla*), Judendorn usw. genießt findet es durch Schicksalsfügung die süße Honigwabe.“ (Übersetzung: J.S. Meyer). Demnach ist nicht Honigliebe der *karabhī*, sondern die Lebensweisheit, daß auch unter widrigen Lebensumständen mit etwas Glück Erfreuliches aufzufinden ist, Aussageintention sowohl dieses Subhāṣitas als auch des in dieser Strophe vorliegenden *dr̥ṣṭāntas*. Vgl. zu *karabhī* auch 107.37, S. 107.

sā tena sārḍhaṃ suciraṃ sukhāni
 bhuktvā prasūtā tanayāṃ sutāṃś ca /
 vṛddhiṃ gatā kānanakoṭāre 'smiṃs
 tumbīlatā pādapasamvṛteva (120.30)

caṇḍālīśocanaṃ nāma sargaḥ

ekaviṃśatyuttaraśatatamas sargaḥ

caṇḍālī

kenacit tv atha kālena grāmake 'smiñ janeśvara /
 avṛṣṭiduhkham abhavad bhīṣaṇaṃ bhagnamānavam (121.1)

mahatānena duhkkena sarve te grāmakāj janāḥ /
 vinirgatya gatā dūraṃ tatra pañcatvam āgatāḥ (121.2)

tenemā duhkhabhāginyaś śūnyā vayam iha prabho /
 śocyāś śocāma udbāṣpam ācāntekṣaṇavārayaḥ (121.3)

ity ākarṇyāṅganāvaktrād rājā vismayam āgataḥ /
 mantriṇāṃ mukham ālokya citrārpita ivābhavat (121.4)

bhūyo vicārayām āsa tad āścaryam anuttamam /
 bhūyo bhūyaś ca papraccha babhūvāścaryavān ati (121.5)

teṣāṃ samucitair mānasammānair duhkhasaṅkṣayam /
 kṛtvā karuṇayāviddho dṛṣṭalokaparāvaraḥ (121.6)

30b prasūtā Ś₁Ś₇^{ac} Ś₉Ś₁₄] prasūtā Ś₃Ś₇^{pc} 30b tanayāṃ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] tanayāṃ Ś₁ 30d samvṛteva
 Ś₃Ś₇Ś₁₄] samvṛteva Ś₁Ś₉ 1 caṇḍālī om. Ś₁ 2b grāmakāj Ś₇Ś₁₄] grāmyakā Ś₁Ś₃Ś₉ 3d
 ācāntekṣaṇa Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄] aśāntekṣaṇa Ś₁Ś₇^{ac} 4a Ś₁₄ 218^v 5d āścaryavān ati Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉Ś₁₄]
 āścaryavān iti Ś₁Ś₇^{ac} (=NEd)

120.30 Mit ihm zusammen hat sie lange viel Glück genossen, brachte eine Tochter³⁵⁸ und Söhne zur Welt. Sie ist im Inneren dieses Waldes gealtert, so wie eine Flaschenkürbisliane sich [in Symbiose] an einem Baum emporrant.“

Cittābhāvapratiṭipādanam: Hervorbringen einer Abwesenheit des Denkens

[Die alte Caṇḍālī berichtet weiter:]

121.1 „Doch nach einiger Zeit kam in dieses Dorf, o Menschenherr, eine schreckliche die Menschen zerbrechende Dürreplage.

121.2 Nachdem all diese Leute durch dieses große Leid aus dem Dörfchen³⁵⁹ weg gegangen waren, gingen sie weit fort [und] fanden dort [schließlich] den Tod.

121.3 Dadurch wurden wir alle hier Verlassene vom Leidenschicksal mitgenommen, Herr, wir Bedauernswerten, die wir das Wasser [unserer] Augen geschlürft haben, klagen hier tränenreich.“

Vasiṣṭha [spricht zu Rāma]:

121.4 Der König begann zu staunen, nachdem er aus dem Mund der Frau dies so vernommen hatte [und] wurde, nachdem er das Gesicht der Minister angeblickt hatte, wie auf Leinwand gebannt[, starr wie ein Gemälde].

121.5 Er überdachte weiter dieses außergewöhnliche Wunder, und je mehr er fragte [desto] erstaunter wurde er.³⁶⁰

121.6 Er, der die Höhen und Tiefen der Welt³⁶¹ gesehen hatte, war von Mitleid gequält [und] bereitete ihnen mittels angemessener Anerkennungen und Spenden das Ende [ihres] Leidens.

³⁵⁸ Vgl.: 107.3-5: Erstes Kind: Tochter, nach drei Jahren ein Sohn, daraufhin drittes Kind: Tochter und zuletzt nochmals einen Sohn. Jedoch wird in 107.47 nur noch eine Tochter mit drei Kindern erwähnt oder - je nach Interpretation - eine Tochter (*putrikā*) und drei Söhne. (Die Verwendung des Begriffes *putrikā* für eine Tochter nebst drei Söhnen läßt diese Interpretation allerdings als *Contradictio in adjecto* erscheinen.) Siehe dazu: Kapitel 5.1.

³⁵⁹ Interpretationsalternative für *grāmaka*: dörfliches Umfeld.

³⁶⁰ *ati* wird als Präfix von *babhūva* konstruiert. Die Bedeutung von *ati-bhū* ist belegt als „in hohem Grade werden, überwältigen“; *ati* wird in der Regel vom Verb getrennt (vgl.: pw s.v. *bhū + ati*).

³⁶¹ Evtl. auch in Anspielung auf Lavaṇas erlebte Alternativrealität: „dieses Ortes“.

sthitvā tatra ciraṃ kālaṃ vimṛśya niyater gatīḥ /
ājagāma puraṃ pauraiv vanditaḥ praviveśa ca (121.7)

prātas tatra sabhāsthāne mām apr̥cchad asau nr̥paḥ /
katham eṣa mune svapnaḥ pratyakṣa iti vismitaḥ (121.8)

yathāvastu mayā tasya tattadyuktyā sa tādr̥śaḥ /
saṃśayo hṛdayān nunno vātenevāmbudodayaḥ (121.9)

itīyaṃ rāghavāvidyā mahatī bhramadāyini /
asat sattāṃ nayaty āśu sac cāsattāṃ nayaty alam (121.10)

rāmaḥ

katham evaṃ vada brahman svapnas satyatvam āgataḥ /
bhramabhāra ivaiṣo 'rtho na me lagati cetasi (121.11)

vasiṣṭhaḥ

sarvam etad avidyāyāṃ sambhavaty eva rāghava /
ghaṭeṣu paṭatā dr̥ṣṭā svapnasambhramaṇādivat (121.12)

7b niyater Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] niyatīr Ś₉ 7c puraṃ Ś₇] gr̥haṃ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄(=N_{Ed}) 8c Ś₉ 360^r 8d
iti Ś₃Ś₇Ś₁₄] iva Ś₁Ś₉ 9b tattadyuktyā Ś₃] tat tat tyaktvā Ś₁^{ac}Ś₉^{ac}, tat tad uktvā Ś₁^{pc}, tat tad
yuktvā Ś₇, tata uktvā Ś₉^{pc}Ś₁₄ 9b sa tādr̥śaḥ cett. l.n. Ś₃ 9c hṛdayān nunno Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] hṛdayā
nunne Ś₁ 9d āmbudodayaḥ Ś₃Ś₇Ś₁₄] āmbudormayaḥ Ś₁^{ac}Ś₉, āmbudormahān Ś₁^{pc} 10a itīyaṃ
Ś₃^{pc}Ś₇Ś₁₄] ity evaṃ Ś₁Ś₉(=N_{Ed}), indis. Ś₃^{ac} 10c Ś₇ 235^v 10c nayaty Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] na yukty Ś₇
11c bhāra Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] bhārā Ś₁

121.7 Nachdem er dort lange verweilt hatte und die Wege des Schicksals bedacht hatte, ging er fort und betrat, von den Stadtbewohnern begrüßt, [seine] Stadt.³⁶²

121.8 Am frühen Morgen fragte dieser König mich³⁶³ dort in dem Ratsversammlungsgebäude lächelnd: „Wie kommt es, Weiser, daß dieser erstaunliche Traum mit [eigenen] Augen [wahrgenommen worden] war?“

121.9 Ich vertrieb ihm sachgemäß mit allerlei Methodik diesen derartigen Zweifel aus dem Herzen, wie eine aufsteigende Regenwolke durch den Wind [vertrieben wird].

121.10 So, Raghuproß, führt die Unwissenheit, die große Wahnverursacherin, flugs das Nichtwirkliche zum Sein und das Wirkliche zum Nichtsein.

4.7 ZWEITE ERLÄUTERUNG ZUM INDRAJĀLOPĀKHYĀNA

Die Lavaṇa-Episode ist mit Strophe 121.9 endgültig abgeschlossen und bildet wiederum die Grundlage für den abschließenden Teil des theoretischen Abschnittes in *Sarga* 121.11-122. Die nun folgende Erläuterung wird mit Rāmas programmatischer Frage eingeleitet.

Cittābhāvapratiṭṭānam: Wie das Denken zum Dasein kommt

Rāma [fragt Vasiṣṭha]:

121.11 Doch wie ist ein Traum so zur Wirklichkeit geworden? Das sage mir, Brahmane. Diese gleichsam wahnbeladene Sache geht mir nicht in den Verstand.

Vasiṣṭha antwortet:

121.12 All dies ist im Bereich der Unwissenheit tatsächlich möglich, Raghuproß, so wie im Traum, Wahn und dgl. das Stoffsein anstelle von Töpfen gesehen wird.

³⁶² Die Akzeptanz der Variante *puram* erfolgte wegen der sich daraus ergebenden Alliteration und um dem finiten Verb *praviveśa* ein inhaltlich angemessenes Objekt zuzuweisen. Würde man das verworfene *grham* mit *ājagāma* als „nach hause gehen“ übersetzen, bliebe gar kein Objekt für *praviveśa*. Daß der König sein *grham* betritt, erscheint unpassend.

³⁶³ Vasiṣṭha war, wie er bereits in 109.32 darstellt und in 116.2ff wiederholt, offensichtlich Augenzeuge in der Ratsversammlung und fungierte als Berater am Hofe Lavaṇas.

dūraṃ nikaṭavad bhāti makure 'ntar ivācalaḥ /
ciraṃ śīghratvam āyāti yūnas seṣṭeva yāminī (121.13)

asambhavaṃ sambhavati svapne svamaraṇaṃ yathā /
asac ca sad ivodeti svapneṣv iva nabhogatiḥ (121.14)

susthiraṃ suṣṭhu calati bhrame bhūmivivartavat /
abalo balam āyāti madavikṣubdhacittavat (121.15)

vāsanāvalitaṃ ceto yad yathā bhāvayaty alam /
tat tathānubhavaty āśu na sad asti na cāpy asat (121.16)

yadaivābhyuditāvidyā tv ahantādimaṃyī mudhā /
tadaivānādimadhyāntā bhramasyānantatoditā (121.17)

pratibhāsaśād eva sarvaṃ viparivartate /
kṣaṇaḥ kalpatvam āyāti kalpaś ca bhavati kṣaṇaḥ (121.18)

viparyastamatir jantuḥ kām avasthāṃ na vāpatet /
bibharti siṃhatām eṇo vāsanāvaśatas svayam (121.19)

viṣabhramamadāvidyāmohāhantādayas samāḥ /
sarve cittaviparyāsāt phalasampattihetavaḥ (121.20)

kākatalīyavac cetovāsanāvaśatas svataḥ /
saṃviśanti mahārambhā vyavahārāḥ parasparam (121.21)

vṛttaṃ prāk pakkāṇe rājñāḥ kasyacil lavaṇasya yat /
pratibhātaṃ tad etasya sad vāsad vā manogatam (121.22)

13d yūnas cett. l.n. Ś₇^{pc} 15b vivartavat Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *vivartanāt* Ś₉ 17a yadaiva Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *yathaiva* Ś₉ 17c Ś₉ 360^v 18a eva Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] *evaṃ* Ś₇ 19b vāpatet Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉^{pc}Ś₁₄] *vāpayet* Ś₉^{ac} 19c Ś₁₄ 219^f 19c eṇo Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *ekau* Ś₁(dub.) 19d vaśatas Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *vasatas* Ś₉ 19d svayam Ś₁Ś₉Ś₁₄] *svatas* Ś₃Ś₇ 20a-21b om. Ś₇^{ac}, ins. i.m. Ś₇^{pcsm} 20c Ś₁ 319 20d hetavaḥ Ś₃Ś₇^{pc}Ś₁₄] *hetutaḥ* Ś₁Ś₉(=N_{Ed}) 21a ceto Ś₁Ś₇Ś₁₄] *cetau* Ś₃Ś₉ 21b vāsanāvaśataḥ Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄] *vāsanākacatas* Ś₃^{ac}, *vasanākacatas* Ś₃^{pc} 21c saṃviśanti Ś₃Ś₇Ś₁₄] *saṃvidanti* Ś₁Ś₉ 22a prāk pakkāṇe rājñāḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{pcsmim} (*ity anyādarśe*)] *prārthabhavaccetaḥ* Ś₁₄(dub.)

121.13 Das Ferne erscheint als wäre es nah, wie ein Berg in einem Spiegel. Das Langsame wird zum Schnellen, wie für einen Jüngling eine [ganze] Nacht mit der Geliebten [schnell vergeht].

121.14 Das Unmögliche wird im Traum möglich, wie das eigene Sterben. Und was es nicht gibt, das erscheint als wirklich, wie in Träumen das Gehen in der Luft.

121.15 Das Feststehende bewegt sich ganz toll, wie sich im Wahn die Erde dreht. Der Schwache wird stark wie das im Rausch erregte Denken.

121.16 So wie das von psychischen Einprägungen umhüllte Denken etwas [gedanklich] erzeugt, genau so erfährt es dieses umgehend - es ist weder [objektiv] real noch [- insofern es doch wahrgenommen wird -] unreal.

121.17 Immer dann, wenn Unwissenheit entstanden ist, die fälschlicherweise aus Ichsein usw. besteht, ist die Grenzenlosigkeit eines Wahns entstanden, die keinen Anfang, Mitte und Ende hat.

121.18 Allein kraft der [geistigen] Projektion dreht sich all dieses umher, der Augenblick wird zum Weltalter und das Weltalter zum Augenblick.

121.19 Welchen Zustand könnte ein Wesen, dessen Verstand verwirrt ist, denn nicht annehmen? Der Antilopenbock könnte kraft einer [entsprechenden] psychischen Einprägung von selbst den Zustand eines Löwen annehmen.

121.20-21 Gift, Wahn, Rausch, Unwissenheit, Torheit, Ichkonzeption usw. sind alle gleichermaßen aus Denkirrtum Ursachen für das Zustandekommen von Handlungsergebnissen. Kraft der psychischen Eindrücke des Denkens durchdringen sie sich gegenseitig als Alltagsgeschehen mit großem Getöse ganz von selbst nach Zufallsmanier.

121.22 Was zuvor in der Caṇḍāla-Wohnstätte³⁶⁴ einem bestimmten König Lavaṇa widerfuhr, das wurde projiziert auf das Denken von diesem [Lavaṇa] hier [in der Ratsversammlung],³⁶⁵ egal, ob es wirklich passiert ist oder nicht.

³⁶⁴ Die nicht akzeptierte Lesart von Ś₁₄ vor Korrektur konnte leider nicht erruiert werden: so sieht das -*bhavac*- eher nach -*tavac*- aus und anstatt *prārtha*- könnte auch *prākṣa*-, mithin *prākṣatavac*-, gelesen werden.

³⁶⁵ Wie auch unten, in 121.26ff, erwähnt, können sich Projektionen verschiedener Personen überlagern.

vismaraty api vistīrṇāṃ kriyāṃ cetahkṛtām yathā /
tathā kṛtām apy akṛtām iti smarati niścitam (121.23)

tathāpy abhuktavān asmi bhuktavān iti vetti hi /
svapne deśāntaragamaś cākṛto 'py avabudhyate (121.24)

vindhyapukkasaktagrāmavyavahāro 'yam īdṛṣaḥ /
pratibhāsāgatas tasya svapne pūrvakathā yathā (121.25)

athavā lavaṇenāśu drṣṭo yas svapnavibhramaḥ /
sa eva saṃvidam prāpto vindhyapukkasacetasaḥ (121.26)

vindhyapukkasasaṃvid vārūdhā pārthivacetasi /
yathā bahūnāṃ sadṛṣaṃ vacanam nāma cānam (121.27)

tathā svapno 'pi bhavati kālo deśaḥ kriyāpi ca /
vyavahāragates tv asyās sattāsti pratibhāsataḥ (121.28)

sattā sarvaparāthānāṃ nānyā saṃvedanād rṭe /
saṃvedane 'ntar ābhāti vicitrā sargasantatiḥ (121.29)

bhūtabhavyabhaviṣyatsthā tarubije tarur yathā /
tasyās sattvam asattvam ca na san nāsad iti sthitam (121.30)

sat sad eva hi saṃvitter asaṃvitter na sanmayam /
nāvidyā vidyate kiñcit tailādi sikatāsv iva (121.31)

hemnaḥ kiṃ kaṭukatvam tad anyat syād dhematām vinā /
avidyayātmano 'cchasya sambandho nopapadyate (121.32)

sambandhas sadṛśānāṃ yas sa sphuṭas so 'nubhūtidah /
jatukāṣṭhādisambandho yas sa no samayor ataḥ (121.33)

23b kriyāṃ cetah kṛtām yathā Ś₃Ś₇] kṛtām cetah kriyāṃ yathā Ś₁(=NEd), kriyāṃ cetahkriyāṃ yathā Ś₉Ś₁₄ 24a tathāpy Ś₁Ś₃] yathā hy Ś₇^c, yathāpy Ś₇^{pc}, tathā hy Ś₉Ś₁₄ 24a Ś₇ 236^f 26c prāpto Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] prāpte Ś₁ 26c ann. lāvaṇapratibhārūdhā Ś₃ 26d Ś₉ 361^r 28a svapno Ś₁Ś₉Ś₁₄] svapne Ś₃Ś₇ 28b kriyāpi cett. kriyā[...]i Ś₁ 28d pratibhāsataḥ Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] prātibhāsataḥ Ś₁ 30a bhūtabhavya Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] bhūtaṃ bhavyaṃ Ś₇ 30b tarur yathā Ś₇Ś₉Ś₁₄] yathā taruḥ Ś₁Ś₃ 31b na sanmayam Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] asanmayam Ś₇ 32d saṃbandho Ś₇Ś₉Ś₁₄] saṃbaddho Ś₁Ś₃ 33c jatu Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] jantu Ś₉ 33d sa no samayor ataḥ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] samāsamayogataḥ Ś₇(=NEd)

121.23 So wie man eine Tätigkeit, die man sich vorgenommen hat, vergisst, obwohl sie ausführlich erledigt wurde, ebenso erinnert man sich an [eine Tätigkeit] mit Gewissheit als unerledigt, obwohl sie ausgeführt wurde.

121.24 Ebenso erfährt man sich, obwohl man nicht gegessen hat [als:] „ich habe gegessen“. Im Traum erfährt man eine Reise in ein anderes Land, obwohl sie gar nicht unternommen wurde.

121.25 Dieser [Lavaṇa] ist zu einem solchen geworden, für den dieses derartige Alltagsleben im Dorf, das mit den Caṇḍālas im Vindhya-Gebirge zusammenhängt, zur Projektion geworden ist, wie eine alte Geschichte im Traum,

121.26 - oder alternativ - hat genau der Traumwahn, welchen Lavaṇa plötzlich gesehen hatte, das Bewußtsein des Denkens eines Caṇḍālas im Vindhya-Gebirge erreicht,

121.27 - oder [aber auch -] war das Bewußtsein eines Caṇḍāla im Vindhya-Gebirge im fürstlichen Denken erwachsen. Ebenso wie es Reden, Namen und Gesichter vieler [Leute] gibt, die sich gleichen,

121.28 genauso gibt es auch den [gleichen] Traum, [gleiche] Zeit, [gleichen] Ort und [gleiche] Tätigkeit. Allerdings liegt die Realität dieses Alltagsablaufes aufgrund von Projektion vor.

121.29-30 Das Sein aller Gegenstände ist [ontologisch] nicht verschieden vom kognitiven Bewußtsein [über deren Dasein]. Eine bunte Schöpfungsreihe, in der Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges vorliegt, wie ein Baum [latent] im Baumsamen, erscheint innerlich im Bewußtsein. Es steht fest, daß es ihre[, d.h. der besagten Schöpfungsreihe,] Wirklichkeit weder gibt noch [ihre] Nichtwirklichkeit.

121.31 Das Seiende gibt es doch nur aufgrund eines Bewußtseins [darüber], wenn ein Bewußtsein [darüber] fehlt, dann existiert es nicht mehr. Es gibt [also] Unwissenheit gar nicht [per se, ontologisch unabhängig vom Bewußtsein darüber], so wie es in Sandkörnern z.B. kein Öl gibt.

121.32 Kann denn Gold Armband sein? Wäre es dann etwas anderes als Gold? Es kommt keine [echte] Verbindung [in Form einer intrinsischen Beziehung] des reinen Selbstes mit der Unwissenheit zustande.

121.33 Die [echte] Verbindung von [wesentlich] Gleichen ist offensichtlich. Sie ermöglicht Wahrnehmung. Eine Verbindung, wie z.B. von Lack und Holz, ist eben keine [Verbindung] zwischen zwei Gleichen.

nānyo'nyānubhavātmāsau tad ekāspadamātrakam /
paramārthamayaṃ sarvaṃ yadā tenopalādayaḥ (121.34)

citā samabhicetyante sambandhavaśatas samāt /
yadā cinmātrasanmātramayās sarve jagadgatāḥ (121.35)

bhāvās tadā vibhānty ete mithas svānubhavasthitau /
na sambhavati sambandho viṣamāṇaṃ nirantarāḥ (121.36)

na parasparasambandhād vinānubhavanam mithaḥ /
sadrśe sadrśam vastu kṣaṇād gatvaikatām alam (121.37)

rūpam āsphārayaty ekam ekatvād eva nānyathā /
cic citā militā drśyarūpayodeti cetanam (121.38)

jaḍam jaḍena militam jaḍam sampadyate ghanam /
na ca cijjaḍayor aikyaṃ vailakṣaṇyāt kvacid bhavet (121.39)

cijjaḍau cet sta ekatra na tau sammilitaḥ kvacit /
cinmayatvāc cidālehe cidālehena vedanam (121.40)

dārupāṣaṇabhedānāṃ na tu hy ete cidātmakāḥ /
padārtho hi padārthena pariṇamyānubhūyate (121.41)

34b ekāspada Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] *ekāspanda / ekāsphuṭa* Ś₇(dub.) 34c paramārthamayaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *paramātmamayaṃ* Ś₉ 35c yadā Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *yathā* Ś₁ 35d Ś₉ 361^v 36a Ś₇ 236^v 36c Ś₁₄ 219^v 39c Ś₃ 169 40a cet sta Ś₁Ś₃^{pc}Ś₇Ś₁₄(dub.)] *cet sthā* Ś₉, *cit*[...]Ś₃^{ac} 40b sammilitaḥ Ś₇Ś₁₄] *sammilitaḥ* Ś₁Ś₃Ś₇^{ac} Ś₉ 40c cinmayatvāc Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄] *cinmayāc ca* Ś₉ 40c ālehe Ś₁Ś₉Ś₁₄] *āloha* Ś₇^{ac}, *ālohe* Ś₃, l.n. Ś₇^{pc} 41b hy ete Ś₁Ś₃^{ac}Ś₇Ś₉Ś₁₄] *hi yasmāt* Ś₃^{pc} 41d-43a om. Ś₁₄i.t., ins. i.m. Ś₁₄^{pcsm} 41d-43a l.n. Ś₁₄^{pdm}

121.34-35ab Jene ist [nämlich eine Verbindung, die] nicht wesentlich gegenseitige Wahrnehmungserfahrung ist. Wenn daher durch den Geist Steine usw. zusammen im Bewußtsein zum Vorschein gebracht werden, aufgrund der gleichartigen Verbindungskraft, dann hat alles, das aus Absolutem besteht, nur eine gemeinsame Grundlage.

121.35cd-36 Wenn alle, die aus reinem Geist [und somit] aus reinem Sein bestehen, zur Welt geworden sind, dann zeigen sich diese Daseinsformen wechselseitig im Zustand eigener Wahrnehmung. Ein direkter Zusammenhang von Ungleichen ist unmöglich.³⁶⁶

121.37 Ohne wechselseitige [echte] Verbindung gibt es gegenseitig keine Wahrnehmung. Nachdem ein gleicher Gegenstand im gleichartigen [Gegenstand] augenblicklich total eins wird,

121.38 erstreckt es eine einheitliche Form nur wegen der Einheitlichkeit und nicht anders. [Wenn] Geist mit Geist in Kontakt tritt, der eine sichtbare Form hat, [dann] entsteht Denken.

121.39 [Wenn] Ungeistiges auf Ungeistiges trifft, [so] entsteht nichts als Ungeistiges. Aber keinesfalls gibt es eine Einheit von Geist und Ungeistigem, weil sie [nämlich wesens]verschieden sind.

121.40-41a Wenn sich die beiden, Geistiges und Ungeistiges, am gleichen Ort befinden, treten sie niemals in Kontakt. Wenn Geisteskontakt vorliegt, gibt es - weil die nach Holz, Steinen und anderen unterschiedenen [Gegenstände] aus reinem Geist bestehen³⁶⁷ - ein Empfinden mittels Geisteskontakt.

121.41b-42a Doch diese sind nicht wesentlich Geist. Denn ein Gegenstand wird durch einen Gegenstand wahrgenommen, nachdem er sich transformiert hat,³⁶⁸ wie der Geschmack durch die Zunge [wahrgenommen wird].

³⁶⁶ Beweis der geistigen Natur aus der Wahrnehmung: Seher und Sichtobjekt müssen notwendig wesensgleich sein, da andernfalls keine Objektwahrnehmung zustande kommen könnte. Wenn das Wahrnehmungssubjekt aus reinem Bewußtsein besteht, muß das folglich auch für das Wahrnehmungsobjekt gelten, wie im Folgenden bis 121.46 ausgeführt wird.

³⁶⁷ Die folgenden Strophen sind über die *pāda*- und Strophengrenzen hinweg zu konstruieren.

³⁶⁸ Anlehnung an eine der im Sāṃkhya entwickelten Erkenntnistheorien, vgl. FRAUWALLNER (1953), S. 391-395-404 (= Aachen 2003: S. 250-252-257).

jihvayeva rasas sā ca sajātīyodayā calā /
aikyaṃ ca viddhi sambandhaṃ nāsty asārasasārayoḥ (121.42)

jaḍacetanayos tena nopalādi jaḍaṃ matam /
cid evopalakuḍyādirūpiṇī militā citā (121.43)

ekībhāvaṃ gatā draṣṭṛdr̥śyādi kurute bhramam /
kāṣṭhopalādy aśeṣaṃ hi paramārthamayaṃ yadā (121.44)

tadātmanāntassambaddhaṃ dr̥śyatvenopalabhyate /
sarvaṃ sarvaprakārādhyam anantam iva yat tatam (121.45)

viśvaṃ sanmātram evaitad viddhi tattvavidāṃ vara /
asatāpy aṅga viśvena viśvalakṣasatabhramaiḥ (121.46)

pūritaś ciccamatkāro na ca kiñcana pūritam /
saṅkalpanagarā nṛṇāṃ mithaḥ paśyati no yathā (121.47)

na deśakālabodhāya tathā sargās citi sthitāḥ /
bhedabodho hi sargatvam ahantādibhramodayaḥ (121.48)

hemasaṃvitparityāge kaṭakādibhramo yathā /
kaṭakādibhramo hemni deśādes sambhavād bhavet (121.49)

tvaddarśanaparītāt tu nāvīdyāsti pṛthak parā /
kaṭakādimahābhedam ekaṃ brahma tathāmalam (121.50)

42d nāsty Ś₃^{pc} Ś₇^{pc}] nāpy Ś₁, nama[sāv] Ś₃^{ac} (dub.) nā[...]. Ś₇^{ac}, nāsy Ś₉ 42d asārasasārayoḥ Ś₁ Ś₇^{ac} Ś₉] *asamānayoḥ* Ś₃ Ś₇^{pc} (=NEd) 45a sambaddhaṃ Ś₁ Ś₃ Ś₁₄] *sambandhaṃ* Ś₇ Ś₉ 45b Ś₉ 362^r 45d yat tatam Ś₁ Ś₃ Ś₉ Ś₁₄] *yatnatam* Ś₇ dub. 47c nagarā Ś₁ Ś₃ Ś₉ Ś₁₄] *nagarī* Ś₇ 47d paśyati Ś₁ Ś₇ Ś₁₄] *paśyanti* Ś₃ Ś₉ 48a deśa Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄^{pc}] *deha* Ś₁₄^{ac} 48a bodhāya Ś₃ Ś₉ Ś₁₄] *rodhāya* Ś₁ Ś₇ (=NEd) 48b Ś₇ 237^r 48d ahantādi Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] *ahantvādi* Ś₁ 49a parityāge cett. *pari*[...]āge Ś₁ 50a tvad Ś₉ Ś₁₄] *tad* Ś₁, *dr̥g* Ś₃ Ś₇^{pc} (=NEd), del. Ś₇^{ac} 50a parītāt Ś₁ Ś₇] *parītāt*[...] Ś₃, *parītaṃ* Ś₉ Ś₁₄ 50b parā Ś₁ Ś₃ Ś₉ Ś₁₄] *karā* Ś₇ 50d brahma Ś₁ Ś₇^{ac} Ś₉ Ś₁₄] *hema* Ś₃ Ś₇^{pc} 50d tathāmalam Ś₁ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] *yathāmalam* Ś₃

121.42b-43a Und diese Zunge hat eine wesensgleiche Entstehung [mit dem Geschmack]. Wisse ferner, daß keine einheitliche Verbindung zwischen etwas ohne Geschmack und etwas mit Geschmack besteht,³⁶⁹ [insofern erstes] geistlos und [das zweite] wahrnehmungsbewußt ist.

121.43 Daher ist ein Stein usw. nicht als ungeistig anzunehmen. Nur der Geist, der die Form von Steinen, Wänden usw. hat, tritt mit dem Geist in Kontakt,

121.44 wird einheitlich [und] verursacht den Wahn von Subjekt und Objekt und weiteren [Wahrnehmungsfaktoren]. Wenn nämlich alles, angefangen bei Holz und Steinen, dieses Absolute ist,

121.45-46b dann nimmt das Selbst das innerlich Zusammenhängende als Sichtobjekt wahr. Wisse, Bester derjenigen, die wissen wie es sich tatsächlich verhält,³⁷⁰ daß das Gesamte, welches voll von allen Seinsmodi gleichsam grenzenlos ausgebreitet ist, das eine Universum ist, das nur aus bloßem Sein besteht.

121.46c-47b Obwohl es das Universum gar nicht gibt, mein Lieber, ist das Erstaunen des Bewußtseins voll mit hunderten von Irrtümern, die aussehen als wären sie das Universum. Doch alles ist leer!

121.47c-48 Die Schöpfungen befinden sich im Geist, wie Städte in der Vorstellung der Leute: Man sieht sie aber nicht beim je anderen, als daß man sie raumzeitlich erkennen [könnte]. Denn die Wahrnehmung eines Objektes, der mit dem Wahn eines Ichseins usw. seinen Anfang nimmt, ist eine [solche] Schöpfung,

121.49 ebenso wie der Irrtum hinsichtlich des Armbandzustandes beim Aufgeben des Bewußtseins[inhaltes] „Gold“ [Schöpfung durch Wahrnehmung eines Objektes ist]. Weil am [Substrat] Gold raum[zeitliches Erkennen] usw. möglich ist, kann der Irrtum hinsichtlich des Armbandzustandes[, der nur vorgestelltes Akzidents ist,] bestehen.

121.50 Doch es gibt keine andere Unwissenheit, die gesondert wäre von deinem Sichtbereich. Das Brahman, [obwohl es] den großen Unterschied[, nämlich die Akzidentia, wie z.B.] „Armbandheit usw.“, birgt, ist [dennoch das] einzig [vorliegende Substrat] und somit nicht [von Denckobjekten] verschmutzt.

³⁶⁹ *calā* Synonym für die Zunge. Insofern der Begriff *sāra* auch als Synonym für *rasa* verwendet, erscheint es im vorliegenden Kontext angemessen, *sāra* in der Bedeutung von *rasa* als „Geschmack“ zu übersetzen.

³⁷⁰ Alternativ: „Bester derjenigen, die alle Prinzipien kennen,“.

bodhaikatvād ayaṃ sargas sattaivāsad bhavaty alam /
senā mṛtsaṃvidā citrā mṛṇmātram iva mṛṇmayī (121.51)

jalam ekaṃ taraṅgādi dārv ekaṃ sālabhañjikāḥ /
mṛṇmātram ekaṃ kumbhādi brahmaikaṃ trijagadbhramah

sambandhe draṣṭṛdr̥śyānām madhye draṣṭur hi yad vapuḥ /
draṣṭṛdarśanadr̥śyādivarjitaṃ tad idaṃ param (121.53)

deśād deśaṃ gate citte madhye yaś cetaso vapuḥ /
ajāḍyasamvinmananaṃ tanmayo bhava sarvadā (121.54)

ajāgratsvapnanidrasya yat te rūpaṃ sanātanam /
acetanaṃ cājaḍaṃ ca tanmayo bhava sarvadā (121.55)

jaḍatām varjayitvaikāṃ śīlāyā hṛdayaṃ hi yat /
akṣubdho vāthavā kṣubdhas tanmayo bhava rāghava (121.56)

kasyacit kiñcanāpīha nodeti na vilīyate /
akṣubdho vāthavā kṣubdhas svasthas tiṣṭha yathāsukham (57)

nābhivāñchati na dveṣṭi dehe kiñcit kvacit pumān /
svasthas tiṣṭha nirāśaṅkaṃ dehavṛttim upāgataḥ (121.58)

bhaviṣyadgrāmakagrāmyakārye tiṣṭhasi no yathā /
cittavṛttiṣu mā tiṣṭha tathā tathyātmatām gataḥ (121.59)

yathā deśāntaranaro yathā kāṣṭhaṃ yathopalah /
tathaiva paśya cittaṃ tvam acittaiva yathātmatā (121.60)

yathā dr̥śadi nāsty ambu yathāmbhasy analas tathā /
svātmāny evāsti no cittaṃ paramātmani tat kutah (121.61)

51b sattaivāsad bhavaty Ś₁Ś₉^{pc}Ś₁₄^{ac}] sat tathā sambhavaty Ś₃, sann evāsad bhavaty Ś₇, sat-
taivāsambhavaty Ś₉Ś₁₄^{pcsm} 52 Ś_{Sam} contin. 153^v 53a Ś₁ 320 53a draṣṭṛdr̥śyānām Ś₃Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *draṣṭṛdr̥śyānām* Ś₁, *dr̥śyadr̥śyānām* Ś₇ 53c draṣṭṛ Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *dr̥śṭṛ* Ś₇ 53d varjitaṃ
Ś₁Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}] *valitaṃ* Ś₁^{pc} 54 om. Ś_{Sam} 54b Ś₉ 362^v 54c Ś₁₄ 220^f 55 om. Ś₁Ś₁₄.i.t., ins. i.m.
Ś₁₄^{pcsm} 55 l.n. Ś₁₄^{pdm} 55c acetanaṃ cājaḍaṃ Ś₃Ś₇Ś₉Ś_{Sam}] *na cetanaṃ na jaḍaṃ* Ś₉^{pc} 56 om.
Ś_{Sam} 56b śīlāyā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] *śīlāyām* Ś₁₄ 56d rāghava Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *sarvajña* Ś₁(dub.) 57d Ś_{Sam}
154^f 58 om. Ś_{Sam} 58a N₂₀ contin. r- fol. 58a nābhivāñchati Ś₁Ś₃Ś₉N₂₀] *nābhinandati* Ś₇Ś₁₄
59d tathyātmatām cett. l.n. Ś₃Ś₇ 59d Ś₇ 237^v 60c cittaṃ tvam Ś₃ Ś₉ Ś₁₄] *cittatvam* Ś₇ N₂₀,
indis. Ś₁ 60d acittaiva Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] *acitraiva* Ś₁Ś₃(dub.), *acitteva* Ś_{Sam}, *ācittaiva* N₂₀ 61 om.
Ś_{Sam}

121.51 So wie eine bunte Armee im Bewußtsein darüber, daß sie [nur] Ton [ist], zu Ton wird, als wäre sie ausschließlich Ton, genauso existiert diese Schöpfung wirklich, ist aber eigentlich nicht wirklich, weil sie mit dem Erkennen identisch ist.

121.52 Wellen usw. sind einzig Wasser, Holzfiguren sind einzig Holz, Topf usw. ist einzig Ton, der Wahn der Dreiwelt ist einzig Brahman[, also jeweils nur Akzidentia eines Substrates].

121.53 Wenn eine Beziehung von Wahrnehmungssubjekt und -objekt vorliegt, dann ist diejenige Form eines Wahrnehmungssubjektes[, welche] in der Mitte [dieser beiden, also] frei von Wahrnehmungssubjekt, -objekt und -vorgang [ist], die höchste [Form].³⁷¹

121.54 Sei immer identisch mit derjenigen Form des Denkens, die eine Denkakktivität aus Geistigkeit (*ajādyā-*) und Bewußtsein (*saṃvin*) ist, die sich in einer mittleren Position befindet, wenn sich das Denken von einem Gegenstand zum anderen Gegenstand bewegt.

121.55 Die ewige, nicht wahrnehmungsbewußte, aber auch nicht geistlose Form ist deine, der du nicht wachst, nicht träumst und nicht schläfst - sei immer damit identisch!

121.56 Die [Form] nur im Inneren eines Steines einzig ohne die Geistlosigkeit - sei immer damit identisch, Raghusproß - entweder untätig oder besser rege.

121.57 Für niemanden entsteht oder vergeht hier irgendetwas, bleibe selbstvertrauend nach Belieben tätig oder auch untätig.

121.58 Im Körper wünscht der menschliche Geist weder irgendetwas noch verabscheut er jemals. Bleibe selbstvertrauend, überlasse dich ohne zu zweifeln dem Körperunterhalt.

121.59 Ebenso wie du, der ein wie [oben beschriebenes,] entsprechendes Wesen erreicht hast, doch niemals zukünftige dörfliche Pflichten der Dorfbewohner ausführst, genau so verweile nicht in den Denkfunktionen.

121.60 Betrachte du das Denken so, wie ein Mensch an einem anderen Ort, wie ein Holzsplitter, wie ein Stein, ebenso wie das Selbstsein, das ganz ohne Denken ist[, das Denken betrachtet].

121.61 Wie es im Stein kein Wasser gibt, wie es im Wasser kein Feuer gibt, so gibt es im Selbst auch kein Denken - woher sollte dann im Absoluten [ein Denken sein]?

³⁷¹ Vgl. zu *svarūpasthiti* 117.6-10, die Definition der „eigenen Form“.

prekṣyamāṇaṃ na yat kiñcit tena yat kriyate kvacit /
 kṛtaṃ bhavati tan neti matvā cittātigo bhava (121.62)
 atyantānātmabhūtasya cec cittasyānuvartase /
 paryantavāsinaḥ kasmān na mlecchasyānuvartase (121.63)
 nirantaram anādṛtya tvam ārāc cittapukkasam /
 svastham āssva nirāśaṅkaṃ paṅkeneva kṛto jaḍaḥ (121.64)
 cittaṃ nāsty eva me bhūtaṃ mṛtaṃ evādyā veti ca /
 bhava niścayavān bhūtvā śilāpuruṣaṇiścalaḥ (121.65)
 prekṣyām asti no cittaṃ tadviḥiṇo 'si tattvataḥ /
 tat kimartham anarthena tadarthena kadarthyase (121.66)
 asatā cittayakṣeṇa ye 'thavātivaśīkṛtāḥ /
 teṣāṃ pelavabuddhīnāṃ candrād aśanir utthitā (121.67)
 cittaṃ dūre parityajya yo 'si so 'si sthiro bhava /
 bhava bhāvanayā mukto yuktyā paramayānvitāḥ (121.68)
 asato ye 'nuvartante cetaso 'sattvarūpiṇaḥ /
 vyomakānanakarmaikaṇītakālān dhig astu tān (121.69)
 vyapagalitamanā mahānubhāvo
 bhava bhavapāram upāgatāmalātmā /
 suciram api vicāritaṃ na labdha-
 malam alam ātmani mānasātma kiñcit (121.70)

cittābhāvapratipādanaṃ nāma sargaḥ

62ab kiñcit tena cett. l.n. Ś₁ 62c kṛtaṃ Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] *kutaṃ* Ś₁ 62d matvā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *matya* Ś_{Sam} 62d cittātigo Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] *cittvātigo* Ś₁₄^{ac} 63 om. Ś_{Sam} 63d Ś₉ 363^r 64c āssva Ś₁Ś₃Ś₇N₂₀] *āssva* Ś₉, *āsu* Ś_{Sam} 64d Ś_{Sam} 154^v 65-66 om. Ś_{Sam} 65b evādyā veti Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄] *evādyam eti* Ś₇, *evādyā vetti* N₂₀(=N_{Ed}) 66a cittaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *cittvaṃ* N₂₀ 67a asatā Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄^{pcsm} N₂₀] *asatā* Ś₇Ś_{Sam}, *athavā* Ś₁₄^{ac} 67b ye 'thavāti Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] *yathebhāti* Ś₉ 67d utthitā Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] *utthitāḥ* Ś₁₄^{ac}, *utthitāḥ* Ś₁₄^{pc}Ś_{Sam} 68-122.12 om. Ś_{Sam} 68b sthiro Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *sthirī* N₂₀ 68cd mukto yuktyā Ś₃Ś₇Ś₁₄] *yukto muktyā* Ś₁₄^{ac}Ś₉, *yukto yuktyā* Ś₁₄^{pc} 69c N₂₀ 237^v 70b upāgatāmalātmā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] *upāgatāṃ malātmā* Ś₉ 70cd labdhamalam Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] *labdho malam* Ś₁, *labdham hy alam* Ś₁₄ 70d add. i.t. Ś₁₄.l.n.

121.62 Sei einer der das Denken überwunden hat, indem Du so denkst: „was irgendwo durch etwas bewirkt wird, was auch immer man nicht sehen kann,³⁷² das ist nicht bewirkt“.

121.63 Wenn Du dem grenzenlos wesenlosen Denken hinterherläufst, weshalb läufst du dann nicht einem Mleccha hinterher, der an der Grenze wohnt?

121.64 Indem du unentwegt den Denk-*Caṇḍāla* fern hältst, verweile selbstvertrauend und sorgenfrei, als wärest du ein aus Ton gemachter Ungeistiger.

121.65 Sei ein Entschlossener indem du so [denkst:] „Ich habe überhaupt kein Denken, jetzt ist es vergangen oder eben gestorben“, nachdem du unbeweglich wie eine Stein-Statue geworden bist.

121.66 Nun gibt es kein Denken in der Betrachtung, du bist tatsächlich davon frei. Wozu wirst du sinnloserweise von diesem Gegenstand[, dem Denken] gequält?

121.67 Die durch einen unwirklichen Denkdämonen überwältigt worden sind oder vielmehr, diejenigen von geringem Verstand, [die glauben auch, daß] der Blitz aus dem Mond kommt.

121.68 Wer auch immer du sein magst, sei ein Gefestigter, nachdem du das Denken weit zurück gelassen hast, sei frei von [geistiger] Vergewärtigung, sei ausgestattet mit der höchsten Methode.

121.69 Die dem irrealen Denken, das eine nicht wirkliche Form hat, folgen, Schande über diese, welche ihre Zeit ausschließlich mit Handlungen in einem Wald im Himmel verbringen.

121.70 Sei einer, der große Erfahrung hat, dessen Denken vollständig aufgelöst ist, einer, dessen reines Selbst das jenseitige Ufer [des Seins] erreicht hat.³⁷³ Obwohl sehr lange untersucht, gibt es im Selbst nicht irgendein Wesentliches aus Denken, das eine Verunreinigung [mit Denkbjekten] erreicht hätte.³⁷⁴

³⁷² Zu *prekṣyamānaṃ* vgl. 66a evtl. t.t.

³⁷³ Als Objekt von *upāgata-* ist *param* zu konstruieren. Das zweite *bhava* könnte auch von *pāram* abgetrennt werden und mit *upāgatāmalātmā* konstruiert werden: „werde ein ...“.

³⁷⁴ Vgl. 121.60c, 61cd

dvāviṃśatyuttaraśatatamas sargah

vasiṣṭhaḥ

prathamam jātamātrenaiva puṃsā kiñcidvikac-
itabuddhinaiva satsaṅgamapareṇa bhavitavyam /
anavaratapravāhāpatito 'yam avidyānadīnivaḥś śa-
maśāstrasajjanasamparkād ṛte taritum na śakyate
/ tena vivekavataḥ puruṣasya heyopādeyavicāra ut-
padyate / tenāsau śubhecchābhīdhānām vivekabhu-
vam āpatito bhavati / tato vivekavaśato vicāraṇayā
samyagjñānenāsamyagvāsanām tyajatas saṃsāravāsanāto
manas tanutām eti / tena tanumānasīm nāma
vivekabhūmim avatīrṇo bhavati / yadaiva yoginas
samyagjñānodayas tadaiva sattvāpattiḥ /

tadvaśād vāsanā tanutām gatā yadā tadaivāsāv asakta ity ucy-
ate / karmaphalena na badhyata iti / atha tāvad asāv asattve
bhāvanātānavam abhyasyati / yāvat kurvann api vyavaha-
rann api asatyēṣu saṃsāravastuṣu sthito 'pi / svātmany
eva kṣiṇamanastvād abhyāsavaśād bāhyaṃ vastu kurvann
api na karoti paśyann api na paśyati nālambate tam eva
/ tenātidhyāyati / tanuvāsanatvāc ca kevalam ardhasup-
taprabuddha iva kartavyam karoti na tu bhāvitamanaskaḥ /

1 prathamam Ś₇ 238^f 1 vikacita Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}Ś₉N₂₀] *vikasita* Ś₇^{ac} Ś₁₄(=N_{Ed}) 1 anavarata Ś₁₄ 221^v
1 nivahaḥ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *pravahaḥ* N₂₀ 1 puruṣasya Ś₉ 363^v 1 utpadyate Ś₁₄] *upajāyate*
Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀(=N_{Ed}) 1 samyag Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] *samyak* / Ś₉ 1 sattvāpattis Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] *sattvāpatis* Ś₁, *sattvāpatti* Ś₇ 1 na badhyata iti Ś₃Ś₉] *na badhyate iti* Ś₁Ś₇Ś₁₄N₂₀ 1
bhāvanātānavam Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] *bhāvatānavam* N₂₀ 1 bāhyaṃ vastu Ś₃Ś₁₄N₂₀] *bāhyaṃ vastu*
Ś₁Ś₉, *bāhyavastu* Ś₇ 1 tam eva / tenātidhyāyati Ś₁Ś₁₄N₂₀] *va sevate nātidhyāyati* Ś₃, *na*
sevate nābhīdhīyati Ś₇, *tam evātidhyāyati* Ś₉ 1 tanuvāsanatvāc N₂₀ 238^v

Paramārthanirūpaṇa: Beschreibung des absoluten Sinns

Vasiṣṭha [erklärt]:

122.1 Zuerst muß ein Mensch, der gerade geboren ist [und] dessen Verstand ein wenig entwickelt ist, den Umgang mit Guten³⁷⁵ zum höchsten Ziel haben. Dieser Strom des Unwissenheits-Flusses, der in einen unaufhörlichen Sog eingebettet ist, kann außer mit dem [maßgeblichen] Lehrsystem [über] die Beruhigung [des Denkens] und dem Kontakt mit Guten [nämlich] nicht überquert werden. Dadurch entsteht dem mit Unterscheidungsvermögen ausgestatteten Menschen das Reflektieren über Verwerfliches und Gebotenes. Dadurch wird er einer, der die [erste] Wissenssphäre, die „reiner Wunsch“ (*śubhecchā* vgl. 118.5a) genannt wird, die Grundlage zur [rechten] Unterscheidung, erreicht hat. Daraufhin gelangt das Denken eines solchen, der kraft der Unterscheidung durch [die zweite Wissenssphäre,] das „Reflektieren“ (*vicāraṇā* vgl. 118.5c) [und] durch klares Erkennen die falsche psychische Einprägung (*vāsanā*) aufgegeben hat, von der psychischen Einprägung, die die Wandelwelt ist, zur „Denkschwund[stufe]“ (*tanumānasā* vgl. 118.5). Dadurch wird er einer, der die Ebene der Unterscheidung, diejenige [dritte Wissenssphäre,] die „Schwunddenken“ (*tanumānasī* vgl. 118.5d) genannt wird, erreicht hat. Wenn dem Übenden die klare Erkenntnis aufgeht, genau dann wird er ein[er, der die vierte Wissenssphäre erreicht hat, die] „ins Reine eingetreten“ (*sattvāpatti* vgl. 118.6a) [genannt wird].

Wenn kraft dessen die psychischen Einprägungen geschwunden sind, dann wird er als „unabhängig“ (*asakta* vgl. 118.6b) bezeichnet und somit wird er an die Handlungskonsequenz nicht gebunden. Solange er Vergewärtigungen hinsichtlich des Irrealen gering hält, handelt er und lebt ebenso aktiv, obwohl er sich in irrealen Weltgegenständen befindet. Er ist nur in sich selbst, weil das Denken kraft der Übung geschwunden ist. Auch wenn er äußerlich handelt, handelt er nicht, obwohl sehend, sieht er nicht,³⁷⁶ stützt sich nicht darauf.³⁷⁷ Dadurch kommt er darüber hinaus. Und kraft der geschwundenen psychischen Einprägungen erledigt er wie ein halb Eingeschlafener und halb Erwachter nur das Notwendige, doch [er handelt] nicht [wie einer, der bereits latent] ein zukünftiges Denken [in sich angelegt hat].

³⁷⁵ Der vierte der vier *Mokṣopāyās* wie sie in 2.11.59 aufgezählt und bis 2.11.64 erläutert werden: *śama*, *vicāra*, *saṃtoṣa* und *sādhusaṃgama*, welches hier als *satsaṅga* bezeichnet wird; vgl.: SLAJE (1993a), S. 84-85.

³⁷⁶ Diese Sentenz erinnert an *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.3.23 (ASS 64, 1911, S. 222): *yad vai tan na paśyati paśyan vai tan na paśyati na hi draṣṭur drṣṭer viparilopo vidyate 'vināśitvāt*. Auch in *Viṣṇudharmottara-purāṇa* 1.153.03: *ceṣṭā nānāvīdhākārāḥ paśyann api na paśyati*.

³⁷⁷ Bezug von *tam* unklar, da *vastu* neutrum.

tena yogabhūmim abhāvanīm adhirūḍha ity antarlinacittaḥ
katicit saṃvatsarān abhyasya sarvathaiva kurvann api
bāhyapadārthabhāvanāṃ tyajati / turyātmā bhavati / tato
jīvanmukta ity ucyate (122.1)

nābhinandati samprāptam nāprāptam abhiśocati /
kevalam vigatāśaṅkas samprāptam anuvartate (122.2)

tvayāpi rāghava jñātam jñātavyam akhilāntaram /
manyate te sarvakāryebhyo vāsanās tanutām gatāḥ (122.3)

śarīrātītavṛttis tvam śarīrastho 'thavā bhava /
mā gās śokaṃ ca haṛṣaṃ ca tvam ātmā vigatāmayaḥ (122.4)

tvay ātmani sthite svacche sarvage satatodite /
kuto duḥkhasukhe rāma kuto maraṇajanmanī (122.5)

abandhur api kasmāt tvam bandhuduḥkhāni śocasi /
advītye sthite hy asmin bāndhavāḥ ka ivātmani (122.6)

drśyate kevalam dehaparamāṇucayaḥ param /
deśakālānyatāpatter nātmodeti na līyate (122.7)

avināśo 'pi kasmāt tvam vinaśyāmīti śocasi /
amṛtyuvaśīni svacche vināśaḥ ka ivātmani (122.8)

1 abhāvanīm Ś₁ Ś₉ Ś₁₄] abhavinīm Ś₇^{ac}, abhavinīm Ś₃ Ś₇^{pc} N₂₀ 1 sarvathaiva Ś₇ 238^v 1 kurvann Ś₃ 170 1 tyajati turyātmā Ś₁ Ś₇^{ac} Ś₉ Ś₁₄] tyajati tayā tyaktayātma Ś₃^{ac}, tyajati tayā tyaktayā turyātma Ś₃^{pc} Ś₇^{pc}, tyajaṃti turyātmā N₂₀ 2ab samprāptam Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] samprāpta Ś₁ 2d Ś₉ 364^f 3b akhilāntaram cett. akhilānta[...] Ś₇ 4c mā gāḥ Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₁₄ N₂₀] mā gaḥ Ś₉ 4d l.n. Ś₁₄ 5ab l.n. Ś₁₄ 5a tvay ātmani Ś₃ Ś₇ N₂₀] tvayātmani Ś₁ Ś₉ 5d Ś₁ 321 5d add. i.t. amṛtyuvaśānisvacche (=8c) Ś₁^{ac}, del. Ś₁^{pc} 7a kevalam Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] kevala[...] Ś₁, kevalo Ś₃ Ś₇ 7c deśakālānyatāpatter Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] deśakālānyatāpatter Ś₁ 7d Ś₁₄ 222^f 8a l.n. Ś₁₄ 8c vaśīni Ś₃ Ś₇ Ś₉ N₂₀] vaśīni Ś₁, indis. Ś₁₄

Damit hat er [die sechste,] die „vergegenwärtigungsfreie“ (*abhāvanī* vgl. 118.6c) Wissenssphäre erklimmen. Sein Denken hat sich innerlich aufgelöst, nachdem er viele Jahre geübt hat, obwohl er allumfassend handelt, gibt er die Vergegenwärtigung äußerer Gegenstände auf; er ist einer[, der die siebte Wissenssphäre erreicht hat und] dessen Wesen eins mit dem Brahman ist (*turya*)³⁷⁸ ist. Von da an wird er Jīvanmukta genannt.

122.2 Er erfreut sich nicht am Erreichten und bedauert nicht das Unerreichte. Ohne Sorge geht er nur dem Gegebenen nach.

122.3 Auch du, Raghusproß, hast das zu Erkennende vollständig erkannt. Ich denke, daß für all deine Aufgaben[, die dir als Angehöriger des Wehrstandes zukommen,] die psychischen Einprägungen zu schwinden beginnen.³⁷⁹

122.4 Werde also einer, der den Lebenserhalt durchgestanden hat oder besser einer, der sich im Körper befindet. Gehe nicht in Sorge und Freude auf; du bist das Selbst, das frei von Krankheit ist.

122.5 Woher sollte Leid und Freude kommen, Rāma, woher Sterben und Geburt, wenn du dich im reinen alldurchdringenden, ewig existierenden Selbst befindest?

122.6 Weshalb betrauerst du Leiden [hinsichtlich] der Verwandten, obwohl du verwandtenlos bist? Wenn doch nur dieses zweitlose Selbst vorliegt, wer sollten dann [diese] Verwandten [sein]?³⁸⁰

122.7 Nachdem die Verschiedenheit von Raum und Zeit zustande gekommen ist, wird nur eine Ansammlung von Körperkleinstteilen gesehen. Das Selbst entsteht [dagegen] nicht und löst sich nicht auf.

122.8 Weshalb sorgst du dich „ich gehe zugrunde“, obwohl du [selbst] unvergänglich bist?“ Welchen Untergang gibt es denn für ein reines Selbst, das eben nicht unter dem Einfluß des Todes steht?

³⁷⁸ Vgl. 118.6d, 15, 16.

³⁷⁹ D.h. Vasiṣṭha hält Rāma für einen, der die dritte Wissenssphäre, die *tanumānasī* - oben als „Denkschwundstufe“ bezeichnet (vgl. 118.5d) - erreicht hat. Zunächst ist die sachgerechte Erkenntnis anstehender Probleme für einen Staatsmann die Voraussetzung um angemessene Entscheidungen zu treffen, andererseits will Vasiṣṭha wohl auch auf die mit Erreichen dieser Erkenntnisstufe unwirksam gewordenen karmischen Konsequenzen des Handelns in weltlicher Aktivität für Rāma hinweisen.

³⁸⁰ Die folgende Sequenz, insbesondere 122.6 und 122.8, erinnert an Kṛṣṇas Antwort zu den von Arjuna geäußerten Bedenken in Bhagavadgītā 2.11ff (=MBh 6.24.11).

ghaṭe kapālatām yāte ghaṭākāśo na naśyati /
yathā tathā śarīre 'smin naṣṭe tvaṃ na vinaśyasi (122.9)

mṛgatr̥ṣṇātaraṅgiṇyām kṣiṇāyām nātapo yathā /
vinaśyati tathā dehe naṣṭe nātmā vinaśyati (122.10)

vāñchaivodeti te kasmād bhrāntir antar nirarthikā /
advitīyo dvitīyaṃ tat kiṃ vastv ātmābhivāñchatu (122.11)

śravyaṃ spr̥śyaṃ tathā dr̥śyaṃ ramaṃ ghreyaṃ ca rāghava /
na kiñcid asti jagati vyatiriktaṃ yad ātmanaḥ (122.12)

sarvaśaktāv imās tasminn ātmany evākhilās sthitāḥ /
śaktayo vitate vyakte ākāśa iva śūnyatāḥ (122.13)

cittād rāghava rūdheyam trilokīlalanodare /
trividhena krameṇeha janatā janitabhramā (122.14)

manaḥpraśamane siddhe vāsanākṣayanāmani /
karmakṣayābhidhāne ca māyeyaṃ pravinaśyati (122.15)

samsārogrārāghaṭte 'smin yā dṛḍhā yantravāhinī /
rajjuṣ tām vāsanām etām chinddhi rāghava yatnataḥ (122.16)

9a kapālatām Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄N₂₀] śakalatām Ś₇ 10c vinaśyati cett. vi[...]¹⁴ Ś₁₄ 10d N₂₀ 238^v 11b nirarthikā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] nirarthakā Ś₉ 11d vāñchatu Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] vāñchati Ś₁ 12a śravyaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄^{PCsm}] dravyaṃ Ś₁₄^{ac} 13a sarvaśaktāv Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄N₂₀] sarvaśaktām Ś₉ 13b Ś₇ 239^r 13c vyakte Ś₇Ś₁₄] vyakta Ś₁Ś₃Ś₉N₂₀ 13c Ś₉ 264^v 14 Ś_{Sam} contin. 154^v 14c krameṇeha Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] krameṇaiva Ś_{Sam} 14d janatā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś_{Sam}N₂₀] trilokī Ś₁₄^{ac}; ann. janajana-
itabhrama Ś₁₄^{pāmsm}, l.n. Ś₁₄^{psl} 14d add. i.t. cittaṃ dūrī parityajyaṃ yo 'si so 'si sthiro bhava / bhava bhāvanayā mukto yuktyā paramayānvitah Ś_{Sam} 15a l.n. Ś₁₄ 16b 'smin yā dṛḍhā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] 'smidyā rūḍhā Ś_{Sam} 16b Ś_{Sam} 155^r 16c vāsanām etām Ś₁Ś₃Ś₇Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] vāsanāpetām Ś₉ 16d chinddhi Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] cchinddhi Ś_{Sam}, chintvi N₂₀

122.9 Genau so wie der Topfraum nicht zugrunde geht, wenn ein Topf zu Bruche geht, ebenso gehst du nicht zugrunde wenn dieser Körper verblichen ist.³⁸¹

122.10 Ebenso wie die Sonne nicht zugrunde geht, wenn ein illusionärer Fata Morgana-Fluß verschwunden ist, genauso geht das Selbst nicht zugrunde, wenn der Körper verblichen ist.

122.11 Weshalb entsteht dir denn ein Wunsch?³⁸² Dies ist innerlich ein sinnloser Wahn. Wie soll ein unteilbares Selbst einen zweiten[, von ihm verschiedenen] Gegenstand wünschen können?

122.12 Es gibt in der Welt überhaupt nichts, das vom Selbst verschieden ist, das zu hören, zu berühren, zu sehen, zu genießen, oder zu riechen wäre, Raghusproß.

122.13 Nur in diesem Selbst, das über alle Potenzen verfügt, befinden sich alle diese Potenzen,³⁸³ wie Inhaltsloses³⁸⁴ im ausgebreiteten manifestierten Raum.

122.14 Die Menschheit ist aus dem Denken, Raghusproß, auf dreifache Weise im Inneren der Dreiwelt-Frau erwachsen, sie ist ein erzeugter Wahn.

122.15 Diese Illusion verschwindet, wenn Denkberuhigung etabliert ist, die [daher auch] Zerstörung der psychischen Eindrücke genannt oder auch als Karma-Vernichtung bezeichnet wird.

122.16 Diese psychische Einprägung zerschneide energisch, Raghusproß. [Sie,] die starke [ist] dieses Seil, das die Maschine, dieses grausame Wasserschöpfrad,³⁸⁵ welches die Wandelwelt ist, in Gang hält.

³⁸¹ Dieser *dr̥ṣṭānta* ist bereits in Gauḍapādas *Āgamaśāstra* 3.3-4 ausformuliert: *ātmā hy ākāśavaj jivair ghaṭākāśair ivoditaḥ / ghaṭādivac ca saṅghātair jātāv etan nidarśanam (3.3) ghaṭādiṣu pralīneṣu ghaṭākāśādayo yathā / ākāśe sampraliyante tadvaj jivā ihātmani (3.4).*

³⁸² Wie unten (S. 311) im weiteren Kontext der Opferkritik erwähnt, ortet die Soteriologie des MU in der Intentionalität, aus der eine Handlung ausgeführt wird, deren karmisches Vergeltungspotential. Dieses verwirklicht sich über die psychischen Eindrücke (*vāsanā*), den Mittlern von Ursache und Wirkung. Intentionalität zieht einen entsprechenden erlöschungshemmenden psychischen Eindruck nach sich. Wichtigstes Anliegen muß es also sein, durch intentionsloses Handeln solche an den Saṃsāra bindenden psychischen Eindrücke zu vermeiden. Daher hier Vasiṣṭhas rhetorische Frage nach dem „Wunsch“.

³⁸³ Die in 122.11 aufgezählten Sinnesvermögen.

³⁸⁴ Eine wörtliche Übersetzung von *śūnyatāḥ* als „Leerheiten“ erscheint zu etymologisiert.

³⁸⁵ Zu Saṃsāracakra vgl. ZIN und SCHLINGLOFF (2007).

aparijñāyamānaiṣā mahāmohapradāyiniḥ /
pariñātā tv anantākhyasukhadā brahmagāminiḥ (122.17)

āgatā brahmaṇo bhuktvā saṃsāram iha līlayā /
punar brahmaiva saṃsmṛtya brahmaṇy eva vīlyate (122.18)

śivād rāghava nīrūpād aprameyān nirāmayāt /
sarvabhūtāni jātāni prakāśyānīva tejasah (122.19)

rekhāvṛndam yathā parṇe vīcijālam yathā jale /
kaṭakādi yathā hemni tathauṣṇyādi yathānale (122.20)

tadatadbhāvabhūtaṃ hi tathedaṃ bhuvanatrayam /
tasminn eva sthitaṃ tajaṃ tasmād eva tad eva ca (122.21)

sa eṣa sarvabhūtānām ātmā brahmeti kathyate /
tasmīñ jñāte jagaj jñātam ajñāte 'jñātam eva tat (122.22)

śāstrasaṃvyavahārārthaṃ tasyāsyā vitatākṛteḥ /
cid brahmātmeti nāmāni kalpitāni kṛtātmabhiḥ (122.23)

viṣayendriyasaṃyoge harṣāmarṣavivarjitā /
yaiṣā śuddhānubhūtir hi so 'yam ātmā cidavyayaḥ (122.24)

ākāśātitarācchāccham idaṃ tasmimś cidātmani /
svābhoga eva hi jagat pṛthagvat pratibimbati (122.25)

buddhās tadvyatirekeṇa lobhamohādayo 'ritām /
yānty athāvyatirekeṇa buddhās tasmimś tadaiva te (122.26)

17a jñāya Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] jñāna Ś_{Sam} 17c ākhyā Ś₁Ś₃Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] ākhyā Ś₃Ś₇(=N_{Ed})
19-21 om. Ś_{Sam} 19d prakāśyānīva Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] prakāśa[...]va Ś₇Ś₉Ś₁₄, prakāśā iva Ś₁₄ 19d
tejasah Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄] tejasah N₂₀ 20d tathauṣṇyādi Ś₃Ś₇] tathouṣṇyādi Ś₁, tathauṣṇyādir
Ś₉Ś₁₄, tathouṣṇyādir N₂₀ 20d yathānale cett. ya[...]Ś₁₄ 21b tathedaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄N₂₀] tathethaṃ Ś₉Ś₁₄ 21d eva ca cett. l.n. Ś₁₄ 22c N₂₀ 239^f 22c jñāte Ś₃Ś₇Ś₉Ś₁₄Ś_{Sam}N₂₀] jāte
Ś₁ 22cd jñātam ajñāte 'jñātam eva tat Ś_{Sam}] jātaṃ sa jñāto bhuvanatraye Ś₁, jñātaṃ sa jñāto
bhuvanatraye Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀, jñātaṃ sa jñāto bhuvanatraye Ś₁₄, jñātam asaṃjñāto bhuvana-
traye Ś₁₄ 23c Ś_{Sam} 155^v 24a yoge Ś₃Ś₇] yoga Ś₁Ś₃Ś₉Ś_{Sam}N₂₀, l.n. Ś₁₄ 24c Ś₉ 365^f 24d-123.9 om.
foll. Ś₁₄, contin. 123.9d fol. 222v (dub.) 25a tarācchāccham Ś₁Ś₃Ś₇Ś_{Sam}N₂₀] tarācchaccham
Ś₉ 25b Ś₇ 239^v 26a buddhās Ś₃Ś₇] buddhyās Ś₁Ś₉, buddhyā Ś_{Sam} 26bc repetitio Ś₉ 26d
tadaiva te Ś₉Ś_{Sam}] tad eva te Ś₁Ś₃Ś₇

122.17 Solange sie nicht erkannt ist, verursacht sie große Verblendung. Ist sie jedoch erkannt, gewährt sie Ananta genanntes Glück und führt zum Brahman.

122.18 Die aus dem Brahma hervorgekommene, nachdem sie hier mit ihrem Spiel die Wandelwelt erfahren hat, löst sich in eben diesem Brahma auf, nachdem sie sich eben an das selbe Brahma wieder erinnert hat.

122.19 Wie alle Lichter aus der Sonne, so sind alle Lebewesen aus dem formlosen, unermesslichen und heilbringenden Śiva entstanden, Raghusproß.³⁸⁶

122.20 Wie kleine Striche auf einer Feder/Blatt, wie die Wellen im Wasser, genauso wie Armbandform im Gold wie das Brennen im Feuer ...

122.21 Mit dem [Brahman]³⁸⁷ zugleich identisch und verschieden befindet sich nämlich die Dreiwelt in ihm, entsteht aus ihm und ist daher es selbst.

122.22 Genau dieses Selbst aller Lebewesen wird Brahman genannt. Wenn es erkannt ist, ist die Welt erkannt, bleibt es unerkant, bleibt auch sie unerkant.

122.23 Zum Zwecke des sprachlichen Verfahrens in Lehrwerken³⁸⁸ wurden für diese ausgebreitete Gestalt von Weisen die Namen *cit*, *brahman* und *ātman* gebildet.

122.24 Diejenige reine Wahrnehmung, die frei von Freude und Zorn ist, wenn Sinnesorgane mit Objekten verbunden sind, die ist nämlich das Selbst, der unveränderliche Geist.

122.25 Diese in ihrer Klarheit [die Klarheit] des Raums übersteigende Welt erscheint in diesem breitest ausgedehnten Bewußtseins-Selbst wie separat.

122.26 Sind [die Affekte] Gier, Verblendung usw. als vom [Geist] unterschiedlich erkannt, dann werden sie zum Feind. Werden sie als davon nicht unterschiedlich erkannt, dann sind sie damit identisch.

³⁸⁶ Zum Ausschluß der Strophen 19 und 20 vom kritischen Text siehe Kapitel 5.1.

³⁸⁷ Syntaktischer Anschluß an 122.18. Daher steht „das Brahman“ in Rede und ist somit zu ergänzen.

³⁸⁸ Der Begriff *śāstrasamvyavahāra* wird in MU 6.120.27: *śāstrasamvyavahārārtham śabdārāṣiḥ prakalpitāḥ / mithyaiṣa cittabuddhyādyo na rāma paramārthataḥ* und MU 6.123.45: *śāstrasamvyavahārārtham saṃsārochedanodyataiḥ / ātmādikāḥ kṛtāsañjñā vāgatītasya vastunaḥ* verwendet. Im gleichen Sinne argumentiert auch GK 1.18: *vikalpo vinivarteta kalpito yadi kenacit / upadeśād ayam vādo jñāte dvaitam na vidyate*.

adehasyaiva te nāma nirvikalpacidākṛteḥ /
 lajjābhayaviśādākhyāḥ kuto mohas samutthitaḥ (122.27)
 adeho dehajair doṣair lajjādibhir asanmayaiḥ /
 kiṃ mūrkhā iva durbuddhe vikalpair abhibhūyase (122.28)
 akhaṇḍacitirūpasya dehe khaṇḍanam āgate /
 asamyagdarśino 'py asti na nāśaḥ kim u sanmateḥ (122.29)
 yad etad arkamāрге 'pi na viruddhagamāgamam /
 cittvaṃ rāma sa vijñeyaḥ puruṣo na śarīrakam (122.30)
 śarīre saty asati vā pumān eṣa jagatraye /
 jño 'py ajño 'pi sthito rāma naṣṭe dehe na naśyati (122.31)
 yānīmāni vicitrāṇi duḥkhāni paripaśyasi /
 tāni sarvāṇi dehasya nāgrāhyasya cidātmanaḥ (122.32)
 manomargād atītatvād yāsau śūnyam iva sthitā /
 cit katham nāma sā duḥkhais sukhair vā pariḡṛhyate (122.33)
 saṃvidātmā tad asmāt tu viśiṣṭād dehapañjarāt /
 abhyastāṃ vāsanāṃ yāti ṣaṭpadaḥ kham ivāmbujāt (122.34)
 asac ced ātmatattvaṃ tad asmimṣ te dehapañjare /
 naṣṭe kiṃ nāma naṣṭaṃ syād rāma yenānuśocasi (122.35)
 satyaṃ bhāvaya tena tvaṃ mā moham anubhāvaya /
 niričchasyātmano necchāḥ kāścīd apy anaghākṛteḥ (122.36)
 sākṣibhūte same svacche nirvikalpe cidātmani /
 svayaṃ jaganti dṛśyante sanmañāv iva raśmayāḥ (122.37)
 niričcham abhisambandho yathā darpaṇabimbayoḥ /
 svabhāvavaśasampannas tathā cijjagator ayam (122.38)

27 om. Ś_{Sam} 27a adehasyaiva te Ś₃Ś₇] *adehasyeva* te Ś₁Ś₉N₂₀ 27a nāma Ś₁N₂₀] *rāma* Ś₃Ś₇Ś₉
 27b nirvikalpa Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] *nirvikalpā* Ś₁ 27c ākhyāḥ Ś₁Ś₉N₂₀] *ākhyaiḥ* Ś₃Ś₇ 27d kuto
 cett.] *ku*[...]*o* Ś₉ 28ab doṣair lajjādibhir Ś₁Ś₃^{ac}Ś_{Sam}] [...]*ila* Ś₃^{pc}, [...]*lajjādibhir* Ś₇^{ac} (corr.
 l.n.), *lajjādibhir ebhir* Ś₉, *doṣailajjādibhir* N₂₀ 28c durbuddhe Ś₁Ś₃^{ac}Ś₇Ś₉N₂₀] *durbuddhir*
 Ś₃^{pc} (prob.) Ś_{Sam} 28d Ś_{Sam} 156^f 29 om. Ś_{Sam} 29b dehe Ś₇Ś₉] *deham* Ś₁, *deha* Ś₁N₂₀ 30c cittvaṃ
 Ś₁Ś₉Ś_{Sam}N₂₀] *cittaṃ* Ś₃Ś₇ 32-33 om. Ś_{Sam} 32d nāgrāhyasya Ś₁Ś₃Ś₇^{pc}] *na grāhyasya* Ś₇^{ac}, *na*
bāhyasya Ś₉, *na grāhyasi* N₂₀ 34a N₂₀ 239^v 34b Ś₉ 365^v 34b viśiṣṭād Ś₁Ś₃Ś₉Ś_{Sam}N₂₀] *vinaṣṭād*
 Ś₇ 34d ṣaṭpadaḥ Ś₇Ś₉N₂₀] *ṣaṭpadāḥ* Ś₃, indis. Ś₁ 35 om. Ś_{Sam} 36d kāścīd Ś₃Ś₇Ś_{Sam}N₂₀] *kācid*
 Ś₁Ś₉ 36d anaghākṛteḥ Ś₃Ś₇N₂₀] *anaghākṛte* Ś₁Ś₉ 37a Ś₇ 240^f; Ś_{Sam} 156^v 37d iva raśmayāḥ
 Ś₃Ś₇Ś₉Ś_{Sam}N₂₀] *iraśmayāḥ* Ś₁ 38-39 om. Ś_{Sam} 38c Ś₁ 322

122.27 Woher soll dir nämlich als völlig Körperloser, der die Gestalt des vorstellungslosen Geistes hat, Verblendung entstehen, die als Scham, Furcht und Trägheit bezeichnet wird?

122.28 Du Dummkopf! Wie kannst du als Körperloser von Illusionen, welche die im Körper entstandenen Affekte wie Scham usw. sind, die gar nicht wirklich sind, wie ein Idiot überwältigt werden?

122.29 Wenn der Körper einer Form, die [eigentlich] unteilbares Denken ist, stirbt, gibt es sogar für einen, der nicht die korrekte Ansicht hat, keinen Untergang, um wieviel weniger dann für einen, der über korrektes Wissen verfügt?

122.30 Dieses Denken, dessen Kommen und Gehen noch nicht mal im Firmament behindert ist, das ist als Seele (*puruṣa*) zu verstehen, Rāma, und nicht als Körper.

122.31 Verkörpert oder auch nicht, dieser menschliche Geist (*pumān* vgl. 121.58) befindet sich, wissend oder auch unwissend, Rāma, in der Dreiwelt. Er geht nicht zugrunde, wenn der Körper zerstört ist.

122.32 Diejenigen vielfältigen Leiden, die du erblickst, sie alle gehören zum Körper und nicht zum unerfaßbaren Selbst, das Geist ist.

122.33 Wie soll nämlich der Geist von Glück oder Leiden ergriffen werden, der doch gleichsam leer vorliegt, nachdem er den Pfad des Denkens überschritten hat?

122.34 Wie eine Biene aus dem Lotus in den Himmel [aufsteigt], steigt dann das Bewußtseinswesen aus diesem besonderen Körperkäfig in eine eingeübte psychische Einprägung auf.

122.35 Falls es die Grundlage (*ātmatattva*) des Selbsts[, den Geist,] nicht gäbe, [und] wenn dann dieser dein Körperkäfig zerstört ist, was ist denn dann zerstört, worüber du dich [noch] sorgen könntest, Rāma?

122.36 Vergegenwärtige deshalb Wahrhaftiges. Du sollst keine Verblendung mehr erfahren! Gar keine Wünsche kommen einem wunschlosen Selbst von makelloser Gestalt zu.

122.37 Wie Sonnenstrahlen in einem reinen Juwel werden die Welten ganz von selbst gesehen, wenn das Geistselbst [ohne Anteilnahme] Beobachter, ausgeglichen, rein und vorstellungslos ist.

122.38 Die Beziehung von Geist und Welt hat sich zur Macht eines Eigenwesens entwickelt, ohne Verlangen, wie [die Beziehung] von Spiegel und Spiegelbild.

dvitvaikatve sthite yad varmakurapratibimbayoḥ /
 tathaivehātma jagator bhedābhedau vyavasthitau (122.39)
 sūryasannidhimātre tu yathodeti bhuvī kriyā /
 citsattāmātrakenedaṃ jagan niṣpadyate tathā (122.40)
 piṇḍagrahe nivṛtte 'syā evaṃ rāma jagatsthiteḥ /
 ākāśam eṣā sampannā bhavatām api cetasi (122.41)
 sattāmātreṇa dīpasya yathā dīptis svabhāvataḥ /
 cittatvasya svabhāvāt tu tattheyaṃ jāgati kriyā (122.42)
 pūrvaṃ manas samuditaṃ paramātmatattvāt
 tenātataṃ jagad idaṃ svavikalpajālam /
 śūnyena śūnyam amalena yathāmbareṇa
 nīlatvam ullasati cārutatābhirāmam (122.43)
 saṅkalpasāṅkṣayavaśād galite tu citte
 saṃsāramohamihikā galitā bhavanti /
 svacchaṃ vibhāti śaradīva kham āsritāyaṃ
 cinmātram ekam ajam ādyam anantam antaḥ (122.44)
 karmātmakaṃ prathamam eva mano 'bhyudeti
 saṅkalpataḥ kamalajaprakṛtiṃ tad etya /
 nānāvidhaṃ jagad anantam idaṃ tanoti
 vetāladehakalanām iva mugdhabālah (122.45)
 asanmayam sad iva puropalakṣyate
 punar bhavaty atha parilīyate punaḥ /
 svayaṃ manaś citi vitataṃ sphuradvapur
 mahārṇave jalavalayāvalī yathā (122.46)

paramārthanirūpaṇaṃ nāma sargaḥ

39c ātma Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] *anya* N₂₀ 41 om. Ś_{Saṃ} 41cd svabhāvāt tu tattheyaṃ Ś₃Ś₉N₂₀^{Pc}] *sv-*
abhāvabhutattheyaṃ Ś₁, *svaṃ bhāvāt tu tattheyaṃ* Ś₇, *svabhāvāt tu tattheyaṃ* N₂₀ 43a
 samuditaṃ Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉] *samucitaṃ* N₂₀ 43a paramātma Ś₁Ś₃Ś₇Ś_{Saṃ}] *paramārtha* Ś₉ 43c Ś₉
 366^r 43d Ś_{Saṃ} 157^r 43d ullasati Ś₁Ś₇Ś₉] *ullasita* Ś₃Ś_{Saṃ}N₂₀(=N_{Ed}) 43d cārutatābhirāmam
 Ś₁Ś₃Ś₇^{Pc}Ś₉Ś_{Saṃ}N₂₀] *cārutatābhīdhānaṃ* Ś₇^{ac} 44a galite tu Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] *galiteva* Ś_{Saṃ} 44b
 mohamihikā Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] *mohamilikā* Ś_{Saṃ} 44c N₂₀ 240^r 44d Ś₃ 171 45 om. Ś_{Saṃ};
 Ś₉^{ac} seq. inv.adbc, corr. s.m. 45b prakṛtiṃ tad etya Ś₇Ś₉] *prakṛtiṃ udetya* Ś₁Ś₃N₂₀ 46a
 puropalakṣyate Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] *puro lakṣyate* Ś_{Saṃ} 46b l.n. Ś₇ 46b bhavaty atha Ś₁Ś₃Ś₇Ś₉N₂₀] *bhava yathaṃ* Ś_{Saṃ} 46b Ś₇ 240^v

122.39 So wie hier, bei Spiegel und Spiegelbild, die als Einheit und Dualität vorliegen, genau so liegt hier Selbst und Welt unterschiedlich und identisch vor.

122.40 So wie, wenn die Sonne bloß in der Nähe ist, auf der Erde eine Wirkung entsteht, genauso tritt diese Welt nur durch bloßes Dasein im Geist hervor.

122.41 Wenn die Körpervorstellung[, i.S. der materiellen Festigkeit der Außenwelt] dieses Weltbestandes so aufgehört hat, dann ist dieser [Weltbestand] zu leeren Raum geworden, auch in eurem³⁸⁹ Denken.

122.42 Wie das Licht einer Lampe durch bloßes Dasein ganz von selbst [entsteht], genau so [entsteht] dieser weltkonstituierende Effekt doch aus sich selbst heraus, weil der Geist zugrunde liegt.³⁹⁰

122.43 Zuerst ist das Denken aus der höchsten Grundlage des Selbst entstanden, durch dieses [Denken] ist diese Welt als Netz aus eigenen Vorstellungen ausgebreitet worden,³⁹¹ wie Leere durch Leere [oder] wie dunkle Farbe durch den klaren Himmel zum Vorschein kommt, schön wie eine zarte Liane.

122.44 Wenn kraft der Zerstörung der Vorstellung das Denken geschwunden ist, dann sind die Nebel des Wahns, der die Wandelwelt ist, geschwunden. Es erscheint klar wie der Himmel, wenn der Herbst Einzug gehalten hat: das Einzige ist das Brahman³⁹², das purer Geist ist, innerlich [nur] Anfang ohne Ende.

122.45 Ganz zuerst entsteht ein Denken das wesentlich Aktivität ist, nachdem es aus Vorstellung zur Brahmanatur übergegangen ist, spannt es diese mannigfaltige grenzenlose Welt aus, wie ein naives Kind eine Dämonenkörpereinbildung.³⁹³

122.46 Sie wird - obwohl sie nicht existiert - zukünftig wie wirklich wahrgenommen werden,³⁹⁴ dann entsteht sie wieder und vergeht daraufhin wieder. Das Denken nimmt von selbst im Geist eine ausgedehnt erscheinende Gestalt an, wie Wellen im Ozean.

³⁸⁹ Der Plural komme, gemäß VTP, dadurch zustande, daß noch mehrere Hörer außer Rāma anwesend seien. Zu Plural-Vokativen im MU: SLAJE (2001), S. 783ff.

³⁹⁰ Da *svabhāvataḥ* aus dem *dṛṣṭānta* adverbiell konstruiert ist und mit *svabhāvāt* im *dārṣṭāntika* korreliert, wurde in der Übersetzung im *dārṣṭāntika*-Teil die gleiche Satzstruktur beibehalten.

³⁹¹ Vgl.: 110.1 ff und 116.11.

³⁹² *ajāṃ padam* vgl. 111.46.

³⁹³ Vgl.: 110.1 ff und 116.11.

³⁹⁴ Das Präfix *purā* kann mit *upalakṣyate* das nahe Futur zum Ausdruck bringen (vgl. SPEIJER, Sanskrit Syntax: §324, S. 243).

5. STUDIE

Anbetracht der eingangs dargestellten Funktion des *Indrajālopākhyāna* als gleichnishafte Erzählung (*kathādr̥ṣṭānta*) werden nun diejenigen Lehrinhalte extrahiert und analysiert, die mit Hilfe dieser Episode und der dazugehörigen diskursiven Abschnitte nach Vasiṣṭhas eigener Aussage dem Rāma durch Veranschaulichung vermittelt werden sollen, jedoch im Rahmen der Übersetzung nicht angemessen erläutert werden konnten. Dazu sollen, nach der Begründung einiger wichtiger textkritischer Eingriffe und Entscheidungen, zunächst mögliche Textvorlagen bzw. Inspirationsquellen zum zentralen Aspekt des *Indrajālopākhyāna*, nämlich der eigenwilligen Umdeutung des Rājasūya, vorgestellt werden, um sich schließlich der inhaltlichen Interpretation des *Indrajālopākhyāna* zu widmen.

5.1 TEXTKRITISCHE EINGRIFFE

Zunächst werden einige problematische textkritische Eingriffe sowie Variantendiskussion und Ausschluß einzelner Strophen begründet, um dadurch die Übersetzung an den entsprechenden Stellen von diesen z.T. komplexen textkritischen Erörterungen zu entlasten. Wie sehr sich Erkenntnisse aus der Textanalyse auf textkritische Entscheidungen auswirken – insbesondere wegen der Wertung narrativer Konsistenz als Prämisse – wurde bereits oben (S. 23ff) im Zusammenhang mit den Prinzipien der kritischen Textherstellung beschrieben.

Problematische Lesarten

In der Praxis läßt sich eine als kritisch zu akzeptierende Variante bei der überwiegenden Mehrheit aller Lesarten mit den oben erläuterten Prinzipien ermitteln. Die Kriterien für die getroffene Entscheidung werden dabei entweder schon im textkritischen Apparat evident oder mit prägnanten Anmerkungen in der Übersetzung angegeben. Im Folgenden werden die Begründungen dargelegt, die zur Akzeptanz einiger Varianten als kritisch führten, die in den Quellen nur schwach belegt sind und deren Erläuterung zu komplex ist, um sie der annotierten Übersetzung beizufügen.

LESART 104.24

Im Kontext wird eine abendliche Ratsversammlung szenarisch beschrieben. Darin wird in 104.24 u.a. beschrieben von welcher Art an Beratern der König umgeben ist:

prastuteṣu prakṛṣṭeṣu rājakāryeṣu mantribhiḥ /
proktāsu deśavārtāsu nipuṇaiś cāraṭantribhiḥ (104.24)

24cd om. Ś^{ac}₇ Ś^{ac}₁₄, ins. i. m. Ś^{pc}₇ Ś^{pcsm}₁₄ 24c deśa Ś^{pc}₃ Ś^{pc}₇ Ś^{pc}₉] *deva*
 Ś^{pc}₁₄ Ś^{pc}_{N₂₀} 24d cāra Ś₃ Ś^{pc}₇ Ś₉ Ś^{pc}₁₄ (dub.) N₂₀] *cāru* Ś₁ (=N_{Ed})
 24d tantribhiḥ Ś₁ Ś^{pc}₁₄ N₂₀] *mantribhiḥ* Ś₃ Ś^{pc}₇ Ś₉ (=N_{Ed})

...[und] während von den Ministern die hohen Aufgaben des Königs gepriesen wurden [und] von erfahrenen Militärangehörigen, die als Spione tätig sind, über die Vorgänge im Land berichtet wurde, ...

Insofern der König, umgeben von Ratgebern, wie Ministern und Spionen (*cāraṃantribhiḥ* „Geheimdienstminister“ bzw. „Spione und Minister“), ein bekannter Topos ist¹ und auch kein Anlaß von Seiten der paläographischen Faktoren, das „ma“ in *cāraṃantribhiḥ* zu „ta“ in *cāraṭantribhiḥ* zu ändern, besteht, wurde die primär *in textu* allein von N₂₀ überlieferte Lesart *cāraṭantribhiḥ*, trotz der eher schwachen Beleglage, als kritisch akzeptiert. Sie ist auch von daher als varianten genetisch primär zu beurteilen, insofern nämlich die Abänderung des „ta“ in *cāraṭantribhiḥ* zu „ma“ in *cāraṃantribhiḥ* durch das in 24b enthaltene Wort *mantribhiḥ* wegen Abgleiten des Blicks beim Abschreiben von Mss.-Vorlagen verursacht worden sein könnte. Da zudem auch die semantische Interpretation von *cāraṭantribhiḥ* im Gegensatz zur Variante *cāraṃantribhiḥ* nicht einfach und somit klar als *lectio difficilior* zu beurteilen ist, wurde letztere Variante zugunsten der Variante *cāraṭantribhiḥ* verworfen. Der Begriff *tantrin* ist in der RT als Bezeichnung für Soldaten bzw. Söldner verwendet.² Der lokale Sprachgebrauch spricht also für die Bevorzugung von *tantrin* gegenüber *mantrin*.

LESART 104.38

Ein allgemein bekannter und häufig verwendeter Topos der Kunstdichtung wird zum Vergleich zwischen König Lavaṇa und den ihn das Pferd zu besteigen überredenden Gaukler herangezogen. Der Gaukler wird

¹ Tiefgreifendere Untersuchungen zu diesem Thema: WILHELM (1960), S. 6-17, SCHARFE (1993), S. 204-239.

² Vgl. sv. MW. Eine weitere Bezeichnung in der RT für Landbarone bzw. Vasallen ist *lavanya*. Ob dieser Begriff als Synonym für *tantrin* verwendet wird, bedarf noch eines konkreten Nachweises.

mit einem Cātaka-Vogel (*Cuculus melanoleucus*, Schwarzkuckuck) verglichen, der nicht gemäß der bekannten Konvention eine Wolke um Regenwasser anfleht, sondern einen Berg, womit im Vergleich der König Lavaṇa aufgriffen sein muß. Dem Cātaka-Vogel wird nachgesagt, er könne nur von einem einzigen Regentropfen überleben und verabscheue jegliches Wasser, das bereits den Erdboden berührt hat.³ Die Abhängigkeitsbeziehung von Cātaka-Vogel und Wolke, von der der Cātaka mit hochgestrecktem Kopf und geöffnetem Schnabel Regenwasser erbettelt, ist ein beliebter Topos in der Kāvya-Literatur, das sich daran verdeutlichen läßt, daß allein im *Mahāsubhāṣitasamgraha*⁴ mehr als 50 Strophen über den Cātaka-Vogel zu finden sind, in welchen dieses Bild aufgegriffen wird. Im Kontext fällt der Gaukler einem Vasall aus dem Sindh-Tal, der dem König ein Pferd als Geschenk übergibt, wie folgt beschrieben ins Wort:

ity uktavati tasmim̐ tu pratyuvācaindrajālikaḥ /
jaladastanite śānte cātako bhūdharaṃ yathā (104,38)

Während der [Vasall] so redete, da überredete der Gaukler [den König], [so eindringlich] wie ein Cātaka-Vogel, wenn sich der Wolkendonner beruhigt hat, einen Berg [bittend anredet]:

Für *bhūdhara* ist die Bedeutung „Wolke“ nicht zu belegen. Keine Lesart, Korrektur, Randbemerkung oder Glosse, die eine Korrekturabsicht oder ein derartige Bedeutung naheulegen versuchten, ist in den Mss zu finden. An der entsprechenden Stelle in N_{ED} wird anstatt *bhūdhara* *'mbudharaṃ* ediert. Obwohl diese Lesart in **keinem** MU-Ms. überliefert ist,⁵ ist sie eine zunächst erwägenswerte Konjektur, insofern damit der wohlbekannt Topos wiederhergestellt wird. Doch könnte diese

³ In diesem Sinne auch zwei weitere Stellen im MU: 1.9.12 und 2.1.12. Vgl. auch die sehr ausführliche Untersuchung zum Topos Cātaka und Regenwasser sowie zu Parallelen in der außerindischen Literatur: STASIAK (1919–1924).

⁴ Nur in Subhāṣita Nr. 8252 wird die Wolke in ihrer Ausdehnung bzw. Größe mit einem Berg verglichen.

⁵ Auch eine nachträgliche Konsultation des von der kritischen Edition ausgeschlossenen, per Paginierung sogar als YV ausgewiesenes Ms N8 (BORI 772 Visram I/450 (R 579). A.D. 1666) sowie der noch nicht vorliegenden Mss Ś₁₅ (4795/1562 Research & Publ. Dep., Śrinagar) und Ś₂₂ (4798/2305 Research & Publ. Dep., Śrinagar) bestätigte ganz eindeutig die Überlieferung *bhūdhara*.

Lesart sogar der im MU überlieferten Lesart *bhūdhara* zugrunde liegen, so daß *bhūdhara* nur als verderbt zu beurteilen wäre? Der Avagraha kann nach *cātako* gesetzt werden und fehlerhafte Aspirationen sind in Mss nicht selten. Die beiden Verluste des „m“ sowie der Länge des „ū“ in *bhūdharam* sind anhand paleographischer Faktoren allerdings nicht erklärbar, wollte man die Lesart *'mbudharam* als primär und *bhūdharam* als sekundär annehmen. Die Verwechslung von „mbu“; das versehentlich zu „bhū“ werden könnte, ist ausgeschlossen; diese Ligatur hätte schon bewußt hergestellt werden müssen (die Śāradā-Mss benutzen immer Klassennasale). Die inhaltlich ebenso naheliegende Konjekture *'mbhodhara* liegt zwar näher an der überlieferten Lesart, allerdings ist eine Verlesung von „mbho“ zu „bhū“ ebenso unerklärlich. Aus paleographischen Gründen ist die überlieferte Lesart also eindeutig als primär zu bewerten. Da die literarische Konvention von Cātaka und Wolke als den Mss-Bearbeitern bekannt vorausgesetzt werden kann, ist auch nicht ersichtlich, weshalb eine konventionelle Aussage absichtlich in eine unkonventionelle verändert werden sollte. Die Tatsache, daß an dieser Stelle von allen MU-Textzeugen *bhūdharam* so eindeutig überliefert wird und sich kein einziger Bearbeiter der kaschmirischen Mss geneigt fühlte, die inhaltlich doch so naheliegende Konjekture - und sei es nachträglich in margine - vorzunehmen, sowie der unmittelbare Kontext, der Lavaṇa wiederholt mit einem Berg gleichsetzt, spricht jedoch sehr eindeutig für *bhūdharam* als beabsichtigt überlieferte Lesart. Diese allzu deutliche Überlieferungslage läßt vermuten, daß die den literarischen Konventionen widersprechende Beziehung zwischen Berg und Cātaka-Vogel im hier unmittelbaren Kontext nicht ausreichend verstanden wurde und im vorliegenden *dr̥ṣṭānta* das Überreden des Königs von seiten des Gauklers, nämlich das Pferd zu besteigen (104.39), mit der Art des Überredens eines Berges von seiten eines Cātaka-Vogels, um die Herausgabe von Wasser zu bewirken, indem sich der Berg einer Wolke bemächtigt, wie sich Lavaṇa des Pferdes bemächtigen soll,⁶ verglichen wird. Vielleicht wird aber auch im lokalen Sprachgebrauch „Berg“ immer als Synonym für „Wolke“ verstanden. Abweichungen von den erwarteten konventionellen Topoi der Kunstdichtung sind im MU häufig anzutreffen. Einige dieser Abweichungen sind auch so noch in NE_{Ed}

⁶ Vgl. *dr̥ṣṭānta* in 106.6.

erhalten.⁷ Wie eingangs auf S. pagereferenziert Textedition dargelegt, besteht die grundlegende Absicht vorliegender Textedition eben darin, den MU-Text in seiner historisch ältesten noch zugänglichen Form mit den dort beschriebenen textkritischen Methoden zu edieren. Dabei müssen eindeutig spätere Veränderungen am Text sowie Einflüsse aus der YV-Rezension so weit wie möglich ausgeschlossen werden. Literarischen Konventionen widersprechende Aussagen nach Vorlage der NEd zu konjizieren, läuft dem erklärten Ziel der MU-Edition und den methodischen Grundlagen zuwider.

LESART 105.3

Im Kontext wird der König beschrieben, der – aus seiner Hypnose erwachend – auf seinem Thron erzittert und, als er dabei beinahe herausfällt (105.2), von den ihn umgebenden Ministern aufgefangen wird (105.4). Um dem Zuhörer, wie in den poetischen Beschreibungen des MU üblich, dieses Geschehen mit Vergleichen aus der Mythologie länger auskosten zu lassen, wird dieses in 105.2 thematisierte Erzittern des Königs auf seinem Thron in 105.3 nochmals aufgenommen. Dieser Umstand legt den Verdacht nahe, daß 105.3 zunächst gar nicht authentisch, sondern als später interpoliert zu beurteilen ist, weil hier die in 105.2 getroffene Aussage, gemäß welcher der erwachte König vor Erzittern aus seinem Thron fällt, nochmals aufgegriffen wird, um sogleich in dem Sinne relativiert zu werden, daß der halberwachte König nun doch in bzw. auf seinem Thron sitzend (*āsane*) erzittere. Ohne 105.3 ergäbe sich dagegen eine inhaltlich viel überzeugendere Beschreibung des Geschehens mit den Strophen 105.2 und 105.4: „Dieser erwachte [König], ... erzitterte ... [und fiel dabei] vom Thron. Diesen fallenden König fingen die Fürsten mit den Armen auf ...“. Nichtsdestotrotz muß diese Strophe 105.3 für sich einer textkritischen Bearbeitung unterzogen werden:

⁷ Als Beispiel in der Nähe der hier diskutierten Lesart soll 105.6 dienen: Daß Bienen während des Nektartrinkens in sich schließenden Blüten eingeschlossen werden, ist eine bekannte poetische Konvention: *ko 'yaṃ pradeśaḥ kasyeyaṃ sabheti sa nṛpaś śanaḥ / dadhvāna majjadambhojakośastha iva śatpadaḥ* (MU und YV 3.105.6). Weil es den literarischen Konventionen zuwiderläuft, verbietet sich die Interpretation dieser zweiten Strophenhälfte i.d.S., daß eine Lotusblume mitsamt eingeschlossener Biene im Wasser versinkt. Allerdings genügte ohne die besagte Konvention folgende Übersetzung der syntaktischen Struktur: „Welches Land ist dies und wessen Ratsversammlung?“ murmelte der König leise, wie eine Biene, die sich im Kelch einer [im Wasser] versinkenden Lotusblüte befindet.

*babhāv ardhaprabuddho 'sāv āsane parikampitaḥ |
vikṣubdha iva pātālāvaraṇe mandarācalaḥ* (105.3)

3b kampitaḥ Ś₁ Ś₃ Ś₇ Ś₉ Ś₁₄] kalpitaḥ N₂₀ 3cd
pātālāvaraṇe Ś₁ Ś₇^{ac} Ś₉ Ś₁₄ N₂₀] pātālāvaraṇe Ś₇^{pcsm} (=N_{Ed}),
pātāl[...]*raṇ*[...]*ḥ* Ś₃ (ann. l. n.), ann. [bhū]vidhārake
diggaje Ś₇^{pcim} (=VTP)

Jener Halberwachte wurde in seinem Thron so erschüttert
wie der Berg Mandara auf der Erde durchgeschüttelt
wird.

Zwei Lesarten werden für dieses hier mit „Erde“ übersetzte Kompositum überliefert. Zum einen gut belegt: *pātālāvaraṇe*, das zunächst allgemein als „Unterweltschale, Umhüllung der Unterwelt“ – also als Metapher für die Erde – verstanden werden könnte oder – im spezielleren Sinne – auch als das „Hinneigen zur Unterwelt“ (*-āvaraṇa*) interpretiert werden könnte. Zum anderen in N_{Ed} und in einem Ms. als korrigierte Lesart überliefert: *pātālāvāraṇe*, was nach VTP als „auf dem die Erde tragenden Weltelefanten“ zu verstehen sei⁸ und, dem *dārṣṭāntika* entsprechend, zu *āsane* passend erscheint. Es ist jedoch kein Mythos bekannt, dem gemäß der Berg Mandara auf einem Elefanten ruht. Wohl sind acht Weltelefanten (*diggaja*) benannt, die jeweils einer Himmelsrichtung und einem Gott als Transportmittel zugeordnet sind, doch stellt HOPKINS (1986) fest: „There is no myth of a world-upholding elephant“ (S. 17). Somit wird *pātālāvaraṇe* als authentische Variante und poetische Bezeichnung für die Erde akzeptiert. Die vom Autor dieser Strophe darüber hinaus möglicherweise beabsichtigte Referenz könnte aber auch in *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 9.16-17 verortet sein und müsste für diesen Fall dieser intertextuellen Referenz entsprechend übersetzt werden: „... wie der Berg Mandara erschüttert wurde als sich [die Erde] zur Unterwelt hinneigte“. In *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 9 wird nämlich beschrieben wie die Berge durch den Kampf zwischen Viśvāmitra und Vasiṣṭha, die durch gegenseitige Flüche die Gestalt von Vögeln angenommen hatten, auf die Erde fielen, die daraufhin ins Beben geriet. Dadurch schwollen die Ozeane an, wobei sich die Erde zur Seite neigte und auf die Unterwelt zu fallen drohte:

⁸ *pātālāvāraṇe bhūvidhārake diggaje* vgl. dazu die Erklärung des Kompositum *°pātālatalavāraṇam*: VTP ad YV 4.26.56: *pātālatalavāraṇā diggajā*

*tayoḥ⁹ pakṣanilāpāstāḥ prapetur girayo bhuvī /
 giriprapātābhīhitā cakampe ca vasundharā (9.16)
 kṣmā kampamānā jaladhīn udvṛttāmbūṃś cakāra ca /
 nanāma caikapārsvena pātālagamanonmukhī (9.17)*

Die für die Übersetzung gewählte Interpretation „auf der Erde“ erscheint jedoch angemessener, da sie nur die gängige Vorstellung aufgreift, wonach die Nāgas in der von der Erde umhüllten Pātāla-Region wohnen und Erdbeben auslösen. Insofern das *Mārkaṇḍeya Purāṇa* als eine wichtige intertextuelle Inspirationsquelle für das *Indrajāloṣṭhā* zu bewerten ist, wie noch weiter unten, im Zusammenhang mit der Umdeutung des Rājasūja-Opfers (S. 296), deutlich gemacht werden wird, erscheint es denkbar, daß der Autor dieser Strophe beabsichtigte, mittels dieses *dr̥ṣṭānta* eine Assoziation bei den mit dem *Mārkaṇḍeya Purāṇa* vertrauten Zuhörern zu wecken.

Ausschluß von 107.47, 118.22 und 122.18-19

Vereinzelt lassen sich Textpassagen als spätere Einschübe erkennen. Alle späteren Textzusätze werden in jedem Fall in die Edition aufgenommen. Sofern sie nicht vom kritischen Text ausgeschlossen werden können, insofern sie nämlich von allen Textzeugen überliefert sind, werden sie durch Kleindruck gekennzeichnet. Falls sie nicht von allen Mss. überliefert sind und daher vom kritischen Text ausgeschlossen werden können, werden sie im kritischen Apparat¹⁰ als Zusatz („add.“) dokumentiert. Viele spätere Interpolationen, bei denen die Motivation zum redaktionellen Eingriff in den Text nicht so deutlich hervortritt, erweisen sich erst nach eingehender inhaltlicher Analyse als späterer Redaktion geschuldet. Solche als später hinzugefügt erkannte Strophen, welche einen widersprüchlichen inhaltlichen Aspekt einfügen, dem semantischen oder syntaktischen Aufbau des Textes grob zuwider laufen, werden in der Edition mit Kleindruck gekennzeichnet. Wenn Form, Inhalt oder Syntax von Textpassagen nur den Verdacht auf einen späteren redaktionellen Eingriff wecken und dem Inhalt und der Argumentation des Werkes nicht fundamental widersprechen, wird diese Vermutung unter Angabe des dafürsprechenden Kriterium annotiert. Diese letztgenannten Fälle werden im Folgenden vorgestellt.

⁹ Vasiṣṭha und Viśvamitra.

¹⁰ Vgl. Apparat zu 114.64c, 117.26c, 119.4, 122.13d.

AUSSCHLUSS VON 107.47

Schon aus der Funktion der Lavaṇa-Episode als gleichnishafte Erzählung wird die Aussageintention deutlich, daß Lavaṇas Hypnoserealität in Form eines Lebens als Caṇḍāla nicht nur der Wirklichkeit eines Traumes oder einer Rauscherfahrung entspricht, sondern, wie in *Sarga* 120.8-11 und 120.18-121.3 eindeutig beschrieben, die von Lavaṇa erlebte Umwelt mitsamt dem Geschehen auch ebenso im Bewußtsein Dritter vorhanden ist, die sich nach seiner Anwesenheit noch in der von ihm verlassenen Gegend aufhalten. Alle in dieser Hypnoserealität wahrgenommenen bzw. halluzinierten Gegenstände und Erlebnisse sind durch die selben naturgesetzlichen Rahmenbedingungen determiniert, bewegen sich somit im Bereich möglicher Erfahrung und werden – im Gegensatz zur meist vom Individuum während des Erlebens nicht hinterfragten Inkohärenz der naturgesetzlichen Rahmenbedingungen der Phantasieumwelt von Traum- und Rauscherfahrten – in gleicher Weise erlebt, wie die Umwelt in Lavaṇas ursprünglicher Realität als König. Seine beiden Erlebenswelten sind also nur räumlich voneinander getrennt.

Die beiden folgenden Aussagen in 107.47 stehen fundamental im Widerspruch zur narrativen Kohärenz des *Indrajāloṣākyāna* und der sich daran anschließenden theoretischen Erläuterung. Wenn die erste Aussage aus 107.47 über das sechzig Jahre andauernde Leben Lavaṇas als Caṇḍāla nicht metaphorisch oder als Idiom im Sinne von „ein ganzes langes Leben, eine volle Lebensspanne“, sondern wörtlich genommen wird, dann läßt sich weder die oben formulierte Voraussetzung einer zur alltäglichen Lebenserfahrung nicht konträren Umwelt innerhalb der Lavaṇa-Episode halten noch stimmt die im theoretischen Abschnitt (*Sarga* 116) gegebene Erklärung Vasiṣṭhas über die Ursache für Lavaṇas Leiden mit dem in der Erzählung berichteten Geschehen überein:

*tribālaputrikeṇaikatanayena tadā mayā /
nitā nīrandhradoṣeṇa ṣaṣṭiḥ kalpasamās samāḥ* (107.47)

Mit meinen drei jungen Töchtern, meiner einzigen Nachkommenschaft, verbrachte ich dann sechzig weltzeitlergleiche Jahre voller Verfehlungen.

Zunächst einige Anmerkungen zu Konstruktions- und Interpretationsmöglichkeiten: Die Grundbedeutung von *-putrika* ist „Tochter

habend“.¹¹ Auch ein Diminutiv ist möglich.¹² Für diesen Ansatz wäre aber die Interpretation von *-bāla-* als Adj. (jung, klein), also „drei kleine (*-bāla-*) Töchterchen (*-putrikeṇa*)“, tautologisch und sollte daher besser als Substantiv (Kind, Knabe, Mädchen) interpretiert werden. Schließlich ermöglicht *-bāla-* in dieser Bedeutung noch das Bahuvrīhi *tribālaputrikeṇa* als „Tochter mit drei Kindern habend“ zu interpretieren. Als zweites appositionelles Bahuvrīhi zu *mayā* läßt sich *ekatanayena* konstruieren. Insofern *tanaya* ifc. „Kind“ bedeutet, ist im vorliegenden Bahuvrīhi nicht eindeutig, ob damit „Sohn“, „Tochter“ oder „Nachkommenschaft“ bezeichnet werden soll. Statt der gewählten Übersetzung wäre also auch „[und] einen Sohn“ für *ekatanayena* zu konstruieren möglich. All diese Konstruktions- und Interpretationsalternativen lösen aber nicht die inhaltlichen Widersprüche dieser Strophe zum Gesamtkontext der Lavaṇa-Episode.

ERSTE UNSTIMMIGKEIT: Das für die damaligen Lebensumstände allgemein und für die Caṇḍālas insbesondere vermutlich kaum erreichbar hohe Lebensalter **allein** sind kein hinreichender Grund, um 107.47 vom kritischen Text auszuschließen! Selbstverständlich sollen an eine literarische Fiktion nicht Realitätsmaßstäbe angelegt werden, wie sie sich z.B. aus DUBOIS und BEAUCHAMP (1959) Dokumentation über die Lebensumstände von Kastenlosen abschätzen lassen. Das Lebensalter des Caṇḍāla Lavaṇa und seiner Caṇḍāla-Familie wird hier erwogen, um die sich aus der Aussage 107.47 ergebenden Konsequenzen für das Alter von Lavaṇas Nachkommen den später, in 109.6–10, geschilderten Details gegenüber stellen und auf ihre Stimmigkeit hin überprüfen zu können.

¹¹ Vgl. in dieser Bedeutung z.B. pw s.v. *aputrika*: „adj. der keine Tochter hat, die er an Sohnes Statt annehmen könnte“.

¹² Vielmehr sollte man noch die Bezeichnung für eine Tochter ohne Bruder in Erwägung ziehen, deren erstgeborener Sohn die rituellen Verpflichtungen gegenüber seines Großvaters zu erfüllen hat. OLIVELLE (2009) wählt als Übersetzung für *putrikā* in Vaiṣṇava-Dharmaśāstra 15.4 „female-son“ ... „to highlight the fact that she is legally a son who happens to be sexually female“ (S. 173 ad 15.4). Aufgrund dieser Gegebenheit wird von der Ehelichung einer *putrikā* abgeraten (u.a. in Manusmṛti 3.11 und 9.127-140, dagegen nicht im Vaiṣṇava-Dharmaśāstra), was für deren Vater gleich zur doppelten Belastung wird: zum einen bleibt er für die Tochter verantwortlich, sofern er sie nicht verheiratet kann, zum anderen vermindert dies – sofern die *putrikā* als solche bekannt ist – seine Chance, einen männlichen Enkel zur Übernahme der rituellen Verpflichtungen zu erlangen. Ob diese Konnotation beim zeitgenössischen Hörer mitgedacht wird, läßt sich schwer beurteilen.

Lavaṇas Lebensalter: In Sarga 104 wird Lavaṇa als König beschrieben, der sich bereits weit über die Grenzen seines Reiches durch sein Handeln Annerkennung verdient hat. Nichts deutet darauf hin, daß er zu Beginn der Episode in Sarga 104 noch im zarten Jugend- oder gar Knabenalter wäre. Gemäß der Aussage in 107.47 über die Zeitdauer seiner Existenz als Caṇḍāla und der oben formulierten Prämisse über die vorausgesetzte Gleichförmigkeit der Umwelt in Lavaṇas beiden Realitäten,¹³ müßte Lavaṇa am Ende seines Lebens als Caṇḍāla – natürlich ohne Auswirkung auf sein Leben als König Lavaṇa – deutlich über 80 Jahre alt sein. Dies kann in Anbetracht des Umstandes akzeptiert werden, daß Lavaṇa nicht als Caṇḍāla, sondern als Prinz geboren und standesgemäß aufgewachsen ist. Denn das in der Literatur gepriesene Altersideal von 100 Jahren – sicher meist nicht wörtlich zu verstehen – wird nur Höherkastigen zugesprochen. Deshalb hätten zeitgenössische Zuhörer Lavaṇas 80 oder mehr Lebensjahre aufgrund seines Geburtsstandes vermutlich nicht verwundert, dient dieser lange Zeitraum doch auch dazu, sein, wodurch auch immer verursachtes, Leiden zu dramatisieren.

Das Mindestalter seiner Caṇḍāla-Gattin läßt sich anhand einer Aussage in 107.2 dagegen genauer eingrenzen:

*saptarātrotsavasyānte kramān māsāṣṭakaṃ gatam /
puṣpītā sātha sampannā sthitā garbhavati tataḥ (107.2)*

Nach dem siebennächtigen Fest ist anschließend ein achtmonatiger Zyklus vergangen. Nun eine fruchtbare Frau, wurde sie daraufhin schwanger.

Lavaṇas Caṇḍāla-Gattin dürfte also bei ihrer Hochzeit, am Anfang der Episode, ca. zwölf bis vierzehn Jahre alt gewesen sein. Demnach sollte sie, unter Berücksichtigung der in 107.47 angegebenen Zeitspanne von sechzig Jahren, beim Tod Lavaṇas als Caṇḍāla über 70 Jahre alt sein.

Lavaṇas Schwiegermutter lebt noch, als Lavaṇa nach seinem Tod als Caṇḍāla wieder in dieses Gebiet als König Lavaṇa zurückkehrt, in dem er laut 107.47 sechzig Jahre als Caṇḍāla lebte. In ihrem Bericht in Sarga 120.18-121.3 faßt Lavaṇas Schwiegermutter u.a. die Lebensgeschichte ihrer Tochter zusammen 120.29-30:

¹³ Nur dann, wenn man Lavaṇas Alternativrealität als Caṇḍāla als eine unbekannte Welt versteht, die den aus der allgemein verbindlichen Realität bekannten Naturgesetzen nicht unterworfen ist, wie das z.B. für Träume zutrifft, darf man annehmen, daß dort nicht notwendigerweise alle Menschen gleichmäßig altern.

*sā daivayogāt patim indutulyam
ihāgataṃ daivavaśena bhūpam ।
śūnye viśīrṇaṃ madhukumbham āpa
vane varākī karabhī yathaikā (120.29)*

*sā tena sārdhaṃ suciraṃ sukhāni
bhuktvā prasūtā tanayāṃ sutāṃś ca ।
vṛddhiṃ gatā kānanakoṭare 'smimś
tumbīlatā pādapasamvṛteva (120.30)*

Sie erlangte aus Schicksalsfügung einen Gatten, der mondgleich hier hergekommen war, [und] der - kraft des Schicksals - ein König war, wie eine bedauernswerte, einzelne Eselin/Kamelkuh im verlassenen Wald [schon mal] einen zerbrochenen Honigtopf findet.

Mit ihm zusammen hat sie lange viel Glück genossen, gebar eine Tochter und Söhne. Sie ist im Inneren dieses Waldes gealtert, so wie eine Flaschenkürbisliane sich an einem Baum emporrankt.

Lavaṇas Schwiegermutter sollte, unter Berücksichtigung der in 107.47 angegebenen Zeitdauer, bei Lavaṇas Rückkehr in das Gebiet der Caṇḍāla ca. 85-90 Jahre alt sein, wenn man ein eher niedriges Mindestalter von 25-30 Jahren bei Lavaṇas Ankunft ansetzt. Daß in ihrem Bericht ein Detail über die Kinder ihrer Tochter nicht exakt mit Lavaṇas eigenem Bericht in 107.3-5 (s.u.) übereinstimmt, mag auf Fehlern in der Textüberlieferung beruhen, auf einer vom Autor akzeptierten Ungenauigkeit, Kontamination mit der LYV-Version der Lavaṇa-Episode¹⁴ oder auf dem von Leid getrüben Erinnerungsver-

¹⁴ Gemäß der edierten LYV-Version (ŚARMAN (1937)) hat Lavaṇa nur drei Kinder, eine Tochter und zwei Söhne (vgl. MU 107.3-5ab entspricht LYV 3.8.66cd-68). Der Verspāda MU 3.107.5a *punaḥ prāsūta kanyāṃ ca*, der Lavaṇas zweite Tochter aufzählt (s.u.), ist in LYV als *pukkaśī sā prasūtātha* (8.68c) ediert. Lavaṇas zweite Tochter ist also keiner Textkürzung des LYV „zum Opfer gefallen“. In LYV 3.8.79-80 (entspricht MU 3.109.10-11 s.u.) kann man dagegen nur dann drei Kinder zählen, wenn *caṇḍālakanyā* als Bezeichnung für Lavaṇas Gattin und Mutter seiner Kinder akzeptiert wird. Andernfalls, nämlich insofern *caṇḍālakanyā* Lavaṇas älteste Tochter bezeichnet, zählt man in LYV 3.8.79-80 ebenfalls vier Kinder, zwei Töchter und zwei Söhne. Die oben zitierten Strophen MU 3.120.29-30 entsprechen im LYV der Strophe 3.8.153, wobei die *dṛṣṭānta* aus MU 3.120.29cd und 3.120.30cd entfallen. Allerdings ediert LYV 3.8.153d anstelle von *tanayāṃ sutāṃś ca* (MU 3.120.30b) *tanayāṃ sutau ca*, also unmißverständlich zwei Söhne und eine Tochter in Übereinstimmung mit LYV 3.8.66-68.

mögen der Schwiegermutter. Um eine größere Übereinstimmung der beiden Lebensberichte herzustellen, könnte man versucht sein, in 120.29b *tanayāṃ* zu *tanaye* (zwei Töchter) zu emendieren. Doch diese Abweichung in einem Detail des Berichtes der Schwiegermutter über Lavaṇas Leben als Caṇḍāla betrifft nicht die zeitliche Dauer seiner Alternativrealität als Caṇḍāla, im Gegensatz zur im Folgenden thematisierten, zweiten Unstimmigkeit, die sich zwischen den Aussagen in 107.3-5 und in 109.6-12 unter Berücksichtigung von 107.47 ergibt.

ZWEITE UNSTIMMIGKEIT: Welche Kinder fliehen mit Lavaṇa in 109.6-12? Lavaṇas Frau brachte, wie in 107.3-5 berichtet, vier Kinder zur Welt:

*prāsūta duḥkhadāṃ kanyāṃ vipad duḥkhakriyām iva /
sā kanyā vavr̥dhe śīghraṃ mūrkhacinteva pīvarī* (107.3)

*punaḥ prāsūta sā varṣais tribhiḥ putram aśobhanam /
anartham iva durbuddhir āśāpāśavidhāyakam* (107.4)

*punaḥ prāsūta kanyāṃ ca punar apy arbhakaṃ tataḥ /
kalatravān ahaṃ jāto vane jaraḍhapukkasah* (107.5)

Sie gebar eine Tochter, die Leid verursachte, wie das Unglück Leid hervorbringt. Diese Tochter wuchs schnell heran, fett wie die Sorge der Dummen.

Nach drei Jahren hat sie einen häßlichen Sohn hervorgebracht, der, nutzlos wie ein Idiot, Fallen [in Form von] Hoffnungen auslegte.

Wiederum gebar sie eine Tochter und nochmals darauf einen Sohn. Ich wurde ein alter Caṇḍāla im Wald, der eine Familie¹⁵ hatte.

Demnach sollte am Ende seines Lebens als Caṇḍāla, unter Berücksichtigung der in 107.47 angegebenen Zeitspanne von sechzig Jahren, Lavaṇas älteste Tochter ca. 58 Jahre alt sein, sein ältester Sohn 55, seine jüngere Tochter höchstens 54 und der jüngste Sohn höchstens 53 - vorausgesetzt, sie lebten noch. Diese sehr konkrete Angabe steht im Widerspruch zu allen oben gezeigten Interpretationsalternativen von 107.47.

Kurz vor Ende seines Caṇḍāla-Daseins beschreibt Lavaṇa, der sich schon zuvor als alter Mann mit grauem Bart bezeichnete (108.1), seine

¹⁵ Zur Bedeutung von *kalatra* siehe Anmerkung zur Übersetzung von 107.5, S. 99.

Flucht aus dem vom Brand verwüsteten Gebiet, wobei er nur von seiner nächsten Familie begleitet wird:

*ahaṃ tu tān parityajya śvaśurādīn svakāñ janān /
kalatramātram ādāya kṛcchrād deśād vinirgataḥ* (109.6)

Ich jedoch ging, nachdem ich die eigenen Leute, die Schwiegereltern usw., verlassen hatte, aus diesem schlimmen Land nur mit der Frau und den Kindern weg.

Gemäß dieser Aussage sind nur Frau, die eigenen Kinder oder evtl. vorhandene Enkelkinder in Lavaṇas Begleitung. Dadurch gerät ein in der übernächsten Strophe erwähntes Detail in den Blickpunkt:

*prāpya taddēśaparyantaṃ tatra tālataros tale /
avaropya sutān skandhād tān anarthān ivolbaṇān* (109.8)

Nachdem [wir] die Grenze dieses Gebietes erreicht hatten [und] ich dort dann am Fuße einer Fächerpalme die Kinder von der Schulter herunterholte, wie übermäßig Nutzloses, ...

Da der, unter wörtlicher Berücksichtigung von 107.47, nun über 80 jährige Lavaṇa seine inzwischen über 50 Jahre alten leiblichen Kinder nicht auf der Schulter tragen kann, wie in 109.8 berichtet, fremde Kinder auf seiner Schulter wegen 109.6 ausgeschlossen sind, kann es sich bei den Kindern auf der Schulter wohl nur um Enkel oder gar Urenkel handeln,¹⁶ während die in 107.3-5 aufgezählten Nachkommen Lavaṇas nicht mehr explizit erwähnt werden.

Ein beiläufiger Hinweis auf die Frau oder Tochter (*caṇḍālakanyā*) Lavaṇas gibt zunächst Auskunft darüber, daß zumindest zwei Kinder anwesend sind:

*atha caṇḍālakanyāyāṃ viśrāntāyāṃ taros tale /
suptāyāṃ śitalacchāye dvau samāliṅgya dārakau* (109.10)

¹⁶ Nach sechzig Jahren wohl eher bereits die dritte Generation! Die Interpretation „Enkel“ ist gewagt, da eindeutige Bezeichnungen für [Ur-] Enkel vorhanden sind: [*pra-*] *pautraḥ* m., *-trī* f. oder *putrasutā* und *dauhitṛī*.

Nun, als auch das Caṇḍāla-Mädchen, die sich unter dem Baum ausruhte, im kühlenden Schatten eingeschlafen war, wobei sie zwei Kinder¹⁷ umschlungen hielt, ...

Natürlich ist *kanyā* „Jungfrau“ (109.10a) in jedem Fall eine unangemessene Bezeichnung für eine Mutter. Da jede verheiratete Frau einstmals eine *kanyā* war, ist auch nicht plausibel, daß Lavaṇa, der hier die Perspektive des seine Erlebnisse erzählenden Königs eingenommen hat, im Hinblick auf eine Mutter diese ganz ohne ironische Absicht als *kanyā* bezeichnet. Wenn sich *caṇḍālakanyā* nicht auf Lavaṇas älteste Tochter bezieht, muß dieses Kompositum mindestens als ironische Bezeichnung für Lavaṇas Frau interpretiert werden, ebenso wie in der an dieser Stelle identischen Textedition im LYV 3.8.79cd-80ab. Sollte die älteste Tochter doch noch kinderlos im Mädchenalter sein, wäre es dagegen sehr wohl angemessen, sie als *kanyā* zu bezeichnen.

Nun tritt zudem noch der Jüngste in der Reihe der Kinder auf, was bereits auf mindestens drei Kinder in Lavaṇas Nachkommenschaft hinweist. Die Beschreibung seines Verhaltens in 109.12-16 paßt zu demjenigen eines Drei- bis Achtjährigen. Es könnte allerdings auch das dritte Kind aus der Linie einer in 107.47 erwähnten verbliebenen Tochter in Rede stehen:

thutthako nāma tanayo mamaikaḥ puratas sthitaḥ |
atyantavallabho 'smākaṃ kanīyān kāntimān iti (109.11)

sa mām uvāca dīnātmā vāṣpapurṇavilocanaḥ |
āpta dehy āśu me māṃsam pānaṃ ca rudhiraṃ kṣaṇāt (12)

...stand mein ein[zig]ler Nachkomme¹⁸ namens Spuckertchen¹⁹ vor mir. Er war uns überaus lieb, der jüngste und liebliche.

¹⁷ Nach MW bezeichnet *dārakau* „a boy and a girl“, im stimmigen Kontext wohl Lavaṇas zweitgeborener Sohn (107.4) und seine drittgeborene Tochter (107.5a).

¹⁸ Der Bedeutungsspektrum von *tanaya* ist nicht eindeutig: Als Adjektiv könnte es [ekah] *putraḥ* näher als „zur Familie gehörend“ bestimmen. Als m. Nomen steht es in der Bedeutung von „Sohn, Kind, Enkelkind, Nachkomme“ (vgl. MW).

¹⁹ Vgl. Edgerton BHS: *thutthu* onomatopoetisch für Essgeräusche, *thū-thū* onomatopoetisch für das Ausspucken. Evt. hat ein Sprachfehler oder seine Angewohnheit beim Sprechen zu spucken diesen Kosenamen veranlaßt.

In einem kläglichen Zustand befindlich sprach er zu mir mit von Tränen gefluteten Augen: „Āpta gib mir schnell Fleisch und augenblicklich Blut zu trinken“.

Um 107.47 unter Beibehaltung inhaltlicher Konsistenz im Text zu belassen, muß vor allem die letzte Passage über Lavaṇas Caṇḍāla Dasein (109.6 ff) um folgendes, weder von Lavaṇa selbst, noch von seiner Schwiegermutter erwähntes Detail ergänzt werden:

Lavaṇas leibliche Kinder sind verschwunden, während er sich darum bemüht, drei Enkel oder gar Urenkel, die ihm von seiten eines Nachkommen überantwortet wurden, zu versorgen.

Insofern es einen eindeutigen Begriff für [Ur-]Enkel gibt, nämlich *pra-pautraḥ* m. -*trī* f., ist diese Interpretation ohne entsprechende, eindeutige Textaussagen schon allein aus semantischen Gründen fragwürdig, bleibt jedoch notwendig, um die inhaltliche Kohärenz des Textes unter Beibehaltung der beiden in 107.47 getroffenen Aussagen aufrecht zu halten.

DRITTE UNSTIMMIGKEIT: Vasiṣṭhas Deutung des Rājasūya

Auf Rāmas Frage hin, wie es denn dazu kam, daß Lavaṇa diese Alternativrealität als Caṇḍāla erleben mußte, erklärt Vasiṣṭha in *Sarga* 116 die Ursache dafür in einem einst von Lavaṇa geistig ausgeführten Rājasūya Opfer:

*rājasūyasya kartāro ye hi te dvādaśābdikam /
āpadduhkham prāpnuvanti nānākāradaśāmayam* (116.5)

Diejenigen, die ein Rājasūya-Opfer ausführen, die erlangen ein zwölf Jahre andauerndes Leid an Unglück, das aus verschiedenartigen Lebensumständen besteht.

Lavaṇas Leiden dauerte gemäß 107.47 allerdings fünfmal 12 Jahre: *mayā nītā ... ṣaṣṭiḥ kalpasamās samāḥ*. Die von VTP *ad* YV 3.116.7 gegebene Erklärung, daß sich Lavaṇas Leiden verfünffacht habe, weil er

sein Rājasūya-Opfer im Geiste ausführte,²⁰ ist ohne Verweis auf Quellen oder auf vergleichbare Schilderungen in der Mythologie nicht zufriedenstellend. So findet sich weder eine derartige Idee in der Ritualliteratur²¹ oder eine Parallele in der Erzählliteratur, in der der Rājasūya sogar durchweg positiv bewertet wird, noch hält Vasiṣṭha selbst es für nötig, diese Diskrepanz zwischen zwölf Jahren Leid für Rājasūya-Opferherren im allgemeinen und den 60 Jahren des von Lavaṇa erlebten Leides wenigstens zu erwähnen oder gar zu erklären. Mögliche Inspirationsquellen für Vasiṣṭhas Behauptung, Rājasūya-Opferherren ernteten als Ergebnis ihrer Opferaktivität ein zwölfjähriges Leid wird unten, im Anschluß an die Darlegung textkritischer Eingriffe (S. 296), ausführlich diskutiert.

LÖSUNG: Text ohne 107.47

Unter Vernachlässigung der Aussage in 107.47 über Lavaṇas sechzig Jahre andauerndes Dasein als Caṇḍāla erlitt er, nach 116.5, ein zwölf Jahre währendes Leid, welches sich in Form eines Lebens als Caṇḍāla manifestierte. Demnach sind am Ende alle Beteiligten lediglich um zwölf Jahre gealtert, was zunächst das hohe Alter der Caṇḍāla-Familie Lavaṇas als Scheinproblem auflöst: Lavaṇas Schwiegermutter muß nicht notwendig ihr 50. Lebensjahr erreicht oder gar überschritten haben; seine Caṇḍāla-Frau ist Mitte zwanzig. Seine Selbstbeschreibung als alter Mann mit grauem Bart (108.1), der dennoch jung und kräftig genug ist, um auf der Flucht seine Söhne auf der Schulter davon zu tragen, ist unter den beschriebenen Lebensumständen nicht unpassend. Der Caṇḍāla Lavaṇa könnte am Ende seines Caṇḍāla-Lebens, abhängig von seinem Alter bei Eintritt in dieses Dasein, und natürlich ohne Auswirkung auf sein Alter als König Lavaṇa, zwischen 40 und 60 Jahre alt sein. Das Alter seiner Kinder läßt sich mit 107.3-5 genau abgrenzen: Erste Tochter: 10,5 Jahre, insofern gemäß 107.2 Lavaṇas Frau nach acht Monaten geschlechtsreif

²⁰ So erklärt VTP *mahāpadam* aus 116.7 als *śārīrarājasūyaphaladvādaśābdikāpadekṣayā pañcaguṇam ṣaṣṭivarṣakalpanātmikām ity arthaḥ*. Demnach sind die 60 Jahre also wörtlich zu verstehen, insofern sich nach VTP auch das positive Rājasūyagergebnis für Lavaṇas Regentschaft verfünffache: *anena mānasarājasūyādeḥ svārājyādisukhaphalam api śārīrāpekṣayā pañjaguṇam adhikam iti gamyate*. Offensichtlich war dem VTP-Verfasser Anandabodhendra der Gebrauch von *ṣaṣṭiḥ samāḥ* als Idiom für „eine ganze Lebensspanne“ nicht bekannt.

²¹ Weder erwähnt WEBER (1893) in seiner eingängigen Untersuchung des Rājasūya ein solches Detail, noch LOSCH (1959) oder HEESTERMAN (1957). Zur MU-Kritik am Rājasūya vgl. Kapitel 5.2.

wurde, zuzüglich neunmonatiger Schwangerschaft; zweites Kind Sohn, gemäß 107.4 „nach drei Jahren“, 7,5 Jahre; drittes Kind Tochter: max. 6,5 - 6,75 und viertes Kind Sohn „Spuckerchen“ (*thutthaka* 109.11) max. sechs Jahre, eher noch jünger. Die in 109.10 erwähnte *caṇḍālakanyā* ist eher Lavaṇas älteste Tochter denn seine Frau, die, selbst eingeschlafen, zwei Kinder, also ihre beiden jüngeren Geschwister, nämlich Lavaṇas älteren Sohn und seine jüngere Tochter (*dāarakau* 109.10), umschlungen hält, während der jüngste Sohn seinen Vater aus Hunger um Fleisch anbettelt. Somit sind bei korrekter Interpretation von *caṇḍālakanyā* als Lavaṇas älteste Tochter alle in 107.3-5 aufgezählten Kinder am Ende nochmals erwähnt. Die narrative Kohärenz innerhalb der Lavaṇa-Episode bliebe also ohne 107.47 erhalten und sogar das am Ende erreichte Lebensalter aller Beteiligten bewegte sich im realistischen Rahmen.

Des weiteren müßte ohne 107.47 keine Erklärung für die Diskrepanz zwischen Vasiṣṭhas Erklärung für Lavaṇas zwölfjähriges *Caṇḍāla*-Dasein und der in 107.47 erwähnten Leidensdauer von sechzig Jahren erfunden werden, wie VTP sich dazu gedrängt sieht, obgleich diese Aussage als idiomatischer Ausdruck im Sinne von „ein ganzes langes Leben“, „eine volle Lebensspanne“ verstanden werden könnte.²² Darüber hinaus gibt es im gesamten MU keinen Hinweis über Lavaṇas sechzig Jahre andauerndes Leid. Andererseits werden die zwölf Jahre, die Hariścandra in einer Nacht erleiden mußte, häufig in Affinität zum Leiden seines Nachfahren Lavaṇa gebracht. Damit bleibt auch MU-intern die Lavaṇa Episode nur ohne 107.47 inhaltlich konsistent - bzw. bei Interpretation von 107.47cd als geläufiges Idiom, nur ohne 107.47ab. Daher wurde 107.47 als späterer kreativer Zusatz vom kritischen Text ausgeschlossen und - weil die Strophe in allen Mss überliefert ist - entsprechend mit Kleindruck gekennzeichnet.

Sollte man dagegen erwägen, die Aussage über Lavaṇas zweite Tochter in MU 3.107.5a (*punaḥ prāsūta kanyāṃ ca*) als späteren Zusatz vom kritischen Text auszuschließen oder als Textverdertheit der entsprechenden in LYV 3.8.68c edierten Leart *pukkāsī sā prasūtātha* (3.8.68c)

²² Ein Hinweis für eine derartig berechnete Interpretation findet sich in der Parallele 3.60.24: *rātriṃ dvādaśavarṣāṇi hariścandro 'nubhūtavān / lavaṇo bhuktavān āyur ekarātryāṃ samāś śatam*. Hier ist *āyur samāś śatam* sicherlich idiomatisch, i.S.v. „ein ganzes langes Leben“ zu verstehen. Dadurch kann an dieser Stelle der stilistische Fauxpas vermieden werden, in 24cd das Objekt aus 24ab *dvādaśavarṣāṇi* zu wiederholen. Diese Interpretation ist auch für *ṣaṣṭiḥ kalpasamās samāḥ* plausibel, auch wenn VTP sich nicht dieser naheliegenden Interpretation bedient.

zu werten und MU 3.107.47ab als authentisch zu akzeptieren, müßte man, um inhaltliche Kohärenz herzustellen, *kanyā* (Jungfrau) in MU 3.109.10 als ironische Bezeichnung für eine Mutter dreier Kinder akzeptieren sowie eine entsprechende Konstruktion für *tribālaputrika* in 107.47a als „drei Söhne und eine Tochter“ rechtfertigen. Weil dagegen der Ausschluß von 107.47 vom kritischen Text keinerlei zusätzliche und hinsichtlich ihrer Syntax zweifelhafte Interpretationen notwendigerweise nach sich zieht, wurde bei der Abwägung, eine dieser beiden widersprüchlichen Aussagen auszuschließen, der Ausschluß von MU 3.107.47 der Emendation von MU 3.107.5a im Sinne der in LYV edierten Lesart (3.8.68c) vorgezogen.

Über die Motivation, diesen Zusatzvers, bzw. zumindest *pāda* ab, einzufügen, kann man nur spekulieren: Sicherlich ist die Vorstellung im traditionellen Denken, Lavaṇa hätte keine Söhne [mehr], sondern nur noch Töchter ein weiterer schwerer Schicksalsschlag für einen Höherkastigen, insofern nun Lavaṇa auf einen Enkelsohn angewiesen ist, der an Sohnes Statt die rituellen Verpflichtungen erfüllt. Dem eher antiritualistischen Denken des MU-Autors war ein solches Detail an Lavaṇas Leiden unwichtig, er setzt diese Episode für didaktische Zwecke ein, um an ihr seine Konzeption über die ontologische Grundlage einer Person als Einbildung zu demonstrieren, wie unten noch gezeigt wird. In diesem Weltentwurf nehmen Ritualhandlungen ohnehin nur eine geringe Bedeutung in einer letztendlich mit gnostischen Methoden zu überwindenden Welt ein.

AUSSCHLUSS VON 118.22

Die Strophe 118.22:

*prāptā jñānadaśām etām paśumlecchādayo 'pi ye /
sadehā vāpy adehā vā te muktā nātra saṃśayaḥ* (118.22)

Denn wenn sogar Vieh, Mlecchas usw. diesen Wissenszustand erreicht haben, seien sie verkörpert oder unverkörpert, dann wären sie erlöst, daran besteht kein Zweifel.

wird zwar nicht vom kritischen Text ausgeschlossen, jedoch als späterer Zusatz markiert, insofern ihre Aussage derjenigen der unmittelbar vorangehenden Strophe 118.21 widerspricht:

*bhūmikāsaptakaṃ tv etad dhīmatām eva gocaram /
na paśusthāvarādīnāṃ na ca mlecchādicetasām* (118.21)

Diese sieben [Wissens]sphären sind jedoch der Erkenntnisbereich nur der Einsichtigen, nicht der des Viehs, der Pflanzen usw. und auch nicht der des Denkens der Mlecchas usw.

Die Inspiration für diesen späteren redaktionellen Beschwichtigungsversuch der Aussage von 118.21 ist in VTP angedeutet: Ānandabodhendra (VTP) führt als Beispiele für erlösungsfähige „zahme Tiere“ den Hanuman und weitere sowie *Karkaṭī* (vgl. MU 3.69-3.84) als Beispiel für erlösungsfähige Mlecchas an.²³ Diesen Halbgöttern, die in der alltäglichen religiösen Praxis von Gläubigen verehrt werden, nur ansatzweise die Erlösungsfähigkeit abzusprechen, konnte wohl von späteren Bearbeitern der Mss. nicht akzeptiert werden. In der Übersetzung wurde mittels Interpretation von *api ye* als Konjunktion eines hypothetischen Konditionalsatzes versucht, 118.22 widerspruchsfrei zur vorangehenden Strophe in den Kontext einzufügen.

AUSSCHLUSS VON 122.19-20

Die beiden folgenden Strophen 122.19-20 wurden als späterer Zusatz markiert, da 122.19 aus dem Bedürfnis, Śiva dem Brahman gleich- bzw. überzuordnen oder zumindest in den Kontext miteinzubinden, entstanden ist und 122.20 als Vergleich mit der vorangehenden oder folgenden Strophe verstanden, redundante Vergleiche aneinander reiht:

*śivād rāghava nīrūpād aprameyān nīrāmayāt /
sarvabhūtāni jātāni prakāśyānīva tejasah* (122.19)
*rekhāvṛndaṃ yathā parṇe vīcijālaṃ yathā jale /
kaṭakādi yathā hemni tathauṣṇyādi yathānale* (122.20)

Wie alle Lichter aus der Sonne, so sind alle Lebewesen aus dem formlosen, unermesslichen und heilbringenden Śiva entstanden, Raghu.

Wie kleine Striche auf einer Feder/Blatt, wie die Wellen im Wasser, genauso wie Armbandform im Gold wie das Brennen im Feuer ...

²³ *paśavo hanumatprabhṛtyah, prahnādakarkaṭīprabhṛtayaś ca*

Entfernt man diese beiden Sätze aus dem Text, dann ist der sachliche Zusammenhang von 122.18 und 122.21 wieder hergestellt und der ursprüngliche Kontext, die Erklärung der Vielfalt der Welt durch die ontologische Konzeption des *bhedābheda*, wird nicht mehr durch vergleichende Aufzählungen durchbrochen, die einen theistisch sektarischen Inhalt einzubringen versuchen:

*āgatā brahmaṇo bhuktvā saṃsāram iha līlayā /
punar brahmaiva saṃsmṛtya brahmaṇy eva vīlyate* (122.18)
*tadatadbhāvabhūtaṃ hi tathedaṃ bhuvanatrayaṃ /
tasminn eva sthitaṃ tajaṃ tasmād eva tad eva ca* (122.21)

Die aus dem Brahma hervorgekommene, nachdem sie hier mit ihrem Spiel die Wandelwelt erfahren hat, löst sich in eben diesem Brahma auf, nachdem sie sich eben an das selbe Brahma wieder erinnert hat.

Mit dem [Brahman] zugleich identisch und verschieden befindet sich nämlich die Dreiwelt in ihm, entsteht aus ihm und ist daher es selbst.

5.2 QUELLEN ZUR KRITIK AM RĀJASŪYA

Zu Beginn des *Sarga* 115 bittet Rāma um eine nochmalige Beschreibung der Form von Unwissenheit. In diesem Zusammenhang fragt er nach der Ursache für Lavaṇas Leiden und, vor diesem Hintergrund, nach der an der Wandelwelt teilnehmenden Instanz: Körper oder Verkörperter. Vasiṣṭha erklärt ihm, daß der Körper nur vom Denken vorgestellt werde. Eine sich selbst zum Lebewesen individualisierende Denkfunktion zehre Karma auf und leide folglich am Saṃsāra. Die karmische Ursache von Lavaṇas Alternativrealität erklärt Vasiṣṭha in einem einst von Lavaṇa geistig durchgeführten Rājasūya. Damit will er verdeutlichen, daß jegliche Erfahrung eines Wahrnehmungssubjektes rein geistiger Natur sei und darüber hinaus sogar die karmischen Ergebnisse solcher durch rein geistige Vergegenwärtigung vollzogener Handlungen nur im Denken stattfinden.²⁴

²⁴ Letztendlich kann das von den Individuen in ihrer Vorstellung ausgebildete Karma nur so wirklich sein wie geträumtes, obgleich es sie im *Saṃsāra* gefangen hält (vgl. SLAJE (1994b), S. 207 FN 32 ad YV 7.143.10). Diesen Sachverhalt will Vasiṣṭha mit der im Folgenden diskutierten Textstelle wohl noch nicht darlegen, sondern gem. YV 7.142.8 (SLAJE (1994b), S. 207) zu einem Zeitpunkt, an dem Rāmas Verständnis dazu entsprechend gereift ist.

*hariścandrakuloththena lavaṇena purānagha /
ekāntaikopaviṣṭena cintitaṃ manasā ciram* (115.28)

Einst, Tadelloser, hat der aus der Linie Hariścandras stammende Lavaṇa ganz konzentriert vertieften Geistes lange nachgedacht.

*pitāmaho me sumahān rājasūyasya yājakaḥ /
ahaṃ tasya kule jātas taṃ yaḥ manasā makham* (115.29)

„Mein hervorragender Großvater war ein Opferherr des Rājasūya. Ich, der ich aus dessen Familie geboren bin, führe dieses Opfer geistig aus.“

*iti sañcintya manasā kṛtvā sambhāram āditaḥ /
rājasūyasya dīkṣāyāṃ viveśa sa mahīpatiḥ* (115.30)

Nachdem er so reflektiert hatte und zunächst im Geiste alle [Opfer-]Utensilien zusammengetragen hatte, unterzog sich dieser König der Weihezeremonie des Rājasūya ...

*ṛtvijaś cārcayām āsa pūjayām āsa sanmunīn /
devatā vandayām āsa jvālayām āsa pāvakam* (115.31)

... und pries die Opferpriester, verehrte die guten Weisen, verehrte die Gottheiten [und] entzündete das Opferfeuer.

*tasyetthaṃ yajamānasya manasy upavanāntare /
yayau saṃvatsaras sāgro devarṣidvijapūjayā* (115.32)

Während er so in einem Wäldchen im Geiste opferte, verging für ihn ein ganzes Jahr unter Huldigung der göttlichen Ṛṣis und Brahmanen.

*bhūtebhyo dvijapūrvebhyo dattvā sarvasvadakṣiṇām /
vyabudhyata dinasyānte svasminn upavane nṛpaḥ* (115.33)

Nachdem er den Wesen, vornehmlich den Brahmanen, sein ganzes Hab und Gut an Opferlohn gegeben hatte, erwachte der König am Abend in seinem Wäldchen.

*evaṃ sa lavaṇo rājā rājasūyam avāptavān /
manasaiva hi puṣṭena yuktaṃ tasya phalena ca* (115.34)

So hatte der König Lavaṇa den Rājasūya zufriedenen Geistes erhalten und war [somit] auch mit dem Ergebnis dieses [Rājasūya] verbunden.

Rāma fragt in 116.1 nach dem Beweis für Lavaṇas karmische Vergeltung seines Rājasūya. Diese Frage beantwortet Vasiṣṭha mit dem Verweis auf seine Anwesenheit in der Ratsversammlung des Lavaṇa als dieser von einem Götterboten Indras in Form eines Gauklers hypnotisiert worden war (116.2-4). Die eigentliche Ursache für Lavaṇas Leiden, so erklärt Vasiṣṭha in 116.5, sei dieses vormals von Lavaṇa im Geiste durchgeführte Rājasūya-Opfer. In diesem Zusammenhang spricht er dem Rājasūya ein sehr unerwartetes Wirkpotential zu:

*rājasūyasya kartāro ye hi te dvādaśābdikam /
āpadduḥkhaṃ prāpnuvanti nānākāradaśāmayam* (116.5)

Diejenigen, die ein Rājasūya-Opfer ausführen, die erlangen ein zwölf Jahre andauerndes Leid an Unglück, das aus verschiedenartigen Lebensumständen besteht.

*ataś śakreṇa gaganād duḥkhāya lavaṇasya saḥ /
prahito devadūto hi rāma śāmbarikākṛtiḥ* (116.6)

Also wurde dieser [Gaukler], der nämlich Götterbote war, Rāma, in der Gestalt eines Illusionskünstlers von Indra aus dem Himmel losgeschickt, um für das Leid des Lavaṇa [zu sorgen].

In Anbetracht der durchweg positiven Konnotation des Rājasūya Opfers in der epischen Literatur, wo auch Hariścandra als Beispiel für einen erfolgreichen und mächtigen König – gerade wegen seiner Durchführung eines Rājasūya – herausragend erwähnt wird, verwundert Vasiṣṭhas Aussage in 116.5. Bestätigt doch sogar Nārada in MBh 2.11.62 ganz eindeutig, auf die Frage Yudhiṣṭhiras hin, daß alle Könige, die den Rājasūya opfern, sich als Resultat mit Indra zusammen erfreuen.²⁵ In diesem Zusammenhang wird insbesondere des mächtigen und einflußreichen Hariścandras großer Rājasūya hervorgehoben. Von folgendem Bericht Nāradas in MBh 2.11.52ff könnte die oben angeführte Textstelle MU 3.115.29 inspiriert sein – vermutlich intendiert der Autor sogar den Anschluß seiner Erzählung an den folgenden Bericht im Epos, indem er explizit den Lavaṇa als Nachkomme des Hariścandra bezeichnete:

²⁵ *ye cānye 'pi mahīpālā rājasūyaṃ mahākratum / yajante te mahendreṇa modante saha bhārata.*

*yan māṃ pṛcchasi rājendra hariścandraṃ prati prabho /
tath te 'haṃ sampravakṣyāmi mähātmyaṃ tasya dhimataḥ*
(MBh 2.11.52)

Was du mich in Bezug auf den Hariścandra fragst, Herrscher unter den Königen, das, diese Erhabenheit dieses Weisen, werde ich dir schildern:

*sa rājā balavān āsīt samrāt sarvamahīkṣitām /
tasya sarve mahīpālāḥ śāsanāvanatāḥ sthitāḥ* (53)

Er war ein mächtiger König, ein Souverän aller Regionalfürsten, dem alle Könige zu Befehl bereitstanden.

*tenaikam ratham āsthāya jaitram hemavibhūṣitam /
śastrapatāpena jitā dvīpāḥ sapta nareśvara* (54)

Er stand auf seinem siegreichen goldgeschmückten Streitwagen und unterwarf alle sieben Kontinente mit der Macht seines Schwertes, Menschenfürst.

*sa vijitya mahīm sarvām saśailavanakānanām
ājāhāra mahārāja rājasūyaṃ mahākratum* (55)

Nachdem er die ganze Welt mitsamt ihren Bergen, Wäldern und Wildnissen unterworfen hatte, vollzog er, Großkönig, ein großes Rājasūya-Opfer.

[...]

*prādāc ca draviṇaṃ prītyā yājakānām nareśvaraḥ /
yathoktaṃ tatra tais tasmimṣ tataḥ pañcaguṇādhikam* (57)

[...]

Glücklich gab der Menschenfürst den Opferpriestern den Lohn, den sie dafür gefordert hatten, [doch sogar] fünfmal mehr als diesen [geforderten Lohn].

Eine kritische Bewertung des Rājasūya ist im oben zusammengefaßten Bericht allerdings keinesfalls zu erkennen. Ein wie in MU 116.5 behauptetes negatives Resultat des Rājasūya ist nämlich weder im Epos,

den Purāṇas²⁶ noch in der Ritualliteratur²⁷ erwähnt.²⁸ Zur Untersuchung möglicher literarischer Inspirationsquellen sollen im Folgenden nun die einzigen beiden in für das MU relevanten Texten auffindbaren, vermeintlich negativen Konnotationen des Rājasūya zusammengefaßt dargestellt werden.

1. Aitareyabrāhmaṇa 7.13-18: Hariścandra verspricht dem Varuṇa seinen Sohn Rohita als Opfergabe. Rohita entzieht sich diesem Opfer²⁹ und bietet schließlich als Ersatz den Brahmanen Śunaḥśepa an, den er dessen verarmtem Vater Ajīgarta Sauyavasi abgekauft hatte und der von Varuṇa auch akzeptiert wird. Varuṇa bestraft Hariścandra wegen seines Vertragsbruches mit der Wassersucht. Hariścandra konnte das Opfer nun dank der Substitution in Form von Śunaḥśepa doch ausführen, indem er Śunaḥśepa als Opfergabe für den Rājasūya am Tag seiner Königssalbung anbot.³⁰ Viśvāmitra fungierte dabei als Hotṛ. Alle am Opfer Beteiligten weigerten sich, Śunaḥśepa zu binden und zu opfern. Gegen Extravergütung erklärte sich Ajīgarta Sauyavasi (Śunaḥśepas leiblicher Vater!) dazu bereit, diese Ritualhandlungen zu übernehmen. Śunaḥśepa nimmt in seiner Bedrängnis nun Zuflucht bei den Göttern unter Rezitation von Ṛg-Versen. Zuerst bei Prajāpati, der ihn an Agni weiter verweist, welcher ihn zu Savitṛ schickt, der wiederum auf Varuṇa verweist, da nur der den Vertrag auflösen und Śunaḥśepa entlassen könne. Varuṇa schickt ihn wieder zu Agni, der ihn auffordert die *viśve devāḥ* zu preisen. Diese verweisen ihn an Indra, der ihm daraufhin einen goldenen Wagen schenkt und ihn weiter zu den Aśvins schickt, welche ihn weiter an die Uṣas verweisen. Mit jedem Vers, den Śunaḥśepa an die Uṣas richtet, löst sich ein Symptom von Hariścandras Wassersucht. Am

²⁶ Vgl.: LOSCH (1959).

²⁷ Vgl.: HEESTERMAN (1957). Auch WEBER (1893) beschreibt detailliert alle Rājasūya-Zeremonien (inklusive der Sühneopfer) wie sie in allen dieses Opfer besprechenden Ritualtexten dargelegt sind und stellt die Unterschiede der einzelnen Traditionen heraus. Ein Hinweis auf eine negative Konnotation des Rājasūya oder die Gefahr eines mehrjährigen Leides als mögliches Resultat wäre ihm sicherlich aufgefallen.

²⁸ In der buddhistischen Kritik an brahmanischer Opferpraxis im Pāli-Kanon, wie in FALK (1988) untersucht, wird auf den Rājasūya nicht eingegangen.

²⁹ Anfänglich, so bekommt man den Eindruck, sogar mit Hariścandras Unterstützung, insofern dieser widerspruchlos auf seine Ausreden eingeht und bei Varuṇa um Aufschub bittet.

³⁰ Die Śunaḥśepa-Episode wird im Rahmen eines jeden Rājasūya-Opfers dem König am Tag seiner Salbung erzählt. Vgl. Āśvalāyana-Śrauta-Sūtra 9.3.9-16.

Ende wird Śunaḥṣepa nicht geopfert, sondern von Viśvāmitra als weiterer Sohn mit vollem Erbrecht anerkannt.

Friedrich Weller kommt in seiner eingehenden philologischen Studie der Śunaḥṣepa-Legende³¹ u.a. zu folgenden Ergebnissen:

Da die Legende teilweise völlig ungerimt ist, kann sie in der vorliegenden Form weder ursprünglich noch echt sein. Sie schlug sich aus einer geschichtlichen Entwicklung nieder: älteste Grundlage ist die Geschichte von Hariścandra, Rohita und Śunaḥṣepas Opferung, welche ursprünglich nichts mit der Königsweihe zu tun hat. Daran schließt sich die Erzählung von Śunaḥṣepas Erlösung an, als letzte Teilerzählung der gesamten Legende schließlich die Erzählung von Śunaḥṣepas Adoption.

Es läßt sich also in der Śunaḥṣepa-Legende weder Inspirationsquelle noch ein Zusammenhang mit Vasiṣṭhas Behauptung finden, dem Rājasūya-Opferherren treffe ein zwölf Jahre andauerndes Unglück. Ferner läßt sich ausschließen, daß der Autor des *Indrajālopākhyāna* eine intertextuelle Referenz zur Śunaḥṣepa-Legende beabsichtigte.

2. *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 7-9: Der MU-Autor versucht seine antiritualistische Kritik mit seiner ontologischen Konzeption zu verbinden, gemäß welcher geistig ausgeführte Taten ebenso wirksam seien wie physisch ausgeführte. Als Vorlage dient ihm dazu die Episode in *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 7-9 über Hariścandras Leiden. Dort steht tatsächlich Hariścandras zwölf Jahre währendes Leiden im Zusammenhang mit einem Rājasūya. Der Zusammenhang zwischen *Mārkaṇḍeya Purāṇa* und MU wird nicht nur an den häufigen textuellen Anleihen kleiner Details bzw. Referenzen des MU aus dem *Mārkaṇḍeya Purāṇa* deutlich, sondern auch daran, daß Lavaṇa in 115.29 direkt auf Hariścandras Rājasūya-Aktivitäten Bezug nimmt. Eine der Lavaṇa-Episode zunächst vergleichbar negative Konnotation des Rājasūya findet sich in folgenden beiden Aussagen:

³¹ WELLER (1956).

*vīpāko rājasūyasya pṛthivīkṣayakāraṇam /
tad*³²*vīpākanimittam ca yuddham āḍibakam mahat 8.286*

Das Ergebnis aus dem Rājasūya und der aus diesem Ergebnis verursachte große Kampf zwischen Āḍi und Baka ist Ursache für den Untergang der Welt.

und ebenso im gleichen Sinne:

*rājasūyavīpāko 'yaṃ hariścandrasya bhūpateḥ /
yuvayor*³³*vigrahaś cāyaṃ pṛthivīkṣayakārakah 9.27*

Dieses Ergebnis aus dem Rājasūya des Königs Hariścandra und der Kampf zwischen euch beiden ist Ursache für den Untergang der Welt.

In *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 7-9 wird geschildert, wie Viśvāmitra den Hariścandra wegen dessen Aufrichtigkeit übervorteilt, indem er nicht abläßt, von ihm seinen Opferlohn für einen Rājasūya einzufordern, den ihm Hariścandra einst aus Angst vor Viśvāmitras Zorn versprochen hatte. Obwohl Hariścandra bereits seinen ganzen Besitz an Viśvāmitra übergeben hatte, fordert dieser immer mehr. Um Viśvāmitra zu besänftigen, verkauft Hariścandra seine Frau und seinen Sohn an einen Brahmanen und sich selbst in die Leibeigenschaft an einen Caṇḍāla. Nachdem er 12 Monate auf einem Leichenverbrennungsplatz gearbeitet hatte, fällt er in einen tiefen Schlaf und erleidet – ähnlich wie Lavaṇa – in einer Nacht im Traum 12 Jahre voll von verschiedenen miserablen Lebensumständen innerhalb mehrerer Reinkarnationen:

*etāḥ sarvā daśās tasya yāḥ svapne sampradarśitāḥ 8.161
sarvās tās tena sambhuktā yāvad varṣāṇi dvādaśa
[...]
atīte dvādaśe varṣe nīyamāno bhaṭair balāt 182
yamaṃ so 'paśyad [...]*

All diese seine Lebensumstände wurden [von Hariścandra] im Traum erblickt. All diese [Lebensumstände] zehrte

³² *tad*- im Kompositum für *tasya* [*rājasūyasya*] oder als Demonstrativpronomen mit Bezug auf *yuddham*.

³³ Viśvāmitra und Vasiṣṭha.

er über zwölf Jahre hinweg auf. Als das zwölfte Jahr vergangen war, wurde er energisch von [Yamas] Schergen herbeigebracht [und da] sah er Yama.

Durch diesen Traum versteht Hariścandra nun die Ursache seines Unglücks und findet eine Möglichkeit zum Selbstmord zusammen mit seiner Frau auf dem Scheiterhaufen des verstorbenen Sohns. Nachdem er es nicht versäumt, alle Schuld zu begleichen, wird er daraufhin in den Himmel erlöst und persönlich von Dharma empfangen.

Soviel zum Kontext der Hariścandra-Episode im *Mārkaṇḍeya Purāṇa*. Nun zurück zu der oben erwähnten, negativen Konnotation des Rājasūya. Die vermeintliche Kritik am Rājasūya erweist sich bei genauerem Hinsehen allerdings als Warnung an die Opferherren, die Opferpriester auch gebührend bei Laune zu halten. So warnt bzw. droht Viśvāmitra dem Hariścandra wie folgt:

Viśvāmitra uvāca:

*tathāpi khalu dātavyā tvayā me yajñadakṣiṇā !
viśeṣato brāhmaṇānāṃ hantya adattaṃ pratiśrutam 7.38
yāvat toṣo rājasūye brāhmaṇānāṃ bhaven nṛpa !
tāvad eva tu dātavyā dakṣiṇā rājasūyiki 7.39*

Dennoch muß du mir den Opferlohn geben. Etwas, besonders den Brahmanen, Versprochenes, das nicht gegeben wird, schadet. Solange beim Rājasūya die Zufriedenheit der Brahmanen vorherrschen soll, König, genau solange ist die zum Rājasūya gehörende Opferentlohnung zu entrichten.

In der Tat ist diese Warnung nur wegen Viśvāmitras Maßlosigkeit nötig, und dies insbesondere wegen Hariścandras unbedachten Versprechens, Viśvāmitra jeden Wunsch nach Reichtum zu erfüllen. Man mag die Hariścandra-Episode im Sinne von antibrahmanischer Kritik in Bezug auf deren Gier deuten, eine Kritik am Rājasūya an sich läßt sich in dieser Episode jedoch nicht erkennen. Nicht der Rājasūya ist unmittelbarer Auslöser für Hariścandras Leiden, sondern sein dem gierigen Viśvāmitra unüberlegt gegebenes Versprechen. Wäre dieser zufriedengestellt, müßte Hariścandra auch kein Leid erfahren – weder das in seinem ursprünglichen Leben als König noch das zwölfjährige in seinen

geträumten Alternativrealitäten. Dem Lavaṇa unterläuft dieser folgen-schwere Fehler bei seinem geistigen Rājasūya nicht, wie an oben angeführten, zunächst nebensächlich scheinendem Detail in 115.33 deutlich wird:

dvijapūrvebhyo dattvā sarvasvadakṣiṇām ...

Nachdem er, vornehmlich den Brahmanen, sein ganzes Hab und Gut an Opferlohn gegeben hatte, ...

Auch in MBh 2.11.57 (vgl. oben) wird auf die großzügige Entlohnung der Opferpriester durch den Auftraggeber hingewiesen. Das Konfliktpotential in unerfüllten Erwartungen hinsichtlich der Entlohnung der Opferpriester ist offensichtlich bekannt, wird aber in der Lavaṇa-Episode nicht thematisiert. Konflikte zwischen Opferpriestern und Opferherren eines Rājasūya entstehen nur wegen Unstimmigkeiten oder unerfüllten Erwartungen hinsichtlich der Entlohnung.

Ein Element der Hariścandra-Episode im *Mārkaṇḍeya Purāna*, nämlich Hariścandras, der immerhin Lavaṇas Ahne ist, zwölfjähriges, doch in einer Nacht erlebtes, Leid wird vom MU-Autor in dem Sinne umgestaltet, daß der Rājasūya generell die Ursache für zwölfjähriges Leid berge. Dies wird jedoch so nicht in der Hariścandra-Episode im *Mārkaṇḍeya Purāna* gelehrt. Solch generelle Kritik am Rājasūya-Opfer übt also allein der MU-Autor. Diese stimmt grundsätzlich mit seiner antiritualistischen Position überein.³⁴ Es liegt hier, bei dieser Referenz zum *Mārkaṇḍeyapurāna*, offensichtlich genau das gleiche Phänomen vor, wie es HACKER für das YV schon im Zusammenhang mit der Prahlāda-Geschichte feststellte:

Ausgeschlossen sind daher [...] wie auch das Yogavāsiṣṭha, das in seinem 5. Buch (Kapitel 30-43) eine sehr umfangliche, **von der Überlieferung stark abweichende Prahlāda-Geschichte enthält**, aber eine singuläre Philosophie lehrt, die nicht in den Rahmen des im engeren Sinne Puranischen paßt.³⁵

³⁴ Wie schon in SLAJE (1994b), S. 212ff anhand anderer Textstellen des MU gezeigt.

³⁵ HACKER (1959), S. 155; Hervorhebung von mir.

Auch dieser Erzählstoff aus dem in Kaschmir nachweislich stark verbreiteten *Mārkaṇḍeya Purāna*³⁶ wurde also vom MU-Autor aufgegriffen und in einen vollkommen neuen Zusammenhang gestellt. So vermittelt der Autor seine eigene Kritik am Opfer-Ritualismus in Form einer gleichnishaften Lehrerzählung. Die Lavaṇa-Episode hat zwar eine literarische Inspirationsquelle in der Episode um Hariścandra und Viśvāmitra im *Mārkaṇḍeya Purāna* – ja knüpft sogar explizit an diese an – unterscheidet sich aber fundamental in ihrer Bewertung des Rājasūya als grundsätzlich verhängnisvoll. Insofern der Autor auf die aus dem MBh und dem *Mārkaṇḍeya Purāna* bekannten Hariścandra-Episoden explizit Bezug nimmt, ist sogar von der beabsichtigten Einverleibung und Umdeutung dieser Episoden auszugehen.

5.3 LEHRINTENTION DES ĪNDRAJĀLOPĀKHYĀNA

Eingangs wurde (S. 13) die Funktion der Erzählungen im MU mit SLAJE als gleichnishafte Erzählung (*kathādr̥ṣṭānta*) beschrieben. Diese Unterweisungsmethode ist der diskursiven Unterweisung durch die Vermittlung unmittelbarer Einsicht überlegen, indem sie Lehrinhalte durch Gleichnisse (*dr̥ṣṭānta*) veranschaulicht. Daß auch die Lavaṇa-Episode zur Vermittlung unmittelbarer Einsicht dient, indem eine Lehrabsicht anhand eines konkreten Beispiels veranschaulicht wird und diese Methode zum erwünschten Ziel führt, bezeugt der Autor im letzten Buch des MU (*Nirvāṇaprakaraṇa*), zu einem Zeitpunkt, in dem Rāmas Erweckungsprozeß – wenn nicht bereits abgeschlossen – so doch weit vorgeschritten ist, mit folgender Aussage Rāmas (6.134.18):

*lavaṇaīndavaśukrādivṛttāntavad upasthitam |
bhrāntimātraṃ jagan manye satyaṃ nāstīha kiñcana*

Die ganze Welt liegt also als purer Wahn vor, wie in den Begebenheiten[, die dem] Lavaṇa, den Aindavas (*Aīndavopākhyāna* 3.85-92), dem Śukra (*Bhārgavopākhyāna* 3.127-139) usw. [widerfuhren, geschildert wurde].

³⁶ Die Verbreitung des *Mārkaṇḍeya Purāna* in Kaschmir wird z.B. anhand der Beschreibung eines illustrierten *Devīmāhātmya*-Ms. von GOSWAMY (1989) dokumentiert. Auch die *Sammlung Janert* enthält mindestens vier Mss. des *Mārkaṇḍeya Purāna*, wie von EHLERS (2006) beschrieben. Darunter auch ein scheinbar vollständiges Papier-Ms in Śāradā-Schrift von A.D. 1893/94: Eintrag Nr 5639 „Hs or 11253 SBB-PK“. Zwei Mss enthalten das *Devīmāhātmya* und eines die *Caṇḍīstotraprayogavidhi* des *Mārkaṇḍeya Purāna*.

Ich denke, es gibt hier [in dieser Welt] gar nichts Wirkliches.

Auf diese Einsicht Rāmas hin antwortet Vasiṣṭha (6.134.20):

*rāma samyak prabuddho 'si jānāsy eva yathāsthitam /
buddhacidghana evāsti taṃ ca tvam avabuddhavān*

Rāma, [jetzt] bist du klar erwacht; du erkennst genau wie es sich tatsächlich verhält. Es gibt nur den bloßen erwachten Geist und das hast du erkannt.

Man kann also davon ausgehen, daß mit der Lehrmethode des *kathādr̥ṣṭānta* dem Adressaten des MU-Autors die Assoziation seiner eigenen Situation mit der Situation Lavaṇas nahegebracht werden soll. Mittels Veranschaulichung soll ihm demonstriert werden, daß personale Identität auf gleiche Weise wie die objektiv nicht wirkliche Objektwelt nur als Produkt der Vorstellung zustande kommt. Der MU bringt seinen Zuhörern also nun einen weiteren Aspekt seiner geistmonistischen Ontologie nahe: nicht nur die Objektwelt, sondern auch die darin interagierenden Subjekte existieren nur in Form von Denkinhalten. Somit wird ihnen jegliche objektive Wirklichkeit abgesprochen. So wie die Objektwelt durch kontinuierlich auftretende Wahrnehmungsinhalte erfahren wird, entsteht Persönlichkeit in gleicher Weise durch Denkinhalte einer sich einst infolge einer Erstvorstellung entwickelten Individualseele (*jīva*).³⁷ Jeder *jīva* begreift sich solange als „Ich“ wie sein von psychischen Eindrücken durchsetztes Denken Objekte in Form von Denkinhalten hervorbringt. Zunächst soll mit dem *Indrajālopākhyāna* als Gleichnis die Seinsgrundlage von Personen als Vorstellungsinhalte, am Beispiel der Erlebnisse Lavaṇas vermittelt werden, um sich daraufhin auch dem tieferen Anliegen des MU, nämlich seiner Soteriologie, zuzuwenden.

³⁷ Nach dem gleichen Prinzip wird bereits die Grundlage des gesamten, auf Denkinhalten gegründeten Daseins geschaffen. So erklärt Vasiṣṭha in 116.11: ...*tatredam-prathamatayā manahkalanodeti / sā brahmā bhavati / brahmarūpiṇī saṅkalpamayī bhūtvā yad eva saṅkalpayati tad eva paśyati / tenedam bhuvanāḍambaram kalpayati* (...Dabei entsteht zuallererst Folgendes: die Denkausbildung. Diese [Denkausbildung] wird zum Brahṃā. Nachdem sie, die Brahmāgestaltige, [selbst] zu Einbildung geworden ist, sieht sie genau das, was sie sich vorstellt. Dadurch bringt sie dieses Erdenchauspiel (bzw. Weltgetöse) zur Vorstellung). Im gleichen Sinne lehrt Vasiṣṭha bereits in 110.1-4.

Überlagerte Denkinhalte können Personen konstituieren

In den *Sargas* 104-122 des Kompletten *Indrajālopākhyāna* werden drei programmatische Themen explizit angekündigt, die hier als Lehrintention bezeichnet, der Reihe nach vorgestellt werden:

1. LEHRINTENTION: Das *Indrajālopākhyāna* dient zunächst als veranschaulichende Erläuterung der dem MU zugrundeliegenden Ontologie, daß nämlich eine objektive Umwelt nur in Form eines rein gedanklichen Konstruktes besteht – gleich einer Halluzination.

*atra te śṛṇu vaksyāmi vṛttāntam imam adbhutam /
jāgati hīndrajālaśrīś cittāyattā sthitā yathā* (104.1)

Hör zu! Hierzu, [nämlich] wie denn die weltliche Illusionspracht als [rein] geistige Grundlage [kontinuierlich] besteht, werde ich dir diese erstaunliche Begebenheit erzählen.

Nach dem *Indrajālopākhyāna*, in *Sarga* 127, wird nochmals bestätigt, daß die von Lavaṇa erlebte Umwelt mitsamt der Interaktion aller in ihr beteiligten, scheinbar unabhängig agierenden Individuen nur als rein gedankliches Konstrukt vorlag. In gleicher Weise sei das Verhältnis von Subjekten zur Objektwelt zu verstehen: letztere sei nur ein Phänomen innerhalb des Denkens.

*lavaṇasya yathā rājñas cendrajālākulākṛteḥ /
caṇḍālatvam anuprāptaṃ tathedaṃ manasi sthitam* (127.4)

Ebenso wie auch das Caṇḍāla-Dasein des Königs Lavaṇa infolge der Auswirkung einer illusionären Verwirrung zustande kam, genauso befindet sich diese [Welt] im Denken.

Dieser erste so zusammengefaßte Lehrinhalt der Lavaṇa-Episode eröffnet dem mit dem MU vertrauten Leser nichts Unerwartetes, beschreibt er doch nur den dem MU zugrundeliegenden Weltentwurf, den subjektiven Illusionismus³⁸ – bzw. bestätigt diesen anhand

³⁸ Ontologisch ist die vermeintlich reale physische Welt mitsamt all ihren Aktivitäten tatsächlich eine ausschließlich im Denken vergegenwärtigte Welt. Auch im *In-*

eines konkreten, von Vasiṣṭha selbst verbürgten Tatsachenberichtes. Hauptsächlich dient das *Indrajālopākhyāna* wohl zur Darstellung des MU-spezifischen Entwurfes der personalen Identität innerhalb dieses subjektiven Illusionismus (Erkenntnissubjekte konstituieren sich so, wie sie sich selbst einbilden) vor dem konventionell verbreiteten Hintergrund eines von der naturgesetzlichen – und damit im gewissen Maße objektiven Faktoren notwendig folgenden – Handlungsvergeltung (Karma-Lehre) bestimmten Weltentwurfes (Individuen gestalten selbst den Rahmen ihrer zukünftigen Lebensbedingungen durch eigenes karmisches Verdienst), der im kulturellen Umfeld des MU-Autors fest etabliert war. Der Autor gleicht mit dem *Indrajālopākhyāna* die konventionelle Konzeption über karmische Vergeltung mit seiner im eigenen Sinne modifizierten Karma-Theorie ab: Zum einen ist es für das subjektiv empfundene Leid eines Individuums nicht maßgeblich, ob Handlungsergebnisse im vermeintlich realen Leben oder einer vermeintlich nur illusionären Alternativrealität erfahren werden – das Individuum erlebt sie in gleicher Intensität. Zum anderen ist es hinsichtlich karmischer Konsequenzen unwesentlich, ob eine Handlung vermeintlich physisch oder bewußt nur im Geiste vergegenwärtigt durchgeführt wurde, denn letztendlich existiert auch das dabei produzierte Karma nur als Einbildung, ist also unwirklich.³⁹ Da nämlich bereits in MU 3.56.27-29 ganz unvermißverständlich klargestellt wurde, daß für die karmische Wirksamkeit eines Rituals allein ein entsprechend vorliegendes Bewußtsein darüber verantwortlich ist,⁴⁰ erwartet man zunächst vor diesem theoretischen Hintergrund eine Erklärung dafür, wie Lavaṇa, da er offensichtlich vom negativen Resultat eines Rājasūya nichts ahnte, zumindest mittels eines unbewußten psychischen Eindrucks ein karmisches Resultat des Rājasūya erfahren konnte. Diese Frage löst sich durch Vasiṣṭhas Erklärung, daß nämlich Indra selbst die Vergeltung dieser Opferhandlung initiierte.⁴¹ Somit

drajālopākhyāna 121.29-31 programmatisch zusammengefaßt: „Das Sein aller Gegenstände ist [ontologisch] nicht verschieden vom kognitiven Bewußtsein [über deren Dasein]. Eine bunte Schöpfungsreihe, in der Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges vorliegt, wie ein Baum [latent] im Baumsamen, erscheint innerlich im Bewußtsein. Es steht fest, daß es ihre[, d.h. der besagten Schöpfungsreihe,] Wirklichkeit weder gibt noch [ihre] Nichtwirklichkeit. Das Seiende gibt es doch nur aufgrund eines Bewußtseins [darüber], wenn ein Bewußtsein [darüber] fehlt, dann existiert es nicht mehr. [...]“

³⁹ Auf diese Karma-Konzeption weist bereits SLAJE (1994b), S. 207 hin.

⁴⁰ Vgl. SLAJE (1994b), S. 217.

⁴¹ Vgl. oben S. 296 und unten S. 311

wurde Lavaṇas Leid in Form seines Lebens als Caṇḍāla weder durch ritualistisch noch intentional⁴² gedachte karmische Handlungsvergeltung, sondern durch Indras unmittelbares Eingreifen⁴³ mittels hypnotischer Induktion eines psychischen Eindruckes ausgelöst. Psychische Eindrücke (*vāsanā*) sind nämlich die Ursache für das Ausbilden einer Identität, wie Vasiṣṭha ganz offensichtlich in Anspielung auf diejenige Identität erklärt, die Lavaṇa in seiner Alternativrealität aufgrund der Induktion eines solchen ausbildete:

anayopahate citte rājya eva hi samsthitaḥ |
tās tā daśā jano yāti yā na yogyāś śvapākinah (114.72)

Wenn ein Denken durch [einen psychischen Eindruck] beeinträchtigt ist, dann gerät ein Mensch in diese und jene Lebensumstände, welche noch nicht mal für einen „Hundekocher“ angemessen sind, obgleich er eigentlich als Regent feststeht.

⁴² Wenn die karmische Wirkung der Opferhandlung Lavaṇas nicht durch einen dem Ritual inhärierenden Kausalzusammenhang unabwendbar in Gang gesetzt wurde, könnte Lavaṇas Motivation den Rājasūya auszuführen für die karmische Vergeltung wirkursächlich sein (dazu unten: S. 311). Insofern nun Lavaṇa für seine Handlung tatsächlich ein Resultat erfährt – wenngleich wohl nicht das erwartete – müßte er mit seinem Rājasūya wenigstens einen Zweck verfolgt haben. Ein Rājasūya dient dem Herrscher zur Legitimation sowie zur Aufrechterhaltung und Erweiterung seines Herrschaftsanspruches. Da weder ein solcher Zweck noch Lavaṇas Motivation, den Rājasūya durchzuführen, in der Episode thematisiert wird, kann ausgeschlossen werden, daß mit dem *Indrajālopākhyāna* die Verortung des karmischen Wirkpotentials in der Handlungsmotivation gelehrt werden soll. Daß intentionsloses Handeln ohne Eigeninteresse keine negativen karmischen Konsequenzen nach sich zieht, weil dabei keine an den Samsāra bindenden psychischen Eindrücke entstehen, und somit ein Leben in weltlicher Aktivität der individuellen Erlösung nicht abträglich ist, wird im MU mehrmals erwähnt. Z.B.: 113.8 Während du handelst, sei du, Raghusoḥn, ein aus Indifferenz [gegenüber der Außenwelt] nicht Handelnder. Obwohl du aus Indifferenz [eigentlich] nicht handelst, sei [dennoch] aktiv wie ein Handelnder (*kartā saṃs tvam asaktatvād bhavākartā raghūdvaḥ | asaktatvād akartāpi kartṛvat spandanam kuru*); 118.19: Diejenigen unbeteiligten, erwachten [Lebenderlösten], sie führen jede Handlung, so wie sie ansteht, normengemäß aus. Sie sind unerschütterlich wie ein [soeben] aus dem Schlaf Erwachter (*pārśvasthā bodhitās santas sarvācāre kramāgatam | ācāram ācaranty eva suptabuddhavād akṣatāḥ*).

⁴³ So Vasiṣṭha in 116.6: Also wurde dieser [Gaukler], der nämlich Götterbote war, Rāma, in der Gestalt eines Illusionskünstlers von Indra aus dem Himmel losgeschickt, um für das Leid des Lavaṇa [zu sorgen] (*ataś śakreṇa gaganād duḥkhāya lavaṇasya saḥ | prahito devadūto hi rāma śāmbarikākṛtiḥ*). Indra muß Teil der Erstschöpfung Brahmās sein, um in der ausschließlich im Geist vergegenwärtigten Welt für alle dort vorhandenen Bewußtseinsinstanzen verbindlich wirksam zu sein. Indra gehört also zu den ersten Objekten, welche die zum Brahmā gewordene *cit* gemäß 3.110.1-4 und 3.116.11) vergegenwärtigt.

Der folgende zweite Lehrinhalt des *Indrajālopākhyāna* erläutert die Grundlage dieser die karmischen Resultate erfahrenden personalen Instanz.

2. LEHRINTENTION: Das individuelle Denken konstituiert die personale Instanz eines Menschen und erfährt die Handlungsergebnisse. Dies mit einer konkreten Begebenheit zu belegen, ist Absicht der Rājasūya-Vorgeschichte (115.28-116.7) im *Indrajālopākhyāna*, dem Auslöser der Alternativrealität Lavaṇas.

*sarveṣu sukhaduḥkheṣu sarvāsu kalanāsu ca /
manaḥ karṭṛ mano bhokṭṛ mānasam viddhi mānavam (25)
atra te śṛṇu vakṣyāmi vṛttāntam imam adbhutam /
lavaṇo 'sau yathā yātaś caṇḍālatvaṃ manobhramāt (115.26)*

In allen Glück- und Leidzuständen und in allen Tätigkeiten ist das Denken Agens und das Denken das Patiens; kenne das Denken als Menschen.⁴⁴

Hierzu werde ich dir diese erstaunliche Begebenheit erzählen, hör zu, wie jener Lavaṇa wegen einer Denkverirrung zum Caṇḍāla wurde.

Die Icherfahrung eines Erkenntnissubjektes besteht in Form eines Denkinhaltes und kann jederzeit, sogar während einer gegenwärtigen Existenz, durch einen neuen Denkinhalt – oder gemäß MU-Wortwahl: einer Wahnvorstellung bzw. Denkverirrung (*manobhrama*) – zu einer neuen, ganz anderen Persönlichkeit gebracht werden. Gemäß Vasiṣṭhas Bericht wurde Lavaṇa dazu in der Ratsversammlung mit der Methode einer visuellen Tranceinduktion eines offensichtlich erfahrenen Hypnotiseurs in Hypnose versetzt. Anschließend suggerierte dieser dem Lavaṇa mit dem ihm als Geschenk übergebenen Pferd die Erde zu durchstreifen (104.39), was Lavaṇa zur Assoziation mit den dabei wahrgenommenen Halluzinationen und zur Akzeptanz seiner sich

⁴⁴ Ebenso im gleichen Sinne: *atas tvam mana evedaṃ naram viddhi na dehakam / jaḍo deho manas tv atra na jaḍam nājaḍam viduḥ (110.13)*. Sei also du dir [darüber] klar, daß nur dieses Denken eine Person [konstituiert und] nicht der Körper [die personale Instanz ist]. Der Körper ist ungeistig, doch das Denken ist hierbei weder als ungeistig noch geistig bekannt.

verändernden Identität brachte: Zunächst gewährleistet der von Indra gesandte Hypnotiseur die notwendige körperliche Entspannung des Probanden Lavaṇa durch die Aufforderung, von seinem Sitz aus das Schauspiel zu verfolgen. Daraufhin bewirkt er eine sog. Aufmerksamkeitsabsorption mithilfe einer Pfauenfeder, wobei sich die Fokussierung von Lavaṇas Aufmerksamkeit anhand seines Anstarrens des Pferdes zeigt.⁴⁵ Nun kann der Hypnotiseur durch Suggestion eine Halluzination auslösen.⁴⁶

Natürlich ahnt der Leser schon – und dies mag im Sinne der durch Veranschaulichung unmittelbaren Überzeugungsabsicht einer gleichnishaften Erzählung (*kathādr̥ṣṭānta*) durchaus beabsichtigt sein – die naheliegende Konsequenz, daß nämlich gleichermaßen auch die eigene, gegenwärtige und auf eine vermeintlich wirkliche personale Instanz gegründete Selbsterfahrung nur durch einen, wodurch auch immer bewirkten, Denkinhalt, mithin eine hypnotische Wahnvorstellung, zustande gekommen ist und - wie im Folgenden noch gezeigt wird - mit anderen, einst eigenständigen personalen Instanzen überlagert sein könnte. Die Möglichkeiten zum Entstehen einer solchen neuen Identität werden für Lavaṇas Fall anschließend von Vasiṣṭha beschrieben.

Nachdem oben (S. 296) die möglichen Inspirationsquellen zur Kritik am Rājasūya untersucht wurden, sollte hier noch kurz auf die Realisierung des Opferergebnisses durch Indras Eingreifen eingegangen werden.

Eingebettet in den 2. Lehrinhalt, verpackt der MU das oben dargestellte delikate Anliegen seiner Lehre: eine ungeheuerliche, fundamentale Kritik an der orthodoxen Opferpraxis. Als Ziel seiner Kritik sucht er sich zudem noch eines der wichtigsten öffentlichen Sakralhandlungen

⁴⁵ Eine Augenfixation bzw. die heute im Bereich klinischer Hypnose in Verruf geratene Faszinationsmethode MEINHOLD (2006), S. 204-207.

⁴⁶ Vgl. 104,30-42 mit HOAREAU (1996) und MEINHOLD (2006): Anhand dieser Beschreibungen lassen sich sowohl die Hypnosetechniken zur Induktion und Vertiefung des hypnotischen Zustandes (HOAREAU (1996), S. 77-82) als auch die in der Lavaṇa-Episode beschriebenen Phänomene des hypnotischen Zustandes (HOAREAU (1996), S. 58-65, 79) identifizieren. Die in der modernen Psychologie entwickelten Kategorien klinischer Hypnose dienen hier nur zur Verdeutlichung wie sehr doch der MU-Autor – und vermutlich die höfische Gesellschaft – mit den Phänomenen der [Show-]Hypnose vertraut waren. Sie reflektieren selbstverständlich nicht die Konzeptionen oder gar Begrifflichkeit des MU-Autors, noch sollten die in der Praxis der modernen klinischen Hypnose verwendeten Verfahren sowie dort entwickelte Theorien als evtl. gängige antike Praktiken vermeintlich „identifiziert“ werden.

gen aus: das Rājasūya-Opfer. Der eigentliche Auslöser für Lavaṇas fatale Erfahrung, so Vasiṣṭha, sei das von Lavaṇa im Geiste durchgeführte Rājasūya-Opfer. Insofern **jeder** Rājasūya-Opferherr nämlich **zwangsläufig** ein 12 Jahre andauerndes Leid als karmisches Ergebnis seiner Opferhandlung zu erfahren habe, wurde dem Lavaṇa durch das unmittelbare Eingreifen des Götterfürsten Indra das Ergebnis seiner Opferhandlung zuteil. Der Hypnotiseur in der Ratsversammlung – in Wahrheit ein Götterbote – handelte dabei im Auftrag Indras und induzierte Lavaṇa den entsprechenden psychischen Eindruck.⁴⁷ Vasiṣṭhas sehr erstaunliche Erklärung des Hintergrundes für Lavaṇas Erfahrung, wirft die Frage auf, weshalb das Eingreifen einer höhern Macht zur Durchsetzung einer unabänderlichen Handlungsvergeltung nötig ist.

Vasiṣṭhas Behauptung bedarf zunächst eines Resumee der Hintergründe von seinerzeit gängigen Vorstellungen über die Funktionsweise karmischen Wirkpotentials: Grob vereinfacht lassen sich zwei vorherrschende Lehrmeinungen in der Karmatheorie unterscheiden: Diejenige der Ritualisten, welche das karmische Wirkpotential in der Opferhandlung verortet und die intentionale, welche die Absicht, aus der eine Opferhandlung aufgenommen wird, für deren karmische Wirkung verantwortlich sieht. Letztere sieht im intentionlosen Handeln die Möglichkeit, das Ausbilden und Ansammeln von latentem Karma zu verhindern, ohne sich dabei den rituellen Handlungsverpflichtungen eines Lebens in Aktivität zu entziehen. Die Ritualisten dagegen versuchen durch perfekte Beherrschung aller Opferhandlungen dessen karmisches Wirkpotential zu kontrollieren. Dieser Lehre kann sich der MU-Autor natürlich nicht anschließen, da sie der MU-Ontologie widerspricht. Da im MU nur psychische Eindrücke (*vāsanā*) jegliches Dasein konstituieren und somit auch für Handlungsvergeltung verantwortlich sein müssen, kann auch ein Ergebnis einer Opferhandlung, gemäß eigener Aussage (des MU 3.56.27-29) nur bei Vorliegen entsprechender psychischer Eindrücke zustande kommen.⁴⁸ Dem Lavaṇa wird allerdings das Ergebnis seines geistig ausgeführten Rājasūya auf Weisung Indras übermittelt. Es folgt also nicht selbsttätig aus psychischen Eindrücken, die z.B. der Intention, mit der das Opfer aufgenommen wurde, zugrunde liegen könnten. Sonst hätte sich Lavaṇa jeglicher Vergeltung allein durch intentionloses Handeln entziehen können, genau so wie es der MU

⁴⁷ Vgl. oben: 116.5

⁴⁸ SLAJE (1994b), S. 207 und S. 217.

selbst als Erlösungsmethode propagiert. Um diese Möglichkeit auszuschließen und die Unausweichlichkeit des oben genannten **zwangsläufigen Ergebnisses** eines Rājasūya zu verankern, greift der MU-Autor auf das Eingreifen einer höheren Gewalt zurück, um ein Handlungsergebnis auch mit **unausweichlicher Notwendigkeit** durchzusetzen. Nur so kann ein Rājasūya für jeden Opferherrn, unabhängig von dessen Bewußtseinsgestaltungskraft und unter allen Umständen unabwendbares Unheil verursachen. Um seine eigene Erlösungsmethode nicht zu relativieren, kann der MU-Autor unabwendbare Handlungsergebnisse eben nur durch das Eingreifen einer höheren Macht umsetzen.

3. LEHRINTENTION: Daß ein Erkenntnissubjekt eines neuen Zustandes, der als Ich erfahren wird, gewahr werden kann, der nicht nur im subjektiven Denken, sondern dieses Erkenntnissubjekt durch Interaktion auch im Denken Dritter vermeintlich als objektiv gegeben erfahren wird, zeigt Vasiṣṭha mit dem letzten Teil der Lavaṇa-Episode, Lavaṇas „physischer“ Rückkehr in das Gebiet seiner Alternativrealität als Caṇḍāla, die Vasiṣṭha in folgender Strophe ankündigt:

*hemormikādivan mithyā kacitāyāḥ kṣayonmukham ।
tvam ahantvam avidyāyāś śṛṇu rāghava kīdṛṣam (120.1)*

Vernimm Du nun, Raghu, wie beschaffen die [ihrem eigenen] Untergang zustrebende Ichinstanz aufgrund der – trügerisch wie z.B. der Armbandzustand des Goldes – zum Vorschein kommenden Unwissenheit⁴⁹ ist.

Die Existenz objektiver Interaktion negiert der MU also ebenso wie eine objektive Welt. Denn gemäß Vasiṣṭhas Ankündigung ist also auch die Erfahrung, Individuen agierten als eigenständiges Ich, eine auf Verwechslung beruhende Fehlwahrnehmung: Akzidentia werden für die Substanz gehalten und geraten so nicht mehr aus der [Selbst-]Wahrnehmung. Substanzen lassen sich nur anhand ihrer Akzidentia wahrnehmen, wie der *dṛṣṭānta* vom „Armbandzustand des Goldes“ zeigt. Das Akzidentens „Ichidentität“ besteht, weil eine individualisierte Denkinstanz sich selbst als solche projiziert (*vāsanā*) und damit

⁴⁹ D.h. die Unwissenheit gibt es als ontologisch unabhängige Entität gar nicht, vergleichbar mit der Sekundärqualität „Armband“. Vgl. dazu u.a. auch o. die annotierte Übersetzung von 113.2, S. 161.

Gestalt annimmt. Von nun an tritt die Substanz vollkommen hinter das Akzidens „Ichidentität“ zurück, so wie die Substanz Gold hinter das Akzidens „Arband- Ring- etc. Form“.

Es folgt nun die Schilderung über Lavaṇas physische Rückkehr als König zum Ort des Geschehens seiner Alternativrealität als Caṇḍāla. Lavaṇa, erwägt das Gebiet aufzusuchen, in dem er seine Alternativrealität erlebte, wobei er folgende erstaunliche Prämisse reflektiert:

*yat tad dr̥ṣṭam mayā duḥkham aranyānīm smarāmi tām /
cittādarśagatā cittvāt kadācil labhyate ca sā* (120.3)

All das, was ich gesehen habe, dieses Leid, diese Wildnis erinnere ich und diese [Wildnis, die] zu einem Spiegelbild im Denken geworden ist, wird irgendwann, weil sie Denken ist, erreicht.

Jedem wahrgenommenen Denkinhalt muß also eine Entsprechung in der vermeintlich realen, äußeren Welt zugrunde liegen, wie hier von Lavaṇa reflektiert, insofern nämlich das absolute Bewußtsein (die *cit*) die einzige Seinsgrundlage aller Denkobjekte ist. Wegen dieser allen gemeinsamen Seinsgrundlage, die sich auch alle in Form von Denkinhalten extierenden Subjekte und Objekte als Projektionsfläche für ihr eigenes Denken teilen, muß die nur im eigenen Denken vorliegende vermeintliche Außenwelt mit derjenigen in der Denkerfahrung anderer identisch sein. Von daher muß jeder einmal erlebte Ort wieder auffindbar sein. Das kann nicht allein auf die örtlichen Gegebenheiten beschränkt bleiben, sondern muß auch für die dort lebende Bevölkerung zutreffen, unter welcher Lavaṇa seine Alternativrealität erlebte. Vor diesem Hintergrund entschließt sich Lavaṇa, nun den Ort des Geschehens im Rahmen einer Expedition ausfindig zu machen:

*iti niścitya sacivais sa yayau dakṣiṇāpatham /
punar digvijayāyaiva prāpa vindhyamahādharam* (120.4)
*athaikasmin pradeśe tām bhittāv iva purogatām /
adarśogrām aranyānīm paralokamahīm iva* (120.6)

Nachdem er sich so entschlossen hatte, ging er mit seinen Beratern eben zum Zwecke einer Welteroberung den Weg nach Süden und erreichte wieder das Vindhyagebiet.

Da erblickte er in einem bestimmten Gebiet, wie auf einer Projektionsfläche, diese vor ihm stehende grausame Wildnis wie eine jenseitige Welt.

Im Laufe der Erzählung (120-121.10) wird bestätigt, daß tatsächlich auch alle anderen an Lavaṇas Leben als Caṇḍāla beteiligten Individuen mit Lavaṇa den gleichen Erlebenshorizont teilten. Das absolute Bewußtsein (*cit*) gewährt allen seinen, sich zuvor von ihm – wie Wassertropfen aus dem Ozean – abgetrennten individualisierten Bewußtseinsteilchen eine gemeinsame Seinsgrundlage und breitet aber auch gleichzeitig die Projektionsfläche für alle Bewußtseinsvorgänge und Denkinhalte aus, die innerhalb des absoluten Bewußtseins ablaufen. Die *cit*, indem sie sowohl Seins- als auch Projektionsgrundlage aller Denkinstanzen ist, ermöglicht den Austausch und die Überlagerung projizierter Denkinhalte zwischen den Individuen. So vollzieht sich Intersubjektivität und gemeinschaftliches Erleben durch gemeinsame Wahrnehmungsinhalte. Lavaṇa hat die so in 120.3 formulierte Prämisse in der Praxis verifiziert, indem er das Gebiet seiner Alternativrealität sowie – wie sich noch zeigen wird – auch die daran teilnehmenden Personen auffinden konnte.

Wie genau das Caṇḍāla-Dasein zur Realität im Denken Lavaṇas und damit auch in der Denkerfahrung anderer wurde, wird im Anschluß an die Episode über Lavaṇas Rückkehr von Rāma erfragt (121.11) und von Vasiṣṭha konkret in 121.25-28 unter Verweis auf verschiedene Möglichkeiten erklärt:

*vindhyapukkasaktagrāmavyavahāro 'yam īdṛśaḥ /
pratibhāsāgatas tasya svapne pūrvakathā yathā* (121.25)

*athavā lavaṇenāśu dṛṣṭo yas svapnavibhramaḥ /
sa eva saṃvidam prāpto vindhyapukkasacetasaḥ* (121.26)

*vindhyapukkasasaṃvid vārūdhā pārthivacetasi /
yathā bahūnām sadṛśaṃ vacanaṃ nāma cānanam* (121.27)

*tathā svapno 'pi bhavati kālo deśaḥ kriyāpi ca /
vyavahāragates tv asyās sattāsti pratibhāsataḥ* (121.28)

Dieser [Lavaṇa] ist zu einem solchen geworden, für den dieses derartige Alltagsleben im Dorf, das mit den Caṇḍālas im Vindhyagebirge zusammenhängt, zur Projektion geworden ist, wie eine alte Geschichte im Traum [projiziert wird],

- oder alternativ - hat genau der Traumwahn, welchen Lavaṇa plötzlich gesehen hatte, das Bewußtsein des Denkens eines Caṇḍālas im Vindhya-Gebirge erreicht,
 - oder [aber auch -] war das Bewußtsein eines Caṇḍāla im Vindhya-Gebirge im fürstlichen Denken erwachsen. Ebenso wie es Reden, Namen und Gesichter vieler [Leute] gibt, die sich gleichen,
- genauso gibt es auch den [gleichen] Traum, [gleiche] Zeit, [gleichen] Ort und [gleiche] Tätigkeit. Allerdings liegt die Realität dieses Alltagsablaufes aufgrund von Projektion vor.

Denkinhalte, insbesondere solche, die, wie oben in 115.25-26 gezeigt, ein komplettes Ichbewußtsein konstituieren, sind also nicht an eine individuelle Denkinstantz gebunden. Die personale Identität, konstituiert durch die entsprechenden Erlebnisse des Caṇḍāla-Lavaṇa, war ihrem Wesen nach eine Projektion, die dem König Lavaṇa erschien, indem er dafür auf Veranlassung einer Bewußtseinsveränderung durch den als Gaukler erscheinenden Götterboten empfänglich wurde. Darüber hinaus behielt Lavaṇa seine Identität als König zunächst aufrecht, er wandelte sich nur allmählich durch Einfügen in die vermeintlich äußerlich gegebenen Lebensumstände zum Caṇḍāla.⁵⁰ Die Frage nach Lavaṇas Gestaltungsfreiheit in seinem Caṇḍāla-Dasein wird hier nicht aufgeworfen. Es bleibt somit unklar, inwieweit Lavaṇas Caṇḍāla-Leben bereits durch externe Faktoren prädestiniert war – sei es nur in „Eckpunkten“ oder bis ins kleinste Detail – und in dieser Form von Lavaṇas Denken nur noch erfahren wurde oder inwiefern es der Regie seines unter Hypnose stehenden Denkens überlassen blieb. Blieb ihm also während seines Caṇḍāla-Erlebens noch tatsächliche oder nur vermeintliche Handlungs-, Entscheidungs- bzw. Denkfreiheit? Hätte sich mit hin seine Alternativrealität ganz anders gestalten können, wenn er im Wald das Caṇḍāla-Mädchen nicht getroffen oder später andere Handlungsentscheidungen verwirklicht hätte? Hätte er sich denn überhaupt im Handeln frei verhalten können? Solchen Fragen über Bedingungen und Möglichkeiten einer durch Bewußtseinsbeeinträchtigung von

⁵⁰ Wie Lavaṇa in seiner Erzählung erwähnt: „... als ich mein eigenes Königsdasein vergessen hatte, ... als sich das Caṇḍāladasein verfestigt hatte ...“ *vismṛte mama bhūpatve ... caṇḍālatve sthīribhūte ...* 108.7.

der Art des Lavaṇa determinierten Persönlichkeit darzulegen, ist nicht Absicht des *Indrajālopākhyāna*.⁵¹ Vielmehr soll hier mittels der einem *kathādr̥ṣṭānta* eigentümlichen Lehrmethode wohl vermittelt werden, daß in der dem Caṇḍāla-Lavaṇa gleichen Weise auch das Wesen jeder individuellen Person zu beschreiben ist: Sie ist nichts weiter als eine auf Einbildungen beruhende Projektion, die entweder vom eigenen Denken dahin getragen wird, aber auch vom Denken ursprünglich anderer Erkenntnissubjekte absorbiert werden kann. Im konkret zur Diskussion stehenden Fall des König Lavaṇa ist es daher auch unwesentlich, ob dieses gesamte Erleben, wie es in *Sarga* 106-109 beschrieben wurde, ursprünglich aus Lavaṇas Denken entstand, um sich dann in die Persönlichkeit eines Caṇḍāla im Vindhyaergebirge einzubringen bzw. dieses mit der Vorgeschichte, d.h. den Lebenserfahrungen des Königs Lavaṇa, zu überlagern, oder ob eine Lebenserfahrung in Form von Denkinhalten eines Caṇḍāla sich in die ihrerseits aus Denkinhalten bestehende Innenwelt des Königs Lavaṇa einbrachte. Ihrem Wesen nach – und hierin erschöpft sich alle Information im *Indrajālopākhyāna* zur Bewußtseinsphilosophie – sind also personale Identitäten prinzipiell nicht nur austauschbare, sondern zudem auch noch miteinander vermengbare, nicht an eine Denkinstanz gebundene Denkinhalte:

*viṣabhramamadāvidyāmohāhantādayas samāḥ /
sarve cittaviparyāsāt phalasampattihetavaḥ* (121.20)

*kākatalīyavac cetovāsanāvaśatas svataḥ /
samviśanti mahārambhā vyavahārāḥ parasparam* (121.21)

Gift, Wahn, Rausch, Unwissenheit, Torheit, Ichkonzeption usw. sind alle gleichermaßen aus Denkirrtum Ursachen für das Zustandekommen von Handlungsergebnissen. Kraft der psychischen Eindrücke (*vāsanā*) des Denkens **durchdringen sie sich gegenseitig als Alltagsgeschehen mit großem Getöse ganz von selbst nach Zufallsmanier.**

⁵¹ Allerdings: ohne Denk- und Handlungsfreiheit, zumindest für einen Erlösungswilligen, wäre auch das Zustandekommen von Erlösungsbemühungen prädestiniert und dies widerspricht entschieden der MU-Soteriologie über die Bedeutung der menschlichen Tatkraft (*pauruṣa* s.u.) für die Selbsterlösung aus dem Daseinskreislauf. Zur Frage der Handlungs- und Willensfreiheit im YV: NARAHARI (1946).

Insofern sie wesentlich aus Denkinhalten bestehen, muß jegliche Interaktion von Personen auch in Form von Denkinhalten stattfinden.⁵² Dabei gewährt die Seinsgrundlage, der übergeordnete absolute Geist (*cit*), den Bewußtseinsinhalten aller seiner, sich zuvor von ihm abgetrennten, verpartikulierten Individuen eine gemeinsame Projektionsfläche. Diese wesensgleiche rein geistige Grundlage ermöglicht den Austausch und die Überlagerung projizierter Denkinhalte zwischen den Individuen. Intersubjektivität und gemeinschaftliches Erleben vollzieht sich durch gemeinsame Wahrnehmungsinhalte. Durch die gegenseitige Durchdringung und Überlagerung von Denkinhalten wird das Vorliegen einer allen Subjekten gemeinsamen, empirisch realen Umwelt jedoch nur als solche suggeriert. Tatsächlich kommt Intersubjektivität nur dadurch zustande, daß von einem individuellen Denken projizierte Inhalte auch auf andere Personen übertragen werden, wodurch sich besagte gemeinsame Erlebensgrundlage ergibt. Die wechselseitigen Durchdringungen aller an einem gemeinsamen Erleben teilnehmenden Individuen lassen eine gemeinsam wahrgenommene, und damit scheinbar objektiv real existierende Umwelt erscheinen. Dieser Zustand kognitiver Verbindung durch gemeinsame Wahrnehmungsinhalte kann aber auch, wie im Falle Lavaṇas, neue Identitäten durch Vermischung von Denkinhalten erzeugen. Doch zusätzlich bedarf es noch individueller Voraussetzungen, die das Ausmaß der Überlagerungen von persönlichkeitskonstituierenden Denkinhalten bestimmen. Eine Voraussetzung für diese Überlagerung persönlichkeitsbildender Denkinhalte erwähnte Vasiṣṭha bereits im Zusammenhang mit der Erläuterung der Unwissenheits- bzw. Wissenssphären in *Sarga* 117-118. Offensichtlich ist der Grad des vorliegenden Wissens eines Individuums für dessen Anfälligkeit der identifizierenden Bezugnahme von Projektionen unkontrollierter Denkkaktivität mit einer zuvor gebildeten Ich-Instanz verantwortlich. Im allgemeinen werden Projektionen, nachdem gemäß 117.15-16 eine Ich-Instanz entstanden ist, welche die dualistische Wahrnehmungsstruktur erst ermöglicht,⁵³ fälschlich als durch äußerliche Um-

⁵² Was nicht nur auf Interaktion zwischen Individuen beschränkt bleibt, sondern auch für sämtliche Welterfahrungen eines Individuums gilt, wie aus Lavaṇas Begründung hervorgeht, weshalb die Gegend seiner erlebten Alternativrealität notwendigerweise auffindbar sein muß (s.o. 120.3).

⁵³ Vernimm du [nun] den Wachzustand, [nämlich] folgende reine Wahrnehmung: „Dies bin ich, jenes ist meines“ eines so aus dem Absoluten Hervorgetretenen, das ist das Wachen, [nämlich] die Erstvergegenwärtigung [einer Ichinstanz]. „Der da bin ich und

stände kontinuierlich gegebene Umwelt interpretiert, wie in 117.17-18 beschrieben:

*arūḍham athavārūḍham anidram abahirmayam /
yaj jāgrato manorājyaṃ jāgratsvapnas sa ucyate (117.17)
dvicandraśuktikārupyamṛgatṛṣṇādibhedataḥ /
abhyāsaṃ prāpya jāgrattvaṃ tad anekavidhaṃ bhavet (18)*

Die [noch] nicht ausgebreitete oder besser [bereits] ausgebreitete, wache [und] innerliche Phantasievorstellung eines Wachenden wird Wachtraum (*jāgratsvapna*) genannt.

Nachdem Gewöhnung, nach Art und Weise [des Wahrnehmungsirrtums] zwei Monde zu sehen, Silbergestalt [im Perlmutter zu sehen], Fata Morgana usw., eingetreten ist, liegt Wachsein (*jāgrattva*)[, also der normale Alltagszustand] vor. Dieses kann vielartig sein.

Da in der Lavaṇa-Episode mehrfach auf den gefestigten Geisteszustand Lavaṇas hingewiesen wird, bedurfte es also einer künstlich herbeigeführten Bewußtseinsbeeinträchtigung, um Lavaṇa in den Zustand zu versetzen, der das geschilderte Wahrnehmungserleben ermöglichte. So verursachte eine zusätzliche Bewußtseinsveränderung – nämlich die in 104.31-32 von außen und in 106.4-5 aus Lavaṇas Perspektive beschriebene Hypnose vonseiten des Gauklers – seine identifizierende Bezugnahme mit den überlagerten Projektionen, die zur Ausbildung der Identität des Caṇḍāla-Lavaṇa gehörten und diese durch subjektiv lange zeitliche Gewöhnung weiter verfestigten, wie in 117.21 wohl zutreffend für den Fall eines Träumenden beschrieben, der sich seines Träumens nicht bewußt ist. In diesem Zusammenhang sollte nicht außer Acht gelassen werden, daß die in 3.117-118 dargelegte Theorie über Wissenssphären nicht nur auf die konkrete Situation Lavaṇas beschränkt bleibt, sondern den Bewußtheitsgrad aller Lebewesen allgemein zu charakterisieren beabsichtigt. Der Begriff „Traum“ muß in erweiterter Bedeutung verstanden werden, insofern nach 117.19-20 (s.u.) auch ein Wachsein auf unterer

dies hier ist mein“ so ist die aus einer weiteren Geburt erwachsene deutliche Wahrnehmung. Was so erscheint, wird als großes Wachen bezeichnet. *tvam jāgratsamsthitiṃ śṛṇu / evaṃ prasūtasya parād ayaṃ cāham idaṃ mama / iti yaḥ pratyayas svacchas taj jāgrat prāgabhāvanā / / ayaṃ so 'ham idaṃ tan me iti janmāntaroditāḥ / pīvaraḥ pratyayaḥ proktaṃ mahājāgrad iti sphurat (117.14d-16).*

Bewußtseinsebene in einen Traum integriert sein kann, der damit nicht mehr als solcher erkannt wird.

*svapno jāgrattayārūḍho mahājāgratpadaṃ gataḥ ।
yat kṣate vākṣate dehe svapnajāgran matam hi tat* (117.21)

Der Traum ist als Wachsein[, (*jāgrattā*) als normaler Alltagszustand] ausgebreitet [und] zur Stufe des großen Wachens geworden, was als Traumwachen (*svapnajāgrat*) bekannt ist, egal ob der Körper vergangen ist oder besteht.

König Lavaṇas durch Hypnose beeinträchtigtes Bewußtsein integriert demnach wie ein Träumender einen Denkinhalt in Form einer anderen Identität in sein eigenes Erfahren. Dieser Denkinhalt wurde vom Gaukler in Form eines psychischen Eindrucks von außen induziert (vgl. 114.72). Diese Überlagerung bemerkt er erst, nachdem dieser Denkinhalt nach dem Suizid des Caṇḍāla Lavaṇa sich der Entledigung seiner eigenen Denkgrundlage bewußt gemacht hat⁵⁴ und nun nicht mehr den Inhalt des Denkens des König Lavaṇas bestimmt, sondern nur noch der Denkinhalt besteht, der die Identität des König Lavaṇa bestimmt. Insofern der persönlichkeitsbildende Denkinhalt keiner konkreten an einen Körper gebundenen Instanz bedarf, stellt sich die Frage, wieso die Persönlichkeit des Caṇḍāla Lavaṇa mit dessen Körper zugrunde geht und dieser Denkinhalt sich plötzlich nicht mehr mit demjenigen des König Lavaṇa vermengt, sondern nur noch als Erinnerung im Bewußtsein Lavaṇas vorliegt. Doch auch für das eigene Sterben ist nur das eigene Denken verantwortlich:

amṛtaṃ viṣabhāvena bhuktaṃ yāti viṣakriyām 110.8

[Im Glauben,] daß es Gift sei, getrunkenen Nektar, verleiht die Wirkung von Gift.

ebenso wie für die vermeintliche Rettung durch ein Antidot:

*sad vā bhavatv asad vāpi sudṛḍhaṃ hṛdaye tu yat ।
tat tad arthakriyākāri viṣasyevāmṛtakriyā* (119.15)

⁵⁴ Ebenso geschieht es dem Gādhi, der nach seinem Suizid im Feuer wieder in seiner ursprünglichen Identität erwacht.

Etwas mag existieren oder nicht, was jedoch im Innersten sehr fest gesetzt ist, das ist wirkursächlich, wie die lebensrettende Wirkung [eines] gegen ein Gift [verabreichten Mittels].

Insofern nun durch seinen der Caṇḍāla Lavaṇa an den eigenen Tod glaubt, löst sich auch der psychische Eindruck (*vāsanā*) auf, der die Person des Caṇḍāla Lavaṇa konstituierte. Hat sich ein persönlichkeitskonstituierender psychischer Eindruck aufgelöst, wird dieser nicht mehr auf der gemeinsamen Seinsgrundlage projiziert und kann folglich auch nicht mehr von Dritten wahrgenommen werden. Daher wurde der König Lavaṇa bei seiner Rückkehr in das Gebiet seines Lebens als Caṇḍāla nach dem Tod des Caṇḍāla Lavaṇa nicht mehr von seinen einstmaligen engsten Vertrauten als Caṇḍāla Lavaṇa erkannt. Für sie ist der Caṇḍāla Lavaṇa als Person nicht mehr erfahrbar, weil kein entsprechender psychischer Eindruck (*vāsanā*) mehr projiziert wird. Die Erinnerung an den Caṇḍāla Lavaṇa aller am Geschehen Beteiligten, reicht offensichtlich nicht mehr aus, eine entsprechende persönlichkeitskonstituierende *vāsanā* auszubilden.

Lavaṇas Situation gleicht also derjenigen eines aus einem Traum Erwachten. Da im Traum erlebte Identitäten dem Adressaten des MUAutors aus eigener Anschauung bekannt sein dürften, kann er sich gut mit Lavaṇas Erlebnis identifizieren und versteht somit den hier als dritten bezeichneten, durch gleichnishafte Erzählung vermittelten Lehrinhalt des *Indrajālopākhyāna*: Obwohl ein gewöhnlicher Traum von einem im gewöhnlichen Sinne Erwachten im normalen Alltagszustand durchaus noch als unreal erkannt wird, wie in 117.19 deutlich gemacht, birgt ein Traum ein solches Maß an Realitätserfahrung, daß der Träumende diese Traumrealität als Alltagszustand erfährt (20b):

*alpakālaṃ mayā dṛṣṭam etan no satyam ity api /
nidrākālānubhūte ’rthe nidrānte pratyayo hi yaḥ (117.19)
sa svapnaḥ kathitas tasya mahājāgrat sthitam ḥṛdi /
cirasandarśanābhāvād apraphultabṛhadvapuḥ (20)*

Obwohl diejenige Wahrnehmung nach dem Schlaf „nur kurze Zeit habe ich [etwas] gesehen, [daher] ist das sicher nicht wirklich“ in Bezug auf einen zur Schlafenszeit wahrgenommenen Gegenstand Traum (*svapna*)

genannt wird, besteht in seinem Inneren [doch] das große Wachen (*mahājāgrat*) [und nur] weil langes Betrachten fehlt, hat dieser [Traum] keinen [äußerlich] ausgedehnten großen Körper.

Jedes Erlebnis kann also in einen übergeordneten traumgleichen Zustand eingebettet sein, wie Lavaṇas Lebensabschnitt als Caṇḍāla, dessen eigentlicher Realitätsgrad während des Erlebens nicht erkannt wird. Somit legt das *Indrajālopākhyāna* als gleichnishafte Erzählung dem Adressaten nahe, auch seine Konzeption über die eigene Person und ihr erlebtes Dasein zu revidieren. Wie im Falle Lavaṇas könnte nämlich die eigene Persönlichkeit aus überlagerten Denkinhalten ursprünglich oder zeitweise getrennter Denkinstanzen bestehen sowie das die eigene Identität konstruierende, kontinuierliche Erfahren von Interaktion in einer Objektwelt nur eine traumgleiche Teilepisode eines größeren Ganzen sein, in dem Orte, Objekte und Personen gleichermaßen unreal sind.

Soteriologie im Indrajālopākhyāna

Der *Mokṣopāya* würde seiner Selbstbezeichnung nicht gerecht, wenn er nicht auch einen möglichen Ausweg aus dem endlosen gedanklichen Erschaffen von Vorstellungswelten aufzeigte. Zum Abschluß des ersten Teils der Lavaṇa-Episode weist Vasiṣṭha darauf hin, daß Erlösung von den Wahnvorstellungen des erschaffenden Denkens nur in der Beruhigung der Kognitionsvorgänge zu finden sei und fordert Rāma auf, sich dieser Methode zur Selbsterlösung zu bedienen:

*atibahukalanāvivardhitāṅgaṃ
naya nijacittam idaṃ śamaṃ mahātman !
śamam upagamite paraṃ svabhāve
paramam upaiśyasi pāvanaṃ padaṃ tat (109.33)*

So bringe dein Denken, dessen Körper durch überaus viele Einbildungen angewachsen ist, zur Ruhe, Mahātman! Wenn das Eigenwesen zur absoluten Ruhe gebracht wurde, dann wirst du das Absolute finden; das ist die Stufe der Läuterung.

Im Anschluß an den ersten Abschnitt des *Indrajālopākhyāna* faßt *Sarga* 110 zunächst ontologische Grundlagen hinsichtlich des Individualisierungsprozesses einer personalen Denkinstanz zusammen. Demnach

schaft das Denken (*manas*) durch seine Kognitionsvorgänge der Individualseele (*jīva*) psychische Einprägungen (*vāsanā*), die es zunächst auszulöschen gilt. Das Endziel dieses Erlösungsweges ist das vollständige und endgültige Auslöschen der psychischen Eindrücke.⁵⁵ Denn nur ein nicht mit Denkobjekten – und damit notwendig mit dem Entwurf eines Denksubjekts – belastetes Denken entzieht dem leidhaften Daseinswandel seine Daseinsgrundlage,⁵⁶ insofern dieser nämlich nur als Kognitionsobjekt im erschaffenden Denken einer Individualseele vorliegt.⁵⁷

*mohaikakāraṇaṃ jantor manaso vāsanolbaṇā /
utkhātavyā prayatnena mūlacchedena caiva sā* (110.10)

Die mächtige psychische Einprägung des Denkens ist die einzige Ursache für die Verblendung eines Lebewesens. Diese muß man energisch und durch Zerstörung ihrer Ursachen entwurzeln.

Somit kann der Ausstieg aus dem endlosen Erschaffen durch Entwicklung von Wahnvorstellungen, die als wirklich gegebene Welt verkannt werden, nur über das Denken ansetzen.⁵⁸ Dem individualisierten Denken soll zunächst sein unkontrolliertes schöpferisches Vorstellen abgewöhnt werden und somit die Denkfunktionen unter Kontrolle gebracht werden:

*cāpale prasaras tasmād antar yena na dīyate /
mano vinayam ādhatte tasyālāna iva dvipaḥ* (110.62)

Daher fügt sich das Denken, wie ein Elefant am Pfosten, der Kontrolle desjenigen, der in seinem Inneren[, dem Denken,] keine Gelegenheit zur Unstetigkeit gibt.

⁵⁵ Dies wurde bereits zu Beginn des *Utpattiprakaraṇa* im Abschnitt 3.4.51-69 dargelegt.

⁵⁶ Eine nicht [mit Denkobjekten] kontaminierte Denkfunktion läßt wahrhaft großes Leid, [wie den *Samsāra*,] augenblicklich verschwinden, wie das Sonnenlicht die Dunkelheit [vertreibt]. (*sad eva hi mahāduḥkham asattāṃ nayati kṣaṇam / niṣkalaṅkā manovṛttir andhakāram ivārkaruk* 110.4)

⁵⁷ Da diese ontologische Konzeption mit dem Einsetzen des *Indrajāloṣṭhāyāna* als dem Hörer bekannt vorauszusetzen ist, wird auf diese zwar mehrmals verwiesen, doch wird sie nicht mehr ausführlich erörtert.

⁵⁸ 112.19: Nur das Denken ist fähig zur festen Kontrolle des Denkens. Welche Fähigkeit kann jemand, der kein König ist, zur Unterwerfung eines Königs haben, Raghusoohn? *mana eva samarthaṃ vai manaso dṛḍhanigrahe / arājā kas samarthas syād rājño rāghava nigrahe*.

...

*saṃyamān manasaś śāntim eti saṃsārasambhramaḥ /
mandare 'spandatāṃ yāte yathā kṣīramahārṇavaḥ* (110.65)

*manaso vṛddhayo yā yā bhogasaṅkalpavibhramaiḥ /
saṃsāraṇiṣavṛkṣasya tā evāṅkurayonayaḥ* (110.66)

Mit Hilfe der Disziplinierung des Denkens kommt der Wahn der Wandelwelt zur Ruhe, wie der Milchozean, wenn der Quirlberg⁵⁹ nicht in Bewegung ist.

Alles Gedeihen des Denkens durch Wahnvorstellungen, welche die Einbildung einer Teilnahme [an der Welt] sind, sind genau diese Ursprünge der Sprößlinge des Giftbaumes, der die Wandelwelt ist.⁶⁰

Demnach ist eine allmähliche Umwandlung des Bewußtseins beabsichtigt, indem solche alltäglichen Denkvorstellungen, die den *Saṃsāra* konstituieren, durch erlösungsfördernde Denkinhalte ersetzt werden,⁶¹ wie in aller Ausführlichkeit in *Sarga* 112 dargelegt wird. Das Denken erfüllt also eine ambivalente Funktion: den Unwissenden, der sich von seinen unkontrollierten Vorstellungen und psychische Eindrücke hervorbringenden Denkaktivitäten treiben läßt, bindet es an die Wandelwelt (*saṃsāra*), der wissende Erlösungswillige setzt dagegen das Denken methodisch zum Erreichen kognitiver Beruhigung bis zum Auslöschen des Denkens mitsamt seiner Objekte ein:

*svasaṃvedanayatnena pālyate cittabālakaḥ /
avastuno vastuni ca yojyate bodhyate 'pi ca* (111.4)

*śāstrasaṅgamadhīreṇa cintātaptam atāpinā /
chinddhi tvam ayasevāyo manasaiva mano mune* (111.5)

⁵⁹ Anspielung auf den Mythos von der Milchmeerquirlung; vgl. MBh 1.15–17.

⁶⁰ Zu *viṣa-vṛkṣa* vgl. Anmerkung zur Übersetzung von 110.66, S. 141.

⁶¹ Auch wenn es hier nicht *expressis verbis* angeführt wird, vollzieht sich das „Gedeihen des Denkens“ (110.66a) sowie die „Disziplinierung des Denkens“ (110.65a) durch die entsprechenden erlösungsfördernden und -hemmenden psychischen Eindrücke (*vāsanā*). Die Zusammenhänge zwischen psychischen Eindrücken (*vāsanā*), Tatkraft (*pauruṣa*), vermeintlichem Schicksal (*daiva*), Handeln (*karma*) werden in MU 2.9 erläutert. Eine ausführliche Beschreibung der *vāsanās* erfolgt dort mit 2.9.12ff sowie in MUT (SLAJE (1993a) S. 20–21, S. 55–63).

Das Kindchen, welches das Denken ist, wird durch die Anstrengung eigener Wahrnehmung behütet, von Irrealem wird es auf Reales gelenkt und schließlich erweckt.

Zerschneide du das vom Grübeln erhitzte Denken nur mit dem kühlen Denken, mein Kluger, durch Beständigkeit in der [maßgeblichen systematischen] Lehre und im Umgang [mit den Guten]⁶² so wie [du heißes] Eisen mit [kaltem] Eisen [schneidest].

Dieses tatkräftige in Angriff Nehmen des Denkens und damit der psychischen Eindrücke (*vāsanā*) führt zum erwünschten Erlösungsschritt, nämlich der kognitiven Beruhigung (*asaṃvedana*) bzw. Nichtvergegenwärtigung (*asaṅkalpa*, *abhāvanā*):

*asaṅkalpanamātraikasādhye sakalasiddhaye /
asaṅkalpābhisāmrājye tiṣṭhāvaṣṭambhatatparaḥ* (111.42)

Bleibe der Entschlossenheit verbunden, die Nichtvorstellung vollständig zu beherrschen, einzig erreichbar nur durch ausschließliches Nichtvorstellen, damit alles wohl gelinge.

...

*yad yat saṃvedyate kiñcit tatrāsaṃvedanam varam /
asaṃvittis tu nirvāṇam duḥkham saṃvedanād bhavet*
(112.25)

Was auch immer bewußt gemacht wird, das Unbewußtmachen ist diesbezüglich das beste. Denn kognitive Unbewußtheit ist das *Nirvāṇa*, das Leid entsteht aus [kognitiver] Bewußtmachung.

Nach einigen weiteren Erklärungen über Funktionsweise des vorstellenden Denkens und Anweisungen, wie dieses die Wandelwelt (*saṃsāra*) erzeugende Denken durch Tatkraft (*pauruṣa* s.u.) unterbunden werden kann, bestimmt Vasiṣṭha das Wesen der Nichtvorstellung nochmals eindeutig:

⁶² Im gleichen Sinne Vasiṣṭhas Anweisung, mit diesen beiden Mitteln die Erlösung zu erstreben, in MU 3.8.6: *sādhusaṅgamasacchāstraparo bhavasi rāma cet / tad dinair eva no māsaḥ prāpnoṣi paramam padam*. Siehe dazu auch Anmerkungen zur Übersetzung von 111.5.

*abhāvanam bhāvanāyās tv etāvān bhāvanākṣayaḥ /
eṣa eva manonāśas tv avidyānāśa ucyate (112.24)*

Genau das ist Vergegenwärtigungszerstörung: das Nichtvorstellen der Vergegenwärtigungen. Es ist aber allein diese Zerstörung des Denkens, die Unwissenheitszerstörung⁶³ genannt wird.

Als zentrale Methode, um kognitive Beruhigung zu erreichen, nennt Vasiṣṭha wiederholt die menschliche Tatkraft (*pauruṣa*):

*svenaiva tat prayatnena puṃsas sampadyate kṣaṇāt /
bhāvasyābhāvanam bhūtyai tat tasmān nityam āharet
(112.26)*

Nur durch eigene Tatkraft gelingt einem Menschen augenblicklich diese Nichtvergegenwärtigung der Vergegenwärtigung. Daher sollte man an dieser zum [eigenen] Heil ständig festhalten.

und kehrt damit zu seinem zu Beginn seines mit *Sarga* 111 aufgenommenen Exkurses über den soteriologischen Ausweg aus dem durch psychische Eindrücke des Vorstellungen bildenden Denkens provozierten leidvollen *saṃsāra* zurück. Ein zentrales Element dieser Tatkraft betont er dabei besonders häufig, nämlich das Aufgeben (*tyāga*) eines für sich selbst begehrten Gegenstandes (*svepsitam / iṣṭam / abhīmatam vastu*), d.h. das Zurückdrängen intentionalen Handelns:

*svenaiva pauruṣeṇāśu svasaṃvedanarūpiṇā /
yatnena cittavetālas tyaktveṣṭam vastu jīyate (111.2)
tyajann abhīmatam vastu yas tiṣṭhati nirāmayah /
jītam eva manas tena kudānta iva dantinā (111.3)*

Durch ausschließlich eigene tatkräftige Anstrengung in Form von eigener Bewußtmachung wird, indem ein begehrter Gegenstand aufgegeben wurde, der Dämon, der das Denken ist, schnell besiegt.

⁶³ Umdeutung eines etablierten Begriffes, wie hier der *avidyā*, durch begriffliche Beiordnungen zu termini technici des MU: psychische Eindrücke (*vāsanā*) werden mit dem, in bereits etablierten Erlösungslehren verwendeten und als erlösungshemmend konnotierten Begriff Unwissenheit *avidyā* bezeichnet.

Indem er etwas, das ihm lieb geworden ist, aufgibt, hat derjenige, der sich makellos verhält, das Denken besiegt, wie ein Elefant einen schwachen gezähmten Ochsen [besiegt].

...

*svāyattam ekāntahitam svepsitatyāgavedanam /
yasya duṣkaratām yātaṃ dhik taṃ puruṣakītakam* (111.8)

Schande über diesen Menschenwurm, dem die Erkenntnis, daß das, was von einem selbst begehrt wird, aufzugeben ist, [eine Erkenntnis,] die man selbst in der Hand hat [und] die einzig nützlich ist, mißlingt.

[...]

*svapauruṣaikasādhyena svepsitatyāgarūpiṇā /
manaḥpraśamamantreṇa vināsti na śubhā gatiḥ* (111.12)

Es gibt keinen glücklichen Ausgang [aus dem *saṃsāra*] ohne den Mantra, welcher Denk-Beruhigung ist, einzig aus eigener Tatkraft zu erreichen ist [und] die Form hat, für sich selbst Begehrtes aufzugeben.

[...]

*īpsitāvedanāṅgyāṃ tu manaḥpraśamanaśriyī /
gurūpadeśasāstrārthamantrādyā yuktayas tṛṇam* (111.14)

Wertlos sind [diese] Methoden wie Unterweisung durch Lehrer, Bedeutung von Lehrsystemen, Mantras usw., in Bezug auf das Glück der Denk-Beruhigung, die darin besteht, Begehrtes sich nicht bewußt zu machen.

Eindeutig wird hier ein zentrales Element der gleichmütigen Loslösung (*vairāgya*), ein grundlegendes Kennzeichen eines im Sinne der Soteriologie des MU Erlösungswilligen, als menschliche Tatkraft bzw. Streben (*pauruṣa*) bezeichnet: intentionslos zu werden aus eigenem Antrieb. Damit fügt der Autor mit dem *Indrajālopākhyāna* der menschlichen Tatkraft (*pauruṣa*) einen weiteren Aspekt hinzu, den er so weder in den vorangehenden Abhandlungen über diese Tatkraft im MU (ausführlich in 2.5-9) noch über die Loslösung (*vairāgya* hauptsächlich von Rāma

poetisch ausgeführt in 1.10-30) erwähnt hatte, bzw. möchte er die Loslösung bzw. das intentionslos Werden (*vairāgya*) wesentlich als Tatkraft (*pauruṣa*), in Form von eigenem Bestreben verstanden wissen.⁶⁴

Zusammenfassung: Von der Konstruktion einer Person zur Destruktion

Mit der Lavaṇa-Episode als gleichnishafter Erzählung beabsichtigt der MU-Autor die Konstruktion einer personalen Identität als Produkt schöpferischen Denkens darzustellen. Um dem Zuhörer zu ermöglichen, die aus dieser gleichnisshaften Erzählung gezogenen Schlüsse auf seine eigene Situation zu übertragen, zeichnet sich die Lavaṇa-Episode durch starke Realitätstreue in all ihren Beschreibungen aus. Alle Geschehnisse hätten nach dem Dafürhalten eines zeitgenössischen Zuhöreres jedem widerfahren können. Wegen dieser Realitätstreue erlaubt die Lavaṇa-Episode ernstzunehmende Einblicke in die tatsächlichen Lebensumstände – ja geradezu Milieustudien. Sie vermittelt die MU-Konzeption personaler Identität als eine vom eigenen Denken selbst konstruiert. Die in der rein geistigen ontologischen Grundlage, dem Geist, vorliegenden, doch sich zuvor davon abgetrennten und nun verpartikulierten Denkinstanzen konstruieren sich ihre eigene personale Identität. Dabei werden sie in ihrer Selbstwahrnehmung sowie in ihrem Handeln und Streben von psychischen Eindrücken bestimmt. Wegen der allem Dasein gemeinsamen Wesensgrundlage, welche somit auch die Projektionsfläche aller Denkinhalte ist, sind Ichbewußtsein

⁶⁴ Erst im 6. *Nirvāṇaprakaraṇa* wird *pauruṣa* in der Form der beiden Erlösungsmethoden „Verzicht auf/Zurückdrängen von Genüsse/n“ (*bhogatyāga*) und „rationales Hinterfragen“ (*vicāra*) als einzige zur Erlösung führende Methode eher beiläufig benannt: *bhogatyāgavicārātmapauruṣān nānyad atra hi । upayujyata ity ajñās svātmaivāśu praṇamyatām* (6.187.23). Nach VTP soll *ajñāḥ* als Vokativ i.S.v. *mumuksavaḥ* und *praṇamyatām* als *tattvabodhena śaraṇīkriyatām* verstanden werden (VTP ad YV 7.30.23). Gemäß der vom Śāṅkara-Vedānta geprägten VTP-Exegese fordert also Vasiṣṭha mehrere an der Erlösung interessierte Zuhörer auf, nur das eigene Selbst [durch Verstehen, wie es sich tatsächlich verhält] zu bewahren (*tattvabodha* ist demnach wohl i.S.v. *ātma-* bzw. *brahmajñāna* zu verstehen). Gemäß dem MU/YV-Text kommt für die Erlösung nichts anderes als menschliches Bestreben zur Anwendung, welches wesentlich das Verdrängen weltlicher Genüsse (*bhogatyāga*) und rationales Hinterfragen (*vicāra*) ist. Nach VTP ist das Kompositum *bhogatyāgavicārātmapauruṣāt* dagegen wenig überzeugend als dreigliedriges Dvandva zu verstehen: *bhogatyāgo vicāra ātmana indriyamanonigrahapauruṣaṃ trayān nānyad ...* Genußentsagung, Untersuchung des Atman und *pauruṣa*, welches als Unterdrücken der Sinne und des *manas* (letzters ist ohnehin einer der sechs Sinne) zu verstehen sei (VTP ad YV 7.30.23). Über die Verwendung von Vokativen im Plural: SLAJE (2001); diese Textstelle wurde dort jedoch nicht analysiert.

konstituierende Denkinhalte nicht an eine individuelle Denkinstantz gebunden, sondern stehen mit allen Bewußtseinsinstanzen in einer Art kognitiven Verbindung. Dadurch kann sich der komplexe Denkinhalt einer personalen Instanz mit Bewußtseinsinhalten anderer Identitäten vermischen. Somit wird eine Person sowohl vom eigenen Denken bestimmt als auch von den Projektionen anderer Personen beeinflusst. Löst sich ein persönlichkeitskonstituierender psychischer Eindruck auf, wie im Falle des Caṇḍāla-Lavaṇa, der sich selbst tötete, wird dieser nicht mehr projiziert und kann folglich nicht mehr von Dritten als Person wahrgenommen werden. Daher wurde der König Lavaṇa bei seiner Rückkehr in das Gebiet seines Lebens als Caṇḍāla nach dem Tod des Caṇḍāla-Lavaṇa nicht mehr von seinen einstmaligen engsten Vertrauten erkannt.

Indem sie sich von den selbst produzierten und absorbierten Vorstellungen anderer umher treiben lassen, schaffen die individuellen Denkinstantzen sich ständig wandelndes Dasein als modifizierte personale Identitäten und erhalten damit den leidvollen Daseinswandel aufrecht. Intersubjektivität und gemeinschaftliches Erleben vollzieht sich in der hier vorgetragenen Konzeption der individuellen Welterfahrung ebenso auf rein geistiger Grundlage: durch gemeinsame Wahrnehmungsinhalte. Durch gegenseitige Durchdringung und Überlagerung von Bewußtseinsinhalten wird das Vorliegen einer allen Subjekten gemeinsamen, empirisch realen Umwelt nämlich nur als solche suggeriert. Tatsächlich kommt Intersubjektivität nur dadurch zustande, daß von einem individuellen Denken projizierte Inhalte auch auf andere Personen übertragen werden, wodurch sich besagte gemeinsame Erlebensgrundlage ergibt. Die wechselseitigen Durchdringungen aller an einem gemeinsamen Erleben teilnehmenden Individuen lassen eine gemeinsam wahrgenommene, und damit scheinbar objektiv real existierende Umwelt erscheinen. Dieser Zustand kognitiver Verbindung durch gemeinsame Wahrnehmungsinhalte kann aber auch, wie im Falle Lavaṇas, neue Identitäten durch Vermischung von Denkinhalten erzeugen. Somit fungiert die Lavaṇa-Episode auch als Veranschaulichung wie weit sich eine Person im wahrsten Sinne des Wortes in verschiedene Schichten „zerstreuen“ kann, wenn dem Denken nicht sein unkontrolliertes schöpferisches Vorstellen abgewöhnt wird. Genau dazu bedarf es des methodischen Einsatzes menschlichen Bestrebens (*pauruṣa*), um damit die erlösungsfördernde Umgestaltung des individuellen Bewußtseins zu bewirken. Dabei müssen gewohnte und liebgewonnene

Denkinhalte, die den leidvollen Daseinswandel aufrecht erhalten, durch erlösungsfördernde Inhalte ersetzt werden: unzutreffende Selbstwahrnehmung wird revidiert, was dazu führen soll, daß intentionales Streben und Handeln zurückgedrängt und durch intentionloses Handeln ersetzt wird. Diese erlösungsfördernden Inhalte eignet sich der Erlösungswillige durch Beständigkeit im Studium des MU und im Umgang mit Guten (*śāstra[sat]saṅgamadhīreṇa*) an. Dieses Zurückdrängen von liebgewordenen Objekten, ein wesentliches Element der Loslösung (*vairāgya*) von der Objektwelt, wird im *Indrajālopākhyāna* als durch eigenes Bestreben erreichbar (*pauruṣa*) bezeichnet; allein die eigene Kraft ist fähig, den Erlösungsprozeß voranzutreiben. Diese Zusammenhänge zwischen dem zerstreuen, sich von den eigenen Vorstellungen ziellos umher treiben lassenden und damit Dasein erschaffenden Denken einerseits und dem erlösungsfördernden methodischen Korrigieren des Denkens durch das eigene Streben andererseits werden in den in die Lavaṇa-Episode eingeschobenen erläuternden *Sargas* dargelegt. Dort werden zuerst die den leidvollen Daseinswandel aufrecht erhaltenden Denkfunktionen beschrieben und deren allmähliche Eindämmung durch kognitive Beruhigung des Denkens mittels menschlicher Tatkraft bis zum vollständigen Auslöschen des individualisierten Denkens unterwiesen.

Lavaṇas erlittene Alternativrealität als karmische Vergeltung im konventionellen Sinn zu betrachten, also in Form einer notwendig erfolgenden karmischen Handlungsvergeltung, bleibt jedoch problematisch. So mußte Lavaṇa nämlich die ausführlich beschriebene Alternativrealität als Caṇḍāla auf persönliche Veranlassung Indras hin erleiden; sie wurde **nicht unmittelbar** durch ein Wirkpotential (*apūrva*) ausgelöst, welches entweder dem von Lavaṇa geistig ausgeführten Rājasūya-Opfer oder Lavaṇas Handlungsmotivation inhärierte. Da nach eigener Aussage des MU, Ritualhandlungen nur bei entsprechend vorliegendem psychischem Eindruck (*vāsanā*) karmisch wirksam sein können, mußte – auf Geheiß Indras hin – ein entsprechender psychischer Eindruck in das Denken Lavaṇas induziert werden. Das Eingreifen einer Höheren Macht ist die einzige Möglichkeit unabwendbare Handlungsergebnisse im Rahmen des MU zu ermöglichen ohne dabei eigenen soteriologischen und ontologischen Grundlagen zu widersprechen.

Schließlich bleibt noch anzumerken, daß die im *Indrajālopākhyāna* vermittelte Konzeption über die instabile personale Identität in Form ei-

ner Einbildung mit der in den Schultraditionen des Advaita Vedānta entworfenen Theorie, welche eine Person als konkrete Entität annimmt,⁶⁵ nicht ohne entsprechende exegetische Interpretationen in Übereinstimmung zu bringen ist. Gelegentliche terminologische Affinität des MU zu solchen buddhistischen Schultraditionen, die – ähnlich dem MU – auf erkenntnistheoretischem Illusionismus beruhen, sollte in Bezug auf ihre Lehren über das Wesen einer Personen nicht zu unpräzisen Schlüssen über mit dem MU übereinstimmende Grundvorstellungen zur personalen Identität verleiten.⁶⁶ Eine tiefgreifende, philologisch fundierte Untersuchung der ideengeschichtlichen Verortung des Wesens der Person im MU innerhalb der philosophischen Strömungen Indiens wollte vorliegende Studie nicht leisten. Auf Grundlage des kritisch edierten Textes des MU wird jetzt allerdings erstmals die Möglichkeit für eine derartige komparative Studie geboten werden.

⁶⁵ Eine konzise Darstellung der Person im Denken einiger Vedānta Philosophen bietet: HACKER (1978a).

⁶⁶ Erörterungen zum Wesen der Person im Denken Vasubandhus, der – im Gegensatz zu den Schultraditionen des Advaita Vedānta – die Möglichkeit einer konkreten Instanz als Grundlage einer Person zurückweist, macht DUERLINGER (2003) in Form von Diskussionen Vasubandhus mit anderen buddhistischen Schulen zugänglich.

6. APPENDIX: ABKÜRZUNGEN, BIBLIOGRAPHIE DER PRIMÄR- UND SEKUNDÄRQUELLEN, INDEX

6.1 ABKÜRZUNGEN

ASS	Ānandāśrama Sanskrit Series
BHS	Buddhist Hybrid Sanskrit
GK	Gauḍapāda Kārikā / Āgamaśāstra
KSS	Kashi Sanskrit Series
LYV	<i>Laghuyogavāsiṣṭha</i>
MBh	<i>Mahābhārata</i>
Ms(s)	Manuskript(e)
MU	<i>Mokṣopāya</i>
MUṬ	<i>Mokṣopāyaṭikā</i>
MW	Monier-Williams: Sanskrit-English Dictionary
N _{Ed}	Edition des <i>Yogavāsiṣṭha</i> : PAṆŚIKAR (1981).
pw	Böthlingk: Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung
RT	Rājatarāṅgiṇi
VTP	<i>Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparyaprakāśa</i>
YV	<i>Yogavāsiṣṭha</i>

6.2 WÖRTERBÜCHER UND GRAMMATIKEN

ĀPTE, V. S.:	The Practical Sanscrit-English Dictionary. Bombay 1924 (3. Rev. Enlarged Ed.).
v. BÖTHLINGK, OTTO:	Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Delhi 1998 (Repr. Motilal Banarsidas).
EDGERTON, FRANKLIN:	Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. II: Dictionary. Delhi 1993 (Repr. Motilal Banarsidas): EDGERTON (1953b).
MONIER-WILLIAMS:	Sanskrit-English Dictionary by Sir Monier Monier-Williams. New Delhi 1988 (3. Repr. Munishiram Manoharlal).
SCHMIDT, RICHARD:	Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böthlingk: SCHMIDT (1928).
SPEIJER, J. S.:	Sanskrit Syntax: SPEIJER (1886).
WACKERNAGEL, JAKOB und DEBRUNNER, ALBERT:	Altindische Grammatik. Band I-III: WACKERNAGEL (1896), WACKERNAGEL (1957), DEBRUNNER (1954), DEBRUNNER und WACKERNAGEL (1929-1930).

6.3 TEXTEDITIONEN

- Aitareya-brāhmaṇa* Aitareyabrāhmaṇam Śrīmatśāyaṇācāryaviracita-bhāṣyasametam. Ed. VINĀYAK GANEŚ APTE 1930. ASS 32.
- Āgamaśāstra* The Āgamaśāstra of Gauḍapāda. Ed. VIDHUSHEKHARA BATTACHARYA. Repr. Motilal Banarsidass Delhi 1989 (First Edition 1943).
- Agni Purāṇa* Agnipurāṇam. Ed. HARI NĀRĀYAṆA ĀPTE 1900. ASS 41.
- Arthaśāstra* Arthaśāstra of Kautilya with Chandrika. Ed. H.P. MALLEDEVARU. University of Mysore [Oriental Research Institute Series No. 158], Mysore 1986.
- Āśvalāyana-Śrauta-Sūtra* The Śrauta Sūtra of Āśvalāyana with the Commentary of Gārgya Nārāyaṇa. Ed. RĀMANĀRĀYAṆA VIDYĀRATNA. The Asiatic Society Calcutta 1989. (Übersetzung: MYLIUS (1994))
- Bhāgavata Purāṇa* Bhāgavata Purana of Kṛṣṇa Dvaipayana Vyasa. With Sanskrit Commentary Bhāvārthabodhinī. Ed. J. L. SHASTRI. Repr. Motilal Banarsidass Delhi 1988 (First published 1983).
- Bhāmātī* The Bhāmātī. A Gloss On Shāṅkhara Bhāshya by Vāchaspati Mīśra. Ed. DHUNDHIRĀJ ŚĀSTRĪ NYĀYOPĀDHYĀYA. (KSS 116 Part I+II) Chowkhambā Sanskrit Series, Benares 1937.
- Brahma Purāṇa* Sanskrit Indices and Text of the Brahmapurāṇa. Ed. PETER SCHREINER AND RENATE SÖHNEN. Harrassowitz, Wiesbaden 1987.
- Brahmāṇḍa Purāṇa* Brahmāṇḍa Purāṇa of Sage Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa. Ed. J. L. SHASTRI. Motilal Banarsidass, Delhi 1973.
- Bṛhat Saṃhitā* Varāhamihiraviracitā Bṛhatsaṃhitā. Ed. ACYUTĀNAND JŅĀ ŚĀRMA, Vidyabhavana saṃskṛtagranthamālā 41. Chowkhamba Vidya Bhavan, Vārāṇasī 1959.
- Gauḍapāda Kārikā* s. Āgamaśāstra

- Garuḍa Purāṇa* Garuḍamahāpurāṇam. Ed. RĀJENDRA NATH ŚĀRMA. Nag Publishers, Delhi 1984. (Nachdruck der Ausgabe: Venkatesvara Steam Press)
- Harṣacarita* Śrīharṣacaritamahākāvyaṃ. Bāṇabhaṭṭa's biography of KingHarshavardhana of Sthāṇviśvara. Ed. ALOIS ANTON FÜHRER. (Bombay Sanskrit and Prakrit Series No. 66) Bombay 1909.
- Kāmasūtra* The Kamasutra of Srī Vātsyāyana muni with the commentary Jayamangala of Yashodara. Ed. GOSVAMĪ DĀMODAR SHASTI. (KSS 29) Chowkhambā Sanskrit Series, Benares 1929.
- Kārikāvalī* Karikavali with Muktavali, Prabha, Manjusha, Dinakariya, Ramarudriya & Gangarama Jatiya. Ed. C. SANKARA RAMA SASTRY. Balamanorama Press, Madras 1923.
- Laghuyogavāsiṣṭha* *Laghuyogavāsiṣṭha*. Ed. VĀSUDEVA ŚĀRMAN. Bombay: Nirṇaya Sagar Press 1937.
- Lāṅkāvatārasūtra* The Lāṅkāvatārasūtra. Ed. Nanjo Bunyu. [Bibliotheca Otaniensis] Otani University Press, Kyoto 1923. (Übersetzung: SUZUKI (1932))
- Liṅga Purāṇa* The Liṅgamahāpurāṇam. With Sanskrit commentary Śivatoṣiṇī of GAṆEŚA NĀTU. Ed. NAG ŚĀRAN SINGH. Nag Publishers, Delhi 1989.
- Mahābhārata* The Mahābhārata. Text as constituted in its Critical Edition. Vol. I-IV. The Bhandarkar Oriental Research Institute Poona 1971.
- Mahāsubhāṣita-saṃgraha* Mahā-Subhāṣita-Saṃgraha. Being an extensive collection of wise sayings in Sanskrit critically edited with introduction, English translation, critical notes, etc. By Ludwik Sternbach. Gen. Editor Bhasakaran Nair. Vishveshvarand Vedic Research Institute Hoshiapur 1974-1999, Vol. I-VII.
- Manusmṛti* Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra. Ed. PATRICK OLIVELLE. Oxford University Press, Oxford 2005.
- Mārkaṇḍeya Purāṇa* The Mārkaṇḍeya Mahāpurāṇam. With Preface, Hindi transl., Verse-Index & Textual Correction. Ed. Nag Sharan Sing. Second Edition, Nag Publishers Delhi 1989.

- Meghadūta* Kālidāsa's Meghadūta. Edited From Manuscripts With the Commentary of Vallabhadeva and Provided With a Complete Sanskrit-English Vocabulary. Ed. E. HULTZSCH. New Delhi 1998 (First published 1911 by Royal Asiatic Society, London).
- Mokṣopāya (-ṭikā)* *Vairāgyaprakaraṇa*: SLAJE (1996a),
HANNEDER und SLAJE (2002)
Mumukṣuvyavahāraprakaraṇa: SLAJE (1993a)
Utpattiprakaraṇa: SLAJE (1995)
Sthitiprakaraṇa: SLAJE (2002)
- Nirukta* The Nirukta of Yāska (With Nighaṇṭu) edited with Durga's Commentary. Ed. H. M. BHADKAMKAR. Vol. I. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1985 (First Edition 1918).
- Śiva Purāṇa* The Śivamahāpurāṇam. (Part 1 + 2) Ed. NAG ŚARAN SINGH. Nag Publishers, Delhi 1995.
- Śṛṅgāratilaka* Rudrabhāṭṭakṛtam Śṛṅgāratilakam. In: Kāvyaṁālā Part III (S. 111 - 152). Ed. DURGĀPRASĀDA AND PARABA. Nirnaya-Sāgara Press, Bombay 1987.
- Tantrāloka* Śrītantrāloka: with two commentaries. "Viveka" by Ācārya Śrī Jayaratha, "Nirīkṣiraviveka" by Paramhans Mishra. Ed. PARAMHANS MISHRA. (Vol. 1-7) Sampūrṇānanda Saṁskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasi 1992-1999.
- Tarkasaṁgraha* Tarkasaṁgraha of Annambhaṭṭa. Ed. SATKĀRIŚARMĀ VAṄĪYA. [KSS 187] Chaukhambha Sanskrit Sansthan, Varanasi 1997 (3. Edition).
- Vijñapti-mātratāsiddhi* Vijñaptimātratāsiddhiḥ [Prakaraṇadvayam] of Ācārya Vasubandhu. Ed. RĀMAŚAṆKARA TRIPĀṬHĪ. (Gaṅganāthajhā-Granthamālā Vol. V) Varanasi 1992.
- Viṣṇu Purāṇa* The Critical Edition of the Viṣṇupurāṇam. Vol. I (1 to 3 Amśas). Ed. M. M. PATHAK. Oriental Institute, Vadodara 1997.
- Viṣṇu-dharmottara-purāṇa* Śrīviṣṇudharmottarapurāṇam. Cārudeva Śāstriṅā praṇīṭayā bhūmikayā samāhitam, ed. Śrīkṛṣṇadās Kṣemarāja. Delhi 1985 Nagh Publishers (Nachdruck der Ausgabe Venkatesvara Steam Press Bombay 1912).

Yogavāsīṣṭha The *Yogavāsīṣṭha* of Vālmīki with the Commentary *Vāsīṣṭhamahārāmāyaṇatātparyaprakāśa*: PAṆŚĪKAR (1918) Nachdruck: PAṆŚĪKAR (1981) PAṆŚĪKAR (1937) Nachdruck: PANSIKAR (1984)

6.4 VERWENDETE MSS. DES UTPATTIPRAKARAṆA

Zitierte Verse des MU außerhalb des *Utpatti prakaraṇa* folgen - wo vorhanden - den MU-Ṭīkā Editionen. Für alle bisher unedierten Textstellen wird der Text aus den Mss Ś₁ und Ś₃ übernommen.

Ś ₁	Vollständig	Facsimile ed. by L. CHANDRA (SLAJE 1994, p. 38f)
Ś ₃	Vollständig	Sri Pratap Singh Library, Srinagar (SLAJE 1994, p. 39f)
Ś ₇	Utpatti	IGNCA New Delhi No. RAR/181.045/MOK
Ś ₉	Vairāgya- Upaśama 93.62	SBPK Berlin. Hs. or. 12511 687 fols.
Ś ₁₄	Vairāgya- Upaśama	Research & Publ. Dep., Śrīnagar. 4788/827 birch bark
Ś _{Sam}	Mūla in Auszügen	Göttingen. Vish 126
N ₂₀	3.1.1-57, 3.101.28c- 133.67b	BORI. 776 Visrama II/224.
N ₂₁	3.61.18- 64.21; 3.114.26- 115.16; 4.1.31-39.1; 5.48.31c- 53.35; 5.53.77- 93.53	BORI. 773 Viśrāma II/232 (R.581).

6.5 SEKUNDÄRQUELLEN

- APTE, VAMAN SHIVARAM: *The Practical Sanskrit-English Dictionary. Revised & Enlarged Edition*. Editors-in-Chief: P.K. GODE and C.G. KARVE. Poona: Prasad Prakashan 1957-59 repr. in einem Band: Kyoto Rinsen, 1978.
- ARJUNWADKAR, K.S.: „Yoga-Vāsiṣṭha — A Frank Appraisal“. In: *ABORI LXX-XII*(2001), S. 213-231 [appeared 2002].
- ARRANZ, ERNESTO BALLESTEROS: *Yoga Vāsiṣṭha. Un Compendio*. Madrid: Etnos 1995.
- ATREYA, B.L.: „A Probable Date for the Composition of the Yogavāsiṣṭha Mahārāmāyaṇa“. In: *Proceedings and Transactions of the Seventh All-India Oriental Conference. Baroda. December 1933*. Baroda 1935, S. 55-59.
- ATREYA, B.L.: *The Philosophy of the Yoga-Vāsiṣṭha*. Moradabad: Darshana Printers 1936a 2nd. Edition 1981.
- ATREYA, B.L.: *The Vasiṣṭha-darśanam*. Allahabad: Government Press 1936b (The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts 64).
- ATREYA, B.L.: *The Yoga-Vāsiṣṭha and its Philosophy*. Moradabad: Darshana Printers 1966 3rd. Edition Revised and Enlarged.
- ATREYA, B.L.: *The Vision and the Way of Vasiṣṭha Vasiṣṭha-darśanam*. Compiled with a detailed introduction and translated by SAMVID. Madras: Indian Heritage Trust 1993 first published ATREYA (1936b) add. transl. into English.
- BALDISSERA, FABRIZIA: *The Narmamālā of Kṣemendra*. Heidelberg: Ergon 2005 Beiträge zur Südasiensforschung, Band 197.
- BHATTACHARYA: „Vanamālā of Vasudeva-Kṛṣṇa-Viṣṇu and Saṅkarṣaṇa-Balarāma“. In: *Festschrift A. J. Gail*. Berlin: Weidler 2006, S. 9-20.
- BHATTACHARYA, VIDHUSHEKHARA (Hrsg.): *The Agamaśāstra of Gauḍapāda*. Calcutta: Univ. of Calcutta 1943 repr. Delhi: Motilal Banarsidass 1989.
- BHATTACHARYYA, SIVAPRASAD: „The Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa, its probable date and place of Inception“. In: *Proceedings and Transactions of the Third Oriental Conference 1924* (1925), S. 545-554.
- BHATTACHARYYA, SIVAPRASAD: „Gauḍa Abhinanda and the Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa“. In: *Proceedings and Transactions of the Tenth All-India Oriental Conference. Summaries Tirupati 1940*, S. 32-33.
- BHATTACHARYYA, SIVAPRASAD: „The Emergence of an Adhyātma-Śāstra or the Birth of the Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa“. In: *IHQ* 24(1948), S. 201-212.
- BHATTACHARYYA, SIVAPRASAD: „The Cardinal Tenets of the Yoga-Vāsiṣṭha and their Relation to the Trika System of Kāśmīra“. In: *ABORI* 32(1951a), S. 130-145.
- BHATTACHARYYA, SIVAPRASAD: „The Siddhas in the Yogavasiṣṭha Ramayana and a Peep into their Creed“. In: *Indian Culture. Mahendra Jayanti volume* (1951b), S. 91-112.

- BHATTACHARYYA, SIVAPRASAD: „The Yoga-vāsiṣṭha conception of the essence of divine worship“. In: *Adyar Library Bulletin* 19/1–2(1955), S. 52–74.
- BHATTACHARYYA, SIVAPRASAD: „Manolaya. the Yogavāsiṣṭha way to ideal life“. In: *Adyar Library Bulletin* 21/1–2(1957), S. 66–79.
- BHATTACHARYYA, SIVAPRASAD: „The Bhuṣuṇḍopākhyāna and its Esoteric Drift“. In: *Kavirāj Abhinandana Grantha*. Lucknow 1967, S. 79–89.
- BIDEZ, J. und DRACHMANN, A.B.: „Emploi des signes critiques. Disposition de l'apparat dans les éditions savantes de textes grecs et latins. Conseils et recommandations“. In: . Bruxelles: Secretariat Administratif de l'Union Académique Internationale [u.a.] 1938, .
- BRINKHAUS, HORST: „The Mārkaṇḍeya-Episode in the Sanskrit Epics and Purāṇas“. In: *Essays in Indian philosophy, religion and literature*. Delhi: Motilal Banarsidass 2004, S. 87–98.
- BRONKHORST, JOHANNES: „Pour comprendre la philosophie indienne“. In: *La Rationalité en Asie*. Lausanne: Études de Lettres 2001, S. 195–223.
- BUESCHER, HARTMUT: „Review of HANNEDER und SLAJE (2002)“. In: *OLZ* 104/2(2009), S. 230–238.
- BÜHLER, GEORG: *Detailed Report of a tour in search of Sanskrit MSS made in Kāśmīr, Rajputana, and Central India*. Bombay 1877 (Journal of the Bombay Branch of the RAS. Extra Number).
- CAKRABARTI, ARINDAM: „Where am I? Three Spaces in the Metaphysics of the Mokṣopāya“. In: *Jñāna-Pravāha. Annual Bulletin 1999–2000*. Varanasi: Jñāna-Pravāha. Centre for Cultural Studies 2000, S. 55–67.
- CHANDRA, LOKESH (Hrsg.): *Sanskrit texts from Kashmir. Vols. 8–9*. New Delhi 1984 (Śata-Piṭaka Series 334–335).
- CHAPPLE, CHRISTOPHER: „The Negative Theology of Yogavāsiṣṭha and Laṅkāvatāra Sūtra“. In: *Journal of Dharma* 6(1981), S. 34–45.
- CHENET, FRANÇOIS: „Vie et Mort selon le Yogavāsiṣṭha“. In: *Revue de l'Histoire des Religions* cci-2(1984), S. 139–170.
- CHENET, FRANÇOIS: *Psychogenèse et Cosmogonie selon la Yoga-Vāsiṣṭha*. Paris: Édition-Diffusion De Boccard 1998–99 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 67).
- CHENET, FRANÇOIS: „Compte Rendu: The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts“. In: *BEI* 22–23(2004–2005), S. 629–633.
- CHENET, FRANÇOIS: „Le Yogavāsiṣṭha au risque du “Mokṣopāya Projekt”. Réflexions sur les orientations de la recherche actuelle: À propos d'une publication récente“. In: *Indologica Taurinensia* 32(2007), S. 9–26.
- COLAS, GÉRARD: „The Criticism and Transmission of Texts in Classical India“. In: *Diogenes* 186(1999) (47.2), S. 30–43.
- DE JONG, J.W.: „Review of Thomi: Cūḍāla“. In: *IIJ* 23(1981), S. 221–226.
- DE JONG, J.W.: „Review of SLAJE (1993a)“. In: *IIJ* 38(1995), S. 191–192.
- DE JONG, J.W.: „Review of SLAJE (1994b)“. In: *IIJ* 40/3(1997), S. 290–293.

- DE JONG, J.W.: „Review of SLAJE (1996a)“. In: *IJ* 41(1998), S. 188–189.
- DEBRUNNER, ALBERT: *Altindische Grammatik. Band II, 2: Die Nominalsuffixe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1954 unveränderter Nachdruck der ersten Auflage 1954: 1987.
- DEBRUNNER, ALBERT und WACKERNAGEL, JAKOB: *Altindische Grammatik. Band III: Nominalflexion-Zahlwort-Pronomen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1929–1930 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage von 1929/30: 1975.
- DEEG, MAX: *Die altindische Etymologie nach dem Verständnis Yāska's und seiner Vorgänger*. Dettelbach: Röhl 1995 (Würzburger Studien zur Sprache & Kultur. Band 2: Indologie: Vergleichende Sprachwissenschaft).
- DELZ, JOSEF: „Textkritik und Editionstechnik“. In: *Einleitung in die lateinische Philologie*. Stuttgart: B. G. Teubner 1997, S. 51–73.
- DEWNARAIN, DAVE: „Les métamorphoses du Moi. Enquête sur les fluctuations de l'Identité à travers les Récits du Yogavāsiṣṭha“. 2003 thèse à paraître.
- DIVANJI, PRAHLAD CANDRASHEKARA: „The Date and Place of Origin of the Yogavāsiṣṭha“. In: *Proceedings and Transactions of the Seventh All-India Oriental Conference. Baroda 1933* (1935), S. 15–28.
- DIVANJI, PRAHLAD CANDRASHEKARA: „Further Light on the Date of the Yogavāsiṣṭha“. In: *Poona Orientalist* 3(1938a), S. 29–44.
- DIVANJI, PRAHLAD CANDRASHEKARA: „Ms. No. 623/Viśram 1 at the B.O.R.I. Poona“. In: *New Indian Antiquary* 1(1938b), S. 460–462.
- DIVANJI, PRAHLAD CANDRASHEKARA: „The Text of the Laghu Yogavāsiṣṭha“. In: *New Indian Antiquary* 1(1939), S. 697–715.
- DIVANJI, PRAHLAD CANDRASHEKARA: „Yogavāsiṣṭha on the Means of Proof“. In: *New Indian Antiquary* 2(1940a), S. 285–295 [Nach De Jong, in: *A Volume of Indian and Iranian studies presented to Sir E. Denison Ross* (Bombay 1939), p.102–112.].
- DIVANJI, PRAHLAD CANDRASHEKARA: „Yogavāsiṣṭha on the Origin of Indian Philosophy“. In: *Poona Orientalist* 2/3(1940b), S. 186–196.
- DIVANJI, PRAHLAD CANDRASHEKARA: „Puruṣārtha, Daiva and Niyati (Summary)“. In: *Proceedings and Transactions of the All-India Oriental Conference. Twelfth Session*. hrsg. v. A.S. ALTEKAR. Benares: Benares Hindu University volume 1 1943–4, S. 375–76.
- DIVANJI, PRAHLAD CANDRASHEKARA: „Brahma-Ākāśa Equation: Its Origin and Development“. In: *Bhāratīya Vidyā* 9(1948), S. 148–173.
- DIVANJI, PRAHLAD CANDRASHEKARA: „Yogavāsiṣṭha, a Vārttika on the Upaniṣads by a Kāśmīr Śaivite“. In: *Bhāratīya Vidyā* 12(1951), S. 26–49.
- DIVANJI, PRAHLAD CANDRASHEKARA: „Bhagavadgītā and Bhāgavata Purāṇa as Models for the Yogavāsiṣṭha“. In: (*Journal of the Asiatic Society of Bombay. New Series*) 34–35(1959–60), S. 44–58.
- DUBOIS, ABBE J.A. und BEAUCHAMP, HENRY K.: *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Oxford: Clarendon Press 1959.

- DUERLINGER, JAMES: *Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self*. London, New York: Routledge Curzon 2003 (Routledge Curzon Critical Studies in Buddhism).
- EDGERTON, FRANKLIN: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Volume I: Grammar*. New Haven: Yale University Press 1953a (William Dwight Whitney Linguistic Series) repr. New Delhi: Motilal Banarsidass 1993.
- EDGERTON, FRANKLIN: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Volume II: Dictionary*. New Haven: Yale University Press 1953b (William Dwight Whitney Linguistic Series) repr. New Delhi: Motilal Banarsidass 1993.
- EHLERS, GERHARD: *Indische Handschriften Teil 16: Die Śāradā Handschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz*. Stuttgart: Steiner 2006 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland).
- ETTINGHAUSEN, RICHARD: „Snake-eating Stag in the East“. In: *Late classical and mediaeval studies in honor of Albert Mathias Friend*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1955, S. 272–286.
- FALK, HARRY: „Vedische Opfer im Pali-Kanon“. In: *BEI* 6(1988), S. 225–254.
- FELLER, DANIELLE: *The Sanskrit Epics' Representation of Vedic Myths*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 2004.
- FERRARA, MARIANNA: „Review of HANNEDER (2006)“. In: *Indologica Taurinensia* 35(2009), S. 381–385.
- FORT, ANDREW O.: *Jivanmukti in Transformation*. Albany: SUNY 1998.
- FRAUWALLNER, ERICH: *Geschichte der indischen Philosophie I*. Salzburg: Otto Müller Verlag 1953 Reihe Wort und Antwort 6,1.
- FRAUWALLNER, ERICH: *Geschichte der indischen Philosophie II*. Salzburg: Otto Müller Verlag 1956 Reihe Wort und Antwort 6,2.
- GHOSAL, PRANATI: „Attitude of Yogavāsīṣṭha towards Human Endeavour (pauruṣa)“. In: *Jñāna-Pravāha. Annual Bulletin 1999–2000*. Varanasi: Jñāna-Pravāha. Centre for Cultural Studies 2000, S. 69–80.
- GLASENAPP, HELMUTH VON: *Zwei philosophische Rāmāyaṇas*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1951 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 6).
- GLASENAPP, HELMUTH VON: „Die Yoga-Lehren des Vāsīṣṭha“. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 35(1953/4), S. 34–43.
- GOLZIO, KARL-HEINZ: „Zur Datierung eines Kommentars zum Yogavāsīṣṭha von Ānandabodhendra“. In: *IJ* 47/3–4(2004), S. 301–303.
- GOSWAMI, MAHAPRABHULAL (Hrsg.): *Śrīmārkaṇḍeyamahāpurāṇam. Part I–III*. Sitapur: Institute for Puranic and Vedic Studies and Research 1986 (Adhyayana–Mālā Vol. 7).
- GOSWAMI, MAHAPRABHULAL: *Yoga Vāsīṣṭha of Mahākāvī Valmīki with Hindi Translation Kusumulatā*. Varanasi: Tara Book Agency 1989.

- GOSWAMY, KARUNA: *The Glory of the Great Goddess*. Zurich: Museum Rietberg 1989.
- GOUDRIAAN, T.: „Review of SLAJE (1995) and SLAJE (1994b)“. In: *WZKS* 40(1996), S. 229–233.
- GRANOFF, PHYLLIS: „The Yogavāsīṣṭha: The continuing search for a context“. In: *New Horizons of research in Indology (Silver Jubilee Volume)*. Poona 1989 (Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit. Class E.10), S. 181–205.
- GRIERS, JAMES: „Lachmann, Bédier and the Bipartite Stemma: Towards a Responsible Application of the Common-Error Method“. In: *Revue d'Histoire des Textes* 18(1988), S. 263–277.
- GRIERSON, GEORGE A. (Hrsg.): *Bihar Peasant Life. Being A Discursive Catalogue of the Suppoundings of the People of that Province*. Delhi: Cosmo Publications 1975 repr., first published 1885.
- HACKER, PAUL: *Vivarta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1953 (Abh. der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. 5).
- HACKER, PAUL: *Prahlāda. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt. Beiträge zur Geschichte des Hinduismus. Teil I + II*. Wiesbaden: Franz Steiner 1959 Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1959. Nr.9.
- HACKER, PAUL: „Die Idee der Person im Denken von Vedānta-Philosophen“. In: *Kleine Schriften*. Wiesbaden: Franz Steiner 1978a, S. 270–292.
- HACKER, PAUL: „Eigentümlichkeiten in der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara“. In: *Kleine Schriften*. Wiesbaden: Franz Steiner 1978b, S. 293–332.
- HACKER, PAUL: „Zur Methode der geschichtlichen Erforschung der anonymen Sanskritliteratur des Hinduismus“. In: *Kleine Schriften*. Wiesbaden: Franz Steiner 1978c, S. 8–17.
- HACKER, PAUL: „Zur Methode der Philologischen Begriffsforschung“. In: *Kleine Schriften*. Wiesbaden: Franz Steiner 1978d, S. 18–32.
- HANNEDER, JÜRGEN: „Śaiva Tantric Material in the *Yogavāsīṣṭha*“. In: *WZKS* 42(1998), S. 67–76.
- HANNEDER, JÜRGEN: „The *Yogavāsīṣṭha* and its Kashmirian recension, the *Mokṣopāya*. Notes on their Textual Quality“. In: *WZKS* 44(2000), S. 183–210.
- HANNEDER, JÜRGEN: „Review of CHENET (1998–99)“. In: *IJ* 44(2001), S. 74–79.
- HANNEDER, JÜRGEN: „The blue lotus: Oriental research between philology, botany and poetics?“. In: *ZDMG* 152/2(2002), S. 295–308.
- HANNEDER, JÜRGEN: „Introduction“. In: *The Mokṣopāya, Yogavāsīṣṭha and Related Texts*. Aachen: Shaker 2005a (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 7), S. 9–19.

- HANNEDER, JÜRGEN (Hrsg.): *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*. Aachen: Shaker 2005b (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 7).
- HANNEDER, JÜRGEN: „The Mokṣopāyasamgraha“. In: *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*. Aachen: Shaker 2005c (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 7), S. 105–112.
- HANNEDER, JÜRGEN: *Studies on the Mokṣopāya*. Wiesbaden: Harrassowitz 2006 Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Band LVIII.
- HANNEDER, JÜRGEN: „Some common errors concerning water-lilies and lotuses“. In: *III* 50(2007), S. 161–164.
- HANNEDER, JÜRGEN: „Dreams and other States of Consciousness in the Mokṣopāya“. In: *The Indian Night, Sleep and Dream in Indian Culture*. Delhi: Rupa and Co. 2009, .
- HANNEDER, JÜRGEN und SLAJE, WALTER: *Bhāskarakaṇṭha's Mokṣopāya-Tīkā. A Commentary on the Earliest Available Recension of the Yogavāsiṣṭha I. Vairāgyaprakaraṇam*. Aachen: Shaker Verlag 2002 (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 1).
- HANNEDER, JÜRGEN und SLAJE, WALTER: „Noch einmal zur längeren und kürzeren Fassung des *Yogavāsiṣṭha* in ihrem Verhältnis zur Mokṣopāya-Rezension“. In: *AS LIX/2*(2005), S. 509–531.
- HANNEDER, JÜRGEN und STEPHAN, PETER: *A Critical Edition of the Mokṣopāya. Utpatti prakaraṇa*. Wiesbaden: Harrassowitz *2010.
- HARA, MINORU: „A Note on the Compound krodha-mūrḥchita“. In: *Vividharatnakaraṇḍaka: Festgabe für Adelheid Mette*. Hrsg. von Christine Chojnacki, Jens-Uwe Hartmann und Volker M. Tschannerl. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica 2000, S. 343–357.
- HARA, MINORU: „A Note on the Sanskrit Word *andha*“. In: *III* 49(2006), S. 273–303.
- HARA, MINORU: „Sleep in Sanskrit Literature: nidrā and svapna“. In: *Traditional South Asian Medicine* 8(2008), S. 130–163.
- HEESTERMAN, J. C.: *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotated..* 'S-Gravenhage: Mouton & Co 1957 Disputationes Rheno-Trajectinae II.
- HERRMANN-PFANDT, ADELHEID: *Ḍākinīs. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im Tantrischen Buddhismus*. Bonn: Indica et Tibetica Verlag 1992 Indica et Tibetica 20.
- HINÜBER, OSKAR VON: „Remarks on the Problems of Textual Criticism in Editing Anonymous Sanskrit Literature“. In: *Proceedings of the First Symposium of Nepali and German Sanskritists 1978*. Institute of Sanskrit Studies, Tribhuvan University, Kathmandu: Nepal Research Centre 1980, S. 28–40.
- HINÜBER, OSKAR VON: „Review of Thomi: Cūḍāla“. In: *WZKS* 29(1985), S. 220–221.

- HOAREAU, JEANNOT: *Klinische Hypnose. Mit einem Geleitwort von Christian Kinzel. Aus dem Franz. von Theodor Heinze.* Stuttgart: Kohlhammer 1996.
- HOPKINS, E. WASHBURN: *Epic Mythology.* Delhi: Motilal Banarsidas (Reprint, Orig.: 1915 Trübner, Strassburg) 1986.
- HULIN, MICHEL: *Sept Récits Initiatiques Tirés Du Yoga-Vasistha.* Paris: Berg International 1987 (L'autre Rive).
- HULIN, MICHEL: „Interpénétration des Consciences et Entrelacement des Destinées selon le Yoga-Vāsiṣṭha“. In: *Eranos-Jahrbuch* 57(1988), S. 171–200.
- HULIN, MICHEL: „Review of SLAJE (1993a)“. In: *BEI* 11-12(1993–94), S. 458–459.
- JHA, V.N. (Hrsg.): *Problems of Editing Ancient Texts.* Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratisthan 1993.
- KAHRS, EIVIND: *Indian semantic analysis. The nirvacana tradition.* Cambridge: Cambridge University Press 1998 (University of Cambridge Oriental Publications 55).
- KAPADIA, B.H.: „The Yogavāsiṣṭha and the Rāmāyaṇa“. In: *Sri Venkateswara University Oriental Journal* 11/1–2(1968), S. 47–55.
- KARMARKAR, R.D.: „Mutual Relation of the Yogavāsiṣṭha, the Laṅkāvatārasūtra and the Gauḍapāda-Kārikās“. In: *ABORI* 34(1955), S. 298–305.
- KARMARKAR, R.D.: *Arjunopākhyāna.* Poona: BORI 1956 (Post-graduate and Research Department Series 2).
- KIRFEL, WILLIBALD: *Die Kosmographie der Inder.* Bonn und Leipzig: Kurt Schröder 1920 nachdr. Hildesheim: Georg Olms 1990.
- LALYE, P.G.: „Review of SLAJE (1995)“. In: *ABORI* 77(1996), S. 321–322.
- LO TURCO, BRUNO: *Il Mokṣopāya; lo spazio della coscienza come principio assoluto. Dodici capitoli dal Lilopākhyāna. Edizione critica e traduzione annotata.* Ph.D. dissertation. Rome 1998.
- LO TURCO, BRUNO: „Mokṣopāya III.25“. In: *La Parole e i marmi.* Rome: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente 2001 (Serie Orientale Roma CXII, 1/2), S. 513–533.
- LO TURCO, BRUNO: „Review of CHENET (1998–99)“. In: *ZDMG* 152/1(2002a), S. 223–226.
- LO TURCO, BRUNO: „The Story of Līlā: A Paradigm of the World of the Shared Experience“. In: *Pandanus '01. Research in Indian Classical Literature.* hrsg. v. GIULIANO BOCCALI ET.AL. Praha: Institute of Indian Studies. Charles University Prague 2002b, S. 27–42.
- LO TURCO, BRUNO: „Towards a Chronology of the Yogavāsiṣṭha/Mokṣopāya“. In: *Annali dell’Università degli Studi di Napoli L’Orientale* 62(2002c), S. 41–77.
- LO TURCO, BRUNO: „Love and nature in the Mokṣopāya“. In: *Love and Nature in Kavya Literature. Proceedings of the LIDIA SUDYKA* (ed.). Kraków: Ksiegarnia Akademicka 2005a Cracow Indological Studies 7, S. 207–221.
- LO TURCO, BRUNO: „The Metaphorical Logic of the Mokṣopāya“. In: *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts.* Aachen: Shaker 2005b (Indo-

- logica Halensis. Geisteskultur Indiens 7), S. 131–138.
- LOSCH, HANS: *Rājadharma. Einsetzung und Aufgabenkreis des Königs im Lichte des Purāṇa's*. Bonn: Selbstverl. des Orientalischen Seminars der Univ. 1959.
- MAINKAR, T.G.: *The Vāsiṣṭha Rāmāyaṇa: A Study*. New Delhi: Meharchand Lachmandas 1977 repr. of the first ed. 1955.
- MANI, VETTAM: *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Work with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass 1975.
- McMICHAEL, JAMES DOUGLAS: „Idealism in Yoga-Vasistha and Yogacara Buddhism“. In: *Darshana International* 17/3(1977a), S. 1–13.
- McMICHAEL, JAMES DOUGLAS: „Idealism in Yoga-Vasistha and Yogacara Buddhism“. In: *Darshana International* 17/4(1977b), S. 1–16.
- MEINHOLD, W.J.: *Das große Handbuch der Hypnose - Theorie und Praxis der Fremd- und Selbsthypnose..* Kreuzlingen/München: Ariston Verlag 2006 8. überarbeitete und erweiterte Neuauflage.
- MITRA, V.L.: *The Yoga-Vāsistha-Mahārāmāyana of Vālmiki transl. from the original Sanskrit. I–IV*. Varanasi 1891/99.
- MYLIUS, KLAUS: *Āśvalāyana-Śroutasūtra*. Wichtrach: Institut für Indologie 1994 Texte und Übersetzungen 3.
- NARAHARI, H.G.: „The Yogavāsiṣṭha and the Doctrine of Freewill“. In: *Adyar Library Bulletin* 10(1946), S. 36–50.
- NARASIMHA, RODDAM: *Verses for the brave: selections from the Yoga-vasistha. With an introduction and translations into English*. Bangalore: National Institute of Advanced Studies 2000.
- O'FLAHERTY, WENDY DONIGER: „Der wissenschaftliche Beweis mythischer Erfahrung“. In: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Main: Syndikat 1981, S. 430–456.
- O'FLAHERTY, WENDY DONIGER: *Dreams, Illusions and Other Realities*. Chicago and London: The University of Chicago Press 1984.
- OLIVELLE, PATRICK: „Review of SLAJE (1994b)“. In: *JAOS* 117/1(1997), S. 204.
- OLIVELLE, PATRICK: *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford: Oxford University Press 2005.
- OLIVELLE, PATRICK (Hrsg.): *The Law Code of Viṣṇu: a critical edition and annotated translation of the Vaiṣṇava-Dharmaśāstra*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press 2009 (Harvard Oriental Series. 73).
- PANŠIKAR, VASUDEV LAXMANA SHARMA (Hrsg.): *The Yogavāsiṣṭha of Vālmiki. With the Commentary Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparyaprakāśa. Part I–II*. Delhi: Motilal Banarsidass 1984 . Re-edited by Śāstrācārya Bhārgavaśāstrī (Obviously based on the same source as PAṆŠIKAR (1981)).
- PAṆŠIKAR, WĀSUDEV LAXMAṆ ŚĀSTRĪ (Hrsg.): *The Yogavāsiṣṭha of Vālmiki. With the Commentary Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparyaprakāśa. Third Edition. Part I–II*. Bombay: Nirṇaya Sagar Press 1937 . Revised and re-edited by Nārāyaṇ Rām Āchārya "Kāvyaṭīrtha"with the co-operation of Śāstrāmaṇḍal.

- PAṆŚĪKAR, WĀSUDEVA LAXMAṆA ŚĀSTRĪ (Hrsg.): *The Yogavāsiṣṭha of Vālmīki. With the Commentary Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparāyaprakāsha. Part I-II.* Bombay: Tukārām Jāvājī 1918 . Second Edition.
- PAṆŚĪKAR, WĀSUDEVA LAXMAṆA ŚĀSTRĪ (Hrsg.): *The Yogavāsiṣṭha of Vālmīki. With the Commentary Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparāyaprakāsha. Part I-II.* New-Delhi: Munishiram Manoharlal (Reprint) 1981 . Originally published in 1918 by Nirnaya Sagar Press, Bombay.
- RAGHAVAN, V.: „The names of Abhinanda, the author of the Rāmacarita and the extent of the Rāmacarita [Miscellanea]“. In: *ABORI* 16(1934–35), S. 141–142.
- RAGHAVAN, V.: „The Date of the Yogavāsiṣṭha“. In: *Journal of Oriental Research* 13(1939a), S. 110–128.
- RAGHAVAN, V.: „The Yogavāsiṣṭha and the Bhagavadgītā and the place of the Origin of the Yogavāsiṣṭha“. In: *Journal of Oriental Research* 13(1939b), S. 73–82, 161–163.
- RAGHAVAN, V.: „The Yogavāsiṣṭha Quotations in the Jivanmuktiviveka of Vidyaranya“. In: *Journal of Andhra Historical Research Society* 12(1939c), S. 149–156.
- RAGHAVAN, V.: „The Date of the Yogavāsiṣṭha“. In: *Journal of Oriental Research* 17(1947), S. 228–231.
- RAGHAVAN, V.: „The Author of the Laghu-Yogavāsiṣṭha“. In: *S.K. De Memorial Volume.* hrsg. v. R.C. HAZRA und S.C. BANERJI. Calcutta: K.L. Mukhopadhyay 1972, S. 53–63.
- RAHURKAR, V.G.: „The Bhasa-Yogavāsiṣṭhasara of Kavindracharya Sarasvati“. In: *Proceedings and Transactions of the All India Oriental Conference. Eighteenth Session. Annamalainagar 1955.* hrsg. v. R. RAMANUJACHARI. Annamalainagar 1958, S. 471–482.
- RAJA, KUNJUNNI: *Indian Theories of Meaning.* Madras: Adyar Library and Research Centre 1963 (The Adyar Library Series. Volume 91).
- ROSENMEYER, JENS: *Das Erkennen (jñāna) als eine rationale Methode zur Selbsterlösung.* M.A. thesis. Halle 1998.
- SACHAU, EDWARD: *Alberuni's India.* London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co 1910 (Trübner's Oriental Series).
- ŚARMA, VĀSUDEVA (Hrsg.): *Laghuyogavāsiṣṭha.* Bombay: Pāṇḍurang Jāvājī, Nirnaya Sagar Press 1937.
- SCHARFE, HARTMUT: *The State in Indian Tradition.* Leiden: Brill 1989 (Handbuch der Orientalistik) hrsg. B. SPULER, Sect. 2: India hrsg. J. GONDA, Vol. 3.
- SCHARFE, HARTMUT: *Investigations in Kauṭalya's Manual of Political Science.* Wiesbaden: Harrassowitz 1993.
- SCHMIDT, RICHARD: *Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böhtlingk.* Leipzig: Harrassowitz 1928 repr.: Rinsen Book Co. Kyoto, 1991.

- SCHRADER, F. OTTO: „Collective Review of ATREYA's and DIVANJI's Articles“. In: *OLZ* 37/10(1934a), S. 641–644.
- SCHRADER, F. OTTO: „Review of DIVANJI (1935)“. In: *OLZ* 10(1934b), S. 642–644.
- SCHREINER, PETER: „Review of SLAJE (1993a)“. In: *AS* 49/2(1995), S. 520.
- SHASTRI, SATYA VRAT: „Un-Pāṇinian Forms in the Yogavāsiṣṭha“. In: *Vishveshvarand Indological Journal* 1(1963), S. 247–266.
- SHASTRI, SATYA VRAT: „Notes on the Language of the Yogavāsiṣṭha“. In: *ABORI* 48–49(1968), S. 313–323.
- SHASTRI, SATYA VRAT: „Some Anomalies in the Language of the Yogavāsiṣṭha“. In: *Sanskrit and Indological Studies. Dr. V. Raghavan Felicitation Volume*. Delhi 1975, S. 325–329.
- SHASTRI, SATYA VRAT: „A Note on Ka (Kan)-Ending Words in the Yogavāsiṣṭha“. In: *BORI* 58–59(1978), S. 969–970.
- SHASTRI, SATYA VRAT: „The Yogavāsiṣṭha — A study in Vocabulary“. In: *Indologica Taurinensia* 7(1979), S. 361–368.
- SHASTRI, SATYA VRAT: „Taddhita Formations in the Yogavāsiṣṭha“. In: *Adyar Library Bulletin* 44–45(1980–81), S. 320–332.
- SHASTRI, SATYA VRAT: „Etymologies in the Yogavāsiṣṭha“. In: *Lex et Litterae. Studies in Honour of Professor Oscar Botto*. Edizioni dell'Orso 1997, S. 469–473.
- SLAJE, WALTER: „Bewußtsein und Wahrnehmungsvermögen von Pflanzen aus hinduistischer Sicht“. In: *Der orientalische Mensch und seine Beziehung zur Umwelt. Beiträge zum 2. Grazer Morgenländischen Symposion*. Hrsg. von B. SCHOLZ. Graz 1989 (Grazer Morgenländische Studien 2), S. 149–169.
- SLAJE, WALTER: „A Guide to the Philosophical and Religious Terms in the (Laghu-)Yogavāsiṣṭha“. In: *WZKS* 34(1990), S. 147–177.
- SLAJE, WALTER: „Sarvasiddhāntasiddhānta. On 'Tolerance' and 'Syncretism' in the Yogavāsiṣṭha“. In: *WZKS* 36(1992), S. 307–322.
- SLAJE, WALTER: *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāyaṭīkā. 2. (Mumukṣuvyavahāra)*. Graz: Leykam 1993a.
- SLAJE, WALTER: „Merkmale des Lebendigen: Zu einer naturphilosophisch begründeten Biologie in Bhāskarakaṇṭhas *Cittānubodhaśāstra*“. In: *Journal of the European Ayurvedic Society* 3(1993b), S. 250–281.
- SLAJE, WALTER: „Die Angst der Yogis vor der Versenkung“. In: *WZKS* 38(1994a), S. 273–291.
- SLAJE, WALTER: *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1994b (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 27).
- SLAJE, WALTER: *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāya-Ṭīkā. Die Fragmente des 3. (Utpatti-) Prakaraṇa*. Graz: EWS Fachverlag 1995.

- SLAJE, WALTER: „Zur Traditionsgeschichte der Vorstellung von einer ‘Erlösung noch im Leben’ (*jīvanmukti*)“. In: *BEI* 13–14(1995–6), S. 387–413.
- SLAJE, WALTER: *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāya-Ṭikā. 1. (Vairāgya-Prakaraṇa)*. Graz: EWS Fachverlag 1996a.
- SLAJE, WALTER: „The Mokṣopāya Project“. In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (1996b), S. 209–221.
- SLAJE, WALTER: „On Changing Others’ Ideas: The Case of Vidyāraṇya and the Yogavāsiṣṭha“. In: *IJ* 41(1998), S. 103–124.
- SLAJE, WALTER: „Rājāvidyā“. In: *StII* 22(1999), S. 131–166.
- SLAJE, WALTER: „Liberation from Intentionality and Involvement: On the Concept of Jīvanmukti according to the Mokṣopāya“. In: *Journal of Indian Philosophy* 28(2000a), S. 171–194.
- SLAJE, WALTER: „The Mokṣopāya Project (II): New manuscripts and the present state of things“. In: *125 Jahre Indogermanistik in Graz*. Leykam 2000b, S. 459–467.
- SLAJE, WALTER: „Wie man sein Schicksal (daiva) meistert. Der Mokṣopāya über Wesen und Wirksamkeit menschlicher Aktivität (pauruṣa)“. In: *AS LIV/1*(2000c), S. 63–101.
- SLAJE, WALTER: „Observations on the making of the Yogavāsiṣṭha (*caitta, nañārtha and vah*)“. In: *La Parole e i marmi*. Rome: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente 2001 (Serie Orientale Roma CXII, 1/2), S. 771–796.
- SLAJE, WALTER: *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāya-Ṭikā. Die Fragmente des 4. (Sthiti-)Prakaraṇa*. Aachen: Shaker Verlag 2002 (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 2).
- SLAJE, WALTER: *Medieval Kashmir and the Science of History*. Austin: South Asia Institute. The University of Texas at Austin 2004.
- SLAJE, WALTER: „Locating the Mokṣopāya“. In: *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*. Aachen: Shaker 2005a (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 7), S. 21–35.
- SLAJE, WALTER: „The Mokṣopāya Project III: Manuscripts from the Delhi and Srinagar Collections“. In: *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*. Aachen: Shaker 2005b (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 7), S. 37–54.
- SLAJE, WALTER: „Geschichte schreiben: Vier historiographische Prologe aus Kaschmir“. In: *ZDMG* 158/2(2008), S. 317–351.
- SÖHNEN-THIEME, R.: „Review of SLAJE (1994b)“. In: *BSOAS* 2(1996), S. 389–390.
- SOLOMON, E. A.: *Avidyā - A Problem of Truth and Reality*. Ahmedabad: Gujarat University 1969.
- SPEIJER, J. S.: *Sanskrit Syntax*. Leiden: Brill 1886 repr.: Motilal Banarsidass, Delhi 1993.
- SPEYER, J.S.: *Studies about the Kathāsaritsāgara*. Amsterdam: Johannes Müller 1908 Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Am-

- sternam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel VIII. No. 5.
- SRINIVASAN, SRINIVASA AYYA: *Vācaspatimiśras Tattvakaumudī. Ein Beitrag zur Textkritik bei kontaminierter Überlieferung.* Hamburg: De Gruyter & Co. 1967 (Alt- und Neuindische Studien. 12).
- STASIAK, STEFAN: „Le cātaka (Étude comparative)“. In: *RO* 2(1919–1924), S. 33–117.
- STEIN, M.A.: *Kalhana's Rajatarangini. A Chronicle of the Kings of Kashmir. Translation, Introduction Commentary & Appendices by M.A. Stein. Vol. I-III.* Srinagar: Gulshan Books 2007 first Edition 1900.
- STEINKELLNER, ERNST: „Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti“. In: *WZKS* 15(1971), S. 179–211.
- STEPHAN, PETER: „The Critical Edition of the Utpattiprakaraṇa. A Research Report“. In: *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts.* Aachen: Shaker 2005 (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 7), S. 75–90.
- STEPHAN, PETER und STINNER, SUSANNE: „Manuscripts from Pune, Wai and Baroda“. In: *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts.* Aachen: Shaker 2005 (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 7), S. 55–74.
- STERNBACH, LUDWIK: *Mahā-Subhāṣita-Saṃgraha. Being an extensive collection of wise sayings in Sanskrit critically edited with introduction, English translation, critical notes, etc. Vol. I-VII.* Hoshiapur: Vishveshvarand Vedic Research Institute 1974–1999.
- STINNER, SUSANNE: „Sāras, Saṃgrahas und Laghus: Kurzfassungen des Mokṣopāya“. In: *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts.* Aachen: Shaker 2005 (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 7), S. 91–104.
- STRAUSS, OTTO: *Indische Philosophie.* Aachen: Shaker 2004 Geisteskultur Indiens. Texte und Studien. Indologica Halensis herausgegeben von Andreas Pohlus.
- SUZUKI, DAISSETZ TEITARO: *The Lankavatara Sutra. A Mahayana Text..* London: Routledge 1932.
- THOMI, PETER: *Cūḍālā. Eine Episode aus dem Yogavāsiṣṭha. Nach der längeren und kürzeren Rezension unter Berücksichtigung von Handschriften aus dem Sanskrit übersetzt.* Wichtrach: Institut für Indologie 1980.
- THOMI, PETER: „The Yogavāsiṣṭha in its longer and shorter version“. In: *Journal of Indian Philosophy* 11(1983), S. 107–116.
- THOMI, PETER: *Yogavāsiṣṭha Konkordanz. Brhadyogavāsiṣṭa – Laghuyogavāsiṣṭa.* Wichtrach: Institut für Indologie 1985.
- THOMI, PETER: *Brhad-Yogavāsiṣṭha. Pāda-Index.* Wichtrach: Institut für Indologie 1990.
- THOMI, PETER: *Laghu-Yogavāsiṣṭha. Pāda-Index.* Wichtrach: Institut für Indologie 1991.
- THOMI, PETER: *Yogavāsiṣṭhasāra. Die Quintessenz des Yogavāsiṣṭha. I: Sanskrit-Text. II: Übersetzung und Kommentar.* Wichtrach: Institut für Indologie 1999.

- THOMI, PETER: „Review of HANNEDER und SLAJE (2002)“. In: *AS* LVI/4(2002), S. 919–925.
- VALENT, JUTTA: „Strīnindā oder: Die Frau als Hinderin auf dem Weg zur Erlösung?“. In: *Eros, Liebe und Zuneigung in der Indogermania. Akten des Symposiums zur indogermanischen Kultur- und Altertumskunde in Graz (29.–30. September 1994)*, Hrsg. von MICHAELA OFITSCH. Graz: Leykam 1997, S. 1–13.
- WACKERNAGEL, JAKOB: *Altindische Grammatik. Band I: Lautlehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1896 2., unveränderter Nachdruck der 1896 erschienenen ersten Auflage: 1978.
- WACKERNAGEL, JAKOB: *Altindische Grammatik. Band II, 1: Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1957 neu-druck der 2., unveränderten Auflage: 1985.
- WANI, M.B.: „The Elements of Poetry in the Yogavāsiṣṭha (Books I and II)“. In: *A Homage to Dr. Mainkar. A Glimpse into the Research Work done under his guidance*. Bombay: Bombay University Press 1982, S. 204–219.
- WEBER, ALBRECHT: *Über die Königsweihe, den Rājasūya*.. Berlin: Verlag der Königlich-akademie der Wissenschaften 1893 Philosophische und historische Abhandlungen der Königlich-akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- WELLER, FRIEDRICH (Hrsg.): *Die Legende von Śunaḥṣepa im Aitareyabrāhmaṇa und Śāṅkhāyanaśrautasūtra*. Berlin: Akademie Verlag 1956 (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse; 102,2).
- WERBA, CHLODWIG H.: *Verba Indoarica: die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Radices primariae*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1997.
- WEST, MARTIN L.: *Textual Criticism and Editorial Technique*. Stuttgart: Teubner 1973.
- WHITNEY, WILLIAM DWIGHT: *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. Leipzig, London: Breitkopf und Härtel, Trübner & Co. 1885.
- WILHELM, FRIEDRICH: *Politische Polemiken im Staatslehrbuch des Kauṭalya*. Wiesbaden: Harrassowitz 1960 Münchner Indologische Studien Band 2.
- WITZEL, MICHAEL: „The Brahmins of Kashmir“. In: *A Study of the Nīlamata - Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir*. Kyoto: Inst. for Research in Humanities, Kyoto University 1994a, S. 237–294.
- WITZEL, MICHAEL: „Kashmiri Manuscripts and Pronunciation“. In: *A Study of the Nīlamata - Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir*. Kyoto: Inst. for Research in Humanities, Kyoto University 1994b, S. 1–53.
- WUJASTYK, DOMINIK: „Jambudvīpa: Apples or Plums“. In: *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*. Leiden, Boston: Brill 2004 Islamic Philosophy Theology and Science. Volume LIV, S. 207–301.

- ZACHARIAE, THEODOR (Hrsg.): *Der Maṅkhakośa. Mit Auszügen aus dem Commentare und drei Indices*. Bombay: Education Society's Press 1897.
- ZACHARIAE, THEODOR: *V. Epilegomena zu der Ausgabe des Mankakosa*. Wien: Carl Gerold's Sohn 1899 Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Classe. Band CXLI.
- ZIN, MONIKA und SCHLINGLOFF, DIETER: *Śaṃsāracakra. Das Rad der Wiedergeburt in der indischen Überlieferung*. Düsseldorf: EKŌ-Haus der Japanischen Kultur 2007 (Buddhismus-Studien 6).

Index

- aberratio oculi*, 25
Aindavopākhyāna, 7
Aitareyabrāhmaṇa, 300
ajātivāda, 26, 38
ajñānabhūmikā, 40, 209, 217
ākāśavarna, 37, 169, 183, 185
ākhyāna, 14
ākhyāyikā, 14, 16
 Akosmismus
 s. *ajātivāda*, 26
 Akzidens, 41, 42, 313
 Ānandabodhendrasarasvatī, 1, 4
āpta, 121
arjunavāta, 189
 Arthaśāstra, 63
asamsakti, 41, 219, 221
ātman, 36, 41, 179, 271
avabodha, 217
avidyā, 35–39, 42, 44, 155, 161, 163,
 189, 197, 203

Bālakākhyāyikā, 29
Bhagavadgītā, 267
bhedābheda, 296
bījajāgrat, 40, 213
 Brahmā, 39, 207
brahman, 36, 271
Brhadāranyakopaniṣad, 265
buddhi, 39, 203

 Caṇḍāla, 31, 32, 91, 93, 95, 97, 105,
 302
cāramantrin, 65, 278
cāratantrin, 65, 278
cetas, 33
cidghana, 36, 179
cit, 32, 35, 40, 44, 127, 149, 157, 271
citta, 32, 33, 37, 39, 197, 203
cittattva, 36, 179

dr̥ṣṭānta, 16, 57
 kr̥ṣṇasarpī, 91

karabhī, 107, 247
kuṇḍabadara, 191
 Biene, 73, 95, 143
 Gemälde, 69, 167
 s. a. *kathādr̥ṣṭānta*, 15

 Erzählung, 14
 Funktion, 8, 10, 13, 14, 16
 gleichnishafte, 14, 15, 284, 305,
 306, 311

 Fata Morgana, 83, 113, 151, 165, 167,
 213, 225, 229, 237, 269

 Gādhi, 11, 12
 Gauḍapāda Kārikā, 185

 Hariścandra, 30, 61, 133, 167, 199,
 293, 298, 300, 302, 303
 Hulin, 7
 Hypnose, 9, 30, 43, 67, 310, 319

Indrajālopākhyāna, 6, 42, 57
 Edition, 18, 24, 26, 46–52
 Erzähltechnik, 13, 29, 32
 Funktion, 7, 11
 Hulin, 7, 9
 O’Flaherty, 10
 Textstruktur, 29
 Intersubjektivität, 43, 313, 315, 318
itihāsa, 14, 16

jāgrat, 40, 213
jāgratsvapna, 40, 213, 215, 217
jīva, 38, 39, 197, 203, 323
 Jivanmukta, 34, 41, 44, 223
jñānabhūmi, 41
jñānabhūmikā, 40, 209, 217
jñapti, 213

kalatra, 99, 107, 119, 121, 247
 Kategorienfehler, 15

- kathā*, 14
kathādr̥ṣṭānta, 15
 s. Erzählung gleichnishafte,
 14
kāvya, 13, 16
 Kontamination, 27
kuṇḍabadara, 191

Laghu-Yogavāsiṣṭha, 3
Laghuyogavāsiṣṭha, 287
Lavaṇa, 11, 12, 30, 42, 286
 Episode s. *Indrajālopākhyāna*,
 6
 Nachkommenschaft, 32, 99,
 284, 287, 288, 290, 292
lectio difficilior, 25
Līlopākhyāna, 7, 13

Mahābhārata, 67, 73, 85, 89, 125
Mahābhārata, 298
mahājāgrat, 40, 213, 215
manas, 33, 197, 323
manorājya, 40
 Manusmṛti, 285
Mārkaṇḍeya, 73, 85, 87, 125
Mārkaṇḍeya Purāṇa, 85, 133, 282,
 301–305
māyā, 30, 67, 229
 Metamorphose, 10
mokṣa, 155, 217, 219
Mokṣopāya, 1
 Datierung, 5
 Edition, 3, 6, 17, 23
 Manuskripte, 19
 Textgeschichte, 3
 Textmerkmale, 4, 13, 18
Mokṣopāyasamgraha, 21
Mokṣopāyaṭikā, 3, 91, 129, 143, 145,
 223, 324
Mokṣopāyaṭikā, 4
mṛtamanas, 155
Mumukṣuprakaraṇa, 15

Nīrvāṇaprakaraṇa, 4, 45, 179
Nīrvāṇaprakaraṇa, 4

 O'Flaherty, 10
 Ontologie, 9, 10, 14, 127, 189, 306,
 307, 312
 Person, 306, 308, 310, 316, 317,
 322
 Orthographie, 20, 47, 52–55, 85, 117

padārthābhāvanī, 41, 219, 221
paramātman, 30, 67
parameśvara, 36, 179
pauruṣa, 34, 35, 145, 159, 326, 327
prāgabhāvanā, 213
pramāṇa, 15, 127, 201
pratibhāsa, 33
pratyakṣa, 127, 203, 298

Rāmabhakti, 6, 17
rāj, 165
Rājasūya, 39, 199, 201, 291, 296,
 298–304, 311
Rohita, 300

saṃsāra, 34–36, 38, 39
śāstra, 13, 16
sattvāpatti, 41, 219, 221
 Soteriologie, 15, 34, 35, 37, 38, 44,
 159, 322, 327
śubhecchā, 41, 219
 Substanz, 41, 42, 313
Sūcyupākhyāna, 7
Śunaḥśepa, 300
śūnya, 135, 189, 269
suṣuptaka, 40, 213, 215, 217
svapna, 40, 213, 215, 217
svapnajāgrat, 40, 213, 215, 217
svarūpa, 40, 211

tanumānasā, 41, 219
 Textkritik, 23, 45, 277
 lectio difficilior, 23, 25, 26

- Kontamination, 4, 5, 20–23
 Stematik, 23
 Traum, 9, 10, 33, 213
 s. a. *svapna*, 40
turya, 41, 219, 221

 Uccaiśśravas, 30, 67, 69
uḍḍāra, 93, 109
upākhyaṇa, 14
upamāna, 15
Utpatti prakaraṇa, 7, 15
 Uttara Pāṇḍava, 59
 Uttara Pāṇḍava, 30

vairāgya, 34, 327
 Varuṇa, 300
vāsanā, 34–36, 38, 129, 159, 163, 189,
 197, 323
Vāsiṣṭhatātparyaparakāśa, 1
 Übersetzung, 67, 103, 187, 247
 Datierung, 4
 Interpretation, 51, 81, 89, 107,
 133, 165, 175, 275, 282,
 292, 295, 328
 Vasubandhu, 105, 191
 Vedānta, 3, 17
vicāraṇā, 41, 219
 Viśvāmītra, 300, 302, 303
vṛttānta, 14

 Wachen, 10, 33
 Wahrnehmung, 43

 Yaśaskaradeva, 5
yogabhūmi, 40, 209, 217
Yogavāsiṣṭha, 1
 Edition, 1, 6, 18, 27
 Textmerkmale, 4
yukti, 15, 16