

so stark betonen wie die ParS. Sie weist dafür darauf hin, daß Glaube, Hingabe und Versenkung nur in Hinblick auf Viṣṇus gestalthafte Avatāras geübt werden könne und der gestaltlose *paramātmān* nicht im Bereich dieser drei läge.¹⁵⁰¹

An anderen Stellen nennt die PādS aber andere Mittel zur Erlangung der Gnade Gottes. Nach der hier ebenfalls wortwörtlich aus ParS 1.83 übernommenen Frage in PādS *jp* 5.4 heißt es: „Ich habe mit denen große Gnade, die der Ordnung der Geburtsstände und Lebensstadien, die von mir festgesetzt worden ist, folgen.“¹⁵⁰² Hier sind es also nicht Glaube, Hingabe und Versenkung, die zur Gnade Gottes führen, sondern das Einhalten der gesellschaftlich vorgegebenen Pflichten. Allerdings führt dieses nur zur Gnade bzw. zur Emanzipation, wenn es frei vom Wunsch nach einem Resultat ist, wie an wieder anderer Stelle gelehrt wird: „Einer, der dem vedischen Ritual obliegt, das aus Verlangen nach einem Resultat durchgeführt wird, ist gebunden. Einer, der einem Ritual frei von Begehren obliegt, ist nicht gebunden.“¹⁵⁰³

Der Autor der PādS erklärt auch, was er mit der „Ordnung von Geburtständen und Lebensstadien“ als Mittel zur Erlangung von Gottes Gnade konkret meint. Dies sind die rituelle Verehrung des Gottes sowie der Yoga und die Unterdrückung der Sinne. Vgl. dazu die folgenden Aussagen:

¹⁵⁰¹ PādS *jp* 7.41-43b: „Nachdem er meine vielen Herabkunfts-Formen, die aus meinem Mund erschaffen wurden, um den *adharmā* schwinden zu lassen und *dharma* und *kāma* zu mehren, [und] die erkannt werden können, erkannt hat, möge er die drei in Bezug auf diese üben. Die Form des höchsten *ātmān*, die frei von jeder Gestalt [und] schwer zu erkennen ist, liegt nicht im Bereich von Glaube usw.“ (*mamāvatārarūpāṇi buddhvā sṛṣṭāṇi manmukhāt | adharmasyopaśāntyartham dharmakāmapravṛddhaye || 41 bahūni boddhuṃ yogyāni trayam tatra samācaret | sarvākāraṇinirmuktaṃ rūpaṃ yat paramātmānaḥ || 42 durvijñānaṃ tad eteṣāṃ śraddhādīnāṃ agocaram |*).

¹⁵⁰² PādS *jp* 5.5: *varṇānām āśramāṇāṃ ca maryādā yā mayā kṛtā | tām ye samanuvartante prasādas teṣu me mahān ||*

¹⁵⁰³ PādS *jp* 4.14: *phalakāmanayā karma vihitam vaidikam bhajan | badhyate niḥsprhaḥ karma bhajamāno na badhyate ||*. Vgl. zur Freiheit von Begehren auch pp. 209ff.

„Den besten Lehrern, die sich im *cakramaṇḍala*¹⁵⁰⁴ in der vom Pāñcarātra gelehrten Weise der Initiation unterzogen haben und nach der vom Śāstra gelehrten Vorschrift Viṣṇu mit dem zwölfsilbigen Mantra verehren¹⁵⁰⁵, erscheint der höchste *puruṣa* selbst im Herzlotus. Diese überwinden die *māyā* des Viṣṇu, nicht überwinden [sie] andere Menschen.“¹⁵⁰⁶

„Wenn der ewige höchste *ātman* zur Gnade geneigt ist, dann wird der in den Yoga Versenkte, der seine Sinne besiegt hat, von der *māyā* befreit. Durch die Erkenntnis erlangt er das durch Glück charakterisierte höchste *brahman*.“¹⁵⁰⁷

„Die makellose Erkenntnis, die frei von störenden äußeren Einflüssen ist, entsteht dem, dessen anfangsloses Nichtwissen durch Verehrungsrituale für den Ehrwürdigen und die Yoga-Glieder wie Bändigung (*yama*) usw. schwindet. Reinheit, Verehrung, Askese, frommer Wandel, Studium und wiederholte Übung, (2-3) Keuschheit, gemäßigte Ernährung, Schweigen, Bändigung der Sinnesorgane, Gewaltlosigkeit, Fasten, Baden, Besuch von Wallfahrtsorten (*tīrtha*), (4) Gleichmut gegenüber Kind und Frau, Vermeidung von mangelhafter Nahrung, Sanftmütigkeit, rücksichtsvolles Benehmen gegenüber den Alten, Geduld, Wohlwollen, Freundlichkeit, (5) Zurückweichen vor der Frau und dem Habe von anderen, dem Śāstra Obiegen, Freiheit von Begehren gegenüber zu genießenden Gegenständen – durch diese,

¹⁵⁰⁴ Das *cakramaṇḍala* ist identisch mit dem *cakrābjamaṇḍala*, dem im Pāñcarātra am häufigsten verwendeten *maṇḍala*. Für eine synonyme Verwendung dieser beiden Bezeichnungen vgl. die folgenden Stellen, die sich wie der hier zitierte Satz auf die Initiation (*dīkṣā*) beziehen: PādS cp 2.14cd (*cakrābjamaṇḍala*), 60cd (*cakramaṇḍala*), 7.85ab (*cakrābjamaṇḍala*). Vgl. zum *cakrābjamaṇḍala* auch RASTELLI 2003b: 124.

¹⁵⁰⁵ *samarcanam ... ārādhayanti* ist eine redundante Formulierung, die möglicherweise durch die Übernahme dieser beiden Verse aus verschiedenen Quellen bedingt ist.

¹⁵⁰⁶ PādS jp 6.31-33b: *pañcarātroktamārgēṇa ye dīkṣāṃ cakramaṇḍale | kṛtvā samarcanam viṣṇoḥ dviṣaṭkāḁṣaravidyayā || 31 ārādhayanti śāstroktavidhinā deśikottamāḥ | teṣāṃ hṛdambuje sāḁṣād āvirāste paraḥ pumān || 32 taranti viṣṇumāyām te na taranītare janāḥ ||*.

¹⁵⁰⁷ PādS jp 7.32c-33: *yadā prasādasumukhaḥ paramātmā sanātanaḥ || 32 tadā māyāvimuktaś ca yogayukto jitendriyaḥ | vijñānena paraṃ brahma prāpnoti sukhalaḁṣaṇam || 33.*

die den Geist in Ordnung bringen, (6) wendet sich [den Wesen] das Wissen zu. Dadurch erkennen sie den Ort des [Gottes].¹⁵⁰⁸

Im Gegensatz zur ParS, der es in dem behandelten Abschnitt um die geistige Haltung gegenüber Gott und nicht um rituelle Handlungen oder Yoga-Übungen geht, sind in der PādS vor allem konkrete Tätigkeiten des Menschen für die Erlangung der Gnade und somit der erlösenden Erkenntnis notwendig.

Diese Vorstellung stammt aus der JS, die, wie oben (Anm. 1481) schon erwähnt, ebenfalls als Basis für Teile des *jp* der PādS dient. Hier ist das Wissen, durch das das *brahman* erlangt wird, zweifach. Das erstere ist das Wissen vom Handeln (*kriyājñāna*). Dieses besteht aus den aus dem Yoga bekannten Elementen Zucht (*niyama*) und Bändigung (*yama*). Die Praxis von diesen und somit die Verwirklichung des *kriyājñāna* ist die Voraussetzung für das zweite Wissen, das Wissen vom Sein (*sattā-* bzw. *sattvajñāna*), durch das unmittelbar das *brahman* erlangt wird.¹⁵⁰⁹ Die Voraussetzung für die Erlangung der erlösenden Erkenntnis ist also die rituelle und yogische Praxis.

Diese Konzeption wird in der PādS mit der Lehre aus der ParS verbunden. Dadurch wird die fromme Hingabe als Mittel der ParS für die Erlangung der Gnade Gottes in der PādS durch aktives Handeln ersetzt.

Die Menschen können durch ihr Handeln oder ihre Geisteshaltung nicht nur die Emanzipation erreichen, sondern auch die Qualität ihrer Existenz im Wesenskreislauf, ihre „spezifischen Zu-

¹⁵⁰⁸ PādS *jp* 7.2-7b: *bāhyoparāgarahitaṃ nirmalaṃ tasya jāyate | vijñānaṃ yasya bhagavatsamārāadhanakarmabhiḥ || 2 anādyavidyāvilayo yogāṅgaiś ca yamādibhiḥ | śaucam iṣyā tapaś caryā svādhyāyābhyasanaṃ tathā || 3 brahmacaryāḥ (konj. brahmacaryā) mitāhāro maunam indriyānigrahaḥ | ahimsā copavāsas ca snānaṃ tīrthanīsevanam || 4 vairāgyaṃ putradāreṣu duṣṭāhāravivarjanam | a(krū)ratā* (zwischen *a* und *ra* fehlt in der gedruckten Ausgabe ein *aḥṣara*; in Analogie zu JS 4.45a ist anzunehmen, daß es sich hier um *krū* handelt) *vṛddhasevā kṣamā maitry anṛsaṃsatā || 5 paradāraparasveṣu vaimukhyaṃ śāstrasevanam | asaktatā bhogyavastuṣv etaiś cittaprasāadhanaiḥ || 6 jñānaṃ pratyāṇmukhaṃ jātam tena jānanti tatpadam |*.

¹⁵⁰⁹ JS 4.38-51b (39-42 ≈ PādS *jp* 5.23-26b; 50-51b ≈ PādS *jp* 5.26c-27; vgl. dazu RASTELLI 1999b: 57-60); vgl. dazu RASTELLI 1999a: 178-182 und 391f. (für eine Übersetzung der Passage).

stände“ (*gativīṣeṣa*), wie sie in PārS 1.108a genannt werden, beeinflussen. Dies wird in ParS 2.59-65b beschrieben: „Nachdem sie einen elementhaften Körper erlangt haben, irren die im Wesenskreislauf wandernden Wesen aufgrund der von ihnen erworbenen Werke lange im Wesenskreislauf umher. (59) Durch ein reines Werk erlangen sie einen heilsamen, aufwärts gerichteten Zustand, und durch ein unreines Werk erlangen sie einen abwärts gerichteten Zustand. (60) Die Seelen, die im Ungeteilten versunken sind, können, obwohl sie von sich aus eine geistige Form haben, ihren Höchsten nicht erkennen, da sie in ihrem Inneren durch den Bezug [auf die Sinnesobjekte] verwirrt sind. (61) Bewirkt durch die Urmaterie [entstehen] ihnen Fehler wie Begehren, Haß usw., die nur im Bereich des Wesenskreislaufs bestehen. Was bewirken diese für die verkörperten [Seelen]? (62) Aufgrund der Übermacht der Konstituenten [der Urmaterie] gelangen die verkörperten [Seelen] durch ihre heilsamen und unheilsamen Werke zum höchsten, schlechtesten [und] mittleren Zustand. (63) Bei der Übermacht der Konstituente *sattva* wird die Existenz als Gott als ihr Zustand angenommen. Aufgrund [der Übermacht] von *rajas* wird die Existenz als Mensch gelehrt und aufgrund von *tamas* die Existenz als Tier. (64) So gelangen die verkörperten [Seelen] in einen unterschiedlichen Zustand.“¹⁵¹⁰

¹⁵¹⁰ ParS 2.59-65b: *śarīraṃ bhautikaṃ prāpya karmabhiḥ svair upārjanaiḥ* (Konj.d.Hg.: *upārjitaiḥ*) | *dirghaṃ bhrāmanti saṃsāre te ca saṃsāriṇo janāḥ* || 59 *śuddhena karmaṇā yānti gatim ūrdhvamukhīm śubhām | aśuddhena karmaṇā yānti tathā gatim adhomukhīm* || 60 *pumāṃso ’vyākṛte magnās cidrūpā api te svataḥ | aśaktāḥ svaparaṃ jñātum āśrayasvānta-mohitāḥ* || 61 *rāgadveśādayas teṣāṃ doṣāḥ prakṛtisambhavāḥ | saṃsārago-carā meva* (Konj.d.Hg.: *eva*) *kiṃ ... (te?) kurvanti dehinām* || 62 *guṇānām tu samudrekāt karmabhiḥ svaiś śubhāśubhaiḥ | uttamām athamām* (konj. *adhamām*) *madhyām gatim gacchanti dehinaḥ* || 63 *teṣāṃ sattvagūndreke gatiḥ devatvam iṣyate | mānuṣyaṃ rājasāt proktaṃ tiryaktvaṃ tamasaḥ tathā* || 64 *evaṃ śarīriṇas sarve gacchanti vividhām gatim* |. In 62cd fehlt gemäß dem Metrum eine Silbe. In einem in der Theosophical Society, Adyar, befindlichen Manuskript der Paramasaṃhitā (Nr. 62.045, Shelf Nr. 10 G 27), von dem mir M. CZERNIAK-DROŹDŹOWICZ freundlicherweise eine Kopie zur Verfügung gestellt hat, besteht nach *kiṃ* eine deutliche Lücke (p. 25,2). Die fehlende Silbe muß also an dieser Stelle stehen. Wie sie lautet, ist unbekannt. Eine Möglichkeit wäre *te*, welche als Arbeitshypothese hier angenommen wird.

Die Analyse dieser Passage zeigt, daß hier verschiedene Lehren und möglicherweise ursprünglich unabhängige Textstücke zusammengekommen sind. Der Abschnitt beginnt mit einer Beschreibung der im *saṃsāra* umherirrenden Wesen, die durch ihre Handlungen ihren jeweiligen Zustand im Wesenskreislauf bestimmen. „Reine“ Werke führen zu einem „heilsamen, aufwärts gerichteten Zustand“, „unreine Werke“ zu einem „abwärts gerichteten Zustand“. Es werden also zwei Zustände unterschieden, die durch die Qualität der Werke der Wesen bedingt sind.

In ParS 2.61-62 wird dann erklärt, warum die Wesen überhaupt handeln. Sie sind verwirrt, erkennen ihr eigenes Wesen nicht und richten daher ihr Handeln auf die materielle Welt, die sie für ihr Wesen halten. Durch diesen Kontakt mit der Urmaterie entstehen ihnen Fehler wie Begehren, Haß usw., die ihre Handlungen bestimmen. Diese Handlungen führen, je nachdem, welcher *guṇa* bei ihnen überwiegt, zu drei verschiedenen „Zuständen“. Wenn *sattva* überwiegt, kommt es zur Existenz als Gott (wobei nicht klar ist, ob hier die Emanzipation gemeint ist, in der die Seele dem Gott gleich ist, oder eine Existenz als eine Viṣṇu untergeordnete Gottheit, die weiterhin dem Wesenskreislauf unterworfen ist). Wenn *rajas* überwiegt, kommt es zur Existenz als Mensch und beim Übergewicht von *tamas* zur Existenz als Tier. Hier werden also drei und nicht nur zwei Zustände unterschieden. Es ist in diesem Kontext zwar auch von zwei Arten von Werken, nämlich „heilsamen“ (*śubha*) und „unheilsamen“ (*aśubha*) die Rede, aber wie diese mit den drei *guṇas* *sattva*, *rajas* und *tamas* jeweils in Beziehung stehen, bleibt unklar. Neben diesem Unterschied von zwei gegenüber drei Zuständen könnte auch die unterschiedliche Terminologie in Bezug auf die Werke, nämlich „rein“ (*śuddha*) und „unrein“ (*aśuddha*) in ParS 2.60 gegenüber „heilsam“ (*śubha*) und „unheilsam“ (*aśubha*) in 2.63 darauf hindeuten, daß zumindest die Verse 2.60 und 2.63 aus ursprünglich unabhängigen Kontexten stammen.

Der Autor der PādS hat die Lehre von den verschiedenen Zuständen der Seele aus der ParS übernommen und weiterentwickelt. Damit hat er sie konsistenter gemacht und sie auch seinen Intentionen angepaßt: „Ein an *sattva* Festhaltender geht aufwärts. Wenn *rajas* überwiegt, ist der Zustand in der Mitte. *tamas*-hafte [Wesen] gehen abwärts. [Dies ist] der dreifache Zustand der dreifachen [Wesen]. (61) Unter diesen ist *sattva* aufgrund der Makellosigkeit leuch-

tend [und] unverhüllt. Wahrhaftigkeit, Wissen, Askese, Schweigen, Entschlossenheit, Reinheit, Gemütsruhe, Geduld, (62) diese und andere sind die Eigenschaften von einem, der in *sattva* feststeht, die Heil bewirken. Das Ichbewußtsein ist in dreifacher Weise, [nämlich] als Stolz, Zorn [und] Heuchelei bekannt.¹⁵¹¹ (63) Diese sind die Eigenschaften eines, der *rajas* als Eigenschaft hat. Für einen *tamas*-haften [Menschen] aber werden Verleumdung, Schmähung von anderen, Schläfrigkeit und Niederträchtigkeit genannt. (64) Diese und andere werden als Eigenschaften, die von *tamas* abhängig sind, gelehrt, o Viergesichtiger. Wenn die anderen beiden schlechteren Konstituenten geschwunden sind (65) [und] *sattva* angewachsen ist, entsteht vorzügliches, außerordentliches Wissen. Dadurch gelangt [die Seele] zum höchsten Ort, der von der Urmaterie nicht erlangt wird. (66) Nachdem sie zu diesem gelangt sind, kehren sie nicht [mehr] in den Wesenskreislauf, der die Ursache für das Leid ist, zurück. Die an *sattva* Festhaltenden gehen, wenn sie den Körper verlassen haben, in die ewigen Welten.¹⁵¹² (67) Ein an *rajas* Festhaltender, der gestorben ist, [erlangt] nur die Geburt in einer edlen Familie. Wenn ein an *tamas* festhaltender Mensch stirbt, o Viergesichtiger, (68) wird [er] wieder und wieder in niedrigen Familien von Verwirrten geboren. An welche Gegebenheiten (*bhāveṣu*) der Mensch bei [seinem] Tod denkt, wenn er die Bindung der Seele (*ātman*) an den Körper aufgibt, diese erlangt er aufgrund der Macht [seiner] Vergegenwärtigung. So wurden die mannigfaltigen Zustände der Seelen gelehrt.“¹⁵¹³

¹⁵¹¹ Es ist seltsam, daß hier plötzlich vom Ichbewußtsein die Rede ist. Möglicherweise stammt dieser Halbvers ursprünglich aus einem anderen Kontext.

¹⁵¹² Zur Vorstellung der PādS von den verschiedenen göttlichen Welten und vor allem der des Vāsudeva, in der ihm die emanzipierten Seelen dienen, siehe oben pp. 444ff.

¹⁵¹³ PādS *jp* 7.61-70: *sattvasthasyordhvagamanam sthitiṃ madhye rajodhike | adhogatis tāmāsānām trividhānām tridhā gatiḥ || 61 tatra sattvaṃ nirmalatvāt prakāśakam anāvṛtam | satyaṃ jñānam tapo maunaṃ dhṛtiḥ śaucaṃ śamaḥ kṣamā || 62 ityādayaḥ sattvaniṣṭhe guṇāḥ kalyāṇakāriṇaḥ | ahankāras tridhā darpaḥ krodho dambha itīritāḥ || 63 guṇā rajoguṇasyaite tāmāsasya tu kathiyate | paiśunyaṃ paranindā ca nidrālasyaṃ nṛśaṃsatā || 64 ityādayas tamodhīnā guṇāḥ proktāś caturmukha | pralīnayoḥ itarayoḥ guṇayoś ca jaghanyayoḥ || 65 sattve pravṛddhe vijñānam utkuṣṭam (konj. utkrṣṭam) jāyate ’dhikam | tena prāpnoti paramam sthānam prakṛtidurla-*

Die Passage beginnt mit einer Darstellung von drei Zuständen, einem aufwärts gerichteten und einem abwärts gerichteten – wie die beiden in ParS 2.60 beschriebenen Zustände – und zusätzlich einem in der Mitte. Diese sind jeweils durch das Überwiegen von *sattva*, *tamas* und *rajas* bestimmt. In der PādS ist nicht von zwei Arten von Werken die Rede. Dafür wird in *jp* 7.62-65b ganz konkret beschrieben, wie Personen, die durch die jeweiligen *guṇas* bestimmt sind, charakterisiert sind. Eine durch *sattva* bestimmte Person ist durch Wahrhaftigkeit, Wissen, Askese, Schweigen, Entschlossenheit, Reinheit, Gemütsruhe, Geduld und ähnliche positive Eigenschaften charakterisiert. Eine von *rajas* bestimmte Person ist durch Stolz, Zorn, Heuchelei und ähnlichem gekennzeichnet. Eine durch *tamas* charakterisierte Person verleumdet und schmäht andere, ist faul, niederträchtig und ähnliches.

Diese Darstellung von durch die jeweiligen *guṇas* bedingten unterschiedlichen Eigenschaften ist nicht nur als Beschreibung äußerer Tatsachen zu sehen, sondern vor allem als Handlungsanweisung für den Leser oder Hörer des Textes. Es ist ganz deutlich, daß der Autor der PādS hier vermitteln möchte, wie zu handeln ist, um einen „aufwärts gerichteten“ Zustand zu erlangen. Dies paßt zu der oben festgestellten Tendenz der PādS, konkrete Mittel zur Erlangung der Gnade und der Befreiung aus dem Wesenskreislauf zu lehren.

Danach beschreibt die PādS, wie die drei durch die jeweiligen *guṇas* bewirkten Zustände konkret aussehen. Wenn *sattva* vermehrt und die beiden anderen *guṇas* beseitigt werden konnten, ist die Person aus dem Wesenskreislauf befreit und gelangt in die „ewigen Welten“. Eine durch *rajas* charakterisierte Person wird in einer edlen Familie wiedergeboren, in der sie die Möglichkeit hat, den religiösen Weg des Pāñcarātra zu gehen und dann die Emanzipation zu erlangen.¹⁵¹⁴ Eine durch *tamas* bestimmte Person wird wiederholt in „niedrigen Familien“ geboren, die nicht den vorgeschriebenen religiösen Weg gehen, weshalb es äußerst schwierig ist, dem Wesenskreis-

bham || 66 *yat prāpya na nivartante saṃsāre duḥkhasambhave | dehaṃ tyajantaḥ sattvasthāḥ lokān yānti sanātānān* || 67 *rajassthasya pralīnasya janmamātraṃ mahākule | pralaye tamasisthasya puruṣasya caturmukha* || 68 *mūḍhayoniṣu janma syān nikṣṭāsu punaḥ punaḥ | tyajato 'nte smṛtir yeṣu dehasambandham ātmanaḥ* || 69 *bhāveṣu taṃ tam āpnoti puruṣo bhāvanā-vaśāt | puṃsām evaṃ bahuvīdhāḥ gatayaḥ samudāhṛtāḥ* || 70.

¹⁵¹⁴ Vgl. dazu die Geburt als Ekāyana oder Bhāgavata, siehe pp. 194f. und 230.

lauf zu entkommen. Damit lehrt die PādS ganz andere durch die *guṇas* bedingte Zustände nach dem Tod als die ParS.

Wesentlich für das Schicksal nach dem Tod scheinen aber nicht nur die Werke im Leben, sondern auch der Gedanke beim Tod zu sein. In PādS *jp* 7.69c-70b heißt es: „An welche Gegebenheiten (*bhāveṣu*) der Mensch bei [seinem] Tod denkt, wenn er die Bindung der Seele an den Körper aufgibt, diese erlangt er aufgrund der Macht [seiner] Vergegenwärtigung.“

Was sind nun diese „Gegebenheiten“ (*bhāva*)? Diese werden in der ParS und der PādS ebenfalls beschrieben. *bhāvas* sind gegenständliche Dinge und psychische Haltungen,¹⁵¹⁵ die den Charakter der vom Individuum vollzogenen Handlungen und damit auch deren Wirkungen bestimmen. Sie sind ebenfalls durch jeweils einen *guṇa* charakterisiert. Es ist wert, auf die Beschreibungen der *bhāvas* in den beiden Saṃhitās einzugehen, denn die PādS bringt sie auch hier mit den von den Wesen erlangten Zuständen nach dem Tod in Verbindung, referiert in diesem Kontext allerdings eine andere Lehre als die oben beschriebene.

Im folgenden werden die beiden Passagen aus der ParS und der PādS parallel wiedergegeben, um ihre Gemeinsamkeiten bzw. gegenseitigen Abweichungen auch visuell sichtbar zu machen:

ParS 2.7-10:

*tribhir eva guṇair ete
prakṛtisthais samanvitāḥ |
sarve bhāvā bhavanty ete
śreṣṭhā madhyās tathāḍhamāḥ ||*
In Verbindung mit eben den drei
in der Urmaterie befindlichen
Konstituenten bestehen alle Ge-
gebenheiten als beste, mittlere
und schlechteste.
*śreṣṭhās tu sattvabhūyiṣṭhā
madhyamās tu rajomayāḥ |
adhamās tāmasā jñeyāḥ
teṣāṃ caryās tu tādrśāḥ ||* 8

PādS *jp* 7.49-57b:

*tribhir evaṃ guṇair etair
uttamāḍhamamadhyamāḥ |
jāyante kāraṇavaśāt
tān bravīmi kramāḍ aham ||* 49
So entstehen durch die drei Kon-
stituenten kraft [ihrer] Ursache
beste, schlechteste und mittlere
[Gegebenheiten]. Ich erkläre
[dir] diese nach der Reihe.
*bhāveṣu teṣu bhūyiṣṭhaṃ
sattvaṃ śreyāṃś caturmukha |
bhūyiṣṭharājaso madhyo
jaghanyas tamasāḍhikaḥ ||* 50

¹⁵¹⁵ Vgl. dazu die Beschreibungen der *bhāvas* im folgenden und Anm. 1520.

Die besten haben *sattva* als größten Teil, die mittleren sind aus *rajas* beschaffen, die schlechtesten sind als *tamas*-haft zu erkennen. Derartig ist aber [auch] ihr Verhalten.

*tatra sattvamayair bhāvair
arcanā matprasādinī |*

Dabei kommt es durch die *sattva*-beschaffenen Gegebenheiten zu einer Verehrung, die mich gnädig stimmt,

rājasair bhogasiddhiḥ syāt

durch die *rajas*-haften [Gegebenheiten] zur Erlangung von Genuß

tāmasair mohakāraṇam || 9

[und] durch die *tamas*-haften [Gegebenheiten] zur Veranlassung von Verwirrung.

Unter diesen Gegebenheiten ist *sattva* als größter Teil das beste, o Viergesichtiger, das zumeist *rajas*-hafte ist das mittlere, das, in dem *tamas* überwiegt, ist das geringste.

*tatra sattvādhikair bhāvair
arcanā mama toṣiṇī |*

*bhogo vāpy apavargo vā
phalaṃ teṣāṃ yathepsitam || 51*
Dabei [kommt es] durch die Gegebenheiten, in denen *sattva* überwiegt, zu einer Verehrung, die mich zufriedenstellt, oder auch zu Genuß, zur Emanzipation oder zu einer Frucht, wie sie von diesen gewünscht wird.

*rajasādhikabhāvena
yajante ye dvijātayaḥ |
teṣāṃ triviṣṭape vāsaḥ
punarāvṛttilakṣaṇaḥ || 52
saṃsṛtiś ca kṣayet tasya*

Zweimalgeborene, die mit einer Gegebenheit verehren, in der *rajas* überwiegt, bekommen einen durch Wiedergeburt charakterisierten Wohnort in der Himmelswelt, und ihr¹⁵¹⁶ Wesenskreislauf bleibt bestehen.

*yajante ye tamodhikāḥ |
teṣāṃ bhuvaḥsthale vāsaḥ
kṣaye bhūlokaśamsṛtiḥ || 53*

Jene, die vorwiegend durch *tamas* bestimmt verehren, haben einen Wohnort im Luftraum. Bei [ihrem] Ende [kommt es zum]

¹⁵¹⁶ Im Text (PādS jp 7.53a) heißt es *tasya*, aber sinngemäß ist hier der Plural zu erwarten. Möglicherweise kam die Inkohärenz dadurch zustande, daß die Verse 52 und 53 aus zwei verschiedenen Quellen stammen.

Wesenskreislauf in der Erdenwelt.

yakṣabhūtapiśācādi

yajante tamasādhikāḥ |

uṣitvā narake ghore

janma syāj jaṅgamādiṣu || 54

[Jenen,] die, vorwiegend durch *tamas* bestimmt, Yakṣas, Bhūtas, Piśācas usw. verehren, kommt [erst], nachdem [sie] in einer furchtbaren Hölle verbrannt worden sind, eine Geburt unter den beweglichen Lebewesen usw. zu.

gatvā gatvā nivartante

yajñadharmaparāyaṇāḥ |

adyāpi na nivartante

ye mamārādhane sthitāḥ || 55

Nachdem sie wiederholt gestorben sind, kehren sie wieder. [Menschen], die sich ganz dem Opfer und dem Dharma widmen [und] auf meine Verehrung bedacht sind, kehren sofort nicht wieder.

ābrahmasadanāl lokāḥ

jāyante 'rvāg avasthitāḥ |

mallokaśāśino bhūyaḥ

saṃsaranti na kutracit || 56

Zuvor haben sie eine Geburt in Welten von Brahmanas Wohnsitz an, danach wohnen sie in meiner Welt.¹⁵¹² Niemals unterliegen sie mehr dem Wesenskreislauf.

tasmān māṃ praty upāsinaḥ
(Konj.d.Hg.)

sarvabhāvān anukramāt |

kurvīta sātṭvikenaiḥ

nāśayitvā rajas tamaḥ || 10

tasmād bhajasva māṃ brahman
sattvabhāvasthitāḥ sadā |

Daher soll er, wenn er mich verehrt, alle Gegebenheiten in der richtigen Reihenfolge nur mit *sattva*-haften [Gegebenheiten] vollziehen (?), nachdem er *rajas* [und] *tamas* vernichtet hat. Deshalb hab, an *sattva*[-haften] Gegebenheiten festhaltend, immer Teil an mir, o Brahman.

Wir haben hier eine Beschreibung von drei Arten von Gegebenheiten (*bhāva*), die je durch einen *guṇa* charakterisiert sind.

Nach der ParS kommt es aufgrund von *sattva*-haften Gegebenheiten zu einer Verehrung Gottes, die ihn gnädig stimmt, also zur Erlangung von Gnade. Aufgrund von *rajas*-haften *bhāvas*, d.h. vermutlich aufgrund einer Verehrung Gottes mithilfe von *rajas*-haften Gegebenheiten, kommt es zur Erlangung von Genuß. Aufgrund der Verehrung mittels *tamas*-haften Gegebenheiten kommt es zu Verwirrung. Aus diesem Grund soll man sich bei der Verehrung Gottes mit *sattva*-haften Gegebenheiten beschäftigen und *rajas* und *tamas* beseitigen.

Eine ähnliche Auffassung findet sich auch in einer anderen Passage der ParS, die drei Arten von *pūjās* beschreibt: „Die *sattva*-hafte [Verehrung] dient der Emanzipation, die *rajas*-hafte der Erfüllung von Wünschen [und] die *tamas*-hafte dem Quälen von anderen.“¹⁵¹⁷ Auffallend ist hier, daß die Erlangung von Genuß bzw. die Erfüllung von Wünschen als nicht unbedingt erstrebenswert dargestellt wird. Dies ist eine Tendenz, die auch an anderen Stellen der ParS festgestellt werden kann.¹⁵¹⁸

Die PādS modifiziert den Text, der die Wirkungen der unterschiedlichen *bhāvas* beschreibt. *sattva*-hafte *bhāvas* führen, wie in der ParS, zu einer Verehrung Gottes, die ihn zufriedenstellt, aber auch zu Genuß, zur Emanzipation oder irgendeiner anderen erwünschten Frucht. Genuß wird hier also positiver als in der ParS gewertet. Nach *jp* 7.55-57b, eine Passage, die möglicherweise aus

¹⁵¹⁷ ParS 3.28c-29a: *sāttvikī muktihetos tu rājasī kāmāsiddhaye || 28 tāmāsī parapīḍārtham.*

¹⁵¹⁸ Siehe ParS 30.5-8, 66, 73-78, 31.6ab, wo es heißt, daß die Verehrung Gottes ohne dem Wunsch nach einer Frucht durchgeführt werden soll. Andererseits beinhaltet die ParS aber sehr wohl Vorschriften für Rituale zur Bewirkung verschiedener Resultate; siehe z.B. ParS 3.10-15b, 6.43ff.

einer anderen Quelle als *jp* 7.51 stammt, da sie den *sattva*-haften Zustand wieder aufnimmt, obwohl dieser schon behandelt worden war, weilt die Seele vor der Erreichung von Viṣṇus Welt in den Welten verschiedener anderer Gottheiten.

Eine Verehrung Gottes mit *rajas*-haften Gegebenheiten führt zu einer Existenz in der Himmelswelt. Der Wesenskreislauf wird damit jedoch nicht unterbrochen. Durch eine *tamas*-hafte Verehrung weilt die Seele im Luftraum, hat also eine Existenz als Vidyādhara, Gandharva, Siddha oder Dānava,¹⁵¹⁹ bevor sie wieder auf die Erde gelangt. Gilt diese Verehrung jedoch nicht Viṣṇu, sondern Wesen wie Yakṣas, Bhūtas und Piśācas, gelangt sie erst nach einem Aufenthalt in einer fürchterlichen Hölle wieder auf die Erde. Wir haben hier also wieder andere Vorstellungen darüber, wie die *guṇas* die Existenz nach dem Tode bestimmen.

Die Vorstellung von drei durch je einen *guṇa* bestimmten *bhāvas* geht vermutlich auf die BhG zurück. Dort heißt es: „Und die *sattva*-haften, *rajas*-haften und *tamas*-haften Gegebenheiten erkenne allein aus mir [stammend]. Nicht aber bin ich in diesen. Diese sind in mir. (12) Durch diese drei *guṇa*-beschaffenen Gegebenheiten ist diese ganze Welt verwirrt. Sie erkennt nicht, daß ich höher als diese [und] unvergänglich bin. (13) Denn diese meine göttliche *guṇa*-beschaffene *māyā* ist schwer zu überwinden. Jene, die zu mir allein Zuflucht nehmen, überschreiten diese *māyā*. (14) Niedrige Menschen, die Böses tun, verwirrt sind, denen das Wissen durch die *māyā* genommen wurde [und] die in den Zustand von Dämonen gelangt sind, nehmen keine Zuflucht zu mir.“¹⁵²⁰

¹⁵¹⁹ Dies sind die Wesen, die nach PādS *jp* 12.13-14b im *bhuvarloka* leben.

¹⁵²⁰ BhG 7.12-15: *ye caiva sāttvikā bhāvā rājasās tāmasās ca ye | matta eveti tāt viddhi na tv ahaṃ teṣu te mayi || 12 tribhir guṇamayair bhāvair ebhis sarvaṃ idaṃ jagat | mohitaṃ nābhijānāti mām ebhyaḥ param avyayam || 13 daivī hy eṣā guṇamayī mama māyā duratyayā | mām eva ye prapadyante māyām etāṃ taranti te || 14 na mām duṣkṛtino mūḍhāḥ prapadyante narādhamāḥ | māyayāpahṛtajñānā āsuraṃ bhāvaṃ āśritāḥ || 15. Rāmānuja bestätigt in seinem Kommentar zu dieser Stelle, daß es sich bei den *bhāvas* nicht nur um psychische Zustände, sondern auch um gegenständliche Dinge handelt: „Erkenne, daß alle *sattva*-, *rajas*- und *tamas*-haften Gegebenheiten, die in der Welt als Körper, Sinnesorgane, Sinnesobjekte und deren jeweiligen Ursachen bestehen, allein aus mir entstanden sind.“ (GBh*

Wie in den eben zitierten Abschnitten aus der ParS und der PādS ist hier die Welt durch drei *bhāvas*, die durch je einen *guṇa* charakterisiert sind, bestimmt. Nach der BhG müssen jedoch alle *bhāvas* überwunden werden, da sie alle Produkt der *māyā* sind. Letzteres müßte auch für die ParS und die PādS gelten.¹⁵²¹ Nach den hier zitierten Passagen der ParS und der PādS sollen jedoch nur die durch *rajas* und *tamas* bestimmten Gegebenheiten aufgegeben, an *sattva* dagegen festgehalten werden.

Wir sehen, daß allein die beiden Texte, die ParS und die PādS, verschiedene Lehren über die „spezifischen Zustände“ der Seele nach dem Tod bzw. in ihrer nächsten Existenz beinhalten. Vermutlich verweist der Autor der Liste in PārS 1 auf diese oder ähnliche Lehren. Weitere Hinweise darauf oder eigene Beschreibungen solcher Lehren finden wir in der PārS leider nicht.

*12. Sowie nach der Reihe der Mantra, die Visualisierung und die mudrā der anderen Mantra-Verkörperungen des Ehrwürdigen*¹⁵²²

Mit PārS 1.108c-109a sind Mantras, visuelle Gestalten und *mudrās* der Erscheinungsformen des Gottes, die bisher noch nicht angesprochen wurden, gemeint, d.h. der göttlichen Erscheinungen, die nicht zu den Vyūhas, Vibhavas, Vyūhāntaras, Vibhavāntaras und dem beschriebenen Gefolge des Gottes gehören. Z.B. können damit die Gottheiten, die im Tempel an den Toren (*dvāra*) und den Einfriedungen (*āvaraṇa*) gegenwärtig sind, gemeint sein. Deren visuelle Gestalt wird in PārS 11 beschrieben.

mudrās werden in der PārS von keiner Erscheinungsform des Gottes beschrieben. Mantras werden in der PārS nur wenige dargestellt. In ihrem Wortlaut beschrieben werden z.B. der Mantra des

213,26f.: *sāttvikā rājasās tāmasās ca jagati dehatvenendriyatvena bhogya-
tvena tattaddhetutvena cāvasthitā ye bhāvāḥ, tām sarvān matta evotpannān
viddhi.*).

¹⁵²¹ Vgl. die Beschreibung des durch die drei *guṇas* bestimmten Schlafes oben, pp. 451f.

¹⁵²² PārS 1.108c-109a: *bhagavanmantramūrtinām tathānyeṣāṃ kra-
meṇa tu || 108 mantradhyānaṃ tathā mudrā.*

Viṣvaksena und seine *aṅgamantras* oder die Mantras, die für das *su-darśanacakra* verwendet werden.¹⁵²³

Insgesamt ist die Formulierung in PārS 1.108c-109a zu allgemein, um damit auf eine spezifische Lehre schließen zu können. Sie scheint eher die Funktion zu haben, alle Gegenstände, die in der vorangehenden Liste nicht explizit genannt werden, abzudecken.

13. Und [wo] die Form des Yoga gelehrt wird¹⁵²⁴

In der PārS gibt es zwei Passagen, die Vorschriften für die Yoga-Praxis beschreiben. Die eine findet sich im Rahmen der Vorschriften für das tägliche Ritual. Wie oben (pp. 63ff.) beschrieben, ist das tägliche Ritual durch die fünf Zeiten (*pañca kāla*) strukturiert. Der Yoga als letztes Glied der fünf Zeiten ist daher ein Element des täglichen Rituals.

Die andere Passage beschreibt eine spezielle Yoga-Technik, nämlich die Atemregelung (*prāṇāyāma*). Dieser Abschnitt ist im Kontext der „Reinigung der Elemente“ (*bhūtaśuddhi*) zu finden, die vor der eigentlichen Gottesverehrung durchzuführen ist und bei der verschiedene yogische Techniken angewandt werden, wie die Festlegung (*dhāraṇā*), die Visualisierung (*dhyāna*) und eben die Atemregelung.

a. Der Yoga als Element der fünf Zeiten

Der Yoga als letztes Glied der fünf Zeiten wird in PārS 7.441-494 beschrieben. Davor werden, endend mit PārS 7.435a, das eigentliche Verehrungsritual, das im Kontext der *pañca kālas* der dritten Zeit, nämlich *ijyā*, entspricht, und in PārS 7.435b-436b das Studium (*svādhyāya*), das vierte Element der fünf Zeiten, beschrieben. Danach heißt es, daß der Verehrer zur Zeit der Dämmerung (*saṃdhyā*) ein Verehrungsritual durchführen und Mantras rezitieren soll. Anschließend soll er schlafen gehen. Um Mitternacht soll er Schlaf und Müdigkeit überwinden, Wasser nippen (*ā√cam*) und Yoga üben.

Die Beschreibung des Studiums bis hin zur Vorschrift für das Wassernippen ist aus SS 6 entnommen.¹⁵²⁵ Danach folgen die Vor-

¹⁵²³ Siehe PārS 8.93c-98b und PārS 24.

¹⁵²⁴ PārS 1.109b: *yogarūpaṃ ca kīrtitam* |.

schriften für den Yoga. Diese bestehen aus einer langen Passage aus der JS (PārS 7.441-477 ≈ JS 33.1-37), einem Abschnitt, dessen Herkunft unbekannt ist (PārS 7.478-492), und einem Textstück aus SS 6.213-214 (PārS 7.493-494).

Die Beschreibung des Yoga wird also mit einer Textpassage aus SS 6 eingeleitet und endet auch mit einer solchen. Der nicht in die PārS übernommene Abschnitt SS 6.194c-212 hat ebenfalls eine Yoga-Vorschrift zum Inhalt, die dem Autor der PārS aber offensichtlich als für seine Saṃhitā nicht geeignet erschien. Zu den möglichen Gründen dafür werden wir unten (pp. 507ff.) kommen.

i. Die auf der JS basierende Yoga-Vorschrift

Die Beschreibung des Yoga in PārS 7 beginnt mit einem Textstück, das aus JS 33.1-37 stammt. Der in dieser Passage beschriebene Yoga wird als „allgemeiner“ Yoga bezeichnet¹⁵²⁶ und damit von zwei anderen, danach beschriebenen Formen des Yoga unterschieden, durch die Gott nach einiger Zeit bzw. schnell erlangt werden kann.¹⁵²⁷

JS 33 ist das letzte Kapitel der Jayākhyasaṃhitā und hat, abgesehen von einer die Saṃhitā abschließende Textpassage, nur den Yoga zum Inhalt. Dieses Kapitel ist heterogen und besteht aus mehreren, vermutlich ursprünglich unabhängigen Textstücken. Es wurde schon an anderer Stelle eingehend behandelt, so daß hier eine kurze Darstellung davon genügt.¹⁵²⁸

Die in die PārS übernommene Passage ist folgenden Inhalts: Nach der Anweisung, daß zum Zwecke der Erlangung von Yoga-Mächten (*yogavibhūtyartham*)¹⁵²⁹ Yoga geübt werden solle (JS

¹⁵²⁵ PārS 7.435c-440 ≈ SS 6.189-194b. Für eine Übersetzung dieses Abschnitts siehe oben pp. 70f.

¹⁵²⁶ Siehe PārS 7.478ab: „Dieser Yoga, o bester Weiser, wird als der allgemeine bezeichnet.“ (*yogo 'yaṃ munīśārdūla sāmānyaḥ samudāhṛtaḥ*). Dieser Satz stammt nicht aus der JS.

¹⁵²⁷ Siehe pp. 481ff.

¹⁵²⁸ Für eine Erörterung der Yoga-Beschreibung in JS 33 und somit auch eine Erklärung des unten zitierten Textes PārS 7.441-477 siehe RASTELLI 1999a: 323-366.

¹⁵²⁹ Es gibt leider keinen Hinweis darauf, in welchem Sinne *vibhūti* in dem Kompositum *yogavibhūtyartham* zu verstehen ist. Es bieten sich zwei

33.1ab ≈ PārS 7.441ab), wird der für die Yoga-Übung geeignete Ort (JS 33.1cd ≈ PārS 7.441cd), die geforderte Geisteshaltung des *yogin* (JS 33.2-3b ≈ PārS 7.442-443b) und die Beschaffenheit des Sitzes, auf dem er sitzen soll, beschrieben (JS 33.3c-5b ≈ PārS 7.443c-5b). Danach heißt es, daß der *yogin* stets die Yoga-Glieder (*yogāṅga*) üben solle (JS 33.5cd ≈ PārS 7.445cd): „Dann soll er sich um der Yoga-Mächte willen an einem gut verborgenen, menschenleeren Ort, der frei von Gegensätzen [von Hitze und Kälte usw.] und mit glückverheißenden Zeichen [versehen] ist, dem Yoga in Bezug auf Viṣṇu widmen. (441) Seinen Geist von Stolz befreit habend, im Wohlwollen für alle Wesen verharrend, dem Gott, dem Feuer und dem Lehrer ergeben, stets Gefallen an der guten Lehre findend, (442) das Verletzen der Wesen vollkommen aufgebend, sich des Stehlens enthaltend, mit gezügelten Sinnen, auf einem überaus glückverheißenden Sitz sitzend, der mit [glückverheißenden] Zeichen versehen (443) [und] aus glückverheißendem Holz hergestellt ist, eine Länge von 24 *aṅgulas* [und] eine Höhe von zwölf *aṅgulas* hat und mit einem gut gewaschenen Tuch (444), weichem *kuśa*[-Gras] und einer

Interpretationsmöglichkeiten an. Die eine wäre *vibhūti* im Sinne der *siddhis* Atomkleinheit usw. (*aṇimādi*; vgl. dafür YBh zu YSū 3.45). In dieser Bedeutung wird *vibhūti* z.B. in der NārS verwendet: „Wer mit diesem Mantra die Formen des edlen Ebers zum Zwecke der Befreiung oder zum Zwecke der *vibhūti* stets verehrt, erlangt, nachdem er alle [*siddhis*] wie Atomkleinheit usw. erlangt hat, danach die Emanzipation.“ (NārS 5.22c-23: *mantreṇānena rūpāṇi varāhasya mahātmanah || 22 pūjayed yo vimuktyartham vibhūtyartham tu vā sadā | prāpyāṇimādikam sarvaṃ kaivalyaṃ prāpnuyāt tataḥ || 23*). Vgl. zu *vibhūti* in dieser Bedeutung auch z.B. Kumārasambhava 2.11 und Māṭrkābhedaṇṭra 8.9 (*aṇimādivibhūti*). Die andere Interpretationsmöglichkeit wäre *vibhūti* im Sinne von „Entfaltung, Manifestation“. Diese Bedeutung ist z.B. in SS 16.39c-40b belegt: „[Zur Erlangung] der *siddhis* der Vibhavas, zur Erlangung der Größe der sechs [göttlichen] Eigenschaften [bzw.] zum Zwecke der Entfaltung der Emanzipation sind die drei besten Initiationen anzunehmen.“ (*siddhīnām vaibhāvīyānām śaḍguṇyamahimāptaye || 39 niśśreyasavibhūtyartham grāhyaṃ dīkṣātrayaṃ varam*). Hier werden die *vibhava*-, die *vyūha*- und die *paradīkṣā* beschrieben, deren letzte nach SS 19.4 und 178c-180 nur die Emanzipation verleiht. Wenn wir annehmen, daß die SS in diesen Passagen homogen ist, muß *vibhūti* im zitierten Satz im Sinne von „Entfaltung“ verstanden werden. Wie erwähnt, gibt es keinen Hinweis darauf, welche Interpretationsmöglichkeit die wahrscheinlichere ist. Als Arbeitshypothese habe ich mich für die erste entschieden.

reinen Tierhaut bedeckt ist, dort sitzend soll er fortwährend die Yoga-Glieder üben.“¹⁵³⁰

Diese Yoga-Glieder werden nun nach der Reihe beschrieben, nämlich die Atemregelung (*prāṇāyāma*): „Mit den vier [Atemmodalitäten] wie Ausatmen usw. aber, die in unterschiedlicher [Anzahl] der *mātrās* ausgeführt werden, wird die kleinste, die mittlere [und] die beste Atemregelung erklärt.“¹⁵³¹;

das Zurückziehen (*pratyāhāra*): „Er soll das Zurückziehen durchführen, welches das Zügeln des Geistes (*cittasaṃyamana*) ist. Erkennen (*buddhi*), Denkorgan (*manas*) [und] Ichbewußtsein (*ahaṃkāra*), als diese drei wird der Geist (*citta*) gelehrt. (447) Dennoch soll er eifrig bemüht das Zurückziehen [nur] des Denkorgans (*manas*) vollziehen. Das als vierfach gelehrt (?) Denkorgan (*manas*) wird durch das Zurückziehen besiegt.“¹⁵³²;

die Betrachtung (*dhyāna*): „Er verharret auf dem Wege zum Objekt und niemals in anderer Weise. Die Vollendung eines Objektes ist die Betrachtung, diese wird [auch] Denken genannt.“¹⁵³³;

die Festlegung (*dhāraṇā*): „Danach ist dann aber auch die Festlegung zur Beseitigung der Vergehen wie vorher in fünffacher Weise vorzunehmen.“¹⁵³⁴;

¹⁵³⁰ PārS 7.441-445: *atha yogavibhūtyarthaṃ yogaṃ yuñjīta vaiṣṇavam* (JS 33.1b: *vaiṣṇavaḥ*) | *sugupte vijane deśe nirdvandve śubhalakṣaṇe* || 441 *jitadarpām matiṃ kṛtvā sarvabhūtahite sthitaḥ* | *devāgnigurubhaktaś ca sacchāstrābhirataḥ sadā* || 442 *bhūtaadrohaparitṛyāgi asteyaḥ* (JS 33.3b: *āste yaḥ*) *saṃyatendriyaḥ* | *āsane copaviṣṭas tu suśubhe lakṣaṇānvite* || 443 *śubhadārusamutthe tu caturviṃśāṅgulāyate* | *dvādaśāṅgulakotsedhe sudhautenāpi vāsasā* || 444 *kuśaiś ca mṛdubhiś channe pavitreṇātha carmaṇā* | *tatropaviṣṭaḥ satataṃ yogāṅgāni samabhyaset* || 445 ≈ JS 33.1-5.

¹⁵³¹ PārS 7.446: *recakādicaturbhis tu mātrābhedaḥkṛtais tu yaḥ* (JS 33.6b: *saḥ*) | *kaniyān madhyamo jyeṣṭhaḥ prāṇāyāmaḥ prakīrtitaḥ* || ≈ JS 33.6.

¹⁵³² PārS 7.447-448: *pratyāhāraṃ prakurvīta* (JS 33.7a: *tataḥ kuryāc*) *cittasaṃyamanaṃ tu yat* (JS 33.7b: *saḥ*) | *buddhir manas tv ahaṃkāras tribhiś cittaṃ prakīrtitaṃ* || 447 *tathāpi manasaḥ kuryāt pratyāhāraṃ prayatnataḥ* | *manaś caturvidhaṃ proktaṃ pratyāhāreṇa nirjitaṃ* || 448 ≈ JS 33.7-8.

¹⁵³³ PārS 7.449: *tiṣṭhate lakṣyamārge tu nānyathā* (JS 33.9b: *anyathā*) *tu kadācana* | *dhyānaṃ lakṣyasya nispattiś cintanaṃ tat prakīrtitaṃ* || ≈ JS 33.9.

die Rezitation von Mantras (*japa*): „Gemäß der Besonderheit von jedem Mantra soll er mit geschlossenen Augen die Rezitation vollziehen. Das Bezeichnende des Mantra dient der Erlangung des [durch dieses] Bezeichneten, besteht aus *piṇḍa*, *bīja* und *pada*, wird wahrlich in dreifacher Weise gelehrt [und] entsprechend der vorher genannten Vorschrift vergegenwärtigt.“¹⁵³⁵;

die Reflexion (*tarka* bzw. *ūha*): „Die Reflexion (*tarka*) aber wird wägende Erkenntnis (*ūha*) genannt, und diese erkenne als Erwägung.“¹⁵³⁶

und die Versenkung (*samādhi*): „Die Versenkung aber ist die Erlangung des *ātman*. [Sie] wird als Wonne gelehrt. Nachdem das Objekt aufgegeben wurde, wird sie aber stets, o Brahmane, in [jene] ohne das Aussprechen eines Mantra [und jene] ohne eine Vorschrift bezüglich der Einteilung in *kalās* unterschieden. Wenn die Versenkung zustande gekommen ist, erlangt er den höchsten *puruṣa*.“¹⁵³⁷

JS 33.12c-13b (≈ PārS 7.452c-453b) ist ein vermutlich späterer Einschub, der besagt, daß es drei Arten von Yoga gäbe, nämlich

¹⁵³⁴ PārS 7.450abc: *dhāraṇāpi* (JS 33.10a: *dhāraṇā tu tato dhāryā tadā pāpāpanuttaye* (JS 33.10b: *śītaḍāhāpanuttaye*) | *pañcadhā pūrvavat sā tu* ≈ JS 33.10abc.

¹⁵³⁵ PārS 7.450d-452b: *pratimantravyavasthayā* || 450 *japaṃ nimilitā-kṣeṇa kuryān mantrasya* (JS 33.11b: *mantram tu vācakam* | *vācyasya pratipattiyarthaṃ bijapiṇḍapadātmakam* (JS 33.11d: *piṇḍabījapadātmakam*) || 451 *trividhaṃ vai samuddiṣṭaṃ prāguktavidhibhāvitam* | ≈ JS 33.10d-12b.

VASUDEVA (2004: 370, Anm. 4) meint, daß *japa* hier an dieser Stelle nicht als *yogāṅga* gemeint ist, sondern zur Erklärung der Anwendung von Mantras bei der *dhāraṇā* beschrieben wird. Wenn *japa* nicht als *yogāṅga* interpretiert wird, beschreibt die JS einen *ṣaḍaṅgayoga* wie er auch im Śaivasiddhānta gelehrt wird.

¹⁵³⁶ PārS 7.453cd: *ūhas tu kīrtyate tarkaḥ taṃ ca viddhi vicārakam* (JS 33.13d: *tac ca siddhivicārakam*) || ≈ JS 33.13cd.

¹⁵³⁷ PārS 7.454-455: *samādhis tv ātmaḷābhas tu ānandaḥ* (JS 33.14ab: *syād ātmajaḥ parikīrtitaḥ* | *sa tu lakṣyaṃ parityajya mantroccāraṇavarjitaḥ* (JS 33.14d: °*varjitam*) || 454 *yadā* (nach JS 33.15a konj. zu: *sadā*) *vi-bhajyate brahmakalāṃśo vidhivarjitaḥ* (konj. *brahman kalāṃśavidhivarjitaḥ*; nach JS 33.15ab: *brahman kalāṃśavidhivarjitam*) | *samādhau pariniṣ-panne param āpnoti puruṣam* || 455 ≈ JS 33.14-15.

prākṛta, *pauṛuṣa* und *aiśvarya* (in der PārS: *aiśvara*), diese aber nicht näher beschreibt.¹⁵³⁸

Mit JS 33.17 (≈ PārS 7.457) scheint ein neuer, vermutlich ursprünglich unabhängiger Textabschnitt zu beginnen, da dessen Inhalt zum Teil mit dem des eben beschriebenen Abschnitts überlappt.¹⁵³⁹ Zu ihm wird mit JS 33.16 (= PārS 7.456) übergeleitet, einem Satz, dessen Bedeutung nicht ganz klar ist, aber offensichtlich besagt, daß die Yoga-Glieder von Atemregelung bis Versenkung eine zeitlich unterschiedliche Dauer haben können. Anschließend (JS 33.17-22 ≈ PārS 7.457-462) werden die Körperhaltung und verschiedene Sitzpositionen des *yogin* beschrieben. Danach heißt es, daß der Yoga „mit Keim“ (*sagarbha*) oder „ohne Keim“ (*nirgarbha*), d.h. mit Rezitation und Betrachtung oder ohne diese beiden,¹⁵⁴⁰ geübt werden solle: „Im Yoga-Sitz sitzend soll er die genannte Vorschrift, von der gelehrt wurde, daß sie mit der Atemregelung beginnt und mit der Versenkung endet, [und] die entsprechend der unterschiedlichen [Anzahl] der *mātrās* zweifach und dreifach gegeben ist, in dieser Weise befolgen. [Folgende] vier Yoga-Sitze soll er mithilfe des Yoga-Tuches einnehmen: (456-457) den *paryāṅka* oder auch den Lotus[sitz] (*kamala*), den *bhadra* oder den festen *svastika*. In einem von diesen verharrend, soll er aufrecht mit geradem Körper, mit gespannten Gliedern und Gelenken, mit gespreizten Schenkeln [und] geradem Hals der Reihe nach [die Yoga-Glieder] üben. Nachdem er beide Arme oben gleich positioniert hat, soll er den Kopf etwas beugen. (458-459) Die Hände sind am Nabel, in der Schamgegend wie eine ‚Schildkröte‘ [zusammen]gelegt, [die linke] über der rechten oder auch die rechte in der linken, (460) [d.h.] nachdem er die Hände nach oben gerichtet hat, soll er sie zur Schildkröten[-*mudrā*] (?) legen. Den Nacken aber beginnend und endend beim Herzen (?)“¹⁵⁴¹

¹⁵³⁸ PārS 7.452c-453b: „Auch der Yoga wird als dreifach gelehrt, und diesen höre von mir vollständig, [nämlich] den, der sich auf die *prakṛti* bezieht, den, der sich auf den *puruṣa* bezieht, und den, der sich auf den *īśvara* bezieht, als dritten.“ (*yogo ’pi trividhaḥ proktas taṃ ca kārtsnyena me śṛṇu || 452 prākṛtaṃ pauṛuṣaṃ caiva aiśvaraṃ | JS 33.13b: aiśvaryam) ca tṛtīyakam | ≈ JS 33.12c-13b*).

¹⁵³⁹ Vgl. zur Heterogenität des Textes RASTELLI 1999a: 327f.

¹⁵⁴⁰ Vgl. dazu RASTELLI 1999a: 344f. und unten pp. 543ff.

¹⁵⁴¹ Vgl. dazu unten p. 479.

nicht zu starr [und] nicht zu gekrümmt [haltend] (461) soll er die Augen ein wenig schließen. Die Nasenspitze betrachtend, mit geschlossenem Mund¹⁵⁴² die Zähne nicht gegenseitig berührend, (462) soll er wohlbemüht den Yoga mit Keim oder ohne Keim anwenden.“¹⁵⁴³

Anschließend wird nochmals die Atemregelung (*prāṇāyāma*) dargestellt: „Daher soll er den Wind, der Atem (*prāṇa*) genannt wird [und] mit dem Geist in Verbindung steht, bezwingen. Mit den vier verschiedenen [Atemmodalitäten] wie Ausatmen usw. wird die Atemregelung erklärt.“¹⁵⁴⁴

Danach wird nochmals, detaillierter als zuvor, das Zurückziehen (*pratyāhāra*) beschrieben: „Er soll stets eifrig bemüht den Geist, der von den Göttern und den Dānavas nicht zu besiegen ist, besiegen. (464cd) Auch wenn der Geist durch wiederholte Übung und Leidenschaftslosigkeit [schon] mit Kraft gezügelt wird, soll er sich trotzdem in Hinblick auf das Entfernen der bedingenden Umstände bemühen. (465) Diese [bedingenden Umstände] aber sind als zweifach zu erkennen, [nämlich] als die, mit denen [man] in Berührung kommt, [und] als die im Denkorgan Entstandenen. Die, mit de-

¹⁵⁴² Das Wort *samudbhavat* (PārS 7.462c, JS 33.22c) wurde in dieser Übersetzung nicht berücksichtigt, da mir sein Sinn unklar ist.

¹⁵⁴³ PārS 7.456-463b: *prāṇāyāmādito yāvat samādhyantaṃ prakīrtitam | dviguṇaṃ triguṇaṃ caiva mātrābhedenā saṃsthitam || 456 yogāsana-sṭhaḥ kurvīta vidhim evaṃ (JS 33.17b: eva) yathoditam | yogāsanaṇi catvāri yogapaṭṭena bandhayet || 457 paryaṅkaṃ kamalaṃ vāpi bhadraṃ vā svastikaṃ dṛḍham | teṣāṃ (JS 33.18c: eṣāṃ) ekatame sthītvā ṛjukāyordhvataḥ kramāt || 458 sraṣṭāṅgasandhiḥ (JS 33.19a: spaṣṭāṅgasandhiḥ) kurvīta vi-stīrṇorūḥ sukandharaḥ (JS 33.19b: sakandharaḥ) | bāhū upari (nach JS 33.19c konj. zu: bāhūpari) samau kṛtvā kiñcid ākuñcayec chiraḥ || 459 nābhau jaghanamadhya tu (JS 33.20a: vā) hastau kacchapavat sthītau (JS 33.20b: saṃsthitau) | savyasya coparisthaṃ tu vāme savyaṃ tathāpi (JS 33.20d: athāpi) vā || 460 uttānau tu karau kṛtvā kacchapī tān (nach JS 33.21b konj. zu: kacchapitām) niyojayet | grīvāṃ tu hṛdayādyantām (JS 33.21c: bibhryād yatnān) nātistabdhām tu kuñcitām || 461 kiñcin nimīlayen netre nāsāgram avalokayan (JS 33.22b: avalokayet) | samudbhavat pīdhāyāsyam dantair dantān asaṃsprśan || 462 sagarbhaṃ yogam ātiṣṭhen nīgarbhaṃ vā suyantritaḥ | ≈ JS 33.16-23b.*

¹⁵⁴⁴ PārS 7.463c-464b: *tataḥ pramathayed (konj. pramāthayed) vā-yuṃ prāṇākhyam cittasamyutam || 463 recakādicaturbhedaḥ prāṇāyāmaḥ prakīrtitaḥ | = JS 33.23c-24b.*

nen [man] in Berührung kommt, sind an einem [äußeren] Ort entstanden, die im Geist Entstandenen sind durch einen Eindruck zustande gekommen. (466) An einem stillen, geruchsfreien [Ort], der frei von Bremsen und Stechmücken ist, soll er frei von allen Sinnes[tätigkeiten] mit geschlossenen Augen verharren. (467) In dieser Weise soll er alle verschiedenen bedingenden Umstände, die aus der Berührung und aus dem Eindruck entstanden sind, aufgeben, indem er sich in rechter Weise auf das Objekt richtet. (468) Stets soll er den Geist, der in allen Gegenständen zerstreut ist, zurückziehen. Als *tamas*-haft ist der Geist zu erkennen, der sich stets überallhin richtet. (469) Ist [ihm] das zu Erkennende (d.h. das Meditationsobjekt) aufgrund von Leidenschaft usw. aus der wiederholten Übung entglitten (*gata*), ist der [Geist] aber *rajas*-haft. Vortrefflich wird der Geist genannt, der sich an den Bereich eines Objekts haftet. (470) Und ist das zu Erkennende danach geschwunden, [hat der Geist] die Konstituenten [der Urmaterie] überstiegen, o Asket.¹⁵⁴⁵

Und schließlich wird die Betrachtung (*dhyāna*) von unterschiedlichen Meditationsobjekten dargestellt: „In solcher Weise soll er die mit Keim versehene Betrachtung beim Zurückhalten des Atems vollziehen. (471cd) Und danach wird weiters die Zuflucht der *yogins* als dreifach gelehrt, [nämlich] als der mit Gliedern versehene (*sakala*), der gliedlose (*niṣkala*) Viṣṇu und als drittes [Viṣṇu] in der höchsten (*para*) Form¹⁵⁴⁶. (472) Ein anderes [Meditationsobjekt] ist

¹⁵⁴⁵ PārS 7.464c-471b: *cittaṃ jayet sadā yatnāt durjayam devadānavaiḥ* || 464 *yady apy abhyāsavairāgyaiḥ cittaṃ samyamate balāt | tathāpi yatnam* (JS 33.25c: *yatnād*) *ātiṣṭhed upādhinām tu varjane* (JS 33.25d: *pūrvādhinām tu varjayet*) || 465 *dvividhās te tu vijñeyāḥ sannikṛṣṭā manogatāḥ | sannikṛṣṭāḥ sthānakṛtās cittotthā vāsanākṛtāḥ* (JS 33.26cd: *sthānagatās cittopāsanayā kṛtāḥ*) || 466 *na daṃśamaśakākīrṇe niśśabde gandhavarjite | nimilitākṣaḥ santiṣṭhet sarvendriyavivarjitāḥ* || 467 *evam parityajet sarvān upādhīn sannikarṣajān | vāsanotthāṃś ca vividhān samyak lakṣyaṃ samāsthitaḥ* || 468 *pratyāharet sadā cittaṃ vikṣiptaṃ sarvavastuḥ | tāmasaṃ tat tu boddhavyaṃ cittaṃ sarvagataṃ tadā* (nach JS 33.29d konj. zu: *sadā*) || 469 *gataṃ rāgādito jñeyam abhyāsād rājasam tu tat | tat sādhu* (JS 33.30c: *sāttvikam*) *kathyate cittaṃ saṃśliṣṭaṃ lakṣyagocare* || 470 *saṃlīnaṃ ca tato jñeyam guṇātītaṃ tapodhana* | ≈ JS 33.24c-31b.

¹⁵⁴⁶ Die Meditationsobjekte in dieser Aufzählung sind im Nominativ des Neutrums formuliert (*sakalaṃ niṣkalaṃ viṣṇuṃ tṛtīyaṃ pararūpi ca*). In JS 33.32cd sind sie im Akkusativ des Maskulinums formuliert (*sakalaṃ niṣkalaṃ viṣṇuṃ tṛtīyaṃ pararūpiṇam*). Vielleicht stellt die Version der PārS

[ebenfalls] als dreifach zu erkennen, [nämlich als Sprach]laut (*śabda*), Raum (*vyoman*) und Körper (*vigraha*). Über den Körper (*vigraha*) des Gottes der Götter soll er [in Form der] äußeren Erscheinung des Objekts (*lakṣyarūpa*) nachdenken. (473) So wird die Betrachtung bis hin zum Raum gelehrt. Und er soll sich ein Objekt (*lakṣya*) solange vergegenwärtigen, bis er es sich nicht [mehr] vergegenwärtigt. (474) Wenn nämlich [das Objekt] nicht [mehr] gegeben ist, wird das Eigenwesen als das Höchste (*para*) gelehrt. Nachdem er zuerst das grobe (*sthūla*), danach das feine (*sūkṣma*) [und] danach das höchste (*para*) geübt hat, (475) schwindet auf diese Weise der Geist [und] das Objekt gemeinsam mit den bedingenden Umständen. Den Körper des Gottes der Götter soll er im Bereich des Herzlotus betrachten. (476) Danach soll er über ein anderes Objekt nachdenken, über ein grobes, ein feines [und] danach ein höchstes. Der solchermäßen Übende übersteigt die Konstituenten [der Urmaterie].¹⁵⁴⁷

JS 33.32-56 beschreibt Objekte (*lakṣya*), die in der Meditation betrachtet werden sollen. Diese sind *vigraha*, *śabda* und *vyoman*, die jeweils in der *sakala*-, *niṣkala*- und *para*-Form betrachtet werden.¹⁵⁴⁸

einen Versuch der Verbesserung des Halbverses aus der JS dar; trotzdem machen beide Versionen wenig Sinn. Vgl. auch die nächste Zeile PārS 7.473ab (≈ JS 33.33ab): *anyat tat* (JS: *anyatra*) *trividhaṃ jñeyam śabdaṃ vyoma savigrahaṃ* |, wo ein ähnliches Problem auftritt.

¹⁵⁴⁷ PārS 7.471c-477: *dhyānam evaṃvidhaṃ kuryāt sagarbhaṃ prāṇanigrahe* || 471 *ucyate ca tato bhūyas trividhā* (JS 33.32b: *trividhaṃ yoginām gatiḥ* (JS 33.32b: *hitam*) | *sakalaṃ niṣkalaṃ viṣṇuṃ tṛtīyaṃ pararūpi ca* (JS 33.32d: *pararūpiṇam*) || 472 *anyat tat* (JS 33.33a: *anyatra*) *trividhaṃ jñeyam śabdaṃ vyoma savigrahaṃ* | *vigrahaṃ devadevasya* (JS 33.33c: *devarūpasya*) *lakṣyarūpaṃ vicintayet* || 473 *dhyānam evaṃ samud-diṣṭaṃ yāvad vyomāntikaṃ* (JS 33.34b: *vyomāntimaṃ*) *bhavet* | *tāvac ca bhāvayet lakṣyaṃ yāval lakṣyaṃ na bhāvayet* || 474 *bhāve hy abhāvaṃ āpanne sa* (JS 33.35b: *sva*) *svabhāvaḥ paraḥ smṛtaḥ* | *sthūlaṃ pūrvaṃ samabhyasya* (JS 33.35c: *samabhyaset*) *tataḥ sūkṣmaṃ tataḥ param* || 475 *evaṃ vilīyate cittaṃ lakṣyaṃ copādhibhiḥ saha* | *vigrahaṃ devadevasya dhyāyed dhṛtpadmagocare* || 476 *tato 'nyam* (JS 33.37a: *anyac*) *cintayet lakṣyaṃ sthūlaṃ sūkṣmaṃ tataḥ param* | *evaṃ abhyasyamānasya guṇotkarṣaḥ prajāyate* || 477 ≈ JS 33.31c-37.

¹⁵⁴⁸ Diese drei Objekte erscheinen auch in einer Liste von sechs Meditationsobjekten in einigen frühen Śaiva-Werken. Diese sechs Meditationsobjekte sind *vyoman*, *vigraha*, *bindu/jyotis*, *aṇa/mantra*, *bhuvana*, *dhva-*

Das Meditationsobjekt *vigraha* wird nach der JS als die mit einem Körper versehene Form des Gottes oder als immer kleiner werdende Scheibe betrachtet.¹⁵⁴⁹ *śabda* wird als ein aus mehreren Wörtern gebildeter Mantra, ein *bījamantra*, die Sprachebenen *bindu* und *nāda* sowie als „Licht und [Sprach]laut“ (*ālokaśabdau*) betrachtet.¹⁵⁵⁰ *vyoman* schließlich wird in den äußeren, den inneren und den Raum „über der *śikhā*“, d.h. den höchsten Raum, unterschieden.¹⁵⁵¹

Die PārS übernimmt diese Passage nur bis JS 33.37.¹⁵⁵² Hier werden zwar die Meditationsobjekte *vigraha*, *śabda* und *vyoman* bzw. *sakala*, *niṣkala* und *para* genannt; konkret beschrieben wird aber nur die körperliche Form Gottes. Die Beschreibung der zu *vigraha* gehörenden immer kleiner werdenden Scheibe bzw. der zu *śabda* und *vyoman* gehörenden Meditationsobjekte, die die Darstellung der JS vervollständigt, wurde von der PārS nicht übernommen.

PārS 7.441-477 hat im Vergleich zu JS 33.1-37 nur wenige Lesevarianten, und unter diesen ergibt nur eine geringe Anzahl inhaltliche Unterschiede. Diese sind folgende:

PārS 7.441ab: *atha yogavibhūtyarthaṃ yogaṃ yuñjīta vaiṣṇavam* | „Dann soll er sich um der Yoga-Mächte willen dem Yoga in Bezug auf Viṣṇu widmen.“ : JS 33.1ab: *atha yogavibhūtyarthaṃ yogaṃ yuñjīta vaiṣṇavaḥ* | „Dann soll sich der Vaiṣṇava um der Yoga-Mächte willen dem Yoga widmen.“ In der PārS wird der Yoga durch *vaiṣṇava* qualifiziert, in der JS der Praktizierende. Dies ist ein inhaltlicher Unterschied, aber vermutlich kein wesentlicher.

PārS 7.443abc: *bhūtaadrohaparityāgī asteyaḥ saṃyatendriyaḥ | āsane copaviṣṭas tu* „(...) das Verletzen der Wesen vollkommen aufgebend, sich des Stehlens enthaltend, mit gezügelten Sinnen, auf einem (...) Sitz sitzend“ : JS 33.3abc: *bhūtaadrohaparityāgī āste yaḥ saṃyatendriyaḥ | āsane copaviṣṭas tu* „(...) sitzt er, der das Verletzen

ni/nāda/śabda; vgl. dazu VASUDEVA 2004: 256ff. Für die Begriffe *sakala*, *niṣkala* und *para* siehe RASTELLI 1999a: 101-105.

¹⁵⁴⁹ JS 33.33cd, 36c-46b und 53b-56.

¹⁵⁵⁰ JS 33.46c-51b.

¹⁵⁵¹ JS 33.51c-53a. Für nähere Details in Bezug auf diese Meditationsobjekte und ihre Unterscheidung in *sakala*, *niṣkala* und *para* siehe RASTELLI 1999a: 347-356.

¹⁵⁵² PārS 7.472-477 ≈ JS 33.32-37.

der Wesen vollkommen aufgibt, mit gezügelten Sinnen, auf einem (...) Sitz“. JS 33.3b *āste yaḥ* wird in PārS 7.443b als *asteyaḥ* gelesen. Das Nicht-Stehlen (*asteya*) ist eine der fünf Bändigungen (*yama*) des klassischen Yoga,¹⁵⁵³ paßt also gut in den gegebenen Kontext; allerdings fehlt dem Satz dann ein Verbum.

PārS 7.450ab: *dhāraṇāpi tato dhāryā tadā pāpāpanuttaye* | „Danach ist dann auch die Festlegung zur Beseitigung der Vergehen vorzunehmen.“ : JS 33.10ab: *dhāraṇā tu tato dhāryā śītaḍhāpanuttaye* | „Danach aber ist die Festlegung zur Beseitigung von Hitze und Kälte vorzunehmen.“ Hier ist der Zweck der Festlegung ein unterschiedlicher, nach der JS ist es die Beseitigung von Hitze und Kälte,¹⁵⁵⁴ nach der PārS die Vernichtung der begangenen Übeltaten.

PārS 7.453cd: *ūhas tu kīrtyate tarkaḥ taṁ ca viddhi vicārakam* || „Die Reflexion aber wird wägende Erkenntnis genannt, und diese erkenne als Erwägung.“ : JS 33.13cd: *ūhas tu kīrtyate tarkas tac ca śiddhicārakam* || „Die Reflexion aber wird wägende Erkenntnis genannt, und das ist die Erwägung der Vollkommenheiten.“ Die PārS liest *viddhi* anstelle von *śiddhi*, was der Definition jegliche inhaltliche Bestimmung nimmt¹⁵⁵⁵ und daher vermutlich auf einen Lese- oder Schreibfehler zurückzuführen ist.

PārS 7.454ab: *śamādhis tv ātmalābhas tu ānandaḥ parikīrtitaḥ* | „Die Versenkung aber ist die Erlangung des *ātman*. [Sie] wird als Wonne gelehrt.“ : JS 33.14ab: *śamādhis tv ātmalābhaḥ syād ātmajaḥ parikīrtitaḥ* | „Die Versenkung aber ist die Erlangung des *ātman*. [Von ihr] wird gelehrt, daß sie aus dem *ātman* [selbst] entsteht.“ Hier wird die Versenkung in unterschiedlicher Weise qualifiziert. Nach der JS entsteht sie aus dem *ātman* selbst, d.h. daß jegliches Meditationsobjekt aufgegeben wurde und nur noch der *ātman* wahrgenommen wird. Die PārS beschreibt die Versenkung als Wonne.

PārS 7.459a: *śraśtāṅgasandhiḥ* „mit entspannten Gliedern und Gelenken“¹⁵⁵⁶ : JS 33.19a: *śpaśtāṅgasandhiḥ* „mit geraden (?) Gliedern und Gelenken“. *śraśta*, „entspannt“, scheint hier mehr Sinn zu

¹⁵⁵³ YSū 2.30.

¹⁵⁵⁴ Vgl. dazu RASTELLI 1999a: 338f.

¹⁵⁵⁵ Zur Bedeutung von *śiddhi* in diesem Zusammenhang vgl. RASTELLI 1999a: 340-342.

¹⁵⁵⁶ Im Sinne eines mit dem Subjekt des Satzes übereingestimmten *bahuvrīhi*.

machen als *spaṣṭa*, „deutlich sichtbar, gerade (?)“. Möglicherweise muß die Lesung der JS konjiziert werden.

PārS 7.461cd: *grīvāṃ tu hṛdayādyantāṃ nātistabdhāṃ tu kuñcitām* || „Den Nacken aber, beginnend und endend beim Herzen (?) nicht zu starr [und] gekrümmt“ : JS 33.21cd: *grīvāṃ tu bibhryād yatnān nātistabdhāṃ na kuñcitām* || „Den Nacken aber soll er sorgfältig halten, nicht zu starr [und] nicht gekrümmt.“ Die Version der PārS macht wenig Sinn. Abgesehen davon, daß ihr das Verb fehlt, ist unklar, was „beginnend und endend beim Herzen“ bedeuten sollte.

PārS 7.465: *yady apy abhyāsavairāgyaiḥ cittam saṃyamate balāt | tathāpi yatnam ātiṣṭhet upādhināṃ tu varjane* || „Auch wenn der Geist durch wiederholte Übung und Leidenschaftslosigkeit [schon] mit Kraft gezügelt wird, soll er sich trotzdem in Hinblick auf das Entfernen der bedingenden Umstände bemühen.“ : JS 33.25: *yady apy abhyāsavairāgyaiḥ cittam saṃyamate balāt | tathāpi yatnād ātiṣṭhet pūrvādhināṃ tu varjayet* || „Auch wenn der Geist durch wiederholte Übung und Leidenschaftslosigkeit [schon] mit Kraft gezügelt wird, soll er [dies] trotzdem eifrig bemüht praktizieren. Das vom früheren Abhängige aber soll er entfernen.“ Inhaltlich ist hier vermutlich kaum ein Unterschied gegeben. Klarer formuliert ist die Version der PārS.

PārS 7.470cd: *tat sādhu kathyate cittam saṃśliṣṭam lakṣyagocare* || „Vortrefflich wird der Geist genannt, der sich an den Bereich eines Objektes haftet.“ : JS 33.30cd: *sāttvikam kathyate cittam saṃśliṣṭam lakṣyagocare* || „*sattva*-haft wird der Geist genannt, der sich an den Bereich eines Objektes haftet.“ Da vor diesem Halbvers (PārS 7.469c-470b, JS 33.29c-30b) ein *tamas*-hafter und ein *rajas*-hafter Geist beschrieben werden, ist die Version der JS vermutlich die ursprünglichere. Inhaltlich ändert das *sādhu* im Vergleich zu *sāttvikam* kaum etwas.¹⁵⁵⁷

¹⁵⁵⁷ Die Varianten, die inhaltlich kaum Unterschiede machen, sind: PārS 7.446b *yaḥ* : JS 33.6b: *saḥ*; PārS 7.447a *prakurvīta* : JS 33.7a *tataḥ kuryāc*; PārS 7.447b *yat* : JS 33.7b: *saḥ*; PārS 7.449b *nānyathā* : JS 33.9b *anyathā* (der Hg. konjiziert hier jedoch vermutlich zu Recht zu *nānyathā*); PārS 7.451b *mantrasya vācakam* : JS 33.11b *mantram tu vācakam*; PārS 7.451d *bījapiṇḍapadātmakam* : JS 33.11d *piṇḍabījapadātmakam*; PārS 7.453b *aiśvaram* : JS 33.13b: *aiśvaryam*; PārS 7.454c-455b: *sa tu lakṣyam parityajya mantroccāraṇavarjitah* || *yadā vibhajyate brahmakalāṃśo vidhivarjitah* | : JS 33.14c-15b: *sa tu lakṣyam parityajya mantroccāraṇavarjitam* || *sadā vibhajyate brahman kalāṃśavidhivarjitam* | (diese Stelle ist pro-

Bei diesem Vergleich ist zu beachten, daß weder die PārS noch die JS kritisch ediert sind.¹⁵⁵⁸ Mit kritischen Editionen würde der Vergleich der beiden Texte möglicherweise anders aussehen.

Anhand der uns im Moment vorliegenden Texte ist festzustellen, daß es in der PārS im Vergleich zur JS kaum inhaltliche Veränderungen gibt. Wirkliche inhaltliche Unterschiede sind nur die Beschreibung der Festlegung (*dhāraṇā*) als der Beseitigung der Vergehen und nicht wie in der JS als der Beseitigung von Hitze und Kälte dienlich und die Beschreibung der Versenkung als Wonne (*ānanda*) und nicht, wie in der JS, als aus dem *ātman* entstanden.¹⁵⁵⁹ Wir können also ableiten, daß der Autor der PārS den Text JS 33.1-37 übernommen hat, ohne ihn wesentlich, wenn überhaupt¹⁵⁶⁰, zu modifizieren.

blematisch, da ihre Bedeutung in keiner Version klar ist; für einen Interpretationsversuch der JS-Passage siehe RASTELLI 1999a: 342); PārS 7.457b: *evaṃ* : JS 33.17b: *eva*; PārS 7.458c: *teṣām* : JS 33.18c: *eṣām*; PārS 7.459b: *sukandharaḥ* : JS 33.19b: *sakandharaḥ* (auch hier konjiziert der Hg. allerdings zu *sukandharaḥ*); PārS 7.460a: *tu* : JS 33.20a: *vā*; PārS 7.460b: *kacchapavat sthitau* : JS 33.20b: *kacchapasaṃsthitauḥ*; PārS 7.460d: *tathāpi* : JS 33.20d: *athāpi*; PārS 7.462b: *avalokayan* : JS 33.22b: *avalokayet*; PārS 7.465c: *yatnam* : JS 33.25c: *yatnād*; PārS 7.466cd: *sthānakṛtāś cittotthā vāsanākṛtāḥ* : JS 33.26cd: *sthānagatāś cittopāsanayā* (vermutlich korrupt, der Hg. konjiziert hier zu: *caittā vāsanayā*) *kṛtāḥ*; PārS 7.469d: *sarvagataṃ tadā* : JS 33.29d: *sarvatragaṃ sadā*; PārS 7.472b: *trividhā yogināṃ gatiḥ* : JS 33.32d: *trividhaṃ yogināṃ hitam*; PārS 7.472d: *pararūpica* : JS 33.32d: *pararūpinam*; PārS 4.473a: *anyat tat* : JS 33.33a: *anyatra*; PārS 7.473c: *devadevasya* : JS 33.33c: *devarūpasya*; PārS 7.474b: *vyomāntikaṃ* : JS 33.34b: *vyomāntimaṃ*; PārS 7.475b: *sa svabhāvaḥ* : JS 33.35b: *svasvabhāvaḥ*; PārS 7.475c: *samabhyasya* : JS 33.35c: *samabhyaset*; PārS 7.477a *anyaṃ* : JS 33.37a: *anyat*.

¹⁵⁵⁸ Weiters hat der Editor beim Edieren des Textes der PārS den gedruckten Text der JS verwendet; vgl. dazu p. 61.

¹⁵⁵⁹ PārS 7.450ab bzw. JS 33.10ab und PārS 7.454ab bzw. JS 33.14ab.

¹⁵⁶⁰ In Anbetracht dessen, daß wir über keine kritischen Editionen verfügen.

ii. Der Yoga, um Gott nach einiger Zeit zu erlangen

Nach der aus der JS übernommenen Passage werden in PārS 7.478c-492 noch zwei andere Formen des Yoga beschrieben, nämlich eine, durch die, wie es in der PārS heißt, der *yogin* erst nach einiger Zeit zum Gott, der höher als der Höchste ist, gelangt, und eine, durch die er diesen schnell erlangt. Betrachten wir zunächst die erste Form:

„Manifest geworden ist der Körper dessen, der aus Vāsudeva –, der höher als der Höchste [und] durch Licht und Wonne gekennzeichnet ist, jenseits der Sinnesorgane steht, unvergleichlich ist, die Form von Sein und Geistigkeit hat, ewig manifest (*sadodita*) ist, zwei Arme und eine einzige Gestalt hat [und] mit den Händen die *varada*- und die *abhaya*[*mudrā* zeigt], das Heil ist, die sechs Eigenschaften zur Gänze inne (*ṣāḍguṇyasaṃsiddha*) [und] ein vierwesenhaftes Eigenwesen hat (*cāturātmyasvabhāvin*), dessen Eigenform vollständig zur Ruhe gelangt (*saṃśānta*) und höchste Wonne ist, der das *brahman*, das Sein ist, – zum Zwecke [der Gewährung] von Gnade für die Bhaktas aus [seinem eigenen] Wunsch in Form des Höchsten, des Vyūha usw., in einer oder mehreren Formen wie eine Leuchte aus einer [anderen] brennenden Leuchte¹⁵⁶¹ herabgestiegen ist. (478c-482b)

[Seinen] Geist darauf gerichtet, soll der *yogin* die Vergegenwärtigung des Wissens (*viññānabhāvanā*), die Übung des Yoga,¹⁵⁶² nur mit dem Wort des jeweiligen Mantra praktizieren. Wer [es] so macht, gelangt mit der Zeit zu dem, der höher als der Höchste ist.“¹⁵⁶³

¹⁵⁶¹ Vgl. Anm. 962.

¹⁵⁶² Vgl. dazu die unten folgende Erläuterung.

¹⁵⁶³ PārS 7.478c-483: *parātparād vāsudevāt prakāśānandalakṣaṇāt || 478 atīndriyād anaupamyāt saccidrūpāt sadoditāt | dvibhujād ekamūrteś ca varadābhayapāṇikāt || 479 svāsteḥ (konj. svasteḥ) ṣāḍguṇyasaṃsiddhāc cāturātmyasvabhāvināḥ | saṃśāntaparamānandasvarūpād brahmaṇaḥ satatāḥ || 480 anugrahārthaṃ bhaktānām avatīrṇasya cecchayā | paravyūhādīrūpasya dīpād dīpavad ujjvalāt || 481 ekādyanekarūpasya vighraho 'yaṃ prakāśitāḥ | tatra cittam samādhāya yogī viññānabhāvanām || 482 tattamantrapadenaiva yogābhyāsaṃ samācaret | evaṃ yaḥ kurute yāti sa kālēna parātparam || 483.*

Die hier beschriebene Form des Yoga besteht in einer meditativen Betrachtung eines Objektes. Auf die Art dieses Objektes werden wir unten näher eingehen. Erörtern wir zunächst die Art der Yoga-Übung.

Der *yogin* richtet seinen Geist auf das Objekt und praktiziert, was im Text als *viññānabhāvanā* und *yogābhyāsa* mithilfe eines Mantra beschrieben wird. Die Passage PārS 7.482d-483b: *yogī viññānabhāvanām || tattanmantrapadenaiva yogābhyāsaṃ samācaret* | stellt ein Problem dar, da *viññānabhāvanām* und *yogābhyāsaṃ* im Satz nicht sinnvoll miteinander konstruiert werden können. Der Text ist hier entweder korrupt oder aus ursprünglich unabhängigen Passagen zusammengestellt worden, ohne sie entsprechend aneinander anzupassen.

Trotzdem gewinnen wir aus dieser Stelle einige Informationen. Wir erfahren zunächst, daß der *yogin* bei seiner Meditation einen Mantra verwendet. Allerdings wird hier kein bestimmter Mantra genannt.¹⁵⁶⁴ Die Meditation selbst wird als „Vergegenwärtigung des Wissens“ (*viññānabhāvanā*) bezeichnet, ohne näher zu erklären, was dies bedeutet.

Ziehen wir dazu andere Saṃhitās heran. Ein ähnlicher Begriff, nämlich *jñānabhāvanā*, findet sich in der SS. Im Rahmen der Vorschriften für die geistige Verehrung des höchsten (*para*) Gottes im *turya*-Zustand¹⁵⁶⁵ heißt es dort folgendermaßen: „Er möge die äußeren Sinnesorgane im Denkorgan (*manas*) zu Ende bringen. (59cd) Nachdem er den Geist (*citta*) in die Erkenntnis (*buddhi*) [und] diese Erkenntnis in den Bereich des Wissens gebracht hat, möge er durch die Vergegenwärtigung des Wissens (*jñānabhāvanayā*) wahrlich das auf die höchste Realität bezogene Ritual durchführen.“¹⁵⁶⁶ Es werden hier vor der mental durchgeführten Verehrung geistig die Sinnesorgane in das Denkorgan geführt, das Denkorgan in die Erkenntnis und diese, wie es heißt, in den „Bereich des Wissens“. Dieser Vorgang ist notwendig, um jede Ablenkung durch äußere Sinnes-

¹⁵⁶⁴ Vgl. dazu unten p. 485.

¹⁵⁶⁵ Vgl. dazu pp. 327ff.

¹⁵⁶⁶ SS 2.59c-60: *manasy uparataṃ kuryād akṣagrāmaṃ bahiḥsthitam || 59 cittam buddhau vinikṣīpya tām buddhiṃ jñānagocare | jñānabhāvanayā karma kuryād vai pāramārthikam || 60.*

eindrücke oder Gedanken zu vermeiden und höchste Konzentration auf das verehrte Objekt zu ermöglichen.¹⁵⁶⁷

Wie auch andere Belege zeigen,¹⁵⁶⁸ ist der „Bereich des Wissens“ (*jñānagocara*) ein Bereich, der weder mit den Sinnesorganen noch mit dem menschlichen Geist wahrgenommen oder erkannt werden kann, sondern nur durch „Wissen“. Er ist der transzendente Bereich, der Bereich, in dem der höchste (*para*) Gott gegenwärtig ist bzw. der mit dem höchsten Gott identifiziert wird.

Der Verehrer oder *yogin* hat also in seiner Meditation keine äußeren Sinneseindrücke und keine ablenkenden Gedanken, sondern konzentriert sich nur auf den Bereich des Wissens, was als „Vergegenwärtigung des Wissens“ (*jñānabhāvanā*) bezeichnet wird.

Das LT hat den Halbvers SS 2.60cd in 34.141ab übernommen und gibt einige Informationen über die *jñānabhāvanā* aus der Sicht seines Redaktors: „Nachdem er Hari, mich und die Lehrerreihe mit Hingabe ehrfurchtsvoll begrüßt und mit geneigtem Kopf von diesen den geistigen Befehl empfangen hat, möge er das gesamte geistige Ritual mittels der Konzentration auf das Wissen (*jñānasamādhinā*) durchführen. (137) Welches Ritual auch immer mittels des Wissens, das in der Konzentration auf das *brahman* besteht, durchgeführt wird, dieses ist aus *śuddhasattva*¹⁵⁶⁹ beschaffen, unvergänglich [und]

¹⁵⁶⁷ Vgl. auch SSBh 25,26f.: „Dann das geistige Opfer lehrend, redet er vom inneren Zügeln der äußeren Sinnesorgane usw., um die ungehinderte Vergegenwärtigung der Erkenntnis des Ehrwürdigen zu erlangen.“ (*atha mānasikayāgam upadiśan nīrantarāyabhagavajjñānabhāvanāśiddhyartham bāhyendriyādīnām antarniyamanam āha*) und SS 6.203 (siehe pp. 508f.) gemeinsam mit dem Kommentar SSBh 118,13-119,16, wo ein ähnlicher Vorgang beschrieben wird.

¹⁵⁶⁸ Vgl. ParS 1.2cd: „Der Weise machte sich daran, nach dem Bereich des höchsten Wissens zu fragen.“ (*praṣṭam* [konj. *praṣṭum*] *pracakrame vidvān paramajñānagocaram* ||), AS 35.82b, wo Gott als „unausdenkbarer Bereich des Wissens“ (*acintyañānagocara*) bezeichnet wird, und PādS jp 6.19ab: „Aufgrund des Nichtwissens erkennen sie den unvergänglichen Bereich des Wissens nicht.“ (*vidanti na tam ajñānāt jñānagocaram akṣaram* ||). In SS 6.203d heißt es anstelle von *jñānagocara* *svagocara*, was Alaśiṅga Bhaṭṭa mit *bhagavat* paraphrasiert (SSBh 118,13: *svagocare bhagavati*).

¹⁵⁶⁹ Der Begriff des *śuddhasattva* kommt vermutlich aus der Tradition des Viśiṣṭādvaitavedānta. *śuddhasattva* ist die Substanz, aus dem die ewige

beständig. (138) Da die *rajas*- und *tamas*-haften Fehler an den äußeren Substanzen haften, ist auch die Reinigung von diesen [Fehlern] durch eine Tat, den Geist [und] die Sprache [möglich (?)]. (139) Dadurch ist [alles], was mit der Vergegenwärtigung parfümiert ist, zur Gänze fehlerfrei. Daher möge er, sich auf das reine, der Geistigkeit entspringende Wissen stützend, durch die Vergegenwärtigung des Wissens wahrlich das auf die höchste Realität bezogene Ritual durchführen.“¹⁵⁷⁰

jñānabhāvanā wird hier mit *jñānasamādhi*, „Konzentration auf das Wissen“ oder „Versenkung in das Wissen“, gleichgesetzt. Es wird weiters erklärt als Wissen, das in Konzentration auf das *brahman* besteht, (*jñānena brahmasamādhinā*) und als Wissen, daß aus der Geistigkeit entsteht, (*jñānaṃ saṃvitsamudbhavam*). Auch hier ist *jñānabhāvanā* also die Vergegenwärtigung der oder Konzentration auf die Transzendenz.¹⁵⁷¹

Kommen wir nun zum Objekt dieser Vergegenwärtigung. In PārS 7.482c heißt es: *tatra cittaṃ samādhāya*, „den Geist darauf gerichtet“. Es liegt nahe, *tatra* auf den Satzteil zu beziehen, der unmittelbar davor steht. Dies wäre 481-482b: „Manifest geworden ist der Körper dessen, der zum Zwecke [der Gewährung] von Gnade für die Bhaktas aus [seinem eigenen] Wunsch in Form des Höchsten, des

vibhūti Gottes besteht. Es ist nicht mit dem *guṇa sattva* der Urmaterie identisch. Vgl. dazu OBERHAMMER 2000: 74ff.

¹⁵⁷⁰ LT 34.136c-141b: *abhivandya hariṃ māṃ ca bhaktyaiva guru-saṃtatim* || 136 *grhītvā mānasīm ājñāṃ tebhyas tu śirasā nataḥ* | *mānasīm nirvapet sarvāṃ kriyāṃ jñānasamādhinā* || 137 *jñānena kriyate yad yat karma brahmasamādhinā* | *śuddhasattvamayaṃ tat tad akṣayaṃ bhavati dhruvam* || 138 *bāhyadravyāśritā yasmād doṣā rājasatāmasāḥ* | *tatas tacchodhanam api karmaṇā manasā girā* || 139 *tasmād ekāntanirdoṣaṃ bhāvanāvāsitaṃ tathā* | *tasmāj jñānaṃ samāsthāya śuddhaṃ saṃvitsamudbhavam* || 140 *jñānabhāvanayā karma kuryād vai pāramāthikam* | (137 ≈ JS 10.6c-7: *abhivandya hariṃ bhaktyā manasā gurusantatim* || 6 *grhītvā mānasīm ājñāṃ tebhyas tu śirasā nataḥ* | *mānasīm nirvahet sarvāṃ kriyāṃ vipra yathāsthītām* || 7; 141ab = SS 2.60cd).

¹⁵⁷¹ Die Funktion dieser geistigen Übung ist nach dem LT Reinigung (siehe 34.139-140); vgl. auch LT 53.2cd: „Śakra, er möge die Reinigung der Elemente durch die Vergegenwärtigung des Wissens durchführen.“ (*jñānabhāvanayā śakra bhūtaśuddhiṃ samācaret* ||). Diese Vorstellung fehlt in der SS.

Vyūha usw., in einer oder mehreren Formen wie eine Leuchte aus einer [anderen] brennenden Leuchte herabgestiegen ist.“ Dies würde bedeuten, daß das Meditationsobjekt eine der Erscheinungsformen Gottes wäre, die aus dem Gott, der höher als der Höchste (*parātpara*) ist, herabgestiegen ist. Daß das Meditationsobjekt eine beliebige Erscheinungsform Gottes ist, würde dazu passen, daß kein bestimmter Mantra genannt wird. Es würde dann jeweils der zu der jeweiligen Erscheinungsform gehörende Mantra verwendet werden.

Auffallend ist allerdings, daß der Beschreibung dieser „herabgestiegenen“ Erscheinungsformen nur drei Halbverse gewidmet sind, während der Gott, der höher als der Höchste ist, über den nach der eben dargelegten Interpretationsmöglichkeit gar nicht meditiert wird, in fünf Halbversen beschrieben wird. Dies vermittelt den Eindruck, daß auch diese Erscheinungsform in der Meditation betrachtet wird. Eine alternative Interpretationsmöglichkeit wäre daher, daß nicht nur eine aus der transzendenten Form hervorgegangene Erscheinungsform betrachtet wird, sondern der ganze Prozeß ihres Hervorgehens aus der Transzendenz. *tatra* würde sich dann nicht nur auf *vigraha* 'yam beziehen, sondern auf den ganzen Entstehungsprozeß, der in 7.478c-482b beschrieben wird. Wenn die meditative Betrachtung bei der Transzendenz beginnt, würde auch ihre Beschreibung als *vi-jñānabhāvanā* und die oben dargelegte Interpretation dieses Begriffes als Vergegenwärtigung des transzendenten Bereiches gut passen.

Betrachten wir nun die inhaltliche Beschreibung des Meditationsobjektes, um mögliche Anhaltspunkte für die Provenienz der Passage zu bekommen. Zunächst ist eine starke Ähnlichkeit mit einer anderen Passage aus der PārS, nämlich 25.49-60b, auffallend:

PārS 7.478c-483

*parātparād vāsudevāt
prakāśānandalakṣaṇāt || 478
aīndriyād anaupamyāt
saccidrūpāt sadoditāt |
dvibhujād ekamūrteś ca
varadābhayaṇīkāt || 479
svasteḥ śāḍguṇyasamsiddhāc
cāturātmyasvabhāvinah*

PārS 25.49-60b

*nistaraṅge pare vyomni
kalanārahite śubhe |
turyātīte pade devaḥ
prakāśānandabṛṃhitah || 49

sadbrahmavāsudevākhyah
pūrṇaśāḍguṇyavigrahaḥ |
mahāvibhūtiśampūrṇah*

**saṃśāntaparamānanda-
svarūpād brahmaṇaḥ sataḥ ||**

anugrahārthaṃ bhaktānām
avatīrṇasya cecchayā |
paravyūhādirūpasya
dīpād dīpavad ujjvalāt || 481
ekādyanekarūpasya
vighraho 'yaṃ prakāśitaḥ |
tatra cittaṃ samādhāya
yogī **vijñānabhāvanām** || 482
tattanmantrapadenaiva
yogābhyāsaṃ samācaret |
evaṃ yaḥ kurute yāti
sa kālena parātparam || 483

sarvaśaktimayaḥ prabhuh || 50
**saṃśāntaparamānanda-
svarūpaḥ** satatoditaḥ |
śāṅkhacakrāṅkitatalaḥ
varadābhayaḥ pāṇikaḥ || 51
sahasrasūryasaṅkāśaḥ
sahasrendugabhastimān |
svaprakāśaiḥ kirīṭādyaiḥ
nūpurāntair alaṃkṛtaḥ || 52
śrīvatsakaustubhopeto
vanamālāvirājitaḥ |
pīṭakaūṣeyavasanaḥ
prasannavadanekṣaṇaḥ || 53
dantapaṅktiśaśijyotsnā-
vidyotitadigantaraḥ |
sevitaś ca śrīyā puṣṭyā
viśeṣābhyāṃ samantataḥ || 54
śāṅkhacakrādidivyāstraiḥ
sarvatattvātmakaiḥ sadā |
vijñānabhāvanābhāvvyo
nirāśīḥkarmakāribhiḥ || 55
abhyāsayogasiddhyartham
bahir antaś ca nityaśaḥ |
bimbapiṭhādīkṣpteṣu
vṛttisthāneṣu teṣu ca || 56
paravyūhādirūpeṇa
pūjitaḥ sarvaṃ rcchati |
tato nityoditas tattvāt
prakāśāhlādalakṣaṇāt || 57
sādharmyalakṣaṇaṃ prāpya
bhaktānugrahakāmyayā |
kriyāśaktim adhiṣṭhāya
jagaduddhāraṇodyatām || 58
cidamśaṃ prādura bhavat
prakāśānandabṛṃhitam |
durdarśanaṃ prakāśena
sādhusantāpakāriṇām || 59
āhlādena svabhaktānām
sudarśanaṃ itīritam |

Diese Passage aus PārS 25 steht im Kontext der geistigen Verehrung Sudarśanas. Die Kapitel PārS 23-26 beschreiben die Herstellung und Verehrung des *sudarśanacakra*. Eine der Quellen dafür ist die AS, auf die auch explizit hingewiesen wird; die PārS ist aber in ihren Vorschriften weit ausführlicher als die AS.¹⁵⁷²

Die Übersetzung der Passage lautet: „Im glückverheißenden, bewegungslosen, höchsten Himmel, der frei von Antreiben (*kalanā*) ist, im über dem vierten [Zustand] stehenden Ort ist der Gott, der durch Licht und Wonne gestärkt wird (*prakāśānandabrmhita*), (49) der *sadbrahman* und Vāsudeva genannt wird, dessen Körper aus den vollständigen sechs Eigenschaften besteht, der von der großen Entfaltung (*mahāvibhūti*) erfüllt, aus allen *śaktis* beschaffen ist, der Herr, (50) dessen Eigenform vollständig zur Ruhe gelangt und höchste Wonne ist, der ewig manifest ist (*satatodita*), dessen Handflächen durch die Muschel und den Diskus gekennzeichnet sind, dessen Hände die *varada*- und *abhaya*[*mudrā* zeigen], (51) der tausend Sonnen gleicht, mit tausend Mondstrahlen versehen ist, der mit selbstleuchtenden [Schmuckstücken] von Diadem bis zum Fußschmuck geschmückt ist, (52) der mit dem *śrīvatsa* und dem *kaustubha* versehen ist, der durch die Waldgirlande glänzt, ein gelbes Seidengewand trägt, mit Mund und Augen lächelt, (53) der den Luftraum durch das Mondlicht seiner Zahnreihen erleuchtet, der von den vorzüglichen [Göttinnen] Śrī [und] Puṣṭi von allen Seiten und von seinen göttlichen Waffen wie Muschel, Diskus usw., die das Wesen aller Wesenheiten (*tattva*) haben, stets bedient wird, der von jenen, die die Rituale frei von Begehren durchführen, durch die Vergegenwärtigung des Wissens zu vergegenwärtigen ist. (54-55) Der zum Zwecke der wiederholten Übung und der Erlangung des Yoga (d.h. der Vereinigung mit Gott) (*abhyāsayogasiddhyartham*) immer innerlich und äußerlich an diesen Orten, an denen er sich aufhält, welche [in Form von] Kultbild, *pīṭha* usw. hergestellt sind, in Form des Höchsten, des Vyūha usw. Verehrte wird allem zu Teil.

Danach ist der ewig Manifeste (*nityodita*) aus der Wesenheit, die durch Licht und Erquickung gekennzeichnet ist, (56-57) aus dem Wunsch nach der Gnade für die Bhaktas zu einer gleichartigen [Form] (*?sādharmyalakṣaṇa*) gelangt, hat die *kriyāśakti* bestiegen, die sich zur Rettung der Welt erhoben hat, und ist als das erschienen, was ein kleiner Teil der Geistigkeit (*cidaṃśam*) ist [und] durch Licht

¹⁵⁷² Vgl. dazu pp. 56f.

und Wonne gestärkt wird, [nämlich] als Licht für jene, die Gute quälen, als *durdarśana*, (58-59) als Erquickung für seine Bhaktas als *sudarśana* Genannter.“

Vor dieser Passage, die den zu verehrenden Gott beschreibt, wird die Vorschrift gegeben, daß die Sinnesorgane im „Bereich des Wissens“ (*jñānagocara*) zu zügeln seien¹⁵⁷³ und geistig ein Thron (*āsana*) unterhalb des Herzens aufzubauen sei. Für die Beschreibung dieses Thrones wird, wie in PārS 5.3c-89, Anleihe unter anderem bei SS 2 gemacht, wo die Umgebung des Gottes, in der er verehrt werden soll, aus verschiedenen Ebenen der Sprache besteht.¹⁵⁷⁴

Auch die Passage PārS 25.49-60b selbst geht zum Teil auf SS 2 zurück. Die Beschreibung des Gottes als „dessen Handflächen durch die Muschel und den Diskus gekennzeichnet sind, dessen Hände die *varada*- und *abhaya*[*mudrā* zeigen]“ stammt aus SS 2.71ab.¹⁵⁷⁵ Diese Beschreibung mag als zu allgemein erscheinen, daß sie einer bestimmten Quelle zugewiesen werden könnte. Die Kennzeichnung der Handflächen durch Muschel und Diskus und das Zeigen der *varada*- und der *abhayamudrā* sind jedoch in der SS die spezifischen

¹⁵⁷³ PārS 25.42cd: *niyamyā karaṇagrāmaṃ prāgvad vai jñānagocare* ||; vgl. die wörtlichen Übereinstimmungen in SS 2.59c-60b: *manasy uparataṃ kuryād akṣagrāmaṃ bahiḥsthitam* || 59 *cittaṃ buddhau vinikṣpya tāṃ buddhiṃ jñānagocare* | (für eine Übersetzung dieser Passage siehe p. 482).

¹⁵⁷⁴ Vgl. die beiden folgenden Passagen:

PārS 25.46-48
hṛtpadmakarṇikordhvasthā
śabdabrahmamayī purā |
akṣagarbhagataṃ nādaṃ
nadanī mantragarbhitam ||
śaktiḥ śāntātmano viṣṇoḥ
sādhakaiś ca vaśīkṛtā |
śabdaśaktiḥ samudgītā
viṣṭarārkaśvamaḍhyagā || 47
varṇatvaṃ samanuprāptā
santatir nādarūpiṇī |
akārādikṣakārānta-
varṇapārāvasānataḥ || 48

SS 2.67c-69b
yā sarvamantrajanānī
śaktiḥ śāntātmano vibhoḥ || 67
nadanī varṇajaṃ nādaṃ
śabdabrahmeti yat smṛtam |

akārapūrvō hāntas ca
dhārāsantānarūpadhṛk || 68
nādāvasānagagane
devo ’ntasamanvitaḥ |

Für die Beschreibung des Thrones in PārS 5.3c-89 und ihre Quellen sowie für eine Übersetzung von SS 2.61-68 siehe RASTELLI 2002.

¹⁵⁷⁵ Vgl. PārS 25.51cd: *śaṅkhacakrāṅkitatalaḥ varadābhayapāṇikaḥ* || mit SS 2.71ab: *varadābhayadenaiva śaṅkhacakrāṅkitena tu* |.

Erkennungsmerkmale des Gottes im *turya*-Zustand im Gegensatz zu seinen Erscheinungsformen in den anderen Bewußtseinszuständen.¹⁵⁷⁶ Weiters ist die Bezeichnung des Gottes als *viññānabhāvanābhāvyaḥ*, „der, der durch die Vergegenwärtigung des Wissens zu vergegenwärtigen ist“ in PārS 25.55c eine Referenz auf SS 2.60cd, wo es heißt, daß der Gott im *turya*-Zustand mittels der „Vergegenwärtigung des Wissens“ (*jñānabhāvanā*) zu verehren sei (siehe oben p. 482).

Neben SS 2 können auch andere mögliche Quellen der zitierten Passage aus PārS 25 identifiziert werden, wenn auch nicht mit gleich großer Sicherheit, da hier nur jeweils wenige Worte übereinstimmen.

Die Beschreibung des höchsten Gottes als *pūrṇaśāḍguṇyavigrahaḥ* und *mahāvibhūtisaṃpūrṇaḥ*, „dessen Körper aus den vollständigen sechs Eigenschaften besteht, der von der großen Entfaltung erfüllt ist“, in PārS 25.50bc könnte aus der Beschreibung des Vibhava Vaḍavāmukha in SS 12.50ab stammen: „Der Ehrwürdige, dessen Körper aus den vollständigen sechs Eigenschaften besteht, ist die große Entfaltung.“ (*mahāvibhūtir bhagavān pūrṇaśāḍguṇyavigrahaḥ* |). Diese Provenienz ist allerdings nicht eindeutig, da beide Attribute, *mahāvibhūti* und *śāḍguṇya*, häufig gemeinsam für die Beschreibung des höchsten Gottes oder des *brahman* verwendet werden.¹⁵⁷⁷

¹⁵⁷⁶ Vgl. dazu pp. 330f.

¹⁵⁷⁷ Siehe JS 24.95cd (*mahāvibhūte śāḍguṇyaśarīra paramēśvara* |), PādS cp 13.44d-45a (*śāḍguṇyanidhaye namaḥ* || *mahāvibhūtisaṃsthāya*), LT 2.9-10b. Möglicherweise ist auch MBh 12.335.88b (*mahāvibhūtir guṇavān nirguṇākhyāḥ*) in diesem Sinne zu interpretieren. Vgl. auch die folgende Stelle aus der AS, die zwar den Terminus *mahāvibhūti* nicht explizit nennt, dafür aber deutlich macht, was mit diesem Begriff gemeint ist, nämlich die Entfaltung Gottes, die alle weltlichen und nicht-weltlichen Manifestationen umfaßt: „Der höchste Herrscher ist dieses unermessliche höchste *brahman*, das mit der *śakti* versehen ist, Nārāyaṇa genannt wird, ewig ist, sechs Eigenschaften hat [und] unvergänglich ist. Ihm [kommen] diese Entfaltungen von Brahman bis hin zu den Pflanzen [zu].“ (AS 13.17c-18: *apāraṃ tat paraṃ brahma śaktimat paramēśvaraḥ* || 17 *nārāyaṇasamākhyātāṃ nityaṃ śāḍguṇyaṃ avyayaṃ | vibhūtayas tu tasyame brahmādyāḥ sthāvarāntimāḥ* || 18). Für andere Stellen, an denen der höchste Gott oder das *brahman* mit dem Begriff *mahāvibhūti*, „die große Entfaltung“ oder „die große Entfaltung besitzend“, beschrieben wird, siehe MBh 12.325.4, CŚ 4, StR 21, GBh 205,4, ŚarG 154,20, AS 9.13a, 41.20a. Veṅkaṭaṇātha versteht

Die Beschreibung des Gottes als *saṁśāntaparamānandasvarūpaḥ satatoditaḥ*, „dessen Eigenform vollständig zur Ruhe gelangt und höchste Wonne ist, der ewig manifest ist“, in PārS 25.51ab stammt wahrscheinlich aus PauS 20.76cd: *saṁśāntaparamānandaṁ svarūpaṁ ca sadoditam*, womit dort ebenfalls der höchste Gott beschrieben wird.

Die Formulierung *sahasrasūryasaṅkāśaḥ sahasrendugabhastimān*, „der tausend Sonnen gleicht, mit tausend Mondstrahlen versehen ist“, in PārS 25.52ab geht möglicherweise auf JS 10.85cd: *sahasrasūryasaṅkāśaṁ śatacandragabhastimat* zurück.

Auffallend sind die Begriffe *prakāśānanda*, „Licht und Wonne“, und *prakāśāhlāda*, „Licht und Erquickung“, die als Synonyme zu werten sind.¹⁵⁷⁸ Der Begriff *prakāśa* läßt an die Pratyabhijñā-Schule denken, die das absolute Bewußtsein als „Licht“ (*prakāśa*) beschreibt.¹⁵⁷⁹ Auch der Begriff *prakāśānanda* findet sich in einigen Texten dieser Schule zur Charakterisierung des höchsten Bewußtseins.¹⁵⁸⁰ Es gibt allerdings keine Anzeichen dafür, daß der Autor der PārS selbst Texte des kaschmirischen Śivaismus als Quellen benutzt hat. Diese Quellen kamen früher in die Tradition des Pāñcarātra und wurden von den Autoren der AS und des LT, vielleicht auch der JS, der SS und anderer Samhitās benutzt.¹⁵⁸¹ Die Begriffe *prakāśānanda*

in seinem Kommentar zum StR diesen Terminus ähnlich wie die AS: „Dem, der eine unendliche, große Entfaltung besitzt – wem eine Entfaltung [zukommt], die unendlich, [d.h.] unbegrenzt [und] daher eben größer auch als die Entfaltungen von Brahman usw. ist, der wird so genannt.“ (StRBh 73,22-24: *anantamahāvibhūṭaya iti. anantā anavadhikā ata eva brahmādi-vibhūtibhyo 'pi mahatī vibhūtir yasya sa tathoktaḥ*.); vgl. aber auch CŚBh 15,16f. und ŚarGBh 156,1-4, wo er den Begriff etwas anders interpretiert. Zur Vorstellung der *vibhūti* im allgemeinen siehe OBERHAMMER 2000.

¹⁵⁷⁸ Vgl. Anm. 1580.

¹⁵⁷⁹ Vgl. DYCZKOWSKI 1987: 59-75.

¹⁵⁸⁰ ĪPK₁ *vṛtti* zu IV.6, TĀ 6.78, 29.13, Malinīśloka-vārttika (MŚV) 1.621, PHr 20 und Kommentar p. 48,10-13 (siehe hier die Gleichsetzung von *ānanda* und *āhlāda*: *prakāśānandasārā cidāhlādaikaghanā*).

¹⁵⁸¹ Für die AS und das LT siehe oben pp. 274f. Die JS und die SS beschreiben Gott häufig als Licht und lichtbeschaffen (für die JS siehe z.B. RASTELLI 1999a: 45-47 und BOCK-RAMING 2002: 270f., Anm. 97; für die SS siehe z.B. 4.3c, 5.6d, 8.56cd [für Übersetzungen dieser Stellen siehe pp.

und *prakāśāhlāda* finden sich auch an einigen Stellen der Pāñcarātra-Saṃhitās.¹⁵⁸² Sie sind also vermutlich über Pāñcarātra-Texte in die PārS gekommen.

Was können wir nun aus diesen Erkenntnissen über PārS 25.49-60b für die Passage PārS 7.478c-483 schließen? Die begrifflichen Ähnlichkeiten der beiden Passagen sind evident. Allerdings scheint nicht eine Passage direkt von der anderen abhängig zu sein, sondern beide dürften auf der Grundlage ihrer Quellentexte selbstständig verfaßt worden sein. Dafür spricht, daß sie auch Termini aus den Quellentexten übernommen haben, die in der jeweils anderen Passage nicht zu finden ist wie z.B. *sadbrahmavāsudevākhyā* in PārS 25.50a aus SS 2.4ab oder der Begriff *ekamūrti* in PārS 7.479c, der in SS 2.13a zu finden ist, oder die Verszeile PārS 7.479ab: *atīndriyād anaupamyāt saccidrūpāt sadoditāt* |, die ebenso wie 7.480cd aus PauṣS 20.76 stammt.¹⁵⁸³

Die Passage PārS 25.49-60b hilft uns, die Abhängigkeit der Stelle 7.478c-483 von ihren Quellentexten deutlicher zu sehen; selbst scheint sie nicht ihre Quelle zu sein, noch scheint es umgekehrt zu sein.

Es bleibt die Frage, ob der Autor der PārS die Passage 7.478c-483 selbst formuliert oder in dieser Form aus einer anderen Quelle übernommen hat. Diese kann beim gegenwärtigen Wissensstand nicht beantwortet werden.

iii. Der Yoga, um Gott schnell zu erlangen

Kommen wir nun zu der Form des Yoga, durch die nach der PārS der *yogin* Gott schnell erlangen kann:

„Wer [diesen] schnell erlangen möchte, für den wird der [folgende] Yoga gelehrt.

338, 344 und 353]). BOCK-RAMING vermutet hier einen Einfluß des kaschmirischen Śivaismus (2002: 270f.).

¹⁵⁸² *prakāśānanda*: PauṣS 33.125a, 142a, LT 18.18a, 30d, 20.6a, 29.28d, 44.19a, 45.100a, 52.1c; siehe auch PārS 24.16d und 25.90c. *prakāśāhlāda*: PauṣS 27.322c, AS 3.48a (hier mit einem dritten Element: *prakāśāhlādapātaiḥ* [nach MATSUBARA 1994: 190, Anm. 35, ist, wie in der ersten Edition der AS, °*pākaiḥ* zu lesen]); siehe auch PārS 7.293d, 23.98d, 102b.

¹⁵⁸³ Vgl. PauṣS 20.76: *yad idaṃ ca samuddiṣṭam anaupamyam atīndriyam | saṃśāntaparamānandaṃ svarūpaṃ ca sadoditam* ||.

Der Weise soll Yoga üben, indem er das, was der zwölfsilbige [Mantra] bezeichnet, visualisiert, welches das ewig manifeste höchste *brahman* ist, das dir vorher erklärt wurde.

Während er das *sadbhraman* in der Erde auf der Nasenspitze visualisiert, soll er zwei Mal rezitieren. (484-485) [Es] aber im Wasser auf der Zungenspitze [visualisierend], soll er den Mantra (*manu*) vier Mal rezitieren, [es] im Feuer auf dem Gaumen [visualisierend], sechs [Mal], [es] im Wind in der Mitte der Zunge [visualisierend], acht Mal [rezitieren]. (486) [Es] im Äther auf der Zungenwurzel visualisierend, soll er den zwölfsilbigen [Mantra] zehn Mal, [es] aber im Denkkorgan (*manas*) in der Kehlrube [visualisierend], 16 Mal rezitieren. (487) [Es] in der Erkenntnis-Wesenheit (*buddhitattva*) im Bereich der Brust [visualisierend], soll er [den Mantra] 24 Mal rezitieren. [Es] in der Urmaterie (konj. *prakṛtau*) im Inneren der Brust [visualisierend], soll er [den Mantra] aber 80 Mal rezitieren. (488) [Es] in der mit *karman* behafteten [Einzelseele] (konj. *karminī*)¹⁵⁸⁴ [ebendort (?) visualisierend], soll er [ihn] selbstbeherrscht 100 [Mal] rezitieren, [es] in der Zeit im Lotus (konj. *abje*)¹⁵⁸⁴ [visualisierend], 150 [Mal], [es] danach im Lotusstengel (*puṣkaranāḍī*) [visualisierend], 200 [Mal rezitieren]. (489) [Die Gottheiten] von Adhyakṣa¹⁵⁸⁵ bis Vāsudeva im Raum im Herzen oder aber im im Herzen befindlichen Himmel, der der Endpunkt des *nāda* ist, [visualisierend], soll er [die Rezitation] 400 [Mal] anwenden. (490) Oder er soll [die Visualisierung] in der gleichen Weise im *praṇava* oder mit der *praṇava*-Silbe im Stengel durchführen. In dieser Weise wird der Yoga mithilfe eines besonderen Mantra in vielfachen Formen gelehrt. (491) Wer, stets [damit] beschäftigt und [darauf] konzentriert, diesen Yoga übt, erlangt den höchsten, immer manifesten (*nityodita*) Ort, der frei von Krankheiten ist, bis¹⁵⁸⁶ er, nachdem er [seinen] *ātman* [darauf] gerichtet [und] das Ritual des Rezitierens vollzogen hat, durch die Ununterschiedenheit von Erkennen und zu Erkennendem aus diesem beschaffen (*tanmaya*) wird. (493) Wenn er, der mit dem Ehrwürdigen vereinigt ist, (*bhagavad-*

¹⁵⁸⁴ Zu diesen Konjekturen siehe unten pp. 498f.

¹⁵⁸⁵ Adhyakṣa ist der vierte Vyūha Aniruddha; vgl. z.B. PauṣS 20.65, 27.240cd, SS 19.133cd.

¹⁵⁸⁶ Hier besteht ein deutlicher Bruch im Text, der dadurch bedingt ist, daß zwei Passagen aus unterschiedlichen Quellentexten aneinander stoßen (PārS 7.493-494 ≈ SS 6.213-214).

yogin) aufgrund der wiederholten Übung das Feststehen in der Versenkung, die frei von einem zu Erkennenden ist, erlangt hat, dann erlangt¹⁵⁸⁷ er das *brahman*.“¹⁵⁸⁸

Es handelt sich hier um eine Yoga-Übung, bei der jeweils ein *tattva* an einem Ort des eigenen Körpers visualisiert wird. Dabei rezitiert der *yogin* den zwölfsilbigen Mantra¹⁵⁸⁹, der eine Erscheinungsform des *brahman* ist, und visualisiert dabei, daß das *brahman* in dem jeweiligen *tattva* gegenwärtig ist. Es wird mit der Erde begonnen, dem *tattva*, das bei der Schöpfung der Welt als letztes entsteht bzw. bei der Vernichtung als erstes zerstört wird. Der *yogin* schreitet dann in der Reihenfolge der Vernichtung der *tattvas* geistig fort bis zu Gott Vāsudeva. Abgesehen von den am Ende der Übung visualisierten vier Vyūhas, für die der Mantra je 100 Mal rezitiert wird, steigt mit jedem *tattva*, das visualisiert wird, die Anzahl der Wiederholungen des Mantra.

Bevor diese Passage aus PārS 7 näher erörtert wird, sollen zwei Stellen aus anderen Werken zitiert werden, die das Verständnis von dieser erleichtern. Die erste Stelle stammt aus dem Yogabhāṣya zu Yogasūtra 1.35. Sie beschreibt die Festlegung (*dhāraṇā*) der Eigen-

¹⁵⁸⁷ Vgl. dazu die Anm. 1630 und 1640.

¹⁵⁸⁸ PārS 7.484-494: *prāptum icchati yaḥ śīghraṃ tasya yogaḥ samucyate | nityoditam paraṃ brahma yat purā te prakāśitam || 484 vācyam tad dvādaśārṇasya dhyātvā yuñjīta buddhimān | nāsāgre bhuvi sadbrahma dhyāyan kuryāj japaṃ dvidhā || 485 jihvāgre tu caturdhāpsu tāluny agnau tathā ca ṣaṭ | jihvāmadhye tathā vāyāv aṣṭadhāvartayen manum || 486 jihvāmūle tathā vyomni daśadhā dvādaśākṣaram | kaṇṭhakūpe tu manasi dhyātvā ṣoḍaśadhā japeṭ || 487 urodeśe buddhitattve caturviṃśatidhā japeṭ | uronte 'haṅkṛtau (konj. prakṛtau) dhyāyañ japec cāśītīdhā punaḥ || 488 śataṃ karmaṇi kāle 'bjaja (konj. karminī kāle 'bje) ardhayuktaṃ śataṃ japeṭ | tataḥ puṣkaraṇādīyāṃ vai śatadvayam anākulaḥ || 489 adhyakṣād vāsudevāntaṃ hr̥dy ākāśe catuḥśataṃ | hr̥di nādāvasānordhve gagane yojayet tu vā || 490 evaṃ vā praṇave nāḍīyāṃ praṇavārṇena vācaret | evaṃ mantraviśeṣeṇa bahudhā yoga īritaḥ || 491 iti yaḥ kurute yogaṃ nityayuktaḥ samāhītaḥ | prāpnoti paramaṃ sthānaṃ nityoditam anāmayaṃ || 492 samādhāyātmanātmanāṃ evaṃ japtvā japakriyāṃ | jñātrjñeyāvibhāgena yāvat tanmayatāṃ vrajet || 493 yathā (nach SS 6.214a konj. zu: yadā) samvedyanirmukte samādhau labhate sthitim | abhyāsād bhavavadyogī brahma sampadyate tadā || 494 (PārS 7.493-494 ≈ SS 6.213-214).*

¹⁵⁸⁹ *om namo bhagavate vāsudevāya*, vgl. Anm. 553.

schaften (*guṇa*) der fünf Elemente auf eben den gleichen Orten im Körper, an denen nach der PārS die fünf Elemente visualisiert werden: „Das Bewußtsein eines himmlischen Geruchs eines [*yogin*], der den [Geruch] auf der Nasenspitze festhält, ist das Erscheinen des Geruchs. Auf der Zungenspitze [besteht] das Bewußtsein des Geschmacks, auf dem Gaumen das Bewußtsein der Farbe, in der Zungenmitte das Bewußtsein der Berührbarkeit, auf der Zungenwurzel das Bewußtsein des Tones.“¹⁵⁹⁰ Aus dieser Beschreibung können wir schließen, daß diese Art der Übung nicht spezifisch für das Pāñcarātra ist.

Die andere Stelle stammt aus LT 43 und beschreibt ebenfalls eine sehr ähnliche Yoga-Übung: „Höre, Sureśvara, ich werde die aus dem verschiedenartigen Yoga entstandene höchste *siddhi* der in einem *piṇḍa* bestehenden *vidyā* der *tārikā* verkünden. (1)

Der *yogin* soll die *tārikā* vorschrittsgemäß auf den Bereich des Körpers legen. Er soll die Reihe der *tattvas* von der Erde bis zum Erkennen (*buddhi*) auf die Nasenspitze, die Zungenspitze, die Mitte und die Wurzel der Zunge, den Hals, die Brust und in das Innere der Brust legen. Von einem *tattva* zum nächsten, mit dem Eigenwesen seiner jeweiligen Wirkung versehenen¹⁵⁹¹ *tattva* gehend, soll er in der jeweiligen Zahl rezitieren, [nämlich] zwei, vier, sechs, acht, zehn, sechzehn (2-4) bzw. 24 Mal. Im Inneren des Erkennens soll er sich die Urmaterie vergegenwärtigen. [Dafür] soll er sich die *tārā* 80 Mal vergegenwärtigen. In der [Urmaterie] soll er an den *jīva* denken, (5) [nämlich] wie groß, wie beschaffen und wer er ist. In Bezug auf diesen soll er hundert Rezitationen vornehmen.

Darunter soll er sich den Lotus vergegenwärtigen, der die Grundlage des Unentfalteten und des Geistigen ist. (6) Nachdem sich der Weise diesen in Lotusform, als Grundlage für [alle] Teile wie *tattvas* usw., unendlich [und] die *tattvas* bewirkend vorgestellt hat, soll er 150 Mal rezitieren. (7)

¹⁵⁹⁰ YBh ad 1.35 (p. 93,1-3): *nāsikāgre dhārayato 'sya yā divyagandhasaṃvit sā gandhapravṛttiḥ. jihvāgre rasasaṃvit. tālunī rūpasamvit. jihvāmadhye sparśasaṃvit. jihvāmūle śabdasaṃvit.*

¹⁵⁹¹ D.h. in jedem *tattva* ist das aus diesem bei der Schöpfung hervorgehende *tattva* vorhanden.

Nachdem er sich danach diesen [Lotus] mit einem dreifachen Wesen – nämlich der [absolute] Raum (*kha*)¹⁵⁹², der das Wesen des Unentfalteten, der Zeit, der Einzelseele (*jīva*) und des Unvergänglichen (*akṣara*) hat, ist der Stengel, die Zeit ist die Dunkelheit darin in Form der inneren Höhlung [des Stengels], [und] das Innere [davon] ist die Geistigkeit – in rechter Weise vorgestellt hat, soll er 200 Rezitationen vornehmen. (8-9)

Sich unter dem Stengel mich als ‚Aniruddha‘ genannte *śakti*, die aus dem Ehrwürdigen beschaffen ist, mit Form, Zeit usw. (?) vorstellend soll er aber 100 Rezitationen vornehmen. (10)

Darunter [soll er sich] die Pradyumnaśakti [vorstellen]. Die Zahl der Rezitationen [für diese] ist gleich [der für die Aniruddhaśakti]. Darunter [soll er sich] die Saṃkarṣaṇaśakti [vorstellen]. Die Zahl der Rezitationen [für diese] ist [ebenfalls] gleich [der für die Aniruddhaśakti]. (11)

Unterhalb all [dieser] soll er sich die ‚Vāsudeva‘ genannte [Form] des Paares in grober Form [vorstellen], danach die feine [Form], danach die höchste [Form] und überall [die Form], die die höchste übersteigt, (12) die als Lakṣmī und Nārāyaṇa erscheint, unerklärbar [und] unvergleichbar ist, die überall als *śakti* und *śakti*-Herr vibriert [und] rein ist. (13)

Nachdem er den yogahaften Schlaf erlangt hat, soll er ebenso in den Schlaf eintreten. Nachdem er aber in der zweiten Hälfte der Nacht [wieder] aufgestanden ist, soll er diese zwölf von Vāsudeva bis zur Erde der Reihe nach entsprechend der Vorschrift bezüglich ihrer Zahl festlegen. Oder er soll all diese Festlegungen im Herzen festlegen, (14-15) oder auch diese zwölf Festlegungen in der *tārikā*. Dieser Yoga ist für alle förderlich, weil in diesem die *tattvas* zustande kommen (?).¹⁵⁹³

¹⁵⁹² Mit *kha* könnte das *brahman* gemeint sein; vgl. ChU 4.10.4 und BĀU 5.1.1, wo das *brahman* und *kha* identifiziert werden.

¹⁵⁹³ LT 43.1-16: *śṛṇu vakṣye parām siddhiṃ nānāyogasamutthitām | vidyāyāḥ piṇḍabhūtāyās tārikāyāḥ sureśvara || 1 yuñjīta vidhivad yogi tārikām dehagocare | nāsikāgre ca jihvāgre jihvāyā madhyamūlayoḥ || 2 kaṇṭhorasoruro`nte ca dhārayet tattvapaddhatim | kṣityādyām buddhiparyantām svasvakāryasvabhāvat || 3 tattvāt tattvāntaram yāsyān saṃkhyayā saṃkhyayā japet | dvīś catuḥ ṣaṭ tathāṣṭau ca daśaṣoḍaśavārakam || 4 caturviṃśativāram ca buddhyante prakṛtiṃ smaret | aśītiṃ saṃsmaret tārām tatra jīvaṃ vicintayet || 5 yāvān yādṛk ca yaś cāyaṃ śataṃ tatrācarej japam | avyaktacetanādhāraṃ puṣkaraṃ tadadhaḥ smaret || 6 tattvādyavayavādhā-*

Hier wird ein anderer Mantra als in der PārS verwendet, nämlich der *piṇḍamantra* der Tārikā, dessen Wortlaut allerdings unklar ist.¹⁵⁹⁴ Die Vorgehensweise bei der Übung ist ähnlich wie in der PārS; in der Meditation unterscheiden sich jedoch einige Details.¹⁵⁹⁵

Betrachten wir die Vorgehensweise systematisch, und vergleichen wir die Orte der Betrachtung, die betrachteten Objekte und die Anzahl der dabei vorgenommenen Rezitationen in den drei genannten Quellen (siehe dazu die Tabelle am Ende dieses Buches).

Nach der PārS und dem LT werden zunächst die fünf Elemente betrachtet,¹⁵⁹⁶ und zwar, nach der PārS, auf der Nasenspitze, der Zun-

ram anantaṃ tattvavāhakam | padmākāraṃ vicintyaitaj japet sārḍhaṃ śataṃ sudhīḥ || 7 tatas tan nālam avyaktakālaḥ jīvākṣarātmakam | khaṃ yat tu tatra kālas tat tamo 'ntaḥsuśirūpakam || 8 yas tv antaś cetanaḥ so 'yam iti tat tritayātmakam | cintayitvā yathāvat tad ācared dviśataṃ japam || 9 nālād adho 'niruddhākhyasaktiṃ māṃ bhagavanmayim | saṃsmaran rūpakāldyair ācaret tu śataṃ japam || 10 pradyumnasaktiṃ tadadho japasaṃkhyā ca tādṛśi | adhah sāmkaṣiṇim śaktiṃ japasaṃkhyā ca tādṛśi || 11 sarvādho vāsudevākhyam dāṃpatyam sthūlarūpakam | tataḥ sūksmaṃ paraṃ tasmāt parātitaṃ tu sarvataḥ || 12 lakṣmīnārāyaṇābhāsam anirdeśyam anaupamam | sarvataḥ śaktiśaktiśaspadamānam anāvilam || 13 prāpya yogamayim nidrām nidrām evaṃ samāviśet | utthāyāpararātre tu dvādaśaitās tu dhārayet || 14 vāsudevādibhūmyantaṃ tatsaṃkhyānavidhikramāt | hr̥di vā dhārayed etāḥ samastā api dhāraṇāḥ || 15 dhāraṇā dvādaśaivaitās tārikāyām athāpi vā | eṣa sarvahiṭo yogo yat tattvais tatra bhūyate || 16.

¹⁵⁹⁴ GUPTA (1972: 296, Anm. 5) schreibt, daß er *im* lautet, gibt aber keine Quelle dafür an. In LT 44.2 und 5 wird angekündigt, daß nun *bija*, *piṇḍa* usw. (vgl. für diese Termini Anm. 1346) der Tārā (= Tārikā) beschrieben werden. In LT 44.6-18b werden dann aber nur *bija*, *saṃjñā* und *padamantra* der Tārā beschrieben.

¹⁵⁹⁵ Eine sehr ähnliche yogische Übung ist auch im Mālinīvijayottara-tantra unter der Bezeichnung *tattvajaya* beschrieben. In dieser werden die *tattvas* von Erde bis Sadāśiva ebenfalls an verschiedenen Körperpartien visualisiert (siehe VASUDEVA 2004: 293-365). Die Orte für das *gandhatanmātra* und das *rasatanmātra* stimmen mit Nasen- und Zungenspitze (VASUDEVA 2004: 332-334) mit den hier dargestellten Quellen überein. Für die anderen *tanmātras* werden keine Orte angegeben. Die *tattvas* *manas*, *ahamkāra*, *buddhi*, *guṇa* und *puruṣa* werden im Bereich des Herzens visualisiert (VASUDEVA 2004: 348-356).

¹⁵⁹⁶ Zur Beschreibung der Tätigkeit des Betrachtens wird in der PārS vor allem das Verb *√dhya* gebraucht (7.485b, d, 487d, 488c), im LT häufig das Verb *dhāray-* (LT 43.3b, 14d, 15c; vgl. auch 15d und 16a: *dhāraṇā*). Es

genspitze, dem Gaumen, in der Zungenmitte und an der Zungenwurzel. Wie schon erwähnt, sind dies die gleichen Orte, an denen nach dem YBh die Eigenschaften der jeweiligen Elemente festgelegt werden. Im LT wird der Gaumen als Ort ausgelassen. Somit werden die fünf Elemente auf der Nasenspitze, der Zungenspitze, in der Zungenmitte, an der Zungenwurzel und im Hals vergegenwärtigt. Die Zahl der Rezitationen ist nach der PārS und dem LT gleich. Der *yogin* beginnt mit zwei Rezitationen für die Erde und fügt bei jedem darauf folgenden Element zwei Rezitationen hinzu, so daß er bei der Visualisierung des Äthers den Mantra zehn Mal rezitiert.

Danach folgt die Betrachtung von *manas*, *buddhi* und *prakṛti*,¹⁵⁹⁷ nach der PārS in der Kehlgrube¹⁵⁹⁸, der Brust¹⁵⁹⁹ und im Inneren der Brust, nach dem LT in der Brust, im Inneren der Brust und in der *buddhi*, also, in Bezug auf den Körper betrachtet, ebenfalls im Inneren der Brust. Die Anzahl der Rezitationen bei der Visualisierung dieser drei *tattvas* ist nach beiden Saṃhitās 16, 24 und 80.

Das nächste zu betrachtende *tattva* ist nach der PārS *karman*, nach dem LT der *jīva*. Die PārS gibt keinen Ort dafür an, nach dem LT ist der *jīva* in der *prakṛti*, also, körperlich gesehen, im Inneren der Brust, zu visualisieren. Die Anzahl der Rezitationen ist nach bei-

scheint sich in den beiden Texten allerdings nicht um unterschiedliche yogische Techniken zu handeln, denn das LT verwendet auch die Verben $\sqrt{smṛ}$ (43.5b, 6d), $saṃ\sqrt{smṛ}$ (43.10c), $\sqrt{cint}$ (43.9c) und $vi\sqrt{cint}$ (43.7c), die im allgemeinen Synonyme von $\sqrt{dhyai}$ sind. Abgesehen davon sind die beiden Beschreibungen als Ganze so ähnlich, daß man kaum annehmen kann, daß in diesen unterschiedliche yogische Techniken beschrieben werden. Der Gebrauch der Begriffe *dhyāna* und *dhāraṇā* für diese Art von Yoga-Übung ist auch in den Śaiva-Tantras belegt; vgl. VASUDEVA 2004: 298f.: „It is usual for Śaiva scriptures to formulate the conquest of the realities as a series of *dhāraṇās*; an exception is the *Svacchandatantra*, which teaches a sequence of *dhyānas*.“; vgl. auch ebenda 293f.

¹⁵⁹⁷ PārS 7.488c: *uronte 'haṅkṛtau dhyāyan* ist zu *uronte prakṛtau dhyāyan* zu konjizieren, da das Ichbewußtsein (*ahaṃkṛti*, *ahaṃkāra*) in der Reihenfolge der *tattvas* vor der *buddhi* kommen müßte.

¹⁵⁹⁸ Die Kehlgrube entspricht dem Hals, dem Ort des Äthers nach dem LT.

¹⁵⁹⁹ Hier ist die obere Partie der Brust, knapp unterhalb des Halses und oberhalb des Herzens gemeint, da, wie wir sehen werden, unterhalb noch ein Lotus, ein Lotusstengel und dann erst das Herz liegen.

den Quellen 100. *karman* als *tattva* ist denkbar, aber, soweit mir bekannt, an keiner anderen Stelle der Saṃhitās belegt. Wahrscheinlicher ist daher, daß in der PārS ebenfalls die Einzelsee gemeint ist. Zu dieser Bedeutung kommen wir mit einer einfachen Konjektur von *karmaṇi* zu *karminī*.¹⁶⁰⁰ Der Ort der Visualisierung des *karmin* nach der PārS ist möglicherweise ebenfalls, wie im LT, das Innere der Brust.

Danach heißt es in PārS 7.489: (*śataṃ karminī*)¹⁶⁰¹ *kāle 'bjaja ardhayuktaṃ śataṃ jayet | tataḥ puṣkaranādyāṃ vai śatadvayam anākulaḥ ||*, „[Das *brahman*] in der Zeit [visualisierend], o Lotusgeborener, soll er [den Mantra] 150 [Mal] rezitieren. Danach [soll er], [es] im Lotusstengel [visualisierend,] selbstbeherrscht 200 [Mal rezitieren].“

In der PārS ist der zuhörende Gesprächspartner Sanaka und nicht der „lotusgeborene“ Brahman.¹⁶⁰² Allerdings wird Brahman an vielen Stellen in der PārS angesprochen, nämlich in Passagen, die aus der PauṣS stammen und in denen die Anrede nicht an den Kontext der PārS angepaßt worden ist.¹⁶⁰³

Die hier diskutierte Passage der PārS ist nicht in der PauṣS zu finden. Das allein wäre noch kein Argument dafür, daß sie nicht aus der PauṣS stammt, denn sie könnte aus einer Fassung der PauṣS stammen, die sich von dem uns vorliegenden Text unterscheidet. Verdächtig ist allerdings das korrupte Versmaß. Der erste *pāda* enthält neun anstelle von acht Silben. Um eine Silbe zu tilgen, könnten *abjaja* und *ardhayuktam* zu *abjajārdhayuktam* verschmolzen werden. Allerdings würde dann das Wort *abjaja* über die *pāda*-Grenze gehen. Überschreitungen von *pāda*-Grenzen kommen zwar manchmal vor, werden aber im allgemeinen vermieden.

¹⁶⁰⁰ Für Belege des Wortes *karmin* in diesem Sinn siehe JS 3.20b, SS 2.38b.

¹⁶⁰¹ Die beiden Wörter in der Klammer werden hier nicht übersetzt, da es hier um das nach dem *karmin* folgende *tattva* gehen soll. Sie werden hier angeführt, um zu zeigen, daß das Versmaß nicht stimmt und der Vers somit korrupt ist.

¹⁶⁰² Die PārS ist ein Dialog zwischen Śaṇḍilya und Sanaka; siehe dazu die *śāstrāvātāra*-Erzählung (pp. 144ff.).

¹⁶⁰³ Vgl. p. 56.

Weiters ist in dieser Lesung unklar, wo im Körper die Zeit visualisiert werden soll und was der Lotusstengel oder die Lotus-*nāḍī*, wie das Wort auch interpretiert werden könnte, im gegebenen Kontext sein soll.

Wenn wir annehmen, daß die Parallelität zwischen der PārS und dem LT auch hier zutrifft, hilft uns ein Blick auf das LT, diese Probleme zu lösen. Nach dem LT soll während 150 Rezitationen des Mantra ein Lotus visualisiert werden. Dieser Lotus wird als Grundlage für die unentfaltete Urmaterie (*avyakta*) und die Geistigkeit (*cetana*) sowie als Grundlage für die *tattvas* und diese bewirkend beschrieben. Dieser Lotus liegt oberhalb des Herzens und ist nicht mit dem Herzlotus identisch, denn es ist anzunehmen, daß die Gottheiten, die unter dem Lotus visualisiert werden, im Herzen gegenwärtig sind.

Während der danach folgenden 200 Rezitationen des Mantra soll sich der *yogin* darunter einen Lotusstengel vorstellen. Dieser repräsentiert den absoluten Raum (*kha*), der vermutlich mit dem *brahman* gleichgesetzt wird und das Wesen der unentfalteten Urmaterie (*avyakta*), der Zeit (*kāla*), der Einzelseele (*jīva*) und des „Unvergänglichen“ (*akṣara*)¹⁶⁰⁴ hat. In der Dunkelheit¹⁶⁰⁵ der Höhlung des Stengels wird die Zeit (*kāla*) vorgestellt und im Inneren davon die Geistigkeit (*cetana*).¹⁶⁰⁶

¹⁶⁰⁴ Mit *akṣara* ist das an der Spitze der *tattvas* stehende *brahman* oder die Geistigkeit (*cetana*) gemeint; für die Bezeichnung des *brahman* mit *akṣara* vgl. z.B. AS 2.32cd.

¹⁶⁰⁵ *tamas* ist hier vermutlich nicht als *guṇa* der *prakṛti* gemeint.

¹⁶⁰⁶ Die Vorstellung, daß die Zeit (*kāla*) ein *tattva* ist, ist auch in der AS belegt. Dort sind *avyakta*, *kāla* und *pumś* die ersten drei *tattvas*, die aus der *bhūtiśakti*, der Materialursache der Welt, hervorgehen; siehe AS 3.27c-35, 6.8, 8.31ab. Ebenfalls in der AS finden wir auch die Vorstellung, daß diese drei *tattvas* durch einen Lotus repräsentiert werden. In einer Passage, die eine Reihe von Namen für die *śakti* nennt und ihre Bedeutung erklärt, heißt es dort: „Weil [sie] die unentfaltete Urmaterie, die Zeit und die Seele ist, ist sie Padmā, die eine Lotusgirlande trägt.“ (AS 3.10ab: *avyaktakāla-puṃbhāvāt sā padmā padmamālīnī* |.) Padmā ist, ebenso wie Kamalā, ein Epitheton für Lakṣmī, Viṣṇus Gattin, und ist eine feminine Form des Wortes *padma*, „Lotus“. Die Erklärung, daß Viṣṇus *śakti* Padmā genannt wird, weil sie die unentfaltete Urmaterie, die Zeit und die Seele ist, ist nur verständlich, wenn man die Vorstellung kennt, daß diese drei *tattvas* durch einen Lotus repräsentiert werden.

In PārS 7.489 wird mit *puṣkaranāḍyām* ebenfalls ein Lotusstengel genannt, und mit *abhaja* wird das Wort „Lotus“ (*abja*) erwähnt. Es liegt nahe, *abhaja* zu *abje* zu konjizieren. Damit ist die überflüssige Silbe des *pāda* beseitigt und ein Ort, an dem das *brahman* im *tattva kāla* visualisiert werden soll, genannt, nämlich ein Lotus, der, wie im LT, in der Brust oberhalb des Herzens vorgestellt wird.

Darunter ist im Stengel des Lotus während 200 Rezitationen das *brahman* in einem weiteren *tattva* zu visualisieren. Dieses *tattva* wird in der PārS nicht explizit genannt. Wenn wir die Reihe der *tattvas* betrachten, in denen das *brahman* bisher nach der PārS zu visualisieren war, liegt aber nahe, worum es sich handelt. Es kann nur das *brahman* selbst sein, das an der Spitze der anderen *tattvas* steht.¹⁶⁰⁷ Dies würde dem LT entsprechen, nach dem im Lotusstengel der vermutlich mit dem *brahman* gleichgesetzte absolute Raum (*kha*) zu visualisieren ist.

Abgesehen von den eben besprochenen Gemeinsamkeiten ist die Betrachtung des Lotus im LT wesentlich differenzierter als in der PārS. In der PārS wird, nach den fünf Elementen, *manas* und *buddhi*, der Urmaterie und der Einzelseele, im Lotus die Zeit und im Lotusstengel das *brahman* visualisiert. Nach dem LT wird nach der gleichen Reihe bis hin zur Einzelseele im Lotus die unentfaltete Urmaterie und die Geistigkeit betrachtet. Damit werden *prakṛti* und *jīva* durch deren „transzendenterer“ Formen *avyakta* und *cetana* nochmals betrachtet. Danach wird im Lotusstengel der absolute Raum betrachtet, der die schon betrachteten *avyakta* und *jīva* sowie auch die Zeit (*kāla*) und das „Unvergängliche“ (*akṣara*) umfaßt. Darin wird nochmals die Zeit und darin nochmals die Geistigkeit betrachtet. Somit werden in der Betrachtung bestimmte Prinzipien zwei- oder mehrmals aufgegriffen, wobei der Eindruck erweckt wird, daß sich ihre Betrachtung nicht einfach an einem anderen Ort wiederholt, sondern daß eine immer „feinere“ und auch „umfassendere“ Form des jeweiligen Prinzips betrachtet wird.

Danach werden nach beiden Texten die vier Vyūhas Adhyakṣa/Aniruddha, Pradyumna, Saṃkarṣaṇa und Vāsudeva visualisiert. Nach der PārS werden diese im Herzensraum oder im Herzen „im

¹⁶⁰⁷ Auch in einigen Passagen der JS steht über dem *tattva puruṣa* das *tattva īśvara*; siehe z.B. JS 12.20ab und vgl. dazu auch RASTELLI 1999a: 59 sowie 75.

Himmel, der der Endpunkt des *nāda* ist“ betrachtet. Mit letzterem wird auf SS 2 angespielt. Dort wird die geistige Verehrung des höchsten Gottes beschrieben, vor der unterhalb des Herzens im Körper des Verehrers eine dieser Form des Gottes angemessene, aus verschiedenen Aspekten der Sprache bestehende „Umgebung“ geistig aufgebaut wird. Über dieser „Umgebung“, im „Himmel, der der Endpunkt des *nāda* ist“ und, körperlich gesehen, im Herzen wird dann der höchste Gott vergegenwärtigt und geistig verehrt.¹⁶⁰⁸ Für die Gesamtheit der Vyūhas wird der *dvādaśākṣaramantra* 400 Mal rezitiert, d.h. 100 Mal für jeden Vyūha.

In 7.491ab gibt die PārS noch weitere Alternativen zu der eben beschriebenen Visualisierung, nämlich die Betrachtung der vier Vyūhas im *praṇava*, d.h. in der Silbe *om*, oder, wie das *brahman*, im Lotusstengel, während der Rezitation des *praṇava* anstelle des *dvādaśākṣaramantra*. Es ist unklar, was die Betrachtung „im *praṇava*“ konkret bedeutet. Es sei dazu nur bemerkt, daß LT 43.16ab ebenfalls als Alternative Festlegungen (*dhāraṇā*) in der *tārikā* angibt, deren konkrete Bedeutung ebenfalls unklar ist.

Nach dem LT werden die vier Vyūhas, der śaktistischen Ausrichtung des Textes entsprechend, als *śaktis* und Erscheinungsformen der Göttin beschrieben. Die Aniruddhaśakti wird unterhalb des Lotusstengels, aber vermutlich noch oberhalb des Herzens betrachtet, darunter die Pradyumnaśakti und darunter die Saṃkarṣaṇaśakti. Für jede dieser *śaktis* wird der Mantra 100 Mal rezitiert.

Unter diesen drei *śaktis*, vermutlich im Herzen, wird Vāsudeva visualisiert, und zwar in Form des Paares von Gott und Göttin. Er wird in vier Formen vorgestellt: in der groben (*sthūla*), der feinen (*sūkṣma*), der höchsten (*para*), die untereinander liegen, und schließlich in der Form, die höher ist als die höchste (*parāṭīta*) und allumfassend vorgestellt wird. Für die Betrachtung Vāsudevas in diesen vier Formen wird keine Zahl von Rezitationen des Mantra genannt. Entweder wird der Mantra auch hier, wie in der PārS, 100 Mal rezitiert, oder der *yogin* befindet sich nun in solch einem geistigen Zustand, in dem er nicht mehr rezitiert.

Nachdem der *yogin* in den „yoghaften Schlaf“ eingetreten ist – was GUPTA als Schlaf, der durch den Yoga im Sinne der Vereinigung mit Gott charakterisiert ist, interpretiert,¹⁶⁰⁹ also Schlaf, in dem

¹⁶⁰⁸ Vgl. dazu pp. 330f.

¹⁶⁰⁹ GUPTA 1972: 287.

der Zustand des Yoga beibehalten wird –, ¹⁶¹⁰ soll er schlafen. Diese Vorschrift zeigt, daß der im LT beschriebene Yoga ebenso wie der Yoga in der PārS, der im Rahmen der *pañca kālas* beschrieben wird, am Abend vor dem Schlafengehen praktiziert wird.

In der zweiten Hälfte der Nacht soll der *yogin* wieder aufstehen und, wie es im Text heißt, die zwölf Festlegungen (*dhāraṇā*) in der umgekehrten Reihenfolge von Vāsudeva bis zur Erde, also in der Reihenfolge ihrer Schöpfung (*śṛṣṭikrama*), durchführen. Von welchen zwölf *dhāraṇās* ist hier nun die Rede? Wenn wir den Text des LT betrachten, wurden in der Reihenfolge der Vernichtung mehr als zwölf Objekte in der Meditation betrachtet. Nach dem Herausgeber des LT, V. KRISHNAMACHARYA, sind die zwölf *dhāraṇās* die vier Vyūhas, der *jīva*, die *prakṛti*, die *buddhi* und die fünf Elemente; ¹⁶¹¹ er gibt jedoch seine Quelle dafür nicht an. Es ist eindeutig, daß zu den zwölf *dhāraṇās* die vier Vyūhas und die fünf Elemente gehören, die übrigen drei könnten aber genauso *prakṛti*, *buddhi* und *manas* oder eine andere Kombination der übrigen betrachteten Objekte sein. Solange wir keine Parallelen dazu haben, bleibt diese Frage unklar.

Die Vorschrift, daß der *yogin* in der Nacht wieder aufstehen und die Objekte in der umgekehrten Reihenfolge betrachten soll, fehlt in der PārS, vielleicht, weil sich die betreffende Passage auf den Abend und nicht auf die folgende Nacht bezieht.

Schließlich werden im LT auch alternative Vorgehensweisen beschrieben, nämlich alle *tattvas* im Herzen zu betrachten oder die zwölf Festlegungen in der *tārikā*. Es wurde oben (p. 501) schon darauf hingewiesen, daß unklar ist, was eine Festlegung in der *tārikā* konkret bedeutet.

Das Ziel der diskutierten Yoga-Übung in der PārS ist, Gott „schnell“ zu erlangen, wie es in der Einleitung zu der Beschreibung dieser Übung heißt (PārS 7.484ab). Auf dieses Ziel wird am Ende der Beschreibung noch einmal zurückgekommen, und zwar mit einer Passage, die der SS entnommen und leicht modifiziert wurde: „(...)

¹⁶¹⁰ Steckt hinter der Vorstellung, daß der *yogin* bei der Meditation über Gott im Herzen einschläft, die aus den alten Upaniṣaden bekannte Idee, daß der *ātman* im Traumschlaf im *ākāśa* im Herzen ruht (BĀU 2.1.17; vgl. dazu FRAUWALLNER 1926: 25-27 und 9f.)?

¹⁶¹¹ Siehe seine Anm. zu LT 43.14. GUPTA (1972: 287, Anm. 5) folgt ihm.

bis er, nachdem er [seinen] *ātman* [darauf] gerichtet [und] das Ritual des Rezitierens vollzogen hat, durch die Ununterschiedenheit von Erkennen und zu Erkennendem aus diesem beschaffen (*tanmaya*) wird. (493) Wenn er, der mit dem Ehrwürdigen vereinigt ist, (*bhagavad-yogin*) aufgrund der wiederholten Übung das Feststehen in der Versenkung, die frei von einem zu Erkennenden ist, erlangt hat, dann erlangt er das *brahman*.“¹⁶¹² Der *yogin* soll sich solange auf sein Meditationsobjekt, das *brahman*, konzentrieren und den zwölfsilbigen Mantra, der das *brahman* bezeichnet, rezitieren, bis der „Erkenner“ (*jñātr*), d.h. der *yogin*, und das „zu Erkennende“ (*jñeya*), d.h. das Meditationsobjekt, „in eins fallen“ und der *yogin* „aus dem *brahman* beschaffen“ (*tanmaya*) wird. Er befindet sich dann in einer Versenkung (*samādhi*), in dem ihm kein Objekt mehr gegenüber steht, die also „frei von einem zu Erkennenden ist“ (*saṃvedyanirmukta*) ist, und hat so das *brahman* erlangt.

Was bedeutet nun „Aus-ihm-beschaffen-Sein“ (*tanmayatā*)? Betrachten wir dazu einige Stellen aus anderen Samhitās, in denen die Erlangung dieses Zustands beschrieben wird.

In der JS heißt es am Ende des Vorschriften für das Auflegen der Mantras (*mantranyāsa*) auf die Hände und den Körper des Verehrers folgendermaßen: „Danach soll er sich selbst und [seinen] Körper mittels der vorher beschriebenen Betrachtung in der Form Viṣṇus, von der Größe der sechs Eigenschaften erfüllt, in dessen eigenen Form, in allen Formen oder in einer erwünschten Form betrachten: (39c-40) ‚Ich bin der Ehrwürdige, Viṣṇu bin ich, Nārāyaṇa, Hari, Vāsudeva nämlich bin ich, der Alldurchdringende, die Wohnstatt der Wesen, der Makellose.‘ (41) Nachdem er das Ichbewußtsein in eine solchartige, gut gefestigte Form versetzt hat, o Weiser, wird der höchste *sādhaka* bald aus ihm beschaffen.“¹⁶¹³

Die Erlangung von *tanmayatā* geht hier so vor sich, daß der Verehrer mithilfe der meditativen Betrachtung sein Ichbewußtsein in der Weise formt, daß er sein eigenes Ich als Viṣṇu begreift und sich

¹⁶¹² PārS 7.493-494 ≈ SS 6.213-214. Für den Text siehe Anm. 1588.

¹⁶¹³ JS 11.39c-42: *tatas savigrahaṃ dhyāyed ātmānaṃ viṣṇurūpiṇaṃ || 39 pūrvoktadhyānayogena śāḍguṇyamahimāṇvṛtam | svarūpaṃ viśvarūpaṃ vā yathābhīmatarūpakam || 40 ahaṃ sa bhagavān viṣṇur ahaṃ nārāyaṇo hariḥ | vāsudevo hy ahaṃ vyāpi bhūtāvāso nirañjanaḥ || 41 evaṃrūpaṃ ahaṅkāraṃ āsāḍya sudṛḍhaṃ mune | tanmayaś cācīreṇaiva jāyate sādhaḥ || 42.*

selbst als Viṣṇu fühlt, im Sinne von „ich bin Viṣṇu“. Somit ist er „aus Viṣṇu beschaffen“.

Ähnliche Formulierungen finden wir auch in anderen Saṃhitās. Im LT heißt es in der Beschreibung des Endpunktes einer *layayoga*-Übung: „(...), soll er selbst die göttliche Ich-heit des Viṣṇu annehmen. Einen solchen Zustand der Auflösung erreicht habend, [soll] der aus dieser Beschaffene (*tanmaya*) danach allmählich (...).“¹⁶¹⁴ In der PādS heißt es im Rahmen der Darstellung einer yogischen Übung zur Erlangung des *brahman*: „(...) und nachdem er, an das im Zentrum des Herzlotus befindliche ewige *brahman* denkend, das tausend Blitzen und dem Feuer am Ende des *yuga* gleicht, sein Bewußtsein (*svacaitanya*) ‚aus ihm beschaffen‘ (*tanmaya*) gemacht hat (...).“¹⁶¹⁵ In diesen beiden Passagen wird die „Ich-heit des Viṣṇu“ angenommen bzw. das eigene Bewußtsein „aus dem *brahman* beschaffen“ gemacht. Auch diese beiden Passagen weisen also darauf hin, daß im Zustand der *tanmayatā* der *yogin* sich in seinem Ichbewußtsein als Viṣṇu bzw. das *brahman* fühlt.

Die AS dagegen spricht im Zusammenhang mit der Erlangung von *tanmayatva* nicht vom Ichbewußtsein: „Die durch die Kontinuität der Erinnerung entstandene allmähliche Erhebung in dieser Weise und das Erscheinen des bloßen Objekts erkennen die *yogins* als Versenkung (*samādhi*). Nachdem er danach in die Versenkung gelangt ist, hat er das ‚Aus-diesem-beschaffen-Sein‘ erreicht.“¹⁶¹⁶ Auch die Versenkung (*samādhi*) wird hier anders charakterisiert als in SS 6.214ab bzw. PārS 7.494ab. Während nach diesen beiden Texten die Versenkung frei von einem Objekt ist (*saṃvedyanirmukta*) und damit nur noch das Subjekt besteht,¹⁶¹⁷ besteht die Versenkung nach der

¹⁶¹⁴ LT 24.32: (...) *svayaṃ divyāṃ ahaṃtāṃ vaiṣṇavīm śrayet | tanmayas tādṛśaṃ prāpya layasthānaṃ tataḥ kramāt || 32.*

¹⁶¹⁵ PādS yp 5.24c-25: *hṛtpuṇḍarikamadhyasthaṃ smaran brahma sanātanam || 24 vidyutsahasrasaṃkāśaṃ yugāntānilasannibham | tanmayam ca svacaitanyaṃ kṛtvā (...) || 25.* PādS yp 5.24c-28 basiert auf SS 17.451c-456.

¹⁶¹⁶ AS 32.70c-71: *tad evaṃ smṛtisaṃtānajanitotkarṣaṇaṃ kramāt || 70 arthamātrāvabhāsaṃ tu samādhim yogino viduḥ | tataḥ samādhim āsthāya tanmayatvam upāgataḥ || 71.*

¹⁶¹⁷ Auch die JS definiert *samādhi* in diesem Sinne; siehe JS 33.14-15 und RASTELLI 1999a: 342. Die PārS hat diese Passage in 7.454-455 übernommen; siehe p. 472.

AS im Erscheinen des bloßen Objektes, wodurch die Subjektivität ausgeschaltet wird.¹⁶¹⁸ Damit ist klar, warum in der AS nicht vom Ichbewußtsein die Rede ist.

Dieser Unterschied ist allerdings nur eine Frage des Blickwinkels, denn das Endergebnis, nämlich, daß der *yogin* „aus Gott beschaffen ist“, ist dasselbe. Betrachten wir die untersuchten Passagen nochmals:

Nach der SS und der PārS schwindet zunächst der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt (vgl. *dhyātrdhyeyāvibhāgena* bzw. *jñātrjñeyāvibhāgena*), wodurch der *yogin tanmaya* wird. Er befindet sich in einer Versenkung, die frei von einem Objekt ist (*saṃvedya-nirmukta*), und erlangt das *brahman*. Damit ist die „Subjektivität“ des *yogin* nicht mehr dieselbe wie zuvor, sondern *brahmamaya*.

Nach der zitierten Passage aus JS 11 wird das Ichbewußtsein des *yogin* in die Form des Viṣṇu gebracht. In seiner Subjektivität ist der *yogin* somit Viṣṇu. Das Gleiche trifft auf die zitierte Stelle aus LT 24 zu: der *yogin* „löst sich selbst auf“ und nimmt die „Ich-heit“ des Viṣṇu an. Nach PādS yp 5 wird das „eigene Bewußtsein“ zu dem betrachteten Objekt, nämlich zum *brahman*, gemacht. In all diesen Fällen wird das Subjekt verändert, indem es zum Objekt gemacht wird. Subjekt und Objekt fallen in eins; aus der Subjektivität des *yogin* schwindet das Objekt, weil es nur mehr das Subjekt gibt, das eben das ist, was zuvor als Objekt wahrgenommen worden ist.

Nach AS 32 schwindet dem *yogin* in der Meditation die Subjektivität. Es erscheint nur mehr das Objekt. Das Subjekt gibt es nicht mehr; es gibt nur mehr das Objekt. Das bedeutet jedoch nicht, daß der *yogin* aufhört zu existieren. Er existiert weiterhin, aber er ist in seiner Selbstwahrnehmung zu dem Objekt geworden, das er sich vergegenwärtigt hat.

Das im Kontext von AS 32 beschriebene Meditationsobjekt ist Sudarśana, die Erscheinungsform Gottes als Diskus (*cakra*).¹⁶¹⁹ Das bedeutet, daß dem *yogin* in der Versenkung nur mehr Sudarśana erscheint und er *tanmayatva* erlangt, d.h. „Aus-Sudarśana-beschaf-

¹⁶¹⁸ Diese Vorstellung ist vermutlich vom Yogasūtra beeinflusst; vgl. YSū 3.3: „Dieses nur den Gegenstand zur Erscheinungbringen, das der eigenen Form gleichsam entleert ist, ist die Versenkung.“ (*tad evārthamātranirbhāsaṃ svarūpaśūnyam iva samādhiḥ*. Übersetzung von OBERHAMMER 1977: 98).

¹⁶¹⁹ Siehe AS 32.59.

fen-Sein“. Konkret bedeutet dies, daß der *yogin* damit alle Fähigkeiten des Sudarśana besitzt: „Er gelangt zur gesamten Macht des mit *śakti* Ausgestatteten.“¹⁶²⁰ Das heißt, er besitzt z.B. *siddhis* wie Atomkleinheit usw.; er kann alleine viele feindliche Armeen vernichten; er erlangt alles, was er sich wünscht; alle Wesen sind ihm untertan; er kann den Wesenskreislauf zu Ende bringen; er ist allwissend, allsehend, allmächtig.¹⁶²¹ Diese Beschreibungen zeigen deutlich, daß der *yogin* in seiner Subjektivität zu Sudarśana geworden ist bzw. er „aus Sudarśana beschaffen ist“ und damit all dessen Fähigkeiten erlangt hat.

Das Endergebnis ist also letztlich dasselbe, unabhängig davon, ob das Subjekt zum Objekt wird oder nur mehr das Objekt besteht. Eine Passage aus LT 44 beschreibt diese beiden Möglichkeiten sogar nebeneinander: „Beständig [an den *saṃjñāmantra*¹⁶²² der Tārikā] denkend erlangt der *yogin*, dessen Körper aufgrund der wiederholten Übung ‚aus dieser beschaffen‘ gemacht worden ist, nachdem er aus mir beschaffen geworden ist, den Zustand von mir. (12) Oder, ich, die ich von ihm erweckt worden bin, gewähre [ihm], nachdem ich in [seine] unmittelbare Wahrnehmung gelangt bin, jeden Wunsch, welchen immer sich der *yogin* wünscht.“¹⁶²³ Hier wird zunächst ein Vorgang beschrieben, in dem der *yogin* zuerst durch die Meditation über den *saṃjñāmantra* der Tārikā aus dieser beschaffen wird, damit aus der Göttin, von der Tārikā eine Erscheinungsform ist,¹⁶²⁴ beschaffen wird und dadurch den „Zustand der Göttin“, also die Existenz als diese erlangt. Als Alternative dazu wird ein Vorgang beschrieben, in dem die Göttin „in die Wahrnehmung“ des *yogin* gelangt, ihm also als Objekt, d.h. vermutlich als einziges Objekt, gegenübersteht. Dies bedeutet, daß der *yogin* entweder zum Meditationsobjekt bzw. „aus

¹⁶²⁰ AS 32.72ab: *tasya prabhāvaṃ akhilam āśnute śaktiśālinah* |.

¹⁶²¹ AS 32.72c-76.

¹⁶²² *śrīm svāhā*; siehe LT 44.7ab, 9 und 11ab.

¹⁶²³ LT 44.12-13: *smaran satatam abhyāsāt tanmayīkṛtavigrahaḥ | yogī manmayatām prāpya madbhāvaṃ pratipadyate || 12 ahaṃ vā bodhitā tena sāṅśātkāram upeyuṣī | vidadhe sakalaṃ kāmam sa yogī yaṃ yaṃ icchati || 13.*

¹⁶²⁴ Vgl. LT 44.4.

diesem beschaffen“ wird oder ihm das Objekt als einzige Wahrnehmung gegenübersteht.¹⁶²⁵

„Aus-ihm-beschaffen-Sein“ (*tanmayatva*, *tanmayatā*) bedeutet vermutlich nicht, daß zwischen dem *yogin* und Gott eine absolute Identität besteht. Der Zustand des *tanmayatva* kann vielleicht mit folgendem verglichen werden: Ein Gegenstand, der aus Holz hergestellt ist, ist „aus Holz beschaffen“. Er besteht aus Holz und hat alle Eigenschaften, die Holz hat. Trotzdem ist der Gegenstand nicht mit Holz identisch. Genauso ist der *yogin* z.B. „aus Viṣṇu beschaffen“ und hat all dessen Eigenschaften, aber insofern nicht mit diesem identisch, als Viṣṇu nicht nur auf diesen *yogin* reduziert ist.

Es ist klar, daß die konkreten Konsequenzen von *tanmayatva* nicht in jedem Fall dieselben sind, sondern diese durch den Meditationsgegenstand bestimmt sind, welcher wiederum in Abhängigkeit von den erwünschten Zielen gewählt wird. Das Ziel der in PārS 7.484-494 beschriebenen Yoga-Übung ist die „schnelle Erlangung Gottes“. Der Meditationsgegenstand ist das *brahman*, und es wird „Aus-dem-*brahman*-beschaffen-Sein“ erlangt, d.h. der Zustand des *brahman*, was mit der Emanzipation (*mukti*) gleichzusetzen ist. Das Ziel der in AS 32 beschriebenen Meditation ist die Erlangung von *siddhis*. Es wird Sudarśana vergegenwärtigt und „Aus-Sudarśana-beschaffen-Sein“ erreicht, was bedeutet, daß der *yogin* die gleichen Fähigkeiten wie Sudarśana bekommt.

iv. Die Yoga-Vorschrift in Sātvatasamhitā 6

Die gesamte Yoga-Darstellung in PārS 7 wird, wie oben (pp. 468f.) erwähnt, mit einer Textpassage aus SS 6 eingeleitet und endet auch mit einer solchen. Zwischen diesen beiden Passagen befindet sich in der SS ebenfalls eine Beschreibung einer Yoga-Übung. Der Autor der PārS scheint diese Passage, SS 6.194c-212, bewußt nicht übernommen zu haben. Was könnte der Grund dafür sein?

¹⁶²⁵ Die folgende Stelle aus der PādS läßt offen, ob das Erlangen von *tanmayatva* aus dem einen oder dem anderen Blickwinkel gesehen wird: „Sich Vāsudeva vergegenwärtigend, wird er auf Dauer aus diesem beschaffen.“ (PādS cp 24.83cd: *sākṣātkurvan vāsudevam tanmayo bhavati dhruvam* ||). Auch hier werden danach, in PādS cp 24.84-93, verschiedene *siddhis* und andere Früchte, die durch *tanmayatva* erlangt werden können, aufgezählt.

Betrachten wir diese Passage in Übersetzung: „Er soll sich vor dem Lehrer (*guru*) [und] dem Gott verbeugen, auf einen Sitz aus Fell setzen und mit den vier Mantras¹⁶²⁶ das durch die Vernichtung charakterisierte Auflegen durchführen. Von den Füßen bis zu den Knien soll er Aniruddha auflegen. (194c-195) Den ‚Pradyumna‘ genannten Mantra soll er von den Kniescheiben bis zum Nabel auflegen. Vom Nabel bis zum Bereich der Ohren aber soll er den Saṃkarṣaṇa-Mantra auflegen. (196) Und nachdem er den vierten [Mantra] von den Ohren bis zum *brahmarandhra* angewandt hat, soll er sich in die gewünschte [Sitzposition] wie Lotussitz usw. setzen. (197) Er soll sich [geistig darauf] stützen, daß [sein] Selbstgefühl (*abhimāna*) das Wesen der vier hat. Den Körper, den Kopf, den Hals gemeinsam mit der Brust gerade haltend, (198) sind die geschlossenen Augen auf die Nasenspitze zu richten. Die Zunge liegt auf der Gaumenfläche, die beiden Zahnreihen sind mit einem Zwischenraum versehen. (199) Die beiden Lippen berühren sich ein wenig. Die beiden Arme und Ellbogen sind fest zu halten. Die beiden Hände aber soll er, die rechte über der linken, in die Mitte der Schenkel unterhalb des Nabels legen.

In dieser Weise den Körper mit einem Yoga-Band unbeweglich haltend, (200-201) den Bereich des abwärts strömenden Atems (*apāna*)¹⁶²⁷ zusammenziehend und oberhalb den [Herzlotus] mit dem *ha*-Laut ohne dem *a*¹⁶²⁸, der eine unsichtbare Gestalt hat, zum Erblühen bringend,¹⁶²⁹ soll er den in die Objekte eingetretenen Geist allmäh-

¹⁶²⁶ Vermutlich sind hier die in SS 5.68c-77 (siehe Anm. 1084) beschriebenen vier Mantras der Vyūhas gemeint, da diese für den „Zeitpunkt der Vernichtung“ (*apyayāvasare*) verwendet werden.

¹⁶²⁷ D.h. den Unterkörper; vgl. zum Ort des *apāna* pp. 532f.

¹⁶²⁸ Nach SS 3.2a ist der Fruchtboden (*karnikā*) des Herzlotus durch den Laut *ha* bestimmt. Vermutlich deswegen kann der Herzlotus mithilfe dieses Lautes manipuliert werden.

¹⁶²⁹ D.h. der „Atem“ wird in den Herzlotus gebracht; vgl. dazu SanS br 6.132-133b: „Beim Einatmen werden alle *nāḍīs* gefüllt, [da] ist kein Zweifel. Dadurch wird der Herzlotus aufblühen. Durch das Anhalten des Atems aber wird der [dann] nach oben gerichtete [Herzlotus in dieser Position] festgehalten.“ (*pūrake nāḍayaḥ sarvāḥ pūryante nātra saṃśayaḥ | tato hrdayapadmaṃ ca vikāsam upayāsyati || 132 kumbhakena niruddhaṃ tu bhaved ūrdhvamukhasthitam |* ≈ PārS 15.493c-494), vgl. auch SanS rr

lich zurückziehen. Er soll [ihn] in der *buddhi* auflösen, diese aber soll er in Seinem Bereich [auflösen]. (202-203)

[Seinen] *ātman* mit den Mantras danach allmählich von der Ebene des Wachzustandes an [darauf] richtend, – wie, das höre [von mir], der [dies nun] verkündet (*gadataḥ*). (204)

Er soll sich vorstellen, daß der vorher genannte Lotus durch alle [Mantras] des Vierwesenhaften, deren Gestalt der Mittagssonne [gleich und] deren Körper geschwunden sind, beherrscht wird. (205) Und nachdem er danach den im Wachzustand befindlichen Mantra-König Aniruddha mit einem von diesem ununterschiedenen *ātman* 100 [Mal] geistig wiederholt hat, (206) entsteht ihm aufgrund der Kraft der Rezitation von dessen Mantra, die mit dem Feststehen in der Identität [mit ihm] verbunden ist, dessen Größe (*mahiman*) und Erkenntnis. (207) Aufgrund [dieser] Übung besitzt er am Ende eines Jahres die Zweitlosigkeit mit diesem.

Nachdem er aber dann den Pradyumna-Mantra 200 [Mal] auch mit dem durch Zweitlosigkeit bestimmten [Gedanken] ‚wer dieser ist, bin ich‘ (*yo 'yaṃ so 'haṃ*) in genau der gleichen Weise stets wiederholt hat, wird er durch [diese] Übung aufgrund von dessen Macht im Laufe eben dieser Zeit mit Einsicht versehen [und] von Zweifeln befreit. (208-210b)

In dieser Vorgehensweise, die mit einem Anstieg [der Zahl] von Rezitationen verbunden ist, soll er die gesamte vorher genannte Mantra-Gruppe zum Gegenstand [der Übung] machen (*adhikuryāt*), bis der Ehrwürdige, dessen Gestalt sich aufgelöst hat, der makellos, unendlich, ein Schatz an Glut (*tejas*), dichte Geistigkeit und Wonne, transzendent, unvergleichlich [und] unverworren ist, an dem Ort, der die vorher genannten Merkmale hat, (?) erscheint, (210c-212) bis er, nachdem er [seinen] *ātman* auf diesen gerichtet [und] die Tätigkeit des Rezitierens aufgegeben hat, durch die Ununterschiedenheit von Betrachter und zu Betrachtetem aus diesem beschaffen wird. (213)

Wenn er, der mit dem Ehrwürdigen vereinigt ist, (*bhagavad-yogin*) aufgrund der wiederholten Übung das Feststehen in der Versenkung, die frei von einem zu Erkennenden ist, erlangt hat, dann wird¹⁶³⁰ er zum *brahman*.“¹⁶³¹

1.67c-68 (≈ SārK 11.15c-16 [vgl. zu den Parallelen zwischen der SanS und dem SārK unten p. 527]), AS 32.62-63 und PādS *yp* 3.11c-12.

¹⁶³⁰ *sampadyate* kann „er wird zu“ oder „er erlangt“ bedeuten. Ich verstehe es hier in ersterem Sinn, wie auch Alaśiṅga Bhaṭṭa, der zur Erklä-

Vor der hier beschriebenen Yoga-Übung werden die Mantras der vier Vyūhas von Aniruddha bis Vāsudeva auf den Körper gelegt, so daß dieser zur Gänze mit diesen identisch wird.¹⁶³² Der Verehrer soll sich auch selbst bewußt sein, daß er mit den vier Vyūhas iden-

zung dieser Formulierung MuṇḍU 3.2.9: *brahmaiva bhavati* zitiert. Vgl. dazu Anm. 1640.

¹⁶³¹ SS 6.194c-214: *guruṃ devaṃ namaskṛtya hy upaviśyājīnāsane || 194 nyāsaṃ mantracatuṣkeṇa kuryāt saṃhāratalakṣaṇaṃ | āpādāj jānuparyantaṃ aniruddhaṃ ca vinyaset || 195 pradyumnākhyāṃ nyasen mantraṃ nābhyantaṃ jānumaṇḍalāt | nābher ākarṇadeśaṃ tu mantraṃ sākṣarṇaṃ nyaset || 196 ākarṇād brahmarandhrāntaṃ caturthaṃ viniyojya (v.l.) ca | tatas tv abhimatenaiva tv āste padmāsanaḍīnā || 197 svātmanā cātūrātmīyaṃ abhimānaṃ samāśrayet | samaṃ kāyaśirogrīvaṃ sandhārya (v.l.) saha vakṣasā || 198 dṛṇ nāsāgragatā kāryā vinimīlitalakṣaṇā | jihvā tālūtalasthā ca śāntare daśanāvalī || 199 iṣad oṣṭhapuṭau lagnau dhārye dve bāhukūrpāre | ūrumadhyapradeśe tu hastau nābhāv adho (nach PRR 84,5 konj. zu: nābher adho) nyaset || 200 adharottarayogena vāmadakṣiṇataḥ kramāt | acalaṃ yogapaṭṭena tv evaṃ sandhārya vīgrahaṃ || 201 saṅkocypānadeśaṃ tv apy upariṣṭāt tam eva hi | vikāsyāvāṇahīnena hārṇenālakṣyamūrtinā || 202 viśayāntarniviṣṭaṃ tu kramāc cittaṃ samāharet | kuryād vai buddhilīnaṃ tu tāṃ ca kuryāt svagocare || 203 samādhāyātmanātmānaṃ saha mantraiḥ tataḥ kramāt | ā jāgratpadabhūmer vai yathā tad gadataḥ śṛṇu || 204 madhyāhnaḥśarākāraiḥ sarvaiḥ saṃśāntavīgrahaiḥ | smaret pūrvoditaṃ padmaṃ cātūrātmīyair adhiṣṭhitaṃ || 205 tato jāgratpadaṣṭhaṃ cāpy aniruddhaṃ ca mantrarāt | parāvartya śataṃ buddhyā tadabhinnena cātmanā || 206 tanmantrajapasāmarthyāt tādātmīyasthītibandhanāt | mahimā tu savijñānaḥ tādīyas tasya jāyate || 207 abhyāsād vatsarānte tu tadadvaitasamanvitaḥ (v.l.) | atha pradyumnamantraṃ tu parāvartya śatadvayaṃ || 208 yo 'yaṃ so 'haṃ anenaivāpy advaitena sadaiva hi | evaṃ eva samabhyāsād matimāṃś chinnaśaṃśayaḥ || 209 tatprabhāvāc ca tenaiva tathā kālena jāyate | anena kramayogena japavṛddhyānvitena tu || 210 nikhilaṃ cāpy adhikuryād mantravṛndaṃ puroditaṃ | yāvād ābhāti bhāgavān sthāne pūrvoktalakṣaṇe || 211 pralīnaṃ mūrtir amalā hy anantas tejasāṃ nidhiḥ | cidānandaghanāḥ śānto hy anaupamyō hy anākulaḥ || 212 samādhāyātmanātmānaṃ tatra tyaktvā japakriyāṃ | dhyātrdhyeyāvibhāgena yāvat tanmayatām vrajet || 213 yadā saṃvedyanirmukte samādhau labhate sthitim | abhyāsād bhāgavadyogī brahma sampadyate tadā || 214 (SS 6.213-214 ≈ PārS 7.493-494). mantrarāt (s. SS 6.206b) wird im „tantrischen Sanskrit“ auch im Sinne eines Akkusativ verwendet. Ich danke HARUNAGA ISAACSON für diese Information.*

¹⁶³² SS 6.195-197b.

tisch ist.¹⁶³³ Nachdem er die richtige Körperhaltung eingenommen hat,¹⁶³⁴ soll der *yogin* mithilfe einer Atemtechnik, die den abwärts strömenden Atem (*apāna*) wieder nach oben drückt, seinen Herzlotus „zum Erblühen“ bringen und seinen Geist von den Sinnesobjekten zurückziehen, diesen in der *buddhi* auflösen und diese in, wie es heißt, „Seinem Bereich“ (*svagocara*), d.h. im Bereich Gottes, auflösen. Wie es oben (pp. 482f.) im Zusammenhang mit der *jñāna-bhāvanā* beschrieben wurde, ist der *yogin* nun frei von äußeren Sinneseindrücken und Gedanken. Dann richtet sich der *yogin* auf den Aniruddha-Mantra. Er rezitiert ihn geistig 100 Mal und vergegenwärtigt sich, daß er mit diesem Mantra identisch ist. Wenn der *yogin* dies ein Jahr lang geübt hat, erlangt er die diesem Mantra eigene „Größe“ und „Erkenntnis“ und ist von diesem ununterschieden. Er hat die „Zweitlosigkeit“ oder „Einheit“ (*advaita*) mit diesem erlangt.

Danach wird solch eine identifizierende Meditation auch in Bezug auf die anderen drei Mantras geübt, wobei die Zahl der Rezitation kontinuierlich ansteigt.¹⁶³⁵ Vermutlich sind auch für diese Übungen ähnlich lange Zeiträume bis zur Verwirklichung der Identität mit den Mantras bzw. den Gottheiten, die durch diese Mantras ausgedrückt werden, notwendig.

Höhe- und Endpunkt der Übung ist schließlich die Erlangung des „Aus-Vāsudeva/dem-*brahman*-beschaffen-Sein“ (*tanmayatā*). In diesem Zustand wird die Rezitation des Mantra aufgegeben, Gott erscheint ohne konkrete Gestalt, in Form von Licht, Geistigkeit und Wonne, und jegliche Unterschiedenheit zwischen Betrachter und betrachtetem Objekt schwindet. Der *yogin* ist zum *brahman* geworden.

Auffallend an der Beschreibung dieser Yoga-Übung ist die starke Betonung der Identität von *yogin* und dem jeweils betrachteten Mantra. In der PārS, die das Ende des hier zitierten Abschnittes in 7.493-494 übernommen hat,¹⁶³⁶ finden wir zwar mit der Formulierung *jñātṛjñeyāvibhāgena* und dem Begriff *tanmayatā* eine ähnliche Tendenz, aber die hier in der SS verwendeten Begriffe wie „ununter-

¹⁶³³ Vgl. SS 6.198ab. Vgl. dazu die oben (p. 503) zitierte Passage JS 11.39c-42.

¹⁶³⁴ SS 6.198c-201.

¹⁶³⁵ Vermutlich wird der Saṃkarṣaṇa-Mantra 300 und der Vāsudeva-Mantra 400 Mal rezitiert.

¹⁶³⁶ Vgl. pp. 492f. und 502ff.

schieden“ (*abhinna*) und „Zweitlosigkeit“ (*advaita*) zeigen einen deutlichen Einfluß von advaitischen Vorstellungen, welche in Pāñcarātra-Saṃhitās sonst kaum zu finden sind.¹⁶³⁷

Vermutlich sind gerade diese advaitischen Tendenzen der Grund, warum der Autor der PārS die Passage nicht in seinen Text übernommen hat. Es gibt nämlich einige Belege dafür, daß diese Stelle aus der SS der Tradition Schwierigkeiten bereitete.

Die Īśvarasaṃhitā, die nach der Tradition zur SS gehört, sich auf diese explizit bezieht und viele Passagen aus ihr übernimmt,¹⁶³⁸ hat den Abschnitt SS 6.194c-214 auch nicht ohne Vorbehalte übernommen. Hier wurde allerdings eine andere Lösung als in der PārS gefunden. ĪS 6.80-85 beschreibt zunächst mit aus der SS übernommenen Passagen¹⁶³⁹ das Studium (*svādhyāya*), das jenes Element der *pañca kālās* ist, das dem Yoga vorausgeht, und die danach durchzuführenden Handlungen. Danach lautet die Vorschrift für den Yoga folgendermaßen: „Er soll sich vor dem Lehrer (*guru*) [und] dem Gott verbeugen, auf einen Sitz aus Fell setzen und dann der Vorschrift gemäß den Yoga üben, ihr Herrscher unter den Weisen, (86) bis er, nachdem er [seinen] *ātman* [darauf] gerichtet [und] in dieser Weise die Tätigkeit des Rezitierens aufgegeben hat, in der Unterschiedenheit von Betrachter und zu Erkennendem aus diesem beschaffen wird. (87) Für immer erlangt er das Feststehen in der Versenkung, die frei von einem zu Erkennenden ist. Aufgrund [dieser] wiederholten Übung erlangt¹⁶⁴⁰ er, der mit dem Ehrwürdigen vereinigt ist, (*bhagavad-yogin*), dann das *brahman*.“¹⁶⁴¹

¹⁶³⁷ Der Begriff *advaita* z.B. erscheint in den Saṃhitās äußerst selten. An einigen wenigen Stellen wird er für die Beschreibung des *brahman* verwendet (SanS *ir* 6.41c, LT 2.11b, 16.24b), an einer Stelle für die Beschreibung der *māyā* (LT 15.28a). Weiters heißt es von dem als *paramahansa* bezeichneten Asketentypus, daß er „sich an der Zweitlosigkeit erfreut“ (*advaitanirata*) (SanS *br* 5.37a, ViṣṇuS 29.91c).

¹⁶³⁸ Vgl. RASTELLI 1999b: 69f.

¹⁶³⁹ ĪS 6.80-81 ≈ SS 6.189-190, ĪS 6.83-85 ≈ SS 6.191c-194b.

¹⁶⁴⁰ Um dem Unterschied der in der SS und der ĪS vertretenen Lehrmeinungen Rechnung zu tragen, wurde hier *brahma sampadyate* nicht wie oben mit „er wird zum *brahman*“ sondern mit „er erlangt das *brahman*“ übersetzt. Vgl. dazu Anm. 1630.

¹⁶⁴¹ ĪS 6.86-88: *guruṃ devaṃ namaskṛtya upaviśyājīnāsane | yogābhyāsaṃ tataḥ kuryād yathāvidhi munīśvarāḥ || 86 samādhāyātmanātmā-*

Es wurde hier in ĪS 6.86ab der Halbvers SS 6.194cd übernommen, die danach folgende Passage SS 6.195-212, die das Auflegen der Mantras und die konkrete Yoga-Übung beschreibt, durch den lapidaren Hinweis ersetzt, daß der Yoga geübt werden solle, und danach wurden in ĪS 6.87-88 wieder die Verse SS 6.213-214 übernommen, allerdings mit einer wesentlichen Änderung: Es heißt nicht wie in der SS „bis er durch die *Ununterschiedenheit* von Betrachter und zu Betrachtetem (*dhyātr̥dhyeyāvibhāga*) aus diesem beschaffen wird“, sondern „bis er in der *Unterschiedenheit* von Betrachter und zu Erkennendem (*dhyātr̥jñeyāvibhāgena*) aus diesem beschaffen wird“. Es wird hier darauf Wert gelegt, daß das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt unterschieden bleiben und somit keine „Zweitlosigkeit“ (*advaita*) von *brahman* und individueller Seele gelehrt wird.

Auch Veṅkaṭanātha kann einem *advaita* nicht zustimmen. Er sagt in seiner PRR in Bezug auf die Passage SS 6.206-214, die er zur Gänze zitiert: „Wenn hier aber die Vergegenwärtigung der Wesenseinheit im Yoga-Zustand gelehrt wird, (...) ist hier nicht die Identität der Eigenformen usw. gemeint, weil [nämlich] eine differenzierte Zweitlosigkeit (*viśiṣṭādvaita*) gemeint ist, die dem im Śārīraka (= Brahmasūtra) bewiesenen Seinsmodus von individueller Seele und höchster Seele als Körper und Körperhabender nicht widerspricht, die vom Fehler, eine Metapher (*lakṣaṇā*) [zu sein], nicht [einmal] berührt wird, die allen Śāstras entspricht, die mit förderlichen methodischen Überlegungen (*anukūlatarka*) versehen ist, die durch hundert stärkende [Aussagen wie] ‚weil sich [die Einzelseele] im [Höchsten] befindet, nehmen die Weisen [diese beiden] nämlich nur als einen wahr‘¹⁶⁴² feststeht, die im [Brahma]sūtra [durch die Worte] ‚weil [das *brahman* als Einzelseele] besteht, [lehrt] Kāśakṛtsna‘¹⁶⁴³ gelehrt wird [und] die früheren und späteren Werken sowie anderen Samhitās entspricht. Und durch [die Worte] ‚durch die Ununterschiedenheit von Betrachter und zu Betrachtetem‘ (SS 6.213c) usw. wird der Zustand der vorstellungsfreien Versenkung (*nirvikalpakasamādhi*)

naṃ evaṃ tyaktvā japakriyām | dhyātr̥jñeyāvibhāgena yāvat tanmayatām vrajet || 87 sadā saṃvedyanirmukte samādhau labhate sthitim | abhyāsād bhagavadयोगī brahma sampadyate tadā || 88 (86ab ≈ SS 6.194cd; 87-88 ≈ SS 6.213-214).

¹⁶⁴² MBh 12.306.75cd.

¹⁶⁴³ BSū 1.4.22.

gelehrt. Und [die Worte] ‚dann wird er zum *brahman*‘ (SS 6.214d) lehren die Frucht [der Yoga-Übung] in Form der höchsten Gleichheit. Und der Verfasser des [Śrī]bhāṣya [lehrt] in Bezug auf die Worte ‚er ist nur das *brahman*‘ (*brahmaiva bhavati*, MuṇḍU 3.2.9): ‚Und in der Einheit mit dem Seinsmodus ist der Denk- und Sprachgebrauch des ‚Dieses-Seins‘ eben primär, wie [im Satz] ‚das ist eine Kuh‘¹⁶⁴⁴. Anderenfalls [ergäbe] sich ein Widerspruch mit der Śruti: ‚der Makellose erlangt die höchste Gleichheit‘¹⁶⁴⁵ [und] der Smṛti: ‚die die Gleichartigkeit mit mir erlangt haben‘¹⁶⁴⁶. In gleicher Weise [lautet] eine andere Śruti: ‚Wie reines Wasser, das in reines [Wasser] gegossen wird, solchartig (nämlich rein) bleibt, ebenso bleibt der *ātman* des wissenden Weisen, o Gautama‘¹⁶⁴⁷. Und die Bezeichnung ‚nur‘ (*eva*) in Hinblick auf die Gleichheit wird eben in der Śruti gesehen: ‚Er soll einen Viṣṇu gewidmeten Zwerg opfern. Nachdem der

¹⁶⁴⁴ Siehe Śrībh I 252,4-253,2: „Auch in der [Aussage]: ‚er erkennt das *brahman*, er ist nur das *brahman*‘ (MuṇḍU 3.2.9) wird, weil [sie] die gleiche Bedeutung hat wie [die Aussagen] ‚der von Name und Form Befreite erlangt den himmlischen *puruṣa*, der höher als der Höchste ist‘ (MuṇḍU 3.2.8), ‚der Makellose erlangt die höchste Gleichheit‘ (MuṇḍU 3.1.3), ‚nachdem er das höchste Licht erlangt hat, erscheint er in seiner eigenen Form‘ (ChU 8.3.4) usw., gelehrt, daß der von Name und Form, die durch die Urmaterie bedingt sind, Befreite, der die von diesen bewirkten Unterschiede beseitigt hat, ein Seinsmodus des *brahman* ist, da seine einzige Form Wissen ist. Und in der Einheit mit dem Seinsmodus ist der Denk- und Sprachgebrauch des ‚Dieses-Seins‘ eben primär, wie [im Satz]: ‚Das ist eine Kuh‘.“ („*brahma veda brahmaiva bhavati*“ ity atrāpi, „*nāmarūpād vimuktaḥ parāt paraṃ puruṣaṃ upaiti divyaṃ*“, „*nirañjanaḥ paramaṃ sām-yaṃ upaiti*“, „*paraṃ jyotir upasampadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate*“ ityādibhir aikārthyāt *prākṛtanāmarūpābhyāṃ vinirmuktasya nirastatatkrta-bhedasya jñānaikākāratayā brahmaprakāratocyate. prakāraikye ca tattva-vyavahāre mukhya eva, yathā, seyaṃ gaur iti.*). Rāmānuja lehrt hier folgendes: Die Aussage ‚er ist eben das *brahman*“ ist im primären Sinn und nicht metaphorhaft gemeint, weil das *brahman* als *prakārin* mit der Einzelseele als sein *prakāra* eine untrennbare Einheit bildet und somit der *prakārin* mit dem *prakāra* identifiziert werden kann. Dies ändert nichts an deren Verhältnis als *prakārin* und *prakāra* und bedeutet nicht, daß beide die gleiche Eigenform (*svarūpa*) haben. Vgl. dazu CARMAN 1974: 124-127.

¹⁶⁴⁵ MuṇḍU 3.1.3.

¹⁶⁴⁶ BhG 14.2b.

¹⁶⁴⁷ KaṭhU 4.15.

Wetteifernde nur Viṣṇu geworden ist, gewinnt er diese Welten¹⁶⁴⁸. Und wenn es so ist, ist der in Rede stehende Vers, der mit: ‚ihm entsteht dessen Größe und Erkenntnis‘ (SS 6.207cd) beginnt, richtig. Und im Phalapāda des Śārīrakaśūtra wird gelehrt, daß dem Emanzipierten, dessen Eigenform manifest geworden ist [und] der durch die acht Eigenschaften ausgezeichnet ist, eben Gleichheit nur in Bezug auf den Genuß, ohne die Tätigkeit in Bezug auf die Welt (d.h. Schöpfung usw.), zukommt: ‚außer die Tätigkeit in Bezug auf die Welt aufgrund des Kontexts und der Nicht-Nähe¹⁶⁴⁹, und aufgrund des Merkmals der Gleichheit nur in Bezug auf den Genuß¹⁶⁵⁰. Daher ist im Zustand des Mittels und im Zustand der Frucht hier eben die Betrachtung der differenzierten Einheit gemeint.¹⁶⁵¹

Es ist deutlich, daß Venkaṭanātha hier eine, naheliegende, advaitische Interpretation der Passage zurückweist. Sie sei vielmehr im Sinne einer „differenzierten Zweitlosigkeit“ (*viśiṣṭādvaita*) zu

¹⁶⁴⁸ TaittS 2.1.3.1.

¹⁶⁴⁹ BSū 4.4.17.

¹⁶⁵⁰ BSū 4.4.21.

¹⁶⁵¹ PRR 84,13-86,9: *yat punar iha yogadaśāyām tādātmyabhāvanam upadiśyate* (...) (Zitat von SS 6.206-214) *ity atra na svarūpaikyādikam viva-kṣitam. śārīraśārīṇor jīvātmaparamātmanoḥ śārīrakasamarthitaprakāre-ṇāviruddhasya, asprṣṭalakṣaṇādoṣasya, aśeṣaśāstrānugūṇasya, anukūlatarkaśālinah, „tatsthatvād anupaśyanti hy eka eveti sādhaḥ“ ity upabrṃha-ṇaśatasusthitasya „avasthiter iti kṣakṛtsnaḥ“ iti sūtritasya, pūrvāpara-granthasaṃhitāntārānugūṇasya viśiṣṭādvaitasya vivakṣitatvāt. „dhyātrdhye-yāvibhāgena“ ityādinā ca nirvikalpakasamādhyaḥsthoḥcyate. „brahma sam-padyate tadā“ iti ca paramasāmyarūpaphalapratipādanam. uktaṃ ca brah-maiva bhavatītyādivākyāny adhikṛtya bhāṣyakāraiḥ – „prakāraikye ca tat-tvavyavahāro mukhya eva, yathā seyaṃ gaur iti“ iti. anyathā „nirañjanaḥ paramaṃ sāmyam upaiti“ „mama sādharmaṃ āgatāḥ“ iti śrutismṛtibhyāṃ virodhaḥ. tathā ca śrutyantaram – „yathodakam śuddhe śuddham āsiktam tādr̥g eva bhavati evaṃ muner vijānata ātmā bhavati gautama“ iti. sāmye ca sa eveti vyapadeśaḥ śrūtāv eva dr̥śyate – „vaiṣṇavaṃ vāmanam ālabheta spardhamāno viṣṇur eva bhūtvā imān lokān abhijayati“ iti. evaṃ ca sati „mahimā tu savijñānaś tadīyas tasya jāyate“ ityādi prakaraṇikagranthasā-maṇjasyaṃ bhavati. śārīraka ca phalapāde muktasyāvīrbhūtasvarūpasya guṇāṣṭakaviśiṣṭasya jagadvyāpāravyatiriktaṃ bhogamātrasāmyaṃ ca sūtri-tam – „jagadvyāpāravarjaṃ prakaraṇād asannihitatvāc ca“, „bhogamātra-sāmyalingāc ca“ iti. ata upāyadaśāyām phaladaśāyām ca viśiṣṭaikyānusandhānam evātra viva-kṣitam.*

interpretieren. Dies begründet er zunächst einfach damit, daß, wie zahlreiche autoritative Texte seiner Tradition belegen, eine „differenzierte Zweitlosigkeit“ und keine „reine Zweitlosigkeit“ das Verhältnis zwischen der individuellen Seele und Gott bestimmt. Dies ist die grundsätzliche Lehre, die den Hintergrund jeglicher Interpretation der Passage bilden soll. Erst dann geht er auf konkrete Aussagen des Textes ein und lehrt, wie diese im Sinne dieser Lehre zu verstehen seien. So ist nach Veṅkaṭanātha die Formulierung „durch die Ununterschiedenheit von Betrachter und zu Betrachtetem“ als vorstellungsfreie Versenkung zu verstehen, d.h. daß der Betrachter (*dhyātr*) kein Objekt (*dhyeya*) betrachtet, und daher gibt es in dieser Versenkung keine Unterscheidung zwischen Betrachter und zu Betrachtetem; nicht, weil es diese grundsätzlich nicht gibt. Die Worte „dann wird er zum *brahman*“ sind im Sinne der Gleichheit (*sāmya*) der emanzipierten Seele mit dem *brahman* und nicht im Sinne von deren Identität (*tādātmya*) zu verstehen – eine wichtige Lehre des Viśiṣṭādvaitavedānta¹⁶⁵². Auch die Aussage, daß dem erfolgreichen *yogin* „Größe und Erkenntnis“ der betrachteten Gottheit zukämen, sind nach Veṅkaṭanātha vor dem Hintergrund der Brahmasūtras zu verstehen, in denen es heißt, daß der emanzipierten Seele Gleichheit mit dem *brahman* in Bezug auf den Genuß, der erfahren wird, aber nicht in Bezug auf dessen Tätigkeiten wie die Schöpfung der Welt und ähnliches zukommt. Veṅkaṭanātha interpretiert die Passage aus der SS also aus der Sicht seiner eigenen Tradition.

Alaṅga Bhaṭṭa schließt sich in seinem Kommentar zu der diskutierten Passage aus der SS im wesentlichen Veṅkaṭanātha an.¹⁶⁵³ Auch er lehrt, daß die Stelle im Sinne des Viśiṣṭādvaitavedānta zu verstehen ist und weist eine Zweitlosigkeit (*advaita*) zwischen individueller Seele und Gott entschieden zurück.

Es ist wahrscheinlich, daß der Autor der PārS die Lehre einer Zweitlosigkeit ebenfalls nicht akzeptieren konnte und die entsprechende Passage der SS aus diesem Grund nicht übernommen hat.

v. Die drei Yoga-Vorschriften als Gesamtheit

Betrachten wir nun die Darstellung des Yoga in PārS 7.441-492 als Gesamtheit. Sie beinhaltet drei verschiedene Vorschriften für

¹⁶⁵² Vgl. dazu SRINIVASA CHARI 1994: 124f.

¹⁶⁵³ SSBh 119,17-121,14.

die Yoga-Übung, wenn man davon ausgeht, daß die Darstellung aus der JS, obwohl selbst heterogen, vom Autor der PārS als Einheit gesehen wurde.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen drei Vorschriften ist das Ziel der jeweiligen Yoga-Übung. Das Ziel des Yoga nach der JS ist möglicherweise die Erlangung von „Yoga-Mächten“ (*yogavibhūti*), also *siddhis*, übernatürlichen Fähigkeiten.¹⁶⁵⁴ Die beiden anderen Yoga-Übungen dienen der Erlangung des Gottes, also der Emanzipation aus dem Wesenskreislauf. Durch den zuerst beschriebenen Yoga wird Gott erst nach einiger Zeit erlangt, durch den zweiten in kurzer Zeit.¹⁶⁵⁵ Wenn die Interpretation von *yogavibhūti* im Sinne von *siddhis* richtig ist, ist auffallend, daß die Yoga-Vorschriften der PārS mit der Darstellung eines Yoga zur Erlangung von *siddhis* beginnt, obwohl sonst betont wird, daß Rituale, wozu der Yoga in diesem Kontext auch gehört, ohne den Wunsch, etwas dadurch zu erlangen, durchgeführt werden sollen¹⁶⁵⁶. Daß diese Darstellung trotzdem verwendet wird, könnte daran liegen, daß sie aus der JS, einer der wichtigsten Quellen für den Autor der PārS, stammt.

Die Passage selbst beinhaltet im wesentlichen eine Darstellung der verschiedenen Yoga-Glieder (*yogāṅga*), deren gemeinsame Übung zur Vervollkommenung des Yoga führen soll. Diese Yoga-Techniken sind allgemein gültig, unabhängig davon, welches Ziel man dadurch erreichen möchte oder welches Objekt in der Meditation betrachtet wird. Sie sind daher auch für die folgenden Yoga-Übungen von Relevanz.¹⁶⁵⁷ Aus diesem Grund wird die aus der JS übernommene Passage in der PārS vermutlich mit den Worten: „Dieser Yoga, o bester Weiser, wird als der allgemeine bezeichnet“¹⁶⁵⁸ abgeschlossen, und das ist vielleicht auch ein Grund, warum diese Passage an den Beginn der Yoga-Darstellung gestellt wurde.

¹⁶⁵⁴ Siehe PārS 7.441ab ≈ JS 33.1ab, zitiert auf p. 470. Vgl. dazu Anm. 1529.

¹⁶⁵⁵ PārS 7.483c-484b.

¹⁶⁵⁶ Vgl. pp. 165f. und 209ff.

¹⁶⁵⁷ Vgl. dazu auch VASUDEVA 2004: 295ff. und 369, wo er schreibt, daß die *yogāṅgas* eine notwendige Voraussetzung für den *tattvajaya* (vgl. Anm. 1595) sind.

¹⁶⁵⁸ PārS 7.478ab: *yogo 'yaṃ munīśārdūla sāmānyaḥ samudāhṛtaḥ* |.

Die danach folgende Beschreibung des Yoga (PārS 7.478c-483b) enthält als Hinweis auf die verwendete Technik den Begriff *viññānabhāvanā*. Dies ist, wie oben beschrieben, die Konzentration auf den „Bereich des Wissens“, nachdem die Tätigkeit der äußeren Sinnesorgane und des Geistes ausgeschaltet wurde. Das Meditationsobjekt ist der transzendente Gott, der aus Gnade für seine Anhänger verschiedene mehr oder weniger immanente Formen annimmt. Die letzte beschriebene Yoga-Übung schließlich ist eine von Mantra-Rezitation begleitete Visualisierung von *tattvas* in verschiedenen Körperpartien, wobei in der Reihenfolge der Vernichtung (*saṃhāarakrama*) von der Erde bis zum höchsten Gott vorgegangen wird. Während in der *viññānabhāvanā* betrachtet wird, wie Gott aus der Transzendenz in die Immanenz tritt, schreitet der *yogin* hier geistig von der Immanenz in die Transzendenz. Dies ist vielleicht der Grund dafür, daß durch diese Yoga-Übung, wie die PārS sagt, Gott schnell erlangt werden kann.

b. Die Atemregelung in Pārameśvarasamhitā 3

Yoga-Techniken werden nicht nur bei der eigentlichen Yoga-Übung angewandt, sondern auch während des Rituals. Im besonderen ist dies bei der „Reinigung der Elemente“ (*bhūtaśuddhi*) der Fall, bei der, wie sie in der JS und, darauf basierend, auch in der PārS beschrieben wird, die Elemente mithilfe der Atmung in den Körper gebracht werden, dort mithilfe von Festlegung (*dhāraṇā*) und Visualisierung (*dhyaṇa*) vergegenwärtigt und in ihren jeweiligen Mantra aufgelöst werden, der Mantra in der *śakti* des jeweiligen Elements aufgelöst und die *śakti* mithilfe der Atmung wieder aus dem Körper geworfen wird.¹⁶⁵⁹ So ist es nicht verwunderlich, daß die PārS vor der eigentlichen Beschreibung der Reinigung der Elemente ausführlich auf die Durchführung der Atemregelung (*prāṇāyāma*) eingeht.¹⁶⁶⁰

¹⁶⁵⁹ Zur Durchführung der Reinigung der Elemente nach der JS im Detail siehe RASTELLI 1999a: 210-238. Die PārS übernimmt weite Passagen der Vorschriften für die *bhūtaśuddhi* aus der JS; siehe dafür die Parallelstellen von PārS 3 im Index der identifizierten Quellentexte der PārS, pp. 555ff.

¹⁶⁶⁰ PārS 3.87d-139b.

i. Die Funktionen der Atemregelung

Der Abschnitt beginnt mit einer Erklärung, wozu die Atemregelung dient: „Zur Bezwingung des *prāṇa* und der anderen [Atemkräfte], um die Fähigkeit des in Bewegung versetzenden, unstillen, schwankenden Geistes für die Versenkung zu erlangen, und zum Zwecke der Entfernung des *tamas* soll er dann die Atemzügeln durchführen.“¹⁶⁶¹ Die Atemregelung hat zwei Funktionen, einerseits die Beruhigung des Geistes, dessen Bewegung mit der Bewegung der Atemkräfte in Verbindung steht,¹⁶⁶² andererseits die Entfernung von *tamas*. Es ist unklar, was hier mit *tamas* gemeint ist. In Yoga-Texten wird häufig die Meinung vertreten, daß die Atemregelung die *nāḍīs*, die Kanäle im Körper, durch die sich die Atemkräfte bewegen, reinige bzw. Unreinheiten und Fehler im allgemeinen beseitige.¹⁶⁶³ Auch in PārS 3.134 heißt es, daß durch die Atemregelung Fehler und psychische Eindrücke (*vāsanā*; siehe PārS 3.124c) vernichtet und dadurch die *nāḍīs* gereinigt werden würden (vgl. pp. 543ff.). Ob mit *tamas* jedoch diese Fehler und psychischen Eindrücke gemeint sind, ist fraglich. Es darf nicht vergessen werden, daß die PārS äußerst heterogen ist und daher nicht alle Aussagen des Textes aufeinander abgestimmt sind.

ii. Die *nāḍīs*

Die PārS setzt mit einer ausführlichen Beschreibung der *nāḍīs* fort. Die *nāḍīs* entspringen der sogenannten „Knolle“ (*kanda*), die sich um den Nabel befindet: „Der Nabel, der eine Knolle ist, ist der allererste (*uttama*) Ursprungsort der *nāḍīs*.“¹⁶⁶⁴ Es gibt 72.000 *nāḍīs*, die sich im Körper in alle Richtungen ausbreiten. Die *nāḍīs*, die sich nach oben erstrecken, werden *āgneya* genannt, die nach unten verlaufen, *saumya*, und die waagrecht verlaufenden *saumyāgneya*.¹⁶⁶⁵

¹⁶⁶¹ PārS 3.88-89b: *pramāthino (')drḍhasyātha cañcalasya tu ceta-saḥ | samādhiyogyatāsiddhyai prāṇādivijayāya ca || 88 tamonirharaṇārthāś (konj. tamonirharaṇārthaṃ) ca kuryāt prāṇāyatīr atha |*.

¹⁶⁶² Vgl. dazu RASTELLI 1999a: 334f. und VASUDEVA 2004: 384-386.

¹⁶⁶³ Vgl. dazu VASUDEVA 2004: 388f.

¹⁶⁶⁴ PārS 3.91ab: *nāḍīnām kandanābhiḥ syād utpattisthānam uttamam |*.

¹⁶⁶⁵ PārS 3.91c-93 ≈ SanS ṛr 1.17c-19.

Unter diesen *nāḍīs* sind zehn die wichtigsten (PārS 3.94ab). PārS 3.94c-108b nennt ihre Namen, wo sie verlaufen, ihre jeweilige Farbe, die jeweilige Atemkraft, die sich in diesen bewegt, und die Farben der Atemkräfte.¹⁶⁶⁶

<i>nāḍī</i>	Verlauf der <i>nāḍī</i>	Farbe	Atemkraft	Farbe der Atemkraft
<i>suṣumnā</i>	in der Mitte gerade nach oben ¹⁶⁶⁷	keine Angabe	<i>udāna</i>	gelb (wie Staubfäden)
<i>iḍā</i>	links der <i>suṣumnā</i> , zum linken Nasenloch	weiß	<i>prāṇa</i>	korallenfarben
<i>piṅgalā</i>	rechts der <i>suṣumnā</i> , zum rechten Nasenloch	rot (<i>rakta</i>)	<i>nāga</i>	korallenfarben
<i>gāndhārī</i>	vor der <i>suṣumnā</i> , zum linken Auge	gelb	<i>apāna</i>	wie <i>indrakopa</i> (?)
<i>hastijihvā</i>	hinter der <i>suṣumnā</i> , zum rechten Auge	blau	<i>devadatta</i>	gelb (wie Staubfäden)
<i>pūṣan</i> ¹⁶⁶⁸	zum linken Ohr	blau-gelb	<i>kūrma</i>	wie <i>indrakopa</i> (?)
<i>yaśasvinī</i>	zum rechten Ohr	dunkel(blau) (<i>śyāma</i>)	<i>kṛkara</i>	blau (wie der Himmel)
<i>alambusā</i>	zu den Fußsohlen ¹⁶⁶⁹	rotbraun	<i>samāna</i>	blau (wie der Himmel)

¹⁶⁶⁶ Vgl. dazu auch die Übersetzung unten, pp. 522ff.

¹⁶⁶⁷ Sie endet beim *brahmarandhra*, vgl. z.B. AS 32.23 oder PādS yp 2.17c-18 (*brahmaṇo vivaraṃ yāvat*).

¹⁶⁶⁸ Der Stamm dieses femininen Wortes lautet *pūṣan* und nicht *puṣā*; vgl. SanS ṛr 1.24d, wo der Instrumental *pūṣṇā* gebildet wird, bzw. 1.42d mit dem Lokativ *pūṣaṇi*.

<i>nāḍī</i>	Verlauf der <i>nāḍī</i>	Farbe	Atemkraft	Farbe der Atemkraft
<i>kuḥū</i>	zur Spitze des Penis	rot (<i>aruṇa</i>)	<i>vyāna</i>	weiß (wie Schaum)
<i>kośinī</i>	zu den Zehenspitzen ¹⁶⁶⁹	dunkelblau ¹⁶⁷⁰	<i>dhanan̐jaya</i>	weiß (wie Schaum)

Lehren von den fünf bzw. zehn *prāṇas* und den im Körper verlaufenden *nāḍīs* sind weit verbreitet. Sie sind schon in frühen Upaniṣaden und z.B. in medizinischen Texten und in Yoga-Texten verschiedener Traditionen zu finden.¹⁶⁷¹ Diese Lehren sind daher nicht für das Pāñcarātra spezifisch. Sie wurden nicht in der Tradition des Pāñcarātra entwickelt, sondern von außen in diese übernommen.

Neben der PārS gibt es auch in anderen Pāñcarātra-Saṃhitās ähnliche Darstellungen, nämlich in SanS *br* 6.126-133b, *ṛr* 1.15-45b, AS 32.1-41, PādS *yp* 2.¹⁶⁷² All diese Textpassagen aus den Saṃhitās weisen Ähnlichkeiten auf. Vielleicht sind diese Ähnlichkeiten allerdings nicht immer unbedingt auf gegenseitige Abhängigkeiten zurückzuführen, sondern sind manche Verse und Formulierungen generell in standardisierter Form, vielleicht sogar traditionsübergreifend, überliefert.¹⁶⁷³

Die meisten Gemeinsamkeiten hat die Darstellung der PārS mit der der SanS. PārS 3.90c-108b und SanS *ṛr* 1.15-30c beinhalten zwar kaum Verse, die zur Gänze wortwörtlich gleich sind, aber in der

¹⁶⁶⁹ Besteht hier die Vorstellung, daß sich die *nāḍī* an einem bestimmten Punkt trennt und zu beiden Füßen führt?

¹⁶⁷⁰ *añjanaprabhā*; vgl. dazu Anm. 1055.

¹⁶⁷¹ Für Belegstellen für *nāḍīs* und *prāṇas* in den Upaniṣaden siehe CONNOLLY 1992: 91-94. Belege für die fünf *prāṇas* in medizinischen Texten sind Suśrutasaṃhitā *nidānasthāna* 1.12-20b, AAHS *sūtrasthāna* 12.4-9, Carakasaṃhitā *cikitsāsthāna* 28.5-11. Für die fünf *prāṇas* in Yoga-Texten siehe z.B. YBh zu YSū 3.39, für die zehn *prāṇas* Svachchandantra 7.303c-314 und Gheraṇḍasaṃhitā 5.61-65, für die *nāḍīs* und die zehn *prāṇas* Gorakṣaśataka 15-26.

¹⁶⁷² Weiters ist noch PārS 11.4-12b zu nennen, wo die Funktionen der fünf *prāṇas* gelehrt werden.

¹⁶⁷³ Vgl. z.B. die Verse, in denen die *nāḍīs* oder die *prāṇas* aufzählt werden (siehe Anm. 1694 und 1702), die oft fast wortwörtlich übereinstimmen.

Wortwahl und der Anordnung der Themenbereiche sind sie sich sehr ähnlich:

PārS 3.90c-108b

nāḍīcakram pravakṣyāmi

yathāvan munipuṅgava || 90

nāḍīnām kandanābhiḥ syād

utpattisthānam uttamam |

Ich werde in rechter Weise das *nāḍī*-Rad beschreiben, o bester Weiser. Der Nabel, der eine Knolle ist, ist der allererste Ursprungs-ort der *nāḍīs*.

dvisaptatisahasrāṇi

nāḍayo 'ntar vyavasthitāḥ || 91

tiryag ūrdhvam adhaś caiva

dehaṃ vyāpya vyavasthitāḥ |

āgneyāḥ saumyarūpās ca

saumyāgneyās tathaiva ca || 92

72.000 *nāḍīs* teilen sich darin auseinander. Sie teilen sich, indem sie den Körper waagrecht, nach oben und nach unten durchdringen. [Sie sind] feuerhaft, mondförmig und mond- und feuerhaft.

āgneyā ūrdhavadanāḥ

SanS ṛr 1.15-30c

saṃkṣepeṇātha vakṣyāmi

nāḍīcakram aśeṣataḥ |

kandaṃ nābhir bhaven mūlaṃ

nāḍīnām eva sarvaśaḥ || 15

kumudasya yathā mūlam

utpalasya tathaiva ca |

nālānām api sarveṣām

utpattisthānam uttamam || 16

tathaiva nābhir nāḍīnām

utpattisthānam ucyate |

Ich werde nun kurz zur Gänze das *nāḍī*-Rad beschreiben. Der Nabel als Knolle ist die Wurzel der *nāḍīs* als Gesamtheit. Wie die Wurzel einer weißen Nymphaea bzw. einer Nymphaea¹⁶⁷⁴ der allererste Ursprungsort aller Stengel ist, genau so wird der Nabel als Ursprungsort der *nāḍīs* genannt.

dvisaptatisahasrāṇi

nāḍayaḥ parikīrtitāḥ |

tiryag ūrdhvam adhaś caiva

dehe tāḥ syur vyavasthitāḥ || 17

āgneyyās caiva saumyās ca

saumyāgneyyās tathaiva ca || 18

72.000 *nāḍīs* werden gelehrt. Diese teilen sich im Körper waagrecht, nach oben und nach unten. [Sie sind] feuerhaft, mondhaf und mond- und feuerhaft.

sarvā ūrdhvamukhā nāḍyas

tv āgneyyaḥ parikīrtitāḥ |

¹⁶⁷⁴ Für die Identifikation der beiden Seerosengewächse *kumuda* und *utpala* siehe SYED 1990: 636-639 und 627-630.

saumyasaṃjñā adhomukhāḥ |

tiryaggatā nāḍayas tu

saumyāgneyā udāhṛtāḥ || 93

Die nach oben gerichteten [*nāḍis*] sind die feuerhaften, die nach unten gerichteten die ‚mondhaft‘ genannten, die waagrecht verlaufenden *nāḍis* aber werden mond- und feuerhaft genannt.

nāḍīnām api sarvāsām

pradhānā daśa nāḍayah |

Die wichtigsten von allen *nāḍis* sind [folgende] zehn *nāḍis*.

idā ca piṅgalā caiva

suṣumnā cordhvagāminī || 94

gāndhārī hastijihvā ca

pūṣā caiva yaśasvinī |

alambusā kuhūs caiva

kośinī daśamī smṛtā || 95

idā, *piṅgalā* und die nach oben verlaufende *suṣumnā*, *gāndhārī*, Höchste, *gāndhārī*, *hastijihvā*,

adhomukhās tathā saumyās

tīryak caivobhayātmikāḥ || 19

Alle nach oben gerichteten *nāḍis* aber werden als feuerhaft gelehrt, und die nach unten gerichteten als mondhaft, und die waagrecht [verlaufenden *nāḍis*] haben das Wesen von beiden.

śatadvayaṃ cāṣṭaṣaṣṭiḥ

pratidikkam vyavasthitāḥ |

śatasāhasrikāyām tu

saṃhitāyām purā khalu || 20

nāmāny āsām tu sarvāsām

kathitāni savistaram |

268 [*nāḍis*] teilen sich in jede Richtung. In der Śatasāhasrika-saṃhitā¹⁶⁷⁵ wurden die Namen all dieser schon früher ausführlich genannt.

daśānām tu pradhānānām

tan nāmātra pravakṣyate || 21

Den Namen der zehn wichtigsten [*nāḍis*] aber werde ich hier beschreiben.

idā ca piṅgalā caiva

suṣumnā ca tathā parā |

gāndhārī hastijihvā ca

pūṣā ca suyaśās tathā || 22

alambusā kuhūs caiva

kauṣikī daśamī tathā |

¹⁶⁷⁵ Es ist unklar, um welchen Text es sich bei dieser Śatasāhasrika-saṃhitā handelt.

¹⁶⁷⁶ Man würde *idāpiṅgalāsaṃjñe* erwarten, doch dies paßt nicht ins Metrum.

hastijihvā, pūṣan, yaśasvinī, pūṣan, suyaśas, alambusā, kuhū, alambusā, kuhū, und koṣinī ist als und *kauśikī* ist die zehnte. die zehnte bekannt.

*suṣumnākhyā madhyanāḍī
kandād ūrdhvapravāhinī |
madhyanāḍyāḥ suṣumnāyā
vāmadakṣiṇataḥ sthite || 96
iḍāpiṅgalasaṃjñe¹⁶⁷⁶ dve
te tu nāsāpuṭāvadhi |*

Die *suṣumnā* genannte ist die mittlere *nāḍī*, die von der Knolle nach oben fließt. Links und rechts von der mittleren *nāḍī* *suṣumnā* befinden sich die beiden [*nāḍīs*] namens *iḍā* und *piṅgalā*, die bei den Nasenlöchern enden.

*purataḥ prṣṭhataḥ tasyā
gāndhārīhastijihvake || 97
vāmetarākṣyavadhike
kandadeśāt samutthite |
pūṣāyaśasvinyākhye dve
savyānyaśrotraniṣṭhite || 98
kandād vai pādamūlāntā
saṃsthitā syād alambusā |
kuhūr meḍhrāntaparyantā
pādāṅguṣṭhe tu koṣinī || 99
śukleḍā piṅgalā raktā
gāndhārī pītavarṇakā |
hastijihvā kṛṣṇarūpā
pūṣā syāt kṛṣṇapītakā || 100
yaśasvinī śyāmavarṇā
babhruvarṇā hy alambusā |
kuhūr aruṇasaṃkāśā
koṣinī hy añjanaprabhā || 101*

Vor und hinter der [*suṣumnā*] und in Bezug auf die Farbe weiß entspringen aus dem Bereich der und rot. *gāndhārī* und *hastijihvā*

*iḍā caiva suṣumnā ca
sthite piṅgalayā saha || 23*

*nāsāpuṭe cordhvamukhyau
iḍā und suṣumnā* befinden sich gemeinsam mit *piṅgalā* in den Nasenlöchern. [Die beiden] sind nach oben gerichtet

*śuklarakte ca varṇataḥ |
gāndhārī hastijihvā ca
pūṣṇā ca saḥite sthite || 24
bastideśaṃ samāśritya
pītakṛṣṇe sthite same |
alambusāsuyaśasau
sthite dakṣiṇapārśvataḥ || 25
babhruśyāme ca varṇena
saumyāgneyaguṇānvite |
kauśikī ca kuhūs caiva
vāmapārśvaṃ samāśrite || 26
añjanāruṇasaṃkāśe
saumyāgneyaguṇānvite |*

¹⁶⁷⁷ SanS rr 1.30b-44b beschreibt ebenfalls, wie PārS 3.104-106b, welche Atemkraft in welcher *nāḍī* fließt, ist aber ausführlicher als die PārS und beschreibt auch die Funktionen der *prāṇas*.

Knolle *gāndhārī* und *hastijihvākā*, die beim linken und rechten Auge enden. Die beiden [*nāḍīs*] namens *pūṣan* und *yaśasvinī* enden beim linken und rechten Ohr. Von der Knolle bis zu den Fußsohlen befindet sich *alambusā*. Bis zur Spitze des Penis geht *kuhū*, in der Zehenspitze [endet] *kośinī*.

idā ist weiß, *piṅgalā* rot, *gāndhārī* gelb, *hastijihvā* blau [und] *pūṣan* blau-gelb. *yaśasvinī* ist dunkel(blau), *alambusā* rotbraun, *kuhū* ist rötlich, *kośinī* dunkelblau.

*evam daśa pradhānās tu
nāḍayaḥ parikīrtitāḥ |
vāyavo daśa saṃproktāḥ
śarīre nāḍīṣu sthitāḥ || 102
prāṇo 'pānaḥ samānaś ca
udāno vyāna eva ca |
nāgaḥ kūrmaś ca kṛkaro*

devadatto dhanañjayaḥ || 103

So werden die zehn wichtigsten *nāḍīs* gelehrt. Die zehn Windhaften, die sich in den *nāḍīs* im Körper befinden, werden genannt: *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* und *vyāna*, *nāga*, *kūrma*, *kṛkara*, *devadatta* und *dhanañjaya*.

*idākhyā vahati prāṇam
gāndhāryākhyā apānakam |
alambusā samānam tu
kuhūr vyānam dvijottama || 104
udānam tu suṣumnākhyā*

befinden sich gemeinsam mit *pūṣan* im Bereich der Blase. [Die beiden] sind von gleicher Beschaffenheit und gelb und blau. *alambusā* und *suyaśas* befinden sich auf der rechten Seite, farblich sind sie rotbraun und dunkel(blau), [und] sie sind mit mond- und feuerhaften Eigenschaften versehen. *kausikī* und *kuhū* verlaufen auf der linken Seite; sie gleichen [farblich dunkler] Augensalbe und der Morgenröte [und] sind [ebenfalls] mit mond- und feuerhaften Eigenschaften versehen.

*daśapraṇavahā hy etā
nāḍayaḥ parikīrtitāḥ || 27
prāṇās tu daśa saṃproktā
yathāsaṃkhyakrameṇa tu |
prāṇo 'pānaḥ samānaś ca
udāno vyāna eva ca || 28
nāgaś caiva kumāraś ca
kṛkaraś ca tathā paraḥ |
dhanañjayo devadatta
iti prāṇā daśa smṛtāḥ || 29*

Diese *nāḍīs* werden nämlich als die zehn Atemkräfte tragend gelehrt. Die zehn Atemkräfte aber werden nach der Reihe jeweils genannt: *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* und *vyāna*, *nāga*, *kumāra*, *kṛkara*, *dhanañjaya* und *devadatta*. So werden die zehn Atemkräfte überliefert.

*prāṇas tu prathamo vāyuh
śeṣāṇām prabhur eva saḥ |
idā vahati tam vāyum (...)*¹⁶⁷⁷

piṅgalā nāgasamjñitam |
pūṣā vāyuṃ tu kūrṃākhyaṃ
ṛṣkaraṃ tu yaśasvinī || 105
hastijihvā devadattaṃ
kośinī tu dhanañjayaṃ |

Die *idā* genannte [*nāḍī*] trägt den Der *prāṇa* aber ist der erste Wind, er ist der Herr der übrigen *apāna*, *alambusā* den *samāna*, [Atemkräfte]. Die *idā* trägt diesen *kuhū* den *vyāna*, o bester Zweimalgeborener, die *suṣumnā* genannte den *udāna*, die *piṅgalā* den *nāga* genannten, *pūṣan* den *kūrma* genannten Wind, *yaśasvinī* den *ṛṣkara*, *hastijihvā* den *devadatta*, *kośinī* den *dhanañjaya*.

vidrumābhau prāṇanāgāv
indrakopopamāv ubhau || 106
kūrṃāpānau kṣasamkāśau
samānakṛkarāv ubhau |
kiṃjalkasadrśau deva-
dattodānau dhanañjayaḥ || 107

vyānaś ca phenavarṇābhau
sarvaśāstreṣu niścayaḥ |
prāṇa und *nāga* sind korallenfarben, die beiden *kūrma* und *apāna* gleichen dem *indrakopa* (?), die beiden *samāna* und *ṛṣkara* gleichen dem Himmel, *devadatta* und *udāna* gleichen den Staubfäden eines Lotus, *dhanañjaya* und *vyāna* gleichen der Farbe von Schaum. [Dies] ist in allen Śāstras festgelegt.

Weiters übernimmt die PārS in *adhyāya* 15, wo im Rahmen der *pratiṣṭhā* die „körperliche Konstitution“ des Kultbildes und somit auch die darin befindlichen *nāḍīs* und *prāṇas* visualisiert werden,

einen Abschnitt aus SanS *br* 6, hier sogar fast wortwörtlich.¹⁶⁷⁸ Daß die PārS in ihrer Lehre von den *nāḍīs* und *prāṇas* zumindest zum Teil auf die SanS zurückgeht, ist somit sehr wahrscheinlich.

Die Darstellungen der *nāḍīs* und *prāṇas* sowie des *prāṇāyāma* in der SanS wiederum weisen starke Ähnlichkeiten mit denen des śivaitischen Sārdhatriśatikālottara auf.¹⁶⁷⁹ Dieses Werk gehört zu den frühen Śaivasiddhāntas und ist eine von mehreren Rezensionen des Kālottara. Es ist jedenfalls vor 950 n. Chr. entstanden, der Lebenszeit Bhaṭṭa Rāmakaṇṭhas II.,¹⁶⁸⁰ der einen Kommentar zum SārK geschrieben hat.

Betrachten wir die Darstellungen der *nāḍīs* in den verschiedenen Saṃhitās im Vergleich zur PārS. Alle sind sich darüber einig, daß die *nāḍīs* 72.000 an der Zahl sind,¹⁶⁸¹ und daß sie aus dem *kanda*

¹⁶⁷⁸ PārS 15.489c-492 ≈ SanS *br* 6.126-129b; 15.493-494 ≈ SanS *br* 6.131c-133b.

¹⁶⁷⁹ Vgl. folgende, teilweise wortwörtliche Parallelen: SanS *ṛr* 1.17c-18b ≈ SārK 10.2; SanS *ṛr* 1.22-23b ≈ SārK 10.3c-4; SanS *ṛr* 1.27cd = SārK 10.5ab; SanS *ṛr* 1.28c-30b ≈ SārK 10.5c-6; SanS *ṛr* 1.31 ≈ SārK 10.7; SanS *ṛr* 1.35ab ≈ SārK 10.10ab; SanS *ṛr* 1.36ab ≈ SārK 10.10cd; SanS *ṛr* 1.37c-38b ≈ SārK 10.12; SanS *ṛr* 1.39 ≈ SārK 10.11; SanS *ṛr* 1.44ab ≈ SārK 10.13d; SanS *ṛr* 1.44c-45 ≈ SārK 10.15-16b; SanS *ṛr* 1.49-52 ≈ SārK 10.19; SanS *ṛr* 1.60cd ≈ SārK 11.8ab; SanS *ṛr* 1.61-66b ≈ SārK 11.10-15b; SanS *ṛr* 1.67c-70 ≈ SārK 11.15c-18. Ich konnte bisher nicht im Detail untersuchen, welcher von diesen beiden Texten den gebenden bzw. den nehmenden Part einnimmt bzw. ob sie überhaupt solch eine direkte Beziehung miteinander haben. Ich vermute aber, daß die SanS durch śivaitische Texte beeinflusst ist und der Einfluß nicht umgekehrt ist. Ein Hinweis darauf könnte die Formulierung: „Im Zentrum des Herzlotus aber zieht sich immer der Herr zusammen.“ (SanS *ṛr* 1.46cd: *hṛtpuṇḍarīkamadhye tu sadā saṃkocayan prabhuḥ* ||) sein. Die Vorstellung vom *saṃkoca* (und *vikāsa*) des Gottes und der Welt ist im kaschmirischen Śivaismus verbreitet; vgl. dazu z.B. PADOUX 1975: 83, Anm. 69.

¹⁶⁸⁰ GOODALL 1998: xviii.

¹⁶⁸¹ PārS 3.91c = SanS *ṛr* 1.17c, PārS 15.489c ≈ SanS *br* 6.126a, AS 32.20c, PādS *yp* 2.25a (PādS *yp* 2.24-26b differenziert hier allerdings etwas. Hier werden die zehn Haupt-*nāḍīs* gelehrt, die dem *kanda* entspringen, 72.000 grobe [*sthūla*] *nāḍīs*, die aus den zehn Haupt-*nāḍīs* hervorgehen, und unzählige feine [*sūkṣma*] *nāḍīs*, die den groben *nāḍīs* entspringen.). Die

hervorgehen. Weiters lehren alle, daß das *kanda* sich um den Nabel befindet,¹⁶⁸² und nicht im oder über dem *mūlādhāra*, wie es in anderen Traditionen gelehrt wird.¹⁶⁸³

Ein Blick in das SārK könnte erklären, wie es zu dieser Vorstellung gekommen ist. Dort heißt es: „Aus der Knolle (*kanda*), die [sich] unterhalb des Nabels [befindet], treten Triebe hervor. In der Mitte des Nabels trennen sich 72.000 *nāḍīs*, die, waagrecht, nach oben und nach unten [den Körper] durchdringend, rund um den Nabel wie ein Rad (*cakravat*) zusammen liegen.“¹⁶⁸⁴ Nach dieser Erklärung liegt die Knolle unterhalb des Nabels, hinter den Hoden (*muṣkaprṣṭhe*), wie Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha II. erklärt (SārKV 89,11). Aus dieser gehen „Triebe“ hervor, die sich nach oben bis zum Nabel erstrecken und dort in 72.000 *nāḍīs* teilen. Diese liegen kreisförmig rund um den Nabel und breiten sich dann in verschiedene Richtungen im Körper aus. Wir haben hier somit zwei Ursprungsorte der *nāḍīs*, einmal die Knolle als ihr eigentlicher Ausgangspunkt und andererseits der Nabel, an dem sie sich voneinander trennen. Im Pāñcarātra sind diese beiden Ursprungsorte zu einem verschmolzen, indem die Knolle als um den Nabel herum befindlich gelehrt wird.

Nach der AS liegt im Nabel das sogenannte *nābhicakra*, das zwölf Speichen hat, aus welchen die *nāḍīs* hervorgehen. In diesem bzw. um dieses herum weilt die *kuṇḍalī*, die sich in der *suṣumnā* bis zum *brahmarandhra* erstreckt.¹⁶⁸⁵ Die *nāḍīs* bilden vom *nābhicakra* ausgehend ein dichtes Netz im Körper, durch das die Atemkräfte fließen. Dieses Netz wird *nāḍīcakra* genannt.¹⁶⁸⁶ In diesem *nāḍī-*

Zahl 72.000 für die *nāḍīs* wird schon in BÄU 2.1.19 gelehrt. Sie ist auch in SārK 10.2a belegt.

¹⁶⁸² Siehe PārS 3.91ab, SanS *br* 6.130ab, *rr* 1.15c-17b, AS 32.7-8, PādS *yp* 2.8c-10.

¹⁶⁸³ Siehe z.B. die im folgenden zitierte Passage aus dem SārK oder Gorakṣaśataka 16.

¹⁶⁸⁴ SārK 10.1c-3a: *nābher adhastād yat kandam aṅkurās tatra nirgātāḥ || 1 dvāsaptatisahasrāṇi nābhimadhye vyavasthitāḥ | tiryag ūrdhvam adhaś caiva vyāptam nābheḥ samantataḥ || 2 cakravat saṁsthitā nāḍyaḥ |*.

¹⁶⁸⁵ AS 32.8c-20b.

¹⁶⁸⁶ In der AS ist dieser Begriff allerdings nicht belegt. Siehe dafür z.B. SanS *br* 6.124d, *rr* 1.15b, 44c.

cakra ist auch die Einzelseele (*jīva*) gegenwärtig,¹⁶⁸⁷ die sich in diesem, auf dem *prāṇa* reitend umherbewegt: „In diesem *cakra* schweift, auf dem *prāṇa* reitend, die Einzelseele stets wie eine Spinne im Netz umher.“¹⁶⁸⁸

Die PādS beschreibt, möglicherweise auf der AS basierend, ähnliche Vorstellungen mit ähnlichen Formulierungen, weicht in einigen Punkten aber auch deutlich von der AS ab. Die PādS lehrt ebenfalls ein zwölfspeichiges *cakra* im Nabel, um das die *kuṇḍalī* liegt.¹⁶⁸⁹ In diesem *cakra* bewegt sich ebenfalls die Einzelseele, auf dem *prāṇa* reitend, wie eine Spinne im Netz. Allerdings bewegt sich auch dieses *cakra* selbst: „Durch meine *māyā* lasse ich das dort befindliche Rad umherschweifen.“¹⁶⁹⁰

Eine ähnliche Vorstellung ist auch in der SanS zu finden. Hier hat das Rad, den zehn Haupt-*nāḍīs* entsprechend, zehn Speichen: „Dieses Rad, an dem die *nāḍīs* zusammen liegen, aber ist zehnspeichig. Das Rad aber schweift beständig an den zehn Orten (d.h. in den zehn Haupt-*nāḍīs*) im Körper umher. Der durch *karman* [bestimmte] *ātman*, der Einzelseele genannt wird, schweift ständig in diesem Rad umher.“¹⁶⁹¹ Auch hier bewegt sich das *cakra* selbst in den zehn *nāḍīs*, und die Einzelseele bewegt sich im *cakra*. Nach die-

¹⁶⁸⁷ Über das Verhältnis zwischen *kuṇḍalī* und *jīva* wird in den Saṃhitās nichts gesagt.

¹⁶⁸⁸ AS 32.22: *prāṇārūḍho bhaved jīvaś cakre ’smin bhramate sadā | ūrṇanābhīr yathā tantupañjarāntarvyavasthitaḥ ||*.

¹⁶⁸⁹ PādS yp 2.10c-11b und 13c-15. Hier werden die zwölf Speichen mit den zwölf Monaten bzw. deren Oberherren Viṣṇu usw. (vgl. dazu oben pp. 350ff.) identifiziert (dies ist möglicherweise durch die ParS beeinflusst, wo die zwölf Speichen des „Rades der Zeit“ [*kālacakra*] durch die Monate gebildet werden; siehe ParS 2.66-86). Die AS versucht das *nābhicakra* mit *sudarśana* zu identifizieren, indem sie das Auflegen des *sudarśanamāntṛa* auf die Speichen des *nābhicakra* vorschreibt (AS 32.9c-11b).

¹⁶⁹⁰ PādS yp 2.11cd: *ahaṃ tatra sthitaṃ cakram bhrāmayāmi svamāyayā |*. Der Sprecher hier ist Viṣṇu.

¹⁶⁹¹ SanS ṛr 1.45-46b: *daśāraṃ cakram etat tu nāḍayo yatra saṃsthitāḥ | cakram tu bhramate dehe daśasthāneṣu sarvadā || 45 karmātmā jīvasaṃjño ’smiṃś cakre bhramati śāśvatam |*.

ser Lehre kann es sich daher nicht um ein im Nabel fixiertes *cakra* handeln.¹⁶⁹²

In der PārS gibt es keine Aussagen über *nābhi-* oder *nāḍīcakra* und die dort befindliche Einzelseele und die *kuṇḍalī*.¹⁶⁹³

Alle hier herangezogenen Samhitās bis auf die AS nennen die gleichen zehn wichtigsten *nāḍīs*, wenn auch teilweise mit Namensvarianten.¹⁶⁹⁴ AS 32.18c-30b nennt 14 Haupt-*nāḍīs*, nämlich die zehn genannten¹⁶⁹⁵ und *sarasvatī*, *payasvinī*, *vāruṇā* und *viśvodarā*.¹⁶⁹⁶

In Bezug auf den Verlauf der *nāḍīs* stimmt PārS 3 mit PādS *yp* 2.17c-23 überein.¹⁶⁹⁷ Die oben (pp. 524f.) zitierte Passage SanS *rr*

¹⁶⁹² Aus dem SārK, auf dem die SanS möglicherweise basiert, stammt diese Lehre nicht; vgl. folgende Stelle mit SanS *rr* 1.45: „Dieses Rad aber ist zehnspeichig, so daß eine Teilung entsteht. In [diesem] Rad schweift die Einzelseele nach der Reihe an den zehn Orten umher.“ (SārK 10.15c-16b: *daśāraṃ cakram etat tu vibhāgo jāyate yathā || 15 cakre bhramaty asau jīvo daśasthāneṣv anukramāt*).

¹⁶⁹³ Aussagen über die *kuṇḍalī* oder *kuṇḍalinī* sind in den Pāñcarātra-Samhitās allerdings generell rar. Abgesehen von den genannten Stellen wird sie, soweit bekannt, nur in AS 3.12ab, 16.55, 19.14, 32.23cd, 62cd, LT 26.15 und ŚrīprśS 3.69 erwähnt. Diese Texte, nämlich LT und AS bzw. PādS und ŚrīprśS, haben auch in anderen Aspekten ein gewisses Naheverhältnis (vgl. dazu pp. 273ff. und 59), und die AS und die PādS beschreiben eine ähnliche yogische Physiologie (siehe oben). Vielleicht sind diese Texte im selben Umfeld entstanden.

¹⁶⁹⁴ PārS 3.94c-95 ≈ SanS *rr* 1.22-23b (*suyaśas* anstelle von *yaśasvinī*, *kauśikī* anstelle von *kośinī*), PārS 15.490c-491 (*kauśikī* anstelle von *kośinī*) ≈ SanS *br* 6.127-128b (*suyaśas* anstelle von *yaśasvinī*, *śaṅkhinī* anstelle von *kośinī*), PādS *yp* 2.17c-23, *kp* 27.159c-160b (*kāśinī* [?, ev. Druckfehler für *kośinī*] anstelle von *kośinī*). Vgl. auch die Aufzählung der zehn *nāḍīs* in SārK 10.3c-4 (*alambuṣā* anstelle von *alambusā*, *yaśas* anstelle von *yaśasvinī*, *śaṅkhinī* anstelle von *kośinī*) (die Varianten werden im Vergleich zu PārS 3.94c-95 angegeben).

¹⁶⁹⁵ *śaṅkhinī* anstelle von *kośinī*.

¹⁶⁹⁶ Diese 14 werden auch śivaitischen Werken gelehrt, z.B. in Bhāvanopaniṣad 15 (*vāraṇā* anstelle von *vāruṇā*) und, nach den Angaben von GUPTA/HOENS/GOUDRIAAN 1979: 168, in Tantrarājatantra 27.42 (eine Edition des Tantrarājatantra ist mir leider nicht zugänglich).

¹⁶⁹⁷ PādS *yp* 2.22d: *pāyumuḷā tv alambusā* ist wohl zu *pādamuḷā tv alambusā* zu konjizieren. Die PādS setzt die zehn Haupt-*nāḍīs* nicht, wie

1.23c-27b weicht davon ab. Nach ihr verlaufen *idā* und *suṣumnā* gemeinsam mit *piṅgalā* zu den Nasenlöchern, *gāndhārī* und *hastijihvā* gemeinsam mit *pūṣan* in den Bereich der Blase (*bastideśa*), *alambusā* und *suyāśas* verlaufen waagrecht auf der rechten Seite, *kausikī* und *kuhū* waagrecht auf der linken Seite.¹⁶⁹⁸ Daß die *suṣumnā* in den Nasenlöchern mündet, ist unüblich, und es drängt sich die Frage auf, ob hier der Text korrekt überliefert ist.

Nach der AS hat das Nabel-*cakra* (*nābhicakra*), das sich in der Mitte des *kanda* befindet und in dem die *kuṇḍalī* bzw. der *jīva* gegenwärtig ist, zwölf Speichen. Die *nāḍīs alambusā* und *suṣumnā* haben ihren Ursprung in der Mitte des *nābhicakra*. Im Osten des *cakra* (d.h., körperlich gesehen, vorne) beginnt *kuhū*, im Südosten *vāruṇā* und *yaśasvinī*, im Süden (d.h. rechts) *piṅgalā*, im Südwesten *pūṣan* und *payasvinī*, im Westen (d.h. hinten) *sarasvatī*, im Nordwesten *śaṅkhinī* und *gāndhārī*, im Norden (d.h. links) *idā* und im Nordosten *hastijihvā* und *viśvodarā*. Die *suṣumnā* besteht aus fünf Röhren; vier sind mit Blut gefüllt, in der fünften, im Zentrum befindlichen Röhre befindet sich die *kuṇḍalī*. Diese fünfte Röhre reicht bis zum *brahmarandhra*, die vorne befindliche bis zur Stirn, die am Rücken befindliche bis zum Nacken; die anderen beiden verlaufen an der linken und rechten Seite bis zum Kopf. *alambusā* und *kuhū* verlaufen, wie in der PārS, bis zu den Füßen bzw. zur Spitze des Penis. *vāruṇā* verläuft überall im Körper (*viśvadehagā*), *yaśasvinī* geht bis zur rechten Zehe, *piṅgalā*, wie in der PārS, bis zum rechten Nasenloch, *pūṣan* zum rechten Auge, *payasvinī* zum rechten Ohr, *sarasvatī* zur Zungenwurzel, *śaṅkhinī* zum linken Ohr, *gāndhārī*, wie in der PārS, zum linken Auge, *idā*, ebenfalls wie in der PārS, zum linken Nasenloch, *hastijihvā* zur linken Zehe und *viśvodarā* zum Bauch.¹⁶⁹⁹

Die Unterscheidung der *nāḍīs* in *āgneya*, *saumya* und *saumyāgneya* und die Beschreibung der Farben der *nāḍīs* sind in den hier untersuchten Texten nur in PārS 3 und SanS 1r 1 belegt.¹⁷⁰⁰ In

die AS (siehe unten), mit den Speichen des im Nabel befindlichen *cakra* in Beziehung.

¹⁶⁹⁸ Das SārK macht keine Angaben über den Verlauf der *nāḍīs*.

¹⁶⁹⁹ AS 32.3c-29.

¹⁷⁰⁰ Einige Upaniṣaden lehren, daß die *nāḍīs* mit Substanzen (?) in verschiedenen Farben gefüllt sind. Es werden hier aber nicht bestimmte Farben bestimmten *nāḍīs* zugewiesen (siehe BÄU 4.3.20, ChU 8.6.1, KauṣU 4.18).

Bezug auf die Farben unterscheiden sich die beiden Saṃhitās etwas, aber die PārS könnte sich trotzdem auf die SaṃS gestützt haben, denn letztere ist in ihren Erklärungen nicht ganz eindeutig. Die Beschreibung der Farben der *nāḍīs* in SaṃS *ṛr* 1.23c-27b wurde oben (pp. 524f.) zitiert. Unklar bleibt in dieser, welche Farben die *nāḍīs piṅgalā* und *pūṣaṇ* haben. Der Autor der PārS, der mit der SaṃS in Bezug auf die Farben grundsätzlich übereinstimmt, hat sich im Falle von *pūṣaṇ* für blau-gelb entschieden. Im Fall der *piṅgalā* hat er das Problem anders gelöst. Er weist *idā* und *piṅgalā* die Farben weiß und rot zu, und macht für die *suṣumnā* keine Angaben. Der Grund dafür ist möglicherweise, daß er der in SaṃS *ṛr* 1.23c-24b beschriebenen Lehre, daß die *suṣumnā* wie *idā* und *piṅgalā* zu den Nasenlöchern verläuft, nicht folgen wollte. Wenn aus der Beschreibung der SaṃS die *suṣumnā* herausgenommen wird, bleibt die weit verbreitete Lehre, daß *idā* und *piṅgalā* in den Nasenlöchern münden, und es bleiben weiters die beiden Farben weiß und rot für diese.

iii. Die Atemkräfte

Nach PārS 3.102c-106b fließt in jeder der zehn Haupt-*nāḍīs* je eine der zehn Atemkräfte. Diese Auffassung ist auch in SaṃS *ṛr* 1.27c-44b zu finden, und hier werden auch dieselben Atemkräfte denselben *nāḍīs* zugeordnet wie in der PārS.¹⁷⁰¹ Die anderen der hier untersuchten Texte listen dieselben zehn Atemkräfte wie die PārS auf und lehren auch, daß diese in den *nāḍīs* fließen, ordnen aber nicht eine bestimmte Atemkraft einer bestimmten *nāḍī* zu.¹⁷⁰²

Die AS und die PādS lehren bestimmte Orte im Körper, an denen sich die jeweiligen Atemkräfte befinden. So befindet sich der „Aushauch“¹⁷⁰³ (*prāṇa*) im Nabel, im Mund, in der Nase, im Herzen und nach der PādS auch in den großen Zehen. Der „Weghauch“ (*apāna*) ist im Anus, Penis, in den Schenkeln, in den Knien, nach der AS auch im Bauch, in den Hoden, den Hüften, den Unterschenkeln,

¹⁷⁰¹ Für diese Zuordnung siehe die Tabelle auf pp. 520f. SaṃS *ṛr* 1.29a liest *kumāraḥ* anstelle von *kūrmah*.

¹⁷⁰² SaṃS *br* 6.128c-129, AS 32.31c-32, PādS *yp* 2.26c-27, SārK 10.5-6b. Siehe auch PārS 15.492 und PādS *kp* 27.160c-161b, wo die zehn Atemkräfte aufgezählt werden.

¹⁷⁰³ Die hier verwendeten Übersetzungen der Bezeichnungen für die Atemkräfte stammen aus FRAUWALLNER 1953: 127.

im Nabel sowie zwischen dem Verdauungsfeuer und dem Anus (*?gudāgnyagārayos tiṣṭhan madhye*) gegenwärtig. Der Durchhauch (*vyāna*) befindet sich in den Ohren, den Hüften, den Knöcheln und im Hals, nach der AS auch in den Augen, im Nacken und in der Nase, nach der PādS auch in den Schenkeln und in den Schultern. Der „Aufhauch“ (*udāna*) befindet sich in den Gelenken (*saṃdhi*) von Händen und Füßen, und der „Zusammenhauch“ (*samāna*) durchdringt alle Körperglieder. Die anderen fünf Atemkräfte befinden sich nach der PādS in der Haut, den Knochen usw.; die AS macht zu diesen keine Angaben.¹⁷⁰⁴

Weiters lehren die ParS, die SanS – vermutlich auf das SārK gestützt –, die AS und die PādS – wahrscheinlich auf der AS basierend – die Funktionen der jeweiligen Atemkräfte. Die Vorstellungen darüber, welche Atemkraft für welchen körperlichen Vorgang verantwortlich ist, variieren hier stark. Nach der SanS und dem SārK ist der *prāṇa* der erste und der Herr unter den Atemkräften. Er erfüllt die Menschen durch die Ein- und Ausatmung mit Leben. Nach der ParS sind Einatmen, Gähnen (*?manojrmbha*), Husten, Schluckauf und Niesen die Aktivitäten des *prāṇa*. Nach der PādS trennt der *prāṇa* Speise und Wasser, die sich im Bauch befinden, auseinander. Der *apāna* führt Schleim, Urin, Kot usw. aus dem Körper, nach der ParS zeigt er sich auch im Ausatmen und Schlucken.¹⁷⁰⁵ Die Aufgaben des *vyāna* sind nach der AS das Loslassen und Ergreifen, nach der PādS sind dies alle Tätigkeiten der anderen Atemkräfte, was möglicherweise bedeutet, daß er die anderen Atemkräfte in ihrer Tätigkeit unterstützt. Nach der SanS und dem SārK beugt der *vyāna* die Körperglieder, er bewirkt Krankheiten und vernichtet im Alter Freude und Erinnerungen.¹⁷⁰⁶ Der *udāna* bewirkt nach der ParS Tätigkeiten, die die Kraft vermehren, richtet nach der AS den Körper auf, nach der PādS bewirkt er die Verdauung,¹⁷⁰⁷ nach der SanS und

¹⁷⁰⁴ AS 32.33-37b, PādS *yp* 2.29-32b.

¹⁷⁰⁵ Die AS macht keine Angaben zum *apāna*.

¹⁷⁰⁶ Der Halbvers der ParS, der den *vyāna* beschreibt (11.7ab), ist zum Teil korrupt und daher unverständlich. Verständlich ist nur die Aussage, daß sich der *vyāna* im ganzen Körper befindet.

¹⁷⁰⁷ Ms. *ba.* der PādS liest allerdings anstelle von *yp* 2.35ab: *ujjīryate śarīrastham udānena nabhasvatā* |, „Der Wind *udāna* verdaut das im Körper befindliche.“, *unniyate śarīrastham udānena nabhasvatā* |, „Der Wind *udāna* richtet das im Körper befindliche auf.“, folgt also inhaltlich der AS.

dem SārK läßt er den unteren Körper, das Gesicht, die Augen sowie die Glieder zittern, und er treibt die Werke an bzw. läßt die Gelenke zucken.¹⁷⁰⁸ Der *samāna* ist nach der AS und der PādS für die Ernährung usw. (*poṣaṇādi*) des Körpers zuständig; die SanS und das SārK erklären, wie er das tut: er führt die zu sich genommenen Speisen und, nach dem SārK, Blut, *pitta*, *kapha* usw.,¹⁷⁰⁹ nach der SanS *pitta*, *kapha* usw. und verschiedenartige Säfte (?*rasa*) in alle Körperglieder. Nach der ParS entzündet der *samāna* das Verdauungsfeuer. Die Atemkraft *nāga* ist für Auswurf, Erbrechen, Schluckauf und das Urinieren verantwortlich, *kūrma/kumāra* für das Schließen und Öffnen der Augen und anderer Körperteile, *kṛkara* für das Niesen; nach der SanS bringt er zum Zittern. Der *devadatta* bewirkt Schlaf, Müdigkeit, Gähnen und lähmt die Glieder. Die Atemkraft *dhanāñjaya* schließlich verursacht Schwellungen¹⁷¹⁰, Geräusche (*ghoṣa*) und verläßt auch den toten Körper nicht.¹⁷¹¹

In der PārS sind Ausführungen über die Funktionen der Atemkräfte nicht zu finden.

iv. Die Atemregelung

Nach der Beschreibung der *nāḍis* und *prāṇas* kommt die PārS zur Darstellung der Atemregelung (*prāṇāyāma*, *prāṇāyati*). Zunächst gibt sie eine kurze Definition dieser Übung: „Dann die Atemregelung: diese ist das Anhalten (*stambhana*) der Bewegung der Ein- und

¹⁷⁰⁸ Vgl. SanS *ṛr* 1.39c: *udyojayati* (v.l. *udvejayati*) *karmāṇi* und SārK 10.11c: *udvejayati marmāṇi*.

¹⁷⁰⁹ *pitta*, *kapha* und *vāyu* sind die drei „Grundsäfte“ (*doṣa*) des menschlichen Körpers, manchmal wird als vierter *doṣa* auch Blut angeführt (JOLLY 1901: 39-41). Möglicherweise ist das SārK ein Beleg für diese Lehre von vier *doṣas*. Es ist unklar, was hier mit „usw.“ gemeint ist. *vāyu* dürfte es nicht sein, da die *prāṇas* eine Form von diesem sind. Vgl. dazu RAO 1987: 68: „*samāna* (equalizing) is responsible for ingestion and digestion of food, absorption of the food essences, excretion of the waste products, regulation of body heat, perspiration and circulation of the other two doshas (viz. *pitta* and *kapha*).“

¹⁷¹⁰ Vermutlich ist PādS *yp* 2.37a: *śobhādi* als *śophādi* zu lesen.

¹⁷¹¹ SanS *ṛr* 1.30-44b ≈ SārK 10.6c-13 (vgl. Anm. 1679 für nähere Details in Bezug auf die Parallelen der beiden Passagen), AS 32.37c-41, PādS *yp* 2.32c-37b.

Ausatmung. Dabei ist das Einatmen (*niśvāsa*) das Herbeiführen des Windes durch die Nase, die sich den äußeren Wind aneignet. Und das Ausatmen (*ucchvāsa*) ist das absichtliche Hinaustreiben des inneren, in den inneren Organen befindlichen Windes aus dem Nabel.¹⁷¹² Die innere Tätigkeit des Anhaltens ist das innerliche Füllen [des Körpers] mit dem Atem.¹⁷¹³

Diese Definition erinnert an YSū 2.49-50 und die Kommentare und Subkommentare zu diesen Sūtras. YSū 2.49 definiert die Atemregelung in folgender Weise: „Wenn die [Sitzposition] zustande gekommen ist, [kommt] die Atemregelung, [d.h.] die Unterbrechung der Bewegung von Ein- und Ausatmung.“¹⁷¹⁴ Vyāsa kommentiert dazu: „Wenn die Sitzposition gemeistert ist, [kommt] die Atemregelung, [d.h.] die Unterbrechung der Bewegung von sowohl Einatmung, [d.h.] das Aufnehmen des äußeren Windes, als auch Ausatmung, [d.h.] das Hinaustreten des Windes der inneren Organe, [d.h.] die Abwesenheit von beiden.“¹⁷¹⁵ Die Atemregelung wird hier, wie in PārS 3.108c-109a, als Unterbrechung der Ein- bzw. der Ausatmung definiert. Auch die Definitionen der Ein- und Ausatmung sowie des Atemanhaltens in PārS 3.108-110 sind denen des YBh ähnlich.

prāṇāyāma bedeutet also, daß der *yogin* nach dem Ein- bzw. Ausatmen jeweils eine bestimmte Zeitdauer bewegungslos verharret, ebenso auch nach dem inneren Anhalten (*kumbhaka*) der Atemluft.¹⁷¹⁶ Wie stellt man sich dies vor? Was unterscheidet das Verhar-

¹⁷¹² Der Nabel ist der Ort, an dem die *nāḍīs* und somit auch die Atemkräfte zusammenkommen.

¹⁷¹³ PārS 3.108c-110: *atha prāṇāyatīḥ sā ca niśvāsocchvāsayor gatēḥ || 108 stambhanaṃ tatra niśvāso bāhyavātopayoginā | ghrāṇenānayaṇaṃ vāyor antaḥ koṣṭhānilasya ca || 109 bahir niṣkāsaṇaṃ nāsyā* (konj. *nābhya*) *ucchvāso buddhipūrvakam | abhyantarā stambhavṛttir vāyor antaḥ prapūraṇaṃ || 110.*

¹⁷¹⁴ *tasmin sati śvāsapraśvāsayor gativicchedaḥ prāṇāyāmaḥ.*

¹⁷¹⁵ YBh 227,8f.: *saty āsanajaye bāhyasya vāyor ācamaṇaṃ śvāsaḥ koṣṭhyasya vāyor nissāraṇaṃ śvāsaḥ tayor gativiccheda ubhayābhāvaḥ prāṇāyāmaḥ.*

¹⁷¹⁶ Vgl. dazu YBh 228,2-4 (auf p. 536 zitiert) und Tattvavaiśārādī 263,25-29: „Im *recaka*, im *pūṛaka* und im *kumbhaka* besteht die Unterbrechung der Bewegung von Ein- und Ausatmung, das ist das gewöhnliche Charakteristikum der Atemregelung. So nämlich: Wo der äußere Wind,

ren nach dem Ein- oder Ausatmen vom „Anhalten“ (*kumbhaka*) des Atems? PārS 3.110cd gibt uns eine erste Antwort. Die „Tätigkeit des Anhaltens“ (*stambhavṛtti*) beim *kumbhaka* ist nicht bloßes Anhalten des Atems, sondern ein „innerliches Füllen“ (*antahprapūraṇa*) des Körpers. Der Körper wird also mit der Atemluft durchdrungen. Es ist klar, daß dieses innerliche Füllen nur nach dem Einatmen durchgeführt werden kann und nicht nach dem Ausatmen.

Weitere Informationen geben uns das Yogabhāṣya und die Tattvavaiśārādī. Der Beginn des YBh zu YSū 2.50 lautet: „Wo die Abwesenheit der Bewegung besteht, der die Ausatmung vorausgeht, das ist die äußere [Atemregelung]. Wo die Abwesenheit der Bewegung besteht, der die Einatmung vorausgeht, das ist die innere [Atemregelung]. Die dritte [Atemregelung] ist die Tätigkeit des Anhaltens, bei der aufgrund von Bemühung die Abwesenheit von beiden [Bewegungen] gleichzeitig besteht. Wie Wasser, das auf einen heißen Stein geschüttet wird, sich von allen Seiten zusammenzieht, so besteht die gleichzeitige Abwesenheit der Bewegung von beiden.“¹⁷¹⁷ Hier wird die Abwesenheit von Bewegung, also bewegungsloses Verharren, nach der Ausatmung als äußere Atemregelung bezeichnet, die Bewegungslosigkeit nach der Einatmung als innere Atemregelung. Die „Tätigkeit des Anhaltens“ (*stambhavṛtti*) besteht in der Abwesenheit von beiden Bewegungen, d.h. ihr geht weder Einatmung noch Ausatmung voraus, sie folgt der Bewegungslosigkeit, in der nach dem Ein- bzw. Ausatmen verharret wird.

Der Vergleich mit dem Wasser auf einem heißen Stein ist ohne weitere Informationen kaum verständlich. Ziehen wir daher Vācas-

nachdem er aufgenommen wurde, innerlich festgehalten wird, dort besteht im *pūṛaka* die Unterbrechung der Bewegung von Ein- und Ausatmung. Und wo der Wind der inneren Organe, nachdem er entlassen wurde, äußerlich festgehalten wird, dort besteht im *recaka* die Unterbrechung der Bewegung von Ein- und Ausatmung. Ebenso ist es auch im *kumbhaka*.“ (*recakapūṛakakumbhakeṣv asti śvāsapraśvāsayor gativiccheda iti prāṇāyāmasāmānyalakṣaṇam etad iti. tathā hi yatra bāhyo vāyur ācamyāntar dhāryate pūṛake tatṛāsti śvāsapraśvāsayor gativicchedaḥ. yatrāpi koṣṭhyo vāyur virecya bahir dhāryate recake tatṛāsti śvāsapraśvāsayor gativicchedaḥ. evaṃ kumbhake ’pīti.*)

¹⁷¹⁷ YBh 228,2-5: *yatra praśvāsapūrvako gatyabhāvaḥ sa bāhyaḥ. yatra śvāsapūrvako gatyabhāvaḥ sa ābhyantarāḥ. tṛtīyaḥ stambhavṛttiḥ, yatrobhayābhāvaḥ sakṛt prayatnād bhavati. yathā tapte nyastam upale jalam sarvataḥ samkocam āpadyate, tathā dvayor yugapad gatyabhāva iti.*

patimiśras Erklärung heran: „Wo die Abwesenheit von sowohl Ein- als auch Ausatmung aufgrund der unterdrückenden Bemühung zur gleichen Zeit besteht, nicht aber die Bemühung, die wie vorher die Menge der Bemühungen in Hinblick auf das Füllen (*pūraṇa*) unterdrückt, [und] auch nicht die Bemühung, die die Menge der Bemühungen in Hinblick auf den *recaka* unterdrückt, erfordert wird, sondern: wie Wasser, das auf einen heißen Stein geschüttet wird, vollkommen vertrocknet, sich von allen Seiten zusammenzieht, so verhardt eben auch der Körper des Windes, der die Neigung hat, zu fließen, dessen Tätigkeit der unterdrückenden Bemühung mit Gewalt gehemmt wird, zusammengeschrumpft (*sūkṣmībhūtaḥ*, wörtlich: klein geworden), nicht aber füllt er, wodurch [er] der *pūṛaka* [wäre], nicht aber entleert er, wodurch [er] der *recaka* [wäre].“¹⁷¹⁸ Vācaspati-miśra beschreibt den *kumbhaka* hier als einen Zustand, in dem Ein- oder Ausatmung zur gleichen Zeit unterdrückt werden. Das auf dem heißen Stein verdampfende Wasser versinnbildlicht nach seiner Meinung die im Körper befindliche Atemluft, von der man nach langem Anhalten des Atems das Gefühl hat, daß sie immer mehr zusammenschrumpft.

Nach der ersten Definition des *prāṇāyāma* fährt die PārS folgendermaßen fort: „Desgleichen erkennen [die Gelehrten] das erste Hemmen des Atems (*prāṇasaṃrodhana*) als das äußere, das zweite aber ist innerlich, das dritte [Hemmen des Atems] ist die Tätigkeit des Anhaltens (*stambhavṛtti*). (111)

Unter diesen ist das äußere das niedrigste Festhalten des Atems (*prāṇadhāraṇā*), das innere ist als das mittlere bekannt, die Tätigkeit des Anhaltens ist als das höchste Festhalten bekannt. (112)

Das äußere [Festhalten] in Form des Ausatmens (*niśvāsarūpā*) wird stets als *recaka* gelehrt, und das innere [Festhalten] in Form des Einatmens (*samucchvāsarūpā*) ist der *saṃpūṛaka*. (113) Die Tätig-

¹⁷¹⁸ TVai 265,9-14: *yatrobhayaḥ śvāsapraśvāsayoḥ sakṛd eva vidhā-rakāt prayatnād abhāvo bhavati na punaḥ pūrvavad āpūraṇaprayatnaugha-vidhāraprayatno nāpi recakaprayatnaughavidhāraprayatno 'pekṣyate, kiṃ tu yathā tapta upale nihitaṃ jalaṃ pariśuṣyat sarvataḥ saṃkocam āpa-dyata evam ayam api māruto vahanaśīlo balavad vidhāraprayatnanirud-dhakriyāḥ śarīra eva sūkṣmībhūto 'vatiṣṭhate na tu pūrayati yena pūṛaka. na tu recayati yena recaka iti.*

keit des Anhaltens aber, deren Wesen das Unterdrücken des Ein- und Ausatmens ist, ist der *kumbhaka*.“¹⁷¹⁹

Auch diese Passage lehnt sich an YSū 50 und das YBh dazu an, aber nach genauer Betrachtung wird deutlich, daß diese keine ursprüngliche Einheit mit der vorhergehenden Definition der Atemregelung in PārS 3.108c-110 bildet. In der einleitenden Definition des *prāṇāyāma* werden nach der Reihe die Einatmung (*niśvāsa*), die Ausatmung (*ucchvāsa*) und die „Tätigkeit des Anhaltens“ (*stambhavṛtti*) definiert. In PārS 3.111 werden nach der Reihe die äußere (*bāhya*), die innere Atemregelung (*abhyantara*) und das Anhalten (*stambhavṛtti*) genannt. Letzteres ist die gleiche Terminologie und Reihenfolge, in der YSū 50 die Elemente des *prāṇāyāma* lehrt.¹⁷²⁰ Nach dem YBh ist, wie oben (p. 536) zitiert, die äußere Atemregelung das Verharren nach dem Ausatmen, die innere Atemregelung das Verharren nach dem Einatmen. Śaṅkara vertritt zwar in seinem Vivaraṇa bezüglich der Bedeutung von *bāhya* und *abhyantara* eine andere Meinung,¹⁷²¹ aber in Anbetracht der Reihenfolge von Aus-

¹⁷¹⁹ PārS 3.111-114b: *bāhyam tu tadvat prathamam prāṇasaṃrodhanam viduḥ | abhyantarād dvitīyas tu stambhavṛttis tṛtīyakam || 111 bāhyā tatṛādhamā prāṇadhāraṇā madhyamā matā | abhyantarā stambhavṛttir uttamā dhāraṇā matā || 112 sadā niśvāsarūpā tu bāhyā recakam ucyate | abhyantarā samucchvāsarūpā sampūrakas tathā || 113 śvāsocchvāsanirodhātmā stambhavṛttis tu kumbhakaḥ |*.

¹⁷²⁰ Siehe YSū 2.50: „Die äußere, die innere und die Tätigkeit des Anhaltens sind durch Ort, Zeit und Zahl bestimmt [und] lang und fein.“ (*bāhyābhyantarastambhavṛttir deśakālasaṅkhyābhiḥ paridṛṣṭo dīrghasūkṣmaḥ*).

¹⁷²¹ Vgl. folgende Stelle: „Wo die Abwesenheit der Bewegung, der die Einatmung vorausgeht, besteht, das ist die [Atemregelung], die in der äußeren Tätigkeit besteht. Welcher die Tätigkeit in Bezug auf das Eintreten des äußeren Windes zukommt, das ist [die Atemregelung], die in der äußeren Tätigkeit besteht. Daher ist dies die äußere [Atemregelung]. Andere nennen die äußere [Atemregelung] *pūra*. Wo die Abwesenheit der Bewegung, der die Ausatmung vorausgeht, besteht, das ist die [Atemregelung], die in der inneren Tätigkeit besteht. Welcher die Tätigkeit in Bezug auf das Hinaustreten des inneren Windes zukommt, das ist [die Atemregelung], die in der inneren Tätigkeit besteht. Daher ist dies die innere [Atemregelung]. [Andere] nennen diese [Atemregelung] *recaka*.“ (YSūBhV 227,28-228,13: *yatra śvāsapūrvako gatyabhāvaḥ sa bāhyavṛttiḥ. bāhyasya vāyor antaḥ praveśanam prati vṛttiḥ yasya sa bāhyavṛttiḥ. tasmāt sa bāhyaḥ. bāhyam anye pūra ity ācakṣate. yatra praśvāsapūrvako gatyabhāvaḥ sa ābhyantara-*

atmung und Einatmung in PārS 3.113 ist es wahrscheinlicher, daß in PārS 3.111, wie im YBh, mit *bāhya* das Verharren nach dem Ausatmen und mit *abhyantara* das Verharren nach dem Einatmen gemeint ist. Der Vers PārS 3.111 bildet also keine ursprüngliche Einheit mit PārS 3.108c-110, weil in dieser Passage die Elemente des *prāṇāyāma* in einer anderen Reihenfolge beschrieben werden.

PārS 3.112 lehrt weiters, daß die äußere Atemregelung die niedrigste Form ist, die innere die mittlere und die „Tätigkeit des Anhaltens“ die höchste. In 3.113 heißt es, daß die äußere Atemregelung *recaka* und die innere *sampūraka* genannt wird. Hier, in diesem Vers, finden wir ein weiteres Indiz, daß dieses Textstück ursprünglich unabhängig von 3.108c-110 war. Es werden hier die gleichen Termini, *niśvāsa* und (*sam*)*ucchvāsa*, wie in der einleitenden Passage verwendet, aber in umgekehrter Bedeutung. Aufgrund der Definitionen in der einleitenden Passage ist deutlich, daß *niśvāsa* dort Einatmen und *ucchvāsa* Ausatmen bedeutet. Hier, in 3.113, heißt es, daß die äußere Atemregelung, die *recaka* genannt wird, die Form des *niśvāsa* hat und die innere Atemregelung, die *sampūraka* genannt wird, die Form des *samucchvāsa*. *recaka* ist im allgemeinen ein Terminus für das Ausatmen, *pūraka* für das Einatmen. Es ist unwahrscheinlich, daß hier diese beiden Begriffe verwechselt wurden. Weiters belegt ein Vers aus der SanS die Bedeutung „Ausatmen“ für *niśvāsa*. Dieser lautet: „Ein *yogin* aber, der einen *niśvāsa* macht, entläßt den Wind nach oben. Diese Atemregelung ist der *recaka*; [da] ist kein Zweifel.“¹⁷²² Somit ist klar, daß in PārS 3.113 *niśvāsa* in der Bedeutung von Ausatmen und *ucchvāsa* in der Bedeutung von Einatmen verwendet wird.

Die PārS unterscheidet weiters eine zarte (*mṛdu*), eine mittlere (*madhyama*) und eine strenge (*tīkṣṇa*) Atemregelung: „Hier gibt es der Reihe nach aufgrund von ein, zwei oder drei aufwärts gerichteten Stößen (*udghāta*) eine zarte, eine mittlere und eine strenge [Atemregelung]. Als erstes ein Stoß (*āhati*) der aus der Nabelgegend aufsteigenden [Atemkräfte] *prāṇa* usw.; das ist ein aufwärts gerichteter

vṛttiḥ. ābhyantarasya vāyor bahir nissāraṇaṃ prati vṛttir yasya sa ābhyantaravṛttiḥ. tasmāt sa ābhyantaraḥ. taṃ recaka ty ācakṣate.).

¹⁷²² SanS ṛr 1.65c-66b: *yogī niśvāsakṛd yas tu vāyum ūrdhvaṃ virecayet || 65 recakas tv eṣa saṃproktaḥ prāṇāyāmo na saṃśayaḥ* |. Auch in ParS 11.6a ist *niśvāsa* eindeutig in der Bedeutung „Ausatmen“ verwendet.

Stoß (*udghāta*). Als zweites (114-115) [deren] Rückkehr vom Bauch aus nach oben, und dann als drittes [ein weiterer aufwärts gerichteter Stoß] der [Atemkräfte].“¹⁷²³

Diese drei Formen der Atemregelung werden zunächst aufgrund der Anzahl der *udghātas*, die in diesen auftreten, unterschieden. Ein *udghāta*, hier mit „aufwärts gerichteter Stoß“ übersetzt, ist das zu Beginn selbst-induzierter Erstickung auftretende Gefühl, daß die Atemkräfte im Körper spontan nach oben steigen.¹⁷²⁴ Bhoja beschreibt dies, ähnlich wie die PārS, in folgender Weise: „Ein *udghāta* ist das in den Kopf Schlagen der aus dem Bereich unter dem Nabel angetriebenen Atemkraft.“¹⁷²⁵

Die Unterscheidung einer zarten (*mṛdu*), einer mittleren (*madhya*) und einer strengen (*tīvra*) Atemregelung findet sich auch in den Kommentaren und Sub-Komentaren zu YSū 1.50, und zwar wird damit die im Sūtra (siehe Anm. 1720) gelehrte Unterscheidung der drei Elemente der Atemregelung nach der Zahl (*saṃkhyā*) erklärt. Nach dem YBh, dem YSūBhV und Bhojas Rājamārtanḍa bezieht sich die Zahl auf die Anzahl der Atmungen, nach welchen ein, zwei oder drei *udghātas* auftreten. Als die ausführlichste dieser drei Erklärungen sei das YSūBhV zitiert: „Aufgrund von so vielen vergangenen Ein- und Ausatmungen zeigt sich der erste *udghāta*. Wie die durch die Unterdrückung in Bewegung geratenen Winde einmal nach oben an den Kopf stoßen und zurückkehren, [das] ist der erste *udghāta*. Diese [Atemregelung] eben ist die zarte. Und aufgrund von so vielen vergangenen [Ein- und (?)] Ausatmungen zeigt sich nochmals ein zweiter *udghāta* des einmal hochgestoßenen, unterdrückten Windes. [Dies] wird mittlere Atemregelung genannt. Ebenso ist der dritte [*udghāta*]. Aufgrund von so vielen Ein- und Ausatmungen zeigt sich der dritte *udghāta*. Und diese [Atemregelung] eben, bei der

¹⁷²³ PārS 3.114c-116b: *ekadvitribhir udghātair mṛdumadhyamatikṣ-nakāḥ* || 114 *krameṇaite bhavanty atra prāṇāder nābhīdeśataḥ | udgatasyā-hatiḥ pūrvam udghātaḥ syād dvitīyakam* || 115 *nivṛttir udarād ūrdhvaṃ ta-sya cātha tṛtīyakam* |.

¹⁷²⁴ Vgl. VASUDEVA 2004: 409: „To summarise, ‘eruption’ appears to be the yogic term for the sensation of a spontaneous upward surge of vital energy brought on in the early stages of self-induced asphyxiation.“

¹⁷²⁵ Rājamārtanḍa 107,33f.: *udghāto nāma nābhimūlāt preritasya vāyoḥ śirati* (konj. *śirasy*) *abhihananam*.

drei *udghātas* auftreten, ist die strenge [Atemregelung].“¹⁷²⁶ Dies bedeutet, daß nach einer bestimmten Anzahl von Atmungen ein *udghāta* auftritt, nach einer bestimmten Anzahl von Atmungen zwei *udghātas* hintereinander und nach einer weiteren bestimmten Anzahl drei *udghātas* hintereinander. Je nach dem, wie viele *udghātas* bei der Atemregelung auftreten, ist die Atemregelung zart, mittel oder streng.

Die Unterscheidung von Atemregelungen anhand der Anzahl von *udghātas* ist auch in einer Reihe von śivaitischen Werken belegt.¹⁷²⁷ In Pāñcarātra-Samhitās wurde, abgesehen von der hier behandelten Stelle, bisher kein weiterer Beleg dafür gefunden.

Die PārS gibt auch eine alternative Interpretation der zarten, mittleren und strengen Atemregelung an. In 3.116c-117b heißt es: „Anderswo ist die erste ein zartes Zurückhalten (*nigraha*) des [Atems], die zweite aber dann ein mittleres [Zurückhalten] und die dritte ein strenges [Zurückhalten]. [Diese sind/Letztere ist (?)] die Ursache von Schweiß usw.“¹⁷²⁸ Leider ist diese Aussage zu unspezifisch, um sagen zu können, worin genau ein zartes, mittleres oder strenges Zurückhalten des Atems im Unterschied zu den drei durch *udghātas* charakterisierten Atemregelungen besteht. Möglicherweise steht mit dieser Passage PādS yp 3.18c-19 in Beziehung, wo es heißt, daß jemand, der bei den Atemregelungen stark schwitzt, der Schlechteste ist, einer, dessen Körper bei den Atemregelungen zittert, mittel, und einer, dessen Körper sich bei den Atemregelungen aufrichtet, am Besten ist. Aber auch hier wird nicht dargelegt, worin sich die Atemregelungen dieser drei unterscheiden.

¹⁷²⁶ YSūBhV 228,24-229,12: *etāvadbhiḥ śvāsapraśvāsaiḥ atītaiḥ paridrṣṭaḥ prathama udghātaḥ. yathā nirodhakṣubhitānām vāyūnām sakṛt mūrdhānam uddhatya nivṛttiḥ prathama udghātaḥ. sa eva mṛduḥ. punaś ca sakṛduddhatanigrhitasya vāyoḥ tāvadbhiḥ praśvāsair atītaiḥ paridrṣṭo dvitīya udghātaḥ prāṇāvāmo madhyama ity ucyate. tathā tṛtīyaḥ, etāvadbhiḥ śvāsapraśvāsaiḥ paridrṣṭaḥ tṛtīya udghātaḥ. sa eva ca trirudghātaḥ tīvra iti* (Ich zitiere den Text so, wie er in der Edition gedruckt ist). Die entsprechende Stelle des YBh ist 228,7-9, die des Rājamārtaṇḍa 107,32-34.

¹⁷²⁷ Vgl. dafür und für eine ausführliche Behandlung dieser Praxis VASUDEVA 2004: 402-410.

¹⁷²⁸ PārS 3.116c-117b: *anyatra nigraho 'syeha* (Konj.d.Hg.: *'syaiva*) *mṛduḥ pūrvo 'tha madhyamaḥ || 116 dvitīyas tu tṛtīyo 'tha tīkṣṇas svedādikāraṇam |.*

Bevor die PārS nun die konkrete Praxis des *prāṇāyāma* beschreibt, wird noch ein letztes diesbezügliches Detail erklärt, nämlich die Zeitdauer der einzelnen Elemente der Atemregelung: „Er soll die Reihe der Atemregelungen durchführen, zuerst den *recaka* mit dem *astra[mantra]*.¹⁷²⁹ (117cd) Dabei wird der *recaka* aber als zwölf Maße lang gelehrt, der *pūraka* aber als 24 Maße lang. Und den *kumbhaka* erkennen sie als 36 Maße lang.

Weiters gilt die Atemregelung, die nur das Herauskommen (*niḥsṛti*) des Windes ist, auch als *recaka*.¹⁷³⁰ (118-119) Eine verkürzte [Atemregelung] durch ein irrtümliches Überspringen von *mātrās* ist schlecht. Deshalb muß jemand, der den Atem besiegt, [die Atemregelung] entsprechend der Besonderheit der *mātrās* kennen. (120)

Nachdem er weder schnell noch langsam [mit der Hand] im Uhrzeigersinn um das Knie gekreist ist, soll er mit den Fingern schnippen. Dies wird als Maß gelehrt.“¹⁷³¹

Es wird hier die Wichtigkeit betont, genau auf die zeitliche Länge der Elemente der Atemregelung zu achten. Diese Zeitdauer kann allerdings variieren. In PārS 3.135c-136b heißt es, daß der *recaka* auch 16, der *pūraka* 32 und der *kumbhaka* 64 Maße (*mātrā*) lang geübt werden kann. Ein Prinzip scheint hier zu sein, daß die Dauer von *recaka*, *pūraka* und *kumbhaka* in dieser Reihenfolge ansteigt. In der AS z.B. ist dies nicht der Fall; nach deren Vorschrift wird der *recaka* und der *pūraka* jeweils 16 Maße lang geübt (AS 32.51-52). Der Begriff „Maß“ (*mātrā*) ist für jede Definition offen.

¹⁷²⁹ Dieser Halbvers 3.117cd ist identisch mit 3.122ab. Möglicherweise wurde die zwischen diesen beiden Halbversen liegende Passage 3.118-121, motiviert durch den Begriff *recaka*, später eingeschoben und der Halbvers dann versehentlich noch einmal wiederholt.

¹⁷³⁰ Dies bedeutet, daß nicht nur das Verharren nach der Ausatmung, sondern auch das Ausatmen allein als *recaka* bezeichnet wird.

¹⁷³¹ PārS 3.117c-121: *prāṇāyāmagaṇaṃ kuryāt pūrvam astreṇa recakam || 117 tatra dvādaśamātras tu recakaḥ pūrakaḥ smṛtaḥ | caturviṃśati-mātras tu ṣaṭtriṃśanmātrakaṃ viduḥ || 118 kumbhakaṃ cātha bhūyo 'pi kevalānilaniḥsṛtiḥ | yā sā prāṇāyatiḥ sāpi recakākhyā vidhīyate || 119 mātrā-vyatikramān nyūnā viparyāse tu sāsamā* (Konj.d.Hg.: *sādhama*) *| tasmān mātrāvīśeṣeṇa jñātavyā prāṇajīṣṇunā || 120 jānuṃ pradakṣiṇīkṛtya na drutaṃ na vilambitam | kuryād aṅgulivisphoṭaṃ sā mātrā parikṛtitā || 121.* Der letzte Śloka findet sich fast wortwörtlich auch in ViṣṇuS 30.59c-60b und ViṣS 20.39c-40b.

In MVT 17.12ab z.B. wird ein Maß (*mātrā*) als die Dauer von drei Knie-Umkreisungen und einem dreimaligen Fingerschnippen definiert.¹⁷³²

Anschließend wird die konkrete Praxis der Atemregelung beschrieben: „Er soll die Reihe der Atemregelungen durchführen, zuerst den *recaka* mit dem *astra[mantra]*, dann den *pūraka* mit dem *hrdaya[mantra]* und] den *kumbhaka* mit dem *netra[mantra]*. (122)

Nach der vorher genannten [Vorschrift] soll er wieder den *recaka* durchführen, o bester Zweimalgeborener. Das linke Nasenloch mit zwei Fingern der rechten [Hand] verschließend, (123) soll er mit dem *mūlamantra* Hari in der Nabelgegend visualisieren. Nachdem er die zehn Atemkräfte (*prāṇa*), die mit den Fehlern und den Eindrücken versehen sind, mit dem *garbha* versehen (124) –

Die Atemregelung ist als zweifach bekannt, [nämlich] ohne *garbha* (*agarbha*) und mit *garbha* (*sagarbha*). Ohne *garbha* ist ohne Rezitation und Betrachtung; mit *garbha* ist mit diesen verbunden. (125) Die Atemregelung mit *garbha* ist hundert Mal besser als die [Atemregelung] ohne *garbha*. –

herangezogen [und] den *astra[mantra]* geistig] ausgesprochen hat, soll er die in den zehn *nāḍīs* befindlichen Winde (*vātacakra*) aus dem rechten Nasenloch entlassen. (126-127b) Nachdem er [die *nāḍīs*] je ein Maß lang gegenseitig freigegeben hat, dabei zwei [Maße] lang die *pūṣikā* [und] zwei [Maße] lang die *piṅgalā*, soll er [die Winde] vom Nabel aus hinaus entlassen. (127c-128b) Nachdem er ebenso zunächst Hari entlassen und [geistig] Feuer gegründet und angelegt hat, soll er [dieses] als in den Winden befindlich betrachten. Eben dieses [Feuer] soll er ins Innere eintreten lassen. (128c-129b)

Nachdem er, die Öffnung [des rechten Nasenloches] mit dem rechten Daumen verschließend [und] den *hṛnmantra* [geistig] aussprechend, Hari gemeinsam mit den Winden zwei Maße lang durch das linke Nasenloch durch die *idā* eintreten hat lassen [und] diesen im Herzen befindlich betrachtet hat, (129c-130) soll er dann mit diesem Wind die Gänge füllen, [d.h.] nach der Reihe vier Maße lang die *piṅgalā*, [je] zwei Maße lang die *suṣumnā* [und] die *gāndhārī*, vier [Maße lang] aber die *pūṣikā* und je zwei [Maße] lang die *hastijhvā*, die *alambusā*, die *yaśasvinī*, die *kośinī* und die *kuhū*. (131-132)

¹⁷³² Vgl. zu den Maßen von Zeiteinheiten auch VASUDEVA 2004: 405-407.

Mit dem *netra[mantra]* soll er oberhalb des Beginns des Nasenlochs 36 Maße lang wie ein Topf (*kumbhavat*) [, die Winde in sich haltend,] verweilen. Nachdem er dann die Masse der Fehler [gemeinsam] mit diesen überall umherschweifenden Winden, die mit dem Nabelfeuer in Verbindung stehen (*nābhyāgnimiśrita*), visualisiert hat, ist [diese Masse der Fehler] entfernt (*nirastā*); und die *nāḍis* werden Schritt für Schritt gereinigt. (133-134) Er soll wie vorher nur die Winde nach außen entlassen[, nicht aber das Feuer].

Oder: wenn es beim *recaka* 16 Maße sind, wird der *pūraka* als doppelt [so lang] gelehrt, [und] auch der *kumbhaka* ist 64 Maße lang. Er soll die *nāḍis* wie vorher freigeben, sechs Maße lang aber die *piṅgalā*,¹⁷³³ (135-136) die zehn *nāḍis* aber soll er mit den *tantrīs* (?) fünf Maße lang an sich nehmen (?).¹⁷³⁴ Dies wird als Atemregelung in der Unterscheidung von beste usw. gelehrt. (137) In Hinblick auf diese dreifache Vorschrift soll er [die Atemregelung] nach Möglichkeit durchführen.¹⁷³⁵ Nachdem er drei, fünf oder sieben Atemregelungen durchgeführt hat, (138) hat der Mensch den Atem besiegt. Dies wird als Atemregelung gelehrt.“¹⁷³⁶

¹⁷³³ D.h. *piṅgalā* während sechs Maßen, *pūṣikā* während zwei Maßen und die anderen acht *nāḍis* während je einem Maß.

¹⁷³⁴ Dieser Halbvers ist korrupt. Sein Inhalt ist vermutlich die Aufteilung der für den *pūraka* gelehrt 32 *mātrās* auf die *nāḍis*; in der vorliegenden Form ist ihm aber kein konkreter Sinn zu entnehmen.

¹⁷³⁵ Bezieht sich dies auf die Unterscheidung der Atemregelung in zart, mittel und streng?

PārS 3.137c-138 findet sich fast wortwörtlich in ViṣS 20.42-43b. Beim gegenwärtigen Wissensstand kann nicht gesagt werden, ob die ViṣS jünger oder älter als die PārS ist und ob die ViṣS somit als Quelle der PārS in Frage kommt.

¹⁷³⁶ PārS 3.122-139b: *prāṇāyāmagaṇaṃ kuryāt pūrvam astreṇa recakam | pūrakam hrdayenātha netramantreṇa kumbhakam || 122 prāguktenācared bhūyo recakam dvijasattama | vāmetarāṅgulibhyāṃ tu pidadhad vāmanāsikāṃ || 123 nābhideśasthitam dhyāyen mūlamantreṇa vai harim | vāsanādoṣasaṃmiśrān daśaprāṇān sargabhakān || 124 agarbhaś ca sagarbhaś ca prāṇāyāmo dvidhā mataḥ | japadhyānaṃ vināgarbhah sargabhas tadyutaś ca yaḥ || 125 agarbhād garbhasaṃyuktaḥ prāṇāyāmaḥ śatādhi-kaḥ | ākrṣyāstraṃ samuccārya dakṣiṇaghrāṇato bahiḥ || 126 recayed vātacakraṃ tu daśanāḍīṣv avasthitam | mātrayaikaikayānyonyam mocayitvātra pūṣikāṃ || 127 dvābhyāṃ tu piṅgalāṃ dvābhyāṃ bahir nābhyāś tu recayet | virecyaivaṃ hariṃ tāvat saṃsthāpyādāya pāvakam || 128 vātacakraasthitam*

Die hier beschriebene Atemregelung wird unter der Anwendung von Mantras durchgeführt. Wie die Passage 3.125-126b – die offensichtlich später hinzugefügt wurde, da sie den Satz unterbricht – lehrt, gibt es zwei Möglichkeiten, die Atemregelung durchzuführen, nämlich mit (mentaler) Mantra-Rezitation und geistiger Visualisierung oder ohne diese. Erstere wird als hundert Mal besser als die zweite gewertet.¹⁷³⁷

Die Atemregelung wird in folgender Weise durchgeführt:

1. *recaka*

- Verschließen des linken Nasenloches mit zwei Fingern der rechten Hand
- Visualisierung von Hari im Nabel
- Heranziehen der im Körper befindlichen zehn Atemkräfte und der darin befindlichen Eindrücke (*vāsanās*)
- geistiges Aussprechen des *astramantra*
- Ausatmen während zwölf Zeitmaßen, d.h. Entlassen der Atemkräfte aus der *piṅgalā* und der *pūṣikā* während je zwei Maßen, aus den anderen acht *nāḍīs* während je einem Maß
- Entlassen von Hari aus dem Körper

dhyāyet tam evāntaḥ praveśayet | dakṣiṇāṅguṣṭhato dvāraṃ pidadhad vāmanāsayā || 129 hariṃ savātacakraṃ taṃ mātrābhyām idayoccaran | hr̥mantram antaḥ saṃveśya taṃ dhyātvā hr̥daye sthitam || 130 mātrācatuṣṭayenātha tena vātena piṅgalām | dvābhyām suṣumnām gāndhārīṃ dvīdvikābhis tu pūṣikām || 131 dvābhyām dvābhyām hastijihvālabuse ca yaśasvinīm | koṣiṇīm ca kuhūṃ caiva kramāt sampūrayet gatīḥ || 132 nāsāpuṭādikād ūrdhvaṃ netreṇāsīta kumbhavat | śaṭtriṃśadbhis tu mātrābhir aṭha nābhyagnimiśritaiḥ || 133 paribhramadbhiḥ sarvatra tair vātair doṣasaṃhātīḥ | dhyātvā nirastā nāḍīs ca śodhitās tu śanaiḥ śanaiḥ || 134 kevalaṃ vātacakraṃ tu bahiḥ prāgvad virecayet | yad vā ṣoḍaśamātrā syād recake dviguṇaḥ smṛtaḥ || 135 pūrakāḥ kumbhako 'pi syāt sa catuṣṣaṣṭimātrakaḥ | nāḍī tā mocayet prāgvat śaṣṭimātrābhis tu piṅgalām || 136 nāḍīs tu daśa tantrībhiḥ pañcamātrābhir arjayet | prāṇāyāmaṃ idaṃ proktaṃ uttamādivibhedataḥ || 137 triprakāre vidhāne 'tra yathāsaṃbhavam ācaret | prāṇāyāmatrayaṃ kṛtvā pañca vā sapta vāthavā || 138 bhavet prāṇajayaḥ pūṃsaḥ prāṇāyāmaḥ sa ucyate | (3.139ab ≈ ParS 4.9ab).

¹⁷³⁷ Der Vers PārS 3.125c-126b findet sich fast wortwörtlich auch in Kulārnavatantra 15.40. Die Unterscheidung von einer *sagarbha*- und einer *agarbha*-Atemregelung wird auch in Nārāyaṇakaṇṭhas Mrgendatantravārttika gelehrt (20,16-19) und in Gheraṇḍasaṃhitā 5.48. Diese Unterscheidung scheint daher weit verbreitet zu sein.

- Visualisierung von Feuer, daß sich in der äußeren Luft befindet

2. *pūraka*

- Eintreten lassen des Feuers in den Körper
- Verschließen des rechten Nasenloches mit dem rechten Daumen
- geistiges Aussprechen des *hṛnmantra*
- Einatmen während 24 Zeitmaßen, d.h. Eintreten lassen von Hari und der Luft in die *iḍā* während zwei Maßen, Füllen der *piṅgalā* und der *pūṣikā* während je vier Maßen, der anderen *nāḍīs* während je zwei Maßen; während dessen Betrachtung von Hari im Herzen

3. *kumbhaka* während 36 Maßen

- geistiges Aussprechen des *netramantra*
- Visualisierung der in den Winden befindlichen Fehler, Beseitigung von diesen, Reinigung der *nāḍīs*

Bei genauer Betrachtung dieser Vorgehensweise wird deutlich, warum die Atemregelung mit Mantra-Rezitation und geistiger Visualisierung als um so viel besser als die ohne diese beiden angesehen wird. Die Atemregelung scheint ihre wesentliche Wirksamkeit nicht durch das Ein- und Ausatmen und das Verharren nach dem Atmen, sondern durch das Aussprechen der Mantras und die Visualisierung bestimmter Prozesse zu haben.

Geistig visualisiert werden zwei „Entitäten“, Gott Hari/Viṣṇu und Feuer. Beim *recaka* wird Hari im Nabel visualisiert. Der Nabel ist der Ort, an dem die *nāḍīs* und somit die *prāṇas* zusammenkommen; die *prāṇas* bewegen sich dort aus ihren jeweiligen *nāḍīs* in die *piṅgalā*, um ausgeatmet zu werden. Mit dem Ausatmen der Atemkräfte wird Hari ebenfalls aus dem Körper entlassen. Beim *pūraka* läßt ihn der *yogin* wieder in den Körper eintreten, und er visualisiert ihn in seinem Herzen. Dies paßt mit der Vorstellung zusammen, daß während des Einatmens der Herzlotus aufblüht (siehe Anm. 1629).

Die Visualisierung Gottes bei der Atemregelung gibt dieser eine religiöse Dimension. Der *yogin* übt damit nicht nur eine Atemtechnik, sondern macht sich auch die Gegenwart Gottes bewußt.

Das Feuer hat eine reinigende Funktion. Der *yogin* visualisiert es zunächst in der Luft außerhalb des Körpers und läßt es dann, vermutlich mit der Atmung, in den Körper eintreten. Das Feuer ist nun in den Atemkräften im Körper gegenwärtig, und es verbrennt hier während des *kumbhaka* die Fehler und psychischen Eindrücke, die sich ebenfalls in den Atemkräften befinden. Auf diese Art und Weise werden die *nāḍīs* gereinigt.

Die PārS könnte für diese Beschreibung der Atemregelung wieder Anleihe bei der SanS genommen haben. In SanS *rr* 3.66c-78 ist eine ähnliche Beschreibung zu finden, wie beim *pūṛaka* die einzelnen *nāḍīs* nach der Reihe gefüllt und beim *recaka* nach der Reihe geleert werden. Es werden hier die *idā* während einem Maß (*mātrā*), die *piṅgalā* während zwei Maßen, die *suṣumnā* und die *gāndhārī* während je einem Maß, die *pūṣan* während zwei Maßen, die *hastijihvā*, die *alambusā*, die *suyāśas*, die *kauśikī* und die *kuhū* während je einem Maß gefüllt; in umgekehrter Reihenfolge werden *kuhū*, *kauśikī*, *suyāśas*, *alambusā*, *hastijihvā* während zwei Maßen, *pūṣan* während vier Maßen, *gāndhārī* und *idā* während zwei Maßen, *piṅgalā* während fünf Maßen und *suṣumnā* während zwei Maßen geleert. Die *nāḍīs* werden hier in der gleichen Reihenfolge wie in PārS 3.130-132 genannt, und aus der Beschreibung der SanS können wir schließen, daß nach der PārS die *nāḍīs* vermutlich in der Reihenfolge *kuhū* bis *piṅgalā* geleert werden.

Die Zeitmaße sind in der SanS andere als in der PārS. Der *pūṛaka* dauert zwölf Maße, der *recaka* 25.¹⁷³⁸ Gemeinsam ist der SanS und der PārS, daß der *piṅgalā* und der *pūṣan* mehr Zeit als den anderen *nāḍīs* gewidmet wird.

Eine weitere Gemeinsamkeit von PārS und SanS ist die Vorstellung, daß durch die Atemregelung die im Körper befindlichen Fehler verbrannt werden. SanS *rr* 3.70c-72b beschreibt: „Alle mit Wind gefüllten *nāḍīs* bewegen sich wie ein Rad umher. (70cd) Ein durch den Impuls der Bewegung der *nāḍīs* aus der Nabelgegend zum Vorschein gekommenes Feuer verbrennt tatsächlich alle im Körper befindlichen Fehler. (71) Durch die Winde des Feuers gereinigt werden die *nāḍīs* rein.“¹⁷³⁹

¹⁷³⁸ Man würde 24 und nicht 25 *mātrās* für den *recaka* erwarten. Der Text ist in seiner uns vorliegenden Fassung aber eindeutig: „Mit dem siebzehnten und dem achtzehnten [Maß] wird eben die *idā* freigelassen; danach wird mit dem neunzehnten und dem zwanzigsten Maß und drei [weiteren Maßen] die *piṅgalā* freigelassen. Dann wird mit den restlichen beiden Maßen die *suṣumnā* freigelassen.“ (SanS *rr* 3.77-78: *saptadaśyāṣṭadaśyā ca iḍaiva parimucyate | tataś caikonaviṃśatyā viṃśatyā ca tathaiva ca || 77 mātrābhir mucyate cāpi piṅgalā ca trikeṇa ca | mātrābhyāṃ atha śeṣābhyāṃ suṣumnā parimucyate || 78*).

¹⁷³⁹ *bhramanti cakravat sarvā nāḍayo vāyupūritāḥ || 70 nāḍibhramaṇavegena nābhideśād dhutāśanaḥ | utthito nirdaheḍ doṣān sarvān eva śarīragān || 71 nāḍayaḥ śuddhim āyānti śodhitā vahnimārutaiḥ |* Nicht alle der

Beschreibungen der Atemregelung gibt es auch in einer Reihe von anderen Pāñcarātra-Saṃhitās,¹⁷⁴⁰ aber keine ist so ausführlich wie die in der PārS. Dadurch wird noch deutlicher, daß der Autor der PārS auf eine detaillierte Beschreibung der Atemregelung großen Wert gelegt hat.

D. IST DIE BESCHREIBUNG DES *JÑĀNAKĀṆḌA* EIN URSPRÜNGLICHER TEIL DER PĀRS?

Nachdem im Detail untersucht worden ist, was der Inhalt der Liste von Lehren in PārS 1 ist, ob sich die Liste auf spezifische bzw. identifizierbare Lehren bezieht und ob diese Lehren auch in anderen Abschnitten der PārS erwähnt werden, sollen die Ergebnisse dieser Untersuchung nun zusammenfassend dargestellt werden, um feststellen zu können, ob diese Liste mit den übrigen Abschnitten der PārS übereinstimmt oder nicht und diese daher schon von Anfang an Teil der PārS war oder erst später eingefügt worden ist.

Die folgende Tabelle enthält in der ersten Spalte die jeweilige Lehre, die in der Liste genannt wird. Die zweite Spalte zeigt, ob die Art der Beschreibung dieser Lehre in PārS 1 darauf hinweist, daß hier eine ganz bestimmte, spezifische Lehre gemeint ist, oder ob die Beschreibung so allgemein ist, daß nichts über die Herkunft der jeweiligen Lehre gesagt werden kann. Weiters gibt diese Spalte auch die Quelle dieser Lehre an, soweit sie identifizierbar ist. Die dritte Spalte zeigt, ob die jeweilige Lehre auch im übrigen Teil der PārS erwähnt oder beschrieben wird und gibt, soweit bekannt, die jeweilige Quelle an. Die vierte Spalte gibt an, ob die in PārS 1 genannten Lehren mit den in den übrigen Teilen der PārS beschriebenen Lehren übereinstimmen.

für die Edition verwendeten Manuskripte enthalten diese Verse; vgl. SanS p. 335, Anm. 5.

¹⁷⁴⁰ Z.B. ParS 10.74-79, AS 32.49-55, NārS 30.13c-16b, PādS *yp* 3.7-37b, ViṣṇuS 30.58c-62b, ViṣS 20.36-43.

Lehre	Ist diese Lehre eine spezifische Lehre? Wenn ja, Quelle?	Auch an anderen Stellen in der PārS erwähnt? Wenn ja, Quelle?	Übereinstimmung?
1. Göttliche Eigenform des Selbst des Gottes	ja? Viśiṣṭādvaitavedānta? (s. pp. 272f.)	nicht in dieser Terminologie; Eigenform des Gottes beschrieben, aber ohne spezifische Quelle	nein
2. Sechs Eigenschaften Wissen usw., verbunden und in Paaren getrennt	ja SS, AS? (s. pp. 285ff. und 303)	ja SS (s. Anm. 928)	ja
3. Andere Eigenschaften <i>kīrti</i> usw.	ja? ? (s. pp. 304f.)	nein	nein
4. Erscheinungsformen Gottes	? ?	der in PārS 1 genannte Typus D nicht; andere Typen schon Quellen: Typ A: SS; Typ B: JS, SS, PauṣS; Typen C und E: unklar (s. pp. 99-322)	nein
5. Vyūhas als Ursache der Schöpfung usw.	ja LT? (s. p. 327)	nein	nein
Vyūhas in den vier Bewußtseinszuständen	ja SS	ja SS (s. pp. 327ff.)	ja
6. Vyūhāntaras	Angaben zu unspezifisch, um sie einer bestimmten Quelle zuzuordnen	ja Angaben zu unspezifisch, um sie einer bestimmten Quelle zuzuordnen	?
7. Vibhavas	Angaben zu unspezifisch	ja SS (s. pp. 361f.)	?
Prādurbhāvāntaras	Angaben zu unspezifisch	ja PauṣS (s. p. 377)	?

Lehre	Ist diese Lehre eine spezifische Lehre? Wenn ja, Quelle?	Auch an anderen Stellen in der PārS erwähnt? Wenn ja, Quelle?	Übereinstimmung?
8. Śaktis: ewige Eigenformen von Lakṣmī und Puṣṭi	ja PauṣS, SS	ja PauṣS, SS (s. pp. 415ff.)	ja
Kānti usw.	ja PauṣS	ja PauṣS (daneben aber auch andere Śakti-Reihe aus SS) (siehe pp. 415ff.)	ja
9. Gefolge	ja? ?	die PārS beschreibt ein anderes, für sie spezifisches mantrisches System (siehe pp. 424ff.)	nein
Ewige und nicht ewige Formen von diesem	ja? Viśiṣṭādvaita-vedānta? (s. p. 437)	nein	nein
10. Orte	ja? ?, PādS? (s. p. 447)	nein	nein
11. Einzelseele und ihre spezifischen Zustände	ja ParS, PādS (s. pp. 448ff.)	nein	nein
12. Andere Mantra-Verkörperungen	Angaben zu unspezifisch (s. pp. 467f.)	Angaben zu unspezifisch	?
13. Yoga	Angaben zu unspezifisch	ja ein Abschnitt aus der JS, zwei Abschnitte aus unbekannten Quellen; Atemregelung in PārS 3: SanS?, YSū?, YBh? (s. pp. 468ff.)	?

Wir haben in der Liste 17 Lehren angeführt,¹⁷⁴¹ wobei bei den Lehren von den Śāktis zwischen der Lehre von den ewigen Eigenformen von Lakṣmī und Puṣṭi und der Lehre von den Śāktis Kānti usw. und beim Gefolge zwischen der Lehre von den unterschiedlichen Elementen des Gefolge und der Lehre, daß diese ewige und nicht ewige Formen haben, unterschieden wurde. Das bedeutet, daß die Lehren von den Śāktis und vom Gefolge Gottes als jeweils zwei Lehren interpretiert wurden.

Von diesen 17 in der Liste genannten Lehren erscheinen vier Lehren auch im übrigen Teil der PārS, acht Lehren erscheinen dort nicht. Fünf Lehren werden in so unspezifischer Weise beschrieben, daß nicht entschieden werden kann, ob sie damit auf die im übrigen Teil der PārS unter diesen Begriffen beschriebenen Lehren verweisen.

Dieses Ergebnis vermittelt uns den Eindruck, daß sich die Liste nicht auf den Inhalt der PārS in der Form, in der sie uns vorliegt, bezieht. Auch wenn es einen ursprünglichen *jñānakāṇḍa* gegeben hat, der vom gleichen Autor wie der Teil der PārS, der uns vorliegt, verfaßt wurde, würde man erwarten, daß diese beiden Teile inhaltlich miteinander übereinstimmen.

Von besonderem Gewicht ist hier die Aufzählung des Gefolges des Gottes, das wir auch als „mantrisches System“ bezeichnet haben. Dieses ist charakteristisch für die PārS und wird im Ritual immer in der gleichen Reihenfolge verwendet. Passagen aus Quellentexten werden eigens umgruppiert, um die Beschreibung des für die PārS charakteristischen mantrischen Systems zu gewährleisten. In der Liste in PārS 1 wird jedoch ein anderes mantrisches System beschrieben.¹⁷⁴² Wäre die Liste vom gleichen Autor wie der übrige Teil der PārS verfaßt worden, hätte er das von ihm verwendete mantrische System beschrieben.

Es scheint daher wahrscheinlich, daß die Liste, die den Inhalt eines angeblichen *jñānakāṇḍa* beschreibt, erst später in den Text der PārS eingefügt wurde.

Es ist im Fall der PārS generell schwierig zu sagen, ob und an welchen Stellen ihr Text überarbeitet wurde, da sie von Anfang an

¹⁷⁴¹ Die Nummerierung in der ersten Spalte der Tabelle bezieht sich auf die Kapitelüberschriften in diesem Buch und soll helfen, die Darstellung der jeweiligen Lehre schneller zu finden.

¹⁷⁴² Vgl. dazu p. 426.

aus Textstücken unterschiedlicher Herkunft kompiliert worden ist. Textbrüche und Inkohärenzen bestanden sicherlich immer im Text der PārS. Insgesamt ist der Text der PārS jedoch systematisch und logisch strukturiert, was darauf hinweist, daß sie ursprünglich von einem einzigen Autor konzipiert wurde.

Dies schließt natürlich nicht aus, daß sie später von anderen Autoren überarbeitet worden sein kann. Solch ein Fall dürfte die Liste in PārS 1 sein. Und wenn dies richtig ist, ist dies ein weiterer Beleg dafür, daß ein *jñānakāṇḍa* der PārS zumindest ursprünglich nicht existiert hat.

Was könnten die Motive für das Einfügen solch einer Liste gewesen sein? Ein solches Motiv wurde schon in der Einführung zu diesem Abschnitt (siehe p. 263) genannt. Der Autor der Liste könnte es als Ideal – oder vielleicht sogar als Notwendigkeit – betrachtet haben, daß eine autoritative Samhitā aus einem *jñānakāṇḍa* und einem *kriyākāṇḍa*, einem Teil, der die theologischen und kosmologischen Lehren des Pāñcarātra beschreibt, und einem Teil, der die Vorschriften für die Rituale darlegt, besteht. Wenn es nun ein *jñānakāṇḍa* offensichtlich nicht gibt, kann man zumindest behaupten, daß es solch eines gäbe, entweder im tatsächlichen Glauben, daß die PārS als autoritativer Text diesem Ideal entsprechen und ursprünglich ein *jñānakāṇḍa* besessen haben muß, oder – was vielleicht wahrscheinlicher ist – um zu belegen, daß die PārS diesem Ideal entspricht und daher autoritativ ist. Mit der Behauptung, daß es ursprünglich ein *jñānakāṇḍa* gegeben hat, ohne daß ein solches tatsächlich vorliegt, wird implizit vermittelt, daß dieses verloren gegangen ist, und das ist es ja auch, was Nṛsiṃha Sūri, der Kommentator der PārS, meint (siehe p. 257).

Weiters behauptet der Autor der Liste nicht nur, daß es ein *jñānakāṇḍa* gegeben hat, sondern er beschreibt auch den Inhalt von diesem in einer logisch-strukturierten Weise. Dies erhöht einerseits die Glaubwürdigkeit seiner Aussage, daß ein *jñānakāṇḍa* existiert hat. Andererseits gibt ihm dies die Möglichkeit, eine Liste von Lehren zu definieren, die ihm als relevant erscheinen, und sie dadurch, daß sie als Inhalt der PārS beschrieben werden, als autoritativ gelten zu lassen. Weiters kann er durch diese Liste, die durch ihre logische Struktur den Eindruck erweckt, die Gesamtheit der Pāñcarātra-Lehren zu umfassen, auch Lehren, die in der Liste nicht genannt werden, als nicht-autoritativ aus den Lehren der PārS ausschließen.

Für die meisten der in der Liste genannten Lehren ist zwar nicht notwendig, sie dadurch zu autorisieren, daß sie als Inhalt der PārS beschrieben werden. Die meisten Lehren werden in autoritativen Saṃhitās gelehrt, wie in der PauṣS, der SS, der ParS und der PādS.

Manche der Lehren wurden aber vielleicht nicht in zum Zeitpunkt des Einfügens der Liste autoritativen Saṃhitās gelehrt. Wir können über folgendes nur spekulieren, da wir diesbezüglich keine sicheren Belege haben: Es wäre möglich, daß manche der in der Liste genannten Lehren keine Lehren waren, die zum Zeitpunkt des Einfügens der Liste im Pāñcarātra allgemein verbreitetes Gedanken-gut waren. Mögliche Kandidaten für solche Lehren wären die von der göttlichen Eigenform des Selbst (*divya ātmasvarūpa*) des Gottes, von den göttlichen Eigenschaften *kīrti* usw., von den „Werkzeugen“ (*?sādhana*) des Gottes und den ewigen und vergänglichen göttlichen Erscheinungsformen sowie auch die Lehre von den verschiedenen göttlichen Welten, die in der Liste sehr ausführlich beschrieben werden.¹⁷⁴³ Zwei dieser Lehren, nämlich die von *divya ātmasvarūpa* und jene von den ewigen und vergänglichen göttlichen Erscheinungsformen, könnten aus dem Viśiṣṭādvaitavedānta stammen,¹⁷⁴⁴ aber die Belege dafür sind leider zu unsicher für die Behauptung, daß der Autor der Liste dieser Tradition zugehörte.

Auch wenn wir somit über die Herkunft und die Lebenszeit des Autors der Liste in PārS 1 nichts wissen, scheint der Zweck der Liste klar zu sein. Sie nennt bestimmte Lehren und schreibt sie der PārS zu. Dadurch erscheinen diese Lehren als autoritativ.

Wir beobachten hier die gleiche Strategie, die auch der Autor der PārS selbst angewandt hat. Sein Text, die PārS, gewinnt Autorität, indem deren Ursprung und Herkunft auf das Nārāyaṇīya, den Ekāyanaveda und die alten Saṃhitās zurückgeführt wird. Die in PārS 1 zu späterer Zeit eingefügte Liste von Lehren ist autoritativ, weil sie Teil der PārS ist.

¹⁷⁴³ Vgl. für diese Lehren pp. 272f., 304f., 437f. und 439ff.

¹⁷⁴⁴ Siehe pp. 272f. und 437f.

