

Anonymus Casmiriensis

Mokṣopāya

Stellenkommentar

V. Buch

Upasāntiprakaraṇa

Sargas 1–77

von Martin Straube

vorläufige Fassung vom Februar 2013

unpublizierter Entwurf  
unpublished draft

## Vorbemerkung

Der vorliegende Stellenkommentar zum V. Buch (*Upaśāntiprakaraṇa*) des *Mokṣopāya* ist unvollständig und provisorisch. Entstanden ist er in den Jahren 2012 und 2013 parallel zur Arbeit an der kritischen Edition des *Upaśāntiprakaraṇa* im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Forschungsprojekts „Anonymus Casmiriensis (X. Jh.): ‚Weg zur Befreiung‘ (*Mokṣopāya*) in 30 000 Versen. Historisch–kritische Gesamteition“ (Leitung: Prof. Dr. Walter Slaje, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg). Die überraschende Entscheidung der DFG, ab März 2013 das Forschungsprojekt nurmehr mit drei statt der vorher vier Stellen weiter zu fördern, führte dazu, daß der ursprüngliche Plan einer durchgehenden Kommentierung der kritischen Edition des *Mokṣopāya* aufgegeben werden mußte. Während der Stellenkommentar zum IV. Buch (*Sthitiprakaraṇa*) abgeschlossen und für die Publikation innerhalb der Historisch-kritischen Gesamtausgabe überarbeitet wurde (STRAUBE \*2015), kann der Stellenkommentar zum V. Buch daher nur in der hier vorliegenden Form als weitgehend unredigierter Torso für die Sargas 1–77 (von insgesamt 94) zugänglich gemacht werden. Die vorliegende Datei spiegelt den Stand wider, der im Februar 2013, zum Zeitpunkt des Abschlusses der ersten Entwürfe der kritischen Edition und der Übersetzung noch vor der Überarbeitung und Drucklegung beider Bände Ende 2013 (KRAUSE-STINNER und STEPHAN 2013) bzw. 2015 (STEINER 2015) erreicht worden war. Ein Abgleich mit den publizierten Bänden war nicht möglich, geschweige denn eine Anpassung an den zwischenzeitlich erreichten Forschungsstand in Bezug auf den Text des *Mokṣopāya* oder das Verfolgen noch ungeklärter Fragen. Lediglich einige Literaturzitate konnten nachträglich noch aktualisiert werden. Unter diesem Vorbehalt steht alles im folgenden Gesagte.

Der Verfasser schuldet Prof. Dr. Walter Slaje und Dr. Roland Steiner großen Dank für unzählige Hinweise, Diskussionen und Korrekturen, die sie zu dem vorliegenden Stellenkommentar beigesteuert haben. Prof. Dr. Jürgen Hanneder sei für seine technische Unterstützung zur Erstellung der vorliegenden Datei gedankt.

Martin Straube  
im März 2015

# Inhalt

Vorbemerkung	2
<b>Abkürzungen und Symbole</b>	
Allgemein und grammatisch . . . . .	4
Textsigla, abgekürzt zitierte Literatur, Zeitschriften und Reihen . . . . .	5
<b>Stellenkommentar</b>	7
<b>Literaturverzeichnis</b>	242

unpublizierter Entwurf  
unpublished draft

# Abkürzungen und Symbole

## Allgemein und grammatisch

Abl.	Ablativ	Kl. Schr.	Kleine Schriften
Abs.	Absolutiv	Komp.	Kompositum
a. c.	ante correctionem	Komm.	Stellenkommentar
Adj.	Adjektiv	Lok.	Lokativ
Adv.	Adverb, Adverbial-	m.	maskulin
Akk.	Akkusativ	Mask.	Maskulinum
Alpha priv.	Alpha privativum	m. c.	metri causa
Aor.	Aorist	n.	nota (Anmerkung, Fußnote)
Ātm.	Ātmanepada	n.	neutral
Bez.	Bezeichnung	Neutr.	Neutrum
Bv.	Bahuvrīhi	Nom.	Nominativ
Dat.	Dativ	Opt.	Optativ
Denom.	Denominativ	p. c.	post correctionem
dt.	deutsch	Par.	Parasmaipada
Dv.	Dvandva	Part.	Partizip
Ed.	Edition	Perf.	Perfekt
engl.	englisch	Pers.	Person, Personal-
Fol.	Folio	Pl.	Plural
f.	feminin	PPP	Partizip Perfekt Passiv
Fem.	Femininum	Präs.	Präsens
Fut.	Futur	Sg.	Singular
Gen.	Genitiv	Skt.	Sanskrit
Ggs.	Gegensatz	st.	statt
Hs.	Handschrift	Str.	Strophe
Hss.	Handschriften	s. v.	sub verbo
Imp.	Imperativ	s. vv.	sub verbis
Impf.	Imperfekt	tib.	tibetisch
Instr.	Instrumental	Tp.	Tatpuruṣa
i. S. v.	im Sinne von	trans.	transitiv
Kaus.	Kausativ	Vok.	Vokativ
Kdh.	Karmadhāraya		

v. l.	varia lectio	Z.	Zeile
v. ll.	variae lectiones	≈	ähnlich
vs.	versus	‡	mutmaßlich interpoliert
wtl.	wörtlich		

### Textsigla, abgekürzt zitierte Literatur, Zeitschriften und Reihen

AiG	Altindische Grammatik (WACKERNAGEL und DEBRUNNER 1896–1957)
Ak.	<i>Amarakośa</i> (RAMANATHAN 1971–83)
Āś.	<i>Āgamaśāstra</i> (BHATTACHARYA 1943)
APTE	APTE, Practical Sanskrit-English Dictionary (APTE 1957)
BhG.	<i>Bhagavadgītā</i> (PAṆŚĪKAR 1912)
BHSD	Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary (EDGERTON 1953)
BSPS	Bombay Sanskrit and Prakrit Series
ChUp.	<i>Chāndogya-Upaniṣad</i> (OLIVELLE 1998)
DhP.	<i>Dhātupāṭha</i> (BÖHTLINGK 1887)
Ec. Prods	Dictionary of the Economic Products of India (WATT 1885–1896)
GOS	Groningen Oriental Studies
HOS	Harvard Oriental Series
HJm.	<i>Jātakamālā</i> des Haribhaṭṭa
Ind. Spr.	Indische Sprüche (BÖHTLINGK 1870–1873)
JAOS	Journal of the American Oriental Society
KM	Kāvya-mālā
KmT.	<i>Kubjikāmata-Tantra</i>
KSS	Kashi Sanskrit Series
KSTS	Kashmir Series of Texts and Studies
LYV	<i>Laghuyogavāsiṣṭha</i> (PAṆŚĪKAR 1937a)
Mbh.	<i>Mahābhārata</i> (SUKTHANKAR 1933–1972)
MṬ	<i>Mokṣopāya-Ṭikā</i>
MṬ I	MṬ zum <i>Vairāgyaprakaraṇa</i> (SLAJE 1996)
MṬ II	MṬ zum <i>Mumukṣuprakaraṇa</i> (SLAJE 1993a)
MṬ III	MṬ zum <i>Utpatti-prakaraṇa</i> (SLAJE 1995)
MṬ IV	MṬ zum <i>Sthiti-prakaraṇa</i> (SLAJE 2002)
MṬ VI	MṬ zum <i>Nirvāṇa-prakaraṇa</i> : (Sarga 195–228: LO TURCO 2011)
MU	<i>Mokṣopāya</i>

- MU GA *Mokṣopāya*, Historisch-kritische Gesamtausgabe (SLAJE 2011 ff.)  
Pāṇ. Pāṇini (BÖHTLINGK 1887)  
PE Purāṇic Encyclopaedia (MANI 1975)  
PTSD Pali Text Society's Pali-English Dictionary (RHYS DAVIDS und STEDE 1921–25)  
PW Großes Petersburger Wörterbuch (BÖHTLINGK und ROTH 1855–1875)  
pw Kleines Petersburger Wörterbuch (BÖHTLINGK 1879–1889)  
Rām. *Rāmāyaṇa* (BHATT 1958–1975)  
RāNi. *Rājanighaṇṭu* (NĀRĀYAṆA ŚARMA 1986)  
RtJ. *Rājatarāṅgiṇī* des Jonarāja (SLAJE 2014)  
RtK. *Rājatarāṅgiṇī* des Kalhaṇa (STEIN 1892)  
RtŚ. *Rājatarāṅgiṇī* des Śrīvara (KAUL 1966)  
RtŚu. *Rājatarāṅgiṇī* des Śrīvara (KAUL 1966)  
SCH. Ntr. SCHMIDT, Nachträge zum pw (SCHMIDT 1928)  
ŚiV. *Śiṣupālavadha*  
SMS. *Mahāsubhāṣitasamgraha* (STERNBACH 1974 ff)  
ST *Saṃsāratarāṇī* (zu LYV IV–VI. PAṆŚĪKAR 1937a)  
STEIN, Rt. STEIN, *Rājatarāṅgiṇī*, Translation (STEIN 1900)  
SWTF Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfanfunden (WALDSCHMIDT ET AL. 1994 ff)  
TAK *Tāntrikābhīdhānakośa* (BRUNNER ET AL. 2000 ff.)  
Vall. Vallabhadeva  
VC *Vāsiṣṭhacandrikā* (zu LYV I–III. PAṆŚĪKAR 1937a)  
VDhottP. *Viṣṇudharmottara-Purāṇa* (MADHUSŪDANA und MĀDHAVAPRASĀDA 1912)  
ViC. *Vikramāṅkadevacarita* (NAGAR 1945)  
ViDh. *Viṣṇu-Dharmaśāstra* (OLIVELLE 2009)  
VTP *Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātṭparyaprakāśa* (PAṆŚĪKAR 1937b)  
Wbb. maßgebliche Sanskrit-Wörterbücher (PW, pw, SCH. Ntr., APTE, BHSD, SWTF)  
WHITNEY, Roots WHITNEY, Roots . . . of the Sanskrit Language (WHITNEY 1885)  
WZKS Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens  
YDh. *Yājñavalkya-Dharmaśāstra* (STENZLER 1849)  
YV *Yogavāsiṣṭha* (PAṆŚĪKAR 1937b. VI = Pūrvārḍha, VII = Uttarārḍha)  
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

# 1. Sarga

**Vorbemerkung:** Nachdem König Daśarathas Versammlung, in deren Rahmen die Unterweisung Rāmas durch Vasiṣṭha stattfindet, im *Vairāgyaprakaraṇa* zusammengekommen war (Ankunft Viśvāmitras, I.5, der himmlischen Weisen, I.32), wird im gesamten *Mokṣopāya* insgesamt viermal ihre Auflösung mittags oder nachmittags und die sich am folgenden Morgen anschließende erneute Zusammenkunft beschrieben. Der vorliegende Abschnitt schildert dem überlieferten Text zufolge den Übergang vom zweiten zum dritten Tag des Dialoges zwischen Vasiṣṭha und Rāma. Die Beschreibungen selbst enthalten allerdings keine explizite Zählung der einzelnen Tage; diese ergibt sich nur, wenn der Leser/Hörer des gesamten Textes die einzelnen Tageswechsel mitzählt, wie in der folgenden Übersicht verdeutlicht:

- |                       |              |                      |              |
|-----------------------|--------------|----------------------|--------------|
| 1. Ende des 1. Tages: | III.4.1–4.30 | Beginn des 2. Tages: | III.4.30–35  |
| 2. Ende des 2. Tages: | V.1–2        | Beginn des 3. Tages: | V.3.1–4.14   |
| 3. Ende des 3. Tages: | VI.1         | Beginn des 4. Tages: | VI.2.1–2.18  |
| 4. Ende des 4. Tages: | VI.69.19     | Beginn des 5. Tages: | VI.70.1–70.3 |
| 5. Schluß:            | VI.359–373   |                      |              |

Hiermit nicht zu verwechseln ist die rein äußerliche Einteilung des *Mokṣopāya* in *divasas*, die durch spätere Einschübe stets derselben stereotypen Strophe erzeugt wird und im Text selbst keinen Wiederhall findet (hierzu: HANNEDER 2006, p. 22 ff.).

Die vier Schilderungen der Auflösung und erneuten Zusammenkunft der Versammlung weisen etliche Gemeinsamkeiten auf, vor allem hinsichtlich ihrer narrativen Struktur, der Verwendung poetischer Bilder und des Vorkommens von bestimmten Formulierungen. Eine Besonderheit bildet der Übergang vom vierten zum fünften Tag (VI.69.19–70.3), zum einen, da Vasiṣṭha hier mitten in der Erzählung eines *Ākhyāna* unterbricht, zum anderen, da die Schilderung vergleichsweise kurz gehalten ist. Auf die auffälligsten Parallelen der ersten, dritten und vierten Schilderung mit der zweiten des vorliegenden Abschnittes soll an den entsprechenden Stellen hingewiesen werden. Zugrunde liegt dabei die in der obigen Übersicht durchgeführte Zählung der Tageswechsel.

**1.1** Eine stereotype Einleitungsstrophe, vgl. hierzu SLAJE 1994a, p. 187 ff., und HANNEDER 2006, p. 18 ff.

**1.2ab** *śarattārakitākāśastimitāyāṃ susaṃsadi* ] Der Herbsthimmel wird an anderen Stellen des *Mokṣopāya* als rein und klar beschrieben; vgl. z. B. VI.196.5cd:

*śaradākāśaviśado jñenaiva jñāyate budhaḥ*. An der vorliegenden Stelle scheint eine ähnliche Anschauung zugrunde zu liegen: Der nächtliche Herbsthimmel ist – wie die gespannt lauschende Versammlung – regungslos (*stimita*), was wohl meint: Es ziehen, der Jahreszeit entsprechend, keine Wolken über ihn hinweg, wodurch die Sterne in ihrer Helligkeit gleichmäßig und klar erscheinen, so daß sich insgesamt der Eindruck eines unbewegten Firmaments ergibt.

**1.4d -pravṛājitāsv** ] Zu *pravṛājita* in nicht-kausativer Bedeutung („wandernder Asket geworden“) vgl. BHS s. v. *pravṛājayati*. Vgl. auch III.136.10, wo *pravṛājita* (v. l. *pravṛājika*) explizit für Buddhisten (*bauddha*) gebraucht wird.

**1.5** Folgendes Bild ist intendiert: Die Frauen, die in der Versammlung eigentlich die Wedel aus Yakschweifhaar (*cāmara*) schwingen sollten, haben – vom Zuhören gebannt – ihre Aufgabe völlig vergessen. Die Wedel in ihren Händen lassen somit kein Geklingel der an ihnen befestigten Glocken mehr hören, da sie vollkommen zur Ruhe gekommen sind (*līna*). Der Autor beschreibt die weißen Wedel nun metaphorisch als weiße Gänse (*haṃsa*) zwischen oder auf Lotossen (*ambhoruha*, d. h. den Händen der Frauen), deren Geschnatter (*ghurghura*, d. i. das Glockengeklingel) verstummt ist, da sie sich niedergelegt haben (*līna*), scheinbar um Vasiṣṭhas Ausführungen zuzuhören (*śravaṇād iva*). Auch in den anderen Schilderungen der Versammlung (abgesehen von der kurzen vierten, vgl. oben) werden neben den menschlichen Zuhörern sowohl Tiere, vor allem aber die unbelebte Umgebung der Versammlung als zur Ruhe gekommen und Vasiṣṭhas Rede gebannt lauschend dargestellt; vgl. z. B. III.4.5 ff.: die Winde (5), die Sonne (6), die Dunkelheit (7), die länger werdenden Schatten (9); sowie VI.1.6 ff.: die Sonne (6), der Wind (7), die Bienen in den Blumenkränzen (8), die Hitze (9).

**1.6cd vijñānakalām** ] „Fertigkeit des Erkennens“; vgl. hierzu VI.127.50–51:

*sarvaiva hi kalā jaṅtor anabhyāsenā naśyati*

*phaladāpi manoḥjñāpi latevāsekavarjitā* (VI.127.50)

*eṣā jñānakalā tv antas sakṛj jātā dine dine*

*vṛddhim eti balād eva sukṣetre ’py uptaśālivat* (VI.127.51)

**1.7c tamaḥpīṭhe** ] „Sockel/Sitz der Finsternis“. Die genaue Intention dieses Ausdrucks ist nicht klar; vgl. auch III.78.3.

**1.8ab vāsiṣṭhīr giro** ] „die Vasiṣṭhischen Worte“. Ähnliche Ausdrücke finden sich – soweit sich das anhand des noch nicht vollständig kollationierten Textes

sagen läßt – auch in den anderen Schilderungen der Auflösung der Versammlung, wiederum mit Ausnahme des vierten Tages (vgl. oben die Vorbemerkung sowie den Komm. zu 1.5).

Ende des 1. Tages:	III.4.9: <i>vāsiṣṭhaṃ varṇanakramam</i>
Ende des 2. Tages:	V.1.8: <i>vāsiṣṭhīr girah</i> , und V.2.13: <i>vāsiṣṭhīm vacanāvalīm</i>
Ende des 3. Tages:	VI.1.44: <i>vāsiṣṭham upadeśam</i>
Ende des 4. Tages:	–
Schluß:	VI.359.53: <i>vāsiṣṭhe vacane</i>

**1.8b rasāt** ] Vermutlich: „aus Neigung, aus Verlangen“. Ānandabodhendra erklärt den Ausdruck hier mit *premārdrabhāvāt* (VTP ad loc.). *Rasāt* wird im *Mokṣopāya* und auch anderweitig anscheinend häufiger in dieser Bedeutung verwendet; vgl. z. B. I.20.32 (rāgāt VTP ad loc. [= 1.21.31]), III.86.36 (phalarāgātiśayāt VTP) et infra Wegen des expliziten Bezuges auf Vasiṣṭhas Worte (*vāsiṣṭhīr girah*) könnte an der vorliegenden Stelle zusätzlich eine Anspielung auf *rasa* i. S. v. „poetische Gestimmtheit“ intendiert sein. An anderen Stellen scheint *rasāt* hingegen „spontan“ zu bedeuten; vgl. z. B. III.2.56.

**1.9–13** Diese Strophen hinterlassen den Eindruck einer späteren Hinzufügung. Der Redaktor war anscheinend bestrebt, in der vorangehenden Schilderung der Versammlung nicht genannte, doch als wichtig empfundene Personen hinzuzufügen: Rāmas Brüder Bharata (9), Lakṣmaṇa (10) und Śatrughna (11), Daśarathas Vertrauten Sumantra (12, vgl. den Komm. zu 1.12) sowie nicht weiter spezifizierte „andere Heilige [und] Könige“ (*anyeṣu tadā muniṣu rājasu*). Die Anwesenheit dieser Personen in der Versammlung ist an sich unverdächtig, wobei der Umstand, daß in den anderen Schilderungen der Versammlung Bharata und Sumantra nicht als Anwesende der Versammlung erwähnt werden, als verdächtig festzuhalten ist:

**Beginn des Werkes, I.9–10:** Lakṣmaṇa wird gemeinsam mit Rāma von Daśaratha in die Versammlung bestellt (I.9.1 f.); Śatrughna und Lakṣmaṇa betreten nach Rāma die Versammlung und werden vom König begrüßt (I.10.26).

**3./4. Tag, VI.1–2:** Vasiṣṭha redet Rāma und Lakṣmaṇa neben den Versammelten (*sabhya*), dem Großkönig Daśaratha und den anderen Fürsten an (VI.1.29). Rāma, Lakṣmaṇa und Śatrughna verehren Vasiṣṭha in seiner Einsiedelei (*svāśrama*, v. l. *svāśraya*), nachdem sich die Versammlung zerstreut hat

(VI.1.37), denken in der Nacht über Vasiṣṭhas Unterweisung nach (VI.1.44) und begeben sich am Morgen vor Beginn des neuen Tages zu Vasiṣṭhas Einsiedelei (*vāsiṣṭha āśrama*) (VI.2.4; verwendet wird hier dreimal das Dvandva-Komp. *rāmalakṣmaṇaśatrughna*).

4./5. Tag, VI.70.2: Rāma und Lakṣmaṇa sind in der Versammlung anwesend.

**Schluß, VI.373:** Rāma, Lakṣmaṇa und Śatrughna verkünden in jeweils eigenen Strophen ihre Befreiung.

Deutlich scheint uns zudem der abrupte Wechsel hinsichtlich der Art der Beschreibung auf eine Interpolation in dem vorliegenden Abschnitt hinzuweisen. Während die den verdächtigen Str. 9–13 vorangehenden Strophen mit zum Teil hochpoetischen Bildern die äußere Erscheinung der still und gebannt lauschenden Versammelten schildern, heben die Str. 9–13 auf den inneren, mentalen Zustand der genannten Personen ab, ohne daß für diesen Perspektivwechsel ein Grund erkennbar wäre. Die für eine Interpolation typische Position der Str. 9–13 am Ende einer beschreibenden Passage, direkt bevor der Text mit Str. 14 wieder auf die narrative Ebene wechselt, stellt ein weiteres Verdachtsmoment dar. Daß die in den Str. 9–13 erwähnten Personen in der Schilderung der Versammlung unserer Einschätzung nach ursprünglich nicht genannt worden sein sollen, tut der Schilderung keinen Abbruch, wie das Beispiel der Beschreibung zum Ende des ersten / Beginn des zweiten Tages zeigt, in der lediglich die hauptsächlichen Protagonisten Vasiṣṭha, Rāma und Daśaratha namentlich genannt werden.

**1.12a sumantre** ] Sumantra ist im *Rāmāyaṇa* der Wagenlenker sowie enger Vertrauter und Ratgeber von Daśaratha. Er wird später im *Upaśāntiprakaraṇa* (3.15) und dann erst wieder gegen Ende des *Nirvāṇaprakaraṇa* (VI.362.44) noch einmal beiläufig erwähnt. Die v. l. *sumitre* ist wohl durch das nachfolgende *mitratāṃ* entstanden; möglicherweise spielte auch eine Assoziation mit Daśarathas Gattin Sumitrā, der Mutter von Lakṣmaṇa und Śatrughna, mit als Ursache der Verderbnis hinein.

**1.18ab adyatanam ... āhnikam** ] „die heutige Tageslektion“. Der Begriff *āhnika* in der technischen Bedeutung einer „Tageslektion“ wird im ganzen *Mokṣopāya* nur in der vorliegenden Strophe verwendet; am Ende des dritten Tages findet sich *āhnika* in der Bedeutung eines Adjektivs „täglich“ (VI.1.29cd–30a: *sarva eva*

*bhavanto 'dya tāvad vyāpāram āhnikam / kurvantu*; dieselbe Verwendung läßt sich noch I.4.8 und I.9.10 belegen).

**1.18c pravakṣyāmi** ] v. l. *pravaktāsmi*. Das Futur auf -sya- von Verben des Sprechens, Darlegens usw. ist im *Mokṣopāya* die übliche dem Vasiṣṭha in den Mund gelegte Form. Auch die Schilderung der anderen Tageswechsel bestätigt dies:

Ende des 1. Tages: III.4.12ab: *prātar anyad vadiṣyāma iti*

Ende des 3. Tages: VI.1.30cd: *śeṣaṃ vicārayiṣyāmo vicāryaṃ prātar āgatāḥ*

Ende des 4. Tages: VI.69.14d: *prātar vadāmy aham*

Die Nähe des Adverbs *prātāḥ* „morgen“ könnte hier dafür verantwortlich gewesen sein, daß die als v. l. überlieferte periphrastische Form *pravaktāsmi* (die den Grammatikern zufolge *anadyatana*, „nicht auf den heutigen Tag bezogen“, gebraucht wird) später in den Text eingesetzt wurde.

**1.20c ācarācāracatura** ] *ācara ācāracatura* zu trennen. Dies ist ein im *Mokṣopāya* beliebtes Stilmittel, ein „sprechender Vokativ“ (telling vocative). Die mit einem Imperativ geforderte Handlung wird mit einem Vokativ vorweggenommen, der die angesprochene Person beschreibt als die Handlung bereits ausführend oder als für die Handlung besonders geeignet, prädestiniert seiend: ... *savana-kriyām / ācarācāracatura* ..., „Vollziehe, [du] im Vollziehen Gewandter, den Waschungsritus ...!“

**1.23a sāvataṃso-** ] Es wäre auch möglich, *sā vataṃso-* zu trennen, allerdings läßt sich nirgendwo im *Mokṣopāya* die anderweitig (insbes. in Kāvya-Texten) gut belegte Wortform *vataṃsa* eindeutig nachweisen; eindeutiges *avataṃsa* findet sich hingegen mehrfach.

**1.23d ālolakarapuṣkāḥ** ] *Puṣkāra* bezeichnet hier entweder die Spitze des Elefantenrüssels, die, wenn der Rüssel erhoben ist, durch die Nasenlöcher in der Tat dunkel erscheinen und daher an Bienen erinnern kann: „(Elefantentruppe) mit hin und her schaukelnden Rüsselspitzen“. Möglich ist es allerdings auch, *puṣkāra* als Lotos zu deuten (bekanntlich eine beliebte Speise von Elefanten): „(Elefantentruppe) mit Lotossen in [ihren] hin und her schaukelnden Rüsseln“.

**1.27** Das Kompositum in der ersten Strophenhälfte läßt sich bislang nur sehr unsicher deuten. Möglich erscheinen uns folgende Interpretationen:

1. „die Gewänder (*ambara*) [dort wurden] wechselseitig gedehnt (*ātata*), gezerrt von den Ecken (*aśri*) der Edelsteine an den strahlenden Armbändern“ – Zugrunde läge das Bild der eng nebeneinander sitzenden Teilnehmer der Versammlung (vgl. 1.24), deren Gewänder sich beim Erheben an den geschliffenen Edelsteinen der Armbänder der Sitznachbarn verheddern, so daß die Edelsteine an den Gewändern „zerren“ und diese so „gegenseitig gespannt“ werden. Zu *aśri* i. S. v. Ecke an geschliffenen Edelsteinen vgl. FINOT 1896, p. xxvii.
2. „der [dort] wechselseitig [zwischen den Zuhörern] aufgespannte (*ātata*) Raum wird angezogen (*krṣṭa*, i. S. v. „verbunden“?) durch die Ecken der Edelsteine in den strahlenden Armbändern“ – Hier läge das Bild von strahlenden Edelsteinen, die mit ihren strahlenden Ecken den Raum zwischen den eng sitzenden Zuhörern ausfüllen, zugrunde.

In beiden Fällen ergibt sich nur eine sehr lose Beziehung zu dem in der zweiten Strophenhälfte angestellten Vergleich mit Wäldern von Korallenbäumen, deren Blüten vom Wind geschüttelt werden, insofern sich die Gemeinsamkeiten von *upameya* und *upamāna* im Wesentlichen auf die Farbigkeit der Edelsteine bzw. der Blüten sowie das Moment ihrer Bewegung durch die aufstehenden Zuhörer bzw. den Wind beschränken würde. Es fehlt in jedem Fall das Motiv der Gegenseitigkeit (*anyo'nya*).

1.30 Diese Strophe erweist sich sehr deutlich als Interpolation: Die Struktur der vorangehenden Strophen 23–29 mit einem zeilenfüllenden beschreibenden Kompositum in der ersten Hälfte und einem mehrteiligen Vergleich in der zweiten ist zugunsten von vier, Standard-Topoi verwendenden Vergleichen aufgehoben. Wie es häufiger der Fall ist, findet sich diese Strophe am Ende einer längeren Beschreibung, just bevor der Text wieder auf die narrative Ebene wechselt.

1.32 ff. Der Abschluß des Sarga scheint durch Interpolationen gelitten zu haben, die anscheinend dem Bestreben geschuldet waren, zusätzliche Personen und Wesen an der gegenseitigen Ehrenbezeugung und Verabschiedung teilhaben zu lassen. Eine sichere Rekonstruktion des Textes ist nicht möglich. Unser Rekonstruktionsvorschlag beruht neben den auch anderweitig angewendeten Kriterien zur Identifizierung interpolierter Strophen zusätzlich auf dem Vergleich der vorliegenden Passage mit den entsprechenden Textstellen der anderen Schilderungen von der Auflösung der Versammlung. Zugrunde liegt dabei die Annahme, daß

Auflösung und Zusammenkunft einer solchen Versammlung einem mehr oder weniger feststehenden Zeremoniell folgt – und in der Tat finden sich entsprechende Andeutungen im Text (vgl. III.4.33 und VI.69.18) – so daß zwar mit Unterschieden in Bezug auf Umfang und Art der jeweiligen Schilderung, jedoch nicht mit gravierenden Inkonsistenzen zu rechnen sein sollte.

**1.32c śakracāpikṛtā** ] Die Strophe wiederholt den bereits oben (Str. 25d) gebrauchten Ausdruck *śakracāpikṛta* wörtlich. Außerdem ergibt sich eine unmotivierte inhaltliche Redundanz zu der folgenden Strophe, vorausgesetzt mit *bhūpāḥ* „Könige“ (32) und *sāmantāḥ* „Vasallen“ (33) ist derselbe Personenkreis gemeint.

**1.34** Vāmadeva wird im zweiten und siebten Buch des *Rāmāyaṇa* gelegentlich als Ratgeber (*mantrin*) am Hofe Daśarathas erwähnt. Zumeist wird er zusammen mit Vasiṣṭha genannt, mehrfach in dem festen Ausdruck *vasiṣṭho vāmadevaś ca* (Rām. 2.3.3 et passim; auch im Akk.), spielt allerdings in der Handlung des Epos keine Rolle. Ähnlich ist die Situation im *Mokṣopāya*: Vāmadeva wird einige Male beiläufig erwähnt: gleich zu Beginn des *Vairāgyaprakaraṇa* in der oben bereits erwähnten und hier sicherlich dem *Rāmāyaṇa* entlehnten Standardphrase *vasiṣṭho vāmadevaś ca* (I.1.27), sodann als Begleiter Daśarathas beim Empfang Viśvāmitras in Daśarathas Palast (I.1.15) und beim Eintreffen der himmlischen Munis unter den in der Versammlung Sitzenden; am Ende des *Nirvāṇaprakaraṇa* wird Vāmadeva zusammen mit anderen Munis von Vasiṣṭha in der Versammlung angesprochen (VI.359.50). Insofern ist es nicht unbedingt verdächtig, wenn Vāmadeva an der vorliegenden Stelle genannt wird. Der Ausdruck *vāmadevādayaś cānye viśvāmitrādayaś tathā* („weitere [Weise] wie Vāmadeva usw. und Viśvāmitra usw.“) ist allerdings sprachlich sehr unbeholfen und scheint dem Bestreben geschuldet, die nach I.32 (vgl. auch II.1.1 und II.2.23) in der Versammlung angekommenen himmlischen Munis (*divyā muniparamparā*, I.32.4) auch im vorliegenden Abschnitt zu berücksichtigen.

**1.35d munivrajam** ] Die in Ś<sub>8</sub> überlieferte Glosse versucht offenbar, eine v. l. *-vratam* i. S. v. von *-vratam* zu rechtfertigen. Der Grundtext in Ś<sub>8</sub> liest allerdings gemeinsam mit den anderen Hss. *vrajam*.

**1.37–40** Auch am dritten Abend begleiten Viśvāmitra sowie Rāma, Lakṣmaṇa und Śatruḡhna Vasiṣṭha in seinen *āśrama*. Rāma und seine Brüder verehren Vasiṣṭha dort und kehren dann zum Königspalast zurück (VI.1.37), während Viśvāmitra offenbar die Nacht in Vasiṣṭhas *āśrama* verbringt, wie aus VI.1.33

hervorgeht. Den anderen beiden Schilderungen fehlt diese Episode und folglich auch die Schilderung, wie Rāma und seine Brüder am nächsten Morgen Vasiṣṭha und seinen Gast Viśvāmitra wieder von Vasiṣṭhas *āśrama* abholen.

Trotz dieser Übereinstimmung der vorliegenden Stelle mit dem Ablauf des dritten Tages erregt der Umstand, daß mit *rāmādyais sarvair daśarathātmajaiḥ* (Str. 38) und *rāmādīn . . . daśarathātmajān* (Str. 40) nahezu identische Formulierungen verwenden, den Verdacht, daß eine der beiden Strophen eine spätere Hinzufügung ist. Inhaltlich kann auf Str. 40 schlecht verzichtet werden, so daß Str. 38 und die syntaktisch mit ihr zusammenhängende Str. 39 vermutlich sekundär sind. Nach unserem Rekonstruktionsvorschlag hätte Str. 40 mit *tasmāt pradeśāt* ursprünglich an *vasiṣṭhasadmani* in Str. 37 angeknüpft, womit implizit gesagt wäre, daß Rāma und seine Brüder Vasiṣṭha begleitet hätten. Eine solchermaßen knappe Schilderung könnte die Einfügung der Str. 38/39 veranlaßt haben.

1.41 Die Strophe erwähnt erneut die Himmels- und Erdenwandler (*nabhaś-carān avanīcarān*), die sich laut Str. 36 bereits direkt nach dem Ende der Versammlung zerstreut haben. Sehr befremdlich ist zudem die Nennung von „Wasserwandlern“ (*jalecarān*), für die sich in den Schilderungen der anderen Tagen keine Parallele auffinden läßt.

**Metrum:** Rucirā

## 2. Sarga

**Vorbemerkung:** Die im vorangehenden Sarga (s. die Vorbemerkung dort) begonnene Schilderung des zur Neige gehenden zweiten Versammlungstages wird fortgesetzt mit der Schilderung des Abends und der Nacht: Die Zuhörer verrichten ihre täglichen Pflichten und speisen dann, woraufhin bald die Sonne untergeht. Es folgt eine lange Reflexion Rāmas über das am Vortag Gehörte, die sich in dieser Form in den Schilderungen der anderen Tage nicht findet und sicherlich zumindest in Teilen das Werk späterer Redaktoren ist. Darauf weisen unklare Vergleiche und sprachliche Ungeschicktheiten in einigen der Strophen hin. Gleichwohl scheint uns eine Rekonstruktion dieses Textstückes, wenn es denn überhaupt auf den Autor oder eine frühe Redaktionsstufe zurückgehen sollte, kaum möglich zu sein, so daß wir auf die Auszeichnung einzelner Strophen verzichtet haben.

2.1a **grhaṃ** ] Mit der v. l. *grhe* wäre *sametya* mißverständlich: *sametya grhe* „sich in einem Haus versammelt habend“. Gemeint ist jedoch „in [ihr] Haus (meint

hier: ihren Palast) gegangen seiend“; *svasadmasu* (Pāda d) und ebenso *svagr̥hāvīthiṣu* (2.2d) bezeichnet wohl die innerhalb der Palastanlage liegenden, jeweils eigenen Gebäude der genannten Angehörigen des Hofes.

**2.3c cakrāhvahaṃsasārasa-** ] Nach DAVE 2005 ist *cakrāhva* synonym mit Sanskrit *cakravāka* (seltener: *upacakra* und *cakra*) und bezeichnet die Rostgans (*Tadorna ferruginea*), englisch: Ruddy Shelduck oder Brahminy Duck (p. 50 ff.). Zu *sārasa* (Saruskranich, *Grus antigone*) s. den Komm. zu IV.30.16d.

**2.6a–b putrapautrasuhṛdbhṛtyabandhumitragāṇais saha** ] vgl. 47.55a–b: *putrapautrasuhṛdbhṛtyabandhusvajanapeṭakam*.

**2.7c aṣṭāṃśaśeṣatvān** ] „da noch ein Achtel [vom Tag] übrig war“. Nach dem bislang Geschilderten sollte es später Nachmittag bis früher Abend sein: Die Versammlung hatte sich mittags aufgelöst, anschließend hatte man sich den täglichen Pflichten gewidmet, und nun geht der Tag zur Neige (*divaso 'bhavat / tanuḥ*), doch es scheint noch mild die Sonne (*mṛdvātapa*). Allgemein üblich ist eine Einteilung sowohl des hellen Tages als auch der Nacht in jeweils vier Teile, so daß der ganze Tag aus acht Teilen (sog. *prahara*-s „Wachen“) besteht. Diese Einteilung liegt der vorliegenden Strophe wahrscheinlich zugrunde.

**2.9ab sandhyāṃ vavandire suṣṭhu jepuś caivāghamarṣaṇam** ] Zu den genannten Gebeten und Ritualen vgl. KANE 1930–62 II.1, p. 312 ff. (*sandhyā*), und p. 317 (*aghamarṣaṇa*).

**2.9a sandhyāṃ vavandire** ] Die durch *eva* verstärkte Koordinationspartikel *ca* nach *jepuḥ* im zweiten Pāda verweist hier auf eine finite Verbform, so daß die v. II. *sandhyāvavandanel-vandine* als Fehler zu betrachten sind.

**2.10c kṣīrodād** ] Zu dieser lediglich von Ś<sub>14</sub> bezeugten Lesung gibt es keine Wahl. Daß die restlichen Hss. die sinnlosen Lesungen *kṣīrodhāv* und *kṣīrodāv* überliefern, könnte auf einen alten Überlieferungsfehler verweisen. Möglicherweise hat der nachfolgende Lok. *māhendryām* dazu geführt, daß *kṣīrodād* mit \**kṣīrodadhāv* verwechselt wurde und eine Art „Mischlesung“ entstand.

**2.12** Zu der „wie ein Augenblick“ vorübergehenden Nacht vgl. VI.110.74:

*tais tais tataḥ praṇatipeśalavāgvilāsais*  
*tatkālakāryasubhagaiḥ praṇayopacāraiḥ*  
*satkāntayor navanavena tayos sukḥena*

*dīrghā muhūrta iva sā rajanī jagāma* (VI.110.74)

Es fällt auf, daß zwei kurz aufeinander folgende Strophen aus VI.110 Parallelen in Bezug auf die Bildlichkeit und die Ausdrucksweise der aufeinander folgenden Strophen 11 und 12 des vorliegenden Abschnittes besitzen: 11: *dīrghendubimbaramya* ≈ VI.110.71: *dīrghendubimbapratima*; und 12: *vyatīyāya ... śyāmā muhūrta iva* ≈ VI.110.74: *muhūrta iva sā rajanī jagāma*.

Zu dem Bild vgl. auch unten, 53.43: die Nächte der Trennung und Vereinigung für zwei Liebende als Bild für die Relativität der Zeitempfindung.

2.13 ff. Zu diesem Textstück vgl. oben die Vorbemerkung. Die hier beginnende lange Reflexion Rāmas findet in den Beschreibungen der anderen ausklingenden Versammlungstage in dieser Form, d. h. unter besonderer Hervorhebung Rāmas und einer langen Wiedergabe seiner Gedanken, keine Parallele. Es wird lediglich kurz und allgemein erwähnt, daß die Zuhörer vor dem Einschlafen über Vasiṣṭhas Vortrag nachsinnen.

2.13 Die Strophe spielt wohl auf den Topos des auf Honig versessenen Kamels an; zum zoologischen Hintergrund s. SLAJE (im Erscheinen).

2.22d *yakṣaś śīṣor iva* | Folgender Vergleich scheint intendiert zu sein: Das Ziel (*prayojana*, nämlich die Befreiung) ist objektiv gesehen leicht (*tanu*) zu erreichen, subjektiv für Rāma jedoch schwer wie ein Berg (*giriguru*) – der *yakṣa* ist an sich als bloße Vorstellung fein, zart (*tanu*), in der Vorstellung eines Kindes allerdings massiv wie ein Berg (*giriguru*). Ob *manomātrajayaprāpya* ebenfalls doppeldeutig zu verstehen ist (auf das Kind bezogen: „wahrnehmbar aufgrund des Überwältigt-werdens einzig durch das Denken“), ist unsicher. Insgesamt ist der Vergleich nicht ganz glücklich, da das Ziel der Befreiung auf dieselbe Ebene wie ein *yakṣa*, also eine Trugvorstellung, gestellt wird. Auch der Genuswechsel zwischen Upameya und Upamāna ist unschön; er hat wohl auch die v. l. *girigurur* statt des neutralen *-guru* verursacht.

2.30a *-dīpalekhā* | Zu *lekhā* „Flamme“ vgl. z. B. I.12.5 und III.24.46.

2.31b *santariṣyatha* | v. l. *santariṣyanti*. Zwischen den beiden Variante ist nicht sicher zu entscheiden. Für die 2. Pers. Pl. *santariṣyatha* spricht die vorangehende Strophe, in der in derselben Weise die *buddhi* direkt angesprochen wird. Andererseits könnte das von Śg überlieferte, defektive *santariṣya* auf den gemeinsamen

Archetypus von Ś<sub>8</sub> und Ś<sub>14</sub> zurückgehen, was die Einzellesung von Ś<sub>14</sub> als intelligente Ergänzung der fehlenden Silbe erklären würde.

**2.31d garutmanta ivābdhitah** ] wtl.: „wie Vögel aus dem Meer (herausgelangen)“. Gemeint ist wohl: „wie Vögel das Meer überqueren“, was nach den Wbb. normalerweise den Akk. als Objektkasus von *sam-√tr* erfordern würde. Der Abl. *abdhitah* ist möglicherweise dem Bestreben geschuldet, eine parallele Ausdrucksweise zu *duḥkhebhyaḥ* zu erhalten. Eine analoge Verwendung von *ud-√tr* (ebenfalls mit Abl.) scheint 12.22 vorzuliegen.

**2.33a mandāravana-** ] Die Wälder von Mandāra-Bäumen stehen hier sinnbildlich für einen paradisischen Ort; s. hierzu den Komm. zu IV.7.11c–d.

**2.36b arthitām** ] v. l. *arthitam*. Zwischen beiden Lesungen („Wunsch“ vs. „Gewünschtes“) ist kaum zu entscheiden; der Gebrauch des Verbes *pūraya* („erfülle!“) verweist vielleicht eher auf *arthitām* „Wunsch“.

**2.40 Metrum:** Puṣpitāgrā

### 3. Sarga

**3.2a tamaḥkaḍārāsu** ] „durch Dunkelheit lohfarben“. In III.106.59ab dient *kaḍāra* zur Beschreibung der Farbe des Himmels am Abend: *nīhārābhṛakaḍārāsu dikṣu proddhūlitāsu iva / ... dinānte*, „Am Ende des Tages ... als der durch Nebelwolken lohfarbene Horizont gleichsam mit Staub bedeckt erschien ...“.

Zur ursprünglichen Bedeutung von *kaḍāra* („raffzählig“) und der Bedeutungsentwicklung im späteren Sanskrit vgl. LÜDERS 1938.

**3.3a prabhātātūryaghoṣa** ] Die Wbb. helfen bei einer genaueren Bestimmung von *tūrya* nicht weiter („ein musikalisches Instrument“, pw; ebenso APTE). Zu vergleichen ist jedoch Śrīkaṇṭhacarita 15.49, wo ebenfalls erwähnt wird, daß am Morgen mit dem Klang von *tūryas* geweckt wurde; der hierfür gebrauchte Ausdruck *pratyusastūryaghoṣa* ist mit der vorliegenden Stelle praktisch identisch und wird von Jonarāja mit *prabhātaṭapaṭaḥśabda* erklärt (DURGĀPRASĀDA und PARABA 1887). Hiernach handelt es sich bei *tūrya* also um eine Pauke. Dies wird indirekt bestätigt von einigen Stellen in Kalhaṇas *Rājataranṅinī*; vgl. 8.2563 (Vergleich des Klanges von *tūryas* mit dem Grollen von Wolken), 3.400 (den tiefen Ton eines summenden Bienenschwarms mit dem „Klang von Toten-Pauken“, *mṛtyutūryarava*,

verglichen) sowie 8.1081 (*tūrya* gemeinsam mit anderen Arten von Trommeln genannt).

3.7b *ṛṣayo brāhmaṇās tathā* ] = 3.14d.

3.7d *brahmalokam ivāmarāḥ* ] vgl. 1.39cd<sup>†</sup>

3.13a *trīṇi tasya padāny* ] Der Genitiv *tasya* ist nicht sicher zu deuten. Möglicherweise wird er hier i. S. eines Dativs gebraucht: „trat [von dort] drei Schritte a u f i h n z u“ oder „trat drei Schritte f ü r i h n [aus der Versammlungshalle] heraus“. Auch am vierten Morgen geht Daśaratha auf Vasiṣṭha zu, um ihn zu begrüßen, dort kommt er allerdings aus dem Palast heraus (VI.2.8).

3.14–16 Die Strophen 15 und 16 sind wahrscheinlich eine nachträgliche Ergänzung zum Text. Die Erwähnung der genannten Personen ist völlig unmotiviert; in einigen Fällen lassen sie sich bislang nicht einmal genauer bestimmen (s. die Kommentare zu den einzelnen Stellen).

Schwieriger ist die Einschätzung von Str. 14. Es liegt zunächst nahe, das hier verwendete Verb *viviśuḥ* ebenso wie in 3.12 (*viveśa*) i. S. v. „traten ein“ zu verstehen, was auf die widersinnige Aussage hinausläufe, daß Vasiṣṭha und Daśaratha, die nach Str. 3.12 schon in die Versammlung eingetreten sind, zusammen mit den anderen in Str. 14 genannten Personen noch einmal eintreten würden. Die  $\sqrt{viś}$  kann jedoch auch i. S. v. „sich niedersetzen“ gedeutet werden, was in Str. 14 insofern gut passen würde, als hier *viviśuḥ* ohne ein Objekt gebraucht wird. (Der Autor von Str. 15 und 16 hat *viviśuḥ* in Str. 14 anscheinend i. S. v. „traten ein“ verstanden.) Derselbe Gebrauch von  $\sqrt{viś}$  („sich setzen“) könnte auch III.4.34 (am zweiten Morgen) und VI.2.11 (am vierten Morgen) vorliegen, zumindest läßt dies das dort gebrauchte Bild vom windstillen Lotosteich vermuten.

Auch der mit Str. 3.7b identische vierte Pāda von Str. 14 spricht nicht unbedingt gegen die Ursprünglichkeit von Str. 14, da es kaum feststellbar ist, welche Strophe von welcher kopiert wurde.

3.15a *mantriṇās ca sumantrādyā* ] Zu Sumantra s. den Komm. zu 1.9–13 und zu 1.12a.

3.15b *dhaumyādyās ca vipāścitaḥ* ] Ein Ṛṣi namens Dhaumya wird im *Rāmāyana* einmal erwähnt, und zwar zu Beginn des *Uttarakāṇḍa* (7.1.14) unter den „großen Ṛṣis, die im Westen leben“ (*mahān ṛṣiḥ . . . ye śrītāḥ paścimāṃ diśam*) und gekommen sind, um den siegreich heimkehrenden Rāma zu begrüßen. Daumya ist

im *Mahābhārata* auch der Name des Hauspriesters der Pāṇḍavas (PE s. v. Dhaumya I); vgl. auch ebd. s. v. Dhaumya II. Welcher Dhaumya hier gemeint ist und warum er genannt wird, bleibt unklar.

**3.15d mantriputrās suhādayaḥ** ] v. l. . . . *mahādhiyaḥ*. Ein Name „Suha“ ließ sich bislang anderweitig nicht belegen. *Sūha* wäre die kaschmirische Form des Namens „Siṃha“; vgl. z. B. *Sūhadeva* (RtJ. 130), *Sūhabhaṭṭa* (ebd. B 731 et infra).

Die Struktur der Strophen 15 und 16 spricht sehr dafür, daß auch in 15d ursprünglich ein Name genannt war, so daß die an sich unverdächtige und sinnvolle Lesung *mahādhiyaḥ* wohl sekundär entstanden sein dürfte, möglicherweise, weil *suhādayaḥ* bereits verderbt und/oder innerhalb (eines Teils) der Überlieferung nicht mehr einer bestimmten Person zugeordnet werden konnte.

**3.16a sāmantādyāḥ prakṛtayaḥ** ] „die benachbarten Könige mit den Vasallen an der Spitze“. Nach *Arthaśāstra* 6.2.13–15 und 15.1.51 f. (KANGLE 1965–72) werden die einem Herrscher (*vijigīṣu*) direkt benachbarten Herrscher – seine natürlichen Feinde (*ari*) – und die wiederum jenen direkt benachbarten – deren natürliche Feinde und daher natürliche Verbündete (*mitra*) des *vijigīṣu* – jeweils als *prakṛti* („Konstituent“) bezeichnet. Zu denken ist möglicherweise auch an *prakṛti* als Bezeichnung für die sieben Konstituenten eines Reiches (*Arthaśāstra* 6.1.1: *svāmy-amātya-jaṇapada-durga-kośa-daṇḍa-mitrāṇi prakṛtayaḥ*), wobei an der vorliegenden Stelle nur die Personen (*amātya*, *mitra*) in Frage kämen. In dieser Bedeutung wird *prakṛti* wohl auch unten, Str. 45.42, verwendet.

**3.16b suhotrādyās ca nāgarāḥ** ] Im *Rāmāyaṇa* wird zweimal (4.40.3, 4.53.10) ein Held aus dem Heer der Affen namens Suhotra erwähnt; dieser kann allerdings schwerlich mit „Städter“ (*nāgara*) bezeichnet werden. Weitere epische und mythische Personen mit dem Namen Suhotra werden PE (s. v. Suhotra I–VII) aufgezählt, wobei sich in keinem Fall ein Zusammenhang mit der vorliegenden Passage erschließt.

**3.16c mālavādyās tathā bhṛtyāḥ** ] Das Volk der Mālava wird im *Utpatti-prakaraṇa* einige Male erwähnt (III.17.25, III.36.56, III.130.20 ff.), auch im *Nirvāṇaprakaraṇa* (VI.81.12, VI.88.64; Geschichte von Sikhidhvaja, der König der Mālavas ist). Warum die „Beamten der Mālavas und anderer [Völker]“ an der vorliegenden Stelle genannt werden, bleibt unklar.

**3.16d paurādyās caiva lālakāḥ** ] Es ist bislang unklar, wer hier gemeint ist.

3.23–28 Die absoluten Lokative sind über die Grenze des dritten Sarga mit Str. 4.1 zu konstruieren. Diese Stelle zeigt besonders handgreiflich, daß die Einteilung des Textes in Sargas – zumindest in der heute vorliegenden Form – dem ursprünglichen Werk fremd war.

### 3.23–27 Metrum: Vasantatilaka

3.23 *jāla-* ] „Gitterfenster“, vgl. OTTER 2010, p. 119 (zu 18.34), und pw: *gavākṣajāla* „Gitterfenster“. Die Str. VI.2.14 in der Schilderung des vierten Morgens scheint ebenfalls auf Sonnenstrahlen, die durch Gitterfenster (*gavākṣa*) einfallen, anzuspielden.

3.24 *caṅpaka-* ] Eine in kaschmirischen Texten öfter zu belegende Schreibung für *campaka* (*Michelia Champaca* L., deutsch: Orangenmagnolie); vgl. ZACHARIAE 1899, p. 10. Diese Schreibung findet sich schon in einem zentralasiatischen Fragment von Kumāralātas *Kalpanāmaṇḍitikā* (vgl. LÜDERS 1926, p. 139; hierzu p. 39: „die ältere Form des Wortes, die später zu *campaka-* abgeschliffen wurde“) und ist wohl auf die nichtarische Herkunft des Wortes (MAYRHOFER 1956–80 s. v.) zurückzuführen.

Die goldgelb blühende Magnolienart wird häufig mit Flammen und Lichterscheinungen verglichen; vgl. hierzu die von SYED 1990, p. 277, zusammengetragenen Beispiele.

3.28a *agurutagaradhūme* ] „Rauch aus Adlerholz und Milchsunge“; mit der v. l. *-taruga-*: „vom Adlerholzbaum stammender Rauch“. Sowohl *aguru* (*Aquilaria agallocha* ROXB., deutsch häufig „Adlerholz“, neben anderen Bezeichnungen) als auch *tagara* (versch. Arten der Gattung *Tabernaemontana* LINN., oft *T. coronia*, deutsch: Milchsunge oder Ceylon-Jasmin) sind bekannt für ihr wohlriechendes Holz, welches als Rauchwerk verbrannt wurde; vgl. SYED 1990, p. 27 ff. (*aguru*), und p. 303 ff. (*tagara*, insbes. p. 305: „Perfumes are manufactured from the delightfully fragrant wood and it is burned as incense“, zitiert aus COWEN 1970.)

Eine Entscheidung über die Lesarten ist hier kaum zu treffen. *Aguru* und *tagara* werden V.94.43 noch einmal gemeinsam in einer Aufzählung wohlriechender Pflanzen erwähnt.

3.28b *-kusuma-* ] Diese Lesung ist trotz der Wiederholung desselben Wortes in Pāda d der v. l. *mukula* „Blüte“ wohl vorzuziehen. Knospen werden normalerweise nicht in Kränze gebunden und auch nicht mit intensivem Duft in Verbindung

gebracht. Die außerdem noch überlieferte v. l. *mukuṭa* „Diadem“ ist kaum sinnvoll zu deuten.

**3.28 Metrum:** Mālatī; unklare Zäsur nach der achten Silbe im zweiten (*dāmod-dāma*) und dritten Pāda (*vitānā-mbho*).

## 4. Sarga

**4.3c amṛtāvarṣaṇeneva** ] Das Wort *āvarṣaṇa* ist in den Wbb. bislang nicht verzeichnet und läßt sich weder im *Mokṣopāya* noch anderweitig ein zweites Mal belegen. Der Anlaut auf *ā-* ist durch das Metrum gesichert. Zur Bedeutung („Beregnen, Begießen“) vgl. pw s. v. *ā-√vr̥ṣ* sowie *nirāvarṣa*. Die v. l. *pīyūṣavarṣa-ṇeneva* ist anscheinend dem Versuch geschuldet, die ungewöhnliche Form *āvarṣaṇa* durch das in solchen Kontexten gebräuchliche *varṣaṇa* zu ersetzen, wobei wohl zur Vermeidung der zugleich kurzen zweiten und dritten Silbe (und damit eines metrischen Fehlers) mit *pīyūṣa* ein entsprechendes Synonym für *amṛta* eingesetzt wurde.

**4.4–7** Diese Strophen haben den Charakter allgemeiner Niti-Strophen zum Thema *sūkti*. Auch die – zumindest partiell nicht ganz geglückte (Komm. zu 4.4) – Wiederholung des Nektar-Motivs aus Str. 3 in den Str. 4 und 5 könnte auf den sekundären Charakter dieses Textstückes hinweisen. Ab Str. 8 wird Vasiṣṭha wieder direkt angesprochen.

**4.4c śītalayanty** ] Zu dem Denom. *śītalay-* „kühlen“ (trans.) vgl. z. B. II.14.22. Die hier gebrauchte Wendung *antaś śītalayanti*, „kühlen innerlich“, ist wohl von dem im *Mokṣopāya* mehrfach verwendeten Ausdruck *antaśśītala*, „innerlich kühl“ (II.13.77 et infra) inspiriert.

**4.5 atimoha-** ] v. l. *matimoha-*. Für *atimoha* („übermäßige Verwirrung, Verfinsterung“) spricht die in der Strophe offenbar intendierte Mehrdeutigkeit der Attribute jeweils in Bezug auf die Nektargüsse (des Mondes, vgl. Str. 4) und auf die Reden, die mit *matimoha* („Verwirrung des Denkens“) zugunsten der Reden verschoben wäre.

**4.6** Die Lampe (*dīpikā*) paßt schwerlich zur Bildlichkeit des Baumes in der zweiten Strophenhälfte; es entsteht daher der Eindruck, daß die beiden Hälften der Strophe ursprünglich nicht zusammengehörten.

4.7d **tamaskāṇḍam** ] „tiefe Dunkelheit“; ein seltenes Wort, das auch im *Mokṣopāya* bislang nur an der vorliegenden Stelle zu belegen ist; vgl. SCH. Ntr., s. v. („dichtes Dunkel“).

4.9 **rasāñjana-** ] Die indische Medizin kennt drei Arten von Augensalbe (*añjana*): *guṭikā* (Pillenform), *rasa* (eingedickter Saft) und *cūrṇa* (Puder); vgl. MEULENBELD 1999–2002, Bd. IA, p. 307 et passim.

4.11 **mandāra-** ] Zur Symbolik des (himmlischen) Korallenbaumes s. den Komm. zu IV.7.11c–d.

4.13b **prakṛtārtha-** ] „der in Rede stehende Gegenstand“. Die v. l. *prasṛtārtha* bedeutet „der vorgetragene Gegenstand“ (vgl. 3.25: *vasiṣṭhavacanaprasaraḥ*, und 4.27: *prasāritam āhlādi vāgraśmipaṭalam*). Die Lesung *prakṛtārtha* scheint uns besser in den Kontext zu passen, da wohl eher Rāmas Wunsch nach einer Fortsetzung von Vasiṣṭhas Vortrag ausgedrückt werden soll, nicht der Wunsch nach Ausdeutung des bereits Vorgetragenen. Es bleibt gleichwohl etwas befremdlich, daß auf die an Rāma gerichtete Aufforderung Daśarathas hin, Rāma möge Vasiṣṭha an die Fortsetzung des Vortrages erinnern, Vasiṣṭha sich direkt an Rāma wendet, ohne daß im Text eine entsprechende Bitte Rāmas vorangeht.

4.13d **prasāde samavasthitam** ] Dieser Ausdruck findet sich ebenfalls in 29.59b und VI.291.24b.

4.15b **taṃ** ] Konjektur; *tan (yan)* Hss. An der Konjektur führt kein Weg vorbei, da *artha* wie anderweitig so auch im *Mokṣopāya* bislang nur als Maskulinum belegt ist. Die Verderbnis hat wohl graphische Ursachen.

4.17 Konkrete Textreferenz bislang unklar.

4.17c **devasya** ] Zu *deva* als metaphorische Bezeichnung für den Wesenskern (*ātman*) s. den Komm. zu IV.38.29d.

4.18b **viśveśād īsvareśvarāt** ] Zu *īśa*, *īśvara* als Bezeichnungen für Brahmā s. den Komm. zu IV.42.4a.

4.19 Konkrete Textreferenz bislang unklar.

4.20 **lavaṇādivicāreṇa** ] bezieht sich auf das *Indrajālopākhyāna* und dessen Ausdeutung (III.104–122).

4.25–32 Dieser Rāma in den Mund gelegte Lobpreis von Vasiṣṭhas Vortrag besteht weitgehend aus konventionellen Bildern und Allgemeinplätzen, die zudem durch etliche gedankliche (27a ≈ 30ab) und besonders auffällige wörtliche Wiederholungen (*puṇya* 28c, 29b, 31d; *āhlādin* 27c, 32b; *tvadanuśāsana* 29d, 31d) gekennzeichnet sind. Sehr wahrscheinlich ist dieser Abschnitt – falls er nicht zur Gänze eine spätere Hinzufügung ist – doch zumindest durch Interpolationen in Mitleidenschaft gezogen worden. Eine Rekonstruktion scheint uns allerdings nicht mehr möglich zu sein.

4.25a **bhagavan sarvadharmajña** ] Zu dieser häufig gebrauchten Wendung s. den Komm. zu IV.3.1a.

4.33 **Metrum:** Drutavilambita

## 5. Sarga

**Vorbemerkung:** Der 5. Sarga hinterläßt insgesamt deutlich den Eindruck sekundärer Hinzufügungen. Verdächtig ist bereits die erste, den Beginn des Upaśānti-Prakaraṇa ankündigende Strophe, die, nachdem dies schon oben in 1.1 geschehen ist, hier deplaziert wirkt, wobei es sich wohl kaum mehr feststellen lassen wird, welche der beiden Ankündigungs-Strophen auf eine frühere Redaktionsstufe zurückgeht. Anschließend (Str. 2 ff.) wird die in IV.42.22 begonnene Diskussion des vorbildlichen *Rājasasāttvika*-Mannes wieder aufgenommen, allerdings mit begrifflichen Widersprüchen sowohl zu der Diskussion in IV.42.22 ff. als auch innerhalb des kurzen vorliegenden Abschnittes (Komm. zu 5.3). Der restliche Sarga besteht größtenteils aus Allgemeinplätzen des *Mokṣopāya*, bis hin zu nachweisbaren Zitaten, die in Form von Textbausteinen zusammengesetzt wurden. (Der Kommentar beschränkt sich im folgenden auf den Verweis auf eklatante innertextuelle Parallelen.) Hinzuweisen ist auch auf Entlehnungen aus dem *Mahābhārata* (Komm. zu 5.24, 26). Es finden sich zudem die für derartige Passagen typischen inhaltlichen Banalitäten (man vergleiche nur Str. 43), ungeschickte Vergleiche (bspw. Str. 16 und 51) sowie sprachlich-stilistische Schwächen, bis hin zu vollkommen mißratenen Strophen (bspw. Str. 32).

5.2b **rājasatāmasaiḥ** ] ist sprachlich nicht eindeutig; entweder „(Männer) der *Rājasa*- und *Tāmasa*-[Gattung]“ oder „der *Rājasatāmasa*-[Gattung]“. Plausibler erscheint die erste Deutung, die die beiden „niederen“ Klassen samt ihren Unterklassen umfaßt. Der *Rājasatāmasa*-Gattung wird hingegen nach bisherigem

Kenntnisstand keine spezifische soteriologische Bedeutung beigemessen, die eine Erwähnung hier rechtfertigen würde. Zu den nach ihrem Erlösungspotential differenzierten 14 Klassen von Lebewesen s. den Komm. zu IV.18.30a–b.

**5.3 sattvasthājātibhir vīrais tvādrśair ...** ] Dies widerspricht sowohl einer früheren Darlegung, in der Rāma explizit der *Rājasasāttvika*-Gattung zugerechnet worden war (IV.44.5; die ganze Diskussion beginnt IV.42.22), als auch der im vorliegenden Abschnitt wenig später folgenden Str. 7. Schon Str. 4 relativiert die Aussage der vorliegenden Strophe.

Den *Rājasasāttvika*-Männern wird eine besondere soteriologische Bedeutung und Vorbildfunktion zugesprochen (vgl. z. B. IV.42.27, 30; IV.43.1 ff.).

**5.5ab śāstrasajjanasatkārasaṅgena** ] „durch die Achtsamkeit gegenüber dem Lehrwerk und den Umgang mit maßgeblichen Personen“. Diese für den *Mokṣopāya* wichtige soteriologische Bedingung ist hier mit einer ungewöhnlichen Begrifflichkeit (*satkāra*) und in einem umständlich gebauten Kompositum (wohl zu analysieren als *śāstra-satkāras sajjana-saṅgās ca*) ausgedrückt.

**5.10b ārajyate** ] Ein Verbalkompositum *ā-√rañj* ist in den Wbb. bislang nicht verzeichnet. Ein weiterer Beleg findet sich möglicherweise IV.14.32, falls man Bhāskarakaṇṭhas Wortabtrennung folgt.

**5.11d vilīyate** ] Dies ist die übliche Ausdrucksweise im *Mokṣopāya*, die dem soteriologischen Ziel der Vernichtung oder Beruhigung des Denkens angemessen ist. Die v. l. *vimucyate* würde etwas, von dem das Denken befreit würde, voraussetzen.

**5.17** Das Bild in der zweiten Strophenhälfte ist befremdlich: Inwiefern kann der Mond seine eigene Scheibe sehen? Vgl. auch Str. 51cd: Der Mond wird seiner eigenen Erquickung teilhaftig.

**5.19b pariñātavastuno** ] Der Begriff *vastu* wird hier wie häufig im *Mokṣopāya* i. S. v. „Wirklichkeit, Realität“ gebraucht; vgl. V.40.6: *prabuddho jñātavastuvāt ...* (hierzu auch SLAJE 1994a, p. 237 ff.).

**5.19d somyāmbha iva vālukāḥ** ] Die Formulierung „ruhiges Wasser drückt Sandkörner nieder“ ist auffällig. Steht dahinter etwa die Auffassung, das ruhige Wasser sei ursächlich dafür verantwortlich, daß Sandkörner in ihm niedersinken?

**5.20b pariñāte iti** ] Man beachte den fehlenden Vokalsandhi, was im *Mokṣopāya* insbesondere vor *iti* mehrfach zu beobachten ist.

5.21c **bhavatīti hi kasyeha** ] v. ll. ... *hi kasyeha, vikasyeha, karasyeha*. Die Partikel *iti* ist schwer verständlich, weswegen die Variantenwahl hier unsicher bleibt.

5.24d **mācīram** ] Nach derzeitigem Kenntnisstand der einzige Beleg im *Mokṣopāya* für diesen Ausdruck. So wie er hier verwendet wird – am Ende der Strophenzeile und mit einem vorangestellten Imperativ – ist der Ausdruck typisch für epische (und purāṇische) Texte, außerhalb deren er sich kaum belegen läßt.

5.26cd **ūrdhvaḥur ...** ] = *Mahābhārata* 18.5.49ab (zitiert SMS. 7314):

*ūrdhvaḥur viraumy eṣa na ca kaścic chṛṇoti me  
dharmād arthaś ca kāmaś ca sa kimarthaṃ na sevate*

Die Strophe wird von Sauti (Schüler des Vyāsa) innerhalb der Lobpreisung des *Mahābhārata* und seines Autors Vyāsa am Schluß des Textes dem Vyāsa selbst in den Mund gelegt. Der Kontext im *Mahābhārata* läßt keine Verbindung mit der Thematik des vorliegenden Abschnittes erkennen.

5.27 **gartakacchapavat** ] „wie die Schildkröte in der Grube“, ein bildlicher Ausdruck für jemanden von beschränkten Ansichten und Erfahrungen (vgl. pw und APTe s. vv. *kūpa-*, *avaṭakacchapa*). Die Redewendung entspricht somit der in der Sanskrit-Literatur weiter verbreiteten und bekannteren vom Frosch in der Grube. Hierfür spricht auch *Gaṇapāṭha* 138 (hrsg. BÖHTLINGK 1887), wo direkt auf die Einträge *kūpa-* und *avaṭakacchapa* die Einträge *kūpa-*, *kumbha-*, *udapānamaṇḍūka* folgen. Die Schildkröte in der Grube/Höhle wird hingegen relativ selten angeführt; die von den Wbb. verzeichneten Belege im *Gaṇapāṭha* lassen sich allerdings um einige Stellen in der Sanskrit-Literatur ergänzen, vgl. z. B. *Bṛhatkathāślokaśaṅgraha* 9.9 und 20.332 (jeweils *kūpakacchapa*) sowie SMS. 4296 (*kūpakūrma*).

Die Redewendung von der Schildkröte in der Grube geht wohl auf die Eigenart vieler Schildkrötenarten zurück, sich in Gruben oder Höhlen einzugraben, um dort zu schlafen oder auszuruhen, und diese Plätze über längere Zeiträume immer wieder aufzusuchen. Dementsprechend werden in Gruben oder Höhlen lebende oder schlafende Schildkröten im *Mokṣopāya* gelegentlich erwähnt; vgl. bspw. I.17.46 und III.27.52, IV.14.57.

5.32 Die Strophe ist ersichtlich mißraten; gemeint ist sicherlich das Umgekehrte: Nicht der am Gold haftende Schlamm bleibt von diesem gesondert und verändert

sich nicht – so die sprachlich eindeutige Aussage der Strophe –, sondern das Gold bleibt von dem an ihm haftenden Schlamm gesondert und verändert sich nicht; analog ist das Verhältnis von Wesenskern und Körper umzukehren.

5.35c sarvam ātmamayam śāntam ] = 71.28a

5.36d piñchā vyomnīva ] „wie [Pfaue]-Schwanzfedern am Himmel“. Dieser im *Mokṣopāya* mehrfach gebrauchte Vergleich zur Illustration illusorischer Erscheinungen läßt sich anscheinend in anderen Texten nicht belegen (s. jedoch unten), allerdings läßt sich das dem Vergleich zugrundeliegende Phänomen anhand der verschiedenen Textstellen im *Mokṣopāya* erschließen. Verwendet werden die Ausdrücke *piñcha(ka)* und *piñchikā*, die nach den Wbb. „Schwanzfeder, insbes. beim Pfau“ (pw s. v. *piccha, -ka*) bzw. „die zu einem Büschel zusammengebundenen Schwanzfedern eines Pfaues bei Gauklern“ (pw s. v. *picchikā*; zur Schreibung s. u.) bedeuten, sowie – nach derzeitigem Kenntnisstand lediglich einmal (V.54.48) – *śikhaṇḍaka* „Pfauschwanz“ (pw). Daß wohl in der Tat Büschel aus Pfauefedern gemeint sind, ergibt sich aus dem VI.59.43 (YV VI.55.45) gebrauchtem Kompositum *śikhipiñchikā*. Zu vergleichen ist möglicherweise eine Passage in Candrakīrtis *Madhyamakāvātāra*, in der das Auge in einer Pfauefeder (*śikhicandra*, tibetisch: *rma bya'i mdoñs*) neben Haaren, doppeltem Mond und Fliegen als durch *timira* verursachte illusorische Erscheinung genannt wird (s. den Komm. zu IV.13.34).

Die Pfauefeder(büschel) werden mehrmals gemeinsam mit anderen illusorisch am Himmel erscheinenden Phänomenen genannt, und zwar mit Perlenketten und Haarbüscheln: *yathā nabhasi muktālīpiñchakeṣoṇḍukādayaḥ / asatyās satyatām yātā* (III.42.7); *yathā vyomniṣṭitaspaṇḍāt piñchamauktikamaṇḍalam / dṛśyate* (V.78.3); *keśapiñchalavad (?) bhrāntir ivānirmalacakṣuṣaḥ* (VI.147.4). Diese zusammenfassende Erwähnung der Phänomene scheint darin begründet zu sein, daß sie auf gleich geartete Ursachen zurückzuführen sind, nämlich auf Beeinträchtigungen des Auges oder der Sehkraft und nicht etwa auf Halluzinationen oder atmosphärische Erscheinungen; vgl. hierzu Komm. zu IV.13.34.

Die Ausdrücke *piñcha, -aka, -ikā* werden von den Hss. des *Mokṣopāya* überwiegend in dieser Schreibung überliefert; die Wbb. verzeichnen statt dessen *piccha* usw., führen *piñcha* usw. jedoch teilweise als Varianten an. An der vorliegenden Stelle scheint mit *piñchā(h)* ein Mask. Pl. vorzuliegen, wohingegen in den Wbb. *piccha* als Neutr. verzeichnet ist. Da sich ein weiterer Beleg für *piñcha* als Mask. im *Mokṣopāya* bislang nicht findet, läßt sich ausgehend von der vorliegenden Stelle, die wie der gesamte Abschnitt offensichtlich aus der Hand eines wenig begabten

Redaktors stammt, eine reguläre maskuline Form nur unter Vorbehalt ansetzen.

5.38 Diese Strophe benutzt mehrere Textbausteine: Das ersichtlich als Versfüller neben der Dichotomie *naikam na dve* stehende *na cāpy asat* (Pāda b) findet sich wörtlich III.121.16d et infra. Die zweite Strophenzeile entspricht wiederum nahezu wörtlich VI.29.13ab und 18cd, wobei der ungerade Pāda *ābhāsamātram evedam* noch häufiger zu belegen ist (IV.21.33 et infra).

5.41c *dvitīyā kalpanā* ] Parallelstellen: Komm. zu IV.19.8c.

5.43c *yad astiḥa tad evāsti* ] eine in ihrer Banalität wohl kaum noch zu unterbietende Aussage.

5.45ab, 46c *nirdvandvo ... yathāprāptānuvartī ca* ] = VI.58.36a–c.

5.47a = VI.208.41c (MṬ).

5.49b *māyāñjana-* ] „Augensalbe“ oder „Befleckung der Trugerscheinung“. Die Bedeutung von *añjana* in diesem Kontext ist nicht ganz sicher; i. S. v. „Befleckung, Makel“ wird das Wort in śivaitischen Systemen verwendet (laut BRUNNER ET AL. 2000 ff., Bd. I, s. v. *añjana* 2: „in the Siddhānta“, was sich so eingeschränkt wohl nicht behaupten läßt). Sogar das an der vorliegenden Stelle verwendete Kompositum *māyāñjana* läßt sich in einschlägigen Texten belegen; vgl. z. B. *Tantrāloka* 15.308 („impurità di *māyā*“ GNOLI 1972), *Svāyambhūvasūtra* 1.14 (FILLIOZAT 1994; vom Kommentator Sadyojyotiṣ etymologisch unter Rückgriff auf das zugrunde liegende Verb  $\sqrt{añj}$  „beschmieren“ und inhaltlich als *māyāyāḥ kāryāṇi* erklärt, daher FILLIOZAT: „*māyā* products“), *Svacchandatantra* 10.708, 1045. Zu *añjana* i. S. v. „Befleckung“ würde auch das Adjektiv *nirañjana* „fleckelos“ (*nirlepa*, MṬ IV zu 31.32 [= MU IV.13.32]) passen.

Andererseits legt die Erwähnung von *māyāñjana* an einer zweiten Stelle im *Mokṣopāya* nahe, daß dort eine Art „magische“ (psychoaktiv wirkende?) Augensalbe gemeint sein könnte:

*cit paśyati jagan mithyāsvavedanavibodhitā*  
*vyomni māyāñjanāsiktā drg ivācalanartanam* (VI.195.1)

Der Geist, der durch eine fälschliche Selbst-Vergegenwärtigung erweckt wurde, sieht die Welt im leeren Raum, wie das mit *māyāñjana* beträufelte Auge das Tanzen von Bergen [am Himmel sieht].

Zur Textgestalt vgl. LO TURCO 2011, p. 27, n. 3; LO TURCOS Lesung von Ś<sub>1</sub> und Ś<sub>3</sub> in Pāda d lautet *ivācalanantanam*; das am Ende des Kommentars zu dieser Strophe einsetzende Fragment von MṬ liest *acalanantaram*, was LO TURCO als *acalam antaram* rekonstruiert. Die Lesung *ivācalan-* wird demnach von allen Textzeugen bestätigt, was in Anbetracht der leichten Verwechselbarkeit der Śāradā-Schriftzeichen für *n-lr-* und *nt-lrt-* einerseits sowie der allgemein guten Unterscheidbarkeit von *n-lm-* eher auf *ivācalanartanam* hindeutet. NE<sub>d</sub> (VII.38.1) liest *ivācalatāntaram*.

Auf eine ähnliche Verwendung von Augensalbe könnte II.11.68 angespielt sein: Den Ausdruck *añjanaṃ mohayāminyāḥ* („Augensalbe der Nacht der Verblendung“), der dort metaphorisch für die Dummheit (*maurkhya*) verwendet wird, erklärt Bhāskaraṇṭha folgendermaßen: *mohaḥ [=] viparyāsaḥ | añjanena hi māntrikāḥ divāpi yāminīm prakāṣayanti ity añjanam ity uktam |* „Verblendung‘ [bedeutet hier] ‚verkehrte Ansicht‘. Denn mittels ‚Augensalbe‘ lassen Zauberer sogar am Tage die ‚Nacht‘ erscheinen; daher wird [hier] ‚Augensalbe‘ gesagt.“ (MṬ II zu 11.68)

**5.50a anantāpāraparyanta-** ] Zu dem im *Mokṣopāya* häufig verwendeten Ausdruck *apāraparyanta* s. den Komm. zu IV.4.26a.

**5.50+** Die von einem Teil der Überlieferung bezeugte zusätzliche Strophe ist wohl eine spätere Interpolation, da sie die Str. 46c und 47c nahezu wörtlich wiederholt. Die Position am Schluß der mit dem Refrain *vijvaro bhava rāghava* auslautenden Passage (Str. 43–50) spricht ebenfalls für eine Interpolation.

**5.52–53 Metrum:** Vasantatilaka

## 6. Sarga

**6.3** Zu Inhalt und Wortlaut vgl. II.13.25, 26.

**6.5b -manodṛśaḥ** ] Einen Schlüssel für die Bedeutung des im *Mokṣopāya* mehrfach vorkommenden Ausdrucks *manodṛś* bietet das Kompositum *rūpālokamanodṛś* (VI.39.29). *Manodṛś* steht hier anstelle von *manaskāra* (einmal *-kṛti*), seltener *manana* und *manas*, die sonst das Hinterglied dieses im *Mokṣopāya* sehr häufig verwendeten Kompositums bilden (z. B. II.17.45, II.19.28, III.10.25 et infra). Bhāskaraṇṭha erklärt *rūpālokamanaskāra*l-*manana*l-*manas* an mehreren Stellen kurz und bündig mit *prameya-pramāṇa-pramāṭṛ* (MṬ VI zu 197.8 et infra); vgl. auch MṬ III zu 10.25: *rūpaṃ nilapītādi | ālokaḥ taddarśanam karaṇabhūtaḥ prakāśo vā | manaskāraḥ mānasaḥ parāmarśaḥ*; sowie II.17.45 mit MṬ.

Die Nähe des Begriffs *manodṛś* zu den verschiedenen Ausdrücken für „Denken“ oder „Denktätigkeit“ bestätigt sich auch in V.56.22–23, wo *samāhitamanodṛś* (23b) offenbar in ganz ähnlicher Bedeutung wie *susamāhitacetā* (22b) gebraucht wird.

Illustrativ ist auch III.3.36:

*padmākṣe padminīvāntar manohṛdy asti dṛśyatā*  
*manodṛśyadrṣau bhinne na kadācana kiñcana* (III.3.36)

Wie die Lotospflanze im Lotossamen [potentiell vorhanden ist], ist die Existenz des Wahrnehmungsobjektes im Denken. Das Wahrnehmungsobjekt des Denkens (*manodṛśya*) und [dessen Aktivität, nämlich das] Sehen sind niemals im Geringsten verschieden.

Bhāskaraṇṭha analysiert *manodṛśyadrṣau* hingegen als *manodṛk dṛśyadrk ca* (MT III zu 3.36).

*Manodṛś* bezeichnet demnach entweder das Sehen als Tätigkeit des Denkens, wobei das Kompositum als Tatpuruṣa („das Sehen des Denkens“ i. S. eines Gen. subjectivus) oder als Karmadhāraya („das im Denken bestehende Sehen“) aufzulösen wäre, oder *manodṛś* ist ein metaphorischer Ausdruck i. S. v. „Auge des Denkens“. Ob *manodṛś* im *Mokṣopāya* stets mit einer festen Bedeutung verwendet wird, läßt sich allerdings erst nach einer genaueren Analyse des jeweils weiteren Kontextes der einzelnen Stellen feststellen.

6.5d *niṣkevalaṃ* ] meint wohl: alle Zweiheit „ausschließend“. Das Wort ist innerhalb des *Mokṣopāya* nur an der vorliegenden Stelle zu belegen.

6.6 Ganz ähnlich lautete schon in der IV.42.22 begonnenen Diskussion des vorbildlichen *Rājasasāttvika*-Mannes die Beschreibung dieses Typus:

*athetthaṃ yonim āsādya bhuktvā janmaparamparām*  
*mokṣārthaṃ prāptajanmā cet tat sa rājasasāttvikaḥ* (IV.42.24)

6.11cd *śaradīva ghanās ... gacchanti śuddhatām* ] Weiße, zarte oder sich auflösende Wolken am herbstlichen Himmel werden im *Mokṣopāya* häufig als Bild angeführt; vgl. z. B. I.7.12 und V.4.8 (schwache), I.13.6 (zarte), I.17.61 und 19.15 (vergängliche), II.18.22, V.9.64 (reine, d. h. weiße), V.2.40 (fruchtlose Wolken). Verwendet wird im *Mokṣopāya* allerdings auch das Bild des von Wolken gänzlich

freien Herbsthimmels (z. B. I.14.7, IV.3.9, IV.16.2), das der üblichen Konvention der Kāvya-Literatur entspricht, nach deren idealisierten Vorstellungen Wolken im Herbst schlichtweg nicht existieren.

**6.12cd** Von Gesang und Musik faszinierte Gazellen sind ein in der Sanskrit-Literatur weit verbreiteter Topos. Angeblich sollen Jäger Gazellen (ebenso Elefanten) mit Gesang und Musik angelockt haben, um sie zu fangen; vgl. hierzu PISCHEL und GELDNER 1889–1901, Bd. II, p. 318 f., PAVOLINO 1900, ZACHARIAE 1914, p. 192 mit n. 2 (nachzutragen ist hier: *Buddhacarita* 11.35), sowie KROTTENTHALER 1996, p. 111 f. Ob und inwiefern die in diesen Publikationen zusammengetragenen, zumeist kurzen und bildlichen Bemerkungen auf eine tatsächlich praktizierte Jagdmethode zurückgehen, ist unklar (einige Überlegungen hierzu von Krottenthaler ebd.). Als Topos weit verbreitet ist die Vorstellung von der Gazellenjagd mit Hilfe von Musik insbesondere durch die bekannte und auch im *Mokṣopāya* (V.52.16–20) angeführte Allegorie des Verhaltens verschiedener Tiere auf den verderblichen Einfluß der fünf Sinnesorgane, in der die vom Jäger durch Gesang in den Tod gelockte Gazelle für das Gehör steht; vgl. hierzu den Komm. zu 52.16–20.

**6.12d** *mṛgagaṇā* ] v.l. *varamṛgā*, *vanamṛgā*. Zwischen den v.l. *mṛgagaṇā* und *varamṛgā* ist kaum zu entscheiden; *vanamṛgā* kommt wegen des unmittelbar vorangehenden *vane* kaum in Frage. Die Gazellen dienen als Vergleich für „alle Leute“ (*sarve janāḥ*), was wohl eher für das verallgemeinernde *mṛgagaṇā* spricht als für *varamṛgā*, womit eine bestimmte Gruppe ausgezeichnet würde.

**6.14–18** Diese Strophen (abgesehen von der interpolierten Str. 17) spielen auf die „Mittel zur Erlösung“ (*mokṣopāya*) an, die von dem nach Befreiung Strebenden praktisch einzuüben sind. Eine ausführliche Darstellung der insgesamt vier *mokṣopāyas* findet sich II.13.49–16.32: *śama* „[innere] Ruhe“ (II.13.49 ff.), *vicāra* „Nachdenken“ (II.14.1 ff.), *santoṣa* „Zufriedenheit“ (II.15.1 ff.) und *sat-* oder *sādhusaṅgama* „Umgang mit maßgeblichen Personen“ (II.16.1–17).

An der vorliegenden Stelle entsprechen Str. 14 und 18a *sādhusaṅgama*, Str. 15a (*vicāravairāgya*, zu dieser speziellen Form von *vairāgya* s. den Komm. zu IV.44.25), 16a (*vicāreṇa*) und 18b spielen auf *vicāra* an und Str. 16b (*śāntacetasā*) auf *śama*.

**6.15c** *devam* ] Zu *deva* als metaphorischem Ausdruck für den *ātman* s. den Komm. zu IV.38.29d.

**6.16b śāntacetasā / prabodhaniyaṃ ... mano ]** Dies spielt auf die Lehre des *Mokṣopāya* an, derzufolge das Denken nur durch sich selbst befreit werden kann.

**6.16d -mantharam ]** Zu *manthara* „erfüllt von“ s. den Komm. zu IV.27.8b.

**6.17** Diese Strophe ist sicherlich eine spätere Interpolation, die lediglich bereits Gesagtes wiederholt. Die Position am Ende einer Passage von zusammengehörigen Strophen ist hierfür typisch; ebenso sprachliche Mißgriffe wie das ungeschickte *ye hi ... te hi*. Auch die Erwähnung der *pāścātyajanmānaḥ* im Plural ist verdächtig (vgl. hingegen oben, Str. 8 und 13). Falls mit *-mṛgam ... -gītaiḥ* auf das oben, Str. 12, angeführte Bild angespielt werden sollte, wäre auch dies verfehlt.

**6.18a sugurūn ]** v.l. *svagurūn*. Im Kontext der Strophen 14 ff. (s. den Komm. zu 6.14–18) ist die Lesung *sugurūn* sicherlich vorzuziehen.

**6.18 Metrum:** Suvaktrā (Mṛgendramukha)

## 7. Sarga

**7.4b kiñcidvyutpannacetasaḥ ]** „bei einem [Menschen], dessen Denken [schon] etwas entfaltet ist“. Nach Ausweis mehrerer Stellen richtet sich der *Mokṣopāya* an Personen, deren Verstand zumindest schon etwas ausgebildet ist. Bereits die zweite Einleitungsstrophe, welche eine zum Studium des Werkes geeignete Person definiert, betont, daß diese weder völlig wissend noch unwissend sein soll (*nātyantatajjñō nātajjñas saḥ*, I.1.2); vgl. auch der vorliegenden Stelle ganz ähnliche Formulierungen wie II.11.69: *prekṣyate śāstram kiñcitsaṃskṛtayā dhiyā*; und II.13.13: *kiñcitsaṃskṛtabuddhīnām śravyaṃ śāstram idaṃ*.

**7.4d ākāśaphalapātavat ]** „wie der Fall einer Frucht vom Himmel“, meint wohl: plötzlich und unerwartet. Zu vergleichen ist der *Kākatālīya-Nyāya*, der – zumindest nach einigen Deutungen – mit dem plötzlichen und unerwarteten Fall einer Frucht der Palmyrapalme (*tāla*) erklärt wird (vgl. APTE, Appendix E s. v.). Zu vergleichen ist auch Bhartṛhari's bekanntes *Subhāṣita* (Nr. 38 der Ed. KOSAMBI 1948) über einen Mann, der zufällig (*vidhivaśāt*) Schutz unter einem Bilva-Baum sucht, von dem ihm eine Frucht auf den kahlen Schädel fällt.

Der Vergleich mit einer vom Himmel herabfallenden Frucht findet sich im *Mokṣopāya* bereits III.45.19 (*nabhaḥphalanipātavat*); die Ausdrucksweise an dieser Stelle, die mit der vorliegenden wohl nicht in Zusammenhang steht, stimmt

wörtlich überein mit der auf die vorliegende Stelle folgenden Str. 7.5 (-ābha- st. -vat) sowie mit Str. 13.11, die auf die Einleitung des *vṛttānta* von König Janaka in diesem 7. Sarga Bezug nimmt.

#### 7.6 Metrum: Puṣpitaḡrā

### 8. Sarga

8.4a **praphulta-** ] = *praphulla*. Diese Form begegnet im *Mokṣopāya* mehrfach; vgl. unten, 35.45, 70, 39.21, 54.22 sowie III.14.22 et passim. Sie wird in der *Kāśika* zu 7.4.89 gelehrt. Auch in anderen kaschmirischen Texten oder Rezensionen findet sich diese Form häufig; vgl. z. B. Vallabhadevas Rezension des *Raghuvamśa* (GOODALL und ISAACSON 2002, Str. 2.29 et infra) und des *Śiśupālavadha* (KAK und SHASTRI 1935, Str. 1.22 et infra) sowie RtK. 7.893.

8.7b **tamāla-** ] nicht sicher identifiziert. Neben verschiedenen *Garcinia*-Arten wird das Indische Lorbeerblatt (auch: Mutterzimt, *Cinnamomum tamala* NEES & EBERM.) genannt (MEULENBELD 1988 s. v.; DAS 1988, p. 168 f.). In der indischen Tradition wird *tamāla* häufig mit *tāpiñcha* gleichgesetzt. Vgl. den Komm. zu 33.6.

8.9–13 Zu dem folgenden Lobpreis vgl. den Lobpreis des *cidātman*, VI.11.108 ff., der ähnlich wie die vorliegende Passage auf den Refrain *cidātmānam upāsmāhe* endet.

8.10c **darśanaprathamābhāsam** ] ist noch nicht sicher interpretiert; tentativ: „das erste Erscheinen vor dem Wahrnehmungsakt“. Die v. l. *-pravaraābhāsam* läßt sich kaum sinnvoll deuten.

8.13a **aśiraskahakārabham** ] „dem Laut *ha* mit dem [Laut] *a* am Anfang gleichend“. Gemeint ist das gesamte Alphabet. Ānandabodhendra sieht in der Lautfolge *a-ha-kāra* eine Anspielung auf *ahañkāra* „Ichbewußtsein“ (VTP ad loc.). Die Vorstellung, daß der *ātman* mit allen Sprachlauten auch alle Wörter und somit auch die ganze Welt (insofern sie sprachlich ausgedrückt ist) umfaßt, scheint uns hier allerdings näher zu liegen als eine Anspielung auf den *ahañkāra*. Vgl. VI.11.125 (vgl. den Komm. zu 8.9–13).

8.16cd **badhnāti bhāvanām ... sa gardabhaḡ** ] Zum Esel als Zugtier s. den Komm. zu 68.11.

8.14–17 Mit Str. 14 wechselt das Thema und der Stil abrupt und unmotiviert: Statt der auf den Refrain *ātmānam upāsmāhe* endenden Verehrungen, die einen dezidiert philosophischen Inhalt haben, folgen nun Warnungen vor diversen Rückfällen im Prozeß der Erkenntnis/Befreiung. Die Strophen verwenden Standard-Vergleiche: das alle anderen Juwelen an Wert weit übertreffende *Kaustubha*-Juwel (14), die Giftliane der Hoffnungen (15), der lediglich äußerlich als Mensch erscheinende Esel (16), die Schlangen der Sinnesorgane und Indras Donnerkeil (17). Zudem weisen einige der Strophen gedankliche und dichterische Schwächen auf (s. u.), so daß insgesamt der Eindruck entsteht, daß die Strophen 14–17 (und wohl auch die Schlußstrophe 18) spätere Einfügungen darstellen.

8.15 Das in der Strophe verwendete Bild vermag nicht zu überzeugen: Wie soll mittels einer Frucht (*phala*) ein Wurzelwerk (*mūlamālā*) abgeschnitten werden? Nimmt man zudem das Bild von der Giftranke der Erwartungen (*āśā*) ernst, wären wohl eben die Erwartungen als Früchte dieser Giftranke zu betrachten. Und schließlich ist die aller Bildlichkeit entkleidete Aussage der Strophe, durch Aufgabe aller Erwartungen gewinne man das Mittel zur restlosen Vernichtung der Erwartungen, nicht sonderlich stringent.

8.16a *atyantavairasyam* ] v. l. *ādyanta-*; vgl. IV.4.4: *paryantātyantavairasya*.

8.17cd *vivekavajreṇa vajreṇeva* ] Die zweifache Nennung von *vajra* – einmal als Rūpaka und ein weiteres Mal in einem darauf bezüglichen Vergleich – ist ungeschickt und stilistisch unschön.

8.18 *Metrum*: Puṣpitāgrā

## 9. Sarga

9.4a *proḍḍayana-* ] Zu *proḍḍayana* „Auffliegen, Aufspringen“ vgl. III.35.1, III.43.9 et infra

9.5bd *ayam ... alam* ] v. ll. *alam, aham ... aham, iha*. Ein Personalpronomen der ersten Person ist in Verbindung mit dem Verb *āluṭhāmi* unnötig und unidiomatisch; ein deiktisches *ayam* hingegen, wie in Pāda b überliefert und von uns ediert, ist in einer Klage über die eigene schlimme Situation sehr passend. In Pāda d ist *alam* der Lesung *iha* wohl vorzuziehen, da ein Bezug auf „diese Welt hier“ bereits durch *lokaloladaśāsu* in Pāda b gegeben ist. Zu beachten ist auch die alliterative Häufung des Konsonanten *l* im vierten Pāda.

9.5c–d Ist eine Steinlawine gemeint? „wie ein Stein unter Steinen mit aller Gewalt herabstürzt“? Zu Steinschlag und Steinlawinen vgl. z. B. III.33.4, III.48.62, III.130.17.

9.5d *ālūṭhāmi* ] *ā-√lūṭh* ist bislang in den Wbb. nicht verzeichnet, läßt sich jedoch im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand noch ein weiteres Mal in V.52.51 belegen; zur Bedeutung s. den Komm. zu IV.8.32a.

9.6d *dhiñ mām adhamacetasaṃ* ] Vgl. unten, 9.31d: *dhiñ mām adhamāśayam*.

9.7ab *kiyaṃmātram idaṃ nāma rājyam* ] = 10.11ab.

9.8a *ādāv ante 'py* ] Ähnliche Formulierungen finden sich im *Mokṣopāya* häufig; vgl. hierzu den Komm. zu IV.27.44–45.

9.8c *bālaś citrendunā ... mudhā dhṛtimān* ] „irrigerweise zufrieden wie ein Knabe mit einem auf ein Bild [gemalten] Mond“. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Variation des geläufigen und auch im *Mokṣopāya* zuweilen angeführten Vergleiches vom Spiegelbild des Mondes auf dem Wasser, das Kinder fasziniert als real betrachten oder sogar zu greifen versuchen (vgl. z. B. IV.27.30, 46).

9.9a *ayam* ] v. l. *aham*. Vgl. oben, die Variantendiskussion zu 9.5.

9.9b *jālinā* ] Zu *jālin* „täuschend, sich auf Täuschung verstehend“ vgl. pw s. v. *jālavant* und BHSD s. v. *jālinī*.

9.10d *dhṛtir* ] v. l. *matir*. Vgl. Str. 8 (*dhṛtimant*); 19, 21, 24, 34 (*dhṛti*).

9.11d *santya jāmy aham* ] Das hier einhellig überlieferte Personalpronomen der ersten Person in Verbindung mit einer entsprechenden Verbform könnte im Unterschied zu Str. 5 und 9 (*ayam* mit Verbform der 1. Pers.) auf eine abweichende Autorschaft verweisen; vgl. auch Str. 19.

9.12a *-ājavañjavībhāva* ] „das Hin- und Hertreiben [im Daseinskreislauf]“. Der Ausdruck *ājavañjava* und seine Ableitungen scheinen genuin buddhistisch zu sein; vgl. BHSD s. v.. Die ältesten Belege finden sich *Mūlamadhyamakakārikā* 25.9 (die *Prasannapadā* erklärt: *āgamanagamanabhāva-janmamaraṇaparāṃparā*), *Buddhacarita* 12.41, und *Lalitavistara* 205.12 (LEFMANN 1902–08). Im *Mokṣopāya* wird *ājavañjavībhāva* mehrfach verwendet; vgl. insbes. die mit der vorliegenden Stelle identische Ausdrucksweise in V.75.16, VI.17.3, sowie – praktisch

synonym – *ihājavanñjavībhāva* (V.20.36); außerdem V.77.35 und III.27.16 (statt *sarvo javanñjavībhāva* ist wohl \**sarvā-* zu lesen).

9.15d *kaiṣā viśvastatā tava* ] ≈ 22d: *keyaṃ viśvastatā mama*.

9.17 Der Vergleich ist formal nicht ganz symmetrisch gebaut: Der Akk. *bhās-karāgram* entspricht dem Gen. *dhīmato* 'pi me.

9.19c *aham* ] s. den Komm. zu 9.11.

9.22d *keyaṃ viśvastatā mama* ] ≈ 9.15d: *kaiṣā viśvastatā tava*.

9.32 *dr̥ḍhābaddhā* ] „fest gebunden“. Sinnvoll wäre auch *dr̥ḍhā baddhā* „(feste Dinge, an die sich) feste (Prägungen) gebunden haben“

9.33cd *apavitraṃ ... -amedhya-* ] Diese nicht ironische Verwendung von Opfer-Terminologie entspricht nicht dem allgemein anti-ritualistischen Charakter des *Mokṣopāya* (hierzu SLAJE 1994a, p. 219 ff.).

9.36 Ähnliche Strophen finden sich in der Nīti-Literatur zuhauf; der vorliegenden Stelle sehr ähnlich ist bspw. SMS. 439:

*ajñānavalito bālye madamūḍhas ca yauvane  
vārdhake vibhālāṅgaś ca kadā kuśalabhāg janah*

Zwischen den v. ll. *-upahato* und *-ekahato* in Pāda a der vorliegenden Strophe ist kaum eine Entscheidung zu treffen; im edierten Text wurde der Pāda b (*-āhataḥ*) analogen Ausdrucksweise der Vorzug gegeben.

9.36c *kalatra-* ] hier wohl „Familie, Hausstand“. In dieser Bedeutung wird *kalatra* im *Mokṣopāya* häufig verwendet; vgl. z. B. I.14.17, I.16.15, III.107.34 et infra Dieser in den Wbb. bislang nicht verzeichnete Gebrauch von *kalatra* ist anscheinend nicht auf den *Mokṣopāya* beschränkt. Ānandabodhendra erklärt zu der vorliegenden Stelle: *kalatram tadupalakṣitam kuṭumbam*; vgl. auch SPEYER 1908 zu *Mudrārākṣasa* 1.14d (in der Edition HILLEBRANDT 1912, *te bhṛtyā nṛpateḥ kalatram itare ...*): „*kalatra* [...] has here the meaning of ‘family’ in the largest sense“ (p. 53, n. 1); übereinstimmend damit erklärt der Kommentator Ḍhuṇḍirāja diese Stelle mit: *itare ... kalatram kuṭumbavat kevalam poṣyāḥ* (KALE 1976, p. 24).

9.38 Diese Strophe stimmt mit dem originären anti-ritualistischen Charakter des *Mokṣopāya* überein (hierzu SLAJE 1994a, p. 219 ff.).

9.42a *jāyante ca mriyante ca* ] ein im *Mokṣopāya* mehrfach wiederkehrendes Strophenviertel, vgl. z. B. IV.25.4c, V.68.31a et infra.

9.42d *sādhusādhavaḥ* ] vgl. IV.43.6b: *sādhusādhavaḥ*.

9.43d *kṣaṇabhaṅgitayā sthitāḥ* ] Die durch einen prädikativen Instr. gebildete Kadenz *-tayā sthita-* ist im *Mokṣopāya* beliebt. Formal ist an allen Stellen eine Analyse in *-tayā + sthita-* oder, mit Vokalsandhi, in *-tayā + āsthita-* möglich. Parallelstellen mit einer abweichenden Wortstellung legen es jedoch nahe, von *-tayā + sthita-* auszugehen, da eindeutige Belege für einen prädikativen Instr. auf *-tayā* oder *-tvena* mit *āsthita-* nach derzeitigem Kenntnisstand nicht bekannt sind; vgl. z. B. III.135.16d, III.119.25b, VI.10.23c, VI.14.2c und insbes. VI.64.13.

9.44 Vgl. *Spandakārikā* 1.1 (CHATTERJI 1913):

*yasyonmeṣanimesābhyāṃ jagataḥ pralayodayau  
tam śakticakravibhavaprabhavam śaṅkaram stumahaḥ*

„We praise that Śaṅkara who is the source of the power of the wheel of energies by whose expansion (*unmeṣa*) and contraction (*nimeṣa*) the universe is absorbed and comes into being.“ (DYCZKOWSKI 1992, p. xv et infra)

Die für Pāda b der vorliegenden Strophe überlieferte v. l. *jagataḥ* ist wohl als Versuch zu werten, die wahrscheinlich ursprüngliche Lesung *jagatām* an den Wortlaut der berühmten Einleitungsstrophe der *Spandakārikā* anzupassen. Die Variantenwahl in Pāda c (*puruṣā yātā* gegen verworfenes *puruṣās santi*) geht von der Annahme aus, daß die Strophe an die Thematik der Vergänglichkeit der vorangehenden Strophen anschließt.

Ähnliche Strophen finden sich im *Mokṣopāya* mehrfach; vgl. z. B. III.9.10, IV.15.23 et infra.

9.48cd *mamedam ity apūrvaiva ... akṣaramālikā* ] meint: eine Reihe von Phonemen, der kein real existierendes Denotat entspricht. Das hier durch den Satz „Dies ist mein“ Ausgedrückte ist eine zwar sprachlich-semantisch verständliche Sequenz von Phonemen, zu der sich jedoch außersprachlich keine Realität aufweisen läßt. Dieselbe Ausdrucksweise findet sich noch einmal unten, 11.13; vgl. auch VI.301.7 (YV VII.143.7).

9.51c *ālūnaviśīrṇāsu* ] Zu diesem Ausdruck s. den Komm. zu IV.24.51c.

9.51d *sthitis* ] v. ll. *sthitim*, *sthitah*, *sthitam*. Von den überlieferten Lesungen sind grammatisch nur *sthitih* oder *sthitam* möglich.

9.57d *nīrasāv* ] v. l. *nāśimīṣv*. Zur Variantenwahl und zur ganzen Strophe vgl. VI.158.18:

*nīrasā eva te santu samastendriyaśaṃvidah*  
*ākāramātrasaṃlakṣyā hemantartau latā iva* (VI.158.18)

18a: *santu* Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>5</sub> : *santas* Ś<sub>1</sub>. 18c: *ākāra* Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>3</sub> : *ākāśa* Ś<sub>5</sub>.

9.61 Die Strophe ist nicht ganz klar. Möglicherweise liegt das im *Mokṣo-pāya* mehrfach gebrauchte Bild vom Geist (*cit*) als Schnur, auf dem als Perlen die Welt (z. B. IV.4.31) oder die Wesen (z. B. IV.43.16) – hier analog: das Denken? – aufgefädelt sind, zugrunde.

9.64d *śaradivāmalō ’mbudah* ] Zu dem Bild s. den Komm. zu V.6.11.

9.65 **Metrum:** Puṣṭitāgrā

## 10. Sarga

10.2d *nṛpatocitam* ] Zu *nṛpatā* (in den Wbb. nicht verzeichnet) vgl. III.19.10. Die an der vorliegenden Stelle überlieferten v. ll. sind möglicherweise auf diese nicht ganz gewöhnliche Bildung zurückzuführen.

10.6c *paṭalakair* ] Gemeint sind wohl Kästchen oder Körbchen (pw s. v.), in welche die genannten Jasminblüten, Juwelen und Kräuter gefüllt wurden, wohl damit der König sie für eine Pūja verwenden kann (hierzu der Komm. zu 10.6cd). Zu *paṭalaka* als Behältnis für Blüten vgl. auch III.41.7d–8ab: *jaḡrāha kusumāñ-jalim || upadhānapradeśasthāt svayaṃ paṭalakodarāt*.

10.6cd *sajjīkr̥tāḥ ... devārcanabhuvā tava* ] erlaubt zwei Interpretationen, abhängig von der Konstruktion von *deva* entweder als Kompositumsvorderglied oder als Vokativ: „die Plätze zur Verehrung der Götter sind für dich hergerichtet worden“ oder „die Plätze zur Ehrerweisung, König, sind für dich hergerichtet worden“. Die folgende Strophe 7 weist mit *dakṣiṇārḥo dvijavrajah* darauf hin, daß hier tatsächlich die Vorbereitungen für eine Pūja gemeint sind, was ein Kompositum *devārcanabhuvah* nahelegt. Für *deva* als Vokativ spricht allerdings die Verwendung von *tava*, was der Ausdrucksweise in der folgenden Strophe (*tvām ... deva*)

entspräche, ohne die Deutung der Strophe als Beschreibung der Vorbereitungen für eine Pūja ausschließen zu müssen.

**10.7ab** vgl. VI.339.39ab: *snātaḥ pavitrahasto 'sau cakre japtāghamarṣaṇaḥ*. Zu *pavitrahasta* vgl. pw s. v. *pavitrapāṇi*: „Kuśa-Halme in der Hand haltend“. Zu *aghamarṣaṇa* s. den Komm. zu 2.9.

**10.8** Die Strophe wiederholt wörtlich *sajjikṛta* aus Str. 6c und *-hasta* aus Str. 7a und kommt wieder auf die Str. 3 genannten Frauen und die Wedel auch Yakschweifhaar (5c) zurück. Zudem erscheint sie thematisch hier deplaziert.

**10.9a** *bhadraṃ te* ] „Heil dir“; diese Formel findet sich auch V.20.35 und I.6.25, jeweils – genauso wie an der vorliegenden Stelle – in Parenthese am Ende eines ungeraden Pādas.

**10.11ab** *kiyanmātram idaṃ nāma rājyaṃ* ] = 9.7ab

**10.14** *tyaja janma-* ] v.l. *saṃharāmi*. Der Entscheidung für die Lesung *tyaja janma-* liegt die Annahme zugrunde, daß die vorliegende und die folgende Strophe eine Einheit bilden. In beiden Strophen wird das Denken direkt angesprochen, und zwar in Str. 14 mit der Aufforderung, sich von der durch den steten Genuß verursachten Aufgeregtheit (*sambhrama*) abzuwenden, worauf in Str. 15 mit dem Ergebnis dieses Abwendens, die höchste Freude (*paramaṃ sukham*), angekündigt wird. Die enge Zusammengehörigkeit der beiden Strophen wird deutlich durch die Aufnahme von *sambhrama* (14b, 15b) und als vollzogen vorausgesetzten Abwendung davon mit *tābhya evātiviraṭaṃ* (15c, vgl. den Komm.).

Zu der Konstruktion von *tyaj* mit einem Ablativ vgl. z. B. unten, 11.10.

**10.15c** *evātiviraṭaṃ* ] Grammatisch zu konstruieren sind nur die Lesungen im Akk.: neben der akzeptierten Lesung noch *evātiviraṭiṃ*, *evāttaviraṭiṃ*, *evāttaviraṭaṃ*, wobei letzere Lesung schwierig zu interpretieren wäre. (Die Glosse von Ś9 erscheint kaum sinnvoll.) So wie *ativiraṭaṃ* wäre wohl auch *āttaviraṭiṃ* adjektivisch auf *sukham* zu beziehen („Freude, die sich die Lossagung angeeignet hat“) und würde sich in ihrer Intention nur unwesentlich von *ativiraṭaṃ* („die sich losgesagt hat“) unterscheiden. Hingegen wäre *ativiraṭiṃ* appositionell zu konstruieren: „vollständige Lossagung als Freude“. Die Entscheidung fiel zugunsten der sprachlich einfachsten und naheliegenden Ausdrucksweise *ativiraṭaṃ*.

10.17d *tat tatam* ] „dieses Ausgebreitete“ scheint hier für das Absolute (*brahman*) zu stehen, dem oft Attribute wie (*ā-*, *vi-*)*tata*, *sphāra* u. dgl. zugeschrieben werden.

Die v.l. *taṃ tatam* (teilweise mit vorangehendem *abhisara* st. *-pata*) ist unverständlich, da ein maskulines Bezugswort in der näheren Umgebung fehlt. Der Wechsel von *-ṃ* und *-t* vor anlautendem *t-* tritt allerdings auch an anderen Stellen auf und könnte auf eine Verwechslung der Ligaturen *-nt-* (aufgelöst als *-ṃ t-*) und *-tt-* (aufgelöst als *-t t-*) zurückgehen.

10.18d *lipikarmārpitepamaḥ* ] = I.4.7d, V.54.61b, V.55.21b

10.20b *janako janajīvitam* ] In 12.10b findet sich derselbe Ausdruck; dort ist *janajīvitam* anscheinend eine Apposition zu *janakaḥ* (falls es nicht appositionell zu *rājyam* steht). Es liegt daher zunächst nahe, *janajīvitam* auch an der vorliegenden Stelle als appositionellen Nom. zu deuten, selbst wenn es hier Akk.-Objekt von *sañcintayām āsa* sein könnte. Nicht auszuschließen ist, daß es sich bei der Phrase *janako janajīvitam* an der einen oder der anderen Stelle um ein von einem späteren Redaktor (oder dem Autor selbst) gebrauchtes Versatzstück handelt, das syntaktisch auf verschiedene Weise in einen neuen Kontext eingebaut wurde.

10.24ab vgl. II.15.12ab: *nābhivāñchaty asamprāptam prāptam bhunkte yathākramam*.

10.24d *yan mamāsti tad astu me* ] vgl. 24.35d (= VI.6.8d): *yad bhavaty astu tat tathā*.

10.25ab Diese Strophenzeile findet sich in ähnlicher Form häufig im *Mokṣopāya*, z. B. unten, V.82.62cd: *naiva tasya kṛtenārtho nākṛteneha kaścana* (= V.90.22ab, VI.141.42cd et infra). Vgl. auch II.19.11a: *na kṛtenākṛtenārtho*.

10.28cd *kāyāvayavajau kāryaspandāspandau* ] v.l. ... *kāya-*. Einen Bezug auf auszuführende Taten (*kārya-*) legen die Strophen 29 (*kṛtam ... nṛṇām*) und 30 (*kriyāsu*) nahe. Ein doppeltes *kāya-* hingegen („von den Körpergliedern erzeugtes Regen und Nichtregen des Körpers“) ist unnötig und unschön.

10.30 **Metrum:** Upajāti

## 11. Sarga

11.2d *jāgrad* ] ist hier Präs. Part. im Nom. Sg.; die v.l. *jāgraty* ist wohl durch

ein falsches Verständnis von *jāgrat* als Substantiv (so anderweitig sehr häufig) verursacht.

**11.3b āryāvārjana-** ] „das sich die Edlen Geneigtmachen“, meint wohl: mit Billigung der Edlen. Vgl. *āryajūṣṭa* „den Edlen wohlgefällig“ (II.13.82 et infra)

**11.3d tathaiva** ] „ebenso“, nämlich wie in den Strophen 1 und 2 beschrieben: ohne innere Bezugnahme. Die v. l. *tayaiva* würde in Verbindung mit *dhyānalīlayā* bedeuten „in eben der[selben] zwanglosen Versenkung“, was hier nicht sinnvoll wäre.

**11.6d cittaka** ] Die v. l. *cintayā* (*cittayā* Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>22</sub> geht wohl darauf zurück) „durch Gedanken“ ist hier nicht unsinnig; vgl. Str. 8. Allerdings paßt *cittaka* „kleines“ oder „nichtiges Denken“ gut zu den anderen in diesem Abschnitt gebrauchten Vokativen (*tāta* 5; *śaṭha* 7, 18; *sundara* 9, 14; *darśanalāsa* 10; *sādho* 11; *citta* 15; *bhavya* 16; *durmate* 17).

**11.7d, 10d bhogecchayā, śuddhayā ... icchayā** ] Diese Begriffe verweisen auf die erste *yoga-* bzw. *jñānabhūmikā*, die an zwei der einschlägigen Stellen mit *śubhecchā* („reines Verlangen“) bezeichnet wird und dadurch gekennzeichnet ist, daß der nach Befreiung Strebende mit Hilfe des Kontaktes zu maßgeblichen Personen und des Studiums eines geeigneten Śāstras erkennt, was er soteriologisch zu tun und zu lassen hat. Zu dem Komplex der *yoga-jñānabhūmikās* und den entsprechenden Textpassagen vgl. HANNEDER 2009.

**11.8b saṃsārasṛṣṭayah** ] scheint uns die angemessenere Ausdrucksweise gegenüber der v. l. *-dṛṣṭayah*, auch wenn diese nicht sinnlos ist. In der folgenden Strophe wird *saṃsārasṛṣṭiṃ* nahezu einhellig (mit Ausnahme von Ś<sub>Saṃ</sub>) überliefert.

**11.9a taralām** ] v. l. *bahalām* (*bahulām*). Zwischen diesen beiden Lesungen ist kaum zu entscheiden. Wir folgen den Hss., die in der vorangehenden Strophe (die eng mit der vorliegenden zusammenhängt) *saṃsārasṛṣṭayah* (Pāda b) bestätigen.

**11.10d śuddhayā ... icchayā** ] Siehe den Komm. zu 11.7.

**11.11** vgl. 12.11ab: *nāstam eti na codeti guṇadoṣavivarjitah*.

**11.13d apūrvaivākṣarāvalī** ] Siehe den Komm. zu 9.48.

**11.16d bhavya** ] Zu *bhavya* als Anrede an das Denken vgl. 2.37: *bhavye* Vok. für die *buddhi*.

**11.17ab tindukālātavad ... pariivalat ]** *Tinduka* bezeichnet Bäume aus der Gattung *Diospyros*, die zur Familie der Ebenholzgewächse (*Ebenaceae*) gehört. Ob eine bestimmte der verschiedenen in Indien beheimateten Arten mit *tinduka* gemeint ist, läßt sich nicht feststellen (SYED 1990, p. 331 f.). Gemeinsam ist den *Diospyros*-Arten ihr hartes und schweres Holz; einige Arten wurden als Brennholz und zur Herstellung von Holzkohle verwendet (vgl. Ec. Prods III, p. 136 ff. [D 552 ff.], zu den einzelnen Arten). Das Bild des hell auflodernden Feuers von *Tinduka*-Holz wird in der Literatur gelegentlich erwähnt; im *Mokṣopāya* kommt es nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle vor. Illustrativ ist *Mahābhārata* 12.138.19:

*muhūrtam api rājendra tindukālātavaj jvalet  
na tuṣāgnir ivānarcir dhūmāyeta naraś ciram* (Mbh. 12.138.19)

Ein Mann sollte aufflammen wie ein Feuerbrand aus *Tinduka*-Holz, o Herrscher über die Könige, sei es auch nur für einen Augenblick, und nicht lange Zeit qualmen wie ein flammenloses Feuer von Spelze.

(Derselbe Vergleich zwischen einem *Tinduka*- und einem Spelze-Feuer findet sich noch einmal Mbh. 5.131.13.) Zu vergleichen ist auch *Anguttara-Nikāya* III.27:

*Idha bhikkhave ekacco puggalo kodhano hoti upāyāsabahu appaṃ  
pi vutto samāno abhisajjati kuppati byāpajjati patitthīyati koṇaṃ  
ca dosaṃ ca appaccayaṃ ca pātukaroti. [...] Seyyathāpi bhikkhave  
tiṇḍukālātamaṃ kaṭṭhena vā kaṭṭhalāya vā ghaṭṭitaṃ bhīyosomattāya  
cicciṭāyati ciṭṭiṭāyati, [...] (PTS Bd. I, p. 126 f.)*

Da ist ein Mensch jähzornig und äußerst erregbar. Wenn man ihm auch nur das Geringste sagt, wird er ärgerlich und erregt, verstimmt und eigensinnig, legt Zorn, Haß und Mißtrauen an den Tag. [...] wie ein mit *Tinduka*-Holz gemachtes Feuer, mit einem Span oder einer Scherbe aufgestört, noch stärker zischt und knistert; [...] (NYĀNATILOKA und NYĀNAPONIKA 1984, Bd. I, p. 117)

## 11.18 Metrum: Drutavilambita

## 12. Sarga

**12.5b iti** ] hier wohl i. S. v. *evam* „in dieser Weise“, d. h. wie in der vorangehenden Strophe beschrieben.

**12.6a anāmṛṣṭavikalpāṃśas** ] „von den Bruchstücken [gedanklicher] Zergliederungen nicht berührt“. Vgl. 29.61: *vikalpāṃśasvihīnasya ... cidvivasvataḥ*, „der von den Bruchstücken [gedanklicher] Zergliederungen freien Sonne des Geistes“. In diesem Sinne wird – trotz der umgekehrten Stellung der Kompositumsglieder – auch der Ausdruck an der vorliegenden Stelle zu verstehen sein. Zu *vikalpāṃśa* vgl. außerdem II.19.15 und IV.17.25. Die v. l. *-vikalpaughas* scheint eine Vereinfachung zu sein, in der das eine Menge bezeichnende und geläufige Hinterglied *ogha* für das nicht unmittelbar verständliche *aṃśa* steht.

**12.8c prakṛtavavyavahāritvāt** ] vgl. MṬ VI zu 214.31 (Grundtext: *prakṛtavavyavahārah*): *prakṛte pravāhāgate vyavahārah phalānusandhānarahitā vyavahṛtiḥ yasya*.

**12.10b janako janajīvitam** ] Siehe den Komm. zu 10.20.

**12.11bc** Das Strophenviertel *nāstam eti na codeti* kehrt im *Mokṣopāya* sehr häufig wieder (I.22.32 et infra, insgesamt mehr als 20mal). Beachtenswert ist insbesondere VI.107.26, wo sich zugleich auch Pāda d der vorliegenden Strophe findet:

*kāyas samasamābhogo na glāyati na hṛṣyati  
nāstam eti na codeti samam evāvatīṣṭhate* (VI.107.26)

**12.12a kurvann api** ] v. l. ... *eva*. Beide Lesungen sind möglich. Die Ausdrucksweise mit *api* ist im *Mokṣopāya* für derartige Aussagen sicherlich die häufigere und gewöhnlichere, doch auch *eva* läßt sich belegen; vgl. z. B. VI.40.13cd (*kurvann eva mahākarma na karoty eva kiñcana*)

**12.12d jīvanmuktavapur yataḥ** ] Zu dem Bv. *jīvanmuktavapus* in Verbindung mit *sam-√sthā* vgl. unten, Str. 29.28:

*adyāsau saṃsthito rāma punar indratvahetunā  
jīvanmuktavapus svastho nityam dhyānaniṣaṇṇadhīḥ* (V.29.28)

Mit der v. l. *sarvadaivāntar eva cit* ergäbe sich für die zweite Strophenhälfte eine Aussage, die zum einen in sich redundant wäre (*satatam sarvadaiva*) und zum anderen kaum einen Bezug zur ersten Strophenhälfte aufweisen würde.

**12.14cd** Die von dem Großteil der Hss. überlieferte alternative Lesung der zweiten Strophenhälfte ist vom Kontext her ebenfalls passend (vgl. Str. 8). Sie ist allerdings, zumindest was ihre Aussage betrifft, gewöhnlicher und flacher als der von Ś<sub>14</sub> (a. c.) überlieferte Text; metrisch bietet sie ein Beispiel für die seltene *ra-viṣulā*.

**12.18–39** Es folgt ein Abschnitt von Strophen, welche die Eigenschaften und den rechten Gebrauch der *prajñā* beschreiben. Diese Strophen stehen mitunter in einem lediglich lockeren inhaltlichen Zusammenhang, wodurch sich gelegentlich der Eindruck einer Sammlung von Strophen ergibt, wie sie für *Nīti*-Anthologien typisch ist. Es ist daher zu vermuten, daß die Strophen teilweise aus verschiedenen Quellen stammen oder von ihnen inspiriert sind, wozu wohl auch andere Stellen des *Mokṣopāya* selbst zu zählen sind (vgl. z. B. den Komm. zu 12.24). Somit ist damit zu rechnen, daß den einzelnen Strophen unterschiedliche Bedeutungen von *prajñā* zugrunde liegen; man vergleiche beispielsweise die in Str. 31 durch die Anspielung auf eine Fabel intendierte „praktische Klugheit“ oder „List“ mit der in Str. 33 unter Anspielung auf die Buddhisten wohl in religiös-philosophischem Sinne gemeinte „Einsicht“.

Die genaue soteriologische Stellung der *prajñā* innerhalb des *Mokṣopāya* ist noch zu bestimmen; ein Zusammenhang mit den Begriffen *vicāra* oder *viveka* wird auch in dem vorliegenden Abschnitt durch die hier vorangehenden Strophen 15–17 deutlich.

**12.18a nijayā ṛjvyā** | Ein fehlender Vokalsandhi anlautendem *ṛ* ist im *Mokṣopāya* häufig zu beobachten; für weitere Beispiele siehe den Komm. zu IV.29.75a–b.

**12.19d tam āndhyaṃ nānudhāvati** | Das von Ś<sub>14</sub> überlieferte *jātyandhatvaṃ na bādhathe* läßt ein Korrelativum zu *yasya* vermissen, wodurch die Konstruktion der Strophe eine unnötige sprachliche Härte aufweisen würde. Der Unterschied zwischen *tam āndhyaṃ nānudhāvati* und *jāḍyaṃ tam* ... reduziert sich inhaltlich darauf, was – *āndhya* „Blindheit“ oder *jāḍya* „Dummheit“ – der in der Strophe charakterisierten Person nicht (länger) folgt (*nānudhāvati*). In Anbetracht des in der Strophe verwendeten Bildes von der Lampenflamme scheint sich *āndhya* am ehesten stimmig in die Gesamtaussage zu fügen, vorausgesetzt *āndhya* kann doppeldeutig i. S. v. einerseits „geistiger Blindheit“ (bezogen auf *prajñā*-) und andererseits „äußerer Finsternis“ (bezogen auf *-dīpaśikhā*) gedeutet werden; für letzteres wäre die in den Wbb. verzeichnete Bedeutungsangabe „Blindheit“ entsprechend zu er-

weitern, was mit Blick auf das Bedeutungsspektrum des *āndhya* zugrundeliegenden Adjektivs *andha* („blind so v. a. stockfinster“, pw) möglich sein sollte.

**12.21c sārāhīnam** ] „ohne einen [festen] Kern“. Die hinter dem Vergleich scheint die Vorstellung zu stehen, daß der Grashalm (*ulapa*) aufgrund der Tatsache, daß er hohl ist, schon von einem leichten Wind geknickt werden kann; vgl. III.123.11.

**12.24ab** Diese Formulierung verweist auf Beschreibungen der ersten „Stufe der Erkenntnis / des Yoga“ (*jñāna-lyogabhūmikā*), die nach zwei der einschlägigen Textpassagen durch Entwicklung der *prajñā* gekennzeichnet ist. Die beiden fraglichen Strophen lauten:

*śāstrasajjanasamparkaiḥ prajñām ādau vivardhayet  
prathamā bhūmikaiṣoktā yogasya navayoginaḥ* (VI.125.29)

*śāstrasajjanasamparkaiḥ prajñām vardhayati svayam  
śuklapakṣaḥ kalām indor iva saundaryaśālinīm* (VI.140.28)

Zu den *jñāna-lyogabhūmikā* insgesamt und den einschlägigen Textenpassagen vgl. HANNEDER 2009 (VI.125.29: p. 85, Passage B1; VI.140.28: p. 75, Passage C). Zu VI.140.28 vgl. auch den Komm. zu 12.33.

Der den oben zitierten Strophen auffallend ähnelnde Wortlaut der ersten Hälfte der vorliegenden Strophe könnte darauf hinweisen, daß eben dort die Inspirationsquelle für die vorliegende Strophe zu suchen ist. Dasselbe Thema – die Entwicklung der *prajñā* mittels eines geeigneten Lehrwerks (*śāstra*) und in Gemeinschaft von maßgeblichen Personen – wird auch schon im II. Prakaraṇa, das weitgehend den Charakter einer systematischen Zusammenfassung wichtiger Lehrinhalte des *Mokṣopāya* hat, mehrmals erwähnt, auch hier mit ganz ähnlichen Formulierungen:

*tasmāt pauruṣam āśritya sacchāstrais tatsamāgamaiḥ  
prajñām amalataṁ nītvā saṁsārāmbunidhiṁ tara* (II.6.22)

*śāstrais sujanasamparkapūrvakais sutapodamaiḥ  
ādau saṁsāramuktyartham prajñām evābhivardhayet* (II.11.67)

*āryasaṅgamayuktyādau prajñām vṛddhiṁ nayed balāt  
tato mahāpuruṣatā mahāpuruṣalakṣaṇaiḥ* (II.20.1)

12.25ab Vgl. SMS. 8716cd:

*karapraceyām uttuṅgaprabhuśaktiṃ prathīyasīm  
prajñābalabrhanmūlaḥ phalaty utsāhapādapaḥ* (SMS. 8716)

12.25b **satkārya-** ] Im Kontext der in den zusammengehörigen Strophen 24 und 25 verwendeten Bildlichkeit ergeben sich zwei Möglichkeiten für die Interpretation von *satkārya*.

1. Die beiden Strophen beschreiben eine Wechselwirkung zwischen *śāstrasajjanasamsarga* (d. h. dem Studium eines geeigneten Lehrwerkes und dem Umgang mit maßgeblichen Personen) einerseits und der Entwicklung der Einsicht (*prajñā*) andererseits; verkürzt gesagt: Maßgebliche Personen (und ein Lehrwerk) bringen die Einsicht zur Entfaltung (Str. 24), welche wiederum zu Taten maßgeblicher Personen (*satkārya* 25b) heranreift (Str. 25). Nach dieser Deutung wäre *satkārya* sinnvollerweise als Tp.-Komp. i. S. v. „Taten maßgeblicher Personen“ zu verstehen.
2. Beide Strophen beschreiben eine Sufenfolge: *Śāstrasajjanasamsarga* läßt die Einsicht gedeihen, aus der dann gute (d. h. den Lehren des *śāstra* und dem Vorbild der *sajjana* gemäße) Taten (*satkārya*) hervordachsen. In diesem Falle wäre *satkārya* als Kdh.-Komp. i. S. v. „gute/rechte Taten“ zu verstehen.

12.28d **mahāmate** ] v. l. *mahātmanā*. Zwischen den beiden Lesungen ist kaum zu entscheiden. Eine Anrede an Rāma findet sich auch in der folgenden Strophe (*rāghava*), und mit dem hier überlieferten Vokativ *mahāmate* wurde schon oben (Str. 20) Rāma angesprochen (dort mit der v. l. *mahīpate*). Da in der vorliegenden Strophe in der ersten Hälfte, die wohl den Unverständigen charakterisieren soll, kein Agens genannt wird, liegt vielleicht auch in der zweiten Hälfte der Vokativ *mahāmate* statt des Agens *mahātmanā* näher.

12.29 **ghorād ... nācārair** ] v. ll. *bhīmād ... na dānair*. Auch hier ist zwischen den v. ll. kaum zu entscheiden. *Ghōra* und *bhīma* sind inhaltlich praktisch gleichwertig, und *nācārair* und *na dānair* sind im gegebenen Kontext gleichermaßen plausibel.

12.31 Dies spielt sicherlich auf eine Erzählung an, möglicherweise auf die weit verbreitete vom Schakal, der in einen mit Indigo gefüllten Topf gefallen war.

**12.32 svargāpavargayogyatvaṃ** ] Die beiden denkbaren Heilsziele – der Einzug in den Himmel (*svarga*) und die Erlangung der Befreiung (*apavarga*) –, die in den philosophischen Traditionen diskutiert und verschieden gewichtet wurden, werden hier gleichermaßen als durch *prajñā* erreichbar genannt. Ob allerdings hinter der vorliegenden Strophe tatsächlich eine stringent gedachte Konzeption steht, bleibt fragwürdig, da das Dvandva-Kompositum *svargāpavarga* außerhalb des *Mokṣopāya* nicht selten (und unscharf) zur Charakterisierung des höchsten Zieles genannt wird; so bspw. in dem Ausdruck *svargāpavarga(phala)da*, der in den *Purāṇas* als Epithet für Śiva, Viṣṇu und andere Götter verwendet wird. Der *siddhānta* des *Mokṣopāya* indes ist eindeutig: *svargāpavargayoḥ śabdāv eva vandhyāsutopamau* (VI.196.9cd), MT ergänzt: *mudhamumukṣujananasamāśvāsānārthaṃ kalpitatvāt*.

**12.33c sugataprakhya** ] Die anerkennende Erwähnung der „Anhänger des Buddha“ (*sugata*, vgl. pw s. v.) ist bemerkenswert. Der Kontext des ganzen Abschnittes (Lobpreis der *prajñā*) und die Konstruktion des Beispiels in der vorliegenden Strophe (Akk.-Objekt *ravān*) machen deutlich, daß *svavikalpavilāśnaḥ* das Objekt von *jayanti* sein muß. Wer genau gemeint ist mit denjenigen, „die sich in den eigenen [gedanklichen] Zergliederungen tummeln“, ist leider weniger eindeutig.

Auch in der Beschreibung der ersten *jñāna-lyogabhūmikā*, die zumindest nach zwei Passagen explizit durch Entwicklung von *prajñā* gekennzeichnet ist, finden sich eindeutig buddhistische Begrifflichkeiten; vgl. oben den Komm. zu 12.24 und HANNEDER a. a. O., p. 81. Zu weiteren Bezügen auf den Buddha oder seine Anhänger im *Mokṣopāya* s. den Komm. zu IV.6.8d.

**12.38c evāṅga** ] Die Verbindung von *eva* mit der verstärkenden Partikel *aṅga* kommt im *Mokṣopāya* häufiger vor; vgl. V.49.32 (*tathāivāṅga*), V.71.27 (*atrahāivāṅga*), V.74.12 (*tathāivāṅga*), V.75.51, V.80.1 sowie III.26.42, III.66.21, VI.35.21 et infra.

**12.40b abhipatata** ] Der ungewöhnliche Gebrauch von *abhi-√pat* i. S. v. „er-picht sein auf, etw. erstreben“ war anscheinend der Auslöser für die erklärende und vereinfachende v. l. *abhilaṣatā*.

**12.40 Metrum:** Puṣpitāgrā

## 13. Sarga

**13.2** Indem die Verständigen, die ihre letzte Geburt durchlaufen (*pāścātya-janmānaḥ prājñāḥ*) hier der *Rājasa*-Gattung zugeordnet werden, erweist sich die

Strophe als Interpolation, die einen bereits an anderer Stelle behandelten Begriff fehlerhaft verwendet. Zu erwarten wäre die Zuordnung zur *Rājasasāttvika*-Gattung; vgl. die Behandlung der hinsichtlich ihrer Erlösungsfähigkeit als verschiedenwertig eingestuften Gattungen von Männern in IV.42.22 ff. Die an der vorliegenden Stelle von Ś<sub>3</sub> überlieferte, sachlich korrekte Lesung *rājasasāttvikāḥ* ist – dem Charakter der Hs. entsprechend (KRAUSE-STINNER 2011, p. 17) – womöglich eine gelehrte Korrektur der offensichtlich sinnlosen Lesung *rājasajātayaḥ*. Das Thema der soteriologisch verschiedenwertigen Gattungen wurde zuletzt in Sarga V.5 aufgegriffen, so daß auch ausgehend vom Kontext des 13. Sarga die vorliegende Strophe hier entbehrlich ist.

**13.2d janako yathā** ] Die v. l. *janakā iva* hinterläßt den Eindruck einer nachträglichen (und pedantischen) Anpassung des Vergleiches an das pluralische Vergleichsobjekt *janāḥ*.

**13.4ab deve deveśe** ] Zu *deva* als metaphorischer Bezeichnung für den *ātman* s. den Komm. zu IV.38.29d. Hier steht *deva* anscheinend für den individuellen und *deveśa* für den absoluten Wesenskern (*paramātman*). Vgl. auch Str. 12 sowie den Komm. zu 13.6.

**13.6b sarvārambhavatātmanā** ] Mit *ātman* ist hier sicherlich der absolute Wesenskern gemeint, da das Absolute auch an anderen Stellen als alle Unternehmungen (*sarvārambha*) hervorbringend beschrieben wird; vgl. insbes. Str. VI.34.12, die den Charakter einer Definition hat und ebenso wie Str. 4 des vorliegenden Abschnittes für den unbefleckten (also absoluten) *ātman* die metaphorische Bezeichnung *deva* (s. hierzu den Komm. zu IV.38.29d) verwendet.

**13.9c matis** ] v. l. *gatis*. Die Attribute *vināśinī* und insbes. *mandā* verweisen auf *matis* als ursprüngliche Lesung; vgl. z. B. oben, 11.17: *mā ... mandatām gaccha durmate*, oder I.21.34 (*mandamati*).

**13.10c dhiyā virāgoddhurayā** ] Die Deutung von *uddhura* ist hier unsicher. An anderen Stellen des *Mokṣopāya* wird *uddhura* i. S. v. „erhoben, emporgerichtet“ verwendet, so bspw. in dem mehrmals zu belegenden Ausdruck *uddhurakandhara* „mit emporgerectem Hals“ (s. hierzu den Komm. zu IV.31.30d).

Die Formulierung der vorliegenden Stelle kehrt unten in Str. 34 und dann noch einmal in VI.316.32 (= YV VII.157.32) wieder:

*evam uktaḥ sa tenātha sindbur uddburayā dhiyā  
tadā tatra tathā nāma rāṣṭraṃ tyakṣyaty aśeṣataḥ* (VI.316.32)

Gemeinsam ist diesen drei Stellen die Phrase *uddburayā dhiyā*, wobei *uddburayā* an der vorliegenden Stelle (durch *virāga*) und wohl auch unten in Str. 34 (durch *dhuryadbhīreṇa dhairyreṇa*) näher qualifiziert wird, in VI.316.32 jedoch offenbar ohne weitere Bestimmung steht. Für *uddhura* ist hier möglicherweise „herausragend, ausgezeichnet“ anzusetzen; vgl. auch pw s. v. „3) alles Maass überschreitend, ganz aussergewöhnlich“.

**13.11b nabhaḥphalanipātavat** ] Dieser Ausdruck weist zurück auf Str. 7.4 in der Einleitung zu dem *vṛttānta* von Janaka (vgl. den Komm. ad loc.).

**13.12cd dehī devaḥ** ] „der verkörperte Gott“, d. h. der individuelle Wesenskern; s. den Komm. zu IV.38.29d.

**13.16c sadbuddhe** ] Eine Anrede *sadbuddhe* für Rāma ist hier besonders treffend, da Janaka, den Rāma sich zum Vorbild nehmen soll, oben in Str. 12 ebenfalls als *sadbuddhi* bezeichnet wurde. Die v. ll. *sadbuddhau*-o sind daher wohl als Fehler anzusehen.

**13.18b -bhāvanam** ] Anscheinend steht *bhāvana* (n.) für *bhāvanā*; vgl. hierzu unten, Str. 44b (*-bhāvanam*), wo die neutrale Form angenommen werden muß. An der vorliegenden Stelle hingegen könnte *-bhāvanam* auch als Bv.-Komp. mit *atitamas* konstruiert werden; hierzu wäre wiederum 48.43b zu vergleichen, wo *atitamas* eindeutig als Substantiv verwendet wird (*māyā darśitātitamomayī*).

**13.21d śeṣasthas** ] „verweilend bei dem, was übrigbleibt“, nachdem man zwei unterscheidende Sichtweisen aufgegeben hat. Zu dieser Ausdrucksweise vgl. unten, Str. 14.50, sowie VI.116.8ab: *dvitvaikatvamatī tyaktvā śeṣasthas sukḥito bhava*.

**13.24d śāhoṭa** ] eine alternative Schreibung für *śākhoṭa*. Nach pw handelt es sich um *Trophis aspera* („ein kleiner, hässlicher, krummer Baum“). Die Schreibung *śāhoṭa* findet sich auch *Subhāṣitāvali* 1006 (PETERSON ET AL. 1961).

Zu den in Ś<sub>1</sub> und Ś<sub>3</sub> überlieferten Glossen vgl. *Dhvanyāloka-Locana* zu der zu *Dhvanyāloka* 3.40 zitierten Beispielstrophe *kas tvaṃ bhoḥ kathayāmi daivahatakaṃ māṃ viddhi śākhoṭakaṃ ...* (p. 492 f.); Abhinavagupta erklärt hier: *śākhoṭako hi smaśānāgnijvālāḍḍhalatāpallavādis taruviśeṣaḥ* (PAṬṬĀBHIRĀMA 1940). Nach *Śārngadharaṣṭakāṇḍī* 982 hingegen bildet der *Śākhoṭa*-Baum (ebenso

wie die dort mit ihm zusammen genannten Śālmali, Palāśa und Karīra) zwar Knospen und Blüten aus, die jedoch keinen Duft verbreiten (übersetzt bei AUFRECHT 1873, Nr. 48, p. 23).

13.26c *nānānānātayā* ] Das Adverb *nānānānā* („mannigfaltig und einheitlich“) wird im *Mokṣopāya* mehrfach verwendet, um die Bestehensweise des Absoluten als zugleich phänomenal mannigfaltig und ontologisch einheitlich zu charakterisieren. In VI.51.33 ff. wird dies anschaulich am Beispiel der Embryo-Flüssigkeit (*aṇḍarasa*, vgl. SLAJE 1993b, p. 272, n. 108) und dem ausgewachsenen Pfau verdeutlicht.

13.30a *dhāvamānam adho* ] Der Ausdruck *adhas* √*dhāv* (auch: *abhi-*, (*sam-)**anu-√dhāv*) wird im *Mokṣopāya* mehrfach verwendet, um zum Ausdruck zu bringen, daß sich das Denken den Sinneseindrücken oder der Welt zuwendet; vgl. insbes. unten, 54.30, wo ebenso wie an der vorliegenden Stelle der Vergleich mit dem Wasserdamm angebracht wird, sowie 71.11. Auch ohne das Adverb *adhas* wird √*dhāv* und verschiedene ihrer Verbalkomposita gern für die Bewegung des Denkens zu oder in den Sinneseindrücken oder der Welt gebraucht; vgl. z. B. V.29.43, V.50.73 et passim.

13.31b *tiṣṭhan gacchan svapañ chvasan* ] ≈ 37a: *tiṣṭhan gacchañ chvasan*.

13.32 Das Adjektiv *ābilam* scheint eine naheliegende Eigenschaft („trübe“) des Wassers des Saṃsāra (*saṃsāravāri*) auszudrücken, so daß eine Konstruktion von *ābilam* / *saṃsāravāri* als Objekt im Akk. n. von *prasṛtam* (das von *vāsanājālam* abhängt) zunächst denkbar erscheint. Das PPP *prasṛta* wird jedoch nach den Wbb. mit Lok. konstruiert, was sich im *Mokṣopāya* stets bestätigt. Daher ist wohl *saṃsāravāri* als von *prasṛtam* abhängiger Lok. und *ābilam* als Attribut mit *vāsanājālam* zu konstruieren

13.34d *uddhurayā dhiyā* ] Siehe den Komm. zu 13.10.

13.36 Die von dem Großteil der Hss. einzeilig überlieferte Strophe ist hier ersichtlich fehl am Platze; und die einzig von Ś<sub>3</sub> überlieferte zweite Hälfte der Strophe stellt wohl einen wenig einfallsreichen Versuch dar, die Halbstrophe zu ergänzen.

13.39d *kuru mā kuru vānagha* ] = V.70.17b und VI.186.16d (YV VII.29.22d).

13.42bc Vgl. *Bhagavadgītā* (PAṆŚĪKAR 1912) 6.8:

*jñānavijñānatṛptāmā kūṭastho vijitendriyah  
yukta ity ucyate yogī samaloṣṭāsmakāñcanaḥ*

**13.44b -bhāvanam** ] Akk. n. steht hier für feminines *-bhāvanām*; hierzu der Komm. zu 13.18. Die v. l. *tyakteṣṭāniṣṭabhāvanam* (st. *tyaktve-*), die entweder adverbial zu *kartavyam* oder als Bv.-Komp. zu *prāptam* zu konstruieren wäre, könnte auf einen Versuch zurückgehen, den Gebrauch des ungewöhnlichen neutralen Genus zu „korrigieren“. Die Position von *iti* läßt indes ein ursprüngliches Absolutivum *tyaktvā*, das ein Akk.-Objekt *-bhāvanam* regiert, weitaus wahrscheinlicher erscheinen als die Konstruktion mit einem Bv.-Komp. mit *tyakta-* im Vorderglied.

**13.45c -abhimananam** ] wohl: „Begehren“. Das Wort ist in den Wbb. bislang nicht verzeichnet und ist im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand noch einmal in demselben Kompositum wie an der vorliegenden Stelle mit der v. l. *-abhikalanaṃ* – ebenfalls ein bislang nicht verzeichnetes Wort – belegt, vgl. unten, 33.14 mit Komm..

**13.46cd** Die nachfolgende Strophe 47 legt es nahe, daß an der vorliegenden Stelle derselbe Vergleich intendiert ist: Der *mārjāra* läuft dem Löwen hinterher, da er gierig auf Fleisch ist, welches der Löwe von einem geschlagenen Tier übrig läßt. Das begründende *hi* in 47b wäre eigentlich so zu verstehen, daß *mārjāra* (eigentlich „Katze“) hier in Str. 46 einen Schakal bezeichnet. Str. 47 könnte allerdings auch nachträglich in den Text eingefügt worden sein, um Str. 46 zu erklären, was an der o. g. Deutung von 46 nichts ändern würde, allerdings nicht dazu zwänge, *mārjāra* i. S. v. „Schakal“ zu verstehen. Auch wild lebende Katzenarten ernähren sich gelegentlich von Aas; insofern ist das in Str. 46 geschilderte Verhalten einer Katze zumindest möglich.

**13.48c bhāvayamś** ] Zum Gebrauch der maskulinen Form vgl. IV.3.14b–d mit Komm.. Gegen die v. l. *bhāvayec* spricht – abgesehen davon, daß sie das Part. mit der ungewöhnlichen Endung in einen glatten Opt. verwandelt – der rein deskriptive Charakter der ganzen Passage (bis Str. 56), in der ein hortatives *bhāvayet* eigentlich nicht zu erwarten ist.

**13.49a nirhīnam** ] Das in den Wbb. bislang nicht verzeichnete Verbal-Komp. *nirhīna* läßt sich im *Mokṣopāya* mehrmals belegen; vgl. z. B. III.20.41.

**13.50b marunmayī** ] vgl. unten, Str. 70.

13.57b *vairāgyeṇa pareṇa* ] s. den Komm. zu IV.44.25.

13.61 Die Intention der Strophe bleibt unklar. Von *dieser* (*tayā*) höchsten Sichtweise (*paramayā dṛṣṭyā*) war bislang nicht die Rede, was darauf hinweist, daß die Strophe hier nicht am Platz ist und wohl als Interpolation betrachtet werden sollte.

13.63b *upalarūpiṇī* ] v. l. *-dharminī*. Die beiden Varianten unterscheiden sich in ihrer Bedeutung nur geringfügig. Das Kompositumsglied *-dharmin* ist bereits in der vorangehenden Strophe 62 verwendet worden (die dort überlieferte v. l. *rūpiṇī* ist wohl eine Einzellesung von Ś9). Das Adjektiv *-rūpin* („die Gestalt von ... habend“) der vorliegenden Strophe paßt etwas besser als *-dharmin* („die Beschaffenheit von ... habend“) zu dem Vergleich mit dem aus Stein bestehenden Mädchen (*śilāmayī kanyā*, gemeint ist wohl eine Statue), der in der nachfolgenden Strophe für die in Rede stehende gedankliche Konzeption *kalanā* angebracht wird. Vgl. auch Str. 68 *jaḍair upalākāraiḥ ... manobhiḥ*.

13.65d *pravibodhitāḥ* ] v. l. *prati-*; vgl. hierzu den Komm. zu IV.41.55d.

13.67a *pusta-* ] Das in Ś<sub>3</sub> von zweiter Hand über die Zeile geschriebene *lepya* ist möglicherweise eher als Glosse und nicht als Variante intendiert.

13.68b *mithyābhrāmabharotthitaiḥ* ] eine mehrfach verwendete Formulierung; vgl. z. B. IV.4.21: *mithyābhrāmabharoditā*, und IV.4.23: *mithyābhrāmabharodbhūtaṃ*.

13.70 Vgl. oben, Str. 50. Möglicherweise besteht auch ein Zusammenhang mit ChUp. 3.14.2: *manomayaḥ prāṇasarīro ... ākāśātmā*.

13.72ab *me iti* ] Sowohl *-e* vor *iti* als auch die Position an der Pāda-Grenze führen im *Mokṣopāya* häufig zu einer Aufhebung des Sandhi.

13.72b *kalanā sthitā* ] v. l. *kal(p)anābilā*. Für die edierte Lesung spricht die folgende Strophe 73, in der unter anderem »*jīva*« als Bezeichnung (*sañjñā*) für den *saṅkalpa* genannt wird, wobei *saṅkalpa* anscheinend i. S. des sonst gebrauchten Begriffes *kalanā* verwendet wird. Läse man *kalpanābilā*, wäre entweder aus der vorangehenden Str. 71 *saṃvid* zu ergänzen („von Konzeptionen beschmutztes [Bewußtsein]“), wobei der *jīva* zu einer Bezeichnung für dieses (*tasyāḥ*) Bewußtsein würde, oder *ābilā* als Attribut von *kal(p)anā* anzusehen.

Für die grammatische Deutung und die Konstruktion von *prāṇātmatattvayoḥ* ergeben sich – z. T. abhängig von der Wahl der Lesung in Pāda b – mehrere Möglichkeiten:

1. *prāṇātmatattvayoḥ* wird als Gen. mit *kalanā* und *tasyāḥ* mit *sañjñā* konstruiert: „Für diese (*tasyāḥ*) Konzeption der beiden Wirklichkeiten des Lebenshauchs und des Wesenskerns . . . wird die Bezeichnung (*sañjñā*) »Individualseele« (*jīva*) gebraucht.“
2. *-tattvayoḥ* wird als Gen. mit *sañjñā* konstruiert, wobei *tasyāḥ* wiederum auf *-tattvayoḥ* zu beziehen wäre: „Für die beiden Lebenshauch- und Wesenskern-Wirklichkeiten dieser (*tasyāḥ*) Konzeption . . . wird die Bezeichnung »Individualseele« gebraucht.“
3. *-tattvayoḥ* könnte auch als Lok. verstanden werden, wobei *tasyāḥ* am besten wie unter 1. zu konstruieren wäre: „Für diese Konzeption . . . wird die Bezeichnung »Individualseele« in bezug auf die beiden Wirklichkeiten des Lebenshauchs und des Wesenskerns gebraucht.“

**13.75d nāstīvāsty eva vāmalah** | *nāstīvāsty eva* Konjektur; *nāstīvāstīva, nāsty evāstīvā* Hss. Die Konjektur ergibt sich aus der ersten Hälfte der folgenden Strophe 76, die die knappe Aussage von 75cd erklärt und präzisiert: *asadābhāsaḥ* (76a) entspricht *nāstīva* (75) und *sat* (76b) entspricht *asty eva* (75). Das in 76b mit der Partikel *tu* zum Ausdruck gebrachte adversative Verhältnis zwischen der scheinbaren Nichtexistenz und der tatsächlichen Existenz des *ātman* wird in 75d mit *vā* („jedoch, indessen“, pw s. v. 6.) wiedergegeben.

**13.77cd yatra tatra** | v. l. *tatra yatra*. Die von Ś<sub>3</sub> und Ś<sub>Sam</sub> überlieferte Wortstellung *tatra yatra* spiegelt die der ersten Strophenhälfte wieder und entspricht auch der eigentlich zu erwartenden Position beider Pronomina. Eine Genese der überlieferten Varianten (von der fehlerhaften Endung *-kṣaye* einmal abgesehen) von der anscheinend verstellten – grammatisch jedoch unbedenklichen – hin zur Standardwortstellung ist allerdings wahrscheinlicher als umgekehrt.

**13.81cd neha ghaṭavad vidyate manaḥ** | meint: Das Denken existiert nicht dinglich (als ein Organ), sondern nur als Funktion.

**13.83a deśāntara-** | Der Begriff *deśāntara* findet sich an anderen Stellen des *Mokṣopāya* häufig in dem Ausdruck *deśād deśāntaram pra-√āp* (oder andere

Verben) zur Beschreibung der Bewegung des Denkens oder Bewußtseins (*saṃvid*) von einem Objekt zum nächsten; vgl. z. B. III.7.17 (eine wichtige Stelle mit ausführlichen Erklärungen in MṬ; vgl. hierzu auch MṬ III zu 1.11) oder VI.211.10 ff. Bhāskaraṇṭha umschreibt *deśā* an drei Stellen mit *ālambana*; vgl.: *deśāntaram [=] ālambanaviśayikriyamāṇam anyasaṃvedyākhyam deśāntaram* (MṬ III zu 7.17), und *deśāntaram ... ekasmāt ālambanād ativilakṣaṇam anyad ālambanam iti yāvat* (MṬ VI zu 196.12); vgl. auch MṬ VI zu 211.31. (Bhāskaras Verwendung von *ālambana* erinnert an den buddhistischen Gebrauch von *ālambana* i. S. v. „Sinnesobjekt“.)

An der vorliegenden Stelle könnte gemeint sein, daß der Lebenshauch durch „Bewegung“ von Ort zu Ort jeweils einen „anderen Ort“ erfährt, wobei diese Erfahrung tatsächlich immer nur in seinem Inneren stattfindet.

**13.90c sacetyacit ] *sā cetyacit, sacetyā cit.*** Nach Str. 52 (*cetyena sahitā yaiṣā cit*) ist wohl am ehesten damit zu rechnen, daß auch an der vorliegenden Stelle von dem mit Objekten versehenen Geist die Rede ist. In diesem Fall sind die v. ll. inhaltlich gleichwertig. Liest man die von uns *sā cetyacit* abgetrennte v. l. hingegen als *sācetyacit* (= *sā acetyacit*), wäre die Strophe in dem Sinn zu verstehen, daß der zunächst noch nicht mit Objekten versehene Geist zum Denken wird und dann mit Objekten versehen ist.

Die Wahl der Variante *sacetyacit* beruht auf der Annahme, daß diese Lesung am wahrscheinlichsten als Ausgangspunkt der restlichen Lesungen angenommen werden kann.

**13.91c akhaṇḍamaṇḍalākāra ]** „von allumfassender (*akhaṇḍamaṇḍala*) Gestalt (*ākāra*)“. Das Kompositum wird anscheinend bevorzugt in Śaiva-Texten verwendet; vgl. z. B. *Kubjikāmatatantra* (GOUDRIAN und SCHOTERMAN 1988) 25.182 und *Śivasūtravārttika* des Bhāskara 1.73 (zu Sūtra 1.15; hrsg. KSTS 4/5). Die wörtliche Bedeutung des Kompositums *akhaṇḍamaṇḍala*, „über einen ungeteilten Kreis / eine ungeteilte Scheibe verfügend“ (z. B. RtK. 6.260 für einen Herrscher; SMS. 158, *Kathāsaritsāgara* 12.24.5 zugleich für einen Herrscher, die Sonne und/oder den Mond), scheint innerhalb des Ausdrucks *akhaṇḍamaṇḍalākāra* zu „allumfassend, vollständig“ abgeflacht zu sein. Dies legen zumindest die oben genannten Belege nahe, und offenbar kann auch *akhaṇḍamaṇḍala* allein in bestimmten Kontexten so verstanden werden; vgl. hierzu Jayaratha, der in seinem Kommentar zu *Tantrāloka* 13.341 (*vijñānam kurvītākhaṇḍamaṇḍalam*) erklärt: *akhaṇḍamaṇḍalam [=] pūrṇam jñānam kuryāt.*

13.97c **manas saṅkalpakaṃ** ] „vorstellendes Denken“, vgl. 15.24c: *manas saṅkalpakaṃ nāsti*. Die v. l. *saṅkalpanaṃ* ist wohl eine Vereinfachung.

13.99d **maurkhyacakrikā** ] Das Wort *cakrikā* wird im *Mokṣopāya* häufig i. S. v. „Gaukelspiel“ verwendet (Belege: Komm. zu IV.29.43b). Der Ausruf *citreyam maurkhyacakrikā* findet sich noch einmal in VI.30.87 und in ähnlicher Form in V.36.36d: *citreyam tava māyitā*.

13.100b **nāpi cākaraḥ** ] v. l. *nāpi dhārakaḥ*. Die in dem vorliegenden Kontext etwas unerwartete Verwendung von *ākara* i. S. v. „Ursprungsort“ hat wohl zu der v. l. geführt.

13.101ab **sarvasāmagryahīnena ... manasā** ] vgl. 56.4: *matih / sarvasāmagryahīnā*.

13.106d **sṛṣṭir ajātenaiva janyate** ] ein Ausdruck des strikten Akosmismus (*ajātivāda*), der im *Mokṣopāya* vertreten wird; dazu SLAJE 1994a, p. 197, und HANNEDER 2006, p. 204 ff.

13.109b **yantreṇeva vidīryate** ] „gleichsam durch eine Mechanik zersprengt wird“ scheint zu dem Vergleich mit der Mechanik (*yantra*) mindestens ebenso gut zu passen wie die v. l. *viśīryate*, die allerdings eine unschöne, da nur unwesentlich variierte Wiederholung des in der vorangehenden Strophe verwendeten *pariśīryate* wäre. Die für *yantreṇeva* überlieferten Varianten sind wohl lediglich graphisch bedingte Fehler.

13.109d **mūhyate** ] ist möglicherweise aus \**dahyate* verderbt.

13.114b **tantriguṇa-** ] ist anscheinend eine Bezeichnung für „Saite“; vgl. *Hara-vijaya* 47.29cd (Preis der Caṇḍī): *śarvāṇi vādayasi didhiticakravālatantriguṇāñ-citaśaśāṅkakaḷāvipañcim*, „Śarvāṇi, du läßt als Laute die Mondsichel erklingen, die bespannt ist mit (*añcita*, wtl. gebogen durch) dem Strahlenkranz [in Form] von Saiten (*tantriguṇa*).“ (Vgl. auch 47.19 und 44.24.)

13.116 **Metrum:** Puṣpitāgrā

## 14. Sarga

14.1c **mūkaṃ** ] wird hier anscheinend i. S. des im vorangehenden Sarga ausführlich erklärten Begriffs *jaḍa* gebraucht.

14.22–28 In der folgenden Passage wird versucht eine Kette von Beziehungen nach dem Muster „B überwältigt/frißt/beherrscht A, C überwältigt/frißt/beherrscht B usw.“ zu konstruieren, beginnend zunächst im Tierreich mit dem geringsten Tier (einer Laus), dann übergehend zu Naturgegebenheiten, Göttern und schließlich zum Menschen, der wiederum der Laus als Nahrung dient. Insbesondere im ersten auf die Tierwelt bezüglichen Teil entsprechen die Verhältnisse nicht in jedem Fall den zoologischen Fakten. Vermutlich sind weniger Unwissenheit oder Fantasterei des Autors der Grund für unrealistische „Beute-Opfer-Verhältnisse“, sondern eher das Betreiben, eine einzige, lineare Kette von der geringsten zur höchsten Daseinsform im Saṃsāra herzustellen. Eine genaue zoologische Bestimmung einzelner, lexikalisch mehrdeutiger oder unklarer Bezeichnungen kann sich also nur bedingt auf die Position des jeweiligen Lebewesens innerhalb der hier geschilderten Kette stützen.

14.22a *likṣām* ] Nach den Wbb. bedeutet *likṣā* „Ei einer Laus“, „Nisse“, doch legen die folgenden Strophen 28 und 33 nahe, daß hier die Laus selbst oder ihre Juvenilform („Nymphe“) gemeint ist. Vgl. auch VTP zu YV V.14.21: *likṣāṃ vastrayūkām*.

14.22c *kośakārah* ] „Spinne“; hierzu STRAUBE 2012, p. 182 ff.

14.22d *daṃśas* ] möglicherweise „Wespe“. Etliche Wespenarten töten Spinnen, um sie zu fressen oder als Nahrung für ihre Aufzucht zu verwenden. Ob Frösche wirklich Wespen fangen – wie mit dieser Deutung in der folgenden Strophe behauptet würde – ist hingegen fragwürdig. Man kommt allerdings kaum umhin, *daṃśa* als ein fliegendes und stechendes Insekt zu deuten.

14.23ab *darduro* ... *darduram* ] v. l. *durduro* ... *durduram*.

14.23c *ugrakharo* ] v. l. *ugramukha*, *ugrakhaga*. Für keine der überlieferten Lesungen findet sich ein zweiter Belege innerhalb oder außerhalb des *Mokṣopāya*, der eine Identifikation des hier gemeinten Tieres ermöglichen würde. Die Struktur des vorliegenden Abschnittes und der engere Kontext der zweiten Strophenhälfte bieten lediglich den Hinweis, daß das fragliche Tier eine Schlange (*sarpa*) überwältigen und seinerseits von einem Ichneumon (*babbru*) gerissen werden kann. Das in der indischen Literatur quasi sprichwörtliche Beutetier des Ichneumons ist die Schlange, was auch an zwei Stellen im *Mokṣopāya* eigens für den *babbru* erwähnt wird; vgl. III.105.20 und VI.56.32: *bhaviṣyati dṛḍhadvandvo bhīmo babbrur aber*

*iva*. Es ist demnach zu vermuten, daß hier eine Schlange gemeint ist, und zwar eine Art, die eine andere, kleinere Schlangenart überwältigen kann (was nicht ungewöhnlich ist).

Der Kommentator des YV (der Grundtext von N<sub>Ed</sub> liest *ugraṃ khago*) versucht das Problem zu umgehen, indem er, von der Logik und der Struktur der umgebenden Strophen abweichend, *enam* in Pāda d als anaphorischen Bezug auf *sarpam* (Pāda c) deutet und die Schlange (*sarpa*) somit zugleich zur Beute eines Vogels (*khaga*) und des Ichneumons (*babhru*) macht: *khago* [=] *garuḍādih* | *babhrur* [=] *nakulaś cainam sarpam* (VTP zu V.14.22).

In Abwesenheit von Parallelstellen verbleibt hier als einziges Kriterium für die Variantenwahl eine Abwägung der Zuverlässigkeit der einzelnen Hss. und der Konstellation zwischen ihnen. Da sich im umgebenden Abschnitt häufig das Bild einer zweigeteilten Überlieferung bietet – mit Ś<sub>14</sub> auf der einen und dem Rest der Hss. auf der anderen Seite –, repräsentiert die von Ś<sub>14</sub> gemeinsam mit Ś<sub>9</sub> überlieferte Lesung *ugrakharo* sehr wahrscheinlich die Lesung des Archetypus. Die v. l. *ugra-khago* wird von zwei weniger zuverlässigen Hss. (Ś<sub>1</sub> [a. c.] und Ś<sub>22</sub>) überliefert und scheint sich zudem dem Versuch der Simplifizierung einer schwierigen Lesung zu verdanken. Ähnliches gilt für *ugramukho* in Ś<sub>3</sub> und Ś<sub>1</sub>, wobei der Umstand, daß Ś<sub>3</sub> als Hs. eines gelehrten Paṇḍitas gelegentlich zu einem korrekten und glatten Text neigt (KRAUSE-STINNER 2011, p. XIX) und sich die dort überlieferte Lesung in Ś<sub>1</sub> lediglich nachgetragen am Rand findet, die Variante um so mehr dem Verdacht einer gelehrten Korrektur aussetzt – immerhin ist *ugramukha* ein nicht ungewöhnliches und verständliches Bv.-Komp., das sich problemlos auf viele Raubtiere beziehen ließe.

**14.24cd hanti r̥kṣam** ] Der unterlassene Sandhi vor anlautendem ṛ, das hier zusätzlich hinter einer Pädagrenze steht, ist im *Mokṣopāya* nicht ungewöhnlich; s. den Komm. zu IV.29.75a–b für weitere Belege.

**14.29ab ālūnaviśṛṇam** ] Zu diesem Ausdruck s. den Komm. zu IV.24.51c.

**14.31b -ibhamakara-** ] „Elefanten-Makara“, ein fantastisches Tier mit einem fischartigen Hinterleib und dem Vorderleib eines Elefanten; zu vergleichen sind Ausdrücke wie *karimakara*, *jalebha*, *jalabastin*, *jalamataṅgaja* (V.76.6) u. dgl. Zu diesem Fabelwesen s. COOMARASWAMY 1928–31, Part II, p. 50 (mit Abbildungen). Sehr schön bildlich dargestellt ist ein solches Wesen auf dem Fragment eines Architravs aus Sonkh vom Beginn des 2. Jhs. (Government Museum, Mathura, Inv. Nr.

So IV.39 [Grabung Härtel]), das mehrfach publiziert wurde, bspw. in YALDIZ und WESSELS-MEVISSEN 2003, p. 26/27 (s. p. 111 für frühere Publikationen).

14.30–36 Diese Strophen verfehlen das Thema des vorangegangenen Abschnittes: Nicht das Geborenwerden und Sterben der verschiedenen Lebewesen, sondern das gegenseitige Töten und Getötetwerden wurde als Charakteristikum des Saṃsāra dargestellt. Die inhaltliche und z. T. auch wörtlichen Anlehnung von Str. 28c an Str. 33ab verstärkt den Verdacht, daß es sich bei diesen Strophen um eine spätere Interpolation handelt. Mit Str. 38 findet sich ein guter Anschluß an Str. 14 und die nachfolgenden Beispiele.

14.38c *hastacchattra-* ] Sinnvolle v. ll.: *-chedya*, *-cheda*.

14.39d *sthānuvikaṭe vane* ] „in einem Wald, der durch Baumstämme entstellt ist“, meint wohl: vor einer Menge stumpfer, nicht aufnahmefähiger Menschen. Einen leblosen Stamm als Menschen anzusehen wird mehrfach als Bild für eine aus Fehlwissen entstandene Illusion gebraucht; vgl. z. B. III.65.7, V.92.70 et infra. Hierbei mag die äußerliche Ähnlichkeit zwischen einem Stamm und einem Menschen eine Rolle spielen, wie der Vergleich von dem Wanderer oder dem Kind, die (in der Dunkelheit) einen Stamm für ein Gespenst halten, nahelegt (z. B. III.110.6: *dūrato mugdhaṇthasya sthāṇur yāti piśācatām*).

Die zu *-vikaṭe* überlieferten v. ll. sind schwerlich sinnvoll zu deuten.

14.44b *etat* ] Die v. l. *enaṃ* könnte auf ursprüngliches *\*enat* zurückgehen. Wegen des anaphorischen Bezugs auf *mano* in Pāda a wäre das Pronomen *enahier* in der Tat angemessen.

14.48d *yathecchasi tathā kuru* ] ein im *Mokṣopāya* häufig wiederkehrender Pāda (etwa 20mal, II.7.20d et infra), der sich auch BhG. 18.63d findet.

14.49b *acalācalaḥ* ] „vollkommen unbeweglich“. Zu der Intensivbildung *calācala* s. den Komm. zu IV.23.23a.

14.50d *śeṣasthas* ] „verweilend bei dem, was übrigbleibt“; vgl. hierzu den Komm. zu 13.21.

14.51 Der mit der vorangehenden Strophe 50 identische erste Pāda weist diese Strophe als Interpolation aus.

14.58b *aṅgasamvidā* ] „durch ein Selbstbewußtsein“. Der Ausdruck *aṅgasamvid* wird das erste Mal III.67.46 und dann einige weitere Male als

*terminus techn.* gebraucht (V.54.53, V.88.10 et infra). In 54.54 wird das in der vorangehenden Strophe 54.53 genannte *aṅgasamvid* anscheinend synonymisch mit *svasamvid* aufgenommen; vgl. auch ST zu LYV V.6.115 (entspr. MU V.54.53): *aṅgasamvidam svasvarūpacaitanyapūrṇām | brahmātmaikyasamvidam ity arthaḥ*; ähnlich ST zu LYV V.9.174 (entspr. MU V.88.10): *aṅgasamvidam svasvarūpacaitanyam*.

Außerhalb des *Mokṣopāya* sind uns keine Belege für den Ausdruck *aṅgasamvid* bekannt; Ānandabodhendra scheint *aṅgasamvid* durchgängig nicht als Kompositum erkannt zu haben; vgl. VTP zu V.54.54 (= MU V.54.53) und V.87.11 (= MU V.88.10).

**14.59b samvidodaye** ] Möglicherweise wurde *udaye* hier aus metrischen Gründen mit dem Instr. *samvidā* konstruiert. Zu erwarten wäre eigentlich ein Gen., der in der entsprechenden Sandhiform (*\*samvida udaye\**) einen unmetrischen Pāda ergeben würde. Auch ein zweimal durchgeführter Sandhi (korrekt *\*samvida udaye\* > samvidodaye*) könnte die Lesung erklären.

**14.67a nirupāñjana** ] Nach derzeitigem Kenntnisstand der einzige Beleg im *Mokṣopāya* für diesen Ausdruck, der hier anscheinend i. S. v. *nirañjana* „makellos“ verwendet wird.

**14.67 Metrum:** Vasantatilaka

## 15. Sarga

**15.1a enām ... cittasattām** ] v. l. *etām* .... Der anaphorische Bezug auf *cittasattā* in der Schlusstrophe des vorangehenden Sarga (14.67) wird mit *ena-* besser zum Ausdruck gebracht.

**15.2b malinām āpatan daśām** ] vgl. 14.57b: *cetyam paripatan malam*.

**15.2c cintām samanushatte** ] v. l. *cittām sam-*. Text und Interpretation dieser Stelle bleiben unsicher. Mit dem von uns edierten Text geht die grammatische Härte eines mit der Folge von Präverben *sam-anu-sam-* versehenen Verbalkompositums einher. An der vorliegenden Stelle wäre die Form allenfalls dadurch zu erklären, daß mit *anu-sam-√dhā* und den Ableitungen (v. a. *anushathāna*) ein fester *terminus technicus* vorliegt, der durch seinen häufigen Gebrauch möglicherweise nicht mehr in jedem Fall als ein aus den Präverben *anu-sam-* und der *√dhā*

gebildetes Kompositum empfunden wird und daher als Augenblicksbildung mit einem weiteren Präverbium versehen werden kann. Es findet sich im *Mokṣopāya* allerdings kein weiterer Beleg für ein solches Verbalkompositum.

Die Annahme dieser ungewöhnlichen grammatischen Form ließe sich vermeiden, wenn nicht *cintāṃ samanushatte*, sondern *cintāṃsam anushatte* oder mit der überlieferten v.l. *cittāṃsam* ... zu lesen wäre. In diesem Fall wären *cintāṃsam* und *cittāṃsam* wohl i. S. v. \**cintāṃśam* bzw. \**cittāṃśam* zu verstehen, wenn nicht gar *ex coniectura* entsprechend zu korrigieren. Im Falle von \**cintāṃśam* bliebe es unklar, was eine identifizierende Bezugnahme (*anushatte*) auf einen „Teil eines Gedankens“ bedeuten sollte. Ein Kompositum \**cittāṃśa* hingegen wäre entweder als *citta-aṃśa* oder als *cit-tā-aṃśa* aufzulösen, mithin wäre eine identifizierende Bezugnahme auf ein „Denk-Teilchen“ (verstanden als Karmadhāraya i. S. eines Teiles der *cit*) bzw. auf einen „Teil der Seinswirklichkeit des Geistes (*cit-tā*)“ gemeint. Im Kontext des vorliegenden Abschnittes käme die letztgenannte Aussage recht unvermittelt; vgl. z. B. in der vorangehenden Strophe 1: *anusaran ... cittasattām*. Ein Kompositum \**citta-aṃśa* hingegen scheint zunächst eine plausible Deutung zu sein, zumal da ähnliche Kdh.-Komposita, die Teile des Geistes (*cit*) bezeichnen (bspw. *jīvāṇu* III.44.35, *avabodhāṃśa* III.91.37, 41), im *Mokṣopāya* zu belegen sind. Allerdings läßt sich ein Kompositum \**citta-aṃśa* oder \**citta-aṇu* nach gegenwärtigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht sicher belegen; es findet sich lediglich eine Stelle, an welcher der Ausdruck *cittāṃśa* gebraucht wird, wobei sowohl Wortlaut als auch Interpretation (*cit-tā-* oder *citta-aṃśa*?) gegenwärtig noch als unsicher gelten müssen:

*pātālaṃ brahmalokaṃ vā cic camatkṛtīśālinī*  
*cittāṃśaspandamātreṇa kṛtvā kṛtvaiiva saṃsthitā* (VI.71.16)

Ausschlaggebend für die Entscheidung, den Text der vorliegenden Stelle als *cintāṃ samanushatte* herzustellen, war das einhellige Zeugnis der Hss., die unabhängig von der zweiten Silbe (*ntā* oder *ttā*) *sa* als dritte Silbe des Pāda überliefern. Eine Abtrennung des Textes als *cintā-/cittāṃsam anushatte* zöge zwangsweise eine Deutung von *-aṃsam* i. S. v. *-aṃśam* nach sich. Ein weiterer Beleg für *aṃśa* i. S. v. *aṃśa* läßt sich innerhalb des *Mokṣopāya* allerdings bislang nicht nachweisen, auch ist ein Wechsel zwischen den Sibilanten *s* und *ś* für die Überlieferung des *Mokṣopāya* ungewöhnlich (anders als *ś/ṣ*), so daß weder eine abweichende Schreibung noch ein Überlieferungsfehler nahe liegen. Hinzu kommen die Unsicherheiten

in Bezug auf den zu erwartenden Rahmen der technischen „Teil“-Terminologie des *Mokṣopāya*, die zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur in Ansätzen studiert und dokumentiert wurde (vgl. z. B. SLAJE 1994a, p. 208 f., HANNEDER 2006, p. 188 ff.; vgl. auch den Komm. zu IV.18.3c zu *cidbhāga*). Im Sinne eines möglichst konservativen Umganges mit dem handschriftlich überlieferten Wortlaut erscheinen uns also *cintāṃ* mit der Endung eines Akk. und das nachfolgende *sam* als zusätzliches Präverbium von *anusandhatte* als die naheliegendere – wenn auch keinesfalls als gesicherte – Deutung; eine Lesung *cittām* ... kann aus naheliegenden inhaltlichen Gründen ausgeschlossen werden.

**15.3a mūrchamānā ... mūrchām eva prayacchati** ] Mit der zweimaligen Verwendung von Ableitungen der  $\sqrt{mūrch}$  ist sicherlich eine Art Wortspiel intendiert: „sich verfestigend (*mūrchamāna*) ... führt [die Verblendung] nur zu [geistiger] Ohnmacht (*mūrchā*)“. Die zu *mūrchamānā* überlieferte v. l. *vardhamānā* führt praktisch zu derselben Deutung der Strophe, läßt allerdings den Reiz des Wortspiels vermischen. Zudem weist HARA 2000 darauf hin, daß Ableitungen der  $\sqrt{vr̥dh}$  häufig als Glossen für  $\sqrt{mūrch}$  dienen (p. 348 ff.); HARA geht auch auf den Zusammenhang der mit der  $\sqrt{mūrch}$  ausgedrückten Konzepte vom sich Verfestigen/Koagulieren einerseits und Ohnmacht/Besinnungslosigkeit andererseits ein (p. 350 ff.).

**15.3c viṣalatā-** ] Zu diesem und ähnlichen Ausdrücken s. den Komm. zu IV.5.52d. Die Begierde (*tr̥ṣṇā*) wurde bereits in I.16.24 als *viṣalatā* bezeichnet.

**15.4** ist eine typische Nachdichtung unter Verwendung von Textteilen und Ausdrücken, die in der unmittelbar vorangehenden Strophe gebraucht wurden.

**15.8d -vanaśunī** ] nach VTP eine Wölfin (*vr̥kī*); vgl. hierzu die von SCH. Ntr., s. v. *vanaśvan* verzeichnete Stelle im Kommentar zum *Yudhiṣṭhiravijaya* des Kaschmirers Ratnakaṅṭha, der *vr̥ka* in 3.5 mit *vanaśvan* erklärt.

Möglicherweise ist an der vorliegenden Stelle auch der in Kaschmir (wie im ganzen Himalaya-Raum) beheimatete Rothund (oder Asiatische Wildhund, *Cuon Alpinus*) gemeint. Sein Habitat sind Wälder, was die Bezeichnung *vanaśvan* erklären könnte, und er ist ein unerbittlicher Jäger: „Dholes hunt in packs of six or seven and start eating their prey before it is dead, cleaning it to the bones within a few hours.“ (MENON 2009, p. 79) Die vorliegende Strophe könnte auf dieses, verständlicher Weise als grausam charakterisierbare Verhalten Bezug nehmen. Wegen seiner kurzen Beine, dem buschigen Schwanz und der breiten Schnauze ähnelt der Rothund eher dem Schakal als dem Wolf, was vielleicht die von etlichen indi-

schen Lexikographen angegebene Bedeutung „Schakal“ (vgl. PW) erklären könnte. Von den Lexikographen abgesehen, findet sich der einzige uns bekannte Beleg für *vanaśvan* i. S. v. „Schakal“ *Śiśupālavadhā* 15.34 (Rezension des Mallinātha).

**15.14a -kallolā** ] hier auch „Übermut, Ausgelassenheit, freudige Erregung“; s. den Komm. zu IV.4.6a.

**15.15b sūtrayantrapatatrivat** ] „wie Vögel an einer Fadenmechanik“, d. h. wie Marionettenvögel. Vgl. *Naiṣadhacarita* 18.13cd: *sūtrayantrajaviśiṣṭaceṣṭayāś-caryasañjibabahuśālabhañjikalḥ*, „It [the palace, M. S. ] had numerous puppets causing wonder by their peculiar movements controlled by means of strings.“ (HANDIQUI 1956). HANDIQUI merkt an: „Udayana in his Nyāyakusumāñjali (Chap. 2) mentions a similar working of puppets by means of strings: *yathā hi māyāvī sūtrasaṃcārādhiṣṭhitam dāruputrakam idam ānayeti prayunkte, sa ca dāruputrakas tathā karoti* etc.“ (p. 475); und in ihrem der Übersetzung angehängten „Vocabulary“ (p. 640) verweist sie auf die vorliegende Stelle: „Used as an adj. in Yogavāsiṣṭha, ‘controlled or tied with a string’—*sūtrayantrapatatrivat* (Upaśama 15.15)“.

**15.16d lagantī** ] v. ll. *galantī-*, *valgantī*. Die Lesarten *lagantī* und *galantī* unterscheiden sich durch die Vertauschung der ersten beiden Silben. Die in der überlieferten Lesung *galantīva* enthaltene Partikel *iva* geht wohl auf eine Verderbnis des von den restlichen Hss. bezeugten Präverbiums *vi-* der nachfolgenden Verbform zurück, so daß *galantī* \**vinikṛntati* rekonstruiert werden kann. Sowohl *lagantī* („sich anlegend“) als auch *galantī* („herabfallend“) sind als Attribut für die Schneide einer Axt (*paraśudhārā*) sinnvoll. Ein Bezug auf das Upameya *ṛṣṇā* („Begierde“), welcher der Struktur der Strophe nach eigentlich zu erwarten wäre, liegt indes für beide Lesungen nicht auf der Hand.

Sinnvoll ist auch die v. l. *valgantī* „hüpfend“, die jedoch den Anschein einer vereinfachenden Lesung hinterläßt, die zudem in einer einzelnen Hs. überliefert ist.

**15.17cd** Der in der zweiten Strophenhälfte angeführte Vergleich beschreibt wohl eine Gazelle, die sich nach frischen (*nila* „dunkel“), am Rande einer Grube/Schlucht (*śvabhra*) wachsenden Grashalmen reckt und sich dabei zu weit vorwagt, wodurch sie in die Schlucht fällt. Problematisch bleibt der Ausdruck *-ṛṣṇāśākhām*. Die mit dem Upameya *ṛṣṇām* übereinstimmende singularische Endung verbietet es, das Kompositum *ṛṣṇāśākhā* als Dvandva („Gras und Äste“) aufzufassen; möglicherweise ist es i. S. v. „Geäst, Verzweigung von Gras“, d. i. Grasbüschel, zu

verstehen. Nicht ganz auszuschließen ist überdies, daß *nīlām* i. S. v. „Indigopflanze“ (pw nach RāNi. 4.82) als Bezugswort mit dem Kompositum *svabhratṛṇaśākhām* als Bv. zu konstruieren wäre, wobei auch in diesem Fall die Deutung des Kompositums (insbes. mit Blick auf *trṇa*) schwierig wäre. Zudem ist eine Vorliebe von Gazellen (*eṇaka* ?) für Indigopflanzen bislang nicht bekannt, wohingegen Gras (*trṇa*) als typische Speise dieser Tiere gilt.

**15.18d hr̥dayarūpikā** ] Nach VTP ist mit *rūpikā* ein weiblicher Dämon gemeint: *hr̥dayasthā rūpikā piśāci*.

15.24 vgl. V.13.97.

**15.27b svayambhāvaśalākayā** ] „mit der Nadel des Seins aus sich selbst (*svayambhāva*)“. Die Deutung ist unsicher, da sich der angenommene Ausdruck *svayambhāva* im *Mokṣopāya* nicht noch einmal belegen läßt; vgl. jedoch III.2.31: *svayambhava*. Liest man hingegen *svayam* als nicht komponiertes Adverb, verbleibt der Ausdruck *bhāvaśalākā* („Nadel der Daseinsform“), der hier keinen Sinn zu ergeben scheint; *svayambhāva* hingegen könnte ein Gegenbegriff zu *ahambhāva* (Pāda a) sein, und zwar im Sinne eines wirklichen Seins des Wesenskerns, oder – i. S. v. *svayambhāvanā* verstanden – das Mittel zur Bekämpfung der „[aktualisierten] Prägung des eigenen [Wesenskerns]“ (*svabhāvanā*, Pāda c). Zu *bhāva* i. S. v. *vāsanā* s. den Komm. zu IV.3.13a.

15.27 **Metrum:** Upajāti

## 16. Sarga

**16.1c ahāṅkāratiṣṇe** ] Mit der als Hinterglied eines Tp. zu deutenden v. l. *-tiṣṇām* ergibt sich ein nach derzeitigem Kenntnisstand im gesamten *Mokṣopāya* singulärer Begriff einer *ahāṅkāratiṣṇā*. Ein möglicherweise ursprünglicher Dual *ahāṅkāratiṣṇe* könnte im engeren Kontext schwer verständlich gewesen sein (vgl. den vorangehenden Sarga und die folgende Strophe *ahāṅkārasantyāgam*), bedingt durch redaktionelle Eingriffe, die im vorliegenden Abschnitt zu vermuten sind. Der Text bleibt hier unsicher.

**16.4c -saṃlūne** ] Das Verbalkompositum *saṃ-√lū* ist in den Wbb. bislang nicht verzeichnet und im *Mokṣopāya* nach gegenwärtigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle zu belegen.

**16.13–14** Ein erneute Beschreibung der beiden Arten des Aufgebens der latenten Prägungen kommt an dieser Stelle unvermittelt und wirkt deplaziert. Die beiden Strophen fügen der Darstellung keinen neuen Gesichtspunkt hinzu, wiederholen statt dessen schon Gesagtes (vgl. z. B. 13b mit 9b) und sind insbesondere mit Blick auf die zusammenfassenden Strophen 15 und 16 deutlich als Interpolationen erkennbar.

**16.14d parāpare** ] eine befremdliche Verwendung von *parāpara*, das sonst im *Mokṣopāya* (und auch anderweitig) „Früheres und Späteres“, „Entfernteres und Näheres“, „Höheres und Niederes“ (oft i. S. v. „Gesamtzusammenhang“) bedeutet. Auch dies kann als Indiz für den epigonalen Charakter der Strophe gedeutet werden.

**16.17–21** Für diese Strophen gilt analog das oben zu 16.13–14 Ausgeführte. Anlaß für die Einfügung war wohl Str. 22, die sich durch ihre Diktion und ihr ungewöhnliches Metrum von den vorangehenden Strophen abhebt. Str. 19 wiederholt dann teilweise den Gedanken von Str. 22.

**16.17d 'neyavāsanah** ] Der Ausdruck ist im Kontext dieses Abschnittes sichtlich unpassend. Die Begriffe *neya* und *dhyeya* wurden soeben als Termini für zwei komplementäre Arten des *Aufgebens* (*tyāga*) der latenten Prägungen (*vāsanā*) eingeführt und behandelt, nicht jedoch als Qualifizierungen der *vāsanā* selbst. Möglicherweise ist die von uns angenommene Negation *-a* i. S. v. *tyāga* zu deuten; ohne Negation ist der fragliche Ausdruck noch weniger verständlich. Diese begriffliche Verwirrung spricht recht deutlich gegen die Echtheit dieser Strophe.

**16.18a yathākālam** ] Es bleibt unklar, was hiermit gemeint ist. Bei Widrigkeiten „zu gegebener Zeit“ weder Freude noch Unbehagen zu empfinden, scheint keine passende Charakterisierung für einen Befreiten zu sein (vgl. hierzu unten, Str. 17.28). Möglicherweise ist zu verstehen: „egal wann“.

**16.22 Metrum:** Bislang nicht identifiziert. Die Strophe besteht aus den ungeraden Pādas einer Rucirā- und den geraden Pādas einer Vaṃśastha-Strophe. Das 12silbige Vaṃśastha- unterscheidet sich von dem 13silbigen Rucirā-Metrum dadurch, daß der langen 5. Silbe des Vaṃśastha zwei kurze Silben (5 und 6) der Rucirā entsprechen. Zudem wird für das Vaṃśastha-Metrum keine Zäsur nach der 4. Silbe gefordert, wie sie für die Rucirā vorgeschrieben ist. An der vorliegenden Stelle ist diese Zäsur allerdings in allen vier Pādas eingehalten. Die Strophe könnte

auch als eine Art morenzählende *catuṣpadī* mit vier Pādas aus 4 viermorigen Gaṇas und 1 langen Silbe analysiert werden.

**Metrum:** Vasantatilaka

## 17. Sarga

**17.2b** *yayārañjitayācchayā* ] Die Entscheidung für diese Lesung beruht auf der Annahme, daß in der vorliegenden Strophe eine bestimmte Begierde (*tr̥ṣṇā*) definiert wird, die sich von der gewöhnlichen Begierde, wie sie in der folgenden Strophe 3 bestimmt wird, insofern kategorial unterscheidet, als sie frei von einer identifizierenden Bezugnahme auf Objekte ist. Ausgedrückt wird dies hier mit den Attributen *a-rañjita* „ungefärbt“ und *accha* „rein“, beides typische Ausdrücke für die Abwesenheit dieser Bezugnahme; vgl. auch Str. 19: *śuddhatṛṣṇā*.

**17.3c** *ācāryās* ] Eine Bezugnahme auf „die Lehrer“ ist im *Mokṣopāya* selten; neben der vorliegenden Stelle werden lediglich II.19.35, VI.329.28 und VI.339.27 *ācāryas* erwähnt; einzig in VI.339.27cd (*ācāryaśravaṇe cetaḥ kbedam eti na dhī-mataḥ*) erfolgt die Bezugnahme nicht eindeutig im Plural.

**17.6–12** Dieser Abschnitt führt von dem mit Str. 2 begonnenen Thema der beiden Arten der Begierde weg, indem unwesentliche und zum Teil unklare Ergänzungen sowie Ermahnungen eingefügt werden. Markiert wird die Einfügung möglicherweise durch *tu* in Str. 6a (s. den Komm.). Mit Str. 13 folgt dann eine an die Thematik der Str. 2–5 anschließende Erörterung.

**17.6a** *tu* ] Es ist nicht klar, wie *tu* hier gebraucht wird. Ein echter Gegensatz zu der vorangehenden Str. 5 liegt nicht vor, da zuletzt in 5cd ebenfalls die befreite Begierde (*tr̥ṣṇā muktā*) bestimmt wurde. Ein adversativer Gebrauch von *tu* könnte sich auf die in der vorliegenden Strophe genannten Zeiten (*pūrvam . . . vartamāne ca*) beziehen oder gar dem Bestreben eines Redaktors, an dieser Stelle einen berichtigenden/ergänzenden Zusatz einzuschieben, geschuldet sein.

**17.6c** *niṣkalatā* ] Es bleibt unklar, welche Eigenschaft der befreiten Begierde mit *niṣkalatā* ausgedrückt werden soll. *Niṣkala* wird im *Mokṣopāya* (wie auch sonst) üblicherweise in der Bedeutung „ohne Teile“ (oft im Gegensatz zu *sakala*) gebraucht. In III.9.14 könnte *niṣkala* allerdings in der Bedeutung „vorstellungsfrei“ (d. h. wie *niṣkalanā*) gebraucht werden; vgl. hierzu den Komm. zu III.9.14; vgl. auch I.25.10 mit Komm.. An der vorliegenden Stelle würde diese Bedeutung gut

passen. Nicht auszuschließen ist allerdings, daß der Text hier ursprünglich \**niṣ-kalanā* lautete, wofür möglicherweise die folgende Strophe 7 sprechen könnte, wo eine bestimmte *bhāvanā* als *tṛṣṇā* und *kalanā* bezeichnet wird.

17.13 ff. *nīscayas ... caturvidhaḥ* ] „vierfache Gewißheit“. Die ersten drei Gewißheiten erinnern an die drei Arten des Ichbewußtseins, wie sie IV.15.49 ff. gelehrt werden:

1. und höchstes Ichbewußtsein: „Ich bin das gesamte All, ich bin der unvergängliche höchste Wesenskern.“ (IV.15.50) Vgl. die 3. Gewißheit.
2. und ebenfalls höchstes Ichbewußtsein: „Ich bin von allem verschieden, gespalten in den hundertsten Teil einer Haarspitze.“ (IV.15.52) Vgl. die 2. Gewißheit.
3. und zu meidendes Ichbewußtsein (führt zur Bindung): Identifizierung mit dem Körper. Vgl. die 1. Gewißheit.

17.24cd *ābrahmastambaparyantaṃ jagad* ] Eine mehrfach wiederkehrende Phrase; vgl. unten, 24.59, sowie III.114.13, III.134.7 et infra.

17.25 Mit der zweiten Strophenhälfte soll anscheinend das in der ersten Hälfte benannte Verhältnis von *ṛta* und *anṛta* illustriert werden; zumindest legt dies der formale Bau der beiden Strophenhälften nahe. Die Übertragung des oft gebrauchten Beispiels von den Wellen, die ontologisch nicht getrennt vom Ozean existieren, obwohl sie in einer ihnen eigenen Form erscheinen, auf die erste Strophenhälfte ist jedoch insofern problematisch, als die Wellen lediglich als vom Ozean verschiedenen (*prthak*) nicht existent sind, während das *anṛta* überhaupt nicht (*na kvacit* „nirgendwo“) existent ist.

17.26c *tarutrṇākāra-* ] Konjekture; *tanu-* Hss. Analog zur ersten Strophenzeile ist ein Dv.-Komp. zu erwarten, das neben *tṛṇa* eine weitere Pflanzenbezeichnung enthält. Das Kompositum *tarutrṇa* wird – z. T. als Bestandteil längerer Aufzählungen – an drei weiteren Stellen im *Mokṣopāya* verwendet (III.55.56, III.134.9, VI.249.59).

17.27a *dvaitādvaitasamudbhedair* ] = III.97.23, VI.189.8, VI.322.61a, VI.352.2a.

17.29d *-mayo* ] v. l. *manā*. Die edierte Lesung *-mayo* korrespondiert mit *-maya-* in der ersten Zeile der auch ansonsten parallel gebauten Strophe. Vgl. auch:

*jalasyāntar jalāṃśānāṃ dvaitādvaitamayo yathā  
svasaṃvidātmā svaspandas tathā brahmaṇi bhūtaḍṛk (VI.179.24)  
yathāmbare ṁbarāṃśānāṃ dvaitādvaitaikatātmani  
svasaṃvidātmikā sattā bhūtānāṃ īṣvare tathā (VI.179.25)*

24c: *sva* Ś<sub>3</sub> : *sa* Ś<sub>1</sub>, *mba* Ś<sub>5</sub>. 25b: *dvaitaikatātmani* Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>5</sub><sup>ac</sup> : *dvaitākatātmani* Ś<sub>1</sub>, *dvaitaikatātmikā* Ś<sub>5</sub><sup>c</sup>.

17.30 Sehr ähnlich in Gedanke und Formulierung ist IV.6.17; vgl. auch III.134.3d: *bhīmāsu bhavabhūmiṣu*.

17.31–32 **Metrum:** Vasantatilaka

17.32a *na ca nāma* ] ist eine mehrfach wiederkehrende Phrase; vgl. z. B. III.54.15 et infra.

17.33–34 **Metrum:** Mālinī

17.33b *ajaram* ] Das als v. l. überlieferte *amaram* würde lediglich *amṛtam* in Pāda a wiederholen; zu beachten ist auch die Alliteration *ajam ajaram*.

17.34c *svadanam anu* ] Der Text bleibt unsicher. Möglicherweise steht *anu* hier als Adverb i. S. v. „hinterher“. Weitere Belege für einen solchen Gebrauch von *anu* lassen sich nach gegenwärtigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht aufweisen.

17.34c *sadaitat* ] v. ll. *sad etat*, *sadedam*, *sa cedam*. Die überlieferten Lesungen scheinen insgesamt darauf hinzudeuten, daß im Archetypus das Adverb *sadā* sowie ein Pronomen *etat* oder *idam* vorhanden waren. Zwischen *etat* und *idam* ist kaum zu entscheiden. Letzteres wäre allerdings unter Umständen mißverständlich, da es i. S. v. *jagat* mißverstanden werden könnte; zudem ist es in striktem Sinne nicht überliefert, sondern müßte als erschlossene Lesung *ex coniectura* hergestellt werden.

## 18. Sarga

18.3b *madhyasthas* ] Die v. l. *vibaran* ist blaß und wiederholt Pāda a der vorangehenden Strophe.

18.3cd *dhyeyam* ... ] vgl. hierzu 16.6 ff.

18.5–9 Die auf den Refrain *saṃsāre nāvasīdati* endenden Strophen gehören ursprünglich wohl nicht an diese Stelle. Daß sie nachträglich in den Text eingefügt wurden, läßt sich anhand der am vorangehenden Wortlaut angelehnten Wiederholungen (z. B. 5c ≈ 4b, 6a ≈ 3b) vermuten, die in einem Fall sogar zu einer inhaltlich entgegengesetzten Aussage führen (vgl. 5c: *na ca tuṣṭātmā* mit 4c: *-tuṣṭātmā*).

18.6 'gryāṇām ] Die v. l. *jñānām* könnte eine erklärende Lesung für *agryāṇām* sein.

18.10d *karakoṭarabilvavat* ] s. den Komm. zu IV.30.2d.

18.12 ... *mahātmāno* ... *svabhāva* ... ] schließt den mit Str. 1 begonnenen Gedankengang vorerst ab (vgl. ... *mahatām* ... *svabhāvo* ...). Nach dem kurzen Einschub der Str. 13–16 nimmt Str. 17 den Faden dann wieder auf.

18.14b *hāvabhāvavibhūṣaṇāḥ* ] *Bhāva* und *hāva* sind nach *Sāhityadarpaṇa* 3.89 ff. die erste und zweite „körperliche Zierde von Heldinnen“ (*alāṅkārās tatra bhāvabhāvavelās trayo 'ṅgajāḥ*, 3.89). *Bhāva* wird im folgenden als erstes inneres Anzeichen einer Gefühlsregung bestimmt (3.93), und *hāva* bezeichnet die nächste Stufe der Veränderung, die sich in Bewegungen der Brauen, Augen usw. äußert und den Wunsch nach Liebesgenuß anzeigt (3.94). Die Bezeichnung dieser Zustände als Zierden (*alāṅkāra*) stützt an der vorliegenden Stelle die Lesung *-vibhūṣaṇāḥ* gegenüber der blossen v. l. *-samanvitāḥ*.

18.15 Laut Ānandabodhendra ist das auf das Fem. Pl. *nāryaḥ* bezogene *abhimatāḥ* (14a) auch auf das Mask. Pl. *arthāḥ* (15a) zu beziehen (VTP zu V.18.14–15). Eine solche Konstruktion erscheint jedoch zumindest fragwürdig und ist an dieser Stelle weder inhaltlich noch syntaktisch notwendig.

18.17a *pūrṇām dṛṣṭim avaṣṭabhya* ] ein so oder ähnlich (zumeist mit *etām* st. *pūrṇām*) im *Mokṣopāya* häufig gebrauchter Pāda; vgl. unten, 29.38c, 39.50a, 42.22a, 61.1a, 79.18c, 82.2a, 92.86a sowie II.13.1, IV.28.31 und etwa neunmal im *Nirvāṇaprakaraṇa*.

18.19b *sarvācārānuvṛttimān* ] Das Hinterglied *-anuṛttimant* hat im *Mokṣopāya* sonst häufig das Vorderglied *yathāprāpta-*; vgl. II.18.31, III.59.17, IV.44.14 et infra (alle: *yathāprāptānuvṛttimān*). Zu *ācārānuvṛttimān* vgl. III.31.27 (*yathā-sambhavaśāstrārthaloḥkācārānuvṛttimān*). An der vorliegenden Stelle könnten mit *sarvācāra* entweder alle, dem angesprochenen Rāma gemäßen Verhaltensweisen

oder alle sich möglicherweise als erforderlich erweisenden Verhaltensweisen gemeint sein. Mit letzterer Deutung käme man dem Vorderglied *yathāprāpta*- recht nahe.

**18.21c āśīto** ] Das PPP *āśīta* läßt sich in der von den Wbb. (s. v. *ā-√śyā/śyai*) bislang nicht verzeichneten Bedeutung „abgekühlt, kühl“ im *Mokṣopāya* noch einige weitere Male belegen (z. B. III.24.24, VI.120.4 et infra).

**18.23 yathecchasi ... vihara** ] s. den Komm. zu 14.48.

**18.26 samas sarvāsu vṛttiṣu / bahiḥ prakṛtakāryastho** ] vgl. Str. 3ab.

**18.27a na bandho 'sti na mokṣo 'sti** ] eine im *Mokṣopāya* mehrfach vorkommende Formel; s. den Komm. zu IV.17.35b.

**18.28c sphāre** ] v. l. *sphāraṃ*. Beide Lesungen sind sinnvoll; *sphāraṃ* unterliegt allerdings dem Verdacht, Produkt einer Angleichung an die Endungen der umgebenden Wörter zu sein. „Ausgedehnte“ (*sphāra*) Sonnenhitze wird auch oben, in Str. 13.69 als Ursache für eine Luftspiegelung angeführt (*yathātape sthite sphāre mṛgatṛṣṇātarāṅgiṇī / ... sphurati ...*). Eine solche Ausdrucksweise ist demnach nicht auf die vorliegende Stelle beschränkt.

**18.30b saṃsārī** ] v. l. *saṃsāre*. Zu dem Adjektiv *saṃsāra* s. den Komm. zu IV.14.26c.

**18.34a -bhāvaiḥ** ] *Bhāva* steht hier möglicherweise i. S. v. *bhāvanā*; vgl. Str. 32: *subḥḍbāndhavabhāvanāḥ*.

**18.37–38** Die grammatische Konstruktion dieser Strophe ist unübersichtlich und nicht eindeutig. Am plausibelsten scheint uns folgende Konstruktion: Str. 37 bildet mit *tvam cet ... jñātavān asi niścayam* einen Bedingungssatz, der mit Str. 38a–c *tad ...* aufgenommen wird; 38d schließt – analog zu den umgebenden Strophen – eine rhetorische Frage an. Der in die Str. 37a–c eingebettete Inhalt des 37d genannten *niścaya* hat ebenfalls die Form einer Schlußfolgerung „wenn, dann“ (... *yady aṭha ...* 37c). Diese Konstruktion der beiden zusammenhängenden Strophen lehnt sich formal und inhaltlich an die folgenden, jeweils unabhängig voneinander zu konstruierenden Strophen 39 und 40 an.

**18.37ab babhūvitha purā tathedānīm bhaviṣyasi** ] Zu *tathedānīm* ist wohl eine entsprechende, elliptisch ausgelassene Verbform (*bhavasi*) zu ergänzen, so daß mit

dieser Phrase insgesamt die drei Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgezählt werden.

18.37c *yady atheha* ] Die v. l. *adya ceba* könnte dadurch verursacht sein, daß *tatbedānīm* (Pāda b) nicht als selbständiges Syntagma verstanden, sondern aufgrund einer elliptisch ausgelassenen Verbform *idānīm* zu *bhaviṣyasi* gezogen wurde (vgl. den Komm. zu 18.37ab).

18.44cd *hrtstho 'si hāramuktānām ...* ] Das Bild von den Perlen und der hindurchgezogenen Schnur ist im *Mokṣopāya* beliebt; vgl. hierzu den Komm. zu IV.4.31a–b.

18.46b *santataṃ hi yat* ] v. l. *santatādbhijam*. Mit der Lesung *santataṃ hi yat* wird die syntaktische Struktur der vorangehenden Str. 45 wiederholt, auf welche die vorliegende Strophe Bezug nimmt (*asyās tu saṃsr̥tes*). Mit der attributiv auf *svarūpam idam* bezüglichen v. l. *santatādbhijam* („ununterbrochen aus Sorge entstehend“) ergäbe sich die etwas befremdliche Aussage, daß die Eigennatur des Daseinskreislaufes aufgrund von Unwissenheit ausgebreitet wird.

18.49d *ābhānam* ] Zu dem in den Wbb. bislang nicht belegten *ābhāna* s. den Komm. zu IV.38.4d.

18.51a *ālūnaśīrṇam* ] Zu diesem Ausdruck s. den Komm. zu IV.24.51c.

18.54d *pātotpātaśatabhramaiḥ* ] v. l. *-kramaiḥ*. Für *-bhramaiḥ* sprechen ähnliche Ausdrücke in V.35.54 (*pātotpātadaśālakṣair majjanonmajjanabhramaiḥ*), VI.6.21 (*pātotpātamayo bhramah*), wohl auch in I.27.13 (*pātotpātaparāvarta-*), V.21.13 (*pātotpātāvadolanaiḥ*) und VI.250.45 (*lobhamohamahāvarṭā pātotpātavivartini*). Stets ist das Sichdrehen, Kreisen, Sichwenden, Hin- und Herschwingen in Aufstiegen und Abstürzen (*pātotpāta*) gemeint.

18.62a *ayaṃ bandhur ayaṃ neti* ] = 19.2a.

18.64d *khastho bhūmitalaṃ yathā* ] In ähnlicher Weise wird im *Mahābhārata* König Janaka beschrieben:

*prajñāprāsādam āruhya naśocyāñ śocato janān  
jagatīsthān ivādrīstho mandabuddhīm avekṣate* (Mbh. 12.17.19)

Hierzu SLAJE 2000, insbes. p. 338 f. Die Strophe wird – in der zweiten Hälfte im Wortlaut abgewandelt – MU VI.155.12 und VI.259.48 zitiert (Pāda c–d hier

jeweils: *bhūmiṣṭhān iva śailasthaḥ sarvān prājñō 'nupaśyati*); für Zitate in weiteren Texten s. a. a. O., p. 339, n. 61.

18.46 **Metrum:** Drutavilambita

## 19. Sarga

19.1ab **atraivodāharantīmam ...** ] eine stereotype Strophenzeile, die sich im *Mokṣopāya* insgesamt siebenmal findet. Dabei ist auffällig, daß der in der ersten Strophenzeile angekündigte *itihāsa* in der zweiten Strophenzeile mehrmals explizit als Gespräch charakterisiert wird:

- III.68.1 *uktaṃ mahāpraśnajālam*  
 V.19.1 *saṃvādam* (v. l. *saṃvādo*)  
 V.58.1 *vṛttāntam*  
 V.65.4 *saṃvādam*  
 VI.150.1 *saṃvādam* (nach Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>5</sub>)  
 VI.162.4 *mama* [d. i. Vasiṣṭhasya] *pūrvam ... kathitam* (nach Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>5</sub>)  
 VI.170.5 *yad vṛttam ... purā* (nach Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>5</sub>)

19.1d **saṃvādo** ] v. l. *saṃvādam*. An nahezu allen der oben (Komm. zu 19.1ab) gelisteten Parallelstellen ist der Ausdruck, der jeweils in der zweiten Strophenzeile zur genaueren Bestimmung der genannten Begebenheit verwendet wird, grammatisch eindeutig als Apposition zu dem Akkusativ *itihāsam* (Pāda b) konstruiert. Eine mögliche Ausnahme bildet lediglich Str. III.68.1, die wegen des dort verwendeten Neutrums *-jālam* formal nicht eindeutig ist. Der an der vorliegenden Stelle überlieferte Akkusativ *saṃvādam* entspricht mithin dem dokumentierbaren Sprachgebrauch im *Mokṣopāya* und wäre allenfalls unter der Annahme, daß er auf eine Angleichung an die Parallelstellen und/oder eine Kasusattraktion zurückgeht, zugunsten des Nom. *saṃvādah* zu verwerfen.

19.2a **ayaṃ bandhur ayaṃ neti kathāprastāvatas smṛtam** ] bezieht sich auf Str. 18.62; Pāda a dieser Strophe ist identisch mit Pāda a der vorliegenden Strophe.

Die hier verwendete Formulierung *kathāprastāvataḥ* dient ansonsten dem Ausdruck eines zeitlich und örtlich unbestimmten Anlasses: In III.89.4, V.47.24 und VI.150.8 heißt es jeweils *kathāprastāvataḥ kvacit*, „anläßlich einer Darlegung

irgendwo“, was in V.47.24 und VI.150.8 noch durch temporale Unbestimmtheit ergänzt wird; V.47.24ab: *ekadaikena tatroktam kathāprastāvataḥ kvacit*; und VI.150.8: *sa kadācit . . . kathāprastāvataḥ kvacit . . . papraccha*.

19.3–9 Die mit Str. 3cd beginnende Beschreibung des Gebirges Mahendra benutzt das Bild eines Kopfes, der von einem Scheitelkranz (*uttamaṣa*) umwunden ist (3c), den Sāmaveda singt (5), blumengeschmücktes Haar hat (6), mit den Mäulern der Śarabhas brüllt (7) und von dessen Rücken (*sānu*) die Gangā herabfließt (9).

Mit diesem Motiv nicht einfach zu vereinbaren sind die Strophen 4 und 8, wobei Str. 8 als wohl sekundärer Einschub außer Acht bleiben kann (vgl. den Komm. ad loc.). Str. 4 wiederum könnte als Ausgestaltung des in 3c genannten Kranzes von Wäldern gedeutet werden, so daß die Str. 3 und 4 als inhaltlich eng zusammengehörige Einheit zu verstehen wären. Die Strophen 5–7 nähmen dann das in Str. 3/4 angesprochene Motiv des Kopfes auf.

19.3b -*nikuñjake* ] hier: „Inneres“; s. den Komm. zu IV.8.2a.

19.3c -*uttamaṣo* ] Die v. l. -*uttamaṣe* ist ebenfalls sinnvoll zu konstruieren: Der Berg befindet sich in einem großen Kranz von Wäldern, d. h. er ist umgeben von ihnen, wie ein von einem Scheitelkranz (*uttamaṣa*) umwundener Kopf. Sprachlich naheliegender scheint uns jedoch die als Bv.-Komp. zu deutende Lesung -*uttamaṣo* zu sein: Der Berg hat einen aus Wäldern bestehenden großen Kranz.

19.8 Die weitgehend wörtliche Wiederholung von Str. 5b sowie der Umstand, daß die hier verwendete Bildlichkeit nicht in das anscheinend der ganzen Beschreibung des Gebirges zugrundeliegende Bild eines Kopfes paßt (vgl. den Komm. zu 19.3–9), erweisen diese Strophe als spätere Interpolation.

19.11d -*mūrtim ivāsthitaḥ* ] ist eine mehrfach gebrauchte Phrase; vgl. III.136.5, IV.7.33, IV.37.25 et infra.

19.12d *dyau kacāv iva vākpatēḥ* ] „als ob Vākpati (d. i. Bṛhaspati) zwei Kacas [gehabt hätte]“. Kaca wird auch IV.30.21 als der einzige Sohn des Bṛhaspati erwähnt; siehe den Komm. ad loc.

19.15a *ardhaprabuddho* ] Zu diesem Begriff vgl. SLAJE 1994a, p. 228 ff.

19.16b *vahaty akalite kāle kalitakāraṇe* ] Die Textedition bleibt hier insofern unsicher, als das PPP *kalita-* in Pāda b auch mit einem sandhibedingt ausgefallenen Alpha priv. gelesen werden könnte. Die Interpretation des Ausdrucks *kalitakāraṇa*

ist aufgrund der Vieldeutigkeit der  $\sqrt{kal}$  (und insbes. ihres PPP *kalita*) unsicher. Am plausibelsten erscheint uns „[von der (nämlich der Zeit)] die Ursachen gesetzt werden“; vgl. I.22.22d: *kālah kalpitakalpanaḥ* (MT: *kalpitāḥ kalpanāḥ jagadrūpāḥ kalpanāḥ | yena | saḥ*). Negiert (*a-kalitakāraṇa*) könnte das Kompositum „deren Ursache unbekannt“ oder „ungebrochen ist“ bedeuten, wobei *akalita-* „unbekannt“ der für *akalite* in Pāda a naheliegenden Bedeutung „unbemerkt“ sehr nahe kommen würde und damit wohl weniger wahrscheinlich ist.

Der ganze Pāda b findet sich noch einmal in V.85.14b, so daß der Ausdruck dort mit derselben Unsicherheit behaftet ist (*kevalam vabati svairam kāle kalitakāraṇe*). Das in der vorliegenden Strophe (Pāda a) verwendete Attribut *akalita* „unbemerkt“ findet sich in einem ganz ähnlichen Zusammenhang noch einmal in III.85.31; hier ist die Zeit zudem von verschiedenen, der Zeitmessung dienenden Zeitabschnitten (*yuga* „Weltalter“ usw.) gekennzeichnet (31ab) und wird als „das Zugrundegehen sämtlicher [Dinge] beobachtend/erwartend“ (31d) bezeichnet:

*yugakalpakṣaṇalavakalākāṣṭhākalaṅkitaḥ*  
*kālo vabaty akalitas sarvanāśapratikṣakaḥ* (III.85.31)

**19.20c  $\sqrt{drṣtvā}$ viluṭhitam ]** Lies *drṣtvā viluṭhitam*; v.l. ... *vilulitam*. Zu  $\sqrt{luṭh}$  „fallen, stürzen“ s. den Komm. zu IV.8.32a. Zur Ausdrucksweise der vorliegenden Stelle ist insbesondere 36.63 zu vergleichen: *luṭhati ... dehaḥ kāṣṭhaloṣṭasamaḥ kṣitau*.

**19.20d *vinālam iya pañkajam* ]** „wie eine stengellose Lotusblüte“. Zu dem Bild vgl. Str. 44.23, wo mit *chinmanālam ivāmbujam* die (*anāhlāda*) welche Erscheinung eines Leichnams illustriert wird. An beiden Stellen nehmen *vināla* bzw. *chinmanāla* bildlich wohl auch das Abgeschnittensein eines Toten von der lebenspendenden Atemfunktion auf, was an beiden Stellen auch ausgedrückt wird (*prāṇāpānavarjītam* 19.20b, *prāṇāpānapravāheṇa muktam* 44.22a). Das Bild des abgeschnittenen Lotoses findet sich ebenfalls in III.54.38d (*dīnatām paramām eti parilūnam ivāmbujam*), wo ein Bezug auf die unterbrochene Atemfunktion immerhin zumindest implizit gegeben ist: Thema ist dort die Art und Weise des Sterbens eines Dummkopfes (*mūrkhā*) (vgl. Str. 35).

**19.27d** Die Glosse (*pratyuta harṣa eva ...*) wurde vom Schreiber der Str. 27 zugeordnet, bezieht sich aber wohl auf die folgende Str. 28.

19.32 Offensichtlich eine bloße Wiederholung von Str. 30 in der ersten Strophenhälfte und in der zweiten eine Variation des Bildes von Str. 31.

19.34 Bloße Variation des in der vorangehenden Strophe 33 verwendeten Bildes.

19.35 *sutās suta* ] v.l. *-subhṛtsutāḥ*. Die Folge *-sutās suta* könnte dichterisch beabsichtigt sein; Puṇya spricht seinen jüngeren Bruder Pāvana in mehreren Strophen des vorliegenden Sarga mit „Sohn“ an. Für die v.l. *-subhṛtsutāḥ*, die bisher nicht genannte „Freunde“ (*subhṛd*) in die Belehrung einführt, spricht wiederum, daß auch in der folgenden Strophe 36 von einem „Freund“ (*mītra*) die Rede ist, was in dieser gewissermaßen resümierenden Strophe allerdings als thematische Ausweitung gedacht sein könnte.

19.38 Diese Strophe ist aus mehreren Gründen verdächtig. Zuvörderst ist es äußerst unpassend, einen Einsiedler im Wald über die wahre Natur der königlich-höfischen Insignien (die er angeblich vor sich sehen soll: *etā yāḥ prekṣase!*) aufzuklären. Zudem ist das in Pāda b verwendete Attribut ein Textbaustein (vgl. III.34.34, V.46.1, V.75.28). Und schließlich ist der Vokativ *mahābuddhe* eine typische Anrede für Rāma. All dies weist darauf hin, daß die Strophe ursprünglich nicht an der vorliegenden Stelle ihren Platz hatte.

19.39a *dr̥ṣṭyā tu pāramārthikyā* ] = 20.6a.

19.41 Metrum: Upendravajrā

## 20. Sarga

20.2b *-daśāmayāḥ* ] Ānandabodhendra analysiert die beiden letzten Kompositumsglieder als *-daśā-āmayāḥ* („Krankheit, die durch die Zustände von ... gekennzeichnet ist“, *snehadveṣamohadaśālakṣaṇa āmayo rogaḥ*, VTP zu V.20.2); er läßt jedoch offen, wie das ganze Kompositum syntaktisch zu konstruieren sei. Nahegelegener ist eine Analyse in *-daśā-mayāḥ* eines auf *prapañcaḥ* (2d) bezüglichen Bv.-Kompositums.

20.2d *prapañco 'yaṃ* ] verweist wörtlich auf 19.36a.

20.6a *dr̥ṣṭyā tu pāramārthikyā* ] = 19.39a.

20.7 ff. Str. 7ab ähnelt im Wortlaut sehr Str. 1ab. Der folgende Abschnitt hinterläßt insgesamt den Eindruck, durch Interpolationen gelitten haben. Da diese

jedoch schwerlich hinreichend genau lokalisiert werden können, wurde von der Auszeichnung einzelner Strophen abgesehen.

**20.8c vibhavāḥ** ] Die v. l. *subṛdah* hinterläßt den Eindruck einer Vereinfachung der möglicherweise etwas unerwartet anmutenden Lesung *vibhavāḥ*. Die Erwähnung von „Besitztümern“ könnte möglicherweise von 19.38 beeinflusst sein oder darauf verweisen.

**20.10b ambudhiyoṣitām** ] „der Flüsse“; vgl. pw s. v. *samudrayoṣit* (dort angeführter Beleg: *Vikramāṅkadevacarita* 13.50).

**20.14 ff.** Die im folgenden genannten Völker, Länder und Gebirge stellen sich als recht wahllose Zusammenstellung dar; die genannten Gegenden – soweit eindeutig identifizierbar – umspannen ein weites Gebiet vom nördlichen Afghanistan (*tukhāra*) im Norden bis zum Deccan im Süden und vom Punjab im Westen bis nach Bengalen im Osten.

**20.14a daśārṇeṣu** ] „Daśārṇa [...] was one of the old names of East Malwa and the adjoining region, with its capital at Vidiśā (modern Besnagar near Bhilsa, Madhya Pradesh) and with the rivers Daśārṇā (modern Dhasan) and Vetravatī (modern Betwa) running through it.“ (SIRCAR 1971, p. 185 f.)

**20.14c tukhāreṣu** ] Gemeint sind wohl die Tocharer des oberen Oxus-Tals; vgl. STEIN, Rt. I, p. 136 (zu 4.166).

**20.14d puṇḍreṣu** ] Die Grenzen des mit „Puṇḍra“ bezeichneten Landes schwanken in verschiedenen Texten; häufig bezeichnet Puṇḍra den nordwestlichen Teil Bengalens (vgl. SIRCAR 1971, p. 105, 122 et infra).

**20.15a hehayeṣu** ] Die Schreibung *hehaya* (statt *haihaya*) läßt sich noch einmal in III.37.15 (ohne v. ll.) und VI.269.32 (nach Ś<sub>1</sub>) belegen. Nach den Purāṇas sind die Haihayas in verschiedene Stämme unterteilt, die im Deccan ansässig waren (SIRCAR 1971, p. 44, n. 4, 5).

**20.15b trigarteṣu** ] Trigarta bezeichnet den heutigen Distrikt Kangra in Himachal Pradesh; vgl. STEIN, Rt. I, p. 80 f. (zu 3.100).

**20.15c sālveṣu** ] Der Stamm der Sālvas (oder Śālvas) lebte im Punjab und den umgebenden Regionen des heutigen Uttara Pradesh und Rajasthan; vgl. SIRCAR 1971, p. 30, n. 3.

20.15d *śavaradrume* ] Es läßt sich nicht sicher klären, was hier gemeint ist. Das pw führt den *Rājanighaṇṭu* an, nach dem *śabara* „eine Art Lodhra“ (also den Baum *Symplocos racemosa*) bezeichnen kann. Die Schreibung *śavara*, die an der vorliegenden Stelle von den Hss. einhellig bezeugt wird, steht angesichts des häufigen Wechsels von *v*- und *b*- in unseren Hss. einer Identifizierung nicht im Wege.

Im Kontext der vorliegenden Strophe könnte *śavara* jedoch auch die Bezeichnung für ein Volk sein, so daß *śavaradruma* einen Baum bei den (d. h. im Gebiet der) Śavaras bezeichnen würde. Zu dem Volk der Śavaras schreibt KIRFEL 1931: „Ein drawidischer oder kolarischer Stamm in Zentral-Indien und dem Dekkhan; sie finden sich heute noch unter den Namen: Sabar, Saur, Suir usw. [...]“ (p. 61, n. 148.) Ähnlich SIRCAR 1971: „Śavara foresters = the Saoras of Ganjam and Visakhapatnam.“ (p. 39, n. 4.) In Str. IV.12.14 (vgl. auch den Komm. ad loc.) wird *śavara* als Bezeichnung für ein in Trigarta ansässiges Volk verwendet. Es handelt sich um eine wahrscheinlich interpolierte Strophe, die allerdings in einer dem vorliegenden Abschnitt ganz ähnlichen Aufzählung von Wiedergeburten steht. Da Trigarta den heutigen Distrikt Kangra in Himachal Pradesh bezeichnet, ist wohl davon auszugehen, daß *śavara* in IV.12.14 im allgemeinen Sinne für einen wilden Bergstamm (i. S. v. *kirāta*, *pulinda* usw.) verwendet wird.

Ob an der vorliegenden Stelle tatsächlich ein Volk gemeint ist und, falls das der Fall sein sollte, ob es konkret das Volk der Śavaras oder allgemein einen wilden Bergstamm bezeichnet, oder ob – wie das Kompositum *śavaradruma* eigentlich nahelegt – ein bestimmter Baum gemeint ist, läßt sich aufgrund der insgesamt recht willkürlichen Aufzählung in diesem Abschnitt kaum entscheiden.

20.17b *vaṅgeṣu* ] „Sie bewohnten den östlichen Teil des Ganges-Deltas zwischen Meghna, Ganges, Brahmaputra und dem Khasi-Gebirge [...]“ (KIRFEL 1931, p. 31, n. 14).

20.17b *tittiriḥ* ] nach DAVE 2005 „Halsbandfrankolin“, *Francolinus francolinus* (p. 283).

20.17c *tukhāreṣu* ] Die – nach Str. 14c – erneute Nennung der Tukhāras ist verdächtig; vgl. den Komm. zu 20.7 ff.

20.18b *daṃśako* ] Möglicherweise ist eine Gallwespe gemeint. Das Insekt, das die Früchte der Udumbara-Feige befällt, wird im *Mokṣopāya* gewöhnlich mit *maṣaka* (einmal mit *kīṭaka*) bezeichnet; vgl. hierzu den Komm. zu IV.8.17c–d.

Die an der vorliegenden Stelle überlieferte v. l. *maṣako* ist daher vermutlich eine erklärende und damit sekundäre Lesung. Das Wort *damśa(ka)* kann hinreichend unspezifisch (i. S. v. „stechendes, fliegendes Insekt“) verwendet werden; vgl. z. B. 14.22, wo *damśa* wahrscheinlich eine Wespe meint.

**20.18c prājiko** ] v. l. *prājako*. Das seltene Wort *prājika* (nach den Wbb. „Falke“) läßt sich im *Mokṣopāya* nur an der vorliegenden Stelle belegen. Es ist also nicht feststellbar, ob die v. l. *prājako* eine (regionale oder dialektale) Variante repräsentiert, die dann möglicherweise als ursprünglich anzusehen wäre.

**20.18c vindhyavane** ] Auch hier mutet die Wiederholung (vgl. 16a: *vindhyā-drau*) sekundär an; vgl. den Komm. zu 20.7 ff. und 20.17.

**20.19a himavatkandarā-** ] v. l. *-kandare*. Die feminine Form *kandarā* ist hier insgesamt gut überliefert (auch Ś<sub>14</sub> geht wohl darauf zurück) und läßt sich im *Mokṣopāya* auch noch öfter belegen (z. B. V.51.48, V.52.1; sowie VI.110.68, VI.135.30 jeweils nach Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>5</sub>). Ein Kompositum *himavatkandarā-* entspricht zudem der Ausdrucksweise der folgenden Strophe.

**20.19b -tvagrandhra-** ] v. l. *tvaggran̥thi*. Prinzipiell sind beide Lesarten möglich. *Tvagrandhra* ist unmittelbar verständlich („Spalte in der Rinde“); *tvaggran̥thi* liegt zunächst weniger nahe, kann jedoch i. S. v. „knotenförmige Verdickung in der Rinde“ interpretiert werden (vgl. pw s. v. *gran̥thi* „Gelenk, Knoten an Pflanzen“). Ein zweiter Beleg für *tvaggran̥thi* ließ sich allerdings weder im *Mokṣopāya* noch anderweitig finden.

Die Lesartenvarianz läßt sich möglicherweise als Folge einer Geminatio in der Ligatur *-gra-* erklären, die durch die Präsenz von *-r-* beeinflusst war (*tvagrandhra* > \**tvaggrandhra* > *tvaggran̥thi*), was für eine ursprüngliche Lesung *tvagrandhra* sprechen würde.

**20.20 suhma-** ] Zu den *Suhma* s. den Komm. zu IV.12.13b.

**20.21a -pīṭheṣu** ] v. l. *-pīṭhīṣu*. Wegen des neutralen Upamāna *padma* wurde die neutrale Form *-pīṭheṣu* vorgezogen.

Der Plural ist eigentlich – falls er nicht schlicht einem grammatischen Lapsus geschuldet ist – nur unter der Annahme, daß mehrere Frauen gemeint sind, zu rechtfertigen. Dann kann jedoch kein Säugling gemeint sein (wie in VTP behauptet: *pulindaśiṣujanma prāpya*), sondern ein erwachsener Mann.

20.26 Die Wiederholung des Schlusses von Str. 25 (*jāto 'ham iha kānane*) ist verdächtig und könnte auf eine Interpolation hinweisen. Sie erfüllt nicht die Funktion eines Reims, im Gegensatz zum Schluß der beiden folgenden Strophen 27 und 28 (*sa eveha tavāgrajah*), der sich erkennbar an die Formulierung von Str. 18 ff. (*sa tvam̐ putra mamānujah*) anlehnt.

20.27b **punḍra-** ] v. l. *paunḍra-*. Vgl. oben, Str. 14d.

20.30 Die Glosse in Ś<sub>1</sub> wurde vom Schreiber durch eine Strophennumerierung der Str. 30 zugeordnet, bezieht sich sachlich jedoch auf Str. 34.

20.32c **kiṃ vāpi** ] v. ll. *kiṃ nāpi*, *kim anu-*. Sinnvoll sind eigentlich nur die beiden positiv gestellten Fragen *kiṃ vāpi* und *kim anu-*. *Kiṃ vāpi* bietet mit *vā* einen guten Anschluß an die erste Strophenhälfte; zudem spricht für diese Lesung, daß auch das von Ś<sub>14</sub> überlieferte *kiṃ nāpi* vermutlich auf sie zurückgeht.

20.35a **-bhāvanām** ] v. l. *-vāsanām*. Vgl. die Strophen 2–3, insbes. *bhāvita* (3ab) und *bhāva* (3d, wohl i. S. v. *bhāvanā* gebraucht).

20.36a **ājavanjaviḥvāvam** ] „das Hin- und Hertreiben [im Daseinskreislauf]“; zu dem Ausdruck s. den Komm. zu 9.12. Siehe auch zu der folgenden Strophe.

20.37a **bhāvābhāvavinirmuktaṃ jarāmaraṇavarjitam** ] Dies erinnert an die von Candrakīrti für *ājavanjaviḥvāva* gegebene Erklärung *āgamanagamanabhāvajanmamarāṇaparāṃparā* (*Prasannapadā* zu *Mūlamadhyamakakārikā* 25.9, hrsg. LA VALLÉE POUSSIN 1913, p. 529).

20.41 Das in den vorangehenden Strophen 39 und 40 bereits zugrundeliegende Bild eines Schauspiels anlässlich eines Festes (*yātrā*) wird hier fortgeführt. Wie im mittelalterlichen Kaschmir üblich, finden Schauspiele und Feste bei Nacht statt (vgl. z. B. KUMARI 1968, p. 109 mit n. 5), so daß die Kenner der Wirklichkeit (*tajjñā*) hier passend mit Lampen verglichen werden können: Beide vollziehen die Tätigkeiten des Zuschauens (nämlich dem Treiben des Daseinskreislaufes) bzw. des Beleuchtens (nämlich der schauspielerischen Darbietungen; jeweils *āloka*) rein äußerlich ohne intentionale Beteiligung.

20.43 **Metrum:** Vasantatilaka

## 21. Sarga

21.6b **cintā svindhaneneva** ] v. l. ... *cendhaneneva*. Sowohl *su-* als auch *ca*

hinterlassen den Eindruck von Hiattilgern; ersteres ist – insbesondere mit Blick auf das Upameya – eigentlich nicht erforderlich, zweiteres kaum verständlich. Ein fehlender Vokalsandhi an der Pädagrenze läßt sich im *Mokṣopāya* nicht selten beobachten (s. den Komm. zu IV.22.16a), ebenso finden sich immer wieder eindeutige Beispiele korrigierender Eingriffe durch Anpassung des Sandhi oder die Einfügung von Hiattilgern in einzelnen Hss. (z. B. Komm. zu IV.34.11c–d, IV.36.9c–d und IV.36.19a–b), so daß es nicht auszuschließen ist, daß auch der Text an der vorliegenden Stelle ursprünglich einfach \**cintā indhaneneva*\* gelautet hat.

**21.7a dhyeyatyāga-** ] wurde als Terminus 16.6 ff. eingeführt.

**21.8** Diese – wohl von der folgenden Strophe „inspirierte“ – Strophe ist hier ersichtlich nicht am Platz. Wie die Aussage *vimūḍho 'pi na muhyati*, „geht [man] nicht in die Irre, auch wenn [man] nicht Bescheid weiß“, genau zu verstehen ist, läßt sich wohl nicht mehr ermitteln. Im Sinne des *Mokṣopāya* ist sie schwerlich.

**21.13b -avadolanaiḥ ]** „das Schaukeln“. Die Form auf *-ana* (n.) ist in den Wbb. nicht verzeichnet (vgl. jedoch pw s. v. *avadola*); ein weiterer Beleg findet sich 51.24.

**21.14cd** ist weitgehend identisch mit III.66.3cd (*upānadrūḍhapādasya nanu carmāvṛtaiva bhūḥ*) und VI.322.6cd (*upānadgūḍhapādasya nanu carmāstrtaiva bhūḥ Ś1*). Die III.66.3d verworfene v. l. *sarvā* (statt *nanu*) wird auch an der vorliegenden Stelle überliefert; auch *-āstrtā* (VI.322.6) statt *-āvṛtā* ist an vorliegender Stelle als v. l. überliefert.

Das Bild findet sich ebenfalls *Bodhicaryāvatāra* 5.13 (VAIDYA 1960).

**21.15b 'nāśvaśānugam ]** Ānandabodhendra analysiert den Text abweichend: *na āśvaśānugam iti cchedaḥ* (VTP ad loc.). Hiernach müßte *na āśvaśānugam* wohl als eigenständiger Satz verstanden werden, der als (sprachlich nicht als solche gekennzeichnete) Bedingung für die Aussage in der zweiten Strophenhälfte (*āśayā riktatām eti . . . manaḥ*) zu verstehen wäre. Die Lesung als Kompositum *an-āśvaśānugam* hingegen ermöglicht eine syntaktisch elegante Einbindung der Phrase durch den Bezug auf *manaḥ* (15d). Zu dem Ausdruck vgl. auch 92.10d: *cittam āśvaśānugam*.

*Manas* in Pāda d könnte doppeldeutig („Denken“ – „der See Manas“) gemeint sein: *śaradīva saro manaḥ*, „wie der See Manas im Herbst [leer wird]“. Andernfalls erstreckt sich der Vergleich nur über *śaradīva saro*: „wie ein See im Herbst“. Ein See

verliert im Herbst nach der Regenzeit an Wasser; vgl. z. B. I.4.4cd: *jaḡāmānuḡiṇaṃ kārśyaṃ śaraḡivāmalaṃ saraḡaḡ*.

21.17 Die Strophe variiert in wenig origineller Form die Aussage der vorangehenden Strophe: Das Innere des Herzens begierde- oder erwartungsloser Menschen wird sichtbar.

21.18 **padmākṣakośa**s ] Die in den Wbb. nicht gut dokumentierte Bedeutung von *padmākṣa* „Same des Lotos“ (bei SCH. Ntr., ist wohl „Same“ statt „Name“ zu lesen), ist im *Mokṣopāya* ganz geläufig; vgl. insbes. III.1.42 und III.3.36 (hier nach MṬ = *padmabīja*), wo das bekannte Bild von der im Samen angelegten Pflanze bemüht wird. Bhāskarakaṇṡha benutzt zudem einmal *padmākṣa* zur Erklärung von *kamalabīja* (MṬ III zu 4.48).

Nicht eindeutig ist hingegen das hier vorliegende Kompositum *padmākṣakośa*, das entweder als Tatpuruṣa i. S. v. „Behälter für Lotossamen“ (d. h. Samenbehälter der Lotosblüte) oder „Hülle eines Lotossamens“ oder auch als Karmadhāraya i. S. v. „Behälter [in Gestalt] eines Lotossamens“ verstanden werden kann. Das Kompositum läßt sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* noch ein weiteres Mal belegen; außerhalb des *Mokṣopāya* ließ sich kein Beleg finden. (Brahmā wird angesprochen; vgl. die vorangehenden Strophen. Die Stelle entspricht YV VII.184.48 f.):

*kuto bhūmaṇḡalāny aṣṡau sapṡadvīpāni bhūṡapa  
ekam eveha bhūpīṡhe śrutam ḡrṡṡam ca netarat (VI.342.48)  
katham ca tāni tiṡṡhanti kasmimṡcid ḡṡakośake  
padmākṣakośake sūkṡme katham māṡti mataṅgajāḡ (VI.342.49)*

Geht man davon aus, daß in Str. 49 *ḡṡakośaka* und *padmākṣakośaka* analog als Karmadhāraya-Komp. gebildet sind, wäre hier nach dem Muster „Behälter [in Gestalt] eines Hauses“ (wohl nicht: „Eingrenzung für Häuser“ oder „Umhüllung eines Hauses“) die Bedeutung „Behälter [in Gestalt] eines Lotossamens“ anzusetzen. Daß nicht etwa der Samenbehälter der Lotosblüte gemeint ist, wird auch durch *sūkṡma* (49c) nahegelegt. Überträgt man dies auf die vorliegende Stelle, wäre gemeint: „Für diejenigen, deren Denken frei von Begierde ist, ist die Welten-Triade [nur] ein Behälter [in Gestalt, d. h. von der Größe] eines Lotossamens . . .“

Dieser Bedeutungsansatz paßt sowohl zu der gut belegten Verwendung von *kośa* für einen durch einen Samen gebildeten Behälter (z. B. *bījakośa* III.81.93 et infra) als auch zu Ausdrücken wie *jaḡatkośa* „Welt-Behälter“ (d. h. die Welt als

Behälter; vgl. III.92.8 et infra) oder *ākāśa-*, *kha-*, *nabhakōśa* „Raum-Behälter“ (d. h. „der leere Raum als Behälter“; vgl. II.17.43 et infra).

Bhāskarakaṇṭha erklärt *ākāśakośa* regelmäßig mit *ākāśamadhya* „das Innere des Raumes“. vgl. insbes. III.10.18cd: *ākāśakośam evainaṃ viddhi kośaṃ jagatsthiteḥ*; hierzu Bhāskarakaṇṭha: *ākāśakośam eva [=] ākāśamadhyam eva | jagatsthiteḥ kośaṃ [=] bhāṇḍāgāraṃ*. Weiterhin MṬ IV zu 22.15, MṬ VI zu 196.27 (jeweils *ākāśakośa* = *ākāśamadhya*), MṬ VI zu 196.13 (*khakośa* = *ākāśamadhya*).

**21.19c rambhā-** ] Die Bananenpflanze oder ihre Blätter gelten als kühlend; vgl. unten, die im Wortlaut ganz ähnliche Strophe 74.43, sowie III.99.13ab: *kadalī-kānanaṃ yat tac chaśāṅkakaraśītaṃ*, oder III.140.17cd: *svabhāvaśītaṃ brahmadalīdalamaṇḍapaḥ*; vgl. auch *Vikramāṅkadevacarita* 7.71: *ummīlanīlamocā-paricayaśīśīrā vānty āmī . . . vāyavo dākṣiṇātyāḥ* (NAGAR 1945), „es wehen diese vom Süden kommenden Winde, die durch den vertrauten Umgang mit sich entfaltenden dunklen Bananen (*mocā*) kühl sind“, oder *Harṣas Ratnāvalī*: *ettha dāva mandamāruduvvellantabālakaalīdalasīdale silātale upavisia muhuttaṃ viśamba*, „Let us rest here for a while, sitting on this stone-slab, cool by the plantain-leaves waved by a gentle breeze.“ (Prosa nach Str. 2.8, Text und Übersetzung: KALE 1921)

**21.21 sudhālepam** ] „Kalkaufstrich“ auf Böden oder Wänden; vgl. I.17.32 und I.21.33 sowie Bhāskarakaṇṭha’s Erklärung *mṛttikāyām . . . sudhālepaḥ* des Ausdrucks *mahīmakkolakarma-* „das Auftragen von Kalk auf dem Boden“ (MṬ IV zu 21.37 = MU IV.3.37).

**21.22ab āśākhyāś cittavṛkṣasya** ] v. l. *yā āśākhyāś cittavṛkṣa-*. Die wiederholte Erwähnung des Denk-Baums in der zweiten Strophenhälfte (*cittamahādruma* ≈ *cittavṛkṣa*) deutet darauf hin, daß die Strophe ursprünglich in Form zweier selbständiger Sätze konzipiert wurde. Eine analoge Konstruktion zweier Sätze, von denen der zweite mit einem absolutiven Lokativ auf den ersten Bezug nimmt, findet sich unten in Str. 30cd.

Mit der verworfenen v. l. läßt sich die Strophe – in formaler Hinsicht problemlos – als Relativsatz konstruieren, wobei die erwähnte Wiederholung allerdings umständlich und ungeschickt wirkt. Anlaß für die v. l. war anscheinend ein durch den Ausfall des Silbenzeichens für *-sya-* defektiver Pāda, der mit der Einfügung des Relativpronomens *yā* geheilt wurde.

**21.25b uttamāśaye** ] ist mehrdeutig. Das Kompositum *uttamāśaya* ist entweder als *Karmadhāraya* „höchstes Denken, höchste Gesinnung“ oder als *Tatpuruṣa* „das

Denken der Höchsten“ zu deuten. Der Ausdruck findet sich ebenfalls in IV.39.26 und VI.282.47 (= YV VII.125.47cd–48ab), wo er syntaktisch jeweils als Bahuvrīhi verwendet wird, wobei jedoch keine der oben angegebenen Möglichkeiten der internen Analyse des Kompositums deutlich vorzuziehen wäre. Zu vergleichen sind zumeist ebenfalls als Bahuvrīhi gebrauchte Komposita wie *uttamacetas* (z. B. I.30.18) oder *uttamamānasa* (z. B. I.28.22). Ein substantivischer Gebrauch von *uttama* i. S. v. „höchster [Mann]“ ist im *Mokṣopāya* nicht selten zu beobachten; vgl. z. B. I.26.37, IV.16.8, IV.27.46 et infra, insbes. I.13.23 oder I.30.16, wo *uttama* im Singular oder Plural als Anrede dient. (Vgl. auch MṬ VI zu 196.21: *uttamasānikathā* [=] *paṇḍitānām kathā*).

**21.26** *cittaṃ vṛttivihīnaṃ ... yātam acittatām* ] Der Zustand des Nicht-Denkens (*acittatā*) tritt demnach ein, wenn das Denken seine Funktion, d. h. das stete Erzeugen von Vorstellungen, nicht mehr ausführt. Zur Identifizierung des Zustandes des Nicht-Denkens mit *mokṣa* vgl. VI.74.1. Andere Ausdrücke für *acittatā* sind das unten Str. 28 gebrauchte *niścittatā* oder *amanastā* (z. B. V.92.37: ... *yadā na manute manaḥ / amanastā tadodeti* ...).

Zu verwandten Vorstellungen buddhistischer Philosophen und insbesondere des *Āgamaśāstra* vgl. SLAJE 1994b, p. 280 ff.

**21.27** Die Strophe ist hier ersichtlich fehl am Platze; sie unterbricht den Gedankengang der Strophen 26 und 28, die offenkundig zusammengehören.

**21.27a** *-pakṣatyā* ] Nach den Wbb. kann *pakṣati* „Ansatz der Flügel oder vorderen Extremitäten“ oder „Gefieder“ (laut pw allerdings nur am Ende eines adjektivischen Kompositums) bedeuten. Ersterer Bedeutung ist bei Pāṇini ein eigenes Sūtra gewidmet (5.2.25); sie hat also einiges Gewicht. Im *Mokṣopāya* scheint *pakṣati* dessenungeachtet in der Bedeutung „Flügel“ verwendet zu werden; vgl. insbes. I.20.37: *bhogeṣu ... alipakṣatipelaveṣu*, „an den Genüssen, [...] die fragil wie die Flügel einer Biene sind“ (R. S.), oder V.9.4: *proḍḍayanālolakhaga-pakṣaticañcalāḥ / ... lokagatiḥ*, „das Treiben der Leute [...], die sich wie die beim Losfliegen regenden Flügel der Vögel hin und her bewegten“ (R. S.). An beiden Stellen ist es unwahrscheinlich, daß mit *pakṣati* der Flügelansatz oder das Gefieder gemeint sind. Hingegen könnte in *śukapakṣatikoṇasthaḥ ... avanīśvaraḥ* (VI.294.1) durchaus der Flügelansatz gemeint sein: Der Ausdruck bezieht sich auf Agni, der eben „in der Zwischengegend (*koṇa*) der Flügelansätze [seines Reittieres,] des Papageies, sitzt“.

An der vorliegenden Stelle ist inhaltlich am ehesten zu erwarten, daß die schlagenden Flügel der Eule (= das Denken) mit der in Bewegung geratenen Begierde metaphorisch identifiziert werden. Problematisch ist der Singular *-pakṣatyā*, der eigentlich nur durch die Annahme gerechtfertigt werden kann, daß *pakṣati* hier als Kollektivum für beide Flügel verwendet wird, was sich jedoch bislang nicht belegen läßt.

21.30 Metrum: Puṣpītāgrā

## 22. Sarga

22.2–6 Strophe 2 besteht größtenteils aus Textbausteinen, die anscheinend (auch) verwendet wurden, um bspw. Übergänge zu Geschichten zu schaffen; auch in Str. 5 ist ähnliches zu beobachten (s. jeweils ad loc.). Dies deutet darauf hin, daß der einleitende Abschnitt dieses Sarga das Ergebnis einer Textredaktion ist, wobei es kaum noch ersichtlich ist, ob oder inwieweit ursprüngliche Teile des Textes in ihm enthalten sind.

22.2 Der Pāda 2a findet sich etwa 15mal innerhalb des *Mokṣopāya* (II.9.1 et infra); zu möglichen Deutungen von *dharmā* s. den Komm. zu IV.3.1a. Die zweite Strophenhälfte ist identisch mit VI.344.22cd. Außerdem ist Pāda c identisch mit II.1.41 und VI.26.22c; vgl. auch V.12.15c: *prāptam prāpyam aśeṣeṇa*.

22.5 vgl. IV.29.2cd: *śrotum tṛptim na gacchāmi vacāṃsi vadatas tava*, und VI.116.12ab: *na tṛptim adhigacchāmi vacasām vadatas tava*.

22.7d *āpsyasi* | v. l. *prāpsyasi*. Abgesehen von anderen Verben wie *ā-√pad*, *upa-√i*, *gam* u. dgl. kommen im *Mokṣopāya* einfache *√āp* sowie *ava-*, *pra-* und *sampra-* (die beiden letzteren gern als PPP) in Verbindung mit (*pra*)*bodha* vor, womit – zumindest nach derzeitigem Kenntnisstand – allerdings keine inhaltliche Differenzierung verbunden ist. Auffällig ist die Häufung von einfacher *√āp* im V. Prakaraṇa (vgl. 21.1, 42.17 und 47.3; hingegen *ava-* in 46.48 und 64.16 sowie *pra-* 29.60 und *sampra-* 42.5), was für die Textkonstitution an der vorliegenden Stelle den Ausschlag gegeben hat. Zu vergleichen ist allerdings auch der nahezu identische Pāda 42.22d: *padam prāpsyasi śāśvatam*, wobei *prāpsyasi* dort nicht *bodham* als Objekt hat.

22.8 *vikhyāto* | v. l. *vyākhyāto*. Der *Mokṣopāya* zeigt anscheinend eine Tendenz zu der Wendung *iti vikhyāta* („als ... allgemein bekannt“); vgl. hierzu die folgenden

Strophen, in denen ähnlich wie an der vorliegende Stelle eine Person oder einen Ort eingeführt werden: III.36.33, IV.30.20, VI.18.28, VI.122.2 und VI.315.7. Hingegen findet sich *iti vyākhyāta* nur an vorliegender Stelle als v. l.

**22.9b amṛtāmbubhiḥ** ] v. l. *amṛtormibhiḥ*. Für *amṛtāmbubhiḥ* „von Nektarwassern (benetzt)“ spricht, daß der Unsterblichkeitsnektar hier – im Gegensatz zu vielen anderen Stellen – nicht in einem metaphorischen Kontext verwendet wird. Gemeint ist ganz eigentlich jener Nektar, der bei der Quirlung des Milchozeans hervorkam, was nach allgemeiner Auffassung in einem Krug/Topf geschah, so daß Nektar-Wellen (*amṛtormi*) hier unpassend erscheinen. Es ist natürlich kaum nachvollziehbar, welche Einzelheiten des oft angeführten Mythos von der Quirlung des Milchmeeres einem Autor beim Verfassen einer Strophe wie der vorliegenden präsent sind oder wichtig erscheinen, weswegen die Entscheidung gegen *amṛtormibhiḥ* unsicher bleibt. Nektarwellen werden an anderen Stellen des *Mokṣopāya* durchaus genannt, wobei gewöhnlich ein metaphorischer Kontext (bspw. in II.15.4–5) vorliegt.

**22.10a jhivācāra-** ] v. ll. *-bhāra-*, *-gaṇa-*. Die Lesung *jhivācāra-* „Zungenbewegung“ scheint am besten in das Kompositum zu passen, da sie eine spezifische Aussage ergibt: Das Zischen der Schlangen ist heftig durch die Bewegungen der Zunge. Auch wenn es nicht den physiologischen Tatsachen entspricht, daß das Zischen der Schlangen durch Zungenbewegungen hervorgerufen wird, entspricht es doch der alltäglichen Erfahrung, daß ein Zischen sehr oft mit gut beobachtbarem Züngeln einhergeht, weswegen eine solche Aussage durchaus sinnvoll erscheint. Die v. ll. *-bhāra* und *-gaṇa* hingegen bezeichnen lediglich die große Menge von Zungen der – nach Pāda d – vielen Schlangenköpfe, würden also den übrigen Ausdrücken einer großen Menge in der Strophe (*-bhāra-*, *āpūrṇaḥ*, *sahasraśata-*) lediglich noch einen weiteren hinzufügen (*bhāra* würde zudem in unschöner Weise *bhāra* in Pāda b auch nahezu wörtlich wiederholen).

**22.11a helāvivalitāśeṣa-** ] = I.27.44c *helāvivalitāśeṣaḥ*. Daneben findet sich der Ausdruck *helāvalita* mehrfach in dem Bv.-Kompositum *helāvalitalocana* (I.9.20, III.110.38 et infra); vgl. auch *helāvalana* (VI.238.36) und *helāvivalanāvarta* (VI.238.52).

**22.14a abhiprota-** ] Das in den Wbb. bislang nicht belegte Verbalkompositum *abhi-pra√vā* läßt sich im *Mokṣopāya* nach gegenwärtigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle belegen.

22.14 Die Intention der Strophe ist nicht ganz klar. *Ratnākara* ist hier wahrscheinlich im wörtlichen Sinne von „Edelsteinmine“ zu verstehen, da die sieben *pātālas* nach den Beschreibungen der Purāṇas eigentlich keine Ozeane besitzen. Zu höhlenförmig vorgestellten Edelsteinminen wäre der in Pāda d angeführte Vergleich („gleichsam weitere [höhlenartige] Unterwelten“) sehr angemessen. Das Attribut in der ersten Strophenzeile ist vermutlich auf *ratnākaraḥ* zu beziehen und könnte darauf hindeuten, daß in der vorliegenden Strophe von dem untersten *pātāla* die Rede ist, an dessen Edelsteinminen der bis zur Erdoberfläche reichende (*ābhūtaḥ*) Kreis der sieben Unterwelten (*saptapātālaṃ*, d. h. einschließlich des untersten selbst) geknüpft wäre. Hierzu paßt, daß, den Schilderungen mehrerer Purāṇas zufolge, die Residenz des Baḍi eben im untersten *pātāla* liegt. Falls die beiden folgenden Strophen 15 und 16, mit denen die Schilderung der Unterwelten abschließt, tatsächlich auf späterer Interpolation beruhen sollten – wofür es einige Indizien gibt (s. den Komm. zu 22.15–16) –, hätte mit der vorliegenden Strophe ursprünglich der Übergang von der Beschreibung der Unterwelt zur Beschreibung von Baḍi vorgelegen, was ebenfalls dafür sprechen würde, daß sie sich auf Baḍis Residenz, den untersten *pātāla*, bezieht.

22.15–16 Diese beiden Strophen heben sich durch die Nennung zweier Fürsten der Widergötter – Kapila und Hāṭakeśa – von der vorangehenden Beschreibung der Unterwelten deutlich ab. Die beiden Genannten erscheinen angesichts der großen Anzahl von Widergötter-Fürsten, die den Purāṇas namentlich bekannt sind (vgl. KIRFEL 1920, p. 145 ff.), recht willkürlich ausgewählt, insbesondere angesichts der Tatsache, daß sie in der folgenden Geschichte von Baḍi nicht mehr auftreten oder genannt werden. Auffällig sind auch die sehr ähnlichen Formulierungen in diesen beiden Strophen. Angesichts dieser Verdachtsmomente sprechen die Position der beiden Strophen am Ende eines mehrstrophigen beschreibenden Abschnittes – eine erfahrungsgemäß für Interpolationen sehr anfällige Stelle – sowie der oben (Komm. zu 22.14) vermutete Zusammenhang der Strophen 14 und 17 noch zusätzlich gegen die Echtheit dieser beiden Strophen.

22.17 *asuradosstambha-... ]* vgl. 10.2ab: *deva dosstambhaviśrāntasamastavasudhābhara*.

22.18 *svākrāntena ... surarājena ]* „durch den sicher [von Baḍi] beherrschten König der Götter“. Das spielt wohl auf den Mythos an, nach dem Baḍi die Götter besiegt und Indras Stellung eingenommen hat; vgl. PE s. v. *Bali (Mahābali) I*.

Der Ausdruck *svākrānta* läßt sich noch zwei weitere Male im *Mokṣopāya* belegen und ist wohl auch dort als *su-ākrānta* i. S. v. „sicher/vollständig beherrscht, ... eingenommen“ zu verstehen: Zu III.113.37: *svākrāntabhuvana-*, und IV.6.8: *svākrāntendriya-*, sind jeweils parallele Ausdrücke (*ākrānta-indriya*, *-bhuvana* u. ä.) zu vergleichen; für eine formal mögliche Analyse *sva-ākrānta* gibt es an beiden Stellen keine Anhaltspunkte (pace STEPHAN 2008, p. 169: „die selbst attackierten Welten“). Auch wenn es an der vorliegenden Stelle nicht auszuschließen ist, daß *su-ākrānta* i. S. v. „angemessen herbeigekommen“ gebraucht worden ist, scheint dies angesichts der Parallelstellen, die mit „sicher beherrscht“ eine inhaltlich auch hier gut passende Bedeutung bieten, doch unwahrscheinlich.

22.19d *yasya praṇatavān hariḥ* ] „vor dem sich Hari verneigte“ Mit der v. l. *praṇayavān* *praṇatavān* wäre zu übersetzen „für den Hari Zuneigung besaß“, was nicht ganz abwegig ist, da Bali nach einigen purānischen Quellen als Viṣṇu-Verehrer dargestellt wird (PE s. v. *Bali* [*Mahābali*] I, p. 104). Die vorliegende Strophe steht allerdings im Kontext von Unterwerfungs- und Herrschaftsverhältnissen, weswegen *praṇatavān* vorgezogen wurde.

22.20d *jaḡmur ājaḡmur* ] Durch die zwei unverbunden nebeneinander stehenden finiten Verbformen ist die Konstruktion der Strophe undurchsichtig. Es bieten sich zwei Möglichkeiten an, die mit jeweils eigenen Problemen behaftet sind.

1. Ānandabodhendra konstruiert *saṃśoṣaṃ* als Objekt von *jaḡmuḥ* und *ārtatāṃ* als Objekt von *ājaḡmuḥ*, ergänzt jedoch ein verbindendes *ca*, ohne welches diese Konstruktion eine unschöne Härte aufweist: ... *śoṣaṃ* [lies \**saṃśoṣaṃ* ?] *jaḡmur ārtatāṃ* [=] *bhayaśvinnatāṃ cājaḡmuḥ* (VTP ad loc.). Hiernach wären für den in Pāda c ausgedrückten Vergleich beide Prädikate zu ergänzen, was der gewöhnlichen Ausdrucksweise für einen Vergleich entspräche:

... durch seinen Name wurden die Schläfenflächen von [Indras Elefant] Airāvaṇa trocken [und] wund (?), wie durch das Geschrei des Pfau die Herzadern von Schlangen [trocken werden und in Bedrängnis geraten]; ...

2. Um die unverbundene Aneinanderreihung der beiden Verbformen zu vermeiden, könnte man *saṃśoṣaṃ jaḡmuḥ* als Prädikat des Upameya und *ājaḡmur*

*ārtatām* als das des Upamāna konstruieren. Die ungewöhnliche Wiederholung eines Verbes des Sichbewegens in einer Konstruktion mit einem Abstraktum für den Vergleich ist ungewöhnlich und wirkt störend, zumal angesichts der Wortstellung von *jagmuḥ*, das zwar mit der ersten Strophenzeile zu konstruieren wäre, jedoch in einer merkwürdig verschränkten Wortstellung innerhalb des Vergleiches steht. Möglicherweise stellt die so entstandene Wortgruppe *jagmur ājagmur* den – mißratenen – Versuch dar, eine Yamaka-Sequenz zu konstruieren. Es wäre zu übersetzen:

... durch seinen Name wurden die Schläfenflächen von [Indras Elefant] Airāvaṇa trocken, wie durch das Geschrei des Pfaus die Herzadern von Schlangen in Bedrängnis geraten; ...

22.23d **phalanatā** ] „von Früchten gebeugt“; v.l. *-yutā* „mit ... besetzt“. Zwischen den beiden Lesungen ist inhaltlich kaum zu entscheiden: Der wohlbekannte Vergleich der von ihren Früchten niedergebeugten Liane bezieht sich hier unspezifisch lediglich auf das Verbeugen; die Ursache für das Verbeugen der Himmelsrichtungen, nämlich die Wucht von Baḍis Blick, wird in dem Vergleich mit der Liane weder durch das Gebeugtsein von Früchten noch durch das Besetztsein mit ihnen aufgenommen. Wir lesen mit dem allgemein zuverlässigeren Zweig der Überlieferung.

22.27a **meruśṅgaśikhādanta-** ] Die hier anzusetzende Bedeutung „Spitze (eines Gipfels)“ für *danta* verzeichnet das pw noch ohne Literaturbeleg.

22.28a **kimantam** ] v.l. *kiyantam*, *kiyat tad*. Der Ausdruck *kimanta* („zu welchem Ende“) wird anscheinend selten verwendet; im *Mokṣopāya* läßt er sich nach derzeitigem Kenntnisstand noch ein weiteres Mal belegen und wurde daher auch an der vorliegenden Stelle in den Text übernommen:

*kiyatī syāt pravistīrṇā dṛśyaśrīr iyam ātatā*  
*itaḥ samudras tadanu dvīpabhūr ambudhiḥ punaḥ* (VI.278.7)  
*tato dvīpaṃ tato ’mbhodhiḥ kim anyat syāt tato ’pi ca*  
*kimantā kīdṛśī vā syān māyeyaṃ cetyarūpiṇī* (VI.278.8)

8c: *kimantā* Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>5</sub>, N<sub>30</sub>; *kiyatī* N<sub>Ed</sub> (VII.121.8).

22.31d *lajjāyai na tu* ] v. ll. *lajjāyai na*, *lajjāyaiva na*, *lajjāyai naiva*. Offensichtlich sind die verschiedenen Lesungen aufgrund des Ausfalls einer Silbe entstanden. Für die Lesung des Archetypus ergeben sich zwei Möglichkeiten:

1. Entweder lautete die Lesung des Archetypus *lajjāyai na tu*, und die in einem Teil der Überlieferung durch den Ausfall der Partikel *tu* entstandene Lücke (bewahrt von Ś<sub>3</sub><sup>c</sup>) wurde mit einem *eva* an zwei verschiedenen Stellen geschlossen.
2. Oder der Archetypus war bereits defekt, und seine Lesung *lajjāyai na* wurde einerseits zu *lajjāyai na tu* und andererseits zu *lajjāyaiva na* und *lajjāyai naiva* ergänzt.

Wahrscheinlicher ist die erste Möglichkeit, da die Lautfolge *na tu tuṣṭaye* sehr gut Anlaß zu einer Haplographie gegeben haben könnte. Zudem entspricht diese Lesung sowohl dem sprachlich als auch inhaltlich zu Erwartenden.

22.33a *śuktavirasam* ] *śukta* wird hier wohl i. S. v. „sauer“ verwendet (so auch die in Ś<sub>14</sub> überlieferte Glosse: *paryuṣita* „abgestanden, verdorben“); vgl. auch den Ausdruck *bhuktaśukta* (V.66.16 und VI.350.23).

22.38b *āḍambaram* ] ist im *Mokṣopāya* als Neutrum gebräuchlich; s. den Komm. zu IV.4.22c.

22.39d *-prasava-* ] v. l. *-prasara-*. *Prasava* kann i. S. v. „Betrieb, Erwerb“ gedeutet werden und nähert sich damit den Ausdrücken *kriyā*, *kārya*, *vyāpāra* u. dgl., die in den vorangehenden Strophen mehrfach genannt wurden. Zugleich ist eine intendierte Mehrdeutigkeit möglich, da auch „Geburt“ oder „Produktion“ hier für *prasava* gut passen würden. Die v. l. *prasara* „Ausbreitung, Hervortreten“ ist ebenfalls verständlich, fügt sich jedoch weniger gut in das Thema des vorliegenden Abschnittes.

22.44c *śāntaḥ* ] v. l. *śrāntaḥ*. Das PPP *śrānta* wird im *Mokṣopāya* stets in der Bedeutung „müde, erschöpft“ verwendet, was deutlich aus der beliebten Verbindung von *śrānta* mit Ableitungen der *vi-*√*śram* „sich erholen; zur Ruhe kommen“ (*viśrānta*, *viśrānti* usw.) hervorgeht; vgl. z. B. *viśrānto 'smi ciraśrāntaḥ* (III.109.9, III.136.44) oder *śrānto viśrāntim āyātaḥ* (V.28.16). Die im pw für *śrānta* verbuchte Bedeutungsähnlichkeit mit *śānta* (lexikographisch, vgl. s. v. √*śram*) läßt sich für den *Mokṣopāya* – zumindest nach derzeitigem Kenntnisstand – ausschließen. Der Wechsel von *śrānta* und *śānta* läßt sich mehrfach beobachten (z. B. III.38.7, V.18.60

et infra), so daß wohl unwillkürliche Günde (graphischer oder phonetischer Natur?) zur Entstehung der semantisch eigentlich wohl unterschiedbaren Varianten führen. (Ähnliches gilt auch für die semantisch weniger deutlich differenzierten Ausdrücke *āsaya/āśraya*.)

**22.49c sāgarataros** ] Gemeint ist der Wunschbaum (*kalpataru*), der bei der Quirlung des Ozeans zum Vorschein kam und daher hier „Ozeanbaum“ genannt wird.

**22.49 Metrum:** Śārdūlavikrīḍita

### 23. Sarga

**23.7cd aghaṭaṃ ghaṭayaty ...** ] Auffällig sind die beiden Ausdrücke *aghaṭa* und *ghaṭa*, die hier wohl für *aghaṭita* bzw. *ghaṭita* stehen. Parallelen zu diesem Gebrauch finden sich bislang nicht. Zu der vorliegenden Strophe ist allerdings zu vergleichen:

*aghaṭitaghaṭitaṃ ghaṭayati sughaṭitaghaṭitāni jarjarikurute  
vidhir eva tāni ghaṭayati yāni pumān naiva cintayati* (SMS. 249)

Nicht Zusammengefügtes fügt er zusammen, gut Zusammengefügtes zerschlägt er. Nur der Schöpfer fügt das zusammen, was der Mensch nicht für möglich hält.

Ähnlich ist auch SMS. 248.

**23.10–12** Die in diesen Fragen angesprochenen Themen wurden vorher nicht angeschnitten: Der in den Strophen 1–5 beschriebene Ort wird in Str. 10 plötzlich und unmotiviert als „frei von Sorgen und Krankheiten“ (*ādhivyādhivinirmukta* 10a = II.15.11) charakterisiert, und die folgende Str. 11 bezeichnet den in Str. 6 mit den typischen Attributen des Wesenskerns (*ātman*) beschriebenen König als mächtig und unbesiegbar. Die Strophen hinterlassen daher entschieden den Eindruck einer nachträglichen Einfügung, die wohl durch den Vokativ *suta* in Str. 13 veranlaßt wurde und die folgende Allegorie als „Ākhyāna“ (12a) markieren soll.

**23.10b mahādyutiḥ** ] v. ll. *mahādyute*, *mahāmate*. Eine Entscheidung zwischen den v. ll. ist nicht zuletzt wegen des vermutlich sekundären Ursprungs der Strophe

(Komm. zu 23.10–12) schwierig. Die Anrede *mahāmate* wird unten zweimal (24.13, 19) von Vairocana für seinen Sohn Baḍi verwendet, wobei in 24.13 ebenso wie an der vorliegenden Stelle einzig Ś<sub>3</sub> *mahāmate* bezeugt (s. den Komm. ad loc.). Eine Anrede *mahāmate* für Vairocana ist daher sehr unwahrscheinlich. Schwierig ist allerdings auch *mahādyute* als Anrede für Vairocana, da in Str. 6b *mahādyutiḥ* als Attribut für den König diente. Das auf *deśaḥ* (10a) bezügliche *mahādyutiḥ* wiederum verträgt sich nicht gut mit Str. 5c (*yatra . . . nālokaḥ*), was sich jedoch als Lapsus des Autors der Strophen 10–12 erklären ließe. Möglicherweise gehen jedoch sowohl *mahādyutiḥ* als auch *-dyute* auf einen ursprünglichen Genitiv *\*mahādyuteḥ* zurück, so daß 10b mit der Frage „Welcher ist der Ort des glanzvollen [Königs]?“ an Str. 6 angeknüpft hätte.

**23.15a tatrāsi-** ] v. l. *tatrāpi*. Eine Hieb- und Stichwaffe (hier *asi* „Schwert“) wird in derartigen Komposita gewöhnlich genannt; die Folge *asimusulaprāsa* findet sich noch einmal in III.34.43b und entbehrt nicht einer gewissen Logik, indem mit einer Hieb- und Stichwaffe, einer Schlagwaffe und einer Wurfwaffe drei verschiedene Waffenarten erwähnt werden. Ob und inwiefern die beliebte Aufzählung von Waffen in Komposita derartigen Regeln gehorcht, ist allerdings unsicher.

Die v. l. *tatrāpi* könnte i. S. einer Anreihung an *tatra* in 13a („Ebenfalls dort werden . . .“) ebenfalls sinnvoll interpretiert werden. Die Entscheidung für *tatrāsi-* bleibt demnach unsicher.

**23.16b bhaṭotkaṭa-** ] v. l. *bhaṭodbhaṭa-*. Beide Ausdrücke lassen sich in einschlägigen Kontexten im *Mokṣopāya* belegen (III.33.31: *bhaṭotkaṭa*; III.51.5, VI.232.47 = YV VII.75.48ab: *bhaṭodbhaṭa*) und sind semantisch kaum differenzierbar.

**23.18** Nach Ānandabodhendra bezieht sich die Strophe auf die Begebenheit mit Bhṛgu, der Viṣṇu dazu verfluchte, als Sterblicher in dieser Welt geboren zu werden; entsprechend deutet er *avaṭa* als Höhle des Mutterschoßes (*garbhaśvabhra*, VTP ad loc.).

**23.22 acalācalaḥ** ] kann entweder i. S. v. „vollkommen unbeweglich“, also als negierte Form der Intensivbildung *calācala* (s. den Komm. zu IV.23.23a), oder als Kompositum *acala-acala* „unbeweglich wie ein Berg“ verstanden werden.

**23.28d kaṣṭayāpi hi ceṣṭayā** ] Die Wendung *kaṣṭā ceṣṭā* (oder im Komp. *kaṣṭa-ceṣṭā*) wird im *Mokṣopāya* sowohl i. S. v. „schlimmes Verhalten“ (eindeutig z. B.

in II.12.16 oder VI.228.13 [in MṬ]) als auch i. S. v. „mühsame Anstrengung“ verwendet. Zu der vorliegenden Stelle sind insbesondere zu vergleichen: III.16.35cd (*anāratataponiṣṭham atiṣṭhat kaṣṭaceṣṭayā*), wo der Kontext – Lilās angestregtes Bemühen um die Gunst der Sarasvatī – recht deutlich die Bedeutung „unter mühevoller Anstrengung“ für *kaṣṭaceṣṭayā* nahelegt; bestätigt wird dies von Bhāskaraṇṭha's Erklärung *duḥkhadayā ceṣṭayā* (MṬ ad loc.). Die an der vorliegenden Stelle gebrauchte Wendung findet sich zudem wörtlich noch einmal in VI.163.32:

*prāptena yena no bhūyaḥ prāptavyam avasiṣyate*  
*tatprāptau yatnam atiṣṭhet kaṣṭayāpi hi ceṣṭayā* (VI.163.32)

Auch hier legt der Kontext – sämtliche Genüsse des Samsāra bringen letztlich keine Befriedigung – für *kaṣṭayāpi hi ceṣṭayā* eher die Bedeutung „selbst unter mühevoller Anstrengung“ als „sogar mittels schlimmem Verhalten“ nahe.

**23.29a sasuram asura-** ] v. ll. *sasuramahāsura-*, *sasuradanuja-*. Die unmetrische v. l. *sasuramahāsura-* ist anscheinend durch die fehlerhafte Einfügung von *-hā-* entstanden (*sasuram a[hā]sura-*) und wird in mehreren Hss. anstandslos überliefert – ein Indiz für die Treue dieser Überlieferung. Die Lesung von Ś3 *sasuradanuja-* geht daher wohl auf eine Konjektur zurück (und bestätigt den allgemeinen Charakter dieser Hs., vgl. hierzu KRAUSE-STINNER 2011, p. xix).

**23.29 Metrum:** Puṣpitaḡrā

## 24. Sarga

**24.2c susādhatvaṃ** ] Das Adjektiv *susādha* bedeutet im *Mokṣopāya* „leicht auszuführen, zu erreichen, anzuwenden“ und deckt sich damit erwartungsgemäß in der Bedeutung mit der in den Wbb. verzeichneten Form *susādhya*. Das hier von *mantrīn* ausgesagte Abstraktum *susādhatva* (*mantriṇas tasya . . . susādhatvam*) könnte daher wörtlich etwa mit „das Leicht-Zubemeistern-Sein“ wiedergeben werden. Die Form *susādha* ist ebenfalls III.111.1, 11, IV.36.14 (v. l. *susādhya*) et infra belegt.

**24.7b ati** ] v. l. *api*. Zu *ati* als freistehendem Adverb s. den Komm. zu IV.11.18b.

**24.9a pauraṣeṇa prayatnena** ] ein im *Mokṣopāya* häufig wiederholter Pāda; s. den Komm. zu IV.44.23a = 24c für die Stellenbelege.

24.13d mahāmate ] v. ll. *mahāmatih*, *mahīpatih*. Zu der einzig von Ś<sub>3</sub> bezugten Lesung *mahāmate* (Anrede für Baḍi) scheint es keine Alternative zu geben. *Mahīpatih* ist offensichtlich sinnlos, und *mahāmatih* ist als Attribut für das Denken (*manas*) unpassend. Die Lesung von Ś<sub>3</sub> könnte – dem Charakter der Hs. entsprechend (KRAUSE-STINNER 2011, p. xix) – eine Konjektur des gelehrten Schreibers sein, die hier ganz plausibel wäre, da ein Vokativ *mahāmate* am Ende einer Strophenzeile im *Mokṣopāya* äußerst beliebt ist; vgl. z. B. unten 24.19, ebenso 4.15, 6.8 et infra. Auch oben, Str. 23.10 (vgl. den Komm.), überliefert Ś<sub>3</sub> als einzige Hs. diese Anrede.

24.16 sphuṭā ] v. l. *sthitā*. Vgl. unten, Str. 20: *eṣā* [d. i. *yuktiḥ*] *sphuṭatām eti*.

24.18d avadamyate ] Das in den Wbb. bislang nicht verzeichnete Verbalkompositum *ava-√dam* läßt sich im *Mokṣopāya* nach gegenwärtigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle belegen.

24.21b kākṣatāpi ] v. l. *kāṅkṣitāpi*. Zwischen den beiden Lesarten ist kaum zu entscheiden. Für ein von *śaṭhātmanā* abhängiges Präsenspartizip *kāṅkṣatā* könnte sprechen, daß es auch mit dem in Pāda c formulierten Vergleich konstruiert werden kann, während ein PPP *kāṅkṣitā* sich zwar auf *yuktiḥ* (18a) nicht jedoch zugleich auf das maskuline Upamāna *śāliḥ* beziehen ließe. Daß eine solche durchgehende Konstruktion des Vergleichs allerdings nicht unbedingt zu erwarten ist, geht aus Str. 23 hervor: Dort wird – analog zu der vorliegenden Stelle in Bezug auf die Methode (*yukti* 18a) – in Bezug auf die Leidenschaftslosigkeit gegenüber den Sinnesgegenständen anhand eines Beispiels argumentiert, wobei das auf *viṣayāratim* bezügliche *apy atyantamatām* sich nicht zugleich mit dem Upamāna *deśāntaram* konstruieren läßt.

24.23 nāpnoti ... dehī deśāntaram ivāgatiḥ ] vgl. II.7.17: *gantā gacchati nāgatiḥ*.

24.24a dhveyatyāgam ] Die Unterscheidung zwischen den zwei Arten des Aufgebens von latenten Prägungen (*vāsanātyāga*), nämlich *dhveya* und *neya*, wurde V.16.6 ff. eingeführt. Das an der vorliegenden Stelle nicht in diesem terminologischen Sinne gebrauchte *neyā* in Pāda d könnte eine Anspielung in Form eines Wortspiels sein.

24.26c ity ucyate loke ] Zu dieser Formulierung vgl. III.22.32, III.96.34, VI.10.5 und VI.59.23.

24.26–29 Das Verhältnis von *daiva*, *niyati* und *pauruṣa* wird III.62.7–35 ausführlich dargelegt. Dort wird auch zum ersten Mal der Begriff *avaśyabhavitavya* verwendet (III.62.8: *avaśyambhavitavya*; sonst meist *avaśya*-). Auch das II. Prakaraṇa gibt in den Sargas 6–9 entsprechende Ausführungen wieder. Zu *avaśyabhavitavya* vgl. auch VI.22.23 f. (YV VI.21.23 f.).

24.27a *avaśyabhavitavyākhyā* ] ist zu lesen als *avaśya-bhavitavya-ākhyā* (nicht: *-bhavita-vyākhyā*).

24.28 ist offensichtlich eine inhaltliche und z. T. wörtliche Wiederholung von Str. 26 und unterbricht den Gedankengang der zusammengehörigen Strophen 27 und 29.

24.30cd *talavattā*- ] „der Zustand, Oberflächen zu besitzen“, d. h. räumlich-körperliches Dasein; vgl.:

*talavattvaṃ yathā vyomni tathā pṛthvyādītā śive  
bhrāntimātrād ṛte nānyā yathā vyoma tathā śivaḥ* (VI.186.64)

64c: *nānyā* Ś<sub>1</sub> : *nānyad* N<sub>Ed</sub> (VII.29.70).

24.34a *kurvan* ] v. l. *kurvat*. Zu erwarten ist eigentlich die neutrale Form *kurvat* (abhängig vom Subjekt *manah*), die hier allein von der Hs. Ś<sub>3</sub> überliefert wird. Mehrere Parallelstellen, an denen Präsenspartizipien im Nom. m. mit einem neutralen Bezugswort – auffälligerweise (zumindest nach gegenwärtigem Kenntnisstand) stets *manas* – zu konstruieren sind (vgl. den Komm. zu IV.3.14b–d), sowie die allgemein zu beobachtende Neigung von Ś<sub>3</sub> zu grammatisch korrekten, z. T. wohl korrigierten Lesungen sprechen dafür, daß der Archetypus an der vorliegenden Stelle tatsächlich *kurvan* gelautet hat. Möglich ist auch ein Einfluß der parallel gebauten vorangehenden Str. 33 (*kurvan* ... *jīvaḥ*).

24.34cd *-rūḍhaniyatiśabdām* ] v. l. *rūḍhaniyatiśabdaṃ*. Der Editionsentscheidung liegt die Annahme zugrunde, daß die Strophen 33 und 34 parallel gebaut sind. *Sārthanāmikām*, dem Attribut zu *niyatim* aus Str. 33, entspricht das ebenfalls auf *niyatim* (34b) bezügliche Kompositum *sañjñārtharūḍhaniyatiśabdām*. Der *jīva* (bzw. in Str. 34 das *manas*) macht die *niyati* in Str. 33 zu einer „determinierten“ (*niyata*), deren Name ihrer Bedeutung entspricht; in Str. 34 wird die *niyati* ihrer Determiniertheit beraubt (*niyatyā rahitām kurvan*) und entsprechend zu einer

*a-niyati* gemacht, deren Name (*aniyatiśabda*) aus der Bedeutung ihrer Bezeichnung erwachsen (oder: bekannt, *rūḍha*) ist, m. a. W.: deren Name wiederum ihrer Bedeutung entspricht. Der in Str. 34 elliptisch wiederholten Vergleich aus Str. 33 (*sphurati ... jīvo vyomnīva mārutaḥ – manah ... sphurati vātavat*) ist ebenfalls Indiz dafür, daß ein parallel gebautes Strophenpaar intendiert ist.

24.35d **yad bhavaty astu tat tathā** ] = VI.6.8d. Ähnlich ist auch V.10.24d: *yan mamāsti tad astu me*.

24.37cd vgl. unten, Str. 64 mit Komm.

24.40c **-protthā** ] v. ll. *proṅkta*, *proktā*, *protā*. Die Überlieferung ist undurchsichtig, deutet jedoch insgesamt darauf hin, daß der Archetypus eine Doppelkonsonanz enthielt. Die Lesung *protā* („an-, eingeknüpft“) der Hs. Ś<sub>3</sub> ist daher vermutlich als Konjekture/Korrektur einzuschätzen. (Die Hs. stammt von einem Gelehrten und neigt ganz allgemein zu grammatisch korrekten oder korrigierten Lesungen.) Das lediglich von einer Hs. überlieferte *protthā* bietet eine Doppelkonsonanz und wird gleichzeitig dem Kontext gerecht; es besteht also zumindest eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß *protthā* der ursprünglichen Lesung entspricht oder ihr zumindest nahekommt.

24.42b **phalitaṃ** ] scheint hier adverbiell verwendet zu werden: *phalitaṃ phalati* „reift in fruchtetragender Weise“. Eine denkbare Deutung von *phalita* i. S. v. *phala* – vgl. die beliebte Phrase *phalam phalati* (V.12.25, V.61.37 et infra) – läßt sich nicht durch einen weiteren Beleg stützen.

24.44a **-nikāṣeṇa** ] möglicherweise „Probierstein“ oder „der auf dem Probierstein aufgetragene Goldstreifen“; *nikāṣa* ist in den Wbb. in dieser Bedeutung bislang nicht belegt, vgl. jedoch *nikāṣa*. Der lange Vokal *-ā* ist an der vorliegenden Stelle *metri causa* notwendig.

Ein Probierstein (bzw. der auf ihm erzeugte Goldstreifen) dient dazu, reines Gold von minderwertigen Legierungen zu unterscheiden, weswegen er hier ganz passend als Metapher für die Trennung der Leidenschaft vom Sinnesgenuß stehen könnte. Das Attribut *aticāru* „überaus gefällig“ könnte darauf hindeuten, daß eher der auf dem dunklen Probierstein glänzende Goldstreifen als der Stein selbst gemeint ist.

24.44c **devam** ] Zu *deva* als metaphorische Bezeichnung für den Wesenskern (*ātman*) s. den Komm. zu IV.38.29d.

**24.48b** *yogyo* ] v.l. *yo jñō*. Das in der zweiten Strophenhälfte angeführte Beispiel des Tuches, das nur im sauberen Zustand für eine Färbung geeignet ist, verweist auf *yogyo* als ursprüngliche Lesung.

**24.48d** *-rañjanām* ] „Färbung“. Das in den Wbb. nicht verzeichnete Femininum auf *-ā* wird im *Mokṣopāya* in den Bedeutungen „Färbung“ oder „Leiden-schaft“ häufig verwendet; s. den Komm. zu IV.3.14c.

**24.49** Die Strophe II.9.33 ähnelt der vorliegenden hinsichtlich der Metaphorik und der Wortwahl (... *śanaiś śanaiḥ* / ... *pālayec cittabālakam*), nicht jedoch dem Inhalt nach. Dem Charakter des II. Prakaraṇa entsprechend, ging die Entleihung wohl von der vorliegenden Strophe aus, die offenbar die bereits in Str. 4a benutzte Metapher des Kindes wieder aufnimmt. Aus der dort verwendeten  $\sqrt{lal}$  (Kaus.) läßt sich auch die in den Wbb. bislang nicht verzeichnete Bedeutung von *lalanā* als „Liebkosen, Hätscheln“ bestimmen.

Die Konstruktion der Instrumentale ist formal nicht eindeutig. Folgende Interpretation liegt nahe: Die Frage nach der „[richtigen] Methode“ (*yukti*) ist seit Str. 3 ausdrücklich das zentrale Thema. In den Strophen 45–47 wird dargelegt, daß es verschiedene Methoden gibt, die jeweils dem Entwicklungsstand des Denkens entsprechen müssen. Die vorliegende Strophe spielt mit *śanaiś śanaiḥ* auf diese Entwicklungsschritte an und bezieht sich auf die unterschiedlich zu dosierenden Methoden: Das Hätscheln (*lālanā*) entspricht den Sinnesgenüssen (*bhoga*), die reinigenden Darlegungen (*pāvanokti*) den Ausführungen des Lehrers (*guruśūśrūṣā*) und die Umwandlung (oder: Entwicklung) mittels des Lehrwerksinhalts (*śāstrārthaparīṇāma*) dem Studium des Lehrwerks (*śāstra*, *śāstrārthacintā*). Etwas abweichend SLAJE 1994a, p. 257, n. 216.

**24.50a** *pare pariṇatam jñāne* ] „im höchsten Wissen aufgegangen“. Zu dieser Verwendung von *pari-*/*nam* s. den Komm. zu IV.25.20d.

**24.50c** *jyotsnābhinnasphaṭikavac* ] vgl. hierzu Str. V.67.32, wo ein unreines Denken mit einem *bhagna-* und ein reines mit einem *abhagna-sphaṭika* verglichen wird. Mit einem *bhinna-* oder *bhagna-sphaṭika* ist ein Bergkristall mit Sprüngen, Rissen oder anderen Unregelmäßigkeiten im Kristallaufbau gemeint (so auch VTP zu V.67.32 [= MU 31]: *bhagnam* [=] *antar vidīṛṇam*), wodurch der Kristall nicht klar und durchsichtig, sondern trübe und milchig erscheint. Der Sprachgebrauch entspricht dem der Traktate zur Edelsteinkunde (*ratnaparīkṣā*); entsprechende

Textstellen sind durch den Index in FINOT 1896 (s. vv. *bhagna*, *bhinna*, *bheda*) leicht zugänglich (vgl. z. B. *sabāhyābhyantare bhinnam [vajram]*, p. 84, Str. 34).

Das ganze Kompositum an der vorliegenden Stelle wäre also als *iyotsnā-abhinna-sphaṭika-vat* zu analysieren und läßt sich entweder als Tp. interpretieren: „wie ein nicht gesprungener (= homogener, reiner) Bergkristall im Mondlicht“. Das Mondlicht, das den Bergkristall erstrahlen läßt, entspräche als Bedingung der Kühle, die das Denken glänzen läßt. Oder als Dvandva: „wie Mondlicht und ein nicht gesprungener (= homogener, reiner) Bergkristall“. Hierfür spräche die verbreitete Vorstellung, daß der Bergkristall aus sich heraus strahlt, worauf auch im *Mokṣopāya* gelegentlich angespielt wird (z. B. VI.128.26ab: *yathā tiṣṭhan svabhāvena sphaṭikāḥ kirati prabhāḥ*). Zudem sind mit *-vat* gebildete Reihen von Beispielen für den *Mokṣopāya* nicht ungewöhnlich (z. B. III.92.5: *svapna-mṛgatiṣṇā-dvicandra-vat*.)

24.51 ff. Mit Str. 51 beginnt ein Abschnitt, der anscheinend nur lose an den vorangehenden Abschnitt angefügt wurde. Bereits behandelte Themen – vor allem das wechselseitige Verhältnis von Erblicken des Wesenskerns und Leidenschaftslosigkeit – werden in anderen Begriffen erneut aufgenommen, wobei inhaltlich kaum neue Aspekte hinzukommen. Auffällig sind auch häufige, z. T. wörtliche Anklänge an das II. Prakaraṇa (Beispiele s. u.) und der insgesamt repetitive Stil der Darlegung mit Wiederholungen innerhalb des genannten Abschnittes (z. B. Str. 62 und 63) sowie von vorangehenden Abschnitten des Sarga (vgl. z. B. den Komm. zu 24.64). Die Diktion erscheint stellenweise un gelenk, vor allem (doch nicht nur) in der Schlußstrophe 70. All dies weist darauf hin, daß der Abschnitt ganz oder teilweise auf spätere Interpolationen zurückgeht, was sich jedoch kaum genauer eingrenzen läßt. Von einer Auszeichnung (Kleindruck) einzelner Strophen(gruppen) wurde daher abgesehen.

24.53 *ete mitho dhrte dṛṣṭi*] „diese beiden Sichtweisen/Wahrnehmungen erhalten sich wechselseitig“. Worauf sich die beiden *dṛṣṭi*-s hier beziehen, bleibt unsicher. Der Sache nach könnten entweder das Erblicken des Absoluten und der Zustand der Begierdelosigkeit gemeint sein, wobei letzteres als *dṛṣṭi* zu bezeichnen, etwas befremdlich erscheint. Oder die beiden *dṛṣṭi*-s beziehen sich auf das in der ersten Strophenhälfte benannte wechselseitige Verhältnis von zwei alternativen Sichtweisen: Der Zustand der Begierdelosigkeit geht mit dem Erblicken des Absoluten einher (Pāda a) und umgekehrt (Pāda b).

24.56ab na tapobhir ... ] vgl. II.16.10: na tīrthena na dānena na snānena na vidyayā, und VI.333.24: na dhyānena na pāṭhena na tapobhir na cādavaraiḥ.

24.59ab ābrahmastambaparyante jagaty ] s. den Komm. zu 17.24.

24.60d śreyomārgadṛḥgālān ] „die festen Riegel auf dem Weg zum Heil“. Die v. l. *dvāra* „Tor“ statt *mārga* „Weg“ ist sicherlich sekundär von *argala* „Riegel“ beeinflusst und vereinfacht den Text.

24.62cd vgl. II.20.6cd: *parasparaṃ vivardhete ete ’bdasarasī yathā*.

24.64 *pauruṣaṃ prāpya yatnataḥ / dantair dantān prasampīḍya* ] v. l. *pauruṣeṇa prayatnataḥ* statt *pauruṣaṃ prāpya yatnataḥ* (zu *samprapīḍya* statt *prasampīḍya* siehe gesondert). Vgl. oben, Str. 37cd (Pāda d ist identisch). Vgl. auch II.5.7ab: *paraṃ pauruṣaṃ āśritya dantair dantān vicūrṇayan*, oder II.16.29ab: *pauruṣeṇa prayatnena dantair dantān vicūrṇayat*, sowie IV.5.58ab: *hastam hastena sampīḍya dantair dantān vicūrṇya ca*, und V.55.15d: *dantair dantān asaṃspṛśan*.

Zwischen den Lesungen *pauruṣeṇa prayatnataḥ* und *pauruṣaṃ prāpya yatnataḥ* ist kaum zu entscheiden. Im edierten Text wird der Gegensatz zwischen dem Glauben an ein Schicksal (*daiva*) und der Idee der Tatkraft (*pauruṣa*) etwas stärker akzentuiert.

24.64c *prasampīḍya* ] v. l. *samprapīḍya*. Beide Kombinationen der Präverbien *pra-* und *sam-* mit der *√pīḍ* lassen sich für den *Mokṣopāya* nur an der vorliegenden Stelle belegen. Die Kombination *prasam-* ist wohl ungewöhnlicher und im pw bislang nicht belegt, weswegen sie hier vorgezogen wurde.

24.70 Metrum: Vasantatilaka

## 25. Sarga

25.1b *cāruvicāriṇā* ] vgl. oben, Str. 24.44: *vicāreṇāticāruṇā*. Das Attribut *cāru* wird auch sonst gern mit *vicāra* verbunden, wobei die sich dadurch ergebende Assonanz sicherlich eine Rolle spielt; vgl. z. B. II.6.39, II.14.24, III.42.34, III.117.30, V.6.16 oder VI.151.12 (Schlußstrophe).

25.6c *-parikṣobhaṃ* ] ist in den Wbb. nicht verzeichnet und läßt sich im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle belegen.

25.7b *striyāḥ* ] Die gut bezeugte v. l. *striyaḥ* (formal Nom./Vok./Akk. Pl.) wäre lediglich als Vokativ sinnvoll konstruierbar. Anzunehmen wäre dann, daß Baḍi seine Frauen, die ihm in der Erinnerung vor Augen stehen, mit *striyaḥ* anredet. Eine solche Anrede käme im vorliegenden Kontext – Baḍi gibt seinem Triumph über die Sinnesgenüsse Ausdruck – recht unvermittelt. Zudem blieben *aṅgam* und *māmsam* formal unbestimmt, wohingegen ein Genitiv *striyāḥ* eine natürlich erscheinende Ergänzung darstellt. Aus diesen Gründen erscheint ein Vokativ *striyaḥ* unwahrscheinlich, zumal sich ein entsprechender Sprachgebrauch – eine Anrede für Gemahlinnen eines Herrschers mit dem Vok. Sg. *stri* oder Pl. *striyaḥ* – im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nicht belegen läßt.

Festzuhalten ist allerdings, daß *striyaḥ* auch an anderen Stellen des *Mokṣopāya* im Sinne eines Abl./Gen. *striyāḥ* (V.47.11) oder als Lesart (I.20.1, 8, 9) überliefert ist, weswegen es nicht auszuschließen ist, daß die Form *striyaḥ* tatsächlich als Abl./Gen. verwendet wurde. Bislang ist hinsichtlich der Deklination von *stri* eine lokale kaschmirische Abweichung von der pāṇinischen Norm (Pān. 1.4.4, 6.4.80) allerdings nicht bekannt, so daß wir ihr zunächst folgen, (Sowohl *Kā-tantra* 2.2.3 als auch *Sārasvatavyākaraṇa* 1.7 – und damit zwei kaschmirische Grammatiktraditionen – bestätigen die Form *striyāḥ* als Abl./Gen.)

25.8a *drṣṭāntadrṣṭayo drṣṭā* ] wtl. „die Ansichten der Beispiele wurden gesehen“, d. h. wohl: alles, was man sehen kann, wurde exemplarisch gesehen. Vgl. unten, 36.12b, sowie III.42.28d: jeweils mit derselben Formulierung *drṣṭā drṣṭānta-drṣṭayaḥ*.

In III.84.47 (*drṣṭāntadrṣṭikathanena*) und III.127.2 (*drṣṭāntadrṣṭyā sphuṭayā*) wird *drṣṭānta* hingegen im technischen Sinne des *Mokṣopāya* („gleichnishafte Erzählung“) verwendet.

25.17d *rasāyana ivārṇave* ] „wie in einem Ozean aus Lebenselixier“. Anscheinend fungiert *rasāyana* hier als Adjektiv „aus Lebenselixir bestehend“. Zu vergleichen ist vielleicht der schon von BÖHTLINGK im PW s. v. anhand von zwei Belegen illustrierte Sprachgebrauch: „Richtet sich hier und da (vgl. *pradhāna*) nach dem Geschlecht des Nomens, auf welches es bezogen wird: *br̥ṭkarn̥arasāyanāḥ kathāḥ* BHĀG. P. 3,25,25. *svakīrtir na parāsūnām̐ kīrṇakarn̥arasāyanā* Spr. 2411 [= 5321 der 2. Auflage; Quelle: RtK. 4.34, M. S.].“ Ein weiterer Beleg für diesen Gebrauch von *rasāyana* findet sich V.54.58.

Nicht auszuschließen ist, daß hier ein unseres Wissens bislang noch nicht beschriebener Typ eines „aufgespaltenen“ Kompositums *rasāyana-arṇava*, in das die

Vergleichspartikel *iva* eingeschoben, vorliegt; vgl. hierzu den Komm. zu 54.2, wo sich ein weiterer möglicher Beleg für einen solchen Ausdruck findet.

25.19 **Metrum:** Vasantatilaka

## 26. Sarga

26.1d **ākāśamandiram ]** „dessen Wohnung der Raum/Himmel ist“; spielt möglicherweise auf Śukras Existenz als Planet (*graha*) Venus an. Vgl. III.87.9: *ākāśamandira* als Attribut für den Sonnengott (*bhānu*). Es ist kaum zu entscheiden, ob sich *ākāśa* an der vorliegenden Stelle somit auf den Himmel (Sternenhimmel) als konkreten Aufenthaltsort der Venus (= Śukra) bezieht oder aber auf den leeren Raum, wofür die Beschreibung der folgenden Strophe sprechen würde. Möglicherweise ist das Attribut bewußt doppeldeutig gewählt.

26.3d **ratnavātāyanam baḍeḥ ]** „zum Edelstein-Fenster des Baḍi“; vgl. 22.27, wo erwähnt wurde, daß sich Baḍi an einem Fenster aufhält.

26.13–15 Diese drei Strophen wirken wie ein überflüssiger Nachtrag; Str. 15 ist sogar identisch (mit Ausnahme des ersten Wortes) mit Str. 12. Die in Str. 10 von Śukra angekündigte Verkündigung der „gesamten Essenz in geraffter Form“ (*sarvam . . . sāraṃ saṅkṣepatāś śṛṇu*) umfaßt den Inhalt von Strophe 11, die präzise und erschöpfend auf die in Str. 9 von Baḍi gestellten Fragen antwortet und mit der Bemerkung „so [lautet] die Zusammenfassung“ (*iti saṅgrahaḥ*) schließt. Es folgt mit Str. 11 eine Aufforderung an Baḍi, in der so erlangten Gewißheit den Geist (*cit*) zu erblicken (Pāda a–b), verbunden mit der Versicherung, daß Baḍi seinen Wesenskern als grenzenlose Stätte erlangen werde. Damit ist die Unterweisung in der angekündigten Kürze abgeschlossen und Śukra kann mit Str. 16 auf seine Obliegenheiten, die er – wie ebenfalls schon angekündigt (10b) – im Himmel zu erledigen hat, verweisen.

26.15ab **etaṃ niścayam ādāya vilokaya ]** Die Konstruktion bleibt unsicher. Da die Strophe bis auf das erste Wort (*etaṃ* anstatt *citam*) identisch ist mit Str. 12, könnte analog *niścayam ādāya* und *etaṃ vilokaya* zu konstruieren sein, wobei sich *etaṃ* auf *-saṅgraham* (14d) bezöge. Die sich ergebende Aussage „betrachte/erblicke die Zusammenfassung“ ist schwierig; sie ließe sich vermeiden, wenn man *etaṃ* auf *niścayam* bezöge und *etaṃ niścayam* als Objekt von *ādāya* und auch *vilokaya* konstruierte. Eine sichere Entscheidung ist kaum zu treffen.

Die beiden Strophen 12 und 15 – erstere an ihrer ursprünglichen Position, zweite als leicht abgeänderte Kopie in eine fremde Umgebung interpoliert – geben einen guten Einblick in die interpretatorischen Schwierigkeiten, die entstehen, wenn Textteile aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen und notdürftig an fremde Kontexte angepaßt werden.

**26.18** Die Strophe ist noch nicht in allen Einzelheiten verstanden worden. Folgendes Bild scheint intendiert zu sein: Bhārgava schwingt sich auf zum Himmel und erscheint dabei wie eine wogende Welle (*taralatarāṅgavat*), die sich auf der Milchstraße (gleichzeitig: der himmlischen Gaṅgā) bewegt (*plutam*, „auf oder in ihr schwimmt“). Die Deutung von *sphuṭajalarāśipatha* i. S. v. Milchstraße, wörtlich: „weiße (?) Gewässerbahn“, bleibt wegen des ungewöhnlichen Bedeutungsansatzes „weiß“ für *sphuṭa* unsicher; das Kompositum *jalarāśi-patha*, wörtlich: „Gewässerbahn“, kann hingegen wohl durchaus i. S. v. „Fluß“ verstanden werden. Schwierigkeiten bereitet weiterhin das Attribut *aliśabale* („mit Bienen gepunktet“), das formal auf *sphuṭajalarāśipathe* oder auf *nabho'ntarāle* bezogen werden kann und daher vielleicht doppeldeutig ist. Wird es von einem Fluß ausgesagt, können mit diesem Attribut vielleicht mit Bienen besetzte Lotosse beschrieben werden, die allerdings hier nicht genannt werden. Bezogen auf den Himmel könnte *aliśabala* vielleicht als metaphorische Beschreibung für die als schwarze Flecken erscheinenden Zwischenräume zwischen den Sternen(haufen) verstanden werden. Der Ausdruck *ākule grahaughaiḥ* bietet sich hingegen problemlos als doppeldeutiges Attribut für einen Fluß („erfüllt mit Mengen von Krokodilen“) und für den Himmel („... von Planeten“) an, was ebenfalls darauf hindeutet, daß auch in *aliśabale* ein Doppelsinn intendiert ist.

**Metrum:** Puṣpitaḅgrā

## 27. Sarga

**27.2c ime** | v.l. *amī*. Baḁi referiert hier Śukras Aussage in Str. 26.11 (*ete ca lokāś cit*), die wiederum auf die Frage in Str. 26.9 (*kim ete vā lokāḥ*) antwortet. Da es an der vorliegenden Stelle keinen Hinweis darauf gibt, daß die Leute (*lokāḥ*) vor den anderen aufgezählten Gegebenheiten, die nach Str. 3 alle Geist sind (*sarvaṃ cid eva*), besonders herausgehoben werden sollen, ist wohl *ime* (vgl. *idaṃ jagattrayam ... iyaṃ kriyā*) als ursprüngliche Lesung an der vorliegenden Stelle anzusehen.

27.2d āśā ] Die Hs. Ś3 bietet mit dem Plural āśās („Himmelsrichtungen“) eine leicht verständliche und im Kontext plausible Lesung (vgl. Str. 6), die jedoch angesichts ihrer allgemein zu Korrekturen neigenden Quelle (hierzu KRAUSE-STINNER 2011, p. xix) wenig Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben kann. Der von den restlichen Hss. bezeugte Singular āśā ist entweder i. S. v. „Himmel“ zu deuten, was jedoch nicht problemlos erscheint, oder i. S. v. „Wunsch, Erwartung“; vgl. unten, Str. 9b: *cit tad(= manas)eṣāṇā*.

27.8 parvatākāras ] „die Gestalt eines Berges habend“. Der Ausdruck *parvatākāra* wird im *Mokṣopāya* gern – wenn auch nicht ausschließlich – zur Charakterisierung von Widergöttern gebraucht; vgl. III.49.37: *parvatākārāḥ . . . sthūlarākṣasāḥ*, IV.8.34: *-parvatākāradānava-*, und IV.11.29: *parvatākārāḥ . . . surārayaḥ*. Er kann demnach an der vorliegenden Stelle als Anspielung auf die Dānavas als die dem Baḍi am nächsten stehenden Lebewesen (*śarīrin*) verstanden werden.

27.12b bhūtapāñjare ] „in dem aus Elementen [gebildeten] Käfig“; vgl. I.2.10. *Pāñjara* steht im *Mokṣopāya* sehr häufig als Hinterglied von Kdh.-Komposita i. S. v. etwas Einsperrendem, Begrenzendem. An der vorliegenden Stelle könnte mit *bhūtapāñjara* der Körper (vgl. *asthipāñjara* V.20.5 et infra) oder die ganze phänomenale Welt (vgl. *bhuvanapāñjara* VI.75.11, *dṛśya-* IV.17.52 et infra) gemeint sein.

27.13ab dvitīyā hi kalpanaiva na vidyate ] s. den Komm. zu 5.41.

27.14d sarvalokāvapurāṇāt ] „aufgrund des Ausfüllens der ganzen Welt“. Für das Wort *avapurāṇa* findet sich nach derzeitigem Kenntnisstand kein weiterer Beleg im *Mokṣopāya*; vgl. jedoch Str. 25, die den Gedanken der vorliegenden Strophe aufgreift mit dem bislang gänzlich unbelegten Adjektiv *-avapuraka* „ausfüllend“. SCH. Ntr., verzeichnet *avapurāṇa* mit einem Beleg aus der *Carakasamhitā*.

27.19ab . . . na nāma tat ] Dieser Aussage liegt die Theorie einer natürlichen Beziehung zwischen dem Wort und seiner Bedeutung (*autpattikas tu śabdasyārthena sambandhaḥ . . .*, *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.5) zugrunde.

27.21–22 Ein Teil der Hss. überliefert die Reihenfolge 21ab/22ab, 22cd/21cd. Die verschiedenen Ableitungen der  $\sqrt{bhā}$  in Str. 22 sprechen dafür, daß 22ab und cd ursprünglich eine Strophe gebildet haben. Die Deutung von 21cd ist zunächst noch zu unsicher, um mögliche inhaltliche Bezüge abzuwägen; allerdings spricht der Endreim *-āmayah* formal für eine Zusammengehörigkeit von 21ab und cd.

27.21d -kālākāntakālamayaḥ ] Eine befriedigende Deutung steht noch aus.

27.22d svarūpeṇa ] v. l. bhārūpeṇa. In Pāda c identifiziert Baḍi seine Eigenform einzig mit der Form des Scheins (*bhārūpaikasvarūpo 'smi*), so daß beide in Pāda d überlieferte Lesungen gleichermaßen plausibel erscheinen. Auch die folgenden Strophen 23 und 24 bestätigen die Identifizierung, indem Baḍi sich als Eigenform (*svarūpa* 23d) und als Form aller Erscheinungen (*sarvāvabhāsarūpa* 24c) preist. In der vorliegende Strophe übernehmen wir die Lesung derjenigen Hs. (Ś<sub>14</sub>), welche die Strophen 21–22 in der von uns edierten Reihenfolge der einzelnen Halbstrophen überliefert; vgl. hierzu den Komm. zu 27.21–22.

27.23c pratyakcetanarūpāya ] = 34.67c. Der Begriff *pratyakcetana* wird Str. 50.21 definiert und erklärt; siehe dort.

27.24a citaye ] Zu *citi* f. siehe den Komm. zu IV.36.4a.

27.25b -avapūrakam ] „ausfüllend“; s. den Komm. zu 27.14.

27.24c -rūpāya ] v. l. *dīpāya*. Der Ausdruck *sarvāvabhāsarūpa* nimmt wohl *bhārūpa* (22c) auf; vgl. den Komm. zu 27.22d.

27.26d sukhaduḥkhadaśādṛśaḥ ] ≈ IV.15.10b: -*dṛśām*.

27.30b sarvasaṅgataḥ ] v. l. -*saṅgataḥ*. Zwischen den beiden Varianten ist kaum zu entscheiden. Der Ausdruck läßt sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* in keiner der beiden hier überlieferten Varianten ein weiteres Mal belegen; er steht wohl für das häufige *sarvaga* oder *sarvagata* („überall befindlich“); vgl. z. B. 23.6c: *sarvakṛt sarvagat sarvaḥ*.

27.30c cetyam asty aham evaitan ] *cetyas tvam* st. *cetyam asty*. Ein Bezug auf ein „Du“ (*tvam*) in einem interpersonellen Sinne käme an dieser Stelle unvermittelt; *tvam* wäre also nur i. S. eines unspezifizierten Gegenüber, eines Objekts zu verstehen, das als Denkprodukt (*cetyaḥ*) des Subjekts identifiziert wird. Abgesehen von abstrakten Ausdrücken wie *tvattā*, ist eine solche Verwendung von *tvam* für den *Mokṣopāya* ungewöhnlich, zumal da hier keine dialogische Situation vorliegt.

Problematisch bleibt *etad*. In *cetyam asty aham evaitad* erscheint ein adjektivischer Bezug als deiktisches Prnomen auf *cetyam* inhaltlich schwierig; und mit der v. l. *cetyas tvam* ist ein adjektivischer Bezug nicht möglich. Denkbar wäre hier allenfalls noch, den Pāda in zwei Sätze abzutrennen: „Ein Du (als unspezifiziertes Objekt) [ist mein] Denkprodukt, [und] so etwas *etad* [bin nur] ich“. Möglicherweise ist *etad* jedoch adverbial („so, in dieser Weise“) zu verstehen (vgl.

IV.20.16,1 mit Komm. sowie den Gebrauch von *tad* in IV.21.36) und wäre dann als Anschluß an Pāda d zu konstruieren. Zu dessen ebenfalls unsicheren Deutung vgl. den folgenden Paragraphen.

**27.30d coditam** ] Analysiert man den Ausdruck in *ca uditam*, würde mit Pāda d die Schlußfolgerung aus der Identifizierung von Subjekt und Objekt gezogen: Ontologisch ist nichts entstanden. *Codita* könnte auch als PPP von der  $\sqrt{cud}$  i. S. v. „einzuwenden, zu beanstanden“ als dialektische Aussage aufgefaßt werden. In dieser Bedeutung läßt sich *codita* allerdings im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nicht belegen.

**27.32c akārārdhārdha-** ] v. ll. *akārād ardha*, *oṃkārād ardha*. Zur Entscheidung über die Varianten vgl. VI.295.20 (YV VII.137.21):

*tato 'haṃ hr̥dayaṃ tasya praviṣṭaḥ prāṇavājinā* (VI.295.11ab)

...

*rasadānādānaparair nāḍīmārgacirādhvagaiḥ*

*sañcaradbhir vṛtaṃ vātair akārārdhārdhagītibhiḥ* (VI.295.20)

Mit dem Laut „a“ (*akāra*) ist an der vorliegenden Stelle vermutlich der erste Laut der Silbe *om* (bestehend aus *a*, *u* und *m*) gemeint, den sich Baḍi zu einem Viertel (*ardhārdha*) vergegenwärtigt.

**27.34c babhūvāvātadīpāho** ] = V.54.61a

**27.35d samutkīrṇa ivopalāt** ] „gleichsam aus einem Stein herausgeschnitten“. Eine aus Stein (Fels) oder Holz herausgearbeitete Statue wird im *Mokṣopāya* gern als Bild für ein vollständig regungsloses Verweilen verwendet. Ähnlich wie an der vorliegenden Stelle dient es häufig zur Beschreibung der äußeren Erscheinung einer Person, die sich in meditativer Versenkung befindet; vgl. bspw.: III.86.50d (identischer Wortlaut), III.127.10: *samutkīrṇo vanopalatalād iva*, V.37.2 = VI.106.15 = VI.113.15: *śailād iva samutkīrṇaḥ* und V.85.6: *śailād ivotkīrṇaḥ*. Oder zur Beschreibung eines regungslos verweilenden Sterbenden, bspw. in III.56.4: *nispandasarvāvayavas samutkīrṇa ivopale*.

Der an der vorliegenden Stelle als v. l. überlieferte Lokativ *upale* entspricht der in III.56.4 einhellig überlieferten Lesung. Es handelt sich hierbei möglicherweise um ein Mißverständnis, das auf der Übertragung eines unterschiedlich verwendeten und ausgedrückten Bildes beruht: Das latente Vorhandensein einer Statue in einem Holzstück, einem Baum oder einer Säule, die nicht von einem Bildhauer bearbeitet

wurden, dient häufig als Vergleich für das latente Vorhandensein der phänomenalen Welt im Absoluten; z. B.:

*vidyate jagadātmedaṃ dṛśyaṃ cinmātrakoṭāre  
anukīrṇā yathā vṛkṣe vanasthe sālabhañjikā* (VI.327.39)

Dieses wesentlich als Welt [bestehende] Wahrnehmungsobjekt ist ausschließlich im Geist vorhanden, wie eine nicht ausgearbeitete Statue in einem im Wald stehenden Baum [vorhanden ist].

Der Lokativ drückt hier und an anderen vergleichbaren Stellen (z. B. III.10.7, III.15.2, III.61.24) das Verhältnis des Enthaltenseins in etw. aus und ist typischerweise mit einer entsprechenden Verbform (hier: *vidyate*) zu verbinden, nicht mit dem attributiv gebrauchten (und zumeist negierten) PPP *an-utkīrṇa*.

An der vorliegenden Stelle und ihren Parallelen hingegen soll eine regungslos verweilende Person beschrieben werden, indem sie als gleichsam aus einem harten Material herausgearbeitete Statue vorgestellt wird. Ausgedrückt wird dies, wie die oben angeführten und weitere Stellen zeigen, mit einem von (*sam*)*utkīrṇa* abhängigen Ablativ.

27.36 Metrum: Drutavilambita

## 28. Sarga

28.2a *ḍimba-* ] Ein *rākṣasa* namens *Dibha* oder *Ḍimbhaka* wird im *Harivaṃśa* erwähnt (vgl. auch SCH. Ntr., s. v. *ḍimbha*).

28.2b *kukuha-* ] In der wahrscheinlich interpolierten Passage IV.12.4 ff. werden die Kukuhas als Diener des Todesgottes Yama und Wächter des Höllenmeeres genannt.

28.2c *sura-* ] v. l. *sūra-*, *saura-*. Eine Figur dieses Namens ist aus anderen Kontexten nicht bekannt, weswegen eine inhaltlich oder kontextuell motivierte Entscheidung darüber, welche der überlieferten Namensformen als ursprünglich anzusehen ist, unmöglich ist. Als Kriterium verbleiben Mutmaßungen, die sich auf die Verteilung der Hss. stützen. Die Überlieferung deutet hier am ehesten auf eine ursprüngliche Namensform *suralsūra* hin, da die Formen mit *ulū* von Hss. bezeugt wird, die zwei verschiedenen Überlieferungslinien angehören (Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>9</sub> und Ś<sub>14</sub>). Von

diesen überliefert die Hs. Ś<sub>14</sub> nicht nur im vorliegenden Abschnitt am häufigsten Fehler. Wir folgen demnach Ś<sub>1</sub> und Ś<sub>9</sub>.

**28.3b śukunda-** ] v. ll. *mukunda-*, *ca kunda-*. Die Überlieferung deutet insgesamt auf *śukunda* hin (vgl. den Komm. zu 28.2c); *mukunda* könnte auf *su-* oder gar *śu-* zurückgehen. *Kunda* und *Mukunda* als Namen Viṣṇus sind an der vorliegenden Stelle nicht zu erwarten. Ein Widergott *Śukunda* ist allerdings weder aus dem *Mokṣopāya* noch aus anderen Quellen bekannt.

**28.3c luḍaṅga-** ] v. ll. *luḍaṅkha-*, *luḍuṅga-*, *laḍaṅkha-*. Der Name ist unbekannt. In Ermangelung anderer Kriterien folgen wir hier und in 3d der Hs. Ś<sub>9</sub>, so daß der kritische Text der Strophen 2–3 die Namensformen einheitlich gemäß einer Handschriftentradition widerspiegelt.

**28.3d palmūla-** ] v. ll. *palpūla-*, *pappūla*. Siehe den Komm. zu 28.3c.

**28.3d lālakāḥ** ] v. l. *bālakāḥ*. Die Nennung von Hofnarren (*lālaka*) erscheint in einer Aufzählung von König Baḍis Gefolge plausibler als die von Knaben (*bālaka*).

**28.8b -mantharatām** ] Zu *manthara* i. S. v. „erfüllt von“ s. den Komm. zu IV.27.8b.

**28.13c āha** ] wird hier anscheinend als Vergangenheitsstempus gebraucht (vgl. *dadarśa* in Str. 11). Pāṇ. 3.4.84 (mit *anuvṛtti* 3.4.82–83) impliziert, daß die Perfektformen der  $\sqrt{ah}$  in präsentischem Sinne verwendet werden. Deshalb konnte (und wurde) der Gebrauch dieser Formen zum Ausdruck der Vergangenheit (wie er bspw. bei Kālidāsa zu beobachten ist) von einigen als problematisch angesehen; dazu GOODALL 2001.

**28.15b dānavasattamāḥ** ] v. l. *-sattamaḥ*. Eine in einem Nominativ Sg. *dānavasattamaḥ* resultierende (unwillkürliche) Angleichung eines ursprünglichen Vokativs *-sattamāḥ* an das vorangehende Partizip *tiṣṭhat* ist weitaus wahrscheinlicher als der umgekehrte Vorgang. Auch die vorangehende und zwei der folgenden Strophen enthalten eine Anrede an die versammelten Widergötter (*daityāḥ* 14, *dānavāḥ* 16, *dānavanāyakaḥ* 19).

**28.16a śrānto viśrāntim āyātaḥ** ] „müde zur Ruhe gelangt“; vgl. die mehrfach gebrauchte Formulierung *viśrānto 'smi ciraśrāntaḥ* (III.109.9, III.136.40, V.36.32) sowie VI.38.15: *viśrāntā ciraśrāntā tate pade*; III.101.13: *viśrāntās te pariśrāntāḥ*; und VI.328.15 (YV VII.169.15): *dīrghādhrvasu pariśrānto viśrāntaḥ*.

**28.21ab -sabhāsamsthāṃ vidhāya** ] Textkonstitution und Interpretation sind unsicher. Ein Teil der Hss. liest *-saṃsthāṃ piḍhāya* gegen *-saṃsthā vidhāya* in der Hs. Ś<sub>14</sub>, die im vorliegenden Abschnitt zumeist den Charakter einer eigenständigen Überlieferungslinie hat. (Die Lesung *-saṃsthāṃ piḍhāya* von Ś<sub>9</sub> ist wohl als Sonderfehler innerhalb der ersten Gruppe einzuschätzen.) Keiner der so überlieferten Lesungen läßt sich plausibel deuten. Ein Ausdruck *sabhāsamsthā-* findet sich an drei weiteren Stellen im *Mokṣopāya* jeweils als adjektivisches Kompositum in der Bedeutung „in der Versammlung befindlich“ (I.3.7, VI.122.11, VI.150.8). Die an der vorliegenden Stelle überlieferte Lesung *sabhāsamsthā* würde – als Sandhiform von *-saṃsthāḥ* (m. Pl.) gedeutet und auf *sarva evāsurāḥ* (d) bezogen – genau diesem Gebrauch entsprechen. Dem steht allerdings das Gerundium *vi-* oder *piḍhāya* (b) entgegen, das – unabhängig von der jeweils genauen Bedeutung – kaum ohne ein Objekt stehen kann, so daß die Beibehaltung der Akkusativendung *-saṃsthāṃ* aus grammtischen Gründen geboten zu sein scheint. Für das Verbalkompositum (*a*)*pi-√dhā* läßt sich im *Mokṣopāya* kein von seiner gewöhnlichen Bedeutung „bedecken, verschließen“ abweichender Gebrauch belegen, so daß sich für eine plausible Deutung von *-sabhāsamsthāṃ piḍhāya* kaum Spielraum ergibt. Es verbleibt demnach nur die Lesung *-sabhāsamsthāṃ vidhāya*, wobei sich abhängig von verschiedenen Bedeutungsansätzen für *saṃsthā* (f.) und *vi-√dhā* zwei Möglichkeiten der Interpretation ergeben:

- „das Ende (*saṃsthā*) der Versammlung festgesetzt/ausgeführt habend (*vidhāya*)“. Der Instrumental *prāgvyavasthāyā* aus Pāda b wäre dann wohl adverbiell mit der in Pāda c ausgedrückten Verbalhandlung zu verbinden.
- „die Gestalt (*saṃsthā*) der Versammlung zerteilt habend (*vidhāya*)“, wobei *prāgvyavasthāyā* i. S. v. „gemäß der früheren [jeweils spezifischen] Stellung [der Versammlungsteilnehmer]“ adverbiell auf *vidhāya* bezogen werden könnte. Hiergegen spricht die ungewöhnliche Bedeutung von *vi-√dhā*.

Es verbleiben erhebliche Zweifel, ob mit *-sabhāsamsthāṃ vidhāya* der ursprüngliche Text hergestellt wurde und/oder ob die Intention des Autors getroffen wurde.

**28.22c jalapatayaś** ] wtl. „Herren des Wassers“. Wahrscheinlich sind die Ozeane gemeint, die nach Str. 5 ebenfalls herbeigekommen waren; vgl. Ausdrücke wie *ambupati*, *jaleśa*, *jaleśvara* u. dgl.

**28.22 Metrum:** Rucirā

## 29. Sarga

**29.7c āvarayāṃ āsur ]** „bedeckten“ i. S. v. „umgaben“. Zu erwarten ist die Form *āvārayāṃ*, so wie von der Hs. Ś<sub>22</sub> (und N<sub>Ed</sub>) auch tatsächlich bezeugt. Das Kausativum von √*vṛ* „bedecken“ wird – übereinstimmend mit den in den Grammatiken und Wörterbüchern belegten Gebrauch – auch im *Mokṣopāya* stets (zumindest nach derzeitigem Kenntnisstand) mit der langen Wurzelsilbe (*vāray-*) gebildet (in V.45.35a ist allerdings *varay-* als v. l. überliefert). Die einzig von der Hs. Ś<sub>22</sub> (die gewöhnlich keine eigenständigen Lesungen enthält) bezeugte korrekte Form *āvārayāṃ āsuḥ* geht wahrscheinlich auf eine Konjekture zurück, mithin ist die Form *āvārayāṃ āsuḥ* an der vorliegenden Stelle wohl als überliefert zu betrachten. Es handelt sich demnach entweder um eine Verderbnis, die schon dem Archetypus unserer Überlieferung zuzurechnen ist, oder um eine vom gewöhnlichen Gebrauch abweichende, möglicherweise fehlerhafte Wortbildung. In beiden Fällen ist die Überlieferungstreue des Großteils der Hss. bemerkenswert.

**29.8c parivīta-** ] hier wohl i. S. v. *parīta* „umgeben, eingefaßt“ gebraucht. Das PPP läßt sich nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle belegen.

**29.11a na bandho 'sti na mokṣo 'sti ]** eine stereotype Phrase; s. den Komm. zu IV.17.35b.

**29.18b balavatāṃ varah ]** v. l. *jñānavatāṃ* ... Auch in Str. 27.1 wird Baḍi als *balavatāṃ varah* bezeichnet.

**29.18 ... ālokayāṃ āsa padmānīva divākarah ]** „wie die Sonne die Lotosse [betrachtet]“. Indem die Sonne ihre Strahlen aussendet, betrachtet sie die Lotosse, ebenso wie Baḍi die Widergötter betrachtet, indem seine Augen ihre Strahlen aussenden. Das Bild der betrachtenden Sonne findet sich im *Mokṣopāya* wiederholt; vgl. z. B. IV.5.38: *jña imān akhilāṃl lokān ... pṛṣṭhād arka ivekṣate*.

**29.20b dhyeyatyāga-** ] wurde als Terminus 16.6 ff. eingeführt.

**29.21–33** Vermutlich handelt es sich um einen längeren Einschub, der wohl hauptsächlich der mythologischen Abrundung der Geschichte von Baḍi dienen sollte. Möglicherweise war es in bestimmten (viṣṇuitischen?) Kreisen kaum akzeptabel, Baḍis Geschichte zu erzählen, ohne auf die berühmte *Trikrama*-Episode einzugehen. Für die Baḍi-Erzählung des *Mokṣopāya* hingegen scheint das entscheidende

Motiv in der ersten Hälfte des vorliegenden Sarga mit der Entscheidung Baḍis, trotz seiner Erkenntnis fortan seinen königlichen Pflichten nachkommen zu wollen (Str. 17, 20), gegeben zu sein. Hiermit wird die Erzählung abgeschlossen, und es folgen im zweiten Teil des vorliegenden Sargas einige an Rāma gerichtete Ratschläge und Ermahnungen Vasiṣṭhas, bevor im folgenden Sarga 30 die Geschichte von Prahlāda beginnt. Die in die verdächtige Passage eingebettete *Trikrama*-Episode mit Viṣṇu (Str. 23–27) fügt sich schwerlich in diesen Kontext und ist darüber hinaus auch in sich unstimmig (Str. 26 f. – Viṣṇu täuscht Baḍi – scheinen kaum zu Str. 25: *baḍer īpsitasiddhyartham* zu passen.) Auffällig sind auch die Vorwegnahmen späterer Strophen: Str. 28 greift den viel klareren Strophen 34–35 vor und Str. 32 der rekapitulierenden Str. 40. Deplaziert erscheint auch Str. 31, denn Baḍi hatte längst *virati* erreicht. Die in Str. 33 (s. den Komm.) verwendete, für den *Mokṣopāya* singuläre Begrifflichkeit ist auch auf terminologischer Ebene ein Indiz für einen sekundären Ursprung der gesamten Passage.

Mit Str. 34, deren Inhalt teilweise schon von 28 vorweggenommen wurde, scheint uns ein überzeugender Anschluß an Str. 20 gegeben zu sein. Auch wenn die Strophen 21–22 inhaltlich zunächst unverdächtig erscheinen, indem sie lediglich Baḍis Ausübung seiner königlichen Pflichten ausführen, sind sie doch unnötig und wirken darüber hinaus mit ihren schematischen Aufzählungen plump und pedantisch.

29.30d *citrasūryāvalī* ] Nach dem üblichen Gebrauch von *āvalī* („Reihe“) als Hinterglied eines Kompositums müßte man davon ausgehen, daß hier eine Vielzahl von Sonnen auf einem Bild (oder mehreren Bildern) als Vergleichsobjekt zu dem *e i n e n* Verstand (*prajñā*) angeführt werden sollen. Eine Motivation hierfür ist allerdings nicht erkennbar; möglicherweise sollte lediglich durch die Anfügung von *āvalī* an ein (notwendigerweise) maskulines Wort für „Sonne“ ein mit *prajñā* übereinstimmendes Femininum erzeugt werden. Oder ist *āvalī* i. S. v. „Linie, Strich“ zu deuten: „wie die Linie einer auf ein Bild [gezeichneten] Sonne“? Ānandabodhendra deutet *sūryāvalī* kaum überzeugend als „Sonnenscheibe“ (*sūryamaṇḍala* VTP zu V.29.31).

29.31b *iha* ] Die v. l. *iva* ließe sich nur sehr gezwungen i. S. v. „beinahe, fast“ oder „etwa“ wiedergeben, was im gegebenen Kontext nicht überzeugend erscheint.

29.32 Mit der ersten Strophenhälfte vgl. oben, Str. 22.24cd: *daśakoṭīs sa varṣāṇām daityo rājyaṃ cakāra ha*; außerdem unten, Str. 40ab. Die zweite Stro-

phenhälfte nimmt Str. 40cd vorweg.

**29.33a ūhāpohasahasrāṇi** ] Das Kompositum *ūhāpoha* läßt sich nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle belegen. Ānandabodhendra interpretiert *ūhāpoha* als „das Herbeikommen und Sichertfernen“ (*ūhāpohayor āgamāpāyayoh sahasrāṇi*, VTP zu V.29.34), was im engeren Kontext (vgl. Pāda b und 31ab) sinnvoll erscheint. Gemeint sein könnte aber auch eine Kritik an gedanklich zergliederndem Denken: „tausende Fälle von [begrifflich-methodischen] Überlegungen (*ūha*) und [begrifflichen] Absonderungen (*apoha*)“.

**29.38 baḍivijñānasamprāptir eṣā te kathitā mayā ...** ] Dieser formale Abschluß der Geschichte nimmt Rāmas Frage, die den Beginn der Geschichte einleitet, in Str. 22.6 auf: *baḍivijñānasamprāptim ... vibho kathaya*.

Der Pāda c ist eine stereotype Formulierung, die in denselben oder sehr ähnlichen Worten etwa 20mal im *Mokṣopāya* vorkommt (s. den Komm. zu 18.17), ohne jedoch dem Abschluß von Erzählungen vorbehalten zu sein.

**29.45d parisphūrjasi** ] Das in den Wbb. nicht verzeichnete Verbalkompositum *pari-√sphūrj* ist im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle zu belegen.

**29.55c dhūrtasaṅkalpavikṛitair** ] „[als Sklave] verkauft von Gaunern, [nämlich ihren] Vorstellungen“; zu den mit dieser und ähnlichen Strophen (nicht nur des *Mokṣopāya*) verbundenen Vorstellungen von Sklaven vgl. STRAUBE (im Erscheinen b, 5.).

**29.63a–c yad upagacchasi pāsi ... tad asi** ] vgl. die in ähnlicher Weise von Prahlāda an den eigenen *ātman* gerichteten Aussagen in den Str. 36.3 und 36.36.

**29.63 Metrum:** Drutavilambita

## 30. Sarga

**30.2d nārāyaṇaparākramaḥ** ] „den Mut Nārāyaṇas [besitzend]“; v.l. *-parāyaṇaḥ* „Nārāyaṇa als letzte Zuflucht [ansehend]“. In der einführenden Passage wird offen und in Form von Anspielungen die dem Viṣṇu ebenbürtige Macht und Herrlichkeit von Hiraṇyakaśipu und seinem Sohn Prahlāda beschrieben (Str. 3; Str. 7: *bhagavān pradhānātmā*, beides Bezeichnungen Viṣṇus). Die Lesung *-parākramaḥ* ist daher an der vorliegenden Stelle wesentlich plausibler.

30.9d *triṅḡaṇḍagalitebhavat* ] v. ll. *-galito 'bhavat, -valito 'bhavat*. Text und Interpretation sind unsicher. Ānandabodhendra hatte den von uns edierten Text vorliegen und bietet zwei Erklärungen:

*trīṅi gaṇḍopalakṣitamukhāsritāni galitāni madadhārā yasya tathā-  
vidho ya ibhas tadvat | yady api sapta madasthānāni prasiddhāni  
tathāpi prādbhānyāt trīṅy upāttāni | 'uktas triṅḡaṇḍagalito yo gajaḥ  
ṣaṣṭihāyanah' ity abhiyuktavacanāt ṣaṣṭihāyanebhavad iti vā* (VTP  
zu V.30.9)

So wie ein Elefant, der so beschaffen ist, daß er drei Ausflüsse (*galita*), [nämlich] Brunstsaftröme, die sich auf [seinem] von den Schläfen gekennzeichneten Gesicht befinden. Selbst wenn allgemein sieben Stellen, an denen Brunstsaftröme [austritt], bekannt sind, werden doch hauptsächlich drei erwähnt.

Oder: „Wie ein sechzigjähriger Elefant“, gemäß der [folgenden] Aussage der Sachkenner: „Ein sechzigjähriger Elefant wird als ‚mit drei Schläfen-Ausflüssen [versehen]‘ (?) bezeichnet“.

Gemäß der ersten Erklärung faßt Ānandabodhendra *galita* also als Neutrum i. S. v. „Ausfluß, Strom“ auf, was die Konstruktion von *triṅḡaṇḍagalita-* als Bv.-Kompositum ermöglicht. Die Wbb. verzeichnen ein Neutrum *galita* allerdings nicht. Offenbar zur Rechtfertigung seiner Interpretation führt er die aus den *Gajaśāstras* bekannten *madasthānāni* an, also Körperstellen, an denen Brunstsaftröme (gewöhnlich: *mada*) austritt. Wie diese Aussagen der *Gajaśāstras* zu verstehen sind, ist freilich nicht ganz klar, da unter diesen Körperstellen hauptsächlich solche genannt werden, an denen verschiedene andere (Körper)flüssigkeiten (Urin, Sperma, Speichel u. a.) austreten: Neben den Schläfen werden die Augen, der Gaumen, die Ohren, Nabel, Penis, Rüssel, die Brustwarzen, Körperhaare und noch andere aufgezählt. Die ganze Problematik diskutiert ausführlich EDGERTON 1931, p. 29 ff. Ānandabodhendra's Erklärung setzt zudem voraus, daß die im Text genannten Schläfen *-gaṇḍa-*, welche die Austrittsstellen für die im eigentlichen Sinne mit „Brunstsaftröme“ bezeichnete Körperflüssigkeit sind und von den Dichtern üblicherweise auch genannt werden, in einem erweiterten Sinne, nämlich als „von den Schläfen gekennzeichneten Gesicht[sbereich]“ (*gaṇḍopalakṣitamukha*) verstanden werden können, was nicht ohne weiteres auf der Hand liegt.

Zu Ānandabodhendras zweiten Erklärung vgl. Mbh. 1.138.2d, \*1497.2 (*triḥ-prasrutamadaḥ śuṣmī śaṣṭivarṣī mataṅgarāt*), wo ebenfalls ein sechzigjähriger Elefant mit drei Mada-Strömen genannt wird.

Daß die Strophe einen Vergleich enthält, der auf eine Dreizahl (*tri-*) anspielt, ist insofern plausibel, als der rasende Hiraṇyakaśipu von dreierlei, nämlich seinem Sohn, der Armee und seinem Staatsschatz (*putra, bala, kośa*), begleitet ist.

Zu dem von uns edierten Text gibt es nach derzeitigem Kenntnisstand kaum eine Alternative, da die überlieferten v. ll. schwerlich einfacher zu deuten sind. Insbesondere erscheint die Annahme eines zweiten Prädikats *abhavat* (neben *ājagāma madam*) weder inhaltlich plausibel noch stilistisch wahrscheinlich.

**30.14a sthiraṅvidyul-** ] Im III. Prakaraṇa dient der „beständige Blitz“ mehrfach als Vergleichssubjekt für Augen; vgl. III.68.6, 16, III.71.23.

**30.14b -ūrdhvaja-** ] „Mähne“; vgl. III.48.49, III.68.5 und VI.232.31 (= YV VII.75.32). VTP erklärt das Wort in III.68.5 und VI.232.31 mit *keśa*. Der in den Wbb. nicht verzeichnete Ausdruck wird im *Mokṣopāya* für Tiere (an der vorliegenden Stelle für einen Löwen sowie III.48.49 für einen Affen) und weibliche Dämonen (III.68.5, VI.232.31) verwendet und scheint demnach spezifisch „Mähne“ zu bedeuten. Das Kompositum ist offenbar analog zu *mūrdhaja* gebildet.

**30.18b -dṛkpuṭam** ] Konjekture; v. ll. *dṛkpaṭam*, *dṛktaṭam*, *diktaṭam*. Die überlieferten Lesungen sind sämtlich nicht sinnvoll zu interpretieren. Insbesondere überliefertes *dṛkpaṭam* und *-taṭam* verweisen auf ursprüngliches \**dṛkpuṭam*, das sich in den Kontext der sich jeweils auf verschiedene Körperteile beziehenden Attribute gut einfügt.

**30.21c viṣphūrjati ghanāsphoṭair** ] = I.14.14c; mit *ghanāsphoṭa* ist dort laut MṬ das Klatschen der Ohren eines Elefanten gemeint.

**30.21–22** Zu dem Bild der vom Wind umhergewirbelten und vernichteten kleinen Insekten s. den Komm. zu IV.9.26d. Mit der Lesung *ṇṣimhapārthive* statt *-mārute* in 21a werden die beiden Strophen völlig unverständlich.

**30.27a -bandī-** ] „Sklavin“; vgl. unten, Str. 31.15.

**30.28 Metrum:** Vasantatilaka

### 31. Sarga

31.7a *malinavyūha-* ] Wie dieser Ausdruck zu verstehen und mit dem Rest des Kompositums zu konstruieren ist, wird nicht klar. Anscheinend sollen in der ersten Strophenhälfte die Götter als Abwischer/Putzer (*apamārjaka*) der Fußbank von Prahlādas Vater Hiraṇyakaśipu, dem die Götter einst untertan waren, dargestellt werden. Das Wort *apamārjaka* ist in den Wbb. bislang nicht verzeichnet; zu vergleichen sind *mārjaka* (Adj. m.) und *apa-√mṛj*.

31.7cd ... *viṣaya ākrānto mṛgair iva mahāvanam* ] Der Vergleich in Pāda d enthält wegen des Neutrums *mahāvanam*, das mit dem maskulinen PPP *ākrāntaḥ* zu konstruieren ist, eine nicht unbeträchtliche grammatische Härte.

31.13 *-gulucchakāḥ* ] Das Wort *gulucchaka* wird hier möglicherweise spezifisch i. S. v. „Blütenbüschel“ verwendet; vgl. z. B. III.101.14c: *kṛtvā gulucchakair mālāḥ*. Auch SCH. Ntr., gibt diese Bedeutung s. v. *guluccha* an, wobei der Beleg, den er dafür anführt (*Padyacūḍāmaṇi* 6.26), dies nicht rechtfertigt.

31.15 *-bandinām ... ālokitam/ālokyate mukham* ] „Den gefangenen Frauen (*bandī*) ins Gesicht sehen“ ist ein Ausdruck für sexuelle Übergriffe. Daß sich die Feinde an den Frauen vergangen haben, ist bereits in den Str. 10 und 12 thematisiert worden; auch die Str. 19 und 20 beziehen sich auf den Raub der Frauen.

31.18a *-sitamandāra-* ] eine weiß blühende Varietät von *Calotropis*; entweder *C. gigantea* (dt. „Kronenblume“) oder *C. procera* (dt. „Oscher“ oder „Fettblattbaum“). Laut Ec. Prods handelt es sich bei der in den altindischen medizinischen Werken als weiß blühend beschriebenen Pflanze (meist Sanskrit *alarka*) „most probably“ um *C. procera* im Unterschied zu der als violett blühend beschriebenen (meist Sanskrit *arka*), die WATT als *C. gigantea* identifiziert (C. 170, Bd. 2, p. 34). Allerdings sind von beiden Species der *Calotropis* sowohl weiß als auch violett blühende Varietäten bekannt. Die Hindi-Bezeichnungen *āk* und *madār* gehen auf Sanskrit *arka* bzw. *mandāra* zurück.

Unter der Bezeichnung „weißer Mandāra“, die im *Mokṣopāya* insgesamt zweimal – an der vorliegenden Stelle und in V.54.74 (*gauramandāra*) – verwendet wird, listet der *Rājanighaṇṭu* die weiß blühende *Calotropis* mitsamt ihren medizinischen Wirkungen auf (RāNi. 4.31–32, p. 137, dort als *śvetamandārgaka* bezeichnet).

Auch in 54.74 wird auf den Blütenstaub der Blüte angespielt, der dort allerdings als weiß beschrieben wird: Wedel aus Yakschweifhaar sind weiß (*amala*) wie

Blütenstaubwolken des „weißen Mandāra“ (*gauramandāra*). Wie sich dies mit der vorliegenden Stelle vereinbaren läßt, an der von rotem (*aruṇa*) Blütenstaub des „weißen Mandāra“ die Rede ist, bleibt zunächst ungeklärt.

Auch ohne den Zusatz „weiß“ kann die Bezeichnung *mandāra* im *Mokṣopāya* anscheinend für eine weiß blühende *Calotropis* stehen, zumindest wird mit *mandāra* gelegentlich eindeutig auf weiße Blüten angespielt, was eine Identifizierung mit der häufig mit *mandāra* gemeinten feuerroten Blüte des Korallenbaumes (*Erythrina*) ausschließt; vgl. z. B. III.94.23, wo Mondstrahlen mit *Mandāra*-Rispen verglichen werden. Zu vergleichen sind auch Stellen, an denen *mandāra* neben *pārijāta* (Korallenbaum) erwähnt, offenbar also davon unterschieden wird (z. B. III.132.54).

**31.18b -aruṇānilāḥ** ] v. l. -*anilāruṇāḥ*. Prinzipiell sind beide Lesungen möglich, da sowohl der Wind als auch die Gipfflächen als vom Blütenstaub rotgefärbt vorgestellt und dementsprechend auch so bezeichnet werden können; beides wird im *Mokṣopāya* auch an anderen Stellen beschrieben, z. B. in V.3.27: -*makaranda-suvarṇarāgaḥ / āpiṅgale maruti vāti*, „... während ein Wind wehte, der durch die goldene Farbe des Pollens ... rötlich [gefärbt] war ...“; und in VI.31.11: *pavanoddhūtakinjalkajālāruṇatālāmbaraḥ*, „die durch Massen vom Wind aufgewirbelter Staubfäden rot[gefärbte] Oberfläche ist sein (d. h. des Kailāsa) Kleid“.

Bei der edierten Wortstellung kommt der Grund für die rote Färbung, nämlich die Pollen (*makaranda*) unmittelbar vor -*aruṇa*- zu stehen („durch Pollen rot[gefärbter] Wind“). Dies ist vielleicht stilistisch der umgekehrten Ausdrucksweise vorzuziehen, nach der aufgrund des Baus des vorliegenden Kompositums von einem „Pollenwind“ (-*makarandānila*-) die Rede wäre – eine Ausdrucksweise, für die sich kein weiterer Beleg im *Mokṣopāya* finden ließ.

**31.33b vitatāsv asurājiṣu** ] v. l. *vitātāsu surājiṣu*. Wie in den vorangehenden Strophen ist weiterhin von Viṣṇu die Rede, der sich bislang nicht gefürchtet hat, geschweige denn (*kā kathā*) sich in Zukunft fürchten wird. Hierfür spricht auch die Verwendung der Wendung *kā kathā* an anderen Stellen des *Mokṣopāya*, die stets in Aussagen des Typs „Wenn A schon der Fall ist, wie kann dann von B die Rede sein“ steht; vgl. z. B. VI.225.37cd: *ubhyante vāraṇā yatra tatrorṇāyusū kā kathā*, „Wo Elefanten weggetragen werden – was [soll man] da zu Schafen sagen?“; außerdem: III.11.5, III.82.26, III.102.20 und V.58.45.

**31.43c mandarāghrṣṭakeyūrās** ] wohl: „deren Oberarmreifen durch den [Berg]

Mandara berieben sind.“ Dieses Attribut könnte auf den Mythos von der Quirlung des Milchozeans anspielen, wobei zwei in verschiedenen Fassungen des Mythos überlieferte Episoden in Frage kommen, denen zufolge man Viṣṇu einen abgeriebenen Oberarmreif zuschreiben könnte.

- Nach einigen purānischen Quellen hält Viṣṇu während der Quirlung den Berg Mandara fest. In der Fassung des *Matsyapurāṇa* wird beschrieben, wie Viṣṇu den als „Amṛta-Stößel“ gebrauchten Berg mit allen vier Armen festhält, während Bali mit der linken Hand am Kopf und mit der rechten am Leib der Schlange zieht (JOSHI 2077, 249.52 f.; vgl. auch RÜPING 1970, p. 20, 21). Auch nach dem *Viṣṇupurāṇa* (1.9.90) hält Viṣṇu während der Quirlung den Berg fest; hier heißt es lediglich, daß er dies „oben“ (*upari*, oder „von oben“?) tut, und zwar in einer für die anderen an der Quirlung Beteiligten nicht sichtbaren Gestalt; vgl. RÜPING 1970, p. 30):
- Möglich erscheint auch ein Bezug auf eine im VDhottP. berichtete Einzelheit: Da die Götter und Widergötter nicht in der Lage waren, den Berg Mandara zum Ort der Quirlung zu bringen, verwandelt sich Viṣṇu in Ananta und hebt den Berg mit beiden Armen hoch, um ihn in den Ozean zu werfen (VDhottP. 1.40.11, hrsg. MADHUSŪDANA und MĀDHAVAPRASĀDA 1912; vgl. auch RÜPING 1970, p. 13):

*anantaḥ sa tato bhūtṛvā cāmśaḥ saṃkarṣaṇasya ca  
utpāṭya \*mandaraṃ dorbhyaṃ cikṣepa payasāṃ nidhau*

b: *cāmśaḥ* : v. l. laut Edition: *aṃśāt*. c: *\*mandaraṃ* : Edition: *maṃdiraṃ*.

Etwas abweichend ist der Bericht des *Bhāgavatapurāṇa*; hier läßt Viṣṇu den Berg spielend leicht mit einer Hand (*hastenaikena līlayā*) auf Garuḍa, um ihn zum Ort der Quirlung zu bringen; vgl. RÜPING 1970, p. 39.

Ein mit der vorliegenden Stelle ganz ähnlicher Ausdruck findet sich gegen Ende des *Mokṣopāya*. Auch wenn diese Stelle in einem anderen Kontext steht (Auflösung der Versammlung Daśarathas nach Beendigung der Unterweisung Vasiṣṭhas), weist die Parallele zumindest durch die Ausdrucksweise darauf hin, daß an der vorliegenden Stelle mit *āghṛṣṭakeyūra* ein Oberarmreif gemeint ist, der durch mechanische Beanspruchung „berieben“ ist: *sa sabhothhānasamayāḥ* (30a) ... *saṅghaṭṭāghṛṣṭakeyūraratnacūrṇārūṇavanīḥ* (VI.362.31ab) „Als sich die Versammlung da erhob,

... war der Boden gerötet vom Pulver der Edelsteine in den Oberarmreifen, die durch das Zusammenstoßen [der Versammelten gegeneinander] gerieben wurden“.

31.44–47 **lakṣmīḥ ... kīrtir ... māyā ... jayā** ] Dies sind die vier wichtigsten Śaktis Viṣṇus nach der *Jayākhyasamhitā*; vgl. hierzu RASTELLI 1999, p. 114 ff. Die *Jayākhyasamhitā* wird im 10. Jh von Utpala Vaiṣṇava in seiner *Spandapradīpikā* mehrfach zitiert, was bedeutet „daß die JS im 10. Jahrhundert n. Chr. in Kaśmīr bekannt und als autoritative Quelle angesehen wurde.“ (a. a. O., p. 26) Möglicherweise ist sie sogar in Kaschmir entstanden; vgl. ebd.

31.45a **-vilabdha-** ] v. l. *vilubdha*. Die zwei Eigenschaften, die dem Ruhm dichterisch am häufigsten zugeschrieben werden, sind seine weiße Farbe und weite Verbreitung in der Welt (vgl. z. B. INGALLS 1965, p. 292). Ersteres ist in der vorliegenden Strophe in Pāda d ausgedrückt; zweiteres ergibt sich mit der Lesung *-vilabdha-* in Pāda a. Mit der v. l. *vilubdha* hingegen ist das Attribut in Pāda a kaum sinnvoll zu deuten.

Das Verbalkompositum *vi-√labh* läßt sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* lediglich an zwei Stelle in Form seines PPP belegen; neben der vorliegenden Stelle findet es sich noch einmal in VI.266.20 (YV VII.109.19cd/20ab; König Vipaścī spricht von sich und seinen Taten): *vilabdhāny avinaṣṭāni rāṣṭrānī-ṣṭārtha \*kāriṇā* (so nach N<sub>ED</sub>; *-kāriṇe* Ś<sub>1</sub>). An beiden Stellen wird deutlich, daß die in den Wbb. angegebenen Bedeutungen von *vilabdha* ergänzungsbedürftig sind. An der vorliegenden Stelle könnte – aufgrund der ähnlichen Bedeutung von *√labh* und *√āp* – möglicherweise „durchdrungen“ (*≈ vyāpta*) gemeint sein.

31.50d **iva samsthitaḥ** ] „ist vorhanden wie“. Diese Konstruktion findet sich im *Mokṣopāya* mehrmals; vgl. z. B. I.11.12, II.1.8, III.32.25, V.68.49 et infra.

31.51a, 53a **me** ] v. l. *sa*. Abgesehen von den vorliegenden Strophen 51 und 53 sowie von der Str. 56, von der allerdings zu vermuten ist, daß sie dem Text ursprünglich nicht angehörte, enthalten alle anderen Strophen des Abschnitts 41–57, in dem Prahlāda Viṣṇus – und nun auch seine eigenen – Attribute beschreibt, ein possessives Pronomen, was offensichtlich dem Ausdruck der Selbstidentifikation Prahlādas mit Viṣṇu dient. Es erscheint also plausibler, auch in den vorliegenden Strophen 51 und 53 jeweils von einem ursprünglichen *me* auszugehen, zumal die umgebenden Strophen auch anderweitig analog gebaut sind. Die beide Male überlieferte v. l. *sa* kann erklärt werden als graphische Verderbnis, möglicherweise

bedingt durch den Verlust der superskribierten Vokalisierung (vgl. auch die v. ll. in Str. 62a) und anschließender Verwechslung der Schriftzeichen *m*- und *s*-.

31.54–55 *kuṭhāro ... nandakas ... śārṅgaṃ dhanur* ] In Str. 43 ist von vier Armen die Rede; nachfolgend werden vier in den jeweiligen Händen (*kare*) befindliche Attribute genannt und beschrieben (50: Muschel, 51: Lotos, 52: Keule, 53: Diskus). Insofern erscheinen die beiden hier genannten Attribute Axt (54) und Bogen (55) überzählig. Stilistisch unschön und damit auffällig ist auch der zweimalige Ausgang eines Kompositums auf *-sundara* in den vorliegenden Strophen. Der Verdacht einer späteren Interpolation liegt also nahe, wobei es jedoch ungewiß bleibt, welche Zahlengenaugigkeit hier überhaupt vorausgesetzt werden kann und welche der insgesamt sechs Strophen, die Attribute Viṣṇus nennen, ggf. als spätere Hinzufügungen in Frage kommen würden. Auch der doppelte Gebrauch von *-sundara* spricht nicht unbedingt gegen beide Strophen 54 und 55. Zu beachten ist auch, daß im Gegensatz zu den Strophen 50–53 die vorliegenden Strophen keine Aussage darüber machen, ob sich die hier genannten Attribute in Prahlādas Händen befinden; zudem werden in Str. 58 und in 32.3 nochmals Muschel, Diskus und Keule, in 32.4 die Axt Nandaka und der Bogen Śārṅga genannt.

31.54a *ketumadvahni-* ] meint wohl „[Rauch als] Banner/Erkennungszeichen habendes Feuer“; vgl. *dhūmaketu* „Feuer“.

31.56–57 Beide Strophen fallen gegenüber den vorangehenden Strophen deutlich ab. Auf der stilistischen/poetischen Ebene fällt eine vereinfachte Ausdrucksweise deutlich ins Auge: Es fehlen die – zumeist langen – beschreibenden Komposita, mit deren Hilfe im vorangehenden pro Strophe jeweils ein einzelnes Attribut oder Körperteil plastisch beschrieben wurde. Mit diesem Bruch wechselt zugleich die Perspektive von einer ikonischen Beschreibung der äußeren Erscheinung (Körperteile, Attribute) zu einer mythologischen Verortung Viṣṇu-Prahlādas als Schöpfergott. Strophe 57 geht sogar soweit, Viṣṇu-Prahlāda eine Vielzahl von Bäumen zuzuschreiben, anscheinend nur um die Identifizierung mit den Himmelsgegenden formal zu ermöglichen. Die Strophen stehen – wie häufig in ähnlichen Fällen – am Ende der beschreibenden Passage, vor der abschließenden und zusammenfassenden Str. 58, was den Verdacht zusätzlich verstärkt, daß die Strophen 56 und 57 auf eine spätere Interpolation zurückgehen.

31.60 Die Strophe wirkt störend. Sie wiederholt im wesentlichen Str. 58 und unterbricht die mit Str. 59 eingenommene Perspektive Viṣṇu-Prahlādas weg von

seiner eigenen körperlichen Erscheinung hin zu den verschiedenen Wesen, die seiner Erscheinung fliehend, ängstlich und lobpreisend begegnen. Falls *ime te* in 62a (s. den Komm.) wie vermutet tatsächlich ursprünglich sein sollte, findet sich damit ein direkter Anschluß an Str. 59: *ete . . . samagrā duṣṭacetasaḥ*.

**31.62a ime te** ] v. l. *tām etām*. Mit der Lesung *ime te* läßt sich ein Rückbezug auf Str. 59 herstellen, zumal dann, wenn man von der vermutlich interpolierten Str. 60 (s. den Komm.) absieht. Die Entstehung der v. l. *tām etām* könnte – abgesehen von möglichen unwillkürlichen Ursachen (Ausfall des initialen *i* und/oder Verlust der superskribierten Vokalisierung von *te*) – von der mit Str. 60 in den Text eingeführten Unterbrechung der Schilderung begünstigt worden sein.

**31.62d cakṣurmandāḥ prabhām iva** ] „wie [jemand] mit einer schwachen Sehkraft / schwachen Augen Licht [nicht ertragen kann]“. Dies spielt vielleicht auf eine Augenkrankheit an, die eine gesteigerte und unangenehme bis schmerzhaft Lichtempfindlichkeit nach sich zieht. Ähnliche Vergleiche sind uns nach derzeitigem Kenntnisstand nicht bekannt.

**31.63b -hara-** ] v. l. *-yama-*. Möglicherweise ist die Ersetzung von Hara (= Śiva) durch Yama ideologisch bedingt. Die Vorstellung, daß Śiva dem Viṣṇu huldigt, könnte in śivaitischen Kreisen schwer erträglich gewesen sein.

**31.64** Auch diese Strophe wirkt störend. Die Abschlußstrophe 65 gibt den Inhalt der Lobpreisung wieder, schließt also direkt an Str. 63 an. Sprachlich unbeholfen wirkt zudem die am Strophenende stehende Partikel *hi*.

**31.65 Metrum:** Puṣpitaḡrā

## 32. Sarga

**32.2b parāparaḥ** ] vielleicht „Höheres und Niederes [umfassend]“ *Parāvareśa* und *parāvareśvara* (seltener *parāpa-*) sind Beinamen Viṣṇus; vgl. z. B. *Brahmapurāṇa* (SCHREINER 1987) 234.73 et infra Der Kommentar zum LYV erklärt: *parāvaraḥ pare brahmādayo 'py avare adhamāḥ . . .* (ST zu LYV V.4.12).

**32.5–6 saparyayā manomayyā . . . pūjayā bāhyasambhogamahatyā** ] Diese Abfolge von geistiger und äußerlicher Verehrung entspricht dem *Pāñcarātra*-Ritual; vgl. z. B. RASTELLI 1999, p. 193 ff.

**32.3b -śakticatuṣṭayaḥ** ] nämlich Lakṣmī, Kīrti, Māyā und Jayā; vgl. 31.44–47.

32.8a *ratnārghapātrapaṭalaiś* ] Es läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, wie das Kompositum zu analysieren ist. Sicher scheint *arghapātra* i. S. v. „Gefäß für die Gabe (d. i. Wasser?) für den Gast“ (vgl. pw s. v. sowie unten, Str. 41.19); *ratnā-arghapātra-* könnte entweder als Dv.-Kompositum analysiert werden oder als Tp., was allerdings wiederum mindestens zwei verschiedene Deutungen erlauben würde: „mit Juwelen [besetztes] / aus Juwelen [gefertigtes] Gefäß für die Gabe für den Gast“ oder „Schale, [die] mit Edelsteinen als Gabe für den Gast [gefüllt ist]“; für letzteres könnte das oben, Str. 26.5/6, gebrauchte Kompositum *ratnārghadāna* sprechen, falls es nicht als Dv. zu deuten ist. Das Hinterglied *-paṭala* steht wohl lediglich für „Menge“.

32.9 In dieser Strophe werden durchweg „Paradiesgewächse“ genannt. Der *mandāra* („Korallenbaum“) und der *kalpavṛkṣa* („Wunschbaum“) wachsen der Legende nach in Indras Garten im Himmel; die Juwelenbüschel (*ratnastabaka*) stammen von den Wunschbäumen (vgl. z. B. III.128.19, IV.21.25, V.31.14); und goldene Lotosse (*hemābja*) „finden sich natürlich nur in der Phantasie der *kavis*“ (RAU 1954, p. 512).

32.10–16 Die Strophen enthalten eine bloße Anreihung von Bezeichnungen für Pflanzen und Blüten. Da es kaum kontextuellen Bezüge gibt – abgesehen von dem allgemeinen Umstand, daß diese Pflanzen/Blüten zur Verehrung verwendet werden – ist eine über die Angaben der Wbb. und anderer Standardwerke (MEULENBELD 1974, MEULENBELD 1988, MEULENBELD 1999–2002, SYED 1990) hinausgehende Bestimmung kaum möglich.

32.10c *kīṅkirātaiṛ* ] v. l. *kīṅkarātaiṛ*. vgl. 45.13: einhellig überliefertes *kīṅkirāta-*.

32.10d *caṅpakair* ] Zu der Schreibung *caṅpaka* (= *campaka*) s. den Komm. zu 3.24.

32.15b *tatherāmañjarī-* ] v. ll. *tathedā-*, *tathailā-*. Die edierte Lesung ist wohl als *tathā irā-mañjarī-* zu analysieren; *irāmañjarī* wäre dann als „Blütenrispe zur Labung“ zu verstehen. Gegen mögliches *eḍāmañjarī* (i. S. v. *elā-*) „Kardamom-Blütenrispen“ und gleichzeitig für einen Ausdruck, der keine spezifische Pflanze bezeichnet, spricht, daß sich anscheinend die auf *-jaiḥ* und *-udbhavaiḥ* endenden Komposita der zweiten Strophenzeile auf *-mañjarīgaṇaiḥ* beziehen.

**32.17ab** Die Aufzählung der Klassen von Nahrungsmitteln in der ersten Strophenhälfte ist in einem Punkt unklar. Nach der Studie von YAGI 1994 herrscht seit den Epen („Epico-purāṇic period“, beginnend mit „3 c. B.C.“, p. 384) eine vierfache Einteilung der Nahrungsmittel in *bhakṣya*, *bhojya*, *lehya*, *peya* vor, die später noch um die fünfte Kategorie *coṣya* ergänzt wurde. Diese vierfache Einteilung war in der ersten Hälfte der vorliegenden Strophe anscheinend intendiert; befremdlich ist allerdings die zusätzliche Nennung von *pāna*, was üblicherweise als Synonym von *peya* und nicht als eigenständige Kategorie genannt wird. *Picchila* in Pāda b gehört nicht mehr in die Reihe der Nahrungsmittelkategorien und eröffnet wohl die in der zweiten Hälfte der vorliegenden Strophe fortgesetzte Aufzählung von einzelnen Nahrungsmitteln. Ähnlich aufzählende Strophen finden sich in der episch-purāṇischen Literatur zuhauf (vgl. a. a. O., p. 385 ff.), was wohl den klischeehaften Charakter und die z. T. willkürliche Aufzählung der vorliegenden Stelle erklärt.

Zur Unterscheidung von *bhakṣya* und *bhojya* vgl. a. a. O., p. 378 ff. Vorherrschend scheint die Auffassung gewesen zu sein, daß *bhakṣya* feste Nahrung (ausgenommen *coṣya* „zu Saugendes“) bezeichnet, *bhojya* hingegen flüssige Nahrung, allerdings mit Ausnahme von den als *lehya* („zu Leckendes“) und *peya* („Trinkbares“) klassifizierten Nahrungsmitteln. Beispiele für die Unterordnung konkreter Nahrungsmittel unter diese Kategorien finden sich a. a. O., p. 388 ff.

Die in den *Dharmaśāstras* anzutreffende und von OLIVELLE 2002 ausführlich diskutierte Unterscheidung von *a-bhakṣya* (Nahrungsmittel, das aus zum Verzehr grundsätzlich ungeeigneten tierischen oder pflanzlichen Grundstoffen hergestellt ist) und *a-bhojya* (zubereitete Nahrung, die zwar prinzipiell zum Verzehr geeignet, jedoch durch bestimmte Umstände unbrauchbar geworden ist) scheint für die vorliegende Stelle nicht einschlägig zu sein.

**32.28a** *etam* ] v. l. *tam*, *etad*, *tad*. Gewöhnlich wird *vṛttānta* im *Mokṣopāya* als Maskulinum gebraucht. Es findet sich jedoch nach derzeitigem Kenntnisstand noch ein weiterer Beleg in V.49.8ab für neutrales *vṛttānta*; s. den Komm. ad loc..

**32.31c** *akālapuṣpamāleva* ] „wie ein zu einem unpassenden Zeitpunkt [überreicher] Blumenkranz“. Vgl. III.67.60 und III.113.25 (Pāda c–d = VI.319.15cd).

**32.32c** *kācakalāpasya* ] Der Ausdruck soll wohl – analog zu *muktākālāpa* – einen Glasperlenschmuck, genauer wohl: einen aus Glasperlenschnüren gebildeten Schmuck, bezeichnen. Ein weiterer Beleg für *kācakalāpa* findet sich im *Mokṣopāya*

nach derzeitigem Kenntnisstand nicht; auch aus anderen Texten ist uns das Wort nicht bekannt.

32.35–36 Beide Strophen wiederholen in wenig origineller Weise bereits vorgetragene Gedanken (35 ≈ 32, 36 ≈ 30); ihr Einschub erfolgte – wie häufig bei derartigen Interpolationen – am Ende einer Passage beschreibender, voneinander relativ unabhängiger Strophen, hier der vier Strophen 31–34, die im Stil von *subhāṣitas* das Unverständnis der Götter über das ihrem Wesen widersprechende Gebaren der Widergötter illustrieren.

32.37 **Metrum:** Drutavilambita

### 33. Sarga

33.2a *mā* ... *stha* ] Statt der einhellig überlieferten Indikativform (2. Pers. Pl.) erwartet man eigentlich einen Imperativ \**sta*. Im *Mokṣopāya* werden Prohibitiv-Sätze überwiegend mit *mā* und dem Imperativ gebildet; seltener werden augmentlose Aoriste gebraucht. Abweichungen von diesem Sprachgebrauch, der dem des „klassischen“ Sanskrit entspricht, finden sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* extrem selten:

- III.112.27cd: *mā* mit Indikativ (*mā haṛṣaśokau samupaiṣi*), wobei der ebenfalls überlieferte Imperativ *samupēhi/samupaihi* als *lectio facilior* verworfen wurde (STEPHAN 2008, p. 165, n. 193)
- IV.36.42d: *mā* mit augmentiertem Aorist (*mā nyavivīśaḥ*), einhellig überliefert. Die Strophe findet sich allerdings in einem von zahlreichen Interpolationen entstellten Abschnitt.

Verbindungen von *mā* mit dem Indikativ sind selbst in den beiden Sanskrit-Epen relativ selten, vergleicht man die Anzahl entsprechender Belege mit anderen Konstruktionen, die vom „klassischen Standard“ (*mā* mit Imp. oder augmentlosem Aor.) abweichen, wie bspw. *mā* mit Optativ oder Futur (vgl. die Sammlungen von OBERLIES 2003 und KULKARNI 1943).

33.3a *ita uttaram* ] v. l. *ata uttaram*, *uttarottaram*. Gemeint ist „darauf (nämlich auf die 2c genannte letzte Geburt) folgend“, vgl. III.29.51 f.

33.6d *taṭatāpiñchagucchavat* ] „wie ein Büschel eines am Ufer [wachsenden] *Tāpiñcha*-Baumes“ oder „wie ein am Ufer [wachsender] *Tāpiñcha*-Strauch“. Der

*tāpiñcha* (auch *tāpiccha* geschrieben) ist ein Baum oder Strauch, der im *Mokṣopāya* einige Male wegen seiner dunklen/dunkelblauen Farbe als Vergleich herangezogen wird. An der vorliegenden Stelle wird das *Tāpiñcha*-Büschel (oder der -Strauch) mit dem blauschwarzen (*nīla*) Viṣṇu verglichen. Ähnliche Vergleiche finden sich im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand noch an drei weiteren Stellen. In Str. VI.234.2ab wird die Welt (*jagattrayam* 1d) am Weltenende beschrieben mit *tāpiñchavipinoḍḍitinibhabhasmābhrahbhāsūram*, „... glänzend durch Asche [regnende] Wolken, die dem Aufsteigen von *Tāpiñcha*-Wäldern gleichen“; Bhāskarakaṇṭha kommentiert:

*uḍḍitīḥ uḍḍayanam tayā yuktāni tāpiñcchavipināni tāpiñcchavipinoḍḍitīḥ [;] āraṣaḥ pūrvanipātaḥ [;] tasyāḥ nibhaṃ yat bhasmābhraṃ bhasmavarṣī meghaḥ tena bhāsūram ...* (VI.234.2ab mit MṬ, Hs. N<sub>26</sub>, Fol. 811b,6–8)

Kurz darauf heißt es:

*tāpiñchapattravṛndasthapuṣpagucchasamopamaḥ  
tapadbbhir arkair ālīḍhapīthakalpābhramaṇḍalam*

MṬ: *ālīḍhaṃ grastam pīthaṃ pīvarūpaṃ kalpābhramaṇḍalam  
kalpāntasecamāṇḍalam yasya tādrīsam* | (VI.234.10 mit MṬ, Hs. N<sub>26</sub>, Fol. 812a,3–4)

„... der umfängliche (*pītha*, vgl. MṬ) Kreis der Weltuntergangswolken wurde von gleißenden Sonnen ergriffen, welche [dadurch] Blütenbüscheln gleichen, die auf Mengen von *Tāpiccha*-Blättern sitzen.“

Auch V.54.49a steht *tāpiñcha* anscheinend als Vergleich für etwas Dunkles, wie es der Kontext und die anderen in dieser Strophe gebrauchten Vergleiche nahelegen; unklar bleibt dort allerdings die Aussage, daß der *tāpiñcha* von einer Wolke zunichte gemacht wird (s. dort). Ein letzter Beleg in VI.274.31 (YV VII.117.31) erscheint für die Bestimmung von *tāpiñcha* unerheblich.

Daß der *tāpiñcha* auch in der panindischen Sanskritdichtung als Vergleich für etwas Dunkles verwendet wurde, zeigen Belege bei den Klassikern, bspw. bei Bhavabhūti (*vyomnas tāpicchagucchāvalibhir iva tamovallariḥvir vriyante paryantāḥ*, *Mālatīmādhava* 5.6, und *prauḍhatāpicchanilaḥ ... toyavāhaḥ*, 9.24), bei Māgha (*Śīsupālavadha* 1.22 der kaschmirischen Rezension [KAK und SHASTRI

1935] vergleicht die Farbe von Kṛṣṇa mit der des *tāpiccha*) oder bei Ratnākara (*tāpicchanīlam ... vaibhāvaram vīgaladambha ivāndhakāram*, *Haravijaya* 20.35).

Der *tāpiñcha* wird mit *Garcinia morella* DESR. identifiziert (vgl. pw s. v. *tāpiccha* „*Xanthochymus pictorius* ROXB.“ = *Garcinia morella* DESR.), engl.: Indian gamboge tree (vgl. Ec. Prods III C.66, p. 472 ff.). Die Kośas und Nighaṅṭus geben als Synonyme häufig *tamāla* sowie verschiedene Bezeichnungen, die auf die dunkle Färbung von Stamm und/oder Blattwerk schließen lassen (z. B. *kālaskandha* Ak. 2.4.68, RāNi. 9.95; *nīlatāla*, *nīladhvaja*, *kālatāla* RāNi. 9.95); auch Kommentatoren erklären *tāpiñcha* häufig mit *tamāla* (so VTP zu YV VII.77.2 [= MU VI.234.2], VII.77.10 [= VI.234.8], VII.117.31 [= MU VI.274.31]; Vallabhadeva zu *Śiśupālavadhā* 1.22). *Tamāla* wiederum kann mindestens vier verschiedene Pflanzen bezeichnen, darunter allerdings auch *Garcinia morella* (MEULENBELD 1988 s. v.). Falls die Identifizierung mit *Garcinia morella* (oder einer anderen *Garcinia*-Art) richtig ist, hebt die dunkle Färbung vermutlich auf das Blattwerk des Baumes ab (vgl. auch oben, *tāpicchapattra*-). Die Blätter einiger *Garcinia*-Arten können tatsächlich eine recht dunkle Färbung aufweisen, die bei entsprechend dichter Belaubung und womöglich aus einiger Entfernung einen Vergleich einzelner oder mehrerer Bäume (bzw. ihrer Krone) oder Blattbüschel mit dunklen Regen- oder Aschewolken, dem dunklen Nachthimmel und auch dem *nīla*-farbenen Körper Viṣṇus möglich erscheinen lassen. Nimmt man allerdings die Gleichsetzung *tāpiñcha* = *tamāla* ernst, liegt eine Identifizierung mit *Cinnamomum tamala* NEES & EBERM. (Indisches Lorbeerblatt, Mutterzimt) vielleicht näher. Dieser mittelgroße, immergrüne Baum aus der Familie der Lorbeergewächse (*Lauraceae*), der ebenfalls mit *tamāla* identifiziert wird (MEULENBELD 1988 s. v.), weist eine dunkle grau-braune Borke und – wie viele Lorbeerarten – dunkelgrüne, ledrige Blätter auf.

33.10d *vivekānandavairāgyavibhava*- ] ist vermutlich als zweigliedriges Dv.-Kompositum (*vivekānando vairāgyavibhavaś ca*) zu analysieren. Hierfür spricht, daß sich der Ausdruck *vairāgyavibhava* nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* noch zwei weitere Male belegen läßt und an beiden Stellen anscheinend als Tp.- (oder Kdh.-?)Kompositum zu verstehen ist; vgl. unten, 58.13, sowie VI.180.40 (*vairāgyavibhavodārā matiḥ ... „ein durch die Macht der Leidenschaftslosigkeit erhabenes Denken ...“*). Ein *vivekānanda* vergleichbarer Ausdruck läßt sich nach derzeitigem Kenntnisstand allerdings nicht belegen.

Hinzu kommt, daß *vairāgya* und *viveka* häufig als Paar genannt werden. Und schließlich liegen *ānanda* und *vibhava* – verstanden als *guṇas* i. S. v. geistigen

Eigenschaften oder Vorzügen einer Person – nicht auf derselben Ebene wie *vairāgya* und *viveka*, was ebenfalls für ein zweigliedriges Dvandva spricht.

Die genaue Deutung der beiden Ausdrücke *vivekānanda* und *vairāgyavibhava* ist gegenwärtig noch unsicher. Mit *vivekānanda* könnte die Glückseligkeit, die vom Verstandesvermögen bewirkt wird oder im Verstandesvermögen selbst besteht oder mit ihm verbunden ist, gemeint sein; analog mit *vairāgyavibhava* die Macht, die durch die Leidenschaftslosigkeit bewirkt wird oder in der Leidenschaftslosigkeit selbst besteht oder mit ihr verbunden ist.

**33.13b bhogarogānurañjane** ] -*anurañjana* hier wohl „Nachhängen, Anhängen, Zuneigung“; vgl. IV.15.68: *bhogarogāḥ ... na svadante*, „die Krankheiten der Sinnesgenüsse schmecken nicht“.

**33.13cd muktāphalam asaṃśliṣṭam ...** ] „wie eine unverbundene (d. h. nicht auf eine Schnur gezogene) Perle auf einer Perle, die keine [ebene] Fläche hat, [nicht ruht]“. Die Strophenzeile ist identisch mit VI.87.9cd. Ein ähnliches Bild findet sich VI.157.21: *na ... manāg api / viśrāntim eti makure muktāphalam ivātaḥ*, und VI.173.6 (YV VII.16.6): *prapalāyate / uttāne maṣṇādarṣe muktāphalam ivātaḥ*. Dort ist es jeweils die glatte Oberfläche eines Spiegels, auf der eine Perle ohne eine ebene Fläche nicht zur Ruhe kommt.

Zu *tala* i. S. v. Fläche, Schleiffläche eines Edelsteins vgl. z. B. *aṅgata* i. S. v. „Facette“ (FINOT 1896, p. 84, Str. 37).

**33.14a tyaktabhogābhikalanam** ] v. l. -*abhimananam* st. -*abhikalanam*. Der an der vorliegenden Stelle als v. l. von Śṣam überlieferte Ausdruck *tyaktabhogābhimanana* wurde oben, 13.45, in einem ganz ähnlichen Kontext schon einmal verwendet. Sowohl *abhikalana* als auch *abhimanana* sind in den Wbb. bislang nicht verzeichnet; *abhikalana* findet sich nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle; *abhimanana* zusätzlich in 13.45. Als Bedeutungsansatz liegt für beide Ausdrücke „Wunsch, Begehren“ nahe; vgl. V.29.34a: *bhogābhilāṣam santyajya*, und VI.105.10ab: *manasy upaśamaṃ yāte tyaktabhogaiṣaṇe sthite ...*

**33.14b atha nāgatam** ] v. l. *anupāgatam*. Die Konjunktion *atha* drückt sehr passend den Gegensatz (oder die Einschränkung) aus, der darin besteht, daß Prahlāda zwar des Verlangens nach Sinnesgenüssen ledig geworden, sein Denken jedoch noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Mit der v. l. *anupāgatam* wird dieses konzessive Verhältnis nicht explizit zum Ausdruck gebracht; es erschließt sich allerdings

über den in Pāda d angeführten Vergleich von der Schaukel. Die Gesamtaussage der Strophe bleibt im wesentlichen diesselbe, weswegen eine sichere Entscheidung über die Lesarten hier kaum zu treffen ist.

**33.15cd sarvagatayā tayā paramakāntayā** ] „mit dieser [seiner] überall befindlichen allerhöchsten Geliebten“. Der Ausdruck *paramakāntā* kommt in identischem Wortlaut (*tayā paramakāntayā*) auch in Str. IV.24.16 vor und bezeichnet dort die *cicchakti*. Ein weiteres Mal findet sich *paramakāntā* in Str. VI.12.15 und steht dort anscheinend als Attribut für die verkörperte Königspracht (*śrī*). Was *paramakāntā* an der vorliegenden Stelle bezeichnet, läßt sich nicht sicher bestimmen. Das Attribut *sarvagata* sowie der Gebrauch des Ausdrucks in Str. IV.24.16 deuten darauf hin, daß Viṣṇus Geisteskraft gemeint sein könnte.

Die v. l. *dhiyā* st. *tayā* erklärt sich möglicherweise aus einer ähnlichen Überlegung und trägt zudem dem Umstand Rechnung, daß von „dieser“ (*tayā*) bislang nicht die Rede war. Der Verdacht, daß sie auf einen erklärenden (und damit vereinfachenden) Eingriff in den Text zurückzuführen ist, liegt nahe.

**33.17b pūjayā dviguṇeddhayā** ] „zweifach initiiert“ könnte sich auf die oben, 32.5–6 und im folgenden, geschilderte Abfolge von geistiger und äußerer Verehrung beziehen.

**33.19–26 Metrum:** Puṣpitaḡrā

**33.20b śaradamalāmbara-** ] v. l. *-ambuda*. Beide Bilder – der reine Herbsthimmel und die hellen Herbstwolken – werden im *Mokṣopāya* häufig verwendet (vgl. z. B. III.48.55, V.54.38 vs. V.2.32, V.9.64). An der vorliegenden Stelle erscheint der reine Herbsthimmel als Vergleich für Viṣṇus dunkelblaue Farbe plausibler.

**33.25** Anspielung auf den Mythos von Mārkaṇḍeyas Begegnung mit Viṣṇu nach dem Weltuntergang (PE s. v. Mārkaṇḍeya 4. Vision of Pralaya).

**33.26c -avapūram** ] „Fülle“; *avapūra* ist in den Wbb. bislang nicht belegt; vgl. III.68.4: *-avapūrin*, sowie *-avapūraka* (V.27.25) und *avapūraṇa* (V.27.14).

**33.27** Die Strophe enthält Wiederholungen des Vorangehenden; vgl. *kuvalaya-dala-* mit Str. 20a und den in Pāda d angebrachten Vergleich von Regenwolke und Pfau mit Str. 1d.

**Metrum:** Mālinī

## 34. Sarga

34.4cd *kṛtaghargharanirhrādas* ... ] Dieser Vergleich wird im *Mokṣopāya* mehrfach angebracht, wenn Götter verschwinden, nachdem sie gesprochen haben; vgl. z. B. I.1.16 (Brahmā) und IV.10.1 (Viṣṇu).

34.9b *-vana-* ] Die v. l. *tṛṇa* verdankt sich vermutlich dem Bestreben, das etwas befremdliche Kompositum *vṛkṣavana* (das wohl als Dv. zu verstehen ist) zu vermeiden. Weitere Belege für diesen Ausdruck finden sich im *Mokṣopāya* nicht, sieht man von Tp.-Komposita wie *kalpavṛkṣavana* (V.44.3) oder Bv.-Komposita wie *caladvṛkṣavanavyūha-* (III.28.22) ab.

34.24a *asya tasya* ] v. l. *tasyaitasya*. Vgl. Str. 39a: *asya tasya*.

34.27ab *akaraṇāt sarvakāraṇakāraṇāt* ] vgl. VI.131.54: *akāraṇam tv akaraṇāt sarvakāraṇakāraṇāt / ... jīvas sampadyate* ...

34.28 *-nāmabhir varjitātmane ... sakṛdvibhātāya* ] vgl. hierzu *Āgamaśāstra* (BHATTACHARYA 1943) 3.36, wo der Zustand des *samādhi*, *brahman* zu werden, u. a. als *anāmaka* und *sakṛdvibhāta* beschrieben wird; zu *sakṛdvibhāta* vgl. auch Āś. 3.37: *sakṛjyotiḥ*, und 4.81: *sakṛd vibhāti*, sowie ChUp. 8.4.2: *sakṛd vibhāto hy evaiṣa brahmalokaḥ*.

Im *Mokṣopāya* wird der Ausdruck *sakṛdvibhāta* an der vorliegenden Stelle zum ersten Mal gebraucht und findet sich dann im *Nirvāṇaprakaraṇa* noch einige Male, zumeist in dem Ausdruck *sakṛdvibhāta amala* (VI.82.36, VI.153.3, VI.260.95 [YV VII.103.97] et infra); vgl. auch V.74.72: *sakṛtprabhāta*.

34.29 *etasmīn sarvabhūtāni ... guṇabhūtāni bhūteṣa* ] „alle Wesen ... als Eigenschaften in diesem Herrn der Wesen“. Das Kompositumsvorderglied *sarva-* spricht für *bhūta* i. S. v. „Wesen“; vgl. auch *sarvabhūta* in Str. 33. Der in der vorliegenden Strophe für den *ātman* verwendete Ausdruck *bhūteṣa* findet sich in III.3.18 als Bezeichnung für Brahṁā; auch dort steht *bhūta* für „Wesen“ (vgl. III.3.14 und MṬ III zu 3.18). Vergleichbar ist der quasi bedeutungsgleiche Ausdruck *bhūtapa* („Herr der Wesen“), der ebenfalls für Brahṁā (II.10.17, III.92.1) und den *ātman* (IV.38.32) stehen kann; vgl. auch *bhūtabhṛt*, einmal in IV.39.1 für den *ātman*.

Alternativ könnte *-bhūtāni* i. S. v. „Element“, dem eine Eigenschaft *guṇa-* korrespondiert, verstanden werden. Die fünf Elemente wurden in den Strophen 11–15 thematisiert.

34.29d *tiṣṭhanti ca viśanti ca* ] = VI.364.11d (YV VII.205.11d).

34.33d *vyometi tanmayaiḥ* ] Die v. l. *cinmayaiḥ* verdeutlicht *tanmayaiḥ*, da *tan-* den Ausdruck *paraṃ vyoma* aufnimmt, der i. S. v. *cit* zu verstehen ist. Die außerdem noch überlieferte Lesung *vyomātinirmalam* vereinfacht die ganze Strophe und könnte auf eine schwer leserliche Hs. zurückgehen.

34.34 Der Bezug von *etad* ist unklar. Auch wenn eine völlig überzeugende Interpretation der Strophe vorerst noch aussteht, bleibt für die Wahl der Lesarten wenig Spielraum, da die anscheinend intendierte Parallelisierung von *etad* und *jāgate padārthe* die Lesung der beiden Paare *vṛddhaṃ – vṛddhimati* und *kṣayi – kṣayiṇi* nahelegt.

34.34d *pratibimbārkavat* ] ebenso in 70.4d.

34.37 *avibhinno 'sau ... cidātmā samprakāśakaḥ* ] Da es formal unbestimmt ist, was als Subjekt bzw. als Prädikat anzusehen ist, sind mehrere grammatische Konstruktionen und ihnen entsprechende Interpretationen der Strophe denkbar. Auch die Annahme eines Kdh.-Kompositums *cidātmā* ist nicht zwingend; man könnte auch *cid ātmā* lesen: „dieser Wesenskern [ist] der Geist“.

34.39a *mama* ] v. l. *sadā*. Mit *mama* „mein“ ergibt sich wie in den umgebenden Strophen eine reflexive Bezugnahme.

34.40 *sahasrakaralocanaḥ* ] „mit tausend Armen und Augen“. Der Ausdruck findet sich in dieser Bedeutung dreimal im *Utpattiprakaraṇa*:

1. In einer Beschreibung des *ātman* („*deva*“) als erster Ursache: *yo 'naṅgo 'pi samastāṅgas sahasrakaralocanaḥ* (III.9.67ab) ... *asau devaḥ ...* (III.9.76c). Vgl. hierzu auch MṬ III zu 9.67.
2. In den Rätselfragen der Dämonin Karkaṭī (Sarga III.79).

Frage:

*ajātavayavaḥ ko 'nus sahasrakaralocanaḥ* (III.79.20ab)

Antwort:

*sarvāvayaviśāratvāt sahasrakaralocanaḥ*

*paraṃāṇur asāv eva nityānavayavodayaḥ* (III.81.42)

3. Zu Beginn der Erzählung vom tausendarmigen Menschen als Sinnbild für das Denken (Sarga III.98):

... *eko hi puruṣas sahasrakaralocanaḥ* (III.98.3ab) ...  
*sahasreṇa sa bāhūnām ādāya pariḥān bahūn* (III.98.4ab)

An der vorliegenden Stelle könnte in *sahasrakaralocana* zusätzlich eine Anspielung auf Viṣṇu als „sonnenäugig“ enthalten sein (*sahasrakara* „tausendstrahlig“ für „Sonne“).

**34.46b** *rasatayā sthitaḥ* ] Zu der durch einen prädikativen Instrumental gebildeten Kadenz *-tayā sthita-*, die im *Mokṣopāya* beliebt ist, s. den Komm. zu 9.43.

**34.46+** *strīpumān aham evaitat ...* ] Diese zusätzliche Strophe entspricht YV V.34.47. Vgl. hierzu *Śvetāśvatara-Upaniṣad* 4.3 (OLIVELLE 1998):

*tvaṃ strī tvaṃ puṃn asi tvaṃ kumāra uta vā kumārī*  
*tvaṃ jīrṇo daṇḍena vañcasi tvaṃ jāto bhavasi viśvatomukhaḥ*

**34.47b** *-āḍambaram* ] ist im *Mokṣopāya* als Neutrum gebräuchlich; s. den Komm. zu IV.4.22c.

**34.47d** *pañcakriḍanakam* ] „Lehmspielzeug“; vgl. unten, 52.61, und VI.216.49 (in MT).

**34.50c** *-kalā* ] hier vielleicht i. S. v. „Element“ gebraucht. Für den Ausdruck *rūpakalā* („Farbelement“ ?) ist die vorliegende Stelle nach derzeitigem Kenntnisstand der einzige Beleg im *Mokṣopāya*.

**34.52c** *dārukudyaṣu* ] Das Wort *kuḍya* „Mauer“ wird im *Mokṣopāya* häufig als Vergleich oder Metapher für etwas Massives, Festes, Widerstand Bietendes oder (meistens) für etwas in dieser Weise Erscheinendes verwendet; vgl. z. B. III.40.66: *akuḍya* als Charakterisierung des feinen, subtilen Körpers (*tac cātivāhikam ihāhur akuḍyam eva deham ...*); instruktiv sind auch die Strophen III.14.9 und 11 (beide mit MT) sowie III.21.48; vgl. auch III.21.4, III.18.28, III.40.59, V.57.10. Der an der vorliegenden Stelle gebrauchte Ausdruck *dārukudya* läßt sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht noch einmal belegen, jedoch findet sich mehrmals das mit ihm quasi synonyme Kompositum *kāṣṭhakudya*, das bspw. in III.58.5, III.110.38 oder III.115.10 bildlich für den Körper gebraucht wird; an den ersten beiden Stellen ist die Rede von einem toten (III.58.5) oder leblosen (III.110.38) Körper.

34.56a **bharitāśeṣadikkukṣis** ] lautet im *Mokṣopāya* häufig so ähnlich; vgl. z. B. 52.37a: *bharitāśeṣadikkuñjam*, und 59.20c: *bharitāśeṣadikkuñjā*, sowie 83(82?).33b (Vasantatilaka): ... *bharitanirbharabhūridikkam*, und 92(91?).107c: ... *ābharitadigbharah*

34.56b **-sānkoca-** ] s. den Komm. zu 2.16.

34.56d **virāṭ samrād** ] vgl. III.118.30 und VI.180.25: *samrād virāṭ*, sowie VI.129.4 (= VI.179.47) und VI.202.8: *samrād iva virājate*.

34.59d, 65c **sarīsrpa** ] s. den Komm. zu IV.39.54c.

34.64 ähnelt in Wortlaut und Aussage Str. 77; siehe dort.

34.65b **brahmabr̥ṃhitā** ] Nach indischen Verständnis handelt es sich hier um eine *Figura etymologica*, da sowohl *brahman* n. als auch *brahman* m. von √br̥ḥ „kräftigen“ (PPP *br̥ṃhita*) abgeleitet werden; vgl. z. B. unten, 79.11ab: *brāhmedaṃ br̥ṃhitākāraṃ br̥had br̥ṃhad avasthitam*, sowie VI.2.51ab: *brahmabr̥ṃhāiva hi jagaj jagac ca brahmabr̥ṃhaṇāt* (zu *br̥ṃhā* f. s. den Komm. zu 57.23); weiterhin III.40.58, III.64.3, 4, III.67.42, 66 (*brahmabr̥ṃhitam*), III.133.45 et infra. Vgl. auch SATYAVRAT 1972, p. 1.

34.67c **pratyakcetanarūpāya** ] = 27.23c. Zu *pratyakcetana* siehe den Komm. zu 50.21.

34.68c **prāptaḥ prāpto** ] v. ll. *prāptaḥ prāpyo*, *prāpyaḥ prāpto*. Die ungewöhnliche Iteration *prāptaḥ prāptaḥ* könnte ursprünglich als emphatischer Ausdruck des Triumphes intendiert worden sein, weswegen sie den Varianten vorgezogen wurde. Daß die beiden überlieferten Varianten hinsichtlich der Wortstellung auseinandergehen, könnte darauf hinweisen, daß die vermutlich ursprüngliche, jedoch ungewöhnliche Lesung *prāptaḥ prāpto* zweimal unabhängig voneinander und in naheliegender Weise korrigiert wurde. Die Varianten *prāptaḥ prāpyo* und *prāpyaḥ prāpto* ergeben einen glatten Text, der eine im *Mokṣopāya* häufig verwendete Phrase bildet, bestehend aus einem von demselben Verb gebildeten Gerundiv mit einem PPP: „(Diesen) zu erlangenden (Wesenskern habe ich) erlangt.“

34.71 **ājyapam ... santarpayatā ... guruṇā** ] Vermutlich ist mit *guru* Prahlādas Vater Hiraṇyakaśipu gemeint, und mit *ājyapa* „Opferschmalztrinker“ könnte der in der vorangehenden Str. 70 genannte Großvater (nach der purāṇischen Genealogie: Kaśyapa) gemeint sein, für den das im Ahnenopfer dargebrachte

Schmalz bestimmt ist. Diese Deutung bleibt insofern unsicher, als der Ausdruck *ājyapa* an den zwei weiteren Stellen im *Mokṣopāya* (worin sich nach derzeitigem Kenntnisstand die Belege erschöpfen) Götter charakterisiert (VI.15.17: *devān ... ājyapān*) bzw. benennt (VI.171.3: *ājyapānām adhiśvarah*).

34.72 Hiranyakaśipu, der Vater Prahlādas, hatte der „klassisch gewordene[n] Gestalt“ (HACKER) der purānischen Prahlāda-Legende zufolge aufgrund seiner Macht, die ihm von Brahmā verliehen wurde, alle drei Welten unter seine Herrschaft gebracht und die Götter entmachtet; vgl. HACKER 1960, Teil I, p. 61 (Zitat ebd.) et infra.

34.75cd **uṣtro hi tyaktasulataḥ ...** ] Das Kamel, das die frischen, saftigen Pflanzen verschmäht und sich statt dessen an trockenes, hartes und dorniges Gewächs hält, ist ein beliebter Topos; zum zoologischen Hintergrund s. SLAJE (im Erscheinen).

34.77 ähnelt in Wortlaut und Aussage Str. 64; der Pāda b beider Strophen ist sogar identisch. Die in Pāda d als v. l. zu *ye ratā* überlieferte Verbform *remire* findet sich an derselben Position auch in Str. 64. Andererseits entspricht die sich mit *ye ratā* ergebende Relativsatzkonstruktion der Syntax von Str. 64. Wir gehen davon aus, daß die Relativsatzkonstruktion, mithin die Lesung *ye ratā*, an der vorliegenden Stelle ursprünglich ist und die v. l. *remire* unter dem Einfluß von Str. 64 in den Text geraten ist.

34.80ab **svacchasamayā nirvikārayā** ] = 88ab.

34.83b **pāyasī rasanirvṛtiḥ** ] Mit *nirvṛti* könnte die erfrischende, kühlende, Durst löschende oder auch die Feuer löschende Eigenschaft des Wassers gemeint sein, die dann den Gegensatz zu dem im ersten Pāda genannten Charakteristikum des Feuers, dem heißen Brennen, bezeichnen würde. Als komplementäre Paare sind alle Pādas der Str. 83–86 gebildet: Askese/Wissen (83cd), Fliegen/Standfestigkeit (84ab), Tiefe/Höhe (84cd), Gleichmut/Unstetigkeit (85ab), Frühling/Herbst (85cd), Trugerscheinung/Makellosigkeit (86ab), Kälte/Hitze (86cd).

Die typische Eigenschaft des Wassers ist sonst das Fließen oder Flüssigsein (vgl. Str. 24: *vidrutam payah*; auch 54: *payasi rasaśaktiḥ*).

34.85a **saugati** ] Zu Erwähnungen des Buddha im *Mokṣopāya* s. den Komm. zu IV.6.8d.

34.95b *cidavasthayā* ] Der Ausdruck *cidavasthā* läßt sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nur an der vorliegenden Stelle belegen.

34.95c *sarvabhāvānugatayā* ] = III.110.27a.

34.96b *anyo'nyavalitāntarā* ] „deren Inneres wechselseitig bedeckt wird“. Möglicherweise ist gemeint, daß das – hohle, also ontologisch nichtexistierende – Innere der in der Welt erscheinenden Gegenstände von wechselseitig auftretenden Phänomenen „verdeckt“ wird, wie der Scheinstamm einer Banane wechselseitig von Blättern bedeckt wird; vgl.

*jagato 'ntar ahaṃrūpam ahaṃrūpāntare jagat  
sthitam anyo'nyavalitaṃ kadalīdalapīṭhavat* (VI.179.27)

Die  $\sqrt{val}$  wird (ebenso wie  $\bar{a}\sqrt{val}$ ) im *Mokṣopāya* nicht selten in der Bedeutung „bedecken, umfassen“, auch: „verdecken“, verwendet (pw s. v.  $\sqrt{val}$ : „\*verbergen, verstecken“); vgl. z. B. den mehrfach verwendeten Ausdruck *vāsanāvalitaṃ cit-tam* oder *cetas* (III.110.9, III.121.16, IV.16.31), „von den Prägungen umfaßtes Denken“; vgl. auch unten, Str. 102: *cid āvalitā mālaiḥ*.

34.99–100 Zu beiden Strophen ist ein feminines Subjekt (wegen *upayātā* 99c, *līnā* ... *parā* 100cd) zu ergänzen. In Frage kommen entweder *cit* oder *samatā* aus der vorangehenden Str. 98. Die Kommentare zum YV und zum LYV gehen auseinander; ST ergänzt zu Str. 99 *cit* als Subjekt (*sā hi samatām āpannā cid* ... ST zu LYV V.4.73); VTP geht in Str. 100 explizit von *parā samatā* als Subjekt aus (VTP zu V.34.102).

Der unmittelbare Kontext (vgl. *eṣā* ... *cit* 101) sowie insbesondere Str. 99 sprechen eher für *cit* als Subjekt der beiden Strophen; da jedoch auch *samatā* nicht sinnlos erscheint, ist dies nicht sicher zu entscheiden.

34.99c *nairātmyasiddhānta-* ] Offenbar eine Anspielung auf die buddhistische Lehrmeinung von der Nichtexistenz eines Wesenskerns. Zu Anspielungen auf den Buddha, seine Anhänger oder buddhistisches Gedankengut s. den Komm. zu IV.6.8d, zu der vorliegenden Stelle insbes. III.66.14.

34.101d *drṣṭiḥ paṭalinī yathā* ] s. den Komm. zu IV.38.48b.

34.101–103 Diese Strophen wirken wie ein Einschub, da *padavī* ... *iyam* wegen des Demonstrativums an etwas Vorangegangenes anschließen sollte. Hierfür bietet sich das Subjekt der Strophen 99–100 an; siehe hierzu den Komm. ad loc.

34.102 **malaiḥ . . . utpatitum pāsa-** ] Diese Ausdrücke könnten auf einen śivaitischen Einfluß verweisen.

34.103 **vinetrā iva pakṣiṇaḥ** ] „wie blinde (*vinetra*) Vögel“. Ein ungewöhnliches Beispiel, für das sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* keine Parallele findet. Während das Bild des im Netz oder in einem Käfig gefangenen Vogels eingängig ist und häufig verwendet wird, ist es an der vorliegenden Stelle nicht verständlich, was genau mit „blinden Vögeln“ intendiert sein könnte. Oder ist *vinetrā* etwa als Instrumental von *vinetṛ* („Zähmer, Abrichter“ pw) zu interpretieren: „... wie Vögel durch einen Abrichter [in Käfige (-*jāleṣu*) fliegen]“? Ein Instr. *vinetrā* würde das auf *-kalanena* endende Kompositum in Pāda a aufnehmen, womit sich das nicht un plausible Bild ergeben würde, daß das Konzipieren von Vorstellungen die Menschen gleichsam abrichtet, indem es sie dazu veranlaßt, sich von selbst in den Käfig der Verblendung zu begeben. Für diese Deutung wäre ein fehlender Vokalsandhi vor *iva* hinzunehmen, was allerdings angesichts etlicher Fälle im *Mokṣopāya* (s. bspw. die Komm. zu IV.22.16a, IV.36.9c–d und IV.36.19a–b) nicht als sonderlich problematisch erscheint.

34.106c **-andhakūpeṣu** ] s. den Komm. zu IV.14.52a.

34.108b **kalanā-** ] v. l. *kacanā*. Ein in den Wbb. nicht belegtes Wort *kacana* wird im *Mokṣopāya* zwar sehr häufig gebraucht (III.11.18 et infra), allerdings nach derzeitigem Kenntnisstand stets als ein Substantiv „das Scheinen, Glänzen“ im Neutrum. Die überlieferte v. l. *kacanā* wäre – abweichend von diesem Sprachgebrauch – allenfalls als Adjektiv „glänzend“ zu deuten.

34.111d **yo 'si so 'si namo 'stu te** ] Dieser Pāda findet sich mehrfach in purānischen Texten; vgl. z. B. *Harivaṃśa* 63.8, *Brahmapurāna* 127.49, *Liṅgapurāna* 1.21.89, 1.31.36 u. a. Die Phrase *yo 'si so 'si* wird im *Mokṣopāya* noch einige Male gebraucht, vornehmlich verbunden mit der Aufforderung *sthiro bhava* (III.121.68b = IV.38.44d) oder *sukhī bhava* (VI.119.43, Schlußstrophe).

34.113 **Metrum:** Puṣpitaḡrā

## 35. Sarga

35.3b **amṛto rasam** ] v. l. *amṛtaṃ rasaḥ*. Mit der edierten Lesung ergibt sich für alle vier Pādas dieselbe Struktur: *amṛtaḥ* (zu ergänzen: *ātmā*) als Subjekt mit einem Prädikat und einem Objekt.

Die gut bezeugte v. l. *amṛtaṃ rasaḥ* ließe sich unter Rückgriff auf Str. 34.81 ff. deuten; dort hieß es u. a.: ... *amṛtasrutir aindavī* (34.81b) ... *etās cānyāḥ* ... (87) ... *vicitrās śaktayaḥ* ... *citā kriyante* (88); entsprechend könnte 35.3b lauten: *rasayaty amṛtaṃ rasaḥ*, „als Flüssigkeit läßt er (der Wesenskern) den Nektar fließen“ (vgl. auch 34.46: *aham [= ātmā] ... rasatayā sthitaḥ*). Eine Apposition *rasaḥ* zum Subjekt *ātmā* (das aus 1c zu ergänzen ist) käme – vor allem mit Blick auf die anderen drei Pādas der Strophe – recht unerwartet, und der Bezug auf den Nektar des Mondes ist im engeren Kontext nicht unmittelbar verständlich; beides könnte allerdings Anlaß zur Variantenbildung gegeben haben.

35.6a *udbhavanyagbhavābhāva-* ] vgl. III.95.13: *udbhavanyagbhavābhāvaiḥ* (wohl so zu lesen).

35.9 Der *ātman* ist gleichzeitig Diener und Herrscher im Hause: Derjenige im Körper, der die Sinneseindrücke herbeischafft und sie gleichzeitig genießt.

35.13c *dhanānām īsarasyeva* ] Gemeint ist wohl Kubera. Ob sich der Vergleich lediglich auf die in der ersten Strophenhälfte genannten Charakteristika oder auch auf die Eigenart, Stolz und Dünkel zu besitzen (oder auch nicht, je nachdem, ob man die Negation auch auf den Vergleich bezieht oder nicht), ist nicht geklärt. Die Eigenschaften, bedient zu werden (*saṃsevya mānasya*) und alle Glücksgüter zu besitzen (*sarvasampattiśālinah*), gehören zweifellos zu den gängigen Vorstellungen von Kubera. Stolz und Dünkel könnte man ihm vielleicht in seiner Funktion als Herrscher über die *yaḥṣas* (gelegentlich auch über die *rākṣasas*) zuschreiben, die ebenso wie ihr Herrscher neben freundlichen Eigenschaften häufig auch negative oder bedrohliche Züge zeigen (hierzu bspw. ZIN 2003, Bd. 1, p. 256, 278 f.). Konkrete Verweise auf Stolz oder Dünkel, an welche die vorliegende Strophe anknüpfen könnte, sind uns allerdings nicht bekannt.

35.14a *āmoda iva puṣpeṣu* ] = III.9.65a.

35.15d *agragah* ] v. l. *agrataḥ*. Das Adjektiv *agraga* kann im *Mokṣopāya* in der im pw nicht verzeichneten Bedeutung „vor sich befindlich, vor einem stehend“ gebraucht werden; vgl. z. B. unten, 41.20 und 67.40, sowie III.52.1. Besonders illustrativ sind die folgenden beiden Strophen:

*pratyakṣam api durlakṣyam parokṣam api cāgragam*  
*cidrūpam eva ca jaḍam jaḍam eva cidātmakam* (VI.192.20)

*tato muhūrtamātreṇa dṛṣṭavān abham abajam  
puro vinidratām yātaḥ svapnadṛṣṭam ivāgragam* (VI.236.7)

**35.16a pariñāte** ] v. l. *-jñāta*. Zu dem im *Mokṣopāya* nicht selten unterlassenen vokalischen Sandhi an der Pādagrenze s. den Komm. zu IV.22.16a.

**35.20** Eine befremdliche Strophe, die nicht nur im gegebenen Kontext fehl am Platze ist. Möglicherweise handelt es sich um einen theistisch motivierten Einschub.

**35.21b eva** ] v. l. *eṣa*. Die Partikel *eva* könnte hier ursprünglich sein, da der Satz in Pāda b im Gegensatz zu den Sätzen in den anderen drei Pādas keine Verbalform aufweist.

**35.24d payasy** ] v. l. *payassv*. Die Strophen 24–25ab zählen die Elemente im Singular auf mit der Ausnahme von *tejas* (24b), das anscheinend nicht aus inhaltlichen, sondern metrischen Gründen im Plural genannt *tejassu* angeführt wird. An der vorliegenden Stelle hingegen sprechen keine Gründe für den Plural *payassu*.

**35.24d rasaḥ paraḥ** ] meint wohl: „das Flüssigsein“, wie aus vergleichbaren Stellen im vorangehenden Sarga zu vermuten ist: *rasaśaktir yathā jale* (34.54b) und *pāyasī rasanirvṛtiḥ* 34.83b. In seiner genauen Bedeutung ist *rasaḥ paraḥ* gleichwohl nicht ganz klar, vielleicht „das schlechthinnige (*para*) Flüssigsein“.

**35.28c rūpālokamanaskāra-** ] s. den Komm. zu 6.5.

**35.29d me nāsti kalanāvīt kiletarā** ] Parallelstellen zu dieser mehrfach wiederkehrenden Aussage: Komm. zu IV.19.8c.

**35.35** Die wörtliche Wiederholung des vierten Pādas spricht sehr für einen nachdichtenden Einschub. Zu beachten ist auch der Genuswechsel zwischen dem *Upamāna piśācakaḥ* und dem *Upameya manas*.

**35.37cd aho maurkhyam kasyeyam khalu cakrikā** ] vgl. V.13.99d = VI.30.87d: *citreyam maurkhyacakrikā*. Das Wort *cakrikā* wird im *Mokṣopāya* häufig i. S. v. „Gaukelspiel“ gebraucht (s. den Komm. zu IV.29.43b).

**35.45d praphulta** ] = *praphulla*; s. den Komm. zu 8.4.

**35.52c -karañja-** ] vermutlich eine *Caesalpinia*-Art; vgl. hierzu den Komm. zu IV.7.11.

35.53c *duḥkhadāvāgnidāheṣu* ] v. l. *-tāpeṣu*. Zu *dāha* „Brennen“ (auch: „die Empfindung des Brennens, innere Glut, — Hitze, Fieberhitze“ pw) in Beziehung auf *duḥkha* vgl. z. B. Ausdrücke wie *duḥkhadāha* (II.26.31, IV.33.19) oder *sukha-duḥkhadaśādāha*- (V.90.41).

35.53d *-aṅgāra-* ] wird hier offenbar nicht spezifisch i. S. v. „(glühende) Kohle“, sondern allgemeiner für „Glutstück“ gebraucht.

35.60d *nirgonāsa iva drumah* ] s. hierzu STRAUBE (im Erscheinen b, 4.).

35.61a *śāmyāmi parinirvāmi* ] = V.25.5a.

35.62c *-ambubhara-* ] „Wassermasse“. Daß das Kompositum *ambubhara* keine Wolke bezeichnet, wie man an der vorliegenden Stelle wegen des vorangehenden *prāvṛṣ-* vielleicht vermuten könnte, legen Parallelstellen nahe, bspw. VI.216.45c: *mṛgatṛṣṇāmbubharavat* (VTP VII.59.48a), oder VI.297.52cd: *devāsuroṣṭoragamahāgrḥabhittibhāgāḥ sauvarṇanaugaṇavad ambubhare bhramanti* (VTP VII.139.52cd); vgl. auch VI.89.47 (VTP VI.85.47cd–48ab).

35.64a *narakasvargamokṣādi-* ] = IV.15.29c; s. den Komm. ad loc.

35.64d *citrehā* ] „mannigfaltige Aktivitäten [des Denkens]“; vgl. III.9.70 mit MṬ (*citrehāḥ* [=] *nānāvīdhāḥ manovyāpārāḥ*) und VI.34.46; vgl. auch unten, V.75.13 (*citrehāmukta*). Das bedeutungsähnliche Kompositum *vicitreha* scheint, zumindest nach derzeitigem Kenntnisstand, ausschließlich als Bv.-Kompositum gebraucht zu werden; vgl. III.96.50, VI.36.2 (YV VI.32.2) und VI.97.44 (YV VI.93.46).

35.65c *mlāne* ] „verunreinigt“; zu dieser Bedeutung s. den Komm. zu IV.1.8a.

35.65d *-rañjanā* ] Das in den Wbb. nicht verzeichnete Femininum wird im *Mokṣopāya* häufig gebraucht; s. den Komm. zu IV.3.14c.

35.70a *praphulta-* ] = *praphulla*; s. den Komm. zu 8.4.

35.70c *mahyam unmnāsa* ] Die in der ersten Zeile genannten Lotose und Wogen weisen darauf hin, daß mit *unmnāsa* ein See gemeint ist, wobei uns dieser Name jedoch nicht bekannt ist. Mit Blick auf die Struktur der Attribute in der ersten Strophenzeile und analog zu den vorangehenden Strophen erwartet man allerdings ein Rūpaka, was durch die Annahme eines ausgefallenen Anusvāras leicht

herzustellen wäre \**mahyaṃ munmānasāya* „mir, dem Mānasa-See der Freude“; vgl. insbes. 67c: *mahyaṃ ānandasarase*.

35.71–74 Diese Passage ist vermutlich eine Interpolation, mit der die Rūpakas der vorangehenden Strophen um weitere Bilder ergänzt werden sollen. Dies gelingt allerdings nur bedingt: Die Strophen weisen etliche Stilbrüche und poetische Defekte auf: In Str. 71 ist die aus Rūpaka-Kdh. bestehende Struktur in Pāda b durchbrochen, indem *padma*- allenfalls doppeldeutig als „Lotos“ und „[Herz]-Lotos“ (vgl. *hṛtpadma* u. dgl.) verstanden werden kann; in Str. 73 ist absurderweise die Rede von der „kühlen Sonne des Geistes“ (*śītāya* . . . *citsūryāya*; die v. l. *śāntāya* ist wohl eine „verzweifelte“ Konjekture); Str. 74 schließlich scheint das geläufige Bild von Lampe, Docht und Öl aufzunehmen, wobei sich um die Bedeutung der vermutlich ebenfalls als Rūpaka-Kdh. intendierten Attribute in der ersten Strophenzeile nicht ganz erschließt.

35.76–77 Diese beiden Strophen wirken wie ein nachträglicher Einschub, der das in der vorangehenden Str. 75 genannte Schema „A durch A zerstören“ auf weitere Phänomene anwendet. Es ergeben sich dadurch Überschneidungen zu Str. 78ab (vgl. 76c) und 78c (vgl. 77a). Sieht man hingegen von 76–77 ab, ergibt sich mit Str. 78 ein plausibler Anschluß an 75.

35.77a *bhāvena bhāvam āmr̥dya* | vgl. 34.97ab: *bhāvena bhāvam āśr̥itya* . . .

35.79a *nirbhāvaṃ nirahaṅkāraṃ* | ≈ VI.116.2a: *nirbhāvo nirahaṅkāraḥ* (YV VI.112.2a).

35.80a -*anukalpita*- | v. l. *anukampita*. Der Bedeutungsansatz für *anukalpita* im gegebenen Kontext bleibt insofern unsicher, als sich ein Kausativum *anukalpay*- im *Mokṣopāya* nicht noch einmal belegen läßt. Für die Texterstellung bleibt allerdings kaum Spielraum, da die v. l. *anukampita* im Kontext des vorliegenden Abschnittes kaum plausibel interpretierbar erscheint.

35.81c -*rūpikā*- | „bezeichnet eine Gruppe von weiblichen menschenfressenden Gottheiten, die mit den tantrischen *bhūcarīs* identisch sind:

*tāsām anugatās tv anyā bhūcaryāḥ koṭīśaḥ sthitāḥ*  
*rūpikānāmadhāriṇyo bhūmau puruṣabhojanāḥ* (6.18.24)

Siehe auch *Netratantra* 2.14, die ähnliche *rūpiṇī* im BHSD (»a kind of malevolent superhuman being«). Zum Hintergrund siehe HANNEDER 1998. (Komm. zu

III.1.46, <http://adwm.indologie.uni-halle.de/PhilKommUtpatti.pdf>, Zugriff am 21.02.2012)

35.83–87 Diese Strophen wiederholen inhaltlich und z. T. auch wörtlich bereits Gesagtes. So ist Str. 83 offensichtlich eine Variation der vorangehenden Str. 82, 85a ist identisch mit 42a, Str. 87 kopiert Str. 50. Es ist daher zu vermuten, daß der ganze Abschnitt – möglicherweise in verschiedenen Schritten – nicht zum ursprünglichen Textbestand gehört.

35.88–89 **Metrum:** Rucirā

### 36. Sarga

36.3ab **haṃsi pāsi dadāsi** ... ] Ganz ähnlich 36ab; Pāda a ist in beiden Strophen identisch.

36.3b **yāsi** ] v. l. *bhāsi*. In der ersten Strophenzeile sollen anscheinend alltägliche Handlungen auf den *ātman* übertragen werden, was eher auf *yāsi* als ursprüngliche Lesung hinweist.

36.9c **bhāvābhāvavilāsinā** ] vgl.

*cittam eva vicitrehaṃ bhāvābhāvavilāsinā  
vivartate 'rthabhāvena jalam ūrmitayā yathā* (VI.97.44)

36.12b **dr̥ṣṭā dr̥ṣṭāntadr̥ṣṭayah** ] = III.42.28c und 25.8a (mit m. c. vertauschter Wortstellung). Zu dem Ausdruck s. den Komm. zu 25.8.

36.13 Die Strophe unterbricht den Zusammenhang der Strophen 12 („Lange Zeit habe ich dich nicht erlangt“) und 14 („Heute habe ich dich erlangt“). Ein Motiv für den Einschub findet sich vielleicht in der nicht unmittelbar verständlichen Ausdrucksweise von 12cd („... habe ich dich nicht erlangt, so daß etwas durch dich erreicht worden wäre“, gedanklich zu ergänzen ist: „wenn ich dich schon damals erlangt hätte“), die Strophe 13, insbesondere die zweite Hälfte, zu erklären oder näher auszuführen scheint.

36.18a **jihvāpallava-** ] „Zungen-Sproß“. Der Ausdruck läßt sich im *Mokṣopāya* nicht noch einmal belegen. Das Komp.-Hinterglied *-pallava* könnte entsprechend seines Gebrauchs in anderen metaphorischen Ausdrücken (bspw. in

*karapallava* „Hand-Sproß“, d. i. „Finger“) den an der Spitze befindlichen, zarten Teil der Zunge, also die Zungenspitze bezeichnen. (Die in der Metaphorik von *pallava* oft enthaltene rote Farbe ist allerdings kein distinktes Merkmal der Zungenspitze und wäre allenfalls auf die ganze Zunge übertragbar.) Für *jihvāpallava* i. S. v. „Zungenspitze“ spricht vielleicht auch ein einzelner Belege dieses anscheinend nicht sehr geläufigen Ausdrucks im *Brahmāṇḍapurāṇa* (3.4.23.60, SHASTRI 1973):

*bhogibhogasṛtai raktaiḥ sṛkkiṇī śonātām gate*  
*lihaṃto nakulā jihvāpallavaḥ puṣṭwur mṛdhe*

Mit den Zungenspitzen (?) die Mundwinkel beleckend, die gerötet waren vom Blut, das aus den Hauben der Schlangen gelaufen war, stürzten sich die Mungos in den Kampf.

Zu vergleichen ist MU V.74.11: *hastāṅgarasanāpallavāvalī*, „die Reihe der [Körper]sprosse [in Form der] Hände, der Glieder und der Zunge“, und vielleicht auch MU V.66.21: *jihvādadalatālagnaḥ . . . gardbhagṛdhrāḥ*; wobei es sich in dieser als Rūpaka-Kdh. angelegten Strophe nicht sicher entscheiden läßt, ob *dala* zum Objekt oder zum Subjekt des Vergleichs gehört, ob also *jihvādala* = *latā* oder *jihvā* = *dalalatā* zu verstehen ist. (In V.78.40 wird der sowohl sprachlich als auch in seinem Kontext eindeutige Ausdruck *jihvāprāntā* für „Zungenspitze“ gebraucht.)

36.27d *eveha tiṣṭhati* ] v. l. *evāvatiṣṭhati*. Die Partikel *iva* wäre wohl als Verstärkung von *mayi* zu deuten, obgleich dies gewöhnlich mit einer Form von *tad* oder *etad* geschieht. Die Stelle ist kaum sicher zu entscheiden, zumal da sich der Pāda *svātmany evāvatiṣṭhate* (nach derzeitigem Kenntnisstand jeweils mit der Medialendung) ebenfalls VI.323.8b (YV VII.164.8b) und VI.328.18b (YV VII.169.18b) findet; darüber hinaus ist die Phrase *evāvatiṣṭhatel-ti* im *Mokṣopāya* sehr geläufig (III.9.24d et infra; insgesamt etwa 20mal).

36.32c *viśrānto 'smi ciraśrāntaḥ* ] Zu dieser und ähnlichen Formulierungen s. den Komm. zu 28.16.

36.32d *kalpasyānta ivānilaḥ* ] v. l. *ivācalaḥ*. Das Prädikat *viśrāntaḥ* sowie die Formulierung *-gāmitvāt . . . -vartmani* sprechen für *anila* „Wind“ als Vergleichs-subjekt. Gemeint ist wohl der Wind am Weltenende, der, nachdem er alles zerstört hat, schließlich auch selbst zur Ruhe kommt; die Ruhe nach dem Weltenende

wird auch in der vorangehenden Str. 31 angeführt. Ein weiteres Beispiel für dieses Bild vom zur Ruhe gekommenen Wind am Weltenende findet sich im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nicht. Hingegen werden Berge in Zusammenhang mit dem Weltenende gelegentlich genannt (z. B. III.38.58, V.31.28), allerdings geschieht dies gewöhnlich zur Verdeutlichung der Totalität der Zerstörung, der sogar die massiven, scheinbar unzerstörbaren Berge unterliegen. Ein solches Bild wird einerseits dem hier gegebenen weiteren Kontext kaum gerecht und erscheint auch im Mikrokontext der Strophe (s. o.) unplausibel.

**36.33a sarvāya** ] Die Endung nach der Nominalflexion läßt sich mit einem substantivischen Gebrauch von *sarva* rechtfertigen: „der Allseiende“, nämlich der *ātman* (oder: „das All“?). Die entsprechende Regel findet sich *Mahābhāṣya* zu Pāṇ. 1.1.27 (*sarvādīni sarvanāmāni*), wo Pronomen, die als Namen (*sañjñā*) oder untergeordnete Kompositumsglieder (*upasarjana*) verwendet werden, von der Pronominaldeklination ausgenommen werden; die zwei dort angeführten Beispiele sind der Eigenname *sarva* und das Kompositum *atisarva* („der über alles/alle Hinausgehende“): *sañjñānopasarjanībhūtānāṃ sarvādīnāṃ pratiśedho vaktavyaḥ | sarvo nāma kaścit | tasmai sarvāya dehi | atisarvāya dehi* (KIELHORN und ABHYANKAR 1962–72, p. 87,8 f.)

Ein weiterer Beleg für den substantivischen Gebrauch von *sarva* findet sich im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nicht, vgl. jedoch *Mahimnastava* 29d: *namaḥ sarvasmai te tad idam iti sarvāya ca namaḥ*, „Reverence to you as being everything, and reverence to you as Sarva the whole, being this universe!“ (Text und Übersetzung NORMAN BROWN 1965) Möglicherweise ist es kein Zufall, daß mit diesem Preisgedicht ein der vorliegenden Stelle ganz ähnlicher Kontext gegeben ist.

**36.34c akṛtasambhārā** ] „dessen Gesamtheit ungeschaffen ist“. Auch die v. l. *-samrambhā* („bei dem keine Aufregung produziert wird, kein inneres Beteiligtsein hervorgerufen wird“) erscheint, auf den *ātman* als unbeteiligten Zuschauer bezogen, sinnvoll. Keiner der beiden Ausdrücke läßt sich im *Mokṣopāya* noch ein weiteres Mal belegen, so daß wir hier den zuverlässigeren Hss. folgen.

**36.35b śastrapiṇḍa ivānalāḥ** ] = 86.15d. Der Ausdruck *śastrapiṇḍa* „Schwertklumpen“ meint vielleicht einen Rohling, aus dem ein Schwert geschmiedet werden soll. Wird dieser zum Glühen gebracht, ist in ihm Feuer vorhanden. Zu vergleichen sind bspw. IV.2.2: *yāty analāśleşād ayaḥpiṇḍo ’gnitām iva*, oder IV.29.58:

*anāhate pratapte 'yaḥpiṇḍe 'nalakaṇā iva* („Wie Feuerfunken in einem glühenden Eisenklumpen, auf den nicht gehämmert wird“ sind die Daseinsformen potentiell im Geist vorhanden).

36.36ab *haṃsi pāsi dadāsi tvaṃ* ... ] vgl. Str. 3ab.

36.36d *citreyaṃ tava māyitā* ] vgl. 13.99d = VI.30.87: *citreyaṃ maurkhyacakrikā* (zu *cakrikā* „Gaukelspiel“ s. den Komm. zu IV.29.43b).

36.37 vgl. *Spandakārikā* 1.1 (CHATTERJI 1913):

*yasyonmeṣanimesābhyāṃ jagataḥ pralayodayau  
taṃ śakticakravibhavaṃprabhavaṃ śaṃkaraṃ stumaḥ*

36.38 Die Strophe sticht durch ihre simple Diktion und den unglücklichen Anschluß des Beispiels in der zweiten Strophenhälfte mit *ca* aus den umgebenden Strophen heraus. Pāda b (*idaṃ saṃsāramaṇḍalam*) ist identisch mit III.41.36b und – mit einer metrisch notwendigen Umstellung – mit VI.180.31a (*saṃsāramaṇḍalam idaṃ*). Vermutlich handelt es sich um eine spätere Interpolation.

36.41 *jahi mānaṃ madam* ] vgl. VI.58.19ab: *jahi mānaṃ madam śokaṃ bhayam īrṣyāṃ sukhāsukhe*.

36.40–45 Diese Strophen bilden einen eigenen Abschnitt, der wie ein Einschub in Prahlādas „Selbstgespräch“ wirkt. Bis einschließlich Str. 39 spricht Prahlāda zum *ātman*, mit dem er sich identifiziert; die Strophen 40–45 wirken hingegen, als ob jemand anderes Prahlāda als Person ansprechen würde. Die Strophen 40–42 haben den Charakter von Ermahnungen, wie sie im *Mokṣopāya* typischerweise von Vasiṣṭha an Rāma gerichtet werden; insbesondere die Formulierung in Str. 40, *bhavādhipaḥ / bhava*, „sei der Herr des Daseins ...“, erinnert an typische adhortative Strophen, die häufig mit dem Imperativ *bhava* gebildet werden (im vorangehenden bspw. 5.8, 5.52, 13.6, 13.21, 14.50 ff., 21.30 et infra). Daran schließt sich ein kurzer Rückblick auf den Zustand vor dem Erwachen (43) und ein ebenfalls kurzer Blick auf den erreichten Zustand an, beides ebenfalls typisch für Ansprachen Vasiṣṭhas an Rāma. Strophe 46 schießt wieder an das Gespräch Prahlādas mit sich selbst als *ātman* an.

36.47–48 Anscheinend eine Anspielung auf śaktistische Vorstellungen. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß der von sich aus inaktive Śiva nur von der Śakti aktiviert wird.

36.49c *gatāgatair* ] vgl. adverbialles *natonnataiḥ*, z. B. VI.271.12 (YV VII.114.12).

36.55cd *kaṭakāṅgadakeyūrayuktayah* ... ] vgl. III.94.25: *kaṭakāṅgadakeyūra-yuktayah* *kanakād iva*. In welchem Sinne *yukti* hier verwendet wird, ist bislang nicht klar; vielleicht „Anfertigung“ oder „Verbindung, Zusammenfügung“.

36.63c *asattayaivātto* ] Zu der Konjektur (\**ātto* für überliefertes *-ānto*) vgl.:

*prabuddho 'si vimukto 'si tyaktaṃ cittam tvayā nṛpa*  
*sad eva sattayāttaṃ hi tvayā tyaktam asatpadam* (VI.105.22)

b: *tvayā nṛpa* Ś3, Ś5, Ś19, N30 : *tvayānagha* Ś1. c: *sad eva sattayāttaṃ* MU-Hss. :  
*sad asatāmayaivaṃ* YV (VI.101.22). d: *padam* Ś1, Ś5, Ś19, N30 : *paṭham* Ś3.

Auch wenn eine schlüssige Interpretation des fraglichen Pāda c erst nach einer detaillierten Analyse des weiteren Kontextes zu erwarten ist – man erwartet eigentlich *sad \*ivāsattayāttaṃ hi* –, zeigt diese Parallelstelle jedoch zumindest die Sprachwirklichkeit der Konstruktion des Abstraktums (*a*)*sattayā* (Instr.) mit dem PPP *ātta*. Graphisch liegen die Schriftzeichen *tt-* und *nt-* in der Śāradā-Schrift ohnehin sehr nahe beieinander.

Die v. l. *asann agocchrāyo* ist ebenfalls plausibel, indem sich mit ihr ein die ganze zweite Strophenhälfte ausfüllender Vergleich ergibt: „wie die Erhebung eines Berges (*aga*), selbst [wenn sie] existieren [mag], nachts ohne die Sonne nicht existiert.“

36.63d *yāmāsv* ] „in der Nacht“. Ein Femininum *yāmā* „Nachtwache“ ist in den Wbb. nicht verzeichnet, im *Mokṣopāya* allerdings noch mindestens an zwei weiteren Stellen zu belegen; vgl. VI.110.27 (YV VI.106.27) und VI.273.17 (YV VII.116.17). Möglicherweise hat das Fem. *triyāmā* „Nacht“ (wtl. „die drei Nachtwachen umfaßt“) einen Einfluß ausgeübt.

Das Beispiel *yāmāsv iva raviṃ vinā* scheint sich einzig auf eine vollständige Dunkelheit als Illustration für die Abwesenheit des *ātman* zu beziehen; die etwas pleonastisch anmutende Aussage „wie in der Nacht ohne die Sonne“ dient wohl der Verstärkung oder Verdeutlichung. Nicht ganz auszuschließen ist allerdings eine Interpretation des Textes i. S. v. *ayāmāsv iva* ... (wobei das Alpha priv. aufgrund des Sandhis ausgefallen wäre). In der diesem Falle paradoxen Aussage „wie am Tage ohne Sonne“ könnte *ayāmāsu* („am Tage“) dem in Pāda c vom Körper

ausgesagten *sann api* („obwohl [er] existiert“) entsprechen: So wie dem Körper, wenn der *ātman* nicht vorhanden ist, allenfalls potentielle Existenz zugesprochen werden kann, er aber tatsächlich nicht existiert (*asattayaivāttaḥ*), ist er bei Tage nur potentiell, ohne die Sonne jedoch tatsächlich nicht sichtbar. Der Vergleich wäre in diesem Fall jedoch nicht wirklich treffend, da äußere Umstände der Wahrnehmbarkeit („am Tage“) mit der potentiellen Existenz des Körpers verglichen würden. Aus diesem Grund ist eine Deutung von *yāmāsu* i. S. v. *ayāmāsu*, die sich ja nicht eindeutig aus dem Wortlaut ergibt, sprachlich und stilistisch nicht naheliegend; zudem wäre die paradoxe Aussage „wie am Tage ohne Sonne“ auch für sich betrachtet nicht unproblematisch.

**36.65a/c -ālokanayā** ] Ein Femininum *ālokanā* ist in den Wbb. nicht verzeichnet, im *Mokṣopāya* allerdings noch mindestens ein weiteres Mal (III.5.20) zu belegen. Zu vergleichen ist auch V.71.23 mit den Formen *avalokanena* und dem – vermutlich metri causa gebrauchten – *avalokanayā* in derselben Strophe.

**36.74a sukhādikāṃ lakṣmīm** ] entspricht wohl *sukhaduḥkhaśrīḥ* (68a). Die Ausdrücke *lakṣmī* und *bhūti* werden gelegentlich in derselben kollektiven Funktion wie das weitaus häufigere *śrī* verwendet; vgl. hierzu insbesondere III.110.46–48, wo die drei Wörter in derselben Funktion direkt hintereinander vorkommen.

**36.76–79** Nach der deutlichen abschließenden Formulierung in Str. 75c können die darauf folgenden Strophen nicht ursprünglich sein.

**36.77a proḍḍāmara-** ] ist eine Erweiterung von *uḍḍāmara*, die in den Wbb. nicht verzeichnet ist, sich im *Mokṣopāya* allerdings noch einmal in III.33.32 belegen läßt. Hinzu kommt noch eine auf die Str. IV.8.47 folgende einzelne Strophenzeile, die nur von einem Teil der Hss. überliefert und nicht in den kritischen Text aufgenommen wurde; der Wortlaut weist hier mit *jayaproḍḍāmarāsuram* (Pāda b von IV.8.47+) eine auffällige Übereinstimmung mit der vorliegenden Stelle auf, ist allerdings syntaktisch abweichend zu interpretieren, indem *jaya-* nicht als Imperativ sondern als Substantiv und Vorderglied des Kompositums zu deuten ist.

**36.80 Metrum:** Rucirā

## 37. Sarga

**37.1c nirvikalpaṃ parānanda-** ] v. l. *nirvikāraṃ nirānandaṃ*. Vgl. die folgende Strophe (*nirvikalpasamādbiṣṭhaḥ*) und Str. 6 (setzt einen *Parānanda*-Zustand

voraus).

37.2c śailād iva samutkīrṇo ] „gleichsam aus einem Felsen herausgeschnitten“. Der Pāda ist identisch mit VI.106.15c und VI.113.15c. Zu diesem Bild, das im *Mokṣopāya* u. a. mehrfach zur Beschreibung der äußeren Erscheinung einer Person dient, die sich in meditativer Versenkung befindet, s. den Komm. 27.35; zu der vorliegenden Stelle ist insbesondere VI.107.6 (... *bhūpam apaśyat ... nirvikalpa-samādbhistaṃ samutkīrṇam iva drumāt*) zu vergleichen.

37.6cd anābhāsam ivābhāsapadaṃ ] „gleichsam lichtlose (d. h. frei von Erscheinungen, Phänomenen) Stätte des Lichts“; vgl. hierzu VI.63.4, 43.

37.15 luṭhad- ] hier „zerfallend“; s. den Komm. zu IV.8.32a.

37.18 Metrum: Puṣpitaḡrā

### 38. Sarga

38.10c -devatva- ] hier als Kollektivum „Götterschaft“ zu verstehen? Nach Pāṇini (4.2.43) bildet das Suffix *-tā*, nicht jedoch *-tva*, Kollektiva. Auch SATYAVRAT 1980–81 hat in seiner Untersuchung der Taddhita-Suffixe im *Yogavāsiṣṭha* für das Suffix *-tva* nichts Entsprechendes vermerkt.

38.14d tatpade ] ein Ausdruck für das Absolute; vgl. MṬ II zu 9.41 (*brahmākhyotkṛṣṭasthāna*), sowie unten, 41.34, 54.69 ff., 64.45, 73.12.

38.20d iha ] v. l. *iti*. Eine Partikel *iti*, welche die zweite Strophenzeile als Inhalt der *niyati* markieren würde, ist wegen *evam* (a) nicht unbedingt nötig, wenn auch nicht ausgeschlossen. Hingegen paßt *iha* sehr gut in den Kontext: Prahlāda soll hier in dieser Welt mit seinem Körper verweilen. Ebenso lautet dann auch die Ansprache Viṣṇus an Prahlāda, die das an der vorliegenden Stelle Erwogene mit ganz ähnlichen Worten aufnimmt; vgl. Str. 39.24: *sthātavyam iha debena kalpaṃ yāvad anena te ...*, und 39.25: *jīvanmuktēna bhavatā rājya eveha tiṣṭhatā ...*

38.23c ca nādvandvaṃ ] Konjektur. *ca na dvandvaṃ, na ca dvandvaṃ* Hss. Die überlieferten Lesungen können angesichts des vorher Gesagten (insbes. in Str. 9) nicht richtig sein. Mit einer Korrektur der Vokalquantität ergibt sich mit *ca \*nādvandvaṃ* eine Lesung, die dem zu erwartenden Sinn gerecht wird und mit der die Kopula *ca* in der natürlichen Wortstellung steht. Der Text des YV

liest *bhaviṣyati ca tad dvandvaṃ*, was aufgrund der Ähnlichkeit der Śāradā-Schriftzeichen für *n-* und *t-* erkennbar mit der Lesung ... *ca na dvandvaṃ* in Zusammenhang steht. Da jedoch keine der *Mokṣopāya*-Hss. diese Lesung bezeugt, läßt es sich nicht feststellen, ob sie handschriftlich überliefert ist oder auf eine Korrektur durch die Herausgeber des YV zurückgeht. Zudem ergibt sich mit dieser Lesung die nicht ganz plausible Aussage „und es wird diesen Antagonismus geben“; der vorangehenden Schilderung der Überlegungen Viṣṇus zufolge ist eigentlich nicht zu erwarten, daß sich seine Hoffnung nicht auf ein zukünftiges Zustandekommen des fraglichen Antagonismus, sondern vielmehr auf das Ausbleiben seines drohenden Endes richten.

**38.26** Die Strophe nimmt die Aussage der Schlußstrophe voraus und erscheint schon deswegen wie eine entbehrliche Hinzufügung zum Text, die kaum ursprünglich sein kann. Vorbild für die erste Strophenhälfte war anscheinend 21ab; Pāda d geht wohl auf 23d zurück.

**38.27 Metrum:** Mālinī. Bemerkenswert ist die kurze letzte Silbe des 3. Pāda, die den Metrikern zufolge eigentlich lang sein müßte. Lediglich bei den Metren Upajāti und Vasantīlaka ist die Schlußsilbe der ungeraden Pādas anceps; vgl. STEINER 1997, § 10.4.5 (p. 249–251).

### 39. Sarga

**39.1b rāma tatpuram** | v. ll. *rāma tatpurāt*, *rāmakāt purāt*, *ātmakāt purāt*. Die beiden Lesungen *rāmakāt purāt* und *ātmakāt purāt* setzen jeweils ein Adjektiv voraus, dessen Berechtigung zweifelhaft ist. Ein Adjektiv *rāmaka* wird von APTE gelistet, leider ohne Beleg. Als selbständiges (also nicht am Ende eines Komp. stehendes) Adjektiv scheint *rāmaka* allgemein sehr selten zu sein; im *Mokṣopāya* wäre nach derzeitigem Kenntnisstand die vorliegende Stelle der einzige Beleg für ein Adjektiv *rāmaka*. Analoges gilt für *ātmaka*, das als selbständiges Adjektiv ebenfalls ungewöhnlich ist und sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht belegen läßt.

Ein Vokativ am Beginn eines Sarga ist im *Mokṣopāya* nicht unüblich, weswegen die Lesung *rāma* an der vorliegenden Stelle plausibel erscheint. Für ediertes *tatpuram* spricht zunächst, daß in der Prahlāda-Erzählung mit „Stadt“ zumeist Prahlādas Stadt gemeint ist (vgl. gleich in der folgenden Str. 2 *prahlādanagaram*);

zudem verweist das Verb *cacāla* „brach auf“ eher auf einen ursprünglichen Akkusativ des Ziels als auf einen zusätzlichen Ablativ des Ausgangspunktes, der mit *ḥṣīrodāt* schon ausreichend bezeichnet ist. Auch die sich damit in den Strophen 1–2 ergebende Schilderung – „brach in dessen Stadt auf“ (*tatpuram / cacāla*) ... „gelangte in die Stadt des Prahlāda“ (*prahlādanagaraṃ prāpa*) – erscheint inhaltlich nachvollziehbar und sprachlich zwanglos.

39.3cd *śailaguhālinam samādhistham ivābjajam* ] „gleichsam den in einer Berghöhle eingeschmiegt/verborgenen lotosgeborenen [Brahmā], der in Versenkung verweilt“. Wegen der Erwähnung der Felsenhöhle (*śailaguhā*) als Aufenthaltsort Brahmas ist es nicht ganz auszuschließen, daß sich der Vergleich auf eine spezifische Begebenheit der Mythologie Brahmas bezieht; uns ist allerdings nichts Einschlägiges bekannt. Ānandabodhendra versteht *śailaguhā* i. S. v. „in einer Höhle des Meru“ (*śailasya meror guhāyām*, VTP ad loc.) und sieht anscheinend in dem Vergleich einen allgemein gehaltenen Bezug auf den in Versenkung weilenden Brahmā in seiner Stadt (?) auf dem Meru. Zu vergleichen ist hierzu der folgende Beginn einer Schilderung von Brahmas Welt in VI.236.1 ff. (YV VII.79.1 ff.); Vasiṣṭha berichtet:

*etasminn antare cakṣur vyomastho 'ham athātyajam*  
*brahmaloke mahāloke prabhāte 'rkaḥ prabhām iva* (VI.236.1)

*yāvad dṛṣṭo mayā tatra śailād iva vimirmitaḥ*  
*parameṣṭhī samādhistaḥ pradhānaparivāravān* (VI.236.2)

1c: *mahā Ś1 : mahī* MT (N26, Fol. 814b,16)

(1) Inzwischen warf ich dann, im Raum weilend, einen Blick auf die hell leuchtende (oder: die Große Welt, [nämlich die]) Welt Brahmas, wie die Sonne [ihren] Glanz über den Tagesanbruch [ausbreitet].

(2) Da sah ich dort den in Versenkung befindlichen – gleichsam aus einem Felsen geformten – Parameṣṭhin (Brahmā) samt [seinem] wichtigsten Gefolge.

Ebenso wie an der vorliegenden Stelle wird Brahmā hier als *samādhista* beschrieben. Eine Felsenhöhle, in der er wie an der vorliegenden Stelle sitzt (*śailaguhālinam* ... *abjajam*), wird zwar nicht genannt (der Vergleich in VI.236.2b steht damit nicht

in Beziehung; hierzu der Komm. zu 27.35); allerdings könnte ihre Erwähnung lediglich dem Vergleich mit dem Inneren des Gold-Palastes, in dem sich Prahlāda aufhält (*hemamandirakośastham . . . asuraṃ*), geschuldet sein.

**39.7c pāñcājanyaṃ pradadhvāna** ] Den Angaben der Wbb. zufolge ist *pra-√dhvan* (wie auch die anderen mit *√dhvan* gebildeten Komposita) intransitiv, so daß hier – analog zu dem gleich im nächsten Pāda gebrauchten Präs.-Part. *dhvanayan* – eigentlich ein Kausativum zu erwarten wäre. LYV V.4.106 liest *pradadhmano*, und YV V.39.7 *pradadhmau ca* (vgl. pw s. v. *dham* mit *pra*: „hineinblasen [. . .], insbes. in eine Muschel“). Beide Lesungen sind allerdings in anderer Hinsicht schwierig, was darauf zurückzuführen sein könnte, daß die vermutlich auch hier überlieferte Lesung *pradadhvāna* als problematisch angesehen und daher korrigiert wurde: In LYV wirkt das reduplizierte Präs.-Part. *pradadhmana* der normalerweise in der 1. Klasse konjugierten *√dham/dhmā* sehr befremdlich, zudem fehlt syntaktisch ein finites Verb; und in YV ist die Kopula *ca* kaum verständlich und wirkt daher wie ein Füllsel. Eine kausativische Bedeutung von *pra-√dhvan* hingegen erscheint prinzipiell nicht unwahrscheinlich, da das Präverbium *pra-* gelegentlich intransitiven Verben eine transitive Rektion verleiht; vgl. z. B. *pra-√nam* mit Akk. (das Simplex mit Dat. oder Gen.). Vgl. jedoch III.85.14b: *pradhvananti tathā-bdhayaḥ*.

**39.8c parikṣubdha-** ] als Verbalkompositum nicht in den Wbb. verzeichnet; vgl. VI.15.26 (*aparikṣubhitākārāḥ . . . vāyasāḥ*) und VI.30.2 (*teṣu . . . aparikṣubdhacitteṣu*).

**39.11cd kadamba** ] Auch der Kadamba-Baum (s. den Komm. zu IV.30.10a) blüht in der Regenzeit; so auch IV.37.10.

**39.21a praphulta-** ] = *praphulla*; s. den Komm. zu 8.4.

**39.25 kṣapaṇīyā . . . ākalpāntam** ] „ist bis zum Ende des Äons hinzubringen“; zu dem Ausdruck *kṣapaṇīya*, der nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nur an der vorliegenden Stelle zu belegen ist, vgl. pw s. v. *kṣapaṇa*: „das Hinbringen, Verbringen (einer Zeit), Warten“ (gehört zum Kaus. *kṣapay-* von *√kṣi, kṣiṇoti*).

**39.27** Eine unnötige und sowohl sprachlich als auch inhaltliche banale Strophe, die in dieser ansonsten stringenten und konzisen Rede Viṣṇus schwerlich ursprünglich sein kann.

39.32–33 Die beiden Strophen bilden in der kurzen Schilderung des Weltuntergangs den Abschluß, eine Position, die im *Mokṣopāya* generell sehr anfällig für Interpolationen ist. Mit Str. 32 – „in dieser Welt ist nur noch die Brahmā, Viṣṇu und Śiva heißende Triade übrig“ – kommt ein purāṇisch-theistisches Element in die Schilderung, welches nicht nur für den *Mokṣopāya* generell untypisch ist, sondern auch im Kontext der vorliegenden Beschreibung befremdet, insofern es schließlich Viṣṇu selbst ist, der den Weltuntergang hier beschreibt. Die folgende Str. 33 wiederholt lediglich bereits Gesagtes: die zerfallenden Berge wurden schon in Str. 28b erwähnt, und die Weltuntergangswolken in Str. 30. In den Hss. Ś<sub>3</sub> und Ś<sub>22</sub>, die nach Str. 33 eine weitere Strophe überliefern, hat sich der Prozeß der „Textanreicherung durch Wiederholungen“ noch weiter fortgesetzt.

39.36–53 Der folgende Abschnitt, der die beiden Beschreibungen eines Menschen, der vom Tode bzw. vom Leben angezogen wird, umfaßt, hat sehr wahrscheinlich durch etliche Interpolationen gelitten. Abgesehen von rein stilistischen Erwägungen (die zu einem gewissen Grade stets subjektiv bleiben), ließ sich dieser Verdacht nur in Bezug auf einige wenige Strophen durch objektive Kriterien erhärten, so daß wir eine Auszeichnung durch Kleindruck auf diese Strophen beschränkt haben.

39.38a *āśāpāsanibaddho* ] vgl. IV.11.9 (*-nibaddhāḥ*) und VI.21.18 (*-nibaddhasya*).

39.39c *gargaṭyo* ] Ein Wort *gargaṭa* (f. -ī) ist in den Wbb. nicht verzeichnet und konnte auch sonst außerhalb des *Mokṣopāya* nicht belegt werden. Im *Mokṣopāya* findet sich *gargaṭī* noch einmal in V.84.10, wo das Wort in der Hs. Ś<sub>1</sub> mit der Glosse *mūṣikā* „weibliche Ratte/Maus“ erklärt wird, und die maskuline Form *gargaṭa* in VI.249.24d (*śarīragṛhagargaṭaḥ*, entspr. YV VII.92.25b). Die nach derzeitigem Kenntnisstand insgesamt drei Belege im *Mokṣopāya* lassen die Erklärung des Wortes als „Ratte/Maus“ plausibel erscheinen. Eine Kommentarerklärung findet sich einzig in VTP zu MU VI.249.24d (entspr. VTP zu YV VII.92.25b); vermutlich ist sie jedoch nur ein Versuch, das unbekannte Wort im Kontext der fraglichen Passage, die (beginnend mit VI.249.2 = YV VII.92.2) aus Attributen zu *sampanno 'smy anilaḥ* (VI.249.2a) besteht, einigermaßen plausibel zu deuten: *śarīragṛhe gargaṭo yantraviśeṣa iva sadaiva śabdāyamānaḥ* (VTP zu VII.92.25b; an den anderen Stellen weicht YV ab; LYV überliefert die fraglichen Strophen nicht).

39.40 tālottāla- ] „hoch wie eine Palmyrapalme“, ein für den *Mokṣopāya* charakteristischer Ausdruck; hierzu der Komm. zu IV.8.37a.

39.46ab *yasya nāhankṛto bhāvo ...* ] = BhG. 18.17ab. Die Strophenhälfte wird im *Mokṣopāya* mehrmals wiederholt: III.9.9ab, VI.3.19ab, VI.57.4ab, VI.138.12ab.

39.46c *yas samas sarvabhāveṣu* ] = II.13.71a; vgl. auch oben, 29.37: *sa samas sarvabhāveṣu*, sowie IV.38.43a: *samatā sarvabhāveṣu*. Auch dieses Motiv findet sich – in anderen Worten – in der *Bhagavadgītā* (PAṆŚĪKAR 1912); vgl. z. B. 5.18, 6.29 und 12.4.

39.50a *satyām drṣṭim avaṣṭabhya* ] s. den Komm. zu 18.17.

39.52–53 Diese Strophen weichen vom Thema der Beschreibung des aktiven Lebens eines *jīvanmukta* ab und benennen statt dessen allgemeine Vorzüge guter Menschen im Stil von Nīti-Strophen. Zu beachten ist auch der stilistisch dürftige Beginn von Str. 52 (*śuddhapakṣaś ca śuddhaś ca*). Die Position dieser Strophen am Ende der Beschreibung spricht zusätzlich dafür, sie als Interpolationen einzustufen, auch wenn vermutlich der gesamte Abschnitt 36–53 durch Einfügungen gelitten hat.

39.54 Metrum: Vasantatilaka

## 40. Sarga

40.1b *procyate budhaiḥ* ] „wird von den Klugen genannt“. Es stellt sich die Frage, von wem diese Definitionen der Begriffe „Leben“ (*jīvita*) und „Sterben“ (*marāṇa*) hier gegeben werden, da der überlieferte Wortlaut auch eine Deutung als *procyate 'budhaiḥ* („wird von den Dummen genannt“) erlaubt. Wie das Leben und Sterben vom Standpunkt des *Mokṣopāya*-Autors zu bewerten ist, geht aus den Viṣṇu in den Mund gelegten Darlegungen der Sargas 39 und 40 deutlich hervor: Den Befreiten betreffen Leben und Sterben nicht, sie sind ontologisch unreal und soteriologisch irrelevant. Gleichzeitig ist es jedoch nicht gleichgültig, ob der Befreite lebt oder stirbt; das soteriologische Ideal ist (wie sonst auch im *Mokṣopāya*) der *jīvanmukta*, der „lebendig Befreite“. In der Prahlāda-Geschichte wird dieses Ideal damit begründet, daß nur mit einem seine Herrscherpflichten ausübenden König der Widergötter der Antagonismus zu den Göttern und damit

letztlich das Bestehen der Welt gewährleistet ist (38.7 ff., 39.22 ff.). Wenn den Befreiten Leben und Sterben nicht betreffen, ist auch der Wunsch, zu sterben, also seinen Körper aufzugeben, sinnlos (39.23, 40.2 ff.). Erkennt er dies, wird dieser Wunsch nicht in ihm aufkommen, und er wird sich in körperlicher Form seinen Pflichten widmen (39.24 f.), bis sein Körper zerfällt (39.26).

Die den vorliegenden Sarga eröffnende Strophe gibt eine Definition von Leben und Sterben als das Bestehen bzw. Aufgeben des Körpers, die durch die vorangehenden und nachfolgenden Ausführungen nicht als falsch herausgestellt wird. Falsch – in soteriologischer Hinsicht – sind allerdings bestimmte Haltungen, die man zum Leben und Sterben einnehmen kann, bspw. sich mit seinem Körper zu identifizieren und damit den Prozessen des Lebens und Sterbens zu unterwerfen. Die Definition in Str. 1 ist also nicht dumm oder falsch, im Gegenteil, sie wird von der ganzen nachfolgenden Diskussion vorausgesetzt. Daß die *budhas* im *Mokṣopāya* unter Umständen auch auf der Ebene des common sense (*loka, laukika*) reden können, was angesichts der Tatsache, daß sie jener häufig die Ebene der höchsten Wahrheit (*paramārtha*) entgegenstellen (vgl. z. B. III.96.34 f.), bemerkenswert ist, läßt sich auch an anderen Stellen ablesen (z. B.: *ṛtam ātmā paraṃ brahma satyam ityādikā budhaiḥ / kalpitā vyavahārārtham* . . . III.1.12). Die hier gegebene Erklärung von Leben und Sterben als das Bestehen bzw. Aufgeben des Körpers spiegelt sich bspw. auch in dem Gegensatzpaar *jīvanmukta* – *videhamukta*, das im ganzen Werk immer wieder erwähnt und behandelt wird – so auch wenig später in 42.11 ff. –, und ist insofern an der vorliegenden Stelle nichts Neues. Vergleichbar explizite Sach- oder Begriffsdefinitionen von „Leben“ und „Sterben“, die zur Klärung der hier behandelten Frage – sprechen die Klugen oder die Dummen – beitragen könnten, lassen sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht aufweisen, auch wenn das Thema Leben und Sterben natürlich mehrfach behandelt wird.

Die Formulierung *ucyate budhaiḥ* (einmal *kathito*; *procyate* kommt anscheinend nur an der vorliegenden Stelle vor) wird im *Mokṣopāya* häufig für Definitionen verwendet; vgl. unten, 40.16, 62.9, 72.36, 79.5, sowie II.2.5, III.67.7, III.95.32, III.114.41 (lies m. c. *budhaiḥ!*), III.118.8 et infra.

40.4a *adehatvād* ] „weil keine Verkittung vorhanden ist“. Eine etymologisch-wörtliche Bedeutung erscheint hier für *deha* (als Nominalableitung von  $\sqrt{dih}$ ) plausibel, zum einen da *-deha-* i. S. v. „Körper“ wegen des folgenden *adeho* 'si tautologisch wäre, und zum anderen wegen des anscheinend parallel gebrauchten *asaktatvāt* in der zweiten Strophenzeile. Zu vergleichen ist hiermit *saṃdeha* „Zu-

sammenkittung“ als Bezeichnung des Körpers. Ein etymologisches Verständnis von *deha* i. S. v. „Verkittung“ würde hier mit der Vorstellung der Zusammenballung ganz passend auf die grobkörperliche Erscheinungsform des Körpers verweisen.

**40.5cd utsedhārodhakatvena kham utsedhasya kāraṇam** ] Zu der Vorstellung, daß der leere Raum Ursache für Phänomene ist, indem er ihrer Ausbreitung nichts entgegensetzt, vgl. III.67.28ab: *arodbakatvāt kham hetur yathā vṛkṣasamunnateḥ*. An der vorliegenden Stelle ist *utsedha* in Pāda d wohl am besten als „Körper“ zu verstehen, eine Bedeutung, die zumindest von indischen Lexikographen (z. B. Ak. 3.3.96: *kāya*) angegeben wird. Aufgrund der Wesensidentität von Ursache und Wirkung ergibt sich, daß der Körper (V.40.5) oder ein Baum (III.67.28) ebenso wie ihre „Ursache“ ontologisch nur leerer Raum sind.

**40.14b navam** ] „Neues“, und zwar in vergeltungskausal wirksamem Sinne. *Nava* wird hier anscheinend analog zu dem Begriff *apūrva* („Resultat einer Opferhandlung“) in der Mīmāṃsā gebraucht, terminologisch allerdings von ihm abgegrenzt, da es hier natürlich kein Resultat einer Ritualhandlung, sondern die Wirkung einer Handlung im Sinne der Tatvergeltung (*karman*) bezeichnet.

**40.17b sarvam ākramya samsthitaḥ** ] vgl. I.22.7d: *sarvam ākramya tiṣṭhati*, ausgesagt von der Zeit.

**40.24c bālavat praviceṣṭante** ] Zu dem Vergleich eines *jīvanmukta* mit einem (absichtslos spielenden) Knaben vgl.:

*anirvāṇo 'pi nirvāṇo bālavat praviceṣṭate*  
*heyopādeyatāmukto jīvanmuktaḥ pratiṣṭhate* (VI.155.17)

Vgl. auch unten, Str. 77.25: ... *anupādeyasarvārtho bālavac ca viceṣṭate*.

**40.25 Metrum:** Puṣpītāgrā

## 41. Sarga

**41.2+** Die in der Hs. Ś<sub>3</sub> (und ebenfalls im YV) nach Str. 2 überlieferten Strophen passen nicht zur bisherigen Schilderung; insbesondere die zweite Zeile (*ity abam śramito deva kṣaṇam viśramatam gataḥ*) befremdet mit der Aussage, Prahlāda sei ermüdet für einen Augenblick eingeschlafen, sowie wegen des unmotivierten *iti*.

41.5–6 Diese Strophen unterbrechen Prahādas Schilderung seiner Versenkung, teilweise indem sie späteren Aussagen widersprechen (vgl. Str. 5 mit 8–10). Mit Str. 7 ergibt sich ein plausibler Anschluß an 4.

41.8 *āśayeśvara* ] in VI.123.12ab (nicht in YV) anscheinend als Bezeichnung für den *ātman* gebraucht: *śārīreṣu vilāṣeṣu somya evāśayeśvaraḥ*.

41.11d *rajanyo 'mśumatām* ] v. l. *rajany amśumatām*. Der Plural *rajanyaḥ* wird formal von dem pluralischen Vergleichsobjekt *-vāsanāḥ* (b) erzwungen; dasselbe gilt für die inhaltlich etwas befremdlichen „Sonnen“ (*amśumatām*).

41.13d *dvītīyā kalanā* ] vgl. IV.19.8 et infra (Parallelstellen im Komm. zu IV.19.8c).

41.20d *agragam* ] „vor [ihm] befindlich, vor [ihm] stehend“; vgl. hierzu den Komm. 35.15.

41.29ab ... *dharā yāvad yāvac candrārkaṃḍale* ] Dies erinnert an Formulierungen, die in Inschriften zur Landschenkung gebraucht werden; vgl. z. B. HINÜBER 2005, p. 488 (*candrārkaḥkṣitisamakālam*) et infra.

41.31b *dr̥ṣṭānuttamabhūminā* ] v. l. ... *-bhūtinā*. Mit der Lesung *-bhūminā* ergibt die Strophe eine geschlossene Aussage: Prahāda hat die höchste Stätte erkannt und muß sich daher keine Sorgen um eine Wiedergeburt im Himmel oder der Hölle machen. Vgl. auch die folgende Strophe und 34b: *tulitātulatatpadaḥ*.

41.34b *-tatpadaḥ* ] ein Ausdruck für das Absolute; s. den Komm. zu 38.14.

41.35–38 Die Aussagen dieser Strophen verwundern hier, da zuvor doch gerade der Antagonismus zwischen Göttern und Widergöttern für den Bestand der Welt konstitutiv sein sollte (z. B. 38.9, 38.23 [coni.]). Wörtliche Wiederholungen (vgl. 35a mit 30c und 36b mit 31.13a) sowie die Position der Strophen am Ende des vorliegenden Abschnittes verstärken den Verdacht, daß es sich um einen Einschub handelt.

41.39 **Metrum:** Puṣpitāgrā

## 42. Sarga

42.1c *dvītīya iva saṃsāraś* ] „wie eine zweite Welt“. Damit ist vielleicht gemeint, daß Viṣṇu mit seinem großen Gefolge (*sanarāmarakinmaraḥ*) wie eine eigene,

vollständige „zweite“ Welt erscheint. Ein weiteres Beispiel für diese Bild gibt es nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht. Vorausgesetzt, diese Deutung ist richtig, ist die aus den neuindischen Sprachen bekannte Verwendung von *samsāra* für die dingliche, sinnlich wahrnehmbare Welt (also als Synonym für *jagat*, *loka* u. dgl.) bemerkenswert.

42.6–9 Dieser Abschnitt wirkt wie ein Einschub, da insbesondere das *śruti-phala* der Strophen 6 und 9, aber auch die moralisierende Kategorisierung des Fehlwissens als „Übel“ in 8a für die Gedankenwelt des *Mokṣopāya* untypisch sind. Rāmas Frage in Str. 10 ist als Anschluß an Str. 5 weitaus besser verständlich als an die Strophen 6–9. Zum gedanklichen Hintergrund von Str. 9 vgl. die folgende Anmerkung.

42.9 *saptajanmakṛtaṃ pāpaṃ* ] Zu diesem Ausdruck und den mit ihm verbundenen Vorstellungen vgl. ZACHARIAE 1909, insbes. die p. 228 f. zitierten Beispiele aus den „Purāṇas und den späteren (versifizierten) Smṛtis, zumal an den Stellen, wo von Strafen und Belohnen die Rede ist [...]“ (p. 227).

42.10a *pare pade pariṇataṃ* ] „in der absoluten Stätte aufgegangen“. Zu dieser Verwendung von *pari-√nam* s. den Komm. zu IV.25.20d.

42.11 ist praktisch identisch mit 75.49; s. den Komm. zu 75.49–50.

42.14 vgl. 92.46: *bhr̥ṣṭab̥h̥jopamā yeṣāṃ puṇarjananavarjitā ...*

42.17ab *śuddhasattvavāsanayā* ] Die „Prägung des reinen Seins“ ist laut III.22.5 keine Prägung (*vāsanā*) im eigentlichen Sinne:

*yeyaṃ tu jīvanmuktānāṃ vāsanā sā na vāsanā  
śuddhasattvābhīdhānaṃ tat sattāsāmānyam ucyate* (III.22.5)

Ebenso III.22.9: *śuddhasattvānūpatitaṃ cetaḥ prabhinnavāsanam ...* Dies stimmt überein mit der einer Definition ähnelnden Aussage von VI.133.37 (... *turyapade śuddhasattvodayātmani*), laut der das reine Sein wesentlich den „vierten Zustand“, den Zustand der Befreiung noch im Leben (*jīvanmukti*), konstituiert, der durch Abwesenheit von geistigen Aktivitäten und *vāsanās* gekennzeichnet ist (hierzu HANNEDER 2009, p. 71 f., 79, 83).

42.22a *etāṃ dṛṣṭim avaṣṭabhya* ] s. den Komm. zu 18.17.

42.23a *sukhāsāravatī* ] v. l. *duḥkhā-*. Die positive Konnotation, die sich gewöhnlich mit der Regenzeit (*prāvṛṣ*) verbindet, legt *sukhā-* als ursprüngliche Lesung nahe.

42.25 **Metrum:** Vasantatilaka

### 43. Sarga

43.1a *bhagavan sarvadharmajā* ] Zu dieser stehenden Wendung, die stets als Anrede für *Vasiṣṭha* gebraucht wird, s. den Komm. zu IV.3.1a.

43.14b *prollaṅghya* ] Das Verbalkompositum *pra-ud-√laṅgh*, das in den Wbb. nicht verzeichnet ist, läßt sich im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand noch ein weiteres Mal in VI.11.5 (YV dito) belegen (dort ebenfalls mit *indriya: prollaṅghyendriyajās śaktiḥ* ...).

43.25 *prārthanāya yat / sa caiva* ] v. l. *prārthanāsu yat/yaḥ / sadaiva*. Eine sichere Entscheidung über die Wahl der Varianten ist kaum zu treffen. Problematisch erscheint insbesondere *ca* in Pāda c, das schwierig zu deuten ist, unabhängig davon, ob man in Pāda b die Konjunktion *yad* (Ś<sub>14</sub>, Ś<sub>9</sub>) oder das Relativpronomen *yaḥ* (cett.) liest. Die Alternative *sadaiva* ergibt einen glatten und inhaltlich plausiblen Text, könnte jedoch gerade aus diesem Grund eine nachträgliche Verbesserung sein. Die Varianten *sadaiva* und *sa caiva* sind aufgrund der Ähnlichkeit der Schriftzeichen *d-* und *c-*, die auch anderweitig zu Varianten führt (z. B. *ucitaludita*, s. den Komm. zu IV.4.16), rein graphisch leicht aufeinander zurückzuführen.

Die Konjunktion *yad* in Pāda b paßt gut zu den Bedingungssätzen, die in der Umgebung der vorliegenden Strophe (22, 24) stehen; außerdem ist eine Anpassung eines ursprünglichen *yad* an eine vermeintliche Relativsatzkonstruktion wegen des am Beginn des nächsten Pāda stehenden Demonstrativums *sa* gut denkbar.

43.27b *sānātanaṃ vapuḥ* ] „der zum Ewigen (*sānātana*, d. i. *Viṣṇu*) gehörende Körper“. Die vorliegende Strophe führt den Gedanken der vorangehenden Strophe (*Viṣṇu* ist im Inneren jedes Menschen vorhanden) mit *br̥dguhāvāsi* fort. Auch der Sprachgebrauch im *Mokṣopāya* stimmt mit der Annahme einer Adjektiva-bleitung von *sānātana* als Bez. für *Viṣṇu* überein; das insgesamt nicht sonderlich gebräuchliche Wort *sānātana* ist, wenn es nicht für das *brahman* verwendet wird, zumeist Attribut oder Bezeichnung von Göttern; vgl. z. B.: III.119.18, VI.46.4 (YV

VI.42.4), VI.230.46 (YV VII.73.48), VI.239.21 (YV VII.82.20) und VI.347.18 (YV VII.188.18).

**43.35b cira-** ] v.l. *śubha-*. Zwischen den Lesarten ist kaum zu entscheiden; *cirasampad* erscheint etwas gehaltvoller als das quasi tautologische *śubhasampad*.

**43.37–38** Diese Strophen fallen gegenüber den vorangehenden Strophen sowohl stilistisch als auch inhaltlich deutlich ab. Ersichtlich ist dies insbesondere in Str. 38 an der ungeschickten bis falschen Ausdrucksweise *-vyādhim na trāyante*, „beschützen nicht die Krankheit“, was wohl wie „beschützen nicht v o r der Krankheit“ zu verstehen ist (vgl. *manovyādhicikitsana* III.84.34, III.126.8). Falls Ś<sub>3</sub> a. c. tatsächlich *-vyādher* liest, würde dies die vermutete Intention sprachlich korrekt – textkritisch allerdings wohl sekundär – wiedergeben. Typisch für eine Interpolation ist auch die Position der beiden Strophen am Ende des vorliegenden Abschnittes.

**43.40 Metrum:** Indravajrā

## 44. Sarga

**44.5a praviraktena** ] Ein Verbalkompositum *pra-vi-√raj*, das in den Wbb. nicht verzeichnet ist, läßt sich im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle belegen.

**44.13b māyām . . . pāramātmikīm** ] kann zugleich „zum absoluten Wesenskern gehörende Trugerscheinung“ und „zu Viṣṇu (dem höchsten Wesenskern) gehörende . . .“ bedeuten. Die v.l. *pāramārthikīm* erlaubt eine solche doppelte Deutung nicht. Vgl. unten, Str. 50.1: *māyā . . . pāramātmikī*.

**44.14d gāndharvam iva pattanam** ] Formal kann der Vergleich das Subjekt oder das Objekt des Satzes – *ajāḥ* oder *adṛśyatvam* – aufnehmen. Wenn *adṛśyatvam* mit der Gandharvenstadt verglichen wird, sollte man annehmen, daß die Unsichtbarkeit eine wesentliche Eigenschaft der Gandharvenstadt ist. Eine Gandharvenstadt ist aber eben dadurch gekennzeichnet, daß sie erscheint, also daß man sie sieht (bspw. wird V.47.12, 40, 42 explizit eine Gandharvenstadt gesehen). Vergleicht man die Gandharvenstadt allerdings mit Viṣṇu (*ajā*), kann sie illustrieren, wie Viṣṇu unsichtbar wird, nachdem er sichtbar geworden war, d. h. wie er verschwindet, nachdem er erschienen war.

Die Gandharvenstadt dient im *Mokṣopāya*– wie auch in anderen Texten – normalerweise der Illustration der Unwirklichkeit; gelegentlich wird aber auch speziell auf ihre Unbeständigkeit abgehoben (I.17.61, I.19.10), was mithin gut ein plötzliches Verschwinden illustrieren kann. Zum Bild der Gandharvenstadt vgl. auch den Komm. zu IV.26.49d.

44.19 *antarjalam eṣa cakāra ... parivartanam ātmanaḥ* ] „machte er im Wasser eine Umdrehung [seiner] selbst“ oder „machte er eine im Wasser [befindliche] Umdrehung [seiner] selbst“. Der Text kann kaum anders verstanden, als daß Gādhi eine Drehung um sich selbst ausführt, wohl in horizontaler Richtung. Daß dies mit dem ganzen Körper unter Wasser geschieht, geht aus der Schilderung seines „Wiedererwachens“ hervor; vgl. 47.5ab: ... *vadanam uddadhre sa jalāntarāt*. Uns ist keine Beschreibung von Ritualen bekannt, in denen eine solche Bewegung erwähnt wird, weder im Zusammenhang mit dem Bade-Ritual, noch mit anderen Ritualen. Es bleibt also unklar, ob die beschriebene Drehbewegung Teil eines spezifischen Bade-Rituals ist und, falls dies der Fall sein sollte, welcher Tradition dieses Ritual zuzuschreiben ist. (Ich danke Prof. Konrad Klaus, Bonn, und Dr. Marion Rastelli, Wien, für ihre Hilfe in dieser Frage.)

44.20b *vismṛtadhyānamantradhiḥ* ] „sein Denken hatte die Vergegenwärtigungen und Mantras vergessen“. Beim rituellen Baden – auch während des eigentlichen vollständigen Eintauchens – sind verschiedene Vergegenwärtigungen und Mantras vorgeschrieben; vgl. hierzu insbesondere RASTELLI 1999 mit einer Darstellung des Baderituals nach der *Jayākhyasamhitā* (p. 197 ff.), die nachweislich im 10. Jh. in Kaschmir bekannt war und als Autorität zitiert wurde (a. a. O., p. 25 f.). Vgl. auch KANE 1930–62, Bd. 2.1, p. 661 ff.

44.23d *chinnanālam ivāmbujam* ] Zu dem Bild vgl. 19.20 mit Komm..

44.28 Die Strophe wiederholt mehrere Elemente aus dem Vorangehenden (28b < 25a, 28d < 23b) und unterscheidet sich durch ihre simple Diktion und die summarische Beschreibung „anderer“ deutlich von den elaborierten, jeweils spezifische Szenen beschreibenden Strophen der Umgebung.

44.30c *daśanaś ... ivāmlānair* ] entweder ... *iva amlānair*, „scheinbar mit weißen (wtl.: nicht dunklen) Zähnen“, oder ... *iva āmlānair*, „... mit leicht dunklen ...“, zu analysieren. Für helle Zähne spricht das Alter des Verstorbenen und der Anschein des Lachens, das durch ein unvermindert strahlendes Weiß der Zähne

gerade im Kontrast zu der ansonsten welken und fahlen Erscheinung der Leiche auffällig ins Auge fallen könnte. Möglicherweise ist auch ein Wortspiel mit „Farblosigkeit“ (*virāga*) intendiert. Zu *mlāna* „dunkel; schmutzig“ s. den Komm. zu IV.1.8a.

**44.37b -madgu-** ] laut DAVE 2005 ein Schlangenhalsvogel, engl. Darter oder Snake Bird (p. 371 ff.). Für die auf dem indischen Subkontinent beheimatete Art wird heute die wissenschaftliche Bezeichnung *Anhinga melanogaster* verwendet (ALI und RIPLEY 1983, Nr. 29; Dave a. a. O., Index, hingegen: *A. rufa*). Mit dem Schlangenhalsvogel und dem Reiher (*kanka*) wären an der vorliegenden Stelle zwei Wasservögel genannt, die sich von Fischen ernähren, während die aassfressenden Krähen (*vāyasa*) typische Bewohner von Verbrennungsplätzen sind. Der Ausdruck *ugravāyasa* „grausige Krähe“ bezeichnet anscheinend keine spezifische Art.

**44.39a caṭacaṭāṣphoṭaiś** ] als Kompositum nicht in den Wbb. verzeichnet. Zu der Substantivbildung *caṭacaṭā* vgl. HAHN 1977.

**44.40a -caṭacaṭārava-** ] s. den Komm. zu Str. 39.

**44.40c virandhram** ] „lückenlos“ ist nicht in den Wbb. verzeichnet. Im *Mokṣopāya* findet sich kein weiterer Beleg, und auch anderweitig läßt sich das Wort nicht noch einmal nachweisen. Anscheinend ist *virandhra* an der vorliegenden Stelle spontan als metrisch passender Ersatz für das gebräuchliche *nīrandhra* gebildet worden.

**44.40 Metrum:** Vasantatilaka

## 45. Sarga

**45.7d sthitim āsthitam** ] v. l. . . . *āgatam*. Nach derzeitigem Kenntnisstand ist *sthitim ā-√gam/ṽā* (neben seltenerem *sthitim √āp*) die übliche Ausdrucksweise im *Mokṣopāya* (etwa 20mal). Die Phrase *sthitim āsthitā* läßt sich nur an der vorliegenden Stelle belegen.

**45.8a tamālaṃ** ] nicht sicher identifiziert; s. den Komm. zu 8.7 und 33.6. Wegen der dunklen Färbung seiner Rinde oder der Blätter wird der Tamāla-Baum häufig als Vergleich angeführt. Innerhalb der Erzählung von Gādhi wird mit ihm noch zwei weitere Male (45.18, 46.15) auf die dunkle Hautfarbe des *śvapaca* angespielt.

45.9 *navavallabhayā* ] hier wohl i. S. v. „frisch verheiratet“; vgl. *navavadhū*, *navavarikā* u. dgl. Ausdrücke. In der folgenden Str. 10 steht noch einmal *naveṣṭayā*.

45.11a *-parṇalatāpattra-* ] Es ist nicht ganz auszuschließen, daß der Ausdruck *parṇalatā* hier als Pflanzenbezeichnung verwendet wird; vgl. pw s. v.: „Betelpfeffer“, mit Verweis auf *Rājanighaṇṭu*. Allerdings kann der Kompositumsbestandteil *-parṇalatāpattra-* auch als dreigliedriges Dvandva analysiert werden, wobei *parṇa* und *pattra* als „Laubblatt“ und „Blütenblatt“ differenziert werden können. Der Ausdruck *parṇalatā* läßt sich im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand noch an einer weiteren Stelle belegen (VI.304.33, entspr. YV VII.145.32), wo er anscheinend als Dvandva aufzufassen ist.

45.13a *kiṅkirāta-* ] Die Identifizierung ist nicht sicher. Nach MEULENBELD 1999–2002 handelt es sich um *Acacia latronum* WILLD. (Bd. IIB, p. 268, Anm. 128). Es gibt jedoch eine ganze Reihe anderer Vorschläge (s. ebd.), darunter allerdings nicht der im pw s. v. verzeichnete Amaranth.

45.13b *yūthikā-* ] wohl eine Jasmin-Art; vgl. MEULENBELD 1974, p. 582 s. v. *bālā* (7): „a number of species of Jasminum is called *yūthi*“.

45.13c *ketaka-* ] der Schraubenbaum (*Pandanus odoratissimus* LINN.); vgl. MEULENBELD 1988 s. v. *ketakī* und SYED 1990, p. 230 ff.

45.15 Ein Subjekt im Nominativ mit einem finiten Verb (Impf.), *prāsūta saḥ*, fügt sich nicht in die Syntax des vorliegenden Abschnittes, der einen von *apaśyat* (1a) abhängigen Akkusativ erfordert. Die v. l. *prasūtam atha* trägt dem Rechnung, allerdings deutet der in dem Vergleich gebrauchte Nominativ *khadirah* (d) auf ursprüngliches *prāsūta saḥ* (vgl. jedoch Str. 21: *tat kalatram nūtam ... vanaparṇagaṇo yathā*). Beiden Lesungen gemein ist zudem die lexikalische Schwierigkeit, daß *pra-√sū* „gebären, niederkommen“ bedeutet und normalerweise von Frauen ausgesagt wird. Vermutlich handelt es sich bei der vorliegenden Strophe um eine nachträgliche Hinzufügung, deren Autor den syntaktischen Zusammenhang der Passage nicht erkannt oder berücksichtigt hat. Zu dem Bild in Pāda d vgl. II.13.15: ... *prasūyante khadirāt kaṇṭakā iva*.

45.18d *-tamāla-* ] s. den Komm. zu 45.8.

45.19c *karaṅja-* ] s. den Komm. zu IV.7.11c–d.

45.20–21 Einer befriedigenden Interpretation dieser beiden Strophen stehen mehrere Probleme im Wege, deren Ursachen möglicherweise in einer fehlerhaft

überlieferten und/oder durch Interpolation entstellten Textgestalt zu suchen sind. Zunächst fällt der Wechsel der syntaktischen Konstruktion ins Auge: Auf die Kette der von *apaśyat* (1a) abhängigen Akk.-Objekte der Strophen 2–19 folgt spätestens mit Str. 22 eine Passage voneinander unabhängiger einzelner Sätze. Den Übergang bildet Pāda 20a: *athāpaśyad asau gādhiḥ*, der mit Pāda 1a identisch ist. Die Konstruktion der folgenden Str. 21 ist formal uneindeutig, da *tat( )kalatram* als Akk. (abhängig von *apaśyat* 21a) oder als Nom. und damit Subjekt eines eigenen Satzes gedeutet werden könnte. Da Str. 20 syntaktisch schwerlich für sich stehen kann – es fehlte ein Objekt von *apaśyat* und ein Bezugswort für die Genitive in Pāda b–d –, liegt eine Konstruktion von *tat kalatram* als Akk.-Objekt zunächst nahe. Problematisch erscheint hierbei das Vergleichssubjekt *vanaparna-gaṇah* (Nom. m.) das sich sowohl hinsichtlich seines Genus als auch seines Kasus von seinem Vergleichsobjekt *tat kalatram* unterscheiden würde, eine Härte, die im Falle einer unabhängigen Konstruktion der Strophe gemildert würde, da in diesem Fall Subjekt und Objekt des Vergleiches zumindest hinsichtlich des Kasus übereinstimmen würden. Dies könnte mithin auf eine ursprünglich unabhängig konstruierte Strophe hinweisen. Eine Deutung von *tat-kalatram* als Tp. („dessen Familie“) scheint zudem näher zu liegen als eine Analyse *tat kalatram* („diese Familie“), mit der sich ein unklarer Rückbezug des Pronomens *tad* ergibt – die „Familie“ (*kalatra*) wurde nur in 16a in dem Ausdruck *kalatravantam* erwähnt. Unklar bleibt auch *yāvat* (20b), das in der üblichen Bedeutung „inzwischen“ inhaltlich nicht überzeugend ist.

Möglicherweise lag zu einem bestimmten Zeitpunkt der Überlieferung ein Text mit einem syntaktischen Bruch zwischen den Abschnitten 1–19 und 21 ff. vor, verursacht entweder durch einen Textausfall oder möglicherweise gar einen von Seiten des Autors unvollendet oder fragmentarisch hinterlassenen Text. Strophe 20 könnte auf den Versuch zurückgehen, den Text nachträglich mit einer Übergangsstrophe zu glätten – insbesondere der mit Str. 1 identische erste Pāda läßt an der Ursprünglichkeit dieser Strophe sehr zweifeln.

**45.21c ādṛtamanyunā** ] ist bislang nicht zufriedenstellend zu deuten. Aus dem Bericht über die hier beschriebenen Ereignisse, den Gādhi später von den Dorfbewohnern erhält, geht hervor, daß seine Familie (*kalatra*) vom Tod hinweggerafft wurde. In der fraglichen Str. 47.56 wird hierfür das Wort *mṛtyu* verwendet, nebst einem Vergleich, der dem der vorliegenden Strophe auffallend ähnlich ist.

*tasya vṛddhasya tat sarvaṃ kalatram mṛtyur ācchinat  
adreḥ puṣpaphalopetaṃ mahāvanam ivānilaḥ* (V.47.56)

Diese Strophe stellt also nicht nur den aufgrund der narrativen Struktur der Geschichte ohnehin schon offensichtlichen Bezug zu der vorliegenden Stelle her, sondern verstärkt ihn noch zusätzlich mit einem ähnlichen Bild. In diesem Licht erhält die an der vorliegenden Stelle für das unklare *ādṛtamanyunā* überlieferte v. l. *-mṛtyunā* ein gewisses Gewicht, auch wenn aufgrund des schwachen Zeugnisses einer einzelnen Hs. (Ś<sub>3</sub>), in der diese Lesung über der Zeile nachgetragen ist, der Verdacht einer Kontamination mit der Überlieferung des YV und des LYV besteht, die laut den vorliegenden Editionen (PAṆŚĪKAR 1937b, PAṆŚĪKAR 1937a: V.5.26) ebenfalls *-mṛtyunā* lesen. Eine Verderbnis von *-mṛtyunā* zu *-manyunā* wäre zudem wegen der Ähnlichkeit der Schriftzeichen *ty-* und *ny-*, deren Verwechslung leicht einen Verlust der Vokalisierung von *mṛ* nach sich ziehen könnte, rein graphisch unschwer zu erklären.

Falls die Lesung *ādṛtamanyunā* ursprünglich sein sollte, ist sie wohl allenfalls im Sinne einer Personifikation des Todes zu deuten, wenngleich uns eine Charakterisierung des Todes als Zorn oder zornig anderweitig nicht bekannt ist. Das einhellig überlieferte Kompositumsvorderglied *ādṛta-* indes bleibt in Zusammenhang mit beiden Lesungen schwierig.

**45.25ab kīrāṇaṃ maṇḍale** ] Das Volk oder Land der Kīras läßt sich bislang nur ungefähr in der Nähe Kaschmirs lokalisieren. Gegen eine Identifizierung mit Kaschmir, wie sie von einigen altindischen Lexikographen (und mit ihnen von APTE und modernen Übersetzern) vorgenommen wurde, spricht die Erwähnung der *kīra-s* neben den *kāśmīra-s* in Kalhaṇas *Rājatarāṅgiṇī* (8.2767: *kīrāḥ kāśmīrakāḥ*, STEIN 1892) sowie in der *Bṛhatsaṃhitā* (14.29: *-kīrakāśmīrāḥ*, TRIPĀṬHĪ 1968), in der die Kīras noch zwei weitere Male – immer mit weiteren Völkern des Nordens – genannt werden (4.23 und 32.19; der Kommentator Bhaṭṭotpala, vermutlich ein Kaschmirer des 10. Jhs., gibt leider zu keiner der drei Stellen eine Erklärung). Auch Rājasekhara nennt in seiner *Kāvyaśūkhya* die Kīras in einer langen Aufzählung der *janapadas* des Nordens, in der die *kāśmīra-s* allerdings nicht enthalten sind (Adhyāya 17: Deśavibhāga; DALAL und SASTRY 1934, p. 94,9 ff.).

Stein lokalisiert die Kīras in der Nachbarschaft von Kaschmir: „That the name *Kīra* was actually borne by some people or tribe in the vicinity of Kaśmīr, is shown by the Cambā copperplate-grant of Āsaṭa, published by Prof. Kielhorn,

*Ind. Ant.*, xvii. 7 sqq. This mentions a victory of Sahilladeva over the Kīras, who are named there between the Durgaras, i.e. Dogrās and the Trigartas.“ (STEIN, Rt. zu 8.2767). Schokker gibt in einer Anmerkung zu *Pādatāḍitaka* Str. 84, wo ein Schuster oder Sattler aus dem Volk der *kīras* erwähnt wird (*kīreṇa carmakāreṇa*), weitere textliche und inschriftliche Belege (zu *Mudrārākṣasa*, Prosa nach 5.9, *kīra-desaṇḍdho pukkharakkho*, sind die v. ll. *kammīra/kāsīra/kasmīra/kabhīra-desa* [alle = Skt. *kāśmīradeśa*-] überliefert; HILLEBRANDT 1912, p. 140,6) und fügt zu Steins Lokalisierung hinzu: „Kīragrāma is now known as Baijnāth in the east of the Kāngra district (Dey, *Geo. Dict. Anc. Med. India*, p. 100; *Ep. Ind.*, I, 97), so it may be that the Kīras should be located in the same region.“ (SCHOKKER 1966, p. 250).

45.26b–d -*latāṅganām ... nandanāntarasundarīm* | Auch an anderen Stellen wird Indras Nandana-Hain durch „Lianen-Frauen“ (*latāṅganā*) charakterisiert; vgl. III.128.15cd: *latāṅganāgaṇair vyāptam idaṃ tan nandanam vanam*, und V.8.5: *yayau ... savilāsalatāṅganam ... nandanam vāsavo yathā*. Vgl. auch IV.37.12: *latāṅganānuṣaktena nāgareṇa*.

45.26c *āgulphaṃ* | konjiziert. Die Hss. überliefern *āgulphe* und *āgulpha*. Zu erwarten ist entweder ein frei stehendes *āgulphaṃ* oder ein Kompositumsvorderglied *āgulpha-*; vgl. z. B. III.28.41: *āgulphaṃ ākīrṇakusumājīram*, und V.51.12: *āgulphakīrṇakusume*. Angesichts der an der vorliegenden Stelle von der Mehrzahl der Hss. überlieferten Lesung *āgulphe* unterliegt die ebenfalls überlieferte und an sich unverdächtige Lesung *āgulpha* dem Verdacht, auf eine nachträgliche Korrektur zurückzugehen, insbesondere da eine der bezeugenden Hss. (Ś3) allgemein zu Korrekturen an schwierigen Textstellen neigt. Da die Lesung *āgulphe* graphisch leicht als Verderbnis von *\*āgulphaṃ* erklärbar ist, wird die Annahme einer ursprünglichen Lesung *\*āgulphaṃ* dem Gesamtbefund am besten gerecht.

45.27 *svargamārgopamaṃ rājamārgam* | Die Verwendung von *svargamārga* als Vergleichsobjekt für die Hauptstraße der Stadt läßt hier zunächst an die Milchstraße denken. Allerdings werden *svarga-*, *nabhomārga*, *vyomavīthi* u. dgl. Komposita an etlichen Stellen unspezifisch i. S. v. „Himmelsweg“ gebraucht; gelegentlich (z. B. III.54.45, V.55.8) scheint das Hinterglied *-mārga* soweit zu verblassen, daß diese Komposita schlicht den Luftraum bezeichnen, wohl vorgestellt als Ort, an dem sich Gestirne und (halb)göttliche Wesen bewegen. Eindeutig sind Formulierungen wie *prayāmy eṣā nabhomārgeṇa* (III.53.1); vgl. jedoch auch III.56.15, III.73.50,

III.116.7, V.65.21 sowie insbes. VI.7.26. Die Zuschreibung einer dunkelblauen Pflasterung (*nilakuṭṭima* VI.7.26b) sowie die metaphorische Identifizierung mit einem See (*saras* VI.7.30) sind schwerlich mit der Vorstellung von der Milchstraße vereinbar.

Die Milchstraße wird im *Mokṣopāya*, soweit sich dies derzeit sagen läßt, nur selten erwähnt. Eine Erwähnung findet sich möglicherweise unten in Str. 40 und eventuell in der – noch nicht sicher gedeuteten – Str. V.26.18 (*sphuṭajalarāśipatha*).

45.28 ff. Die im folgenden beschriebene Form der Königswahl folgt einem Motiv, das in der Erzählliteratur und den Volkserzählungen ganz Indiens weit verbreitet ist; vgl. hierzu EDGERTON 1913, BLOOMFIELD 1919, p. 199 ff., TAWNEY und PENZER 1924–28, Bd. 5, p. 175 ff., sowie die materialreiche Studie STEERMANN-IMRE 1977. Beispiele für dieses Motiv finden sich auch in kaschmirischen Volkserzählungen; vgl. KNOWLES 1893, p. 17, 159, 169 f., 309, und STEIN und GRIERSON 1923, p. xxxv. Ob und inwieweit die auch an der vorliegenden Stelle beschriebene Methode der Auswahl eines neuen Königs (wenn der alte ohne Nachkommen verstorben war) durch den Staatselanten oder andere „Tier-Orakel“ tatsächlich praktiziert wurde, ist bislang nicht sicher geklärt bzw. zuverlässig beschrieben; William Crooke verweist in seiner Einleitung zu STEIN und GRIERSON 1923 immerhin auf einige in der älteren ethnologischen/ethnographischen Literatur angeführte Beispiele für eine Königswahl mittels Omina von Tieren, darunter auch Elefanten (p. xxxv).

45.28d *sañcārañcalam* ] „unruhig in [seiner] / durch [seine] Bewegung“; vgl. I.17.32 sowie VI.290.13 (entspr. YV VII.132.13, dort allerdings *saṃsāracañcala-*).

45.34cd *velāvilitāmbūnām ambudhīnām iva dhvaniḥ* ] vgl. 82.17cd: *velāvilitāmbūnām abdhīmām iva cañcalā*.

45.35c *udratnā laharya iva* ] „gleichsam wie die Edelsteine nach oben [befördernden] Wellen“. Das Bild spielt auf die mythische Episode von der Quirlung des Milchozeans an. Die weißen Wellen, die am Berg Mandara emporschlagen und die Kostbarkeiten aus dem Inneren des Milchozeans zutage fördern, entsprechen den hellhäutigen Frauen, die dem Hundekocher den Schmuck reichen.

45.36 Eine platte Nachdichtung, die vielleicht dem Bedürfnis geschuldet ist, das sprachlich anspruchsvoll und eigentümlich formulierte Bild der vorangehenden Strophe (*udratna*) zu verdeutlichen. Auch mit der folgenden Strophe ergeben sich Überschneidungen.

45.40c -*indunādī-* ] bezeichnet vermutlich die Milchstraße; vgl. die Bezeichnung der Milchstraße als „Somastrom“ (*somadhārā* pw).

45.41ab *savilāsābhir* ] Für *savilāsā* „Frau“ vgl. III.104.23 sowie den quasi synonymen Ausdruck *vilāsini*.

45.43 Die Strophe erlaubt es wegen des unklaren Verhältnisses der beiden Lokative *āsane saimbe* und *tasminn eva gaje* leider nicht, ein genaues Bild von den Umständen der Weihezeremonie zu bekommen. Ordnet man *āsane saimbe* der Angabe *tasminn eva gaje* unter, befände sich Gādhi „auf dem Löwenthrone auf demselben Elefanten“. Der Herrscherthron wäre also auf dem Elefanten angebracht, und Gādhi, auf dem Thron sitzend, würde dort geweiht. Obwohl es grundsätzlich gut möglich ist, daß ein Elefant auf seinem Rücken einen Thron trägt, wird derselbe hier doch recht unvermittelt ins Spiel gebracht, zudem – nimmt man die Unterordnung der beiden Lokative an – in einer stilistisch unbeholfenen und unklaren Ausdrucksweise. Eine andere Möglichkeit bestünde in der Annahme eines appositionellen Verhältnisses der beiden Lokativ-Phrasen; mit dieser Deutung würde der Elefant (metaphorisch?) als Herrscherthron bezeichnet, eine ungewöhnliche Vorstellung, für die uns keine weiteren Beispiele bekannt sind. Obwohl das Motiv der Königswahl durch den Staats elephanten und/oder andere „Orakel“ in der Erzählliteratur und Volksdichtung weit verbreitet ist (s. den Komm. zu 45.28 ff.), findet sich in keiner der uns bekannten Stellen eine Parallele, die die Umstände der Weihe beschreibt, auch wenn sie häufig erwähnt wird. Den vedischen Quellen zufolge wurden die mit Inthronisation und Proklamation verbundenen Weihezeremonien an dem Herrscher vollzogen, indem dieser entweder auf einem Tigerfell steht oder auf einem Thron sitzt (RAU 1957, p. 88). Da der an der vorliegenden Stelle beteiligte Elefant zunächst einem erzählerischen Motiv geschuldet ist, über dessen eventuelle realistische Grundlagen nichts bekannt ist, bleibt es allerdings fragwürdig, ob und inwieweit die aus dem vedischen Ritual überkommenen und/oder im mittelalterlichen Kaschmir praktizierten Weihezeremonien mit der Intention unseres Autors in Verbindung stehen. Das in Pāda d angebrachte Bild der Weihe des Götterkönigs Indra durch die Götter ist naheliegend und alt: Schon im *Aitareya-Brāhmaṇa* wird das *Rājasūya*-Ritual nach dem Vorbild des im Text direkt vorher (8.14) beschriebenen *mahābhiṣeka* Indras ausgeführt.

45.47a -*uttāra-* ] in einer hier passenden Bedeutung ist das Wort *uttāra* im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nicht zu belegen; vgl. jedoch PW s. v.

*uttāra* 3. (von *ud-√tṛ*): „ausgezeichnet“, allerdings nur lexikographisch belegt. Das Wort *uttāra* hängt möglicherweise mit *uttāla* („ausgezeichnet, vorzüglich“ PW und SCH. Ntr.) zusammen; an der vorliegenden Stelle könnte auch ein Überlieferungsfehler vorliegen. Möglich, da semantisch passend, erscheint auch ein Zusammenhang mit *tāra* „funkelnd, flimmernd“ (pw).

45.47b -*pravacarita-* ] ist hier kaum verständlich. Die YV-Edition liest -*pravacarita-*, was sich i. S. v. „zurechtgemacht“ interpretieren ließe. Ein Verbalkompositum *pra-vi-√rac* läßt sich allerdings nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht belegen; vgl. jedoch SCH. Ntr. s. v. *√rac*.

45.47–48 **Metrum:** Mālinī. Die geforderte Zäsur nach der achten Silbe befindet sich an zwei Stellen nach einem Präverbium (47a: *ot-tāra*, 48c: *ūdhā-śeṣa*), was anscheinend eine tolerable Praxis darstellt; hierzu STEINER 1997, § 10.4.4.3 (p. 245 f.).

## 46. Sarga

46.3a *vismṛtāmaprabhāvo* ] Die Deutung des von den *Mokṣopāya*-Hss. einheitlich überlieferten -*prabhāvo* ist schwierig. Gemeint sein könnte, daß der König das ihm eigene, durch sein Hundekocher-Dasein bestimmte und begrenzte „Vermögen“ (im Sinne von „Kraft, Fähigkeit“) vergessen hat, wie der Betrunkene „vergessen“ hat, daß seine früheren Fähigkeiten nicht vorhanden oder aber seine aktuellen Fähigkeiten eingeschränkt sind. Das Nichtvorhanden- oder Eingeschränktsein des Vermögens wäre allerdings sprachlich nicht direkt ausgedrückt, sondern könnte hier nur interpretativ erschlossen werden. Da das Vermögen, welches der Hundekocher gegenwärtig als ein anerkannter König besitzt, im Unterschied zu den aktuellen Fähigkeiten des Betrunkenen jedoch gerade nicht eingeschränkt ist, sollte man eher erwarten, daß er vergessen hat, w e r er ist, als was er k a n n . Eben diese Deutung erlaubt die YV-Ausgabe, indem sie -*svabhāvo* anstelle des des problematischen -*prabhāvo* liest, womit sich ein plausibler Text ergibt, und zwar sowohl auf den Hundekocher-König als auch auf den Vergleich mit dem Betrunkenen bezogen: Beide haben vergessen, wer sie eigentlich sind. Zu vergleichen ist bspw. in einem ähnlichen Kontext in der Geschichte von Bhārgava (III.127–138) die *Str* III.129.1: Nachdem Bhārgava in seiner Versenkung den Himmel mit all seinen Freuden erreicht hatte, heißt es: *iti śukraḥ puram prāpya vaibudham svena cetasā | visasmāra nijam bhāvam ...*

Eine Textverderbnis in der *Mokṣopāya*-Überlieferung erscheint daher an der vorliegenden Stelle durchaus wahrscheinlich, zumal da ein Wechsel von *sva*- und *pra*- möglicherweise seine Ursache (auch) in einer ähnlichen und daher unter Umständen verwechselbaren Gestalt der beiden Schriftzeichen hat. Es ist jedenfalls auffällig, daß die Varianten *sva*-/*prabhāva* im *Mokṣopāya* mehrfach belegt sind (z. B. II.6.15b, III.52.14b, III.53.11b und IV.19.1c). Insbesondere sind die bei DEAMBI 2008 (p. 111, Spalten V, VIII, X, XIV) dokumentierten älteren Formen der Ligatur *pra*- zu vergleichen, die mit dem Fußstrich deutlich nach links ausholen (ähnlich der später üblichen Ligatur *pū*) und damit *sva* recht nahe kommen.

46.8a *ghanaśyāma* ] „schwarz wie Wolken“; vgl. z. B. I.32.5: *payahpīnaghanaśyāma*- und VI.275.31: *jalabharitaghanaśyāmam*.

46.8d *kokilānām iva vrajam* ] Gemeint sein muß der schwarze Indische Kuckuck (*Eudynamys scolopacea*), engl. Asian oder Indian Koel (DAVE 2005, p. 128 f.). Das erwachsene Männchen ist pechschwarz und hat rote Augen („[...] glistening metallic black all over, with yellowish green bill and crimson eyes“ ALI und RIPLEY 1983, Nr. 590), worauf wohl *raktalocanaḥ* in Str. 10 anspielt. Der Indische Kuckuck hat u. a. auch in Kaschmir sein Habitat (ebd.).

46.9a *jhallarītantrīm* ] Welches Instrument gemeint ist, ist unsicher. In der *Mahāvīyutpatti* wird *jhallarī* mit tib. *lcags kyi sil khril* wiedergegeben (ISHIHAMA und FUKUDA 1989, Nr. 5016), was DAS 1902 wiederum mit „iron bells or rings tied to the necks of donkeys and mules, etc.“ erklärt. Das deutet auf eine Art Zimbel hin und stimmt mit APTEs Angabe überein, der *jhallarī* ebenso erklärt („a cymbal“). Vgl. auch *Haravijaya* 1.14, wo *jhallarīs* anscheinend ein Geräusch wie das Klingen von Fußringen (*nūpurajhāṃkṛta*) zugeschrieben wird (Ratnākara: *jhallaryo vādyabhāṇḍaviśeṣāḥ*); in *Haravijaya* 5.3 wiederum werden Bergbäche, deren lautes Rauschen das Geräusch von Wolken imitiert, mit *jhallarīs* verglichen: ... *adriḥ* ... *kṛtamegharavānukārajhāṃkārātāraravanirjharajhallarīkaḥ* (Ratnākara: *jhallarī vādītramedah* [sic! Lies: *-bhedah*]). Zu dem Bild der vorliegenden Stelle würden Zimbeln gut passen, wenn man *-tantrī* als die Schnur deutet, an der die Zimbeln festgebunden sind.

In Südindien wird heute noch ein *jhallarī* genanntes Instrument (auch: *gethuvadya*) benutzt, dessen Geschichte sich anscheinend mindestens bis ins 17. Jh. zurückverfolgen läßt. Es handelt sich um eine mit vier Saiten bespannte Laute, die, vor dem Spieler auf dem Boden liegend, mit zwei Bambusstöcken geschlagen wird;

vgl. SUBRAMANYAM 1995.

**46.9d drumah** ] Auffällig ist der Wechsel des Kasus. Das Vergleichssubjekt kann nur *śvapacapeṭakam* (8b) sein, das im Akk. (abhängig von *apaśyat* 8a) steht. Abgesehen von der formalen Härte, daß der Nom. *drumah* mit dem im Akk. stehenden Partizip *dhunānam* konstruiert werden muß, ist der Vergleich stimmig: Die Gruppe der Hundekoche schüttelt mit ihren Händen die Schnur der Zimbeln (*jhallaṛī*) wie der Baum mit seinen Zweigen einen Schwarm Bienen schüttelt.

**46.11a jyo** ] wohl eine Vokativpartikel, die in den Wbb. nicht verzeichnet ist und sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* und auch anderweitig nicht noch einmal belegen läßt.

**46.15c tamāla-** ] s. den Komm. zu 45.8.

**46.16d candrodaya ivodadhīḥ** ] Der Vergleich spielt wohl auf die vom Mond abhängigen Gezeiten des Ozeans an; vgl. auch I.5.51 (der Ozean verneigt sich vor dem erscheinenden Mond). Das Anschwellen des Ozeans bei Mondaufgang wird an der vorliegenden Stelle dichterisch als Äußerung von Freude gedeutet; vgl. hierzu z. B. *Raghuvamśa* 3.17 (kaschm. Rezension, hrsg. GOODALL und ISAACSON 2002):

*sa vikṣya putrasya cirāt pitā mukham  
nidhānakumbhasya yuveva durgataḥ  
mudā śarīre prababhūva nātmanah  
payonidhir indūdayamūrechito yathā*

Als der Vater endlich das Gesicht des Sohnes erblickte, wie ein notleidender junger Mann [endlich in die Öffnung] eines Schatzbehälters [blickt], da fand er, wie der durch den Mondaufgang angeschwellene Ozean, aus Freude nicht [mehr] genügend Platz in seinem Körper.

Die Interpretation von Pāda c folgt Vallabhadevas Erklärung: *rājā sutasya babukālena vaktram ālokya svasya debe harṣeṇa na mamau* (GOODALL und ISAACSON 2002). Möglich wäre auch: „... hatte er aus Freude keine Macht [mehr] über seinen Körper.“ Zu dieser Strophe wird von verschiedenen Kommentatoren – zum Teil zusätzlich zu, zum Teil anstelle der oben zitierten Strophe – eine Variation überliefert, die im wesentlichen den gleichen Gedanken ausdrückt (vgl. die Diskussion in GOODALL und ISAACSON 2002, p. 315 f.): *nivāta-padmastimitena cakṣuṣā nṛpasya kāntaṃ pibataḥ sutānam / mahodadheḥ pūra ivendudarśanād guruh prabaṣṣaḥ prababhūva nātmani* // „As the king drank up the lovely little face

of his son, with eyes, motionless like a lotus-leaf in a breezeless tank, his great joy overflow all its bounds (lit.: could not contain within himself), as overflows the great ocean at the sight of the moon.“ (NANDARGIKAR 1971) Auch *Raghubarṣa* 5.61 verwendet das Bild des aus Freude anschwellenden Ozeans.

Ähnlich wie die oben zitierte Strophe von Kālidāsa scheint es der vorliegende Kontext (vgl. insbes. die folgende Str. 17) nahezu legen, daß das Glück des Ozeans über das Erscheinen des Mondes als Freude über den Anblick eines Verwandten vorgestellt wird: Der Mond gilt mythologisch als Sohn des Ozeans.

**46.21d -phekkāram** ] wohl eine orthographische Variante von *phetkāra* „Geheul“ (pw). Die Wortform *phekkāra* ist bislang nur in Prakrit-Texten belegt; auch im *Mokṣopāya* findet sich nach derzeitigem Kenntnisstand kein weiterer Beleg für *phet-* oder *phekkāra*.

**46.30a krūrakarmakara-** ] Der Kontext spricht hier dafür, *krūrakarmakara* als wtl. „Verrichter von abscheulicher Arbeit“ zu verstehen. Gemeint ist also vermutlich ein Śūdra, der gesellschaftlich verachtete Arbeiten verrichtet. Das Kompositum *krūrakarmakara* wäre analog zu *vadhakarmakara* (IV.12.12) zu analysieren: *vadhakarma kurvantīti vadhakarmakarāḥ* (MṬ IV ad loc.: 30.11).

**46.42c ca** ] v. l. *sa-*. Die Lesung *ca* ist problemlos, indem sie – in unproblematischer Wortstellung nach dem vorletzten Glied der Aufzählung und vor einer metrischen Zäsur – die in 35d–42 angereihten Attribute von *nagaram* (35c) zusammenfaßt. Die Lesung *sa-* hingegen kann allenfalls als Bv.-Bilder interpretiert werden, der insofern schwierig erscheint, da er grammatisch nicht erforderlich und stilistisch ungewöhnlich ist, was durch seine Position vor der Zäsur noch verstärkt wird.

**46.42d -nāgaram** ] Man beachte die durch *nagaram* (35c) ... *-nāgaram* (42d) gebildete Klammer der Beschreibung der mit brennenden Scheiterhaufen erfüllten Stadt.

**46.48–49 Metrum:** Vasantatilaka

## 47. Sarga

**47.2** Die Strophe wiederholt lediglich das in der vorangehenden Strophe Gesagte und fügt ein neues Bild hinzu.

47.2a **payonirmāṇa-** ] Gemeint sind vermutlich die Bildungen oder Schöpfungen, die Gādhis Denken während der Zeit unter Wasser hervorgebracht hat. Die v. l. *mano-* scheint dies zu verdeutlichen und vereinfacht damit den Text.

47.11b **striyaḥ** ] Zu erwarten ist hier eigentlich ein Genitiv *striyāḥ*. Die Varianten *striyaḥ/striyāḥ* sind noch mehrmals im *Mokṣopāya* zu belegen (s. den Komm. zu 25.7), so daß nicht auszuschließen ist, daß *striyaḥ* auch als Gen./Abl. angesehen werden kann.

47.12c **vividhārambhasamrambhaṃ** ] vgl. III.106.70, III.133.37, und V.18.24.

47.12d **gandharvo nagaram yathā** ] v. l. *gandharvanagaraṃ* ... Zu dem Bild und der ihm zugrundeliegenden Vorstellung, welche die Editionsentscheidung begründet, s. den Komm. zu IV.26.49d.

47.17b **phalapuṣparasāsanaiḥ** ] Das Kompositum ist wohl als Rūpaka-Kdh. zu verstehen, wobei sich die erste Hälfte (*phalapuṣpa-*) auf den in Pāda d angebrachten Vergleich bezieht. Die v. l. *mūla* ist vermutlich ein sekundäres Substitut für das Wort *puṣpa*, das in einer Reihe von Nahrungsmitteln befremden muß, wenn man das Kompositum nicht als Rūpaka versteht.

47.19c **puṣpārīr** ] Diese unpāṇineische Bildung eines Bv. mit *-śrī* im Hinterglied läßt sich neben der nach Pāṇini (5.4.153) korrekten Bildweise auf *-śrīka* im *Mokṣopāya* mehrfach belegen; s. den Komm. zu IV.42.22c.

47.22ab **-pīṭhe uttarā-** ] Ein nicht durchgeführter Vokalsandhi an der Pädagrenze ist im *Mokṣopāya* nicht selten; vgl. den Komm. zu IV.22.16a.

47.22b **-nikuṅjake** ] wtl. „im Inneren“. Zu dieser Bedeutung von *nikuṅja(ka)* und *kuṅja* s. den Komm. zu IV.8.2a mit Belegstellen.

47.32d **māyāsambare** ] Es ist nicht ganz klar, wie genau zwischen *māyā* „Trugerscheinung“ und *śambara* „Zauberei, Gaukelspiel“ zu differenzieren ist; Bhāskaraḥṅga erklärt *śambara* einmal mit *māyā* (MṬ I zu 11.12). *Śambara* i. S. v. „Zauberei, Gaukelspiel“ ist im *Mokṣopāya* mehrfach zu belegen (z. B. I.11.12 [s. o.], III.116.1, 3 et infra); der hier verwendete Ausdruck findet sich noch einmal VI.330.24: *māyāsambaraḍambaraḥ* (entspr. YV VII.171.24); vgl. auch unten, 49.24: *māyāmahāsambaraḍambaram* und IV.29.90: *mahāmāyāḍambare dīrghaśambare*. Offensichtlich besteht ein Zusammenhang mit dem schon im *Ṛgveda*

genannten Dämon Śambara, dem später der Besitz großer magischer Kräfte nachgesagt wird (vgl. PE s. v. „Śambara I“; im MU ist er Protagonist in der Erzählung von Dāman, Vyāla und Kaṭa, Sarga IV.7 ff.); daher *śambaral-ī*, wtl. „dem Śambara zugehörig“, als Bezeichnung für „Gaukelei, Zauberei“ und *sāmbarika* „Zauberer, Gaukler“. In der Bedeutung „Gaukelei“ verzeichnen die Wbb. allerdings auch die Form *śambara*, die im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand bis auf eine, leider unklare Stelle (III.102.34) durchgängig gebraucht wird (vgl. jedoch *śāmbarika* „Zauberer“ III.105.25 et infra). Der Zusammenhang mit dem Dämon Śambara wird mindestens einmal (V.75.9) in Form eines Wortspiels explizit hergestellt.

Mit Blick auf den Zusammenhang mit dem Eigennamen kann *śambara* vielleicht im Sinne einer Zauberei, die von einer Person intentional verursacht wurde, von dem allgemein i. S. v. „Trugerscheinung“ gebrauchten Wort *māyā* unterschieden werden.

**47.34d gacchāmi ] yāsyāmi.** Mit dem Adverb *tāvat* (34b) steht im *Mokṣopāya* (wie auch anderweitig üblich) die 1. Pers. Präs.; vgl. für das I.–III. Prakaraṇa II.10.22, III.1.3 (vermutlich unecht), III.1.8, III.16.23, III.77.25 und III.128.20; Belege für eine 1. Pers. Fut. mit *tāvat* finden sich in diesem Abschnitt nicht.

**47.35+** Die in einigen Hss. nach Str. 35 überlieferten zusätzlichen Strophen sind vermutlich spätere Hinzufügungen. Die feste Entschlossenheit zum Erreichen von Gādhis Ziel, die sie – untereinander repetitiv – thematisieren, spielt in der vorliegenden Episode ansonsten keine Rolle. Auch stilistisch sind derartige Bemerkungen, die noch zu Erzählendes kommentierend vorwegnehmen, für die Erzählungen des *Mokṣopāya* untypisch. Es ist jedoch nicht ganz auszuschließen, daß die beiden Strophen in den Hss. Ś<sub>3</sub> und Ś<sub>14</sub>, in denen sie von zweiter Hand nachgetragen wurden, aufgrund eines Überlieferungsfehlers ausgefallen sind und mithin als ursprünglich zu bewerten wären; dagegen spricht jedoch die Beobachtung, daß Ś<sub>3</sub> und Ś<sub>14</sub> im vorliegenden Abschnitt gewöhnlich keine gemeinsamen Überlieferungsfehler aufweisen.

**47.37d kārāñjam iva kānaṇam ]** Zu *kārāñja* s. den Komm. zu IV.7.11c–d.

**47.38 gandharva iva pattanam ]** s. den Komm. zu 12d.

**47.40** Eine offensichtliche Wiederholung der vorangehenden beiden Strophen 38 und 39. Von einer „Befestigung“ oder „Stadt“ (*pura*) war bislang nicht die Rede.

47.42a -luṭhitam ] hier: „verfallen“; s. den Komm. zu IV.8.32a.

47.42d -ādr̥ṣṭa- ] Ein Verbalkompositum  $\bar{a}$ - $\sqrt{dr̥ṣ}$  läßt sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht noch einmal belegen; das pw führt lediglich einen Beleg aus dem *Ṛgveda* an (vgl. jedoch die geläufige Nominalableitung *ādarśa*). An der vorliegenden Stelle ist eine lange dritte Silbe des vierten Pāda metrisch gefordert.

47.43 Aufgrund der abstrakten Vergleiche hebt sich die Strophe von der ansonsten realistischen Schilderung des verfallenen Hauses ab; die drei analog gebildeten Abstrakta in Pāda c–d (jeweils beruhend auf mit *dur-* gebildeten Adjektiven) verstärken noch den inferioren Eindruck der Strophe. Nicht zuletzt das grammatisch nicht konstruierbare maskuline Demonstrativum *tam* in Pāda a läßt vermuten, daß die Strophe nachträglich hinzugefügt wurde, ohne die grammatische Konstruktion und den Kontext gebührend zu berücksichtigen.

47.47cd In den Erzählungen des *Mokṣopāya* gibt es einige Beispiele dafür, daß jemand seinen ehemals eigenen Körper erblickt (bspw. in der Erzählung von Bhārgava, Sarga III.137.3 ff.), so daß dieses hier angebrachte Bild innerhalb der Ideenwelt des *Mokṣopāya* durchaus realistisch ist.

47.50d *sujanāc* ] hier i. S. v. „von einer vertrauenswürdigen Person“ verstanden. Gādhi gibt anscheinend vor, die Begebenheit mit den Hundekochern von jemandem gehört zu haben, um seine persönliche Verwicklung darin zu verbergen; vgl. auch *gūḍhākṛti* in 63d. Nach dieser Deutung liegt ein so verstandenes *sujana* näher als *svajana* „Angehöriger“, den Gādhi als Fremder in dieser Gegend auch schwerlich haben kann.

47.55a–b *putrapautra...* ]  $\approx$  2.6a–b (s. dort).

47.58d *viṣadrumaḥ* ] nach derzeitigem Kenntnisstand nicht sicher identifiziert; s. den Komm. zu IV.5.52d.

47.63 **Metrum:** Vasantatilaka

## 48. Sarga

48.1a *luṭhitam* ] hier: „verfallen“; s. den Komm. zu IV.8.32a.

48.7d *mṛtebharadakāṣṭhake* ] Vielleicht ist ein aus Elefantenzähnen gemachter Pfahl – *kāṣṭhaka* – gemeint. Der einzige weitere Beleg für *kāṣṭhaka* im *Mokṣopāya*

ist nach derzeitigem Kenntnisstand in Str. VI.97.20 (YV VI.93.20), wo das Wort ebenso wie mehrfach gebrauchtes einfaches *kāṣṭha* wohl „Holzstück“ bedeutet.

**48.8b piṭhira-** ] eine Variante von *piṭhara*; vgl. I.17.28 (mit v.l. *piṭhara*).

**48.11b janyatreṣu** ] „auf Hochzeiten“ (= *vivāheṣu* VTP ad loc.). Zu dem in den Wbb. bislang nicht verzeichneten Wort *janyatra* vgl. I.4.3 (= *vivāha* MṬ) und VI.110.19, 24, 25 (entspr. YV VI.106.19 ff.; vgl. kurz vorher in VI.110.15: *vivāha*). Außerhalb des *Mokṣopāya* ist uns kein Beleg für *janyatra* bekannt; der Kommentar von Ānandabodhendra zur vorliegenden Stelle weist allerdings darauf hin, daß das Wort *janyatra* nicht nur in Kaschmir bekannt war.

**48.11c unnādam** ] hier adverbial gebraucht: „mit auftönendem Gebrüll“; für weitere Belege des zugrundeliegenden Adjektivs *unnāda* im *Mokṣopāya* s. den Komm. zu IV.8.54c.

**48.22c cakradharam** ] Im Zentrum Kaschmirs, bei Vijayēśvara, gibt es ein berühmtes Viṣṇu-Heiligtum namens Cakradhara (vgl. hierzu SLAṬE 2014, p. 313, unter „Cakrabhṛt“). Da die Kīras vermutlich Nachbarn der Kaschmirer waren (vgl. den Komm. zu 45.25), wird man die Anspielung hier wohl so verstanden haben, daß auch die Kīras ein ähnlich bedeutendes Viṣṇu-Heiligtum „Cakradhara“ haben.

**48.25b -sampiṇḍa-** ] wtl. „Zusammenballungen“. Ein Maskulinum oder Neutrum *sampiṇḍa* ist in den Wbb. nicht verzeichnet; lediglich BHSD führt *sampiṇḍā* f. „gathering, mass“ an. Im *Mokṣopāya* ist *sampiṇḍa* allerdings mehrmals zu belegen, ohne daß sich das Genus näher bestimmen ließe; zu dem an der vorliegenden Stelle verwendeten Bild vgl. insbes. VI.110.71d: *jyotsnāsampiṇḍapāṇḍuram* (Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>5</sub>), in anderen Kontexten auch III.77.2 und V.72.8.

**48.25d kāśa-** ] *Saccharum spontaneum* LINN. (MEULENBELD 1974, p. 543), eine wilde Zuckerrohr-Art.

**48.26** Die Strophe ist anscheinend eine von der vorangehenden Str. 25 an geregte Interpolation. Formal hebt sie sich insbesondere durch das finite Verb *avadhūyante* von den anderen Strophen der vorliegenden Beschreibung ab. Zudem fällt auf, daß der deiktische Ausdruck *imās tāḥ* zu Beginn der zweiten Strophenzeile steht, wohingegen vergleichbare Ausdrücke in den umgebenden Strophen in emphatischer Stellung an den Strophenauftritt gesetzt wurden.

Ein Femininum *rāśī* ist im pw nur lexikographisch belegt.

48.28 Auch diese Strophe hinterläßt einen inferioren Eindruck, insbesondere durch die zweimalige Erwähnung von Indra (*-indra-* a, *vāsavasya* c).

48.32b *ṛmbhatā* ] nimmt wohl *pravijṛmbhate* aus der vorangehenden Strophe wieder auf; auch die folgende Str. 33 benutzt das Bild ausgebreiteter Netze des Wahns (*manah . . . bhramajālāni vitanoti*). Die v. l. *valgatā* ist allerdings insofern bedenkenswert, als sie ebenfalls sowohl mit dem Subjekt als auch mit dem Objekt des Vergleiches sinnvoll ist: „flatterndes Netz“ bzw. „herumspringender Wahn“.

48.35d *marma* ] hier wohl i. S. v. „Geheimnis“ (SCH. Ntr. s. v., APTE s. v. 6) oder „innere Bedeutung“ (vgl. APTE s. v. 5) gebraucht.

48.37b *-culaka-* ] eine Variante zu *culuka*; vgl. II.4.20b (v. l.) und III.86.8 (einhellig *culaka*).

48.39ab *-kandaram* ] hier wegen *tam* offenbar als Mask. gebraucht; pw: „(\*m.)“.

48.55cd *punar janmādi* ] Vermutlich war eine der ersten Strophenhälfte entsprechende Konstruktion der zweiten Hälfte intendiert, weswegen wir von einem freistehenden Adverb *punar* und nicht von dem Kompositum *punarjanma-* ausgehen.

48.60d *luṭhitam* ] hier: „verfallen“; s. den Komm. zu IV.8.32a.

48.63b *kiṃ nāma na na* ] „Was wohl sieht (ein Denken) nicht nicht?“ Ebenso gut könnte die Variante *kiṃ kiṃ nāma na* ursprünglich sein: „Was, was denn sieht (ein Denken) nicht?“ In beiden Fällen handelt es sich um eine rhetorische Frage, auf die zu antworten ist: Ein von Prägungen beherrschtes Denken sieht potentiell alles.

48.65–67 Es erscheint unwahrscheinlich, daß diese Strophen mit ihrer erneuten Bezugnahme auf Gādhis Erlebnisse ursprünglich dem vorliegenden Abschnitt angehörten. Abgesehen von den fragwürdigen Strophen 65–67 weist der Abschnitt 56–69 eine klare diskursive Struktur auf:

56 Frage: Warum kommt hier Erstaunen auf?

57–61 Sämtliche deiner Erlebnisse sind gleichermaßen wahnhaft.

63 Begründung: Das Denken kann potentiell alles erleben.

64 All das von dir Wahrgenommene existiert nicht.

65–67 *Einschub: Erneute Bezugnahme auf die Irrealität der einzelnen Erlebnisse.*

68 Vielmehr hast du alles nur im Denken gesehen.

69 Aufforderung: Widme dich daher deinen Pflichten!

Zusätzlich zu der Frage, ob die Strophen 65–67 als ursprünglich zu betrachten sind, wirft ihre Interpretation und damit verbunden die Texterstellung in 65c (*viśrāntaṃ* vs. *vibhrāntaṃ*) Probleme auf. Unklar ist vor allem, was mit *kandara* / *kasmimścī* (65bc) gemeint ist. Das Wort *kandara* wird im *Mokṣopāya* in den Bedeutungen „Höhle“ und „Schlucht“ verwendet, was in Verbindung mit den in 65c überlieferten v. ll. *viśrāntaṃ/vibhrāntaṃ* folgende Möglichkeiten einer ursprünglichen Intention vermuten läßt:

1. „In einer gewissen Höhle ausgeruht“ (... *viśrāntaṃ*) könnte sich auf Gādhis Einsiedelei oder die Höhle, in der er sich jetzt befindet, verweisen. Beides läßt sich jedoch mit dem vorher geschilderten Ablauf der Geschehnisse schlecht vereinbaren.
2. „In einer (gewissen) Schlucht umhergewandert“ oder „ausgeruht“ (... *viśrāntaṃ/vibhrāntaṃ*) könnte sich auf Gādhis Wanderung als alter *śvapaca* durch das Hunnenreich (woran das Dorf der *śvapacas* grenzte) beziehen, so wie er sie unter Wasser befindlich erlebt hat (vgl. insbes. 45.22–23 mit Antilopen-Vergleich). Eine Schlucht wurde allerdings nicht genannt, so daß sich auch hier kein plausibler Bezug auf die vorangehende Schilderung herstellen läßt.

Auch das in 65d angebrachte Bild hilft nicht weiter, da ebensogut im Wald ausruhende und umherwandernde Gazellen gemeint sein können. Ausschlag für die Annahme von 1. und damit für die v. l. *viśrāntaṃ* gab zum einen die Verwendung von *kandara* i. S. v. „Höhle“ in den vorangehenden Strophen 35b, 36c und 39b, was darauf hinweist, daß diese Bedeutung auch an der vorliegenden Stelle intendiert ist, und zum zweiten die Vermutung, daß zwischen 65b: *viśrāntaṃ*, und 66a: *śramamūḍhatvāt*, in irgendeiner Weise ein Zusammenhang hergestellt werden sollte. An etlichen Stellen des *Mokṣopāya*, an denen Strophen in narrative

Abschnitte interpoliert wurden, ist zu beobachten, daß Worte oder Formulierungen des unmittelbaren Kontextes aufgenommen wurden, wobei nicht selten den unter Umständen recht komplexen weiteren Zusammenhänge keine Beachtung geschenkt oder sogar widersprochen wird. Auch an der vorliegenden Stelle liegt vermutlich ein solcher ungeschickter Versuch einer Ergänzung vor, dessen Anlaß und Intention sich – wie häufig in diesen Fällen – nicht sicher nachvollziehen läßt.

48.70 Die Strophe schließt zwar mit *iti* formal Viṣṇus Rede an Gādhi ab, weist jedoch ansonsten Unstimmigkeiten mit der vorangehenden Schilderung des Gesprächs auf. Laut Str. 39 erscheint Viṣṇu in oder bei der Höhle, in die sich Gādhi zurückgezogen hat, und verharrt dort im Luftraum. Weder wurde eine „im Wald befindliche Asketenschar“ (*vanagatatāpasavṛnda*) und ein aus einer „Menge kluger Weiser“ (*vibudhamuniḡaṇa*) bestehendes Gefolge Viṣṇus erwähnt, noch scheinen beide in die vom Autor ursprünglich wohl intendierte Szenerie einer Unterredung „unter vier Augen“ zwischen dem in einer abgelegenen Höhle (darauf weist das in 36d gebrauchte Bild *suśrāntasiṃhavat* hin) Askese treibenden Gādhi und dem in der Luft schwebenden Viṣṇu zu passen. Es ist demnach zu vermuten, daß die vorliegende Strophe einer späteren Redaktion zuzuschreiben ist, die – vielleicht angeregt durch einen ursprünglich fehlenden formalen Abschluß von Viṣṇus Rede – eine Schlußstrophe in einem für diese Strophen typischen Metrum (Puṣpitaḡrā) nach einem bekannten Muster (vgl. II.2.28: *iti nigaditavān āsau mahātmā . . .*) und mit mehr oder weniger beliebigen frommen Attributen hinzugefügt hat.

**Metrum:** Puṣpitaḡrā

## 49. Sarga

49.8ab *vṛttāntam . . . yat* ] Falls *yat* nicht auf einen Überlieferungsfehler zurückgeht, ist hier von einem Neutrum *vṛttānta* auszugehen. Ein neutrales Genus ist für das im *Mokṣopāya* nicht selten gebrauchte Wort ungewöhnlich. Nach derzeitigem Kenntnisstand findet sich nur eine weitere Stelle (V.32.28), an der möglicherweise ein neutrales Demonstrativum in Verbindung mit *vṛttānta* gebraucht wurde; allerdings gibt es dort maskuline Varianten.

49.12 Hier ist anscheinend eine Strophenzeile ausgefallen, vermutlich vor der vorliegenden Zeile 12. Sie enthält einen Vergleich, wie er typischerweise in einer zweiten Strophenhälfte formuliert wird. Die auf diese Zeile folgenden Strophen bis

zum Sprecherwechsel (also bis einschl. Str. 21) lassen sich jeweils als Einheit verstehen, so daß der vermutete Überlieferungsfehler wohl an der vorliegenden Stelle zu lokalisieren ist. Daß der jetzige Einzeiler 12 und der Zweizeiler 13 ursprünglich als zusammengehöriger Dreizeiler konzipiert worden waren, läßt sich zwar nicht ganz ausschließen, erscheint allerdings aus stilistischen und formalen Gründen sehr unwahrscheinlich. Zum einen sind zwei Vergleiche, zumal ein voran- und ein nachgestellter, sehr ungewöhnlich; zum zweiten stimmt der Lokativ *ekasyām eva līlāyām* des Vergleiches in 12 formal nicht mit dem Instrumental *pratibhātena karmaṇā* in 13a–c überein, welcher seinerseits erwartungsgemäß in dem Vergleich 13c–d mit einem Instrumental *svaphalapākena* aufgenommen wird.

Die YV-Edition druckt vor der vorliegenden Zeile eine zusätzliche Zeile, mit der sich formal eine reguläre Strophe ergibt:

*ekasyām eva līlāyām ramante bahubālakāḥ*  
*ekasyām eva nīlāyām vanasthalyām ivainakāḥ* (YV V.49.12)

Der sich hiermit ergebende Text ist in mehrfacher Hinsicht nicht überzeugend. Die Pādas a und c unterscheiden sich lediglich durch die Schriftzeichen *lī* und *nī*, die sich sowohl in der Śāradā- als auch in der Nāgarī-Schrift ähneln, weswegen wohl von einem ursprünglich identischen Pāda auszugehen ist. Hierfür spricht auch die Unstimmigkeit des Vergleiches in der zweiten Strophenzeile: Knaben, die sich bei ein und demselben T ä t i g k e i t (einem Spiel, *līlā*) vergnügen, werden mit Gazellen verglichen, die sich an ein und demselben O r t vergnügen. Setzt man in Pāda c für *nīlāyām* wie in Pāda a *\*līlāyām* ein, wird die Strophe in der Sache zwar stimmig, mit den beiden identischen Pādas a und c jedoch stilistisch sehr unschön. Pāda b könnte Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben, wobei dann eine *aberratio oculi* die identischen Pādas a und c verursacht haben könnte; möglicherweise ist aber auch die gesamte erste Zeile nach dem Muster der zweiten in der Überlieferung des YV nachträglich ergänzt worden. Für den Text des *Mokṣopāya* hat der in der YV-Edition gedruckte Text keine Konsequenzen; die vermutlich fehlende erste Strophenhälfte muß als verloren gelten.

**49.14ab** *pratibandhābhyanujñānām kālo dāteti yā śrutiḥ* ] Anspielung auf Bhartṛharis *Vākyapadīya*; vgl. hierzu den Komm. zu IV.18.22c–d, wo eine ähnliche Anspielung ad loc. besprochen ist.

Merkwürdig ist der Bezug auf die *śruti* an der vorliegenden Stelle, wofür weder Bhartṛharis Text noch der einzige überlieferte Kommentar des Helarāja (*Prakīrṇa-*

*prakāśa*) einen Ansatzpunkt erkennen läßt. Möglicherweise ist *śruti* hier in einem lediglich allgemeinen Sinne von „Überlieferung, Tradition“ zu verstehen. In ähnlicher Gestalt findet sich die vorliegende Strophenzeile schon als MU III.67.62ab, mit *dṛśyate* anstatt *yā śrutiḥ* (für *pratibaddhā*- lies *pratibandhā*-).

49.20b *api gateṣu* ] v. l. *adhigateṣu*. Die erste Zeile der vorliegenden Strophe benutzt eine in ganz ähnlicher Form mehrfach wiederkehrende Formulierung; vgl. z. B. VI.79.2, VI.110.1 et infra. Die Funktion von *api* an der vorliegenden Stelle entspricht vermutlich der von *eva* in der zitierten Parallele; vgl. hierzu PW s. v. *api* 6 („In dieser Bedeutung fällt *api* mit *eva* zusammen.“). Die v. l. *adhigateṣu* ist nicht sinnvoll zu interpretieren.

49.24b *māyāmahāsambara-* ] s. den Komm. zu 47.32.

49.32 *tathavāṅga* ] Da die Verbindung von *eva* mit der verstärkenden Partikel *aṅga* im *Mokṣopāya* recht geläufig ist (Belegstellen im Komm. zu 12.38), ist wohl auch an der vorliegenden Stelle – trotz der Dialogsituation – kaum von der gleichlautenden Vokativpartikel *aṅga* auszugehen.

49.34–36 Diese Strophen geben lediglich mokṣopāyische Allgemeinplätze wieder, die vom Thema des vorliegenden Abschnittes abschweifen. Auffällig ist der Bezug auf den *ātmanvant* (34) und den *tattvajña* (35 f.), der sich deutlich vom Bezug auf Gādhi (zumeist in Form der Anrede) im vorliegenden Abschnitt abhebt.

49.38 *megham asamyānmantravān iva* ] Gemeint sind hier vermutlich Gewitter- oder Hagelwolken, welche Unwetter verursachen und die Ernten vernichten und daher offenbar mit Hilfe von magischen Formeln vertrieben werden sollen; vgl. die Strophen 50.76–77.

49.39b *pratibimbate* ] v. l. *pratibhāsate*. In diesem Sarga ist *pratibhā(sa)/pratibhāta* ein Hauptthema (vgl. Str. 8, 12, 16, 30, 33), was eher für ursprüngliches *pratibhāsate* spricht. Zu der Verbform *-bimbate* s. den Komm. zu IV.3.61b.

49.41d *anantābhāvam* ] Nach derzeitigem Kenntnisstand der einzige Beleg für diesen Ausdruck im *Mokṣopāya*. Vermutlich ist das „vollständige Nichtsein“ (*atyantābhāva*) der Welt gemeint (hierzu SLAJE 1994a, p. 275).

49.45c *vṛṣṭamūka-* ] v. l. *vṛṣṭi-*. Die Variante *vṛṣṭa-* vs. *vṛṣṭimūka* tritt im *Mokṣopāya* mehrfach auf (V.52.5, V.54.61, V.74.27 sowie VI.173.12 [nach derzeitigem Kenntnisstand *vṛṣṭi-* Ś<sub>1</sub> : *vṛṣṭa-* Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>5</sub>]); an zwei Stellen ist *vṛṣṭamūka*

einheitlich überliefert (III.17.55, III.24.32). Zu vergleichen ist auch *nirvṛṣṭimūka*, einmal in IV.37.2. Beide Varianten laufen in ihrer Bedeutung gleichermaßen darauf hinaus, daß eine Regenwolke kein Donnern oder Grollen mehr von sich gibt („stumm“ ist), wenn sie sich ausgerechnet hat. Mit der Lesung *vṛṣṭamūka* einerseits ist dies in Form eines adjektivischen Dvandvas („[aus]gerechnet und stumm“) ausgedrückt, wobei die Möglichkeit, mit derartigen adjektivischen Dvandvas eine zeitliche Abfolge zwischen den mit den einzelnen Kompositumsgliedern bezeichneten Eigenschaften auszudrücken (Pāṇ. 2.1.49), hier sehr passend wäre. Das Tṛ. *vṛṣṭimūka* andererseits wäre vielleicht analog zu dem einmal belegten *nirvṛṣṭimūka* zu deuten, wobei allerdings *vṛṣṭi* (eigentlich „Regen“) i. S. v. *nirvṛṣṭi* („ein vorangegangener Regen“ pw) zu verstehen wäre.

49.47d *sakala iva śaśāṅko ghūrṇitāpūrṇacetāḥ* ] Die  $\sqrt{ghūrṇ}$  wird im *Mokṣopāya* mehrfach gebraucht, um die Aktivität des Jīvanmukta in der Welt zu beschreiben. Angespielt wird dabei auf einen Alkoholberauschten, der seinen Zustand äußerlich durch Schwanken zu erkennen gibt, wofür die  $\sqrt{ghūrṇ}$  typischerweise gebraucht wird (z. B. IV.37.16). An einigen Stellen wird der vergleichende Bezug zum Alkoholrausch für den Jīvanmukta explizit hergestellt (deutlich z. B. V.77.24a = VI.202.26a [in MṬ]: *ghūrṇan kṣīva ivānandī*), so daß wohl davon auszugehen ist, daß er auch an Stellen wie der vorliegenden intendiert ist und durch die Wortwahl auch verständlich werden kann. Die  $\sqrt{ghūrṇ}$  soll dabei vermutlich ein solches Sichbewegen des Jīvanmukta in der Welt beschreiben, das von Freude oder Glückseligkeit begleitet ist (*mudita*, vgl. auch *paramānandaghūrṇita* V.70.28, V.71.4, VI.17.5) und sich gleichzeitig ohne innere Anteilnahme vollzieht. Für Letzteres ist vor allem der an der folgenden Stelle zusätzlich angeführte Vergleich mit dem Antriebenssein durch eine Maschine zu vergleichen:

*samūlam alam uddhṛtya karmabījakalām iti  
nityam ekasamādhānās tajjñās tiṣṭhanty alam sukham* (VI.160.30)  
*pravāhāpatīte kārye īṣatspandā atanmayāḥ  
ghūrṇamānā iva kṣībā yantrasaṅcāritā iva* (VI.160.31)

Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>5</sub> — 31b: *atanmayāḥ* : Glosse *akāryamayāḥ* Ś<sub>1</sub>.

So verstanden wird der zunächst möglicherweise befremdliche Vergleich des Jīvanmukta mit einem Berauschten eingängig: Beide sind von innerer Glückseligkeit erfüllt und handeln dabei völlig intentionlos.

Das Bild begegnet auch im kaschmirischen Śīvaismus; vgl. z. B. *Pratyabhijñā-hṛdaya* 19 (Kommentar): *āsāditasamāveśo yogivaro vyutthāne api samādhirasasamskāreṇa kṣīva iva sānandaṃ ghūrṇamānaḥ* ... (CHATTERJI 1911, p. 46), oder *Tantrāloka* 26.24: ... *guruḥ samyak paramānandaghūrṇitaḥ* (SHĀSTRĪ und KAUL 1918–38, Bd. 10, p. 337).

An der vorliegenden Stelle, wozu V.70.23 zu vergleichen ist, wird die derart konnotierte  $\sqrt{ghūrṇ}$  zusätzlich noch in Verbindung mit einem Vergleich mit dem vollen Mond gebraucht; auf diesen bezüglich ist  $\sqrt{ghūrṇ}$  wohl im Sinne der Bewegung des Auf- und Unterganges des Mondes zu verstehen. Der zusätzliche Gebrauch des PPP *pūrṇa* an beiden Stellen ist zunächst wohl der lautlichen Assonanz geschuldet, läßt sich darüber hinaus jedoch ebenfalls vor dem Hintergrund des Vergleichs mit einem Berauschten verstehen: Sowohl der Jīvanmukta als auch der Betrunkene sind – auf ihre jeweils spezifische Weise – „voll“ oder „zufrieden“. Ebenso heißt es einmal für das Absolute: *brahma nirvāṇam āpūrṇam āghūrṇad iva sampadā* (VI.100.14cd).

49.47 **Metrum:** Mālinī

## 50. Sarga

50.1cd *māyā ... pāramātmikī* ] Der Ausdruck wurde schon zu Beginn der Erzählung von Gādhi (44.13) verwendet, weswegen die v. l. *pāramārthikī* vermutlich sekundär ist.

50.5–10 Zu diesen Strophen und der ganz ähnlich ausgeführten Metapher in den Strophen VI.30.11–13 vgl. STRAUBE 2012, p. 174 ff.

50.15a *-saṃsāraṇa-* ] Nach derzeitigem Kenntnisstand ist die vorliegende Stelle der einzige Beleg im *Mokṣopāya* für dieses Wort, das hier – vermutlich *metri causa* – i. S. v. *samsāra* gebraucht wird. Auch anderweitig ist *samsāraṇa* anscheinend sehr selten und in der vorliegenden Bedeutung nicht zu belegen; neben dem im PW angeführten Beleg aus dem *Kātyāyana-Śrautasūtra* i. S. v. „das Fortbewegen“ vgl. noch *Skandapurāṇa* 29.163 (hrsg. BAKKER und ISAACSON 2004) in derselben Bedeutung.

50.21b *pratyakcetanam* ] vgl. 27.23 ( $\approx$  34.67) und 75.35. Vermutlich spielt der Begriff *pratyakcetanā* mit der Idee einer Individualseele (*pratyagātman*). Da der Lehre des *Mokṣopāya* gemäß eine zeitlich begrenzte Denkkaktivität und kein

ewiger Individualkern die subjektive Individualität ausmacht, steht passenderweise *cetana* statt *ātman* (zu *pratyakcetana* vgl. auch *Yogasūtra* 1.29).

50.25ab = VI.105.63ab (YV VI.101.60ab).

50.25d *adhigamyate* ] Die v. l. *upagamyate* ist kaum verständlich, da *upa-*/*gam* in Verbindung mit einer Abstraktbildung auch im *Mokṣopāya* in der gewohnten Bedeutung von „werden zu“ verwendet wird; an der vorliegenden Stelle kann jedoch nur gemeint sein: „wird erkannt/verstanden“ (vgl. auch in der vorangehenden Str. 24: *avastutvāvabodhena*), was mit *adhigamyate* ausgedrückt wird. Für ursprüngliches *adhigamyate* spricht auch das unpersönliche Passiv, da das Verb im *Mokṣopāya* gern in dieser Form verwendet wird; vgl. z. B. 5.6, 29.54 und 74.55, sowie I.25.14, 16 und VI.203.7 (in MṬ).

50.27cd *ratnaṃ ratnena* ] Gemeint sind zwei Magnete; vgl. RAU 2008, insbes. das Beispiel aus Kalhaṇas *Rājatarāṅgiṇī* (4.185, a. a. O., p. 286) in dem ebenfalls schlicht *ratna* für „Magnet“ gebraucht wird.

50.36d *sattaikātmavapur* ] v. l. *-paro*. Die edierte Lesung ist inhaltlich und sprachlich problemlos („dessen Gestalt eines Wesens mit der Seinswirklichkeit ist“), unterbricht allerdings den Refrain *-paro bhava*. Dies muß nicht unbedingt gegen die Ursprünglichkeit von *-vapur* sprechen, da der Refrain in der folgenden Strophe 37 ebenfalls unterbrochen wird und mit der auf sie folgenden (in einem Teil der Überlieferung: ihr vorangehenden) Strophe 38 endet. Die zu *-vapur* überlieferte v. l. *-paro* ist schwierig zu verstehen. Vor *-para* i. S. v. „dessen Hauptziel/Hauptzweck . . . ist“ erwartet man eigentlich ein Substantiv, so daß *ekātma* hier nicht als Adjektiv „eines Wesens [seiend]“, sondern als Substantiv „der eine Wesenskern“ zu verstehen wäre. Der ganze Ausdruck wäre dann genaugenommen mit „ganz in dem einen Wesenskern der Seinswirklichkeit aufgehend“ wiederzugeben; zu erwarten wäre jedoch eher: „ganz darin aufgehend, eines Wesens mit der Seinswirklichkeit zu sein“. Welche Lesung in der vorliegenden Strophe als ursprünglich zu betrachten ist, läßt sich kaum entscheiden, da sowohl eine nachträgliche Korrektur der o. g. sprachlichen Härte in ursprünglichem *-paro* als auch eine Anpassung von ursprünglichem *-vapur* an den Refrain denkbar sind. Die Unsicherheit besteht hier insbesondere durch den Verdacht auf nachträgliche Interpolationen, mit denen an Abschnitten wie dem vorliegenden, zumal an ihrem Ende, immer zu rechnen ist.

50.38c *vajrastambhavad* ] „wie eine Säule aus Diamant“, als Bild für große

Festigkeit und Unerschütterlichkeit; vgl. MṬ II zu 17.44: *vajrastambhaḥ avicala ity arthaḥ*, was sehr gut mit folgender Strophe übereinstimmt:

*jitāḥ prajānātha vayaṃ nāntassārā vayaṃ yataḥ  
antassārā varā eva vajrastambhā ivācalāḥ* (VI.342.28)

50.42b *samsṛti-* ] v. ll. *samsāra*, *sambhrama*. Die Lesung *sambhrama* erscheint hier vor allem aufgrund der weitgehend identischen Formulierung der beiden Strophen 41 und 42, mit der ihre komplementären Aussagen ausgedrückt werden, kaum Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben zu können. Hinzu kommt, daß sie zum einen schwer verständlich ist; allenfalls in ihrer wörtlichen Bedeutung „Herumwirbeln“ wäre ihr eine einigermaßen plausible Interpretation abzugewinnen, die jedoch recht gezwungen erscheint, da dieses „Herumwirbeln“ letztlich wohl als Ausdruck für den in Str. 41b statt dessen genannten „Daseinskreislauf“ (*samsṛti*) zu verstehen wäre. Zum zweiten erscheint es gut möglich, daß *sambhrama-* durch eine Dittographie des unmittelbar darauf folgenden *-bhrama-* entstanden ist. Für *samsṛti* und gegen *samsāra* spricht aus den o. g. Gründen ebenfalls der Wortlaut von Str. 41.

50.44d *pratiṣāyate* ] Das Denominativum findet sich ebenfalls in I.9.48 und II.15.4. Dieser Verbalbildung können im *Mokṣopāya* anscheinend zwei verschiedene Wörter zugrundeliegen, nämlich *pratiṣā* (n.) „Gegengift“ und *pratiṣā* (f.), vermutlich eine Bezeichnung für *Aconitum heterophyllum* WALL., eine Pflanze der Gattung Eisenhut (auch: Akonit oder Sturmhut), die trotz ihrer hohen Giftigkeit als medizinische Droge verwendet wurde und wird; zur Bestimmung von *pratiṣā* und zu Parallelen im *Mokṣopāya* s. den Komm. zu IV.15.68d. Auch Bhāskaraṇṭha interpretiert *pratiṣāyate* verschieden. I.9.48 führt er das Denom. auf *pratiṣā* „Gegengift“ zurück (*pratiṣāṃ ivācarate* [=] *pratiṣāyate*, MṬ ad loc.); II.15.4 hingegen auf die Pflanze (eigentlich: Droge) *pratiṣā* (*pratiṣā ivācarate* [=] *pratiṣāyate* | *pratiṣā tiktadravyaviśeṣaḥ*, MṬ ad loc.).

Die vorliegende Stelle spielt wohl auf den als scharf/beißend oder bitter beschriebenen unangenehmen Geschmack und/oder auf die Giftigkeit der Pflanze bzw. der aus ihr gewonnenen Droge an (vgl. den Komm. zu IV.15.68d): Für den Glückseligen hat selbst das wohlschmeckende Lebenselixier (als Inbegriff der weltlichen Genüsse) nur mehr einen bitteren Geschmack. Dasselbe Bild – weltliche Genüsse sind für den Zufriedenen wie der bittere Eisenhut – findet sich in II.15.4 und IV.15.68.

50.55d **ajirṇaparṇavat** ] Zugrunde liegt der im *Mokṣopāya* mehrfach gebrauchte Vergleich mit einem verwelkten Blatt; vgl. *jirṇaparṇasavarṇa*, z. B. unten, 66.22, sowie III.29.15, III.56.2, III.130.32 et infra.

50.62–82 **Metrum**: Upajāti (62–63, 65–71, 74–79, 81–82), Indravajrā (64, 73, 80), Upendravajrā (72)

50.63b **-viṣadrumaṃ** ] nach derzeitigem Kenntnisstand nicht sicher identifiziert; s. den Komm. zu IV.5.52d.

50.65c **-dantaṃ** ] Konjektur nach YV; die *Mokṣopāya*-Hss. lesen einhellig *vantaṃ*. Die Konjektur erscheint v. a. angesichts der ansonsten ausnahmslos als Rūpaka-Kdh. gebauten Attribute zu *cetogajam* zwingend; auch *ādīrgha-* „lang“ weist auf Stoßzähne hin.

50.66d **ekekṣaṇaṃ** ] Ein in Indien verbreiteter Aberglaube und/oder eine poetische Konvention besagt, daß Krähen nur ein Auge besitzen (vgl. z. B. *Subhāṣitāvali* 772, 776), das sie je nach Bedarf auf die eine oder andere Seite ihres Kopfes verschieben können. Ursprung für diese Ansicht ist wohl die auffällige Art und Weise, in der Krähen wie die meisten Vögel etwas beobachten, indem sie ihren Kopf zur Seite – der Blickachse ihrer Augen – bewegen.

50.66d **-tamo'ṃśa-** ] ist vermutlich als ein Synonym von *tamaskāṇḍa* „dichte Dunkelheit“ (hierzu der Komm. zu 4.7) zu verstehen. Das Wort läßt sich im *Mokṣopāya* und anderweitig nicht noch einmal belegen und ist daher wohl eine Augenblicksbildung.

50.68–69 Die Attribute in Str. 68 (*paricaryamānaṃ viśrāntam ... bhrāntaṃ*) sollten sich eigentlich auf *cittapiśācako 'yaṃ* in 69c beziehen lassen. Dies ergibt sich zum einen aus dem inhaltlichen Bezug der beiden Strophen zueinander, der zusätzliches Gewicht erhält durch die metrisch und kompositorisch einheitliche Struktur des ganzen Abschnittes 62–82, in dem – bis auf die resümierende Str. 82 – jeweils zwei Strophen zusammen eine syntaktische und inhaltliche Einheit bilden. So wie der Text überliefert ist, läßt sich Str. 68 grammatisch nicht konstruieren. Die YV-Edition liest den Pāda 69c (dort 71c) als *notsādayec cittapiśācam enaṃ* und vermeidet damit den Bruch der Konstruktion; Ansätze zu Korrekturen sind in der *Mokṣopāya*-Überlieferung erkennbar (Ś<sub>22</sub> p. c.: *paricaryamāṇo* und *bhrāntaś* 68a/c st. jeweils *-aṃ*; eine analoge Korrektur von *viśrāntam* in 68b hätte wegen des mit dem folgenden *a-* durchzuführenden Sandhi metrische Probleme bereitet.) Ob ein

Überlieferungsfehler vorliegt – und wo dieser ggf. zu lokalisieren wäre – oder ob es sich um eine ungeschickte Interpolation handelt, läßt sich hier kaum entscheiden. Für eine Interpolation, die in mehreren Schritten erfolgt sein könnte, spräche möglicherweise die Wiederholung des Verbes aus dem unmittelbar vorangehenden Strophenpaar (*samutsāraya* 67a – *utsāritah* 69c) sowie die Formulierung der Str. 69 in Form einer Frage (*kutah* ... *ātmāsiddhiḥ*), die sich von dem imperativischen Modus abhebt, in dem die – bis auf die Ausnahme von 72/73 – restlichen Strophen des Abschnittes gehalten sind (*chinddhi* 63d, *vidāraya* 65c, *samutsāraya* 67a, *utsāritah* 69c, *projjhya* 71d, *jayas te* 73d, *parimāraya* 75c, *utsādayalbhava* 77cd, *vihara* 79d, *bhava* 81c, *tyaja* 82c).

50.74d *āhasantam* ] Ein Verbalkompositum *ā-√has* ist in den Wbb. nicht verzeichnet; im *Mokṣopāya* ist nach derzeitigem Kenntnisstand kein weiterer Beleg bekannt.

50.79c *chittvā* ] v.l. *bhittvā*. Kaum zu entscheiden. Die *√chid* „schneiden“ paßt semantisch etwas besser; *abhedyam* in 78b könnte hingegen für *bhittvā* sprechen, wobei hier (auch) metrische Gründe eine Rolle gespielt haben könnten, da \**acchedyam* aufgrund der Geminatio von *ch-* eine lange dritte Silbe ergeben hätte.

50.81a *āmantharam* ] „leicht gekrümmt“ oder „etwas träge“, ist in den Wbb. nicht verzeichnet und im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nicht noch einmal zu belegen; vgl. jedoch *Haravijaya* 31.12: ... *apaśyad airāvaṇam* ... (31.8cd) ... *vahantam / āmantharaśravaṇatālakṛtābhighaṭṭadolānubandhataralam śuci karnaśaṅkham* (hrsg. DURGĀPRASĀDA und PARABA 1890), wo *āmanthara* wohl i. S. v. „etwas träge“ gebraucht wird („etwas träges Klatschen der Ohren“).

50.80c *-āśoṣita-* ] Ein Verbalkompositum *ā-√śuṣ* ist in den Wbb. nicht verzeichnet und im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nicht noch einmal zu belegen; vgl. jedoch *āśuṣka*, ebenfalls in den Wbb. nicht verzeichnet, in III.136.45, VI.183.9 (YV VII.26.9), möglicherweise auch in III.70.44, falls man der Glosse in Ś<sub>14</sub> folgt und *viralāśuṣka-* liest.

50.82d *akṣataśrīḥ* ] Zu dieser Bv.-Bildung s. den Komm. zu IV.42.22c.

50.83 **Metrum:** Mālinī

## 51. Sarga

**51.1 paridīrghāsu** ] Der Ausdruck ist in den Wbb. nicht verzeichnet; im *Mokṣopāya* läßt er sich nach derzeitigem Kenntnisstand noch ein weiteres Mal in IV.10.12 belegen.

**51.2 -vallārī** ] v. l. *-mañjarī*. Ein auf einem Feld wachsendes „Rankengewächs“ (*vallārī*), das durch Gießen gedeiht, ergibt ein stimmigeres Bild als eine Blütenrispe (*mañjarī*), die in Vergleichen sehr häufig als an einem Baum oder einem Zweig/Ranke wachsend beschrieben wird; vgl. z. B. 28.20 ≈ 31.19, 31.45, 34.35 et passim.

**51.3b kalibhasmanā** ] v. l. *kāla-*. Eine Deutung dieses Ausdrucks steht noch aus. Zu erwarten ist ein Rūpaka-Kdh., das im Vorderglied mit *kāya-* „Körper“ und im Hinterglied mit *-kalikā* „Knospe“ zu lesen wäre und damit – falls der überlieferte Instrumental ursprünglich ist – jeweils die Ursache für das Welken beider angeben würde. Während *kali* i. S. v. „Streit, Zwietracht“ noch leidlich plausibel als Ursache für das Dahinwelken (d. i. Sterben) des Körpers verstanden werden könnte (obwohl der Kontext der Strophe hierfür keinen Anhaltspunkt bietet) und auch das Wortspiel *-kalikā kali-* für ursprüngliches *kali* (st. *kāla* in Ś<sub>22</sub> p. c.) sprechen könnte, ist *bhasman* „Asche“ als Ursache für das Welken einer Knospe gänzlich unverständlich. Die YV-Edition bietet mit *kālabhāsvatā*, „durch die Zeit [bzw.] die Sonne“, einen durchaus sinnvollen Text, da in dem beliebten Bild vom Welken einer Knospe/Blüte/Ranke auch (Sommer)hitze gelegentlich als Ursache für das Welken genannt wird (z. B. in III.19.16 und III.101.8), neben Trockenheit, Entwurzelung oder Winterkälte (bei Lotossen noch: der Ankunft des Tages bzw. der Nacht).

**51.3c bhūtale patitām** ] v. l. ... *patitā*. Die Auswahl der Varianten sowie deren Interpretation – möglich wäre es auch *bhūtale 'patitā(m)* zu lesen – bleiben hier aufgrund des bislang nicht verstandenen Bildes in Pāda b unsicher.

**51.5ab ālūnaviśirṇam** ] zu dem Ausdruck s. den Komm. zu IV.24.51c.

**51.9a gandhamādana-** ] ein nicht genau bestimmbares Gebirge, das in purānischen Quellen in verschiedenen Aufzählungen genannt und gewöhnlich im Norden oder Nordwesten verortet wird (vgl. KIRFEL 1920, Index s. v.). In dem konventionellen Einflußbereich eines Universalherrschers (*cakravartikṣetra*), der

in der Dichtung und in Inschriften häufig erwähnt wird, bildet der Gandhamādana den/einen Grenzpunkt im Norden (vgl. hierzu SIRCAR 1971, p. 8 ff.). Dem Gandhamādana werden gern ausgedehnte und wohlriechende Wälder zugeschrieben; daher an der vorliegenden Stelle wohl auch die Nennung der gewöhnlich als wohlriechend geltenden Kampferbäume (*karpūradruma*).

**51.9d karpūradrumadhūsarā** ] „grau vor Kampferbäumen“. Der *karpūra*, Kampferbaum, (*Cinnamomum camphora* [LINN.] T. NEES & EBERM.) blüht grünweiß oder gelblich. Wenn in indischen Texten *karpūra* als „weiß“ charakterisiert und mit weißen oder entsprechend konnotierten Objekten wie dem Mond, Schnee, Śivas mit Asche bedeckter Körper, Ruhm, Lächeln u. dgl. verglichen wird, bezieht sich das Wort wohl in den meisten Fällen auf die weiße bis farblose kristalline Masse, die aus Teilen des Kampferbaumes gewonnen und für kosmetische, medizinische und andere Zwecke verwendet wurde; vgl. STERNBACH 1974, p. 432 ff., mit einer Auswahl einschlägiger Stellen aus verschiedenen Texten (im *Mokṣopāya* z. B. I.21.27, VI.81.21: *karpūradhavala*, III.17.31: *yaśaḥkarpūrajaladhīsuśukla*, V.54.12: Asche als Bett aus Kampfer, *karpūrasāyyā*). Eine Charakterisierung von *karpūra* als „grau“ (wie an der vorliegenden Stelle) oder „hellgelb“ (wie bspw. in VI.362.15: *pāṇḍukarpūra*) bezieht sich hingegen wohl auf die Blüten des Kampferbaumes.

**51.22a -kallolām** ] hier auch „Übermut, Ausgelassenheit, freudige Erregung“; s. den Komm. zu IV.4.6a.

**51.25 virāḍātṃ** ] bezeichnet im *Mokṣopāya* an mehreren Stellen Brahmā. Zu der vorliegenden Stelle ist insbesondere VI.231.2 ff. (YV VII.74.2 ff.) zu vergleichen, wo die Welterschaffung durch einen kosmischen Puruṣa beschrieben wird. In Str. VI.231.2 wird die Bezeichnung *virāḍātman* (laut Bhāskaraṇṭha = Brahmā und Puruṣa) verwendet, wobei bereits ab Sarga VI.228 *virāj* und *virāḍātman* eine prominente Rolle spielen (vgl. z. B. VI.228.7 [in MT], VI.229.1).

**51.26ab samasamācāras somyas** ] vgl. VI.43.27cd–28a: *samaḥ samasamācāraḥ samābhāsas samākṛtiḥ || somyatām alam āyātaḥ ...* (entspr. YV VI.39.27cd–28a). Der Ausdruck *samasamācāra* ist vermutlich als *sama-sama-ācāra*, also mit einer Intensivbildung *samasama* im Vorderglied, zu analysieren; vgl. hierzu den Komm. zu 55.19.

**51.29d jātyāndhyavigamād iva** ] ein im *Mokṣopāya* mehrfach angebrachter Vergleich; vgl. oben, 4.9, sowie VI.186.44 (YV VII.29.50).

51.30d **tanvīm kālakalām imām** ] vgl. 36.69 und insbes. 62.16–18.

51.32b **jāḍya-** ] Zu der doppelten Bedeutung – „Geistvergessenheit“ und „Kälte“ –, in der *jāḍya* (und entsprechend das zugrundeliegende Adj. *jaḍa*) im *Mokṣopāya* häufig gebraucht wird, s. den Komm. zu IV.4.5b.

51.36d **śailasthāṇṭalasthiteḥ** ] Gemeint ist hier vermutlich der Zustand (*sthitī*) einer steinernen Säule mit (?) einer horizontalen Fläche (*tala*) und nicht eine Ortsbestimmung i. S. v. Standort (*sthitī*) auf oder unter einer steinernen Säule. Daß Uddālaka einen bestimmten Zustand anstrebt, wird durch den Kontext der anderen mit *kadā* beginnenden Strophen nahegelegt, von denen lediglich 33b eine Ortsangabe (*dharaṇīdharakandare*) macht, die allerdings durch die späteren Ereignisse gerechtfertigt ist. Das der vorliegenden Strophe zugrundeliegende Bild wäre demnach das einer steinernen Säule (als Sinnbild für Unbeweglichkeit), auf deren Oberfläche sich sorglos Vögel niederlassen. An anderen Stellen im *Mokṣopāya* werden mehrfach Krähen erwähnt, die auf gemauerten (*mṛṇmaya*) Säulen oder Baumstümpfen sitzen, so daß davon auszugehen ist, daß dies ein bekanntes Bild ist; vgl. z. B. VI.91.41 (YV VI.87.41) . . . *vadāmi te / yathāñānam idaṃ kiñcin na vakṣye sthāṇṭukākat* (Ś<sub>1</sub>), quasi sprichwörtlich: „. . . ich werde nicht wie eine Krähe auf einer Säule sprechen.“ Außerdem:

*sthāṇṭnām bhinnasākhānām mṛṇmayānām ca vāyasāḥ  
spandante paśya dūrānām vātair mūkās śikhā iva* (VI.272.51)

*araṇyānyām mṛdaś sthānau sthitaḥ kāko nirikṣate  
caityād daśadīśaś cauro niśi supte jane yathā* (VI.273.67)

VI.272.51, 273.67 nach Ś<sub>1</sub>

51.37a **-karañja-** ] s. den Komm. zu IV.7.11c–d.

51.40d **prodvegam** ] ist in den Wbb. nicht verzeichnet, im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand noch ein weiteres Mal in V.75.16 zu belegen.

51.43b **-lampaṭam** ] v. l. *lumpaṭam*. Die hier als v. l. bezeugte Schreibung *lumpaṭa* ist auch zu 52.18d und ebenfalls in einigen Hss. von Vallabhadevas *Raghupañcikā* zu *Raghuvaṃśa* 2.69 (hrsg. GOODALL und ISAACSON 2002) überliefert.

51.47b aratir ] „mißmutig, verstimmt“ ist als Adj. in den Wbb. nicht verzeichnet.

51.50c jyotīrasāsma- ] meint vielleicht den Heliotrop (FINOT 1896, p. xviii).

51.54 Metrum: Puṣpitāgrā

## 52. Sarga

52.1b gandhamādana- ] s. den Komm. zu 51.9.

52.3b antastha- ] Die v. l. *antastha* wäre hier wohl i. S. v. „am Rand [des Sitzes] befindlich“ zu verstehen, was uns weniger plausibel erscheint als ein innen mit Büscheln (*antastha*) gepolsterter Sitz. Eine sichere Entscheidung ist hier allerdings kaum zu treffen.

52.3d āmbhodam ] Die v. l. *āmodam* ist kaum sinnvoll zu interpretieren; sie könnte durch eine Assoziation mit *-gucchakam*, das laut pw eine wohlriechende Pflanze bezeichnen kann, entstanden sein, wobei ein Substantiv *āmodam* „Wohlgeruch“ syntaktisch schwierig wäre. Mit *āmbhodam* ergibt sich ein stimmiges Bild: Indra (der „Wolkenschöpfer“, *meghavidhi*) bereitet sich eine Gruppe von Wolken (*vṛndam āmbhodam*) als Sitz. Ein vergleichbares Bild mit einem entsprechenden Beinamen für Indra findet sich *Śiśupālavadhā* 13.18 (hrsg. KAK und SHASTRI 1935):

*adhiruhyatām iti mahābhṛtoditaḥ  
kapiketanārpitakaro ratham hariḥ  
avalambitaiḍabidiḍapāṇipallavaḥ  
śrayati sma megham iva meghavāhanaḥ*

‘Steige ein!’ So vom König aufgefordert, bestieg Hari, dem Arjuna die Hand bot, den Wagen, wie Indra, der sich auf Kuvēra’s zarte Hand stützt, eine Wolke. (HULTZSCH 1926)

(... *yathā meghavāhano rudra indro vā megham śrayati | yasya megho (?) yo vāhanaḥ so ’vaśyam eva tam adhirohati | Vallabhadeva ebd.* Die Edition liest *yasya hi yo ...* und gibt zu *hi* die Fußnote „‘megho’ Ka. Kha. Ga. pāṭhaḥ“, die ich in dem Sinne interpretiere, daß *megho* eine Variante für *hi* ist. Gemeint sein könnte vielleicht auch, daß *hi megho* eine Variante für einfaches *hi* ist.)

**52.5b caitasaṃ** ] Diese Ableitung von *cetas* ist in den Wbb. nicht verzeichnet (pw: *caitasika*), im *Mokṣopāya* allerdings nach derzeitigem Kenntnisstand noch zwei weitere Male zu belegen; vgl. III.113.12: *vāsanaīṣā sā caitasī*, und III.133.56: *caitasīm śaktim*.

**52.5d vṛṣṭamūka** ] v. l. *vṛṣṭi-*; s. den Komm. zu 49.45.

**52.6a buddhavat** ] spielt vermutlich auf den Buddha und nicht lediglich allgemein auf „einen Erwachten“ an; s. den Komm. zu IV.6.8d für weitere Stellen im *Mokṣopāya*, an denen der Buddha erwähnt wird.

**52.6b udānmuḥaḥ** ] „das Gesicht nach Norden gewandt“; vgl. z. B. *Amṛta-bindu-(Amṛtanāda-)Upaniṣad* 18:

*padmakam svastikam vāpi bhadraśanam athāpi vā  
baddhvā yogāśanam samyag uttarābhimukhasthitāḥ*

Den Lotossitz, den Kreuzformsitz,  
Oder auch wohl den Glückessitz  
Als Yogasitz richtig schlingend,  
Bleibt er nach Norden zu gewandt. (DEUSSEN 1921, p. 654)

**52.6d brāhmam añjalim** ] eine Handhaltung, die eigentlich für Studium und Rezitation des Veda (*brahman*) vorgeschrieben ist. Die genaue Form dieser Geste wird in den Dharma-Sūtras und -Śāstras zwar verschieden beschrieben; daß sie das Vedastudium begleiten soll, wird von den Autoren – nicht nur der Texte zum Dharma, vgl. z. B. Ak. (*pāṭhe brahmāñjaliḥ* 2.7.39a) und andere Kośas – allerdings einhellig gesagt; vgl. GONDA 1980, p. 67 f., mit den einschlägigen Belegen.

An der vorliegenden Stelle begleitet der *brahmāñjali* hingegen Uddālakas Reflexion (*vicāraṇā*); in ähnlicher Weise wird er unten, in Str. 62.7, neben dem Einnehmen des Lotossitzes als äußerliches Anzeichen der Versenkung (*samādhi*) genannt. Wie sich dies mit der o. g., offenbar alten Beziehung dieser Geste zu Studium und Rezitation des Veda vereinbaren läßt, ist unsicher. Möglicherweise liegt im *Mokṣopāya* eine Umdeutung oder Vereinnahmung des Wortes *brahman* vor, das nun nicht mehr i. S. v. „heiliges Wort, Veda“, sondern im mokṣopāyischen Sinne des Absoluten zu verstehen ist.

**52.7b manomṛgaparipṭutam** ] Der einhellig überlieferte Text ist schwierig. *Pari-pluta* muß als Substantiv i. S. v. „Sprung“ gedeutet werden, um die erste Strophen-

zeile konstruieren zu können. Eine Abtrennung *mano mṛgapariplutam* („Denken, das wie eine Gazelle springt“) wäre zwar formal möglich, ist jedoch angesichts des nicht nur im *Mokṣopāya* fest lexikalisierten Ausdrucks *manomṛga* (z. B. I.19.35, II.14.49, III.136.16, V.6.17 et passim) nicht angebracht. Möglicherweise ist bereits im Archetypus der kaschmirischen Überlieferung ein Anusvāra ausgefallen: \**manomṛgaṃ pariplutam*. Die YV-Edition liest *manomṛgam upaplutam*, was auch auf den Ausfall einer Silbe in einer der beiden Überlieferungstraditionen – entweder *-ri-* im YV oder *-mu-* im MU – mit anschließender Korrektur hindeuten könnte.

52.9c sa tyaktamandāraṇaḥ ] = VI.33.21a; vgl. hierzu den Komm. zu IV.7.11c–d.

52.9d viṣa- ] steht hier vermutlich für *viṣadruma*; vgl. hierzu den Komm. zu IV.5.52d.

52.16–20 Diese Allegorie der fünf Tiere Gazelle, Elefantenbulle, Fisch, Motte und Biene auf die fünf Sinnesorgane Hör-, Tast-, Geschmacks-, Gesichts- und Geruchssinn ist aus dem *Kāmandakīya-Nītisāra* (1.43–47) und anderen Nīti-Texten bekannt; vgl. hierzu DIETZ 2009 sowie ZACHARIAE 1914, p. 182 ff. (zu einer arabischen Adaptation).

52.16 Zu der Vorstellung, daß Gazellen von Jägern mittels Gesang und Musik angelockt wurden, s. den Komm. zu 6.12.

52.18d *lampaṭa* ] v. l. *lumpāṭa*; s. den Komm. zu 51.43.

52.21 Ganz ähnlich die Abschlußstrophe der o. g. Passage des *Kāmandakīya-Nītisāra* (zitiert nach Ind. Spr. 1421):

*ekaikaśo vinighnanti viṣayā viṣasannibhāḥ  
kṣemī nu sa kathaṃ vā syād yaḥ samaṃ pañca sevate*

Die Sinnesgebiete, die dem Gifte ähnlich wirken, bringen schon jedes für sich den Tod; wie sollte nun wohl derjenige sich sicher fühlen, der sich in allen fünf zugleich ergeht. (O. Böhltlingk)

52.22 Zu dem Bild vgl. STRAUBE 2012, p. 179 ff.

52.26–28 Die Strophen 26–28 haben eine gemeinsame syntaktische Struktur, die aus mit *yāvat* ... *tāvat* eingeleiteten Satzgefügen bestehen. In den illustrierenden Beispielen werden die Relationen sprachlich korrekt ausgedrückt: „Sobald

(*yāvat*) die Regenzeit vorherrscht, [ist] die Nebelmasse [da]. . . . Sobald die Regenzeit aufhört, [ist] der Nebel verschwunden.“ In diesen beiden *Yāvat*-Sätzen steht jeweils die Voraussetzung für etwas, dessen Eintritt im *Tāvat*-Satz genannt wird. In den philosophischen Aussagen ergibt dies aber keinen Sinn. Wörtlich müßte man nämlich übersetzen: „Sobald die Kompaktheit des fehlgehenden Wissens [gegeben ist, ist] das kompakte Sein des Denkens [gegeben]. . . . Sobald die Verflüchtigung des fehlgehenden Erkennens [gegeben ist, hat sich] das Denken verflüchtigt.“ Die Kompaktheit bzw. die Verflüchtigung des Verkennens wäre danach die Voraussetzung für den jeweils entsprechenden Zustand des Denkens, was unsinnig wäre und kaum gemeint sein kann. Man muß hier deshalb eine sprachliche, eventuell auch gedankliche Unschärfe vermuten.

**52.26b praghana-** ] „kompakt“ ist nicht in den Wbb. verzeichnet. Im *Mokṣopāya* ist das Wort mehrfach zu belegen (III.29.22, V.56.14, VI.56.27 et infra), wohingegen uns anderweitig keine Belege bekannt sind.

**52.33a anantasyātmatattvasya** ] ein stereotyper Ausdruck; s. den Komm. zu IV.22.16a.

**52.33ab bilvāntarvāsītā** ]

**52.34a -skhadā** ] „Höhle, Grube“, v.l. *khadā*. Zu *skhadā* s. den Komm. zu IV.5.13a.

**52.35a ayaṃ** ] v.l. *ahaṃ*. Vermutlich wurde hier sekundär zu *ahaṃ* verdeutlicht; vgl. bspw. in der folgenden Strophe: *na labdho 'sāv ahaṃ nāma*, D i e s e r mit dem Namen „Ich“ wurde nicht gefunden.

**52.37a bharitāśeṣadikkunṅam** ] vgl. 34.56a: *bharitāśeṣadikkukṣiḥ*, und 59.20c: *bharitāśeṣadikkunṅā*.

**52.45b aty** ] Zu *ati* als freistehendem Adverb s. den Komm. zu IV.11.18b.

**52.47cd śailasya tatstha eva yathāmbudaḥ** ] Das Beispiel ist nach derzeitigem Kenntnisstand nicht sicher gedeutet. Existiert die Wolke für den Berg deswegen nicht, weil er sie nicht wahrnehmen kann?

**52.48a nāhaṃ** ] ist hier als Kompositum (= *anahaṃ*) zu betrachten.

**52.50d tālottāla-** ] „hoch wie eine Palmyrapalme“, ein für den *Mokṣopāya* charakteristischer Ausdruck; s. hierzu den Komm. zu IV.8.37a.

52.51b *ālūṭhito*] s. den Komm. zu IV.8.32a.

52.56a *ātmambharitva-*] v. l. *-bharitve*. Der von der Mehrzahl der Hss. überlieferte Lokativ *ātmambharitve* ist kaum zu konstruieren („in bezug auf die Selbstbezogenheit erfüllt“?); eine vergleichbare Verbindung von (*ā*)*bharita* mit einem Lokativ läßt sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht belegen. Es könnte sich um eine sekundäre Angleichung an die übrigen Lokative der Zeile handeln. Metrisch sind beide Lesungen möglich (reguläre *-na* oder *bha-vipulā*). Vgl. 53.10: *ātmambharitayā ... indriyāni sthitāni ...*

52.56d *cauraṃ*] Zu den Sinneskräften als Dieben vgl. I.11.28, V.87.14 sowie:

*caranti caturāś caurā viṣamā viṣayārayaḥ*

*haranti bhāvasarvasvaṃ jāgarmi svaṇimīha kim* (VI.250.50)

*bhāvasarvasvaṃ niścayākhyam mahādhanam* | (MṬ, Hs. N<sub>26</sub>, Fol. 851a,1–2)

52.57a *mṛgatrṣṇākramaṇa*] vgl. IV.17.36: *mṛgatrṣṇākramotthitah ... saṃsāro 'yam*.

52.60b *antarvāsanām*] als Kompositum verstanden; vgl. IV.9.20, 27.

52.60 *sarvaṃ*] Die v. l. *sarve* könnte durch die vorangehende Vokativpartikel *he* entstanden sein, indem *sarve* als Anrede an die Versammlung verstanden wurde. Der folgende Abschnitt 60–67 legt es jedoch nahe, *mūrkhāṇīndriyāni* in Pāda a als Vokativ zu deuten, da es die Sinnesorgane sind, an die sich Uddālaka hier nun richtet.

52.61c *pañcakriḍanaka-*] „Lehmspielzeug“; vgl. 13.47 sowie VI.216.49 (in MṬ).

52.62 Die Strophe ist vermutlich ein späterer Einschub, der die an die Sinneskräfte gerichtete Rede (Str. 60–67) sowohl inhaltlich – das Verhältnis der Prägungen zum Wesenskern wurde vorher nicht thematisiert – als auch diskursiv – der Bezug des Vokativs *anagha* bleibt unklar – unterbricht.

52.63 Zu dem angebrachten Vergleich vgl. STRAUBE 2012, p. 179 ff. In der vorliegenden Strophe, die a. a. O., p. 180, angeführt wird, ist *kośakārāḥ* statt des fehlerhaften *-kārāḥ* zu lesen und entsprechend ein Plural zu übersetzen. Die

Strophe ist ebenso wie die anderen Strophen des vorliegenden Abschnittes an die Sinnesorgane gerichtet und nicht, wie a. a. O., p. 180, vorgeschlagen, an die Versammlung als Gruppe von Zuhörern (vgl. den Komm. zu 52.60); daher ist auch *indriyacārakāḥ* (b) metaphorisch i. S. v. „Sinneskräfte-Spionen“ zu verstehen (vgl. auch 52.56 mit Komm.).

52.64 *luṭhatha* ] s. den Komm. zu IV.8.32a.

52.65cd Das Bild von der Schnur, die die Perlen einer Perlenkette durchzieht, wird im *Mokṣopāya* mehrfach gebraucht; s. den Komm. zu IV.4.31a–b.

52.68 **Metrum:** Indravajrā

52.69 Die Strophe ist mit VI.62.13 (YV VI.58.13) weitgehend identisch.

**Metrum:** Puṣpitāgrā

### 53. Sarga

53.1a *apārāparyanta-* ] Zu diesem im *Mokṣopāya* häufig verwendeten Ausdruck s. den Komm. zu IV.4.26a.

53.11a *guṇā guṇeṣu* *variante* ] vgl. BhG. 3.28:

*tattvavit tu mahābāho guṇakarmavibhāgayoḥ  
guṇā guṇeṣu variantanta iti matvā na sajjate*

Wer aber die Wahrheit kennt, o Starkarmiger, in betreff der Verschiedenheit [des Selbstes] von den Guṇas und in betreff seiner Getrenntheit von dem Werk, der ist der Meinung, daß die Guṇas in den Guṇas wirken, und hängt nicht [mehr an der Sinnenwelt]. (GARBE 1921)

53.12c *-ābhānam* ] Zu dem in den Wbb. bislang nicht belegten *ābhāna* s. den Komm. zu IV.38.4d.

53.22cd *tāpena himalekheva ...* ] vgl. VI.202.32cd (in MṬ): *tāpena himalekheva bhedabuddhir vilīyate*.

53.23c *śabdabrahma* ] Der Begriff wird im *Mokṣopāya* sonst nicht gebraucht und verweist hier wohl auf das im folgenden Sarga beschriebene meditative Aussprechen des Lautes *om*, genauer gesagt: auf den über das Hörbare hinausgehenden transzendenten Teil des Lautes (vgl. hierzu den Komm. zu 54.4). Unten, in

Str. 78.21, wird dieser transzendente Teil des Lautes *om* mit *śabdatattva* benannt (*oṅkāroccāraṇaprāntaśabdatattva* 78.21ab), was vermutlich dem hier gebrauchten *śabdabrahman* entspricht.

53.24 stimmt weitgehend mit I.2.2 = III.114.42 überein. Die von der vorliegenden Stelle im ersten Pāda abweichende Zeile I.2.2ab = III.114.42ab ist wiederum identisch mit III.7.25ab.

53.29 *arkaratnānām grīṣme 'rcir iva* ] Zu *arkaratna* „Brennlinse“ (nicht in den Wbb. verzeichnet) vgl. Ausdrücke wie *arkopala* (pw) und *arkamaṇi* (SCH. Ntr.); Realienkundliches zur Brennlinse bei RAU 1983 (Nachträge: RAU 1985). (Die Herstellung von Brennlinen in Kaschmir ist ab dem 7. Jh. verlässlich bezeugt; vgl. a. a. O., p. 12 mit n. 28 und 29.) Im *Mokṣopāya* vgl. z. B. VI.39.2 (YV VI.35.2 abweichend): *arkaratna*, oder VI.173.7 (YV VII.26.7): *arkamaṇi*; das allgemein wohl gebräuchlichste Wort *sūryakānta* wird V.72.21 et infra mehrfach gebraucht.

Mit *arcis* ist an der vorliegenden Stelle wohl ein Sonnenstrahl und nicht der von der Brennlinse ausgehende Strahl gemeint; ähnlich VI.173.7: In einem beruhigten, zur Befreiung befähigten Denken wird der Vortrag der Unterweisung zum „Reflexion“ genannten Licht wie ein [Sonnen]strahl in einer Brennlinse:

... *upadeśoktiḥ* (VI.173.5c) ...  
*bhavye tu śānte manasi lagaty abhyeti ca dyutim*  
*praviśyāntar vicārākhyām arcir arkamaṇāv iva* (VI.173.7)

Anscheinend stellte man sich vor, daß der Sonnenstrahl in der Brennlinse brennt (vorliegende Stelle V.53.29) bzw. in der Linse zu Licht wird (VI.173.7); vgl. auch VI.9.26: *sūryakānte yathā vahniḥ* ...

53.33 ff. Diese Strophen verweisen mit ihrer Thematik – der Wesensidentität von Ursache und Wirkung, derzufolge aus Nichtseiendem nur wieder Nichtseiendes entstehen kann – auf den 6. Abschnitt der *Chāndogya-Upaniṣad*, den Dialog des Uddālaka Āruṇi mit seinem Sohn Śvetaketu. Das erste Beispiel, das dort (6.1.4) für die wesensidentische Umformung eines Substrates in eine bestimmte Form angeführt wird, ist das des Lehmkloßes (*mṛtpiṇḍa*) und seiner Umformungen (*mṛn-maya*), welches ebenfalls im vorliegenden Abschnitt (Str. 35) erscheint. Angesichts des Protagonisten Uddālaka sind diese Anspielungen sicherlich kein Zufall.

53.43cd gebraucht ein im *Mokṣopāya* mehrfach verwendetes Bild; vgl. Str. 2.12 mit Komm.

53.47a *citā dr̥ṣṭātmanā* ] v. l. *draṣṭrātmanā*. Das Femininum *citā* ist wegen *svasthena* (d) als logisches Subjekt des Satzes ausgeschlossen, weshalb es mit dem PPP *dr̥ṣṭa-* zu verbinden ist.

53.50cd *ekabhāvena naśyete ādhārādheyakāryavat* ] v. l. *ekābhāvena* ... Das Beispiel von Träger und Getragenen für eine gegenseitige existentielle Abhängigkeit wird auch im *Mokṣopāya* mehrfach angeführt (bspw. IV.19.10 oder VI.172.12).

An der vorliegenden Stelle ist nicht sicher zu entscheiden, ob *ekabhāvena* „durch [ihre] eine [gemeinsame] Daseinsform“ oder *ekābhāvena* „durch das Nichtsein eines [von beiden]“ zu lesen ist. Für *ekabhāvena* spricht vielleicht der Instrumental, da die Bedingung des Nichtseins üblicherweise mit einem Lokativ *-abhāve* ausgedrückt wird.

53.51c *mūlakāṣeṇa* ] „durch Vernichten der Wurzel“, ein im *Mokṣopāya* mehrfach gebrauchter Ausdruck; s. den Komm. zu IV.15.10c.

53.52cd *vyomny ayasstriyā bhuktā dharā* ] Derartige „potenzierte Absurditäten“, d. h. Metaphern oder Vergleiche, die gleich in mehrfacher Hinsicht für Nichtexistierendes stehen, werden im *Mokṣopāya* mehrfach verwendet, um die völlige Unmöglichkeit einer Sache zu betonen. An der vorliegenden Stelle wird die ganze Erde von einer Frau verspeist, welche zudem aus Eisen besteht und sich überdies noch am Himmel befindet; ähnlich ist bspw. III.4.70a: *vandhyāputreṇa piṣṭo ’driḥ* „ein Berg, der von dem Sohn einer unfruchtbaren Frau zermalmt wurde“.

53.56d *ātatāyi-* ] Zu dem Begriff *ātatāyin* s. den Komm. zu IV.28.9b.

53.62c *jaḍa-* ] Zur doppelten Bedeutung von *jaḍa*, auf die im *Mokṣopāya* bei Vergleichen sehr gern zurückgegriffen wird, s. den Komm. zu IV.4.5b.

53.63ab *sampanne ekarūpe* ] Ein fehlender Vokalsandhi, insbesondere zwischen zwei Pādas, ist im *Mokṣopāya* nicht selten; weitere Belege im Komm. zu IV.22.16a.

53.63d *vāyvanalāv iva* ] v. ll. *vāryānilāv* ... , *vāryānalāv* ... Es ist bislang unklar, wie der Vergleich zu verstehen ist. Die Editionsentscheidung zugunsten *vāyvanalāv iva*, „wie Wind und Feuer“, ist dementsprechend unsicher und erfolgte mit Blick auf das Attribut *ekarūpa*, „von einer Form“, da dieses auf Wind und Feuer bezogen sinnvoll erscheint. Die Variante *vāryānalāv iva*, „wie Wasser und Feuer“, wird

von VTP (zu 53.64) mit einem Verweis auf das Kochen, bei dem gegensätzliches Wasser und Feuer zusammenwirken, erklärt.

53.71 **bhāsvatā** ] *Bhāsvant* kann im *Mokṣopāya* das Absolute bezeichnen; vgl. z. B. III.5.4 oder VI.39.25. Andere im *Mokṣopāya* belegbare Verwendungen als Bezeichnung oder Attribut für Brahmā (z. B. III.86.35), das Brahmāṇḍa (VI.231.3; s. den Komm. zu 51.25) oder die Sonne erscheinen hier kaum plausibel, obwohl ein Wortspiel mit *bhāskara* „Sonne“ (d) beabsichtigt scheint.

53.72ab **me ...** ] Mit *me* beginnt ein syntaktisch selbständiger Satz, was angesichts der normalerweise enklitischen Wortstellung von *me* bemerkenswert ist.

53.75ab **sambandho manodehendriyādibhiḥ** ] v. l. *-buddhi-* st. *-deha-*. Vgl. oben, Str. 20: *sambandhaḥ ... dehendriyamanaścītām*.

53.79c **ekātma-** ] v. l. *ekānta-*. Der Ausdruck *ekātman* („der eine Wesenskern“) wird auch an anderen Stellen im *Mokṣopāya* als Bezeichnung für das Absolute gebraucht; vgl. z. B. VI.11.85cd: *so 'yaṃ cid aham ekātmā paraṃ brahmeti niścayaḥ* (YV VI.11.66ab), auch IV.4.40: *ya ākāśavad ekātmā ...*

53.81 **Metrum:** Drutavilambita

## 54. Sarga

**Vorbemerkung:** Mit Atemübungen verbundene Meditationen („Yoga“) werden an mehreren Stellen des *Mokṣopāya* beschrieben, neben dem vorliegenden Sarga insbesondere in Sarga V.78 und VI.26 (mit einer detaillierten Beschreibung des *prāṇāyāma*); vgl. HANNEDER 2012, p. 161 ff., zur Bedeutung des Begriffes *yoga* und der Stellung der Methode des Yoga innerhalb des *Mokṣopāya*.

54.2d **ghaṇṭākumbham ivāravam** ] Die Phrase ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zunächst sind die interne Analyse und, damit einhergehend, die Bedeutung des Kompositums *ghaṇṭākumbha* unsicher. Der Ausdruck könnte als Tp. „Körper (wtl. ‚Topf‘) einer Glocke“ oder als Kdh. „topf[förmige] Glocke“ (im Unterschied etwa zu einem Gong) gedeutet werden; zu letzterer Möglichkeit vgl. *ghaṇṭāghaṭī* (*Harṣacarita*, FÜHRER 1909, p. 143, Z. 12), laut dem Kommentator Śaṅkara ein Kdh. „Glockenplatte“ (*ghaṇṭaiva ghaṭī ghaṇṭāghaṭī*, a. a. O., Z. 20). Weitere Belege für *ghaṇṭākumbha* o. ä. sind nach derzeitigem Kenntnisstand weder im *Mokṣopāya* noch anderweitig bekannt.

Außerdem sind die syntaktischen Beziehungen innerhalb des Ausdrucks *ghaṇṭākumbham ivāravam* nicht klar. Inhaltlich ist wohl zu erwarten, daß die Silbe *om* (*oṅkāram*) mit dem Ton der Glocke verglichen wird, so wie es auch IV.40.13 (*uccārayann athoṅkāraṃ ghaṇṭāsvanam iva*) ausgedrückt worden ist. Hierzu wäre der Ausdruck *ghaṇṭākumbham ivāravam* i. S. v. „wie den Klang eines Glockenkörpers“ zu deuten, wobei sich die Frage nach der Beziehung zwischen *ghaṇṭākumbham* und *āravam* stellt.

- Ein auf *ārava* bezügliches Bv. *ghaṇṭākumbha* wäre entweder i. S. v. „vom Körper (*kumbha*) der Glocke entsprungen“ zu verstehen (zu derartigen Komposita finden sich immerhin einige – wenngleich vedische – Parallelen; vgl. AiG II.1, § 107b: *parjānya-retas-* „aus dem Samen des Parjanya entsprungen“, *vīrā-pastya-* „zu eines tapferen Mannes Hof gehörig“), oder als „(Klang,) dessen [Resonanz]körper (*kumbha*) eine Glocke ist“.
- Nicht auszuschließen, auch angesichts der oben zitierten Parallele in IV.40.13, ist ein sozusagen „aufgespaltenes“ Kompositum \**ghaṇṭākumbhā-āravam*, in welches die Vergleichspartikel *iva* eingeschoben wurde. Ein solcher Kompositumstyp ist unseres Wissens bislang noch nicht beschrieben worden, könnte allerdings auch an den einander ähnlichen Stellen V.25.17 und V.54.58 vorliegen; vgl. hierzu den Komm. zu V.25.17. Für eine endgültige Bewertung dieser Möglichkeit bleiben ggf. weitere Stellenbelege abzuwarten.

Nicht auszuschließen ist allerdings, daß lediglich *āravam* das Vergleichssubjekt für den Akkusativ *oṅkāram* ist und *ghaṇṭākumbham* als Vergleichssubjekt des im Nominativ stehenden Agens von *akarot*, nämlich *muniḥ* (1b), fungiert. Gegen diese Deutung gibt es jedoch einige Bedenken. Zunächst wäre hier ein Neutrum *-kumbham* anzusetzen, was sich weder durch die Wbb. noch den Sprachgebrauch des *Mokṣopāya* rechtfertigen ließe. (Die YV-Edition liest *-kuṇḍam*, womit das Problem des Genus entfällt!) Zudem ergäbe sich ein inhaltlich unklarer Vergleich: Wenn *ghaṇṭākumbham* explizit als Subjekt von *āravam* [*akarot*] mit *muniḥ* als Subjekt von *oṅkāram* *akarot* verglichen würde, stellt sich die Frage, wer oder was dem Klöppel (*lāṅgūla*) in dem dann wohl auf *ghaṇṭākumbham* zu beziehenden Attribut *-āhatalāṅgūlam* entsprechen soll. Die Glocke bringt den Klang hervor, wird allerdings ihrerseits angeschlagen. Analog dazu wäre anzunehmen, daß der Muni nur mittelbarer Verursacher des *Om*-Lautes ist, daß also auch er seinerseits

noch „angeschlagen“ wird. Die oben angeführte Parellele in IV.40.13 hingegen weist darauf hin, daß „der Klang der Glocke“ Vergleichssubjekt des *Om*-Laut ist (es sei denn, man würde auch dort *ghaṇṭā svanam* abtrennen, wofür an der Stelle allerdings nichts spricht).

**54.4 sārḍhatryamśāt mamātrasya . . . praṇavasya** ] Die hier genannte Einteilung des Lautes *om* in dreieinhalb Teile findet sich ebenfalls in den sogenannten Yoga-Upaniṣaden sowie in einigen anderen der später dem *Atharva-Veda* zugeordneten Upaniṣaden (namentlich in der *Atharvaśiras-* und *Atharvaśikhā-Up.*; auf Letztere verweist auch ST ad loc. [= LYV V.6.84]). Mehrere dieser, in den älteren nördlichen Rezensionen zumeist kurzen Texte haben die Meditation des Lautes *om* zum Thema. Dabei werden für die einzelnen Bestandteile, in die *om* zerlegt werden kann, mystische Entsprechungen angegeben, allerdings häufig nur für die drei Teile, denen die drei in *om* enthaltenen Lautwerte *a-u-m* entsprechen (bspw. die drei Veden, drei Feuer, drei Götter u. dgl.). Für den über den Nasal *m* hinausgehenden zusätzlichen halben Teil hingegen wird kein Lautwert genannt, und er bleibt oft ohne mystische Entsprechung, was sich dadurch erklärt, daß er für das eigenschaftslose Absolute steht. Er wird verschieden bezeichnet, z. B. als *nāda*, *nādānta*, *bindu* u. a. Unten, in Str. 78.21, steht der Ausdruck *oṅkāroccāranaprāntaśabdatattva*, „Wirklichkeit des Sprachlauts am Ende des Hersagens des Lautes *om*“, wohl für diesen letzten, transzendenten Teil der Silbe *om*.

Zur Meditation von *om* in den Yoga-Upaniṣaden vgl. RUFF 2012 mit einer kurzen Übersicht über das Korpus der sogenannten Yoga-Upaniṣaden; ausführlich werden diese Texte und ihre möglichen Datierungen in der Dissertation desselben Autors (RUFF 2002) behandelt.

Im vorliegenden Abschnitt entsprechen den drei Lauten *a-u-m* die drei Schritte der Atemkontrolle *recaka* (Str. 5) – *kumbhaka* (9) – *pūraka* (16). Auch hier bleibt also der letzte halbe Teil von *om* ohne Entsprechung.

Eine ähnliche Analyse von *om* findet sich schon in der *Māṇḍūkya-Up.* und, daran anknüpfend, im ersten Kapitel des *Āgamaśāstra*. Die Silbe *om* besteht dort allerdings nicht aus dreieinhalb Teilen, sondern aus vier Vierteln (*pāda*), nämlich den drei Lauten *a-u-m* und „dem ohne Maß (oder: More)“ (*amātra*), die in der *Māṇḍūkya-Up.* mit verschiedenen mikro- und makrokosmischen Entitäten oder Zuständen in Beziehung gesetzt werden, wobei der vierte Teil wiederum transzendent ist.

Zum meditativen Aussprechen der Silbe *om*, wie es in kaschmirischen Tantras

(insbes. *Svacchanda-* und *Netra-Tantra*) beschrieben wird, vgl. PADOUX 1990, p. 404–411, und TAK I s. v. OM; auch dort kulminiert das *om-uccāraṇa* in einem transzendenten Zustand.

**54.4d -āraṇita-** ] Ein Verbalkompositum *ā-√ran* ist in den Wbb. bislang nicht belegt; im *Mokṣopāya* ist das PPP *āraṇita* allerdings noch einige weitere Male zu belegen; s. V.94.46+ sowie I.17.29, III.47.21, III.106.64.

**54.5–16 recaka- ... -kumbhako ... pūrako** ] Dies sind die aus verschiedensten Yoga-Texten bekannten Elemente der Atemkontrolle, die im vorliegenden Abschnitt von Uddālaka in der Reihenfolge Ausatmen (*recaka* 5) – Verhalten des Atems (*kumbhaka* 9) – Einatmen (*pūraka* 16) ausgeführt werden. Die hier beschriebene Reihenfolge ergibt sich, wenn der *kumbhaka* nach dem *recaka* ausgeführt wird, was bedeutet, daß der Atemfluß an seinem äußeren Umkehrpunkt, zwölf Fingerbreit von der Nasenspitze entfernt (am sog. *dvādaśānta*) verhalten wird. Beim auf den *pūraka* folgenden *kumbhaka*, der an der vorliegenden Stelle nicht beschrieben wird, wird der Atem hingegen an seinem inneren Umkehrpunkt, dem Herzen, verhalten. Vgl. hierzu z. B. SILBURN 1988, p. 38 f. (Den Yoga-Abschnitten mehrerer Śaiva-Tantras zufolge kann der *kumbhaka* noch an weiteren dazwischen liegenden Punkten ausgeführt werden; vgl. z. B. *Māliṅvijayottara-Tantra* 17.6–7, hrsg. und übersetzt VASUDEV 2004, mit ausführlichem Kommentar, p. 392 ff.)

Sarga VI.26 enthält eine detaillierte Beschreibung der Atemtechnik aus dem Mund der unsterblichen Krähe Bhusuṇḍa. Dort werden für alle drei Schritte der Atemkontrolle jeweils verschiedene Varianten beschrieben.

**54.8b praṇavaprathame krame** ] Der Ausdruck ist wohl i. S. v. *praṇavasya prathame krame* zu verstehen; so auch ST ad loc.: LYV V.6.86. Die Ausgabe des YV liest (Str. 9), sprachlich glatter, ein Kompositum *praṇavaprathamakrame*, welches auch Ānandabodhendra vorgelegen zu haben scheint (*praṇavasya pūrvokte prathamakrame prathame* 'mśe VTP ad loc.: 54.9). Vgl. hingegen *praṇavasyāpare krame* in der ansonsten identischen Str. 15.

**54.9c nisspanḍakumbhako** ] v. l. *nisspanḍaḥ* ... „Regungslos“ bezieht sich vermutlich auf die Atembewegung, da in den anderen Beschreibungen der Atemkontrolle im *Mokṣopāya* lediglich die zur Ruhe gekommene oder blockierte Atembewegung als Charakteristikum des *kumbhaka* genannt wird (vgl. V.78.23, VI.26.9). Anderweitig wird allerdings sowohl das Verhalten des Atems als auch ein Ruhig-

halten des Körpers als Merkmal des *kumbhaka* beschrieben; vgl. bspw. die von VASUDEVA 2004, p. 393 f., angeführten Stellen.

**54.12ab karpūraśayyāyāṃ suptānīva** ] Auch an anderen Stellen des *Mokṣopāya* werden Betten erwähnt, die mit Kampfer bestreut wurden – wohl wegen seiner kühlenden, reinigenden (modern: desinfizierenden) und parfümierenden Eigenschaften –, und dadurch weiß erscheinen; vgl. z. B. V.2.11 und III.27.57<sup>±</sup>. (Umfassend zur Verwendung und Metaphorik von Kampfer in der indischen Literatur: STERNBACH 1974.)

**54.22c praphulta-** ] = *praphulla*; s. den Komm. zu 8.4.

**54.25d -skhadām** ] Zu *skhadā* „Höhle, Grube, Rinne“ s. den Komm. zu IV.5.13c.

**54.25c vakrānuvakraprasṛtās** ] gemeint ist wohl: „(Atemwinde,) die den Windungen (*vakra-*) [der *Kuṇḍalinī*] entlang (*-anu-*) gewunden (*-vakra-*) sich ausgebreitet haben (*-prasṛtāḥ*)“. Die *kuṇḍalinī(-śakti)* wird als Schlange vorgestellt, die zusammengerollt am unteren Ende des mittleren Kanals (*suṣumnā*) des subtilen Körpers liegt und schläft. Der Yogin muß durch verschiedene Techniken die *kuṇḍalinī* „erwecken“, den unteren Eingang der *suṣumnā* öffnen und den Atem hineinleiten, so daß die *kuṇḍalinī* mit dem Atem aufsteigen kann; vgl. z. B. GUPTA ET AL. 1979, p. 176 ff.; ausführlich: SILBURN 1988.

**54.29 -vātahariṇam** ] = *vātamṛga* „a swift antelope“ (APTE). Das hier gebrauchte Wort *vātahariṇa* ist in den Wbb. nicht verzeichnet; vgl. jedoch *Subhāṣitaratna-kośa* 197 und *Harṣacarita* (s. u.).

In Str. VI.200.14 werden die im Saṃsāra umherirrenden Menschen (*mānavāḥ*) metaphorisch als Windgazellen (*vātahariṇāḥ*) bezeichnet, was Bhāskarakaṇṭha folgendermaßen kommentiert: *vātahariṇā vātādhīnatvena svātantryarabhitam yatra tatra bhramantīti mānavānām tattvam āropitam* (MṬ VI zu 200.14), „Ihrer Unabhängigkeit beraubt, da sie vom Wind abhängig sind, irren Windgazellen hier und dort umher: So wurde die Natur der Menschen metaphorisch ausgedrückt.“ Vgl. weiterhin III.27.58: *yonīṣu ... bhrāntaṃ mayā ... durvāravātahariṇīsaraṇa-krameṇa*.

Anderweitig wird zumeist auf die Geschwindigkeit oder Behendigkeit der Windgazellen angespielt, wie bspw. RtK. 8.2777ab: *dīśas tato vikṣya vāhair bhrānta-vātamṛgā iva*, „... the [enemy’s] horses made all directions appear as if [filled]

with roaming antelopes“ (STEIN, Rt.), oder *Harṣacarita*: ... *vātahariṇayūtheneva muhur muhuḥ kham uḍḍīyamānena ... padātibalena sanātham aśvavṛndam sandarśa* (Kap. 1, KANE 1918, p. 9, Z. 8 ff.), „... saw a troop of horse ... Before it ran an army of foot ... leaping like the deer of the winds“ (COWELL und THOMAS 1897, p. 16).

54.29 ... *cintayā hṛdayam ninye* ... ] Ānandabodhendra konstruiert *cintayā* als Agens von *ninye* in der Funktion eines Passivs: *tasya hṛdayam manaḥ pūrvā-nubhūtagṛhākṣetraputramitrādicintayā ninye* (VTP ad loc.), „Dessen [nämlich Uddālakas] Herz, d. i. Denken, wurde von der Sorge um Haus, Feld, Söhne, Freunde usw., [wie sie von ihm] früher erlebt wurden, abgelenkt.“ Möglich ist allerdings auch eine aktivische Konstruktion mit *cintayā* als Instr. des Mittels und dem aus den vorangehenden Strophen zu ergänzenden Uddālaka als Agens. Die Ātm.-Form *ninye* läßt sich im *Mokṣopāya* nicht noch einmal belegen; stattdessen wird die Par.-Form *nināya* verwendet.

Leider ist auch unklar, worauf der in der Strophe angeführte Vergleich *rajjuveva kīlakam* anspielt. Möglicherweise ist das oben in Str. 50.8cd gebrauchte Bild zu vergleichen; dort wird ein Rad, das sich nicht mehr bewegt, da seine Nabe blockiert wurde, folgendermaßen illustriert: ... *na copati / yathā rajjvām niruddhāyām kīlakam rajjuveṣṭitam*, „... bewegt sich nicht, wie sich ein mit einem Faden umwickelter Holzstift [nicht bewegt], wenn der Faden festgehalten wurde“. Ānandabodhendra erklärt dies mit Bezug auf ein Kinderspielzeug, eine Art Jojo oder Kreisel: *yathā bālānām kāmśyādīmayam krīḍācakram tantuveṣṭitanābhikīlakam tarjanya granibaddhāyām rajjvām tantau niruddhāyām na gacchati na bhramati tadvat* (VTP zu YV V.50.8) „Ebenso wie ein aus Messing und anderen [Metallen] gemachtes Spielzeugrad von Kindern, in dessen Nabe ein Pflock mit einem darum gewickelten Faden [steckt], sich nicht bewegt, d. h. sich nicht dreht, wenn der Strick, d. i. der Faden, der an der Spitze des Zeigefingers befestigt ist, angehalten wurde.“ (STRAUBE 2012, p. 176, n. 23) Die vorliegende Stelle erklärt Ānandabodhendra allerdings völlig anders: *yathā adṛḍhanikhātam aśvāḍibandhanakīlakam tadākṛṣṭayā rajjvā utkhāyāpanīyate tadvat* (VTP ad loc., entspr. YV V.54.30), „Ebenso wie ein Pflock zum Anbinden von Pferden usw., der nicht fest eingegraben wurde, von dem von diesen [Pferden usw.] gezogenen Seil aus [dem Boden] gerissen und fortgerissen wird.“

54.30 *dhāvamānam adho* ] Zu diesem Ausdruck s. den Komm. zu 13.30.

54.31a *nyamīmīlad* ] v. l. *nyamimīlad*. Der Stamm *amīmīl-* des reduplizierten Aorists von  $\sqrt{mīl}$  wird von WHITNEY, Roots, als „irregular or exceptional form“ neben der standardsprachlichen Form *amīmīl-* gelistet. Weitere reduplizierte Formen der  $\sqrt{mīl}$  kommen nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht vor; vgl. jedoch RtJ., Str. 91, in der die Form *amīmīlat* am Ende einer Anuṣṭubh an metrisch gesicherter Position steht.

54.36a *gudasaṅkocān* ] „durch Anuskontraktion“; vgl. unten, 55.13. In Haṭṭha-yoga-Texten werden bestimmte Sitzpositionen (*bandhas* „Fesselungen“) gelehrt, bei denen eine Ferse gegen das Perineum (Skt. *yonī*, die Region zwischen dem After und den äußeren Geschlechtsorganen) gedrückt wird (vgl. z. B. *Haṭṭhayoga-pradīpikā* 3.10, 19, 61), wobei teilweise zusätzlich der Anus zusammengezogen werden soll (z. B. a. a. O. 3.61). Schon die bloße Berührung des Perineums ruft ein reflektorisches Zusammenziehen des Schließmuskels hervor (Perinealreflex). Am Perineum, am unteren Ende der *suṣumnā*, befindet sich das *mūladhāra-cakra*; dort wird auch die *kuṇḍalinī-śakti* verortet, solange sie schläft. Muskelkontraktionen im Bereich des *mūladhāra-cakra* dienen normalerweise dazu, die *kuṇḍalinī-śakti* zu „wecken“, damit der in der *iḍā* und der *piṅgalā* zirkulierende Atem durch die Öffnung der *suṣumnā* gepreßt werden kann; vgl. auch den Komm. zu 54.25 und 55.13–15.

54.36cd Worauf genau der Vergleich anspielt ist nicht ganz klar. Anscheinend handelt es sich um ein Gefäß mit mehreren Ausflußöffnungen (*randhrakośa*), aus denen genau dann keine Flüssigkeit herauslaufen kann, wenn die Einfüllöffnung (*mukha*) verschlossen wird (Prinzip einer Pipette). Solche Gefäße werden an verschiedenen Stellen gelegentlich genannt. Im *Śatapatha-Brahmaṇa* (5.5.4.27–28) wird ein Topf (*kumbha*) mit hundert oder neun Löchern beschrieben, der, an einem Netz aufgehängt, im Ritual als Tropfgefäß verwendet wurde (RAU 1972, p. 18 [Kl. Schr. p. 734]; vgl. auch p. 19 [735] s. v. *kumbhī*); im *Atharvaveda* (*Paippalāda Sambhitā*) wird ein Topf mit hundert Löchern im Zusammenhang mit Bierbrauen genannt (OORT 2002). Ein „Löchertopf“ (*chidrakumbha*) wird auch im Rām. (1324\* [8] nach 1.72.16) im Zusammenhang mit einem Hochzeitsritual erwähnt (Vasiṣṭha stattet die *vedi* mit verschiedenen Utensilien aus; darunter ist auch ein *chidrakumbha*). Und Tropfgefäße könnten auch gemeint sein, wenn bspw. im Mbh. (\*594 [5] nach 12.207.15) ein *chidrakumbha*, im *Bodhicaryāvatāra* (5.25, VAIDYA 1960) ein *sacchidrakumbha* oder in der Strophe SMS. 3642 ein *chidraghaṭa* innerhalb von Vergleichen erwähnt werden.

54.36c -*saṃsthaganāt* ] „durch Verschließen“. Das Wort ist in den Wbb. nicht verzeichnet und im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle zu belegen; vgl. *sthagita* „verschlossen“ (pw s. v.  $\sqrt{sthag}$ ).

54.41 *manasā* ] v. l. *manasās*. Der Instr. *khaḍgena* im Vergleich spricht für die Lesung *manasā*, wobei nicht auszuschließen ist, daß *manasā* auch eben durch *khaḍgena* sekundär entstanden sein könnte.

54.42a *parālūne* ] Das Verbalkompositum *parā-√lū* ist in den Wbb. nicht verzeichnet; vgl. noch III.130.16 (ebenfalls PPP *parālūna*).

54.42–43 *lolakajjalamecakam . . . pavaneneva kajjalam* ] An mehreren Stellen des *Mokṣopāya* wird vom Wind aufgewirbeltes *kajjala* als Vergleich für etwas sehr Dunkles/Schwarzes angeführt. So steht in Str. III.48.64 der Ausdruck *kajjalaughā ivoddhūtāḥ* neben weiteren auf Dunkelheit/Schwärze abzielenden Vergleichen zur Veranschaulichung dunkler Wasserfluten (*salilāpūrāḥ* III.48.62a); in III.81.24 wird der Unterschied von Helligkeit und Dunkelheit, der einzig in der Farbe (also lediglich phänomenal) besteht (vgl. 23cd), mit dem Unterschied zwischen einem Dunst aus *kajjala* und Wolkendunst illustriert: *yādṛk kajjalanīhārameghanīhārayor bhavet | tāḍṛk prakāśatamasor bhedaś ceti tayos sthītaḥ ||* (Die Str. ist Teil der die Strophen III.81.20–30 umfassenden Antwort auf die in III.79.17ab gestellte Rätselfrage der Dämonin Karkaṭī); und in III.120.19 spricht eine dunkelhäutige Caṇḍāla-Frau ihre Tochter folgendermaßen an: *hā putri . . . vātollasatkajjalanīlavarne*.

Wofür *kajjala* in derartigen Zusammenhängen steht, ist den Textstellen leider nicht zu entnehmen. Es wird sich wohl kaum um Lampenruß handeln, wenn von Mengen (*ogha* III.48.64) gesprochen wird, oder von einem Dunst (*nīhāra*), der, abgesehen von der Farbe, dem Dunst von Wolken vergleichbar ist (III.81.24). Möglicherweise kann *kajjala* in verallgemeinerter Bedeutung für einfachen Ruß gebraucht werden.

54.46 *lolam* ] so von allen Hss. überliefert. Auch wenn man hier zunächst *lola-* erwarten würde (\**lolakṣīvavat* „wie ein schwankender Betrunkener“), überzeugt das adverbelle *lolam* doch insofern, als es inhaltlich parallel zum wankenden (*ghūrṇamāna*) Denken den Begleitumstand für das Schläfrigwerden von Lotos u n d Betrunkenern angibt: Der Lotos schaukelt mit den Wellen des Wassers (so auch VTP ad loc.), und der Betrunkene wankt in seinem Rausch.

54.49 *payoda iva tāpiñcham* ] Der nicht sicher identifizierte *Tāpiñcha*-Baum wird im *Mokṣopāya* und anderweitig als Vergleich für etwas Dunkles/Schwarzes gebraucht, was wohl auch an der vorliegenden Stelle der Fall ist; vgl. hierzu und zur Identifizierung den Komm. zu 33.6. Warum der *tāpiñcha* an der vorliegenden Stelle allerdings von der Wolke vernichtet wird, bleibt unklar. Die Erklärung Ānandabodhendra's, daß durch einen Regenguß die Blüten des *tāpiñcha* verwelken und ihre dunkle Farbe verlieren (*tāpiccham tamālapuṣpaṃ tad dhi vṛṣṭyā śīryate śyāmatām ca jahāti* . . . VTP ad loc.: V.54.50), läßt sich angesichts der unsicheren Identifizierung nicht endgültig bewerten, erscheint jedoch angesichts der Tatsache, daß in Str. VI.234.10 die Blüten des dunklen *tāpiñcha* mit Sonnen vor dunklen Wolken verglichen werden (s. den Komm. zu 33.6) zumindest fragwürdig.

54.49d *mamārja* ] Die v.l. *lulāva* könnte unter Einfluß der ganz ähnlich gebauten Str. 47 entstanden sein. Inhaltlich ist zwischen *mamārja* und *lulāva* kaum zu entscheiden (vgl. Str. 45, 47: *lulāva*, und 51: *mamārja*, mit den verschiedensten Agentia und Objekten), zumal da das in Pāda a der vorliegenden Strophe intendierte Bild noch nicht ganz verstanden ist (s. den Komm. ad loc.).

54.53 *aṅgasaṃvidam* ] entspr. wohl *svasaṃvid* in der folgenden Strophe. Zu dem Begriff *aṅgasaṃvid* s. den Komm. zu 14.58.

54.58d *rasāyanam ivārṇavam* ] v.l. *rāsāyanam*. Zu möglicherweise adjektivisch gebrauchtem *rasāyana* s. den Komm. zu 25.17; vgl. jedoch auch den Komm. zu Str. 2.

54.59c *sattāsāmānya-* ] Der Begriff wird unten, 55.1 ff., erklärt; vgl. auch die im Komm. zu IV.36.2b zitierte Definitionsstrophe.

54.61a *babhūvātadipābho* ] = V.27.34c

54.61b *lipikarmārpitopamaḥ* ] = I.4.7d, V.10.18d, V.55.21b

54.61d *vṛṣṭamūka-* ] v.l. *vṛṣṭi-*. Siehe den Komm. zu 49.45.

54.62a *mahāloke* ] Es bleibt zunächst unsicher, wie *mahāloka* zu verstehen ist und was damit gemeint ist. Nach derzeitigem Kenntnisstand wird der Ausdruck *mahāloka* im *Mokṣopāya* sowohl als Kompositum *mahā-āloka* als auch *mahā-loka* gebraucht. Das Kompositum *mahā-āloka* „helles Licht“ liegt vor in V.50.48, VI.262.15 (YV VII.105.15), und VI.328.30 (YV VII.169.31). *Mahā-loka* wiederum kann anscheinend in zwei Bedeutungen gebraucht werden; in III.71.30 und

V.56.25 steht es für „Menschenmenge“ (vgl. *mahājana*); die Bedeutung „große Welt“ liegt wohl vor in III.72.26 (*saptamahālōka*- bezieht sich vermutlich auf die sieben höheren Welten *bhūr*-, *bhuvarloka* usw. bis *brahmaloka*). Noch nicht sicher gedeutet ist VI.236.1; dort könnte *mahā-āloka* das vorangehende *brahmaloka* als Bv. „hell leuchtend“ qualifizieren oder aber als Kdh. „große Welt“ zu ihm als Apposition stehen.

Ānandabodhendra deutet *mahālōka* an der vorliegenden Stelle als *brahmaloka* (VTP ad loc.: V.54.33).

54.67ab *ānandapariṇāmītvād anānandapadaṃ gatāḥ* ] Das Erreichen dieser Stufe oder dieses Zustandes wird im *Upasāntiprakaraṇa* noch zwei weitere Male – z. T. in nahezu denselben Worten – erwähnt; vgl. 55.19 und 70.31 f. Ebenso mindestens einmal im *Nirvāṇaprakaraṇa*:

*ānandaikanimagnatvād anānandapadaṃ gatāḥ  
kevalaṃ jñaptirūpatvād ajñaptir iva saṃsthītaḥ* (VI.155.21)

54.71a *-padaviṃ* ] hier wohl = *pada* wie in den vorangehenden und folgenden Strophen.

54.72c *kadarthād* ] „mit Mühe“; s. hierzu den Komm. zu IV.33.32a.

54.73b *-bhūḥ* ] könnte hier ähnlich wie *bhūman* i. S. v. „Fülle, Menge“ gebraucht worden sein; vgl. Str. 63: *siddhajālāni*, 64: *siddhavyṇḍāni*, und 65: *siddhasārtham*. Zu vergleichen ist möglicherweise auch VI.320.21 (YV VII.161.21): *saraḥsu iva pāṃsubhūḥ*.

54.81a *kāmo dharmārthayoḥ sārāḥ* ] Dies ist laut Yaśodhara, dem Kommentator des *Kāmasūtra*, der Standpunkt der „Kāmaṇḍins“: ... *brāhmaṇādīnāṃ gṛhasthānām mokṣasyānabhimatatvāt trivargaḥ puruṣārthaḥ, tatrāpi dharmārthayoḥ hetuvāt kāma eva phalabhūtaḥ prakṛṣṭaḥ puruṣārtha itī kāmaṇḍinaḥ* (*Jayamaṅgalā*, Einleitung, hrsg. SHASTRI 1929, p. 1).

54.86c *-dikkuñja-* ] zu *kuñja* „Inneres, Höhle“ s. den Komm. zu IV.8.2a.

54.91 *Metrum: Mālinī*

## 55. Sarga

55.4b *-anyo’nyavedanam* ] vgl. VI.182.18 ff., insbes.:

*anyo'nyānubhavo hy aikyam aikyaṃ tv anyo'nyavedanam*  
*yathāmbhasoḥ kṣīrayor vā na kāṣṭhajātunor iva* (VI.182.19)

...

*yaḥ kāṣṭha(?)badaranyāyo yo ghaṭākāśayoḥ sthitalḥ*  
*sa sambandho 'pi naivaikyam aikyam anyo'nyavedanam* (VI.182.23)

*anyo'nyavedanam tv aikyaṃ bhāgaśo gatam apy alam*  
*ajaḍaṃ taj jaḍaṃ vāpi naikam rūpaṃ vimuñcati* (VI.182.24)

23a: *kāṣṭha* Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>5</sub> (?). Lies *kuṇḍa* (NEd)? Vgl. III.102.21ab ≈ V.72.2ab;  
*yaḥ kuṇḍabadaranyāyo yo ghaṭākāśayoḥ kramah* (... *ghaṭākāśasamsthitiḥ*  
 V.72.2).

55.7a *vyutthitasya* ] „für den [aus der Versenkung] erwachten [Menschen]“;  
 vgl. 56.26. Zu dem hier gebrauchten PPP vgl. SWTF s. v. sowie den yogischen  
*terminus techn. vyutthāna*, der einen auf den Samādhi folgenden Wachzustand des  
 Yogin bezeichnet und so auch im *Mokṣopāya* gebraucht wird; vgl. insbes. III.1.34  
 (mit aufschlußreicher MṬ) und VI.213.36–40 (insbes. 39–40), ebenfalls mit MṬ.

55.8c *siddhā rasā* ] wohl = *siddharasā* (mit m. c. notwendiger langer zweiter  
 Silbe) „Quecksilber“. VTP ad loc.: 55.9: *siddhā rasā pāradādaya iva*.

55.8d *vyomavithyām* ] s. den Komm. zu 45.27.

55.10a *padavīm* ] s. den Komm. zu 54.71.

55.13a *gudasamrodhād* ] s. den Komm. zu 54.36 und unten (zu 55.13–15).

55.13d *-āṅgacid-* ] wird anscheinend terminologisch und nach derzeitigem  
 Kenntnisstand nur in der vorliegenden Passage (Str. 13, 16, 17) gebraucht.

55.13–15 Der in der vorliegenden Passage gebrauchte Pāda *dantair dantān*  
*asamṣṛṣān* (15d) ist eine Standardphrase, die sich in Meditationsanweisungen  
 zahlreicher Texte findet; zu vergleichen ist insbesondere das *Vaiṣṇava-Dharma-*  
*śāstra* (ViDh.), zum einen wegen seiner geographischen Nähe zum *Mokṣopāya*  
 und zum anderen, weil in dem entsprechenden Abschnitt ebenfalls eine bestimmte  
 Position der Zunge beschrieben wird (hrsg. OLIVELLE 2009):

*ūrusthottānacaraṇaḥ savye kare karam itaraṃ nyasya tāluthācala-*  
*jihvo dantair dantān asamṣṛṣān svaṃ nāsikāgraṃ paśyan diśaś tv*

*anavalokayan vibhīḥ praśāntātmā caturviṃśatyā tattvair vyatītaṃ  
cintayet* (97.1)

Diese Passage weist, wie so häufig, große Ähnlichkeit mit dem entsprechenden Abschnitt des *Yājñavalkya-Dh.* auf (YDh., hrsg. STENZLER 1849):

*ūrusthottānacaranaḥ savye nyasyetaraṃ karam  
uttānaṃ kiñcid unnāmya mukhaṃ viṣṭabhya corasā* (3.198)  
*nimilitākṣaḥ sattvastho dantair dantān asaṃsprāśan  
tālusthācalajihvaś ca samvṛtāsyah sunīścalaḥ* (3.199)  
*sannirudhyendriyagrāmaṃ nātimīcocchritāsanaḥ  
dviguṇaṃ triguṇaṃ vāpi prāṇāyāmam upakramet* (3.200)

Laut Olivelle sind derartige Übereinstimmungen auf eine „strong dependence“ des ViDh. vom YDh. zurückzuführen (OLIVELLE 2009, p. 14), was der von Mallinson in seiner Diskussion früher Vorläufer der Praxis der *khecarīmudrā* geäußerten Vermutung, daß „[t]he earliest Sanskrit reference [...] to a practice similar to the *Khecarīvidyā*’s *khecarīmudrā* is in the *Viṣṇusmṛti*“ (MALLINSON 2007, p. 19), widerspricht. Das Auseinanderhalten der Zähne gemeinsam mit einer Beschreibung der Position der Zunge findet sich ebenfalls in einem Abschnitt des *Viṣṇudharmotara-Purāṇa* (VDhottP.), das ebenfalls geographisch und auch inhaltlich mit dem ViDh. verbunden ist (MADHUSŪDANA und MĀDHAVAPRASĀDA 1912):

*kiñcin nimilite netre dantair dantān na saṃsprīśet  
tālumadhyagatenaiiva jihvāgreṇa samāhitaḥ* (1.65.15)

Mallinson schließt den o. g. Abschnitt des ViDh. an bestimmte Meditationsbeschreibungen im buddhistischen Pāli-Kanon an, in denen beschrieben wird, daß die Zunge an den Gaumen gepreßt wird, mit dem Ziel, das Denken zu kontrollieren (MALLINSON 2007, p. 17 ff.). Ob im vorliegenden Abschnitt mit *tālumūlatalā-lagnajihvāmūlollasanmukhaḥ* (14cd) nun eine ähnliche Praxis zur Kontrolle des Denkens intendiert war, oder ob nicht vielmehr die *khecarīmudrā* gemeint ist, so wie sie in verschiedenen Varianten in Śaiva-Tantras und Haṭhayoga-Texten beschrieben wird, läßt sich kaum sicher sagen. Dies ist vor allem der unsicheren Deutung des schwierigen Kompositums *tālumūlatalā-lagnajihvāmūlollasanmukhaḥ* (14cd) geschuldet (vgl. die Übersetzung für einen Interpretationsvorschlag). Der nur wenige Strophen weiter unten im vorliegenden Abschnitt erwähnte „Ausfluß

der Glückseligkeit“, den Uddālaka innerlich erlangt und kostet (*avāpāntar ānanda-syandam uttamam* [17cd] *tadāsvādanataḥ* . . . [18a]), könnte dafür sprechen, daß hier in der Tat die *khengarimudrā* beschrieben werden sollte, da das Trinken des in der Schädelhöhle angesammelten *amṛta* ein wichtiger Bestandteil dieser Praxis ist. (Auch unten, in Str. 78.24, wird die *khengarimudrā* in einem anderen Zusammenhang anscheinend beschrieben.) Ein weiterer Hinweis könnte sich in einem Abschnitt des *Kubjikāmata-Tantra* (KmT.) finden, der die Praxis der *khengarimudrā* deutlich schildert und in mehrerer Hinsicht Ähnlichkeiten mit der vorliegenden Passage aufweist:

*athānyam api vakṣyāmi prayogaṃ mṛtyunāśanam*  
*saṅkocya mūlacakraṃ tu janmastham dhārayet kṣaṇāt* (158)  
*saṅghaṭṭam piḍanam kṛtvā lambakam tu vidārayet*  
*lambakāmṛtasantṛpto jayen mṛtyuṃ na saṃśayaḥ* (159)  
*dāham śoṣam tu santāpam vaivarṇam vā mahādbhutam*  
*nāśayeta varārohe anenābhyāsayogataḥ* (160)  
*rasanāṃ śūnyamadhyasthāṃ kṛtvā caiva niṣārayām*  
*na dantair daśanān sprṣṭvā oṣṭhau naiva parasparam* (161)  
*tyajya sparśanam eteśam jinen mṛtyuṃ na saṃśayaḥ*  
*eṣa mṛtyuñjāyo yogo na bhūto na bhaviṣyati* (162)

And now I shall teach another practice, which destroys death. [The yogin] should contract the *mūla cakra* situated at the organ of generation and immediately concentrate on it. He should open up the uvula after rubbing and pressing [it]. Satiated by the *amṛta* from the uvula he is sure to conquer death. By carrying out this practice, o beautiful goddess, he destroys fever, consumption, excessive heat or extreme discolouration [of the body]. Putting the tongue in the void, without support, not touching the teeth with the teeth nor joining the lips together, eschewing [any] contact of these, [the yogin] is sure to defeat death. This yoga that is the conquest of death has not been [taught] before, nor will it be [taught again]. (Textherstellung und Übersetzung MALLINSON 2007, p. 23/180)

In dieser Beschreibung wird wie in der vorliegenden Passage die Anuskontraktion erwähnt (KmT. 158c ≈ Str. 13ab), sodann das Einführen der Zungenspitze in die Schädelhöhle (KmT. 161ab ≈ Str. 14cd?) und das Auseinanderhalten der Zähne

(KmT. 161c ≈ Str. 15d). Ähnlich ist auch die von Mallinson (a. a. O., p. 24) zitierte Passage aus dem *Kularatnoddyota*, ebenfalls ein Text des Kubjikā-Kults. Eine Nähe des vorliegenden Abschnittes zu Vorstellungen des Kubjikā-Kults zeigt sich ebenfalls in der unten, Str. 27 f., genannten Yoginī Khinikhinī (s. dort).

**55.19a samasamābhogaḥ** ] Dieses im *Mokṣopāya* mehrfach gebrauchte Kompositum kann sinnvoll entweder als *sama-sam-ā-bhoga* oder *sama-sama-ā-bhoga* analysiert werden. In letzterem Sinne erklärt Ānandabodhendra die vorliegende Stelle: *samebhyo 'pi sama ātyantikavikṣepavaiṣamyasūnya ābhogaḥ svarūpam yasya* (VTP zu V.55.20); ähnlich auch VC zu LYV III.9.52 (MU III.114.17): *sama-samo 'tyantaṁ sama ābhogaḥ paripūrṇatā yasya*. Eine diesen Analysen zugrunde liegende Intensivbildung *samasama* läßt sich im *Mokṣopāya* mehrfach als freistehendes Adjektiv, Adverb oder in verschiedenen Komposita belegen; vgl. z. B. III.13.1, VI.105.35, VI.107.58 et infra: *samasamasthiti*, V.59.38; *samasamam* (Adv.), VI.79.21 (entspr. YV VI.75.21): *munī . . . samaśamau* u. a. Einschlägig sind vor allem dem Ausdruck *samasamābhoga* ähnliche Bildungen, die im *Mokṣopāya* mehrfach gebraucht werden: *samasamābhāsa* (VI.2.24 et infra, etwa siebenmal ausschließlich im VI. Prakaraṇa), *samasamācāra* (V.51.26 und VI.43.27; vgl. den Komm. zu V.51.26) und *samasamasthiti* (s. o.).

Eine Analyse *sama-sam-ā-bhoga* hingegen würde ein Wort *sam-ā-bhoga* voraussetzen, das in den Wbb. nicht verzeichnet ist. Zu erwarten wäre dann, daß *sam-ā-bhoga* auch außerhalb des fraglichen Ausdrucks *samasamābhoga* im *Mokṣopāya* gebraucht wird.

**55.19d anānandasamānanda-** ] s. den Komm. zu 54.67.

**55.20b prāpyāpyaḥ alam** ] v. l. *prāpyāmalam*. Auch wenn die Deutung von *api* unsicher ist (eine Tmesis *api. . . gataḥ?*), ist diese Lesung wohl doch der v. l., die den Eindruck einer Verbesserung hinterläßt, vorzuziehen.

**55.21b lipikarmārpitopamaḥ** ] = I.4.7d, V.10.18d, V.54.61b

**55.22 Metrum:** Drutavilambita

**55.23–27 Metrum:** Mālinī. Keine klare Zäsur nach der achten Silbe in Pāda 23b (Typus: STEINER 1997, § 10.4.4.3) und in Pāda 26a (Typus: a. a. O., § 10.4.4.4).

**55.23d tṛṇam iva jalarāśāv uhyate** ] ein beliebtes Bild im *Mokṣopāya*; vgl. z. B. III.134.10 V.5.18, VI.254.21, 24 (YV VII.97.23, 26) et infra.

55.27d *kāca-* ] bezeichnet entweder Glas oder ein bislang nicht näher bestimmtes schwarzes Gestein (hierzu der Komm. zu 46.10). Die Hs. Ś<sub>3</sub> liest *bhūṣaṇam svīcakāra* für *kācakāntim cakāra*, was vermutlich eine sekundäre Lesung darstellt, allerdings auch einen Hinweis geben könnte, daß es sich bei *kācakānti* um einen bestimmten Schmuck handelt.

55.28a *-dehako* ] Das in den Wbb. nicht verzeichnete *dehaka* ist im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand stets maskulin.

55.29b *-pravikāsa-* ] „das Erblühen“ (nicht in den Wbb. verzeichnet); s. den Komm. zu IV.15.35d.

55.28–29 **Metrum:** Śārdūlavikrīḍita. Keine klare Zäsur nach der 12. Silbe in Pāda 29d (Typus: STEINER 1997, § 10.4.4.4).

## 56. Sarga

56.1–4 Daß diese Strophen thematisch nicht hierher passen, wird schon durch die einleitende Phrase *krameṇānena . . . vicāryātmānam* („Nachdem man auf diese Art und Weise über den [eigenen] Wesenskern reflektiert hat“) sehr deutlich, denn von einer solchen Reflexion war im Vorangehenden keine Rede. Ein weiteres Indiz für den sekundären Charakter dieser Passage ist der Gebrauch des für den *Mokṣopāya* untypischen Vokativs *ripuhan*, der nur hier zu belegen ist. Strophe 3 erweitert nicht nur die innerhalb unseres Textes feststehenden vier Erlösungsmittel (*mokṣopāya*) (vgl. den Komm. zu 6.14–18) um *prajñā* „Verstand“ und *yama* „[Selbst]bändigug“, sondern stellt *prajñā* zudem noch als allen anderen überlegen, da alleinig zur Erlangung der Befreiung hinreichend heraus. Eine solche Konzeption ist nun mit den soteriologischen Vorstellungen der originären Abschnitte des *Mokṣopāya* unvereinbar. Rāmas Frage in den Strophen 5–6 nach der Überlegenheit des Erwachten und gleichzeitig der Welt Zugewandten oder des in der Einsamkeit im Samādhi Verweilenden berühren ein zentrales Thema der *mokṣopāyischen* Erlösungslehre und schließen damit auch thematisch zwanglos an die vorangegangene Erzählung an. Fragen aus Rāmas Mund sind auch als Eröffnung eines neuen Sarga stilistisch keineswegs ungewöhnlich.

56.5 *bhūtabhavyeṣa* ] eine im *Mokṣopāya* mehrfach und für verschiedene Personen gebrauchte Anrede, die wie hier häufig mit einem vorangestellten *bhagavan* einen kompletten ungeraden Pāda bildet; vgl. bspw. I.1.8 und III.69.7 (für Brahmā),

III.133.8 (für Kāla) oder VI.33.9 für (Mahādeva). Zur Deutung vgl. MṬ I zu 1.8: *bhūtabhavyeśa [=] atītānāgatayor īśātītānāgatajñeti yāvat.*

**56.9b pariśītalau** ] ist in den Wbb. nicht verzeichnet und im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle zu belegen.

**56.11d buddha-** ] Zu Erwähnungen des Buddha, seiner Lehre und Anhänger s. den Komm. zu IV.6.8d.

**56.14b praghana-** ] nicht in den Wbb. verzeichnet; s. den Komm. zu 52.26.

**56.15 ff.** Zu diesem Abschnitt über die Bedingungen, die eine Versenkung erfüllen muß, um soteriologisch wirksam zu sein, vgl. III.1.32 ff.

**56.15c/17c kevalibhāvaṃ** ] zu diesem Begriff s. den Komm. zu IV.3.44a.

**56.16a -calācalatvaṃ** ] „hohe Beweglichkeit, Aufgeregtheit“. Zu der Intensivbildung *calācala* s. den Komm. zu IV.23.23a.

**56.20** Eine thematisch unpassende und im engeren diskursiven Kontext sogar störende Strophe, die dem vorliegenden Abschnitt ursprünglich wohl nicht angehörte.

**56.23b -manodṛśām** ] Zu diesem Begriff s. den Komm. zu 6.5.

**56.25c mahāloka-** ] = *mahājana* „Menschenmenge“; vgl. III.71.30.

**56.26a vyutthitaṃ** ] s. den Komm. zu 55.7.

**56.26b bhrame śānte** ] Konjektur; *bhramaṃ śāntaṃ* Hss.. Der überlieferte Akkusativ *bhramaṃ śāntam* ist kaum sinnvoll zu konstruieren; er müßte von *abhyeti* abhängig sein, so daß *susuptatām* appositionell zu verstehen wäre: „erreicht den beruhigten Wahn, [nämlich] den Tiefschlaf- Zustand“. Eine solche Konstruktion erscheint allerdings zum einen sprachlich ungewöhnlich – zu erwarten ist hier die typische Konstruktion eines Verbes des Gehens mit einem Abstraktum im Akk.: *abhyeti . . . susuptatām* – und zum anderen inhaltlich kaum sinnvoll, indem sie auf die Aussage „ein aktives Denken erreicht den Tiefschlaf-Zustand“ hinausliefe, die in ihrer Allgemeinheit nicht zutreffend sein kann. Zu erwarten ist vielmehr die Angabe einer Bedingung, unter der das Denken diesen Zustand erreicht, welche vermutlich in dem überlieferten *bhramaṃ śāntam* ausgedrückt ist. Da ein absoluter Akkusativ sprachlich wohl ausgeschlossen werden kann (KEYDANA 1997, p. 95,

n. 196, betrachtet ganze zwei Stellen in der älteren Sprache als sichere Belege), liegt es nahe, in der Phrase einen verderbten absoluten Lokativ \**bhrame śānte*\* zu sehen. Damit ergibt sich eine sprachlich unverdächtige (die Phrase *-bhrame śānte* findet sich III.41.66, V.56.59, V.81.5 et infra) und inhaltlich plausible Strophenzeile. Der vorauszusetzende Wechsel von *-ṃ* und *-e* ist ein nicht selten auftretender Überlieferungsfehler, der sich graphisch leicht erklären läßt.

56.26d *yathecchasi tathā kuru* ] ein häufig wiederkehrender Pāda; s. den Komm. zu 14.48.

56.34 Die Strophe ist praktisch identisch mit *Vākyapadīya* 3.7.41. Die kritische Edition RAU 1977 liest *ādityaḥ sāgarāḥ* st. *ākāśaṃ parvatās* und verzeichnet keine Varianten. Die erste Strophenzeile findet sich – nach derzeitigem Kenntnisstand stets mit den auch hier bezeugten Lesungen – insgesamt etwa 14mal im *Mokṣopāya*; vgl. unten, Str. 41ab, sowie I.27.22ab, III.101.34ab, V.92.94ab et infra.

56.36ab *na bahiṣṭvaṃ na cāntastvaṃ kvacit kiñcana vidyate* ] vgl. VI.144.23: *nāntastvaṃ vidyate kiñcin na bahiṣṭvaṃ ca vānangha*. Das Abstraktum *antastva* ist in den Wbb. nicht verzeichnet; ebenso wie *bahiṣṭva* findet es sich an der vorliegenden Stelle zum ersten Mal, noch einmal unten in Str. 39 (*bahiṣṭva* auch Str. 37), und dann an einigen weiteren Stellen im *Nirvāṇaprakaraṇa*.

56.36cd *yad yathā kacitaṃ cittvāt tat tathā tathyam utthitam* ] knüpft gedanklich und sprachlich an bestimmte Kapitel im *Utpatti prakaraṇa* an; vgl. z. B. III.11.14, III.13.51 und III.14.55, jeweils mit MṬ.

56.37d *pravikāsi* ] „erblühend“, nicht in den Wbb. verzeichnet; s. den Komm. zu IV.15.35d.

56.38d *sadvibhuḥ* ] „weit ausgebreitet als Seiendes“; vgl. I.1.1: *bahir antaś ca me vibhuḥ* (ausgesagt vom *viśvātman*) mit MṬ (*vibhuḥ* [=] *vyāpakāḥ*).

56.41ab *dyauiḥ kṣamā vāyur ākāśaṃ parvatās sarito diśaḥ* ] s. den Komm. zu Str. 34.

56.42c *vaśo harṣaśokābhyām* ] Ob adjektivisches *vaśa* „abhängig, beherrscht“ mit Instr. oder Abl. steht (der Dat. kommt kaum in Frage), ist hier formal nicht festzustellen; laut pw wäre der Gen. zu erwarten. Weitere Belege für adjektivisches *vaśa* im *Mokṣopāya* sind nach derzeitigem Kenntnisstand nicht bekannt.

56.45cd *vīcivṛndeṣv ivānaptvaṃ na nāṣe phenadhātavaḥ* ] Das Beispiel ist unklar. Formal wird anscheinend die Struktur der ersten Strophenzeile wiederholt, indem zwei negierte Verhältnisse Lok. – Nom. ausgedrückt werden. In der zweiten Strophenzeile ist dies jedoch in sich unverständlich und zudem auch nicht mit den beiden Paaren in der ersten Hälfte in Beziehung zu setzen.

In der ersten Strophenzeile können die formal vier Elemente im Sinne einer zweifachen Unterordnung verstanden werden: Im Absoluten (*pare*) gibt es keine Individuation (*ahantā*), und in dieser (*mayi*) wiederum keine Welt und Geburt (*jagajjanmani*). Auch in der zweiten Strophenzeile bezeichnen die zwei negierten Lok.-Nom.-Paare drei Entitäten, nämlich das Wassersein (*apta*), Wellen (*vīcivṛnda*) und Schaum (*phena*), die an sich eine der ersten Zeile entsprechende Unterordnung zulassen würden. Der Schaum als Phänomen der Welle, die wiederum ein Phänomen des Wassers ist, was, angewendet auf die erste Strophenzeile, sinnvoll zu der Aussage „Im Wasser existieren keine Wellen, und beim Verschwinden der Wellen existiert auch kein Schaum“, führen könnte. Sprachlich ausgedrückt scheint jedoch zu sein: Das Wasser existiert nicht in den Wellen (!), und beim Verschwinden (der Wellen?) existiert kein Schaum.

56.53a *candanāgurukarpūrain* ] ≈ VI.110.29c: *candanāgurukarpūra-* (YV VI.106.29c). Zu *aguru* s. den Komm. zu 3.28.

56.56b *sakalaṅkaiḥ* ] „durch verunreinigte“, meint vielleicht: durch falsch gebrauchte/verstandene, falsche ontologische Konzepte implizierende Wortbedeutungen (*śabdārthaiḥ*), die daher in der Form von „Individuations-Prägungen“ (*ahantvavāsanārūpaiḥ*) auftreten; so auch VTP (*sakalaṅkaiḥ śāstrānabhyanuñjāta-sevanadūṣitaiḥ* ... ad loc.: V.56.57). Gegen diese Deutung könnte eingewendet werden, daß Wortbedeutungen schon notwendig Konzeptualisierungen mit sich bringen, daher unabhängig von ihrem richtigen oder falschen Gebrauch oder Verständnis schon „beschmutzt“ sind.

Die Alternative zu dem von uns edierten Text wäre eine Worttrennung *sa kalaṅkaiḥ*, wodurch sich mit *saḥ* allerdings ein deiktischer Bezug auf die vorangehende Strophe 55 (*asau ... tena mahātmanā*) ergäbe, der schwerlich intendiert sein kann, da sich laut 55c „dieser Hochgesinnte“ eben dadurch auszeichnet, nicht beschmutzt zu sein.

56.60d *mā karotu karotu vā* ] ein mehrfach wiederkehrender Pāda; s. Komm. zu IV.28.17b.

56.63b *vibhāgitā* ] v. l. *vibhāvītā*. Die Lesung *vibhāgitā* (wtl. „der Zustand, daß [etwas] eine Trennung [von etwas anderem] hat“) bringt das zum Ausdruck, was hier zu erwarten ist; vgl. Str. 46: *yasyāntar asti . . . na vibhāgādi . . .* Die v. l. *vibhāvītā* hingegen ist kaum befriedigend zu deuten; „Zustand, eine Entfaltung zu haben“? Ein Nomen *vibhāva* läßt sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht sicher belegen, was angesichts der in den Wbb. verzeichneten Bedeutung kaum verwundert; vgl. allerdings einmal in VI.192.28 (YV VII.35.28) mit bislang noch unsicherem Text.

56.63 **Metrum:** Puṣpitaḡrā

## 57. Sarga

57.1c–d *ahantvādi bhedādi deśakālādi* ] Ob diese und vergleichbare Reihen im folgenden als jeweils auf *-ādi* endende selbständige Wörter oder aber als Glieder eines langen Kompositums zu betrachten sind, läßt sich syntaktisch nicht an allen Stellen entscheiden. An der vorliegenden Stelle sprechen das Suffix *-mat* in 2b und die Konstruktion *-tām gatam* in 4d für, *ākāritādi cā* in 6d oder *cetanādīti vā* in 11d andererseits eindeutig gegen ein zusammenhängendes Kompositum.

57.7d *saṃspṛuṭam* ] laut pw nur lexikographisch belegt, wird im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle gebraucht.

57.8–9 Beide Strophen sind inhaltlich praktisch identisch und weisen zudem mit *ātmagaganasya* eine wörtliche Übereinstimmung auf, die über die diesem Abschnitt zugrunde liegende Formelhaftigkeit deutlich hinausgeht. Es ist daher zu vermuten, daß eine der Strophen auf eine spätere Interpolation zurückgeht; welche der beiden Strophen sekundär ist, läßt sich allerdings nicht hinreichend sicher entscheiden. Die Erfahrung mit anderen interpolierten Passagen im *Mokṣopāya* zeigt, daß sie gewöhnlich den Stellen, an die sie sich anlehnen, nachfolgen.

57.10a *-kuḍyasya* ] meint hier etwas „massiv Materielles“; s. hierzu den Komm. zu V.34.52.

57.15b *kacanam* ] „das Glänzen“ (nicht in den Wbb. verzeichnet), wird mit anderen Nominalableitungen und Verben der zugrundeliegenden  $\sqrt{kac}$  im *Mokṣopāya* sehr häufig gebraucht; s. den Komm. zu IV.5.8c.

57.19a *anayā tu vacobhaṅgyā* ]  $\approx$  III.10.4c (*ca st. tu*), III.80.3c (*anayaiva . . .*), VI.325.32c (entspr. YV VII.166.32c: *anayaiva . . .*).

57.20c **ṛṣadivāmbaram** ] Der „Raum in einem Stein“ ist Gegenstand des langen *Pāṣānākhyāna* (VI.215–252).

57.23b **-br̥ṃhayā** ] „durch Kräftigung“, nicht in den Wbb. verzeichnet; weitere Belege in III.80.16, VI.2.51 et infra; vgl. auch den Komm. zu 34.65. Das homophone *br̥ṃhā* „Gebrüll“ (von  $\sqrt{br̥h}$  „brüllen“) läßt sich V.94.48 belegen (s. dort).

57.23d **abhijīvanaiḥ** ] „durch Belebungen“, nicht in den Wbb. verzeichnet; vgl. BHSD s. v. *abhijīvin*: „living“, PTSD s. v. *abhijīvanika*: „belonging to ones livelihood, forming ones living“; im *Mahābhārata* wird einmal *abhijīvana* (n.) i. S. v. „das Leben von, Lebensunterhalt“ gebraucht (*sarveṣām eva bhūtānām anyonyenābhijīvanam*, Mbh. 6.5.16cd). Ein zweiter Beleg für das Nomen *abhijīvana* findet sich nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* nicht; vgl. jedoch die Verbformen *abhijīvati* (III.79.19) und *samabhijīvati* (III.81.39), die ebenfalls nicht (*sam-abhi-√jīv*) bzw. nicht in der an der fraglichen Stelle gebrauchten Bedeutung (*abhi-√jīv* SCH. Ntr. s. v. *jīv*) in den Wbb. verzeichnet sind.

57.27a **sarvaṃ praśāntam ajam ekam anādimadhyam** ] = III.80.62a (ebenfalls eine Schlußstrophe).

57.27b **acetya-** ] v. ll. *avetya*, *avedya*. Die Lesung *avedya* ist vermutlich eine Korrektur von *avetya* (formal ein Abs. von *ava-√i*), das wiederum wohl aus *acetya* verderbt ist. Inhaltlich sinnvoll sind hier nur *acetya-* und *avedya-*.

57.27c **ati** ] Zu *ati* als freistehendem Adverb s. den Komm. zu IV.11.18b.

57.27 **Metrum**: Vasantatilaka

## 58. Sarga

58.1 Zu dieser stereotypen Eingangsstrophe s. den Komm. zu 19.1.

58.5a **rudrākṣa-** ] *Elaeocarpus ganitrus* Roxb. Die weißen Blüten und – nach der Reife – die intensiv blauen Früchte wachsen in hängenden Trauben. Ihre Samen werden zur Herstellung von Rosenkränzen (*akṣamālā*) verwendet.

58.9a–b **hemajaṭā nāma kirātās** ] Der Name *hemajaṭā* findet sich auch in einigen Hss. der *Kādambarī* als Bezeichnung für ein Kirāta-Volk, dessen Hauptstadt Suvarṇapura von Prinz Candrāpīḍa während seines *digvijaya* eingenommen wird.

Der Name ist allerdings nicht einheitlich überliefert; nach der Edition PARABA 1896 lautet die Passage: ... *kadācit kailāśasamīpacāriṇāṃ hemajakūṭanāmnāṃ kirātānāṃ suvarṇapurāṃ nāma nivāsasthānaṃ nātiviprakṣṭaṃ pūrvajalanidher jītvā jagrāha*. Als v. l. sind *hemakūṭadhāmnām*, *hemajaṭhanāmnām* und *hemajaṭānāmnām* angegeben; der in der Edition abgedruckte Kommentar bestätigt die edierte Lesung: ... *hemajakūṭa iti nāma yeṣāṃ evaṃvidhānāṃ kirātānāṃ bhīllānāṃ mleccchānāṃ vā* ... (p. 239, Hervorhebungen M. S.; die Edition PETERSON 1900 liest p. 119,12 *hemakūṭadhāmnāṃ* und teilt eine v. l. *hemajaṭā-* nicht mit.) Falls die v. l. *hemajaṭānāmnām* von dem Herausgeber korrekt wiedergegeben wurde, sollte die Namensform dieser Überlieferung zufolge ein Femininum sein. Das PW gibt, wohl lediglich auf Webers Analyse der *Kādambarī* (WEBER 1853) basierend, den Namen *hemajaṭa* als m. Pl. an, was den allgemein üblichen Gepflogenheiten entspricht und sich in unserem Text indirekt durch die synonyme Angabe des Namens in 61.20b (*hemacūdamahīpateḥ*) bestätigen läßt. Bei der o. g. Lesung *hemajaṭā-* in der *Kādambarī*-Überlieferung wird es sich daher um ein – wohl durch das Femininum *jaṭā* hervorgerufenes – Versehen handeln.

58.10c *yauka-* ] „ein Schwarm Läuse“, nicht in den Wbb. verzeichnet; zur Bildweise (Vṛddhi-Bildung i. S. v. *samūha*, Pāṇ. 4.2.37) vgl. SATYAVRAT 1980–81, p. 323. Das Wort *yauka* (n.) wird im *Mokṣopāya* mehrfach gebraucht; vgl. z. B. III.71.36 (Glosse: *yūkānāṃ samūhaḥ yaukaṃ Ś9Ś14*), III.107.10, 44 et infra.

58.13a *jino vairāgyavibhavaṃ* ] Zu Verweisen auf den Buddha im *Mokṣopāya* s. den Komm. zu IV.6.8d.

58.21c *-kuñjo* ] hier: „Inneres“; s. den Komm. zu IV.8.2a.

58.23c *vasudhāpīṭhaṃ* ] Die genaue Bedeutung dieses häufig gebrauchten Ausdrucks ist noch ungeklärt; s. den Komm. zu IV.28.31c.

58.24b *adya tiṣṭhāmy ahaṃ nātha dhanyānāṃ dhuri dharmataḥ* ] Diese Formulierung wird in ganz ähnlicher Form noch zwei weitere Male im *Mokṣopāya* gebraucht, vgl. I.5.29ab: *adya vartāmāhe nūnaṃ dharmyānāṃ dhuri dharmataḥ* (v. l. ... *dhanyānāṃ* [sic!] *dhuri* ...), und VI.91.2ab: *adya tiṣṭhāmy ahaṃ sādho dhanyānāṃ dhuri dharmataḥ*. Im Licht der vorliegenden Stelle spricht in I.5.29b viel für die (zu korrigierende) v. l. *dhanyānāṃ*, da die Formulierung dort ebenfalls im Zusammenhang mit der Ankunft eines Gastes (Viśvāmitra kommt zu Daśaratha) gebraucht wird; das Glück der Ankunft des Gastes wird zudem kurz zuvor genannt

(I.5.27: *svanugrhitās smaḥ*, 28: *ānandasukham . . . adya tvaddarśanāt*). Der Pāda *dhanyānām dhuri dharmataḥ* scheint demnach im *Mokṣopāya* eine feste Phrase zu sein; zu vergleichen ist der Ausdruck *dharmadhurya*, „in der Gerechtigkeit oben stehend, ein Muster der G.“ (pw).

58.25a **bhagavan sarvadharmajā** ] eine feststehende Wendung, die als Anrede für Munis (häufig für Vasiṣṭha) gebraucht wird; s. den Komm. zu IV.3.1a.

58.27 **madbhṛtyavapuṣi sthitāḥ . . . cintā** ] „auf den Körper der von mir abhängigen [Menschen] gerichtete Gedanken“; vgl. 59.30: . . . *mudhaiva me cintā nigrabānugrahasthitau / babbūva dehaniṣṭhaiiva . . .* Bei der zu der vorliegenden Stelle überlieferten v. l. *tvadbhṛtya-* wird es sich um einen Versuch handeln, den möglicherweise nicht unmittelbar verständlichen Text zu korrigieren: *tvadbhṛtya* „dein Diener“ könnte als höfliche Ausdrucksweise für einen bescheidenen Selbstbezug Māṇḍavyas intendiert worden sein.

58.48 **Metrum:** Drutavilambita

## 59. Sarga

59.6a **-pura-** ] ist unklar. In dem vorliegenden Kompositum *patākāpura-patṭādhyā*, das *purī* „Stadt“ (6d) qualifiziert, kann das Wort *pura* nicht seine gewöhnliche Bedeutung haben, es sei denn, man versteht es i. S. v. Festung (von denen es in einer Stadt mehrere geben kann), was allerdings nicht gut in die Reihe *patākā-pura-patṭa* passen würde (vgl. jedoch in dem folgenden folgende Attribut *bhṛtyopavana-*). Das pw gibt für *pura* die Bedeutung „\*Söller“ an; woher diese stammt, läßt sich leider nicht feststellen, da eine Stellenangabe fehlt. APTE verzeichnet nichts Vergleichbares, gibt allerdings an: „a house, residence, abode“ und „an upper story“, beides leider ohne Belege. Nach derzeitigem Kenntnisstand gibt es im *Mokṣopāya* eine Stelle (III.16.5b), an der „Stadt“ oder „Burg/Festung“ für *pura* nicht gut paßt, und sich statt dessen mit „an upper story“ (APTE) ein guter Sinn ergeben würde.

59.7c **kalatram** ] hier wohl: „Familie, Hausstand“; s. den Komm. zu 9.36.

59.8 Diese Strophe durchbricht das klare Schema von Suraghus Analyse, die von den äußeren Dingen, die der eigenen Person am fernsten stehen (3 ff.), über den eigenen Körper (9 ff.) bis hin zu der elementaren Dualität von denkender

Individualseele und Denkbjekt (16–17) systematisch von außen nach innen vorschreitet.

59.15 Für diese Strophe gilt analog das zu Str. 8 Bemerkte.

59.20c **bharitāśeṣadikkuñjā** ] ≈ 34.56a: *bharitāśeṣadikkukṣiḥ* (auch dort ist die *cicchakti* thematisch), und 52.37a: *bharitāśeṣadikkuñjam*.

59.21d **-samudgikā** ] f. = *samudga(ka)* (*peṭikā* MṬ I zu 16.39), nicht in den Wbb. verzeichnet; vgl. I.16.39, I.20.24, V.74.47, VI.7.5.

59.29 Zu diesem Bild einer schauspielerischen bzw. Tanz-Darbietung, die von Lampen erhellt und daher als bei Dunkelheit stattfindend gedacht ist, vgl. 20.39–41.

59.30 **dehakaḥ** ] ist nicht in den Wbb. verzeichnet, wird im *Mokṣopāya* allerdings nicht selten gebraucht; vgl. z. B. I.30.1, III.21.53, 55, V.87.50 et passim.

59.31a **aho** ] v. l. *ahaṃ*. Vgl. Str. 37: *aho nu samprabuddho 'smi* ...

59.38 **Metrum**: Drutavilambita

## 60. Sarga

60.2d **īsvaraḥ** ] hier „Herrscher“ und gleichzeitig „Sonne“ (*dineśvaraḥ sūryaḥ*, VTP ad loc.); vgl. auch SCH. Ntr, s. v..

60.8a **-kacaṇam** ] „das Glänzen“ (nicht in den Wbb. verzeichnet), wird ebenso wie andere Nominalableitungen und Verben der zugrundeliegenden  $\sqrt{kac}$  im *Mokṣopāya* sehr häufig gebraucht; s. den Komm. zu IV.5.8c.

60.13 **Metrum**: Puṣpitāgrā

## 61. Sarga

61.1a **etāṃ dṛṣṭim avaṣṭabhya** ] s. den Komm. zu 18.17.

61.6ab **ekasamādhānabodhitāya** ] Die v. l. *-bodhanāya* ergibt ein auf einen finalen Dativ endendes Kompositum, das adverbial zu verstehen wäre. Dies könnte auf den Versuch zurückgehen, den nicht ganz einfachen Text zu glätten: Das auf das – futurisch zu verstehende – PPP *-bodhitāya* endende Kompositum ist von *te* (61d) abhängig.

61.7 Eine Herkunft des Namens „Parigha“ aus dem Persischen, die man hier vermuten könnte, scheint unwahrscheinlich zu sein. (Ich danke Anna Martin, M. A., Marburg, für diese Auskunft.) Daß in dem Vergleich von Pāda d *parigha* i. S. v. „Keule“ gebraucht wird, ergibt sich aus 62.1 (*āyudhābhidhaḥ*).

61.9b *akāṇḍam* ] (n.) „Dürre, Trockenheit“ ist nicht in den Wbb. verzeichnet (so schon von HANNEDER 2012, p. 61, n. 93, vermerkt). Abzuleiten ist das Wort vielleicht von *kāṇḍa* in der Bedeutung „Wasser“, die bislang nur lexikographisch belegt ist (Ak. 3.3.43d = *Maṅkhakośa* 192b, *Medinik.*, *ḍāntavarga* 2d; in diesem Sinne auch die Deutung von Rām. 2.83.18 durch die indischen Kommentatoren; vgl. hierzu POLLOCK 1986, p. 476, Anm. ad loc.). Die Bedeutung „Dürre“ für *akāṇḍa* ist ebenso in MU III.108.12, III.120.11 (vgl. 120.13) anzusetzen. Die YV-Edition liest an der vorliegenden Stelle *avaṛṣa* anstatt *akāṇḍa*, was auf eine ältere Glosse zurückgehen könnte. Bemerkenswert ist Ānandabodhendra’s Erklärung von *akāṇḍa* in III.120.11 mit *durbhikṣa* „Hungersnot“.

61.12d *jinamunīndravat* ] Zu Bezugnahmen auf den Buddha s. den Komm. zu IV.6.8d.

61.17d *jñānam ātmaprasādam* ] = IV.33.6d; vgl. unten, Str. 27d: *jñānam ... paramātmāprasādam*.

61.20b *hemacūdamahīpateḥ* ] s. den Komm. zu 58.9.

61.22 *athocatuḥ* ] so die YV-Edition; Hss.: *avocatuḥ*. Eine entsprechende Korrektur der *Mokṣopāya*-Überlieferung erscheint uns zwingend. Das einhellig überlieferte *avocatuḥ* (*ava-ūcatuḥ*) müßte 3. Pers. Dual Perf. von in den Wbb. nicht verzeichnetem *ava-√vac* sein, was analog zu *ava-√vad* wohl i. S. v. „herabsetzen“ zu verstehen wäre und inhaltlich an der vorliegenden Stelle ausgeschlossen ist. Die unserer Konjektur zugrundeliegende Annahme einer Verwechslung der Schriftzeichen *th-* und *v-* (welche die Lesung der YV-Edition erklären würde) gründet sich einerseits auf die Beobachtung, daß die Varianz *th-/v-* in der handschriftlichen Überlieferung des *Mokṣopāya* mehrfach auftritt, und andererseits auf paläographische Untersuchungen älterer Schrifttypen der Śāradā (9.–10. und 11.–13. Jh.), in denen das Zeichen für *v-* dem für *th-* auffällig ähnlich ist; vgl. hierzu DEAMBI 2008, p. 108, Tafel 3 (e), und p. 123 f.

61.24c *candrābimba ivonmagṇam* ] = I.5.48c. Zu *ud-√majj* „unter[!]tauchen“ (pw s. v.) vgl. z. B. III.104.48: *sandehasāgaronmagṇāḥ ... sumantriṇaḥ*, und

V.80.3: *gardabhe palvalonmagne*.

61.31 Mit Ausnahme dieser Strophe beginnen alle Strophen des Abschnittes 28–35, in dem sich Parigha nach dem physischen und spirituellen Wohlergehen seines Freundes erkundigt, emphatisch mit *kaccit*; die Eröffnungstrophe 28 setzt noch *adya* „heute“ davor. Die folgenden Strophen 36–38 sind vermutlich unecht (s. u.). Der Verdacht, daß auch die vorliegende Strophe auf eine Interpolation zurückgeht, läßt sich daher nicht leicht von der Hand weisen, zumal da sie eine gewisse Redundanz zu der folgenden Str. 32 aufweist. Derartige Serien von mit *kaccit* (o. ä. Ausdrücken) gebildeten Strophen sind ein beliebtes Stilmittel (vgl. z. B. den berühmten *Kaccit-Sarga*, Rām. 2.94).

61.36–38 Diese Strophen hinterlassen den Eindruck einer uninspirierten Fortsetzung der vorangehenden Folge von Strophen, die sämtlich mit *kaccit* gebildet sind. Strophe 36 fällt schon von daher aus dem vorgegebenen Schema, da sie nicht mit *kaccit* gebildet ist und daneben lediglich eine recht beliebig anmutende Aufzählung enthält. Strophe 37 wiederholt in Pāda a nahezu wörtlich 31a und nimmt das Motiv der Liane (*latā*) aus Str. 32 wieder auf. Strophe 38 befremdet schließlich durch die „auf den ersten Blick ergötzlichen (!) Schlangen der Sinnesobjekte“ (*āpātaramaṇīyeṣu . . . viṣayasarpeṣu*), eine Aussage, die sich möglicherweise durch die gedankenlose Adaptation der Phrase *āpātaramaṇīyeṣu paryantātyantavairiṣu* und des damit verbundenen Gedankens von III.105.10ab (die erste Zeile ist nahezu identisch) ergeben hat. Die Position dieser drei Strophen am Ende eines geschlossenen Abschnittes ist ein typisches Einfallstor für Interpolationen.

61.38ab ≈ III.105.10ab (s. o.).

61.41c *vayam* ] Der Plural anstelle des zu erwartenden Duals (vgl. *āvām* in Str. 39) ist befremdlich.

61.47 **Metrum:** Puṣpītāgrā

## 62. Sarga

62.5–8 Vor den Strophen 5 und 8 wurden von uns tentativ Sprecherzuweisungen ergänzt. So wie der Text in den Hss. überliefert ist, müßte man annehmen, daß Suraghu seine in Str. 4 gestellte Frage im folgenden selbst beantwortet. Der Vokativ *mahātman* in Str. 5 scheint allerdings für einen Sprecherwechsel zu Parigha zu sprechen, woraufhin ein erneuter Sprecherwechsel zurück zu Suraghu

in Str. 8 vorzuliegen scheint, wiederum durch einen Vokativ *bhagavan* markiert. (Mit *bhagavan* spricht Suraghu in 58.25 den Māṇḍavya sowie in 61.42 und 62.4 den Parigha an – beides Munis/Rṣis.) Mit diesen beiden Sprecherwechseln ergibt sich ein plausibler Dialog, in dem Suraghu den Parigha erst erklären läßt, was „Versenkung“ genannt wird, um dann zu entwickeln (oder zu ergänzen), daß die sprachliche Unterscheidung zwischen „Versenkung“ und „Nichtversenkung“ letztlich gegenstandslos ist. Im folgenden Sarga nimmt Parigha mit *prabuddho 'si prāptavān asi tat padam* (63.1) vermutlich auf die in den Strophen 14 und 21–23 in der ersten Person gehaltenen Aussagen Suraghus Bezug.

**62.8 samādhībhedena** ] v. l. -śabdena. Vgl. unten, Str. 22: *bhedah ... samādhēḥ*. Falls die Strophen 9–11 zurecht als sekundär einzustufen sind (s. u.), schließen die Strophen 12 und 13 mit *samādhānam avyucchinnaṃ* und *na ... vicchidyate ... samādhīḥ* an den in der vorliegenden Strophe formulierten Gedanken an. Mit der Lesung -śabdena wäre die Strophe eher als Antwort auf Str. 4 (*samādhir hi kim ucyate*) zu verstehen; dann sollte sie jedoch Parigha als Sprecher zugeordnet werden.

**62.9–11** Falls diese Strophen tatsächlich ursprünglich sein sollten, würde Suraghu seine in Str. 4 gestellte Frage (*samādhir hi kim ucyate*) selbst beantworten, was in einer Gesprächssituation wie der vorliegenden ungewöhnlich wäre. Auffällig ist die in Str. 8 überlieferte v. l. *samādhīśabdena* (s. o.), an welche die Strophen 9–11 offenbar anknüpfen, so daß anzunehmen ist, daß diese Lesung zum Zeitpunkt der Interpolation tatsächlich in Str. 8 vorlag, wobei sich die Lesung -*bhedena* allerdings ebenfalls in der Überlieferung erhalten hat. Liest man nun in Str. 8 *samādhībhedena* und überspringt man die Strophen 9–11, ergibt sich mit den Strophen 12 und 13 ein plausibler Anschluß an Str. 8 (s. den vorangehenden Komm.).

**62.17** Die Strophe variiert mit deutlichen wörtlichen Wiederholungen die Aussage der vorangehenden Strophe. Strophe 18 scheint die Aussage von Str. 16 ins Positive zu wenden, was dafür spricht, daß die Strophen 16 und 18 ursprünglich eine Einheit gebildet haben, mithin daß Str. 16 sekundär eingefügt wurde.

**62.25 Metrum:** Vasantatilaka

## 63. Sarga

**63.1c samṣītala-** ] ist nicht in den Wbb. verzeichnet und auch im *Mokṣopāya* nur an der vorliegenden Stelle zu belegen. Zu vergleichen ist der zweimal gebrauch-

te Pāda *āśītalāntaḥkaraṇaḥ* mit dem gleichfalls in den Wbb. nicht verzeichneten *āśītala* (vgl. den Komm. zu 75.26). Auch die zu der vorliegenden Stelle überlieferte v. l. *suśītala-* ist innerhalb des *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle zu belegen.

**63.13b parivāñchanāt** ] ist nicht in den Wbb. verzeichnet (vgl. APTE s. v. *vāñchanam*: „wishing, desiring“) und im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle zu belegen.

**63.15ab māṃsārbudābhamṛdvar̥timaye** ] Zu *māṃsārbuda* „Geschwulst“, vgl. MEULENBELD 1999–2002, Bd. IA, p. 239, 241, 274, 464; Bd. IIB, p. 585. Die Deutung von *varti* ist unsicher.

**63.17 Metrum:** Puṣpitāgrā

## 64. Sarga

**64.9d himavadvapuḥ** ] „hat eine Gestalt wie Schnee“. Der Vergleich hebt vermutlich auf dahinschmelzenden Schnee ab; deutlich und in ähnlichem Wortlaut ist dies bspw. in *himavadgalitaṃ vapuḥ* (III.57.12d) oder *himavad vigalen manaḥ* (V.77.42d) ausgedrückt. Oder sollte *himavad-* hier für den Himalaya stehen? Dann würde das Attribut durch die mit Schnee und innerer Abgeklärtheit gleichermaßen verbundenen Eigenschaften der Kühle und Reinheit gewissermaßen den Gegensatz zu dem in 9a–b beschriebenen „klägliches Denken“ beschreiben, was sprachlich jedoch nicht markiert wäre.

Mit der v. l. *hi mahad-* ergibt sich ein begründender Satz, „denn das Denken eines Kenners [hat äußerlich] den Leib einer Großen [Person]“, der im Kontext der Strophe schwer verständlich ist. Die Schlußstrophe 54 nimmt allerdings auf die Großen (*mahant*) Bezug.

**64.22d mohapalvalaśāyinaṃ** ] „im Pfuhl der Verblendung liegend“. Hier wird wohl nicht auf das häufig gebrauchte Bild vom im Schlamm versunkenen Ochsen/Stier oder Wasserbüffel (hier wohl ein Ochse, *balivarda* 29a) angespielt, sondern auf den Umstand, daß diese Tiere in Indien gern im flachen Wasser liegen, um zu ruhen.

**64.23 manovājinakottabdhām** ] Die Bedeutung dieses Ausdrucks ist nach derzeitigem Kenntnisstand nicht ganz klar, da der Kompositumsbestandteil *vājīnakā*

(möglicherweise auch eine Sandhiform von *avājinakā*) unverständlich bleibt. Ein solches Wort ist unbekannt und sowohl innerhalb als auch außerhalb des *Mokṣopāya* ohne einen zweiten Beleg ist. Mit einer Abtrennung *vāji-nakā* ergäbe mit *vājin* „Pferd“ zwar ein verständliches Wort, der zweite Teil der Sequenz bliebe allerdings weiterhin unklar.

Die hier anzusetzende Bedeutung von *uttabdha* hingegen läßt sich recht sicher ermitteln. Das PPP (*ud-√stambh*) kommt nach derzeitigem Kenntnisstand im *Mokṣopāya* noch vier weitere Male vor, stets in Verbindung mit *manas*; vgl. II.11.9: *manomahāmayottabdham ... lokam*, und hierzu die sehr ähnliche Strophe VI.163.3 (YV VII.6.3):

*manomahāmayottabdhaṃ lubdham ajñānavṛttiṣu  
mām uddhara durantehaṃ mohād aham iti sthitāt* (VI.163.3)

Ebenfalls mit *mahāmaya* als Agens wird *uttabdha* in III.115.21 verbunden (*avivekāmayottabdhaṃ manaḥ ...*). Schließlich findet sich noch eine Stelle (V.66.20), an der *manas* (bildlich als rasender Elefant) charakterisiert wird durch *uttabdha*, was wiederum von Begierde (*trṣṇā*, bildlich als Elefantenkuh) verursacht wird.

Bhāskarakaṇṭha erklärt *uttabdha* in II.11.9 mit *baddha* (MṬ II zu 11.9), was auf DhP. 1.414: *stabhi pratibandhe*, zurückgehen könnte, die Bedeutung von *uttabdha* an dieser und den anderen Stellen allerdings nicht ganz trifft. Hilfreicher sind einige Erklärungen im Kommentar zum *Śisupālavadhā* des Vallabhadeva (hrsg. KAK und SHASTRI 1935), dem *uttabdha* offenbar in einer spezifischen, in den Wbb. bislang nicht verzeichneten Bedeutung vertraut war: In ŚiV. 1.52c wird *anudruta* i. S. v. „verfolgt“ gebraucht und von Vall. mit *uttabdha* erklärt, ebenso wie ŚiV. 2.101c: *abhiyukta* „angegriffen“. Das in ŚiV. 4.25b gebrauchte PPP des Kaus. *uttambhita* schließlich wird von Vall. bedeutungsgleich mit dem PPP des Simplex *uttabdha* gesetzt und mit *ākṛānta* erklärt (*uttambhitāny uttabdhāny ākrāntāni ... svārthiko ṇic, ktaḥ*). Zu vergleichen sind weiterhin zwei Stellen in Kalhaṇas *Rājatarāṅgiṇī* (8.1207, 8.2226), an denen *uttabdha* jeweils i. S. v. „ergriffen, beschlagnahmt“ gebraucht wird und von Stein entsprechend übersetzt wurde („seized“ bzw. „confiscated“, STEIN, Rt.).

Mit Blick auf die o. g. Stellen im *Mokṣopāya* läßt sich die Bedeutung von *uttabdha* demnach als „ergriffen, beherrscht (von)“ bestimmen.

64.26 Die Strophe unterliegt in mehrfacher Hinsicht dem Verdacht, sekundär eingefügt worden zu sein. Zunächst ist das in Pāda b und c zweimal gebrauchte

*ākṛānta* stilistisch sehr unschön. Sodann stellt sich die Frage, wie die hiermit zusammenhängenden Attribute im Kontext der Metapher vom „Ochsen der Individualseele“ (*jīvalīvarda* 29c) zu deuten sind. Ein *karṇīratha* (c) ist ein Transportmittel, das – nach allem, was aus anderen kaschmirischen Texten darüber bekannt ist – wohl von Menschen getragen oder gezogen wurde (s. hierzu gesondert), so daß eine Deutung als Gefährt, das von einem Ochsen gezogen, von dem der Ochse also „beherrscht“ (*-karṇīrathākrāntam*) wird, schon von daher ungewöhnlich wäre. Nun wäre auch Pāda b (*vāhair ākrāntam indriyaiḥ*) im Zusammenhang des vorliegenden Abschnittes nur sinnvoll als „beherrscht von den Wagen, [nämlich] den Sinneskräften“ zu verstehen, womit sich praktisch zweimal dasselbe Bild ergäbe. Hinzu kommt, daß für die Sinnesorgane traditionell Zugtiere und nicht Wagen als Metapher verwendet werden (so bspw. schon *Kaṭha-Upaniṣad* 3.4), was auch der gewöhnlichen Bedeutung des hier verwendeten Wortes *vāha* entspricht. Dieses Bild ist allerdings im vorliegenden Kontext nicht sinnvoll, so daß sich der Verdacht aufdrängt, daß die vorliegende Strophe von zweiter Hand eingefügt wurde, wobei der Gesamtkontext der in acht Strophen (abgesehen von der vorliegenden) doch recht komplex ausgeführten Metapher aus dem Blickfeld geriet.

64.26c *-karṇīratha-* ] bezeichnet möglicherweise eine Art Rikscha; zumindest läßt sich dies anhand einer Strophe im *Pādatāḍitaka* (34) vermuten, aus der hervorgeht, daß ein *karṇīratha* mit Rädern (*cakra*) versehen war und von Männern an einer oder zwei Deichseln (*dhurā*) gezogen wurde; vgl. SCHOKKER 1966, p. 196, Anm. zu Str. 34b. Stein zitiert in einer Anmerkung zu RtK. 4.407 den Indienreisenden Alberuni, der in Kaschmir beim Adel gebräuchliche „palankins called *Katt*, caried on the shoulders of men“, erwähnt, und erwägt die Möglichkeit, daß das Wort *katt* „a corrupted rendering of a Pr[akrit] derivative from *karṇīratha*“ ist. (STEIN, Rt. I, p. 159, Anm. ad loc.) Der *karṇīratha* wird in kaschmirischen Texten– verglichen mit Texten anderer Provinienz – auffallend häufig als Beförderungsmittel für hochgestellte Personen (oft Frauen) erwähnt; die uns bekannten Belege erlauben jedoch leider keine über die o. g. Stellen hinausgehende Bestimmung der Konstruktion oder Funktionsweise eines *karṇīratha*; vgl. Kss! 6.1.168 und 18.2.118, RtK. 4.407, 5.219 und 7.478, RtŚ. 1.7.222 und 231, RtŚu. 166 sowie HJm. 1.25+ und 1.26+ (hrsg. HAHN 2006).

64.28a *-skhadā-* ] „Höhlung, Grube; Rinne“; s. hierzu den Komm. zu IV.5.13c.

64.45c *tatpariṇāmena* ] „durch das Aufgehen darin“; zu dieser Bedeutung von

*pari-√nam* s. den Komm. zu IV.25.20d.

64.47c, 50c *bharitākārā* ] „deren Gestalt [mit allem] gefüllt ist“; vgl. MṬ III zu 9.64: *bharitākṛtiḥ | bharitā sarvamayī | ākṛtiḥ svarūpam yasya*, und MṬ III zu 7.9: *bharitāvasthā pūrṇāvasthā*.

64.53a *anantam ātmatattvaṃ* ] vgl. den häufig gebrauchten Ausdruck *anantasyātmatattvasya*; hierzu den Komm. zu IV.22.16a.

64.53–54 *Metrum*: Puṣpitāgrā

## 65. Sarga

65.3b *jaḍakallola-* ] ist ein doppeldeutiger Ausdruck, der im *Mokṣopāya* mehrfach gebraucht wird (I.16.27, V.68.41, V.84.6 et infra); s. zu *jaḍa* („geistlos“ und „Wasser“) den Komm. zu IV.4.5b und zu *kallola* („Welle“ und „Übermut, freudige Erregung“) den Komm. zu IV.4.6a.

65.3c *meghanīlataruśyāmā* ] Das Kompositum ist nach derzeitigem Kenntnisstand nicht sicher zu deuten. Bei einer Analyse *megha-nīlataru-śyāmā* wäre die Regenzeit „schwarz durch Wolken und *nīlataru-s*“. Mit *nīlataru* könnten ganz allgemein dunkle, d. h. grüne und saftige Bäume gemeint sein, falls der Ausdruck hier nicht einen speziellen Baum bezeichnen sollte. Der *Rājanighaṇṭu* nennt *nīlataru* als Bezeichnung für die Kokospalme (11.47, = *nārikela*); ein weiterer Beleg hierfür ist uns allerdings nicht bekannt. Zudem bleibt es unklar, warum die Kokospalme als „dunkler Baum“ bezeichnet und – im vorliegenden Kontext – mit der Regenzeit in Verbindung gebracht werden sollte. Ebenfalls im *Rājanighaṇṭu* finden sich die zwei mit *nīlataru* semantisch eng verwandten Ausdrücke *nīladruma* (9.134, = *nīlabīja*) als Bezeichnung für eine bestimmte *Terminalia*-Art (?) und *nīlavṛkṣa* (9.76, = *nīla*) mit unbekannter botanischer Identifizierung. Auch für diese Ausdrücke sind uns weitere Belege nicht bekannt.

65.4ab *atraivodāharantīmam ...* ] Zu dieser stereotypen Strophenzeile s. den Komm. zu 19.1.

65.9d *-ghuṅghumī* ] Zu *ghuṅghuma* „Gesumme“ vgl. SCH. Ntr. s. v. Das Wort ist im *Mokṣopāya* beliebt; die Bildung auf *-in* am Ende eines Kompositums findet sich noch einmal in IV.30.12.

65.10d -āravī ] Die von *ārava* abgeleitete Bildung auf -in ist in den Wbb. nicht verzeichnet; vgl. III.4.74, III.98.20 und III.133.38.

65.15cd sa dārujair iva surastrīgaṇair alam āsritah ] Es ist nach derzeitigem Kenntnisstand unklar, was mit diesem Vergleich gemeint ist. Der Ausdruck *dāruja* „hölzern“ dient – neben *loha-*, *mṛd-* oder *śailaja* – häufig zur Charakterisierung von Götterbildnissen (*pratimā*, *bimba*), Śiva-Lingas u. dgl.; vgl. z. B. *Jayākhyasamhitā* 13.57 et infra (s. auch RASTELLI 1999, p. 274 mit n. 1206) und *Brahmapurāṇa* 48.10 (SCHREINER 1987). Ob das Bild eines Tempelraumes evoziert werden soll, der mit einem Edelsteinboden (b), welcher mit wohlriechendem Pulver bedeckt ist (a), versehen ist und in dem Götterbildnisse (c–d) aufgestellt sind?

65.18a vidula- ] vgl. V.32.12, ebenfalls in einer bloßen Aufzählung. Den Wbb. zufolge handelt es sich entweder um eine Myrrhe (*Commiphora*; „gum-myrrh“ APTE s. v.) oder Rattanpalme (*Calamus*).

65.18a -aṅkolla- ] v. l. *aṅkola*. *Alangium decapetalum* LAM. (MEULENBELD 1974, p. 523).

65.18a -punnāga- ] vermutlich *Calophyllum inophyllum* LINN. (MEULENBELD 1974, p. 576).

65.19a -knūte ] „feucht“, PPP von  $\sqrt{knū}$  (WERBA 1997, Nr. 265). Ein seltenes Wort, das sich im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle belegen läßt. Vallabhadeva gebraucht es einige Male in seinen Kommentaren, bspw. zu *Meghadūta* 83c (HULTZSCH 1911) und zu *Śiśupālavadhā* 1.66d (KAK und SHASTRI 1935), beide Male zur Erklärung von *ārdra*.

65.31 Metrum: Vasantatilaka

## 66. Sarga

66.12 vīrudh ] s. den Komm. zu IV.39.40d.

66.16a bhuktaśukta- ] s. den Komm. zu 22.33.

66.17b ati ] zu freistehendem *ati* s. den Komm. zu 24.7.

66.18c aparyastāgamaprāyāḥ ] ist nach derzeitigem Kenntnisstand unklar. *Paryasta* bedeutet an anderen Stellen im *Mokṣopāya* „(physisch) angetrieben, in

Bewegung versetzt“; vgl. MṬ I zu 27.14: *manahpavanena paryastāḥ īritāḥ*; MṬ IV zu 23.26: *paryastau preritau*.

66.20c **-uttadhō** ] hier: „ergriffen, beherrscht (von)“, ist in dieser Bedeutung nicht in den Wbb. verzeichnet; s. hierzu den Komm. zu 64.23.

66.22c **jīṇaparnasavarṇā** ] „verwelkten Blättern gleichend“, ein im *Mokṣopāya* mehrfach gebrauchter Vergleich; s. den Komm. zu 50.55.

66.26c **-andhakūpeṣu** ] s. den Komm. zu IV.14.52a.

66.29c **parāvarta-** ] hier vielleicht „Umschwung“; vgl. I.17.59: *kāryaparāvarta*, von Bhāskarakarṇṭha erklärt mit *samsāra* (MṬ ad loc.).

66.33b **-cañcure** ] kann laut Bhāskarakarṇṭha auch „erfüllt von“ bedeuten (= *nirbhara* MṬ I zu 15.10); vgl. auch I.24.11 und zu der vorliegenden Strophe insbesondere VI.34.35.

66.33c–d **sāmudre gartāvarte** ] vgl. – mit vertauschter Reihenfolge der Kompositumsglieder – IV.11.25: *sāgarāvartagarteṣu*, sowie III.37.42: *trigartāvartagarteṣu bhramitvaundrās tṛṇopamāḥ* (Wortspiel mit *trigarta*), und III.54.72: *vāsanāvartagarteṣu jīvo luṭhati*.

66.37a **-tuṇḍyā** ] Die Wortform *tuṇḍi* f. (pw: \*m.) „Schnabel“ läßt sich im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand lediglich an der vorliegenden Stelle belegen.

66.39c **luṭhañ** ] s. den Komm. zu IV.8.32a.

66.39 **Metrum:** Puṣpitāgrā

## 67. Sarga

67.3d **goṣpadāyate** ] Das Denominativum ist nicht in den Wbb. verzeichnet und im *Mokṣopāya* nur an der vorliegenden Stelle belegt.

67.4 ff. Die im folgenden ausgeführte Lehre, daß es keine ontologische, innere (*antar*) Beziehung (*[saṃ]saṅga*, *[saṃ]sakti*) zwischen dem Geist (*cid*) oder dem Wesenskern (*ātman*) und anderem, insbesondere dem eigenen Körper gibt, entspricht offenbar zwei verschiedenen Stufen im siebenstufigen System der *yoga-* oder *jñāna-bhūmikās*, das an verschiedenen Stellen des *Mokṣopāya* mit Abweichungen ausgeführt wird; vgl. hierzu HANNEDER 2009. In den Passagen B1 (VI.125.29 ff.; a. a. O.,

p. 85) und C (VI.140.1 ff.; a. a. O., p. 73 ff.) erscheint die *asaṅgabhāvanā* bzw. *asaṃsaṅga* genannte Stufe als dritte; wohingegen in der Passage A (III.118.1 ff.; a. a. O., p. 86 ff.) die dort *asaṃsakti* genannte Stufe als fünfte erscheint.

67.11–12, 20 In diesen Strophen wurde anscheinend versucht, den im vorangehenden vorgetragenen Aussagen eine „Berichtigung“ nachzustellen, indem der in Str. 10 offensichtlich real gedachte Zusammenprall eines Holzscheits und Wasser, der mit den dabei zu erwartenden physischen Phänomenen wie dem Aufspritzen des Wassers verbunden ist, im Sinne einer Beziehung der Spiegelung des Holzscheits im Wasser (oder in einem Spiegel) erklärt und damit die Art der Beziehung zwischen Holzstück und Wasser als eine irreale umgedeutet wurde (im Sinne eines „Pratibimbavāda“). Die Strophen 11–12 und 20 entspringen daher einer vermutlich späteren Redaktionsschicht als die umgebenden Strophen.

67.13a -āsphoṭe ] „beim Aufeinanderklatschen“; zu dieser Bedeutung von *āsphoṭa* s. den Komm. zu IV.8.24c.

67.20 ist vermutlich eine Interpolation; s. o.

67.21c -upalāñchitā ] Ein Verbalkompositum *upa-√lāñch* ist in den Wbb. nicht verzeichnet; vgl. IV.26.47 (ebenfalls PPP *upalāñchita*).

67.28 Zur Konstruktion: Der Satz hat zwei Subjekte, *ātmā* und *dehendriya-manāṃsi*, mit denen – entsprechend dem Vergleich in der vorangehenden Str. 27 – insgesamt vier Entitäten bezeichnet werden. Das Prädikat (*yānti*) steht dementsprechend im Plural; dasselbe gilt für die Attribute *rahitāḥ* (a) und *śliṣṭāḥ* (c), die sich hinsichtlich ihres Geschlechts allerdings nach dem Maskulinum *ātmā* richten, was zu den Formen im Mask. Pl. führt. Eine solche Konstruktion ist nach Ausweis der Grammatik möglich (vgl. z. B. SPEYER 1896, § 101), erscheint hier allerdings etwas gezwungen.

67.40d agragaiḥ ] „vor [Augen] liegend“ (*purogataiḥ* VTP ad loc.). In dieser in den Wbb. nicht verzeichneten Bedeutung wird *agrāga* im *Mokṣopāya* mehrfach gebraucht; s. den Komm. zu 35.15.

67.44 Metrum: Mālinī; keine klare Zäsur nach der achten Silbe in Pāda c (Typus: STEINER 1997, § 10.4.4.4).

## 68. Sarga

**68.3a anantasyātmattvasya** ] ein stereotyper Ausdruck; s. den Komm. zu IV.22.16a.

**68.11 gardabhah** ] Für Ānandabodhendra schien es erklärungs-würdig gewesen zu sein, daß Esel mit durch die Nasen gezogenen Riemen als Zugtiere eingesetzt wurden; er schreibt: *gardabhānām api nāsārajjur deśabhede prasiddhā*. In den vedischen Texten wird der Esel häufig als Zugtier erwähnt und für seine Stärke und Ausdauer gerühmt, später scheint er – in Teilen Indiens – als Zugtier außer Gebrauch gekommen zu sein und wurde durch das Rind ersetzt; vgl. RAU 1980/81. Rau vermutet als Grund für diese Entwicklung „either the fact that both animals [d. h. der Esel und das Maultier] proved to be less useful in the plains than in the hills, or that their masters grew more pretentious as they moved eastwards into the Gaṅgā-Yamunā doab.“ (a. a. O., p. 189 [1997]) Die erste Vermutung würde gut mit dem Umstand übereinstimmen, daß der Esel als Zugtier hier (und wohl auch in V.8.16 und V.80.3) ganz selbstverständlich in einem kaschmirischen Text erwähnt wird, was einem vermutlich aus den „plains“ stammenden Kommentator erklärungsbedürftig erschien.

**68.14–18** Diesen Strophen liegt anscheinend eine von den vorangehenden Strophen abweichende Vorstellung von einer wesentlichen Verbindung *samsaṅga* zugrunde. Während in den Strophen 10–13 ein Esel, ein Baum und ein Wurm mit den ihnen jeweils entsprechenden Lebensumständen beschrieben wurden, gehen die Strophen 14–18 dazu über, die üblen Folgen diverser Lebensformen zu beschreiben. Sehr auffällig ist die Wiederholung von *pīḍita-* aus 13b – ein für einen Wurm in einer Erdspalte sehr treffendes Attribut – mit *-pīḍayā* in 14b, was als Bezeichnung für eine Pfeilwunde befremdet. Hier zeigt sich ein im *Mokṣopāya* häufig anzutreffendes Muster von Interpolationen, die sich assoziativ an bestimmte Ausdrücke oder technische Termini anschließen, wobei der inhaltliche und thematische Zusammenhang jenseits des reinen Wortlautes mehr oder weniger stark vernachlässigt wird.

Die nach Str. 14 von der Hs. Ś<sub>22</sub> eingefügten Strophen, die auch in der YV-Edition überliefert sind (dort V.68.14, 16), weisen darauf hin, daß der Prozeß der Interpolation solcher Strophen schrittweise erfolgte.

**68.31a, b** Beide Pādas finden sich im *Mokṣopāya* mehrfach; s. den Komm. zu IV.25.4c und IV.25.27b.

68.31d *nirjharāmbukaṇā iva* ] ≈ I.17.58b (dort *-kaṇo yathā* st. *-kaṇā iva*).

68.33d *pātālagajalaughavat* ] Dies steht möglicherweise in Zusammenhang mit mythologischen Vorstellungen, wie sie im *Udyoga-Parvan* des *Mahābhārata* überliefert sind. Hier (Mbh. 5.96 ff.) wird berichtet, wie der göttliche Seher Nārada den Wagenlenker Indras, Mātali, durch die vom Wassergott Varuṇa beherrschte Unterwelt führt und dabei deren verschiedene Regionen beschreibt. Das von Daityas und Dānavas bewohnte Pātāla wird dabei als Ausgangs- und Zielpunkt aller Wasser beschrieben; unter anderem heißt es:

*idam adbhīḥ samaṃ prāptā ye kecid dhruvajaṅgamāḥ  
praviśanto mahānādaṃ nadanti bhayaṇḍītāḥ* (Mbh. 5.97.2)

Bewegliche und unbewegliche Geschöpfe, die, mit den Wassern angespült, hierherkommen, schreien laut, von Furcht gequält. (SIMSON 2011, p. 248)

Das Pātāla wird 5.97.6 sogar mit etymologisierendem Bezug auf seinen Namen als der Ort bestimmt, an den alle Wesen in Wassergestalt herabfallen (*patanti*).

68.41c *jaḍakallola-* ] s. den Komm. zu 65.3.

68.48c *eḍakākṣī* ] Nach derzeitigem Kenntnisstand nicht identifiziert.

68.50a *prodayam* ] ist in den Wbb. nicht verzeichnet und im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle zu belegen. Eine Verderbnis von *\*svodayam* ist hier nicht auszuschließen; zur Verwechslung der Schriftzeichen für *pr-* und *sv-* in alten Typen der Śāradā s. den Komm. zu 46.3.

68.50 **Metrum:** Upajāti

## 69. Sarga

69.1a *sarvadā sarvasaṃsthena* ] vgl. 73.22: ... *ātmānubhūyate / sarvadā sarvasaṃsthaḥ* ...

69.4b *na khatārake* ] v. l. *na ca tārake*. Zur Ausdrucksweise „Stern am Himmel“ vgl. bspw. III.128.10: *vyomatāraakatāṃ gatāḥ*, oder V.46.34: *tārakāsv iva khe*. Möglicherweise soll in Pāda b der Gegensatz „nah“ (Gesicht) und „fern“ (Stern)

am Himmel) zum Ausdruck gebracht werden, wobei mit der doppelten Bedeutung von *tāraka* – „Stern“ und „Iris“ („Augenstern“) – gespielt worden sein könnte.

69.7d *kālakalanāsu* ] vgl. V.34.92: *trikālakalanā*, und III.119.20: *ṛtukālakalanā*.

69.9d *mā karotu karotu vā* ] ein mehrfach wiederkehrender Pāda; s. den Komm. zu IV.28.17b.

69.10a *akurvan vāpi kurvan vā* ] = VI.131.58c und in ähnlichem Wortlaut noch mehrfach (z. B. *akurvataḥ kurvato vā* V.10.26a).

69.12 **Metrum:** Vasantatilaka

## 70. Sarga

70.4d *pratibimbārkavan* ] ebenso in 34.34d.

70.10a *jāgraty eva suṣuptastho* ] = 14a

70.14c *yantraputrakam* ] Geschichten von menschen- oder tierähnlichen Puppen stehen laut COHEN 2002 auch in der Erzählliteratur als Sinnbild für die Beziehung zwischen dem leblosen Körper und dem belebenden *ātman*. Im Gegensatz zu ihrem Beweger (der sich – gleich dem *ātman* – in etlichen Geschichten innerhalb der Puppe befindet) ist die Puppe nur ein totes Ding, das zu keinerlei Erfahrung fähig ist.

70.15d *kasya ... bādhatē* ] Zu *√bādh* mit einem Objektiv im Gen. vgl. I.30.12 und IV.17.27.

70.16c *badhyate* ] gegen die v. l. *bādhyate* wegen eines möglichen Gegensatzes zu *-muktatayā*. Die Lesung *bādhyate* könnte allerdings auch in themtischem Anschluß an die vorangehende Strophe 15 (*bādhikā, bādhatē*) intendiert worden sein; oder aber sie ist sekundär unter diesem Einfluß entstanden.

70.17b *kuru mā kuru vānagha* ] so dreimal im *Mokṣopāya*; s. den Komm. zu 13.39.

70.19d *yathecchasi tathā kuru* ] so häufig im *Mokṣopāya*; s. den Komm. zu 14.48.

70.23b *ghūrṇan pūrṇendubimbavat* ] s. hierzu den Komm. zu 49.47.

70.28b **paramānandaghūrṇitāḥ** ] vgl. oben, Str. 23, und den Komm. zu 49.47.

70.28d **sāmsārīm** ] Zu der v. l. *sāmsārīm* sind, falls hier kein bloßer Überlieferungsfehler zugrunde liegt, die im Komm. zu IV.14.26c diskutierten Parallelstellen zu vergleichen.

70.31cd **ānandaikāntalīnatvād anānandapadaṃ gataḥ** ] ≈ V.54.67ab und VI.155.21ab; vgl. hierzu und zu der folgenden Strophe 32 den Komm. zu 54.67.

70.32d **turyātītapadaṃ** ] bezeichnet den Zustand eines „körperlos Befreiten“ (*videhamukta*):

*eṣā hi jīvanmukteṣu turyāvastheba vidyate  
videhamuktaviṣayaṃ turyātītam ataḥ param* (III.118.16)

70.33 **Metrum:** Puṣpītāgrā

## 71. Sarga

71.1b **kevalatā-** ] ist vermutlich bedeutungsgleich mit *kevalībhāva*; s. hierzu den Komm. zu IV.3.44a.

71.3a **-padavī** ] hier wohl = *pada* „Stätte“; s. den Komm. zu 54.71.

71.4–5 Der Übergang vom *turya-* zum *turyātīta-pada* entspricht nach einigen Passagen des im *Mokṣopāya* teilweise unterschiedlich beschriebenen Systems der *yogabhūmikās* dem Übergang von der sechsten zur siebten und letzten Stufe; vgl. hierzu HANNEDER 2009, Textstücke B (VI.125.29 ff.; a. a. O., p. 85 ff.) und C (VI.140.1 ff.; a. a. O., p. 79 ff.); in Textstück A (III.118.1 ff.; a. a. O., p. 87) erscheint *turya* als siebte Stufe, gefolgt von einem Verweis auf den darüber hinausgehenden, doch offenbar nicht als zusätzliche Stufe gezählten Zustand des *videhamukta*.

71.4 **paramānandaghūrṇitāḥ** ] s. hierzu den Komm. zu 49.47.

71.6c **te na** ] Die als v. l. überlieferte Wortstellung *na te* ist insofern bemerkenswert, als sie metrisch eine selten vorkommende, nur von wenigen Metrikern (Halāyudha, Hemaçandra, *Kavidarpaṇa*; vgl. STEINER 1996, p. 230, n. 14) gelehrte *sa-viṣulā* ergibt.

71.17d **tamaḥpaṭaiḥ** ] s. den Komm. zu IV.8.41d.

71.20a *yathā śītoṣṇayor nityaṃ* ] ≈ 31a (dort *aikyam* st. *nityaṃ*).

71.23c *avalokanayā* ] Zu dem in den Wbb. nicht verzeichneten Femininum *avalokanā* s. den Komm. zu 36.65.

71.27c *na bandho 'sti na mokṣo 'sti* ] Dieser Pāda findet sich so oder ähnlich mehrfach im *Mokṣopāya*; s. den Komm. zu IV.17.35b.

71.28a *sarvam ātmamayaṃ śāntam* ] = 5.35c.

71.39b *pratibimbate* ] „spiegelt sich wider“. Zu der Verbform *-bimbate* s. den Komm. zu IV.3.61b.

71.34 *kacaṭataprāyas* ] bezeichnet kollektiv die Phoneme des Sanskrit; vgl. auch den Komm. zu IV.15.38.

71.48c *taraṅgakakaṅā* ] ist wie an mehreren Parallelstellen wohl auch hier als Dvandva „Wellen und Tropfen“ zu deuten; vgl. V.72.23 sowie III.9.71, VI.11.42, VI.82.39 (YV VI.78.36) und VI.270.14 (YV VII.113.14).

71.51c *surāphena-* ] wohl: „Bierschaum“. Zu *surā* „Bier“ vgl. OORT 2002.

71.51c *utspandā* ] „hochschießend“, ist in den Wbb. nicht verzeichnet und im *Mokṣopāya* nach derzeitigem Kenntnisstand nur an der vorliegenden Stelle zu belegen. Vergleichbare Bildungen mit *ud-* begegnen im *Mokṣopāya* häufiger; vgl. z. B. *ujjvāla* (III.43.37, IV.10.12; Scholion: *udgatajvāla* MṬ IV zu 28.12, entspr. MU IV.10.12), *utkandhara* (V.50.73), *uttāṅḍava* (I.24.18, I.30.4 et infra; Scholion: *udbhāṭa* MṬ I zu 30.4, ebenso in *Śrīkaṅṭhacarita* 16.1 von Jonarāja erklärt), *udratna* (V.45.35 mit Komm.), *unnāda* („aufheulend“ III.44.9, III.48.6 et infra) und *unnāsa* (III.38.33, IV.8.18 mit Komm.).

71.53b *-rūṣitaṃ* ] Die v. l. *bhūṣitaṃ* könnte auf eine erklärende Glosse zurückgehen (vgl. *rūṣa bhūṣayām* DhP. 1.709).

71.60ab *ādhārādheyayor ekanāśenānyasya naṣṭatā* ] Zu dem auch im *Mokṣopāya* beliebten Beispiel von Träger und Getragenen siehe den Komm. zu 53.50. Der einhellige Gebrauch dieses Beispiels verbietet eine formal mögliche Trennung *ekanāśe nānyasya*, die hier zudem durch die scheinbar parallele Formulierung der zweiten Strophenhälfte mit dem Lok. *śarīrādīnāśe* suggeriert werden könnte. Mit der ersten Strophenhälfte wird vielmehr ein negatives Beispiel angeführt.

71.65a–b *mṛto naṣṭa iti proktam anyais* ] vgl. z. B. *Sarvadarśanasanḡraha: bhasmībhūtasya dehasya punarāgamanam kutaḥ*.

71.70d *jīvajīvakāḥ* ] Das Kompositum *jīvajīvaka* wird an zwei weiteren Stellen im *Mokṣopāya* als Rūpaka-Kdh. „Individualseele = Lebewesen“ gebraucht; vgl. VI.56.4 und VI.157.14.

71.71 *Metrum*: Puṣpitāgrā

71.72 *Metrum*: Vasantatilaka

## 72. Sarga

72.2a *kuṇḍabadaranyāyo ...* ] Die erste Hälfte der vorliegenden Strophe ist praktisch identisch mit III.102.21ab und VI.182.23ab; vgl. auch III.114.62.

Der Kuṇḍabadara-Nyāya illustriert das Verhältnis zwischen zwei Dingen, die sich räumlich nahe sind, ohne kausal voneinander abzuhängen, also einen lediglich zufällig entstandenen Kontakt; vgl. z. B.: *pṛthaksiddhe hi vastunī kuṇḍabadaravat anyonyam sambandhyete śrīpumsavad vā* (*Nyāyamañjarī*, VARADACHARYA 1969–83, Bd. 2, p. 8, Z. 9). Der Nyāya läßt sich möglicherweise erklären durch die Tatsache, daß Badara-Sträucher (*Zizyphus jujuba* LAM.) häufig in der Nähe von Teichen u. dgl. wachsen und ihre Beeren daher gelegentlich in Wassertöpfe fallen, die am Ufer von Wasserstellen stehen. (Mündliche Mitteilung von Prof. Ashok Aklujkar, 1.2.2011)

72.8 *-sampiṇḍād* ] s. den Komm. zu V.48.25.

72.11d *arjunavātavat* ] Das Beispiel zielt vermutlich auf einen Staubteufel (auch: Klein- oder Sandtrombe) ab; s. hierzu STRAUBE (im Erscheinen a).

72.13 *śilāputrikayor ... ekopalamsthayoḥ* ] „zwei, in einem einzigen Stein befindliche Felsstatuen“; vgl.:

*ekātmani tate svacche cīnmātre sarvarūpiṇi*

*śilāputrakasenāyāḥ pāśānatva iva sthite* (VI.199.21)

*kāryakāraṇavaicitryam katham sambhavati kva vā*

*katham avyomatā vyomni dvitīyāsambhavād bhavet* (VI.199.22)

Bhāskaraṇṭha's Erklärung von VI.199.21cd vermag allerdings nicht zu überzeugen: *pāśānatve ity atra pādapūraṇārtho bhāvapratyayaḥ* | *pāśāno 'tra lakṣaṇayot-kīrṇaputrikāḥ* | *śilā stambho jñeyāḥ* | (MṬ VI zu 199.21–22) Das Abstraktsuffix

-*tva* läßt sich durchaus sinnvoll erklären: *pāṣāṇatva* bezeichnet die reine Materialität, das „Nur-Stein-Sein“ der ganzen Armee von Felsstatuen als Vergleich für den bloßen Geist (*cinmātra*). Daß nicht mit *pāṣāṇa*, wie Bhāskarakaṇṭha erklärt, sondern mit *śilāputraka* die aus dem Fels gehauene Statue bezeichnet wird, legen einige Parallelstellen für *śilāputraka* nahe; neben der vorliegenden Strophe vgl. noch VI.193.4 (YV VII.36.4): ebenfalls *śilāputrakasainyavat*, sowie VI.199.41 (in MṬ).

72.16d **bhūtakṛt** ] meint wohl Brahmā; vgl. I.1.11, II.10.19 und III.129.13.

72.18 Das grammatisch neutrale *ambu* muß hier mit den (wegen der primären Konstruktion mit *ātmā*) maskulinen Formen *aśleṣayan* und *śhītaḥ* konstruiert werden.

72.28d **-ullasanam** ] „das Sichregen“; vgl. III.133.38 sowie die im *Mokṣopāya* in dieser Bedeutung gern gebrauchten Verbalformen von *ud-√las* (z. B. III.110.43, 60, V.36.28).

72.33a–b = VI.48.25ab (entspr. YV VI.44.25ab).

72.45ab **kāṭhinyadravaṇaspaṇḍasvāvakāśāvalokane** ] Die zweite Hälfte des Kompositums ist unklar und hinterläßt den Verdacht, daß der Text nicht korrekt überliefert sein könnte. Zu vermuten ist, daß das Kompositum ursprünglich eine Fünferreihe von Eigenschaften der in Pāda d genannten fünf Elemente Erde, Wasser, Wind, Raum und Feuer (*bhū-vāry-anīla-khāgni-*) enthielt, vermutlich auch in derselben Reihenfolge. Die ersten drei, Härte, Fließen, Bewegung (*kāṭhinya-dravaṇaspaṇḍa-*), entsprechen jedenfalls den drei erstgenannten Elementen. Darauf folgt im überlieferten Text *-svāvakāśāvalokane* wobei *-avalokane* „beim Gewährwerden von“ anscheinend nicht zu der Reihe gehört, so daß sich hinter *-svāvakāśā-* die fehlenden Charakteristika, nämlich Leere oder Ton für den Raum und Helligkeit oder Hitze für das Feuer verbergen sollten. *Avakāśa* kann nur unter großem Vorbehalt als Charakteristikum des Feuers i. S. v. „Sichtbarsein“ (vgl. *ava-√kāś*) angesetzt werden; eigentlich würde es seiner gebräuchlichen Bedeutung „freier Platz, Zwischenraum“ nach eher zum Element Raum passen; vgl. z. B. VI.223.17 (in MṬ): *ākāśair avakāśitvam ... śritam*. Die in dem Kompositum vor *avakāśa* verbleibende Silbe *-svā-* (< *sva*) ist unter der genannten Annahme einer Fünferreihe von Eigenschaften der Elemente nicht sinnvoll zu deuten. Die YV-Edition liest *kha* statt *sva* (45b: *-khāvakāśāvalokane*), ein in der Nāgarī-Schrift sehr ähnliches

Schriftzeichen; *kha* wäre hier möglicherweise i. S. v. „Raum“ zu verstehen, im Unterschied zu der gleichlautenden Bezeichnung des Elementes *kha* „Äther“ in Pāda d.

72.47 **Metrum:** Vasantatilaka

### 73. Sarga

73.9 ff. **ahankāradṛṣāv ete ... ahankāradṛg anyā tu tṛtīyā ...** ] Zu den im folgenden genannten drei Arten des Ichbewußtseins vgl. IV.15.49 ff. mit Komm.

73.20d **vibhāvyyate** ] vgl. MṬ IV zu 17.16 (III.139.16): *vibhāvyyate niścīyate*; ebenso MṬ VI zu 196.19: (*vibhāvyyatām parāmarśadvāreṇa niścīyatām*).

73.21b **abhibimbati** ] „spiegelt sich wider“. Zu der Verbform *-bimbati* s. den Komm. zu IV.3.61b. Ein Verbalkompositum mit *abhi-* ist in den Wbb. nicht verzeichnet und weder im *Mokṣopāya* noch anderweitig ein zweites Mal zu belegen.

73.27a **deve** ] Die einzig von Ś<sub>3</sub> bezeugte v. l. *dehe* könnte auf eine Korrektur des Textes zurückgehen. Möglicherweise wurde *deva*, das hier für *ātman* steht (vgl. oben, Str. 17), nicht verstanden. Mit dieser Deutung ergibt sich jedoch eine ganz ähnliche Phrase wie oben in Str. 25: *svātmany evātmani sthite*.

73.27d **unnaṣtam** ] ist in den Wbb. nicht verzeichnet, im *Mokṣopāya* allerdings mehrfach zu belegen (s. den Komm. zu IV.43.21c).

73.31a **dikkālādyanavacchedān** ] Zu diesem Ausdruck s. den Komm. zu IV.3.2a.

73.32d **pariroditi** ] ist als Verbalkompositum in den Wbb. nicht verzeichnet, im *Mokṣopāya* allerdings gebräuchlich; s. den Komm. zu IV.35.29b.

73.34d **yantreṇevātmamauninā** ] vgl. VI.138.10ab: *yathā maunī yantrapumān karoty evaṃ kuru kriyām*.

73.35a **nabhasaḥ pṛṣṭhe** ] hier wohl „über dem Luftraum“, d. h. im Himmel; vgl. z. B. V.86.6: *svapṛṣṭhastham* und *dehapṛṣṭhamṛdah*, wo *pṛṣṭha* anscheinend ebenfalls „über“ bedeutet.

73.38b **citte ’vitatatām gate** ] Es läßt sich nicht sicher entscheiden, ob hier von der negierten Form *a-vitata-* oder *vitata-* auszugehen ist. Da nach der Lehre

des *Mokṣopāya* das Denken zum Verschwinden gebracht werden muß, um das Heilsziel zu erreichen, wirkt die Aussage, „wenn das Denken unausgedehnt (*a-vitata-*) geworden ist“, erst einmal plausibler, zumal da die potentiell leidvolle „Welterschaffung“ gern als Ausbreitung ( $\sqrt{\text{tan}}$ ) des Denkens beschrieben wird (z. B. III.99.37ab: *yad idaṃ vitataṃ duḥkhaṃ tat tanoti svayaṃ manaḥ*; vgl. auch III.7.14ab, das Denken als „Unglücksausbreitung“: *jīva eveha saṃsāras cetanād duḥkhasantateḥ*).

Es gibt allerdings auch Textstellen, an denen anscheinend auch ein ausgedehntes Denken als soteriologisch günstig beschrieben wird; vgl. insbes. IV.33.6, wo der Text durch den Sandhi zwar ebenfalls zweideutig ist (*kālenāmalatāṃ yāte vitate tasya cetasi* IV.33.6ab), der Kontext jedoch recht eindeutig für *vitate* spricht, da der Protagonist Dāsura die erwähnte Reinheit des Denkens durch umfassende, im Denken durchgeführte Opferrituale erlangt hat. Eine weitere – allerdings formal eindeutige – Stelle findet sich V.27.27b: *acetyaṃ cetanaṃ tatam*; vgl. auch V.75.7.

An der vorliegenden Stelle hat ebenfalls der unmittelbare Kontext, insbesondere die Aussage *cetasah kṣayaḥ* in Str. 36, den Ausschlag für die Editionsentscheidung zugunsten von *a-vitata-* gegeben.

**73.40d udiṭaśrīḥ** ] Zu der Bildung von Bv.-Komposita auf *-śrī*, die neben der von Pāṇini gelehrt auf *-śrika* im *Mokṣopāya* gebräuchlich ist, s. den Komm. zu IV.42.22c.

**73.40 Metrum:** Puṣpitaḡrā

## 74. Sarga

**74.1d daurūpya-** ] ist in den Wbb. nicht verzeichnet und weder im *Mokṣopāya* noch anderweitig ein weiteres Mal zu belegen. Der Substantivierung liegt das Adjektiv *dūrūpa* zugrunde, das wiederum lediglich von MONIER-WILLIAMS 1899 unter den Nachträgen verzeichnet wird (p. 1329, Sp. 1: „of evil form“; Beleg: *Jaiminīya-Upaniṣad*).

**74.9b vyutthitaṃ** ] hier: „erwacht“, in Anlehnung an die yogisch-technische Bedeutung (vgl. den Komm. zu 55.7).

**74.11d hastāṅgarasanāpallavāvalī** ] vgl. zu diesem Ausdruck den Komm. zu 36.18.

74.20, 22 Strophe 20 wiederholt lediglich bereits Gesagtes mit deutlichen sprachlichen Anleihen. Besonders auffällig ist die Wiederholung des seltenen Wortes *tarṣula* „durstig“ (vgl. APTE s. v., allerdings ohne Beleg). Auch der terminologische Übergang von *vāsana* in den vorangehenden Strophen zu *avidyā* in den Strophen 20 und 22 spricht für eine Interpolation. Strophe 22 schließt terminologisch an 20 an, gehört mithin wohl zu derselben oder einer noch späteren Redaktionsschicht.

Durchaus im Geiste des *Mokṣopāya* (vgl. z. B. IV.21.15, 20, IV.23.20, V.79.18) werden hier anscheinend Konzeptionen einer im ontologischen Sinne existierenden Unwissenheit (*avidyā*) kritisiert, wie sie bspw. von manchen Advaita-Philosophen (u. a. Śaṅkara) vertreten wurden.

74.27b *vr̥ṣṭa-* ] v. l. *vr̥ṣṭi-*. Siehe den Komm. zu 49.45.

74.43b *rambhābhyo* ] Die Bananenpflanze oder ihre Blätter gelten als kühlend; s. hierzu den Komm. zu 21.19.

74.44 *api rājyād ...* ] zu vorangestelltem *api* s. den Komm. zu IV.13.18b.

74.46a *-karaṅja-* ] s. den Komm. zu IV.7.11c–d.

74.50c *ātmeśam* ] „Herrn seiner selbst“; vgl. unten, 79.15. Der Ausdruck entspricht *ātmeśvara* (pw); zu vergleichen sind auch Ausdrücke wie *ātmavant* „selbstbeherrscht“ (z. B. IV.4.20).

74.52 *na śāsteha tvam āśānām* ] „Du [bist] hier nicht der Unterweiser/Lehrer/Gebierter der Erwartungen“ (?). Der Pāda ist unklar. Die YV-Ausgabe liest *nāśās te na tvam āśānām* (so zu trennen) „Weder [besitzt] du Erwartungen, noch [besitzen] die Erwartungen dich.“ Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die *Mokṣopāya*-Überlieferung hier verderbt ist.

74.57c *samsārī* ] v. l. *samsārī*. Zu dem hier vermuteten Adjektiv *samsāra-* s. den Komm. zu IV.14.26c.

74.63b *līlayā muktamānasaḥ* ] Die v. l. *līlayāsakta-*, „dessen Denken nicht verhaftet ist ... (genießt) spielerisch“, oder analysiert als *līlayā sakta-*, „dessen Denken [nur] scheinbar verhaftet ist“, ist nicht sinnlos, angesichts seiner schwachen handschriftlichen Bezeugung vermutlich aber lediglich ein Überlieferungsfehler durch den Verlust der Vokalisierung des Schriftzeichens *mu*.

74.67ab *gatavyagraṃ vyagrāyā* ] Ein Femininum *vyagrā*, das auch dem hier gebrauchten Adverb *gatavyagram* zugrunde liegt, ist im *Mokṣopāya* gebräuchlich, in den Wbb. allerdings nicht verzeichnet; s. hierzu den Komm. zu IV.5.23c.

74.72a *sakṛtprabhātaṃ vimalaṃ* ] s. den Komm. zu 34.28.

74.76a *ayaścheda-* ] wtl. „Eisenhauer/-spalter“. Gemeint ist wohl ein Werkzeug aus Eisen, mit dem Steine zerschlagen, gebrochen oder gespalten werden können. Der Ausdruck findet sich kein zweites Mal im *Mokṣopāya*, und auch anderweitig ist uns kein Beleg bekannt.

74.78 Die Strophe unterbricht die Reihe der umgebenden Strophen, die dasselbe Thema – „wenn etwas recht erkannt worden ist, wird es künftig nicht mehr verkannt“ – mit verschiedenen Beispielen variieren, indem sie sich lediglich oberflächlich an dieses Thema anlehnt. Auch der Bezug auf den wohl mythologisch zu verstehenden Nektar (*sudhā*) fällt aus den konkreten, sich auf alltägliche Erfahrung beziehenden Beispielen der anderen Strophen heraus.

74.88b *-mantharaḥ* ] hier: „erfüllt von“; s. den Komm. zu IV.27.8b.

74.91 **Metrum:** Puṣpitāgrā

## 75. Sarga

75.2a *pitāmaho dilīpas* ] Dilīpa ist ein entfernter Ahne Rāmas (Dilīpa – Raghu – Aja – Daśaratha – Rāma); daher ist *pitāmaha* (eigentlich „Großvater väterlicherseits“) hier wohl i. S. v. von Ahn, Vorfahre zu verstehen. Gewöhnlich wird das Wort *pitāmaha* in dieser Bedeutung im Plural gebraucht und bezieht sich dann kollektiv auf die Ahnen. Dilīpa wird häufig als mustergültiger König beschrieben.

75.3 Aja ist Rāmas Großvater väterlicherseits. Der Text hinterläßt, so wie er in den *Mokṣopāya*-Hss. überliefert ist, den Eindruck, daß eine Strophenzeile ausgefallen ist. In der YV-Edition findet sich eine vollständige Strophe, die allerdings inhaltlich so beliebig und redundant (*janatāṃ pālayan . . . rājyam apālayat*) und auch sprachlich unbeholfen (zweimaliger Gebrauch des Verbes *pālay-*) ist, daß der Verdacht einer nachträglichen Ergänzung naheliegt. Zudem wird statt Aja ein weit entfernter Urahn Rāmas, nämlich Manu genannt:

*nirañjanatayā buddhe janatāṃ pālayaṃś ciram  
jīvanmuktākṛtir nityam manū rājyam apālayat* (YV V.75.3)

75.4c **māndhātā** ] ebenfalls ein König des „Sonnengeschlechts“ und damit auch ein Vorfahre Rāmas; berühmt als Eroberer.

75.7b **vitatamānasah** ] s. den Komm. zu 73.38.

75.9 Zu *śambara* „Zauberei“ s. den Komm. zu 47.32.

75.10d **musalas** ] Es ist nicht klar, wer hier mit „Musala“ gemeint ist, möglicherweise die Keule Viṣṇus als einer seiner *āyudhapuruṣas* (personifizierte Waffen). Musala in diesem Sinne würde allerdings nicht recht in das ansonsten klare Schema des vorliegenden Abschnittes passen: Die folgenden Strophen 11–21 nennen die verschiedenen Götter im weitesten Sinne (unter Einschluß des Götterlehrers Bṛhaspati [13], dem der Lehrer der Widergötter Śukra beiseite gestellt wird [14], und Śivas Söhnen [20–21]), nachdem in den vorangehenden Strophen zuerst vorbildliche Herrscher (Str. 1–4, davon in 2–4 Rāmas Vorfahren) und danach verschiedene Widergötter (Str. 5–9) beschrieben wurden. Viṣṇu wird erst in Str. 17 genannt.

75.11b **ati** ] als freistehendes Adverb; s. hierzu den Komm. zu 24.7.

75.13cd **citrehāmukta** ] s. den Komm. zu 35.64.

75.14b **labdha-** ] v.l. *lubdhas*. Möglicherweise spielt der Ausdruck in Pāda b auf eine Mbh. 12.278 berichtete Legende an, nach der Usanas mittels Yogakräften in Kubera eingedrungen ist und seine Schätze geraubt hat (vgl. auch PE s. v. ŚUKRA 9). Ein Kompositum *labdhasarvārthapālakaḥ* könnte in diesem Sinne als „Wächter aller erlangten Güter“ verstanden werden. Mit der v.l. *lubdhas* hingenommen ergeben sich zwei Attribute für Śukra: *lubdhas sarvārthapālakaḥ* „der gierige Wächter aller Güter“, was sich mit den bekannten Legenden von Śukra weniger gut vereinbaren ließe. Laut Ānandabodhendra ist Śukra der Wächter aller Güter, da er das Nītiśāstra verfaßt hat (*nītiśāstrapraṇayanena sarveṣām arthānām abhimatānām pālakaḥ* | VTP ad loc.).

PE gibt s. v. ŚUKRA I, 10.ix (p. 761a), noch folgende Angabe: „Śukra resides with other Asuras on the top of the Meru mountain. All precious stones are in the possession of Śukra. Even Kubera . . . lives by borrowing one-fourth of Śukras wealth.“ Dies beruht offenbar auf einem Mißverständnis der fraglichen Textstelle (Mbh. 6.7.20–21), da sich das zweimalige *tasya* in Mbh. 6.7.20cd und *tasmāt* in 21a auf den Meru und nicht auf *uśanāḥ* in 20a beziehen.

Die Angabe im PW s. v. *śukra* 1b: „N. eines Sommermonats ... R. 7,15,16 (personif. als Schatzhüter Kubera's)“, läßt sich dem Text des Rām. (7.15.12) nicht entnehmen; sie könnte allenfalls auf einen Kommentar zurückgehen.

75.16a *-ājavanjavibhāve* ] „das Hin- und Hertreiben [im Daseinskreislauf]“; zu diesem Ausdruck s. den Komm. zu 9.12.

75.26c *āsītālāḥ* ] nicht in den Wbb. verzeichnet; vgl. III.4.25, VI.16.19 und VI.200.36 (YV VII.43.36).

75.21a *bhṛṅgīso* ] ist hier ein Name für Bhṛṅgi(n) oder Bhṛṅgiriṭi, der dem Gefolge Śivas angehört. Der Name „Bhṛṅgīsa“ wird in kaschmirischen Śaiva-Texten häufig gebraucht, findet sich allerdings auch schon in verschiedenen śivaitischen Purāṇas. Im *Nirvāṇaprakaraṇa* des *Mokṣopāya* findet sich eine Erzählung, nach der Bhṛṅgīsa einst von Śiva eine bestimmte Unterweisung erhalten hat (sog. *Bhṛṅgīśopākhyāna*, VI.119); auch dort gehört Bhṛṅgīsa zum Gefolge (*parivāra* VI.119.4) Śivas (kurz zu dieser Episode: HANNEDER 2006, p. 149); vgl. daneben auch VI.89.47 (Cūḍālā erblickt den von Askese ausgemergelten Sikhidhvaja, der ihr wie Bhṛṅgīsa erscheint).

Bhṛṅgi, der in der Literatur und darstellenden Kunst als lebendiges, oft tanzendes, lediglich von Haut bedecktes Skelett dargestellt wird (vgl. z. B. INGALLS 1965, p. 86, § 9), ist einer verbreiteten Legende zufolge der verwandelte Widergott Andhaka: Obwohl einst von Śiva und Pārvatī gezeugt, versuchte Andhaka sich mit Pārvatī sexuell zu vereinigen. In dem darauf folgenden Kampf mit Śiva unterlag Andhaka, unterwarf sich Śiva, wurde dann von seinem drittem Auge bis auf die Haut und Knochen verbrannt und unter dem Namen Bhṛṅgi (oder je nach Quelle seinen Varianten) in sein Gefolge aufgenommen (vgl. die Nacherzählung der Legende und die Referenzen in O'FLAHERTY 1973, p. 190 f.; kürzer und etwas unklar: PE s. v. ANDHAKA III; im *Revākhaṇḍa* des *Skanda-Purāṇa* wird in dieser Legende auch die Namensform „Bhṛṅgīsa“ gebraucht).

RAO 1914–16 berichtet eine weitere Legende von Bhṛṅgi, die angeblich Śivas Darstellung als Ardhanarīśvara („Herr, der zur Hälfte Frau ist“, ein Symbol für die Einheit von Śiva und seiner weiblichen Śakti in Form von Pārvatī) erklären soll. Danach erhielt der Ṛṣi Bhṛṅgi, ein glühender Verehrer Śivas, seine Form als Skelett durch die verärgerte Pārvatī, da er sich weigerte, ihr ebenso wie Śiva seine Verehrung zu erweisen. Da er sich als Skelett nicht mehr auf den Beinen halten konnte, bekam Bhṛṅgi von dem mitleidigen Śiva ein drittes Bein. Dann vereinigte

sich Śiva mit Pārvatī zu der Ardhanarīśvara-Form, doch Bhṛṅgi verwandelte sich in eine Biene, konnte die Form in der Mitte durchbohren und so Śiva allein umkreisen und verehren (Bd. 2.1, p. 322 f.). Rao gibt für diese Legende keine Quelle an, was ebenso für spätere Erwähnungen in der Sekundärliteratur gilt (z. B. PE s. v. BHṚṄGĪ; O'FLAHERTY 1973, p. 307 f.), so daß es unklar bleibt, woher diese Legende stammt.

Eine im *Skanda-Purāṇa* (1.1.34.96 ff.) überlieferte Begebenheit ähnelt der o. g. Legende immerhin insofern, als auch hier Pārvatī den Bhṛṅgi zu einem Dasein als Skelett verflucht, weil dieser in einem Streit zwischen Śiva und Pārvatī Partei für Śiva ergriffen hatte.

Die in der vorliegenden Strophe angedeutete Begebenheit läßt sich vor diesem Hintergrund allerdings nicht ganz nachvollziehen. Laut der ersten o. g. Legende gilt Pārvatī als Mutter des Bhṛṅgiśa, die laut der zweiten Legende allerdings dessen Dasein als Skelett zu verantworten. Da es an unserer Stelle allerdings heißt, Bhṛṅgiśa habe sein Fleisch und Blut „seiner Mutter übergeben“ (*svamātre pravitṛnavān* 75.21b), ist zu vermuten, daß hier eine zumindest teilweise abweichende Tradition zugrundeliegt, die uns nach derzeitigem Kenntnisstand nicht bekannt ist.

75.26c *antarāśītalāḥ* | *āśīṭala* als eine mit *ā-* erweiterte Form des Adjektivs *śīṭala* ist in den Wbb. nicht verzeichnet, im *Mokṣopāya* allerdings mehrfach zu belegen (vgl. z. B. VI.16.19, VI.200.36 [YV VII.43.36]); gebräuchlich im *Mokṣopāya* ist auch das ebenfalls in den Wbb. nicht verzeichnete PPP *āśīṭa* (s. den Komm. zu 18.21). Auf eine Bedeutungs differenzierung zwischen *antar-āśīṭala* und dem sehr häufig gebrauchten *antaś-śīṭala* deutet hier nichts hin.

75.27d *-sahādayaḥ* | v. l. *mahādayaḥ*. Es bleibt unklar, wer mit „Saha“ oder „Maha“ gemeint ist. (Die Lesungen in Ś22 können wohl unberücksichtigt bleiben.) Angesichts der anderen in dem Kompositum Genannten ist eine Bezeichnung für einen bekannten Ṛṣi zu erwarten. Eine Textverderbnis ist nicht auszuschließen, entweder der beiden Silben *-s/mahā-* (die YV-Edition liest *-śukā-*) oder der nachfolgenden Silben *-dayaḥ* (denkbar wäre z. B. *\*mahādhiyaḥ*).

75.28d *-magadhādayaḥ* | Auch „Magadha“ ist in diesem Zusammenhang – in dem mit dem Namen eines beispielhaften Herrschers zu rechnen ist – nicht verständlich. Die drei vorher genannten Herrscher Janaka, Śaryāti und Māndhātṛ vereint ihre Abstammung von dem legendären Ikṣvāku, so daß die Reihe mit einem weiteren seiner Nachfahren schließen könnte. Wird *magadha* hier i. S. v. *māgadha* „Herrscher der Magadha“ gebraucht? Die YV-Edition liest *-sagarādayaḥ* (auch

Sagara ist ein Nachfahre Ikṣvākus).

75.31c **-suhotra-** ] Ein Suhotra wird noch einmal unten, Str. 47 genannt. Da aus den episch-purāṇischen Legenden und Mythen mehrere Gestalten dieses Namens bekannt sind, läßt es sich kaum entscheiden, wer hier gemeint ist. Dem Kontext nach sollte es sich um einen Widergott oder Dämonen handeln, daher vielleicht der PE s. v. SUHOTRA VII („a giant“) Genannte.

75.31c **-andha-** ] bezeichnet hier möglicherweise den Widergott Andhaka (PE s. v. ANDHAKA III).

75.34b **-mantharā** ] hier: „erfüllt von“; s. den Komm. zu IV.27.8b.

75.38b **parilakṣyate** ] Das Verbalkompositum *pari√lakṣ* ist in den Wbb. nicht verzeichnet, wird im *Mokṣopāya* allerdings einige Male gebraucht, nach derzeitigem Kenntnisstand stets im Passiv i. S. v. „zeigt sich, wird wahrgenommen“; vgl. VI.29.81 (YV VI.28.83) und VI.321.3 (YV VII.162.3).

75.40cd **yathendvarkadhārābhdhivibudhādrayaḥ** ] konjiziert; überliefert ist *yathendrārka-*. In dieser Aufzählung ist satt *indra* eher *indu* „Mond“ zu erwarten.

75.47a **nīrāgā nirupāsāṅgā** ] = IV.4.9a

75.47d **suhotra-** ] Da er hier gemeinsam mit Janaka genannt wird, ist vermutlich ein weiterer beispielhafter Herrscher gemeint, möglicherweise der PE s. v. SUHOTRA III Genannte.

75.49–50 Strophe 49 ist nahezu identisch mit Str. V.42.11, in der lediglich Pāda b von der vorliegenden Strophe abweicht; die dort gebrauchte Phrase *sambhavaty anaghākrte* (V.42.11b = IV.42.26d) findet sich allerdings hier in der folgenden Str. 50d. Der Pāda *vibhāgo 'yaṃ tayoś śṛṇu* (hier 75.49d) findet sich insgesamt viermal im *Upasāntiprakaraṇa*; s. den Komm. zu 78.31.

75.57a **sugataḥ** ] Zu Erwähnungen des Buddha im *Mokṣopāya* s. den Komm. zu IV.6.8d.

75.57 **Metrum:** Suvaktrā (Mṛgendramukha)

## 76. Sarga

76.5–7 Diese drei zusammengehörigen Strophen erweisen sich recht deutlich als spätere Hinzufügungen. Zunächst fällt die unschöne Wiederholung des Auftaktes von Str. 4 (*ayaṃ hi*) ins Auge, daneben unterscheiden sich Stil und Ton

der Beschreibungen in den Strophen 5–7 einerseits und in den Strophen 8–11 andererseits deutlich. Während die erste Beschreibung stilistisch simpel – jedes Attribut füllt einen Pāda aus – den Ozean des Saṃsāra in herkömmlicher Weise als Ort des Schreckens darstellt, entwirft ihn die zweite sprachlich-stilistisch deutlich anspruchsvoller als eine verführerische Stätte der Schönheit, und zwar in dichterisch geschickter Weise: indirekt über die Darstellung der Wellen als Frauen. Nur vor dem Hintergrund dieser Charakterisierung des Ozeans des Saṃsāra wird es nachvollziehbar, warum es dann in den Strophen 15 ff. heißt, daß derjenige, welcher den Ozean des Saṃsāra durchschaut hat, gefahrlos in ihn eintauchen, vergnügt in ihm spielen und ihn genießen könne (Ideal des *jīvanmukta*). Die eingeschobenen Strophen 5–7 wirken hier regelrecht störend, zumal da in dem Text, wie er heute überliefert ist, der Beginn der ursprünglichen Schilderung mit *asmin* (8a) scheinbar auf die kaum mit ihr zu vereinbarende Beschreibung der eingeschobenen Strophen (*ayam ... sāgarah*, 5b) verweist, während dieser Anschluß ursprünglich sicherlich *ayam ... saṃsārasāgarah* in Str. 4 galt. Ohne die Strophen 5–7 hingegen ergibt sich in diesem kurzen Sarga in sprachlich-stilistisch einheitlicher Form ein Gedankengang, der sowohl in sich als auch in Hinblick auf die Gedankenwelt des *Mokṣopāya* stimmig ist.

76.5d *kallola-* ] hier auch „Übermut, Ausgelassenheit, freudige Erregung“; s. den Komm. zu IV.4.6a.

76.6a *-diṅḍīro* ] „Meerschaum“; vgl. VTP ad loc. (*phena*) sowie MṬ VI zu 235.8: *diṅḍīrabhūtāḥ* [=] *phenabhūtāḥ ye parvatāḥ ...* (N<sub>26</sub>, Fol. 814a,8–9). Das Wort kann auch die zurückgebildete und in den Körper eingelagerte, stabförmige Schale von Kopffüßern (Schulp, *os Sepiae*) bezeichnen, die man für erhärteten Meerschaum hielt (PW s. v. *abdhikapha* [nach Ak. 2.9.105a ein Synonym für *diṅḍīra*): „die für erhärteten Meerschaum gehaltene kalkige Schulp des Tintenfisches, *os Sepiae*“). In dieser Bedeutung als erhärteter Meerschaum wird *diṅḍīra* (n.) anscheinend in III.64.26 gebraucht, als Bild für den in Bewegung geratenen, gewissermaßen koagulierten Geist (abweichend gedeutet von VTP):

*cittvaṃ svabhāvāt sphurati citaḥ phena ivāmbhasaḥ*  
*karmabhir badhyate paścād diṅḍīram iwa rajjubhiḥ* (III.64.26)

c: *badhyate* Ś<sub>3</sub>, Ś<sub>9</sub>, Ś<sub>Sam</sub> : *bhidiate* Ś<sub>1</sub>, Ś<sub>7</sub>, Ś<sub>1</sub><sup>c</sup>

Nach den Angaben der Wbb. schwankt die Schreibung des Anlautes und die Quantität des zweiten Vokals; verzeichnet sind die Varianten *ḍiṅḍīra*, *diṅḍīra* und *hiṅḍīra*. Im *Mokṣopāya* steht nach derzeitigem Kenntnisstand ausschließlich die Form *diṅḍīra* (vgl. III.35.2, III.38.51, et infra); laut III.64.26 (s. o.), wo das Wort allerdings wohl „koagulierter Meerschäum, Schulp“ bedeutet, ist es ein Neutrum (Mask. laut Wbb.); an den anderen Stellen ist das Geschlecht nicht erkennbar. Die Schreibung *diṅḍīra* findet sich auch in anderen kaschmirischen Texten; vgl. z. B. Vall. zu *Meghadūta* 50: *diṅḍīrair avahasyeva* (HULTZSCH 1911, p. 29,2; paraphrasiert *vihasyeva phenaiḥ* im Grundtext); und zu *Kumārasambhava* 7.73: *prakaṭadiṅḍīrāvaliḥ* (so die Lesung der Śāradā-Hss. laut MURTI 1980; paraphrasiert *sphuṭaphenarāḥiḥ* im Grundtext); sowie RtK. 8.3087; hingegen ViC. 4.4, 15.39 und 16.25: *ḍiṅḍīra* (pw nach BÜHLER 1875; ebenso NAGAR 1945).

76.6d -*jalamataṅgaḥ*] s. den Komm. zu 14.31.

76.9a *chada-*] „Lippe“; s. hierzu den Komm. zu IV.37.7d.

76.21 **Metrum:** Drutavilambita

## 77. Sarga

77.4c *ghūrṇamāna ivānandī*] s. den Komm. zu 49.47.

77.10a *bahiḥ prakṛtasarveho*] ≈ 27a: *bahiḥ prakṛtasarvārtho*.

77.15 *pravṛttavākpuṇyakatho*] „[wenn seine] Rede angehoben hat, [sind seine] Ausführungen [für andere] günstig“; d. h. er redet nur dann, wenn es einen Nutzen (für andere) hat. (*pravṛttā vāg yasya tathāvidhaḥ san puṇyāḥ kathāḥ kathayati na bālādivad vṛthā pralāpīty arthaḥ*, VTP ad loc.) In der folgenden Passage wird dieser Ausdruck ebenfalls gebraucht, wobei das Gemeinte dort auch durch eine vorangehende Strophe (VI.329.31) deutlich wird; zudem finden sich in der folgenden Strophe (VI.329.34) weitere Parallelen zum vorliegenden Abschnitt (insbes. Str. 15 und 16):

*vastuśūnyeṣu vādeṣu mūkaḥ śailamayo yathā*  
*niṣprayojanaśabdeṣu paraṃ bādhiryam āgataḥ* (VI.329.31)

...

*pravṛttavākpuṇyakatho jihmānāṃ pratibhānavān*  
*nimeṣeṇaiva nirṇetā vaktāśu bahuvastunaḥ* (VI.329.33)

*samadṛṣṭir udārātāmā vadānyaḥ saṃvibhāgavān  
peśālasnigdhamadhuraḥ sundaraḥ puṇyakīrtanaḥ* (VI.329.34)

entspr. YV VII.171.31–33. — 33a: *kathō jibmānām* YV : *katharthabavān* (?)

Ś<sub>1</sub>

77.20a–c *yadā dṛṣṭam ... tadā* ] v. ll. *yathā ... tathā*. Die Lesung *yathā* könnte unter dem Einfluß des vorangehenden *yathāvastu* entstanden sein. Die sich damit ergebende Härte einer Konstruktion von *yathā* mit *tadā* (c) hat vermutlich den gelehrten Schreiber von Ś<sub>3</sub> veranlaßt, *tadā* in *tathā* zu ändern. Dieses Szenario vorausgesetzt, spricht die Überlieferungslage eher für ursprüngliches *yadā ... tadā*.

77.24a *ghūrṇan kṣīva ivānandī* ] s. den Komm. zu 49.47.

77.28a *upekṣate* ] hier: „hinblicken, achten auf“; zu diesem in den Wbb. kaum dokumentierten Gebrauch von *upa-√ikṣ* s. den Komm. zu IV.5.46b.

77.35a *-ājavanjavibhāve* ] s. den Komm. zu 9.12.

77.36d *dṛṣṭasṛṣṭikramā narāḥ* ] „Männer, die die Abfolgen der Schöpfungen gesehen haben“. Die v. l. *dṛṣṭi-* geht hier vermutlich auf eine Assoziation mit dem Begriff *dṛṣṭisṛṣṭi* (hierzu: TIMALSINA 2006) zurück, der auch im *Mokṣopāya* mehrfach gebraucht wird.

77.38d *kāruṇya-* ] scheint hier etwa i. S. v. „Kläglichkeit“ im (Ggs. zu *ānanda*) gebraucht zu werden. Diese Bedeutung ist in den Wbb. nicht verzeichnet, läßt sich allerdings aus dem zugrunde liegenden *karuna*, das sowohl aktivisch „mitleidend“ als auch passivisch „mitleiderregend, kläglich“ bedeuten kann, herleiten.

77.42b *-abhivāṅchane* ] nicht in den Wbb. verzeichnet; vgl. V.5.50+, VI.63.32 (YV VI.59.31) et infra.

77.44c *svamudito* ] Es ist nicht sicher zu entscheiden, ob nicht *svam uditō* zu analysieren ist.

77.44 **Metrum:** Vasantatilaka

unpublizierter Entwurf  
unpublished draft

# Literaturverzeichnis

- ALI, S. und RIPLEY, S. D.: *Handbook of the Birds of India and Pakistan together with those of Bangladesh, Nepal, Bhutan and Sri Lanka*. Compact Edition. Delhi 1983.
- APTE, V. S.: *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Revised & Enlarged Edition. Editors in chief P. K. Gode & C. G. Karve. Poona 1957.
- AUFRECHT, THEODOR: „Ueber die Paddhati von Çârîngadhara“. In: ZDMG 27 (1873), p. 1–120.
- BAKKER, H. und ISAACSON, H. (Hrsg.): *The Skandapurāna, Volume II A Adhyāyas 26–31.14. The Vārāṇasī Cycle*. Critical Edition with an Introduction, English Synopsis & Philological and Historical Commentary. Groningen 2004 (GOS, Supplement).
- BHATT, G. H. ET AL. (Hrsg.): *The Vālmiki-Rāmāyaṇa*. Critically edited for the first time. Baroda 1958–1975.
- BHATTACHARYA, V. (Hrsg.): *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*. Edited, translated and annotated by Vidhushekhara Bhattacharya. Calcutta 1943 [Nachdruck: Delhi 1989. Foreword by CHRISTIAN LINDTNER].
- BLOOMFIELD, MAURICE: *The Life and stories of the Jaina Savior Pārçvanātha*. Baltimore 1919.
- BÖHTLINGK, O. (Hrsg.): *Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch*. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. 3 Bde. St. Petersburg 1870–1873.
- BÖHTLINGK, O.: *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. Theile 1-7. St. Petersburg 1879–1889.

- BÖHTLINGK, O. (Hrsg.): *Pāṇini's Grammatik*. Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen. Leipzig 1887.
- BÖHTLINGK, O. und ROTH, R.: *Sanskrit-Wörterbuch*. Herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Theile 1–7. St. Petersburg 1855–1875.
- BRUNNER, H., OBERHAMMER, G. und PADOUX, A: *Tāntrikābhidhānakośa*. Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique / A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature / Wörterbuch zur Terminologie hinduistischer Tanten sous la direction de H. Brunner, G. Oberhammer et A. Padoux. Wien 2000 ff. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 681, 714. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 35, 44).
- BÜHLER, GEORG (Hrsg.): *The Vikramānkadevacharita. A life of King Vikramāditya-Tribhuvanamalla of Kalyāṇa, composed by his Vidyapati Bilhaṇa*. Edited with an introduction. Bombay 1875 (BSS, 14).
- CHATTERJI, J. CH. (Hrsg.): *The Spanda Kārikās with the Vivṛtti of Rāmakaṇṭha*. Śrīnagar 1913 (KSTS, 6).
- CHATTERJI, JAGADĪSHA CHANDRA (Hrsg.): *The Pratyabhijñā Hṛidaya*. Being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva philosophy of Kashmir by Kṣhemarāja. Srinagar 1911 (KSTS, 3).
- COHEN, SIGNE: „Romancing the Robot and Other Tales of Mechanical Beings in Ancient Indian Literature“. In: *Acta Orientalia* 64 (2002), p. 65–75.
- COOMARASWAMY, A. K.: *Yaṅśas*. [Part I] (With 23 Plates). Part II (With 50 Plates). Washington 1928–31 (Smithsonian Miscellaneous Collections, 80.6 [Part I] / Smithsonian Institution Press Publication 2926 [Part I], 3059 [Part II]).
- COWELL, E. B. und THOMAS, F. W.: *The Harṣa-Carita of Bāṇa*. Translated by E. B. Cowell and F. W. Thomas. London 1897 (Oriental Translation Fund. New Series, 2).
- COWEN, D. V.: *Flowering Trees and Shrubs in India*. Sixth revised & enlarged edition. Bombay 1970.

- DALAL, C. D. und SASTRY, R. A. (Hrsg.): *Kāvyaṁīmāmsā of Rājasekhara*. Edited by The Late Mr. C. D. Dalal and Pandit R. A. Sastry. Revised and Enlarged by K. S. Ramaswami Sastri Siromani. Third Edition. Baroda 1934 (Gaekwad's Oriental Series, 1).
- DAS, R. P. (Hrsg.): *Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume. Surapālas Vṛkṣāyurveda kritisch ediert, übersetzt und kommentiert*. Mit einem Nachtrag von G. Jan Meulenbeld zu seinem Verzeichnis ‚Sanskrit Names of Plants and their Botanical Equivalents‘. Stuttgart 1988 (Alt- und Neuindische Studien, 34).
- DAS, S. CH.: *Tibetan-English Dictionary with Sanscrit Synonyms*. Revised and Edited under the orders of the Government of Bengal by Graham Sandberg and A. William Heyde. Calcutta 1902.
- DAVE, K. N.: *Birds in Sanskrit Literature*. With 107 Bird Illustrations. Revised Edition. Delhi 2005.
- DEAMBI, BHUSHAN KUMAR KAUL: *Śāradā and Tākari Alphabets*. Origin and Development. New Delhi 2008.
- DEUSSEN, PAUL: *Sechzig Upanishad's des Veda*. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Dritte Auflage. Leipzig 1921.
- DIETZ, SIGLINDE: „Der \*Pañcakāmaguṇādinavanirdeśa. Ein dem Vasubandhu zugeschriebenes Lehrgedicht“. In: *Pāsādikadānam. Festschrift für Bhikkhu Pāsādika*. Herausgegeben von Martin Straube, Roland Steiner, Jayandra Soni, Michael Hahn und Mitsuyo Demoto. Marburg 2009 (Indica et Tibetica, 52). 2009, p. 89–96.
- DURGĀPRASĀDA und PARABA, K. P. (Hrsg.): *The Śrīkaṅṭhacharita of Mankhaka with the Commentary of Jonarāja*. Bombay 1887 (KM, 3).
- DURGĀPRASĀDA und PARABA, K. P. (Hrsg.): *The Haravijaya of Rājānaka Ratnākara. With the commentary of Rājānaka Alaka*. Bombay 1890 (KM, 22).
- DYCKOWSKI, M. S. G. (Hrsg.): *The Stanzas on Vibration. The Spandakārikā with Four Commentaries. The Spandasamdoha by Kṣemarāja. The Spandavṛtti by Kallaṭabhaṭṭa. The Spandavivṛtti by Rājānaka Rāma. The Spandapradīpikā by Bhagavadutpala*. Translated with an Introduction and Exposition. Albany 1992 (SUNY Series in the Shaiva Traditions of Kashmir).

- EDGERTON, F.: „Pañcadivyaḍdhivāsa or Chosing a King by Divine Will“. In: *JAOS* 33 (1913), p. 158–166.
- EDGERTON, F.: *The Elephant-Lore of the Hindus*. The Elephant-Sport (Matanga-Lila) of Nilakantha. Translated from the original Sanskrit with introduction, notes, and glossary. New Haven 1931.
- EDGERTON, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Volume I: Grammar. Volume II: Dictionary*. New Haven 1953 (William Dwight Whitney Linguistic Series).
- FILLIOZAT, PIERRE-SYLVAIN (Hrsg.): *Svāyambhuvasūtrasaṃgrahaḥ, vidyāpādaḥ. Sadyojyotiṣkṛtaṭīkāśahitaḥ. The Tantra of Svayambhū, vidyāpāda. With the commentary of Sadyojyoti*. Edited and translated. Delhi 1994 (Kalāmūlāsāstra Series, 13).
- FINOT, L.: *Les Lapidaires Indiens*. Paris 1896 (Bibliothèque de L'École des Hautes Études. Sciences Philologiques et Historiques, 111).
- FÜHRER, A. A. (Hrsg.): *Śrīharsacaritamahākāvyaṃ*. Bāṇabhaṭṭa's Biography of King Harshavardhana of Sthāṇīśvara with Śaṅkara's Commentary, Śaṅketa. Edited, with critical notes. Bombay 1909 (BSPS, 66).
- GARBE, R.: *Die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter*. 2., verbesserte Auflage. Leipzig 1921.
- GNOLI, RANIERO: *Luçe delle sacre scrittore (Tantrāloka) di Abhinavagupta*. Torino 1972 (Classici delle religioni, 25).
- GONDA, J.: *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites*. Utrecht 1980 (Handbuch der Orientalistik, Zweite Abteilung: Indien, Vierter Band: Religionen, Erster Abschnitt: Vedic Ritual).
- GOODALL, D.: „Bhūte 'āha' iti pramādāt: Firm Evidence for the Direction of Change Where Certain Verses of the Raghuvamṣa are Variousy Transmitted“. In: *ZDMG* 151 (2001), p. 103–124.
- GOODALL, D. und ISAACSON, H. (Hrsg.): *The Raghupañcikā of Vallabhadeva being the earliest commentary on the Raghuvamṣa of Kālidāsa*. Critical Edition with Introduction and Notes. Vol. 1 [Sargas 1–6]. Groningen 2002 (GOS, 17).

- GOUDRIAN, T. und SCHOTERMAN, J. A. (Hrsg.): *The Kubjikāmatatantra. Kulālikāmnāya Version*. Critical edition. Leiden [et al.] 1988 (Orientalia Rheno-Traiectina, 30).
- GUPTA, SANJUKTA, HOENS, DIRK JAN und GOUDRIAAN, TEUN: *Hindu Tantrism*. Leiden, Köln 1979 (Handbuch der Orientalistik. Zweite Abteilung: Indien, 4.2).
- HACKER, P.: *Prablāda. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt*. Beiträge zur Geschichte des Hinduismus. 2 Teile. Wiesbaden 1960 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur [zu Mainz]. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1959, Nr. 9, 13).
- HAHN, M.: „Iti als Adverbialbilder“. In: ZDMG Supplement III, 2. XIX. Deutscher Orientalistentag vom 28. September bis 4. Oktober 1975 in Freiburg im Breisgau. Vorträge herausgegeben von Wolfgang Voigt (1977), p. 854–863.
- HAHN, M.: „How it all began. The very beginning of the Buddha's bodhisattva career. I. Haribhaṭṭa's version of the Prabhāsa legend“. In: *Journal of the Centre for Buddhist Studies* 4 (2006), p. 1–57.
- HANDIQUI, KRISHNA KANTA: *Naiṣadhacarita of Śrīharṣa*. For the first time translated into English with critical Notes and Extracts from unpublished Commentaries, Appendices and a Vocabulary. Poona 1956 (Deccan College Monograph Series, 14).
- HANNEDER, J.: „Śaiva Tantric Material in the *Yogavāsiṣṭha*“. In: WZKS 42 (1998), p. 67–76.
- HANNEDER, J.: *Studies on the Mokṣopāya*. Wiesbaden 2006 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 57).
- HANNEDER, J.: „Dreams and other States of Consciousness in the Mokṣopāya“. In: *The Indian Night. Sleep and Dream in Indian Culture*. Edited by Claudine Bautze-Picron. Delhi 2009, p. 65–99.
- HANNEDER, J.: *Mokṣopāya – Weg zur Erlösung*. München 2012 (Indologica Marpurgensia, 4).
- HANNEDER, J., STEPHAN, P. und JAGER, S. (Hrsg.): *Mokṣopāya. Das Dritte Buch. Utpatti prakaraṇa*. Kritische Edition. (MU GA. Textedition, Teil 2). Wiesbaden 2011.

- HARA, M.: „A Note on the Compound *krodha-mūrchita*“. In: *Vividharatna-karaṇḍaka. Festgabe für Adelheid Mette*. Herausgegeben von Christine Chojnacki, Jens-Uwe Hartmann und Volker Tschannerl. Swisttal-Odendorf 2000 (*Indica et Tibetica*, 37), p. 130–163.
- HILLEBRANDT, ALFRED (Hrsg.): *Mudrārākṣasa by Viśākhadatta*. Edited from MSS. and provided with an Index of all Prākṛit words. Breslau 1912 (*Indische Forschungen*, 4).
- HINÜBER, OSKAR VON: „Der bhūmicchidranīyāya“. In: *ZDMG* 155 (2005), p. 483–495.
- HULTZSCH, EUGEN (Hrsg.): *Kalidasa's Meghaduta*. Edited from manuscripts with the commentary of Vallabhadeva and provided with a complete Sanskrit-English vocabulary. London 1911 (Prize Publications Fund, 3) [Nachdruck: New Delhi 1998. With a Foreword by Albrecht Wezler].
- HULTZSCH, EUGEN: *Māgha's Śiśupālavadhā*. Nach den Kommentaren des Vallabhadeva und des Mallināthasūri ins Deutsche übertragen. Leipzig 1926.
- IKARI, YASUKE (Hrsg.): *A Study of the Nīlamata—Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir*. Report of the Research Project: Studies in Traditional Cultures in the Context of Ancient Indian and Indo-European Societies. Kyoto 1994.
- INGALLS, DANIEL H. H.: *An Anthology of Sanskrit Court Poetry*. Vidyākara's "Subhāṣitaratnakoṣa" translated by Daniel H. H. Ingalls. Cambridge, Massachusetts 1965 (*HOS*, 44).
- ISHIHAMA, Y. und FUKUDA, Y. (Hrsg.): *A New Critical Edition of the Mahāvīryūtpatti*. Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology. Tokyo 1989 (*Studia Tibetica*, 16, *Materials for Tibetan Mongolian Dictionaries*, 1).
- JOSHI, K. L. (Hrsg.): *Matsya Mahāpurāna*. (An Exhaustive Introduction, Sanskrit Text, English Translation, Scholarly Notes and Index of Verses). Translated into English by a Board of Scholars. An Exhaustive Introduction by Shantil Nagar. Edited with Scholarly Notes by K. L. Joshi. Delhi 2077 (*Parimal Sanskrit Series*, 93) 2 Bde.
- KAK, R. CH. und SHASTRI, H. (Hrsg.): *Maghabhatta's Shishupalavadhā with the commentary (Sandeha-Vishāushadhi) of Vallabhadeva*. Srinagar 1935.

- KALE, M. R. (Hrsg.): *The Ratnāvalī of Śrī Harṣa-Deva*. With an exhaustive introduction, a new Sanskrit comm., various readings, a literal English translation, copious notes and useful appendices. Bombay 1921.
- KALE, M. R. (Hrsg.): *The Mudrārākshasa of Viśākhadatta*. With the Commentary of *Dhruṇḍirāja*. Edited with an English translation, critical and explanatory notes, introduction and various readings. 6th Edition. Delhi 1976.
- KANE, P. V. (Hrsg.): *The Harshacharita of Bāṇabhaṭṭa*. *Uchchvāsas I–VIII*. Edited with an Introduction and Notes. Bombay 1918.
- KANE, P. V.: *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediæval Religious and Civil Law)*. Vol. 1–5. Poona 1930–62 (Government Oriental Series, Class B, 6).
- KANGLE, R. P. (Hrsg.): *The Kauṭīlīya Arthaśāstra*. Part I: Sanskrit Text with a Glossary. Part II: An English Translation with Critical and Explanatory Notes. Part III: A Study. Bombay 1965–72.
- KAUL, S. (Hrsg.): *Rājataranḡiṇī of Śrīvara and Śūka*. Edited, critically, and annotated with text-comparative data from original manuscripts and other available materials. Hoshiapur 1966 (Vishveshvaranand Institute Publication, 398 / Woolner Indological Series, 8).
- KEYDANA, GÖTZ: *Absolute Konstruktionen in altindogermanischen Sprachen*. Göttingen 1997 (Historische Sprachforschung, Ergänzungsheft 40).
- KIELHORN, F. und ABHYANKAR, K. V. (Hrsg.): *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*. Edited by F. Kielhorn. Revised and furnished with additional readings, references and select critical notes by K. V. Abhyankar. Poona 1962–72.
- KIRFEL, W.: *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*. Bonn und Leipzig 1920.
- KIRFEL, W.: *Bhāratavarṣa (Indien)*. Textgeschichtliche Darstellung zweier geographischen Purāṇa-Texte nebst Übersetzung. Stuttgart 1931 (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, 6).
- KNOWLES, JAMES HINTON (Hrsg.): *Folk-Tales of Kashmir*. 2nd edition. London 1893 (Trübner's Oriental Series).

- KOSAMBI, D. D. (Hrsg.): *The Epigrams Attributed to Bhartrhari. Including the three centuries*. For the first time collected and critically edited, with principal variants and an introduction. Bombay 1948 (Singhi Jain Series, 23).
- KRAUSE-STINNER, S. (Hrsg.): *Mokṣopāya. Das Erste und Zweite Buch. Vairāgya-prakarāṇa. Mumukṣuvyavahāraprakarāṇa*. Kritische Edition. (MU GA. Textedition, Teil 1). Wiesbaden 2011.
- KRAUSE-STINNER, S. und STEPHAN, P. (Hrsg.): *Mokṣopāya. Das Vierte Buch. Sthitiprakarāṇa*. Kritische Edition. (MU GA. Textedition, Teil 3). Wiesbaden 2012.
- KRAUSE-STINNER, S. und STEPHAN, P. (Hrsg.): *Mokṣopāya. Das Fünfte Buch. Upaśāntiprakarāṇa*. Kritische Edition. (MU GA. Textedition, Teil 4). Wiesbaden 2013.
- KROTTENTHALER, ROBERT: *Die Jagd im alten Indien. Unter Berücksichtigung des mrgyāvīnoda-Kapitels im Mānasollāsa*. Frankfurt am Main 1996 (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXVII, Asiatische und Afrikanische Studien, 49).
- KULKARNI, E. D.: „Unpāṇinian Forms and Usages in the Critical Edition of the Mahābhārata. 1. Indiscriminate Use of mā and na“. In: *ABORI* 24 (1943), p. 83–97.
- KUMARI, V.: *The Nīlamata Purāṇa. Vol. I (A Cultural & Literary Study of a Kaśmīrī Purāṇa)*. Srinagar-Jammu 1968.
- LA VALLÉE POUSSIN, LOUIS DE (Hrsg.): *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamika-sūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. St.-Petersbourg 1913 (BB 4).
- LEFMANN, S. (Hrsg.): *Lalita Vistara. Leben und Lehre des Çākya-Buddha*. Textausgabe mit Varianten-, Metren- und Wörterverzeichnis. Halle 1902–08.
- LO TURCO, B. (Hrsg.): *Mokṣopāya-Ṭikā of Bhāskarakaṇṭha. The Fragments of the Nirvāṇaparakarāṇa*. Critical Edition. Part I. Halle 2011 (Studia Indologica Universitatis Halensis, 1).
- LÜDERS, HEINRICH: *Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta*. Leipzig 1926.

- LÜDERS, HEINRICH: „Sk. kaḍāra-viklidha“. In: AO 16 (1938), p. 131–145 [Nachdruck: KI Schr. p. 89–103].
- MADHUSŪDANA und MĀDHAVAPRASĀDA (Hrsg.): *Viṣṇudharmottaramahāpurāṇa*. Mumbai: Śrīveṅkateśvarayantrālaya 1912.
- MALLINSON, JAMES: *The Khecarīvidyā of Ādinātha*. A critical edition and annotated translation of an early text of *haṭhayoga*. London [u. a.] 2007 (Routledge Studies in Tantric Traditions).
- MANI, V.: *Purāṇic Encyclopaedia*. A Comprehensive Work with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature. Delhi 1975.
- MAYRHOFER, M.: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*. Heidelberg 1956–80.
- MENON, VIVEK: *Field Guide to Indian Mammals*. London 2009.
- MEULENBELD, G. J.: *The Mādhavanidāna and its Chief Commentary. Chapters 1–10*. Introduction, Translation and Notes. Leiden 1974 (Orientalia Rheno-Traiectina, 19).
- MEULENBELD, G. J.: „Additions to ‘Sanskrit Names of Plants and their Botanical Equivalents’ [in: MEULENBELD 1974, p. 520–611]“. In: DAS 1988. 1988, p. 425–465.
- MEULENBELD, G. J.: *A History of Indian Medical Literature*. Vol. 1–3. Groningen 1999–2002 (GOS, 15).
- MONIER-WILLIAMS, MONIER: *A Sanskrit-English dictionary*. Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages. New edition, greatly enlarged and improved with the collaboration of Professor E. Leumann, Professor C. Cappeller, and other scholars. Oxford 1899.
- MURTI, M. S. (Hrsg.): *Vallabhadeva’s Kommentar (Śāradā-Version) zum Kumārasambhava des Kālidāsa*. Herausgegeben von M. S. Narayana Murti unter der Mitarbeit von Klaus L. Janert. Wiesbaden 1980 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 20,1).

- NAGAR, MURARI LAL (Hrsg.): *The Vikramāṅkadevacarita Mahākāvya*. Benares 1945 (The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts Series, 82).
- NANDARGIKAR, GOPAL RAGHUNATH (Hrsg.): *The Raghuvamśa of Kālidāsa: with the commentary of Mallinātha*. Edited with a literal English translation, with copious notes in English intermixed with full extracts, illuminating the text, from the commentaries of Bhaṭṭa Hemādri, Chāritravardhana, Vallabha, Dinakaramiśra, Sumativijaya, Vijayagaṇi, Vijayānandasūri's Varacharaṇasevaka, and Dharmameru, with various readings & c., & c.,. Delhi: Motilal Banarsidass 1971 4.th ed.
- NĀRĀYAṆA ŚARMA, V. (Hrsg.): *Rājanighaṅṭusahito Dhanvantariyanighaṅṭuḥ*. Puṇyākhyapattana 1986 (Ānandāśramasamskṛtagranthāvaliḥ, 33).
- NORMAN BROWN, W. (Hrsg.): *The Mahimnastava or Praise of Shiva's Greatness* edited, translated, and presented in illustrations by W. Norman Brown. Poona 1965.
- NYĀNATILOKA und NYĀNAPONIKA: *Die Lehrreden des Buddha aus der Ange-reihten Sammlung*. Aus dem Pāli übersetzt von Nyānatiloka. Überarbeitet und herausgegeben von Nyānaponika. 4. Auflage. Freiburg 1984 5 Bde.
- OBERLIES, T.: *A Grammar of Epic Sanskrit*. Berlin, New York 2003 (Indian Philology and South Asian Studies, 5).
- O'FLAHERTY, WENDY DONIGER: *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*. London, New York 1973.
- OLIVELLE, P. (Hrsg.): *The early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York, Oxford 1998 (South Asia Research).
- OLIVELLE, P.: „Abhakṣya and Abhojya. An Exploration in Dietary Language“. In: *JAOS* 122 (2002), p. 345–354 [= OLIVELLE 2008 I, p. 351–366].
- OLIVELLE, P.: *Collected Essays. I: Language, Texts and Society*. Explorations in Ancient Indian Culture and Religion. II: *Ascetics and Brahmins*. Studies in Ideologies and Institutions. Firenze 2008 (Bibliotheca Scientifica Universale 2, 3).

- OLIVELLE, P. (Hrsg.): *The Law Code of Viṣṇu*. A Critical Edition and Annotated Translation of the Vaiṣṇava-Dharmaśāstra. Cambridge, Massachusetts 2009 (HOS, 73).
- OORT, MARIANNE S.: „Surā in the Paippalāda Saṃhitā of the Atharvaveda“. In: *JAOS* 122 (2002), p. 355–360.
- OTTER, F.: *Residential Architecture in Bhoja's Samarāṅgaṇasūtradhāra*. Introduction, Text, Translation and Notes. Delhi 2010.
- PADOUX, ANDRÉ: *Vāc*. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. Translated by Jaques Gontier. New York 1990 (The SUNY Series in the Shaiva Traditions of Kashmir).
- PAṆŚĪKAR, W. L. (Hrsg.): *Śrīmadbhagavadgītā*. With the commentaries *Śrīmat-Śāṅkarabhāṣya* with *Ānandagiri*; *Nilakanṭhī*; *Bhāshyotkarśhadīpikā* of *Dhanapati*; *Śrīdharī*; *Gītārthasangraha* of *Abhinavagupta*; and *Gūḍhārthadīpikā* of *Madhusūdana* with *Gūḍhārthataṭvāloka* of *Śrīdharmadattaśarmā* (*Bachchāśarmā*). Bombay 1912.
- PAṆŚĪKAR, W. L. (Hrsg.): *Śrīmattarkavāgīśvarasāhityācāryābhimandapaṇḍitasamuddhṛtaḥ Laghubhyogavāsiṣṭhaḥ Vāsiṣṭhacandrikāvyaḥkhyāśabitaḥ*. 2. Āvṛttiḥ [2. Auflage]. Mumbayyām 1937a.
- PAṆŚĪKAR, W. L. (Hrsg.): *The Yogavāsiṣṭha of Vālmiki*. With the commentary *Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātṭparyaprakāśa*. Edited by Wāsudev Laxmaṇ Śāstrī Paṇśīkar. Third Edition. Revised and re-edited by Nārāyaṇ Rām Āchārya. With the co-operation of Śāstrīmaṇḍal. Part I–II. Bombay 1937b.
- PARABA, K. P. (Hrsg.): *The Kādambarī of Bāṇabhaṭṭa and his Son (Bhūshaṇabhaṭṭa)*. With the Commentaries of Bhānuchandra and his Disciple Siddhachandra (Proteges of the Emperor Akbar). Edited by Kāśīnāth Pāṇḍurang Parab. Second Revised Edition. Bombay 1896.
- PAṬṬĀBHIRĀMA, P. N. (Hrsg.): *The Dhvanyāloka of Śrī Ānandavardhanāchārya*. With the *Locana* commentary of *Abhinavagupta*, the *Bālapriyā* subcommentary of *Rāmaśāraka*, and the *Divyāñjana* notes of *Pt. Mahādeva Śāstrī*. Benares 1940 (KSS, 135).

- PAVOLINO, PAOLO EMILIO: „Le gazzelle e la musica“. In: *GSAI* 13 (1900), p. 101–104.
- PETERSON, P. (Hrsg.): *Bāṇa's Kādambarī*. Part I.—Text. Third edition. Bombay 1900 (BSS, 24).
- PETERSON, P., DURGĀPRASĀDA und KARMAKAR, R. D. (Hrsg.): *The Subhāṣitāvali of Vallabhadeva*. Edited by Peter Peterson and Durgāprasāda 1886. Second edition edited by Raghunath Damodar Karmakar. Poona 1961 (BSPS, 31).
- PISCHEL, RICHARD und GELDNER, KARL F.: *Vedische Studien*. Stuttgart 1889–1901 3 Bde.
- POLLOCK, S. I.: *The Rāmāyaṇa of Vālmīki*. An Epic of Ancient India. *Volume II: Ayodhyākāṇḍa*. Introduction, Translation, and Annotation by Sheldon I. Pollock. Edited by Robert P. Goldman. Princeton, New Jersey 1986.
- RAMANATHAN, A. A. (Hrsg.): *Amarakośa. With the unpublished South Indian Commentaries Amarapadavivṛti of Liṅgayasūrin, Amarapadaṭṭarījāta of Mallinātha* [Bd. II: *and the Amarapadavivarāṇa of Appayārya*]. Critically edited with Introduction. Vol. 1–3. Adyar 1971–83.
- RAO, T. A. GOPINATHA: *Elements of Hindu Iconography*. Madras 1914–16.
- RASTELLI, M.: *Philosophisch-theologische Grundanschauungen der Jayākhyasamhitā*. Mit einer Darstellung des täglichen Rituals. Wien 1999 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 668. Band. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 33).
- RAU, W.: „Lotusblumen“. In: *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*. Herausgegeben von Johannes Schubert und Ulrich Schneider. Leipzig 1954, p. 505–513 [= RAU, Kl. Schr., p. 265–273].
- RAU, W.: *Staat und Gesellschaft im alten Indien*. Nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt. Wiesbaden 1957.
- RAU, W.: *Töpferei und Topfgeschirr im vedischen Indien*. Wiesbaden 1972 (Akademie der Wissenschaften und Literatur [Mainz]. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1972, Nr. 10) [= RAU, Kl. Schr., p. 723–788].

- RAU, W. (Hrsg.): *Bharṛharis Vākyapadīya*. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-Index versehen. Wiesbaden 1977 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 42,4).
- RAU, W.: „A note on the donkey and the mule in early Vedic literature“. In: *Adyar Library Bulletin* 44/45 (1980/81), p. 179–189 [= RAU, Kl. Schr., p. 987–997].
- RAU, W.: *Die Brennlinsen im alten Indien*. Wiesbaden 1983 (Akademie der Wissenschaften und Literatur [Mainz]. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1982, Nr. 10) [= RAU, Kl. Schr., p. 479–503].
- RAU, W.: „More information on burning lenses in ancient India“. In: *Aligarh Journal of Oriental Studies* 2 (1985), p. 169–174 [= RAU, Kl. Schr., p. 504–509].
- RAU, W.: „Der Magnet im Alten Indien. Sanskrit Parallelen zu Plinius: Naturalis Historia 34.42“. In: *Bauddhasāhityastabakāvalī*. Essays and Studies on Buddhist Sanskrit Literature Dedicated to Claus Vogel by Colleagues, Students, and Friends. Edited by Dragomir Dimitrov, Michael Hahn, and Roland Steiner. Marburg 2008 (Indica et Tibetica, 36). 2008, p. 285–293 [= RAU, Kl. Schr. p. 515–519].
- RAU, W.: *Kleine Schriften*. Herausgegeben von Konrad Klaus und Joachim Friedrich Sprockhoff. Wiesbaden 2012 (Veröffentlichungen der Helmuth von Glasenapp-Stiftung, 46).
- RHYS DAVIDS, T. W. und STEDE, W. (Hrsg.): *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Chipstead, Surrey 1921–25 (Pali Text Society).
- RUFF, JEFFREY CLARK: *History, Text, and Context of the Yoga Upaniṣads*. A Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Religious Studies. University of California, Santa Barbara 2002 [UMI Microform 3073645].
- RUFF, JEFFREY CLARK: „Yoga in the Yoga Upaniṣads: Disciplines of the Mystical OM Sound“. In: WHITE 2012. 2012, p. 97–116.
- RÜPING, K.: *Amṛtamanthana und Kūrma-Avatāra*. Ein Beitrag zur puranischen Mythen- und Religionsgeschichte. Wiesbaden 1970 (Schriftenreihe des Südasiens-Instituts der Universität Heidelberg).

- SATYAVRAT: „Some popular etymologies in the Yogavāsiṣṭha“. In: *Journal of the Department of Sanskrit, University of Delhi* 1 (1972), p. 1–5.
- SATYAVRAT: „Taddhita Formations in the Yogavāsiṣṭha“. In: *Adyar Library Bulletin* 44–45 (1980–81), p. 320–332.
- SCHMIDT, R.: *Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böhtlingk*. Leipzig 1928.
- SCHOKKER, G. H. (Hrsg.): *The Pādatāḍitaka of Śyāmilaka*. The Hague, Paris 1966 (Indo-Iranian Monographs, 9).
- SCHREINER, P. (Hrsg.): *Sanskrit indices and text of the Brahmapurāṇa*. Wiesbaden 1987 (Purāṇa Research Publications, Tübingen, 1).
- SHASTRI, GOSVĀMI DĀMODAR (Hrsg.): *The Kāmasūtra by Śrī Vātsyāyana Muni. With the Commentary jayamangala of Yashodhar*. Benares 1929 (KSS [Haridas Sanskrit Granthamala], 29).
- SHASTRI, J. L. (Hrsg.): *Brahmaāṇḍa Puraāṇa of Sage Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa* (with Introduction in Sanskrit and English and an Alphabetical Index of Verses). Delhi [u. a.] 1973.
- SHĀSTRĪ, M. R. und KAUL, M. (Hrsg.): *The Tantrāloka of Abhinava Gupta. With Commentary of Rājānaka Jayaratha*. Edited with notes. Vol. 1–12. Allahabad 1918–38 (KSTS, 23, 28, 29, 35, 36, 41, 47, 52, 57–59).
- SILBURN, LILIAN: *Kuṇḍalīnī. The Energy of the Depths*. A Comprehensive Study Based on the Scriptures of Nondualistic Kāśmir Śaivism. Translated by Jaques Gontier. New York 1988 (The SUNY Series in the Shaiva Traditions of Kashmir).
- SIMSON, G. VON: *Mahābhārata. Die Große Erzählung von den Bhāratas*. In Auszügen aus dem Sanskrit übersetzt, zusammengefaßt und kommentiert. Berlin 2011.
- SIRCAR, D. CH.: *Studies in the Geography of Ancient and Medieval India*. Second edition, revised and enlarged. Delhi [u. a.] 1971.

- SLAJE, W. (Hrsg.): *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāya-Ṭikā*. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsiṣṭha-Überlieferung. 2. *Prakaraṇa (Mumukṣu-vyavahāra)*. (Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya, 1). Graz 1993a (Arbeiten aus der Abteilung 'Vergleichende Sprachwissenschaft' Graz, 7).
- SLAJE, W.: „Merkmale des Lebendigen: Zu einer naturphilosophisch begründeten Biologie in Bhāskarakaṇṭhas Cittānubodhaśāstra“. In: *JEĀS* 3 (1993b), p. 250–281.
- SLAJE, W.: *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa*. Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz. Wien 1994a (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte, 609. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, 27).
- SLAJE, W. (Hrsg.): *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāya-Ṭikā*. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsiṣṭha-Überlieferung. *Die Fragmente des 3. (Utpatti-)Prakaraṇa*. (Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya, 2). Graz 1995.
- SLAJE, W. (Hrsg.): *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāya-Ṭikā*. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsiṣṭha-Überlieferung. 1. *(Vairāgya-)Prakaraṇa*. Unter Mitarbeit von Jutta Valent herausgegeben. (Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya, 3). Graz 1996.
- SLAJE, W.: *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāya-Ṭikā*. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsiṣṭha-Überlieferung. *Die Fragmente des 4. (Sthiti-)Prakaraṇa*. (Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya, 4). Aachen 2002 (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien, 2).
- SLAJE, W. (Hrsg.): *Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya*. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von Walter Slaje. Wiesbaden 2011 ff. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission) [Texteditionen: I.–II. *Prakaraṇa*: KRAUSE-STINNER 2011; III. *Prakaraṇa*: HANNEDER ET AL. 2011; IV. *Prakaraṇa*: KRAUSE-STINNER und STEPHAN 2012; V. *Prakaraṇa*: KRAUSE-STINNER und STEPHAN 2013. Übersetzungen: I.–II. *Prakaraṇa*: STEINER 2014; IV. *Prakaraṇa*:

- STEINER 2013; V. Prakaraṇa: STEINER 2015. Stellenkommentar: IV. Prakaraṇa: STRAUBE \*2015].
- SLAJE, W. (Hrsg.): *Kingship in Kaśmīr (AD 1148–1459). From the Pen of Jonarāja, Court Paṇḍit to Sulṭān Zayn al-’Ābidīn*. Critically Edited. With an Annotated Translation, Indexes and Maps. Halle an der Saale 2014 (Studia Indologica Universitatis Halensis, 7).
- SLAJE, W.: „Conundrums in Indology. I. The Snake-eating Camel (karabha)“. In: ZDMG (im Erscheinen).
- SLAJE, WALTER: „Die Angst der Yogis vor der Versenkung“. In: WZKS 38 (1994b), p. 273–291.
- SLAJE, WALTER: „Towards a history of the jīvanmukti concept: The Mokṣadharmā in the Mahābhārata“. In: *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*. Edited by Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler. Reinbeck 2000, p. 325–348.
- SPEYER, J. S.: *Vedische und Sanskrit-Syntax*. Strassburg 1896 (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, 1.6).
- SPEYER, J. S.: *Studies about the Kathāsaritsāgara*. Amsterdam 1908 (Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel VIII. N°. 5).
- STERMANN-IMRE, GABRIELLA: *Untersuchung des Königswahlmotivs in der indischen Märchenliteratur: Pañcadivyādhivāsa*. Wiesbaden 1977 Beiträge zur Südasienforschung, 35.
- STEIN, A. und GRIERSON, G. A. (Hrsg.): *Hatim’s Tales. Kashmiri Stories and Songs*. Recorded with the assistance of Pandit Govind Kaul by Sir Aurel Stein. Edited with a translation, linguistic analysis, vocabulary, indexes, etc. by Sir George A. Grierson. With a note on the folklore of the tales by William Crooke. London 1923 (Indian Texts Series, 4).
- STEIN, M. A. (Hrsg.): *Kalhana’s Rājatarangīnī or Chronicle of the kings of Kaśmīr*. Sanskrit text with critical notes. Bombay 1892.

- STEIN, M. A.: *Kalhaṇa's Rājatarāṅgiṇī. A Chronicle of the Kings of Kāśmīr*. Translated, with an Introduction, Commentary, & Appendices. Vol. 1–3. Westminster 1900.
- STEINER, R.: „Die Lehre der Anuṣṭubh bei den indischen Metrikern“. In: *Subhṛtlekhāḥ. Festgabe für Helmut Eimer*. Herausgegeben von Michael Hahn, Jens-Uwe Hartmann und Roland Steiner. Swisttal-Odendorf 1996 (*Indica et Tibetica*, 28), p. 227–248.
- STEINER, R.: *Untersuchungen zu Harṣadevas Nāgānanda und zum indischen Schauspiel*. Swisttal-Odendorf 1997 (*Indica et Tibetica*, 31).
- STEINER, R. (Hrsg.): *Highland Philology. Results of a Text-Related Kashmir Panel at the 31st DOT, Marburg 2010*. Halle an der Saale 2012 (*Studia Indologica Universitatis Halensis*, 4).
- STEINER, R.: *Der Weg zur Befreiung. Das Vierte Buch. Das Buch über das Dasein*. Übersetzung. (MU GA. Übersetzung, Teil 3). Wiesbaden 2013.
- STEINER, R.: *Der Weg zur Befreiung. Das Erste und Zweite Buch. Das Buch über die Leidenschaftslosigkeit. Das Buch über das Verhalten der Befreiungssucher*. Übersetzung. (MU GA. Übersetzung, Teil 1). Wiesbaden 2014.
- STEINER, R.: *Der Weg zur Befreiung. Das Fünfte Buch. Das Buch über das Zurrückkommen*. Übersetzung. (MU GA. Übersetzung, Teil 4). Wiesbaden 2015.
- STENZLER, ADOLF FRIEDRICH (Hrsg.): *Yājñavalkya's Gesetzbuch*. Sanskrit und Deutsch. Berlin, London 1849.
- STEPHAN, PETER: *Die Lavaṇa-Episode im Mokṣopāya: Über den illusionären Charakter personaler Identität*. Textkritische Edition, Erstübersetzung, Studie. Halle: Universität, Dissertation 2008 urn:nbn:de:gbv:3:4-2891.
- STERNBACH, L. (Hrsg.): *Mahā-Subhāṣita-Saṃgraha*. Being an extensive collection of wise sayings in Sanskrit. Critically edited with introduction, English translation, critical notes, etc. Hoshiarpur 1974 ff.
- STERNBACH, LUDWIK: „Camphor in India“. In: *Vishveshvaranand Indological Journal* 12 (1974), p. 425–467.

- STRAUBE, M.: „Miscellen zum Mokṣopāya. 1. araghaṭṭa und saṃsāracakra. 2. kośa-kāra“. In: STEINER 2012. 2012, p. 171–186.
- STRAUBE, M.: *Mokṣopāya. Das Vierte Buch. Sthitiprakaraṇa*. Stellenkommentar. (MU GA. Stellenkommentar, Teil 3). Wiesbaden \*2015.
- STRAUBE, M.: „Miscellen zum Mokṣopāya. 3. Der Arjuna-Wind. Ein dṛṣṭānta für die Irrealität der Phänomene“. In: ZDMG (im Erscheinen a).
- STRAUBE, M.: „Miscellen zum Mokṣopāya. 4. gonāsa ‚Flughund, Fledermaus‘. 5. Von dummen Sklaven und stummen Schafen“. in: *Zeitschrift für Indologie und Südasiastudien* (im Erscheinen b).
- SUBRAMANYAM, AVUDAYARKOIL H.: „The Vanishing Gethu Vadyam (Jhallari)“. In: *Journal of the Indian Musicological Society* 26 (1995), p. 73–77.
- SUKTHANKAR, V. S. ET AL. (Hrsg.): *The Mahābhārata*. For the first time critically edited. Poona 1933–1972.
- SYED, R.: *Die Flora Altindiens in Literatur und Kunst*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München. München 1990.
- TAWNEY, CHARLES HENRY und PENZER, NORMAN MOSLEY (Hrsg.): *The Ocean of Story*. Being C. H. Tawney’s translation of Somadeva’s Kathā Sarit Sāgara (or Ocean of Streams of Story). Now edited with introduction, fresh explanatory notes and terminal essay by N. M. Penzer. In ten volumes. London 1924–28.
- TIMALSINA, S.: *Seeing and Appearance*. Aachen 2006 (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien, 10).
- TRIPĀTHĪ, AVADHA VIHĀRĪ (Hrsg.): *Bṛihat Saṃhitā by Varāhamihiracārya with the Commentary of Bhāṭṭotpala*. Varanasi 1968 (Sarasvatī Bhavan Granthamālā, 97).
- VAIDYA, P. L. (Hrsg.): *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva. With the commentary Pañcīkā of Prajñākaramati*. Darbhanga 1960 (Buddhist Sanskrit Texts, 12).
- VARADACHARYA, K. S. (Hrsg.): *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa. With Ṭippanī—Nyāyasaurabha by the editor*. Critically edited. Vol. 1–2. Mysore 1969–83 (Oriental Research Institute Series, 116, 139).

- VASUDEVA, SOMADEVA (Hrsg.): *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra*. Chapters 1–4, 7, 11–17. Critical Edition, Translation & Notes. Pondichery 2004 (Collection Indologie, 97).
- WACKERNAGEL, J. und DEBRUNNER, A.: *Altindische Grammatik*. 2. unveränderte Auflage. Bd. 1–3. Göttingen 1896–1957.
- WALDSCHMIDT, E., BECHERT, H. und HARTMANN, J.-U. (Hrsg.): *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden und der kanonischen Literatur der Sarvāstivāda-Schule*. Begonnen von Ernst Waldschmidt. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften in Göttingen herausgegeben von Heinz Bechert [später: Jens-Uwe Hartmann]. Göttingen 1994 ff.
- WATT, G.: *A Dictionary of the Economic Products of India*. Vol. 1–7. Calcutta 1885–1896.
- WEBER, ALBRECHT: „Analyse der Kādambarī“. In: *ZDMG* 7 (1853), p. 582–589.
- WERBA, CHLODWIG H.: *Verba Indoarica*. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. *Pars I: Radices Primariae*. Wien 1997.
- WHITE, DAVID GORDON (Hrsg.): *Yoga in Practice*. Princeton, Oxford 2012 (Princeton Readings in Religion).
- WHITNEY, W. D.: *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. Leipzig, London 1885.
- YAGI, TORU: „A Note on bhojya- and bhakṣya“. In: *IKARI* 1994. 1994, p. 377–397.
- YALDIZ, MARIANNE und WESSELS-MEVISSSEN, CORINNA (Hrsg.): *Anmut und Ascese – Frühe Skulpturen aus Indien*. [Eine Ausstellung des Museums für Indische Kunst – Staatliche Museen zu Berlin, 18.09.2003 bis 04.01.2004]. Mainz 2003.
- ZACHARIAE, T.: *Epilegomena zu der Ausgabe des Mañbhakośa*. Wien 1899 (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien 141,5).
- ZACHARIAE, THEODOR: „Siebenmal auf die Welt kommen“. In: *WZKM* 23 (1909), p. 220–230 [Kl. Schr. p. 33–41].
- ZACHARIAE, THEODOR: „Die Weisheitssprüche des Śānāq bei aṭ-Ṭortūšī (Übersetzung und Kommentar)“. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 28 (1914), p. 182–210.

ZIN, MONIKA: *Devotionale und ornamentale Malereien*. (Ajanta. Handbuch der Malereien, 2). Wiesbaden 2003.

unpublizierter Entwurf  
unpublished draft