

Utpattiprakaraṇa

Vorläufiger Stellenkommentar

Erste Fassung vom August 2011



Von
Jürgen Hanneder
und Peter Stephan

EINFÜHRUNG

Sowohl in der europäischen wie auch in der indischen Geisteswelt ist es nicht unüblich, eingangs zu erklären, welcher Art der folgende Text ist, in diesem Falle, um welche Art von Textedition und Kommentar es sich handelt.

Die erstrebenswerte – am besten natürlich die erste – Edition eines Textes ist idealerweise eine »historisch-kritische Ausgabe« mit möglichst vollständiger Dokumentation der Quellen, Parallelen etc. Nicht alle Disziplinen scheinen dieselben Vorstellungen mit diesem Begriff zu verbinden: Ein wichtiger Unterschied einer indologischen kritischen Edition etwa zu Editionen in den Neuphilologien ist, daß man kaum erwarten kann, daß dieser ersten, oder der ersten auf einer größeren Zahl von Quellen beruhenden Edition so bald eine neue verbesserte Ausgabe folgen wird. Weitgehend außerhalb der Reichweite eines kleinen Faches ist die Erstellung einer Studien- oder Leseausgabe mit spezifischer Kommentierung im Anschluß an eine kritische Edition. Unterschiedliche Editionstypen verlangen angepaßte Kommentare, doch im Falle der indischen Philologie können diese Differenzierungen kaum Anwendung finden: die »kritische« Edition ist in Ermangelung umfangreicherer Ressourcen zugleich notwendigerweise die »Leseausgabe«, was sich nicht zuletzt in einem Layout zeigt, welches die Lesbarkeit trotz Variantendokumentation aufrechterhalten muß.¹

Der Kommentar kann daher nicht alle Aufgaben meistern, die aus dem Blickwinkel anderer Philologien geboten erscheinen, wie etwa die Quellen des Autors aufzudecken, die Schritte der Textentstehung offenzulegen, seine Wirkungsgeschichte zu umreißen, aber auch Einzelheiten der Interpretation, der Grammatik, der Syntax zu besprechen, denn die meisten dieser Aufgaben lassen sich erst im Anschluß an eine intensive Erforschung des Textes meistern, die ein kritische Edition voraussetzt. Auf der anderen Seite ist jedem Herausgeber bewußt,

¹ Siehe auch *Probleme der Kommentierung*. Kolloquien der Deutschen Forschungsgemeinschaft [...]. Hrsg. WOLFGANG FRÜHWALD, HERBERT KRAFT et. al. VCH Verlagsgesellschaft: Weinheim 1975 (Acta Humaniora).

daß die Beurteilung stilistischer Eigenarten des Autors sowie eine Kenntnis seiner Gedankenwelt zugleich Voraussetzung für editorische Entscheidungen ist.

Dieser hermeneutische Zirkel bedingt auch eine bewußte Beschränkung der Aufgaben des Kommentars auf die unmittelbar mit der Edition zusammenhängenden Fragestellungen, insbesondere der Auswahl der zur Verfügung stehenden Lesarten. An einer Stelle mag ein lexikographischer Exkurs die Lösung bringen, an anderer eine philosophische Analyse. Insofern ist der Kommentar vorsätzlich heterogen und unvollständig. Erst die Verfügbarkeit der kritischen Edition wird eine Reihe von Detailstudien zu Aspekten des Werks ermöglichen, auf deren Grundlage dann schließlich eine systematischere Kommentierung und Erschließung des *Mokṣopāya* möglich sein wird als bisher. Solche Studien sind bereits aus der Arbeit an der Edition und der Kommentierung hervorgegangen.²

Während der Arbeit am *Utpattiprakaraṇa*, die von einem Mitarbeiter im Alleingang bewältigt werden mußte, war noch nicht abzusehen, daß sich einmal die Möglichkeit einer Gesamtedition des *Mokṣopāya* mit Übersetzung und Kommentar ergeben würde. Im Verlaufe dieser Arbeit in einem größeren Team zeigte sich – was zu erwarten, aber zuvor nicht zu ändern war –, daß erst eine eingehend diskutierte schriftliche Übersetzung und die Hilfe eines »Kommentators«, der in der Lage ist, Einzelproblemen nachzugehen, die den Editor oder Übersetzer erheblich aufhalten würden, viele latente Probleme des Textes an die Oberfläche spülen würde, die man im Rahmen einer Edition mit erstem Kommentar noch übergehen kann, ja übergehen muß, wenn man als Editor alleine ein großes Pensum zu erfüllen hat. Es zeigte sich auch, daß der Kommentar mit dem Fortschreiten des Projekts regelmäßig aktualisiert werden würde. Querverweise auf spätere Textstellen wurden immer wieder aktualisiert, und Dateiprobleme konnten gelöst werden, was wiederum eine Anpassung der

² An Monographien wären HANNEDER (2006) und STEPHAN (2008) zu nennen, der aktuelle Stand der Veröffentlichungen zum *Mokṣopāya* wird unter <http://adwm.indologie.uni-halle.de/CompleteBibliography.htm> dokumentiert.

Kommentierung nach sich zog. Um zu vermeiden, daß der Kommentar der zuerst veröffentlichten Textteile beim Abschluß des Projekts nur noch einen längst veralteten Forschungsstand spiegelt, haben wir uns entschlossen, den Kommentar zum *Utpattiprakaraṇa* – so wie dies auch für die anderen Bücher geplant ist – zum jetzigen Zeitpunkt zunächst in der vorliegenden Form im Internet zugänglich zu machen, im Laufe der weiteren Editionsarbeit zu überarbeiten und erst bei Abschluß der Gesamtedition in gedruckter Form zu veröffentlichen.

Die Ausweitung der Editionstätigkeit wird sicher noch einen weitgehenden Umbau der Kommentierung bewirken – aus diesem Grunde sind die beiden Kommentarteile, welche von verschiedenen Autoren stammen, an dieser Stelle noch nicht vereinheitlicht worden. Auch kurze Zusammenfassungen einzelner Erzählungen, die zunächst noch bruckstückhaft im Kommentar versteckt waren, sind in eigene Studien ausgelagert worden, wie etwa die Erzählung von *Lilā*³ und von *Lavaṇa*.⁴

³ HANNEDER (2006). ⁴ STEPHAN (2008).

Erster Teil (1–59)

von Jürgen Hanneder

I. SARGA

1.1–4 Die ersten vier Strophen des *Utpattiprakaraṇa* sind von fraglicher Authentizität: es fehlt jeglicher Kontext, und der die anderen Kapitel einleitende *pratisandhiśloka* folgt erst als Strophe 5. Ferner handelt es sich bei den vorangestellten Versen nicht um eine Einleitung in das Kapitel oder das Thema, sondern einen argumentativen Einwand zu einer offensichtlich bisher nicht gestellten Frage, so daß die Folgerung, es handle sich hier um einen frühen – da alle Quellen ihn überliefern –, aber fehlerhaften Einschub, unausweichlich ist. Die Echtheit der Passage hat bereits BHATTACHARYA bezweifelt.⁵ ▶ In Ś₁₄ finden wir hierzu eine längere Randnotiz, die allerdings nicht vollständig lesbar ist.

1.2 *codyacañcuḥ* bedeutet nach *Aṣṭādhyāyī* 5.2.26 einen, »der für seine Einwände bekannt ist«, sozusagen ein notorischer Nörgler.⁶ Ein ähnlicher Einwand findet sich in 4.72.

1.4 »Wie in einem Traum erblickt der leere Raum des Bewußtseins, wenn er mit einer Körperempfindung versehen ist, die Welt. Traumwelten sind als Beispiele hier [in dieses Werk] eingefügt.« Die Deutung ist unsicher, da *samanvita* gewöhnlich nicht mit dem Lokativ konstruiert wird.

1.5cd = 3.9.45ab. In 5c ist *anu* mit Ablativ die *lectio difficilior* gegenüber dem auch in N_{Ed} überlieferten *param*.

1.7–9 Die Passage beschreibt die Bedeutung von *utpatti* im Namen des Buches: tatsächlich lehrt der Text eine »Nicht-Entstehung«. ▶ Die von Bhāskara akzeptierte Lesart *teṣv ava-* in 8a würde bedeuten: »um dich in diesen (*teṣv*) zu erleuchten«, nämlich – wie Bhāskara ausführt – den Büchern (*prakaraṇa*) des MU. ▶ Die Hs. N₁₂ ist verwirrend: *tava bodhārthaṃ* ist zu *avabodhārthaṃ* korrigiert, doch Bhāskara kommentiert *teṣu*. ▶ *idaṃ prakaraṇārthaṃ*: »Höre dies (*idaṃ*, d.h. wie man *utpatti* in der Welt erreicht), das Ziel dieses Buches (*prakaraṇa*)«. *imaṃ* ist *lectio facilior*.

⁵ BHATTACHARYA (1948), p. 205. ⁶ Siehe see SLAJE (1994b), p. 84f.

1.11–13 Vs. 11 taucht wieder als 3.9.49, jedoch mit der Variante *sat* in Pāda d, auf. An unserer Stelle kann aber *yat* sowie *yasya* in 12d mit *sa* in 13a korreliert werden. ▶ 13c: Die Lesart *upayātīha* ist nicht sicher auszuschließen. ▶ 13d: Bhāskara deutet *bhāvi-* dahingehend, daß die »Zukünftigkei« der Benennung sich auf deren Erscheinen auf der Ebene der menschlichen, hörbaren Sprache bezieht (*bhāvitvaṃ ca nāmnah vaikharīprādurbhāve jñeyam*). Dies impliziert, daß auf den höheren Sprachebenen noch keine solche Benennung vorliegt, die Differenzierung der Realität durch Sprache ontologisch also eine ganz oberflächliche ist.

1.14 Für die etymologisch untermauerte Idee, daß das Selbst durch ständiges Denken (*manana*) zum »Denken« (*manas*), also zum Geist wird, siehe auch 3.96.3, wo wir lesen, daß diejenige Form des omnipotenten Selbst, die durch seine Vorstellungskraft erzeugt ist, der Geist ist. Vergleiche auch 6.50.16b: *mananān mana ucyate* und 4.4.10. Pādas ab werden in 3.13.33 wiederholt. ▶ Alle Hss. lesen *maunātma*, für das Bhāskaras śivaitischer Hintergrund eine Erklärung bietet: Er versteht *maunātma* als negatives Attribut im Sinne einer Unfähigkeit, sich des eigenen Wesens bewußt zu werden«. (*maunātma sahasvarūpavimarśāsāmarthyam maunam*). Doch ist dies eine der seltenen und vermutlich unbewußten Uminterpretationen in die Richtung der Pratyabhijñā-Philosophie, die sich mit deren Vorstellung des *vimarśa* verbindet. Der *Mokṣopāya* nennt zwar einmal ein Verlangen des Bewußtsein (*saṃvidīhā* 3.12.4), jedoch fehlt ein der Selbstreflektion des Bewußtseins ähnliches Konzept gänzlich.

Man könnte daher die überlieferte Lesart eher so deuten, daß der Geist »[von Natur aus?] still« ist, wie das Selbst, aus dem er hervorgegangen ist. Tatsächlich lehrt der Text eine Reihe von Zuständen des Schweigens (siehe 6.72.1–73.16), doch der Geist, um den er hier geht, ist nichts als die Denktätigkeit und hat über diese hinausgehend keine Realität (3.4.37). Diese Überlegungen führen zu der minimalen, aber wirkungsvollen Konjektur *maunātmā*.

In 4.37 wird der Geist als träge (*jaḍa*) bezeichnet – wenn das Attribut nicht nur auf das *dṛṣṭānta* bezogen sein sollte –, und *man-*

thara kann ebenfalls so verstanden werden. Vgl.: *vikalpakalitā brahmaṁś cit svarūpaparicyutā | jāḍyaṁ kramād bhāvayanti prayaṅti kalanāpadam* (6.30.70). Und: *mlānā saṁvin manonāmnī kutah keyam upasthitā* (4.20.2).

1.15 Das Bild des unbeweglichen Ozeans, der instabile Wellen hervorbringt, ist ein häufig bemühter Vergleich, der mit der schwindenden Realität zugleich die substantielle Identität von Ursache und Wirkung ausdrückt.

1.16 Der unruhige Geist produziert Gedanken und damit die Erscheinung der Welt, die aber nicht realer als die Illusion eines Magiers ist, jedoch kraft des Geistes »gleichsam ausgedehnt« (*vitatā iva*) erscheint. D. h. obwohl sie nur in dem »atomischen« (*aṅusvarūpa*) Geist existiert, scheint sie sich im Außen auszudehnen.⁷ Vgl. 4.78.

1.20 Die Bindung des Menschen an eine, wenn auch nur eingebildete Welt wird mit verschiedenen Begriffen bezeichnet; ähnlich 4.46.

1.24–25 Nach einer ersten kurzen Definition von Bindung und Erlösung erklärt der Autor einige der bekannten Methoden für unwirksam: die – an das upaniṣadische *neti neti* erinnernde – Leugnung, Logik, Aufsuchen heiliger Orte, usw. Der Grund ist, daß alle diese Aktivitäten eine existierende Welt voraussetzen.

1.26 Pādas cd zitieren *Bhagavadgītā* 2.16ab.

1.27 Zu *acetyacit*, »Bewußtsein ohne Bewußtseinsinhalte«, vgl. *cetya-nirmuktacinmātraṁ* (2.38a) und *cinmātraṁ cetyarahitaṁ* (9.52a).

1.28 *kāñcikatṛptivat*: Bhāskara zufolge ist die Sättigung durch *kāñcika* trügerisch, da es den Hunger noch verstärkt. ▶ *tasmād* verknüpft die Aussagen in 27 und 28 und wird daher bevorzugt.

▶ Randnotiz von zweiter Hand in Ś₁₄: *niścayena idaṁ dṛśyaṁ jagat | tapodhyānajapādibhir mayā pramṛṣṭaṁ mārjitaṁ iti vacanaṁ kāñcikatṛptivad bhavati pūrvavatsarapatitānāṁ dhānyakāṇānām upari dvitīye vyodhā(?)nyotpattiḥ kāñcikaṁ kriyiti khyātaṁ tena kṛyadhānyena kiñcinmātreṇa* (Rest unlesbar).

⁷ *manah aṅurūpaṁ citam*, *Ṭikā* ad 3.1.15; *aṅusvarūpe manasi*, *Ṭikā* ad 3.1.16.

1.29 Zur Lehre, daß die Welt in einem »Atom« (*aṇu* erscheinen kann, siehe 2.17.50 und 2.18.27.

1.30 Das Bild vom Spiegel wird in verschiedener Hinsicht zur Erklärung der Eigenschaften des Bewußtseins verwandt: Bilder, d. h. Objekte, erscheinen gleichzeitig außerhalb und innerhalb des Spiegels (3.13.25ab, 3.18.5); Bilder erscheinen im Spiegel, obwohl dieser »flecklose Leuchtkraft« besitzt, d. h. in sich keine Struktur trägt, die die Objektdifferenzierung erklären könnte (*makure cāmalābhāse pratibimbanṁ pravartate* 6.39.15); im Spiegel erscheinen Objekte »ohne Anstrengung«, also spontan ohne Zutun des Spiegels, oder eines anderen Faktors (*makure nirmale dravyam ayatnenaiva bimbate* 6.164.4).

Vor allem auf einen Punkt darf der Vergleich nicht ausgedehnt werden. Im Bewußtsein erscheinende Objekte werden nicht, wie im Falle des Spiegels, durch äußere Objekte verursacht: *na tat prabimbītaṁ bāhyān makurapratibimbavat* (6.241.37). Und: *cidvyomani svato bhātam abimbād eva bimbītam* (6.256.45).

1.31 Nur N₁₂ überliefert die richtige Lesart in Pāda c. Ein Beispiel dafür, daß unter Bedingungen der Kontamination eine einzige Handschrift die richtige Lesart tragen kann – auch wenn der Fall hier eher trivial ist.

1.32 Hier beginnt eine bemerkenswerte Kritik der Vorstellung, daß der Versenkungszustand (*samādhi*), in welchem die Wahrnehmung von Ojekten für eine gewisse Zeit aufhört, bereits entscheidend zur Erlösung von der Welt beitragen könne.

1.33 Nach Bhāskara bezieht sich *akṣayasūptatva* auf *turyātīta*.

1.39 *iti* ist *bhinnakrama*, d. h. wir müssen *iti sarvair anubhūyate* konstruieren.

1.46 *rūpikā* in Pāda d bezeichnet eine Gruppe von weiblichen menschenfressenden Gottheiten, die mit den tantrischen *bhūcarīs* identisch sind: *tāsām anugatās tv aryā bhūcaryaḥ koṭīśaḥ sthitāḥ* ! *rūpikānāmadhāriṇyo bhūmau puruṣabhojanāḥ* (6.18.24) Siehe auch *Netratantra*

2.14, die ähnliche *rūpiṇī* im BHSD («a kind of malevolent superhuman being»).⁸

2. SARGA

2.1–45 Die erste Geschichte des *Utpattiprakaraṇa*, nämlich vom Brahmanen *Ākāśaja*, soll die Bedeutung dieses *prakaraṇa* erklären.

2.20 Pādas cd müssen als zwei getrennte Vergleiche interpretiert werden: »wie der Sohn einer Unfruchtbaren und (*tathā*) einer, dessen [körperliche] Form nie geboren wurde.«

2.24 Das Neutrum *-mātrakam*, wie auch *-ghanam* (2.41d) sind einhellig überliefert und daher als sprachliche Eigenheit des MU zu werten. ▶ *atra* wie auch *iha* in 29c bedeutet »hier«, »in dieser Welt«.

2.26 Pāda d ist als Apposition zu *ākāśam ātmīyaṃ* zu verstehen.

2.27 Pādas cd fehlen in N_{Ed}, stattdessen wird eine zusätzliche Zeile nach 2.45d eingefügt.

2.35 *śūnyaḥ* in Bezug auf die Hauptfigur der Geschichte: »einer, der leer ist«.

2.36 Die Betonung liegt hier auf *sthitam*: es wird nichts geboren, nichts existiert, der Brahmane ist nicht mehr als Bewußtsein, welches in dieser Form, also als Brahmane, existiert.

2.40 Der »Schöpfungsbeginn« (*sargādi*) wird in 4.2.5 definiert als *cetyonmukhatāsamaya*, d. h. die Zeit vor der Erscheinung der Objekte, in welcher das Bewußtsein einen ersten Wahrnehmungsimpuls verspürt.

2.46 *prapitāmaha* = *brahmā* oder *ādiprajāpatiḥ*.

2.48 *balam eti* muß mit *purā* in 47d konstruiert werden:⁹ »bevor der allesverschlingende Tod mächtig wurde, versuchte er *Brahmā* anzugehen«. ▶ Konstruiere *yadā* (48b) mit *tad* [= *tadā*] (49a).

2.51 Die Lesart *cidākārah* dürfte eine fälschlich in den Text geratene Glosse für *cidvyoma* darstellen.

⁸ Zum Hintergrund siehe HANNEDER (1998). ⁹ Siehe SPEIJER (1980), p. 243f.

2.52 Die in einigen Hss. und N_{Ed} überlieferte zusätzliche Strophe dürfte eine Neuformulierung der schon in 52 ausgedrückten Idee sein. In diesem Falle, also wenn teilweise Überlieferung und inhaltliche Übereinstimmung mit dem Vorhergehenden zusammenkommen, führt dies zum Ausschluß. Absolute Sicherheit ist in solchen Fällen naturgemäß nicht zu erzielen, im vorliegenden Falle kann der gleichlautende Schluß einerseits als Spur einer Neudichtung gewertet werden, andererseits aber auch als Ursache für den Zeilensprung.

2.55 Pāda d ist wohl als Apposition zu *brahmā* zu verstehen.

2.56cd Das zweite *tu* in Pāda ist stilistisch suspekt.

3. SARGA

3.5 *svayamātmavān* ist eine Erklärung für *svayaṃbhūḥ* und aus diesem Grunde als Kompositum zu verstehen. ▶ Eigentlich sollte man erwarten, daß die Übereinstimmung von Ś₇ und N_{Ed} eine klares Indiz für eine sekundäre Lesart darstellt, und in unzähligen Fällen ist dies auch der Fall; doch in Pāda c ist die Lesart *anantātmā* nicht befriedigend interpretierbar, während die Lesart von Ś₇, *ananyātmā* aus inhaltlichen Gründen völlig überzeugend ist.

3.11 Die Lesart *krama* in Pāda b erscheint auf den ersten Blick einleuchtend, da sie den Pleonasmus *mayātmaka* vermeidet. Dennoch gibt es hierzu eine Parallele ohne Varianten in Strophe 25 und vielfach im weiteren Text, so daß man eher von einer Eigenheit des Autors auszugehen hat.

3.23 Den ersten Pāda müßte man vermutlich als *śākapārthiva*-Kompositum bezeichnen, im Sinne von *idamprathamatāyāḥ jñāne udyoga*, wobei die Bedeutung von *udyoga*¹⁰ im literarischen Kaschmir sofort an *Śivasūtra* 1.5 erinnert haben dürfte: *udyamo bhairavaḥ*. Hierzu kommentiert Bhāskara:¹¹

paripūrṇasvarūpasya śivasyetthaṃ cidātmanah (25)

¹⁰ Ānandabodhendra sagt nur *udyogena saṃkalpena*. ¹¹ Bhaṭṭa Bhāskara, Sohn des Divākara, der bereits von Abhinavagupta zitiert wird.

*svasvarūpāparityāgaṃ kāryaṃ pratyudbubbhūṣataḥ
bhāva udyoga unmeṣa udyamaḥ paribhāṣyate (26)*

Analog könnte *udyama* ein erster Schöpfungsimpuls des Bewußtsein sein, wobei es – wie Śiva – seine Natur ebenfalls nicht verändert.

3.30 Die Gandharvastadt wird von Bhāskara nicht so sehr unter dem Aspekt von etwas gänzlich Inexistentem erklärt, sondern die geistig erschaffene Stadt dient den Gandharvas »tatsächlich« zur Wohnung.

3.37-39 = 1.45-47.

4. SARGA

In der nun folgenden poetischen Beschreibung des Sonnenunterganges wird die Wirkung der Unterweisung auf Naturphänomene, Pflanzen und Tiere übertragen. Während alle Lebewesen inaktiv werden, erhebt sich der Wind, als würde er als Zuhörer hinzutreten, die Sonne geht ins Nichts, als würde sie das Gehörte bedenken wollen, usw.

4.1 *uddāma* bedeutet nach Bhāskara *arthagūḍham*. ▶ Das problematische *mauna iva* in Pāda d – die Zuhörer schwiegen sicher tatsächlich, nicht nur gleichsam – rechtfertigt Bhāskara geduldig als *maunākhyavratayukta iva*. Vermutlich wurde nur *maunavati* verlesen und wieder »korrigiert«.

4.4 *divasam* ist laut *Amarakośa* auch als Neutrum korrekt.

4.5 Pādas ab: »[...] voll des Rausches durch die Menge blühender Lotuse«. Die ausgeschlossene Variante *āmōda* würde das Bild mit dem ohnehin zu Erwartenden vervollständigen, denn natürlich trägt der Wind den Duft, aber wenn der Autor tatsächlich diesen Duft als Rausch bezeichnete, das Bild also weiterdachte? *āmōda* ist hier also ein beispielhafte *lectio facillior*, mit der wir dem Autor seine Freiheit, sich anders auszudrücken, beschneiden würden.

4.7 *mibikā* ist hier vermutlich als »Nebel« zu verstehen, eine Bedeutung, die im *Harṣacarita*¹² belegt ist. ▶ Zum ungewöhnlichen Plural des Abstraktums *śāntatā*, vgl. 4.24 und 4.28.

¹² Siehe SCHMIDT: *Nachträge*, s.v.

- 4.12 Bhāskara liest *ākarnyaiva* mit *asandhi*. Die akzeptierte Lesart geht von dem Idiom *evam astu* aus.
- 4.13 *sa devarṣi* ist nach Bhāskara zu lesen, doch für die komponierte Version spricht 14b.
- 4.14 *pariveśa* ist vermutlich eine orthographische Variante zu *pariveṣa* (»Strahlenkranz«, pw).
- 4.18 Die Lesart *veśmasu* ist wegen des *anuprāsas* vorzuziehen.
- 4.19 Vermutlich »die dunkle (*śyāmā*) Nacht (*yāminī*)«, pace Bhāskara, demzufolge *śyāmā* = *rātrih* ist.
- 4.31 Das Bild der »Safran-Regen« (*kuṅkumavṛṣṭayaḥ*) ist ungewöhnlich. N_{Ed} liest stattdessen *kusumavṛṣṭayaḥ*, was Ānandabodhendra als *vṛṣṭinīpatitakusumānīvēty atra tātparyam* deutet.
- 4.32 Nach dieser Strophe ist in N_{Ed} 4.23 wiederholt.
- 4.39 Zur irrtümlichen Wahrnehmung einer zweiten Mondes, siehe SCHMITHAUSEN (1965), p. 267–268.
- 4.43 Der Dual bezeichnet hier wohl ein beliebiges Paar von *manas* und *saṃkalpa*.
- 4.50 *myga[trṣṇā]nadī*, »Fluß in einer fata morgana«, ist ein elliptisches Kompositum.
- 4.51 *ananyad iva* ist widersinnig, Bhāskara erklärt die Strophe überzeugend, indem er *sthitam iva* versteht.
- 4.53 *tattām* ist nach Bhāskara *dṛśyābhāvavakṛtām adraṣṭṛtām*.
- 4.54–55 Konstruiere *yādṛsaṃ* [...] *tādṛso*, zur Interpretation, siehe Bhāskara.
- 4.58–59 Bhāskara: *vāśabdaḥ yataḥśabdārthe*. Doch *vā* könnte ebenso im Sinne von *nīscaye* gebraucht sein. ▶ Rāma greift hier die Behauptung in 1.26 wieder auf.
- 4.63 *devarṣi* könnte »göttliche Seher« bedeuten, doch da Götter im MU *jīvanmuktas* sind (siehe 6.9.13), wäre auch eine Interpretation als »Götter und Seher« möglich.
- 4.65 Zur Interpretation der Strophe, siehe SLAJE (1994a).

4.70–73 Rāma zeigt nun die Absurdität dieses Weltentwurfs auf, um dann noch einmal nach der eigentlichen Bedeutung der Lehre von der Nicht-Entstehung zu fragen. ▶ Das Kompositum in 72ab ist vermutlich *jarāmarāṇaduḥkḥādīmayaṃ śailākāśamayaṃ ca* zu deuten.

4.74 Was Rāma an diesem Punkt der Belehrung noch nicht verstanden hat, ist, daß der Sohn einer Unfruchtbaren vielleicht nicht existiert, aber sein Schreien uns dennoch zu einer Reaktion bewegt, er also keine Eigennatur (*svarūpa*) hat, aber dennoch eine Wirkung (*arthakriyā*).

4.78 Siehe 1.16.

4.79 Die Lesart *amaratām* ist wegen des *api* vorzuziehen.

5. SARGA

5.2 Bhāskara konstruiert die Strophe als *ādāv me iti utpattiṃ vada*, wobei *me iti utpattim* als *manoniṣṭhām utpattim* zu erklären ist. Die einfachere Erklärung wäre natürlich, daß *iti* sich auf Strophe 1 bezieht.

5.5 Vgl. *Taittirīyopaniṣad* 2.4.

5.6 Zur unterordnenden Einordnung der Religionen im MU, siehe auch SLAJE (1994b), p. 288.

5.7 *ṛtaṃ* ist in 1.12 einer der verschiedenen möglichen Namen für das Absolute, hier aber vermutlich adverbial gebraucht.

5.8 *api* ist hier im Sinne von *ca* gebraucht, vgl. Bhāskaras Deutung.

5.12 *saṃrabdhaṃ* ist adverbial zu deuten. ▶ Bhāskara sagt *śilādhyānam = śilāvat dhyānam*, wir verstehen Pāda d wie folgt: »wodurch Steine zu meditieren scheinen.«

5.14 Bhāskaras Text überliefert *vṛṣṭayaḥ* auch in Pāda b, doch der Vergleich zweier Arten von »Regen« beeinträchtigt das Bild.

5.15 *ghṛṇau = sūrye* (Bhāskara). Das PW zitiert hierfür den *Śabdakalpadruma*, der wiederum *Medinī* für diese Bedeutung heranzieht.

5.19 Im Vergleich der Wolke mit der Bewußtseinsmasse, entspricht das Wasser der Wolke den Objekten (*bhūta*) und die Blitze den Wahrnehmungen.

5.23 *arthatvam avatiṣṭhati* »wird zum Ding«.

6. SARGA

6.3 *svadehāt* wird von Bhāskara als *svadehād ity anena dūra-sthatvākāśasthatvayoḥ nirāsaḥ* erklärt. Vgl. hierzu 7.2.

6.5 Der Begriff des *sadyogi* kommt nach derzeitigem Kenntnisstand nur hier vor.

6.7–8 Strophe 7 scheint nicht zur Frage zu gehören, und 8 würde besser an den Beginn des Sarga passen.

6.17 Zu *pauruṣa*, welches nach den eigenen Fähigkeit eingesetzt werden soll (*yathāsambhavam*), siehe auch 2.18.45c.

7. SARGA

7.7–9 Der Gebrauch des Wortes *paśu* für *jīva* erinnert an die śivaitische Theologie, ebenso *bharitāvasthā*. ▶ Bhāskara erklärt *atyanartha* in 8d als großes Unglück in Gestalt der Welt.

7.10 *Muṇḍakopaniṣad* 2.2.9. Die Lesarten in d sind gleichwertig, daher erfolgt Ausschluß der Lesart von N_{Ed}.

7.12–13 Bhāskara kommentiert *śrīvasiṣṭhaḥ śrīrāmapraśnam anāḍṛtya pūrvoktam evārthaṃ kathayati*. Auch Ānandabodhendra, dessen Text stark abweicht, diagnostiziert zunächst als Frage: *nanu rāmasyedaṃ praśnaślokadvayam apy asaṃgatam* [...], erklärt dann aber den Sachverhalt ausführlich. Der Grund dürfte aber eher eine nicht mehr heilbare Textverderbnis sein.

7.15 Der Vergleich des *saṃsāra* mit einem Brechdurchfall (*viṣūcikā*) ist typisch für den MU. Vgl. 2.12.10 und 2.12.15. In Pāda cd ließe sich auch: *kṣayam eti yathāveśāśāntā viṣaviṣūcikā* sinnvoll interpretieren. Vgl. hierzu Bhāskaras (ad 1.16.42) Erklärung der Krankheit als *viṣabhakṣaṇakṛto rogaviśeṣaḥ*.

7.23 Die Lesart, die in Ś₁₄ in Pāda ab nachgetragen ist, stimmt mit N_{Ed} überein und zeigt, daß auch deren Benutzer gelegentlich die Lesarten der anderen Rezension verzeichneten.

7.24 Die Variante *abhibudhyate*, obwohl von allen Hss. außer der ältesten überliefert, ist zu verwerfen, da *abhi-budh* im MU sonst nicht belegt ist.

7.25 Zu *ākāśavarṇa*, vgl. 1.3.2. ▶ Die überlieferte Lesart *rūḍhibalam* ist schwer verständlich. Bhāskara liest *-bodho* in Pāda c, deutet es als *jñānam* und konstruiert *rūḍhibalam* mit diesem nur virtuell vorhandenen Neutrum. Überzeugender als dieser gelehrte Kommentatorentrick ist die Lesart von N_{Ed} *rūḍhir alam*; de facto handelt es sich lediglich um eine paläographisch zu erklärende Emendation von *ba* zu *ra*.¹³

7.29 Ś₄ liest wie N_{Ed} *svasattāsambhavam*, daher wird der anderen Lesart der Vorzug gegeben.

7.35 *makura* ist die konsistente Orthographie des Wortes in den Śāradā-Hss. In N_{Ed} herrscht dahingegen das üblichere *mukura* vor.

7.39 *abādhitam* ist adverbiell zu *anubhūyate* zu verstehen.

7.43 Vgl. 2.12.13.

8. SARGA

8.1 Pādas ab = 3.9.40ab. ▶ In Pāda c würde man das erwarten, was Bhāskara nachsichtig folgendermaßen ausführt: *yataḥ etasmin nyāye / nyāyena anubhūte sati*. Wörtlicher müßte man dies verstehen als: »wenn man diese Regel [*nyāya = yukti*] erfährt [...]«.

8.2 Pādas ab = 3.9.41ab.

8.3 = 3.9.44.

8.12 = *Mahābhārata* 1.56.33cd.

8.16 Der Hörer erfährt selbst, also wohl unmittelbar, die Lehre des Śāstra (=MU). Die Wirkung der Unterweisung ist ein direkter Erkenntnisvorgang und nicht – wie bei einem Wunsch oder Fluch (*varaśāpavat*) – in der Zukunft zu erwarten, oder wie bei einem Mantra¹⁴ durch weitere konstante Wiederholung.

¹³ Zum Gebrauch von *alam*, siehe SLAJE (1994b), p. 53. Vgl. auch *rūḍhibhāvanā* (4.18.8). ¹⁴ Bhāskara erklärt *varaśāpavat* an einer anderen Stelle als *mantrādivat* (1.18.32).

9. SARGA

9.1 Die Strophe ist eine Adaptation von *Bhagavadgītā* 10.9. Die Vulgata liest in Pāda d *ca ramanti*, die kaschmirische Rezension, von Abhinavagupta und Ānandavardhana¹⁵ kommentiert, liest *ramayanti*. Dieselbe Konstellation finden wir in 9.9. ▶ *taṃ* in Pāda c bezieht sich in der Quelle auf Kṛṣṇa. Hier bezeichnet es vermutlich immer noch das Śāstra.

9.7 *nirvāsana* bedeutet Bhāskara zufolge das Fehlen der *vāsanaś* »Ich« und »Mein«, d. h. aber implizit, daß ein Jīvanmukta manche *vāsanaś* noch behalten muß, wie etwa die *dehavāsanaś*.

9.8 Der Befreite ist zwar frei von emotionalen Reaktionen auf die Welt, da er sie nicht als real ansieht, doch er handelt in Übereinstimmung mit den Erwartungen seiner Umwelt und kann daher von dieser gar nicht als Befreiter erkannt werden.¹⁶

9.9 *Bhagavadgītā* 18.17ab.

9.10 Die Strophe ist angelehnt an *Spandakārikā* 1.1,¹⁷ doch anders als dort ist es der nichtsektarische Schöpfergott (*vidhi*), der durch das Öffnen und Schließen seiner Augen die Entstehung und Zerstörung der Welt verursacht.

9.13 = BhG 12.15a–c.

9.14 Die Interpretation von *kalā* ist, auch wegen des Wortspiels, hier fraglich. Bhāskara deutet das Wort als *jñānakalā*.¹⁸ Eine Interpretation als »Teile« des Erkenntnisprozesses findet Bestätigung in 10.23 (*cetyakalā*). Im Rahmen des Wortspiels ist *kalā* vermutlich das als Ableitung von der Wurzel *kal* (*saṃsāarakalana*) als »Vorstellung« zu deutende Nomen: Der Befreite hat also weiterhin Vorstellungen (*kalāvān*) und ist dennoch, da alle Weltvorstellungen zur Ruhe gekommen sind, vorstellungslos (*niṣkala*), wobei *niṣkala* in diesem Sinne

¹⁵ BELVALKAR gibt zwar in einer Edition des Kommentars von Ānandavardhana nicht den kaschmirischen Text, doch kommentiert dieser ihn. ¹⁶ Siehe SLAJE (1995–6).

¹⁷ Siehe HANNEDER (2006), p. 141f. ¹⁸ In anderem Kontext 1.25.10 wird *kalābhiḥ* als *paravañcanābhiḥ* gedeutet, siehe auch 1.26.32.

etymologisierend als *kalāhīna* zu deuten wäre. Für diese Interpretation spricht Pāda c.

9.17 *dūrastho* und *netarab* sind zweiter Hand in Ś₁₄, vermutlich aus N_{Ed} nachgetragen und dürften eine grammatische Korrektur darstellen. Die Frage, ob unser Autor den losen Umgang mit der Kongruenz zu verantworten hat, ist naturgemäß schwer zu beantworten. Bemerkenswert ist jedoch die konsequente Überlieferung.

9.21 Epische Verbalformen wie *prasavati* müssen angesichts anderer grammatischer Eigenheiten des MU als ursprünglich betrachtet werden.

9.22 Mit Strophe 18 beginnt eine Reihe von Aussagen, die sich auf den *videhamukta* beziehen, der aber nichts anderes als die gänzlich befreite *cid* ist. Es liegt daher nahe, die Passage auf die *cid* selbst zu beziehen, doch eigentlich gilt *videhamukta* als Subjekt aus 17a weiter und es gibt kein Anzeichen für einen Subjektwechsel bis 25c (*asau*). Daher sind die Lesarten *bhavan* und *san* vorzuziehen.

9.25 *asau* = *videhamukta* = [*cid*]. In Pāda c ist die Lesart *dṛśyam* zwar identisch mit N_{Ed}, jedoch im unmittelbaren Kontext – in der folgenden Diskussion wird der Begriff immer wieder aufgenommen, nicht aber *viśvam* – passender.

9.29 Der Einwand belegt, daß 9.17–25 zumindest formal auf den *videhamukta* zu beziehen war.

9.31 Konstruiere: *tasmād [brahmaṇah] anyā*.

9.37–49 Die Passage hat unübersehbare Parallelen mit früheren Strophen und ist wohl im Laufe einer früheren Redaktion fälschlicherweise hier aufgenommen worden.

9.40	=	8.1	9.45ab	=	1.5
9.41	=	8.2	9.47	=	1.10
9.44	=	8.3	9.49	=	1.11

Die Strophen 37–40 enthalten Rāmas Fragen über die *yukti* durch welche man befreit wird (37b) und durch welche das Abolute in seiner eigenen Natur ruht (39cd). In Strophe 38 würde Rāma, nach der in den

Hss. anzutreffenden Sprecherbezeichnung, die Antwort gleich selbst geben. Wenn Strophe 38 aber Vasiṣṭha zugeschrieben wird, wäre Strophe 39 eine auffällige Wiederholung der eben gestellten Frage durch Rāma unter Ignorierung der Antwort. Die Passage ist also merkwürdig inkohärent. Noch merkwürdiger ist aber der nun folgende Abschnitt, der mehrere Themen gleichzeitig abzuhandeln scheint. Es ist vielleicht nicht möglich, im einzelnen eine ganz schlüssige Argumentationsstruktur in diesem Abschnitt wiederherzustellen, doch ohne die durch den Kleindruck als zweifelhaft markierten Strophen ergibt sich zumindest ein schlüssiges Grundgerüst.

Damit ist wahrscheinlich gemacht, daß die parallelen Strophen an dieser Stelle als unursprünglicher Einschub zu werten sind.

9.42 Trotz des Versprechens auf schnelle Erlösung kann die Unwissenheit nicht plötzlich entfernt werden. Es folgt ein vielleicht typisch kaschmirisches Beispiel: beim Berg ist der Abstieg ebenso mühselig wie der Aufstieg.

9.43 *jñāna* ist *lectio facilior* für *nyāya*.

9.54 Unregelmäßige *bha-vipula* in Pāda c.

9.56 Siehe HANNEDER (2000) zur Interpretation.

9.66 Hier scheint *kartā* als Objekt *akim̃cana* zu haben: »einer, der nichts tut«.

9.67 *na-samāsa*s wie *nakiñcit* in Pāda c finden sich häufiger im MU.

9.73 *ekāvabhāsātma*: »einer, der einzig Licht ist«. ▶ Zur Konstruktion von *ye* in Pāda b siehe Bhāskara.

9.77 Unverkennbare Anspielung auf *Vijñānabhairava* 106.

10. SARGA

10.4 Nach Bhāskara soll das zweite *na* in Pāda a nach b gezogen werden, was stilistisch wesentlich unwahrscheinlicher ist als die Annahme eines *na-samāsa*.

10.5 Nach Ānandabodhendra ist *madāśayam atikramya praśno 'ti-praśnaḥ*. Bhāskara zufolge ist *ati bhinnakrama* gehört zu *viśama*.

Im ersten Falle wäre, angesichts upaniṣadischer Passagen zu *atipraśna*¹⁹, dies ein grundsätzlicher, abzulehnender Einwand, doch in der folgenden Passage werden die Fragepunkte einzeln abgehandelt. Damit spricht mehr für Bhāskaras ungewöhnliche Interpretation.

10.11 Bhāskara konstruiert *deśakālādīśāntatvāt* mit *vimuhyate*.

10.12 Zum Gebrauch von *upamānas* siehe auch 2.18.63–64, 66 und 2.19.1.

10.21 Die Worttrennung *samā na sā* wird in Ś₁ und Ś₁₄ durch kleine komma-artige Trennstriche angezeigt. Ānandabodhendras Kommentar setzt ebenfalls eine solche Trennung voraus, der in N_{Ed} abgedruckte Text lautet allerdings *samāmasā*.

10.33 Zu Pāda a vgl. Bhartṛharis *Nītiśataka* 1.

10.36 Pāda ist als *ākāśataḥ adhikaṃ sūnyam* zu konstruieren.

10.39 Glosse in Ś₁₄: *manasaḥ svavṛttikṣaye sati svasvarūpaṃ saṅkalpe vikalpātmaṃ nāsayivā yad avāśyaṃ rūpaṃ agni tad rūpaṃ tasya vastuna indhaṃ yaḥ*.

10.41 Die Texterstellung ist hier wegen der vielen Varianten unsicher. Der kritische Text wäre folgendermaßen zu verstehen: »Die Gestalt (*vapus*) der Bewußtseinskraft (*citi*), die, wenn sie auf Objekte gerichtet ist, die Natur des *jīva* annimmt, ist ruhiges, reines bloßes Bewußtsein – dies ist die letzte Ursache.«

10.42 Die MU-Version wird von Ānandabodhendra als Variante besprochen (*kvacit tu pustake etatpūrvārdhasthāne*) [...].

Anmerkung in Ś₁₄: *aṅguṣṭhāṅgulī viṣaye vāyukṛtaprathamasparsanavyāpārāre (?) satīty arthaḥ jīvataḥ sajīvapuruṣasya sambandhino 'ṅguṣṭhasyāṅgulyā vā upalakṣaṇam etat 1 karacaranādaḥ vayasya vāto bāhyaavāyuh tasya ādyasparśane prāthamike sparsanavyāpāre sati [...]tamo 'ntaḥkaraṇasyānudbhūtakeiñcinmātra-vṛttikasyāpi śad²⁰rūpaṃ kim apy asti tad eva citeḥ cicchakteḥ cetyonmukhaṃ vapuḥ cety asadduḥkhaṃ svarūpaṃ paramātmano rūpaṃ ity arthaḥ yadi syāt ayam eva jīvasvabhāvaḥ jīvātma*

¹⁹ Siehe (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 3.6. ²⁰ lege *śad*).

10.49 Es ist nicht zu klären, ob in den Strophen 46–49 ein »Refrain« *tad rūpaṃ paramātmanaḥ* gemeint war; es ist also denkbar, daß die ursprüngliche Lesart in 49 ebenfalls so lautete.

10.52 Vgl. *Bhagavadgītā* 15.7.

11. SARGA

11.1 In Pāda a hat N_{Ed} die Lesung *itthaṃ* als *varia lectio*.

11.7 Zur Interpretation, siehe HANNEDER (2000).

11.33 Die Nebenform *tvā* ist *lectio difficilior*.

12. SARGA

12.7 Die Lesart *āttakalanā* für *ātmakalanā* in N_{Ed} ist eine Notlösung der Redaktoren, die es erlaubt, die Vorstellung, daß das Selbst eine Konstruktion (*kalana*) ist, sozusagen wegzukonjizieren.

12.10 *te = abantā* und *kālasattā*.

12.13 In Pāda c liest N_{Ed} *khato*, was abgesehen von der fraglichen Bedeutung, die für den Text distinktive Idee einer spontanen »Entstehung« unterdrückt.

12.17 Glosse: *aṣṭavikalpodair yas tairyagyo niścapañca(?) bhavati mānuṣyaś caikavidhaś caturdaśo bhūtam a(?)o yam Ś₁₄sm*

12.29 Die Lesart *bhānti* ist *lectio facillior* und wird auch von N_{Ed} überliefert. Die Verwendung von *mānti* als »hineinpassen« ist im MU belegt: *padmākṣakośake sūkṣme kathaṃ mānti mataṅgajāḥ* (6.342.49)

12.30 Zu *vivarta* siehe HANNEDER (2006), p. 204ff.

13. SARGA

13.1 Die Verdopplung von *sama* kommt im *Nirvāṇaprakaraṇa* mehr als 20 mal vor.

13.6 Pāda ab: »Wie ein Stadt in einem Traum allmählich gebaut wird (*ākṛta*), [aber] eigentlich plötzlich [erscheint].«

13.9 *muñcati* bedeutet hier »einen Schößling austreiben«. Vgl. *tad bhṛṣṭabījavād bhūyo nāṅkuraṃ pravimuñcati* (6.127.34).

13.18–20 Die Verkörperung wird als Selbstidentifikation eines Lichtteilchens beschrieben, welches gleichsam anschwillt und im leeren Raum etwas tatsächlich Inexistentes als existierend vorstellt.

13.21 Durch eine Vergrößerung entsteht aus dem Lichtteilchen ein »Stern« (*tārakā*). ▶ Pādas cd sind unklar.

13.28 Der Bezug von *bhāvibāhyābbhidhaṃ* ist unklar. ▶ Das nur in Ś₁₄ bezeugte *yugmam* wird bevorzugt, da im MU *yuga* sonst nicht zur Bezeichnung der Zweizahl verwandt wird, wohl aber *yugmam*.

13.30 cd: »Wenn er sich regt, dann sind die Bewegungen des Windes die Gruppe der Tatgorgane (*karmendriya*).«

13.33 Vg. 1.14.

13.40 In Pāda b wäre *evaṃ* ebenfalls denkbar.

13.42 Vgl. 3.2ff.

13.46 *apanirmitiḥ* im Sinne von »ohne Schöpfung«, analog zu *apakāraṇaḥ* (14.7), welches Bhāskaras als *apakāraṇaḥ kāraṇarabitaḥ* erklärt. Weitere Stellen (14.64, 66, *apakudya* 21.4) zeigen die Beliebtheit dieser Bildung.

14. SARGA

14.6 Der erste immaterielle Körper des Schöpfergottes gleicht potentiellen Figuren, die in einem Holzfeiler enthalten, aber noch nicht herausgeschnitzt sind. Hierauf folgt der syntaktisch nur als erklärende Apposition deutbare Pāda d: »eine Sālabhañjikā aus dem Holzfeiler, der man selbst ist«. Das bedeutet, daß aus der Sicht des Holzes/Bewußtseins die Figuren/Objekte wesensidentisch mit dem Subjekt sind, sofern diese Bezeichnung in diesem Zusammenhang überhaupt sinnvoll ist.²¹

²¹ Die Lesart in N₁₃ kann kaum von einem sanskritkundigen Schreiber stammen.

14.7 Zu *apakāraṇaḥ* siehe 13.46.

14.9 Pāda a ist unklar, Bhāskara schreibt: *moktuṃ madhye gantuṃ śakya eva*.

14.10 Aus dem Gebrauch an verschiedenen Stellen zu urteilen, bedeutet *praticchandaḥ* nicht »Abbild«, sondern eher »Urbild«.

14.22 Die lectio difficilior *praphulta* war nach dem pw bisher lediglich lexikographisch belegt.

14.31 Wendungen mit *anenetham* sind im MU häufiger anzutreffen.

14.37 Die zugrundeliegende Idee scheint zu sein, daß, wenn die Unreinheit im *tāmra* (Kupfer?) entfernt ist, es dauerhaft zu Gold wird: *na gṛhṇāti malaṃ bhūyas tāmratām iva kāñcanam* (6.28.47).

14.38 Der fehlende Sandhi *parākāśe ittham* ist in allen Handschriften überliefert.

14.46 N_{Ed} liest *cetyam* anstatt *cittvam* und mißversteht damit den eigentlichen Gehalt.

14.53 *bhāvābhedāt = cidbhāvābhedāt*.

14.56 Der Vers bleibt unklar.

14.58 Pāda c: *manas tv indriyarūpaṃ [cittaṃ] san[...]*.

14.60 Vgl. *Bhagavadgītā* 2.24.

14.63 In 63d ist *-śrīḥ* vermutlich acc. pl., nicht – wie Bhāskara meint – das Subjekt des Satzes.

14.64 Ist *karmuka* hier für *kārmuka* gebraucht? ▶ Komposita mit *apa-* als erstem Glied (*apakāraṇam* etc.) sind sonst unüblich, offenbar aber typisch für den Autor. Vgl. auch *apanirmitam* in 14.66b. ▶ Die folgende Passage (64–68) ist im Vergleich zur sonstigen Ausdrucksweise sehr simplizistisch und man könnte hier die Hinzufügung ähnlicher Verse durch spätere Überlieferer vermuten. Dennoch gibt es keine tragfähigen Argumente für einen Ausschluß der Verse, da sie sprachlich nicht suspekt und zudem einhellig überliefert sind.

14.76 Zu *khe malam iva* vgl. *Gauḍapādakārikā* 3.8.

15. SARGA

15.1 Bhāskāra erklärt *mauktika* als *muktāsamūha*, doch da hier nicht von einer Pluralität der Welten die Rede ist, könnte es auch nur *muktā* bedeuten.²² Vgl. hierzu: *ābhāti mauktikaguṇaḥ śaradambārāntar dṛṣṭāv asatya udito* [...] (6.238.62) und *sthūlaśādvalaśākhāgra-protāvśyāyamauktikāḥ* (6.340.5).

15.8 Die Varianten *gandharva-* vs. *saṅkalpanagare* in Pāda b bieten einen nicht untypischen Fall für eine textkritische Entscheidung. Inhaltlich gibt es hier keinen guten Ansatzpunkt und beide Komposita sind im MU häufig belegt. Daher wird der Lesart, die nicht in *N_{Ed}* steht, der Vorzug gegeben. Daß sie nur in einer Hs. belegt ist, hat angesichts der Kontamination keine Bedeutung.

15.9 Zur ungewöhnlichen Verbindung von *tulā* und *deśa* vgl. auch 15.15. ▶ [*pra*]pūra^{ka} bezeichnet das »Ausfüllen« von Raum und Zeit, d. h. den Besitz von körperlicher Form. Vgl. 18.17.

16. SARGA

16.5 Zu *kaccha* in der Bedeutung »Blumengarten« siehe SCHMIDT, zu *kaṭapra* im Sinne von »Vielzahl« (*samūha* nach Bhāskara) siehe *Deśināmamāla* 2.13 (SCHMIDT, s.v.). Das Wort wird auch in 1.25.32 gebraucht.

16.11–12 Der genaue Sinngehalt der Begriffe, die nach Bhāskara Gesellschaftsspiele bezeichnen, also *bahūddyota*, *gūḍhacaturthaka*, *bindumatibhrama* muß noch ermittelt werden. Bhāskara zufolge bezeichnet sogar *akṣaramuṣṭi(kā)* ein spezifisches Spiel.

16.15 *kharvaṇa* bedeutet nach Bhāskara *hrasvībhavana*²³, vermutlich das »sich klein machen« zum spielerischen Verstecken.

16.45 Konstruieren *tanau samdṛṣyamāṇa eva*.

16.50–51 Die Strophe 50 enthält den Namen des Metrums von 51 (*viyoginī*), welche *Kumārasambhava* 4.4 und 4.39 zitiert.

²² Siehe APTE, s.v. ²³ SCHMIDT, s.v. *kharvati*.

17. SARGA

17.1–10 Siehe HANNEDER: *Studies*, p. 85, zu diesem Abschnitt.

17.5d »Wie eine Arme, die einen Schatz besitzt.«

17.6 Zu *ardharātram* siehe 17.44.

17.17–24 Siehe HANNEDER: *Studies*, p. 53f.

17.20 Zu *anekakārya*, siehe 41.31.

17.29 *āvārin* erklärt sich aus der Vorliebe des Autors für ungewöhnliche Anwendungen des *-in*-Suffixes, wie etwa in *ākārin* oder *kāraṇin*.

17.32 Zum unsicheren Bedeutungsansatz für *saṃvyagra* siehe pw.

17.34–35 Die beiden Strophen sind in Ś₃ nur am Rand eingefügt und da sie dieselbe Idee mit so geringer Variation ausdrücken, sind Zweifel an ihrer Authentizität angebracht. Alle Hss. überliefern in 35d das uninterpretierbare *madhye*, das nur in N_{Ed} verbessert ist.

17.43 Gemeint ist wohl *asmin nagare vāstavayāḥ*, was jedoch unmetrisch wäre.

17.44 Sie erwacht aus dem *nirvikalpasamādhi* (17.17) und geht in ihr Frauengemach (*antahpura*), um es (*tat*) unverändert (*tathaiiva*) vorzufinden. ▶ *ardharātram* bezieht sich auf 17.6, denn es ist in ihrer Welt immer noch Mitternacht.

17.46 Das Idiom *āsthānaṃ dīyatām* muß dem Kontext nach bedeuten: »laßt mich eine Audienz geben«, also die *sabhā* einberufen.

17.54 Vergleiche 3.4.5.

18. SARGA

18.3 »Im Spiegel des Bewußtseins« bezieht sich auf die Trance-Erfahrung, »außerhalb des Spiegels« auf den Wachzustand.

18.9 Pādas ab ist der Inhalt der »alten Regel« (*iti purāsthitiḥ*).

18.10 Zu *purā* siehe Kommentar zu 2.48.

18.11 Der Sprecherwechsel fehlt in allen Hss. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß die folgenden Strophen, die eher einen Lehrtext

darstellen, gewissermaßen als Einleitung zur Frage in 18.14 zu deuten sind. ▶ Konstruiere: *asty ādarśo* [...] *yasya* [11c] [...] *yatra* [13c]

18.13–14 Konstruiere *yatra* [...] *bahir antaś ca* [...] *tatra*.

18.17 Vgl. 15.9.

18.23 LoTurco konjiziert zu *abhāve yad udeti*.²⁴

18.28 Konstruiere *yathā ayaṃ sargo jātas tathā*.

18.29 Konstruiere *yathā ayaṃ bhrāntimātrātmā uditāḥ sargaḥ svapnabhramātmako bhāti tathā – idaṃ kathyate – śṛṇu*.

18.30–31 Zum folgenden Vergleich des *saṃsāra* mit einem Haus siehe auch HANNEDER: *Studies*, p. 90.

18.32 Die Erdklumpen (*loṣṭaka*) in den Ecken des Hauses gleichen den Weltbergen. Während die Erdklumpen von Ameisenhaufen durchdrungen sind, sind die Berge von Geistern (*bhūta*) bewohnt. ▶ Die Orthographie von *jaradha* wurde hier erhalten und nicht zum üblichen *jaratha* normalisiert, da sie auch an anderen Stellen des Textes vorkommt.²⁵

18.37 *girigrāma* ist der Name des Dorfes (*gartaka*).

19. SARGA

19.4 RAGHAVAN weist auf eine ähnliche Formulierung in *Kirātārjunīya* 3.37 hin.²⁶

19.7 Die neutra beziehen sich auf *kham*.

19.8 »[...] von der Farbe einer Staubwolke, die von einer Flut von Funkentropfen gefüllt war, die von der Kavallerie stammten.« Das Bild beschreibt den von der Reiterei aufgewirbelten Staub sowie die von den Hufeisen auf Stein erzeugten Funken. ▶ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Version von *N_{Ed}*. Hier wurde das *aśvīyāgniṣṭāt* entfernt und der Rest der Zeile ist ebenfalls umgestaltet. Dem schwierigen Bild der Funken scheint der Text durch Einfügung von *pādū*

²⁴ Siehe LoTurco (1998). ²⁵ Im *Nirvānaprakaraṇa* liest Ś₁ elf mal *jaradha* und nur einmal *jaratha*. ²⁶ RAGHAVAN (1939), p. 113.

»Hufeisen«, nach Ānandabodhendra erklärt als *khuratrāṇaloha*, Rechnung getragen zu haben. Eigenartig ist nur, daß es in der N_{Ed} -Version keine Funken mehr sind, sondern es sich lediglich um eine Staubwolke handelt (*ḥṣmājareṇu*). Die Redaktoren haben vielleicht versucht, zunächst eine Erklärung für die Funken einzuschieben, die jedoch durch die weitere Umformulierung selbst unnötig geworden ist.

Stellen wie diese zeigen, daß die N_{Ed} -Varianten unter einem grundsätzlichen Authentizitätsvorbehalt stehen. Der uns aus vielen Randnotizen und Verbesserungen bekannte Leser oder Korrektor von \acute{S}_{14} , der im Apparat als zweite Hand (s.m.) auftaucht, fügt bekanntlich häufig Lesarten aus der YV-Version oder Kommentare aus der VTP am Rand hinzu, doch hier sagt er nur: *aśvapādotkhanatḥṣmājareṇupūravṛttāmbaram iti vāpapāḥḥ*.

19.25 *śimikā* ist vielleicht als Variante von *śimbikā* zu deuten. Die Strophe ist nach RAGHAVAN ein »faint echo« zu einer Strophe Mātṛguptas, die in Anthologien überliefert ist.²⁷

19.28 Es ist unklar, ob es in Pāda b wirklich *ghanāni* lauten muß.

20. SARGA

20.5 *sarga* in Pāda c muß mit Pādas ab gelesen werden.

20.8 *mānti* paßt zum folgenden sehr viel prägnanter als das vereinfachende *bhānti*. Denn während es nicht gänzlich undenkbar ist, daß eine ganze Welt in einem begrenzten Raum *erscheint*, so besteht die von Rāma angesprochene Absurdität in der Aussage doch darin, daß sie tatsächlich räumlich hineinpaßt. ▶ Man würde statt *yeṣu* eigentlich *yasmin* [*gṛhe*] erwarten.

20.12 Vgl. 18.8–9.

20.13–14 Vgl. 1.8.12.

20.15 *prapaśyati* wird häufig verwendet. Im *Nirvāṇaprakaraṇa* (\acute{S}_1) gibt es mehr als 30 Belege.

²⁷ Siehe RAGHAVAN (1939), p. 113.

20.16 Der Strophe wird nicht in allen Hss. überliefert, es liegen jedoch keine zwingenden Ausschlußgründe vor.

20.22 *svapnasaṅgama* im Sinne des sonst so genannten *svapnastrīsurata*.²⁸

20.26 *saṅkhyate* für *saṅkhyāyate*.

20.26 Metrischer Fehler in Pāda a in allen Quellen!

20.29 *jagatsarga* könnte als *jagataḥ sarga* gedeutet werden, doch in 30a bilden beide dem Kontext nach ein Gegensatzpaar, vielleicht im Sinne von [Einzel-]Welt und Schöpfung.

20.32 In N_{Ed} lesen wir *cetati*, doch die Editoren notieren *cetasi iti sarvatra pāṭhaḥ*. Da *cetati* durch VTP gesichert wird (*cetati smarati*), ist die Lesart nicht zweifelhaft, zeigt aber die Praxis der stillschweigenden Korrektur. ▶ Ś₃ und Ś₇ fügen hier eine Zeile aus dem LYV hinzu, die sich auch in N_{Ed} findet.

20.35 Nach der wörtlichen Rede in 33cd–34 spricht hier wieder Sarasvatī über eine Person und deren Verwandte, daher die Emendation zu *te*.

20.42–43 Konstruiere *yasmād* (41a) mit *tasmād* 43c.

20.49 Zu *nānubhūto* 'nubhūto vā vgl. 6.158.6 (zitiert nach Ś₁):

*anubhūtāṃ nānubhūtāṃ smṛtiṃ viśmṛtya kāraṇam
sarvam evāśu viśmṛtya gūḍhas tiṣṭha mahāmuniḥ*

20.50 *sakalo* [i.e. *kramah*]. Zu Hariścandra siehe O'FLAHERTY (1984), p. 143–45.

20.52 Ānandabodhendra deutet *alaṅkītavādiṣu*, so wäre ja die Lesung in den Handschriften zu finden, sehr umständlich, indem er ein p.p.p. *alaṅkīta* von einer Wurzel *laki lakṣaṇe* bildet. Es sagt dann: *alaṅkītaṃ pramāṇair alakṣitaṃ vadanti tacchīleṣv alaṅkītavādiṣu mugdhajaneṣu iti* [...]

20.53 Die Strophe ist eine Adaptation von *Kirātārjunīya* 11.27.²⁹

²⁸ Siehe 3.17 und 42.24. ²⁹ See RAGHAVAN (1939), p. 113.

20.54 Der Schlußvers scheint in keinem Zusammenhang zu der unmittelbar vorhergehenden Passage zu stehen. Die Syntax von Pāda d ist darüberhinaus schwierig: *kasyāsti* muß eigentlich als eigenständige Frage gelesen werden, doch wird die Frage eigentlich für den Rest der Zeile benötigt. Ānandabodha bemerkt das Problem und löst es, indem er *asti* als Indeklinable deklariert *tiñantapratirūpakam avyayam*, die – so deuten es offenbar die Herausgeber von *N_{Ed}*– komponiert sei. ▶ Eine radikale Lösung des Problems wäre, die Strophen 51–54 als unecht auszuschließen, denn auf 20.50 würde 21.1 kontextuell sehr gut folgen.

21. SARGA

21.3 Dies klärt die Position des Autors, daß eine Erinnerung keine reale Ursache haben muß. Vgl. 3.4.62; 3.13.42; 3.18.24ff.

21.5 *jṛmbhati* ist hier als ungewöhnliche Form bevorzugt. ▶ *iti* muß vor *iyam* gelesen werden.

21.7 *nānubhūte* steht hier wohl für *ananubhūte*. Vgl. auch 21.21.

21.19 *pratibhā* im Sinne von »Imagination«. Vgl. 6.51.40:

*svapne dṛṣṭo yathā grāmo yāti satyātmatām kṣaṇam
dehād dehaṃ tathā yāti jīvo ’yam pratibhātmakam*

21.23 *kāryakāraṇabāvaḥ* ist entweder *bahuvrīhi* und auf *śabda* zu beziehen; oder mit *tena* beginnt ein neuer Satz.

21.26 *īmam* [...] *kautukam* als masc. ist hier *lectio difficilior* und nur im BHSD belegt.

21.29 *gaganāntaḥ puraṃ* entspricht *gandharvanagara*.

21.30 *saha* ist im Sinne von »zusammen« zu verstehen. Siehe VTP.

21.32 Trotz 33a gebraucht der Autor den Lokativ *hemani* mehrfach und er ist auch hier die einzig mögliche Lesart.

21.34 *N_{Ed}* fügt hier einen programmatischen Vers ein, der den Vedānta als Erkenntnisquelle nennt. Die Strophe ist identisch mit

Strophe 26 aus Śāṅkaras *Brahmānucintana*, was RAGHAVAN als Beleg dafür zitierte, daß das YV »the Vedāntas« akzeptiere.³⁰ Für den MU gilt dies jedenfalls nicht.

21.35 Diese Strophe wird in Sadānandas *Advaitabrahmasiddhi* als aus dem *Nāradapañcarātra* stammend zitiert.³¹

21.36 In Ś₇ hatte der Schreiber zunächst *-toyadaḥ* geschrieben, dann über das *da* eine »1« und über das *ya* eine »2« geschrieben.

21.40 Das Kompositum *viśuddhajñānadeha* findet sich in Kumārilas *Ślokaṅvārttika*.³² Vgl. auch *viśuddhajñānadehās te sarvātmanāḥ sadā sthitāḥ* 6.300.25 und *viśuddhajñānadehasya kuto maraṇajanmani* 6.349.21.

21.43 Die Strophe ist wegen der Identität von Pādas b und d zweifelhaft, doch die anderen Lesarten sind im Kontext noch weniger wahrscheinlich.

21.47 Die absurde Variation in den Handschriften zwischen allen Personen (*emi, eṣi, eti*) zeigt, daß hier der Sinn fraglich ist. Nur die Lesart *eṣi* erklärt das *tvam*, welches sonst ohne Bezug im Satz stünde, dennoch wäre die Aussage dann unsinnig: An die Erklärung Līlās, daß sie in die andere Welt mit ihrem geistigen Körper geht, würde sich dann die absurde Frage an Sarasvatī anschließen: „Doch wie gehst Du [dorthin]?“ Als Antwort würde Sarasvatī dann lediglich im Grundsatz die Modalitäten einer solchen Reise erklären. Die akzeptierte Lesart stellt den Kontext wieder her und ist nur hinsichtlich der Wortstellung ungenau. Eine eingängigere Formulierung ergäbe sich aus der Prosafolge der Strophe: [*yathā*] *ahaṃ imaṃ dehaṃ iha nyasya śuddhasattvānupātīnā cetasā paraṃ lokaṃ yāmi iti tat tvam kathaya*. Die überzeugende Lesart ist hier wohlgermerkt ausschließlich in Ś₁₄ überliefert.

21.52 *kalpanāsailaśailayoh*: »eines vorgestellten Berges und eines [echten] Berges«.

21.55 Der Vers ist erst mit der Lesart von Ś₁₄ in Pāda c interpretierbar.

³⁰ RAGHAVAN (1939), p. 120. ³¹ Siehe SLAJE (1994b), p. 92, fn. 63. ³² RAGHAVAN (1939), p. 117.

21.56 *taṃ* bezieht sich vermutlich auf *ātibhautikībhāvam* (55c). Pāda d bleibt uneindeutig: entweder vergeht der Körper in Verwirrung über seine Zustände (*daśāmohe*), oder die Verwirrung selbst verschwindet (*daśāmoho*).

21.58 Zur Interpretation siehe SLAJE (1994b), p. 81. Ānandabodhendra erklärt die Verlesung *unnaṣṭo* als *ut api* (sic).

21.66 *kalā* im Sinne von materiellen »Teilchen«.

21.68 Zur Verbindung von *ime* mit *vayam* vgl. 20.7 und 21.38 *ime ye tv asmadādayaḥ*.

21.72 Vermutlich als *vācakaluptopamā* zu verstehen: *bhrāntā* = *aṃṣave* [*iṅva*] *ākulā*, ähnlich 3.41.28: *uhyamāṇa ivāṃṣave*. Das Bild selbst ist verbreitet, z. B. *kallolair uhyamānānām nṛṇām saṃsārasāgare* 6.254.21.

21.73 Konstruiere *vāsanātānave bījaṃ*: »der Keim [d. h. die Ursache] für die Abnahme der *vāsanās*«.

22. SARGA

22.3 Die Lesart *ante*, die auch N_{Ed} überliefert, ergibt sich vermutlich aus der Kongruenz mit der ersten Zeile, durchbricht jedoch den Sandhi. Hier ist gemeint, daß so wie »am Ende« (des Traumkörpers), also beim Erwachen, der physische Körper wahrgenommen wird, man noch im Wachzustand, aber ebenfalls beim Verlassen dieses Zustandes, den feinen (*ativāhika*) Körper wahrnimmt.

22.6 *jāgrat* ist, wie aus einer größeren Zahl von Stellen hervorgeht,³³ im MU neutrum.

22.7 *etad* = *turyam*.

22.20 Gemeint ist: *jīvitam maraṇam ca ity etad* [...]

22.21 Es gibt keine sicheren Kriterien zur Variantenauswahl in Pādas c und d.

³³ Siehe vor allem 3.117.14–21.

22.24 = *Laghuvākyavṛtti*, dem Śāṅkara zugeschrieben (RAGHAVAN (1939), p. 120). Vgl. 3.9.1; 6.82.15 (= N_{Ed} 6.78.12c); 6.322.64 (= N_{Ed} 7.163.40).

22.27 Zu *abhavya*, siehe SLAJE (1994b), p. 79.

22.29 *śāstre*, i.e. *mokṣopāyaśāstre*.

23. SARGA

23.6 Die Vergleich liegt darin, daß die Wolke nach dem Regen (*vṛṣṭyā* »aufgrund des Regens«) ruhig, rein und unbewegt ist, wobei die Lesart *vṛṣṭā* ebenso denkbar wäre.

23.12 *mānuṣī* = *līlā*

23.13 Konstruiere *divaḥ prādeśamātram āruhya*.

23.14 *ālānā* = Sarasvatī.

23.15–16 *tatrasthe* (15a) und *ākāśadehe* (16b) sind *pragr̥hya*.

24. SARGA

24.1 Die Strophen 2–64 beziehen sich *nabhas* 1d und *vyoma* in 9c.

24.2 Mit der akzeptierten Lesart wäre *asaṅgasukha* (vgl. 6.140.63c) zu konstruieren.

24.3 *sajjanam* ist Vergleich für *nabhas* und damit Objekt von *dadṛśatur*.

24.5 *-niṣkrānte* ist dual; Pādas ab beziehen sich auf *madhurānile*.

24.9 Konstruiere *svaśaktiḥ dadṛśatuḥ*.

24.12 *paritaḥ* ist hier mit dem Genitiv konstruiert. Siehe PW.

24.18 *vātaskandha* und *anilaskandha* kommen mehrmals im MU vor, doch *skandha* im Sinne von »Element« findet sich nur in Verbindung mit »Luft«.

24.19 Zu *muṣṭigrāhya*, siehe HANNEDER (2006), S. 39.

24.26 In Pāda b ist eine andere Variantenauswahl denkbar, in N_{Ed} findet sich die Variante *dhūmrābhramandiram* in der Fußnote.

24.27 Die zweite Zeile ist inhaltlich schwierig und die Varianteauswahl unsicher. In der vorliegenden Version würde die Zeile bedeuten, daß man im leeren Raum Vögel sieht, die unablässig die hunderttausend Sternbilder mit sich ziehen.

24.31 *tāpāda* im Sinne von *tāpahara*.

24.41 Pādas cd bleiben unklar und die Varianteauswahl unsicher.

24.42 Pādas cd sind nur als Einfügungen in zwei Hss. überliefert und daher unsicher. Darüberhinaus gibt es allerdings keine überzeugenden Kriterien für Aufnahme oder Ausschluß.

24.43 Die Textkonstitution ist unsicher. *dhūpakam* ist ungewöhnlich, aber nicht unmöglich, *bhūta* wäre ebenfalls denkbar, *bhūdharam* ist die Lesart von Ś, die – wie in diesem Teil des Textes nicht anders zu erwarten – mit N_{Ed} übereinstimmt und einen einfachen, in anbeacht der anderen Lesarten banalen Text bietet. ▶ Pāda cd: »an manchen Stellen (*kvacit*) wie etwas zu sehen, das mit immerwährender Dunkelheit erfüllt ist, wie der leere Raum [selbst]«. N_{Ed} hat an dieser Stelle eine einfachere Lesart.

24.50 Pāda a ist unklar.

24.51 Ist *hemacūdā* eine phantasievolle Variante eines *tāmracūdā*?

24.52–53 *śuka* ist *vāhana* des *agni*, *mayūra* des *guha* = *Skandha*, und *mahiṣa* des *preteśa* = *Yama*. ▶ *grāsa* »einen Mund voll [Gras]«.

24.54 Das sehr gut belegte *karālinam* ist als maskulinum grammatisch falsch, da alle Komposita immer noch auf *vyoma* bezogen werden müssen. Ś liest *karālilam*, N_{Ed} schließlich *karānilam*. Inhaltlich wäre letzteres denkbar, doch die Logik der Fehlergenese spricht eher dafür, den »Fehler« als ursprünglich zu erachten. Bekanntermaßen belassen manche indischen Kommentatoren solche grammatisch zu beanstandenden Stellen mit dem Hinweis *pramādāt* im Text.

24.61 *ajavāhanam* = *haṃsa*.

24.64 Die Lesart *sargānila* wäre ebenso denkbar.

25. SARGA

25.7 *vraṇa* ist unklar, bleibt aber wegen der Lesartenkonstellation provisorisch im Text.

25.9 *madhyasthoccamahāmerubijākrāntanabhastalām* ist ein sehr ungewöhnlich gebautes Kompositum: »der [Lotosstempel], dessen in der Mitte befindlicher Same dem großen Meru, der den Himmel berührt, gleicht.«

25.10 Die weiße Farbe des Jasmin (*yūthika*) wird mit dem Schnee in Verbindung gebracht.

25.11 *bhramara*, welches nur als Nomen belegt ist, könnte hier als Adjektiv im Sinne von »turbulent« gemeint sein.

25.12 In Ś₇ findet sich die Anmerkung: *bbrāṭṭbhiḥ bhadrāśvādibhiḥ*.

25.15 Das Bild der *bhujalatā* für *jagat* legt eigentlich die Deutung der »Welt« als Frau nahe. Siehe aber auch *brahmāṇḍanara* oben in 2a.

25.19 *khātakhadayā* ist unbelegt und nicht interpretierbar.

25.34 Das überlieferte *acalanīkaṃ* ist nicht interpretierbar, N_{Ed} hat *acalasaṃghāta*.

25.36 *raviparvan* bleibt unklar.

26. SARGA

26.40 *no dattaḥ* ist nur umständlich deuten. N_{Ed} hat in Pāda d einen erkennbar anderen Text: *mohaṃ tāvaṇ nirākuru*.

26.44 Einer, dessen Körperstoffe (*dhātu*) erregt sind, kann also offenbar eine Wand nicht mehr vom leeren Raum unterscheiden.

26.45 »Und eine Stadt in einem Traum oder die Erde wird als leeres Loch wahrgenommen, und doch hat eine Frau in einem Traum bei Männern eine reale Wirkung.« Die Deutung Ānandabodhas ist völlig unklar.

26.48 Die hier akzeptierte *lectio difficilior* müsste als [*khe*] *anubhavaty api* (loc. abs.) interpretiert werden.

26.49 *nāsty* [eteṣām] *ekaṃ paramārthataḥ*.

26.52 Zu *pravāhasṭhita*, vgl. *pravāhāpatitaṃ kāryaṃ kuru* (6.60.4).

26.53 Die ausgeschlossene Lesart in Pāda a *tathāśu bhāti* war vermutlich die von N_{Ed} gemeinte. Dort steht allerdings *tathā śubhāni*.

27. SARGA

27.1 *tatrasthe* ist *pragṛhya*.

27.7 *tatra tair na dṛṣṭā* bezieht sich auf die Erfahrung in Vidūrathas Welt, *iba sutena dṛṣṭā* auf Jyeṣṭhaśarman in der jetzigen Episode.

27.9 *advaitakarma* impliziert die Fähigkeit, in der Welt der Nicht-Dualität zu handeln.

27.10–11 »Heute besitzen [Deine] Vorstellungen (*saṃkalpa*) eine wirkliche Erfahrung (*satyānubhava*). Deshalb trägt Dein Wunsch »er möge mich schnell (*yayuh*) sehen« Frucht [...] ▶ Die Lesart *yayuh*, eigentlich »laufend«, ist ungewöhnlich, *sutaḥ* aber die *lectio facillior*.

27.16 *javanñjavībhāva* wird hier tentativ belassen. In der Literatur gut belegt ist lediglich *ājavanñjavībhāva*.

27.19 *bhūtalārundhati* = »Arundhati auf der Erde«, also die Frau von Vasiṣṭha.

27.35 *brahmaṇas*, »von Brahmā an«, gemeint ist hier der Schöpfergott.

27.39 *vananivāsini* ist hier nur durch Ausschluß von N_{Ed} gewählt, man könnte aufgrund der Dopplung mit Pāda a (*vanavāsanayā*) ebenso *vilāsini* wählen. Solche Fälle müssen derzeit ungelöst bleiben.

27.47 *matsyā* (instr. fem.) [*mayā*] *dṛṣṭam* »Als Fisch sah ich [...]«. ▶ N_{Ed} geht in Pāda c wie Ś, von einer »Wasserschildkröte« (*ambukacchapa*) aus. Hier liegt sicher eine Verlesung der Ligaturen *mbu* und *śva* vor. Eine *ambukacchapa* ist sonst nicht belegbar und nicht nur dem kaschmirischen Leser des 10. Jhds. dürfte die Vorstellung eines Fisches in einem mit Pferden durchquerbaren Strom, in

dem auch Schildkröten leben, näherliegen als der Ozean mit seinen Wasserschildkröten.

27.48 Zu *carmaṇvatī* als Fluß vgl. *Mahābhārata* 12.29.116: *tataś carmaṇvatīty evaṁ vikhyātā sā mahānadī*.

28. SARGA

28.6 Eine Entscheidung zwischen *manoharam* und *manoramam* ist nicht möglich.

28.7 Die Mehrheitenlesung *giriṃ vāsavamandiram* ist syntaktisch unwahrscheinlich, da *āsadya* mit *giriṃ* und *-mandiram* dann zwei Objekte hätte, die kaum in Apposition stehen können. Das Problem wird erst durch die Lesart *giri-* gelöst. In Komposition ist aber die Lesart *girigrāmaka-* durch den Kontext überzeugend. Dieser Fall ist ein gutes Beispiel dafür, daß man nicht blind auf das Prinzip des Ausschlusses von vermuteten N_{Ed} -Lesarten in \acute{S}_7 und \acute{S}_3 vertrauen kann.

28.11 *jñāptyākāśa* ist – wie Ānandabodhendra sagt – *cidākāśa*, doch die Wortwahl spielt darauf an, daß *Jñāpti* = *Sarasvatī* nur Bewußtsein ist.

28.20 *nartana* hier wohl mit kausativer Bedeutung. ▶ Bemerkenswert an der Lesart *nartanā* ist, daß der metrische Fehler hier so gut überliefert ist.

28.21 Vermutlich: »[Sie sahen einen Berg (siehe vs. 17)], an dem die Wolken den von Blumenwolken verdeckten Raumbehälter teilten (*kuṭṭāka*).«

28.24 Die Lesart *kucakucaiḥ* in Pāda findet sich auch in N_{Ed} und wird von Ānandabodhendra als onomatopoetisch gedeutet. Doch *kaurukucī* kommt bei Jayanta Bhaṭṭa vor: im *Āgamaḍambara*³⁴ und in der *Nyāyamañjarī*.³⁵

³⁴ Im Schlußvers des ersten Aktes, allerdings nur als Konjekture des ersten Herausgebers RAGHAVAN. ³⁵ Siehe *Cakradhara's Nyāyamañjarī-Granthibhaṅga*, ed. NAGIN J. SHAH, L.D. Institute of Indology Ahmedabad 9, L.D. Series 35, S. 210: *kaurukucī dambhaḥ*.

28.26 Pāda b: »vereinzelt (*pr̥thak*) nebeldüster«. N_{Ed} liest wie Ś₇, *dṛṣannīhāra*, was spektakulärer, aber im Kontext mit *dhūsara* recht merkwürdig wäre.

28.33 Die Lesart *sva-bhū-uptakaiḥ* ist eine Konjektur von SLAJE, die sich eigentlich nur aus Elementen der hier sehr disparaten Handschriftenlesarten zusammensetzt.

28.35 Die erste Zeile ist nicht hinreichend interpretierbar.

28.42 Die Varianten in Pāda a, obwohl vermutlich nur auf graphischen Verwechslungen beruhend, lassen sich nicht vollständig aufklären: Daß Gazellen (*sāraṅga*) in den Wäldern umherwandern, scheint klar, doch wenn sich in diesem Zusammenhang *cāmaras* bewegen, so können damit wohl nicht Yakwedel gemeint sein. Aber auch für die Interpretation der Alternativlesart *ciraśvāsara* müßten wir erst ein Adjektiv *śvāsa-ra* neu bilden. Hier bietet sich an, eine Verwechslung mit *camara* anzunehmen, so daß also von Yaks und Sāraṅgas die Rede wäre. Dies entspricht der Lesart in N_{Ed}, wo jedoch *caraccamarasāraṅgajāla-* zu lesen ist.

28.43–44 Daß hier drei Verse in *-makṣikam* enden, ist unwahrscheinlich. Eher wird hier mit einer ergänzenden Nachdichtung zu rechnen sein. ▶ *ekāntara* in the sense of the *ekānte*?

28.46 *vṛtivrātalatā* ist unklar; vielleicht »die Liane, welche viele Wünsche [gewährt]«, ähnlich einer *kalpalatā*? ▶ *ruṭaruṭā* dürfte onomatopoeisch den Klang des Wassers bezeichnen.

28.50 *ciraṅṭikam* scheint von *ciraṅṭī* abgeleitet zu sein, eine Frau, die zu lange unverheiratet zuhause wohnt. Sie wird in unserer Textversion von der Wolke versteckt, hier liest N_{Ed} *meghasupta*.

28.52 Zu *māṃsalāmōda* siehe auch 3.17.54 and 3.23.2.

28.55–63 Bis Strophe 54 beziehen sich die Bahuvrīhis auf *girim* in 17b. Mit 56 beginnt eine Reihe von Genitiven, deren Bezugswort nicht wie sonst am Anfang, sondern ganz am der Reihung in 63d steht, wo sich dann auch der Hauptsatz befindet. Problematisch ist hier die Überlieferungslage, da die MU-Handschriften zwei Pādas zuwenig (oder zuviel) überliefern. In N_{Ed} gibt es mit YV 3.28.55cd scheinbar

die fehlenden Zeilen, doch verbieten die starken Abweichungen in dieser Passage eine einfache Übernahme des Materials.

Die Fehlergenese ist hier recht leicht an einem Beispiel zu erklären: Ś₃ hat am Rand die N_{Ed}-Version von 62a notiert. Hätten wir eine Abschrift von Ś₃, die den Text aufgenommen hätte, wäre diese Version schon ein wenig vollständiger; zwei Zeilen wären allerdings ähnlich.

Wir könnten also auch anders vorgehen und nach Indizien für den Ausschluß zweier Zeilen suchen. So fällt etwa auf, daß *saudhasthameghataḍidākulitāṅganānām* (60b) recht nahe an *saudhasthameghavidyudbhir* in 50c liegt. Solche Beobachtungen führen nur selten mit hinreichender Sicherheit zum Ausscheiden einer Passage, daher verbleibt der Text hier in der Form, in der er sich einhellig in den Quellen findet.

29. SARGA

29.4 *veṣṭitāntaram* im Sinne von »im Innern verborgen« (*veṣṭitam antare* [*ceṣṭitam*]?)

29.9 *ādehaṃ* bedeutet nach VTP *ādehapātam*.

29.10 Wir wissen zu wenig über den Humor oder die Selbstironie des Mokṣopāyakāra, doch wie sollen wir deuten, daß hier Arundhaṭī ihren Gemahl Vasiṣṭha als boshafte, dummen Gelehrten bezeichnet?

29.12 *gṛhakarmanām* (gen. partitivus) »unter den Haushaltspflichten«. ▶ Neben *śākavana* findet sich die Lesart *śākāyana*, zu der Ānandabodha schreibt: *śākāyanaḥ śākakedāraḥ*.

29.14 *sādin* ist hier wohl als »Reiter« zu deuten.

29.15 Für Ānandabodhendra scheint klar, daß aus der Strophe hervorgeht, daß die alte Dame auf dem linken Ohr taub war und er deutet die Lesart in N_{Ed} in Pāda c (*kāṣṭhatāḍya*) so, daß sie sich gebückt auf einen Stock stützen mußte. Doch *tāḍya* nimmt, auch wenn überlieferungsbedingt das Wort »Holz« vor ihm steht, nicht die Bedeutung »Stock« an. Stellen wie diese lassen eigentlich nur den Schluß zu,

daß Ānandabodhendra zwar das menschenmögliche aus dem ihm vorliegenden Text zu machen versucht, damit aber nicht automatisch zum Garanten für die Stimmigkeit einer bestimmten Interpretation wird.

29.18 *tarṇikā* wohl von *tarṇa* »Kalb«.

29.22 Weder *pañcākhyā* »nach den fünf [Elementen] benannt« (?) noch *pañcākṣa* ist an einer anderen Stelle im MU belegt.

29.25–31 Die Instrumentale sind mit *veṣṭitas* (30a) *gṛhamanḍapaḥ* in 31d zu konstruieren.

29.33d *tīvrasaṃvega* kommt häufiger im MU vor, *śiḅhrasaṃvega* ist sonst nicht belegt.

29.35d Ein Beispiel für eine nicht entscheidbare Variantenkonstellation, bei der die nicht mit N_{Ed} übereinstimmende bevorzugt wird.

30. SARGA

30.2 *pramāṇavivarjitam* »ohne Ausdehnung«. Aus dem Blickwinkel des Bewußtseinsraumes stellt die Welt nur ein Atom dar.

30.7 Pādas cd bleiben trotz des Kommentars in N_{Ed} kryptisch.

30.10 Komposita mit *sa-* finden sich auch in 13c und 14b.

30.11 »Das Brahmāṇḍa, auf das alle abhängigen Objekte hinstürzen, das (*tat*) ist der Erdteil. Darunter [...]«. Hier wird die Gravitation als Ursache der »Richtung« (*dik*) beschrieben. Ähnlich, vielleicht von Stellen wie dieser angeregt, beschreibt Bhāskarakaṇṭha das Thema in seinem *Cittānubodhaśāstra*.³⁶

30.13–14 Zur Interpretation der beiden schwierigen Strophen siehe VTP.

30.20 *sargasamsikta* = *sargāya samsikta*.

30.22d *tathāsaṃvinmaya* »ein solches Bewußtsein besitzend«.

30.27 *niṣpiṇḍa* erklärt Ānandabodhendra als: *niṣpiṇḍā nitarāṃ piṇḍitā nibidā iti yāvat*.

30.29 *śūnyaspaṇḍa* im Sinne von »regungslos« (*spandaśūnya*).

³⁶ See SLAJE (1993).

30.31 *kaḍḍhakarātnavat* taucht wieder in 6.237.51b und 6.285.8b/d auf, aber auch in *Cittānubodhaśāstra* 10.350.³⁷

31. SARGA

31.7 N_{Ed} trennt *tamo* von *jalada* gegen VTP.

32. SARGA

32.1 Zur Konstruktion siehe VTP.

32.2 Die Handschriften unterscheiden oft nicht deutlich genug zwischen *su* und *sva*, in Ś, ist das *u* sehr groß und läßt keine sichere Deutung mehr zu. An der vorliegenden Stelle ist der Unterschied entscheidend. In Anbetracht weiterer Stellen (3.27.40 u. 42) ist wahrscheinlicher, daß Surāṣṭra gemeint ist.³⁸

32.5 WHITNEY war noch der Meinung, Ableitungen von einer Wurzel *vrud* seien unbedeutend: »The occurrence or two are doubtless artificial«,³⁹ Bekanntermaßen hat man immer wieder in der Geschichte der Indologie den Kanon der »echten« oder ernstzunehmenden Werke für geschlossen erklärt und so die Beleglage verkannt. Tatsächlich ist die Wurzel *brud* (oder *vrud*) im MU gut belegt, ebenso in anderen kaschmirischen Texten wie dem *Śrīkaṇṭhacarita* oder dem *Haravi-jaya*,⁴⁰ und die Varianz der Verbalformen – WHITNEY klammert sie ein und akzeptiert nur das Partizip als Beleg – zeigt, daß wir durchaus von einer Verbalwurzel sprechen sollten.

► *bhīṇḍipāla* ist nach SCHMIDTS *Nachträge* identisch mit *bhindipāla*. Das Wort taucht – als *bhīṇḍipāla* im *Arthaśāstra* auf, doch die genauere Beschreibung der Waffe und Abgrenzung von anderen ähnlichen Waffen ist schwer. GAṆAPATI ŚĀSTRĪ sagt in seinem Kommentar zu dieser Stelle, daß es sich dabei um eine Lanze mit breitem Blatt handle (*bhīṇḍipālaḥ kunta eva prṭhuphalah*), aber ohne weiteren Beleg. Mehr Material findet sich in NEWID (München 1986), p. 25–26.

³⁷ Siehe SLAJE (1993), p. 254. ³⁸ In *Rājatarāṅgiṇī* 3.328 fällt Pravarasena in Surāṣṭra ein. ³⁹ See WHITNEY (1885), s.v. *brud*. ⁴⁰ Siehe SCHMIDT, *Nachträge*, s. v.

32.6 Die Tiernamen im folgenden, wie *garutmat* und *śyena*, bezeichnen hier bestimmte Heeresaufstellungen (*vyūha*).

32.8 Zu *lekhāmaryādā* siehe VTP.

32.9 *ābhārya* im Sinne von »militärischem Material«. Dann wäre *sainya* eine *lectio simplicior*.

32.10 Die Armeen waren also nur zwei Bogenlängen voneinander entfernt, wobei in der Mitte eine Gasse gebildet wurde. Die Lesart *gulmavātena* ist rätselhaft. *gulma* kann unter anderem »Fußsoldat« oder auch »Reiter« bedeuten, doch in Bezug auf den wilden Ozean, der im Vergleich ebenfalls geteilt wird, ist eigentlich nur die Lesart *kalpavātena* sinnvoll zu konstruieren.

32.12 Pādas cd: »Bogenschützen, die darauf warten, ihre am Ohr angelegten Sehnen (*jyā*) mit den Pfeilen (*śāsara*), loszuschießen«. ▶ In Pāda c ist die Mehrheitenlesart *śaradhi* – eigentlich erwartet man im Kontext des Bogenschießens *śaradhi* – nicht sinnvoll, da der Köcher schwerlich am Ohr angelegt wird, und dürfte lediglich auf einer Verlesung von *jya* und *dhya* beruhen. Daß diese aber dann so konsequent in einer großen Zahl von Handschriften immer weiter tradiert wurde, sollte uns vor dem Argument eines »guten« Belegs bewahren. N_{Ed} hat in Pāda c die Lesart *karnākeṣṭāśaraughaugha*, doch Interpretationsprobleme sind im Sanskrit meist lösbar: *śaraighalakṣaṇasyaughasya pravāhasya*.

32.16 *kallola* hier »Feind«.41

32.18 Zu Pāda b erklärt Ānandabodha: *maṅgulāḥ senāmaṅḍana-bhūtāḥ sūrāḥ*. Das Wort ist lediglich in SCHMIDT, *Nachträge* als *pāpa* belegt. ▶ Die MU-Version spricht davon, daß die fliehenden Soldaten allmählich Daumenbreite für Daumenbreite nachgeben.

32.23 *pratolana* bedeutet nach VTP *udyamana*.

32.24 *śalmīla* in Pāda c ist nicht belegt, auch das in N_{Ed} stattdessen anzutreffende *palyūla*. Ānandabodhendha erklärt letzteres als *trṇaviśeṣa*, was vielleicht auch für *śalmīla* gilt.

41 Siehe SCHMIDT, *Nachträge*, s. v.

33. SARGA

33.13 In 13d ist keine überzeugende Entscheidung zwischen *raṭac*, *calac* etc. möglich.

33.15 Die Erstellung der ursprünglichen Form von Onomatopoeica ist naturgemäß unsicher.

33.18 *musula* wird hier als möglicherweise kaschmirische Orthographie für *musala* belassen.

33.20 Pāda b ist unklar.

33.25 Hier und in 33a werden Steinwurfmaschinen beschrieben.

33.27 *śaṅku* bedeutet zwar auch »Pfeil«, müßte der Sache nach aber hier ein aus Holz bestehender Teil einer Vorrichtung zum Schleudern von Speeren (*śakti*) sein.

33.31 Das Kompositum ist verwirrend: gemeint ist wohl, der durch die Luft fliegende (*khasamcāra*) Diskus (*cakra*) des Diskuswerfers (*cakri*).

33.35 *śaṅkha* ist nicht klar. In 32.17a scheint es eine Waffe oder die Schlacht zu bezeichnen, was auch hier sehr gut passen würde, wobei dann *śaṅkuśaṅkita*, *śaṅkastha* und *vīravārīta* als angereicherte Adjektive auf *vāraṇa* zu beziehen wären. ▶ Ś₃ liest *saṅkhyā* und erklärt in einer Glosse *saṅkhyā*⁴² = *raṇa*. ▶ Pādas cd: »Das große Klagen (*atiparidevanah*) der Helden, welche [nun] die Details der Fesselung kennenlernen«.

33.38 Ānandabodhendra bemerkt hier, daß das Kompositum in Pāda d wegen Inkongruenz als vedisch, d. h. altertümlich zu werten sei (*ity asamārthasamāsaś chāndasaḥ*).

34. SARGA

34.18 Siehe VTP für die Interpretation.

⁴² In dieser Bedeutung im *Śrīkaṅṭhacarita* belegt, siehe SCHMIDT: Nachträge.

34.23 Die akzeptierte Lesart *pramṛtās tārakāḥ* könnte natürlich auch nur die paläographisch ganz naheliegende Verlesung für das banale *prasṛtās* sein. Für sie spricht jedoch 1.26.34.

34.30 *kalpa* steht hier für *saṃkalpa*.

34.36 *chanatkṛtiḥ* ist vermutlich eine weitere spontane Lautmalerei.

34.41 *aṃśu* in Pāda a dürfte hier nicht »Strahl« bedeuten, sondern »Stückchen«⁴³ (*sūkṣmāṃśe*).

34.48 *krenkāra* ist hier für den Klang einer Bogensehne gebraucht.

34.49 Pāda a ist nicht sicher herzustellen. Ānandabodhendra liest *chinnecca* als Vokativ, das folgende *acchaṃ* als Objekt eines wegen des *iti* hinzuzudenkenden *śṛṇu*, bespricht aber eine Variante *chinneccaḥchṛṃ*, wobei *chāchṛṃ* wiederum lautmalerisch den Klang des Durchstoßens einer Rüstung bezeichnet. *cham iti* kann aber durchaus onomatopoetisch gebraucht werden, wie 6.222.63 zeigt.

35. SARGA

Es folgt eine weitere Beschreibung des »Ozeans« des beiden Armeen, wobei in gewohnter Weise auf das Wort *marañārṇavaḥ* in 1d die Attribute bis Strophe 19 bezogen sind.

35.2 *diṇḍīra* ist in der Bedeutung *phena*, die Ānandabodhendra ansetzt, gebraucht. Vgl. 38.51. ▶ Zu *ullalana* »Aufbäumen«, siehe SCHMIDT: *Nachträge*.

35.4 *āpīta* »gelblich«, wegen der Mischung aus Staubwolken mit blutroten Schwertern.

35.5 *bhagnābhagna* »völlig zerschmettert«. ▶ *gudugudāyana* ist im pw nachgewiesen.

35.7 Eine eindeutige zoologische Identifikation des Timi steht noch aus, zumindest in Kaschmir und in Bezug auf die Vitastā dürfte das Reittier (*vāhana*) der Flußgöttin Vitastā gemeint sein, wobei es sich nach den Abbildungen um einen Mahseer handeln könnte.

⁴³ Siehe MW und *Vācaspatyam*, s.v.

35.15–20 Die Passage besteht aus *bahuvrīhis* bezogen auf einen Vergleich des *saṃgrāma* mit einem *ambaragrāma* (14a), doch die Passage ist in sich unstimmig mit zu deutlichen Wiederholungen: *taratturaṅga* als auch *śarabha* kommen zweimal vor (15a und 16c; 16b und 16c).

36. SARGA

36.9 *samāyudham* »mit gleich[starken] Waffen«.

36.10 »Wie eine Stadt, die aufgrund des Schicksals in den Raum geworfen wurde?« Das Bild ist undurchsichtig.

36.24ff Die Herstellung des Textes ist an dieser Stelle, mit langen Listen von Völkernamen, sehr schwierig und unsicher. Sehr häufig finden sich mehrere zur Auswahl stehende Varianten in purānischen Listen. Wir haben aber somit weder formale, noch inhaltliche Kriterien zur Variantenauswahl. In 24c müssen wir beispielsweise zwischen *mekalāḥ*, das im *Brahmāṇḍapurāṇa*⁴⁴ belegt ist, und *melakāḥ*, welches im *Brahmapurāṇa* vorkommt wählen. Die Ursache kann eine einfache Verlesung sein. Außerdem ist nicht abzuschätzen, ob die Lesarten in den als Beleg zur Verfügung stehenden Quellen nicht dieselbe Varianz aufweisen. Meist liegen sie ja nicht in einer kritischen Ausgabe vor.

Die hier in der Verzweiflung angewandte »Methode« ist das Verifizieren der Namen in der Literatur und die – ohne inhaltliche Kriterien zugegebenermaßen blinde – Anwendung der bisherigen Erfahrungen in der Edition.

Doch nicht nur der moderne Herausgeber hat mit den vorliegenden Angaben aufgrund der Unkenntnis über historische Geographie Probleme. Ānandabodhendra bringt hier zurecht einen anderen Punkt ins Spiel. *deśanāmāni spaṣṭāni. mārkaṇḍeyādipurāṇoktadeśanāmnām atratyānām ca kvacid yady api vailakṣanyaṃ vyatyāśaś ca dṛśyate tathāpi brahmāṇḍāntaratvān na doṣaḥ*. Wir wissen ja gar nicht, ob der Autor eine reale Welt beschreiben wollte, oder ob die Abweichung von der bekannten Geographie nicht vielmehr intendiert ist.

⁴⁴ See KIRFEL (1990), p. 75.

Ānandabodhendra geht davon aus und hat in der Folge keine interpretatorischen Probleme mehr. Doch die Gefahr besteht natürlich darin, immer dann auf diese Interpretation zurückzufallen, wenn man die Quelle nicht kennt.⁴⁵

Die Frage stellt sich heute allerdings unter anderen Vorzeichen, denn in Kenntnis der Entstehungszeit und des Entstehungsortes des Werks müßten andere Quellen in den Blickpunkt rücken. Eine solche Analyse der zeitnahen kaschmirischen Geographie ist aber nur in einer eigenen Studie zu realisieren.

36.25 *drimayo* ist unbekannt. ▶ Sowohl *bhadra* als auch *madra* sind belegt.

36.26 Weder *karnākṣaṣṭha* noch seine Varianten sind bekannt, ebensowenig *aviśrotra*. Vgl. *karnikoṣṭha* und *adhiśrotra* (KIRFEL, p. 83). ▶ Zur Variante *śovīra* vergleiche das bekanntere *sovīra/sauvīra*. ▶ Sowohl *ekapāda(-ka)* als auch *ekapādapa* sind belegt.

36.27 Pāda b ist unklar. Ś₇ trennt *śibi-vāñjñāne*, N_{Ed} liest hingegen *śibirāñjane*. ▶ Ānandabodha gibt die Zahl der Berge mit sieben an, sein Text läßt diese Deutung allerdings nicht zu. ▶ Hier sind, wie in der Liste der Völker, die Übereinstimmungen mit *Bṛhatsaṃhitā* 14 größer als mit dem *Mārkaṇḍeyapurāṇa*.

36.29 Nach der *Bṛhatsaṃhitā* gibt es *nagnaśabaras* und *parṇaśabaras*! Sollte dies gemeint sein, wäre allerdings das Kompositum *nagnaparṇās* sehr frei. N_{Ed} hat *śabarānanavarṇās*.

36.30 *kaṇṭakasthala* findet sich in der *Bṛhatsaṃhitā*, aber nicht im *Mārkaṇḍeyapurāṇa*.

37. SARGA

37.3 Hier beginnt die Beschreibung der für Vidūratha kämpfenden Völker. Für die Texterstellung gilt das oben Gesagte.

37.5 *sālvaka*: Zu Śālva siehe LAW (1968), p. 145.

⁴⁵ Siehe HANNEDER (2006), S. 223.

37.14 Die Lesart *adhvara* ist in der nicht untypischen Konstellation der Kongruenz von Lesarten mit N_{Ed} belegt und stellt für den allgemeinen Leser einen verständlichen Text her. Doch unser Autor lebte in einem Umfeld, in welchem der tantrische Śivaismus bekannt war, und somit ist davon auszugehen, daß er die Initiation in einen *adhvan* meinte. ▶ *rasala* ist nicht belegt.

37.15 Vgl. *haihaya*.

37.21b *luñchanam* ist eine orthographische Variante zu *luñcanam*.

37.25 Pādas ab sind ein gutes Beispiel für die Differenzen zwischen MU und N_{Ed} -Version: Dort lesen wir *raṇe naganayāsaṃkhyakavac-cakranikṛntanaiḥ*, was zwar auf einen gemeinsamen Ursprung hinweist, aber keinen erkennbaren inhaltlichen Zusammenhang mehr hat.

37.30 Die Pfeile werden mit Heuschreckenschwärmen verglichen, siehe auch 43.37 und 47.16.

37.38 Zu *uddebaka* siehe pw, s.v. *uddebika*.

37.41 Zu *vandila* siehe 43c.

37.42 *aundra* ist nach dem pw eine Variante für *aundra*.

37.44 Emendiere *cetayac*?

37.48 Pāda d ist nicht interpretierbar. N_{Ed} liest *tadgarjanā gajāḥ*.

37.49 Pāda ist nicht klar, erwarten würde man *vanarājyajanān jīrṇān*.

37.51 Siehe auch die Deutung durch Ānandabodhendra (N_{Ed} 37.49).

38. SARGA

38.18 Hier hat Ś₇ Glossen, die nicht mit VTP identisch sind. ▶ Das unbelegte *khillī* wird in Ś₇, als Vogelart erklärt, N_{Ed} liest *jhillī*.

38.24 *sphoṭaka* ist unklar, vielleicht ist die Lesart *sphoṭaka* ein Hinweis auf ein ursprüngliches *kheṭaka*? Siehe 50.22 und 50.24.

38.26 *durdura* ist eine orthographische Variante zu *dardura*, ähnlich *makura/mukura*. Es ist nicht davon auszugehen, daß das Origin-

nal, oder überhaupt eine Handschrift mit einem längeren Textstück bezüglich solcher Varianten normiert war.

38.34cd Die Kṣatriya-Frauen begehen also beim Anblick ihrer im Kampf getöteten Gatten Selbstmord mit einem Messer.

38.35 Die sehr gut belegte Lesart *śavottāna* ist nicht konstruierbar, denn es geht um die Identifikation (*parīkṣanam*) des Körpers eines Verwandten (*bandhukāya*), der mit aufgerichtetem Kopf auf dem *śavasthāna* liegt, nicht *śavottāna*, »wie ein Leichnam ausgestreckt«. Ein weiteres Beispiel für die Regel, daß in einer kontaminierten Überlieferung eine einzelne Handschrift die ursprüngliche Lesart gegen alle anderen erhalten kann. ▶ *śavahāra* ist nach dem VTP jemand, der Leichen entfernt. ▶ *khara* ist adverbial zu verstehen: *kharam ākṛṣṭa*.

38.40a Lies *lajjat* für *lajja*?

38.43 *raktārṇava* »Blutozean« als achter Ozean ist eine Variation über das Thema »Ozeans der Schlacht«.

38.51 Zu *ḍiṇḍīra* siehe oben 35.2.

39. SARGA

39.6 Vielleicht ist *śavāṅgeṣu* zu lesen, doch das intendierte Bild bleibt unklar.

39.8 Auch *sāyam aṅga-*, die Lesart von Ś₁₄ und N_{Ed}, ist sinnvoll.

39.15 Die Komposita beziehen sich auf *raṅgaṅgam* (11a) und sollten daher im Nominativ stehen, N_{Ed} liest *dākini*.

39.16 *citā* im Sinne von »brennender Holzstoß«.

39.21 Zu *kili* siehe SCHMIDT: *Nachträge*, s. v. *kilikila*.

40. SARGA

40.11 *na māmy atra* »ich finde keinen Platz darin«.

40.13 Prägnant ist der Vers nur mit der Aussage, daß »Wasser« (*vāri*) nicht nach oben fließt, die Lesart findet sich jedoch nur in einer Handschrift. Alle anderen, einschließlich N_{Ed} lesen *vāyu*.

40.19 *hṛdgaṭāt* bedeutet nach Ānandabodhendra *vedanāt*.

40.29 *tattayā* ist instr. des Abstraktums *tat-tā*.

40.32 Die Lesart in Pāda a ist de facto N_{Ed} , die in Ś₁₄ nicht selten zweiter Hand ergänzt wird.⁴⁶ Da N_{Ed} in 31cd wie die Mehrzahl unserer Hss. ein Singularsubjekt liest, fehlt in 32a ein Pluralsubjekt. In der vorliegenden Form ist der Text tadellos konstruierbar.

40.42 Pāda c bleibt unklar. Die akzeptierte Lesart wäre eine nachgestellte Begründung »wegen des Nicht-Erinnerns der Welt«. Das vermutlich an der falschen Stelle stehende *caiva* hat die Lesart in N_{Ed} *saṃsmṛter asmṛteś caiva* begünstigt. Sie beruht aber wohl auf einer Verlesung der Herausgeber, denn Ānandabodhendra erklärt *saṃsmṛteḥ sargasya*, was vermutlich ein Druckfehler für *saṃsṛteḥ sargasya* ist.

42. SARGA

42.5 *kanake avyutpanna* »unkundig in Bezug auf Gold«.

42.9 Während *sarvagata* und *paramārthaghana* mehrmals an anderen Stellen des Textes vorkommen, findet sich das eigentümliche *sarvaghana* nur hier in einer Lesart und wird daher nicht akzeptiert.

42.27–30 Der Abschnitt zeigt sehr gut die Doppelung der Sprecherangabe, einmal wird *devī jñaptir* (27b) im metrischen Text genannt, dann folgt die externe Sprecherangabe *sarasvatī*. Dann, vor Strophe 30 könnte der Sprecher ebenfalls ergänzt werden, obwohl er ausführlich in 29cd angekündigt wird: tatsächlich tut dies aber nur Ś₁₄. Konsistenz ist hier aufgrund der Mischung der beiden konkurrierenden Systeme unmöglich.

43. SARGA

43.13 Die Orthographie der Onomatopoetika ist, da diese vom Autor wohl selbst gebildet wurden, naturgemäß unsicher.

⁴⁶ Das Phänomen ist im *Vairāgyaprakaraṇa* sehr häufig zu beobachten.

43.27 Dasselbe gilt hier: ob die Laute *chāk* und *duk* gemeint sind, wird wohl schwer zu klären sein, da aufgrund der Tendenz des Autors neue Onomatopoeika zu bilden Parallelen nichts helfen würden.

Bei aller Varianz innerhalb der MU-Hss. wird doch offensichtlich derselbe Text überliefert. Blickt man auf Version der Zeile in N_{Ed} (*yadṛcchātākārādātākārakāṭhināgnirāṭadgṛham*), so sind lautliche Ähnlichkeiten unverkennbar, doch die Entstehung des N_{Ed} -Textes bleibt höchst rätselhaft. Hat hier ein Gelehrter auf der Basis einer schlechten Kopie oder eines mangelhaften Transkripts in eine andere Schrifart in einer anderen Region Indiens nachdichtend wieder einen sinnvollen Text erstellt? Die vorliegende Stelle ist nur ein Beispiel für eine Unzahl ganz ähnlicher Abweichungen zwischen MU und N_{Ed} .

43.34 Die Konjekturen in Pāda d ist diagnostisch. »Das Feuer (*dagdhā*) wünscht deren Ende« ist jedoch denkbar, die Variante in N_{Ed} (*asatsa-mindhane*) ist mehr als unwahrscheinlich.

43.42 Es gibt verschiedene Möglichkeiten, die erste Zeile zu konstruieren. Es geht um den Elefanten an der Spitze der Schlacht, von dem entweder die anderen geflohen waren (*vidrāvītānyasya*), oder der geflohen und blind war (*vidravītāndhasya*), wobei im Falle der Lesung von *vāta* die Ursache für die Flucht der Wind wäre. ▶ *vata* kann hier als orthographische Variante zu *bata* verstanden werden.

43.47 *kārṣaṇavī* von *kṛśānu* (*agni*).

43.49 *puṣkara* in Pāda c »Spitze des Elefantenrüssels« (pw).

44. SARGA

44.25 »Oder es ist nicht wirklich (*vastusat*), da es später zugrundegeht; dann wäre die ganze Welt so [unwirklich]. Wie könnte man die Existenz noch mehr leugnen?«⁴⁷

44.37 Pādas cd sind äußerst zweifelhaft, da sie nur von \dot{S}_7 und N_{Ed} überliefert werden. Hinzu kommt, daß die Verbindung von Pādas

⁴⁷ Wörtl. »Welche größere Leugnerin der Existenz [könnte es] hierfür [geben]?«

b und d nicht unbedingt als gelungen bezeichnet werden kann. Ein Ausschluß ist jedoch wegen der Relativkonstruktion nicht sinnvoll.

44.38 Vermutlich müssen wir, wie Ānandabodhendra es vorschlägt, *spanda āmodaś ca* interpretieren.

45. SARGA

45.13 *sarale* ist Vokativ.

45.15 Pāda c ist nicht klar, vielleicht: *yathā bhavaty adehā jīvaśaktiḥ asyāṃ muktā asmi iti*.

46. SARGA

46.7 Die Instrumentale beziehen sich auf *aśvair* (9c).

47. SARGA

47.12 In Ś₄ finden wir hier eine sehr aufschlußreiche Glosse: *celus iti alirūpiṇaḥ śyāmāḥ yatas tato bhramaṇaśīlā vā timiraśaṅghātāḥ tamasstomāḥ celuḥ vineśuḥ phānīva balānīva yathā balāni sainyāni celuḥ asṛjīveti yathā asṛji yuddharūmisthe śoṇiteśaryāni kuṇapāḥ āsan tathā divi gaganaviśaye sandhyāyāṃ tārakā āsan tārakāśabdaḥ ākārāntaḥ akārānto vā timiraśaṅghātā balānīva sandhyāyāṃ asṛji iva ity urnāśatrapuṃṣṛkti na puṃsakavṛktyo rūpamānopameya bhāvoliṅgasāṅkhyavibhote 'pi hy upamānopameyatā vibhaktiḥ punarekaiveti saḥṛdayavacanasa(?)satyā yojanīyaḥ sandhyāyā asṛk upamānam raktatvaguṇasādhandyāt tārakāṇaṃ śavā upamānam teṣāṃ niṣprabhatvena nijīvatvasādharṃyāt kuṇapāḥ śavam astriyāṃ ity amarāḥ*

48. SARGA

48.22 Hier fügt Ś₉ N_{Ed} 48.45–53 ein:

48.43 Sind hier *mantras* für den magischen Gebrauch der Waffen gemeint? Anders VTP, allerdings mit anderen Lesarten.

48.57 *gaganapota* (=N_{Ed}) ist hier ebenfalls zu berücksichtigen.

48.58 Die Variante *caṅpaka* kommt häufiger vor und wird daher nicht normiert.

48.60 Die Strophe ist vermutlich verderbt. In Anlehnung an N_{Ed} könnte man *sahasrākṛtinawvegacalitā iva saagarāḥ* vermuten.

48.64 Vergleiche 3.32.26, 3.129.14 und 3.130.10.

48.67 Pāda d ist unsicher.

48.71 Nach Ānandabodhendra steht *yāma* hier pars pro toto für *triyāma*.

48.75 Das *parjanyaśtra* wird also mit dem Bogen abgeschossen!

48.86 *piṅḍitāṅgā* bezogen auf die Winde, deren »Körper« im Bild durch Blitze verdichtet sind. Ānandabodhendra bezieht »*pīḍitāṅgā*«, so auch die Lesart von Ś₃ und Ś₇, auf *prāṇinām aṅgāni*, wobei der Text vermutlich nicht mit dem Kommentar übereinstimmt.⁴⁸ ▶ Zur Schreibung *kakummukha*, vgl. 48.77d und 106.14b.

49. SARGA

49.6 Die Textkonstitution in Pādas cd ist unsicher.

49.12 Das zweifache *iva* wird von VTP bestätigt und erklärt, obwohl der Text der N_{Ed} *saṁdhyāyām atha* liest!

49.13 Vgl. VTP zur dortigen Lesart *bhasmanah stambha-
bhasmanah sambandhī stambho dagdhastambha iti yāvāt*.

49.17 In Pāda b sind sowohl *kṛśāṅgāḥ* als auch *kṛśṇāṅgāḥ* plausible Lesarten.

49.19 Im Kontext (siehe Pāda c) ist *nirnagna* im Sinne von »völlig nackt« denkbar. Das unbelegte Wort kommt noch in 49.24 und 49.29 vor.

⁴⁸ Ānandabodhendra sagt nämlich [...] *pīḍitāni prāṇinām aṅgāni taiḥ*, so daß er wohl von der Lesart *pīḍitāṅgāiḥ* auszugehen scheint.

49.25 Pāda a wird von den Herausgebern von N_{Ed} in einer Fußnote erklärt.

49.26 In Bezug auf Pāda cd gibt es in den Hss. keine Einigkeit.

49.32 Auch Pāda d weist eine ungewöhnliche Varianz auf.

50. SARGA

50.3 Eine interessante Beschreibung, die zeigt, wie man sich den Gebrauch magischer Waffen vorstellte: Ein Pfeil wird mit dem *atramantra* besprochen, so daß nach dem Abfeuern aus der Pfeilspitze Feuer tritt.

50.5 Es ist wohl kaum nachzuweisen, ob die in den meisten Handschriften sekundär ergänzte Zeile – in Ś₇ sind es zwei, was dem Textbestand von N_{Ed} entspricht – aufgrund des Zeilensprunges ausgefallen ist, oder ob der »Endreim« ein Nachdichten begünstigt hat.

50.20 Vielleicht steckt hinter der Lesart von Ś₁₄ *ukṣaṇam*, im Rahmen der Weihung eines *astra*. ▶ Die Lesart *samam* in 20c könnte auch eine Verlesung für *samam* sein, vgl. 24d.

50.34 Der zusätzliche Vers am Rand von Ś₃ und Ś₇ ist YV 50.37cd.

50.39c *mṛṇāle iva* ist hier wegen des Duals richtig (*pragr̥hya*).

50.44 Mit *asau* ist nach VTP Sindhu gemeint: (*asau sindhubḥ padmagr̥haṇḥ praveṣṭuṃ nāsakat*).

51. SARGA

51.18 Zur Deutung von Pāda a siehe VTP. Demnach bedeutet *nibandhanāni* »Grenzen« (*maryādāḥ*), *cibnāni* aber *mudrādiṣu sindhunāmānkanāni*.

51.19 N_{Ed} liest *'yamato* in Pāda d. Gemeint ist aber eher »[unverbrüchlich] wie eine Regel, die vom Todesgott stammt«.

51.20 Der Vergleich in Pāda d nicht interpretierbar.

53. SARGA

53.15d *vedhayitvā* ist hier vermutlich wie das Simplex mit *āvaraṇāni* als gedachtem Objekt zu konstruieren. ▶ Der Vergleich ist ungewöhnlich. N_{Ed} liest statt *vadanam* das sicher gut passende aber recht glatte *badaram*.

53.22 *cāndreṇa*, d.h. als *cāmara*.

53.35 Pāda c ist unklar.

53.36 Der Beleg *iti smṛtiḥ* ist im MU unbekannt und die Lesart wird daher verworfen, auch wenn die meisten Schreiber dem Angleichungsdrang nachgaben.

54. SARGA

54.35 Zur Verlesung *muktimān* vgl. 37b.

54.48b In der Lesart *arjunamārute* wäre *arjuna* vermutlich als »Indra« zu verstehen.

54.54 Lies *yadā iṣanmoham*. Die Interpretation der Strophe ist unklar.

54.57 Texterstellung in Pāda b ist unsicher.

54.58 *syāt* muß mit dem vorhergehenden Vers gelesen werden.

55. SARGA

55.8 *darśanāntare* vielleicht: »in einer anderen Vision«, d. h. einer anderen imaginierten Traumwelt.

55.10 Die Strophe bezieht sich auf *śarīrakam* in 9d.

55.15c Die Lesart *śamam āyāti saṃsārasvapnavibhrame* ist mit großer Wahrscheinlichkeit aus N_{Ed} in die sekundären Lesarten verschiedener Hss. aufgenommen worden. Die Lesart *kadācid* ist schwierig, da man das Wort wohl als »stets« (*kadāpi*) deuten muß, dann aber inhaltlich der anderen überlegen.

55.21 Es ist kaum vorstellbar, daß Pāda a hier eine denkbare Lesart überliefert. N_{Ed} hat *sa svapna iva saṅkalpa iva*, wodurch die Probleme wegen des zweiten *sa* aber nicht gelöst wären.

55.24 Die Konjektur in Pāda c ist nur ein verzweifelter Versuch, dem kryptischen Text einen Sinn abzuringen.

55.52 Die Strophe ist unklar.

55.56 *ābuddham* im Sinne von *īṣadbuddham?*

55.64 *copanaṃ vāyuh* ist vermutlich der Inhalt der ersten Vorstellung des Bewußtseinsraumes.

55.65 *sauśīryaṃ* ist an Stellen, an denen es gut belegt ist, nicht zu *sauśīryaṃ* normiert, denn es taucht trotz varianter Orthographie auch in 55.49 und 70.51 auf.

56. SARGA

56.16 Pāda b ist unklar.

56.23–24 Die Strophen werden in unterschiedlicher Anordnung überliefert.

56.34 *bhūridharmā* ist unverständlich, lies *bhūridharmān?*

56.41 Ānandabodhendra interpretiert einen Lokativ in seine Lesart *satyātman na* hinein. Die einfachere und inhaltlich bessere Lösung wäre eine Konjektur zu *satyātma na*.

57. SARGA

57.7 *vicesṭita* müßte im Sinne von *ceṣṭārahitām* gedeutet werden.

57.13 Die Strophe ist in N_{Ed} in Klammern gesetzt und sei nach Aussagen der Herausgeber nicht überall überliefert.⁴⁹ VTP kommentiert die Strophe nicht, doch ist dies allein nicht ungewöhnlich.

57.27 Interessanterweise gibt es in keiner Quelle, einschließlich N_{Ed}, eine Alternative zur Sandhi-Mißachtung zwischen Pādas a und b.

⁴⁹ *kvācītkam idaṃ dhanuścīhnāntargataṃ padyaṃ*

57.29 *pūrvā*, i.e. *ātivāhikatāmātiḥ*.

57.39 Eine ausführliche Deutung findet sich in VTP.

58. SARGA

58.13 Die Texterstellung in Pāda d ist unsicher, vielleicht: »Du hast deinen früheren Körper aufgrund einer Methode (*naya* im Sinne von *yukti*?) von selbst vergessen.«

58.28 *abhyutthita* im Sinne von *vyutthita*.

58.37 *padmasya* in Pāda c ist Eigenname und ist mit Pādas ab zu konstruieren.

58.46 Die Anspielung auf *Raghuvamśa* 1.1 wurde hier vermutlich sekundär verdeutlicht. Eine Korrektur in die anderen Richtung, also eine Änderung von *samprktā* in *samsaktā*, ist weniger wahrscheinlich.

59. SARGA

59.13 In Pāda a finden sich nicht weniger als vier Schreibungen für das Perfekt von *abhi-sic*. Nach *Aṣṭādhyāyī* 8.3.65 lautet die korrekte Form *abhiṣiṣicur*.

REFERENCES

- BHATTACHARYYA, SIVAPRASAD: "The Emergence of an Adhyātma-Śāstra or the Birth of the Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa". In: *IHQ* 24 (1948), pp. 201–212.
- HANNEDER, JÜRGEN: "Śaiva Tantric Material in the *Yogavāsiṣṭha*". In: *WZKS* 42 (1998), pp. 67–76.
- HANNEDER, JÜRGEN: "The *Yogavāsiṣṭha* and its Kashmirian recension, the *Mokṣopāya*. Notes on their Textual Quality". In: *WZKS* 44 (2000), pp. 183–210.
- HANNEDER, JÜRGEN: *Studies on the Mokṣopāya*. Wiesbaden: Harrasowitz 2006 *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Band LVIII.
- KIRFEL, WILLIBALD: *Die Kosmographie der Inder*. Hildesheim: Georg Olms 1990 [=Bonn 1920].
- LAW, BIMAL CHURN: *Historical Geography of Ancient India*. Paris: Société Asiatique de Paris 1968.
- LO TURCO, BRUNO: *Il Mokṣopāya; lo spazio della coscienza come principio assoluto. Dodici capitoli dal Lilopākhyāna. Edizione critica e traduzione annotata*. Ph.D. dissertation. Rome 1998.
- NEWID, MEHR-ALI: "Waffen und Rüstungen im alten Indien: dargestellt aufgrund der Quellen in Literatur, Kunst und Archäologie". München 1986.
- O'FLAHERTY, WENDY DONIGER: *Dreams, Illusions and Other Realities*. Chicago and London: The University of Chicago Press 1984.
- RAGHAVAN, V.: "The Date of the Yogavāsiṣṭha". In: *Journal of Oriental Research* 13 (1939), pp. 110–128.
- SCHMITHAUSEN, LAMBERT: *Maṇḍanamīśra's Vibhramaviveka. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre*. Wien: Hermann Böhlau Nachf. Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1965 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. 247.1).
- SLAJE, WALTER: "Merkmale des Lebendigen: Zu einer naturphilosophisch begründeten Biologie in Bhāskarakaṇṭhas

- Cittānubodhaśāstra*". In: *Journal of the European Ayurvedic Society* 3 (1993), pp. 250–281.
- SLAJE, WALTER: "Die Angst der Yogis vor der Versenkung". In: *WZKS* 38 (1994a), pp. 273–291.
- SLAJE, WALTER: *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1994b (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 27).
- SLAJE, WALTER: "Zur Traditionsgeschichte der Vorstellung von einer 'Erlösung noch im Leben' (*jīvanmukti*)". In: *BEI* 13–14 (1995–6), pp. 387–413.
- SPEIJER, J.S.: *Sanskrit Syntax*. Delhi: Motilal Banarsidass 1980 [=Leiden 1886].
- STEPHAN, PETER: *Die Lavaṇa-Episode im Mokṣopāya: ber den illusionären Charakter personaler Identität. Textkritische Edition, Erstübersetzung, Studie..* Halle 2008 urn:nbn:de:gbv:3:4-2891.
- WHITNEY, WILLIAM DWIGHT: *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. Leipzig, London: Breitkopf und Härtel, Trübner & Co. 1885.