

Kapitel X

देह वीवेक्

- 1 हाडीं आंडज : रोमीं उब्भीज : स्वेदीं स्वेदज : जारज मांसीं : । पीतादीकीं उग्हाळाः कफीं वर्षाकाळु : वातप्रकोपीं सीतकाळु : यामाजि दोनि दोनि करीतां मासीं : । शरव : हेमंत : शिशिर : वसंत : प्रीष्म : वर्षा : ऐंसीया सा रीतु : यांचे दोनी मास करीतां बारा मास होती : ॥ छ ॥
- 2 नाभीचक्रीं सूर्यो : बौदुचक्रीं चंद्रमा : लोचनीं कुजू : ह्रवईं बृध : दीष्णुस्यानीं गुरु : शुक्रो शुक्रे : नाडीं मंदु : मूर्खीं राहो : वायोस्थानीं केतू : यामाजि तीन तीन करीतां सतावीस नक्षत्रे होती : । आणि त्यांचेनि नांवे चार सात होती : । प्रणाचीया [प्रणवाचीया] बारा मात्रा : तेचि बारा मास होति : ॥ छ ॥
- 3 हडा : पींगळा : मुष्मुना सरस्वती : जीतुफीया नाडी वेहीं तीतुफीया नानाबोधा नदी : । कपाळीं सोयट [श्रीहट] : मुष्मुना द्वारो : जाळांधर काकीमूर्खी : काबरळ नाभीं : ॐ डीयान आर्धपीठ : ऐंसीं अउठ पीठे : ॥ छ ॥
- 4 वेहीं नानास्थानें : तेचि देस : ब्रह्मस्थानीं केदारः मनि मलिकार्जुनु : कायाकासीं आत्मा श्रीस्वेस्वरः यांतें वोळखे त्यासि जीताचि मोक्षु : । सर्व तीर्थे जाणीजती तरि वेहीं आसतो : ऐंसें देह जाणें तयासि केंहींच धावणे नलगे : सकळ तीर्थे तीर्थफळ तयासीचि होये : येणेंचि देहें हा संवसार वोळखावा : धर्मु : अर्थु : कामु : मोक्षु : तो श्रीगुरुप्रसादें : ॥
- 5 येक भूत लागे तें पीसें बोलीजे : मग वेहां पांच भूतें तयासि काड म्हणावे : । येका दोषाचें तें केंहीं न सरे : मग जे बहुता दोषांचे देह त्याचें कवण नांयकीं : । जे माणूस येके आवस्येचे ते दुखीये : मग जःगसि च्यारि आवस्था ते सवा दुखीये : । घड म्हणो नवां ठाईं फाटक : मोडकें ऐंसें जे सोळा ठायीं सांदीलें : दूड म्हणो तरि ताःहा सोखे : जाण म्हणो तरि चाईचि नाडीं बांधलें : आपुले म्हणो तरि अग्रा लागले : आल्प ऐंसें जे जयत्ता उभारा पायां लागला : ॥
- 6 येया देहाचें फळ : तें जें येणें देहें नीका धर्मु करीजे : । हे देह नीके गुणाचे तरी होये : परी आहंकारें वेवटलें : । बुधीवंत तरी नीके : परी शोधें घेतले : । मनस्वीयें तरी चांग : पर वोक्त्पाचेनि भरे दाटले : । येक्यवृत्तीचे नखे : परी पाहातां नाना दृत्तीचे : । कळावंताचा : बारे सोळे कळीं वोल्हावलें : पर या देहाचें येक वोळखे : जे सहजें सतीसा पाचांगु करी : आणि येक्ये गांबीचे म्हणीनु चौसटीचां चौहाटीं पडीलें : येंसें या देहाचें फळ : । तें येणें देहें आत्मज्ञान जाणीजे : हे देह रसीं वेधलें : परीसां लागले म्हणउनु धातुवध म्हणीजे : धातुसि आले म्हणउनु नासातें पावे : ॥
- 7 हें कार्नीं काड आडकीजे हें काड म्हणावे : । प्रतक्ष डोळां वीसतसे हें देहा आवि अंतीं नाही : । मध्येचि आसे : धरु म्हणता धरवे ना : । जया जीवा देहां मंत्रपण नीकें : पण परवावीं लागलें : पर या देहासि जांवें नीकें केलें : । तें नेणें म्हणुजनी वायेवस म्हणीजे : तें साच : । जया जीवाचें सरीर त्या सरीसें अंतीं न चले : मग पडीले : मग पडीलेया घाणा ये : वोळखें होये : योगभ्यासेंथीण मात्तीयेस बीते होये : आतां आसो हें : येणें देहें आपणपें नीकें जाणावें : या देहाचें माणुसपण हेंचि नीकें : ॥ छ ॥

इतो श्रीगोरखनाथवचनीं आमरनाथ कथयति देहवीवेकु नोजबीचारें ॥ १० ॥

Kapitel X Die unterscheidende Betrachtung des Körpers (*deha*)

Auch dieses Kapitel handelt vom Aufbau des Körpers. Er wird, wie bereits an der Überschrift zu erkennen, im Gegensatz zu Kapitel VIII nicht als *śarīra* sondern als *deha*⁴⁶¹ bezeichnet. Der semantische Unterschied der beiden Begriffe läßt sich zwar nicht eindeutig bestimmen, es scheint jedoch so zu sein, daß das Konzept des *śarīra* in Kapitel VIII nicht nur die grobstoffliche Physis des Körpers sondern auch die feinstofflichen Bereiche und darüber hinaus sogar, wie in VIII. 3, den *jīva* einschließt. In X. 7 hingegen wird gesagt, daß es eine 'wahre Freundschaft' zwischen dem *deha* und dem *jīva* gibt, woraus man schließen kann, daß der *deha* im Gegensatz zum *śarīra* den *jīva* nicht mit einbezieht.⁴⁶² Die Abschnitte X. 1 bis 4 (bis Zeile 2) enthalten Mikro-Makrokosmos-Analogien, wie sie bereits in dem vorherigen Kapitel vorkamen. Die Abschnitte X. 4 (ab Zeile 2) bis 7 handeln von den Begrenzungen des Körpers, wie auch von seinem Zweck als Mittel zur Befreiung (*mokṣa*).

X. 1

Im Knochen [befindet sich] das Aus-dem-Ei-Geborene, im Haar das Aus-dem-Sproß-Geborene, im Schweiß das Aus-dem-Schweiß-Geborene, im Fleisch das Lebend-Geborene, in der Galle usw. der Sommer, im Schleim die Regenzeit, im Übermaß des Windes der Winter. Innerhalb dieser, innerhalb der Monate jeweils zwei machend, [ergibt] Herbst, Winter, kalte Jahreszeit, Frühling, heiße Jahreszeit, Regenzeit. Derartig [sind] die sechs Jahreszeiten. Von diesen, [jeweils] zwei Monate machend, entstehen zwölf Monate.

Die zu Beginn dieses Abschnitts genannten vier verschiedenen Formen der Entstehung des Lebens entsprechen einer alten und verbreiteten Vorstellung, die beispielweise auch in der *Jāneśvarī* Erwähnung findet⁴⁶³:

Jñ XIV. 98

paiṃ mañija svesdaja / udbhija jārāja / umaṭatī sahaja / avayava he //

"Auf spontane Weise erscheinen die aus dem Ei⁴⁶⁴, aus dem Schweiß, aus dem Sproß und die aus dem Mutterschoß geborenen Spezies."

⁴⁶¹ Die in der Überschrift von Kapitel VIII und X verwendeten Begriffe *śarīra* bzw. *deha* werden auch im Kolophon des jeweiligen Kapitels gebraucht: *iṭī gorakhanāthavacanīm kathamṭī nījavīcāreṃ sarīra vīvekū // 8 // iṭī śrīgorakhanāthavacanīm āmaranātha kathayeti dehavīveku nījabīcāre // 10 //*

⁴⁶² Siehe hierzu auch Kapitel XX. 3.

⁴⁶³ Siehe auch S. Haṇamates, *Samketakośā*, S. 107.

⁴⁶⁴ Für *jāra* steht häufig auch *jarāyu*, 'Eihaut', was gut in diese Reihe paßt. *Jāra* hingegen ist mir nicht verständlich, da es wörtlich 'Liebhaber, Verehrer' bedeutet.

Die wörtliche Bedeutung von *maṇi* ist im Sanskrit wie im Marāṭhī eigentlich 'Juwel, Perle, u.ä.' (Monier Williams- Molesworth s.v.). Zur Bedeutung von *maṇija* findet man im *Mahārāṣṭra Śabdakośa* und Panses *Jñāneśvarī*-Wortindex jedoch 'aus dem Ei geboren', ebenso wurde in mehreren Kommentaren zur *Jñāneśvarī* (Editionen: Daṇḍekar, Veliṅkar, Bhiḍe und Jośī) an dieser Stelle (XIV. 98) *maṇija* durch *aṇḍaja* (wörtl. 'aus dem Ei geboren) substituiert. Auch Jñāneśvar verwendet in einer Aufzählung der vier Entstehungsformen in *Jñ XV. 48* statt *maṇija* das Wort *aṇḍaja*, und bereits in *Chāndogyopaniṣad VI. [3]. 1* wird *aṇḍaja* als eine der drei Formen des Lebensursprungs genannt.

Das zweite Thema dieses Abschnitts sind die der Vorstellung nach ebenfalls im Körper angesiedelten Jahreszeiten mit ihren Monaten. Nach einer Zählung von S. Haṇamaṇṭe⁴⁶⁵ gibt es drei Jahreszeiten, die hier zunächst erwähnt sind. Sie werden weiter unterteilt in sechs, und diese in die Monate. *Yāmājīṃ doni doni karītāṃ māsīṃ* ist schwer verständlich durch *māsīṃ*. Vielleicht ist der Sinn: die drei Jahreszeiten werden in je zwei aufgeteilt, die je zwei Monate erhalten. Letzteres wird aber zu Recht erst am Ende des Abschnitts erwähnt und wäre dann doppelt vorhanden. Danach ergibt sich die folgende Tabelle:

<i>unhālā</i>	<i>vasanta</i> (Fühling) - <i>chaitra</i> und <i>vaiśākha</i> <i>grīṣma</i> (Sommer) - <i>jyeṣṭha</i> und <i>āṣāḍha</i>
<i>pāvasālā</i>	<i>varṣā</i> (Regenzeit) - <i>śrāvaṇa</i> und <i>bhādra</i> <i>śarada</i> (Herbst) - <i>āśvina</i> und <i>kārtika</i>
<i>hivālā</i>	<i>hemanta</i> (Winter) - <i>mārga</i> und <i>pauṣa</i> <i>śiśira</i> (kalte J.-zeit) - <i>māgha</i> und <i>phālguna</i>

Die drei Jahreszeiten Sommer, Regenzeit und Winter werden hier in X. 1 den drei Körperkonstituenten nach dem *āyurveda*, *pitta*, *kapha* und *vāta*, bzw. einem 'Übermaß von *vāta*' (*vātaprakopa*) zugeordnet. *Prakopa* ist ein Terminus technicus für das Überwiegen eines dieser Elemente, nach āyurvedischer Auffassung die Ursache für Krankheiten.

X. 2

Im Nabel-*cakra* [befindet sich] die Sonne, im *binducakra*⁴⁶⁶ der Mond, in den Augen der Mars, im Herzen der Merkur, im *viṣṇusthāna* der Jupiter, im Samen die Venus, in der

⁴⁶⁵ *Samketakośa*, S. 32.

⁴⁶⁶ Welcher Zusammenhang zwischen dem *bīṃducakra* und dem in V. 3 erwähnten *bīṃdusthāna* im *trikūṭa* besteht, ist nicht klar. Das Gleiche gilt für die nachfolgend genannten *viṣṇusthāna* und *viṣṇugraṃthīṃ* (V. 2).

***nāḍī*⁴⁶⁷ der Saturn, im Mund der *rāhu*, im *vāyusthāna*⁴⁶⁸ der *ketu*. Innerhalb dieser jeweils drei [Abschnitte] machend, entstehen die 27 Mondstationen. Und aus ihren Namen [derjenigen der Planeten] werden die sieben Wochentage. Die zwölf *mātrās* des *prāṇa* werden die zwölf Monate.**

In diesem Abschnitt werden die sieben Planeten Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn und die beiden Mondknoten *rāhu* und *ketu* auf verschiedene Stellen im Körper übertragen. Die indische Astrologie bezeichnet die Schnittpunkte der Mondbahn mit der Sonnenbahn als 'Mondknoten'. Der Mondknoten, in dem der Mond die Sonnenbahn von Süden nach Norden überquert, wird 'aufsteigender Knoten', Skt. *ketu*, der andere 'absteigender Knoten', Skt. *rāhu*, genannt. Wenn bei einer bestimmten Gesamtkonstellation Sonne und Mond in Konjunktion stehen, kommt es zu einer Sonnen- oder Mondfinsternis. Daher stellte man sich die Knoten auch als Drachen (*daityas*), bzw. Teile eines Drachens, vor, die Ursache für die Finsternisse sind.⁴⁶⁹ Der aufsteigende Knoten (*rāhu*) war der Vorstellung nach der Kopf des Drachen und der absteigende Knoten (*ketu*) der Schwanz des Drachen. Das Wort *nakṣatra*, (Skt. *nakta*, 'Nacht' + *kṣatra*, 'Herrschaft, Macht') 'der über die Nacht herrscht', wird bereits im *Ṛgveda* und häufig auch im *Atharvaveda* erwähnt und bedeutete hier noch 'Fixstern', später dann 'Gestirn' und 'Mondstation'. Die 27 (später 28) Mondstationen (*satāvīsa nakṣetrem*) sind nach Auffassung von H.G. Türistig der älteste und wichtigste Bestandteil des indischen astrologischen Systems und finden sich vollständig aufgelistet in *Atharvaveda XIX. 7*.⁴⁷⁰ Welches (möglicherweise graphische) Konzept von der Konstellation der *nakṣatras* der Darstellung hier in X. 2 zugrunde liegt, wonach sich diese 27 Mondstationen ergeben, indem man 'Zwischen diese [sieben Planeten plus 2 Mondknoten] jeweils drei macht', ist allerdings nicht klar.

Unklar ist auch *praṇācīyā*. Möglicherweise sollte es *praṇavācīyā* (des *praṇavas*) lauten - dies ist auch die Ansicht des Herausgebers - oder *prāṇācīyā* (des *prāṇas*). Zur ersten Möglichkeit,

⁴⁶⁷ Bezieht sich vermutlich auf *suṣumṇā-nāḍī*.

⁴⁶⁸ *Vāyosthāna* (*vāyusthāna*) bezieht sich möglicherweise auf die in VIII. 1 genannte Region des Windes/der Luft gemeint: *...jetha pavānu teha vāyo...* Der 'Bereich des *vāyu*' reicht nach *Yogatattvopaniṣad 95* "von den Augenbrauen bis zum Herz".

⁴⁶⁹ Siehe H.G. Türistig, *Jyotiṣa, Das System der indischen Astrologie*, S. 74. Ich übernehme hier für *rāhu* und *ketu* den auch von H.G. Türistig verwendeten Begriff 'Drachen'. Diesen Begriff halte ich hier für angemessener, als die in den Sanskrit-Wörterbüchern Monier Williams und Petersburger Wörterbuch und häufig auch in der deutschen und englischen Literatur verwendete Bezeichnung 'demon'/Dämon'. Zum einen werden die sowohl im Sanskrit als auch Marāṭhī als *daityas* bezeichneten *rāhu* und *ketu* in Miniaturen eher als schlangenhafte Wesen dargestellt, zum anderen ist mit dem Begriff 'Dämon', abgeleitet von dem altgriechischen Wort *daimonion* (δαίμωνιον), ein anderes Konzept verbunden, das sich zudem noch im Lauf der Zeit veränderte (unpersönliche Lebenskraft > innerer Schutzgeist > böser Geist). Zum Begriff 'Dämon' siehe A. Bertolet, *Wörterbuch der Religionen*, 132-133.

⁴⁷⁰ op.cit S. 13-15, 98. Eine vollständige Liste der 27 *nakṣatra* findet man beispielsweise bei Monier Williams.

praṇava, ist zu sagen, daß man in einigen tantrischen Schriften die Vorstellung findet, daß seine Aussprache über eine Dauer bzw. Strecke von zwölf Moren (*mātrās*) erfolgen kann. So schreibt A. Padoux, bezugnehmend auf *Svachandatantra IV. 344-55* und *VI. 342-48*, daß der *uccāra* (Aussprechen) des *praṇava* stufenweise vom Herz-*cakra* zum *brahmarandhara* und darüberhinaus zum *dvādaśānta* ('Ende von zwölf' oder 'dessen Ende zwölf sind') verläuft, und daß sich jede der Stufen über eine bestimmte Anzahl von *mātrās* erstreckt. Nach *Svachandatantra IV. 342-48* werde die Strecke zwischen diesen Zentren in der Breite von Fingern (*aṅgula*) gemessen. Einer von A. Padoux angefertigten Tabelle, welche die verschiedenen Elemente des *uccāra* zusammenfaßt, ist zu entnehmen, daß die Strecke vom Herzakra bis zur *śikhā* zwölf Finger messen soll. Im *Netratantra*, so Padoux, heißt es, daß der *uccāra* des *Om*-Lauts, von 'A' (dies entspricht dem Herzakra) bis *unmanā* (dies entspricht dem *dvādaśānta*) in zwölf *adhvan* (Weg- und Zeitbezeichnung) verläuft.⁴⁷¹ *Mātrā* bezeichnet ebenfalls Längen- und Zeiteinheit. 12 *mātras* spielen auch beim *prāṇa*, der zweiten Möglichkeit, eine Rolle (siehe z.B. Apte). Besonders bei den *hathayogīs* gibt es die Vorstellung, daß der *prāṇa* beim normalen Atemvorgang über eine Distanz von 12 *mātrā* nach außen und dann wieder zurück in den Körper strömt. In *Jñ VI. 236* wird diese Entfernung ebenfalls in Fingern gezählt, womit sehr wahrscheinlich die Fingerbreite gemeint ist:

nāsāpuṭauni vārā / jo jātase aṅguleṃ bārā / to gacca dharūni māghārā / aṃtu ghālī //

"Der Wind, von der Nasenöffnung zwölf Finger hinaus gehend, kehrt, nachdem er festgehalten wurde, nach innen zurück."

Dieser Vorgang findet sich auch beschrieben in *Vijñānabhairava 24 (Dhāraṇā 1)*. In seiner (teilweise sehr freizügigen) Übersetzung dieses Verses verwendet J. Singh das Wort *dvādaśānta* (obwohl es im Vers nicht erwähnt wird) und bezeichnet damit den inneren oder äußeren Endpunkt des ein- bzw. ausströmenden Atems.⁴⁷² Auch Brahmānandas Kommentar zu *HYP II. 12* läßt sich entnehmen, daß für den *prāṇāyāma* ein Strecken- und/oder Zeitmaß von zwölf *mātrās*, oder ein Vielfaches davon, von Relevanz waren. In der englischen Übersetzung des Kommentars zu *HYP II. 12* heißt es: "In the first stage, the Prāṇa is retained for twelve *mātrā*-s; in the second, for twenty-four *mātrā*-s; and in the third, for thirty-six *mātrā*-s".

X. 3

Iḍā, piṅgalā, suṣumnā, sarasvatī: wieviele nāḍīs im Körper [sind], soviele manigfaltige Flüsse [gibt es]. Im Schädel, in der Öffnung der suṣumnā [befindet sich] sīryāṭa, jālaṃdhara in der kākimukhī, kāvaruḷa im Nabel, udḍiyāna [ist] ein halber Sitz (pīṭha). Derartig [sind] die dreieinhalb Sitze.

⁴⁷¹ A. Padoux, *Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, S. 407-410.

⁴⁷² J. Singh, *Vijñānabhairava*, S. 48.

Obwohl hier keine detaillierte Analogsetzung der inneren *nāḍīs* mit den äußeren *nadīs* (Flüsse) vorgenommen wird, zeigt der erste Satz dieses Abschnitts dennoch, daß die feinstofflichen Kanäle des inneren Kosmos mit den Flüssen und Strömen in der äußeren Welt identifiziert werden. Eine Gleichsetzung der feinstofflichen inneren Kanäle mit den äußeren Flüssen ist in der Yogaliteratur nichts Ungewöhnliches, wie sich am Beispiel von *HYP III. 110a* belegen läßt:

idā bhagavatī gaṅgā piṅgalā yamunā naḍī /

"*Idā* [ist] die erhabene *Gaṅgā*, *piṅgalā* [ist] der Fluß *Yamunā*".

Zudem wird häufig *suṣumnā* mit der der Vorstellung nach unterirdisch verlaufenden *Sarasvatī* identifiziert und die Stelle zwischen den Augenbrauen, wo die drei Haupt-*nāḍīs* zusammentreffen, mit dem *trisaṅgam*, dem berühmten Zusammenfluß dieser drei Flüsse in Allāhabād.

Pīṭha bedeutet wörtlich 'Sitz' und bezeichnet speziell im tantrischen *yoga* ein in einem *cakra* befindlichen Ort der Kraft. In *SSP II. 1-9* werden vier *pīṭhas* genannt: *kāmarūpapīṭha* im *ādhāracakra*, *oḍyānapīṭha* im *svādhiṣṭānacakra*, *jālandharapīṭha* im *nirvānacakra* und *pūrṇagiripīṭha* im *ākāśacakra*. Von diesen vier findet man drei, unter etwas anderem Namen in *X. 3*: *jālaṃdhara*, *kāvaruḷa*(?) und *uḍḍiyāna*.⁴⁷³ Möglich wäre, daß sich hier die Bezeichnung *kāvaruḷa* auf *kāmarūpapīṭha* bezieht, und zwar aus folgendem Grund: die hier im *VD* genannten *pīṭhas* bezeichnen im *haṭhayoga* drei als wichtig erachtete Verschluspraktiken (*bandha*), die in Kapitel XX ausführlicher behandelt werden. Zwei davon tragen den Namen der oben genannten *pīṭhas* (*jālandhara-bandha* und *oḍyāna-bandha*). Der dritte *bandha* wird allgemein als *mūlabandha* bezeichnet, eine Praktik, mit der versucht wird, auf das untere *cakra* einzuwirken, dasjenige *cakra* also, in dem sich nach *SSP II. 1* das *kāmarūpapīṭha* befindet. Für die Hypothese, daß sich *kāvaruḷa* auf einen *pīṭha* im Bereich des *mūladhāracakras*, möglicherweise *kāmarūpa-pīṭha*, bezieht, spricht auch die lexigraphische Ähnlichkeit zwischen *kāvaruḷa* und dem in *Jñ XVIII. 1036* genannten *kāṃvarumūḷa*. Vielleicht wurde *kāṃvarumūḷa* (*mūḷa* = *mūlacakra* ?) hier zu *kāvaruḷa* zusammengezogen. Mit *kāṃvarumūḷa* wird in *Jñ XVIII. 1036* entweder die Stelle zwischen Geschlechtsorgan und After (Panse s.v.) bezeichnet, oder die Praktik des *mūlabandha* selbst, wie die Darstellung in *GhS III. 14a* nahelegt:

Jñ XVIII. 1036

apānaraṃdhradvayā / mājhārīṃ dhanamjayā / pārṣṇī pīḍūnīyāṃ / kāṃvarumūḷa //

⁴⁷³ Das *jālaṃdhara-pīṭha* befindet sich gemäß *SSP II. 8* im *nirvānacakra*, das *kāmarūpa-pīṭha* (*kāvaruḷa*?) gemäß *SSP II. 1* im *ādhāracakra* und das *uḍḍiyāna-pīṭha* gemäß *SSP II. 2* im *svādhiṣṭānacakra*.

"Oh Eroberer der Schätze, die Ferse zwischen die beiden Öffnungen des *apāna* (Anus und Penis) drückend, der *kāṃvarumūla*".

GhS III. 14a

atha mūlabandhakathanam / pārṣṇinā vāmapādasya yonim ākuñcayet[d]... /

"Nun die Darstellung des *mūlabandha*. Man möge die Ferse des rechten Fußes zum Anus beugen...".

Der hier im behandelten Abschnitt ebenfalls als *pīṭha* bezeichnete *sīryāta* ist möglicherweise identisch mit dem in *Yogapar Abhaṅgamālā IV*⁴⁷⁴ erwähnten *śrīhāṭa*, und dem *śrīhaṭṭa* in *SSP VI. 81*. Letztgenannter wird, ähnlich wie im *VD* der *sīryāta*, "am höchsten Punkt des Kopfes" (*mastakānte*) lokalisiert, doch zählt er in der *SSP* nicht zu den *pīṭhas*, sondern nach C. Kiehnle zu den drei *lakṣyas*.⁴⁷⁵ Auch der Terminus *auṭapīṭha* (hier in X. 3: *auṭha pīṭhem*, 'dreieinhalb Sitze') werde in den Liedern der *Yogapar Abhaṅgamālā* für gewöhnlich in Zusammenhang mit diesen drei *lakṣyas* genannt, so C. Kiehnle, "...that one is inclined to believe that it is something connected with or near them."⁴⁷⁶ Wie bei den anderen feinstoffliche Phänomenen im Inneren des Körpers, so handelt es sich auch bei den *pīṭhas* um mikrokosmische Entsprechungen zu Erscheinungen in der äußeren Welt. In K. Dowmans *Die Meister der Mahamudra*⁴⁷⁷ findet man eine Aufzählung von insgesamt 24 "Orten der Kraft", wie er die *pīṭhas* nennt. Es ist nach K. Dowmann eine ursprünglich von *Kazi Dawa-Samdup* und angefertigte Standard-Liste, die mit einer Liste in *Hevajratāntra 70* bis auf fünf Fälle übereinstimmen soll und von Dowmann durch die genaue geographische Position eines jeden Ortes ergänzt wurde. Für die drei in X. 3 genannten *pīṭhas* findet man darin folgende Angaben: *Oḍḍiyāṇa* (*Uḍḍiyāṇa*, *Oḍiyṇa*, *Urgyan*), das *Svat*-Tal in Nordpakistan; *Jālandhara* im oberen *Kangra*-Tal, Himachal Pradesh; *Kāmarūpa*, in der Nähe von Gauhati in Assam. Wie K. Dowman ausführt, handelt es sich bei den meisten dieser Orte um *śākta-pīṭhas*.

X. 4

Die verschiedenen Stellen im Körper [sind] diese Gegenden⁴⁷⁸: im *brahmasthāna Kedāra*⁴⁷⁹, im Denckorgan *Malikārjuna*, im *Kāṣī* des Körpers [ist] der *Viśveśvara*,

⁴⁷⁴ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 245.

⁴⁷⁵ C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 98.

⁴⁷⁶ *ibid.* S. 99.

⁴⁷⁷ K. Dowman, *Die Meister der Mahamudra*. Leben, Legenden und Lieder der 84 Erleuchteten, S. 330-30. (Originalausgabe erscheint unter dem Titel *Master of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*).

⁴⁷⁸ D.h. in der Folge wird aufgeführt, welche Körperstelle welchem Ort in der äußeren Welt entspricht.

⁴⁷⁹ In *HYP III. 24b* erfährt man, an welcher Stelle im Kopf sich der *kedāra* befindet *triveṇīsaṃgamam dhatte kedāram prāpayenmanah*, "It enables the mind to reach Kedāra [the sacred seat of Śiva in the mystic center between the eyebrows]".

[welcher] das Selbst [ist].⁴⁸⁰ [Wer] diese⁴⁸¹ erkennt, dem [ist] noch lebend Befreiung. [Obwohl] alle (äußeren) heiligen Orte gekannt werden, befinden sie sich doch im Körper. [Wer] den Körper so kennt, für den ist es nicht erforderlich irgendwohin zu laufen. Ihm allein [kommen] alle heiligen Orte [wie auch] der Lohn der heiligen Orte [zu]. Durch eben diesen Körper sollte dieser *samsāra* verstanden werden. Rechtschaffenheit, Wohlstand, Vergnügung, Befreiung, das [erreicht man] durch die Gnade des *gurus*.

Nach weiteren drei Identifizierungen, und zwar von äußeren 'Gegenden' mit 'Stellen' im Körper, wird in diesem Abschnitt erklärt, warum das Wissen von der Kongruenz von Mikro- und Makrokosmos für den *yogī* so entscheidend ist: durch dieses Wissen erlangt er 'noch lebend Befreiung', den Zustand eines *jīvanmukta*. Der sukzessive Prozess der Identifizierung des Mikro- mit dem Makrokosmos gipfelt in der vollständigen Transformation des eigenen Wesens. Ein *jīvanmukta*, so die Vorstellung, erfährt das Universum in seinem und als seinen Körper:

*Yogapar Abhaṅgamāla 10. 3ab*⁴⁸²

auṭa hāta hā deha brahmāṅḍa saḡaḷeṃ yāṃta /

"This body [measures only] three and a half ells, [but] therein is the whole universe."

Der Zustand der *jīvanmukti*, der Befreiung im Leben, ist das yogische Erlösungsideal, das im *Jīvanmuktiviveka* von Śrī Vidyāraṅya folgendermaßen beschrieben ist:

JMVI. 3

atha keyaṃ jīvanmuktiḥ kiṃ vā tatra pramāṅam kathaṃ vā tatsiddhiḥ siddhau vā kiṃ prajojanam iti cet / ucyate jīvataḥ puruṣasya karṭṛvabhokṭṛvasukhaduḥkhādīlakṣaṅas cittaḍharmah kleśarūpatvād bandho bhavati, tasya nivāraṅam jīvanmuktiḥ /

"Well, then what is this *jīvanmukti* (Liberation in life)? What proof is there (of its possibility)? How is it brought about? What is the good of it even if it were capable of accomplishment? These questions are thus answered: Bondage, to a living being, consists in those functions of the mind which are characterized by feelings of pleasure and pain, concomitant with action and enjoyment and which, therefore, are so many distractions (from the natural condition of Bliss); freedom from this bondage is 'Liberation in life'."⁴⁸³

Eine ähnliche, eher poetische Beschreibung des lebend Befreiten findet man bei Lalla-Ded:

⁴⁸⁰ Ausführlich dargestellt und diskutiert in 1.7.2 'Vergleiche und Metaphern im VD'.

⁴⁸¹ Demonstrativum *yāṃteṃ* (Dat. Plur.) bezieht sich vermutlich auf die zuvor aufgezählten Regionen.

⁴⁸² C. Kiehnle, *Jñāndev Studies I and II, Songs on Yoga*, S. 248-49.

⁴⁸³ Śrī Vidyāraṅya, *Jīvanmuktiviveka*, S. 10 (Sanskrittext), S. 192 (Übersetzung von S. Subrahmanya Śāstri).

*tsedānāndas jñānaprakāśas, yimav tsyūn tim zivantay-mukt;
veshmas samsāranis pāshas, abhodhy gaṇḍāh sheth-sheth dith.*

"Those who realized the Consciousness-Bliss, the effulgent sun of All-Knowledge, became liberated even while alive; The unintelligent tied knots, by hundreds upon hundreds, to the vastly spread meshes of the net of the world."⁴⁸⁴

Problematisch sind in der letzten Zeile die Worte *dharmu, arthu, kāmu, mokṣu*, 'Rechtschaffenheit, Wohlstand, Vergnügung, Befreiung', da der Zusammenhang mit dem vorherigen Satz nicht klar ist. Vermutlich jedoch sind die vier *puruṣārthas* (Lebensziele) hier als dasjenige zu verstehen, was durch den Körper im *samsāra* erlangt werden kann, bzw. zu erlangen ist. Die hier nur kurz angesprochene herausragende Bedeutung des *gurus* wird in Kapitel XIV noch ausführlicher behandelt.

X. 5

[Wenn der Körper] von einem Geist/*bhūta* besessen ist, wird dies Verrücktheit genannt. Hat⁴⁸⁵ der Körper fünf Elemente/*bhūtas*, wie sollte man ihn dann nennen? [Hat er⁴⁸⁶] einen einzigen Makel/*doṣa*, ist er niemals akzeptabel. Was ist dann die Bezeichnung eines Körpers, der mehrere Makel/*doṣas* hat? Diejenigen Menschen, [die] einen Angstzustand haben, [sind] leidend. Haben sie dann vier Zustände, [so] sind sie beständig leidend. In gutem Zustand nennen wir [ihn], [obwohl er] an neun Stellen zerrissen [ist]. Welcher in dieser Weise zerbrochen ist, wurde an 16 Stellen⁴⁸⁷ zusammengefügt. Wir nennen [ihn] stark, dennoch vertrocknet [er] durch den Durst. Wir nennen [ihn] wissend, dennoch ist [er] durch sehr dünne Röhren⁴⁸⁸ gebunden. Wir nennen [ihn] unser eigen, dennoch ist er der Nahrung verhaftet. Welcher so unbedeutend [ist], dessen Aufstehen auf den Füßen war erforderlich.⁴⁸⁹

In X. 5 und X. 6 bedient sich der Autor der Mehrdeutigkeit bestimmter Wörter. Die hierauf beruhenden Wortspiele und Bilder illustrieren die Begrenztheit und Verwundbarkeit des Körpers. So ist das Wort *bhūta* in den ersten beiden Sätzen jeweils verschieden aufzufassen.

⁴⁸⁴ B.N. Parimoo, *The Ascent of the Self*, S. 116.

⁴⁸⁵ *Dehām pāṃca bhūtem*, wörtlich 'die fünf *bhūtas* der Körper', wurde wie auch die hier nachfolgenden Genitiv-Konstruktionen possessivisch mit 'haben' übersetzt (Navalkar § 591). *Dehām* ist zwar Plural, aber an dieser Stelle würde man einen Singular erwarten, da das nachfolgende, darauf Bezug nehmende Pronomen *tayāsi* im Singular steht. Nach S.G. Tulpule (mündlich) bezieht sich dieses *tayāsi* auf den Körper.

⁴⁸⁶ *Yekā doṣācem* bezieht sich auf den Körper, *deha* ist im VD Neutrum.

⁴⁸⁷ Diese 16 Stellen (*soḷā ṭhayim*) sind möglicherweise identisch mit den in VIII. 3 genannten *soḷā samdhī*, '16 Gelenken'.

⁴⁸⁸ *Vāmci nāḍī* ist vermutlich eine Bezeichnung für die feinstofflichen Röhren oder Kanäle (*nāḍī*).

⁴⁸⁹ Vermutlich, so S.G. Tulpule (mündlich), bezieht sich *je* (*jem*) auf *deha* (n.). In diesem Fall jedoch würde man anstelle des Relativums *jayācā* eher das Korrelativum *tayācā* erwarten (siehe Übersetzung).

Zuerst ist es im Sinne von 'Gespenst, Geist, Dämon' gebraucht, danach wird mit den fünf *bhūtas* auf die fünf *mahābhūtas* (Elemente) angespielt. Die rhetorische Frage im zweiten Satz 'Wie sollte man ihn dann nennen?' führt zur eigentlichen Aussage der beiden Sätze, die lautet: wenn man den Menschen, dessen Körper von einem Geist besessen ist, für besessen oder verrückt hält, für wie normal oder gesund sollte man dann den sogenannten 'normalen' Körper erachten, der immer 'besessen' ist von fünf Geistern, nämlich den fünf Elementen, aus denen er sich zusammensetzt. Nach ähnlichem Muster wird in den darauffolgenden beiden Sätzen die Mehrdeutigkeit des Wortes *doṣa* eingesetzt. Zunächst hat es die Bedeutung '(körperlicher) Makel' und im zweiten Satz bezieht es sich auf die *tridoṣas* des *āyurveda*: *vāta*, *pitta*, *kapha*. Im *āyurveda* hat *doṣa* wiederum zwei Bedeutungen: 1. einer der (eben aufgezählten) drei Körpersäfte; 2. eine Störung bei den Körpersäften, die nach *āyurvedischer* Vorstellung die Krankheiten verursachen, also ebenfalls im Sinne von 'Makel' zu verstehen sind. Indem jeder Körper aus den drei *doṣas* besteht, ist er - dies ist hier auch die Botschaft - immer mit dem Makel des Fehlerhaften oder Kranken behaftet. Im dritten Wortspiel 'Diejenigen Menschen, [die] einen Angstzustand haben, [sind] leidend. Haben sie dann vier Zustände, [so] sind sie beständig leidend' nutzt der Autor die Doppeldeutigkeit des Wortes *avasthā*. Das Wort *avasthā* wird im *Altmarāṭhī* sowohl im Sinn von '(Bewußtseins-)Zustand' (wie im Sanskrit), als auch im Sinn von 'Zustand der Unruhe, Angst' (Panse s.v.) gebraucht. Der Autor stellt hier also den eher harmlosen, nur zeitweilig auftretenden Zustand der Unruhe oder Angst (*avasthā*), dem als normal empfundenen begrenzten und begrenzenden vier Zuständen (*avasthās*) gegenüber, in denen sich der *jīva* immer befindet. Im restlichen Teil dieses Abschnitts wird durch Gegenüberstellung von dem, was man dem Körper an positiven Eigenschaften nachsagt und dem, wie es in Wirklichkeit um ihn bestellt ist, nochmals auf die Illusionen aufmerksam gemacht, die der Mensch hinsichtlich seines Körpers hat.

X. 6

Das Resultat [der Existenz] dieses Körpers [ist], daß durch diesen Körper wahre Rechtschaffenheit ausgeübt wird. Obgleich dieser Körper von reinen Eigenschaften ist, ist [er] aber vom Ego umschlungen.⁴⁹⁰ Obgleich [er] wahrlich intelligent⁴⁹¹ [ist], ist [er] dennoch vom Ärger erfaßt. Obgleich [er] sehr⁴⁹² klug⁴⁹³ [ist], wird er dennoch erstickt durch eine Fülle falscher Vorstellungen. Er ist nicht von einer Bewegung des Geistes (auf eine Sache oder Einheit ausgerichtet), sondern, [genauer] betrachtet, von vielen Bewegungen des Geistes. [Er] ist abgekühlt durch die zwölf [und] sechzehn Phasen der

⁴⁹⁰ Statt *vevaṣṭaleṃ* lies *veṣṭaleṃ*; *veṣṭaṇeṃ*, 'umgeben, umschlingen, einpacken' (Molesworth s.v.).

⁴⁹¹ *budhivamta* ist nach Molesworth eine populäre Form von *bud(d)himān*.

⁴⁹² *Cāṃga* wird nach S.G. Tulpule (mündlich) hier adverbial gebraucht: 'sehr, äußerst'.

⁴⁹³ Die Endung von *manasvīyeṃ* ist unklar.

mit Phasen Versehenen (Sonne und Mond)⁴⁹⁴, aber ein[e Eigenart]⁴⁹⁵ dieses Körpers [ist] schlecht, weil er ohne besonderen Grund⁴⁹⁶ 36⁴⁹⁷ zu einem Fünfgliedrigen⁴⁹⁸ macht, und [obwohl er] von der Stadt der Einheit [kommt], auf den Platz der 64 gefallen [ist]. Derartig [ist] das Resultat [der Existenz] dieses Körpers. Dies [ist]: durch diesen Körper wird das Wissen vom Selbst verstanden. Dieser Körper ist durchbohrt von den *rasas*. Er kam in Kontakt mit dem Stein der Weisen (*parīsa*)⁴⁹⁹, deshalb wird [er] durch die *dhātus* gebunden genannt. [Er] kam zu [den] *dhātu[s]*, deshalb gelangt er zur Zerstörung.

Bei *yekyavṛtti* ist nicht klar, ob *yekya* für *aikya*, 'Einheit', oder für *eka*, 'eins', steht. *Vṛtti* ist hier entweder als Terminus technicus gebraucht, im Sinne von 'Modifikation/Bewegung', wie im klassischen Yogasystem, oder im allgemeineren Sinne, wie u.a. nach Panse in der *Jñāneśvarī* als 'mood of the mind'. Vermutlich geht es auch hier bei *yekya* und *vṛtti* gerade um das Zusammenspiel der verschiedenen Konnotationen. Trotz dieser Unklarheiten bezeichnet *yekyavṛtti* wahrscheinlich den Zustand des *samādhi*, den Zustand, in dem das Denken (*manas*) mit dem höchsten Bewußtsein verschmilzt. Diesem Zustand wird hier in X. 6 der 'gewöhnliche' Zustand des Geistes gegenübergestellt, der gekennzeichnet ist durch eine Vielzahl von Fluktuationen bzw. Modifikationen (*nānā vṛttī*, X. 6).

Obskur ist der Satz 'er (Körper) ist auf den Platz der 64 gefallen'. Die Zahl ergibt sich aus der Summe der zuvor erwähnten 36 *tattvas* und der 28 *kalās* von Sonne und Mond. Nach S.G. Tulpule (mündlich) ist *cauhāṭa* eine ältere Variante von *cauka* (modern. Marāṭhī: 'zentraler Platz'). Der 'Platz der 64' könnte eine Anspielung auf das Schachbrett sein. Die 64 Felder des Schachbretts werden als Metapher z.B. auch in der *Caryāgīti* gebraucht. Dort beziehen sie sich nach Munidatta auf das 64-blättrige *nirmāṇacakra*.⁵⁰⁰ Möglicherweise besteht auch ein Zusammenhang mit den klassischen 64 Künsten (Skt. *catuḥśaṣṭa kalāḥ*). In einem seiner *sākhīs* gebraucht Kabīr die Metapher der '64 Lampen' nach Ch. Vaudeville in eben diesem Sinn:

cauṃsaṭhi dīvā joi kari, caudaha cauṃdā maṃhiṃ /
*tihim ghari kisakau cāṃdināu, jihim ghari satagura nāṃhiṃ ||*⁵⁰¹

⁴⁹⁴ *Kaḷavaṃtācā* hat zwar eine Genitiv-Singular-Endung, dennoch kann es sich nach S.G. Tulpules (mündlich), hier nur auf die Sonne und den Mond beziehen und müßte auch noch die deklinierte Endung *-ciyā* haben. *Kalavaṃta*, 'Phasen habend' (Sonne - 12 *kalās*/Phasen und Mond - 16 *kalās*/Phasen).

⁴⁹⁵ *Yeka* hier vermutlich im Sinne von 'irgendetwas'.

⁴⁹⁶ *Sahaja*, 'ohne besonderen/e/es oder bestimmten/e/es Objekt, Zweck, Grund, Ursache Notwendigkeit' (Molesworth s.v.).

⁴⁹⁷ Gemeint sind die 36 *tattvas*; siehe Seite 158-59.

⁴⁹⁸ *Pācāṃgu* (Skt. *pañcāṅga* < *pañca*, 'fünf + *aṅga*, 'Glieder') ist eine Bezeichnung für den Körper.

⁴⁹⁹ Auch hier würde man statt des Lokativ bei *parīsiṃ* Instrumental erwarten.

⁵⁰⁰ P. Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, S. 50/123.

⁵⁰¹ Ch. Vaudeville, *Kabīr-Vāṇī*, S. 151.

"Even when sixty-four lamps burn and fourteen moons shine within... ."502

Eine befriedigende Lösung für den 'Platz der 64' gibt es bisher nicht.

Rasa hat nach V.S. Apte 33 Bedeutungen. Die *rasas* könnten die sechs Geschmacksrichtungen sein: *kaṭu*, *amla*, *madhura*, *lavaṇa*, *tikta*, oder die 8-10 Stimmungen in den Künsten: *śṛiṅgāra*, *hāsyā*, *kāruṇa*, *raudra*, *vīra*, *bhayānaka*, *bībhatsa*, *adbhūta*, *śānta*, *vātsalya*.⁵⁰³ Bis auf *śāntarasa* sind alle dazu angetan, den Mensch zu binden. In der Nachbarschaft von *parīsa* und *dhātu* wird wohl auch auf *rasāyana*, 'Alchimie', angespielt, eine Ausprägung des *tantra*, die nach S. Dasgupta eng mit dem "Kult der Siddhas" verbunden ist: "Rasāyana or alchemy is an ancient science of the pre-Christian origin having immense popularity in different parts of the world. In India, however, instead of purely a chemical science, it developed theoretical speculations and already in fairly old medical texts we find references to the view that *siddhi* or perfection can be attained by making the body immutable with the help of *Rasa* (i.e., some chemical substance). . . . The *Rasa* or *Pārada* is believed to be vested with the mysterious capacity of transforming a base metal into gold and thus by constant rejuvenation and invigoration through a process of transsubstantiation the *Rasa* can make every creature immortal. It has been said that *Rasa* is called *Pārada* because it leads one to the other shore of the world."⁵⁰⁴ *Rasa* wird nach S. Dasgupta bei den *Nāthasiddhas* durch den vom *sahasrara* herabtropfenden *amṛta* substituiert und der alchemistische Prozess in den psycho-chemischen Prozess des *haṭhayoga* transformiert.⁵⁰⁵ Auch in der *Jñāneśvarī* finden sich Hinweise auf eine Substituierung und Internalisierung solcher zum *rasāyana* gehörigen Substanzen und Prozesse:

Jñ I. 77

*lohāceṃ kanaka hoye / heṃ sāmārthya pariśiṃca āhe /
kīṃ mṛtahī jīvita lāhe / amṛtasiddhī //*

"Aus Eisen wird Gold. Dies ist einzig die Fähigkeit des Steines der Weisen. Ebenso gewinnt der Tote das Leben durch das Erlangen des *amṛta*."⁵⁰⁶

Der *parīsa*, 'Stein der Weisen/Prüfstein' ist ebenfalls ein Begriff oder ein Konzept, der bzw. das in enger Beziehung mit dem *rasāyana* steht. David G. White⁵⁰⁷ nennt den Begriff *paras patthar* und übersetzt ihn mit "alchemical touchstone". Im *Marāṭhī Vyutpatti Kośa* wird darauf hingewiesen, daß sich das Wort *parīsa* möglicherweise von Sanskrit *sparśa*, 'Berührung',

⁵⁰² Ch. Vaudeville, *Kabīr, sākhī* 2(a,b), S. 51.

⁵⁰³ Monier Williams s.v.

⁵⁰⁴ S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 193, 253.

⁵⁰⁵ *ibid.* S. 194.

⁵⁰⁶ Siehe auch *Jñ VIII. 201; XVII. 216.*

⁵⁰⁷ *The Alchemical Body*, S. 413.

ableitet. Er ist der Vorstellung nach ein Stein, durch dessen Berührung sich gewöhnliches Material wie Eisen in Gold verwandelt. Im *rasāyana* steht der *parīsa* für die Substanz, die den gewöhnlichen Körper in einen vollkommenen Körper (*siddhadēha*) oder göttlichen Körper (*divyadēha*) transformiert.

Dhātu ist zum einen ein Terminus technicus des *āyurveda*, für die konstituierenden Elemente des Körpers (*saptadhātu*, siehe III. 4). Zum anderen ist es ein alchemistischer Begriff für die Metalle allgemein und für das Gold im Besonderen⁵⁰⁸, und, wie auch *rasa* und *parīsa*, für die transformierende alchemistische Substanz. Über *dhātu* im *rasāyana*-System schreibt D.G. White: "While *rasāyana* has been used as a generic term for alchemy in India since the tenth century, the means and ends of the discipline are more properly identified by two other terms. These are *dhātuvāda*, the 'doctrine of elements' and *dehavāda*, 'the doctrine of the body.' These two branches of tantric alchemy form a unified whole: *dhātuvāda* alchemy, which concerns itself with the transmutation of base metals into gold, is the necessary propaedeutic to *dehavāda* alchemy, the alchemy of elixirs of bodily immortality. Their complementarity is underscored in a classic passage from the RA (*Rasārṇava* 17. 165-66): 'As in metal, so in the body. Mercury ought always to be employed in this way. When it penetrates a metal and the body, [mercury] behaves in an identical way. First test mercury on a metal, then use it on the body.'⁵⁰⁹ Diese Mehrdeutigkeit des Wortes *dhātu* nutzend, verweist der Autor des *VD* bei dem Wort *dhātubadha*, 'durch die *dhātus* gebunden', einerseits auf die Abhängigkeit des Körpers von den sieben konstituierenden Elementen, andererseits auf die dem höchsten Ziel abträglichen Sinne und Emotionen. Es kann auch eine Anspielung auf den schädlichen Einfluß solcher *rasāyana*-Praktiken, wie das Einnehmen bestimmter, den Körper angeblich stärkender bzw. 'veredelnder' Substanzen sein.

X. 7

Das [was] mit den Ohren gehört wird, warum sollte man das sagen? [Was] man direkt⁵¹⁰ mit den Augen sieht, das [existiert] weder am Anfang noch am Ende des Körpers. [Es] existiert nur dazwischen. 'Wir halten es (Leben?) fest' sagt man, [doch] wird man es nicht festhalten.⁵¹¹ [Es gibt] eine wahre Freundschaft zwischen dem Körper und dem

⁵⁰⁸ Siehe D.G. White, *The Alchemical Body*, S. 153, 207. Auf *Maitrāyaṇasamhitā*. II. [2]. 2; *Śatapathabrāhmaṇa*. III. [8]. 2. 27; *Aitareyabrāhmaṇa* VII. [4]. 6 verweisend, nennt M. Eliade das Gold den Innbegriff der Unsterblichkeit in Indien wie auch andernorts und schreibt: "Das Gold ist das einzige vollkommene, sonnenhafte Metall und deshalb hängt sein Symbolismus mit dem Symbolismus des Geistes und der spirituellen Freiheit und Autonomie zusammen"; *Yoga*, S. 289.

⁵⁰⁹ D.G. White, *The Alchemical Body*, S. 187-88.

⁵¹⁰ *Prataḥṣa* fehlerhaft für *pratyakṣa*.

⁵¹¹ Das Verb *dharanem* (*dharave*) wird hier nach S.G. Tulpules (mündlich) Ansicht im Sinne von 'festhalten/in der Hand haben' (siehe auch Molesworth) verwendet.

***jīva*⁵¹², aber er ist Seltsamkeiten⁵¹³ verhaftet. Doch durch den *jīva* wurde diesem Körper wohl getan. Das weiß er (Körper) [jedoch] nicht, deshalb wird [er] nutzlos⁵¹⁴ genannt. Das [ist] wahr. Der *jīva*, der einen Körper hat, geht am Ende nicht mit ihm.⁵¹⁵ Da fiel er (Körper). Dann fängt er an zu stinken.⁵¹⁶ Er wird widerlich. Ohne die *yoga*-Praktiken zergeht er⁵¹⁷ zu Staub.⁵¹⁸ Nun soll folgendes geschehen⁵¹⁹: durch diesen Körper sollte man sein eigenes Selbst⁵²⁰ in rechter Weise erkennen. Die Menschhaftigkeit dieses Körpers, allein dies [ist] recht.**

Das Leben mit diesem Körper ist nur von kurzer Dauer, es ist eine Illusion, zu glauben, es beherrschen zu können - dies ist vermutlich die Aussage der ersten Sätze dieses Abschnitts. Der Satz 'Wir halten es (Leben?) fest, sagt man, [doch] hält man es nicht fest' ist nach S.G. Tulpules Auffassung ein Seitenhieb auf den *rasāyana*, durch den man den Körper vollkommen beherrschen und unsterblich machen wollte. Was den Körper wirklich am Leben erhält ist der *jīva*, wie bereits in Kapitel II dargelegt. Der *jīva*, hier im Sinne von 'Seele', geht mit dem Körper eine symbiotische Beziehung ein, oder, wie es hier heißt: '[Es gibt] eine wahre Freundschaft zwischen dem Körper und dem *jīva*'. Die Idee ist hierbei vermutlich, daß der Körper den *jīva* braucht, um lebendig zu sein, und der *jīva* den Körper braucht, als Gefäß, um in dieser Welt agieren zu können. Was hier im *VD* als 'Freundschaft' zwischen *jīva* und Körper bezeichnet wird, nennt Jñāneśvar in *Jñ XVIII. 325cd* in ähnlicher Weise eine "Vereinbarung" zwischen *jīva* und Körper:

jeṇem bhāṣā kelī deheṃsī / āghavā viśayīm //

"(Der *jīva*) der mit dem Körper eine Vereinbarung traf hinsichtlich aller (Sinnes-)Objekte".

Der Körper ist für den *Nāthayogī* von großer Bedeutung. Er ist für ihn, im Gegensatz zur Auffassung einiger anderer asketischer Traditionen, keinesfalls 'nutzlos', sondern das Gefährt, das er benötigt, um sein Ziel, *ātmājñāna*, *mokṣa*, erreichen zu können. Die Voraussetzung ist,

⁵¹² Die wörtliche Übersetzung ist: 'Welchem *jīva* eine wahre Freundschaft des Körpers [ist]'. Der Sinn des Relativums *jayā* am Anfang des Satzes ist unklar. Die Übersetzung entspricht einem Vorschlag von S.G. Tulpule (mündlich).

⁵¹³ *Paravāda*, 'Gerede, Gerücht', paßt nach meiner Auffassung nicht hier in den Kontext. Möglicherweise muß es stattdessen *paravaḍa*, 'Seltsamkeit, seltsame Art u. Weise' (Molesworth s.v.) heißen.

⁵¹⁴ *Vāyevasa* ist nach S.G. Tulpule ein Altmarāthī-Wort mit der Bedeutung 'nutzlos, unbedeutend'.

⁵¹⁵ Wörtlich 'Wes *jīva* ein Körper [ist], mit diesem geht er am Ende nicht'.

⁵¹⁶ Wörtlich 'Dann erreicht den umgefallenen Gestank'.

⁵¹⁷ *Vīte hoye* wörtlich 'zergehend wird'.

⁵¹⁸ Statt *māṭīyesa* lies *māṭīyesi* (Dat. Sing., OMR § 43b).

⁵¹⁹ *Ātām āso heṃ* (*āso*, 3. Pers. Sing. Imperativ), wörtlich 'Nun sollte dies sein', ist vermutlich als Einleitung zum nachfolgenden Satz aufzufassen.

⁵²⁰ Das aus dem Reflexipronomen *āpaṇa* unter Beifügung des Suffixes *-pa* gebildete Abstraktum *āpaṇapeṃ* bedeutet: 'Selbstheit' (OMR § 53) und ist hier im Sinne von 'eigenes Selbst' gebraucht.

daß der Körper durch *haṭhayoga*- und sonstige Praktiken ausreichend vorbereitet ist. Die wichtigste Voraussetzung hinsichtlich des Körpers wird im letzten Satz dieses Abschnitts genannt, seine 'Menschenhaftigkeit'. Es ist also nicht mit irgendeinem Körper getan, es muß ein menschlicher Körper sein. Bei den buddhistischen *Sahajiyā-Siddhas* kommt dem Körper des Menschen eine ebensolche Bedeutung zu: "In the *Hevajra-tantra* we find that the Lord (*Bhagavān*) was asked by a Bodhisattva whether there was any necessity at all of this physical world and a physical body, everything being in reality nothing but pure void. To this the reply of the Lord was that without the body there was no possibility of the realisation of the great bliss and here lies the importance of the body. ... In the *Śrī-kāla-cakra* we find that without the body there cannot be any perfection, neither can the supreme bliss be realised in this life without the body - it is for this reason, that the body with the nervous system is so important for yoga; if perfection (*siddhi*) of the body be attained, all kinds of perfection in the three worlds are very easily obtained."⁵²¹ Es ist nach Auffassung der *yogīs* und *Siddhas* also nicht nur die dem Menschen vorbehaltene Fähigkeit des Denkens, Verstehens und der Einsicht für die höhere Erkenntnis obligatorisch, sondern auch die physischen Grundlagen. Ungeeignet sind nicht nur die Körper der Tiere, sondern auch die Existenzformen der Götter. So schreibt M. Eliade: "Nur durch die Erfahrungen erlangt man Befreiung, daher haben auch die Götter (*videha*, 'Körperlose'), die ohne Erfahrung, weil ohne Körper sind, eine niedrigere Existenzverfassung als der Mensch und können nicht zur vollständigen Befreiung gelangen."⁵²²

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakṣanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, die unterscheidende Betrachtung des Körpers.

⁵²¹ S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, S. 89.

⁵²² M. Eliade, *Yoga*, S. 48.