

Kapitel XI

आत्मज्ञान

- 1 ब्रह्मादि पिपीलीकापर्यंत अंतीं येकचि चैतन्य आसे : तेच वर्णावर्णुं आयोचिनाः । बाळ : तादव्यः वृष हे वेहस्वभावः । क्षुधा : पीपासा हे प्राणासिः । शोकः मोहः हे मनाचे । जरा मरण शरीराचे । जागृतिः स्वप्नः सुषुप्तिः या तोहीं आवस्था मन बर्ते । ज्ञान वीचाराचा अंनु हे तूर्याः । या आवस्था बुध्यातीतुः तो आत्मा जाणावा : ॥ छ ॥
- 2 जयां साधारण जीवां वीलयचेनि आधारे आसणें तें वीलयज्ञानः । जन्मांतरे पुण्य-पाप वासना करीत बर्ते तें बीस्मृती ज्ञानः । इये तीगहीं ज्ञानें अन इछारहीत जे आत्मयांचीया चाली चालति तो आत्मावीतु जाणावाः । तो आत्मा मुधुः बुधुः नीत्युः अनोर्वाच्युः । तो समस्ता आदिः आपण आनादिः सकळ रचुनि आपण रचनारहीतुः भूतजात व्यापुनि आपण अव्यापकुः तोचि समस्त व्यापुनि आसे म्हणोनि बोधवात्मकुः बोधवात्मकु आसोनि न लीपे म्हणोनि बोधवातीतुः ॥ छ ॥
- 3 जळीं प्रतीबोबला चंदु तो काइ जळीं लीपु असेः जळाचीये हालीचाली आरीखा वीसे पर तो तेया वेगळाः तंसा आत्मा जाणावाः । जेवि नीर्मळ स्फटीकीं हीरवेः पीवळेः वर्ण उपाधि भेदबोध नुमटतिः । नातरि भोगंळु आरीसा प्रतीबोबासारीखा वीसेः । नातरी नाथीलीया आभासा-सारीखा आकास होयेः । तंसा वस्य प्रपंचु इस्वरीं जाणावाः । उबकीं उपनला बुडबुडाः त्याचो चाली पाहतां केव्हडा वेळुः । नातरी तरंग उदयेलाचि वीसेः सेवटीं अस्त पावतां वेळु न लगेः । डोळयांचेनि नीमीसानिमोस हालतां वेळु न लगेः । तंसा वस्य प्रपंचु नासतां वेळु न लगेः । वृक्षाचो पानें झडतिः मागुती निघतोः पुनः तेंचि म्हणो नयेति किः । वीवेयापासीनि नीघाली काजळीः त्याचीये पोटीं काइ आणिक खाणि आसेः मग नीघत आहेः । नवीची उबके आनीत्ये पण प्रवाहीं तीये नीत्ये जाणायोः एंसा वस्य पदार्युं अनोत्युः त्याचा प्रवाह तो नीत्यु जाणावाः । केळीचा गाभा उकलीतां काइ लाभ वसेः आणिक फळ पानिच्यें नीकें पीकलें पीकः त्याचा बोडउचि पाहतां बरवा वीसेः । स्वप्नीचें मुख स्वप्नीचि बरवेः मग नीघारीतां काइ असेः । तेंसें संबसारीचें मुख नीकें वीसेः सेवटीं सुरगु नरहेः एंसें ज्ञानें जाणावें । आकासकुमुमीं जरी परीमळु लाभः । नातरि नाथीलीये वांग्नेचा कुमर श्रीभुवन भोगीः ॥ छ ॥
- 4 ससेयासि सींग तोखट हें बोलणें लटीकें जंसेंः तंसा वस्यप्रपंचु आसतांचि लटिका बीसतायः । मृगजळीं जळ नाहीं परि मृगासि जळीभ्रमु आसेः । कुमुमगाळेचा नाथीला भोगी या आभासें । मुक्तीचांठाई जंसी रजतबुधी लटीकीः । तंसा वस्यप्रपंचु लटिकाचिः पर बीसतायः हा संसार बोधवरूपु येसा त्या कीं जया आपुली बोळखी नाहीः । हे साखरः पंचधार म्हणतलेवोः तीय गोडीयेचो रचि सांडुनि काइ तोखट होत आहेः । हा उमु वाकुडा वीसेः पण त्याचा रमु गोडीयेचो सोये न संडीः तेंसें वाकुडेपण रसि नाहीं । कीं हे कस्तुरी काळी वीसेः परि तोयेचोवा परीमळाचें सौरभ्यपणः जंसें तें आगळें कीं । येवढें श्रुटीचें आद्राळः जयाचेनि चाले तयातें जो बोळखे तो या संसारांतु मुख दुखें लीपे नाः ॥ छ ॥
- 5 जसें पद्मोनीचें पत्र जळीं आसोनि अलीप्तः तेयेया जन्माचें आणिक कर्मभक्तीचें फळ तें कीं जें आत्मज्ञानः ॥ छ ॥
इती श्रीगोरक्षनाथवचनों आमरनाथ कथयेंति संसारीं आसउनि संसारावेगळें
आत्मज्ञान कथयेंति नीजवीचारे ॥ ११ ॥

Kapitel XI

Das Wissen vom Selbst

Dieses Kapitel schließt inhaltlich an das vorherige an, in dem gesagt wurde, daß das Wissen vom Selbst der eigentliche Sinn und Zweck des menschlichen Körpers sei: 'Durch diesen Körper sollte man sein Selbst in rechter Weise erkennen'. In XI. 1 und 2 wird das Wesen des Selbst beschrieben, obwohl es, wie es in XI. 2 heißt, eigentlich 'nicht zu beschreiben (*anīrvācyu*)' ist. In den nachfolgenden Abschnitten XI. 3 bis 5 bedient sich der Autor hierfür nahezu ausschließlich der Sprache der Vergleiche und Metaphern. Das Wissen vom Selbst ist eines der zentralen Themen des *VD*.

XI. 1

Von *Brahmā* bis zur Ameise ist letztlich [alles] ein einziges Bewußtsein (*caitanya*). Dort existieren keine Kasten und Nicht-Kasten. Kindheit, Jugend, Alter: dies [ist] die Natur des Körpers (*deha*). Hunger [und] Durst, diese [gehören zum] *prāṇa*. Leid [und] Verwirrung, diese [gehören] zum Denken. Alter [und] Tod [gehören zum] Körper (*śarīra*). Wachen, Träumen, Tiefschlaf: in diesen drei Zuständen lebt das Denken. Ein Teil der Reflexion des Wissens⁵²³, dies [ist] *turīyā*. [Was sich] jenseits des Intellekts [und] dieser Zustände [befindet], das sollte als das Selbst erkannt werden.

Der erste Satz 'Von *Brahmā* usw. bis zur Ameise ist letztlich [alles] ein einziges Bewußtsein' enthält nicht nur die Essenz des elften Kapitels, sondern auch die monistische Auffassung der *Nāthas*, daß die Schöpfung eine Manifestation oder ein Spiel des höchsten Bewußtseins (*caitanya*) ist. Dieses Konzept des *sphūrti*- oder *cidvilāsa-vāda* beschreibt A.K. Banerjea so: "Gorakhnath and the Siddha-Yogi school maintain that the selfexistent, selfshining, selfperfect, infinite and eternal consciousness, which is the Absolute Reality above time-space-relativity, reveals itself as a spatio-temporal cosmic system, wherein it originates and develops and sustains and destroys diverse orders of derivative and finite phenomenal existences with various kinds of forms and attributes, and a plurality of imperfect and changing phenomenal consciousnesses embodied in various kinds of physical and vital organisms and playing there parts in this cosmic system."⁵²⁴ Der Ausdruck 'von *Brahmā* bis zur Ameise', im Sinne der Gesamtheit aller Daseinsformen, ist in ähnlicher Form auch in der *Jñāneśvarī* zu finden:

Jñ IX. 221

*ādi brahmā karunī / śevaṣiṃ maśaka dharunī /
mājīṃ smasta heṃ jāṇonī / svarūpa majheṃ //*

⁵²³ *Jñāna vīcārācā* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) als Kompositum aufzufassen.

⁵²⁴ A.K. Banerjea, *Philosophy of Gorakhnāth*, S.57.

"Von zuerst *Brahmā* bis zuletzt die Mücke, erkennen sie in allem meine Gestalt."⁵²⁵

Im weiteren Verlauf dieses Abschnitts werden Einflüsse und Veränderungen aufgezählt, denen Körper und Denken (*manas*) im Laufe des Lebens ausgesetzt sind. Redewendungen wie: 'dies [ist] die Natur des Körpers', 'diese [gehören] zum *prāṇa*', 'diese [gehören] zum Denken' bringen zum Ausdruck, daß der *ātman* von diesen unberührt bleibt. Wie der letzte Satz des Abschnitts vermuten läßt, vertritt der Autor des *VD* die Auffassung, daß der *ātman* sich in einem Zustand jenseits des 'vierten' Zustandes befindet. Auch nach S.G. Tulpules Auffassung (mündlich) lassen die Sätze '. . . in diesen drei Zuständen lebt das Denken (*manas*). Ein Teil der Reflexion des Wissens, dies [ist] *turīyā*. [Was sich] jenseits des Intellekts [und] dieser Zustände [befindet], das sollte als das Selbst erkannt werden'⁵²⁶ keine andere Deutung zu, als daß sich der *ātman* jenseits der vier Zustände (*jāgrti*, *svapna*, *suṣupti*, *turīyā*⁵²⁷) befindet. Auf diese Vorstellung trifft man auch in anderen *yoga*-Werken, wie z.B. der *Avadhūtagītā* (I. 49b):

ātmaiva kevalaṃ sarvaṃ turīyaṃ ca trayam katham ||

"Der *ātman* allein [ist] alles. Wie [könnten] die drei Zustände und der vierte [ihm zugeschrieben werden]?"⁵²⁸

Die Definition des *turīyā*-Zustands als: 'Teil der Reflexion des Wissens' ist nicht unmittelbar verständlich. Möglicherweise handelt es sich hier um die Vorstellung, daß der *turīyā*-Zustand nur aus einem Bruchteil des höchsten Wissens besteht, das höchste Wissen hingegen sich in einem Zustand noch jenseits des *turīyā* befindet, was man auch aus der *Avadhūtagītā*-Stelle schließen kann. Nach Auffassung einiger tantrischer Traditionen, wie auch der *Nāthas*, gibt es einen (Bewußt-)Seinszustand jenseits des *turīyā*-Zustands, den *turyāṭīta*, 'jenseits der *turīyā*':

SSP V. 52a

sthūlasūkṣmakāraṇaṃ tūryaṃ tūryāṭītaṃ iti pañcāvasthāḥ krameṇa laksyante /

"Grober, feinstofflicher, kausaler, vierter, über den vierten hinausgehend, [diese] fünf Zustände sollten der Reihe nach wahrgenommen werden."

⁵²⁵ Wörtlich 'Zuerst *Brahmā* machend, zuletzt [als] Mücke gehalten habend'.

⁵²⁶ Da [*hyā avasthā[m]*] von der Form her sowohl Genitiv als auch Lokativ Plural sein könnte, ist die wörtliche Übersetzung entweder 'jenseits des Intellekts [und dieser Zustände]' oder 'jenseits des Intellekts in diesen Zuständen'.

⁵²⁷ Zu den vier Bewußtseinszuständen siehe VI. 4.

⁵²⁸ Ergänzungen in Anlehnung an Svāmī Cetanandas englische Übersetzung in der Edition des Advaita Ashrama.

In vielen *Yoga-Upaniṣads* trifft man auf einen weiteren Terminus für den höchsten aller Bewußtseinszustände, nämlich *unmanī* (auch *unmana*, *unmanā* < *ud-manas*), 'jenseits des Denkens'⁵²⁹:

Maṇḍalabrāhmaṇopaniṣad II. [2]. 4b

unmanyā amanaskaṃ bhavati

"Durch *unmani* entsteht [der Zustand] ohne Denken."

XI. 2

Welches gewöhnlichen *jīvas* Existenz⁵³⁰ auf der Grundlage der Sinnesobjekte⁵³¹ [stattfindet], das [ist] das Wissen von den Objekten. Er (*jīva*) lebt, Neigungen der Tugend und Untugend während verschiedener Leben ausführend, das [ist] das Wissen des Vergessens. Diese drei Wissen[-sformen] [sind] nicht ohne Wünsche.⁵³² Welche sich in der Gangart des Selbstes⁵³³ bewegen, die sollten als Kenner des Selbstes erkannt werden.⁵³⁴ Das Selbst [ist] rein, wissend, ewig, nicht zu beschreiben. Es [ist] der Anfang von allem. Es selbst [ist] ohne Anfang. Alles erzeugt habend, [ist] es selbst unerzeugt. Die Elemente und die lebenden Wesen durchdrungen habend, [ist] es selbst von nichts durchdrungen. Alles durchdrungen habend, existiert nur es allein, deshalb ist [es] eines, dessen Selbst die Welt ist.⁵³⁵ [Obwohl] einer, dessen Selbst die Welt geworden ist, wird er nicht befleckt⁵³⁶, deshalb [ist es] jenseits der Welt.

Im letzten Satz dieses Abschnitts ist die Rede von 'drei Wissens[formen]', beschrieben werden jedoch nur zwei. Entweder ist der Text hier unvollständig, oder - dies hielt S.G. Tulpule (mündlich) ebenfalls für denkbar - die dritte Wissensform besteht in dem bereits in XI. 1 erwähnten 'Teil der Reflexion des Wissens'. Zu der dritten Wissensform erhält man hier keine zusätzliche Information. Die niedrigste Wissensform besteht in der ausschließlichen Kenntnis

⁵²⁹ Zu *unmanī*-(*avasthā*) sie auch *HYP IV. 39*; *GhS VII. 17*; *Nādabindopaniṣad 40, 53*; *Śāṅḍilyopaniṣad I. [7]. 17*.

⁵³⁰ *Asaṇeṃ* wörtlich 'zu sein, Sein'.

⁵³¹ *Sādhāraṇa jīvāṃ* wurde als Kompositum aufgefaßt.

⁵³² *Ana ichārahīta* ist als ein zusammenhängendes Wort aufzufassen, nämlich *anichārahīta* (*anichārahīta*), bzw. als Adjektiv zu *jñāneṃ anichārahīteṃ*.

⁵³³ Wörtlich 'in der Gangart [ihrer jeweiligen] Selbstes'.

⁵³⁴ Das Relativum *je* und das Prädikat *cālati* des Relativsatzes stehen im Plural, hingegen das Korrelativum *to*, das Subjekt *ātmanī* und das Prädikat *jāṇāvā* des Hauptsatzes im Singular. Um zu einer sinnvollen Übersetzung zu gelangen, wurden Pluralformen verwendet.

⁵³⁵ *Viśvātmaku* (*viśvātmaka*) ist ein in der *Jñāneśvarī* häufig gebrauchter Bezeichnung für den *ātman*: *Jñ II. 177c*; *XI. 259b, 615b, 676a*; *XV. 599a*; *XVIII. 1793a*.

⁵³⁶ *Līṃpe* (3. Sing. Präs.) wird hier, der Form nach zwar Aktiv, wie es scheint passivisch verwendet. Auch in der *Jñāneśvarī* wird *līṃpe* mit passivischem Sinn gebraucht wird. Allerdings findet man im *VD* auch die Passivform *līṃpije*.

der Objekte durch die Wahrnehmung der Sinne. Diese begrenzte Wahrnehmung bestimmt die Welt der 'gewöhnlichen *jīvas*'. Bei der Erläuterung der zweiten 'Wissen[-sform]' verdient der Terminus *vāsanā* (im Text Plural: 'Neigungen') besondere Beachtung, da es sich um einen für den *yoga* elementaren Begriff handelt. *Vāsanā* ist eine latente Neigung oder unterbewußte mentale Disposition, die durch ein Ereignis in einem vorangegangenen Leben verursacht wurde. Nach *YS IV. 8-9* hinterlassen die Nachwirkungen einer bestimmten Handlung einen Eindruck (*samskāra*) im Unterbewußtsein, der den Empfindungsmustern der Erfahrung, die aus einer solchen Handlung resultiert, entspricht. Diese Eindrücke werden im Unterbewußtsein gespeichert und manifestieren sich in einem späteren Leben. Da dies fortwährend geschieht, und nach Mircea Eliade⁵³⁷ die menschliche Existenz aus einer ununterbrochenen Entladung von *vāsanās* besteht, wird nicht nur der Charakter, sondern alles Eigentümliche eines Individuums durch diese unbewußten Tendenzen bestimmt. Das Leben auf der Grundlage des 'Wissens des Vergessens', wie es hier genannt wird, ist also eine Art Marionetten-Dasein, bei dem die *vāsanās* die Fäden darstellen, deren Bewegungen alle Erfahrungen bestimmen und dadurch dem Individuum kaum Freiheit ermöglichen.

Die Beschreibung des *ātman* in *VD* Kapitel XI enthält eine Aufzählung von Merkmalen, wie sie in den *Upaniṣads* und auch in der *Jñāneśvarī*⁵³⁸, bzw. *Bhagavadgītā* vorkommen:

Jñ II. 145, 147, 150

hā anādi nityasiddhu / nirupādhi viśuddhu /
mhaṇauni śāstrādīkīṃ chedu / na ghaḍe yayā // 145 //
arjunā hā nityu / acaḷu hā śāśvatu /
sarvatra sadoditu / paripūrṇu hā // 147 //
hā guṇatrayārahitu / vyaktīsi atītu /
anādi avikṛtu / sarvarūpa // 150 //

"Dieser [ist] anfangslos, ewig vollkommen, frei von Beschränkungen, rein. Daher kann er nicht durch Waffen usw. geschnitten werden.⁵³⁹ (145) Oh Arjuna, dieser [ist] ewig, unbeweglich, immerwährend, überall und immer vollkommen erfüllt. (147) Dieser [ist] frei von den drei Qualitäten, jenseits der Manifestation, anfangslos, unverändert, allgestaltig. (150)"

Die Charakterisierung des Selbstes (*ātman*) als *avyāpaku*, wörtlich 'nicht durchdringend' (Monier Williams s.v.), ergibt hier keinen Sinn, da es zuvor auf das Selbst bezogen heißt 'die Elemente und die lebenden Wesen durchdrungen habend' und nachfolgend 'es allein existiert, alles durchdrungen habend'. Zieht man in Betracht, wie das Selbst zuvor charakterisiert wird

⁵³⁷ M. Eliade, *Yoga*, S. 49-50.

⁵³⁸ Eine nahezu identische Beschreibung des *ātman* findet sich in *Anubhavāmṛta VII. 103-133*.

⁵³⁹ Wörtlich 'dadurch ereignet sich das Schneiden von diesem durch Waffen usw. nicht'.

('Alles erzeugt habend, [ist] es selbst unerzeugt'), so erscheint es nach S.G. Tulpule (mündlich) möglich, daß *vyāpaka* hier im passivischen Sinne gebraucht wird ('von nichts durchdrungen seiend')⁵⁴⁰.

Das zuletztgenannte Merkmal des Nicht-befleckt-Werdens des *ātman* spiegelt die Auffassung wider, daß die Hervorbringung des Universums für den *ātman* keine 'Verunreinigung' im Sinne einer Degradation bedeutet, da das Universum eine Manifestation des einen, ewig unveränderlichen Bewußtseins ist. Im *Anubhavāmṛta* und in der *Cāṅgadevapāsaṣṭī* weist Jñāndev immer wieder auf diese ewige Unveränderlichkeit des *ātman* hin:

ABh VII. 146

*tayā ātmayācyā bhākā / na paḍeci dusarī rekhā /
jarī viśvā aśekhā / bharaleṃ āhe //*

"Die Übereinstimmung⁵⁴¹ des *ātman* [mit seiner Schöpfung] wird nicht begrenzt, [auch] wenn das gesamte Universum [durch ihn] erfüllt ist."

CDP 14

*bāṃdhiyāciyā moḍī / bāṃdhā nahoni gulācī goḍī /
tayāpāri jagaparavaḍī / saṃvitti jāṇa //*

"In der Zerbrochenheit des [Molasse-]Klumpens [wird] die Süße der Molasse im Klumpen [nicht zerbrochen]. In eben dieser Weise erkenne in der Beschaffenheit der Welt das Bewußtsein."

XI. 3

Wird der im Wasser reflektierte Mond im Wasser verunreinigt? In der Bewegung des Wassers erscheint er verzerrt⁵⁴², aber er ist davon verschieden. Ebenso sollte das Selbst verstanden werden. Wie in einem reinen Kristall die Farben Grün [oder] Gelb ohne eine Art des Kontakts⁵⁴³ nicht erscheinen, oder ein makelloser Spiegel wie die Reflexion erscheint, oder der Himmel wie eine nicht existierende Erscheinung wird, ebenso sollte die sichtbare Welt im Herrn erkannt werden. Eine Blase ist im Wasser entstanden. Betrachtet man ihren Gang (Lebensspanne) - wieviel Zeit [besteht sie]? Oder eine Welle,

⁵⁴⁰ Nach A. Debrunner lehrt Patañjali die passive Bedeutung des Nominalsuffix *-aka* zu *Pāṇini 3. 3. 113* für *pāda-hāraka-*, "der am Fuß gepackt wird" und *gale-copaka-*, "der am Hals geschüttelt wird"; siehe J. Wackernagel, *Altindische Grammatik (Bd. II, 2)*, A. Debrunner, *Die Nominalsuffixe*, S. 145-46. Als weitere Bedeutungen von *vyāpaka* findet man bei V.S. Apte 'individuell, speziell'.

⁵⁴¹ *Bhāka/bhākha* wörtlich 'Übereinkunft, Vereinbarung' (Panse, Molesworth s.v.).

⁵⁴² *Ārīkhā*, < Skt. *ā* + √ *riṣ*, 'verletzen, zerstören', bedeutet nach S.G. Tulpule (mündlich) hier 'verzerrt, entstellt'.

⁵⁴³ *Upādhi bhedavīṇa* ist nach S.G. Tulpule (mündlich) als Kompositum aufzufassen.

[die] sich gerade erhoben hat, erscheint. [Um] schließlich unterzugehen dauert es nicht lange.⁵⁴⁴ Das Zwinkern⁵⁴⁵ des Auges dauert nicht lange.⁵⁴⁶ Ebenso dauert es nicht lange, [bis] die sichtbare Welt verschwindet.⁵⁴⁷ Die Blätter eines Baumes werden abgeworfen, danach kommen sie wieder hervor. Aber⁵⁴⁸ genau diese, [so] sagen wir, kommen nicht [wirklich wieder]. Befindet sich in seinem (des Rußes) Inneren [noch] eine andere Mine (aus der noch mehr Ruß kommt)? Dann kommt er [aus der einen Lampe] hervor. Die Wasser eines Flußes [sind] nicht ewig, aber in der fließenden Bewegung⁵⁴⁹ sollten sie als ewig verstanden werden. In dieser Weise [ist] die sichtbare Substanz nicht ewig. Ihr Fließen, das sollte als ewig verstanden werden. Welcher Gewinn ist⁵⁵⁰ [darin], [wenn man] das Innere einer Bananenstaude herauslöst? Und die Frucht des Blattes⁵⁵¹ [ist] gut, [wenn] die Ernte reif ist. Betrachtet man ihr (Frucht?)⁵⁵² Aussehen⁵⁵³, erscheint [sie] schön. Die Freude des Traumes [ist] nur im Traum schön. Geht man dann [der Freude] auf den Grund, was ist [da]? In dieser Weise erscheint die Freude des *saṃsāra*⁵⁵⁴ gut, ist aber am Ende nicht wohlschmeckend. So sollte man durch Wissen verstehen.⁵⁵⁵

Wenn [man sagt], der Duft in einer Himmelsblume [sei] ein Gewinn, oder [daß] der Sohn einer nicht existierenden Unfruchtbaren die drei Welten genießt,⁵⁵⁶

⁵⁴⁴ Wörtlich übersetzt lautet dieser Satz 'Am Ende [ihr] Untergehen erreichend barauht es keine Zeit.'

⁵⁴⁵ *Nīmīsānīmīsa* bedeutet nach S.G. Tulpule (mündlich) 'Zwinkern, Blinzeln'.

⁵⁴⁶ Wörtlich 'Das Zwinkern des Auges bewegend braucht es keine Zeit.'

⁵⁴⁷ Wörtlich 'Die sichtbare Welt verschwindend braucht es keine Zeit.'

⁵⁴⁸ Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet an dieser Stelle *puna*, 'aber'. *Puṇu* (Skt. *punar*), 'aber, dennoch' (OMR ethymol. Glossar s.v.).

⁵⁴⁹ *Pravāha* bedeutet zwar wörtlich 'Fluß, Strömung' läßt sich an dieser Stelle jedoch treffender mit 'fließende Bewegung' übersetzen, um den Gegensatz zwischen dem Temporären ('die Wasser eines Flußes') und dem Ewigen ('Fluß, Strömung') zu verdeutlichen.

⁵⁵⁰ S.G. Tulpule (mündlich) vermutete, daß es hier statt *vase* (3. Pers. Sing. Präs. von *vasaṇem*, 'leben, wohnen') *ase* (3. Pers. Sing. Präs. von *asaṇem*, 'sein, existieren') heißen muß.

⁵⁵¹ Statt *pāṇīcyem* (kombinierte Kasusendung Lokativ *-ī* und Genitiv *-cyem*) lies *pāṇīcem*.

⁵⁵² Da *tyācā* eine Maskulin-Endung hat, ist nicht klar worauf sich dieses Possessivum bezieht. Möglicherweise muß es, bezogen auf *phaḷa*, 'Frucht', stattdessen *tyācem* heißen.

⁵⁵³ Nach S.G. Tulpule (mündlich) wird *voḍau* (*voḍava*?) an dieser Stelle im Sinne von 'Aussehen, äußere Struktur' verwendet. Bei Panse finden sich unter *voḍava* nur Bedeutungen wie '(mask.) Aufnahme, (fem.) Autorität, Kraft, etc', die an dieser Stelle keinen Sinn ergeben. Auch in VD XVII. 1 ist das Wort *voḍauci* (*voḍava* + emph. Partikel *ci*) nach S.G. Tulpule (mündlich) im Sinne von 'Erscheinungsbild, Aussehen' aufzufassen.

⁵⁵⁴ *Samvasārīcem sukha* wörtlich 'die Freude im und des *saṃsāra*'.

⁵⁵⁵ Obwohl sich dieser Satz in der Edition Kulkarnis am Ende von XI. 3 befindet, passt er eher zu den nachfolgenden Illustrationen von XI. 4.

⁵⁵⁶ *Bhogī* wurde hier als 3. Pers. Sing. von *bhogaṇem* übersetzt, könnte von der Form her auch 'durch Genuß charakterisiert, Genießender' bedeuten.

XI. 4

[oder] das Horn für⁵⁵⁷ einen Hasen ist spitz, wie dieses Reden falsch [ist], ebenso ist die sichtbare Welt als falsch wahrnehmbar, [obwohl sie⁵⁵⁸] existiert. In einer Fata Morgana [gibt es] kein Wasser, aber für die Gazelle existiert die falsche Vorstellung von Wasser. Die Nichtexistenz einer Blumengirlande genießt man aufgrund dieser (fatamorganahaften) Erscheinung. Wie die Wahrnehmung von Silber anstelle Perlmutter falsch [ist], ebenso ist die sichtbare Welt falsch, aber sie ist sichtbar. Der vielförmige *saṃsāra* [existiert] in dieser Weise⁵⁵⁹ in der Tat für denjenigen⁵⁶⁰, dem keine Kenntnis in bezug auf sich selbst [ist]. Dies [ist] Zucker. Sobald man [ihn] als aus fünf [Elementen] bestehend⁵⁶¹ bezeichnet, wird er, den Geschmack der Süße verlierend, scharf? Diese Zuckerrohrpflanze sieht gekrümmt aus, aber ihr Saft verliert die Annehmlichkeit⁵⁶² der Süße nicht. In dieser Weise existiert keine Verkrümmung im Saft. Oder, dieser Moschus sieht schwarz aus, aber [etwas] wie die köstliche Qualität seines Duftes [ist] außergewöhnlich. So groß [ist] der Balanceakt⁵⁶³ der Schöpfung. Wer den erkennt, durch welchen [er] in Bewegung ist, der wird in diesem *saṃsāra* durch Freude und Leid nicht befleckt,

XI. 5

wie das Blatt eines Lotos, [der, obwohl] im Wasser befindlich, unbefleckt ist.⁵⁶⁴ Das Resultat dieses Lebens und der Hingabe und des Handelns, das [ist] in der Tat das, was das Wissen vom Selbst [ist].

Die Abschnitte XI. 3 und 4, sowie zur Hälfte Abschnitt XI. 5, bestehen ausschließlich aus Vergleichen und Metaphern, die in Kapitel 1.7.2 ('Vergleiche und Metaphern im VD')

⁵⁵⁷ Statt des Dativ (*saseyāsi*) würde man hier Genitiv erwarten.

⁵⁵⁸ Vergleiche weiter unten im Abschnitt: *taiṣā dr̥syaprapaṅcu laṭikāci : para dīsatāya*, 'Ebenso ist die sichtbare Welt falsch, aber sie ist sichtbar.'

⁵⁵⁹ *Yaiṣā = aiṣā*.

⁵⁶⁰ Statt *tyā* lies *tayā* (Dat. Sing).

⁵⁶¹ Der Gebrauch des Begriffs *pañcadhāra*, 'bestehend aus fünf', ist an dieser Stelle vermutlich nicht zufällig. Zum einen läßt sich der vorliegende Satz so interpretieren, daß eine neue Bezeichnung die Sache, die sie bezeichnet, nicht verändert. Zum anderen aber ist *pañcadhārā* nach Molesworth auch eine scherzhafte Bezeichnung für die fünf Ströme, aus Augen, Nase und Mund, hervorgerufen durch den Genuß von etwas Scharfem. *Pañcadhāra* könnte daher auch übersetzt werden mit 'durch den fünf Ströme sind'.

⁵⁶² *Soye* fehlerhaft für *soya*.

⁵⁶³ Nach S.G. Tulpule (mündlich) bedeutet *āḍhāḷa*, 'Balanceakt'. *Āḍhāḷa* konnte ich in keinem der mir zur Verfügung stehenden Wörterbücher finden; siehe hierzu auch Kapitel 1.7.2.

⁵⁶⁴ Die Trennung zwischen XI. 4 und XI. 5 ergibt an dieser Stelle keinen Sinn. Der erste Satz von XI. 5 gehört noch zum letzten Satz von XI. 4

ausführlich diskutiert sind. Mit Hilfe dieser Bilder wird in XI. 3 die Natur des *ātman* und die Natur der Welt, wie auch das Verhältnis der beiden zueinander erläutert. Die Kernaussagen sind größtenteils mit dem identisch, was bereits zuvor über den *ātman* gesagt wurde: er ist ewig, unveränderlich, frei, rein, und die Welt des *saṃsāra* eine vergängliche Illusion. Die zweite Hälfte von XI. 4 handelt nochmals vom *ātman* als dem Substrat der Schöpfung. Das schon in XI. 2 bei der Beschreibung des *ātman* verwendete Bild des Nicht-befleckt-Werdens im *saṃsāra* wird in XI. 4 und 5 auch auf denjenigen angewendet, der das Wissen vom Selbst (*ātmajñāna*) hat. Das Lotusblatt, das im Sumpf wächst, an dem jedoch nichts haften bleibt, ist ein altes Bild für den Kenner des Absoluten:

Chāndogyopaniṣad IV. [14]. 3

... *yathā puṣkarapalāśa āpo na śliṣyante, evaṃ evaṃvidi pāpaṃ karma na śliṣyata iti*,...

"Wie Wasser dem Lotusblatt nicht anhaftet, so haftet [einem der] dies (*brahman*) kennt schlechtes *karma* nicht an."

Bhagavadgītā V. 10

*brahmany ādhāya karmāṇi / saṅgaṃ tyaktvā karoti yaḥ /
lipyate na sa pāpena / padmapatram ivāmbhasā //*

"Wer seine Werke vollbringt, indem er sie auf das *brahman* richtet und das Anhaften [an irdischen Dingen] fahren läßt, der wird vom Übel nicht befleckt, wie das Lotusblatt vom Wasser."

Auch im Kolophon findet sich das Motiv des Nicht-verhaftet-Seins wieder:

Amaranātha beschreibt mit den Worten Śrī Gorakhanāthas, im Zuge der Überlegung zum Selbst, das Wissen vom Selbst, im *saṃsāra* befindlich, vom *saṃsāra* verschieden.

Kathayemti saṃsārīṃ āsauni saṃsārāvegaḥ ist wohl ein Einschub, der syntaktisch nicht in den Satz paßt. Aufgrund der Neutrum-Endung von *-vegaḥ* könnte der Satz sich auf *ātmajñāna* beziehen, doch ergibt ein 'Wissen vom Selbst, das sich im *saṃsāra* befindet, [doch] vom *saṃsāra* verschieden [ist]' keinen Sinn. Nach S.G. Tulpule (mündlich) könnte gemeint sein, daß man durch dieses Wissen, obwohl man sich im *saṃsāra* befindet, von ihm verschieden ist.