

## 1.8 Inhalt

"Viele der großen Nāthas waren verschiedenen spirituell-philosophischen Richtungen verbunden. Bei den 84 Mahāsiddhas sind sie innerhalb der buddhistisch-tantrischen Tradition anzutreffen, und Matsyendranātha selber gilt als Begründer der mehr shaktistischen Kaula-Schule des Tantrismus, obwohl Gorakṣanātha und die meisten anderen Nāthas reine Shivaiten waren. Das ist keineswegs seltsam, denn der Yoga der Nāthasiddhas war primär Lebenspraxis und spirituelle Methode, erst in zweiter Linie Philosophie und Denkgebäude. Daher konnten die Nāthas, weil sie frei waren von Dogma und sektiererischem, alleinigem Wahrheitsanspruch, auch leicht von verschiedenen Richtungen vereinnahmt werden, oder sie näherten sich ihrerseits der einen oder anderen Richtung an."<sup>151</sup>

Was J. Dam hier über die Philosophie und Methoden der *Nāthas* allgemein sagt, stimmt, wie dem *Vivekadarpaṇa* zu entnehmen ist, auch speziell für den *Nāthasampradāya* Mahārāṣṭras. Mit einer Einschränkung: Im Gegensatz zu J. Dam bin ich nicht der Auffassung, daß dabei der Philosophie eine nur subalterne Bedeutung zukommt, denn nicht nur im *Vivekadarpaṇa* zeigt sich, daß die *Nāthas* Mahārāṣṭras der Philosophie große Bedeutung beimäßen, auch die meisten Werke Jñāneśvars sind philosophischen Inhalts. Nach meinem Dafürhalten gehen Philosophie und Praxis bei den *Nāthas* Hand in Hand. Ähnlich dem klassisch-philosophischen System des *Yoga* auf dem Hintergrund des *Sāṃkhya* entwickelten die *Nāthas* ein Lehrsystem, das sowohl aus Philosophie als auch aus Yogapraxis besteht. Das eine ist ohne das andere nicht denkbar. Die philosophischen Ideen und Erkenntnisse sind einerseits Ausdruck dessen, was die *yogīs* auf der Grundlage ihrer Praktiken wahrnahmen, und bilden andererseits die konzeptionelle Basis für Yogatechniken und lebenspraktischen Ansichten.

Da nach Kulkarni das *VD* das erste Marāṭhī-Werk ist, in dem die Philosophie des *Nāthasampradāya* umfassend dargestellt wird<sup>152</sup> und die Kenntnis von der Philosophie der *Nāthas* einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Welt der *Nāthayogīs* oder *Nāthasiddhas*, ihrem Denken, Empfinden und dem, was sie erleben, leisten kann, möchte ich nachfolgend die Lehren des *Vivekadarpaṇas* darstellen. Was im Rahmen dieser Arbeit nicht unternommen werden kann, ist alle Querverbindungen und Parallelen zwischen den *Nāthas* und anderen Schulen und Traditionen aufzuzeigen, bzw. darzulegen, wie Ideen und Praktiken aus anderen Schulen inkorporiert wurden und die gegenseitigen Einflüsse und das weitreichende Geflecht all der Traditionszweige des *Nāthasampradāyas* zu entwirren oder systematisch darzustellen.

Die Lehren der *Nāthas* bilden weder ein homogenes noch ein hermetisches System. Das Lehrsystem der *Nāthas* war sicherlich flexibel und nach vielen Seiten hin offen, übte großen Einfluß aus und war gleichzeitig selbst starken Einflüssen ausgesetzt. Diese Durchlässigkeit,

<sup>151</sup> J. Dam, *Shiva-Yoga, Indiens großer Yogi Gorakṣanatha*, S. 94.

<sup>152</sup> MSP Kap. 3, S. 20.

die der *Nātha*-Tradition dazu verhalf, sich zu einer der einflußreichsten asketischen Bewegungen Indiens zu entwickeln, zeigt sich auch im *VD*. Mehr noch als die Sanskritwerke *Siddhasiddhāntapaddhati* (die man hinsichtlich der Philosophie und der Praktiken als das umfassendste Werk der *Nāthas* bezeichnen kann) und des *Siddhasiddhāntasaṃgraha*, enthält das *Vivekadarpaṇa* eine Synthese aus völlig verschiedenen philosophischen Konzeptionen und Weltanschauungen. Die Ideen, Erfahrungen und Lehren von *yogīs* aus unterschiedlichen Schulen sind in diesem Werk zwar thematisch geordnet zu einem einheitlichen System, ihnen fehlt aber innere Stringenz und strukturelle Harmonie, wie man sie z.B. in der *Siddhasiddhāntapaddhati* oder, um ein insbesondere für die *Nāthayogīs* Mahārāṣṭras wichtiges philosophisches Werk zu nennen, im *Anubhavāmṛta* Jñāneśvars vorfindet.

Gemäß den Lehren des *VD* ist *Śiva* das höchste Prinzip, bzw. die 'höchste Identität' (I. 1). *Śiva* wird auch charakterisiert als das ewige, allumfassende, schöpferische Bewußtsein. Sowohl jenseits der Schöpfung, als auch innerhalb der Schöpfung existiert nach dem *VD* nichts außer dem höchsten Bewußtsein. In einem willentlich in Gang gesetzten Prozess erschafft *Śiva* aus sich selbst heraus das Universum. Der Prozess der Evolution des Universums besteht dem *VD* zufolge in einer schrittweisen Emanation seines Bewußtseins. Der erste Schritt in diesem Schöpfungsprozesses ist die Vereinigung von *Śiva* und *Māyā* (I. 3). *Māyā* ist ontologisch nicht verschieden von *Śiva*. Sie ist seine *Śakti*: 'Das Pulsieren seines Bewußtseins, dies [ist] *Śakti*' (IX. 1). Aus der Vereinigung dieser beiden entstehen: der Raum (*ākāśa*)<sup>153</sup>, das Feuer (*tejas*), der Wind (*vāyu*), das Wasser (*āp*), die Erde (*pṛthivī*) (I. 5). Auch das geistige Prinzip des Menschen, sein innerer Wesenskern, ist nichts anderes als eine Manifestation des höchsten Bewußtseins, das in Kapitel II *ātman*, 'Selbst', genannt wird. Der *ātman* wird durch die Verbindung mit dem Körper zum *jīva*, der individuellen Seele (II. 3). Da sich in jedem Menschen jedoch immer nur das eine, unveränderliche Selbst befinden kann, ist die Vorstellung einer *individuellen* Seele letztlich illusorisch. Deshalb heißt es in VI. 7: '[Was] die Bezeichnung *jīva* trägt [ist] eine Illusion'.

Der *jīva* betritt gemäß dem *VD* diese Welt im Moment der Zeugung eines Körpers durch Mann und Frau: 'Inmitten von Samen, Menstrualblut [und] Wind (*prāṇa*) manifestiert sich der *jīva* entsprechend [seinem] *karman*' (III. 2). Im weiteren Verlauf der pränatalen Entwicklung bildet sich sowohl der grobstoffliche Körper aus, als auch der feinstoffliche mit all seinen Bestandteilen. Nach der Vorstellung des *VD* entsteht der grobstoffliche Körper (*deha/śarīra*)<sup>154</sup> auf der Grundlage der von Vater und Mutter erhaltenen sieben Konstituenten (*saptadhātu*). Dabei sind vier aus dem Menstrualblut der Mutter (*rajas*): Flüssigkeit, Blut,

<sup>153</sup> Die Termini, die bei dieser inhaltlichen Zusammenfassung in runden Klammern und ohne Anführungszeichen stehen, sind keine Originalformen, wie sie im *VD*-Text zu finden sind, sondern der Einfachheit halber verwendete, vom *VD*-Original oftmals nur geringfügig verschiedene Sanskritformen.

<sup>154</sup> Zur unterschiedlichen Semantik dieser beiden Begriffe siehe die Einleitung zur Erörterung des Kapitels X.

Fett, Fleisch, und drei aus dem Samen (*bindu*) des Vaters: Samen, Mark, Knochen (VIII. 1). Der feinstoffliche Körper setzt sich hauptsächlich aus folgenden Elementen zusammen:

1. dem System der sechs *cakras* (IV. 5-7).<sup>155</sup> In der Reihenfolge von unten nach oben sind dies: *ādhāra*, *svādhiṣṭhāna*, *maṇipūra*, *anāhata*, *viśuddha*, *agni*.
2. den 72 000 *nāḍīs*, feinstofflichen Kanälen oder 'Adern', die den gesamten Körper durchziehen. Die drei primären *nāḍīs* sind *iḍā*, *piṅgalā* und *suṣumnā*. (IV. 3-4; V. 1).
3. den 10 *prāṇas*. Sie fließen in den *nāḍīs* und haben im Körper spezifische Versorgungsfunktionen (IV. 3-4).
4. dem mikrokosmischen Gestirnenpaar Sonne (*sūrya*) und Mond (*candra*), zusammen mit ihren 12 bzw. 16 Phasen (*kalā*) (V. 5-6).

Weitere wichtige feinstoffliche Phänomene sind die drei Knoten: *rudragranthi*, *viṣṇugranthi*, *brahmagraanthi*, wie auch der *trikūṭa* (V. 2-3). Der grobstoffliche Körper (*sthūlaśarīra*) und der feinstoffliche Körper (*sūkṣmaśarīra*) bilden zusammen mit dem *jīva* eine Einheit - den Mikrokosmos. Dieser Mikrokosmos wird als identisch mit dem Makrokosmos, dem Universum, erachtet: '...weil [sich] der eine, [als jeweils] identisch im Schoß des anderen [befindet]' (III. 1). Daher finden sich für alle im Inneren des Menschen gelegenen mikrokosmischen Orte, Substanzen, Organe und sonstige Phänomene und Prozesse die jeweiligen korrelativen Entsprechungen in der äußeren Welt (IX; X, 1-4).

Das Wissen von der Wesensgleichheit von Mensch und Universum und von den Beziehungen zwischen der mikro- und der makrokosmischen Dimension ist gemäß dem *VD* das höchste Wissen. Es ist letztlich sogar identisch mit dem Höchsten: 'Die Herren unter den [vollendeten] *yogīs* kennen die Einteilung des Universums im Mikrokosmos. Dieses unverrückbare Wissen zu haben, dies [ist] *Śiva*' (IX. 1). Befreiung aus dem *saṁsāra* erlangt man durch die Erkenntnis, daß die gesamte Schöpfung eine Erscheinungsform des höchsten Bewußtseins, (XI. 1) und daß man selbst mit diesem höchsten, allumfassenden Bewußtsein identisch ist: '[*Śiva* ist] die höchste Identität' (I. 1).

Auf dem Weg zur Erkenntnis und Erfahrung des Höchsten, der *sādhanā*, gibt es für den *yogī* verschiedene Mittel. Das wichtigste ist gemäß den Lehren des *VD* der *guru*, bzw. *sadguru* (wahrer *guru*).<sup>156</sup> Dieser wird in Hinblick auf das Erlangen von Befreiung als *conditio sine qua non* erachtet: 'In diesem Ozean des *saṁsāra* [gibt es] keinen derartigen Zweiten, außer dem *sadguru*, der hinübergeleiten kann... Der *guru* wird die Verkörperung des höchsten Herrn genannt... Der *guru* [ist] die höchste Ursache' (XIV. 1). Der *guru* wird als identisch mit der

<sup>155</sup> In V. 1 ist, allerdings ohne weitere Erklärung hierzu, von der 'Acht-cakra-heit' der *suṣumnā-nāḍī* die Rede.

<sup>156</sup> Daß der *guru* in tantrischen Kreisen tatsächlich als 'Mittel' oder 'Weg' aufgefaßt wird, zeigt deutlich *ŚS II. 6: gururupāya*, "Der *guru* [ist] das Mittel".

höchsten Gottheit, bzw. dem höchsten Bewußtsein, aufgefaßt. Durch die vom *guru* erhaltene Einweihung (*dīkṣā*) und Unterweisung (*upadeśa*) überträgt sich der Zustand des *gurus*, und somit auch der Status der *Guru*-schaft (*gurutva*), auf den Schüler: '[So], wie von einer Lampe eine andere Lampe angezündet wird, [und] wie diese ebenso als außerordentlicher Glanz sichtbar ist, so gibt der Schüler durch die Gnade des *gurus* die Unbedeutendheit (*laghutva*) auf [und] erlangt Bedeutsamkeit/*Guru*-schaft (*gurutva*)' (XIV. 1). Neben der Hilfe durch den *guru* ist in der *sādhanā* aber auch das eigene Bemühen, die eigene Erkenntnis und die eigene Erfahrung von Relevanz: 'Ebenso [erkennt man] durch die Gnade des wahren *gurus* [und] durch die eigene Erfahrung die sichtbare Welt als illusorisch [und] falsch' (VI. 7).

Das wichtigste Instrument für die *sādhanā* ist der Körper. Jedoch, so erklärt das *VD* mit vielen anderen *yoga*-Werken, kommt hierfür nicht jeder Körper in Frage. Es muß 1. ein menschlicher Körper sein: 'Durch diesen Körper sollte man sein eigenes Selbst in rechter Weise erkennen. Die Menschenhaftigkeit dieses Körpers, eben dies [ist] recht' (X. 7) - und 2. ein gesunder, starker und vor allem disziplinierter Körper. Ohne die Vervollkommnung des Körpers und seiner Lebensfunktionen kann das Ziel des *yogas* nicht erreicht werden (X. 7). Der Transformation des 'gewöhnlichen' Körpers in einen vollkommenen Körper, einen *siddhadeha*, kommt daher große Bedeutung zu (XX. 1-2). Trotzdem ist im *VD* das Verhältnis zum Körper ambivalent, denn der Körper ist nicht nur das Mittel zur Befreiung, sondern auch die Ursache für die Gefangenschaft im *saṃsāra*. Daher wird auf die Disziplinierung des Körpers durch *āsanas*, *prāṇāyama* und andere Körperpraktiken (XXI. 6-8) zwar besonders Wert gelegt, gleichzeitig wird jedoch auch betont, daß eine vollständige Beherrschung des Körpers unmöglich und auch nicht ausreichend sei: 'Den Körper durch Gelübde [und] Fasten zu disziplinieren ist nicht notwendig. Er [wird] auf ganz natürliche Weise diszipliniert... Aber in diesem Körper steigen schlechte Neigungen auf. Es ist den Menschen überhaupt nicht möglich sie (Neigungen) zu disziplinieren' (XVIII. 2). 'Solches wissend, was machst Du [für] eine Geschichte hinsichtlich des Körpers? Das Disziplinieren verlöscht zusammen mit dem Körper. Deshalb sollte man einen anderen als diesen disziplinieren' (XVIII. 3). Der wahre *yoga* besteht daher in der Disziplinierung des Denkkorgans (*manas*), denn in seinem begrenzten und von den Sinneseindrücken aufgewühlten Zustand ist es die primäre Ursache der Bindung des *jīva* an den *saṃsāra*: 'Wenn man den Termitenhügel außen geschlagen hat, stirbt [dann] innen die Schlange?... Ebenso, was geschieht [wenn man] das Disziplinieren der Aktivität des *jīva* aufgibt und [stattdessen] den Körper diszipliniert? Man sollte das den *saṃsāra* suggerierende Denkkorgan disziplinieren. Man sollte das Verlangen, [das einen] an den niedrigen Ort bringt, disziplinieren. Wenn man diesen diszipliniert hat, ist der Körper ebenfalls diszipliniert.' (XVIII. 4).

Typisch für die Literatur des *Nāthasaṃpradāya* trägt das *VD* śivaitisch-tantrische Züge. Affinitäten bestehen aber auch zu anderen, meist späteren *saṃpradāyas*, hauptsächlich der buddhistischen *sahajiyā*-Schule. An einigen Stellen zeigt sich auch deutlich der Einfluß des

*rasāyana*, der indischen Alchemie. In der Hauptsache jedoch konstituiert sich die Philosophie des *Vivekadarpaṇas* aus den folgenden drei philosophischen Traditionen: 1. dem dualistischen *Sāṃkhya*, 2. dem nicht-dualistischen *Advaitavedānta*, 3. dem monistischen kashmirischen *Trika*-System.<sup>157</sup>

Die dualistische Philosophie des *Sāṃkhya* wird erkennbar bei vielen in das *VD* eingeflossenen Elementen des klassischen Yogasystems und des *Ayurveda*. Der *Advaitavedānta* offenbart sich insbesondere im Zusammenhang der Darstellung von der kosmischen Manifestation des Universums und der Erörterung der Natur der Welt. Wie ich bei der Besprechung des ersten Kapitels noch ausführlich erläutern werde, entspricht die darin an einigen Stellen dargelegte Charakterisierung der 'sichtbaren Welt' nicht der typischen Sichtweise der *Nāthas*, wie beispielsweise der in *Siddhasiddhāntapaddhati IV. 10* vertretenen Auffassung von der Welt als einer realen Transformation des Höchsten (*pariṇāma*) oder der in *Anubhavāmṛta VII. 129, 131, 156* von Jñāneśvar favorisierten kosmologischen Konzeption des Universums als *sphūrṭi*, *sphurana* ('Pulsieren, Schwingung'), oder eines Spiels des höchsten Bewußtseins. Die Charakterisierung der Welt hat stellenweise (I. 2; VI. 7; X. 4) mehr Ähnlichkeit mit Śaṅkaras *māyāvāda*, nach dem das Universum nicht real ist (*mithyā*), oder seinem *vivartavāda*, nach dem alle Manifestation nur Name und Form (*nāma-rūpa*) und daher nicht als real erachtet werden kann.

Die Nähe zum kashmirischen *Trika*-System ist nicht verwunderlich, denn zwischen der *Nātha*-Tradition, der philosophischen *Trika*-Tradition und der *Kaula*-Tradition scheinen enge Kontakte bestanden zu haben. So schreibt P. E. Muller-Ortega: "This lineage (die Tradition der *Kaulas*), which is linked to the Haṭha Yogins, to the Siddha-s, and to the Nātha Yogins, forms one of the important components of that loose amalgam we term the non-dual Kashmir Shaiva tradition."<sup>158</sup> Ein Hinweis für diesen Kontakt ist, daß Matsyendranāthas wichtigstes erhaltenes Werk den Namen *Kaulajñānanirṇaya*, 'Darlegung des Wissens der *Kaulas*', trägt. Grundelemente der *Kaula*-Lehre, wie z.B. die Analogsetzung von Körper (*piṇḍa*) und Universum (*brahmāṇḍa*), sind Bestandteil der Lehre der *Nāthas* allgemein und auch hier im

<sup>157</sup> Ich gebrauche hier und in der Folge den Terminus '(kashmirisches) *Trika*-System' und nicht den häufig hierfür verwendeten Begriff *Kashmirischer Śivaismus* (siehe z.B. J.C. Chatterji, *Kashmir Shaivism*, SUNY, 1986), da letztgenannter Terminus zu unpräzise ist. Zum *Kashmirischen Śivaismus* zählen nicht nur die beiden advaitischen Schulen des *Trika* und *Krama*, deren Doktrinen durch *Abhinavagupta* und seinen Schüler *Kṣemarāja* ihre endgültige Formulierung fanden, sondern auch das dualistische und eher *Veda*-kongruente System des kashmirischen *Śaivasiddhānta* von *Rāmakaṇṭha*. Daß man häufig vom *Kashmirischen Śivaismus* im Sinne des nicht-dualistischen oder monistischen *Trika*-Systems spricht (das *Krama*-System ist weniger ein philosophisches als ein ritualistisches Liturgiesystem), mag damit zusammenhängen, daß dieses den *Śaivasiddhānta* so sehr verdrängt hat, daß man nach A. Sanderson keine Spur irgendeiner kashmirischen Literatur über die doktrinalen oder liturgischen Aspekte des *Śaivasiddhānta* nach dem 11. Jh. findet. Vgl. A. Sanderson, *Śaivism and the Tantric Traditions*, 1988.

<sup>158</sup> P.E. Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva*, S. 55.

*Vivekadarpaṇa* (Kapitel IX und X) zu finden. Bereits Abhinavagupta (993 - 1015 A.D.<sup>159</sup>) bezeichnet Matsyendranātha als den *ādiguru* der *Nāthas* und den *guru* von *Gorakṣanātha* und in *Tantrāloka* I. 7; XXVI. 71 als den Begründer der tantrischen *Kaula*-Tradition. Abhinavagupta selbst wurde nach P. E. Muller-Ortega durch seinen *guru* Śambhunātha in die Tradition der *Kaulas* eingeweiht<sup>160</sup> und lernte von ihm, wie er in *Tantrāloka* 5.27b-53 beschreibt, verschiedene Meditationstechniken. Fast 300 Jahre später übernahm Jñāneśvar in *Mahārāṣṭra* die Philosophie des kashmirischen *Trika*-Systems. In seinem philosophischen Werk *Anubhavāmṛta* (III. 16) bezieht er sich direkt auf die *Śiva Sūtras* des Vasugupta (9. Jh.), nämlich auf I. 2 und III. 2 *jñānam bandha* - "[begrenztes] Wissen ist Bindung":

*āṇi jñāna baṃdhu aiseṃ / śivasūtrāceni miseṃ /  
mhaṇitaleṃ aseṃ / sadāśiveṃ //*

"Und durch die Darlegung der *Śiva Sūtras* wurde von Sadāśiva gesagt, daß [begrenztes] Wissen Bindung ist."

Der Einfluß des *Trika* im *VD* läßt sich am Beispiel der Erörterung der kosmischen Manifestation demonstrieren. Zwar zeigt sich insbesondere im Zusammenhang mit dem *Māyā*-Begriff der Einfluß des *Advaitavedānta* (siehe S. 48 ff.), dennoch überwiegt im Allgemeinen im *VD* eine lebensbejahende Weltanschauung, die alles andere als illusionistisch oder pessimistisch ist, denn *Śiva*, *ātman*, *caitanya*, das höchste Bewußtsein, ist der Urgrund allen Seins: 'Die ausgebreitete *Māyā* wieder in sich zurückgenommen habend bleibt das *nijatattva* (= *śivatattva*) so wie es ist' (I. 6). 'Ebenso ist der *ātman* alldurchdringend [und] vollkommen. Wo immer [er ist] erschafft er auf natürliche Weise' (II. 2). 'Von *Brahmā* usw. bis zur Ameise gibt es letztendlich [nur] ein einziges Bewußtsein (*caitanya*)' (XI. 1).

Die Schöpfung wird im *VD* in Übereinstimmung mit dem kosmologischen Modell des *Trika*-Systems als ein Evolutionsprozess in 36 Stufen, den 36 *tattvas*, aus dem Absoluten heraus beschrieben. Das Höchste ist entweder unmittelbar als *Śiva*, *ātman*, etc. oder auch durch seinen dynamisch-kreativen Aspekt, *Śakti*, in seiner ganzen Vollkommenheit in jedem einzelnen Teil seiner Schöpfung enthalten. Es gibt nur eine Substanz, *Śiva* oder das höchste Bewußtsein, das zu allem geworden ist. Dieses im Tantrismus weit verbreitete monistische Weltbild wird von S. Gupta folgendermaßen zusammengefaßt: "Ultimately the conscious bits of the universe, like stones, are also God and hence consciousness, but a consciousness that has decided to conceal itself (*ātmasaṃkoca*) . . . The world of Tantra, then, is ultimately all God, but it contains a vast range of things, from things as gross as stones to things as subtle as God . . . Looking from God downwards, we have the range from conscious to unconscious,

<sup>159</sup> J.C. Chatterji, *Kashmir Shaivism*, S. 169.

<sup>160</sup> P.E. Muller-Ortega, *The Triadic Heart of Śiva*, S. 3-4, , 45, 56, 197-98. Ortega bezieht sich nach eigenen Angaben hierbei auf K.C. Pandey, *Abhinavagupta, An Historical and Philosophical Study*, Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. I, 2. ed., Varanasi, India: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963, S. 132-252.

the range from simple to complex, and the range from subtle to gross. These three ranges are co-ordinate; in fact they are different aspects of the same thing. Moreover, movement down the scale is precisely what happens when God creates the universe."<sup>161</sup>

Das bereits erwähnte, im *VD* sporadisch anzutreffende, advaitische *Māyā*-Konzept zeigt sich beispielsweise in I. 2. Hier wird über die *Māyā* gesagt, sie sei 'wie ein Traum', und in I. 3 wird sie als 'nicht existierend' bezeichnet. Auch die infolge ihres Wirkens (*kriyā*, I. 5) entstehende Schöpfung wird nur als eine 'Erscheinung der Welt' (I. 4) aufgefaßt. Der Autor verwendet hierfür den Begriff *jagadābhāsū*. Das Sanskritwort *ābhāsa* ist abgeleitet von der Verbalwurzel *bhās* und dem Präfix *ā-* 'erscheinen, sichtbar werden'. Die Bedeutung dieses Wortes ist sowohl im Sanskrit als auch im Alt-Marāṭhī (nach Panses *Jñāneśvarī*-Wortindex) 'nicht-reale Erscheinung'. Aber auch andere Textstellen im *VD* zeigen, daß der Autor oder die Autoren dieses Werkes der Welt nicht grundsätzlich einen hohen Realitätswert zubilligt bzw. zubilligen. So heißt es in VI. 7: 'Ebenso [wird], durch die Gnade des wahren *gurus* [und] durch die eigene Erfahrung, die sichtbare Welt illusorisch [und] falsch', und in XI. 4: '. . . ebenso ist offensichtlich, [daß] die existierende sichtbare Welt falsch [ist] . . . ,'. . . ebenso ist die sichtbare Welt falsch. Aber sie ist sichtbar'.

Wenn also die im *VD* dargelegte Kosmologie bisher auch in einigen Punkten mit der des kashmirischen *Trika*-Systems übereinstimmt, so folgt jedoch der Autor oder die Autoren des *VD* hinsichtlich seines *Māyā*-Konzeptes weder den Vorstellungen des kashmirischen *Trika*-Systems noch denen der *Nāthas*. Er vertritt hier Śaṅkaras Doktrin des *māyāvāda*. Nach Śaṅkara ist die Subjekt-Objekt-Relation eine durch *avidyā* hervorgerufene Illusion und die Welt nicht mehr als eine Erscheinung, wie in Śaṅkaras Einführung zu seinem *Brahmasūtrabhāṣya* zu erfahren ist. Wie komplex das advaitische *Māyā*-Konzept auch sein mag und wie unterschiedlich Śaṅkaras Doktrin des *māyāvāda* von seinen Nachfolgern auch ausgelegt und fortgeführt wurde, es existieren eindeutige Unterschiede zwischen Śaṅkaras nicht-dualistischem System (*advaita*) und dem vollkommen monistischen System<sup>162</sup> des kashmirischen *Trika*-Systems. Während der *Advaitavedānta* feststellt, daß diese *Māyā* ein undefinierbares (*sadasadbhyām anirvacanīya*) Prinzip ist, welches die Illusion der Mannigfaltigkeit entstehen läßt, die fälschlicherweise auf das eine Absolute übertragen wird, ist die *Māyā* gemäß dem *Trika*-System die Macht oder Kraft des Absoluten, mit deren Hilfe es in vielfältiger Form erscheint. Dabei ist die Trennung zwischen Subjekt und Objekt das Produkt eines kreativen Aktes und nicht der einer Illusion.<sup>163</sup> Ganz im Gegensatz also zu den

<sup>161</sup> Sanjukta Gupta, *The Maṇḍala as an Image of Man*, S. 35, in R. Gombrich ed., *Indian Ritual and its Exegesis*, Delhi (Oxford University Press), 1988.

<sup>162</sup> Im Duden findet man den Begriff *Monismus* definiert als 'philosophische Lehre, die jede Erscheinung auf ein einheitliches Prinzip zurückführt'.

<sup>163</sup> Mark S.G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration, Kap III, Spanda: Universal Activity of Absolute Consciousness*, S. 79.

hier im *VD* geäußerten und dem *Advaitavedānta* zuzuordnenden Ansichten, ist im *Trika* die Welt der Erscheinungen ein Aspekt der höchsten Realität, oder wie J.C. Chatterji es formuliert: "The appearances, therefore, are not the forms of some indescribable *māyā*, but real in essence."<sup>164</sup>

Ähnlich ist, nach A.K. Banerjea, *Śiva* bei den *Nāthas* das höchste Wesen, das eine nicht-dualistische (*advaita*) und eine dualistische (*dvaita*) Natur besitzt, eine transzendente und eine phänomenale Natur. *Śiva* sei ewig über und jenseits der Welt, gleichzeitig aber manifestiere er sich auch ewig als diese Welt der beständigen Veränderungen und endlosen Vielfältigkeiten.<sup>165</sup> Dieser dynamisch-kreative Aspekt *Śivas*, der Ursache und Grundlage für den Schöpfungsprozess bildet, werde als *Śakti* bezeichnet. *Śakti* ist von *Śiva* nicht verschieden, "Śiva's Śakti is no other than Śiva himself". *Śiva* und *Śakti* oder *kula* und *akula*, wie sie auch im Kapitel VII genannt werden, seien nur zwei Aspekte ein und derselben Realität.<sup>166</sup> Der Verfasser der *SSP* führt aus (*IV. 11*):

*akulaṃ kulamādhatte kulam cākulam icchati |*  
*jalabudbudavad nyāyād ekākāraḥ paraḥ śivaḥ ||*

"*Akula* hält *kula* und *kula* verlangt es nach *akula*. Von der Art wie Blasen und Wasser ist der höchste *Śiva* von einer [einzig] Form."

Das höchste Wesen, *Śiva*, ist also *causa efficiens* und zugleich *causa materialis* des Universums. Aus all dem wird deutlich, daß die *Nāthas*, wie Banerjea schreibt, nicht davon ausgehen, daß diese Quelle der phänomenalen Existenz von der Natur einer unergründlichen kosmischen Unwissenheit (*avidyā*) ist, oder eines unbeschreibbaren weder-real-noch-irrealen Prinzips, genannt *Māyā*, wie bei Śāṅkaras *Advaita*-Schule.<sup>167</sup> Die *Vedāntins* der Schule Śāṅkaras hingegen beschreiben die Manifestation des Absoluten auf der phänomenalen Ebene als *cid-vivarta*. Als *vivarta-vādins* gehen die *Vedāntins* davon aus, daß sich das Absolute (*brahman*) jenseits aller Veränderungen befindet. Es kann daher nicht als die wahre Ursache einer falschen Welt erachtet werden. Die einfache Formel: nur das *brahman* ist wahr - alles andere (die Welt) ist falsch, illustrieren sie beispielsweise mit der Metapher des Seils, das wie eine Schlange erscheint, oder mit der Metapher der Perlmutter, die fälschlicherweise für Silber gehalten wird (dieses Bild findet sich auch in *VD*, XI. 4). Die Ursache für diese verzerrte Wahrnehmung - die Wahrnehmung eines Objekts, das in Wirklichkeit etwas anderes ist - von den *Vedāntins* *adhyāsa* genannt, ist die *avidyā*, das Nicht-Wissen. Daß die Manifestation des Universums hingegen ein spielerisches Treiben des *ātman* darstellt, vertrat der bekannteste Exponent der *Nāthas* in Mahārāṣṭra, Jñāneśvar, in seinem philosophischen Werk

<sup>164</sup> J.C. Chatterji, *Kashmir Shaivism*, S. 55.

<sup>165</sup> A. K. Banerjea, *Philosophy of Gorakhnath*, S. 66.

<sup>166</sup> *ibid.* S. 67-69.

<sup>167</sup> *ibid.* S. 71.



*Anubhavāmṛta* (VII. 123-143). Dort argumentiert er entschieden gegen den *māyā*- oder *ajñāna-vāda* und verwendet das gesamte siebente Kapitel darauf, die Theorie der *avidyā* zu widerlegen. Insgesamt sind von den 807 Versen des Werkes, wie B.P. Bahirat ausführt, schon 295 Verse der Falsifizierung dieser Theorie im *ajñāna khaṇḍan* gewidmet.<sup>168</sup> Auch in *Cāṃgadevapāsaṣī* 8 wird Jñāneśvars Standpunkt deutlich<sup>169</sup>:

*mhaṇoni avidyānimitteṃ / dr̥ṣya dr̥ṣtatveṃ varte / teṃ mī neṇeṃ āiteṃ / aiseṃci ase //*

"Deshalb existieren das Objekt des Sehens und das Seher-Sein aufgrund von Unwissenheit. Das kenne ich nicht. Ohne Zutun ist dieses (Universum) wie es ist."

Eine ähnliche Argumentation, die sich, wie es scheint, ebenfalls gegen den *Advaitavedānta* richtet, findet man auch bei Bahiṇā Bāī, einer Schülerin Tukārāms und Dichter-Heiligen Mahārāṣṭras. Sie lebte im 17. Jahrhundert und steht nach eigenem Bekunden in der Tradition Jñāneśvars und der *Nāthas*.<sup>170</sup> *Abhaṃga* 92, Zeilen 1, 4, 6 lauten:

*brahma to advaya śruticeṃ saṃmate / vegeḷī māyā te mhaṇoṃ kaisī // 1 //*

*toya āṇi taraṃga bheda nāmamātra / aikya heṃ sarvatra jñānadṛṣṭī // 4 //*

*bahiṇī mhaṇe aisā pahātāṃ viveka / sahajacī aikya māyābrahmī // 6 //*

"*Brahma* is non-dual. This is on the authority of the *vedas*. How then can one speak of *māyā* as being a separate entity? (1) Water and wave, these differ in name only. To the eye of knowledge, in everything there is this same unity. (4) Says Bahiṇī: 'When thus viewed through right-thinking one sees unity of *māyā* in *brahma*'. (6)"<sup>171</sup>

Da aus Sicht der *Nāthas* diese Welt meist nicht 'illusorisch [und] falsch', bzw. nicht auf der Grundlage einer 'nicht existierenden *Māyā*' existiert, die selbst 'wie ein Traum' ist, wie es in Kapitel I heißt, genießt die Schöpferkraft, die der Vedāntin als *Māyā* geringschätzt und zu überwinden trachtet, als *cit-śakti* bei den *Nāthas* höchste Beachtung. Sie wird zwar ebenfalls *Māyā* genannt, doch ist sie bei ihnen die Mutter der kosmischen Ordnung und wird als *mahāmāyā* oder *yogamāyā* sogar verehrt (*SSP VI. 116; Svacchandatantra X. 727*<sup>172</sup>). Für das kosmologische Konzept, bei dem das Universum als Manifestation der höchsten Schöpferkraft gilt, gibt es nach A.K. Banerjea und B.P. Bahirat den Terminus *cidvilāsa* bzw. *cidvilāsa-vāda* (*cidvilāsavāda* wörtlich 'Doktrin des Spiels des Bewußtseins') oder, wie bei R.D. Ranade, den

<sup>168</sup> B.P. Bahirat, *The Philosophy of Jñānadeva*, S. 54.

<sup>169</sup> *Cāṃgadeva Pāsaṣī* ist eine 65 Strophen umfassende (Marāṭhī: *pāṃsaṣṭa*, '65'), an seinen Schüler *Cāṃgadeva* gerichtete Unterweisung, in der Jñāneśvar seine grundlegenden philosophischen Ansichten darlegt.

<sup>170</sup> Siehe S. Javadekar, *Samta Bahenābām Gāthā*, S. 247.

<sup>171</sup> *ibid.*, S. 247. Übersetzung von J.E. Abbott, *Bahiṇā Bāī, Samta Bahiṇābāicā gāthā, abhaṃga* 164, S. 90.

<sup>172</sup> *Svacchandatantra X. 727: sā devī sarvadevīnām nāmārūpaīs ca tiṣṭhati / yogamāyāpraticchannā kumārī lokabhāvinī //* - "Diese Göttin aller Göttinnen existiert durch Namen und Formen, [sie ist] die als *yogamāyā* verborgene, das Wohlergehen der Menschen fördernde Jungfrau."

philosophischen Begriff *sphūr̥ti-vāda*, 'Doktrin des Pulsierens oder Offenbarwerdens'.<sup>173</sup> Dieses Konzept des *sphūr̥ti* oder *cidvilāsa* bezeichnet R.D. Ranade als "Jñānadeva's ... original contribution to philosophic thought"<sup>174</sup>. Danach ist die Welt der Erscheinungen ein beständiges Offenbarwerden der Bewußtseinssubstanz (*cit*, *caitanya*). Hierin übereinstimmend ist nach dem *Trika*-System diese Welt der Namen und Formen real, insofern sie Aspekte der höchsten Realität sind. Jñāneśvar gebraucht daher in *Anubhavāmṛta VII. 137* den Vergleich von der Sonne und ihren Strahlen, um die Beziehung zwischen dem höchsten *ātman* und seiner Schöpfung zu illustrieren. Die gegensätzlichen kosmologischen Standpunkte von Śāṅkara und Jñāneśvar faßt B.P. Bahirat folgendermaßen zusammen: "The unreality of the world in the case of Shamkar means that the world is the effect of ignorance or Avidya, while in the case of Jnanadeva it means that the world is not some independent entity apart from the Atman. It is the experience of the Atman beholding itself".<sup>175</sup>

Eines der wichtigsten Resultate dieser Arbeit ist also, daß die Philosophie des *Vivekadarpaṇa* nicht nur auf *Sāṃkhya* und *Yoga* beruht, und auch nicht vorwiegend auf dem *Advaitavedānta*, wie R.C. Dhere meint<sup>176</sup>, sondern auch und hauptsächlich Grundzüge des *Trika* enthält. Dies zeigt sich an vielen Stellen im *VD*, wo das Wesen der höchsten Realität und der Schöpfung diskutiert wird. Wie zu den Kapiteln I, II, VI ausführlich dargestellt wird, scheinen z.B. die Attribute *Śivas*, die Konzeption von der Welt als Manifestation *Śivas* und die 36 Prinzipien (*tattvas*), die zumindest für den mikrokosmischen Bereich postuliert werden, unmittelbar dem *Trika*-System entnommen zu sein: *Śiva* ist das leuchtende Licht, wörtlich 'leuchtende Lampe' (*dīpu prakāsatu*). Er besitzt die Kräfte (*śaktis*) des Wissens, Wollens und Wirkens (*jñāna*, *icchā*, *kriyā*). Durch letztere wird die makrokosmische Schöpfung in Gang gesetzt. *Śiva* (*Śiva*) das höchste Bewußtsein, das zu allem geworden ist, ist in Übereinstimmung mit der *Trika*-Lehre identisch mit dem individuellen Bewußtsein des Menschen. Das ist die höchste Erkenntnis, die es für den nach Befreiung strebenden *yogī* nach den Lehren des *VD* zu verwirklichen gilt.

<sup>173</sup> B.P. Bahirat, *The Philosophy of Jñānadeva*, S. 17, 72, 103; A. K. Banerjea, *Philosophy of Gorakhnath*, S. 73-74, 77-78; R.D. Ranade, *Mysticism in Maharashtra*, S 158-61.

<sup>174</sup> Dieser Auffassung widerspricht B.P. Bahirat allerdings und verweist darauf, daß das Konzept des *sphūr̥tivāda* bereits im *Yogavāsiṣṭha* (VI. [10]. 70-71) zu finden sei, von wo Jñānadeva bzw. Jñāneśvar es entlehnt haben müsse; B.P. Bahirat, *The Philosophy of Jñānadeva*, S. 101.

<sup>175</sup> *ibid.* S. 126.

<sup>176</sup> Siehe R.C. Dhere, *Śrīguru Gorakṣanātha*, S. 134.