

Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz  
Veröffentlichungen der Fächergruppenkommission  
für Außereuropäische Sprachen und Kulturen  
Studien zur Indologie

Anonymus Casmiriensis

# Mokṣopāya

Textedition, Teil 5

Das Sechste Buch  
Nirvāṇaprakaraṇa  
1. Teil: Kapitel 1–119

Harrassowitz Verlag



Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz  
Veröffentlichungen der Fächergruppenkommission  
für Außereuropäische Sprachen und Kulturen  
Studien zur Indologie

Anonymus Casmiriensis

# Mokṣopāya

Historisch-kritische Gesamtausgabe  
Herausgegeben unter der Leitung von Walter Slaje

Textedition

Teil 5

2018

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

# Mokṣopāya

Das Sechste Buch  
Nirvāṇaprakaraṇa  
1. Teil: Kapitel 1–119

Kritische Edition  
von Susanne Krause-Stinner  
und Peter Stephan

2018

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek  
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche  
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet  
at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter  
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2018

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere  
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und  
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISBN 978-3-447-11015-0

e-ISBN PDF 978-3-447-19754-0

# Inhaltsverzeichnis

<b>Praefatio</b>	<b>ix</b>
Das <i>Nirvāṇaparakaraṇa</i> im Mokṣopāya . . . . .	ix
Die Einrichtung der Edition und des Apparates . . . . .	xii
Varianten, Konjekturen . . . . .	xvi
Schreiberkorrektur, Varianten und Glossen . . . . .	xvii
Transposition . . . . .	xviii
Auslassung . . . . .	xix
Zusätze . . . . .	xix
Unsichere Lesarten . . . . .	xx
Die Angabe der Lesarten . . . . .	xxi
Orthographie . . . . .	xxii
Die Handschriften . . . . .	xxvi
Das <i>Nirvāṇaparakaraṇa</i> im Überblick . . . . .	xxxii
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>xlix</b>
<b>Nirvāṇaparakaraṇa – Kritische Edition</b>	<b>I</b>



## Vorwort

Die historisch-kritische Gesamtedition des *Mokṣopāya* hat nunmehr das *Nirvāṇaprakaraṇa* erreicht. In der überlieferten Gliederung des Werkes ist dieses Buch zwar das sechste und letzte, doch umfaßt es gut die Hälfte des gesamten Textumfanges. Während die vorausgegangenen fünf Bücher – das *Vairāgya*-, *Mumukṣuvyavahāra*-, *Utpatti*-, *Sthiti*- und *Upaśāntiprakaraṇa* – in insgesamt vier Bänden erschienen sind,<sup>1</sup> mußte das *Nirvāṇaprakaraṇa* aufgeteilt werden. Der hier präsentierte Band mit einem Umfang von 5.092 kritisch edierten Strophen ist der erste von drei intendierten Teilbänden.

Daß dieser erhebliche Textabschnitt innerhalb eines überschaubaren Zeitraums ediert werden konnte, verdankt sich einigen wertvollen Vorarbeiten.<sup>2</sup>

Bei der Erstellung der Textedition konnten sich die Herausgeber auf wohl etablierte – wenngleich für diese letzte Projektphase personell empfindlich reduzierte – Strukturen stützen. In gemeinschaftlichen Arbeitssitzungen war es vor allem das ständige Bemühen von Prof. Dr. Walter Slaje und Dr. Roland Steiner um ein umfassendes Textverständnis, das eine verlässliche Basis für die konkreten editorischen Entscheidungen bildete, die grundsätzlich im Dialog mit allen Projektmitarbeitern getroffen wurden. Die von Dr. Roland Steiner synchron besorgte philologische Übersetzung<sup>3</sup> vertiefte in dieser Hinsicht fortlaufend die Durchdringung grammatischer und syntaktischer Strukturen, lexikalischer Fragen und zugrunde liegender ideeller Konzepte. Angesichts der Tatsache, daß sich der begleitende Stellenkommentar als ideales Instrument zur detaillierten Begründung von Editionsentscheidungen und zur Ausleuchtung kontextueller Hintergründe bestens bewährt hatte,<sup>4</sup> ist es umso bedauerlicher, daß die Arbeitsgruppe im gegenwärtigen Projektabschnitt auf diese Unterstützung verzichten muß.

Das Projekt „Anonymus Casmiriensis (X. Jh.): ‚Weg zur Befreiung‘ (Mokṣopāya) in 30.000 Versen. Historisch-kritische Gesamtedition“ am *Seminar für Indologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*

<sup>1</sup> KRAUSE-STINNER 2011 (MU I–II), HANNEDER ET AL. 2011 (MU III), KRAUSE-STINNER und STEPHAN 2012 (MU IV), KRAUSE-STINNER und STEPHAN 2013 (MU V).

<sup>2</sup> So liegt für das gesamte *Prakaraṇa* eine von Walter Slaje vor Jahren erstellte Abschrift des Manuskripts Ś<sub>1</sub> sowie eine handschriftliche Kollation der von Ś<sub>3</sub> und Ś<sub>5</sub> überlieferten Lesarten bis *Sarga* 182 vor. Die genannten Manuskripte werden unten ab S. xxvii beschrieben.

<sup>3</sup> STEINER 2018 (MU [Ü] VI.1–119).

<sup>4</sup> Siehe den Stellenkommentar zum *Sthitiprakaraṇa*: STRAUBE 2016.

wird durch die langfristige Förderung der „Deutschen Forschungsgemeinschaft“ (DFG) ermöglicht. Seit dem Jahr 2005 unterstützt die *Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur* mit einer an der Universität Halle eingerichteten Arbeitsstelle „Historiographie und Geisteskultur Kaschmirs“ das Vorhaben. Als Arbeitsstellenleiter und Projektverantwortlicher hat Prof. Dr. Walter Slaje mit intensiver fachlicher Betreuung und ungeachtet des beträchtlichen Zeitaufwandes diesen sowie alle vorangegangenen Projektabschnitte zu einem erfolgreichen Abschluß geführt.



## Praefatio

### Das *Nirvāṇaprakaraṇa* im Mokṣopāya

Eine detaillierte Einführung in das Vorhaben der Gesamtedition findet sich in der Praefatio des ersten Bandes der Textedition. Der an einem Überblick über die Text- und Überlieferungsgeschichte des *Mokṣopāya* (MU), dem Verhältnis zu der von der kritischen Edition des MU ausgeschlossenen *Yogavāsīṣṭha*-Version (YV) sowie einer Darstellung der Prämissen der kritischen Edition interessierte Leser sei auf diese Zeilen verwiesen.<sup>5</sup> Um die Lektüre des vorliegenden Bandes aber nicht unter den Vorbehalt der Konsultation anderer Bände zu stellen, wird im Anschluß an dieses Kapitel die Anlage von kritischem Text und Apparat erneut erklärt und darauf folgend eine gemäß dem Textaufbau strukturierte Zusammenfassung der im *Nirvāṇaprakaraṇa* thematisierten Inhalte gegeben.

Zunächst zeichnet sich das *Nirvāṇaprakaraṇa*, das sechste und letzte Buch des MU, durch seinen gewaltigen Umfang aus. Mit über 15.000 Strophen enthält es sogar etwas mehr Text, als die übrigen fünf Bücher zusammengenommen davor.<sup>6</sup>

Die kritische Edition des MU bildet die in der *kaschmirischen Rezension* überlieferte formale Struktur ab. Ganz offenbar stammt der philosophische und narrative Kern von einem einzelnen Autor. Die in den Handschriften auf uns gekommene Struktur und manche Einzelheiten laufen stellenweise aber auf inkohärente Aussagen oder sogar Epigonendichtung hinaus. Wo das deutlich der Fall zu sein schien, wurde Kleindruck verwendet.<sup>7</sup> Die heute vorliegende Textgestalt ließe zumindest die Spekulation zu, daß der ursprüngliche Autor seine Arbeit – möglicherweise als kontextualisierende Kompilation ursprünglich unabhängig verfaßter Episoden geplant – nicht selbst vollenden konnte, oder daß es schon sehr bald zu einem teilweisen Verderbnis der materiellen Überlieferung gekommen ist. Sein als

<sup>5</sup> KRAUSE-STINNER 2011, S. ix–xvi und xxiii–xxix. Siehe auch HANNEDER 2006, HANNEDER 2012 sowie diverse Beiträge in HANNEDER 2005a. Zur YV-Edition (N<sub>Ed</sub>) siehe KRAUSE-STINNER 2011, S. xiv.

<sup>6</sup> Siehe STEINER 2012a, S. 160: Der Umfang kritisch edierter Strophen beträgt 1.078 im ersten Buch, 807 (einschließlich Prosa) im zweiten Buch, 6.121 (einschließlich Prosa) im dritten Buch, 1.869 (einschließlich Prosa) im vierten Buch und 4.299 im fünften Buch.

<sup>7</sup> Näheres zu konkreten Kriterien für den Kleindruck einzelner Passagen ab S. xiii.

literarisches oder physisches Fragment erhalten gebliebenes Manuskript könnte dann von Nachfolgern einem ersten formalen Abschluß zugeführt worden sein. Ein solcher Redaktionsschritt müßte allerdings relativ früh stattgefunden haben, wie es die auf uns gekommene Struktur mit einer weitestgehend fixierten Textgestalt nahelegt.

Mit der fortschreitenden Erschließung der Bücher eins bis fünf durch Edition und Übersetzung konnten die grundlegenden Prozesse der Textgeschichte, die anhand begrifflich und strukturell signifikanter Stellen und Abschnitte erarbeitet wurden, am gesamten Text nachvollzogen und vertieft werden. Demnach ist die vorliegende Gliederung in sechs *Prakarāṇas*, der – in ihrem Umfang teils sehr inhomogene – Kapitel (*Sarga*) zugrunde liegen, das Ergebnis von mehrfacher Kompilierung, Umstrukturierung und Erweiterung.<sup>8</sup> Das heute als *Nirvāṇaprakarāṇa* bezeichnete Buch nämlich deckt in etwa jenen Bereich ab, der auf einer frühen, zwar nur noch hypothetisch anzunehmenden, aber durch diverse textimmanente Hinweise plausiblen Stufe des Werkes (\**Mokṣopāyaśāstra*, \*MUS)<sup>9</sup> dessen gesamte *zweite Hälfte* ausmachte. Der vordere, einmal als *Jātiprakarāṇa* bezeichnete Abschnitt ging im Text der Bücher drei (*Utpatti*), vier (*Sthiti*) und fünf (*Upasānti*) auf. Die ersten beiden Bücher, *Vairāgya* und *Mumukṣuvyavahāra*, haben Einleitungscharakter und schalten dem Werk eine inhaltliche Systematik und poetische Einstimmung vor, was zumindest in dieser Form ebenso auf redaktionelle Unternehmungen zurückgehen dürfte, wie die mythologisierenden Rahmenhandlungen, die eine (oberflächliche) Aufwertung in einem orthodoxen Sinne bewirkt haben können.

Einen entscheidenden Impuls für solche Entwicklungen hat sicherlich die – dem frühen Werk inhärente – Sprecherzuweisung an die zentralen Protagonisten des *Rāmāyaṇa* als Dialogpartner, nämlich den Weisen Vasiṣṭha und den jungen Prinzen Rāma gegeben. Die im Zuge der Buchredaktion erfolgte neue Betitelung des hinteren Teils als *Nirvāṇaprakarāṇa* liegt zum einen semantisch nahe bei dem früheren Titel (*upasānti*<sup>10</sup>) und schließt gleichzeitig eine nun als sukzessiver Erlösungsweg Rāmas interpretierbare Begriffsreihe ab,<sup>10</sup> die mit innerer Distanz zur Welt (*vairāgya*) beginnt und

<sup>8</sup> Ausführlich dargestellt in SLAJE 1994 (S. 99ff) und darauf aufbauend in Bezug auf die *Prakarāṇa*-Bezeichnungen in STEINER 2012a.

<sup>9</sup> Auf eine ursprüngliche Einteilung des Werkes in zwei *Prakarāṇas* verweist eine im *Nirvāṇaprakarāṇa* lokalisierte Inhaltsangabe: 6.3 57.2–4. Vgl. dazu SLAJE 1994, S. 187–196.

<sup>10</sup> Vgl. dazu HANNEDER 2006, S. 19.

mit der Überwindung subjektiver Phänomene (*nirvāṇa*) ihr Ziel erreicht. In der textimmanent aufzuspürenden Benennung der ursprünglichen Teile – *Jāti*- und *Upaśāntiprakaraṇa* – läßt sich das zentrale Programm des Werkes ausmachen, nämlich das Zustandekommen (*jāti*) sämtlicher Phänomene als individuelle Illusion zu erklären und daraus ihr unweigerliches Vergehen (*upaśānti*) bereits herzuleiten.

Auch war jenes *Śāstra* wohl bereits als didaktischer Frage-Antwort-Dialog zwischen Vasiṣṭha und Rāma angelegt, in dem theoretische Erörterungen in fiktionalen Erzählungen literarisch verarbeitet und veranschaulicht wurden.<sup>11</sup> Im vorderen Teil, nunmehr in den Büchern drei bis fünf, finden sich wiederholt im Wortwechsel zwischen Rāma und Vasiṣṭha Hinweise, daß durch den Adepten zunächst eine vorwiegend sprachliche, durch einschlägige Begriffsbildung vermittelte Annäherung an die zentralen Theoreme erfolgen soll, um dann durch eingehende, wiederholte Reflexion die mentale Grundlage zum – nicht mehr sprachlich zu vermittelnden – *Nachvollzug* des eigentlichen Lehrstandpunktes zu erwerben. Dieser Anspruch wird wiederum im *Nirvāṇaprakaraṇa* reflektiert, wenn Rāma aufgrund seiner vollkommenen Aufnahme des Gelehrten als „vollständig erwacht“ (*prabuddha*) bezeichnet wird.<sup>12</sup>

Insgesamt läßt sich festhalten, daß im Laufe der Weitergabe und Bearbeitung des Werkes verschiedene Schritte unternommen wurden, die beachtliche Textmasse nach der Idee eines stufenweisen Erlösungsweges zu strukturieren und mit der Entwicklung des Dialogpartners Rāma korrespondieren zu lassen. Das *Nirvāṇaprakaraṇa* in seiner vorliegenden Gestalt ist auch Ergebnis dieser Bestrebungen, was dem soteriologischen Anspruch der zugrunde liegenden frühen Textgestalt nicht zuwiderläuft. Anders verhält es sich mit der Aufteilung in eine vorangehende (*pūrva*-) und nachfolgende „Hälfte“ (*uttara-ardha*), der die *Yogavāsiṣṭha*-Version (YV) aufgrund einer Kontamination mit der Überlieferung der als *Laghuyogavāsiṣṭha* (LYV)

<sup>11</sup> Die Funktion dieser gleichnishaften Erzählungen im MU wurde von SLAJE 1994, S. 254–272 unter der Bezeichnung *kathāḍṣṭānta* beschrieben. Grundlegendes zu Betitelung und Funktion der Erzählungen im MU siehe HANNEDER 2006, S. 71–73. Über die textinternen sowie die in den *Sarga*-Kolophonen verwendeten unterschiedlichen Bezeichnungen der Erzählungen im vorliegenden Buch gibt im Kapitel „Das *Nirvāṇaprakaraṇa* im Überblick“ (ab S. xxxi) jeweils eine Fußnotenankündigung Auskunft.

<sup>12</sup> Eingehend dargestellt in SLAJE 1994, S. 228ff.

bekannten Kurzversion unterlag.<sup>13</sup> Der entsprechende Abschnitt, wo zwischen den *Sargas* MU VI.120–157 und YV VI.116.–126 eine Differenz von über 1.000 Strophen besteht, ist nicht mehr Bestandteil dieses Bandes, doch scheint eine vielleicht beschädigte oder inhaltlich als schwer verständlich empfundene Überlieferung in der YV-Version mehrfach den nämlichen Reflex hervorgerufen zu haben: Im vorliegenden Band betrifft dies zunächst MU 18.18 bis 31, wo auf die vereinfachte, um 5 1/2 Strophen gekürzte Version des LYV zurückgegriffen wurde.<sup>14</sup> Zwischen MU 31.2 und MU 33.12ab finden sich im YV ebenfalls ausschließlich die im LYV enthaltenen Strophen, das bedeutet, von 90 1/2 auf 32 1/2 reduziert.<sup>15</sup> Da somit auch die *Sarga*-Abschlüsse des MU fehlen, wird die seit MU 20 / YV 19 bestehende Diskrepanz in der Sargazählung um 3 weitere *Sargas* verlängert, so daß am Ende der Passage MU 33 schließlich YV 29 entspricht. Insofern darf darauf hingewiesen werden, daß im vorliegenden Band mehr als 1.000 Strophen ediert werden, die in der YV-Ausgabe (N<sub>Ed</sub>) gänzlich fehlen.

## Die Einrichtung der Edition und des Apparates<sup>16</sup>

Der Apparat wurde in Anlage, Aufbau und in den verwendeten *termini technici* so selbsterklärend wie möglich angelegt, damit Mitteilungen zu Überlieferungslage, Korrekturen, verschiedenen Schreiberhänden, Auslassungen, Einfügungen usw. unmittelbar erfaßt werden können. Um die Aneignung und das Nachschlagen eigens definierter graphischer Symbole entbehrlich zu machen, wird auf in der klassischen Philologie etablierte Konventionen zurückgegriffen.<sup>17</sup> Die im folgenden angeführten Kürzel und Begriffe dürften überwiegend aus lateinischen Apparaten vertraut sein und wurden den Erfordernissen der Edition entsprechend übernommen.

<sup>13</sup> Eine ausführliche Untersuchung der Thematik bietet STEINER 2014, aufbauend auf SLAJE 1994, S. 118ff.

<sup>14</sup> Siehe HANNEDER 1998.

<sup>15</sup> Eingehend dargelegt in STEINER 2014, S. 178–183. Die Strophen MU 31.25 und 32 sowie 32.39–45 wurden als vermutlich interpoliert markiert. In der YV / LYV-Überlieferung ist von diesen MU 32.43 = YV 29.111cd–112ab enthalten.

<sup>16</sup> In den folgenden Kapiteln wird die Anlage der Edition analog den Ausführungen in KRAUSE-STINNER 2011, S. xxix–xxxviii, HANNEDER ET AL. 2011, S. x–xx, KRAUSE-STINNER und STEPHAN 2012, S. xi–xxii und KRAUSE-STINNER und STEPHAN 2013, S. xiii–xxv erklärt. Vorliegende Einführung wurde den Gegebenheiten im *Nirvāṇapraṅgana* angepaßt.

<sup>17</sup> Siehe z. B. BIDEZ und DRACHMANN 1938.

Das einzige graphische Symbol in technischer Funktion ist die schließende Klammer „]“, welche die edierte Lesart mit den Siglen ihrer Überlieferer von den verworfenen Varianten trennt. Drei Punkte in Klammern „[...]“ bezeichnen kleinere Auslassungen bzw. unleserliche Einheiten, wie unten auf S. xix und S. xx noch näher ausgeführt wird.

Kleingedruckt werden Strophen, an deren Ursprünglichkeit Zweifel besteht: Wie in den vorangehenden Bänden versucht auch die vorliegende Edition der Überlieferungssituation mit dem bereits etablierten Vorgehen gerecht zu werden, vermutlich sekundäre Texteschübe durch Kleindruck zu markieren. Dies gilt mehrheitlich für Strophen, die in ihrer syntaktischen Struktur oder poetischen Qualität auffällig hinter dem allgemeinen sprachlichen Standard des Werkes zurückbleiben. Solche Strophen könnten im Laufe der Textüberlieferung durch Randnotizen bzw. -zusätze in den Text geraten oder bewußt eingeschoben worden sein. Als Charakteristika wurden gewertet das – nicht selten gemeinsame – Auftreten von wörtlichen Wiederholungen, von Nachahmungsversuchen vorangegangener treffender Vergleiche ohne innere Stimmigkeit, von Platitüden der Aussage, von grammatischen und stilistischen Schwächen, die solchen Strophen zusammengekommen gelegentlich den Charakter von bloßen „Übungs- oder Nachdichtungsstrophen“ verleihen. Nach wiederkehrenden Mustern werden Begriffsreihen verlängert und vor allem zusätzliche Bilder eingefügt.<sup>18</sup> Erzählende Partien erweisen sich als anfällig für nachträglich ausgeschmückte Beschreibungen und pedantisch anmutende Ergänzungen mythischer Personen und Orte.<sup>19</sup> Eher unabhängig von der jeweiligen Thematik fallen zuweilen Strophen auf, die einen zuvor aufgetretenen, eventuell seltenen oder besonders signifikanten Wortlaut wiederholen, ohne thematisch und stilistisch an den unmittelbaren Kontext anschließen zu können. Als interpoliert werden auch solche Strophen markiert, die – relativ zu dem Kontext, in dem sie stehen – den Kriterien argumentativer Stringenz und narrativer Kohärenz nicht genügen.<sup>20</sup> Wird nun eine solche sprachlich und inhaltlich inferiore – oder auch in ihrer Ideologie dem MU-Gedanken fremde – Strophe zudem nicht von allen Mss. überliefert, und ist dieser Ausfall

<sup>18</sup> Von vielen möglichen Stellen sei exemplarisch 75,2–18 und 20 angeführt.

<sup>19</sup> Beispielhaft ist hier die Passage III,5–6 und 8–14.

<sup>20</sup> Wie zum Beispiel Strophe 84,8, die als einzige in ihrer Umgebung keinen Rückbezug zur entsprechenden Passage in *Sarga* 83 aufweist.

vermutlich nicht einem für einige Mss. als charakteristisch anzusehenden<sup>21</sup> Zeilensprung (*aberratio oculi*, im Apparat: ab. oc.) geschuldet, kann sie auch als unursprünglicher Zusatz lediglich im Apparat verzeichnet sein. In Fällen, wo mögliche Kriterien für eine Abgrenzung von Interpolationen kein deutliches Bild ergeben, verzichtet die Edition im Zweifel eher auf den Kleindruck.<sup>22</sup> Die entsprechenden, den Einzelfall begründenden Argumente werden in den Übersetzungsbänden notiert. Im vorliegenden ersten Band des *Nirvāṇaprakaraṇa* erscheinen 366 Strophen und 2 Halbstrophen im Kleindruck. In den Apparat verwiesen wurden 27 Strophen und 11 Halbstrophen.

Innerhalb des *Arjunopākhyāna*-Abschnitts (*Sargas* 56-62) sind alle Zitate aus der *Bhagavadgītā* im Apparat ausgewiesen. Zudem begegnen im MU wiederholt kurze, nur einen Pāda umfassende Phrasen, die eher eine Inspiration durch den Wortlaut der *Bhagavadgītā* vermuten lassen.<sup>23</sup> Diese Stellen werden in den Übersetzungsbänden diskutiert.

Die folgende Tabelle führt alle im Apparat verwendeten Kürzel und *termini technici* auf:

<sup>21</sup> Siehe dazu die Beschreibung der verwendeten Manuskripte S. xxvii.

<sup>22</sup> So läßt sich die für sich genommen klar entbehrliche Strophe 34.94 nicht von der insgesamt unter Redundanzen leidenden Umgebung scheiden. Der Abschnitt 36.30-37 ist aufgrund seiner Thematik, nicht jedoch wegen stilistischer oder inhaltlicher Schwäche interpolationsverdächtig.

<sup>23</sup> Beispielsweise findet sich VI.3.16d (*yaḥ paśyati sa paśyati*), wie in BhG 5.5d und 13.27d, im vorliegenden Band noch in 26.41d, 57.58d, 73.21b und 103.21d, außerdem in III.81.93d, IV.4.23d-33d, 35d-36d, V.56.41d sowie VI.168.4d.

ab. oc.	aberratio oculi	Zeilensprung, etc.
a.c.	ante correctionem	vor Korrektur
add.	addidit	fügt hinzu
ante		vor
app.	apparatus	Apparat
cett.	ceteri	die übrigen (Hss.)
cf.	confer	vergleiche
codd.	codices	(alle) Hss.
coni.	coniecit	konjiziert
contin.	continuatur	wird fortgesetzt
corr.	correctio, correxit	Korrektur, korrigiert
del.	delevit	tilgt
dub.	dubitanter	zweifelhaft
fol.	folio	Seite der Hs.
glossa ad		Glosse zu
i. m.	in margine	am Rand
indis.	indistincta	undeutlich
ins.	inseruit	fügt ein
i. t.	in textu	im Text
l. n.	legi nequit	unlesbar
om.	omittit	läßt aus
p.c.	post correctionem	nach Korrektur
p.p.c.		neue Korrektur nach der Korrektur
post		nach
pr. man.	prima manus	erste Hand
prob.	probabiliter	wahrscheinlich
r	recto	Vorderseite
repetitio		Wiederholung
s. m.	secunda manus	zweite Hand
seq. inv.	sequentia inversa	Transposition
s. l.	supra lineam	über der Zeile
v	verso	Rückseite

Aus typographischen Gründen werden Abkürzungen, die aus zwei Buchstaben bestehen, ohne Punkte über die tiefgestellte Nummer der Handschrift gedruckt, statt  $\hat{S}_1$  p.c. also:  $\hat{S}_1^{pc}$  etc.

## Varianten, Konjekturen

Der Apparat ist positiv. Das bedeutet, die akzeptierte, also in den Text aufgenommene Lesart erscheint im Apparat als Lemma mit den Siglen aller Mss., von denen sie überliefert wird. Es folgt das Trennzeichen „]“, dann die erste Variante mit den Siglen der überliefernden Mss., dann die zweite Variante usw. Die akzeptierte Lesart steht im Normaldruck, die verworfenen Varianten sind durch Kursivdruck gekennzeichnet. Es erscheinen also grundsätzlich alle Mss. anhand ihrer Siglen in einem Varianteneintrag. Wenn aber nur ein Ms. abweicht, was sehr häufig der Fall ist, werden die übrigen (*ceteri*) Mss. mit *cett.* zusammengefaßt. Im Vergleich zu:

1a bhāvi Ś<sub>1</sub>Ś<sub>3</sub>Ś<sub>5</sub>Ś<sub>16</sub>Ś<sub>19</sub>N<sub>25</sub>Ś<sub>Sam</sub>] *bhāri* N<sub>30</sub>

verbessert sich die Lesbarkeit des Apparats insgesamt deutlich, wenn statt dessen abgekürzt wird:

1a bhāvi *cett.*] *bhāri* N<sub>30</sub>

Der überlieferte Text eines jeden Ms. geht unmittelbar aus den Angaben hervor: Es muß lediglich die Zeichenfolge des positiven Lemmas durch die Zeichenfolge der Variante ersetzt werden. Nach Möglichkeit werden entweder ganze Wörter, sinntragende Einheiten oder Syntagmen angegeben. Die Lemmatisierung bezweckt, daß der Leser den durch die Varianten überlieferten „alternativen“ Text möglichst unmittelbar erfassen kann und nicht erst aus den kleinsten, abweichenden Einheiten, etwa einzelnen Morphemen, rekonstruieren muß.

Aus pragmatischen Gründen wird zuweilen im Wort getrennt, nämlich wo innerhalb eines langen Kompositums oder innerhalb mehrerer, über Vokalsandhi verbundener Wörter die eigentliche Variante nur eine Silbe ausmacht oder die Varianten komplex sind:

*sattāsattātmikodeti dīpād iva padārthayoḥ* (6.25cd)

Die Varianten zu Pāda c werden wie folgt mitgeteilt:

25c *ātmiko cett.*] *ātmako* Ś<sub>1</sub>

Wollte man die Abtrennung des Vokalsandhis vermeiden, müßte man im Apparat angeben:

25c *sattāsattātmikodeti cett.*] *sattāsattātmakodeti* Ś<sub>1</sub>

Die tatsächlichen Lesarten im zweiten Beispiel zu identifizieren, wäre deutlich mühsamer als im ersten. Das Auflösen von Sandhis als Möglichkeit der Variantenangabe wurde dagegen verworfen: Dem Leser wäre die Anwendung des Sandhi überlassen, etwa um sich zu überzeugen, daß der Pāda nicht unmetrisch ist.

Wenn die akzeptierte Lesart nur durch Konjektur der ansonsten einstimmigen Überlieferung gewonnen werden konnte – eine Lösung, die äußerst selten angestrebt werden mußte – wurden alle Mss. als *codd.* abgekürzt.

6a *vilāsinyas coni.* ] *vilāsinyās codd.*

Ist der Wortlaut der Konjektur auch in der *Yogavāsiṣṭha*-Edition (N<sub>Ed</sub>)<sup>24</sup> enthalten, kann der Hinweis „(=N<sub>Ed</sub>)“ als zusätzliches Testimonium im Apparat erscheinen, wobei ausdrücklich offen bleiben muß, ob in den zugrunde liegenden Mss. eine der Konjektur entsprechende ursprüngliche Lesart erhalten wurde oder die Herausgeber von N<sub>Ed</sub> ihrerseits dieselbe Konjektur produzierten:

41b *apur coni.* (=N<sub>Ed</sub>) ] *ayur codd.*

## Schreiberkorrektur, Varianten und Glossen

Indische Schreiber benutzen verschiedene Methoden für Korrekturen.<sup>25</sup> Radierung, Markierung mit speziellen Korrekturzeichen und Korrektur mit farbigen Tinten, Bekleben mit Papier, das neu beschrieben wird etc. Der positive Apparat gibt eindeutig und verständlich die Lesart vor – falls erhalten – und nach der Korrektur wieder. Nicht angegeben wird die Korrekturmethode, da diese für die Texterstellung ohne Bedeutung ist. Die Korrekturabsicht zu interpretieren, erwies sich als nicht praktikabel: ob ein an den Rand geschriebenes Wort eine Korrektur, eine alternative Lesart, die entweder der Vorlage oder einer anderen Quelle entnommen wurde, eine erklärende Glosse des Schreibers oder eine ihm bekannte Interpretation darstellt oder als Randnotiz eines Benutzers in das Ms. kam, ist meist nicht zweifelsfrei zu ermitteln. Zudem ist es für den textkritischen Wert einer Variante in der vorliegenden Überlieferungssituation unerheblich, ob der

<sup>24</sup> Dazu ausführlich HANNEDER 2000, S. 187ff., zuletzt KRAUSE-STINNER 2011, S. xiv ff.

<sup>25</sup> Eingehend dargestellt z. B. in EINICKE 2009.

Schreiber bzw. „Überarbeiter“ zwei Varianten bewahren oder eine durch die andere ersetzt wissen wollte.

Paßt der Text aber nicht ins Metrum, erweist er sich meist als Glosse.<sup>26</sup> Eigene Zuordnungen der Schreiber, etwa über die Strophenummer,<sup>27</sup> werden nicht korrigiert, auch wenn die Herausgeber die Interpretation an anderer Stelle als zutreffender empfunden hätten. Meist lassen sich aber Randnachträge nur nach inhaltlichem Verständnis einem Textauszug zuordnen. Offensichtliche Fehler im oft schwer leserlichen Glossentext werden im selben Verfahren wie die unten beschriebenen Zusätze mittels Klammern korrigiert: zu Tilgendes wird in „<>“ und zu Ergänzendes in „[]“ angegeben.<sup>28</sup> Versatzstücke aus dem YV-Kommentar *Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparyaprakāśa* (VTP) und nicht oder kaum mehr lesbare Nachträge werden nicht mitgeteilt. Im folgenden Beispiel glossiert der Schreiber das Adjektiv *caittaṃ*:

12c glossa ad caittaṃ *cittabhāvaṃ* Ś<sub>16</sub><sup>s.m.</sup>

## Transposition

Die Transposition von Pādas oder Strophen ist ein in den Mss. verbreitetes Phänomen. Sie wird durch Angabe der Strophenummern der betroffenen Strophen angezeigt. Dem Kürzel *seq. inv.* folgen dann die Strophenummern in der veränderten Abfolge mit den Siglen der überliefernden Mss.

32–34 *seq. inv.* 33 34 32 Ś<sub>3</sub>Ś<sub>16</sub>

Das bedeutet eine abweichende Abfolge der Strophen in den angegebenen Mss. Die Zählung bezieht sich immer auf den kritischen Text.

4–7 *seq. inv.* 6 4 5 7 Ś<sub>1</sub><sup>ac</sup>, corr. Ś<sub>1</sub><sup>pc</sup>

In dem Ms. Ś<sub>1</sub> wurde die Strophe 6 vor die Strophe 4 geschoben, was dann vom Schreiber korrigiert wird.

<sup>26</sup> Eine Glosse kann sich auf einzelne Wörter oder Syntagmen beziehen, zuweilen werden eine oder mehrere Strophen interpretiert. Nach Möglichkeit wird im Apparat der glossierte Textbereich angezeigt.

<sup>27</sup> Wie z. B. die in Ś<sub>1</sub> und Ś<sub>19</sub> überlieferte Glosse zu 35.34d.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. die Glosse im Apparat zu der Strophe 37.28 auf S. 166.

## Auslassung

Die Auslassung einzelner Wörter oder Buchstaben ist in einem positiven Apparat leicht eindeutig zu beschreiben. Längere Auslassungen werden durch die entsprechenden Strophennummern bezeichnet und nicht *in extenso* zitiert.<sup>29</sup>

4c–28c om. foll. 117<sup>v</sup>– 118<sup>r</sup> Ś<sub>16</sub>

In dem Ms. Ś<sub>16</sub> fehlen die Strophen 4c–28c wegen des Verlustes der bezeichneten Blätter im Ms.

28c contin. Ś<sub>16</sub> fol. 118<sup>v</sup>

Diese optionale Angabe gibt das Ende besagter Textlücke an.

Umfaßt das Lemma genau ein oder mehrere Strophenviertel, wie es bei Textauslassungen häufig der Fall ist, wird die Auslassung ebenfalls nicht zitiert und das Lemmazeichen entfällt:

19cd om. Ś<sub>1</sub>

Werden solche Auslassungen nachträglich wieder eingefügt, wird das mit dem Zusatz *ins.* angegeben:

53ab om. Ś<sub>1</sub><sup>ac</sup>, ins. i. m. Ś<sub>1</sub><sup>pc</sup>

Drei Punkte in Klammern „[...]“ bezeichnen kleinere Auslassungen und unleserliche Einheiten, deren Umfang in einem metrischen Text immer eindeutig zu erschließen ist.

Bewußte Textausparungen in einzelnen Mss., die vorgenommen wurden, um damit aus den vorangehenden Strophen bekannte, abschließende Refrainstrophenviertel abzukürzen, werden mit dem Zeichen „°“ gekennzeichnet.

Unvollständig überlieferte Strophen sind mit drei Punkten „...“ pro fehlender Silbe im Text markiert.

## Zusätze

Zusätzliche Pādas oder Strophen werden mit *add.* angezeigt. Der vorhergehende Pāda wird als Position angegeben, eventuell folgt die Angabe der

<sup>29</sup> Die Ursache der Auslassung wird, wenn bekannt, angegeben: zumeist Zeilensprung (*ab. oc.*) oder der Verlust einzelner Blätter (*om. fol.*).

Art bzw. des Ortes der Einfügung: im Text (*i. t.*), am Rand (*i. m.*) oder supralinear (*s. l.*). Die genaue Beschreibung der Position mit *post* bzw. *ante* ist zusätzlich möglich:

30d add. i. t. post 30: *utsavam paramam cakruḥ paramārtha-  
prakāśakam | vāmasrotogatā jātās tumburuṃ rudram āśritāḥ*  
Ś<sub>3</sub>(=N<sub>Ed</sub> VI.18.25)

Das bedeutet: Eine Strophe wird zusätzlich von dem betreffenden Ms. im Text überliefert und entspricht der in der YV-Edition (N<sub>Ed</sub>) unter der angegebenen Nummer edierten Strophe.<sup>30</sup>

Abweichungen in der Überlieferung eines Zusatzes zwischen den Mss. werden ggf. in runden Klammern unmittelbar hinter dem betroffenen Wort angegeben.<sup>31</sup> Bei Korrekturbedarf kommt das oben, in Bezug auf Glossen beschriebene Korrekturverfahren zur Anwendung, also „<zu Tilgendes>“ und „[zu Ergänzendes]“.<sup>32</sup>

## Unsichere Lesarten

Zwei Arten der Kennzeichnung unsicherer Lesarten werden verwandt: Eine längere unlesbare Passage wird unter Angabe des Umfanges als *legi nequit* (*l. n.*) bezeichnet. Hierfür wird bei Bedarf ein eigenes Lemma eröffnet:

4c aṅguli l.n. Ś<sub>1</sub>

Umfaßt die unlesbare Passage einen Pāda, wird der Text nicht eigens zitiert:

46–51a l.n. Ś<sub>5</sub>

Wenige unlesbare Silben, auch solche, die auf Beschädigung des Ms. an der entsprechenden Stelle zurückzuführen sind, werden innerhalb eines Lemmas durch die oben beschriebenen Auslassungspunkte „[. . .]“ ersetzt:

33b kiñcin mriyate cett. ] *kiñci*[. . .]yate N<sub>25</sub><sup>ac</sup>

Wenn eine Silbe aufgrund ihres (semi-)homographen Charakters, vor allem in der Śāradā, nicht eindeutig interpretierbar ist, kann dies mit dem Hinweis *indis.* angezeigt werden.

<sup>30</sup> Zum Umgang der kritischen Edition mit Interpolationen siehe oben S. xiii.

<sup>31</sup> Wie z. B. im Apparat zu Strophe 11.77 auf S. 48.

<sup>32</sup> Vgl. Apparat zu Strophe 26.12b auf S. 100.

Ein allgemeiner Zweifel an der graphischen Deutung einer Lesart wird mit *dub.* ausgedrückt. Positive Wahrscheinlichkeit formulieren die Herausgeber mit „wahrscheinlich“ (*prob.*).

## Die Angabe der Lesarten

In der vorliegenden Edition werden grundsätzlich alle vorgefundenen Varianten angegeben.<sup>33</sup> Es wurden jedoch Teilbereiche definiert, in denen der Apparat von *textkritisch irrelevanten* Detailinformationen oder Überinterpretationen entlastet wird. Dies betrifft ausdrücklich nicht die offensichtlichen Schreibfehler, denn diese sind ein wichtiger Hinweis auf die Tendenzen eines Schreibers, eigene Fehler zu produzieren oder mit denen seiner Vorlagen umzugehen. Verzichtet wurde jedoch darauf, jede *eventuell denkbare* Homographie zu diskutieren (z. B. *sa* für *ma*) und so eine *theoretisch lesbare*, unsinnige Variante zu produzieren oder dem Schreiber diese zu unterstellen – zumal dann, wenn die betreffende Stelle sonst völlig einheitlich überliefert wird. Im Zweifelsfall, nämlich wo sich hinter typischen Homographien potentiell sinnvolle Lesarten (z. B. *suyukti* oder *svayukti*) oder bekannte Schreibvarianten verbergen können (z. B. *bhāsura* oder *bhāsvāra*), wurde jedoch ein Apparateintrag angelegt.

Triviale Wiederholungen eines Akṣaras am Zeilen- oder Seitenumbruch wurden ebensowenig dokumentiert wie spontane Korrekturen banaler Verschreibungen durch den jeweiligen Schreiber, wie z. B. das Nachtragen eines *ā*,<sup>34</sup> das Einfügen eines Klassennasals, wo vorschnell Anusvāra geschrieben wurde, das Ausstreichen eines irrtümlich angesetzten Buchstabens, das nochmalige Verdeutlichen eines hinreichend klaren Akṣaras.

Da all diese Phänomene für den kritisch edierten Text irrelevant sind, finden sie in der Regel keine Aufnahme in den Apparat. Diese Vorgehensweise ergab sich nach längerer Praxis und ist angesichts des erheblichen Umfangs der Gesamtedition geboten.

<sup>33</sup> Kolophone hingegen erscheinen standardisiert. Im Bereich der *Sarga*-Kolophone wird der Titel des jeweiligen *Sarga* ediert, im Apparat sind nur sinnvolle Varianten und Zusätze dieses Titels verzeichnet. Zur textkritischen Einschätzung der *Sarga*-Kolophone siehe KRAUSE-STINNER 2011, S. xli (Fn. 98). Nicht aufgenommen wurden Schreibersprüche und -zusätze.

<sup>34</sup> Es sei denn, es resultiert eine sinnvolle Variante daraus, oder es wird eine solche von einem anderen Ms. an dieser Stelle überliefert.

Ebenfalls nicht verzeichnet sind Auswirkungen auf den Sandhi, der im Falle von Varianten in den angrenzenden Silben entsteht, etwa die Umwandlung eines auslautenden *t* in *yat* zu *yan*, *yaj* etc. oder z. B. von *m* zu Anusvāra:

*bhāvābhāvair anādeyam akartṛ sukhaduḥkhaḥ* (3.13cd)

13d akartṛ cett. ] *sakartṛ Ś<sub>3</sub>*

Der Leser darf hier nicht schlußfolgern, daß das Ms. Ś<sub>3</sub>, welches in Pāda d die verworfene Lesart *sakartṛ* anstelle von *akartṛ* überliefert, den vorangehenden Sandhi ignoriert und *anādeyam* statt *anādeyaṃ* schreibt.

## Orthographie

Sanskrittexte überwiegend mit einer standardisierten Orthographie herauszugeben, ist ein seit den Anfängen der Sanskritphilologie praktiziertes und etabliertes Verfahren. Die meisten Herausgeber legen die Orthographie (notwendigerweise auch gegen die in ihren Mss. tatsächlich vorgefundenen Schreibweisen) fest, indem sie sich an den in den Wörterbüchern als solche ausgewiesenen Standardformen bzw. den Vorgaben der pāṇineischen Normgrammatik orientieren. Hinsichtlich der Mitteilung etwa linguistischer oder paläographischer Kriterien bzw. der Dokumentation abweichender Schreibweisen herrscht kaum Übereinkunft, da dies tendenziell nicht als Problem der eigentlichen Textkritik betrachtet wird.<sup>35</sup>

Die kritische Edition des MU geht davon aus, daß die zeitlich und örtlich vergleichsweise präzise Einordnung des Textes mit der regionalen Herkunft der überliefernden Mss. korrespondiert und daß sprachliche Regionalismen zu den Charakteristika der maßgeblichen Überlieferung des Werkes zählen, die sich nicht nur auf von der pāṇineischen Grammatik abweichende Formen, sondern auch auf Schreibweisen erstrecken können. Eine orthographische Standardisierung des kritisch edierten Textes wird jedoch auch in der vorliegenden Edition als unumgänglich angesehen: Wo häufig wiederkehrende Wörter nicht – auch nicht innerhalb desselben Ms. – orthographisch

<sup>35</sup> Manche Herausgeber normieren stillschweigend, manche teilen dies, evtl. unter Angabe von Beispielen oder Fallkategorien, mit. In positiv-diplomatischen Apparaten finden sich orthographische Abweichungen innerhalb der verzeichneten Varianten festgehalten, selten werden Sonderapparate ausschließlich zur Dokumentation orthographischer Varianz angelegt.

einheitlich realisiert sind und zusätzlich Verwechslungsgefahr aufgrund semi-homographier und vermuteter homophoner Eigenschaften besteht, sollte der kritisch edierte Text möglichst nur eine orthographische Version desselben Wortes wiedergeben.

Der orthographische Standard richtet sich im Falle der *Klassenmasale* und des *Visarga-Sandhis* an der in den alten *Śāradā*-Mss. vorgefundenen Praxis aus.<sup>36</sup>

(1) Klassennasale stehen im Wortinneren. Am Wortende, außer vor *Daṇḍa* und Vokal, wird *Anusvāra* gesetzt.

(2) *Visarga-Sandhis* werden behandelt, wie nach *Aṣṭādhyāyī* 8.3.36–37 möglich. Das bedeutet Assimilation von *Visarga* vor *ś*, *ṣ* und *s*; vor den Gutturalen *k* und *kh* erscheint *Jihvāmūliya* (*ḥ*), vor den Labialen *p* und *ph* *Upadhmāniya* (*ḥ*).

Standardisiertes Einsetzen der *Visarga-Sandhis* und der *Klassenmasale* erfolgt nur in den kritischen Text, in den Apparat werden Einzelarten der Mss. diplomatisch übernommen. Falls mehrere Mss. eine Variante hinsichtlich des *Klassenmasals* oder des *Visarga-Sandhis* abweichend überliefern, wird diejenige Schreibung dokumentiert, die dem definierten Standard am nächsten steht. Bloße Abweichungen vom Standard an sich, also ohne daß eine echte Variante zugrunde liegt, werden nicht aufgenommen.

*ghasmarāpārajaṭharah kalpair api na tṛpyati* (7.15cd)

15c jaṭharah cett. ] *paryantaḥ* Ś<sub>1</sub><sup>ac</sup>

Mindestens eines der vorliegenden Mss. überliefert die Variante des kritischen Textes mit *Jihvāmūliya* (*ḥ*). Die verworfene Variante *paryantaḥ* hingegen wird in Ś<sub>1</sub> vor der Korrektur wie angegeben mit *Visarga* geschrieben.

(3) Abweichende Schreibungen treten in den Mss. häufig auf. Die Divergenzen vom oben definierten Standard der Wörterbücher erstrecken sich auf (a) ungewöhnliche Orthographien, deren Ursprung im regionalen Sprachgebrauch einschließlich verfestigter Aussprachekonventionen vermutet werden kann,<sup>37</sup> (b) auf Schreibertendenzen, die auch aus anderen

<sup>36</sup> Im *Nirvāṇaprakaraṇa* ist das Ms. Ś<sub>5</sub> hier vergleichsweise konsequent.

<sup>37</sup> Viele Parallelen zu den in den MU-Mss. gebräuchlichen Schreibweisen bietet die Zusammenstellung „orthographischer Eigenheiten“, die Wilhelm Rau in einer der seiner Analyse von Vallabhadevas Kommentar zum *Śiśupālavadhā* zugrunde liegenden Hauptquellen vorfand, nämlich in der Abschrift „HHS“ eines *Śāradā*-Ms. Siehe RAU 2012, S. 146–150. Theodor Zachariae entschied sich in seiner Ausgabe des *Mañkhakośa*, des öfteren der

indischen Schriftkreisen bekannt sind, sowie (c) auf typische Uneindeutigkeiten (Homographien) der Śāradā-Überlieferung.<sup>38</sup>

(a) Eine ungewöhnliche Schreibweise, die in den Mss. übereinstimmend oder wiederkehrend belegt ist, wird, wenn sich zudem etymologische oder grammatisch-morphologische Erwägungen zu ihrer Unterstützung beibringen lassen, bevorzugt ediert. Als zusätzliches Testimonium wird ein bereits vorhandener Eintrag in den Wörterbüchern gewertet.<sup>39</sup> Der Apparat gibt in diesen Fällen Auskunft über die Beleglage. In Einzelfällen muß das Einsetzen des einmal gewählten Schreibstandards in den kritischen Text als Konjektur ausgewiesen werden.<sup>40</sup>

(b) Aus der pan-indischen Überlieferung bekannte Tendenzen zu *abweichender Schreibung* werden in der Regel stillschweigend standardisiert; im Apparat wird wie oben (*sub 2*) beschrieben verfahren. Dazu zählt etymologisch nicht gebotene Geminatio bzw. Degeminatio vor Ligaturen mit

Orthographie der kaschmirischen Mss. zu folgen (ZACHARIAE 1897, S. 6). Seine „Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakoṣa“ enthalten eine entsprechende alphabetische Wortliste (ZACHARIAE 1899, S. 9–13) mit ihm bekannten weiteren Belegen für diese Schreibweisen. Dabei erwähnt er, daß er sein Urteil bei Drucklegung gegen den „Corrector in Bombay“ durchsetzen mußte (S. 9, Fn. 1), was die Normierungspraxis vieler Herausgeber ein weiteres Mal beleuchtet.

<sup>38</sup> Die Verwechslungsmöglichkeiten älterer Śāradāzeichen mit in späterer Zeit geläufigen (zu vorläufigen Modellen des Schriftwandels in der Śāradā vgl. z. B. SLAJE 1993, S. 16–18) stehen zudem im Verdacht, zu inhaltlich relevanten Varianten geführt zu haben, die im Rahmen der Ermittlung der genetisch vermutlich primären Lesart analysiert werden.

Detaillierte Listen einzelner Akṣaras und Ligaturen bieten die Tabellen in DEAMBI 2008, S. 98–123. Um die potentielle Produktivität für spätere Varianten zu illustrieren sei erwähnt, daß demnach z. B. *v* auch mit *y*, *dh*, *p*, *th* oder *ś* verwechselt werden kann (vgl. DEAMBI 2008, S. 108 und 119–120. Siehe z. B. 18.41d, wo einhellig überliefertes, aber nicht sinnvoll zu interpretierendes *ayur* zu *apur* konjiziert werden mußte. Einer Verwechslung von *ya* und *pa* würde eher auf eine Devanāgarī-Überlieferung verweisen, wohingegen die oben erwähnte historische Ähnlichkeit von *y*, *dh*, *p* in der Śāradā neben \**apur* an möglicherweise zugrunde liegendes \**adhur* denken läßt). Erinnerung sei auch an den möglichen schwankenden Gebrauch von *Prṣṭhamātrā*-Vokalisierung.

<sup>39</sup> Die Edition des MU läßt sich hier nicht primär von der z. B. im „(Kleinen) Petersburger Wörterbuch“ (pw) vorgenommenen Kategorisierung in „schlechte“ (und somit, wenn auch nicht explizit, „gute“) Schreibweisen leiten. Führt eine Schreibung jedoch zu semantischen Unschärfen, wird sie schon aus diesem Grund im kritischen Text vermieden (wie im Falle der von den Mss. bevorzugten Schreibung *veśa* für im Kontext gefordertes *veṣa*, anders GOODALL und ISAACSON 2003, S. lxxxiv).

<sup>40</sup> Siehe z. B. 23.4d.

Halbvokalen (also z. B. *citra* statt dem in Mss. üblichen *citra* und *sattva* statt dem in Mss. häufigen *satva*). Die überwiegende Anzahl der Schreibungen von *v* für *b* wird ebenso behandelt.<sup>41</sup> Ist aber eine sinnvolle Variante zumindest denkbar, wird im Zweifelsfall ein Apparateintrag angelegt.

(c) In der Śāradā wird *ṭ* in Ligaturen fast immer als *ṭh* realisiert, so steht zumeist *ṣṭh* für *ṣṭ* und *ṭṭh* für *ṭṭ*. Weiterhin wird für – graphisch durchaus unterscheidbares – *cca* und *ccha* überwiegend *śca* und *ścha* geschrieben. Die auf Śāradā-Vorlagen beruhenden Nāgarī-Mss. übernehmen letzteres bzw. tendieren zur Verwechslung der aspirierten und nichtaspirierten Form. Wenn sich bei diesen (und allen anderen) Homographien sowie den oben erwähnten Verwechslungsmöglichkeiten von früheren mit späteren Śāradāzeichen und Semi-Homographien keine echte Variante ergibt, werden solche Fälle nicht im Apparat vermerkt.

(4) Formen des periphrastischen Perfekts sind mit dem Hilfsverb in isolierter Position dargestellt (z. B. *cintayām āsa*).<sup>42</sup> Die Partikel *cid* in *kīñcid*, *kathañcid* etc. ist hingegen nicht mit Spatium gesetzt, damit sie nicht mit dem im MU zentralen und häufigen Nomen *cit* (f.) „Geist, Bewußtsein“ verwechselt wird.

(5) Avagrahas werden – dem erlangten Textverständnis und einer möglichst sinnvollen Interpretation der Varianten entsprechend – in Text und Apparat hinzugefügt. Sie bilden somit eine editorische Interpretation ab.<sup>43</sup>

(6) In den Mss. überlieferter ausgesetzter vokalischer Sandhi an der Pädagrenze wird übernommen.

<sup>41</sup> Es handelt sich hierbei zwar um einen stark ausgeprägten Habitus in der Śāradā-Überlieferung (z. B. als „Kashmirian Spellings“ betrachtet und ediert in: GOODALL und ISAACSON 2003, siehe S. lxxxiv), der sich jedoch in den meisten Fällen etymologisch nicht bestätigen läßt (siehe z. B. WACKERNAGEL 1896, S. 183f).

<sup>42</sup> Diese analytische Darstellung entspricht der in *Aṣṭādhyāyī* 3.1.35 und 40 gelehrtten Morphologie.

<sup>43</sup> Die Mss. selbst überliefern nämlich den Avagraha in seiner Funktion als Elisionszeichen ausgesprochen sporadisch. In manchen ist er praktisch kaum vorhanden, in anderen wurde er, oft erkennbar von zweiter Hand, nachgetragen. Die überwiegende Mehrheit solcher Avagrahas kennzeichnet Wörter, die durch vokalischen Sandhi verbunden sind (vgl. EINICKE 2009, S. 298 (Abb.) und S. 483 „Lesehilfen“). Der Umstand, daß ein banaler, zwingend notwendiger Avagraha einmal in einem Ms. vorhanden ist, wird nicht eigens ausgewiesen. Sind aber anhand eines im Ms. vorhandenen Avagrahas oder „Lesehilfszeichens“ potentiell sinnvolle Varianten denkbar, können diese im Apparat als Glosse gekennzeichnet werden (siehe z. B. zu Strophe 54.21d).

## Die Handschriften

Die Kriterien zur Definition der handschriftlichen Überlieferung des MU („Śāradā-“ oder „MU-Rezension“) wurden im Zuge eingehender Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte des MU entwickelt.<sup>44</sup> Die Eingrenzung der für die kritische Edition relevanten Textzeugen erfolgte auf Basis detaillierter Auswertungen der bekannten und zugänglichen MU-Mss.<sup>45</sup> Für die Edition des *Nirvāṇaprakaraṇa* im vorliegenden Abschnitt wurden folgende Mss. herangezogen:

Ś <sub>1</sub>	vollständig	Faksimile in CHANDRA 1984 (SLAJE 1994, S. 38f.)
Ś <sub>3</sub>	vollständig	Sri Pratap Singh Library, Srinagar (SLAJE 1994, S. 39f.)
Ś <sub>5</sub>	Nirvāṇa	Ms. Sansk. c.89, Bodleian Library, Oxford (THOMI 1980, S. 503–504)
Ś <sub>16</sub>	Nirvāṇa	57.106/100 National Museum, New Delhi (SLAJE 2005, S. 40)
Ś <sub>19</sub>	Nirvāṇa	4793/1274 Research & Publ. Dep., Śrīnagar (SLAJE 2005, S. 45)
Ś <sub>Sam</sub>	in Auszügen	Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Cod.Ms.Sanscr.Vish. 126 (HANNEDER 2005b, S. 105ff.)
N <sub>15</sub>	Nirvāṇa	BORI 775 Viśrāma II/24 (SLAJE 2000, S. 463)
N <sub>25</sub>	Nirvāṇa	BORI Viśrāma I/419 (SLAJE 2000, S. 464)
N <sub>30</sub>	Nirvāṇa	Ānandāśrama Saṃsthā, Pune S12(1)-4-38 (STEPHAN und STINNER 2005, S. 57)

## Beschreibung der einzelnen Handschriften

Die oben als „vollständig“ gelisteten Mss. überliefern auch vorangehende *Prakaraṇas*. Für diese werden die Überlieferungsverhältnisse im *Nirvāṇaprakaraṇa* unter Verweis auf die Befunde der früheren Textabschnitte dargestellt. Ein solcher Befund ist auch der im Verlauf der einzelnen Bücher schwankende Kontaminationscharakter des überlieferten Textes. Die Variantenverteilung im ersten Drittel des vorliegenden Bandes zeigt ständig wechselnde Konstellationen, wie sie für kreuzweise Kontaminationen typisch sind, und erinnert damit an die Verhältnisse in den

<sup>44</sup> Siehe hierzu vor allem SLAJE 1994.

<sup>45</sup> Bereits zusammenfassend in KRAUSE-STINNER 2011, S. xvii beschrieben.

ersten beiden Büchern.<sup>46</sup> Im weiteren Verlauf ist über längere Abschnitte eine Abhängigkeit einzelner Mss. von gemeinsamen Vorlagen festzustellen (siehe unten die Beschreibungen der Mss. Ś<sub>1</sub> und Ś<sub>19</sub> bzw. Ś<sub>5</sub> und Ś<sub>16</sub>), was für zugrundeliegende Prozesse von Lagenkontamination spricht.<sup>47</sup>

Ś<sub>1</sub>: Das als Faksimile-Ausgabe publizierte Ms. ist eine aus mehreren Mss. zusammengestellte Sammelhandschrift. Grundsätzlich gilt die ab dem *Utpattiprakaraṇa* gegebene Beschreibung bezüglich des klaren Schriftbildes und der Verzeichnung von Korrekturen, Varianten und Glossen durch die Schreiberhand in Form von Randnachträgen fort.<sup>48</sup> Ab etwa der Mitte von *Sarga* 21 besteht die deutliche Tendenz, mit Ś<sub>19</sub> zu überliefern. Dies zeigt sich zusätzlich in einer (auch im Vergleich zu den vorangegangenen drei *Prakaraṇas*) zunehmenden Anzahl an Glossen, die ab diesem Punkt Ś<sub>1</sub> und Ś<sub>19</sub> exklusiv teilen. Grundsätzlich bietet Ś<sub>1</sub> einen verlässlichen, moderat mit eigenen Schreibfehlern behafteten Text. Seltener setzt sich die schon zuvor beobachtete Neigung zu Transpositionen fort. Die Abhängigkeit von Ś<sub>19</sub> zeigt sich an typischen Merkmalen wie exklusiv gemeinsamen Varianten, abschnittsweise auftretenden Auslassungen<sup>49</sup> und gelegentlichen Fehlern. Eine größere Textlücke in Ś<sub>1</sub>, die nachträglich von Hand des Schreibers mit kleineren *folia* aufgefüllt wurde, hat keine Spuren in Ś<sub>19</sub> hinterlassen.

Ś<sub>3</sub>: Das auf das Jahr 1867 datierte, von dem Schreiber Paṇḍit Rāmacandra Bhaṭṭāraka angefertigte Ms. zeigt auch im *Nirvāṇaprakaraṇa* die bereits zuvor beschriebenen Eigenschaften: Es handelt sich um eine zuverlässige Textquelle. Im Vergleich zu den früheren *Prakaraṇas* ist eine leichte Zunahme an einfachen Fehlern auszumachen. Im ersten Viertel des vorliegenden Bandes ist die bekannte Neigung zu sinnvollen Einzellesungen stärker ausgeprägt. Da einige dieser Lesarten in den kritischen Text übernommen wurden, mußte in jedem Falle die Möglichkeit einer sekundären Lesart in Form einer gelehrten Konjektur und aufgrund der Nähe zum Text der YV-Edition sorgfältig erwogen werden. Eine abweichende Überliefe-

<sup>46</sup> KRAUSE-STINNER 2011, S. xxv f.

<sup>47</sup> KRAUSE-STINNER und STEPHAN 2012, S. xxiii f.

<sup>48</sup> KRAUSE-STINNER und STEPHAN 2012, S. xxiv.

<sup>49</sup> 43.7, 48.11b–12a, 53.19, 59.2b–c und 72.21, 85.8, 85.83–85b, 85.104b–105a sowie 108.34c–35b und 111.3a–4b. In Ś<sub>19</sub> werden sämtliche Auslassungen am Rand nachgetragen.

rung in Form von Strophen, die in keinem anderen Ms. enthalten sind, deckt sich zumeist mit der in N<sub>Ed</sub> edierten Überlieferung.<sup>50</sup>

Ś<sub>5</sub> ist ein Birkenrindenmanuskript im für kaschmirische Mss. typischen Kodex-Format.<sup>51</sup> Es setzt sich aus zwei unterschiedlichen Händen zusammen. Die erste Hand überliefert bis *folio 116 recto* einschließlich der Sprecherzuweisung und der ersten drei Akṣaras von 99.1, die zweite übernimmt den Text fugenlos umseitig auf *folio 116 verso*. Während die erste Hand die Akṣaras deutlicher und einzeln abgesetzt schreibt, neigt die zweite Hand zur kursiven Schreibweise. Das hat zur Folge, daß neben den für die *Śāradā* ohnehin typischen semihomographen Akṣaras die Ligaturen „tt“ „nt“ „rt“ meist nicht klar zu unterscheiden sind, was ebenso für „tya“ und „nya“ gilt. Die Mehrheit der besonders zu Beginn des Ms. zahlreichen Glossen, *variae lectiones* und nachgetragenen (überwiegend mit der Überlieferung in N<sub>Ed</sub> übereinstimmenden) Strophen stammen von einer nicht mit den beiden oben beschriebenen Händen des Textes identischen Hand; gelegentlich sind auch weitere Korrekturhände zu beobachten.<sup>52</sup> Viele dieser Nachträge sind leider nur mit Mühe, einige gar nicht mehr zu entziffern oder erst nach tieferem Verständnis des Textes entsprechend zuzuordnen. In der zweiten Hälfte des vorliegenden Textabschnitts nehmen die mit dem Ms. Ś<sub>16</sub> gegen die übrigen Textzeugen überlieferten Lesarten ebenso zu wie gelegentliche *errores coniunctivi*, die in beiden Mss. von den sekundären Händen fallweise korrigiert wurden.

Ś<sub>16</sub>: Das Papiermanuskript im Kodex-Format zeichnet sich durch ein deutliches Schriftbild und – wo vorhanden – überwiegend korrekte Lesehilfszeichen aus. Auch hier hat eine sekundäre Überarbeitung mit Nachträgen zuvor ausgelassener Strophen, Glossen und *variae lectiones* stattgefunden. Beides – Lesehilfszeichen und Nachträge – scheinen überwiegend von derselben zweiten Hand vorgenommen worden zu sein. Grundsätzlich tendiert der Text zur gemeinsamen Überlieferung mit Ś<sub>5</sub>. Abweichende Lesarten und Fehler werden immer wieder im Sinne von dem in Ś<sub>5</sub> primär überlieferten Wortlaut korrigiert; an gleicher Stelle in beiden Mss.

<sup>50</sup> Siehe für beides z.B. 18.21a und 18.30d (im Apparat), wo Ś<sub>3</sub> als einziges Ms. im Text die nachweislich sekundäre, in N<sub>Ed</sub> enthaltene Lesart und eine aus der dort vorgefundenen Kontamination mit dem *Laghuyogavāsiṣṭha* stammende Strophe enthält.

<sup>51</sup> Bereits unter der Bezeichnung „MMA“ in THOMI 1980, S. 503–504 beschrieben.

<sup>52</sup> Im Apparat werden alle nicht mit der vorliegenden Schreiberhand identischen Korrekturen und Textzusätze als *secunda manu* (Ś<sub>5</sub><sup>s.m.</sup>) gekennzeichnet.

auftretende Korrekturen sind längst nicht so häufig. Wie bei fast allen vorliegenden Mss. wird auch in Ś<sub>5</sub> und Ś<sub>16</sub> die Grundtendenz vermutlicher Abhängigkeit von gemeinsamen Vorlagen in den ersten Sargas öfter durchbrochen. Während dort auch einige Glossen mit anderen Mss. geteilt werden, enthält Ś<sub>16</sub> zudem eine Anzahl von exklusiven Kommentierungen zweiter Hand, die gelegentlich regionalen Bezug aufweisen.<sup>53</sup>

Ś<sub>19</sub>: Dieses Ms. liegt in einer Digitalkopie vor, die den guten Erhaltungszustand des Originals im Poṭhi-Format noch abbildet. Das saubere, auf einen professionellen Schreiber verweisende Schriftbild wurde mit überwiegend korrekten, für die Interpretation des Textes nützlichen Leshilfszeichen durchgängig überarbeitet. Gegen Mitte des *Sarga* 21 teilt Ś<sub>19</sub> zunehmend Lesarten und Glossen mit dem Ms. Ś<sub>1</sub> (siehe oben). Ein guter Teil dieser Lesarten konnte als primär bestimmt werden. Beiden Mss. exklusiv zugehörige Fehler, orthographische Tendenzen und Verschreibungen deuten - ebenso wie die häufig wortwörtlich geteilten Glossen - auf eine gemeinsame Vorlagenbasis hin. Wo in Ś<sub>19</sub> Varianten korrigiert und zuvor ausgelassener Text nachgetragen wurde, was deutlich öfter als in Ś<sub>1</sub> der Fall ist, zeigt sich - wie in anderen Mss. bei diesem Vorgang auch - gehäuft Übereinstimmung mit dem in N<sub>Ed</sub> enthaltenen Text. Die überwiegend am Rand erscheinenden Glossen erwecken nach Stil und Inhalt den Eindruck, einem noch unbekanntem Kommentar entnommen zu sein,<sup>54</sup> schwanken jedoch in ihrer inhaltlichen Qualität von zutreffend bis banal.

Ś<sub>Sam</sub>: Dieses Ms. und die enthaltene, planvoll gekürzte Version des MU wurde auch für den vorliegenden Abschnitt des *Nirvāṇaparakarṇas* bereits eingehend beschrieben.<sup>55</sup> Die eklektische Kürzungsmethode erstreckt sich sowohl auf Erzählstoffe als auch auf die philosophischen Abhandlungen: Während einige Geschichten und die entsprechenden Ausdeutungen vergleichsweise leicht gekürzt wiedergegeben werden (siehe z. B. unten „Die Geschichte des Raben Bhusuṇḍa“ und „Als Śiva den Vasiṣṭha die höchste Form der Gottesverehrung lehrte“), fehlt das die Bhagavadgītā im Sinne

<sup>53</sup> Zum Beispiel in 7.30b die Glosse *hil* zu *śevale*, s.v. *hil* 2 in GRIERSON 1916–1932.

<sup>54</sup> Die enthaltenen, dem sog. *Amarakośa* (66.23d, 70.8d, 71.5d, 112.8d, 110.56b, 112.27d) zugeschriebenen Zitate, konnten überwiegend verifiziert werden. Zu Strophe 26.28 überliefern beide Mss. eine Glosse, die der Sanskrit-Übersetzung einer Strophe entspricht, die der kaschmirischen Dichterin Lal Dēd (14. Jh.) zugeschrieben wird (Siehe STEINER 2018, S. 160, Fn.1).

<sup>55</sup> In HANNEDER 2005b, S. 105ff, siehe insbesondere ab S. 110.

der MU-Axiome ausdeutende Arjunopākhyāna ganz. Textqualität und Kürzungsmethode entsprechen den für das vorhergehende *Upaśāntiprakaraṇa* festgehaltenen Beobachtungen.<sup>56</sup> Umfangreiche Transpositionen sind selbener. In der Regel werden mehrere *Sargas* zu einem zusammengefaßt, den Abschluß markiert der Autor des *Saṅgraha* durch Übernahme einer Schlußstrophe in einem Kunstmetrum.

N<sub>15</sub>: Ein Ms. in Kaschmir-Devanāgarī im Poṭhi-Format wurde von der Edition ausgeschlossen, da die dort vom Schreiber spontan produzierten Fehler den Apparat der Edition nur unnötig belasten würden. Eine nicht bereits in anderen Mss. bestätigte Lesart oder eine Einzellesart, die nicht klar als aus bekannten Überlieferungen zu erklären ist, konnte anhand der Probekollationen nicht ermittelt werden.

N<sub>25</sub>: Die ebenfalls im Poṭhi-Format in Kaschmir-Devanāgarī abgefaßte Handschrift, datiert *saṃvat* 1800, beruht deutlich auf Śāradā-Vorlage[n]. Nicht nur sind typische Fehlinterpretationen aufgrund von Homographien der Śāradā ausgesprochen häufig, zuweilen werden auch spontan Śāradā-Akṣaras in die Nāgarī-Schrift übernommen. Die im Textverlauf seltener werdenden Korrekturvarianten von einer zweiten Hand stimmen überwiegend mit dem in der YV-Edition gedruckten Text überein. Trotz der graphisch bedingten Fehler, die den zugrundeliegenden Wortlaut zumeist leicht erschließen lassen, bietet die Hs. überwiegend einen zuverlässigen Text; mit gelehrten Konjekturen ist bislang kaum zu rechnen.

N<sub>30</sub>: Das in Kaschmir-Devanāgarī im Poṭhi-Format geschriebene Ms. enthält gelegentlich Übertragungsfehler, die auf Śāradā-Vorlage[n] hinweisen. Die eingangs im Ms. auffällige Nachlässigkeit bei kleineren Fehlern (Visarga, Vokale, Nasale) läßt rasch nach. Korrekturen sind selten nachgetragen, Textnachträge und Glossen sind nicht vorhanden. Übereinstimmungen bei der Lesartenüberlieferung wechseln abschnittsweise.

<sup>56</sup> KRAUSE-STINNER und STEPHAN 2013, S. xxx f.

## Das *Nirvāṇaprakaraṇa* im Überblick

NARRATIVE UND DISKURSIVE KONTEXTUALISIERUNG (1–13) · Poetische Schilderung der königlichen Ratsversammlung (1.1–22) · Vasiṣṭha löst die Versammlung auf, die Anwesenden ziehen sich zurück, während Daśarathas Söhne die ganze Nacht über Vasiṣṭhas Belehrung nachdenken (1.23–46) · Bei Morgendämmerung versammeln sich die Zuhörer (2.1–18) · Indem er die wesentlichen Mokṣopāya-Lehren zusammenfaßt, belehrt Vasiṣṭha den Rāma über den Zusammenhang zwischen der ontologisch einzig realen Grundlage, dem alldurchdringenden Geist, und der Individualseele. Die Denktätigkeit der Individualseele sowie Fehlwissen und latente Prägungen ziehen den Daseinskreislauf nach sich. Im Anschluß propagiert Vasiṣṭha die Selbsterlösung auf kognitivem Wege (2.19–4.15) · Rāma preist die Wirkung der Rede des Lehrers und faßt die Hauptgedanken nach seinem Verständnis zusammen (5.1–16) · Vasiṣṭha wiederholt für Rāma seine vorausgegangene Unterweisung. Im Fokus steht hier die Funktion des Wesenskerns und seine korrekte Identifizierung, die im Erlösungsprozeß den entscheidenden Schritt darstellt (6.1–59) · Es folgt eine poetische Beschreibung der auf Fehlwissen beruhenden phänomenalen Welt in Form eines Vergleiches mit der Schönheit von Frauen (6.60–7.68) · Anhand ausholender botanischer Bilder wird die Eigendynamik des Fehlwissens und aller daraus entstehenden Erscheinungsformen der Welt einschließlich der Götter veranschaulicht (8.1–34) · Der sich selbst perpetuierende Prozeß des Fehlwissens verursacht eine Kosmogonie der Erscheinungswelt durch Bewußtseinstteile, die sich aus der rein geistigen Seinsgrundlage herauslösen und sich als eigenständige Wesen konzipieren (9.1–34) · Erneute Charakterisierung und Verortung des die Wandelwelt konstituierenden Fehlwissens und die Notwendigkeit, dieses durch Erkennen des Wesenskerns zu beseitigen, unter Verweis auf zuvor als Beispiel angeführte Weise und Götter (10.1–11.17) · Vasiṣṭha beschreibt Bewußtseinsinhalte, die sich besagte Weise und Götter vergegenwärtigen und schildert ihren weltlichen und – aufgrund ihrer mentalen Disposition – unbeschwerlichen Lebenswandel (11.18–12.28) · Zwei Yoga-Methoden führen zum von Rāma erfragten, mühelos zu erlangenden Zustand eines Lebenderlösten: Erkennen des Wesenskerns und Beseitigung der Denktätigkeit durch Atemunterdrückung (13.1–12)

DIE GESCHICHTE DES RABEN BHUSUṆḌA<sup>57</sup> (14–28) · Vasiṣṭha hört in einem Gespräch von dem Reich des außerordentlich langlebigen Raben Bhusuṇḍa und macht sich selbst auf den Weg in diese Gegend (14.1–13) · Poetische Schilderung des Gebietes, in dem Bhusuṇḍa lebt, der Reise dorthin und verschiedener Einwohner (14.14–15.35) · Bhusuṇḍa erkennt Vasiṣṭha, heißt ihn willkommen und willigt ein, Vasiṣṭhas Fragen zu seiner Abstammung, seinem Erkenntnisweg, seinem Alter und vergangenen Leben sowie dem Grund für seinen Aufenthaltsort zu beantworten (16.1–23) · Zunächst schildert Bhusuṇḍa ein orgiastisches Opferfest, bei welchem Śivas Gattin Umā von anderen Göttinnen aus Eifersucht geopfert wird (17.1–7 und 18.1–41) · Während dieses Festes wird Bhusuṇḍa von dem Raben Caṇḍa, der das Reittier der Göttin Alambusā ist, mit den betrunkenen Reit-Gänsen der Göttin Brāhmī nebst 20 weiteren Brüdern gezeugt und in der Nähe der Göttin Brāhmī aufgezogen. Als Lebenderlöste vom Daseinskreislauf befreit, wenden sich die Jungvögel mit ihrem Wunsch nach Einsamkeit an ihren Vater (19.1–26) · Dieser weist ihnen ein Nest auf dem Wunschbaum im Merugebirge zu (20.1–25) · Da Bhusuṇḍa über die Weltzeiten hinweg physisch am Leben blieb, während Bhusuṇḍas Brüder im Laufe der Weltzeitalter ihre Körper aufgaben, schildert er die sein Überleben ermöglichende Methode, mit der er – alle Daseinsfaktoren klar erfassend – sein Denken bestimmt und seine Lebensweise ausrichtet. Sein Lebensraum auf dem Wunschbaum ist von katastrophalen Ereignissen der Weltzeitalter lange nicht betroffen (21.1–22.21) Insofern Bhusuṇḍa sogar die Endzeiten von Äonen außerhalb der sich im Auflösungsprozeß bestehenden Welt zu überstehen weiß, beantwortet er Vasiṣṭhas Frage, weshalb seine Überlebensstrategie nicht auch von anderen angewendet werde, mit der unabänderlichen Bestimmung, die für alle Lebewesen gilt. Er seinerseits sei so festgelegt, seinen Lebensraum immer wieder kraft seiner Vorstellung zu erschaffen. (22.22–25) · Auf Vasiṣṭhas Bitte hin schildert er ihm seine Erinnerungen aus längst vergangenen Schöpfungsperioden und an bekannte, dort wirkende Persönlichkeiten (22.26–23.52) · Bhusuṇḍa beschreibt die Geisteshaltung der Lebenderlösten, die ein entsprechend langes Leben in weltlicher Aktivität ermöglicht

<sup>57</sup> Im Kolophon *Sarga* 28 als *bhusuṇḍopākhyāna* bezeichnet.

(24.1–36) · Bhusuṇḍa erklärt, er habe diese Geisteshaltung schrittweise letztlich mittels Reflexion über den Atem erreicht (25.1–8) · Detaillierte Unterweisung über die verschiedenen Arten und Wirkungen des Atems auf Vasiṣṭhas Nachfrage hin (25.9–26.73) · Bhusuṇḍa schildert das Ergebnis der beschriebenen und von ihm praktizierten Methode, die in den Zustand eines langlebigen Lebenderlösten mündet (27.1–39) · Vasiṣṭha bedankt sich gebührend und wird von Bhusuṇḍa mit Ehren verabschiedet (28.1–24)

ERLÄUTERUNGEN ZU DER GESCHICHTE DES BHUSUṆḌA (29–30) · Nach Aufforderung Vasiṣṭhas an Rāma, sich Bhusuṇḍa zum Vorbild zu nehmen, stellt Rāma die Frage nach dem Entstehungsgrund des Körpers (29.1–10) · Dieser sei, so Vasiṣṭha, auf der Basis perpetuierter Prägungen vom Individuum selbst konzipiert, also ein phänomenologischer Irrtum wie Fehlwahrnehmungen oder Traumerlebnisse. Für das betreffende Individuum ist der Körper während der Wahrnehmung real, obgleich er im absoluten Sinne ebenso inexistent ist wie die wahrgenommene Objektwelt (29.11–96) · Vasiṣṭha bestätigt wiederholt, daß Rāma bereits vollständig erwacht sei und ermuntert ihn dazu, seine Geisteshaltung an den bisher gewonnenen Erkenntnissen auszurichten (30.1–105)

ALS ŚIVA DEN VASIṢṬHA DIE HÖCHSTE FORM DER GOTTESVEREHRUNG LEHRTE<sup>58</sup> (31–46) · Vasiṣṭha kündigt den Bericht über ein Erlebnis an, als er einst in in einer Höhle des Kailāsagebirges Askese übte, wobei er eingangs facettenreich die Gegend beschreibt (31.1–33) · Er schildert die Ankunft Śivas und Pārvatīs und gibt die der Belehrung vorausgehende Unterhaltung wieder, wie sie sich begleitet von Gesten der Gastfreundschaft zutrug (32–33.8) · Von Vasiṣṭha endlich gefragt, erläutert Śiva die einzig heilsame Gottesverehrung – nämlich in Form des reinen Geistes – wobei er ausdrücklich alle üblichen Götterkulte entwertet (33.9–34.9) · Poetische Beschreibung der essentiellen Form dieses reinen Geistes, seine Ausprägungen in der Welt sowie seine Potentiale und Wirkungen (34.10–62) · Vasiṣṭhas Frage nach der Ursache des unterschiedlichen Denkvermögens von Individuen wird von Śiva mit einer Unterweisung über die beiden Arten des ursprünglich

<sup>58</sup> In den Kolophonen *Sarga* 46 z. B. als *īśvaravasiṣṭhasaṃvāda* bezeichnet.

einheitlichen Geistes beantwortet: die auf Denkobjekte ausgerichtete und folglich leidvoll die Wandelwelt durchlaufende Form einerseits und die objektfreie, reine Form andererseits (34.63–68) · Ausführliche Darlegung, wie sich die oben genannte erste Form des Geistes individualisiert in der Welt verfestigt (34.69–35.3) · Dialektische Deonstruktion der durch diesen Geist etablierten Zustände sowie seiner selbst (35.4–13) · Beschreibung der so gewonnenen ersten Form des objektlosen reinen Geistes im Zusammenhang mit der zweiten Form (35.14–56) · Ungefragt erläutert Śiva, wie der reine Geist die Welt erfüllt, sich als ungeistige Lebensfunktion, Bewußtsein und feinstofflicher Leib regt und infolge des zwangsläufigen Vergessens der eigenen Natur der Kontakt zu Atemwind und Bewußtsein verloren geht, was als Sterben wahrgenommen wird. Langlebigkeit beruht auf der durch eine einzige makellose Prägung gefestigten Lebensfunktion, die nicht einfach vergessen werden kann (36.1–53) · Auf Vasiṣṭhas Frage hin erklärt Śiva die Methode zur Rücknahme der beschriebenen scheinbaren Zweiteilung des Geistes (37–38.6) · Von Vasiṣṭha gefragt, erklärt Śiva die verbleibende Art des Daseins, nachdem das konzeptualisierende Denken durch methodisches Denken nihiliert wurde und unterscheidet drei Stufen: neben dem geschwundenen Denken und der kognitiven Ruhe ist die dritte Stufe nicht sprachlich zu beschreiben (38.7–35) · Am Ende der Unterredung fordert Śiva Vasiṣṭha zur intentionlosen Wahrnehmung der Außenwelt auf. Er erinnert an zentrale Punkte bezüglich der Relation von Körper und Geist und verweist auf die Selbsterlösung mittels Atem und durch den methodischen Einsatz des Denkens (39.1–31) · Darbietung verschiedener, den Geist poetisch ausdeutender Beschreibungen (40.1–19) · Die Durchdringung der Elemente mit Geist führt zur Manifestation der Welten (41.1–9) · Da Śiva die Beziehung zwischen Geist und weltlicher Aktivität mit einem Zuschauer vergleicht, der den eigenen Daseinskreislauf als Bühnenspiel beobachtet, bittet Vasiṣṭha um Konkretisierung. Dem kommt Śiva mit ausführlichen Darstellungen des Geistes und seiner Kräfte nach – in diesem Bereich hat anscheinend śivaitische Systematik Eingang in den Text gefunden (41.10–34) · Erneute Unterweisung in der meditativen Gottesverehrung in Form des reinen Geistes und der Verehrung des Wesenskerns als höchstes Läuterungsmittel (42.1–33, 43.1–60 und 44.1–15) · Darlegung der Erkenntnismethode

in Bezug auf das unbestimmte, der sinnlichen Erfahrung unzugängliche, sprachlich nicht zu bezeichnende Absolute. Negation seiner Ausdifferenzierungen als bloße Erscheinungsformen dieses Absoluten (45.1–26) · Diskurs über die phänomenale Welt als subjektive Illusion (45.27–50) · Leidensvernichtung erfolgt durch das Auslöschen latenter Prägungen (45.51–59) · Śiva beginnt seine letzte Unterweisung über die initiale Individuation und die folgende Psychogenese (46.1–32) · Nach Abschluß der Schilderung referiert Vasiṣṭha dem Rāma zentrale Punkte des Gesagten (47.1–19) · Rāma bringt freudig seinen Erkenntnisgewinn mit einem Aufriß seines nun erreichten Wissenstandes zum Ausdruck (47.20–35) · Vasiṣṭha antwortet mit soteriologischen Anweisungen zum intentionlosen Handeln in weltlicher Aktivität und verweist auf den vorgeschalteten Erkenntnisprozeß (48.1–34)

DIE ERZÄHLUNG VON DER BILVA-FRUCHT<sup>59</sup> (49) · Beschreibung einer weit entfernten, extrem großen, unvergänglichen Bilva-Frucht als Beispiel einer in sich geschlossenen Welt. Charakteristika der Frucht werden als Parallele zur Entstehung und den Gegebenheiten des bekannten Universums gesetzt (49.1–36)

DIE KLEINE ERZÄHLUNG VOM GROSSEN STEIN<sup>60</sup> (50) · Zur Erläuterung des Gleichnisses, welches die Welt als stete innere Erfahrung des Geistes erklären soll, bemüht Vasiṣṭha eine weitere Parabel, welche die Welt mit ihren zahlreichen, vermeintlich von ihrer Substanz unterschiedlichen Akzidentien mit der inneren Struktur eines Steines insofern vergleicht, als dessen Zeichnungen sich ebenfalls nicht von seinem Material scheiden lassen (50.1–35)

PHILOSOPHISCHE KONSEQUENZEN DER PARABELN (51–55) · Aufgrund der notwendigen Einheit von Substanz und Akziden existieren von einer Substanz unabhängige Phänomene nur vermeintlich (51.1–39) · Die Stadien der Götter als im Leben Befreite (52.1–20) · Veränderung (*vikāra*) wird durch die fehlgehende Wahrnehmung von Daseinsformen erfahren (53.1–9) · Fehlwissen existiert ontologisch unabhängig

<sup>59</sup> In den Kolophonen *Sarga* 49 als *cittasattāvikalpopākhyāna* bezeichnet.

<sup>60</sup> In den Kolophonen *Sarga* 50 als *śilākośopadeśa* bezeichnet.

nicht und wird nur zu Unterweisungszwecken als Konstrukt benötigt. In Form von fehlendem Erkennen, als Konzeptualisieren bzw. Denken sogar innerhalb des von allen Konzeptualisierungen freien Geistes ist es latent dort möglich, wo es sich als Daseinswandel einer Individualseele manifestieren kann (53.10–36) · Darstellung, wie für die feinstoffliche Individualseele sinnliches Wahrnehmen zustande kommt und wie das Vergegenwärtigen und Fehlwahrnehmen die Seele im Daseinswandel hält (54.1–24) · Sinnliche Wahrnehmung, das kognitive Verarbeiten von Sinnesdaten, funktioniert als zufälliges Spiegeln eines vermeintlichen Objektes im Sinnesorgan. Erkenntnisobjekt und -objekt sind wesensgleich, der von der Individualseele imaginierte Körper stellt eine Verbindung zwischen ebenfalls nur vorgestellten Objekten und der Individualseele her. (54.25–35) · Es folgt eine differenzierte Erläuterung der Spiegelungsphänomene als Grundlage sinnlicher Wahrnehmung, die sich somit als wahnhaftige Welt- und Daseinserfahrung der Individualseele definiert (54.36–48) · Weitere Themen sind der Entstehungsprozeß der Bewußtseinsfähigkeit in Form der Individualseele (55.1–19), die Konstruktion der phänomenalen Außenwelt (55.20–38), das Vergehen und Entstehen der Individualseelen sowie deren Einbindung in den Daseinswandel (55.39–56) · Zum Schluß bespricht Vasiṣṭha das Austreten aus dem Daseinswandel durch Aufgabe der Bindungsfaktoren, wie es ein Lebendbefreiter realisiert (55.57–76)

WIE KRṢṢNA DEN ARJUNA GEISTIG ERWECKEN WIRD<sup>61</sup> (56–62) · Vasiṣṭha setzt die vermeintlich reale Außenwelterfahrung mit dem als ebenso real erfahrbaren Traumerleben gleich (56.1–8) · Kontextualisierung der Bhagavadgītā (BhG): die Welt wird von Wesen überbevölkert, die traumgleich ihr Dasein auf vorgestellte Ordnungen und Normen begründen und in periodischen Zyklen dezimiert werden müssen. Viṣṇu wird zeitgleich mit den aus der BhG bekannten Protagonisten in zweifacher Verkörperung herabsteigen, nämlich als erwachter Krṣṣna und als noch unerweckter Kṣatriya Arjuna, um in der berühmten gewaltigen Schlacht die besagte Aufgabe zu erfüllen (56.9–37) · Sich MU-typischer Axiome und Termini bedienend, beginnt Krṣṣna dann, den emotional befangenen Arjuna über den unvergänglichen, teilnahmslosen Wesenskern zu belehren (56.38–57.21) · Arjuna bittet

<sup>61</sup> In den Kolophonen *Sarga* 62 als *arjunopākhyāna* bezeichnet.

um Darlegung einer emotionslosen Haltung, den Bezug zum Absoluten (*brahman*) sowie der damit einhergehenden Erkenntnisstufen und des resultierenden Verhaltens in der Praxis (57.22–57.36) · Kṛṣṇa beschreibt die beiden Gestalten, die ihm zu eigen sind (konkret und absolut), und die Möglichkeiten der Verehrung einer der beiden, dem Adepten jeweils angemessenen: Verehrung der körperlichen Gestalt (wie sie in Statuen und auf Bildern dargestellt wird) zunächst für Unwissende, die, dadurch erweckt, sich den gnostischen Praktiken der Konzentration auf die absolute Gestalt Kṛṣṇas widmen können. Schilderung der Erkenntnisinhalte erwachter Adepten, die sie als Lebendbefreite dauerhaft verinnerlichen (57.37–57.68) · Kṛṣṇa erklärt dem Arjuna die phänomenale Welt in Begriffen der MU-Ontologie und legt ihm die soteriologisch allein konsequente Lösung nahe, nämlich die intentionslose Erfüllung sämtlicher anfallenden Pflichten, wie sie einen kognitiv beruhigten Lebendbefreiten kennzeichnet (58.1–39) · Arjuna soll sich den ontologisch einzig wirklichen Wesenskern in seiner Unvergänglichkeit vergegenwärtigen (59.1–13) · Der Körper und seine Vernichtung ist demgegenüber eine trügerische Einbildung der Individualesee, die aus latenten Prägungen konstituiert ist (59.14–31) · Mit dem Erkennen des Wesenskerns schwinden latente Prägungen, die Individualesee und damit die Bindung an den Daseinskreislauf (59.32–44) · Appell an Arjuna, als nunmehr im Leben Befreiter die anstehenden Aufgaben emotionslos zu erledigen. Der phänomenalen Welt kommt keine existentielle Eigenständigkeit zu. Ihr Verhältnis zu Geist bzw. Wesenskern ist das eines Musters im Stoff oder das eines Gemäldes in der Vorstellung des Künstlers (60.1–41 und 61.1–14) · Vasiṣṭha beendet seine Schilderung. An diesem Punkt wird der durch die Belehrung mit der MU-Doktrin erweckte Arjuna bereitwillig den anstehenden Kampf aufnehmen (62.1–17)

UNTERWEISUNG ÜBER ONTOLOGISCHE AXIOME (63–65) · Vasiṣṭha resümiert die einzig wirkliche ontologische Grundlage, den Wesenskern bzw. den Geist, sowie den Daseinskreislauf als bloße Regung des Geistes, mit den verschiedenen, zuvor aufgebrachten Begrifflichkeiten und als Erkenntnisinhalt der erwachten Person. Dazu gehört das Überwinden des trügerischen Ichbewußtseins, der Einstieg in den Daseinskreislauf, das Einstellen der Denkaktivität, die Gleichmütigkeit gegen-

über sinnlichen Genüssen (63.1–38) · Nur differenzierendes Erkennen nihiliert die Faktoren des Daseinskreislaufs, der reglose Geist wird als innerer Wesenskern (*pratyagātman*) erfahren (63.39–50) · Vasiṣṭha skizziert die Kosmogonie der Welt aus der einzig wirklichen ontologischen Grundlage und die Beschaffenheit dieser Grundlage im Einzelnen (64.1–28) · Die phänomenale, äußere Welt kommt als übergeordnete, allgegenwärtige Illusion zustande, die innere Welt als Illusion einer Individualseele, zueinander analog aufgrund der Omnipräsenz der geistigen Grundlage. Der Aufbau und die Gesetzmäßigkeiten dieser Welten entstehen wie im Traum rein zufällig und vergehen oder ändern sich so spontan wie Traumsequenzen (65.1–32)

WAS EINEM IN GEISTIGER VERSENKUNG BEFINDLICHEN BUDDHISTISCHEN MÖNCH GESCHAH<sup>62</sup> (66–73) · Zur Veranschaulichung der Unterweisung schildert Vasiṣṭha die *tatsächliche* Begebenheit um einen *bestimmten* Bettelmönch, der aufgrund seiner Denkinhalte während der Versenkung in immer andere, menschliche und tierische Verkörperungen gerät. Dabei bestimmt der aktuelle Gedanke vor einem Bewußtseinsverlust in einer Existenz die jeweils nächste (66.1–40) · Als letzte Inkarnation wird der Bhikṣu zu Rudra (67.1–7) · Śiva reflektiert über seine Schöpfung als bloßes Gedankenkonstrukt und entsinnt sich des anfänglichen Individuationsprozesses und seines Daseins als Bhikṣu, der durch assoziierendes Denken immer neue Daseinsformen annahm (67.8–25) · Rudra analysiert das zu individuellen Verkörperungen führende Einüben latenter Prägungen und wie durch Einsicht dieser fortlaufende Prozeß zu unterbinden ist (67.26–36) · Zusammen mit seiner ersten Inkarnation als Bhikṣu erweckt Rudra alle seine einstigen Daseinsformen und verbindet sie wieder mit seinem Bewußtsein. Diese Gruppe von einstigen Daseinsformen besitzt nun ein einziges Bewußtsein und wird als „Hundert Rudras“ bezeichnet (67.37–59) · Vasiṣṭha erläutert dem Rāma die mentale Interaktion der Daseinsformen einer Welterschöpfung auf der Grundlage der Allgegenwärtigkeit des geistigen Substrats und weist den Erlösungsweg mittels kognitiver Beruhigung (67.60–75) · Die Einzelindividuationen Rudras führen nach ihrer Erweckung den jeweils eigenen Daseinskreislauf zum bestimmungsgemäßen Ende (68.1–8) · Erläuterung, wie die

<sup>62</sup> In den Kolophonen *Sarga* 73 als *śatarudropākhyāna* bezeichnet.

vom Bhikṣu erdachten Daseinsformen zur Existenz kamen; nach dem gleichen Prinzip existieren die Individuen in der Erfahrungswelt (68.9–69.12) · Rāma fragt nach dem aktuellen Aufenthaltsort des Bhikṣu. Vasiṣṭha sagt zu, diesen in Versenkung aufzuspüren. Tageswechsel in der Ratsversammlung (69.13–70.3) · Vasiṣṭha berichtet, daß in dem Land „Cīna“ ein Mönch namens Dīrghaśayas (*sic!*) in seiner Zelle Daseinsformen produziert und verweist auf potentielle, ähnliche Mönchsexistenzen in anderen Schöpfungen und zu anderen Zeiten (70.4–17) · Die Möglichkeit endlos variiender Weltschöpfungen (70.5–29) · König Daśaratha schlägt vor, den Bhikṣu aufwecken zu lassen. Vasiṣṭha wendet ein, daß sein Körper längst verfallen und nicht mehr zu erwecken sei, die Individualseele des Mönches aber den Daseinskreislauf überwunden habe (71.1–10) · Die übergeordnet als Traum eines Schöpfers projizierte Welt vollzieht sich samt der Vorstellung von diesem Schöpfer wie ein Traum im Inneren des Individuums; unreal sind beide, was bleibt, ist allein die Geistmasse (71.11–35) · Thematischer Bogen zum Konzept des Schweigens (*mauna*) als Seinsweise der erwachten Person. Definition der Unterkategorien der am weitesten fortgeschrittenen von drei Arten des Schweigens und Gleichsetzung mit dem sogenannten vierten Zustand als Seinsweise des im Leben Befreiten (72.1–32) · Rāma fragt nach der Herkunft konkreter Vorstellungen wie die von vielfachen Scharengottheiten oder vom Erscheinungsbild Śivas (73.1–16) · Vasiṣṭha verknüpft die Ziele und Praktiken anderer soteriologischer Schulen, namentlich Yoga und Sāṅkhya, mit den von ihm zuvor gelehrt Erlösungszuständen und als gleichermaßen zur angestrebten Beruhigung der Denktätigkeiten führend (73.17–27) · Beim bloßen Zugrundegehen des Körpers bleiben Atemkräfte und Denken bestehen. Daher führt nur die gnostische Erlösungsmethode zur Einstellung der Denkfunktionen und zur Beruhigung der Atemkräfte. Dies wird als Seinsmodus (*sattva*) des Denkens bezeichnet (73.28–61)

DIE GUTEN FRAGEN DES LEICHENDÄMONS<sup>63</sup> (74–77) · Anlässlich des Themas „Beenden des irrealen Daseinskreislaufs“ erinnert sich Vasiṣṭha an die Fragen eines Dämons, der seine menschlichen Opfer nur unter Beachtung des Verhaltenskodex fraß (74.1–7) · Ein König wird

<sup>63</sup> In den Kolophonen *Sarga* 77 als *vetālopākhyāna* bezeichnet.

von dem Leichendämon gestellt und soll einen Fragenkatalog beantworten, um sich zu retten oder andernfalls dem Dämon unter Einhaltung des Kodex als Mahlzeit zu dienen (74.8–18) · Im Sinne der MU-Ontologie beantwortet der König alle Fragen zum Wesen des Universums korrekt (75.1–22 und 76.1–13) · Der Dämon vergiftet darauf seinen Hunger und widmet sich der Selbsterlösung. Vasiṣṭha kündigt Rāma eine weitere Parabel an (77.1–8)

WIE KÖNIG BHAGĪRATHA DEN GANGES VOM HIMMEL AUF DIE ERDE HERABKOMMEN LIESS<sup>64</sup> (78–80) · Bhagīrathas idealer Charakter und sein vortreffliches Verhalten (78.1–12) · Abgestoßen vom Daseinswandel wendet der König sich an seinen Guru Tryuttula, um die Methode zur Beendigung dieses Leidens zu erfahren (78.13–21) · Der Weise belehrt ihn, wie ein beständiges Bewußtsein vom eigentlichen Wesenskern durch Auflösen des Ichbewußtseins und Abwendung von Genußobjekten zu erlangen ist (78.22–36) · Bhagīratha verschenkt sein gesamtes Hab und Gut und läßt das Königreich schutzlos zurück. In der Folge besetzt eine feindliche Armee das Reich. Er flieht und streift, während er innerlich bereits kognitiv beruhigt ist, unerkannt durch andere Länder (79.1–9) · Als er zufällig in sein eigenes Reich zurückgelangt, wird er erkannt und gebeten, wieder die Regentschaft zu übernehmen, lehnt jedoch ab, zieht weiter und trifft seinen Lehrer Tryuttula (79.10–16) · Beide sind sich in ihrer Ablehnung des herkömmlichen, auf Glücksgüter bezogenen Daseins einig (79.17–21) · Jedoch stirbt plötzlich der König des Landes, in dem sich Bhagīratha bettelnd aufhält. Nun akzeptiert er sowohl die ihm dort angetragene Herrschaft als auch die erneut vorgetragene Bitte seiner früheren Untertanen (80.1–10) · Bhagīratha überträgt seine Herrscherpflichten auf die Minister und übt im Wald strenge Askese, bis er das himmlische Gangeswasser auf die Erde herabholt (80.11–17)

DIE GESCHICHTE VON ŚIKHIDHVAJA UND CŪḌĀLĀ<sup>65</sup> (81–114) · Mit der detailreichen Geschichte des Königs Śikhidhvaja, der nur mit Hilfe seiner Frau Cūḍālā kognitive Befreiung erlangt, knüpft Vasiṣṭha an das Motiv des (zunächst) weltflüchtigen Herrschers an. Die im

<sup>64</sup> In den Kolophonen *Sarga* 80 lediglich als *gāṅgāvatāro nāma sargaḥ* bezeichnet.

<sup>65</sup> In den Kolophonen *Sarga* 114 als *śikhidhvajopākhyāna* bezeichnet.

Dvāpara-Zeitalter angesiedelte Begebenheit werde sich im Verlauf unablässiger Bewußtseinserschöpfungen mit Variationen immer erneut zutragen (81.1–10) · Beschreibung des feinsinnigen und mächtigen Königs Śikhidhvaja, der mit der schönen Cūḍālā vermählt wird (81.11–35) · Das Paar führt eine überaus glückliche, symbiotische Beziehung, in der die junge Frau von der Welterfahrenheit ihres Gatten profitiert (81.12–52) · Nach vielen genußreichen Jahren regt sich mit dem Schwinden der Jugend in beiden ein erster Überdruß an den Abläufen ihres Daseins (*virāga*) (82.1–12) · In der Folge reflektiert Cūḍālā die Natur des Wesenskerns, den sie schließlich als den reinen Geist (*cinmātra*) identifiziert. Indem sie die Verstrickung des Geistes in seine eigenen Produkte als Ursache des Daseinskreislaufs erkannt hat, gelangt sie zur endgültigen Erkenntnis (82.13–55) · Śikhidhvaja wundert sich über die Jugendfrische und selbst für sie ungewöhnliche Schönheit, die Cūḍālā aufgrund ihrer kognitiven Ruhe mit einem Mal ausstrahlt (83.1–20) · Die Königin schildert ihrem Gatten ihren mentalen Zustand (83.21–31) · Der jedoch rekapituliert ihre Rede nur spöttisch und vermag den Sinn nicht zu begreifen. Sie findet sich damit ab und praktiziert im Verborgenen die Regelung des Atems, um die Fähigkeit (*siddhi*) des Fliegens zu erlangen (84.1–12) · Dies bietet in Vasiṣṭhas Schilderung Anlaß zu einem Exkurs über yogische Physiologie und die Erweckung des Bewußtseins (*saṃvid*) mittels atemregulierender Verfahren, die auf Siddhis abzielen (84.13–51) · Er bezieht die im MU gelehrt Omnipräsenz des Geistbewußtseins (*citsaṃvid*) auf das Kuṇḍalinī-Erleben yogischer Praxis und auf Sāṅkhya-Ideen vom Ursprung der Reinstoffe (*tanmātrapañcaka*). Auch der resultierende feinstoffliche und psychische Organismus mit seinen Zuständen entsprechend hergeleitet (84.52–85 und 85.1–43) · Diverse, wiederholt eingeübte Atemregelungen wirken auf die Kuṇḍalinī und verleihen besondere Fähigkeiten (Fliegen, Erblicken von Siddhas im Luftraum, Eintritt in andere Körper) (85.44–60) · Es folgen weitere Spekulationen zu yogischer Physiologie und metaphysischen Kausalverhältnissen (85.61–119), bevor Vasiṣṭha auf Rāmas Frage antwortet, welche Yogapraxis das beliebige Verändern der Körpergröße ermöglicht (86.1–13) · Zunächst wird betont, daß nur durch Erkenntnis die Fehlwahrnehmung von einem Körper erlischt, die durch die irrierte Identifizierung des reinen Geistes mit der Individualseele (*jīva*)

zustande kommt; verschiedene buddhistische Erkenntnistraditionen werden hier inkludierend untergeordnet (86.14–44) · Rückkehr zur Geschichte des Königspaares: Cūḍālā hat durch Atemregelung die zuvor erörterten besonderen Fähigkeiten (Fliegen, beliebiges Wandeln der Gestalt usw.) erworben. Trotzdem vermag sie nicht, mit ihren Lehren den König zu erreichen, der in ihr nur die ideale Gattin sieht (87.1–13) · Vasiṣṭha erklärt, daß Erkenntnisfähigkeit ausschließlich vom Verstand des Schülers abhängt. Der Erkenntnisgegenstand entzieht sich einer inhaltlichen Vermittlung durch Unterweisung, die den äußeren, jedoch notwendigen Rahmen der Erlösungssuche bildet. Dies illustriert er mit dem Gleichnis vom „geizigen, reichen Kaufmann“,<sup>66</sup> der so beharrlich nach einer verlorenen wertlosen Münze fahndete, daß er schließlich den kostbaren Wunschedelstein fand (87.14–30) · Wie zuvor Rāma selbst – so Vasiṣṭha – fällt Śikhidhvaja nun in depressive Weltflucht, verläßt heimlich des Nachts sein Königreich und läßt sich nach tagelanger Wanderung in einer verlassenen Einsiedelei nieder (88.1–64) · Cūḍālā akzeptiert, daß dem König diese Erfahrung nicht erspart werden kann. Nachdem sie achtzehn Jahre anstatt seiner regiert hat, begibt sie sich durch die Luft zu ihm. Als sie ihn im Zustand fortgeschrittener Askese antrifft, beschließt sie, sich seiner gegenwärtigen Erkenntnisfähigkeit anzupassen und ihm in Gestalt eines Brahmanenjünglings zu begegnen (89.1–55) · Von Śikhidhvaja begeistert empfangen, gibt sich der Jüngling als Sproß des Weisen Nārada aus, der ihn angeblich aus einem unwillkürlichen Samenerguß in einem bergkristallinen Topf (*kumbha*) heranwachsen ließ, worauf sein Name – Kumbha – verweist. Als Sohn des Nārada und Enkel des Brahmā sei er allwissend und trage göttliche Charakteristika (89.56–105 und 90.1–29) · Anlässlich der erfundenen Herkunftsgeschichte wird die sexuelle Reaktion des solcher Dinge eigentlich enthobenen Weisen als der körperlichen Eigennatur geschuldeter, zwangsläufiger Effekt erörtert. (89.106–149) · Śikhidhvaja beklagt sich, daß er trotz harter Askese nicht zu innerer Ruhe gefunden hat (91.1–14) · Kumbha/Cūḍālā erklärt ihm, daß Erkenntnis als soteriologisches Mittel (rituelle) Handlungen weit übertrifft. Handlungen an sich zeigen nur in Relation zu entsprechenden inneren Prägungen

<sup>66</sup> In den Kolophonen *Sarga* 87 als *kirātopākhyāna* bezeichnet.

scheinbare Resultate. Śikhidhvaja gelobt, von nun an vorbehaltlos die Lehren des Kumbha zu befolgen (91.15–46) · Kumbha/Cūḍālā trägt zwei Gleichnisse vor, wie das Wirken des individuellen Fehlbewußtseins (*maurkhyā*) mögliche Fortschritte zunichte macht: Ein gelehrter Mann verkennt den bereits erlangten Wunschedelstein und stürzt ins Unglück<sup>67</sup> (92.1–27) · Ein gewaltiger Elefant nutzt die Gelegenheit nicht, seinen Feind zu vernichten und muß daher künftig in Gefangenschaft leben<sup>68</sup> (93.1–31) · In beiden Fällen handelt es sich um Śikhidhvaja selbst, so die Ausdeutung der Gleichnisse. Statt das mühelose Aufgeben des Ichbewußtseins und des Denkens zu realisieren – wie in der Soteriologie des MU propagiert –, hat er lediglich weltliche Güter aufgegeben, an deren Stelle er schwierige, in ihrer Wirksamkeit an psychische Prägungen gebundene Askese gesetzt hat (94.1–27 und 95.1–22) · Mit gezielten rhetorischen Fragen nach dem tatsächlich Aufzugebenden, läßt Kumbha/Cūḍālā den Śikhidhvaja von sich aus den Entschluß fassen, auf die Einsiedelei zu verzichten und sie zu zerstören (96.1–44) · Als Śikhidhvaja glaubt, auch seinen Körper zerstören zu müssen, um das von Kumbha weiterhin geforderte umfassende Aufgeben (*sarvatyāga*) zu erreichen, schreitet dieser ein. Da das Denken mitsamt seinen begrifflichen Äquivalenten der Ausgangspunkt aller Phänomene ist, kann nur die Aufgabe des Denkens „allumfassend“ wirken (97.1–62) · Śikhidhvaja bittet, die tatsächliche Form und das Aufgeben des Denkens dargelegt zu bekommen. Denken und innere Prägung sind Synonyme. Botanische Metaphern illustrieren die Stufen des Denkens, das aus Bewußtsein (*vittva*) entsteht, welches als Ichbewußtsein wahrgenommen wird. Das Beschneiden der Sinne vernichtet das Denken folglich nicht an der Wurzel. Nur das (von Cūḍālā zuvor praktizierte) Reflektieren über den eigentlichen Wesenskern entlarvt und zerstört Ich- und Objektbewußtsein (98.1–71) · Jetzt endlich vollzieht Śikhidhvaja dies nach und erkennt die Welt als inexistent, da sie keine Wirkursache hat, auch nicht das *brahman*. Somit ist nicht nur das Bewußtsein von einer Welt irrig, auch Ichbewußtsein und Denken entbehren jeglicher Grundlage

<sup>67</sup> „Der Mann, der den Wunschedelstein nicht erkannte“, in den Kolophonen *Sarga* 92 als *cintāmanyupākhyāna* bezeichnet.

<sup>68</sup> „Der Elefant, der zweimal gefangen wurde“, in den Kolophonen *Sarga* 93 als *ga-jopākhyāna* bezeichnet.

(99.1–25) · Indem Śikhidhvaja sein Fehlbewußtsein abgelegt hat, ist er im Leben befreit. Er bittet dennoch um weitere Aufklärung über das Zustandekommen der trügerischen Objekterkenntnis (100.1–9) · Der allein existierende bloße Geist, der absolute Wesenskern, ist sinnlicher Wahrnehmung nicht zugänglich, ist weder Material- noch Wirkursache (100.10–30) · Nur als Erfahrung seiner selbst formt sich zeitlich begrenzt der Anschein von Welt und Ichbewußtsein (100.31–55) · Unter Bezug auf die zuvor eingeführten Begriffe wird die vermeintlich ursächlich verbundene Bewußtseinskette erneut als irrational entlarvt, da keine bewirkende Ursache existiert (101.1–17) · Ein relatives Hervortreten der Welt aus dem *brahman* wird auf konventioneller Ebene von den Lehrwerken (explizit den Veden) als Schöpfungszyklus gelehrt, was eine Verkennung der allein zugrunde liegenden Selbsterfahrung des *brahman* darstellt (102.1–30) · Śikhidhvaja faßt seine befreiende Erkenntnis zusammen (103.1–30) · Kumbha/Cūḍālā wendet sich erneut mit rhetorischen Fragen gegen einen grundlegenden Kausalnexus, fehlgehendes Erkennen schwindet, wenn es als solches zu Bewußtsein gelangt (104.1–40) · Kumbha/Cūḍālā vergewissert sich, daß Śikhidhvaja tatsächlich vollständig erwacht ist. Der möchte wissen, wie man als im Leben Befreiter ohne verkennendes Denken existiert (105.1–26) · Das dem im Leben Befreiten verbleibende Denken ist mit der inneren Prägung identisch, die aus dem reinen „Seinsmodus“ (*sattva*) besteht. Handlungen ziehen keine Tatvergeltung mehr nach sich, folglich werden auch alle auf Jenseitslohn gerichteten religiösen Praktiken einschließlich der Askese abgelehnt (105.27–65) · Kumbha/Cūḍālā bedeutet dem König, daß zur umfassenden Welterkenntnis nun alles gesagt sei und verabschiedet sich angeblich zu einem Besuch im Himmel. Śikhidhvaja versinkt in einen reglosen, tiefschlafartigen Zustand (106.1–17) · Cūḍālā erledigt in drei Tagen sämtliche Regierungsgeschäfte. Sie überlegt, ihren Mann wieder erwecken zu können, wenn sein Denken noch einen Rest an Seinsmodus besäße. Vasiṣṭha erklärt Rāma, daß die Regungen des Denkens Ursache sämtlicher Veränderungen des Daseins sind. Den reinen Seinsmodus des Denkens erkennt man an einem unverändert bestehenden Körper. Vergeht der Seinsmodus im Laufe der Zeit, verwest auch der Körper. Cūḍālā erweckt den König und erklärt ihm – wieder in Gestalt des Kumbha –, künftig in seiner Gesellschaft leben

zu wollen (107.1–63) · Beide leben zufrieden gemeinsam in den Wäldern, als Cūḍālā/Kumbha beschließt, ihren wieder verjüngten Gatten zurückzuerobern (108.1–22) · Zum Schein besucht Kumbha erneut den Himmel und kehrt bedrückt wirkend zurück: Wegen einer unbedachten Äußerung sei er unterwegs von dem Muni Durvāsas verflucht worden und müsse sich nun jede Nacht in eine Frau verwandeln! Als dies in der kommenden Nacht tatsächlich geschieht, beruhigt Śikhidhvaja seinen Verzweiflung vorspielenden Gefährten mit Hinweis auf die Nichtigkeit der körperlichen Gestalt und ihrer beider darüber erhabenen Geisteszustand (108.23–51 und 109.1–53) · Cūḍālā verfolgt ihren Plan weiter: Nach einer Weile argumentiert Kumbha, eine junge, schöne Frau könne nicht ohne Mann bleiben, und bittet den König, sie zu heiraten. Der sieht darin eine selbstverständlich zu erfüllende Pflicht und willigt ein (110.1–9) · Poetische Schilderung ihrer nächtlichen Hochzeit (110.10–74) · Cūḍālā will den König zusätzlich prüfen: Ein von ihr magisch erschaffener Indra samt Gefolge sucht Sikhidhvaja auf und lädt ihn zu einem üppigen Dasein im Himmel ein. Jener lehnt kurz angebunden ab, sein persönlicher Himmel sei bereits seine wunschlose Lebensführung (111.1–33) · Nun greift Cūḍālā zur letzten List. Sie, die sich als nächtliche Frau Madanikā (110.36) nennt, läßt sich von Sikhidhvaja bei einem vorgetäuschten Stelldichein mit einem nur gezauberten Liebhaber überraschen (112.1–28) · Als der König auch hier unbeeindruckt, sogar verständnisvoll reagiert, ist Cūḍālā sich sicher, daß er als Lebendbefreiter völlig gleichmütig gegenüber Verlockungen und Enttäuschungen ist. Sie zeigt sich ihm in ihrer wahren Gestalt als seine Ehefrau Cūḍālā (112.29–39) · Diese erklärt dem völlig Verdutzten, wie sie alle Personen und Ereignisse erschaffen hat, um seine geistige Erweckung zu ermöglichen. Er preist seine wiedererkannte Gattin, die ihn von seinem Fehlwissen befreit hat, als wahrhaft ehrbare Frau und überläßt ihr die Entscheidung über ihrer beider weiteres Leben (113.1–55) · Cūḍālā befürwortet die Rückkehr in ihr vormaliges Leben als Königspaar, da dies ihr vorbestimmter, einmal eingeschlagener Weg sei, dem sie nun frei von Verlangen oder Abneigung folgen würden (113.56–76) · Nachdem sie sich noch im Wald zum Königspaar geweiht haben, ziehen sie mit einer riesigen, magisch erschaffenen Armee in ihr Königreich zurück, wo Sikhidhvaja noch eine sehr lange Zeit herrschen wird (114.1–32)

WIE KACA GEISTIG ERWACHT IST<sup>69</sup> (115) · Vasiṣṭha ermutigt Rāma, wie Śikhidhvaja fortan leidenschaftslos seine Pflicht als König zu erfüllen. Um das notwendige Erkennen der Wirklichkeit nochmals zu illustrieren, erzählt er von den Fragen des Kaca an dessen Vater Bṛhaspati. In einer Art Kurzversion von Śikhidhvas langem Irrweg suchte Kaca das „vollständige Aufgeben“ im Leben als Waldasket und wurde nach und nach von seinem Vater belehrt, daß nur das Aufgeben des Denkens zu innerer Ruhe führt. Kaca erkennt, daß das irrealen Ichbewußtsein mit dem Denken identisch ist (115.1–41)

DIE HEITERE ERZÄHLUNG VON DEM „TRÜGERISCH WAHRNEHMENDEN“ PHANTOM-MANN<sup>70</sup> (116–118) · Rāma fühlt sich umfassend belehrt, bittet aber aus Freude an Vasiṣṭhas Worten um die Entschlüsselung des Bildes vom „trügerisch [wahrnehmenden] Mann“ (*mithyāpuruṣa*). Vasiṣṭha entwirft die Allegorie von einem im leeren Raum einsam entstandenen Phantom, das immer neue Artefakte erschafft, um den davon umschlossenen „Raum“ zu bewahren, mit dem es sich identifiziert. Vergehen diese Gegenstände im Laufe der Zeit, macht sich der Mann mit seiner Trauer um den angeblich zerstörten (Innen-)Raum lächerlich (116.1–35) · Dieses Bild, so erklärt Vasiṣṭha, zielt auf das zufällig entstandene Ichbewußtsein. Ebenso ein reines Phantom wie der dumbe Mann, versucht es sich seiner Existenz zu versichern, indem es leere Konzepte von Individuation wie *jīva*, *buddhi*, *manas* usw. erfindet (117.1–10) · Aufgrund der Wesensidentität des leeren Raumes im eigenen Innern und in lediglich erdachten Begriffen/Gegenständen fühlen die Wesen sich bei der Zerstörung ihrer Gedankengebilde vernichtet. Die Einsicht, daß der eigene Wesenskern reiner Geist und ebenso unzerstörbar ist wie der Raum, befreit von diesem offensichtlich absurden Trugschluß und von seiner Basis, dem Ichbewußtsein (117.11–21) · Derselbe Vorgang wird anhand des Denkens beschrieben, das spontan im *brahman* entsteht. Dieses nimmt anstatt der sich stets gleichbleibenden Grundlage, dem reinen Geist, verschiedenen ausgeformte, sich gegenseitig perpetuierende Einzelphänomene

<sup>69</sup> In den Kolophonen *Sarga* 115 lediglich als *bṛhaspatikacaprabodho nāma sargaḥ* bezeichnet.

<sup>70</sup> In den Kolophonen *Sarga* 117 als *mithyāpuruṣopākhyāna* bezeichnet.

wahr. Einsicht in die Wesensidentität mit dem reinen Geist führt zur Einstellung der Objektwahrnehmung (118.1–31)

ALS ŚIVA DEM BHRĪŅĠŚA DIE DREI GELÜBDE VERKÜNDETE, WIE MAN IN GROSSER WEISE HANDELT, ERLEBT UND ENTSAGT<sup>71</sup> (119) · Vasiṣṭha gibt einen Dialog zwischen Śiva und Bhr̥ṅgīśa wieder. Der Gott belehrt über drei Gelübde (*vrata*), deren Inhalt es ist, frei von intentionaler Bezugnahme und Wertung zu handeln und zu denken und sich schließlich von allen gedanklichen Konzepten zu distanzieren (119.1–44)

<sup>71</sup> In den Kolophonen *Sarga* 119 als *bhr̥ṅgīśopākhyāna* bezeichnet.



## Literaturverzeichnis

- BIDEZ, J. und DRACHMANN, A. B.: *Emploi des signes critiques. Disposition de l'apparat dans les éditions savantes de textes grecs et latins. Conseils et recommandations.* Paris: Champion 1938.
- CHANDRA, LOKESH (Hrsg.): *Sanskrit Texts from Kashmir. Vols. 8–9.* New Delhi 1984 (Śata-Piṭaka Series 334–335).
- DEAMBI, BHUSHAN KUMAR KAUL: *Śāradā and Ṭākārī Alphabets. Origin and Development.* New Delhi: IGNCA 2008.
- EINICKE, KATRIN: *Korrektur, Differenzierung und Abkürzung in indischen Inschriften und Handschriften.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2009 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes LXVIII).
- GOODALL, DOMINIC und ISAACSON, HARUNAGA (Hrsg.): *The Raghupāñcīkā of Vallabhadeva being the earliest commentary on the Raghuvamśa of Kālidāsa. Vol. 1: Critical Edition with Introduction and Notes.* Groningen: Forsten 2003 (Groningen Oriental studies 17).
- GRIERSON, GEORGE A. (Hrsg.): *A Dictionary of the Kāshmirī Language. Compiled partly from materials left by the late Paṇḍita Īśvara Kaula. Assisted by Mukundarāma Śāstrī.* Calcutta: Asiatic Society of Bengal 1916–1932 (Bibliotheca Indica.229).
- HANNEDER, JÜRGEN: „Śaiva Tantric Material in the Yogavāsiṣṭha“. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 42(1998), S. 67–76.
- HANNEDER, JÜRGEN: „The Yogavāsiṣṭha and its Kashmirian recension, the Mokṣopāya. Notes on their Textual Quality“. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 44(2000), S. 183–210.
- HANNEDER, JÜRGEN (Hrsg.): *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts.* Aachen: Shaker 2005a (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 7).
- HANNEDER, JÜRGEN: „The Mokṣopāyasamgraha“. In: HANNEDER (2005a). 2005b, S. 105–112.
- HANNEDER, JÜRGEN: *Studies on the Mokṣopāya.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes LVIII).

HANNEDER, JÜRGEN: *Mokṣopāya. Weg zur Erlösung*. München: P. Kirchheim Verlag 2012 (Indologica Marpurgensia 4).

HANNEDER, JÜRGEN, STEPHAN, PETER und JAGER, STANISLAV: *Mokṣopāya. Das Dritte Buch. Utpattiprakaraṇa. Kritische Edition*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2011 (Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von Walter Slaje. Textedition. Teil 2). [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission].

KRAUSE-STINNER, SUSANNE: *Mokṣopāya. Das Erste und Zweite Buch. Vairāgyaprakaraṇa. Mumukṣuvyavahāraprakaraṇa. Kritische Edition*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2011 (Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von Walter Slaje. Textedition. Teil 1). [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission].

KRAUSE-STINNER, SUSANNE und STEPHAN, PETER: *Mokṣopāya. Das Vierte Buch. Sthitiprakaraṇa. Kritische Edition*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2012 (Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von Walter Slaje. Textedition. Teil 3). [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission].

KRAUSE-STINNER, SUSANNE und STEPHAN, PETER: *Mokṣopāya. Das Fünfte Buch. Upaśāntiprakaraṇa. Kritische Edition*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2013 (Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von Walter Slaje. Textedition. Teil 4). [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission].

RAU, WILHELM: „Vallabhadevas Kommentar zu Māghas Śiśupālavadhā. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Māghakāvya“. In: *Kleine Schriften. Hrsg. von Konrad Klaus und Joachim Friedrich Sprockhoff. Teil 1*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2012 (Veröffentlichungen der Helmuth von Glasenapp-Stiftung 46), S. 1–204.

SLAJE, WALTER: *Śāradā: deskriptiv-synchrone Schriftkunde zur Bearbeitung kaschmirischer Sanskrit-Manuskripte; auf der Grundlage von*

- Kuśālas Ghatakharpara-Gūḍhadīpikā*. Reinbeck: Verlag für Orientalische Fachpublikationen 1993 (Indische Schriften Bd. 1).
- SLAJE, WALTER: *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyana. Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1994 (Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften 609 = Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasien 27).
- SLAJE, WALTER: „The Mokṣopāya Project (II): New manuscripts and the present state of things“. In: *125 Jahre Indogermanistik in Graz*. hrsg. v. MICHAELA OFITSCH und CHRISTIAN ZINKO. Leykam 2000, S. 459–467.
- SLAJE, WALTER: „The Mokṣopāya Project III: Manuscripts from the Delhi and Srinagar Collections“. In: HANNEDER (2005a). 2005, S. 37–54.
- STEINER, ROLAND: „Chaotische Verhältnisse: Das *Sthitiprakarāṇa* des *Mokṣopāya*“. In: STEINER (2012b). 2012a, S. 155–169.
- STEINER, ROLAND (Hrsg.): *Highland Philology. Results of a Text-Related Kashmir Panel at the 31<sup>st</sup> DOT, Marburg 2010*. Halle: Universitätsverlag Halle-Wittenberg 2012b (Studia Indologica Universitatis Halensis 4).
- STEINER, ROLAND: „Über kurz oder lang: Warum ist das *Laghuyogavāsiṣṭha* eine Kürzung des *Mokṣopāya*?“. In: *Zeitschrift für Indologie und Südasiastudien* 31(2014), S. 167–194.
- STEINER, ROLAND: *Der Weg zur Befreiung. Das Sechste Buch. Das Buch über das Nirvāṇa*. 1. Teil: Kapitel 1–119. Übersetzung. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2018 (Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von Walter Slaje. Übersetzung. Teil 5). [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Fächergruppenkommission für außereuropäische Sprachen und Kulturen. Studien zur Indologie].
- STEPHAN, PETER und STINNER, SUSANNE: „The Mokṣopāya-Project (IV). Manuscripts from Pune, Wai, Baroda“. In: HANNEDER (2005a). 2005, S. 55–74.

- STRAUBE, MARTIN: *Mokṣopāya. Das Vierte Buch. Sthitiprakarāna. Stellenkommentar*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2016 (Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von Walter Slaje. Stellenkommentar. Teil 3). [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission].
- THOMI, PETER: *Cūḍālā. Eine Episode aus dem Yogavāsiṣṭha. Nach der längeren und kürzeren Rezension unter Berücksichtigung von Handschriften aus dem Sanskrit übersetzt*. Wichtrach: Institut für Indologie 1980.
- WACKERNAGEL, JAKOB: *Altindische Grammatik. Band I: Lautlehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1896 2., unveränderter Nachdruck der 1896 erschienenen ersten Auflage: 1978.
- ZACHARIAE, THEODOR (Hrsg.): *Der Maṅkhakośa. Mit Auszügen aus dem Commentare und drei Indices*. Bombay: Education Society's Press 1897.
- ZACHARIAE, THEODOR: *V. Abhandlung: Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakośa*. Wien: Carl Gerold's Sohn 1899 (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Classe. Band CXLI) (= Kl. Schr. 387–440).



*Cūḍālās Vermählung mit König Śikhidhvaja*

Aus dem persischen *Ĝōg Bāšīštha* (AD 1602). CBL In 05, f. 292a.  
© The Trustees of the Chester Beatty Library, Dublin

