

Das Gorakṣayogaśāstra: Diplomatische und kritische Edition mit annotierter Übersetzung

Nils Jacob Liersch

Altneudorfer Str. 11
69115 Schöna

Email: nilsliersch@web.de

25.12.2017
(Letzte Revision: 8. April 2021)

Inhaltsverzeichnis

1 Einführung	2
1.1 Danksagung	2
1.2 Allgemeine Anmerkungen	3
1.3 Das Sanskrit-Manuskript	4
1.3.1 Notiz zu weiteren <i>Goraksayogaśāstras</i> und <i>Tattvasāras</i>	6
1.4 Orthographie	6
1.5 Buchstaben und Zahlensymbole von Manuskript NGMPP A 1333/22 bzw. B 22/44	7
1.5.1 Das Alphabet	7
1.5.2 Konsonanten mit Vokalen	7
1.5.3 Verschiedene Ligaturen	8
1.5.4 Zeichen	9
1.5.5 Zahlen 1-10	9
1.6 Das Metrum	10
1.7 Datierung	10
2 Editorische Methode	13
2.1 Anmerkungen zur diplomatischen Edition	16
2.2 Anmerkungen zur kritischen Edition	16
2.3 Anmerkungen zur Übersetzung	19
3 Die Texte des kritischen Apparates und deren Relation zum GYS	20
3.1 Amṛtasiddhi	20
3.1.1 Anmerkung zum Kolophon	22
3.1.2 Die Vajrayāna-Śaiva Synthese im GYS	22
3.1.3 Die Śaiva-Elemente des GYS	23
3.1.4 <i>Granthis</i> und <i>Cakras</i>	25
3.1.5 <i>Bandhas</i> und <i>Pīṭhas</i>	26
3.1.6 Diskussion Kāmarūpa	27
3.1.7 <i>Tattvas</i> und <i>Īśvara</i>	31
3.1.8 <i>Śūnya</i> -basierte Meditationsformen der Śaiva-Literatur	32
3.1.9 Asketen und Haushälter	33
3.1.10 Tabelle: Parallelen zwischen AS und GYS	34
3.2 Prāṇatoṣī	42
3.3 Dhyānabindu Upaniṣad	43
3.4 Śāringadharapaddhati	45
3.5 Śivasamhitā	45
3.6 Anmerkung zu weiteren geringeren Zeugen	45
4 Konventionen und Abkürzungen	46
4.1 Redaktionelle Zeichen	46
4.2 Konventionen für den kritischen Text	46
4.3 Kennzeichnung der geringeren Zeugen	47
4.4 Sigla der Zeugen im kritischen Apparatus	48
4.5 Abkürzungen im kritischen Apparatus etc.	48
5 Diplomatische Edition	49

6 Kritische Edition	58
6.1 <i>dehasiddhi</i> -Abschnitt GYŚ 1-32	58
6.2 <i>dhyānayoga</i> -Abschnitt GYŚ 33-65	62
7 Übersetzung	67
7.1 <i>dehasiddhi</i> -Abschnitt Übersetzung GYŚ 1-32	67
7.2 <i>dhyānayoga</i> -Abschnitt Übersetzung GYŚ 33-65	72
8 Bibliographie	77

1 Einführung

1.1 Danksagung

Ich möchte mich zu Beginn bei allen Menschen bedanken, die mich bei der Anfertigung der Arbeit am *Gorakṣayogaśāstra* (GYŚ) unterstützt haben. Allen voran bin ich Dr. Jason Birch, Post Doctoral Researcher beim Haṭha Yoga Project (HYP)¹ zu großem Dank verpflichtet, den ich auf der Yoga Studies Summer School (YSSS) an der Jagiellonen-Universität in Krakau, die zwischen dem 21.07.2017 und dem 05.08.2017 stattfand, kennen lernen durfte. Dr. Birch stellte mir einen großen Teil seiner *e-text*-Sammlung der Hathayoga- und Tantra-Literatur zur Verfügung. Dies war essenziell für die Suche nach geteilten Versen und Parallelstellen mit deren Hilfe es möglich wurde, zahlreiche Lesarten zu rekonstruieren. Außerdem machte er sich die Mühe via Skype im Wintersemester 17/18 das GYŚ mit mir zu lesen und trug wichtige Emendationen und Konjekturen zu dieser Arbeit bei. An dieser Stelle möchte ich auch meinen Dank an AMRAY (Monaco Association for Academic Research on Yoga) aussprechen, die mir mit einem Stipendium die Teilnahme an der YSSS ermöglichte. Darüber hinaus möchte ich ebenso meinen Dank an das Dezernat für Stiftungen und Vermögen der Universität Heidelberg für die finanzielle Unterstützung während nahezu des gesamten Masterstudiums in Form des Deutschlandstipendiums aussprechen. Weiterhin möchte ich Dr. James Mallinson (Leiter des HYP) und Dr. Péter-Dániel Szántó danken, die mir freundlicherweise ihre damals aktuelle “Working Edition” der *Amṛtasiddhi* für die Suche nach Parallelstellen zur Verfügung stellten und für die Beantwortung einiger meiner Fragen. Außerdem möchte ich Prof. Dr. Harunaga Isaacson für seine Verbesserungsvorschläge der diplomatischen Edition bedanken. Dr. Sven Sellmer gilt mein Dank für Verbesserungsvorschläge in der vorliegenden Übersetzung.

Darüber hinaus möchte ich Prof. Dr. Jörg Gengnagel danken, der durch seinen Hinweis im Internet nach noch nicht bearbeiteten Manuskripten zu suchen, den Anstoß zu dieser Arbeit lieferte, sowie Dr. Patrick McAllister für sein exzellentes Seminar zu “Textcriticism in Indological Studies” im Wintersemester 2014/2015 an der Universität Heidelberg, welches mein Interesse an dieser Art des indologischen Arbeitens weckte. Auch Prof. Dr. Gopabandhu Miśra gilt mein Dank. Er las ganz zu Beginn meiner Arbeit am GYŚ einige Verse mit mir und gab hilfreiche Emendationsvorschläge. Mein Dank gilt weiterhin Prof. Dr. Ute Hüskens, die mir mit ihrem konstruktiven Rat zur Seite stand. Ich danke Prof. Dr. Śobha Rani Das, die mir wichtige Grundlagen zur Anfertigung von diplomatischen Editionen vermittelte, sowie Dr. Rajan Kathiwoda für seine *Nevārī*-Schrifttabellen, die mir halfen das Manuskript des GYŚ zu lesen. Ich danke Prof. Dr. Marjorie Woollacott für die freundliche Hilfe seitens des Muktabodha Indological Research Institutes. Mein besonderer Dank gilt Chewang Sherpa, der mir, ausgelöst durch einen von mir geposteten facebook-Hilferuf, binnen von wenigen Tagen hochaufgelöste Farbscans der drei beschädigten Folios des GYŚ in den National Archives Kathmandu anfertigen ließ und zusandte, da die besagten Folios anhand der schwarz-weiß Scans, die ich von der Berliner Staatsbibliothek erhalten habe, nicht mehr zu rekonstruieren waren. Zu guter Letzt gilt mein Dank meiner Familie, insbesondere meiner Partnerin Melanie Amaya und meinen Töchtern Luna Bhavāni und Kaya Noemi Amaya, die mir viel Liebe und Kraft gegeben haben, diese Arbeit abzuschließen.

¹Weitere Informationen zum HYP unter <http://hyp.soas.ac.uk/> (13.05.2018).

1.2 Allgemeine Anmerkungen

Das *Gorakṣayogaśāstra*, kurz GYŚ, (“Das Yogalehrwerk des Gorakṣa”) ist ein bisher wenig beachteter Sanskrit-Text, erhalten in einem einzigen Manuskript in Nevārī-Schrift. Basierend auf den paläographischen Eigenschaften der Handschrift kann dieser Textzeuge auf den Anfang des 15. Jh. datiert werden². Es konnte festgestellt werden, dass das GYŚ sich sehr nah am Inhalt und der Struktur der AS orientiert³ Der *terminus a quo* der Komposition ist daher die *Amṛtasiddhi* (AS), welche auf das 11. Jh. datiert wird. Das GYŚ lehrt mehrere Verse der AS und paraphrasiert deren Inhalte. Aus diesem Grund wurde das GYŚ zwischen dem 11. und 15. Jh. kompiliert.

Das GYŚ ist ein bedeutsamer Zeuge für die historische Entwicklung des Haṭhayoga, da es die *bindu*-orientierten Techniken⁴ und die fundamentalen metaphysischen Konzepte der AS, welche als ein buddhistisches Tantra gilt⁵, übernimmt, und deren Inhalte für ein Śaiva-Publikum in Form eines neuen Textes adaptiert. Hierfür wird die in der AS gelehnte physische Technik übernommen, zumeist die spezifische Vajrayāna-Terminologie entfernt und durch śivaitische Ideen der Metaphysik und Praxis ergänzt bzw. vermischt. Laut dem Kolophon der Handschrift, war es eine zweite Hand, welche den Text dem großen *yogin* und legendären Gründer der *Nāth Sampradāya* namens Gorakṣa zuordnete, während eindeutige Beweise für den originalen Autor und somit auch den originalen Titel der Komposition zweifelhaft bleiben.

Wie ich argumentieren werde, scheint das GYŚ ein sekundäres formatives Stadium in der historischen Entwicklung des Haṭhayoga zu repräsentieren, auch wenn der Text selbst den Namen Haṭhayoga nicht explizit aufführt. Ähnlich dem *Amaraughaprabodha*⁶, ein weiterer früher Text des Hathayoga, welcher ebenfalls Verse aus der AS lehrt, formuliert das GYŚ ein kondensiertes System der Praxis mit relativ wenig Theorie und sektarischer Doktrin im Vergleich zu dessen Hauptquelle, der *Amṛtasiddhi*. Das intendierte Publikum könnten sowohl Haushälter als auch Asketen gewesen sein, die sich für diese Form des Yoga interessierten. Somit demonstriert das GYŚ nicht nur wie frühe Lehren des Haṭhayoga formuliert wurden, sondern wirft auch mehr Licht auf den bemerkenswerten Übergang von der formativen Phase der Haṭhayoga-Traditionen, hin zu den mehr transsektarischen Werken, die in der *Haṭhapradīpikā* kulminieren. Außerdem vertieft die Analyse des Textes unser Verständnis über die historische Interaktion zwischen Vajrayāna- und Śaiva-Traditionen im Zeitraum der Kompilation dieses Textes. Die historische Bedeutung des GYŚ (wenigstens in Bengal) ergibt sich durch das Faktum, dass das *Prānatoṣinī* ausgiebig hieraus zitiert.

Das GYŚ wurde in Form eines *stotras*⁷ im *anuṣṭubh*-Metrum⁸ verfasst. Neben der Vermittlung der darin enthaltenen Lehrinhalte, versprach tägliches Rezitieren eines solchen Werkes dem Leser soteriologischen Nutzen und spirituellen Verdienst⁹. Die ingsgesamt 65 Doppelverse sind thematisch in zwei Teile gegliedert: In einem Dialog zwischen Īṣvara und Devī wird dem Leser in der ersten Hälfte (GYŚ 1-32) des Textes eine yogische Technik vermittelt, die *dehasiddhi* (“Perfektionierung des Körpers”) herbeiführen soll. In diesem ersten Teil finden sich die meisten Parallelen und direkten Zitate der AS. Die zweite Hälfte (GYŚ 33-65) thematisiert eine bestimmte Form der Yogameditation (*dhyānayoga*), die basierend auf den vorausgehenden Lehren den *yogin* von den Fesseln der Geburt befreien soll. Hier verringert sich der Einfluss der AS deutlich und

²Siehe S. 10.

³Siehe Tabelle der Parallelstellen zwischen AS und GYŚ auf S. 35.

⁴Siehe (MALLINSON 2012b).

⁵Siehe (MALLINSON 2016).

⁶Siehe (BIRCH 2019:1).

⁷Siehe (K. A. JACOBSEN und BRONCKHORST 2010:193-205).

⁸Siehe (APTE 1957).

⁹Interne Evidenz liefern GYŚ 61-65, siehe S.76.

das übernommene Material wird mit Konzepten und Praktiken aus früheren śivaitischen Tantras vermischt.

Da bisher nur ein einziges Manuskript der Komposition bekannt ist, wurde zunächst eine diplomatische Transkription des Textes inkl. Faksimile angefertigt. Um den Inhalt des Textes besser nachvollziehen und eine sinnvolle Übersetzung liefern zu können, war es notwendig zusätzlich eine kritische Edition zu konstituieren: Trotz des Vorhandenseins nur eines einzigen Textzeugen.

Obwohl daher keine konventionelle Ausgangssituation für die Anfertigung einer kritischen Edition eines Sanskrit-Textes mit mehreren Textzeugen vorliegt, kann dennoch angesichts einer ausreichenden Anzahl von entliehenen Passagen aus anderen Sanskrittexten des Hathayoga und eines Tantras, wie der *Amṛtasiddhi*, *Prāṇatoṣinī* und *Śāringadharapaddhati* und Kompositionen, wie der *Śivasamhitā*, *Dhyānabindu-Upaniṣad* und *Varāha-Upaniṣad* etc., die aus dem GYŚ zitieren oder identische bzw. hochgradig ähnliche Verse und Inhalte teilen, eine kritische Edition angefertigt werden. Dies ist vor allem deswegen notwendig, weil sich viele der korrupten Textpassagen des GYŚ ohne die vorgenommenen kritischen Eingriffe einer sinnvollen Übersetzung entziehen. Diese Arbeit orientiert sich in ihrer editorischen Methode an ACRI 2011, die ein ähnliches Vorgehen unter ähnlichen Voraussetzungen überzeugend legitimieren konnten, um neben dem “Text des Dokumentes”, den “Text des Werkes”¹⁰ angemessen verständlich zu machen.

Ausführliche Erläuterungen zu der hier zur Verwendung kommenden editorischen Methode finden sich im Kapitel “Editorische Methode”¹¹. Die einzige mir bekannte veröffentlichte Arbeit, die bisher an diesem Text geleistet worden ist, ist eine vom Muktabodha Indological Research Institute¹² angefertigte digitale Edition¹³, die eine Art diplomatisches Transkript darstellt, jedoch viele Transkriptions- und Tippfehler enthält.

1.3 Das Sanskrit-Manuskript

Die hier angefertigte Edition des GYŚ basiert größtenteils auf verschiedenen Schwarzweiß-Digitalisaten der Mikrofilme von A 1333/22 und B 22/44 und hochauflösten Farb-Digitalisaten von Folio 7a-9b, eines einzigen Manuskriptes mit insgesamt neun *recto*- und *verso*-beschriebenen Palmlättern, dessen Original sich in den National Archives von Kathmandu befindet. Diesem Manuskript ist dort die Ms. No. 332 und Inventar-Nr. 39641 zugeteilt. Im Rahmen des NGMPP-Projektes¹⁴ wurden von ein und derselben Handschrift insgesamt zwei Mikrofilme aufgenommen, die unter der Reel-Nr. B 22-44¹⁵ am 24.09.1970, und unter der Reel-Nr. A 1333-22¹⁶ am 29.08.1988 im NGMCP-Katalog aufgeführt sind. Kopien der Mikrofilme werden neben dem Original ebenfalls in den National Archives in Kathmandu sowie in der Staatbibliothek zu Berlin aufbewahrt.

Das Sanskritmanuskript, welches im *Nepālākṣarā*-Alphabet¹⁷ mit schwarzer Tinte geschrieben wurde, trägt den Titel *Gorakṣajogaśāstra*¹⁸. Dieser im Kolophon vermerkte Titel des Textes wurde eindeutig von einer zweiten Hand hinzugefügt¹⁹, da die Handschrift des Textes und die des

¹⁰Für ausführliche theoretische Grundannahmen zu “Text des Dokumentes” und “Text des Werkes” in der editorischen Arbeit siehe (TANSELLE 1989:insb. Kapitel 1).

¹¹S.13.

¹²Siehe die Muktabodha Website unter <http://www.muktabodha.org/index.htm> (13.5.2018).

¹³Siehe Muktabodha e-library unter http://muktalib5.org/digital_library.htm (13.5.2018).

¹⁴Siehe NGMPP Website unter <https://www.aai.uni-hamburg.de/en/forschung/ngmcp> (13.05.2018).

¹⁵Siehe [\(13.05.2018\): Gorakṣayogaśāstra \(o. D.\).](http://catalogue-old.ngmcp.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/B_24-44_(Gorakṣayogaśāstra))

¹⁶Siehe [\(13.05.2018\): Gorakṣayogaśāstra \(o. D.\).](http://catalogue-old.ngmcp.uni-hamburg.de/wiki/A_1333-22_Mūlasāragorakṣayogaśāstra)

¹⁷Für eine detaillierte Beschreibung des *Nepālākṣarā*-Alphabets siehe (LIENHARD 1988:xvii-xxv).

¹⁸Auszug aus der diplomatischen Transliteration Folio 9b3-verso: “<iti gorakṣajogaśāstrasamāptam //xx 1 xx//>”.

¹⁹Vgl. S.57.

Kolophons deutlich voneinander abweichen. Unmittelbar vor diesem finalen Kolophon der zweiten Hand findet sich eine ungewöhnliche Konstruktion für das Ende einer Handschrift: Hier lesen wir “//65// *mūlasāreti* //”. Diese Passage stellt kein zu erwartendes Kolophon dar und es ist nicht klar, ob die erste Hand damit die Bezeichnung des Titels der Arbeit ausdrücken wollte, da vielmehr eine Konstruktion wie die der zweiten Hand zu erwarten gewesen wäre, was vielleicht sogar der Grund für den Eingriff der zweiten Hand dargestellt haben könnte. Einen möglichen Hinweis bieten die Passagen des *Prāṇatoṣīnī* (PT), welche die Zitate des GYŚ mit “*tattvasāre ṣaṣṭhapāṭale* //”²⁰ oder nur mit “*tattvasāre* //”²¹ einleiten. Dies könnte darauf hindeuten, dass der ursprüngliche Titel nicht GYŚ, sondern *Mūlasāra* oder gar *Tattvasāra* gelautet haben könnte. Ohne weitere Textzeugen können diese Annahmen aber nicht als gesichert gelten. Eine Möglichkeit wäre, dass “*mūlasāreti*” als “Essenz (*sāra*) des zugrundeliegenden Textes (*mūla*)” zu verstehen sein könnte, da sich das GYŚ inhaltlich und strukturell sehr an der AS orientiert²². Unmittelbar unter dem abschließenden Kolophon findet sich der Name des Besitzers, der sich Śrī Gaṅgādhara nannte. Über den Besitzer ist nicht viel bekannt, außer dass er andere Textzeugen von Werken, die im Rahmen des NGMPP-Projektes konserviert wurden, namentlich das *Gorakṣamudgara*²³ und das *Gorakṣāśataka*²⁴ besessen hat.

Jedes Palmbrett ist auf der *verso*-Seite mit *Nepālākṣarā* Buchstaben-Ziffern in der Mitte des linken Außenrandes gekennzeichnet und am rechten Außenrand auf der gegenüberliegenden Seite zusätzlich mit *Nepālākṣarā* Ziffern, von 26-34, durchnummieriert. Das Manuskript befand sich daher wahrscheinlich in einer Sammlung, die in einem Bündel mit anderen Texten zusammengefasst war. Über die anderen darin enthaltenen Texte konnten bis dato keine Informationen eingeholt werden.

Folio 1a-recto zeigt zudem einige Notizen am rechten Außenrand, die vermutlich ebenfalls nicht von der ersten Hand stammen. Abgesehen von der *Nepālākṣarā* Ziffer “332” zwischen der ersten und zweiten Zeile, welcher die bei der Archivierung zugeordnete Manuskriptnummer darstellt, war es mir nicht möglich in allen Fällen die Bedeutung der Randnotizen zu entziffern²⁵.

Die neun Palmblätter haben auf Folio-1ab, -2ab, -3ab, -4ab und -5ab jeweils fünf Zeilen mit 27-35 *akṣaras*, Folio-6ab hat jeweils vier Zeilen mit 26-33 *akṣaras*, -7ab wiederrum fünf Zeilen, -8ab erneut vier Zeilen, -9a vier Zeilen und -9b nur noch 3 Zeilen mit jeweils 25-32 *akṣaras*. Die Maße des Manuskriptes werden von NGMCP für B 22/44 mit 17.0 x 4.0 cm angegeben und für A 1333/22 mit 16.5 x 4.0 cm, wobei davon auszugehen ist, dass nicht alle Blätter gemessen wurden, da die vierzeiligen Blätter, mit teilweise bis zu ca. einem cm, deutlich schmäler sind. Die Palmblätter weisen ein einziges Bindeloch auf, das relativ zentral, aber etwas nach links versetzt, angebracht wurde. Das Manuskript ist vollständig und größtenteils in einem guten Zustand, wobei Folio 7ab-9a, in jeweils der ersten und letzten Zeile, leicht bis hin zur Unleserlichkeit verblasst sind.

²⁰Vgl. (RĀMATOṢĀṇA 1898:84).

²¹Ebd. (RĀMATOṢĀṇA 1898:85).

²²Eine Diskussion der Relation zwischen AS und GYŚ und der Vermutung bzgl. des Kolophons findet sich auf S.22 ff.

²³Siehe [\(13.05.2018\):
Gorakṣamudgara \(o. D.\).](http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/B_24-6_Gorakṣamudgara(%3F))

²⁴Siehe [\(13.05.2018\):
Gorakṣāśataka \(o. D.\).](http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/B_24-5_Gorakṣāśataka)

²⁵Siehe daher Faksimile auf S.49 ff.

1.3.1 Notiz zu weiteren *Gorakṣayogaśāstras* und *Tattvasāras*

Es könnte von Interesse sein, dass im NGMCP-Katalog noch zwei weitere Manuskripte unter dem Titel *Gorakṣayogaśāstra* aufgelistet sind, Reel-Nr. E 1836-26²⁶ und E 2052-10²⁷. Hierbei handelt es sich um Textzeugen des *Gorakṣāśataka* bzw. *Vivekamārtanda*²⁸. Dies könnte die Hinzufügung des Kolophons von einer zweiten Hand in ein neues Licht rücken. Womöglich wurde der Inhalt der Textes einfach mit den bekannten Lehren des Gorakṣa in Verbindung gebracht, ohne dass die zweite Hand genau wusste, ob der originale Titel der Komposition wirklich *Gorakṣayogaśāstra* lautete. Ebenfalls habe ich alle hinsichtlich Katalogbeschreibung bzgl. Übereinstimmung von Länge und Thema des Textes (es existieren noch einige weitere Texte namens *Tattvasāra*), in Frage kommenden im NGMCP eingetragenen Manuskripte unter dem Titel *Tattvasāra*, also A 930-2²⁹, B 21-24³⁰, B 38-36³¹ und B 39-22³² konsultiert und auf übereinstimmende Inhalte geprüft, mit dem Ergebnis, dass es sich auch in diesen Fällen um andere Kompositionen handelt.

1.4 Orthographie

Orthographisch weist das GYŚ-Manuskript einige der bekannten Besonderheiten³³ eines Sanskrit-Manuskriptes auf. Dazu gehört insbesondere: Der nicht zu unterscheidende Gebrauch von ba/va und śa/sa. Der Klassennasal wird meistens, aber nicht immer, durch einen *anusvāra* ersetzt. Der *anusvāra* tritt bemerkenswerter Weise meistens als Bogen über dem Balken des *akṣaras* auf, kann aber in seltenen Fällen einfach nur als Punkt abgebildet werden, oder in der oberen Zeile oft als über dem *akṣara* platziert Kreis, der keine Verbindung zum Balken mehr hat. Darüber hinaus können zwei (evtl. drei) Varianten des *visarga* festgestellt werden: Die häufigste Variante besteht aus zwei kleinen Kreisen, die zweite, aber weitaus seltener auftauchende Variante, besteht aus einer kleinen Acht. Womöglich existiert noch eine dritte Variante bestehend aus zwei Punkten, die jedoch nur zweimal im Text auftauchen und nachträgliche Einfügungen darstellen könnten³⁴. Wichtig ist die Unterscheidung der sich ähnelnden Symbole des Nevārī-Kommas (PANDEY

²⁶Siehe [\(13.05.2018\): *Gorakṣayogaśāstra* \(*Gorakṣāśataka*\) \(o. D.\).](http://catalogue-old.ngmcp.uni-hamburg.de/wiki/E_1836-26_(Gorakṣayogaśāstra))

²⁷Siehe [\(13.05.2018\): *Gorakṣayogaśāstra* \(*Gorakṣāśataka*\) \(o. D.\).](http://catalogue-old.ngmcp.uni-hamburg.de/wiki/E_2052-10_Gorakṣayogaśāstra)

²⁸Bzgl. *Gorakṣāśataka* bzw. *Vivekamārtanda* und dem originalen *Gorakṣāśataka* siehe (MALLINSON 2012a:262).

²⁹Siehe [\(14.05.2018\): *Tattvasāra* \(o. D.\).](http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/A_930-2_Tattvasāra)

³⁰Siehe [\(14.05.2018\): *Tattvasāra* \(o. D.\).](http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/B_21-24_Tattvasāra)

³¹Siehe [\(14.05.2018\): *Tattvasāra* \(o. D.\).](http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/B_38-36_Tattvasāra)

³²Siehe [\(14.05.2018\): *Tattvasāra* \(o. D.\).](http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/B_39-22(1)_Tattvasāra)

³³Siehe (TOMABECHI 2009:vgl. xxix).

³⁴Folio 1a-recto Zeile 1a3 und 9a4 weisen ein im gesamten Text nur zweimal vorkommendes Zeichen, ‘, auf. Dieses ähnelt auf den ersten Blick einem fett-gedruckten Doppelpunkt, aber gleicht auf hohem Zoom-Faktor eher einem Punkt mit einem Komma, zumindest in Zeile 1a3, was aber möglicherweise auch auf eine unintentionelle Minimalbewegung der Hand des Schreibers zurückzuführen ist. In Zeile 9a4 ist der untere Punkt des Zeichens eindeutig als rund zu erkennen. Die beiden individuellen “Punkte” des Symbols sind vertikal ausgerichtet und in der Mitte zwischen dem *akṣara* des endenden Wortes und dem des beginnenden Wortes lokalisiert. Der obere Punkt über dem Balken der *akṣaras* und der untere Punkt auf Höhe des unteren Endes beider *akṣaras*. Da an beiden Stellen bei denen dieses Zeichen vorkommt ein *visarga* zu erwarten wäre, habe ich es als eben solches aufgefasst. Es könnte diese Form angenommen haben, weil es nachträglich ergänzt wurde. Aber es könnte sich auch um ein, wie in der ausführlichen Beschreibung der Kodikologie im Rahmen der digitalen Kodierung von Newar-Schriften bei (PANDEY 2012:18), als nicht genau bestimmbar klassifiziertes Zeichen handeln.

2012:16) und des *virāmas*. Das Nevārī-Komma dient als metrisches Satztrennzeichen und befindet sich an der rechten unteren Seite des vorangehenden *akṣaras*, während sich der *virāma* unterhalb des betroffenen Buchstabens befindet. Die Gemination von Konsonanten außer r und ha, sowie Konsonanten nach r und ha ist häufig, aber ebenfalls nicht konsequent einheitlich aufzufinden. Auf den meisten Folios findet sich als Lückenfüller vor dem Bindeloch oder dem Ende der Zeile ein oder mehrere gebrochene *dandas*, †. Insgesamt gibt es nur zwei Verbesserungen, vermutlich vom Schreiber selbst, in Form von *akṣara*-Einschüben: einmal wird der *akṣara* oberhalb der Zeile in 4b1 eingefügt und in Zeile 6a4 unterhalb.

1.5 Buchstaben und Zahlensymbole von Manuskript NGMPP A 1333/22 bzw. B 22/44

1.5.1 Das Alphabet

Das Alphabet, der in der Handschrift A 1333/22 bzw. B 22/44 vorkommenden Schrift, kann nur in Teilen abgebildet werden, da einige *akṣaras* im Manuskript nicht vorhanden sind.

अ	आ	ए	ও	ଇ	ଉ	ତୁ	ରୁ	ରୁ
।	।	।	।	।	।	।	।	।
ଓ	ା	ୟ	ି	ୁ	ୁ	ୁ	ୁ	ୁ
କ	କ	ଖ	ଗ	ଘ	ଘ	ଙ୍ଗ	ନ୍ଦ୍ର	ନ୍ଦ୍ର
ଚ	ଚ	ଛ	ଜ	ଝ	ଝ	ଙ୍ଜ	ନ୍ଦ୍ର	ନ୍ଦ୍ର
ତ	ତ	ଥ	ଦ	ଧ	ଧ	ଙ୍ଧ	ନ୍ଦ୍ର	ନ୍ଦ୍ର
ପ	ପ	ଫ	ବ	ଭ	ଭ	ଙ୍ଭ	ମ୍ବ	ମ୍ବ
ଯ	ଯ	ର	ଲ	ଳ	ଳ	ଙ୍ଳ	ବ୍ର	ବ୍ର
ଶ	ଶ	ଷ	ସ	ଷ	ଷ	ଙ୍ଷ	ମ୍ବ	ମ୍ବ
ହ	ହ							

1.5.2 Konsonanten mit Vokalen

Da für keinen Konsonanten alle Kombinationen mit allen Vokalen vorhanden sind, greife ich auf Beispiele mehrerer Konsonanten zurück, beginnend mit ka. Abgesehen von der Kombination aus Konsonant und Vokal e, bei dem es zwei Schreibweisen gibt, folgen alle Konsonanten in Kombination mit den Vokalen dem hier abgebildeten Schema. Konsonantenkombinationen mit ୱ ୱ ୳ ୳ ୳ ୳ sind im Manuskript nicht vorhanden.

କ ka କା kā ଖି khī କି kī ଅ ku ପୁ pū କ୍ରି kr̥ k̥ kl̥ kl̥ ଗେ ge ତେ te³⁵
 ଯ yai କା ko କୋ kau କମ୍ kam କମ୍ kam କହ୍ kah

1.5.3 Verschiedene Ligaturen

Die folgende Liste beinhaltet neben den wichtigsten auch alle weniger offensichtlichen und schwierigeren Ligaturen.

³⁵Man beachte die beiden Schreibweisen für Konsonant mit e.

1.5.4 Zeichen

᳚ siddham | daṇḍa ᴗ Doppel-daṇḍa ᴜ virāma nach ta ᴘ avagraha

᳚ visarga ᴘ visarga : visarga?³⁶

᳚ anusvāra ᴘ anusvāra ᴘ anusvāra

↖ Nevārī-Komma

᳚ Lückenfüller-Symbol

1.5.5 Zahlen 1-10

Ich beschränke mich hier auf die Abbildung der Zahlen 1-10. Alle weiteren im Manuskript vorkommenden Zahlen bis 65 werden aus den 10 Grundzahlen zusammengesetzt.³⁷

᳚ 1 ᳚ 2 ᳚ 3 ᳚ 4 ᳚ 5 ᳚ 6 ᳚ 6 ᳚ 7 ᳚ 8 ᳚ 9 ᳚ 10

³⁶Man beachte die unterschiedlichen Schreibweisen des visarga.

³⁷Man beachte die beiden Varianten der Zahl 6.

1.6 Das Metrum

Das GYŚ ist vollständig im *anuṣṭubh*-Metrum kompiliert. Die epische *anuṣṭubh* ist ein zweizeiliger Vers. Jeder Vers beinhaltet 32 Silben, die in vier Viertelverse eingeteilt sind. Somit besteht jeder *pāda* aus 8 Silben. Ein einzeiliges Hemistichion enthält also zwei *pādas* mit 2 x 8 Silben und ein ganzer *anuṣṭubh*-Vers vier *pādas* mit 4 x 8 Silben. Jedes Hemistichion mit 16 Silben kann entweder eine *pathyā*-Form (“normale”-Form), oder verschiedene *vipulā*-Formen annehmen.

Normale und Allgemeine Form des GYŚ Vers:

- 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65

Metrische Fehler der originalen Handschrift:

- 2^d (fünfte Silbe “śrī” ist lang, sollte aber kurz sein)
- 41^{c-d} (ist *hemarūpam*)
- 51 (eine Silbe fehlt, Manuskript weist in diesem Vers starke Beschädigung auf)

Sonderformen (*vipulā*):

- 38

1.7 Datierung

Eine Datierung des GYŚ-*codex unicus*, dessen Kompilationsdatum auf keinem der verfügbaren Folios schriftlich fixiert wurde, kann zunächst anhand paläographischer Beobachtungen zeitlich eingegrenzt werden. Vor allem durch die historische Verortung der verwendeten Schrift, nämlich *Nepälakṣara*, das mit Abstand gebräuchlichste Alphabet, um Sanskrit und klassisches Nevarī in Nepal mindestens ab dem 11. Jh. zu schreiben. *Nepälakṣara* existierte dort parallel zu *Devanāgarī*, welches bereits seit 1019 n. u. Z. in Inschriften des Kathmandu Tals zu finden ist und anderen Schriftvarianten wie *Golamola* (der “ballköpfige” Typus), *Bhu(m)ji(m)ola* (der “fliegenköpfige” Typus), *Kūmmola* (der “punktköpfige” Typus) und *Pācumola* (der “ebenköpfige” Typus). Die in dieser Region und Zeit uns erhaltenen buddhistischen Texte wurden meist in der reichlich verzierten *Rañjanā*-Schrift geschrieben, und die älteste Gruppe der Nevarī-Manuskripte in *Bhujimmola*. Beide Schriften wurden jedoch bis zum Ende der Malla Periode³⁸ im Jahr 1768 n. u. Z. benutzt, aber zunehmend von *Nepälakṣara* abgelöst (LIENHARD 1988:xviii). Anhand einer klar erkennbaren Entwicklung vom Gebrauch bestimmter Zeichen, die beispielsweise in den Tabellen von (BENDALL 1992) zusammen mit einer Datierung aufgelistet sind und einem morphologischen Entwicklungsprozess unterliegen, sowie weiteren Vergleichen mit eindeutig datierten Manuskripten³⁹ aus Nepal, kann der mögliche Kompilationszeitraum des Manuskriptes präziser eingegrenzt werden.

Das im GYŚ-*codex unicus* vorkommende Zeichen für e ॥ entspricht dem bei (BENDALL 1992:233) vermerkten e, welches auf das Jahr 1385 n. u. Z. in MS. Add 1395 datiert wurde⁴⁰ und

³⁸Die frühe Malla-Periode beginnt 1200 n. u. Z. bis 1482 n. u. Z. und erstreckt sich über die Herrschaft von König Arimalla (1200-1216 n. u. Z.) und König Jayayakṣa Malla (1428-1482). Die Periode der darauffolgenden drei Malla Königreiche von 1492 bis 1768 n. u. Z. (LIENHARD 1988:xi).

³⁹Hierfür wurden primär die digitalisierten und katalogisierten *Nepälakṣara-Sanskrit-Manuskripte* der Cambridge Digital Library verwendet. Siehe <https://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/sanskrit> (14.05.2018).

⁴⁰Für eine detaillierte Beschreibung von *Pañcarakṣā* (1384), MS Add. 1395 siehe <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01395/1> (14.05.2018).

Abbildung 1: Buchstabentabelle nach (BENDALL 1992:233).

sich bis 1450 n. u. Z. nur minimal verändert. Dieser Verwendung geht, wie in (BENDALL 1992:233) gezeigt wird, bis ca. 1139 n. u. Z. die ältere Form des geschlossenen e voraus. Ähnliches ist beim Buchstaben tha  zu beobachten. Ab ca. 1576 n. u. Z. wird das e, wie in der Tabelle zu sehen ist, mit einem ausgeprägteren Haken im oberen Abschnitt des *akṣaras* geschrieben. Allerdings entsprechen die anderen der morphischen Veränderung unterworfenen *akṣaras* des *Nepalākṣara*-Alphabete in MS. Add. 1395, abgesehen von ta , dha  und śa , nicht denen des GYŚ, sondern sind in der *Bhujimmaла*-Variante abgefasst. Abgesehen von dem eben vermerkten Buchstaben e, nebst dha, tha und minimal nuanciertem pha und bha, entsprechen alle bei (BENDALL 1992:233) vermerkten weiteren Buchstaben, nämlich kha , ja , ṇa , la , śa  und śa , exakt denen des auf 1139 n. u. Z. datierten *Śivadharma-corpus*⁴¹. Insbesondere der Buchstabe pha des *Śivadharma corpus*, der sich in dieser Schreibweise im Manuskript des GYŚ befindet, taucht nach Bendalls Tabelle nur noch bis ca. 1450 n. u. Z. in den *Nepalākṣara*-Manuskripten auf. Das dha  des GYŚ kann ebenfalls in MS Add. 1409, dem *Rāmāṇkanāṭikā*⁴², welches auf das Jahr 1360 n. u. Z. datiert wird, nachgewiesen werden, welches im 15. Jh. n. u. Z. in dieser Form durch neue Varianten abgelöst wird (BENDALL 1992:233). Es lässt sich demnach, anhand der hier zur Verwendung kommenden Materialien, relativ sicher einschätzen, dass der vorliegende *codex unicus* des GYŚ *akṣaras* aufweist, welche zwischen den Jahren 1139 und 1450 n. u. Z. und darüber hinaus bis

⁴¹Für eine detaillierte Beschreibung des *Śivadharma corpus* (1139), MS Add. 1645 inkl. Faksimile siehe <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01645/1> (14.05.2018).

⁴²Für eine detaillierte Beschreibung von *Rāmāṇakanāṭikā* (1360), MS Add. 1409 inkl. Faksimile siehe <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01409-00001/5> (14.05.2018).

maximal Ende des 15. Jh. in Gebrauch waren, danach nicht mehr.

Ein weiterer wichtiger paläographischer Aspekt, der bei der Datierung des GYŚ-Kodex wichtige Anhaltspunkte liefert, ist die Verwendung von Zahlsymbolen.

Figure - numerals.											
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	0	
1702	۲	۳	۴	۷	۵	۹۹	۵	۰		1702
866 1684	۷	۲	۳	۹	۶	۵	۹۱	۵	۸	۰	866 1684
1643 1683	۷	۲	۳	۹	۶	۷	۵	۸	۰	1643 1683
1464	۱	۳	۳	۹	۷	۵	۹	۵	۰		1464
1693	۷	۲	۳	۹	۶	۵	۱	۵	۸	۰	1693
1644	۵	۳	۳	۸	۷	۸	۹	۵	۰		1644
	
1648	۱	۳	۳	۹	۹	۶	۹	۲	۰		1648
1409	۷	۹	۳	۹	۷	۵	۹	۵	۸	۰	1409
1395	۷	۲	۳	۹	۲	۶	۹	۵	۸	۰	1395
1708	۷	۳	۳	۸	۷	۶	۹	۵	۸	۰	1708
1556	۰	۹	۳	۹	۷	۶	۹	۵	۰		1556

Abbildung 2: Zahlsymbole nach (BENDALL 1992:liv).

Vor allem sind, wie hier zu sehen ist, die Zahlen 4, 5, und 6 der morphologischen Veränderung unterworfen (BENDALL 1992:liv). Werden die Ziffern des GYŚ-Manuskriptes 4 ፪, 5 ፫ und 6 ፬ mit denen verglichen, die Bendall in seiner Tabelle (BENDALL 1992:235) auflistet, kann festgestellt werden, dass die 4 von MS Add. 1644⁴³, der der *Pañcarakṣā* entspricht, welches auf das Jahr 1205 n. u. Z. datiert wird. Allerdings weicht vor allem die Verwendung der Zahl 6 deutlich von der hiesigen 6 ab, wohingegen die 5 sehr ähnlich ist. Die Zahlen 5 und 6 unseres Manuskriptes entsprechen genau denen von MS Add. 1708⁴⁴, welches von Bendall zwischen dem 15. und 16. Jh. n. u. Z. datiert wird. Hier weichen jedoch die Zahlsymbole für 1-3 merklich ab. Diese entsprechen wiederum nahezu exakt den Zahlsymbolen für 1-3 von MS. Add. 1395, MS. Add. 1683⁴⁵ und MS Add. 1684⁴⁶, wobei hier wiederum die Ziffern 4, 5 und 8 deutlich von denen des hiesigen Ms abweichen.

⁴³Für eine detaillierte Beschreibung von *Pañcarakṣā* (1205), MS Add. 1644 inkl. Faksimile siehe <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01644/4> (14.05.2018).

⁴⁴Für MS Add. 1708 ist kein Eintrag in der Cambridge Digital Library vorhanden. Siehe anstattdessen (BENDALL 1992:203).

⁴⁵Für eine detaillierte Beschreibung von MS. Add. 1683 (*Saddharmapuṇḍarīka*) aus dem Jahr 1093 n. u. Z. siehe <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01683/1> (14.05.2018).

⁴⁶Für eine detaillierte Beschreibung von *Saddharmapuṇḍarīka* (1039), MS. Add. 1684 inkl. Faksimile siehe <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01684-00001/1> (14.05.2018).

Werden diese hier aufgeführten Aspekte nun mit einem weiteren Feld von paelographischen Kriterien verglichen, wie beispielsweise die Größe, Struktur, Bindelochplatzierung, die Art der Nummerierung mit bereits datierten Manuskripten, dann können wir den höchsten Grad der Ähnlichkeit mit MS Add. 1685⁴⁷ ("Amarakośa", datiert auf das Jahr 1380 n. u. Z. und dem MS Add. 1580⁴⁸ ("Śambukāvadāna"), welches auf 1427 n. u. Z. datiert werden kann, feststellen. Beide weisen den von allen in der Cambridge University Library gelisteten Handschriften in *Nepalākṣara* höchsten Ähnlichkeitsgrad hinsichtlich der betrachteten paläographischen Kriterien auf. Die kumulative Evidenz der untersuchten Kriterien lässt die Niederschrift des hier zu datierenden *codex unicus* zwischen 14. und 15. Jh. n. u. Z. am wahrscheinlichsten erscheinen.

Es ist nicht auszuschließen, dass die Kompilation des Werkes hingegen bereits vorher stattfand. Der primäre Grund ist die Verbindung des GYŚ zur *Amṛtasiddhi*, aus denen das GYŚ einige Verse entleihnt und dessen Inhalte es paraphrasiert. Die *Amṛtasiddhi* wird auf das 11. Jh. n. u. Z. datiert (MALLINSON 2016:2). Somit dürfte das GYŚ irgendwann zwischen dem 11. und 15. Jh. verfasst worden sein. Einen weiteren Hinweis, der zwar erwähnenswert ist, aber eher schwache Evidenz liefert, ist ein paralleler Halbvers mit der *Śāringadharapaddhati*⁴⁹, welches 1363 n. u. Z. kompiliert wurde (WERNICKE OLESEN 2016:18). Es ist jedoch für mich ohne Weiteres nicht abschätzbar, ob und wer diesen Vers von wem übernahm.

2 Editorische Methode

Diese Arbeit orientiert sich in ihrer editorischen Methode an rezenten Editionen von *codices unici*.⁵⁰ Abgesehen von Andrea Acris Werk bieten diese Editionen die Lösung, basierend auf den diesen Arbeiten zu Grunde liegenden Materialien, trotz des Vorhandenseins nur eines einzigen Manuskriptes und einer oder mehrerer Übersetzungen in chinesischer oder tibetischer Sprache, sowie parallelen Passagen aus verwandten Werken, neben einer diplomatischen Edition ebenfalls eine kritische Edition anzufertigen. Andrea Acri (2011) verlässt sich bei seiner Arbeit mit dem ihm vorliegenden alt-javanesischen *codex unicus* hingegen fast ausschließlich auf seine interpretativen Bemühungen, geleitet von der internen Evidenz, die im gesamten Text gefunden wird und wenn möglich durch parallele Passagen in eng verwandter Literatur, die ggf. dabei hilft, den Inhalt und Kontext eines bestimmten Textabschnittes zu rekonstruieren bzw. zu reinigen (ACRI 2011:89). Trotz des spärlichen Materials verschreibt sich Acri in seiner Edition der Ansicht von Goodall (1998):

⁴⁷Für eine detaillierte Beschreibung von *Amarakośa* (1380), MS Add. 1686 siehe <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01685/4> (14.05.2018).

⁴⁸Für eine detaillierte Beschreibung von *Śambukāvadāna* (1427), MS Add. 1580 siehe <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01580/10> (14.05.2018).

⁴⁹GYŚ 21^{c-d} entspricht Śp 255.45^{a-b}.

⁵⁰Hier wären zu nennen: *Jinendrabuddhiś Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭikā - Chapter 1 - Part 1: Critical Edition und Part II: Diplomatic Edition* (2005) von Ernst Steinkellner, Helmut Krasser und Horst Lasic, sowie *Vasubandhu's Pañcaskandaka: Critically Edited* (2008) von Li Xuezhu und Ernst Steinkellner, außerdem *Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā - Sanskrit and Tibetan Texts: Critically edited* (2009) von Toru Tomabechi, Jowita Kramers *Sthiramati's Pañcaskandhavibhāṣa - Part I: Critical Edition and Part II: Diplomatic Edition*, Liu Zhens *The Dharmadhātustava: A Critical Edition of the Sanskrit text with the Tibetan and Chinese Translations, a Diplomatic Transliteration of the Manuscript and Notes* (2015) und Andrea Acris *Dharma Pātañjala* (2011). Zwar behandelt die hier selektierte Literatur keine frühen Hathayoga-Handschriften, aber sie veranschaulicht exemplarisch rezente und funktionierende editorische Vorgehensweisen des indologisch-philologischen Arbeitsfeldes für die Bearbeitung von *codices unici*. Darüber hinaus ist Andrea Acris *Dharma Pātañjala* (2011), hierunter einer der wenigen Autoren, der die theoretischen Konstituenten und divergierenden Ansätze in wichtigen Ausschnitten der Disziplingeschichte des Editierens von südasiatischen und südostasiatischen *codices unici* diskutiert (ACRI 2011:81-98).

“An editor’s not challenging bad manuscript readings can do more damage to the text than offering unsatisfactory conjectures.“ (GOODALL 1998:cxiv)

Wird von den chinesischen und tibetischen Übersetzungen der jeweiligen Texte von Steinkellner etc. abgesehen und davon ausgegangen, dass die Autoren solcher historischer Übersetzungen nicht selten nur ein Manuskript vorliegen hatten (welches ggf. weniger vererbt war als das heute uns vorliegende Sanskrit-Original, oder auch nicht) und ihre Übersetzungen wiederum wahrscheinlich auf der *divinatio* eben dieser Übersetzer beruht, so weisen die Editionen von Steinkellner etc. ganz ähnliche Voraussetzungen auf, wie sie bei Acri vorhanden sind. Dieser äußert sich diesbezüglich:

“The fact that the evidence documenting a manuscript happens to have been preserved only in one copy does not necessarily justify, I believe, the limitations that editors dealing with *codices unici* have often imposed upon themselves. Indeed it may be argued that critical editions of *codices unici* and of texts documented through several manuscripts differ only with regard to the amount of evidence and of the inferential process leading from evidence to the constituted text.” (ACRI 2011:89)

Weil diese Situation auch für das GYŚ vorliegt, können und sollten philologisch-kritische Verfahren mit dem derzeit verfügbaren Material zur Rekonstitution einer verständlichen und übersetzbaren Ausgabe des GYŚ angewandt werden, unter Vorbehalt der Möglichkeit, dass durch zukünftiges Material eine bessere hermeneutische Annährung an den “Text des Werkes” des GYŚ möglich sein könnte. Jeder Editor unterliegt der Subjektivität seiner individuellen Ausbildung, seines Talents, Eifers und dem individuellen Möglichkeitspektrum der Zuhilfenahme von Meinungen anderer Gelehrter, welche ähnlichen Parametern der Subjektivität unterliegen. Dies kann zu unterschiedlichen Ergebnissen und Meinungen führen, gerade bei begrenzter Quellenlage. Hier sollte nun betont werden, dass es in dieser Edition somit durchaus im Bereich des Möglichen liegt, dass manche am Text vorgenommenen Veränderungen in der ursprünglichen Kompilation nicht vorhanden waren und somit ein Text konstituiert wird, den es historisch in dieser Form niemals gegeben hat. Durch die parallele Anfertigung einer diplomatischen Edition wird jedoch durch die praktische Trennung der beiden theoretischen Kategorien, dem “Text des Dokumentes” und dem “Text des Werkes”⁵¹ diesem Umstand adäquat Rechnung getragen und Konfusion vermieden, sodass der kritische Leser sich problemlos seine eigene Meinung bilden kann und sollte. Die sich hieran anknüpfende editorische Methode ergibt sich aus den verfügbaren Materialien zur kritischen Rekonstitution des Textes. Das editorische Vorgehen wird in den folgenden Abschnitten näher erläutert:

Für die Konstitution eines “Text des Werkes” des GYŚ, liegen neben dem *codex unicus* eine nicht unbedeutende Menge an parallelen Versen aus der *Amṛtasiddhi*, *Prāṇatoṣinī* und anderen Texten⁵² vor, mit deren Hilfe es möglich ist, zahlreiche Emendationen der problematischen Passagen des Texten vorzunehmen. Andere Fehler des Textes sind selbsterklärend, kosmetisch oder trivialer Natur. Wenn die Verbesserung sich nicht durch parallele Passagen anderer Texte abdecken lässt oder nicht selbsterklärend sind, werden diese als Konjektur, als spekulative Annahme im kritischen Apparatus mit der Abkürzung “conj.” gekennzeichnet. Die entsprechende Stelle wird in diesem Fall in der Übersetzung jedes Mal mit einer Fußnote versehen, in welcher die Gründe des vorgenommenen Eingriffs am Text erläutert werden. Wie Andrea Acri (ACRI 2011:81) anmerkt, repräsentieren die nun bereits mehrmals genannten Kategorien “Text des Dokumentes”

⁵¹Siehe hierzu (TANSELLE 1989:insbes. Kapitel 1).

⁵²Siehe eine Liste der Zeugen, aus denen das GYŚ zitiert, von denen Verse mit GYŚ geteilt werden und derer, die Verse aus dem GYŚ zitieren oder eng verwandte Inhalte teilen, auf S.48.

und “Text des Werkes” zwei unterschiedliche Aspekte des vorliegenden Textes und des Umgangs mit diesem. Der Text beinhaltet eine immaterielle, ’mentale’ Komponente und eine materielle, d.h. der Text als physisches Objekt. Eine Vermischung beider Kategorien würde problematische Konsequenzen nach sich ziehen, denn ein in einer kritischen Edition rekonstruierter “Text des Werkes” führt zum Verlust eines Teils der historischen Evidenz (TANSELLE 1989:29).

Die diplomatische Edition zielt darauf ab, eine genaue Reproduktion des Textes zu erstellen, so wie sie die materielle Evidenz wiedergibt. Sie soll genau dokumentieren, wie genau diese Sanskrit Handschrift in *Nepālākṣarā* aus dem 14. - 15. Jahrhundert n. u. Z. aussieht. Die kritische Edition ist vor allem darauf ausgerichtet, einen kohärenten Text zu rekonstruieren, der sich möglichst genau dem anzunähren versucht, was der Autor ausdrücken wollte, um beispielsweise die Relation zu anderen verwandten Texten des Haṭhayoga zu untersuchen⁵³ oder schlichtweg eine lesbare und sinnvolle Übersetzung des historischen Dokumentes zu ermöglichen. Das Vorhandensein nur eines einzigen Manuskriftes bedingt demnach die Anfertigung einer diplomatischen Edition. Hinsichtlich des Editierens von Sanskrit und tibetischen *codices unici*, merkt Hahn Folgendes an:

“The general procedure of dealing with old and important *codices unici* is that which has been applied by many responsible editors in the past: it ideally consists of the facsimile reproduction of the *codex unicus* accompanied by a so-called ”diplomatic” transcript of the text which represents the text ”as it is”, with no changes, and corrections, meticulously recording all its peculiarities like insertions, deletions, glosses, gaps (lacunae), haplographies (also known as lipography, is a scribal or typographical error where a letter or group of letters that should be written twice is written once.), dittographies (is the accidental, erroneous act of repeating a letter, word, phrase or combination of letters by a scribe or copyist) etc. Only this enables the future critical reader to form his own, independent opinion and perhaps see something which the first editor of the work failed to see.” (HAHN 2001:52)

Acri (2011) kommentiert diesbezüglich, dass Kritiker natürlich den Einwand aufbringen könnten, ob ein grundsätzlicher Nutzen solch eines unsynthetischen und platzraubenden Arrangements besteht, angesichts der Möglichkeit beide Editionen in eine zusammenzufügen, ohne einen Verlust an Information zu erleiden. Darüber hinaus könnte gefragt werden, wie viele Leser das Interesse aufbringen und dazu fähig sind eine diplomatische Edition zu konsultieren (ACRI 2011:82). Grundsätzlich zielt laut Acri die Philologie darauf ab, Texte der Vergangenheit zugänglich zu machen. Sie trägt dabei zwei voneinander zu unterscheidende Grundgedanken mit sich, nämlich den historischen und den inhaltlichen. Einerseits sollte sowohl eine möglichst genaue Übertragung der Konzepte, welche durch die Textzeugen übermittelt werden, stattfinden, und zum anderen sollte aus historischer Sicht eine Dokumentation der Formen, in denen die Texte geschrieben worden sind, präzise durchgeführt werden. Letzteres kann wertvolle Informationen über den soziokulturellen Hintergrund und die ästhetischen Werte einer Zivilisation und ihrer Manuskriptkultur konservieren (ACRI 2011:82). Beide Arten der Edition behandeln unterschiedliche Probleme und liefern unterschiedliche Ergebnisse, die es aus der hier dargestellten theoretischen Perspektive zu vermeiden gilt, denn ein Konglomerat beider, würde zu einem nicht nutzerfreundlichen Hybridprodukt führen (ACRI 2011:81).

⁵³Siehe hierzu (DE HAAN 1973:76-77) und (ROBSON 1988:17-21).

2.1 Anmerkungen zur diplomatischen Edition

Das in dieser Arbeit zur Verwendung kommende Layout der diplomatischen Transliteration, ist so angelegt, dass die Vorlage und ihr Charakter so präzise wie möglich reproduziert werden können. Daher wird die ursprüngliche Einteilung der Palmblätter, die Anzahl der Zeilen, die Lücken rund um das Bindeloch, die originale Ziffern-Nummerierung der Palmblätter, wie im Manuskript wiedergegeben. Die Nummerierung in der diplomatischen Transliteration wird originalgetreu in der Mitte des rechten Außenrands neben dem Text der *verso*-Seite der Folios in eckigen Klammern “[]” angegeben. Auf eine Reproduktion der Buchstaben-Ziffern, die sich ebenfalls mittig am linken Außenrand der *verso*-Seite befinden, wird verzichtet, da sie der Ziffern-Nummerierung der Palmblätter genau entspricht⁵⁴. Zusätzlich wird jede Zeile zur Verbesserung der Übersichtlichkeit fettgegrückt und nach dem Schema “**Folionummer**” gefolgt von “**Zeilenummer**” durchnummieriert. Beispielsweise verweist “7a3” auf Folio 7a, Zeile 3. Die Randnotizen am rechten Rand von Folio 1a und unterhalb von Folio 9b wurden nicht in die diplomatische Transliteration aufgenommen und können, anhand der Faksimile, studiert werden. Alle orthographischen Varianten und Schreibfehler werden in der Transliteration so exakt wie möglich reproduziert.

Eine zentrale editorische Entscheidung war es, entgegen beispielsweise (ACRI 2011), die *scriptio continua* nicht abzubilden, obwohl es möglich wäre zu argumentieren, dass die Teilung der *scriptio continua* in einzelne Worte bereits einen dem Grundgedanken der diplomatischen Edition widersprechenden, invasiven, kritischen Eingriff darstellt. Zweifelsohne involviert dieser Eingriff die Interpretation und das Urteil des Editors auf der Basis seiner Kenntnis der Sprache, in welcher der Text geschrieben wurde, sowie die Anwendung bestimmter Konventionen. Da Acris (2011) diesbezügliche Argumente zwar überzeugen, aber sie sich auf seine spezifisch editorische Praxis eines alt-javanesischen Textes beziehen, folge ich den Konventionen von rezenten diplomatischen Editionen von Sanskrit-Texten, wie Steinkellner etc. und somit einer strikten Trennung der *scripta continua* entsprechend der konsistenten Anwendung der klassischen *sandhi*-Regeln⁵⁵.

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, weisen die Folios 6b, 7a, 7b, 8b und 9a stark verblasste Zeilen auf, sodass Teile davon nicht mehr mit Sicherheit, oder gar nicht mehr, gelesen werden können. Mithilfe bestimmter Filter und experimenteller Veränderung der in den vorliegenden Digitalisaten vorhandenen Bildinformationen, so vor allem verschiedener Farbkanäle mit dem Bildbearbeitungsprogramm GIMP⁵⁶, konnten einige Zeichen dieser beschädigten Teile der Folios, leider nicht alle, rekonstruiert werden. An den entsprechenden Textstellen wurde jeweils am Ende der Zeile eine Fußnote eingefügt, in der eine Abbildung der zu bearbeitenden Abschnitte der Digitalisate eingefügt wird, um die redaktionellen Entscheidungen nachvollziehbarer zu gestalten, und eigene Urteile fällen zu können.

Die spezifischen Sonderzeichen im Apparatus der diplomatischen Edition werden in der Sektion “Konventionen und Abkürzungen” auf S.46 mit ihren entsprechenden Erklärungen aufgelistet.

2.2 Anmerkungen zur kritischen Edition

In der kritischen Edition mit multiplen Textzeugen müssen die Lesarten, die der Editor versucht zu rekonstruieren auf der Basis der Evidenz der Texte, die ihm zu Verfügung stehen, vorgenommen werden. Beim kritischen Edieren von *codices unici* ist der Editor, wie weiter oben erwähnt, oft auf seine interpretativen Bemühungen, bzw. seine *divinatio* angewiesen. Hier stehen dem Editor neben der internen Evidenz des Textes, wenn möglich identische oder parallele Passagen von verwandter Literatur zur Verfügung, um verderbte Passagen, Fehler des Inhalts und Kontextes

⁵⁴Die Buchstabennummerierung kann den Faksimile entnommen werden.

⁵⁵Siehe (STENZLER 2003:8-13).

⁵⁶Siehe <https://www.gimp.org/> (14.05.2018) für weitere Informationen.

bestimmter Textpassagen zu rekonstruieren. Um die verderbten Passagen des GYŚ zu rekonstruieren, wurden alle zur Verfügung stehenden “geringeren” Zeugen⁵⁷, die mit dem GYŚ in Relation stehen, konsultiert. Dieser kritischen Edition des GYŚ liegen entliehene bzw. geteilte Verse des *Amṛtasiddhi*, *Prāṇatoṣīṇī*, *Śivasamhitā*, *Śāringadharapaddhati*, *Dhyānabindu Upaniṣad*, *Varaha Upaniṣad* und *Puraścaryārṇavāḥ* zu Grunde. Diese Texte decken einen nicht unbedeutenden Teil der problematischen Passagen des GYŚ ab und bieten sinnvolle alternative Lesarten an, welche den unverständlichen und verderbten Passagen einen in den meisten Fällen unzweideutigen Sinn verleihen. Die Parallelen und korrespondierenden Passagen in diesen Texten werden im ersten Register des Apparatus angeführt. Sie werden aus den genannten Gründen als geringere Textzeugen mit entsprechenden Kennzeichen klassifiziert (Siehe S.47), welche die Art der Verbindung zum GYŚ und deren Verlässlichkeitsgrad hinsichtlich der jeweiligen Passagen kennzeichnen. An dieser Stelle sei angemerkt, dass die Evidenz in den “geringeren” Zeugen, ab etwa der Hälfte der Verse des GYŚ immer mehr nachlässt und gegen Ende vollständig versiegt.

Darüber hinaus wurde für diese Edition die Entscheidung getroffen, entsprechend dem akademischen Standard mit der Arbeit von *codices unici*, wie sie auch bei Acri, Steinkellner etc. Verwendung findet, eine Standardisierung der Rechtschreibung vorzunehmen.⁵⁸ Alle Standardisierungsmaßnahmen werden unter “Konventionen für den kritischen Text”, auf S.46, vermerkt.

Die kritische Edition des GYŚ beansprucht einen lesbaren Text zu präsentieren, in dem die Details des Manuskriptes, die nicht für die Wiederherstellung des “Text des Werkes” notwendig sind, im kritischen Apparat unberücksichtigt bleiben. Diesbezüglich wurden alle Details des Manuskriptes inkl. Faksimile vollständig in der diplomatischen Edition dokumentiert. So werden für den inhaltlichen Aspekt des “Text des Werkes” alle unbedeutenden Zeichen, wie *Nevārī*-Kommas, Lückenfüllerzeichen, Bindelochvermerke oder *virāmas* etc. von der kritischen Edition exkludiert. Korrekturen, die der Autor oder spätere Besitzer des *codex* vorgenommen haben, wie die Hinzufügung oder Löschung von *akṣaras*, werden ohne editorische Kennzeichnung in den Text aufgenommen.

Jede editorische Intervention, sei es eine Emendation (em.)⁵⁹, oder eine Konjektur (conj.)⁶⁰, die eine substantielle Veränderung eines oder mehrerer Wörter betrifft und die Ebene der Orthographie überschreitet, wird im zweiten Register des Apparatus verzeichnet. Die meisten Emendationen, die im kritischen Text vorgenommen wurden, sind grammatischer oder orthographischer Natur. Laut Robson (1988) setzen verschiedene Genres kritisch zu editierender Texte unterschiedliche Kriterien bei der Adoption der editorischen Arbeit voraus (ROBSON 1988:25). Es kommt auf die Form der Überlieferung an, vor allem, ob der Text in Prosa geschrieben ist, oder als lyrischer Text einem bestimmten Versmaß folgt. Im Falle des GYŚ finden wir einen Text vor, der durchgängig im *anuṣṭubh*-Metrum geschrieben wurde, sodass bei Unregelmäßigkeiten im Metrum, wie beispielsweise bei fehlenden Silben etc. eine einfachere Sanierung der betreffenden

⁵⁷Zu den geringeren Zeugen gehören alle Texte, aus denen der Autor des GYŚ für dessen Kompilation Verse entliehen hat, sowie alle Werke, die aus dem GYŚ selbst Verse oder Passagen entliehen oder zitiert haben, und eng verwandte Literatur, deren Inhalte anderweitig zu der kritisch-editorischen Tätigkeit beitragen können. Der Begriff “geringere Zeugen” wurde hier gewählt, um zwischen “direkten” Textzeugen, nämlich dem *codex unicus* und den “indirekten” Zeugen, nämlich den Texten, welche identische oder ähnliche Verse und Inhalte mit dem *codex unicus* teilen, zu differenzieren.

⁵⁸Vgl. (STEINKELLNER, KRASSER und LASIC 2005:lvi-lviii) und (KRAMER 2013:xxxiii).

⁵⁹Dies könnte z.B. entweder eine Korrektur von trivialen oder häufigen Fehlern sein, die beim Ab- oder Niederschreiben eines Textes entstehen, so wie ungewollte Ergänzungen oder Auslassungen von einem oder mehreren *akṣaras* oder *akṣaras*, *anusvāras*, *rephas* und anderen vokalischen Zeichen, oder mehr komplexe, aber immer noch eine relativ offensichtliche Korrektur des Textes, die durch parallele Passagen der geringeren Zeugen belegt werden kann, aber nicht muss (ACRI 2011:95).

⁶⁰Dies repräsentiert eine Intervention von eher unsicherem, jedoch nicht unwahrscheinlichem Charakter, die durch einen komplexeren Schlußfolgerungsprozess zu Stande kommt, im Gegensatz zur Emendation (ACRI 2011:95).

den Stelle möglich wird. Im Gegensatz zu einem Prosatext, bei dem sich Editoren beispielsweise auf fixierte Muster der Satzkonstruktion und Terminologien verlassen müssen, auf welchen die interne Kohärenz der Argumente letztlich basiert (ACRI 2011:90). Alle Korrekturen, die sich aus einem nicht eingehaltenen Metrum ergeben, werden als *metri causa* (m.c.) gekennzeichnet.

Hinzufügungen oder Löschungen von Satzzeichen, oder einem oder mehreren Lexemen, wurden nicht im Apparatus notiert, sondern direkt in den Text inkorporiert und folgen den redaktionellen Zeichen, die auch in der diplomatischen Edition respektive Verwendung finden. Diese werden unter "Redaktionelle Zeichen" auf S.46 aufgelistet. Die beiden wichtigsten Quellen der kritisch-philologischen Entscheidungen bei allen Emendationen und Verbesserungen sind (MAAS 1950) und (KATRE 1954).

Die Zeilenummerierung folgt der Vernummerierung. Jedes Hemistichion der Verse ist aufgeteilt in zwei *pādas* zu je acht Silben. So ergeben sich je Vers zwei Zeilen mit der gleichen Nummer, die durch z.B. 3^{a-b} für das erste Hemistichion und 3^{c-d} für das zweite Hemistichion gekennzeichnet werden. Invokationen und Dialogeinschübe, die keine Versnummerierung aufweisen, sind gemäß der Reihenfolge mit Kleinbuchstaben gekennzeichnet. Die Verweise im *apparatus criticus* orientieren sich an der Zeilenummerierung. Darüber hinaus ist der *apparatus criticus* positiv. Der Eintrag im **zweiten Register** beginnt mit der bevorzugten Lesart, gefolgt von "]" und "em." oder "conj.", etc. Nach dem Doppelpunkt werden die Varianten präsentiert. Sind mehrere vorhanden, werden diese durch ein Komma getrennt. Alternative Lesarten der geringeren Zeugen, die nicht in den kritischen Text aufgenommen wurden, werden hinter "]" ohne weitere Kennzeichnung im zweiten Register ebenfalls aufgeführt. Wenn eine Emendation oder Konjektur etc. nicht von mir selber stammt, sondern von einem anderen Gelehrten, der mir bei dieser Tätigkeit Hilfe geleistet hat, dann wird dessen Name in Großbuchstaben hinter "em.", "conj." etc. und vor dem ":" angegeben. Bei der Restaurierung problematischer Passagen haben beigetragen: Dr. Jason Birch, Prof. Dr. Jürgen Hanneder, Prof. Dr. Harnunaga Isaacson, Dr. James Mallinson, Dr. Gopabandhu Mishra, Dr. Péter-Dániel Szántó, Maximilian Mehner PhD. Cand. und Bastian Jantke PhD. Cand.

Das **erste Register** wird im kritischen Text an der jeweiligen Passage mit einer Fußnote in arabischen Ziffern gekennzeichnet. Wenn der Eingriff auf einer Passage oder einem Wort, Inhalt etc. einer der geringeren Zeugen beruht, wird diese im ersten Register zitiert. Das erste Register folgt ebenso der oben erläuterten Zeilenummerierung, einem Kennzeichen des geringeren Zeugen, welcher den Grad der Relevanz für die Rekonstruktion einer bestimmten Passage angibt, wie näher unter S.47 erläutert, gefolgt von "]" und dem Sigla des jeweiligen geringeren Zeugen.

Das **dritte Register** dient der Dokumentation von relevanten Textpassagen, die keinen Platz in den ersten beiden Registern finden, aber bei der Konstitution der kritischen Edition dennoch eine wichtige Rolle spielen. Hierzu zählen unter anderem die Einträge mit den Kennzeichen **Re** und **Ri**. Einträge im dritten Register werden, wenn nicht selbsterklärend, mit einer kurzen Erläuterung versehen.

Außerdem sei hier angemerkt, dass der geringere Zeuge *Prāṇatoṣinī* (PT) keiner für mich klar nachvollziehbaren oder konsistenten Versstrukturierung folgt, sodass alle Angaben im kritischen Apparat ohne diese Stellenangaben aufgeführt werden mussten. Die einzige für mich konsultierbare Edition war ein gescannter e-Text der *Prāṇatoṣinī*, ediert von Jīvānanda Vidyāsāgara aus dem Jahr 1898, der im Internet verfügbar ist.⁶¹ Alle von mir verwendeten Passagen des PT stammen aus dieser Ausgabe und befinden sich im ersten Kapitel names *sargakāṇḍa* und sind der Reihenfolge nach auf (RĀMATOṢĀNA 1898:71-72) bzw. von Zeile 5100-5182 im Dokument zu finden und daher ohne Kapitel- und Versangabe im kritischen Apparat aufgenommen.

⁶¹Siehe <https://archive.org/details/PranatoshiniTantraJibanaVidyasagara1898LR> (14.05.2018).

2.3 Anmerkungen zur Übersetzung

Zwecks Übersichtlichkeit, und der Ermöglichung eines einfachen, direkten Vergleichs mit anderen bereits editierten und standardisierten Texten etc., habe ich die Übersetzung parallel zum kritisch editierten Text angelegt, sodass die philologischen Notizen der Übersetzung und die Annotationen im kritischen Apparat getrennt voneinander ohne Vermischung studiert werden können.

Hinsichtlich der Übersetzung von Sanskrit ins Deutsche habe ich versucht auf der syntaktischen und semantischen Ebene möglichst nahe an der Originalkonstruktion des Sanskrit zu bleiben. Ausnahmen von dieser Übersetzungskonvention wurden nur dann gemacht, wenn eine zu wörtliche Übersetzung einen inakzeptabel anmutenden deutschen Satz hätte entstehen lassen. Grundsätzlich wurde versucht jedes Wort zu übersetzen. Einige Ausnahme bilden offenkundig schwierig übersetzbare Begriffe wie beispielsweise das Wort *bindu* etc. In diesen Fällen ist eine definitive sprachliche Fixierung in einer Fremdsprache, in der ein derartiges Konzept nicht exakt existiert, dem inhärenten Bedeutungsspektrum des Wortes abträglich.

Der Begriff *bindu* lässt sich in diesem Kontext nur mit Vorbehalt als "Samen", oder "Punkt" übersetzen. Das Wort bedeutet in einigen Versen des GYŚ mehr als das, wird jedoch teils ebenso im konventionellen Sinn, als der männliche Same, verstanden. Hinter dem *bindu* im GYŚ steht jedoch oftmals ein umfangreiches Gedankengebäude, das im Falle des GYŚ den śaiva-tantrischen und buddhistisch-tantrischen Strömungen entstammt. Interne Evidenz liefert beispielsweise GYŚ 7^{ab}:

ekabinduh sadā brahmā utpattisthitikārakah |

"Der eine *bindu* ist das ewige Brahman, er ist die Ursache für die Entstehung und Erhaltung."

Darüber hinaus lesen wir in AS 7.1-3:

bījam ekam śarīreṣu mūlasāram prakīrtitam |
yad atra dr̥ṣyate loke tat sarvam bijasambhavam ||1||
dhātutattvasamārambho bījam asti sadāśivah |
tanmadhye devatāḥ sarvāḥ tiṣṭhanti sūkṣmarūpataḥ ||2||
idam bindur idam candra idam bījam idam madah |
idam tattvam idam jīvah sarvasāramayam tv idam ||3||
(MALLINSON und SZÁNTÓ 2017:9).

- "(1) Der eine *bindu* wird als die grundlegende Essenz gelehrt. Alles was in der Welt gesehen wird, entsteht aus diesem Samen.
- (2) Er ist der Anfang der Essenz der körperlichen Konstituenten, er ist Sadāśiva. In dessen Mitte befinden sich alle Götter in feinstofflicher Form.
- (3) Dies ist *bindu*, dies ist der Mond, das ist der Same, das ist die Glückseeligkeit. Das ist das Grundprinzip (*tattva*), das ist das Lebensprinzip, das ist das, was die Essenz von allem bildet."

Die Synthese dieser Strömungen spiegelt sich in der im GYŚ vorgetragenen Lehre wieder. Im GYŚ ist der *bindu* auf zwei Ebenen anzusiedeln. Einerseits als kosmisches *tattva*, aus dem die gesamte Weltschöpfung hervorgeht⁶², und andererseits als dessen Manifestation auf mikrokosmischer Ebene im Lebewesen. Nämlich als der transzendenten Same, welcher vom innerkosmischen

⁶²Bindu wird in GYŚ 7 mit Brahman gleichgesetzt.

Mond⁶³ des Menschen heruntertropft, der in unmittelbarer Verbindung mit der schöpferischen Kraft des Universums steht und ausschließlich von den Sexualflüssigkeiten, dem männlichen Samen (*bija*) und der weiblichen Sexualflüssigkeit (*rajas*), absorbiert werden kann⁶⁴. Nur durch diesen Hintergrund erklärt sich die dem Text zugrundeliegende Logik, mittels der im Text beschriebenen Yogatechnik sich diese schöpferische Kraft zu Nutze zu machen, sodass der Übende der Technik im Stande ist alle Krankheiten zu besiegen und die Perfektionierung des Körpers (*dehasiddhi*)⁶⁵ herbeizuführen. Denn *bindu*, der von *bija* oder *rajas* aufgenommen wurde, ist hier die materialisierte schöpferische Kraft, die Leben entstehen lässt⁶⁶.

Bei Begriffen, deren deutsche Übersetzung relativ sicher erscheint und bei denen trotzdem ein Mehrwert durch die Angabe des Wortes in Originalsprache gegeben ist, habe ich betreffende Wörter in runden Klammern “()” hinzugefügt. Syntaktische Hilfsmittelwörter und semantische Ergänzungen, die zwar im Sanskrit nicht notwendig sind, aber in deutscher Sprache für einen sinnvollen und sprachlich korrekten Satz notwendig sind, habe ich in eckigen Klammern “[]” angegeben.

Abschließend muss an dieser Stelle noch angemerkt werden, dass trotz meiner Bemühungen und der Bemühung derjenigen mit denen ich den Text gelesen und bearbeitet habe, es aufgrund der Natur des *codex unicus* mit seinem hohen Grad an Korruption, einige Passagen immer noch unklare grammatische Strukturen aufweisen, die nicht mit abschließender Sicherheit bereinigt und somit sicher übersetzt werden können. Diese Passagen wurden in der Übersetzung mit Fußnoten versehen, in denen die jeweilige Problematik erläutert wird.

3 Die Texte des kritischen Apparates und deren Relation zum GYŚ

Das folgende Kapitel beschreibt alle im kritischen Apparat verwendeten Quelltexte, die Verse und Inhalte mit dem GYŚ teilen. Gleichzeitig wird die Relation zum GYŚ analysiert. Die Reihenfolge der behandelten Texte orientiert sich an der Häufigkeit und Relevanz der Parallelen, die zur Konstitution der kritischen Edition beigetragen haben.

3.1 Amṛtasiddhi

Zunächst werden die wichtigsten Informationen über die im 11. Jahrhundert kompilierte *Amṛtasiddhi* (“Die Erlangung des Nektars der Unsterblichkeit”) skizziert. Da die AS als primäre Quelle des GYŚ vorlag, soll ebenfalls die Relation zwischen AS und GYŚ in angemessener Ausführlichkeit analysiert werden.

Die AS repräsentiert ein Protostadium des ḥathayoga und ist von außerordentlicher historischer Bedeutung für dessen Entwicklung: Zentrale Körpertechniken, Übungen, Konzepte und Erklärungen zu den erhofften Wirkungen werden hier erstmals schriftlich nachweisbar genannt. Diese Lehrinhalte werden zu zentralen Themen des ḥathayoga-Corpus (MALLINSON 2016:4). Der Begriff *ḥathayoga* selbst taucht noch nicht in der AS auf. Als Zitate gekennzeichnete Passagen der AS finden sich in der *Yogacintāmani* (ca. 1600 n. u. Z.) und *Hathapradīpikājyotsnā* (1837 n. u. Z.). Andere Texte des ḥathayoga leihen Verse ohne direkte Zuschreibung: Das *Gorakṣaśataka* (ca. 13. Jh.) lehnt insgesamt 3 1/2 Verse, das *Vivekamārtanda* (ca. 13. Jh.) redigiert 4 Verse in 3 Verse,

⁶³Vgl. GYŚ 5.

⁶⁴GYŚ Vers 19-20.

⁶⁵Vgl. GYŚ 7^d.

⁶⁶Vgl. AS 7.9^{a-b}.

das *Amaraughaprabodha* (ca. 12. Jh.) teilt 6 Verse und paraphrasiert ausgiebig. Die *Śivasamhita* (ca. 15. Jh.) teilt 34 Verse mit der AS und die *Hathapradipikā* (15. Jh.) fünf Verse.⁶⁷ Das *Gorakṣayogaśāstra* teilt insgesamt 8 Halbverse wortwörtlich und bei mindestens zwei Dutzend weiteren Versen kann gezeigt werden, dass das GYŚ mit mehr oder minder großen Abweichungen Verse und Inhalte aus der AS übernimmt. Somit wirkte die AS befruchtend und traditionsstiftend auf die Traditionen, in denen Hathayoga praktiziert wurde.

Die charakteristischen Körpertechniken, die ihren Weg von der AS in die anderen Lehrtexte des Hathayoga gefunden haben, sind: *mahāmudrā*⁶⁸ (das “große Siegel”), *mahābandha*⁶⁹ (der “große Verschluss”) und *mahāvedha*⁷⁰ (das “große Durchstechen”). Die drei Techniken stehen in engem Zusammenhang mit der, in der AS erstmals in großen Teilen schriftlich fixierten Physiologie des yogischen Körpers, die von den nachfolgenden Texten ebenfalls übernommen und nicht selten erweitert wird. Eine zentrale Grundidee, welche ebenfalls vom GYŚ und anderen Texten des Hathayoga adaptiert wird, ist die Vorstellung, dass alle makrokosmischen Bestandteile des Universums, auch im menschlichen Körper, dem Mikrokosmos, vorhanden sind. Hierbei steht die Vorstellung im Vordergrund, die Fortdauer des menschlichen Lebens sei an den fortwährenden Verbrauch einer Flüssigkeit gebunden, welche vom an der Schädelbasis gelegenen mikrokosmischen “Mond” (*candra*) nach unten tropft und vom inneren “Feuer” (*vahni*) in der mikrokosmischen “Sonne” (*sūrya*), die sich in der unteren Bauchregion befindet, verbrannt wird. Diese Flüssigkeit ist *bindu*. Sie ist als “Lebenselexir” und “Nektar der Unsterblichkeit” (*amṛta*) konzipiert. Gleichzeitig wird *bindu* mit Sadāśiva gleichgesetzt (AS 7.2). Wird der fortwährende Verbrauch des *bindu* durch die drei Techniken unterbrochen und zu seiner Quelle zurückgeführt, dann wird auf diese Weise Unsterblichkeit des Körpers erlangt. Zudem erhält der *yogin* durch die Praxis übernatürliche Fähigkeiten und er wird aus dem Rad der Wiedergeburten befreit.

Die drei in der AS gelehrten Techniken (*mahāmudrā*, *mahābandha* und *mahāvedha*) dienen somit dem Zweck, durch physische Beeinflussung den Vitalwind bzw. den Atem (*vāyu*)⁷¹ mit dem Geist (*citta*) und somit gleichzeitig den *bindu*⁷² in den zentralen Kanal (*suṣumṇā*, *madhyamā* etc.) zu stoßen und den beständig von mikrokosmischen Mond herabtropfenden Unsterblichkeitsnekter wieder zur Quelle in den Schädel zurückzuführen, um die zuvor genannten Ziele zu erreichen.

Die AS ist der erste Text, welcher die Triade von Feuer, Mond und Sonne in den Körper verlegt (MALLINSON 2016:4). Viele der nachfolgenden Texte des Hathayoga-Corpus übernehmen diese Vorstellung, so auch das GYŚ. Das Körperverständnis der AS findet sich, wie bereits erwähnt, im wesentlichen auch in den anderen Texten des Hathayoga-Corpus wieder, wird aber mit unterschiedlichen Konzeptualisierungen von *kundalinī* und *cakras*, die in der AS nicht erwähnt werden, synthetisiert. Hinsichtlich der *cakras*, jedoch nicht im Fall der *kundalinī*, fand dies auch im GYŚ statt.

Das Studium der ältesten Handschrift⁷³ der AS zeigt, Mallinson zufolge, dass der Text im 11. Jahrhundert innerhalb einer asketischen Tradition des tantrischen Buddhismus im Norden des indischen Subkontinents entstanden sein muss. Alle weiteren derzeit bekannten und uns erhal-

⁶⁷Für nähere Angaben zu den geteilten Versen etc. siehe (MALLINSON 2016:3).

⁶⁸Vgl. AS 11.

⁶⁹Siehe AS 12.

⁷⁰Vgl. AS 13.

⁷¹Der Begriff Vitalwind wird in dieser Arbeit verwendet, um dem in AS und GYŚ dahinterliegenden Konzept der fünf *vāyus*, die in GYŚ 1 genannt werden, gebührend Rechnung zu tragen. Die Übersetzung als Atem greift zu kurz.

⁷²Der Zustand und die Bewegung des Vitalwindes, des Geistes und des *bindus* sind laut AS und GYŚ intrinsisch miteinander verknüpft. Vgl. hierzu AS 7.19-20. GYŚ 43 übernimmt den Vers mit leichten redaktionellen Änderungen.

⁷³Ein einzigartiger Aspekt dieses Manuskriptes ist dessen Bilingualität. Im ersten Register ist das Sanskrit in Nepali oder einer ostindischen Schrift, im zweiten Register eine Transliteration des Sanskrit in tibetischer Handdruck-Schrift und im dritten Register eine Übersetzung ins Tibetische in tibetischer Kursiv-Schrift (MALLINSON 2016:2).

tenden Zeugen der AS sind wesentlich später, ab dem 17. Jh., anzusiedeln (MALLINSON 2016:2). Letztere Zeugen lassen, so Mallinson, deutlich werden, dass bei der Redaktion der Kopisten die buddhistischen Elemente des Textes entweder missverstanden, umgedeutet oder absichtlich entfernt wurden, um ihre Herkunft aus dem buddhistischen Milieu zu verschleiern. Diesbezüglich wurde beispielsweise in einigen späteren Textzeugen schon in der Einleitung die Lobpreisung der Göttin *Chinnamastā* (“die, deren Kopf abgerennt wurde”) ausgelassen, weil sie nur in buddhistischen Kreisen verehrt wurde. In einem dieser späteren Manuskripte, in einem Vers, der sich auf die vier Elemente bezieht, wurde aus einem ähnlichen Grund das Wort für “vier” durch das Wort für “fünf” ersetzt, weil es in anderen nicht-buddhistischen Traditionen Indiens fünf Elemente gibt (SODER und DALMANN 2018:17). Derselbe Umstand wird in GYŚ 49 deutlich. Die AS wurde also in einem Milieu des Vajrayāna Buddhismus kompiliert und das intendierte Publikum waren Vajrayāna-Buddhisten. Dies bedeutet jedoch nicht, so betont Mallinson, dass Hathayoga an sich ein Produkt des Vajrayāna-Buddhismus war, sondern dass diese Praktiken höchstwahrscheinlich schon lange zuvor in den asketischen Strömungen praktiziert wurden (MALLINSON 2016:10). Die AS war lediglich der erste Text, der diese Techniken niederschrieb. Viele spätere Autoren, die aus ganz unterschiedlichen asketischen Gruppierungen etc. stammten, griffen auf diesen Quelltext bei der Abfassung ihrer Texte zurück. Daher finden sich in vielen Texten des Hathayoga-Corpus oftmals noch Spuren von tantrisch-buddhistisch geprägter Terminologie, die sich oftmals auf die AS zurückführen lassen.

3.1.1 Anmerkung zum Kolophon

Die *Amṛtasiddhi* diente als primäre Quelle, derer sich der Autor des GYŚ bei der Kompilation des Textes bediente. Eine nähere Analyse der Inhalte und Struktur der AS konnte zeigen, dass das GYŚ in großen Teilen eine Zusammenfassung der AS ist, worauf neben der inhaltlichen Evidenz, insbesondere die letzten Worte des Manuskriptes in der Handschrift der ersten Hand hinweisen: “||65|| *mūlasāreti* ||”. Eine zweite Hand fügte dann aus nicht abschließend zu klarenden Gründen ein konventionelles Kolophon hinzu: “*<iti goraksajogaśāstrasamāptam ||xx 1 xx||>*”. Vermutlich war der zweiten Hand die abschließende Formulierung der ersten Hand ein Dorn im Auge, sodass er sich kurzerhand dazu entschied dieses Kolophon hinzuzufügen und den Text mit Gorakṣa zu assoziieren. Ob der Text wirklich von Gorakṣa stammt muss offen bleiben. Wenn man jedoch davon ausgeht, dass die zweite Hand der uns bekannte Besitzer namens Śrī Gaṅgādhara auch die zweite Hand war gewesen ist und er, wie uns bekannt ist, ebenfalls das *Gorakṣamudgara*, sowie *Gorakṣasataka* besessen hat, so wäre die Assoziation mit Gorakṣa naheliegend, weil die beiden Texte viele inhaltliche Parallelitäten zum GYŚ aufweisen.

Der Begriff “*mūlasāra*” fällt erstmals in GYŚ 20. Hier bezieht er sich auf den *bīja* als Endprodukt, der im Text genannten acht *dhātus*, und sollte hier als “grundliegende Essenz” verstanden werden. Es ist diese grundliegende Essenz, um welche sich die im Text erläuterte Technik primär dreht. Aus diesem Grund wäre der Begriff *mūlasāra* ein sinniger Titel für die Komposition. Am Ende des Textes, wo ein Kolophon zu erwarten wäre, macht er womöglich jedoch nur dann Sinn, wenn er als “Essenz bzw. Zusammenfassung des zugrundliegenden Textes”, nämlich der AS verstanden, wird. Vielleicht handelt es sich hierbei sogar um ein Wortspiel, der beide Möglichkeiten umfasst.

3.1.2 Die Vajrayāna-Śaiva Synthese im GYŚ

Bei der Komposition wurde, wie im Folgenden gezeigt wird, die spezifisch buddhistische Terminologie auch in der GYŚ entfernt und durch tantrische Śaiva-Terminologie ersetzt. Ein Großteil der Inhalte des GYŚ im Dialog zwischen Īvara und Devī sind direkte Zitate oder redaktionierte

und paraphrasierte Passagen der AS (Siehe S.35 ff.). Hierbei konnte festgestellt werden, dass die direkt zitierten Passagen sich mit überragender Mehrheit auf die erste Hälfte des Textes (Verse 1-32) des GYŚ beschränken. In der zweiten Hälfte des Textes (Verse 33-65) findet sich nur noch ein einziger wörtlich übernommener Vers (7.20^{a-b}). Dennoch fällt bei genauerer Untersuchung der darin enthaltenden Terminologie und der Struktur auf, dass auch letztere Hälfte auf den Ausführungen der AS basieren dürfte. Bei ca. 25 Versen kann gezeigt werden, dass deren Komposition auf der AS basiert. Ab GYŚ 33 werden die in der AS beschriebenen Meditationsstufen in Kürze wiedergegeben und mit den Vorstellungen rund um die sechs *cakras* ergänzt. Es ist auffällig, dass der Kompilator ab GYŚ 33 aufhört, sich sehr eng, wie in GYŚ 1-32, an dem Wortlaut der AS zu orientieren. Der Kompilator gestaltete hier vermehrt Eigenkompositionen, oder griff auf bisher noch nicht identifizierte Quelltexte zurück. Die Analyse früher tantrischer Literatur hinsichtlich dieser spezifischen Meditationstechnik, die sich im zweiten Teil des GYŚ findet, zeigt sich in ihren Grundzügen bereits im *Mālinīvijayottara* 7.15^c-17^b und *Kubjikāmatatantra* 7.81^{c-d}-86^{a-b}. Diese Meditationen und deren Relation zur AS und GYŚ werden weiter unten genauer betrachtet (Siehe S. 32). Auch in einer Yoga-Upaniṣad aus dem 17. Jh., der *Dhyānabindu Upaniṣad* (28-40), wird eine ähnliche Technik beschrieben (Siehe S. 43). Es scheint sich hier um eine Praktik zu handeln, die über verschiedene Traditionen und Gruppierungen über Jahrhunderte mündlich weitergegeben und immer wieder mit neuem Material aufbereitet worden ist.

Die spezifisch buddhistischen Begriffe, die in der Vorlage, also der AS enthalten waren, sind vom Kompilator auch im GYŚ entfernt worden.⁷⁴ Offensichtlich war es dem Kompilator ein Anliegen, die buddhistische Herkunft zu verschleiern. Das intendierte Publikum kann daher unmöglich ein tantrisch-buddhistisches gewesen sein. Das zeigen vor allem die vielen Śaiva-Elemente des GYŚ.

3.1.3 Die Śaiva-Elemente des GYŚ

Sowohl der genaue Ort der Komposition, als auch der Name des Autors und seine spezifische Religionszugehörigkeit können anhand der im Text selbst vorhanden Informationen nicht genau bestimmt werden. In Anbetracht des gegenwärtigen Lagerortes, der derzeit einzig bekannten Handschrift des GYŚ, den National Archives von Kathmandu in Nepal, dem Fakt, dass der Text noch bis ins 19. Jahrhundert in Bengalen zirkuliert haben muss⁷⁵ und die akzentuierte Rolle des Kāmarūpa-*pīṭha* (heutiges Assam) im Text selbst, wird der nordöstliche Teil des indischen Subkontinents zu einem realistischen Kandidaten für das Kompositionsgebiet. Anhand des weiter oben erörterten Kompilationszeitraumes zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert, dürfte der Kompilator vom Erbe der Pāla-Dynastie (8. - 12. Jh.) beeinflusst worden sein, in der Vajrayāna-Buddhismus, Śaiva-Tantra und Śākta-Kult florierten (M. C. MAJUMDAR 1977:218), eine religiöse Vielfalt, die sich auch nach den Pālas fortgesetzt haben dürfte. Vielleicht lebte der Autor bereits

⁷⁴James Mallinson listet in seinem Artikel (MALLINSON 2016:8-10) einige der spezifischen Begriffe des tantrischen Buddhismus, dem Vajrayāna auf, die im ältesten Zeugen der AS noch enthalten sind: *mahāmudrā* (*viveka* 11 und 31), *vajrapañjara* (7.26^d), *jñānasambhāra* (6.9^c, 20.2^{b-c}), *nispanna* (19.2^c, 31.1^c) oder *abhiṣeka* (13.1^a), die Göttin Chinna-mastā im *sragdharā mangala*-Vers, sowie der Begriff *chandoha* (“Versammlungsorte”) in AS 1.16, die vier physischen Elemente *pr̥thiyādīni* in AS 6.2, den Begriff *kūtāgāra*, der in Vajrayāna-Texten, einen “mehrstöckigen Palast” beschreibt, der sich in der Mitte eines *maṇḍala* befindet, den Begriff *trivajra* in AS 8.21, den dreifachen Körper *trikāya* in AS 29.2, den Begriff *buddha* in AS 7.15 und *svādiṣṭhāna yoga* in AS 8.9 und 10.11, eine zentrale Technik des Vajrayāna Buddhismus in der man sich selbst als Gottheit visualisiert. All diese Begriffe finden sich nicht im GYŚ. Betrachtet man die redaktionellen und editorischen Prozesse der anderen Texte des Hathayoga hinsichtlich deren Rezeption und Verwendung der AS als Quelltext für neue Kompositionen, muss davon ausgegangen werden, dass diese Terminologie auch hier bewusst exkludiert worden ist oder die textliche Grundlage bereits diesem Prozess unterworfen war (Siehe S.35).

⁷⁵Aufgrund der Zitate im PT, welches in Bengal verfasst wurde.

während der Sena-Dynasite (11. - 12. Jh.), welche vor allem den orthodoxen Hinduismus förderten (M. C. MAJUMDAR 1977:312), eine Begebenheit, die gleichsam über die Grenzen Bengalens hinausreichte und sich auch bereits zu Beginn der Malla-Dynastie (13. - 18. Jh.) von Kathmandu im damaligen Nepal nachweisen lässt (GELLNER, PFAFF-CZARNECKA und WHELPTON 1997:243). Etwas später, auf die Senas folgend, gewann ebenfalls in Bengal, während der Deva-Dynastie (12. - 13. Jh.) der Vaiṣṇava Hinduismus (R. C. MAJUMDAR 1961:253-254) die Oberhand. Auch wenn sich der genaue Zeitpunkt und der genaue Ort nicht genauer bestimmten lässt, so kann man jedoch feststellen, dass die religiöse Landschaft des nordöstlichen Subkontinents bereits zu dieser Zeit in ein äußerst complexes and dynamisches Substratum verschiedener religiöser, philosophischer und soteriologischer Strömungen und Traditionen eingebettet war, die miteinander interagierten und sich gegenseitig beeinflussten. Genau diese komplexen und verschiedenartigen Einflüsse aus Religion und Philosophie sind es, die sich im GYŚ auf verschiedenen Ebenen in einem Konglomerat unterschiedlicher Gewichtung vereinigen und nur unter Vorbehalt voneinander zu trennen sind. So erhält das GYŚ, trotz des Fehlens des Begriffes, dennoch den spezifisch transsektarisch-universalistischen Charakter des Haṭhayoga.⁷⁶ Urban bemerkt hinsichtlich der religiösen Landschaft Nordindiens, insbesondere Kāmarūpa an:

“Tantra, particularly in heavily tribal areas like the northeast, thus formed a crucial nexus in the larger interaction between Hindu brāhmaṇas who were actively Sanskritizing the marginal regions and indigenous traditions that were slowly being absorbed into mainstream Hinduism.” (URBAN 2010:44)

Es ist mir nicht möglich, die exakte religiöse Gruppierung des Autors anhand des vorliegenden Materials festzustellen. Aber es kann beobachtet werden, dass der Autor, neben den tantrisch-buddhistischen Einflüssen der AS, die bereits weiter oben behandelt wurden, auch Śaiva-Elemente in seinen Text hat einfließen lassen. Dies ist nicht verwunderlich, denn der tantrische Śivaismus war in den meisten Regionen des indischen Kulturraumes, inklusive großen Teilen Südostasiens zwischen dem 6. und 12. Jh. n. u. Z. die dominante Religionsform gewesen (SANDERSON 2016:41-44,252-54). Wir haben es also mit einem Milieu zu tun, in dem śaiva- und vajrayānabuddhistische Elemente extensiv miteinander synthetisiert worden sind. Die Exklusion wichtiger buddhistischer Begriffe des wichtigsten Quelltextes der AS spricht für ein Śaiva-Publikum, obwohl sich im ganzen Text keine spezifisch-sektaischen Marker wie *mantras* oder *maṇḍalas* finden. Die Śaiva-Elemente des Textes sollen im Folgenden identifiziert werden:

Der erste Anhaltspunkt für die Śaiva-Orientierung des GYŚ findet sich bereits in der den Text initiierenden Huldigung: *namo ādināthāya* (“Ehrerbietung dem ersten Herrscher”). Dieser wird für gewöhnlich mit Śiva gleichgesetzt (MALLINSON 2011:4). Die gleiche Terminologie findet sich z.B. in den eröffnenden Versen des *Amaraughaprabodha*⁷⁷ und dem *Yogabīja*⁷⁸, zwei der wichtigen Quelltexte für die Kompilation der *Haṭhapradīpika*, welche in den *mangala*-Versen von 1.1 und 4.1. ebenfalls Śiva als *ādinātha* Ehrerbietung erweist⁷⁹.

Unmittelbar danach findet sich der nächste Hinweis auf die Śaiva-Ausrichtung des GYŚ mit dem Beginn des Dialoges zwischen Īśvara und Devī, welcher den Rahmen des gesamten Textes bildet. Bereits beispielsweise im *Brahmayāmalatantra* bzw. *Picumata*⁸⁰, eines der frühesten überlebenden Śaiva-Tantras der *Bhairavatantra*-Tradition, wird der Inhalt des Textes in Form dieser

⁷⁶Hinsichtlich des universalistischen Charakters des Haṭhayoga siehe (MALLINSON 2014:229-231).

⁷⁷Siehe (S. MALLIK 1954:48). Für nähere Informationen zum Śaiva-Charakter des *Amaraughaprabodha* siehe (MALLINSON 2014:235).

⁷⁸Siehe (ŚRIVĀSTAV 1982). Für nähere Informationen zum Śaiva-Charakter des *Yogabīja* siehe (MALLINSON 2014:234).

⁷⁹Siehe (Svātmārāma 1970).

⁸⁰Siehe (Kiss 2015).

Dialogkonstellation eingebettet, eine Form, die sich auch in einigen Texten des śaiva-orientierten Haṭhayoga aufgegriffen wird, wie z.B. im *Yogabīja*. Außerdem wird in GYŚ 55 die Göttin mit *Pārvati* angeredet, was deutlich für Śiva als *Īśvara* spricht.

3.1.4 *Granthis und Cakras*

Nach GYŚ 1, einem Vers, der sich stark an der AS orientiert, finden wir in GYŚ 2 zunächst die Nennung von sechs *cakras*, von denen im Textverlauf drei beim Namen genannt werden. Zunächst ist in GYŚ 24 vom *svādhicakra* an der Wurzel des Geschlechts die Rede und dem *maṇipūra[-cakra]* im Nabel. GYŚ 25 nennt das *sudhācakra*, welches sich an der Wurzel des Gaumens befindet. Die Namen und die Platzierung der drei genannten *cakras* korrespondieren weitestgehend mit den sechs *cakras* der śivaitischen Kaula-Paścimāmnāya-Tradition, der mit dem Śāktakult der Göttin *Kubjīka* assoziiert wird, wobei anstatt des Namens *sudhācakra* eigentlich der Begriff *viśuddhicakra* zu erwarten wäre. Die Namen der drei weiteren *cakras* können nur geschlussfolgert werden. Es fehlen das *mūlādhāra-*, *anāhata-* und *ājñācakra*. Erstmals werden diese sechs *cakras* im *Kubjikāmatatantra* genannt.⁸¹ Die Einführung der sechs *cakras* repräsentiert eines der zentralsten Elemente śivaitischen Ursprungs, welches mit den Lehren der AS im GYŚ synthetisiert wurden.

Das System der drei Knoten (*granthis*) der AS, mit dem *brahmagranthi* in Nabel, dem *viṣṇugranthi* im Herzen und dem *rudragranthi* im Kopf, wird vom GYŚ übernommen und mit diesem System der sechs *cakras* ergänzt. Wie genau sich diese Synthese ausdrückt, soll im Folgenden erörtert werden.

Durch die drei Techniken der AS, wird der *bindu* in den zentralen Kanal hinaufgestoßen, mit dem Ziel den *bindu* mittels Atem (*vāyu*) und Geist⁸² bis zum *rudragranthi* im Kopf aufsteigen zu lassen. Dorthin, wo sich seine Quelle, der Mond *candra* und der *pūrṇagiri-pīṭha*⁸³ befindet. Wird der letzte *granthi* durchbrochen und der innere Mond (*candra*) folglich mit dem Lebenselixier (*bindu*) wieder aufgefüllt, löst dies gleichzeitig den Höhepunkt, der mit der Technik einhergehenden Meditationspraktik aus und der *yogin* erreicht neben *dehasiddhi* den angestrebten Erlösungszustand.

Am Eingang des zentralen Kanals befindet sich laut GYŚ 23 der *brahmagranthi*, im Herzen gemäß GYŚ 25 der *viṣṇugranthi* und der *rudragranthi* im Kopf⁸⁴. An den Stellen der drei *granthis* befinden sich gleichzeitig drei *cakras*. Im Text werden von den in GYŚ 2 insgesamt sechs vorhandenen *cakras* drei namentlich genannt.

Der *yogin* wird angewiesen durch die in GYŚ 23 beschriebene Stoßtechnik⁸⁵ den *brahmagranthi* zu durchbrechen, sodass das Konglomerat aus *prāṇa* und *apāna* samt *manas* und *bindu* in den zentralen Kanal eindringen kann. Von dort soll *bindu* etc. nach oben geleitet werden.

In GYŚ 24 ist dann erstmals von einem *cakra* die Rede, denn unmittelbar nach dem Durchbrechen des ersten *granthi*, dringt der Vitalwind von dort aus in das sich an der Wurzel des Geschlechtes befindliche *svādhicakra* ein. Von hier betritt der Vitalwind das *maṇipūra[-cakra]*, das sich in der Nabelregion befindet. Dann ist von einem *sudhācakra* in GYŚ 25 die Rede, in welches der Vitalwind eingeht, nachdem er den zweiten *granthi*, den des Viṣṇu in der Mitte des Herzens durchbrochen hat. Dieses *cakra* befindet sich an der Wurzel des Gaumens (*tālumūle*). Es werden nur diese drei *cakras* genannt.

Die übrigen nicht namentlich genannten drei *cakras* überlagern sich allem Anschein nach mit dem *viṣṇugranthi* im Herzen und dem *rudragranthi* im Kopf. Zwei der drei Namen der *cakras* sind

⁸¹ Siehe *Kubjikāmatatantra* 5.3.4 (GOUDRIAAN und SCHOTERMAN 1988).

⁸² *citta* im AS und *manas* im GYŚ.

⁸³ Wörtl. „der [hier:vom *bindu*] aufgefüllte Gipfel“.)

⁸⁴ Anstelle des Begriffes *rudragranthi* findet sich in GYŚ 25 *rudrālaya* und in GYŚ 53 *rudrapada*.

⁸⁵ Die Stoßtechnik wird im Vergleich zu *mahāvedha* in AS 13 nur rudimentär erläutert.

in dieser Schreibweise einzigartig und konnten in der Literatur des Hathayoga und in den mir vorliegenden Tantras und Hathayoga-Texten nicht ausfindig gemacht werden (*sudhācakra* und *svādhicakra*). Eine plausible Erklärung wäre, dass es sich bei diesen Namen um Varianten⁸⁶ handelt, die im Umfeld des Kompilators des GYŚ zirkulierten. Sollte dies der Fall sein, wurden die hier anzutreffenden Namen im Laufe eines diskursiven Aushandlungsprozesses innerhalb der Gruppierungen, welche diese Konzeptionen teilten, zu Auslaufmodellen. Denn schon bald wurden die an diesen Stellen befindlichen *cakras* von den Rezipienten des Hathayoga im allgemeinen Konsens als *svādhiṣṭhānacakra* und *viśuddhicakra* bezeichnet. Das *maṇipura*[-*cakra*] ist jedoch ohne das Suffix *-cakra* in seiner später verbreiteten Namensform im GYŚ erwähnt. Darüber hinaus bleiben die Namen der anderen *cakras* ungewiss und es wird nicht dezidiert im Text beschrieben, ob die Positionen der in GYŚ 2 genannten körperlichen *pīṭhas* - *Oḍḍiyāna*, *Jālandhara*, *Kāmarūpa*, *Pūrṇagiri* und *Śrīhaṭṭaka* - ebenfalls mit den sechs *cakras* und/oder den *granthis* übereinstimmen.

3.1.5 *Bandhas* und *Pīṭhas*

GYŚ 3 nennt fünf *pīṭhas* von denen zwei, nämlich *kāmarūpa* und *pūrṇagiri* bereits in AS 7.10 genannt werden. Hinzu kommen *oḍḍiyāna*, *jālandhara* und *śrīhaṭṭaka*. Bei den ersten vier Namen handelt es sich um die vier “originalen” *pīṭhas* des tantrischen Buddhismus⁸⁷. Sie lauten Kāmarūpa (Kāmākhyā-Tempel in Assam), Jālandhara (Ort der Verehrung der *Mahāmāyā* bzw. *Vajrēśvarī* in der heutigen Stadt Kangra), Pūrṇagiri (genauer Ort unklar) und Oḍḍiyāna (wahrscheinlich im Swat-Tal des modernen Pakistan), sie wurden mit den vier *cakras* des feinsofflichen Körpers des tantrischen Buddhismus identifiziert (WHITE 1996:260). Śrī Haṭṭaka liegt im heutigen Bengalen. Kāmākhyā gilt als Heimat des Tantra, weil es an eine der ältesten und quintessentiell tantrischsten Traditionen gebunden ist: die Yoginī-Kaula-Schule, die vom großen Siddha Matsyendranātha (wahrscheinlich 900 n. u. Z.), dem legendären Lehrer des Gorakṣa, gegründet wurde (URBAN 2010:39). Matsyendra ist vielleicht die wichtigste Figur für die frühe Entwicklung von hinduistischem und buddhistischem Tantra in Südasien. Der Legende zufolge erhielt Matsyendra sein esoterisches Wissen in Kāmarūpa, während er von den mächtigen *yoginīs* die dort lebten, die Kaula-Doktrin erlernte. Sie verbreitete sich in der Folgezeit unter seinem Namen in den südasiatischen Tantra Strömungen. Es lässt sich daher feststellen, dass wir es hier dezidiert mit *pīṭhas* und dazugehörigen Konzeptionen zu tun haben, die gleichermaßen für Buddhisten des Vajrayāna, Śāktas und Śāivas eine wichtige Rolle gespielt haben (URBAN 2010:31-37) und den synkretistischen Charakter im GYŚ unterstreichen.

In GYŚ 17^{a-b} lesen wir von einer yogischen Technik, welche die Kontraktion der Körperregion namens *oḍḍiyāna*, die an *uddiyānabandha*, wie es z.B. in der *Hathapradīpikā* 3.55-60 gelehrt wird, erinnert, ohne dass diese Technik im GYŚ unmittelbar als *bandha*-Technik klassifiziert wird. Sie findet sich in dieser Form nicht in der AS. Sie nimmt unmittelbar Bezug auf den in GYŚ 2 genannten gleichnamigen *pīṭha*. Laut GYŚ 15 befindet sich dieser Ort im Nabel, wo die Kraft (*śakti*) von *prāṇa* und *apāṇa* zusammentreffen. Die anderen *bandhas* der *Hathapradīpikā* werden nicht genannt, aber ihre Technik wird beschrieben. Das *jālandharabandha* der *Hathapradīpikā* 3.70-77 ist im Grunde mit der Passage in GYŚ 17^b *cibukam hrdayopari* (“das Kinn oberhalb des Herzens [platziert habend]”) wiedergegeben, ohne den Begriff zu nennen. Überraschenderweise ist Jālandhara laut GYŚ 16 im Körperfeuer lokalisiert und nicht, wie man vermuten würde, im Hals. Hier könnte es sich um einen Fehler im Text handeln, oder um einen Sachverhalt, dessen Bedeutung uns gemäß der aktuellen Informationslage noch verborgen bleiben muss. Ebenso begegnen wir dem letzten noch zu nennenden *bandha* der *Hathapradīpikā*, dem *mūlabandha* aus 3.61-69 in GYŚ

⁸⁶Eine Liste der *cakras* befindet sich in einer Fußnote der Übersetzung zu GYŚ 2 auf S.67.

⁸⁷Siehe *Hevajratantra* 1.7.12 (SNELLGROOVE 1959).

^{17a}, wo es heißt: *ākuñcyā gudamūlan tu* (“die Wurzel des Anus angespannt habend”). Alle drei *bandhas* werden nicht mit den ⁸⁸ technischen Begriffen beschrieben. Dies könnte darauf hindeuten, dass sich erst nach der Abfassung der GYŚ die spezifische Terminologie, welche die Begriffe der *pīthas* verwendet, wie *uddīyānabandha* und *jālandharabandha* entwickelt hat.⁸⁹ Die AS lehrt *mahābandha* etc. ohne die jeweiligen Körperstellen mit den *pīthas* in Verbindung zu bringen. Der Sachverhalt wird durch die Tatsache verkompliziert, dass in AS 12.16 angemerkt wird, dass *mahābandha* auch als *mūlabandha* gelehrt wird. Daher sollte zumindest dieser technische Begriff dem Autor des GYŚ geläufig gewesen sein.

Das GYŚ könnte, bedenken wir die unausgereiften Namen der beiden genannten *cakras* und der unreifen Terminologie von zwei der drei für das “klassische” Hathayoga so zentralen *bandhas*, ein sekundäres Entwicklungsstadium des Hathayoga darstellen. Dafür spricht auch die überraschende Abwesenheit der *kundalinī*, die erstmals im *Amaraughaprabodha*, später im *Vivekamārtanda*⁹⁰ mit den Techniken der AS synthetisiert wird und in späteren Texten des Hathayoga häufig auftaucht. Somit könnte das GYŚ selbst, bereits während dem 13. Jh. n. u. Z. oder früher kompliziert worden sein und neben dem *Amaraughaprabodha* einen der frühesten Textzipienten des AS in der formativen Phase des Hathayoga darstellen.

3.1.6 Diskussion Kāmarūpa

Nicht nur das GYŚ kann durch die AS besser verstanden werden, sondern wie im Folgenden gezeigt werden soll, trägt auch das GYŚ zum besseren Verständnis der AS bei. Der *pītha* namens Kāmarūpa im heutigen Assam, insbesondere der Kāmākhyā-Tempel (URBAN 2010:31) und dessen mikrokosmisches Äquivalent im yogischen Körper spielt eine entscheidende Rolle im Kontext des GYŚ und der AS. Dies wird anhand von GYŚ 11^{c-d} deutlich, wo es heißt:

abhyāsāt kāmarūpe ca yogam yogavido viduh //11//

“(11^{c-d}) Aufgrund der Übung in Kāmarūpa erkennen die Kenner des Yoga den Yoga”.

Die folgende Passage beschreibt den Anfang der im GYŚ vermittelten Technik, welche darauf abzielt, zunächst *prāṇa* und *apāna*, also Sonne und Mond (GYŚ 13^{a-b}; AS 6.11^{a-b}), bzw. *bīja* und *rajas* zu vereinen⁹¹. Hierzu lesen wir in GYŚ 14^{a-d} und 15^{a-b}:

*oddīyānam dr̥dham bandham kṛtvā recakapūrakau |
samānāpānayor yogah prāṇāpānaikayogataḥ //14//
kāmarūpe tribhir yogah prāṇāpānasamānakaiḥ |*

“(14) Nachdem Oddiyāna bei der Ein- und Ausatmung fest gebunden wurde, geschieht die Vereinigung von *samāna* und *apāna*, weil er *prāṇa* und *apāna* zu einem Einzigem vereint.

(15^{a-b}) In Kāmarūpa findet mittels der drei [Vitalwinde], *prāṇa*, *apāna* und *samāna*, die Vereinigung statt.”

⁸⁸Bereits ab dem *Dattātreyayogaśāstra* findet sich diese spezifische Terminologie in ausgereifter Form.

⁸⁹Dies würde für die Komposition des GYŚ vor dem *Dattātreyayogaśāstra* (ca. 12.-13. Jh.) sprechen, da sich bereits hier die *termini technici* verbreitet hatten.

⁹⁰Wie weiter oben angegeben, ist das *Vivekamārtanda* eine Komposition, die wahrscheinlich zwischen dem 13. und 14. Jh. entstanden ist.

⁹¹Siehe AS 7.12^{a-b}: *binduś candramayo jñeyo rajah sūryamayam smṛtam /* und GYŚ 13^{a-d}: *prāṇaś candramayo jñeyo pānah sūryamayas tathā / anayoḥ samgamam sādhyam rajobijasya sādhanam //13//*.

In der AS 7.10^{a-d} lesen wir zum Aufenthaltsort des *bindu* folgendes:

*kāmarūpe vased binduh kūṭāgārasya koṭare |
pūrṇagiriguḥāsparśād vrajati madhyamāpathā //10//*
(MALLINSON und SZÁNTÓ 2017:10)

Diesen Vers übersetzen Mallinson und Szántó wie folgt:

“(10) *Bindu* resides in Kāmarūpa in the hollow of the multi-storeyed palace (*kūṭāgāra*) [in the head]. From contact, with delight it goes to Pūrṇagiri by way of the central channel.” (MALLINSON und SINGLETON 2017:220)

Mallinson macht in einem seiner Artikel zur AS auf die Bedeutung des Begriffes *kūṭāgara* aufmerksam, der in Vajrayāna-Texten einen “mehrstöckigen Palast” beschreibt, der sich in der Mitte eines *maṇḍala* befindet (MALLINSON 2016:9). Weil Mallinson hier zwar in eckigem Klammern “[in the head]” in seiner Übersetzung ergänzt, das GYŚ jedoch *garbhake* als Lokalität für Kāmarūpa im yogischen Körper angibt, halte ich es für sinnvoll die Kopf-Interpretation der Lokalität von Kāmarūpa in Frage zu stellen. Tatsächlich sollte auch diese alternative Möglichkeit der Lokalisierung Kāmarūpas in der AS in Betracht gezogen werden, da, wie ich im Folgenden anhand von zahlreichen Primärquellen und der inneren Logik des GYŚ und der AS erörtern werde, alles darauf hindeutet, dass sich Kāmarūpa weiblicherseits im Inneren der *yoni*, also in der Gebärmutter, befindet und männlicherseits in der Region der Prostata.

Doch was spricht zunächst für das Kopf-Szenario? AS 7.10 erklärt, dass sich *bindu* in Kāmarūpa befindet. Unklar bleibt jedoch, ob es sich hierbei um den sich noch im inneren Mond befindlichen, oder den bereits vom Mond heruntergetropften und von *bija* oder *rajas* aufgenommenen⁹² *bindu* handelt. Eine der primären Bedeutungen von *kūṭa* lautet “Stirnbein”. Das zweite Glied des Kompositums, *agāra* bzw. *āgāra*, könnte als “Wohnung” oder “Haus” übersetzt werden. Es könnte sich bei dem Begriff *kūṭāgare* somit tatsächlich um den Aufenthaltsort *bindus* im Kopf handeln und der Begriff z.B. als “Aufenthaltsort hinter dem Stirnbein” gelesen werden. Ich konnte tatsächlich eine Textpassage ausfindig machen, die einen unterstützenden Hinweis für Mallinsons Übersetzung liefert, die jedoch parallel die andere Möglichkeit unterstützt. Diese steht in engem Zusammenhang mit der Entstehungsgeschichte des *sāktapīṭhas* namens Kāmarūpa. Der mythologische Ursprung, der in den *Brāhmaṇas*, den Epen und den *Pūrāṇas*⁹³ wiedergegeben wird, lautet stark gekürzt wie folgt: Śiva war mit der Göttin Satī verheiratet, der Tochter von Dakṣa. Weil Dakṣa Śiva nicht ausstehen konnte, lud er ihn nicht auf ein großes Opferfest ein, dass er veranstaltete. Weil ihr Vater Śiva nicht einlud, fasste Satī dies als eine große Beleidigung auf. Aus diesem Grund warf sie sich selbst in das Opferfeuer. Daraufhin wurde Śiva sehr zornig und wandelte sich zu Mahārudra, dem “Gott der Zerstörung” und das Opfer endete in einem Massaker. Śiva köpfte seinen Stiefvater und ersetzte seinen Kopf mit dem einer Ziege. Śiva schaffte den Leichnam seiner Frau auf den Schultern weg. Śivas Zorn war so schrecklich, dass er das gesamte Universum zu zerstören drohte. Um diese Situation zu entschärfen drangen die Götter in Satīs Körper ein und zerteilten ihn. Die verschiedenen Teile von Satīs Körper fielen auf die verschiedenen heiligen Orte in Indien, die *sāktapīṭhas*, von denen Kāmarūpa der mächtigste ist. Für unsere Zwecke ist nun die Version des *Kālikā Purāṇa* (18.41-7) reich an Informationen, die ich hier in der Übersetzung von Hugh B. Urban wiedergeben werde:

⁹²Vgl. GYŚ 19.

⁹³Die Geschichte entwickelte sich über mehrere Stadien: Vom *Śatapatha Brāhmaṇa* (1.7.4.1-4) über *Mahābhārata* (12.274.36-39) in einer elaborierteren Form hin zu der Version im *Kālikapurāṇa* (18.41-4). Siehe (URBAN 2010:34-35).

“The gods entered the corpse of Satī in order to tear it to pieces so that various [holy] places could arise on the earth where these pieces fell. First the feet fell to earth in Devīkūṭa. The thighs fell in Uḍḍiyāna for the good of the world. The *yoni* region fell in Kāmarūpa on Kāma hill. And to the east of that, the navel fell to the earth. The breasts, adorned with golden necklaces, fell in Jālandhara. The neck fell in Pūrṇagiri, and the head again fell in Kāmarūpa. Out of his love for Satī, bound in infatuation, Śiva himself remained in the form of a phallus wherever these pieces fell.” (URBAN 2010:35)

Es lässt sich unschwer anhand dieser Geschichte erkennen, dass der Kopf als Ort für Kāmarūpa im yogischen Körper in der AS durchaus im Bereich des Möglichen liegen könnte. Die *yoni* wird allerdings hinsichtlich Kāmarūpas zuerst genannt. Dennoch blieb es bei dieser einen Textpassage, welche das Kopf-Szenario befürworten könnte. Es sollte hier ergänzt werden, dass der Berg, auf dem sich der Kāmākhyā-Tempel befindet, auch Kāmatagiri oder Kāmakūṭa genannt wird (URBAN 2010:38), wodurch man die Passage AS 7.10^{a-b}: *kāmarūpe vased binduh kūṭāgārasya koṭare*, auch wörtlich als “Bindu befindet sich in Kāmarūpa in der Höhlung des Hauses [Kāmākhyā-Tempel] auf dem Gipfel [Kāmakūṭa]” übersetzen könnte. Eine weitaus größere Anzahl von Texten deutet nämlich ebenfalls auf dieses Szenario hin:

Das GYŚ nimmt in Vers 16, im Gegensatz zum AS, eine eindeutige Lokalisierung von Kāmarūpa vor. Hier ist das Wort *garbhake* die Körperstelle, in der sich Kāmarūpa befindet. Das Wort *garbhake* bedeutet hier zweifelsohne “Gebärmutter”. Die Konzeption von Kāmarūpa, als in der Gebärmutter befindlich, lässt sich direkt mit den Legenden und der Bedeutung des Kāmarūpa-*pīṭha* erklären. Laut dem *Kulacūḍāmaṇitantra* (5.36-40)⁹⁴ ist Kāmarūpa von allen *pīṭhas* der höchste. Das Hindu-Tantra verbreitete sich in Südasien über ein Netzwerk von heiligen Orten bzw. Epizentren der göttlichen femininen Energie, diese sind als *śaktapīṭhas* “Sitze der Macht” bekannt (URBAN 2010:31). Alle frühen Quellen sind sich einig - Kāmarūpa (die “Form” oder der “Körper des Verlangens”) ist einer der ältesten und populärsten frühen Stätten der Verehrung der Göttin und tantrischer Praxis. Dies reicht bis mindestens in das 8. Jh. n. u. Z. zurück (URBAN 2010:32). Kāmarūpa, vor allem der sich dort befindliche Kāmākhyā-Tempel, gilt in diesen Texten als Sitz der *yoni* bzw. des Sexualorgans der Göttin. Kāmākhyā ist ebenso der mächtigste der *pīṭhas* und gilt als die “Mutter aller Machtsitze”. Laut dem *Kālikā Purāṇa* befindet sich die Göttin hier in Form eines rötlichen Steines. Dieser Stein gilt als die physische Verkörperung ihrer *yoni*, die alle Verlangen erfüllt. Es ist hier, auf dem blauen Berg (*nīlācala* oder *nīlakūṭa*), dass die Göttin und Gott Śiva in sexueller Vereinigung liegen. Hier sind ihre *yoni* und sein *liṅgam*, so wie es Urban ausdrückt, im Spiel der Liebenden unter der Maske des Steines vereint (URBAN 2010:35). Es ist einleuchtend, dass im Kontext des GYŚ, genau hier die Vereinigung der Paare - Sonne und Mond - *bija* und *rajas*, *prāṇa* und *apāna* stattfinden soll. Der Pilger betritt beim Hineingehen in den Kāmākhyā-Tempel, sinnbildlich die *yoni* der Göttin und gelangt im Inneren des Tempels in ihre Gebärmutter. Somit dürfte es sich bei dem Begriff *kūṭāgara* in AS 7.10, dem “mehrstöckigen Palast” in diesem Kontext, wohl am ehesten um den Kāmākhyā-Tempel in Kāmarūpa handeln. Es deutet vieles darauf hin, dass es sich bei der spezifischen Konstruktion *kūṭāgārasya koṭare*, “In der Höhlung des mehrstöckigen Palastes”, um das innere des Kāmākhyā-Tempels, also das innere der *yoni*, handeln dürfte. Somit wäre auch Kāmarūpa im yogischen Körper der AS wahrscheinlich nicht im Kopf anzusiedeln, sondern im unteren Körperbereich, wie im GYŚ, der Gebärmutter. Dr. Julian Strube, der mir von seinem Besuch des Kāmākhyā-Tempels berichtete, bestätigte mir die “Mehrstöckigkeit” des Kāmākhyā-Tempels. Zumaldest in der heutigen Version des Tempels (16. Jh. wieder aufgebaut) ist die zentrale Kammer, in der sich die zentralen Objekte der rituellen Ver-

⁹⁴Siehe (FINN 1986).

ehrung der Göttin befinden, in einer unter dem Erdgeschoss gelegenen Kammer lokalisiert, über dem Erdgeschoss befinden sich teils begehbarer Kuppeln. Wenn der Pilger die Gebärmutter der Göttin, den Kāmākhyā-Tempel, wieder verlässt, so verlässt er ihn sinnbildlich als “neu geboren”.

Darüber hinaus korrespondiert die im GYŚ angegebene Körperstelle von Kāmarūpa mit Textpassagen zahlreicher eng verwandter Texte des Tantra und Haṭhayoga, im Gegensatz zum Kopf-Szenario, zu dem ich lediglich nur die eine weiter oben genannten Textstelle ausfindig machen konnte. Hier wäre zunächst folgende Passage aus dem *Vivekamārtanda* 1.3.17 zu nennen:

ādhāram prathamam cakram svādhiṣṭhānam dvitīyakam |
yonisthānam dvayor madhye kāmarūpam nigadyate ||17||
ādhārākhyam gudasthānam pañkajam ca caturdalam |
tanmadhye procyate yoniḥ kāmākhyā siddhavanditā || 18 ||
(BREZINSKI 2015:172-173)

“(17) Das erste Cakra ist [*mūla-*]ādhāra [und] das zweite *svādhiṣṭāna*. Innerhalb der beiden befindet sich die Stelle der *yoni*⁹⁵, die Kāmarūpa genannt wird.

(18) Der vierblättrige Lotus, der *ādhāra* genannt wird, befindet sich beim Anus. In dessen Mitte befindet sich die *yoni* namens Kāmākhyā. Sie wird von den Vollendeten gehuldigt.”

Hier wird Kāmarūpa-*pīṭha* im yogischen Körper in der Mitte der beiden ersten beiden *cakras* namens *mūladhāra* und *svādhiṣṭhāna* lokalisiert, dort wo sich das weibliche Geschlechtsorgan (*yoni*) befindet. Dieser Satz birgt den eindeutigen Hinweis, dass bzgl. Kāmarūpa im yogischen Körper vom Kāmākhyā-Tempel die Rede ist und sich dieser innere Tempel nicht im Kopf befindet.

Eine weitere relevante Passage stammt aus der *Siddhasiddhāntapaddhati* 2.1, wo Kāmarūpa als beim ersten *cakra* befindlich beschrieben wird, dass hier *brahmacakra* genannt wird⁹⁶. Außerdem finden wir überraschenderweise eine ähnliche Beschreibung im *Rudrayāmalatantra* 20.39, wo Kāmarūpa als beim Geschlecht befindlich lokalisiert wird⁹⁷. Ebenfalls ist diese Stelle für *kāmarūpa* im Konzept des yogischen Körpers der *Śāringadhārapaddhati* 256.5⁹⁸ belegt. Weiterhin wird dieses Szenario durch den auf AS 7.10 nachfolgenden Vers, AS 7.11 bestärkt:

yonimadhye mahākṣetre javāsindūrasannibham |
rajo vasati jantūnāṁ devitattvasamādhṛtam ||11||
(MALLINSON und SZÁNTÓ 2017:10).

“*Rajas* befindet sich im großen heiligen Feld im Inneren der *yoni*. Es ist so rot wie eine Javā-Blume und eingehüllt in das Element der Göttin.”

Bei dieser Beschreibung der Körperstelle der weiblichen Geschlechtsflüssigkeit, macht es in Anbetracht der bereits präsentierten Evidenz nur schwer erkennbaren Sinn davon auszugehen, dass sich die männliche Geschlechtsflüssigkeit aus dem vorherigen Vers im Kopf befindet und die

⁹⁵Männlicherseits korrespondiert dies mit der Prostataregion und von dort aus mit dem unteren Leibesbereich, äquivalent zur Region der Gebärmutter.

⁹⁶*Siddhasiddhāntapaddhati* 2.1: *piṇḍe navacakrāṇi* / *ādhāre brahmacakram tridhāvartam bhagamaṇḍalākāram tatra mūlakandah tatra śaktim pānākārāṁ dhyāyet tatraiva kāmarūpam pīṭham sarvakāmapradam bhavati* / (S. MALLIK 1954:79).

⁹⁷*Rudrayāmalatantra* 20.39: *etac cakrabhāvanābhīr mahāvidyāpatir bhavet* / *kāmarūpe mahāpīṭhe lingapīṭhe pratyatnataḥ* || 39 || (VIDYASAGAR 1937:272).

⁹⁸Siehe *Śāringadhārapaddhati* 256.5: *prathamam brahmacakram syātriravartambhagākṛti* | *apāne mūlakandākhye kāmarūpam ca taj jaguḥ* || 5 || (ŚĀRINGADHARA 1888:330).

weibliche in der *yoni*. Beide Sexualflüssigkeiten befinden sich im unteren Körperebereich. Wäre in AS 7.10 allgemein der *bindu* gemeint, der sich im noch nicht heruntergetropften Zustand im inneren Mond befindet, dann müsste *rajas* folglich auch an dieser Stelle im Kopf lokalisiert sein und nicht im Inneren der *yoni*. Problematisch für das Verständnis dieser Passage ist lediglich der teils synonyme Gebrauch von *bindu* und *bīja* für den männlichen Samen. In AS 7.10 kann folglich mit *bindu* nur der *bīja* gemeint sein, der, wie in GYŚ 19 beschrieben, die einzige körperlich-materielle Substanz ist, die den *bindu*, der von Mond heruntertropft, aufnimmt.

Bedenken wir die eingangs von mir genannten Verse, in denen es in der GYŚ heißt, dass in Kāmarūpa *prāṇa* und *apāna*, also Sonne und Mond bzw. *bīja* und *rajas* vereint werden sollen, dann macht dies nur dann Sinn, wenn diese Vereinigung im Inneren des Praktizierenden stattfindet. Es ist nachvollziehbar, warum die “innere” Vereinigung von *prāṇa* und *apāna* im einzelnen *yogin* ebenfalls dort stattfindet, wo die Vereinigung von *bīja* und *rajas* beim Zeugungsakt (zwischen Mann und Frau) stattfindet, nämlich in der Gebärmutter. Hieraus ergibt sich folgende Logik: Die beim Zeugungsakt zwischen Mann und Frau in der Gebärmutter freigesetzte Energie, die im Stande ist neues Leben zu schaffen, wird im einzelnen *yogin* ohne externen Geschlechtsakt durch die Vereinigung von *prāṇa* und *apāna* ebenfalls freigesetzt. Diese Energie (*bindu*) wird durch den Körper von der Gebärmutter entlang des zentralen Kanals bis hoch zum Kopf geleitet. Auf dem Weg nach oben wird die Energie im ganzen Organismus verteilt und “die Perfektionierung des Körpers” (*dehasiddhi*) entsteht und alle Krankheiten werden geheilt.

3.1.7 Tattvas und Īśvara

Darüber hinaus kann vor allem in GYŚ 1, 3, 4, 41 und 49 die Inklusion von zentralen Sāṃkhya-tattvas beobachtet werden: Wir lesen von *puruṣa*, *prakṛti*, den *gunas*, *buddhi*, *manas*, und *pañcabhautika*. Bereits *Nīvāsatattvasaṃhitā* 1.9 bezeugt, dass Vedānta und Sāṃkhya mit seinen 25 tattvas vom Śaiva Tantra absorbiert wurden (GOODALL 2015:137). Ein weiterer Hinweis hierfür, findet sich in GYŚ 46:

brahmāviṣṇuśivādīnāṁ eko ’sau janako vibhūḥ |
ādhāro bhuvanānāñ ca dehastho dehavarjitaḥ ||46||

“(46) Dieser eine Gott ist der Erzeuger des Brahmā, Viṣṇu, Śiva usw. Er ist die Stütze der Welten. Er ist im Körper befindlich ohne einen Körper zu haben.”

Die Konzeption, dass sich Gott im Körper befindet, ohne selbst einen Körper zu haben, ist z.B. in exponierter Weise in der Diskussion der Allwissenheit Īśvaras⁹⁹ im *Pātañjalayogaśāstravivaraṇa* 1.25.67.5-10 (HARIMOTO 2014:125) bezeugt. Obwohl wir keine ausführlichen Informationen zu Philosophie und Metaphysik im GYŚ vorfinden, was ein typisches Charakteristikum eines Hathayoga Textes ist, so kann anhand von GYŚ 7 festgestellt werden, dass sich über diesen hier angenommenen tattvas noch der *ekabindu* befindet, der mit *brahman* gleichgesetzt wird. Laut GYŚ 46 und 47 existiert unter den Göttern Brahmā, Viṣṇu und Śiva ein alldurchdringender Herrscher, der ohne Eigenschaften (*nirguna*) und jenseits der Materie (*prakṛti*) ist. Die Dualität von *puruṣa* und *prakṛti*, wie man sie noch im “klassischen” Sāṃkhya vorfand, wird, wie in vielen Śaiva Tantras, auch laut GYŚ 54 aufgelöst, wenn der *yogin* im höchsten Stadium seiner meditativen Praxis “dem Brahman gleich wird” (*brahma samo bhavet*). Dies steht erneut in Übereinstimmung

⁹⁹Edwin F. Bryant merkt hinsichtlich der Verwendung des Terminus Īśvara im *Pātañjalayogaśāstra* an, dass Patañjali mit diesem allgemeinen Begriff für Gott womöglich intendierte, die sektarischen Grenzen bewusst zu überbrücken (BRYANT 2009:471-474).

mit Kaula-Vorstellungen, deren Tradition ebenfalls im śivaitischen Non-Dualismus gegründet ist (MALLINSON 2014:236). Dieses Absolute, das *brahman*¹⁰⁰, wird in den meisten Texten des Hathayoga mit Śaiva-Orientierung ebenfalls als *nirguṇatva* beschrieben (MALLINSON 2014:238). In GYŚ 39, 42 und 47 findet sich der dazugehörige Begriff *ātman*. Wird die kummulative Evidenz der vorausgehenden Beobachtungen betrachtet, lässt sich im GYŚ hier eine Entwicklung erahnen, die in den späteren Texten des Hathayoga zum allgemeinen Paradigma stilisiert wird:

“Although *hathayoga* provided home for a variety of Śaiva practices and concepts, its philosophical basis came to be dominated by *advaita Vedānta*.” (MALLINSON 2014:238)

Darüber hinaus bezeugen GYŚ 3 und 4 die in den śivaitisch geprägten Hathayoga-Texten weitverbreitete Idee, dass der Körper des *yogin* als mikrokosmische Manifestation des makrokosmischen Universums aufgefasst wurde (MALLINSON und SINGLETON 2017:174). Ein Begriff der ebenfalls dem Śaiva Milieu zuzuordnen ist, wäre *dehasiddhi*, “Perfektionierung des Körpers” in GYŚ 7, dessen Wortgebrauch und dazugehöriges Konzept sich bereits in den frühen Tantras, etwa in *Rudrayāmalatantra* 86.182¹⁰¹, nachweisen lässt, und sich in weiteren Werken des frühen Hathayoga, wie dem *Amaraughaprabodha* in Vers 8, finden lässt. Śiva, mal unter diesem Namen, mal als Rudra, mal als Śaśīekhara findet sich in GYŚ 3, 25, 33, 34, 36, 46, 53, 55.

3.1.8 Šūnya-basierte Meditationsformen der Śaiva-Literatur

Ein weiteres auffälliges Konzept, das sich in der Śaiva-Literatur nachweisen lässt, ist eine Meditationsgattung, die verschiedene Stufen der Leere (*śūnya*) beschreibt. Diese Stufen des meditativen Erlebens korrespondieren, wie im GYŚ, mit verschiedenen Körperstellen. Obwohl im Falle des GYŚ eindeutig die Terminologie, mitsamt der vielen ungekennzeichneten Zitate und Paraphrasen aus der AS stammen, insbesondere die mit den drei Stufen von *śūnya* korrespondierenden Begriffe namens *śūnya*, *atiśūnya* und *mahāśūnya*, lässt sich zeigen, dass die hier vorhandene Grundidee dieser Art der Meditation von Vajrayāna Buddhisten und Śaivas bereits vor der Komposition des GYŚ geteilt wurde. Eine Analyse zur Meditation über verschiedene *śūnyas* findet sich bei (VASUDEVA 2004). Im *Mālinīvijayottara* 7.15^c–17^b heißt es in der Übersetzung von Somadeva Vasudeva:

“Assuming the lotus-posture, the Yогin should guide the mind into the navel[-region]. In the form of a staff he should lead it up to the three voids in the head. After restraining it there he should rapidly force it through the three voids [above the head]. By assuming this [attitude] the great hero achieves motion in the void¹⁰².” (VASUDEVA 2004:266)

Allerdings erklärt Vasudeva hierzu, dass es im *Mālinīvijayottara* insgesamt wenigstens sieben *śūnyas* gibt. Eine im Herzen (*abhyāntaraśūnya*), drei im Kopf (*samuccayaśūnya*) und drei jenseits dessen (*bāhyāśūnya*) (VASUDEVA 2004:266). Ähnliches findet sich Vasudevas Analyse zufolge im *Kubjikāmatatantra* 7.81^{c-d}–86^{a-b}:

“The yogin, seated in the lotus-posture, his body straight and his head erect, should expel the air from his body, inhale it again and retain it in the heart. He should cast his mind into the pericarp (*nābhau*) of the lotus that is in the knot in the heart. The

¹⁰⁰ Im GYŚ findet sich der Begriff *brahman* in GYŚ 7, 44, 45, 49, 50, 53.

¹⁰¹ Siehe (VIDYASAGAR 1937).

¹⁰² *Mālinīvijayottara* 7.15^c–17^b: *baddhvā padmāsanām yogī nābhāv akṣeśvaraṁ nyaset //15// danḍākāram tu tam tāvan nayed yāvat kakhatrayam / nigṛhya tatra tat tūrṇam prerayet khatrayena tu //16// etām baddhvā mahāvīrah khe gatim pratipadyate / (VASUDEVA 2004:61).*

wise [yogin] should unify three: the *mantra*, the self and [the breath] and guide them, in the form of a staff, up to the cranial aperture. From that place, he should impel [the staff] along the great path, O beautiful lady. With his two hands he should [make fists to] squeeze his index finger[s] again and again. He should conjoin his tongue and uvula and attain the fifth state. He should assume the †secret cakra† [and?] assume the attitude of [pulling] up the anus. When the three knots are merged/reached, O Goddess, there will take place motion in the void, [of this] there is no doubt¹⁰³.” (VASUDEVA 2004:267)

Obwohl es deutliche Unterschiede in den Feinheiten zwischen den *śūnya*-basierten Meditationen im GYŚ, der AS, dem *Mālinīvijayottaratantra*, *Kubjikāmatatantra* und mit Einschränkungen der weiter unten aufgezeigten Passage aus der DhbU (S.43)¹⁰⁴ gibt, so sind die Grundidee der Meditationstechnik prinzipiell gleich: Der Atem wird von Nabel über das Herz in den Kopf geleitet und dort meist zwischen den Augenbrauen absorbiert. Dies geht einher mit verschiedenen meditativen Zuständen, die in verschiedener Form als *śūnya* beschrieben werden. An dieser Stelle kann nicht detaillierter auf diese Thematik eingegangen werden. Eine tiefergehende Analyse der besagten Passagen dürfte weitere interessante Details der Interaktion zwischen hinduistischen und buddhistischen Tantra-Strömungen offenlegen. Diese Parallelen zeigen jedoch, dass für die Rezeption der Lehren der AS, im śaiva-orientierten GYŚ bereits traditioninhärente Anlagen vorhanden waren, die es dem Autor erlaubten, die Techniken der AS nahtlos in ein śivaitisches Gedankengebäude zu integrieren.

3.1.9 Asketen und Haushälter

Eine letzte Aufälligkeit, die ich an dieser Stelle aufführen möchte, ist GYŚ 32:

kotikoṭiguṇais tāni bhavanty abhyāsayogataḥ |
nandanti pitaraḥ sarve putrā yogānusāriṇah ||32||

“(32) Mit dem Praktizieren dieses Yogas, werden die tugendhaften Qualitäten [die asketischen Praktiken, die Opfer, die Gaben und religiösen Schwüre] millionenfach vervielfacht. Die Ahnen sind erfreut: Alle Nachkommen sind ebenfalls solche, die dem Yoga folgen.”

Hier wird ausdrücklich von Nachkommen bzw. Söhnen (*putrā*) gesprochen, welche ebenfalls Anhänger dieser Yogapraxis sein mögen. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass der Autor des GYŚ neben einem asketischen Publikum, auch auf eine Haushälterschaft abzielte.

Wie gezeigt wurde, ist das GYŚ ein Ergebnis einer komplexen Interaktion zwischen Vajrayāna-Buddhismus, Śaiva- und Śākta-Traditionen und dürfte eine frühe Stufe der Genese vom proto-Hathayoga der *Amṛtasiddhi*, hin zu den transsektarischen Werken, wie der *Hathapradipikā*, darstellen.

¹⁰³ *Kubjikāmatatantra* 7.81^{c-d}–86^{a-b}: *padmāsanasthito yogī samakāya rjuhśirah* | *recya vāyum svakād dehāt punar ākrṣya dhārayet* || *hrdaye yaḥ sthito granthis tasya nābhau kṣipen manah* | *mantram caiva* (em: *prāṇam*) *tathātmānam ekikṛtya trayam budhah* || *daṇḍākāram nayet tāvad yāvad brahmabilāntagam* | *tatsthānāt prerayet tūrṇam mahāyā-nena sundari* || *karābhyaṁ caiva tarjanyāṁ* (em: ?) *pīḍayeta punah punah* | *lalanāghāṇṭike yojya pañcamam stānam ākramet* || *ākramed guhyacakram tu karaṇam cordhvamūlakam* | *lagne granthitrayam* (em: ?) *devi khagair nātra samśayah* || (VASUDEVA 2004:266).

¹⁰⁴ DhbU verwendet zwar nicht die *śūnya*-basierte Terminologie, beschreibt aber eine hochgradig den Ausführungen der GYŚ ähnelnde Meditationstechnik.

3.1.10 Tabelle: Parallelen zwischen AS und GYŚ

Um die vielen wichtigen Details, die beim Vergleich der AS mit dem GYŚ diagnostiziert werden konnten, übersichtlich aufzuzeigen, war die tabellarische Form naheliegend. In der nachfolgend präsentierten Tabelle kommen vor allem neben den direkten Zitaten und den unmittelbar ersichtlich leicht abgeänderten Versen, auch die Paraphrasierungen, welcher der Autor des GYŚ an den Versen der AS vornahm, zur Geltung, die nicht im kritischen Apparat abgebildet wurden, aber dennoch interessant und bemerkenswert sind. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass es Parallelen gibt, die durch mangelndes Textverständnis der AS von mir übersehen wurden. Daher ist diese Tabelle als erste hermeneutische Annäherung zu betrachten, welche dem interessierten Studenten des GYŚ einen einschlägigen Überblick über die Relation zwischen AS und GYŚ verschaffen soll.

Die erste Spalte der Tabelle zeigt die Textstelle der AS an, die meiner Meinung nach dem unbekannten Kompilator des GYŚ als Grundlage seiner Neukomposition diente. Die zweite Spalte zitiert die zuvor genannte Passage der AS. Die dritte Spalte differenziert zwischen einer identischen Übernahme mit dem Zeichen “=” und einer redaktionell veränderten Übernahme von verschiedengradiger Intensität mit dem Zeichen “~”. Die vierte Spalte nennt die dazugehörige Textstelle im GYŚ, gefolgt von einem Zitat dieser Textstelle in der fünften Spalte. Die sechste Spalte dient der Kommentierung der aufgezeigten Parallelen zwischen den beiden Texten.

Die AS besteht aus 292 Versen in 35(38) kurzen *vivekas*. Die ersten zehn *vivekas* lehren die Konstituenten des yogischen Körpers. Die *vivekas* 11-13 lehren drei Methoden um diese Konstituenten zu manipulieren (*mahāmudrā*, *mahābandha* und *mahāvedha*) und *viveka* 13 lehrt die Ausübung (*abhyāsa*), wie die drei Methoden zusammen verwendet werden können. In den *vivekas* 15-18 werden die vier Stufen des Aspiranten erläutert. Die *vivekas* 19-33 behandeln die vier Zustände (*avasthās*) von Yoga, und in 34-35 wird die endgültige Transformation des Körpers, der bis zu *nirvāṇa* führt, erläutert (MALLINSON 2016:3). Das GYŚ orientiert sich weitestgehend an dieser Struktur (Siehe S.35 ff.).

Die Tabelle trägt den vom GYŚ nicht bei der Kompilation verwendeten Kapiteln der AS nicht Rechnung. Diese sollen nun aufgelistet werden: a) Zunächst das zweite Kapitel namens *madhyamāyāḥ sāmānyavivekah*. Dort wird die Bedeutung des zentralen Kanals im yogischen Körpers näher erläutert. Die wichtigsten Informationen hieraus verstreuhen sich jedoch sinngemäß über das gesamte GYŚ. b) Das achte Kapitel *cittavivekah*, das neunte *prakṛtivivekah*, und das zehnte Kapitel *guṇavivekah* werden weitestgehend ausgelassen. Sie enthalten Informationen, die für die unmittelbare Durchführung der Techniken der AS und somit auch des GYŚ keine größere Bedeutung haben. Gleches gilt für c) die *vivekas* 15-19 (*mṛdu-*, *madhya-*, *abhimātra-* und *adhimātratarasatva-vivekah*), die von den vier verschiedenen Stufen von Schülern handeln und im GYŚ innerhalb von zwei Sätzen abgeholt werden. Darüber hinaus spielen d) die sehr kurzen letzten fünf Kapitel der AS 31-35 (*mahāmudrā-*, *asiddhakāyalakṣaṇa-*, *asiddhavāyulakṣaṇa-*, *mahābhūtapariṇāma-* und *nirvānavivekah*) keine Rolle.

Grundlage der Zitate der Tabelle bildet die von mir konstituierte kritische Edition des GYŚ¹⁰⁵ und die “Working Edition” der kritischen Edition der AS von James Mallinson und Péter-Dániel Szántó vom 20. September 2018.

¹⁰⁵Der Originaltext des *codex unicus* kann zusätzlich der diplomatischen Edition unter S. 49 entnommen werden.

Tabelle 1: Parallelen zwischen AS und GYŚ

Textstelle AS	Zitat AS		Textstelle GYŚ	Zitat GYŚ	Kommentar
1.11 ^{a-d}	śarīram madhyamārū-pam candraṁ sūryam tathānalām vāyu-tattvam tathā bindum cittam ca prakṛtiṁ guṇam 11	≈	1 ^{a-d} & 3 ^a & 4 ^{a-b}	candraḥ sūryas tathā vahniḥ śarīre daśa nāḍikāḥ pañca sthā vāyavah pañca mano bindus tathaiva ca 1 & prakṛtiḥ kṣetrapuruṣo & brahmāṇḍe ye gun-āḥ santi te tiṣṭhanti kalevare	GYŚ nennt <i>manas</i> anstatt <i>citta</i> und ergänzt <i>puruṣa</i> . Die Abfolge der Konstituenten des yogischen Körpers im GYŚ orientiert sich an der AS.
1.15 ^{a-d}	asti meruh śarīre ca saptadvipasamanvitah lokatrayasamāyuktah sacaturdaśabhūmikah 15	≈	2 ^{a-b} & 3 ^d	sat cakram merudan-ḍañ ca oddiyānam tathaiva ca & bhuvanāni caturdaśa 3	GYŚ ergänzt die sechs <i>cakras</i> , die in der AS nicht vorkommen.
1.16 ^{a-d}	sāgarāḥ saritas ta-tra kṣetrāṇi kṣetra-pālakāḥ chandohāḥ puṇyatīrthāni pīthāni pīthadevatāḥ 16	≈	2 ^{b-d} & 3 ^c	oddiyānam tathaiva ca jālandharah kā-marūpaṁ pūrṇagirih śrīhaṭṭakah 2 & nadā nadyah samudrāś ca	GYŚ nennt hier 5 <i>pīthas</i> . In AS 1.1 (<i>śarīravivekah</i>) ist nur allgemein von <i>puṇyatīrthani pīthāni pīthadevatāḥ</i> die Rede. Zwei der im GYŚ genannten <i>pīthas</i> spielen im AS eine Rolle, nämlich <i>kāmarūpa</i> und <i>pūrṇagiri</i> in AS 7.10. GYŚ ersetzt <i>sāgarāḥ</i> durch <i>samudrāḥ</i> .
1.18 ^{a-d}	nabho vāyuś ca vahniś ca jalāṁ vasumatī tathā sakalo niṣkalo viṣṇur bhūtanāthah prajāpatih 18	≈	1 ^a & 3 ^b	candraḥ sūryas tathā vahniḥ & brahmā viṣṇuh śivas tathā	Die gleichen Götter werden in beiden Texten unter teils anderen Namen im yogischen Körper verortet.

Fortsetzung der Tabelle auf der nachfolgenden Seite

Tabelle 1: Parallelen zwischen AS und GYŚ - Fortsetzung

Textstelle	Zitat		Textstelle	Zitat	Kommentar
1.19 ^{a-d}	trailokye yāni tattvāni tāni sarvāṇī dehataḥ śarīre yāni tattvāni na santy anyatra tāni vai 19	≈	4 ^{a-b}	brahmāṇḍe ye gun- āḥ santi te tiṣṭhanti kalevare	AS und GYŚ sehen den Körper als Mikro- kosmos des gesamten Makrokosmos.
3.1 ^{a-d}	meruśṛṅge sthitaś candro dviraṣṭakala- yā yutah aharniśam tuṣārbhām sudhām varṣaty adhomukhaḥ 1	=	5 ^{a-d}	meruśṛṅge sthitaś candro dviraṣṭakala- yā yutah aharniśam tuṣārbhām sudhām varṣaty adhomukhaḥ 5	Vers identisch.
3.2 ^{a-b}	tato 'mr̥tam dvid- habhūtaṁ jñātavyam tāttvikair narah	≈	6 ^{a-b}	sudhāmśur dvivid- hasrāvī pīyūṣam bin- dum eva ca	Das Konzept des zwei- artigen Nektars wird in GYŚ mit redaktio- nellen Änderungen übernommen.
4.1 ^{a-b}	madhyamāmūlaśaṁsthāne tiṣṭhati sūryamandalah 	≈	8 ^{c-d}	madhyamāmūlam saṁ- vyāpya sūryas tiṣṭhati dehinām 8	Minimale Differenz: In der AS ist die Sonne an der Basis des zentra- len Kanals befindlich. Im GYŚ ist die Sonne vollständig in der Basis des zentralen Kanals eingehüllt.
4.1 ^{b-c}	tiṣṭati sūryamandalah kalādvādaśasampūrṇo	≈	9 ^a	kalādvādaśabhiḥ sūryo	Sonne hat in beiden Texten jeweils 12 <i>kalās</i> .
4.3 ^{a-d}	grasati candraniryāsam brahmati vāyumanḍale dahati sapta dhātumś ca sūryah sarvaśarirake 3	≈	10 ^{a-b} & [20 ^{a-b}]	tuṣāram varṣate candro ravīḥ śuṣyati sarvadā & [adhikām sarvagātreṣu bhavanti cāṣṭadhātavaḥ]	In AS und GYŚ kon- sumiert/vertrocknet die Sonne den lunaren Nektar. [Unterschied: GYŚ spricht von 8 <i>dhātus</i> , die AS von sieben.]
4.11 ^{a-d}	sūryo vahnir yadā rāhur ūrdhvam vrajati dehataḥ adhaś candrā- mr̥tam yāti tadā mr̥tyur nr̥nām bhavet 11	≈	10 ^{c-d} & 11 ^{a-b}	tatsaṁyoge sthitah prāṇo viyogaṁ ma- raṇām bhavet 10 & ūrdhvam yāti raver raś- mir adhaś candrāmr̥tam sadā	GYŚ übernimmt das Konzept der AS mit redaktionellen Ände- rungen. In GYŚ fehlt Erwähnung der "Iden- tität" von Sonne und Feuer.

Fortsetzung der Tabelle auf der nachfolgenden Seite

Tabelle 1: Parallelen zwischen AS und GYŚ - Fortsetzung

Textstelle	Zitat		Textstelle	Zitat	Kommentar
5.1 ^{a-d}	kalābhir daśabhir yuktaḥ sūryamaṇḍa- lamadhyataḥ vasati vastideśe ca vahnī annavipācakah 1	≈	9 ^b & 9 ^{c-d}	vahnī daśakalāyutah & sarveṣāṁ dehināṁ ti- thed annādiḥ pācakah sadā 9	In beiden Texten ist das Feuer als Verbrenner der Nahrung konzipiert und hat 10 <i>kalās</i> .
6.7 ^{a-d} & 6.8 ^{a-b}	hrdi prāṇo vasen nityam apāno guda- maṇḍale samāno nābhideśe tu sadodānaś ca kanṭhake 7 & vyāno vyāpi śarīre ca pradhānāḥ pañca vāyavah	≈	21 ^{c-d} & 22 ^{a-b}	hrdi prāṇo gude 'pānah samāno nābhisaṁsthitaḥ 21 & udānah kanṭhadeśe ca vyānah sarvaśarīragah	GYŚ übernimmt Kon- zept der fünf Winde mit minimalen redak- tionellen Änderungen.
6.11 ^{a-b}	prāṇāś candramayo jñeyo 'pānah sūryama- yas tathā	=	13 ^{a-b}	prāṇāś candramayo jñeyo 'pānah sūryama- yas tathā	Halbvers identisch.
6.13 ^d	sarvasiddhiḥ prajāyate 13	≈	7 ^d	dehasiddhiḥ prajāyate 7	Metrische Formulie- rung wird von GYŚ übernommen.
6.5 ^{c-d} & 7.1 ^{a-b}	tathā śarīramadhy- esu vāyur ekah paro vibhuḥ 5 & bījam ekam śarīresu mūlasāram prakīrtitam 	≈	20 ^{c-d}	bīja eva paro dehe mūlasārah prakīrtitaḥ 20	Siehe Fußnote 140 in der Übersetzung von GYŚ 20.
7.6 ^{c-d}	yām avasthāṁ vrajed vāyur bindus tām eva gacchati 6	=	27 ^{a-b}	yām avasthāṁ vrajed vāyur bindus tām eva gacchati	Hemistichion und Konzept wird von GYŚ unmittelbar übernom- men.
7.8 ^{a-d}	sa bindur dvividho jñeyah pauruṣo vani- tābhavaḥ bijam ca pauruṣam proktam ra- jaś ca strīsamudbhavaḥ 8	≈	6 ^{a-d}	sudhāṁśur dvivid- hasrāvī pīyūṣam bin- dum eva ca taralas tu sudhā jñeyā ghano bindur udāhṛtaḥ 6	GYŚ übernimmt das Konzept des zwei- artigen <i>bindus</i> mit redaktionellen Ände- rungen.

Fortsetzung der Tabelle auf der nachfolgenden Seite

Tabelle 1: Parallelen zwischen AS und GYŚ - Fortsetzung

Textstelle	Zitat		Textstelle	Zitat	Kommentar
7.12 ^{a-d}	binduś candramayo jñeyo rajaḥ sūryamayas tataḥ anayoh samga- maḥ sādhyah kūtagāre 'tidurghaṭe 12	≈	13 ^{a-d}	prāṇaś candramayo jñeyo 'pānah sūrya- mayas tathā anayoh samgamam sādhyam rajobījasya sādhanam 13	GYŚ übernimmt Teile von 7.12 ^{a-d} und redak- tioniert diese mit Teilen von AS 6.11 ^{a-b} . Siehe den dazugehörigen Tabelleneintrag.
7.20 ^{a-b}	cale bindau cale citte cale vāyau ca sarvadā	=	43 ^{a-b}	cale bindau cale citte cale vāyau ca sarvadā	Vers und Konzept in beiden Texten iden- tisch.
11.4 ^{a-d}	āsane kaṭim āropya tu cibukam hṛdayopari navā dvārāṇī samya- mya kukṣim āpūrya vāyunā 4	≈	17 ^{a-d}	ākuñcyā gudamūlan tu cibukam hṛdayopari navā dvārāṇī samya- mya kukṣim āpūrya vāyunā 17	Vom GYŚ werden die <i>pādas</i> ^{b-d} ohne redak- tionelle Änderungen übernommen.
11.6 ^{c-d}	cālanaṁ sarvanāḍināṁ analasya ca dīpanam 6	≈	18 ^{a-b}	cālanaṁ sarvanāḍināṁ dehavahneḥ pradīpa- nam	GYŚ übernimmt Teile des Verses mit redak- tionellen Änderungen.
12.4 ^{a-b}	gudam yonisam- āyuktam ākuñcyā caikakālataḥ	≈	17 ^a	ākuñcyā gudamūlan tu	Kompilator des GYŚ reduziert AS 12.4 ^{a-b} und AS 11.3 ^{b-d} zu einer rudi- mentären Formulierung der Technik in GYŚ 17.
12.4 ^{c-d} & 12.6 ^{c-d} & 12.14 ^{a-d}	apānam ūrdhvagam kṛtvā samānena ca yojayed 4 & vāhayed ūrdhvagaty artham prāṇāpānaikayogataḥ 6 & kumbhake sarvatatt- vāni nikṣipyā dṛḍha- bandhanāt udānam argalam kṛtvā prāṇāpā- naikayogataḥ 14	≈	14 ^{c-d}	samānāpānayor yogaḥ prāṇāpānaikayogataḥ 14	GYŚ 14 ^{c-d} vereint AS 12.4 ^{c-d} und AS 12.6 ^{c-d} mit redaktionellen Änderungen. Das Kompositum <i>prāṇāpa-</i> <i>naikayogataḥ</i> kommt erneut in AS 12.14 ^d , ist jedoch hier inhaltlich nicht ganz so nah wie erstere Erwähnung in AS 12.6 ^{c-d} .

Fortsetzung der Tabelle auf der nachfolgenden Seite

Tabelle 1: Parallelen zwischen AS und GYŚ - Fortsetzung

Textstelle	Zitat		Textstelle	Zitat	Kommentar
13.10 ^{a-d} & 13.11 ^{a-d}	<p>brahmagrānθim̄ tato bhittvā viṣṇugrānθim̄ bhinatty asau viṣṇu- grānθim̄ tato bhittvā rudragrānθim̄ bhinatty asau 10 </p> <p>&</p> <p>rudragrānθim̄ ta- to bhittvā chittvā mohamayim̄ latām̄ udghāṭayaty ayam̄ vāyur brahmadvāram̄ sugopitam̄ 11 </p>	≈	23 ^{a-d} & 24 ^{a-d} & 25 ^{a-d}	<p>udghāṭayec cakra- nālām suṣumṇāyām̄ sugopitam̄ brahma- grānθim̄ tato bhittvā vāyur viśati madhya- mām̄ 23 </p> <p>&</p> <p>svādhicakram̄ liṅgamū- le tato vāyur viśaty api maṇipūram̄ nābhideše tato vidhyāt sadāgatih̄ 24 </p> <p>&</p> <p>hṛdi madhye viṣṇu- grānθim̄ bhittvā kaṇṭhaguṇākaram̄ tālumūlam̄ sudhācakre bhittvā rudrālayam̄ vrajet 25 </p>	System der sechs <i>cakras</i> des GYŚ wird mit dem System der <i>granthis</i> der AS zusammengefügt.
14.9 ^{a-d} & 14.10 ^{a-d}	<p>vahnau vivardhamāne ca sukham annasya pākatā annasya pa- ripākena rasavṛddih̄ prajāyate 9 </p> <p>&</p> <p>rase vrddigate nityam̄ vardhante dhātavas tadā dhātoḥ samvard- hanād eva pradhānam̄ vardhate rasah̄ 10 </p>	≈	18 ^{a-d} & 19 ^{a-d}	<p>cālanam̄ sarvanā- dīnām̄ dehavahneḥ pradīpanam̄ vahneḥ pradīpanān nityam̄ an- nādeḥ pācanam̄ bhavet 18 </p> <p>&</p> <p>annādeḥ pācanān nityam̄ rasavṛddhiḥ prajāyate svabhāvād bijā evāsau bindum̄ bibharti nānyathā 19 </p>	GYŚ übernimmt das Konzept des Feuers als Kocher der Nahrung, welches den <i>dhātu</i> -Umwandlungsprozess antreibt.

Fortsetzung der Tabelle auf der nachfolgenden Seite

Tabelle 1: Parallelen zwischen AS und GYŚ - Fortsetzung

Textstelle	Zitat		Textstelle	Zitat	Kommentar
14.17 ^{a-d} & 14.18 ^{a-d}	dahyante sarvapāpāni janmakotikṛtāni ca ihaivābhyaśayogena tṛṇāni vahninā yathā 17 & tapāṁsi yāni kathyante yajñadānavratāni ca koṭikotiguṇais tāni bhavanty abhyāsayoga- tah 18	=	30 ^{c-d} & 31 ^{a-d} & 32 ^{a-b}	dahyante sarvapāpāni kotijanmārjitāni ca 30 & ihaivābhyaśayogena tṛṇāni vahninā yathā tapāṁsi yāni kathyante yajñadānavratāni ca 31 & koṭikotiguṇais tāni bhavanty abhyāsayoga- tah	Aufgezählte <i>pādas</i> bei- der Texte fast komplett identisch.
19.14 ^{a-d} & 19.15 ^{a-b}	ekāvasthā yadā pūrnā vedho 'yam brahma- granthitah tadā damśo bhaven madhye kimcid ānandadarśanam 14 & śūnyatānupraveśo 'pi vicitrakṣaṇasamābhavaḥ 	≈	34 ^{a-d} & 42 ^{a-d} & 48 ^{a-d}	nābhimadhye sthito brahmā hṛdi madhye tu mādhavaḥ śirasi śāṅ- karo jñeyas tristhānam muktidam smṛtam 34 & evam dhyānam sthiram yasya na bāhyam lab- hyate manah vāyur bindur manaś cātmā tasya sarvam sthiram bhavet 42 & nirālambe manah kṛtvā kūryāc chunye ma- nah sthiram anityam khaṇdayet sarvam yat kiñcit manasārjitaṁ 48	Der Kompilator des GYŚ übernimmt die vier Meditationszustän- de (<i>avasthās</i>) der AS (ārambha, ghaṭa, pari- caya, niṣpanna/niṣpatti, wie in den vivekas 19-33 beschrieben), ohne jedoch deren Namen aus der AS zu nennen. Jedoch führen die genannten Stadi- en in beiden Texten zum selben Ergebnis, welches sich in der gleichen Terminologie widerspiegelt: Von śūnya, über atiśūnya zu mahāśūnya. In AS und GYŚ sind die Me- ditationsstadien, kor- respondierend mit der Position im yogischen Körper, identisch.

Fortsetzung der Tabelle auf der nachfolgenden Seite

Tabelle 1: Parallelen zwischen AS und GYŚ - Fortsetzung

Textstelle	Zitat		Textstelle	Zitat	Kommentar
20.7 ^{a-b} & 21.2 ^{a-d}	sampūrnāyām dvitīyāyām atisūnyam prajāyate & yadā vāyuḥ prabuddho 'yām madhyamāś-photīārgalaḥ tada samjāyate vahniḥ kālānalakṣayamkarah 2	≈	40 ^{a-d} & 54 ^{a-d}	nābhimadhye ca sarvesu jyotiḥ samdipyate yathā tatraiva cātiśūnye tu kālacāraḥ palāyate 40 & tatraiva ca mano nītvā mahāśūnyamayopari kālasya ca kṣayam jñātvā svayam brahma-samo bhavet 54	Hier wird deutlich, dass sich das GYŚ auch weiterhin an den Meditationsstadien der AS orientiert, wenn auch die Paraphrasierungen in der zweiten Hälfte des GYŚ viel schwächer ersichtlich sind. Hier erreicht der <i>yogin</i> in beiden Texten einen Zustand der <i>atisūnya</i> genannt wird, in dem für den Meditierenden die Wahrnehmung der Zeit verlischt. Danach erreicht er, wie in GYŚ 54 beschrieben, nach dem Verlöschen der Zeit, die nächste Stufe. Sie wird <i>mahāśūnya</i> genannt.
25.1 ^{a-d} & 30.1 ^{a-d}	siddhakāyo yadā yogī hrdayagranthibhedataḥ mahāśūnyam tadāyatām kṣaṇam vilakṣaṇam tadā 1 & rudragranthim tadā bhittvā pavanah sarvapīṭhagah prabhāsvaramayam cittam vipākakṣaṇabhūṣitam 1	≈	52 ^{a-d} & 53 ^{a-d} & 54 ^{c-d}	brahmāṇḍasyordhvato brahmapadam jyotirmayaṁ śubham tadūrdhvañ ca padam viṣṇoh hrdaye ca guṇānvitam 52 & tadūrdhvañ ca rudrapadam dr̥syate nātra samśayah tadūrdhvañ ca mahāśūnyam yatra brahma yathāśramam 53 & tatraiva ca mano nītvā mahāśūnyamayopari kālasya ca kṣayam jñātvā svayam brahma samo bhavet 54	GYŚ folgt der AS auch hinsichtlich der Erreichung von <i>mahāśūnya</i> . Darüber liegt nur noch der Zustand der Befreiung, der im GYŚ 54 als "dem Brahman gleich" beschrieben, in der AS 35 jedoch als <i>nirvāṇa</i> bezeichnet wird. Die exponierte Beschreibung der <i>granthis</i> in Verbindung mit Licht (<i>jyotis</i>) findet sich in dieser Form nicht in der AS und stammt aus früheren Praktiken śivaitischer Tantras.

3.2 Prāṇatoṣinī

Die *Prāṇatoṣinī* (PT) von Rāmatoṣaṇa ist ein Tantra-Kompendium (*nibandha*) aus dem 19. Jh. und wurde vom Autor in Bengalen kompiliert. Inhaltlich beschäftigt sich dieses 565-seitige Kompendium mit tantrischen Ritualen und Philosophie. Er schöpft dabei aus einer Vielzahl von den im 19. Jh. in dieser Region zirkulierenden Manuskripten. Obwohl wir in den vorhanden Druckausgaben von Rāmatoṣaṇa als Autor dieses Werkes lesen, der in den Druckausgaben und der Sekundärliteratur manchmal den Beinamen Vidyālāmkāra oder auch Bhaṭṭācārya trägt, lesen wir bei Shāstri 1905 von einem anderen Namen:

“Babu Prāṇakṛṣṇa Visvās of Kharhadaha, within ten miles of Calcutta, collected in the beginning of the nineteenth century a large number of Tantra, Purāṇa and Smṛti MSS., for the purpose of compiling Prāṇatoṣinī, Prāṇakṛṣṇā Kriyāmbudhi and other encyclopaedic works on Hindu ritual and worship.” (SHĀSTRI 1905:2)

Da das *Prāṇatoṣinī* zwar öfters in der rezenten Sekundärliteratur zu tantrischen Studien zitiert wird, es aber bis dato keine ausführlichen Studien, kritische Edition oder Gesamtübersetzungen in westliche Sprachen gibt, muss die oben genannte Auffälligkeit ohne Weiteres ungeklärt bleiben. Die behandelten Themen des PT reichen von *mantras*, *yantras* und deren Bedeutungen (SLOUBER 2010:69-70) über Meditationen, religiöse Geschichten sowie Legenden und Götterverehrung (KINSLEY 1997:149-50), die sechs Akte der Magie, tantrische Rituale inkl. sexueller Riten, hin zu verschiedenen Bereichen tantrischer Philosophie (URBAN 2010:100) und wie wir am Beispiel der Zitate des GYŚ sehen, auch Themen des Hatha-Yoga. Das *Prāṇatoṣinī* übernimmt in seinem *sargakāṇḍa* insgesamt 31 Halbverse aus dem *Gorakṣayogaśāstra*. Hierbei handelt es zunächst um GYŚ 1-7, die mit nur minimalen Abweichungen¹⁰⁶ übernommen werden. GYŚ 8-10 werden mit wiederum nur minimalen Abweichungen übernommen. GYŚ 12^{a-b} wird ausgelassen. Anschließend werden die Verse GYŚ 12^{c-d} bis GYŚ 16 vollständig zitiert. Unmittelbar danach folgt ein vollständiges Zitat von GYŚ 34. Allem Anschein nach interessierte sich der Kompilator des PT vor allem für die Konzeption des yogischen Körpers, da zwischen GYŚ 17 und 33 vor allem die im GYŚ vermittelte Praxis beschrieben wird, die jedoch nicht mit übernommen wurde. Dafür ist an anderer Stelle im PT zumindest von *mahāmudrā* und yogischen *bandhas* die Rede. Die Kollation der Verse ergab, dass die zitierten Verse des PT manchmal bessere Lesarten als der dem GYŚ zugrundeliegende *codex unicus* konserviert haben. Eine weitere Auffälligkeit ist die bereits weiter oben genannte Namensgebung des Textes der zitierten Verse. Die zitierte Passage des GYŚ beginnt im PT mit “*tattvasāre ṣaṣṭhapāṭale //*”. Dieses Merkmal erinnert unmittelbar an die Kolophonproblematik des *codex unicus*, wo wir anstelle des zu erwartenden Kolophons am Ende des Manuskriptes einfach “*//65// mūlasāreti //*” lesen. Wie es zu dieser Abweichung kommt, kann nicht abschließend geklärt werden. Allerdings spricht auch dieser Umstand gegen *Gorakṣayogaśāstra* als ursprünglicher Titel des Werkes. Die Suche nach Textzeugen des GYŚ unter dem Titel *tattvasāra* blieb unterdessen bis dato erfolglos. Die Recherche ergab, dass es mehrere Werke unter diesem Titel gegeben hat, von denen jedoch keines ein Textzeuge des GYŚ ist. Es spricht vieles für einen Fehler oder eine bewusste Änderung des Titels seitens des Kompilators des PT. Auch die Angabe eines sechsten Kapitels wirft weitere Fragen auf, die nicht geklärt werden können. War der Text, des dem GYŚ zugrundeliegenden Kodex, nur ein Kapitel eines längeren Werkes? Im PT jedenfalls, werden bei jedem Text Kapitelangaben gemacht, die sich nicht auf eine bestimmte Kapitelfolge im PT selbst beziehen, sondern immer auf das Kapitel des zitierten Textes. Unser Kodex bietet allerdings keine Hinweise auf dieses Szenario, abgesehen von der Abwesenheit eines “Kolophons” der ersten Hand. Weiterhin scheint unser Kodex ein in sich geschlossenes Werk zu sein, worauf bereits die

¹⁰⁶GYŚ 6^{c-d} und 7^{a-b} werden ausgelassen, sodass GYŚ 6^{a-b} und 7^{c-d} einen Vers bilden.

Einleitung mit “*namo ādināthāya*”¹⁰⁷ hindeutet. Auch inhaltlich scheint unser Text mit Vers 65 ein rundes Ende zu finden. Ohne Weiteres müssen diese Fragen jedoch offen bleiben. Der Fakt, dass das PT in Bengalen abgefasst wurde, und die Herkunft des *codex unicus* aus dem heutigen Nepal, befürworten die Komposition des GYŚ im Nordosten des indischen Subkontinents.

3.3 Dhyānabindu Upaniṣad

Die *Dhyānabindu Upanisad* (DhbU) teilt einen Halbvers mit dem GYŚ: GYŚ 29^{a-b} = DhB 29^{a-b}. Der Text existiert in nördlichen und südlichen Versionen. Während der nördliche Text 21-23 Verse in zwei Abschnitten beinhaltet, finden sich im südlichen Text 106 bis 107 Verse sowie Passagen in Prosa (RUFF 2011:110). In den ersten 23 Versen wird die *om*-Meditation ausführlich diskutiert. Der Text instruiert den *yogin* über die Stille zu meditieren, nachdem der Klang der Silbe ausgeklungen ist. Einatmung, Atemanhaltung und Ausatmung (*pūraka*, *kumbhaka*, und *recaka*) werden mit Körperstellen, Blumen und Göttern assoziiert. Die drei Komponenten der *om*-Silbe werden mit denselben Körperstellen in Verbindung gebracht, die in GYŚ 34 als erlösendes Gebend erklärt werden. *a* befindet sich im Nabel, das *u* im Herzen, das *m* zwischen den Augenbrauen im Kopf, der Nachklang dann im oberen Teil des Kopfes und die Stille jenseits des Körpers. Die zusätzlichen Verse der südlichen Variante und der Prosa-Anteil stammen laut Ruff aus verschiedenen bekannten Werken, wie der *Gītāśāra* (ca. 1600-1650), *Vivekamārtanda*, der *Hathapradīpikā* (ca. 1450) und dem *Rājayogaprakarana*-Kapitel des *Upāsanāśārasaṃgraha*, sodass davon ausgegangen wird, dass die südliche Variante ihre finale Form in der Mitte des 17. Jh. n. u. Z. angenommen hat (RUFF 2011:111). Ab Vers 41, in welchem die Glieder eines sechsfachen Yoga aufgelistet werden, ändern sich auch Stil und Duktus des Textes. Er liest sich von hier an wie ein Text des Hathayoga (FEUERSTEIN 2008:494). Der größte Teil sind direkte Zitate oder Paraphrasierungen des sechsten Kapitels des *Vivekamārtanda*. Im folgenden werden *kuṇḍalinī-sakti*, *khecarī mudrā*, die Kanäle (*nādīs*), die Vitalwinde (*vāyus*) und die sechs *cakras* diskutiert. Ob es sich bei dem oben genannten Halbvers tatsächlich um ein direktes Zitat aus dem GYŚ handelt, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Allerdings existiert hier eine bemerkenswerte Parallelität zwischen der zweiten Hälfte des GYŚ, insbesondere dessen Verse 34-50, und den Versen 28-40 der DhB, welches dieses Szenario bestärkt:

tasya madhyagatam devam vāsudevam nirañjanam |
 śrīvatsakaustubhoraskam muktāmaṇivibhūṣitam ||28||
 śuddhasphaṭikasamkāśam candrakoṭisamaprabham |
 evam dhyāyen mahāviṣṇum evam vā vinayānvitah ||29||
 atasīpuṣpasamkāśam nābhishthāne pratiṣṭhitam |
 caturbhujam mahāviṣṇum pūrakeṇa vicintayet ||30||
 kumbhakena hr̥disthāne cintayet kamalāsanam |
 brahmāṇam raktagaurābhām caturvaktram pitāmaham ||31||
 recakena tu vidyātmā lalāṭastham trilocanam |
 śuddhasphaṭikasamkāśam niṣkalam pāpanāśanam ||32||
 añjapatram adhah puṣpam ūrdhvānālam adhomukham |
 kadalipuṣpasamkāśam sarvavedamayaṁ śivam ||33||
 śatāram śatapatrādhyam vikīrnāmbujakarnikam |
 tatrārkacandravahninām upary upari cintayet ||34||
 padmasyodghāṭanam kṛtvā bodhacandrāgnisūryakam |
 tasya hr̥dbijam āhṛtya ātmānam carate dhruvam ||35||

¹⁰⁷“*namo ādināthāya*” wird im PT ausgelassen. Das Zitat des GYŚ im PT beginnt mit “*īśvara uvāca*”.

tristhānam ca trimātram ca tribrahma ca trayāksaram |
 trimātram ardhamātram vā yas tam veda sa vedavit ||36||
 tailadhāram ivācchinnadirghaghāntāninādavat |
 bindunādakalātītam yas tam veda sa vedavit ||37||
 yathaivat palanālena toyam ākarṣayen narah |
 tathaivotkarṣayed vāyum yogī yogapathe sthitah ||38||
 ardhamātrātmakam kṛtvā kośibhūtam tu pankajam |
 karṣayen nalamātreṇa bhruvor madhye layam nayet ||39||
 bhruvor madhye lalāte tu nāsikāyās tu mūlataḥ |
 jānīyād amṛtam sthānam tad brahmāyatanam mahat ||40||
 (HATTANGADI 2018:3)

In der Übersetzung von K. Narayanasvami Aiyar:

(28-29) One should meditate upon the stainless Lord Vasudeva as being (seated) upon the centre of Pitha, as having Srivatsa (black mark) and Kaustubha (garland of gems) on his chest and as adorned with gems and pearls resembling pure crystal in lustre and as resembling Crores of moons in brightness. He should meditate upon Maha-Vishnu as above or in the following manner.

(30-31) [That is] he should meditate with inspiration (of breath) upon Maha-Vishnu as resembling the Atasi flower and as staying in the seat of navel with four hands; then with restraint of breath, he should meditate in the heart upon Brahma, the Grandfather as being on the lotus with the Gaura (pale-red) colour of gems and having four faces;

(32-34a) Then through expiration, he should meditate upon the three-eyed Shiva between the two eyebrows shining like the pure crystal, being stainless, destroying all sins, being in that which is like the lotus facing down with its flower (or face) below and the stalk above or like the flower of a plantain tree, being of the form of all Vedas, containing one hundred petals and one hundred leaves and having the pericarp full-expanded.

(34b-35) There he should meditate upon the sun, the moon and the Agni, one above another. Passing above through the lotus which has the brightness of the sun, moon and Agni and taking its Hrim Bija (letter), one leads his Atman firmly.

(36) He is the knower of Vedas who knows the three seats, the three Matras, the three Brahmas, the three Aksharas (letters) and the three Matras associated with the Ardha-Matra.

(37) He who knows that which is above Bindu, Nada and Kala as uninterrupted as the flow of oil and (resounding) as long as the sound of a bell - that man is a knower of the Vedas.

(38) Just as a man would draw up (with his mouth) the water through the (pores of the) lotus-stalk, so the Yогin treading the path of Yoga should draw up the breath.

(39) Having made the lotus-sheath of the form of Ardha-Matra, one should draw up the breath through the stalk (of the Nadis Susumna, Ida and Pingala) and absorb it in the middle of the eyebrows.

(40) He should know that the middle of the eyebrows in the forehead which is also the root of the nose is the seat of nectar. That is the great place of Brahman.

(NARAYANASVAMI AIYAR 2018).

Diese Passage erinnert sehr an die Beschreibungen der Meditationstechnik in der zweiten Hälfte des GYS. Obwohl hier in der südlichen Variante des DhbU im Vergleich zum GYS Viṣṇu im

Nabel und Brahmā im Herzen befindet, bleibt die Grundidee der Technik dieselbe. Der Atem bzw. Vitalwind wird durch diese drei Punkte von Nabel, über das Herz zum Kopf geleitet, wo sich die Quelle des *bindu* befindet. Lenkt der *yogin* seinen Atem zu diesem Ort, erreicht er den Zustand des Brahman bzw. den gewünschten Erlösungszustand.

3.4 Šāringadharapaddhati

Die Šāringadharapaddhati (ŠP) ist ein Sanskrit-Sammelwerk, welches 1363 n. u. Z. von Šāringadharā, vermutlich in der Nähe von Jaipur¹⁰⁸ verfasst wurde. In 4689 Versen und 263 Sktionen (*paddhati*) zählen vor allem moralische Philosophie und Ethik zu den Themen. Die ŠP enthält ebenfalls einen Abschnitt über den Körper (ŠP 255) und Yoga (ŠP 256).

Das GYŚ teilt zwei Halbverse mit der ŠP. ŠP 255.45^{a-d}, findet sich wortwörtlich in GYŚ 21^{c-d} und wird in GYŚ 22^{a-b} fortgesetzt. Es ist nicht klar, ob hier überhaupt voneinander abgeschrieben wurde. Es ist nicht auszuschließen, dass beide Werke hinsichtlich dieses Verses auf eine dritte, noch nicht identifizierte Quelle zurückgreifen.

3.5 Šivasamhitā

Die im 15. Jh. verfasste Šivasamhitā (ŠS) ist einer der wichtigsten und umfangreichsten Quelltexte des Haṭhayoga. In einem Dialog zwischen Šiva und Parvatī werden zentrale Aspekte und Übungen des Haṭhayoga erklärt. Die Šivasamhitā gilt mit insgesamt 34 Versen als derjenige Text, der von allen weiteren Texten des Haṭhayoga am ausgiebigsten aus der AS zitiert (MALLINSON 2016:3). Es ist davon auszugehen, dass die Übereinstimmungen mit dem GYŚ aus der AS stammen und nicht der ŠS. Da die Verse, welche die ŠS aus der AS zitiert, oft reaktionellen Änderungen unterworfen sind, boten diese, wenn sie sich mit den Versen des GYŚ überschnitten, dennoch einen gewissen Mehrwert für den kritischen Leser, weshalb diese Passagen ebenfalls im kritischen Apparat exemplarisch aufgelistet worden sind. Es handelt sich hierbei um GYŚ 5^{a-d}, 9^{a-d}, 17^{c-d}, 21^{c-d}, 22^{a-b} = ŠS 2.6^{a-d}, 2.33^{a-d} & 2.10^{a-b}, 4.27^{c-d}, 3.7^{a-b}, 3.7^{c-d}.

3.6 Anmerkung zu weiteren geringeren Zeugen

Im kritischen Apparat erscheinen noch drei weitere geringere Zeugen, welche bei der Konstitution der kritischen Edition eine kleine Rolle gespielt haben. Dies wäre einerseits die *Varāha Upaniṣad* (VU): VU^{c-d} = GYŚ 30^{c-d}. Wahrscheinlich handelt es sich seitens der VU wieder um ein Zitat aus der AS. Andererseits das tantrische Kompendium *Puraścaryārṇavah* (PA) 3.233^{c-d}, welches eine interessante Parallel zum *svādhicakra liṅgamule* in GYŚ 24 liefert, da es die volle Bezeichnung des *cakras* mit dem selben Wortlaut lokalisiert: “*svādhiṣṭhānam liṅgamūle cakram*”.

¹⁰⁸Siehe (MALLINSON 2014:233).

4 Konventionen und Abkürzungen

4.1 Redaktionelle Zeichen

- . unleserlicher Teil eines *akṣara* z.B., durch verblasste Abschnitte des Manuskriptes
- .. unleserlicher *akṣara*, z.B. durch verblasste Abschnitte des Manuskriptes
- < > beinhaltet *akṣara(s)*, die später vom Schreiber oder einer anderen Hand hinzugefügt wurden
 - ,
 - | *avagraha*
 - || *dāṇḍa*
 - || *doppeldāṇḍa*
- x Leerzeichen im Manuskript von etwa der Größe eines *akṣara*
- ↑ Einfügung des Schreibers über der Zeile (geht dem betroffenen *akṣara* voraus)
- ↓ Einfügung des Schreibers unter der Zeile (“”)
- ◎ Bindeloch
- () umklammert *akṣara(s)*, die durch Schaden am Dokument unklar sind
- * *virāma*
- ,
- Nevārī-Komma (wird im GYS-Kodex als Satztrennsymbol verwendet)
- l Abhandlung initierendes Symbol (*anji*), repräsentiert die Sanskrit-Invokation *siddhir astu*
- | Lückenfüller (gebrochener *dāṇḍa*)
- ?
- unsicher

4.2 Konventionen für den kritischen Text

- Die Folionummerierung des Sanskrit-Manuskriptes wird am linken Außenrand vermerkt.
- Die Aufteilung der Verse ist editorisch. Die zur Verwendung kommenden Satzzeichen sind *dāṇḍas* und Doppel-*dāṇḍas*.
- Orthographische Varianten, die nicht wiedergegeben werden:
 - Gemination der Konsonanten nach einem Semivokal (meistens nach -r)
 - Degemination von Konsonanten vor einem Semivokal (meistens vor v-)
- Die klassischen *sandhi*-Regeln wurden durchgängig angewendet, ohne die Lesart des “Text des Dokuments” an diesen Stellen zu verzeichnen.
- Der *anusvāra* wird nur vor y, r, l, v, ś, §, s und h, sowie am Wortende benutzt. Andere *anusvāras* werden ohne Vermerk im kritischen Apparat durch den entsprechenden Klassennasal ersetzt.

- Für den “Text des Werkes” irrelevante Zeichen, wie z.B. das Lückenfüllersymbol und *Nevārī*-Kommas etc. wurden nicht reproduziert.
- *Virāmas* wurden ausgelassen, werden aber im kritischen Apparat mit demselben Zeichen, wie in der diplomatischen Transliteration (“*”) vermerkt, wenn sie für die Konstitution des Textes von Bedeutung sind.

4.3 Kennzeichnung der geringeren Zeugen

Um Informationen der textgeschichtlichen Beziehung und einen geschätzten Grad der Verwandtschaft bei der Reproduktion einer Passage vom Autor des GYŚ optimal im *apparatus criticus* abzubilden, wurde ein System von Sigla eingeführt.¹⁰⁹ Die Sigla werden dann sinnvoll, wenn ein *codex unicus* vorliegt und die von Verderbnis betroffenen Passagen im Text nur noch anhand anderer Texte rekonstruiert werden können. Hiesiger Apparatus der geringeren Zeugen verwendet folgende Sigla:

Ce *citatum ex alio* / Zitat aus einem anderen (Text).¹¹⁰

Cee *citatum ex alio modo edendi* / Zitat aus einem anderen (Text) mit redaktionellen Änderungen.¹¹¹

Ci *citatum in alio* / Zitat in einem anderen (Text).¹¹²

Cie *citatum in alio modo edendi* / Zitat in einem anderen (Text) mit redaktionellen Änderungen.¹¹³

Re *relatum ex alio* / (Inhalt), der aus einem anderen Text bezeugt ist.¹¹⁴

Ri *relatum in alio* / (Inhalt), der in einem anderen Text ebenfalls bezeugt ist.¹¹⁵

Folgende Sigla verweisen darauf, dass die jeweilige Passage aus einem Text stammt, dessen sich der Autor des GYŚ bei der Kompilation bediente: **Ce**, **Cee**, **Re**. Diese Texte müssen dem GYŚ zeitlich vorausgehen. Die anderen Sigla wie **Ci**, **Cie** und **Ri** sind Texte, die Passagen aus dem GYŚ übernommen haben, oder Verse bzw. Passagen teilen, deren Relation zum GYŚ aber wörtlich gegeben ist, sodass nicht genau gesagt werden kann, ob oder wer von wem übernommen hat. **Re** und **Ri** verweisen jeweils auf inhaltliche Passagen, die, hinsichtlich derjenigen des GYŚ, einen so hohen Verwandschaftsgrad aufweisen, dass sie bei der Rekonstruktion einer Passage bedeutsam sind.¹¹⁶

¹⁰⁹Diese Art von Kennzeichnungssystem, orientiert sich an der Verwendung des kritischen Apparates bei (STEINKELLNER, KRASSER und LASIC 2005:lii-liii). Es wurde entsprechend dem vorhandenen Material für die textkritische Arbeit am GYŚ modifiziert.

¹¹⁰Das Sigla **Ce** kennzeichnet einen identischen oder weitestgehend identischen Inhalt im geringeren Zeugen und lässt nur minimalste Abweichungen im Wortlaut der Passage zu.

¹¹¹Das Sigla **Cee** kennzeichnet Passagen mit spürbaren Abweichungen im geringeren Zeugen.

¹¹²Das Sigla **Ci** kennzeichnet einen identischen oder weitestgehend identischen Inhalt im geringeren Zeugen und lässt nur minimalste Abweichungen im Wortlaut der Passage zu.

¹¹³Das Sigla **Cie** kennzeichnet Passagen der geringeren Zeugen mit spürbaren Abweichungen, die vom Komponisten intendierten Charakter haben.

¹¹⁴Das Sigla **Re** kennzeichnet inhaltliche Parallelen im geringeren Zeugen, die bei der Konstitution des kritischen Textes von Bedeutung sind. Es zeigt weiterhin in bestimmten Fällen an, dass der Komponist ggf. auf diese Quelle bei seiner Komposition seines Textes zurückgegriffen haben könnte.

¹¹⁵Das Sigla **Ri** kennzeichnet inhaltliche Parallelen im geringeren Zeugen, die bei der Konstitution des kritischen Textes von Bedeutung sind.

¹¹⁶**Ce** und **Cee** haben den höchsten Verlässlichkeitsgrad, **Ci** und **Cie** einen Moderaten, und **Re** und **Ri** den Niedrigsten.

4.4 Sigla der Zeugen im kritischen Apparatus

GYŚ: *Gorakṣayogaśāstra* (NGMPP B22/44, B 1333/22): *Gorakṣayogaśāstra* (o. D.), *Gorakṣayogaśāstra* (o. D.)

AS: *Amṛtasiddhi*: Mallinson und Szántó (2017)

PT: *Prāṇatosiṇī*: Rāmatoṣaṇa (1898)

ŚS: *Śivasamhitā*: Mallinson (2007)

ŚP: *Śārṅgadharapaddhati*: Śārṅgadhara (1888)

DhbU: *Dhyānabindu Upaniṣad*: Hattangadi (2018)

PA: *Puraścaryārṇavaḥ*: The Maharājā Pratāpa Śīṁha Sāha Bahādura of Nepal (1901)

VU: *Varāha Upaniṣad*: Sunder (2000)

4.5 Abkürzungen im kritischen Apparatus etc.

em. emendiert

conj. konjekturelle Annahme

vgl. vergleiche

m.c. *metri causa*

o.D. ohne Datierung

5 Diplomatische Edition



Abbildung 3: Folio 1a-recto NGMCP 1333/22

1a1 | namo ādināthāya || iśvara uvāca || candrasūryas tathā vahni, śarīre daśa nādikāḥ | pañca
 1a2 sthā vāyava pañca, mano bindus ta | @ thaiva ca ||1|| ṣaṭ cakram merudaṇḍaḥ ca, oddiyānam ta
 1a3 theva ca | jālaṇḍharaḥ¹¹⁷ kāmarūpam | @ pūrṇagiri śrihattakaḥ ||2|| prakīrttiḥ kṣetra
 1a4 puruṣo brahmā viṣṇu śivas tathā | @ nadānadyah samudrāś ca, bhuvanāni caturddāśah
 1a5 ||3|| brahmāṇḍe ye gunāḥ samṛti, te tiṣṭhamṛti kalevare | teṣāṁ samkṣepataḥ sādhyām pravadanti |



Abbildung 4: Folio 1b-verso NGMCP 1333/22

1b1 śucismṛte ||4|| meruśrīnge sthite candro, dviraṣṭākalayā yutah | aharnniśam tuṣārābhām, śudhām
 1b2 varṣat� adhomukham, ||5|| śudhāmśu | @ r dvividhaśrāvī, piyūṣa bimḍum eva ca | taralas tu |
 1b3 śudhā jñeyā, ghano bimḍur udāhṛtaḥ @ ||6|| ekabiṇdu sadā brahmā, utpattisthitikā [26]
 1b4 rakah | bimḍuvarggasya sādhyena de @ hasiddhiḥ prajāyate ||7|| javākuṣumasamkā
 1b5 śo, vasthideśe susobhane | madhyamāmūla samvyāpya, sūryan tiṣṭhati dehinām, || x 8 x ||

¹¹⁷Vergleiche zu diesem Zeichen, welches dem visarga ähnelt (PANDEY 2012:18).



Abbildung 5: Folio 2a-recto NGMCP 1333/22

2a1 kalādvādaśabhiḥ sūryo, vahnir daśakalāyutah | sarvveṣāṁ dehināṁ tiṣṭhet*, annādiḥ pācakah
 2a2 sadā ||9|| tuṣāram varṣate candro | ☽ raviḥ sudhyati sarvvadā | tatsamyoge sthitah prāṇa
 2a3 ह viyogāt maraṇam bhavet* ||10|| ☽ ūrddhvam yāti rave rasmi,r adha caṇḍrāmṛtam sadā | a
 2a4 bhyāsāt kāmarūpe ca, yogam yoga ☽ vido viduh ||11|| ayam yogasamudram ca, vasanta
 2a5 ह parikīrttih | arogī ca bhave devī, prāṇapānaikayogataḥ ||12|| prāṇaś candramayo jñā

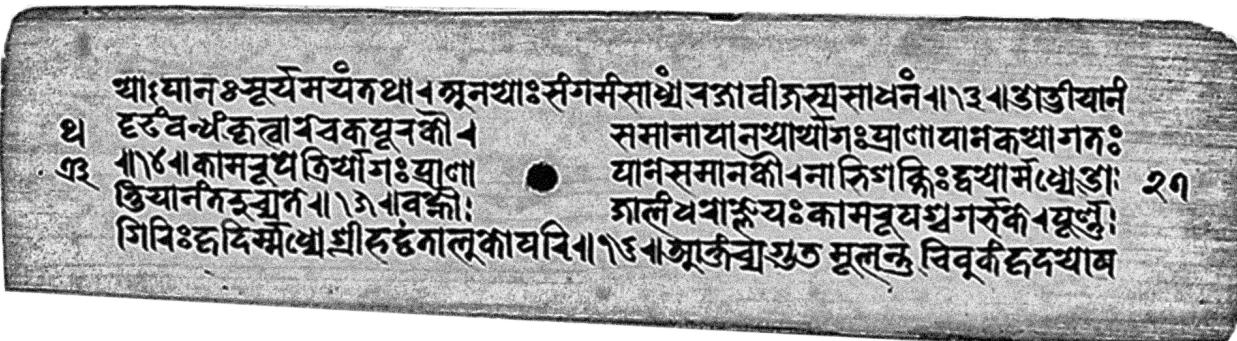


Abbildung 6: Folio 2b-verso NGMCP 1333/22

2b1 yo 'pānah sūryamayaṁ tathā | anayoh saṅgamam sādhyam, rajobījasya sādhanam ||13|| oddiyānam
 2b2 dṛḍham bandham, kṛtvā recakapūrakau | ☽ samānāpānayor yogah prāṇapānekayogataḥ
 2b3 ||14|| kāmarūpe triryogaḥ prāṇā ☽ pāne samānakau | nābhiśaktih dvayor madhye, o | [27]
 2b4 ḍīyānam tad ucyate ||15|| vahnau | ☽ jālamdharo jñeyah kāmarūpaś ca garbhake | pūrṇa |
 2b5 giriḥ hr̥dir mmadhye śrihaṭṭam tālukopari ||16|| ākumcyā guḍamūlan tu, cibukam hr̥dayopa

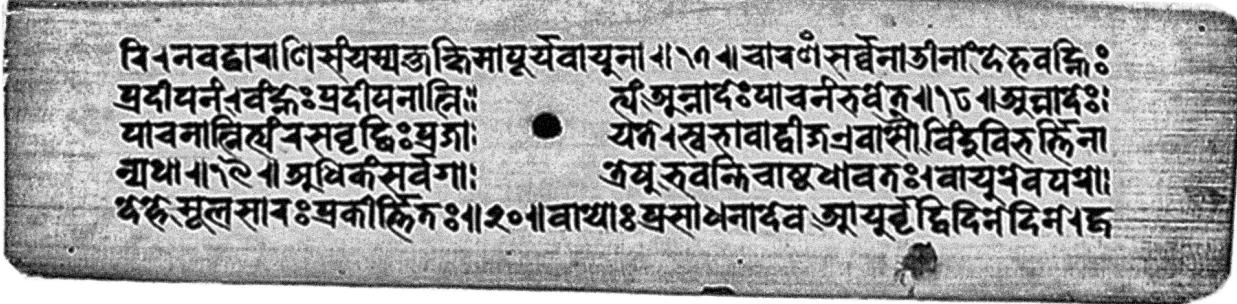


Abbildung 7: Folio 3a-recto NGMCP 1333/22

3a1 ri | navadvārāṇi samyamya kukṣim āpūrya vāyunā ||17|| cāraṇam sarvvanādīnāṁ, dehavahniḥ
 3a2 pradīpanam, | vamhneḥ pradīpanāt ni || @ tyam, annādeḥ pācanam bhavet* ||18|| annādeḥ, |
 3a3 pācanāt nityam rasavṛddhiḥ prajā | @ yate | svabhāvād bīja evāsau, bimdu bibhartti nā
 3a4 nyathā ||19|| adhikam sarvagā | @ treṣu, bhavanti cāṣṭa dhāvataḥ | vāyur eva paro |
 3a5 dehe, mūlasārah prakīrttitaḥ ||20|| vāyoh prasādhanād eva, āyurvṛddhi dine dine | hr̥

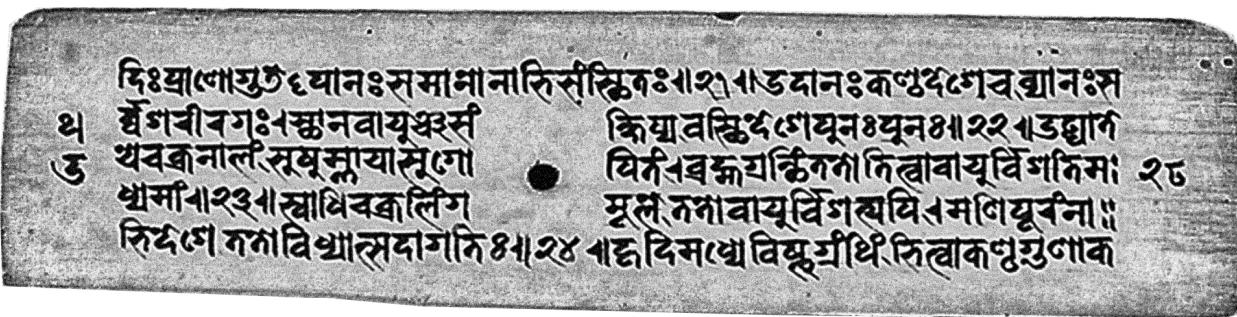


Abbildung 8: Folio 3b-verso NGMCP 1333/22

3b1 diḥ prāṇo guḍe 'pānah samāno nābhisaṁsthitaḥ ||21|| udānah kaṇṭhadeśe ca, vyānah sa
 3b2 rvvaśarīragaḥ | sthānavāyuñ ca sam @ kṣipya, vasthideśe punaḥ punaḥ ||22|| udghāte
 3b3 ye cakranālām, suṣumṇāyā sugo @ pitam | brahmagrānthaṁ tato titvā vāyur viśati ma | [28]
 3b4 dhyamām ||23|| svādhicakralimga @ mūle, tato vāyur viśaty api, | maṇipūram nā ||
 3b5 bhidēse tato vidhyāt sadāgatih ||24|| hr̥di madhye viṣṇugraṁthim, bhītvā kaṇṭhaguṇāka



Abbildung 9: Folio 4a-recto NGMCP 1333/22

4a1 ram | tālumūlam sudhācakre, bhītvā rudrālayam vrajet* ||25|| cakram cakra yadā bhītvā, vāyur yāti pu
 4a2 re pure | vāyunā saha yogeṇa, bi ① ndu tatraiva gacchati ||26|| yāvanasthām vraje vāyu
 4a3 bindusthānena gacchati | śamkhinī ① nāla samprāpya, cāsthiśūnyam bibhartti saḥ ||27
 4a4 || tataḥ kṣīramayo dehah piṇḍasi ① ddho bhaved dhruvam, | evam̄ abhyāsayogeṇa, naro bra
 4a5 hmanī yah sthitah ||28|| tasya pāpam kṣayam yāti, janmakotīśatārjitam, | māse māse 'sva

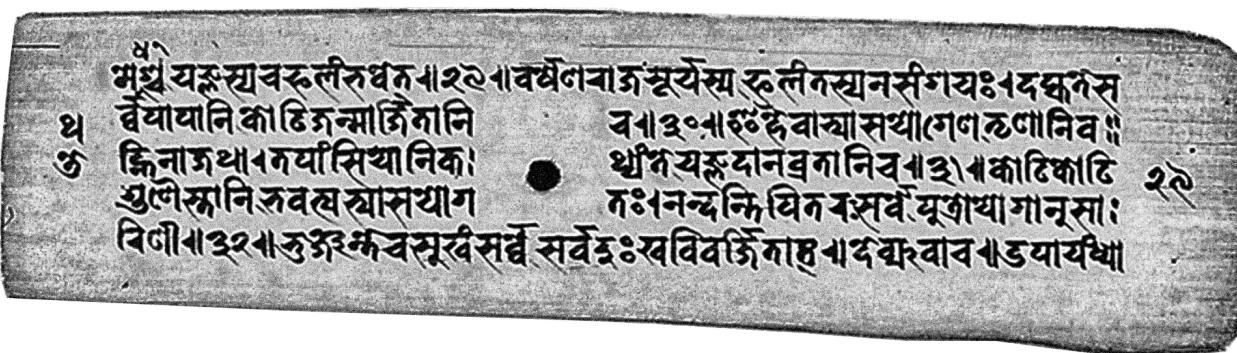


Abbildung 10: Folio 4b-verso NGMCP 1333/22

4b1 meḍhaś ca yajñasya ca phalam bhavet ||29|| varṣeṇa rājasūryasya, phalam tasya na samśayaḥ | dahyate sa
 4b2 rvvapāpāni, kotijanmārjitāni ① ca ||30|| ihaivābhyaśayogeṇa, trṇāni va || [29]
 4b3 hniñā jathā | tapāmsi yāni ka | ① thyamte, yajñadānavratāni ca ||31|| kotikoti
 4b4 guṇais tāni, bhavaty abhyāsayoga ① taḥ | nandanti pitaraḥ sarve, putro yogānusā |
 4b5 riñī ||32|| bhuñjante ca sukham sarrve, sarvaduhkhavivarjitāḥ, || devy uvāca || upāyam dhyā

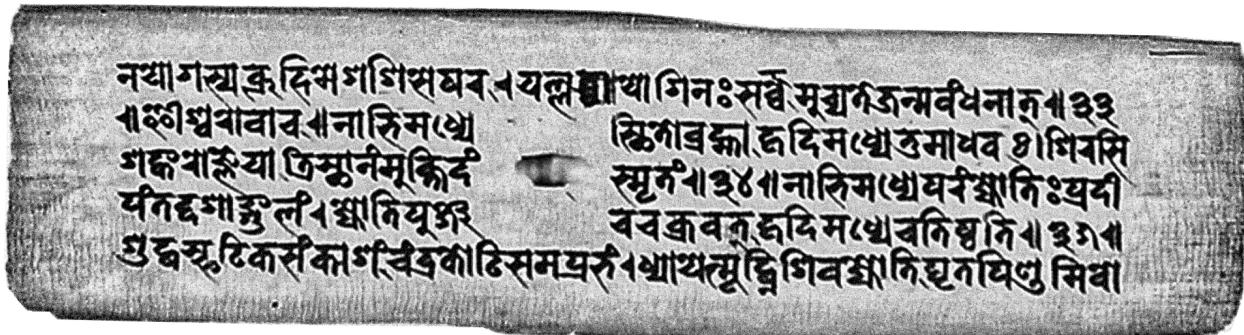


Abbildung 11: Folio 5a-recto NGMCP 1333/22

- 5a1 nayogasya brūhi me śāsiseśara, | yal la(bdh)vā yoginah sarrve, mucyate janmabamdhānāt, ||33
 5a2 || īśvarovāca, || nābhīmadhye ◎ sthito brahmā, hr̄di madhye tu mādhavah, | śirasi
 5a3 śāṅkaro jñeyā, tristhānam muktidam ◎ smṛtam ||34|| nābhīmadhye param jyotiḥ pradī
 5a4 pām tad daśāngulam | jyotipuñja ◎ ca cakravat* hr̄di madhye ca tiṣṭhati ||35||
 5a5 śuddhasphaṭikasamkāśam, camdrakoṭisamaprabham | dhyāyet mūrddhni śivajyoti, ghṛtapiṇḍam ivo

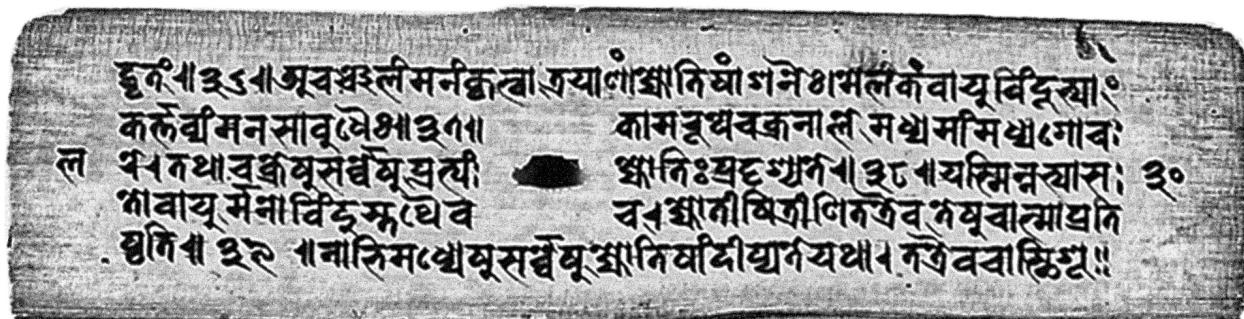


Abbildung 12: Folio 5b-verso NGMCP 1333/22

- 5b1 ddhṛtam, ||36|| acañcalam manam kṛtvā, trayāṇām jyotiṣām śanaiḥ | melakam vāyubimḍūbhyaṁ,
 5b2 karttavyam manasā budhaiḥ ||37|| ◎ kāmarūpe cakranāle, madhyamām madhyagoca | [30]
 5b3 re | tathā cakreṣu sarvveṣu, pratyam | ◎ jyotiḥ pradr̄syate ||38|| yasmin abhyāsa |
 5b4 to vāyur* mano bimḍus tathaiva ca, | ◎ jyotiṣi trīṇi tatraiva, teṣu cātmā prati
 5b5 ṣṭhati ||39|| nābhīmadhyeṣu sarveṣu, jyotiṣām dīpyate yathā | tatraiva cāsthiṣū ||



Abbildung 13: Folio 6a-recto NGMCP 1333/22

6a1 nye tu, kālacāraḥ palāyate || x 40 x || evam dhyānam sadā buddhyā, kuryāt* jyotirmayam buddhah |
 6a2 jyotiṣām vāyubimdūnām, melakam | ◎ muktidāyakam ||41|| evam dhyānasthiram yasya
 6a3 na bāhyam labhyate manah | vāyur bi ◎ ndu manaś cātmā, tasya sarvvasthiram bhavet* ||42||
 6a4 || cale bindau cale citte, cale vāyau ca sarvadā | calate calamā↓no sau*, mr̄tyum abhyeti sā ||



Abbildung 14: Folio 6b-verso NGMCP 1333/22

6b1 svata ||43|| tasmād acañcalo bhūtvā (yo)(gī) (dhyā)(ne) (sthī)(rā)(ya)(ti) | ku (tya) (sva) ()¹¹⁸
 6b2 yaṁ brahmaśamo bhavet* ||44|| ◎ kathitam dhyānayogasya, samuddeśe ca vismr̄te [31]
 6b3 | dhyānātītam param brahma, sarvva ◎ sāstreṣu gopitam ||45|| brahmāviṣṇuśivā
 6b4 dīnām eko sau janakā vibhūḥ | ādhāro bhuvanānāñ ca, dehasthā dehavarjijitāḥ ||46|

¹¹⁸Grafische Rekonstruktion der unleserlichen akṣaras von 6b1 des Digitalisates von NGMCP 1333/22 nach bhūtvā:



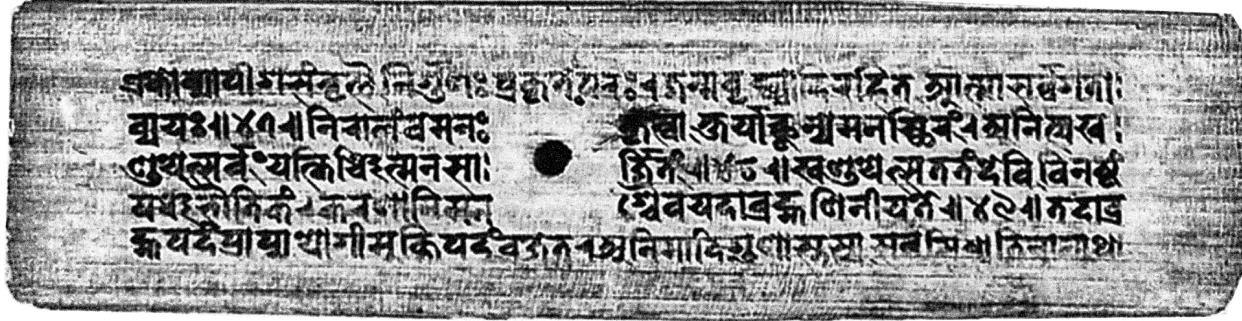


Abbildung 15: Folio 7a-recto NGMCP 1333/22

7a1 eko vyāpiśasamvṛtte nirguṇah prakṛte paraḥ | janmavr(ddhyā)dirahita, ātmā sarvagato |
 7a2 vyayaḥ ||47|| nirālambe manah ⊖ (kr)tvā, kuryāc chūnye manasthiram, | anitya kha |
 7a3 ṣdayet sarvam, yat kiñcit manasā | ⊖ rjitam, ||48|| khaṇḍayet satatam devi, vinaṣṭam
 7a4 pañcabhautikam | karaṇāni mana ⊖ ś caiva yadā brahmaṇi niyate ||49|| tadā bra
 7a5 hmapadam prāpya yogī muktipadam vrajeta | animādiguṇās tasya, sa(rva) (si)dhya(ti) (nā)(nya)thā¹¹⁹

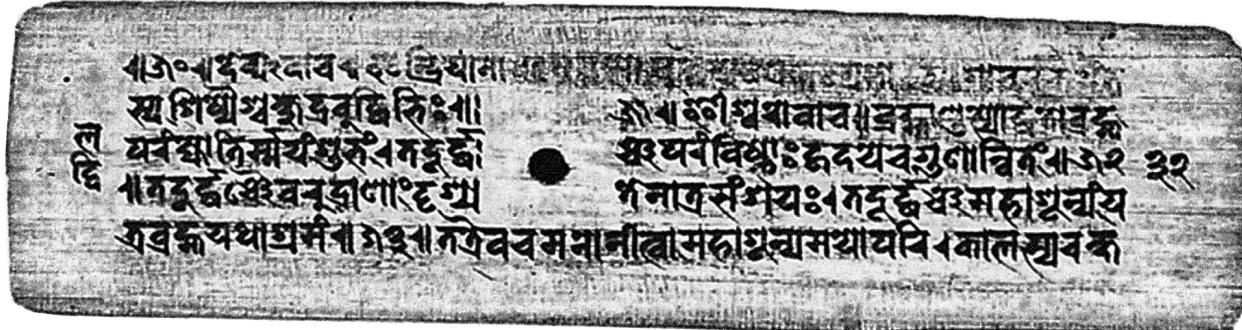


Abbildung 16: Folio 7b-verso NGMCP 1333/22

7b1 ||50|| devy uvāca || indriyānā | (go)(ca)(ram)(ka)(tham)(ta)¹²⁰
 7b2 sya, śisyaiś ca kṣudrabuddhibhīḥ || ⊖ 51 || īsvārovāca ||brahmāṇḍasyordhvato brahma
 7b3 param jyotirmayam śubham, | tadūrddha | ⊖ ūcca param viśnoḥ hrdaye ca guṇānvitam, ||52 [32]
 7b4 || tadūrddhañ ccaiva rudrāṇām, drśya ⊖ te nātra samśayah | tadūrddhañ cca mahāśūnyam, ya
 7b5 tra brahma yathāśramam ||53|| tatraiva ca mano nītvā, mahāśūnyamayopari | kālasya ca kṣa

¹¹⁹ Grafische Rekonstruktion der unleserlichen *aksaras* von 7a5 des Digitalisates von NGMCP 1333/22 nach *vrajeta*:

अनिमादिश्वलासूर्या सत्र शिवा तिर्ता अथ

¹²⁰ Grafische Rekonstruktion der unleserlichen *akṣaras* von 7b1 des Digitalisates von NGMCP 1333/22 nach dem Wort

indriyānā:



Abbildung 17: Folio 8a-recto NGMCP 1333/22

8a1 yam jñātvā svayam brahmaśamo bhavet* ||54|| ata eva śivādīnām, nindrāvyājena pārvvatī | pratya |
8a2 dde jñānaśintāyām, na kiñcid a || ◎ nyathā bhavet* ||55|| evam śakrādayo devāḥ
8a3 siddhāś ca varavarṇīn* | siddhā ◎ h siddham prakurvvanti te yānti paramām gatim ||56
8a4 || mānuṣāś cātmikā ye ca, gandharvvoragakinnarā | evam yogasamāśadhyā gacchanti paramām,

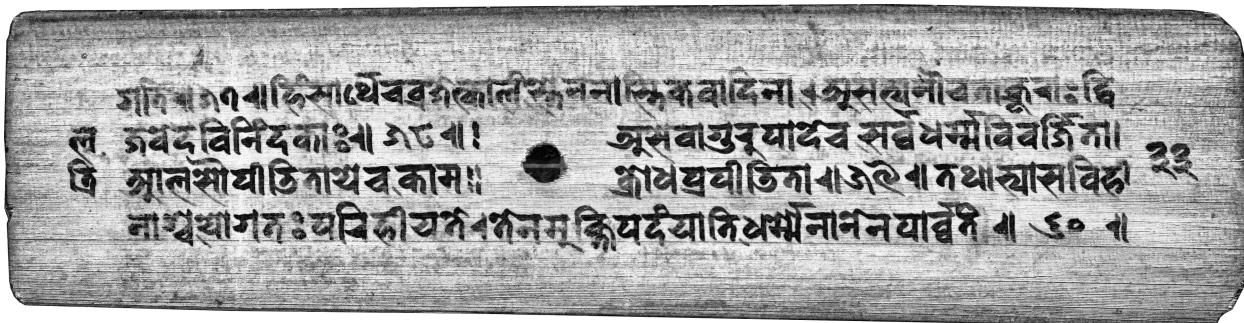


Abbildung 18: Folio 8b-verso NGMCP 1333/22

8b1 gatim ||57|| hiṁsārthe ca vrajet kālaṁs tena nāstikavādinā, | asatyanicatākrūrāḥ dvi¹²¹
8b2 javedavinimādakāḥ ||58|| | ◎ asevā gurupāde ca, sarvvadharmaṇīvivartitā [33]
8b3 ālasau pīditā ye ca, kāma || ◎ krodhaprapīditā ||59|| tathābhyaśavihī¹²²
8b4 nāś ca, yogataḥ parihīyate | tena muktipadaṁ yāti, dharmmenānena pārvvati ||60||

¹²¹ Grafische Rekonstruk-

tion der unleserlichen akṣaras von **8b1** des Digitalisates von NGMCP 1333/22 ab dem Wort *gatim* bis *nāstikavādinā*,|:



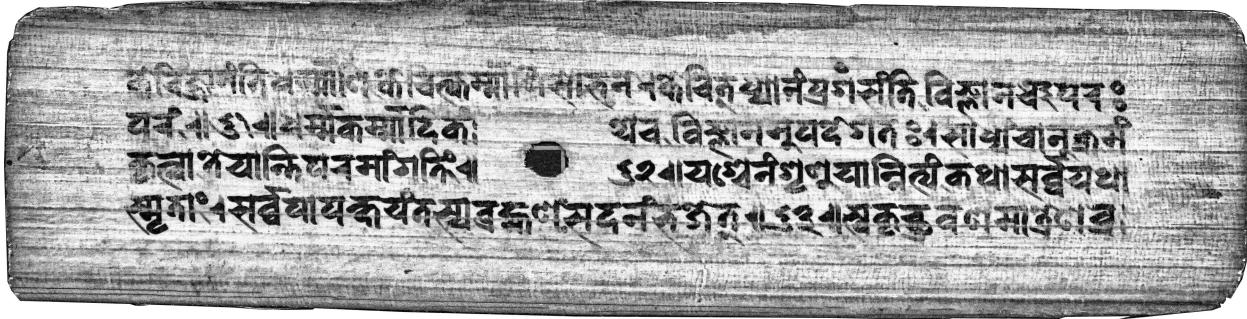


Abbildung 19: Folio 9a-recto NGMCP 1333/22

9a1 kecij janamti dharmāṇi kecit karmmāṇi sobhane |¹²² kecit* dhyānam praśamsamti, vijñānañ ca parah
 9a2 param, ||61|| dharmmakarmmādikam |@ ye ca, vijñānam upadeśataḥ | sādhyam cānukramam
 9a3 krtvā te yānti paramām gatim || @ 62|| yaś cenam śṛṇuyān nityam, kathā sarvva yathā
 9a4 smṛtām, | sarrvapāpkṣayam tasya brahmaṇah sadanam bhajet* ||63|| svakṛc chravaṇamātreṇa bra |

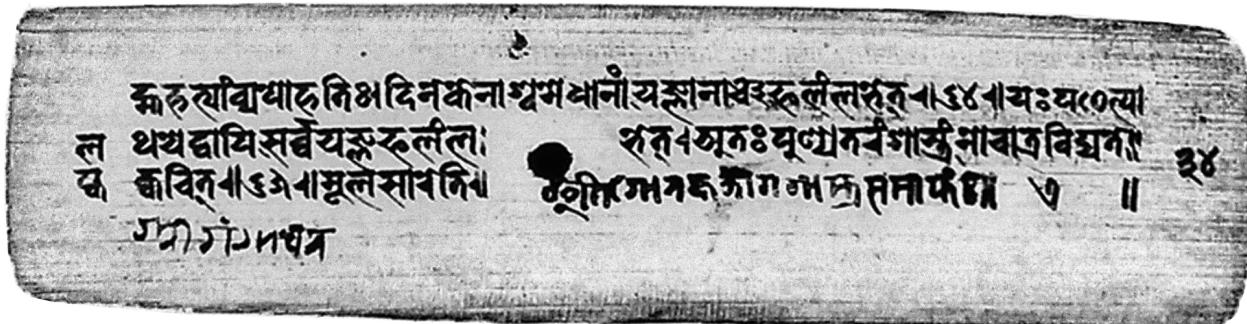


Abbildung 20: Folio 9b-verso NGMCP 1333/22

9b1 hmahatyām vyapohatiḥ | dine kenāśvamedhānām, yajñānāñ ca phalam labhet* ||64|| yaḥ paṭhet pā
 9b2 thayed vāpi, sarvvayajñaphalam la | @ bhet* | atah puṇyataram sāstram, no cātra vidyate || [34]
 9b3 kvacit ||65|| mūlasāreti || @ <iti gorakṣajogaśāstrasamāptam ||xx 1 xx||>

¹²² Grafische Rekonstruktion der unleserlichen akṣaras von 9a1 des Digitalisates von NGMCP 1333/22 von Beginn der Zeile:



6 Kritische Edition

6.1 dehasiddhi-Abschnitt GYŚ 1-32

- a namo ādināthāya ||
 b īvara uvāca ||
- 1^{ab} candraḥ sūryas tathā vahniḥ śarīre daśa nādikāḥ |
 1^{cd} pañcasthā vāyavah pañca mano bindus tathaiva ca ||1||
- 2^{ab} ṣaṭ cakram merudanḍañ ca oddiyānam tathaiva ca |
 2^{cd} jālandharah kāmarūpam pūrnagirih śrihaṭṭakah ||2||
- 3^{ab} prakṛtiḥ kṣetrapuruṣo brahmā viṣṇuh śivas tathā |
 3^{cd} nadānadyah samudrāś ca bhuvanāni caturdaśa ||3||
- 4^{ab} brahmāṇḍe ye gunāḥ santi te tiṣṭhanti kalevare |
 4^{cd} teṣām saṃkṣepataḥ sādhyam pravakṣyāmi śucismite ||4||
- 5^{ab} meruśrīnge sthitaś candro dviraṣṭakalayā yutah |
 5^{cd} aharniśam tuṣārābhām sudhām varṣaty adhomukhah ||5||
- 6^{ab} sudhāmśur dvividhasrāvī pīyūṣam bindum eva ca |
-
- b īvara**] em. : īvara GYŚ 1^a **candraḥ**] em. : candra GYŚ 1^a **vahniḥ**] em. : vahni GYŚ 1^c **pañcasthā**] dehasthā PT 1^c **vāyavah**] em. : vāyava GYŚ 2^b **oddīyānam**] oddīyāna PT 2^b **tathaiva**] em. : tathēva GYŚ 2^c **kāmarūpam**] kāmarūpah PT 2^d **pūrnagirih**] em. : pūrnagiri GYŚ, pūrnagrīvah PT 2^d **śrihaṭṭakah**] em. : śrihaṭṭakah GYŚ 3^a **prakṛtiḥ**] em. : prakīrtih GYŚ 3^a **kṣetrapuruṣo**] puruṣo dehe GYŚ 3^b **viṣṇuh**] em. : viṣṇu GYŚ 3^c **nadānadyah**] nadāś caiva PT 4^a **ye**] em. : yai GYŚ 4^c **sādhyam**] sarvam PT 4^d **pravakṣyāmi**] em. : pravadanti GYŚ 4^d **śucismite**] em. : śucismṛte GYŚ 5^a **meruśrīnge**] merupṛṣṭhe PT 5^a **sthitaś candro**] em. : sthite candro GYŚ, sudhāraśmir SS 5^b **dviraṣṭakalayā yutah**] dviraṣṭakalayā yutah GYŚ, dviraṣṭakalayānvitah PT 5^c **tuṣārābhām**] em. : tuṣārābhām GYŚ 5^d **sudhām**] em. : śudhām GYŚ, dhārām PT 5^d **adhomukhah**] em. : adhomukhah GYŚ 6^a **sudhāmśur**] em. : śudhāmśur GYŚ 6^a **dvividhasrāvī**] em. : dvividhaśrāvī GYŚ, vividhasrāvī PT 6^b **pīyūṣam**] em. : pīyūṣa GYŚ, PT 6^b **bindum**] bindur PT
-
- 3^c Re**] vgl. AS 1.16^{a-b}: sāgarāḥ saritas tatra kṣetrāṇi kṣetrapālakāḥ | 6^{a-b} **Re**] vgl. AS 7.8^{a-d}: sa bindur dvividho jñeyah pauruṣo vanitābhavah | bijam ca pauruṣam proktam rajaś ca strīsamudbhavah ||8|| 6^b **Ri**] BIRCH vgl. Dhbu 79^{a-b}: na pīyūṣam pataty agnau na ca vāyuh pradhāvati | Bezeugt Verwendung von *pīyūṣam* im Neutr.

6^{cd} taralas tu sudhā jñeyā ghano bindur udāhṛtah ||6||

7^{ab} ekabinduh sadā brahmā utpattisthitikārakah |
7^{cd} binduvargasya sādhyena dehasiddhiḥ prajāyate ||7||

8^{ab} javākusumasaṅkāśo vastideše suśobhane |
8^{cd} madhyamāmūlam saṃvyāpya sūryas tiṣṭhati dehinām ||8||

9^{ab} kalādvādaśabhiḥ sūryo vahnir daśakalāyutah |
9^{cd} sarveśām dehinām tiṣṭhed annādipācakah sadā ||9||

10^{ab} tuśāram varṣate candro raviḥ śuṣyati sarvadā |
10^{cd} tatsamyoge sthitah prāṇo viyogān maraṇam bhavet ||10||

11^{ab} ūrdhvam yāti raver raśmir adhaś candrāmr̥tam sadā |
11^{cd} abhyāsāt kāmarūpe ca yogam yogavido viduh ||11||

12^{ab} ayam yogasamudram ca vasataḥ parikīrtitah |
12^{cd} arogī ca bhaved devi prāṇapānaikayogataḥ ||12||

13^{ab} prāṇāś candramayo jñeyo 'pānah sūryamayas tathā |

7^{c-d} **Cie**] PT: binduratnasya madhyena dehasiddhiḥ prajāyate | 8^{c-d} **Ci**] PT: javākusumasaṅkāśo vastideše suśobhane | śaṅkhinīmūlam saṃvyāpya sūryyas tiṣṭhati dehinām | 9^{a-d} **Ci**] PT: dvādaśakalayā sūryo vahnir daśakalātmakah | sarveśām dehinām dehe sadā annādipācakah | 10^{a-d} **Ci**] PT: tuśāram varṣate candro raviḥ śuṣyati sarvadā | saṃyogena sthitah prāṇo viyoge maraṇam bhavet | 11^{a-d} **Ci**] PT: ūrdhvam tvavayave raśmir adhaś candrāmr̥tam sadā | abhyāsām kāmarūpasya yogam yogavido viduh | 12^{c-d} **Cie**] PT: saṃyogī ca bhaved yogī prāṇapānaikayogataḥ | 13^{a-d} **Ci**] PT: prāṇāś candramayaḥ proktō 'pānah sūryamayas tathā | anayoh saṅgamo madhye rajo rogasya sādhanam |; und **Ce**] AS 6.11^{a-b}: prāṇāś candramayo jñeyo 'pānah sūryamayas tathā |

6^c **sudhā**] em.: śudhā GYŚ 7^a **ekabinduh**] em.: ekabimdu GYŚ 7^c **binduvargasya sādhyena**] binduratnasya madhyena PT 8^b **vastideše**] em.: vasthideše GYŚ 8^b **suśobhane**] em.: susobhane GYŚ 8^c **madhyamāmūlam**] em.: madhyamāmūla GYŚ, śaṅkhinīmūlam PT 8^d **sūryas**] em.: sūryan GYŚ 9^a **kalādvādaśabhiḥ**] dvādaśakalayā PT 9^b **daśakalāyutah**] daśakalātmakah PT 9^c **tiṣṭhed**] em.: tiṣṭhet GYŚ, dehe PT 9^d **annādipācakah sadā**] em.: annādih pācakah sadā GYŚ, sadā annādipācakah PT 10^b **śuṣyati**] em.: sudhyati GYŚ 10^c **tatsamyoge**] saṃyogena PT 10^c **prāṇo**] em.: prāṇah GYŚ 10^d **viyogān**] viyogāt GYŚ, viyoge PT 11^a **yāti raver**] yāti rave GYŚ, tvavayave PT 11^b **adhaś**] em.: adha GYŚ 11^c **abhyāsāt**] abhyāsām PT 11^c **kāmarūpe ca**] kāmarūpasya PT 12^b **vasataḥ**] em.: vasantah GYŚ 12^c **arogī**] saṃyogī PT 12^c **bhaved**] em.: bhave GYŚ 12^c **devi**] yogī PT 13^a **jñeyo**] em.: jñāyo GYŚ, proktō PT 13^b **sūryamayas**] em.: sūryamayaṁ GYŚ

8^{a-d} **Re**] vgl. AS 4.1^{a-b}: madhyamāmūlasaṁsthāne tiṣṭhati sūryamandalah | 9^{a-d} **Re**] AS 4.1^{c-d}: kalādvādaśasam-pūrno dipyamānah svaraśmibhiḥ ||1||; und **Re**] vgl. AS 5.1^{a-d}: kalābhīr daśabhir yuktaḥ sūryamandalamadhyataḥ | vasati vastideše ca vahnir annavipācakah ||1||; und **Ri**] vgl. ŚS 2.33^{a-d}: sūryamandalamadhyasthaḥ kalādvādaśasam-yutah | vastideše jvalad vahnir vartate cānnapācakah ||33||; und **Ri**] vgl. ŚS 2.10^{a-b}: merumūle sthitah sūryah kalādvādaśasam-yutah | 12^{a-b} **ayam yogasamudram ca vasataḥ parikīrtitah**] [] Passage fehlt in PT. 13^{a-d} **Re**] vgl. AS 7.12^{a-d}: binduś candramayo jñeyo rajaḥ sūryamayas tathā | anayoh samgamaḥ sādhyah kūtagare 'ti-durghaṭe ||12||

13^{cd} anayoḥ samgamah sādhyah rajobijasya sādhanam ||13||

14^{ab} oddiyānam dr̄dhām bandham kṛtvā recakapūrakau |

14^{cd} samānāpānayor yogah prāṇāpānaikayogataḥ ||14||

15^{ab} kāmarūpe tribhir yogah prāṇāpānasamānakaiḥ |

15^{cd} nābhiśaktidvayor madhye oddiyānam tad ucyate ||15||

16^{ab} vahnau jālandharo jñeyah kāmarūpaś ca garbhake |

16^{cd} pūrnagirir hr̄di madhye śrīhaṭṭas tālukopari ||16||

17^{ab} ākuñcya gudamūlan tu cibukam hṛdayopari |

17^{cd} nava dvārāṇi samyamya kukṣim āpūrya vāyunā ||17||

18^{ab} cālanam sarvanāḍīnām dehavahneḥ pradīpanam |

18^{cd} vahneḥ pradīpanān nityam annādeḥ pācanam bhavet ||18||

19^{ab} annādeḥ pācanān nityam rasavrddhiḥ prajāyate |

19^{cd} svabhāvād bīja evāsau bindum bibharti nānyathā ||19||

20^{ab} adhikam sarvagātreṣu bhavanti cāṣṭadhātavah |

14^{c-d} **Ci**] PT: ud̄diyāna dr̄dha baddhā kuryād recakapūrakau | samānodānayor yogah prāṇāpānaikayogataḥ |

15^{a-d} **Ci**] PT: kāmarūpe tribhir yogam prāṇāpānasamānakaiḥ | nābhiśaktidvayor madhye ud̄diyānah sa ucyate |

16^{a-d} **Ci**] PT: vastau jālandharo jñeyah kāmarūpasya garbhake | pūrnagrīvo bhrūvor madhye śrīhaṭṭas tālukopari |

17^{a-d} **Cee**] AS 11.4^{b-d}: āsane kaṭīm āropya cibukam hṛdayopari | nava dvārāṇi samyamya kukṣim āpūrya vāyunā ||4||; und **Ci**] vgl. ŠS 4.27^{c-d}: nava dvārāṇi samyamya cibukam hṛdayopari |; und **Cee**] vgl. AS 12.4^{a-b}: gudam yonisamāyuktam ākuñcya caikakālataḥ |

13^c **samgamah**] em. : *samgamam* GYŚ, *saṅgamo* PT 13^c **sādhyah**] em. : *sādhyam* GYŚ, *madhye* PT 13^d **rajobijasya**] *rajo rogasya* PT 14^a **oddiyānam**] *uddiyāna* PT 14^a **dr̄dhām**] *dr̄dha* PT 14^a **bandham**] *baddhā* PT 14^b **kṛtvā**] *kuryād* PT 14^c **samānāpānayor**] *samānodānayor* PT 14^d **prāṇāpānaikayogataḥ**] em. : *prāṇāpānekayogataḥ* GYŚ 15^a **tribhir yogah**] em. : *tribhir yogam* PT, *triryoga* GYŚ 15^b **prāṇāpānasamānakaiḥ**] em. : *prāṇāpāne samānakau* GYŚ 15^c **nābhiśaktidvayor**] em. : *nābhiśaktih dvayor* GYŚ 15^d **oddiyānam**] *uddiyānah* PT 15^d **tad**] *sa* PT 16^a **vahnau**] *vastau* PT 16^b **kāmarūpaś ca**] *kāmarūpasya* PT 16^c **pūrnagirir**] *pūrnagrīvo* PT 16^c **hr̄di**] *bhrūvor* PT 16^d **śrīhaṭṭas**] em. : *śrīhaṭṭam* GYŚ 17^a **gudamūlan**] em. : *gudamūlan* GYŚ 18^a **cālanam**] em. BIRCH: *cāraṇam* GYŚ 18^b **dehavahneḥ**] em. : *dehavahniḥ* GYŚ 18^c **pradīpanān**] em. : *pradīpanāt* GYŚ 19^a **pācanān**] em. : *pācanāt* GYŚ 19^c **svabhāvād**] em. : *svabhāvāt* GYŚ 19^d **bindum**] em. : *biṇdu* GYŚ 20^b **dhātavah**] em. : *dhāvataḥ* GYŚ

14^{a-d} **Re**] AS 12.6^{c-d}: vāhayed ūrdhvagaty artham prāṇāpānaikayogataḥ ||6|| 14^c **Re**] vgl. AS 12.4^{c-d}: apānam ūrdhvagam kṛtvā samānena ca yojet ||4|| Spricht eindeutig für die Lesart im GYŚ und widerlegt die Variante des PT. 15^c **Ri**] vgl. ŠP 255.27^{a-d}: prāṇāpānamayī śaktih ṣaṭcakrādhārasamyutam | śāntam śivam vaśikṛtya vartate kāmakārataḥ ||27|| Belegt die Bezeichnung von *prāṇa* und *apāna* als *śakti* in verwandtem Text. 18^{a-d} **Re**] vgl. AS 11.6^{a-d}: jāraneyam kaṣāyasya cāraṇam bindunādayoh | cālanam sarvanāḍīnām analasya ca dipanam ||6|| 19^{a-d} **Re**] vgl. AS 14.9^{a-d}: vahnau vivardhamāne ca sukham annasya pākataḥ | annasya paripākena rasavṛddhiḥ prajāyate ||9||

- 20^{cd} bija eva paro dehe mūlasārah prakīrtitah ||20||
- 21^{ab} vāyoḥ prasādhanād eva āyurvṛddhir dine dine |
21^{cd} hr̄di prāṇo gude 'pānah samāno nābhisaṁsthitah ||21||
- 22^{ab} udānah kanṭhadēse ca vyānah sarvaśarīragah |
22^{cd} sthānavāyum ca saṁkṣipyā vastideśe punah punah ||22||
- 23^{ab} udghāṭayec cakranālam suṣumṇāyām sugopitam |
23^{cd} brahmagrānthis tato bhittvā vāyur viśati madhyamām ||23||
- 24^{ab} svādhicakram lingamūle tato vāyur viśaty api |
24^{cd} maṇipūram nābhideśe tato vidhyāt sadāgatih ||24||
- 25^{ab} hr̄di madhye viṣṇugranthim bhittvā kanṭhaguṇākaram |
25^{cd} tālumūlam sudhācakre bhittvā rudrālayam vrajet ||25||
- 26^{ab} cakram cakram yadā bhittvā vāyur yāti pure pure |
26^{cd} vāyunā saha yogena bindus tatraiva gacchati ||26||
- 27^{ab} yām avasthām vrajed vāyur bindus tām eva gacchati |
27^{cd} śaṅkhinīnālam saṁprāpya cātiśūnyam bibharti sah ||27||
- 28^{ab} tataḥ kṣīramayo dehaḥ piṇḍasiddho bhaved dhruvam |
-
- 21^{c-d} Ci]** ŠP 255.45^{a-b}: hr̄di prāṇo gude 'pānah samāno nābhisaṁsthitah | **22^{a-b} Ci]** ŠP 255.45^{c-d}: udānah kanṭhadēse ca vyānah sarvaśarīragah ||45||; und **Cie]** ŠS 3.7^{c-d}: udānah kanṭhadēsastho vyānah sarvaśarīragah || 27^{a-b} Ce] AS 7.6^{c-d}: yām avasthām vrajed vāyur bindus tām eva gacchati ||7||
-
- 20^{c-d} Re]** vgl. AS 7.1^{a-b}: bijam ekam śarireṣu mūlasāram prakīrtitam |; und **Re]** vgl. AS 6.5^{c-d}: tathā śarīramadhyeṣu vāyur ekah paro vibhuḥ ||5|| **21^{c-d} Ri]** vgl. ŠS 3.7^{a-b}: hr̄di prāṇo gude 'pānah samāno nābhimaṇḍale |; und **Re]** vgl. AS 6.7^{a-b}: hr̄di prāṇo vasen nityam apāno gudamaṇḍale | **22^{a-b} Re]** vgl. AS 6.7^{c-d}: samāno nābhideśe tu sadodānaś ca kanṭhake ||7||; und **Re]** vgl. AS 6.8^{a-b}: vyāno vyāpi śarire ca pradhānāḥ pañca vāyavah | **23^{a-d} Re]** vgl. AS 13.11^{a-d}: rudragranthim tato bhittvā chittvā mohamayīm latām | udghāṭayaty ayam vāyur brahmadvāram sugopitam ||11|| **24^a Ri]** vgl. PA 3.233^{c-d}: svādhīṣṭhānam liṅgamūle cakram ṣaddalam ucyate || **25^{a-d} Re]** vgl. AS 13.10^{a-d}: brahmagrānthis tato bhittvā viṣṇugranthim bhinatty asau | viṣṇugranthim tato bhittvā rudragranthim bhinatty asau ||10|| **26^{c-d} Re]** vgl. AS 7.6^{a-b}: vāyunā sādhyate bindur na cānyad bindusādhanam | **27^d Re]** vgl. AS 20.7^{a-d}: saṁpūrnāyām dvitiyāyām atiśūnyam prajāyate | bherīśabdās tadā madhye vipākakṣaṇasāmbhavaḥ ||7||. Belegt die Verwendung des Begriffes *atiśūnya* im Kontext der AS.

28^{cd} evam abhyāsayogena naro brahmaṇi yaḥ sthitah ||28||

29^{ab} tasya pāpam kṣayam yāti janmakoṭiśatārjitam |

29^{cd} māse māse 'svamedhasya yajñasya ca phalam bhavet ||29||

30^{ab} varṣeṇa rājasūyasya phalam tasya na samśayah |

30^{cd} dāhyante sarvapāpāni koṭijanmārjitāni ca ||30||

31^{ab} ihaivābhyaśayogena ṛṇāni vahninā yathā |

31^{cd} tapāṁsi yāni kathyante yajñadānavratāni ca ||31||

32^{ab} koṭikoṭiguṇais tāni bhavanty abhyāsayogataḥ |

32^{cd} nandanti pitaraḥ sarve putrā yogānusāriṇah ||32||

32^{ef} bhuñjante ca sukhāṁ sarve sarvaduhkhavivarjitāḥ |

6.2 *dhyānayoga-Abschnitt GYŚ 33-65*

c devy uvāca ||

33^{ab} upāyam dhyānayogasya brūhi me śāśiśekhara |

33^{cd} yam labdhvā yogināḥ sarve mucyante janmabandhanāt ||33||

d īśvara uvāca ||

34^{ab} nābhimadhye sthito brahmā hṛdi madhye tu mādhavaḥ |

34^{cd} śirasi śaṅkaro jñeyas tristhānam muktidam smṛtam ||34||

35^{ab} nābhimadhye param jyotiḥ pradīpat tad daśāngulaṁ |

30^{c-d} Cee] AS 14.17^{a-b}: dāhyante sarvapāpāni janmakotikrtāni ca ; und Cie] VU 49^{c-d}: dāhyante sarvapāpāni janmakotiyarjitāni ca ||49|| 31^{a-b} Ce] AS 14.17^{c-d}: ihaivābhyaśayogena ṛṇāni vahninā yathā ||17|| 31^{c-d} Ce] AS 14.18^{a-b}: tapāṁsi yāni kathyante yajñadānavratāni ca | 32^{a-b} Ce] AS 14.18^{c-d}: koṭikoṭiguṇais tāni bhavanty abhyāsayogataḥ || 18 || 34^{a-d} Cie] PT: nābhimadhye sthito brahmā hṛdi madhye ca keśavāḥ | śaṅkara śirasi jñeyas tristhānam muktidāyakam |

28^d brahmaṇi] em. : brahmanī GYŚ 29^c 'svamedhasya] em. : 'svamedhaś ca GYŚ 30^a rājasūyasya] em. MISHRA: rājasūryasya GYŚ 30^c dāhyante] em. : dāhyate GYŚ 30^d koṭijanmārjitāni] janmakoṭikrtāni AS, janmakotiyarjitāni VU 31^b yathā] em. : jathā GYŚ 32^b bhavanty] em. : bhavaty GYŚ 32^d putrā] em. : putro GYŚ 32^d yogānusāriṇah] em. MISHRA: yogānusāriṇī GYŚ 33^b śāśiśekhara] em. : śāśiseṣara GYŚ 33^c yam] em. BIRCH: yal GYŚ 33^d mucyante] em. : mucyate GYŚ d īśvara uvāca] em. : īśvarovāca GYŚ 34^b tu] ca PT 34^b mādhavaḥ] keśavāḥ PT 34^c śirasi śaṅkaro] śaṅkara śirasi PT 34^c jñeyas] em. : jñeyā GYŚ 34^d muktidam smṛtam] muktidāyakam PT 35^b pradīpat] em. MEHNER : pradīpam GYŚ

35^{cd} jyotiḥpuñjaś ca cakravat hr̥di madhye ca tisthati ||35||

36^{ab} śuddhasphaṭikasamkāśam candrakoṭisamaprabham |

36^{cd} dhyāyet mūrdhni śivajyotir ghṛtapiṇḍam ivoddhṛtam ||36||

37^{ab} acañcalam manah kṛtvā trayānām jyotiṣām śanaiḥ |

37^{cd} melakam vāyubindubhyām kartavyām manasā budhaiḥ ||37||

38^{ab} kāmarūpe cakranāle madhyamāmadhyagocare |

38^{cd} tathā cakraśu sarveṣu pratyag jyotiḥ pradṛṣyate ||38||

39^{ab} yasminn abhyāsato vāyur mano bindus tathaiva ca |

39^{cd} jyotiṁṣi trīṇi tatraiva teṣu cātmā pratiṣṭhati ||39||

40^{ab} nābhimadhye ca sarveṣu jyotiḥ samdīpyate yathā |

40^{ad} tatraiva cātiśūnye tu kālacakāraḥ palāyate ||40||

41^{ab} evam dhyānam sadā buddhyā kuryāt jyotirmayaṁ budhaḥ |

41^{cd} jyotiṣām vāyubindūnām melakam muktidāyakam ||41||

42^{ab} evam dhyānam sthiram yasya na bāhyam labhyate manah |

42^{cd} vāyur bindur manaś cātmā tasya sarvam sthiram bhavet ||42||

43^{ab} cale bindau cale citte cale vāyau ca sarvadā |

43^{cd} calate calamāno 'sau mr̥tyum abhyeti śāsvatam ||43||

44^{ab} tasmād acañcalo bhūtvā yogī dhyāne sthirāyate |

44^{cd} ku tya svayam brahmaśamo bhavet ||44||

45^{ab} kathitam dhyānayogasya samuddeśe ca vismr̥te |

45^{cd} dhyānātītam param brahma sarvaśāstreṣu gopitam ||45||

46^{ab} brahmāviṣṇuśivādīnām eko 'sau janako vibhuḥ |

36^{a-b} Ci] DhbU 29^{a-b}: śuddhasphaṭikasamkāśam candrakoṭisamaprabham | 43^{a-b} Ce] AS 7.20^{a-d}: cale bindau
cale citte cale vāyau ca sarvadā | jāyate mriyate lokaḥ satyam satyamidaṁ vacaḥ ||

35^c jyotiḥpuñjaś] em. BIRCH : *jyotipuñja* GYŚ 36^c śivajyotir] em. : *śivajyoti* GYŚ 37^a manah] em. HAN-NEDER : manam 38^b madhyamāmadhyagocare] em. BIRCH: *madhyamāmāmadhyagocare* GYŚ 38^d pratyag] em. HANNEDER: pratyam GYŚ 39^c jyotiṁṣi] em. : *jyotiṣi* GYŚ 40^a nābhimadhye ca] conj. BIRCH : *nābhimadhyeṣu* GYŚ 40^b jyotiḥ] conj. : *jyotiṣām* GYŚ 40^b samdīpyate] conj. : *dīpyate* GYŚ 40^a cātiśūnye] em. : *cāsthiśūnye* GYŚ 41^b budhaḥ] em. BIRCH: *buddhaḥ* GYŚ 42^a dhyānam] em. : *dhyāna* GYŚ 42^c bindur] em. : *bindu* GYŚ 42^d sarvam] em. : *sarva* GYŚ 43^c 'sau] em. : *sau* GYŚ 43^d śāsvatam] em. : *śāsvata* GYŚ 44^b sthirāyate] em. : *sthirāyati* GYŚ 46^b 'sau] em. : *sau* GYŚ 46^b janako] em. BIRCH: *janakā* GYŚ 46^b vibhuḥ] *vibhūḥ* GYŚ

46^{cd} ādhāro bhuvanānāñ ca dehastho dehavarjitaḥ ||46||

47^{ab} eko vyāpiśah samvṛtter nirguṇah prakṛter paraḥ |

47^{cd} janmavṛddhyādirahita ātmā sarvagato 'vyayaḥ ||47||

48^{ab} nirālambam manah kṛtvā kūryāc chūnye manah sthiram |

48^{cd} anityam khaṇdayet sarvam yat kiñcit manasārjitam ||48||

49^{ab} khaṇdayet satatam devi vinaṣṭam pañcabhautikam |

49^{cd} karaṇāni manaś caiva yadā brahmaṇi nīyate ||49||

50^{ab} tadā brahmapadam prāpya yogī muktipadam vrajet |

50^{cd} animādiguṇās tasya sarvam sidhyati nānyathā ||50||

e devy uvāca ||

51^{ab} indriyānām |

51^{cd} gocaram katham tasya śisyaiś ca kṣudrabuddhibhiḥ || 51 ||

f īśvara uvāca ||

52^{ab} brahmāṇḍasyordhvato brahmapadam jyotirmayam śubham |

52^{cd} tadūrdhvañ ca padam viṣṇoḥ hṛdaye ca guṇānvitam ||52||

53^{ab} tadūrdhvañ ca rudrapadam dr̥syate nātra samśayah |

53^{cd} tadūrdhvañ ca mahāśūnyam yatra brahma yathāśramam ||53||

54^{ab} tatraiva ca mano nītvā mahāśūnyamayopari |

54^{cd} kālasya ca kṣayam jñātvā svayam brahmaśamo bhavet ||54||

55^{ab} ata eva śivādinām nidrāvyājena pārvati |

55^{cd} pratyakṣe jñānacintāyām na kiñcid anyathā bhavet ||55||

56^{ab} evam śakrādayo devā gaṇāś ca varavarṇini |

46^d **dehastho**] em. BIRCH: *dehasthā* GYŚ 46^d **dehavarjitaḥ**] em. BIRCH: *dehavarjitaḥ* GYŚ 47^a **vyāpiśah**] em. : *vyāpiśa* GYŚ 47^a **samvṛtter**] em. BIRCH: *saṃvṛtte* GYŚ 47^b **prakṛter**] em. BIRCH: *prakṛte* GYŚ 48^a **nirālambam**] em.: *nirālambē* GYŚ 48^b **manah**] em. : *mana* GYŚ 48^c **anityam**] em. : *anitya* GYŚ 50^b **vrajet**] em. : *vrajeta* GYŚ 50^d **sarvam**] em. : *sarva* GYŚ 51^a **indriyānām**] em. : *indriyānā* GYŚ f **īśvara uvāca**] em. : *īśvarovāca* GYŚ 52^b **padam**] em. SZÁNTÓ: *param* GYŚ 52^c **ūrdhvañ**] em. : *ūrddhañ* GYŚ 52^c **padaṁ**] em. SZÁNTÓ: *param* GYŚ 53^a **ūrdhvañ**] em. : *ūrddhañ* GYŚ 53^a **ca rudrapadam**] conj. : *caiva rudrāṇām* GYŚ 53^c **ūrdhvañ**] em. : *ūrddhañ* GYŚ 55^b **pārvati**] em. : *pārvvatī* GYŚ 55^c **pratyakṣe**] em. : *pratyadde* GYŚ 56^a **devā**] em.: *devāḥ* GYŚ 56^b **gaṇāś**] conj. : *siddhāś* GYŚ 56^b **varavarṇini**] em. : *varavarṇin* GYŚ

56^{cd} siddhāḥ siddhim prakurvanti te yānti paramāṁ gatim ||56||

57^{ab} mānuśāś cāsurā ye ca gandharvoragakinnarāḥ |

57^{cd} evam yogam samasādhya gacchanti paramāṁ gatim ||57||

58^{ab} himsārthah ca vrajet kālam tena nāstikavādinah |

58^{cd} asatyanīcatākrūrāḥ dvijavedavinindakāḥ ||58||

59^{ab} asevā gurupāde ca sarvadharma vivarjitāḥ |

59^{cd} ālasya pīḍitā ye ca kāmakrodhapra pīḍitāḥ ||59||

60^{ab} tathābhyaś avihināś ca yogataḥ parihiyate |

60^{cd} tena muktipadaṁ yāti dharmenānena pārvati ||60||

61^{ab} kecij jānanti dharmāṇi kecit karmāṇi śobhane |

61^{cd} kecit dhyānam praśamsanti vijñānam ca parasparam ||61||

62^{ab} dharmakarmādikam ye ca vijñānam upadeśataḥ |

62^{cd} sādhyam cānukramam kṛtvā te yānti paramāṁ gatim ||62||

63^{ab} yaś cainam śṛṇuyān nityam kathāṁ sarvam yathā smṛtām |

63^{cd} sarvapāpakṣayam tasya brahmaṇah sadanam bhajet ||63||

64^{ab} sakṛcchravaṇamātreṇa brahmahatyāṁ vyapohati |

64^{cd} dinaikenāśvamedhānām yajñānān ca phalam labhet ||64||

65^{ab} yaḥ paṭhet pāṭhayed vāpi sarvayajñaphalam labhet |

65^{cd} ataḥ puṇyataram sāstram no cātra vidyate kvacit ||65||

f mūlasāreti ||

g iti gorakṣayogaśāstram samāptam ||

56^c **siddhim**] em. BIRCH : *siddham* GYŚ 57^a **cāsurā**] conj. BIRCH : *ātmikā* GYŚ 57^b **gandharvoragakin-**
narāḥ] em. : *gandharvoragakinnarā* GYŚ 57^c **yogam**] em. : *yoga* GYŚ 57^c **samasādhya**] em. HANNEDER :
samasādhya 57^d **gacchanti**] em. : *gacchanti* GYŚ 58^a **himsārthah**] em.: *himsārtha* GYŚ 58^a **kālam**] em.
: *kālaṇs* GYŚ 58^b **nāstikavādinah**] em. : *nāstikavādinā* GYŚ 59^b **sarvadharma vivarjitaḥ**] em. : *sarvad-*
harma vivarjita GYŚ 59^c **ālasya pīḍitā**] em. BIRCH: *ālasau pīḍitā* GYŚ 59^d **kāmakrodhaprapīḍitāḥ**] em. :
kāmakrodhaprapīḍitā GYŚ 60^d **dharmaṇānena**] em. : *dharmaṇānena* GYŚ 61^a **jānanti**] em. BIRCH: *janaṇti*
GYŚ 61^b **śobhane**] em. : *sobhane* GYŚ 61^d **parasparam**] em. *paraḥ param* GYŚ 63^a **cainam**] em. : BIRCH
cenam GYŚ 63^b **kathāṁ**] em. : BIRCH *kathā* GYŚ 63^b **sarvam**] em. : *sva* GYŚ 64^a **sakṛcchravaṇamā-**
treṇa] em. BIRCH: *svakṛcchravaṇamātreṇa* GYŚ 64^b **vyapohati**] em. : *vyapohatiḥ* GYŚ 65^a **pāṭhayed**] em.
: *pāṭhayed* GYŚ g **gorakṣayogaśāstram samāptam**] em. : *gorakṣajogaśāstra samāptam* GYŚ

7 Übersetzung

7.1 *dehasiddhi*-Abschnitt Übersetzung GYŚ 1-32

Ehrerbietung dem ersten Herrscher.

Gott sprach:

1. Sonne, Mond, Feuer und zehn Kanäle sind im Körper, fünf Winde an fünf Stellen¹²³, der Geist und ebenso der *bindu*.
2. Und so auch die sechs *cakras*¹²⁴, Merudan̄ḍa¹²⁵, Oddiyāna, Jālandhara, Kāmarūpa, Pūrnagiri und Śrīhatṭaka.¹²⁶

¹²³Für eine Diskussion der zehn Kanäle und Winde siehe (MALLINSON und SINGLETON 2017:188-198).

¹²⁴Das in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts entstandene *Netratantra* (KṣEMARĀJA 1926) ist der älteste uns bekannte Text, der ein System von sechs Punkten lehrt, die *cakras* genannt werden (5.3.1). Der meditierende *yogin* soll diese Punkte mit “dem Speer des Wissens” durchbrechen. Weiterhin finden sich im *Bhāgavatapurāṇa* (ŚARMAN 1905), welches Anfang des 10. Jh. verfasst wurde, Beschreibungen von sechs *sthānas*, durch die der Weise seinen Atem lenken soll (5.3.3). Diese *sthānas* korrespondieren mit den sechs *cakras* des *Kubjikāmatatantra* (5.3.4), dem ersten Text der das *cakra*-System lehrt, welches in der Folge zum weitverbreiteten Standard der Konzeptionen (leichte terminologische Abweichungen im GYŚ) des yogischen Körpers wird: (*mūl*)ādhāra am Beckenboden, *svādhiṣṭāna* bei den Genitalien, *manipūra(ka)* im Nabel, *anāhata* im Herzen, *viśuddhi* in der Halsregion und *ājñā* zwischen beiden Augen. Eine ausführliche Diskussion der verschiedenen *cakra*-Systeme im Haṭhayoga-Korpus findet sich in (MALLINSON und SINGLETON 2017:175-178, 203-213).

¹²⁵Gemeint ist die Wirbelsäule. Siehe hierzu (WHITE 1996:260, 328).

¹²⁶Bereits die frühesten buddhistischen Tantras, wie z.B. das *Hevajratantra* (1.7.12) (SNELLGROOVE 1959) identifizieren geographische Orte mit Zentren des feinstofflichen Körpers. Die vier “originalen” *pīṭhas* des tantrischen Buddhismus und des Kaula-Yoginī Tantra lauten Kāmarūpa, insb. der heutige Kāmākhyā-Tempel in Assam auf dem blauen Berg namens Nilācala oder Nilakūṭa, Jālandhara, der Ort der Verehrung der Mahāmāyā bzw. Vajrēśvarī in der heutigen Stadt Kangra, Pūrnagiri, der genaue Ort ist unklar. Sircar schlägt vor, dass Pūrnagiri in der Nähe von Bijapur im modernen Staat von Karnataka liegen könnte (SIRCAR 1973:14), und Uddiyāna, wahrscheinlich im Swat-Tal des modernen Pakistan (URBAN 2010:31-37). Das buddhistische vier-*cakra* System findet sich ebenfalls im *Hevajratantra* (5.3.6) (MALLINSON und SINGLETON 2017:171). Śrīhatṭaka befindet sich weithin bekannt im heutigen Bengalen. Einen Hinweis liefert die *Gorakh Bānī*, wo von der inneren *yoni* die Rede ist, die im *mūlādhāra cakra* lokalisiert wird. Sie wird laut White mit dem alten buddhistischen *pīṭha* namens Sirihatṭa identifiziert. In dessen Zentrum ist der *pīṭha* namens Kāmarūpa (WHITE 1996:485). Im gesamten Textkorpus des Haṭhayoga werden die *pīṭhas* immer wieder unterschiedlich im yogischen Körper verortet. Faktisch gibt es je nach Text und Tradition abweichende Modelle. Für eine ausführliche Diskussion von Kāmarūpa im GYŚ siehe S. 27.

3. Die Urnatur (*prakṛti*), das im Körper wohnende Selbst (*kṣetrapuruṣa*)¹²⁷, Brahma, Viṣṇu und Śiva ebenso! Viele Flüsse¹²⁸ sowie Ozeane und die 14 Welten.

4. Die materiellen Grundeigenschaften (*gunas*), die im externen Universum (*brahmāṇḍa*) vorhanden sind, existieren [auch] im Körper. Ich werde in Kürze lehren, wie man sie meistert, oh du strahlend Lächelnde (*śucismite*).

5. Der Mond, der mit 16 Teilen (*kalās*) versehen ist, befindet sich auf dem Gipfel des Meru. Tag und Nacht regnet er, der nach unten gerichtet ist, göttlichen Nektar, der wie Schnee glitzert.

6. Der Mond gießt zwei Arten aus, *pīyūṣa* und *bindu*. Die flüssige [Art] ist als *pīyūṣa* bekannt und die dickflüssige [Art] wird als *bindu* bezeichnet.¹²⁹

¹²⁷Anhand der vorliegenden Zeugen ergeben sich drei Möglichkeiten GYŚ 3^a zu lesen. 1. *kṣetrapuruṣo*, die Lesart des GYŚ, 2. *puruṣo dehe* die Lesart des PT und 3. *kṣetrapālakāḥ* aus AS 1.16^{a-b}, welches innerhalb des AS die einzige Passage ist, die das Wort *kṣetra* bezeugt und im Kontext der Aufzählung der Inhalte des yogischen Körpers fällt. Alle drei Zeugen liefern plausible Lesarten. Aufgrund der großen Varianz fiel die Entscheidung die Lesart des Kodex beizubehalten. Allerdings unter dem Vorbehalt, dass es nicht auszuschließen ist, dass die anderen Lesarten ebenfalls möglich sind. Ein Argument gegen die Lesart des GYŚ ist, dass *kṣetrapuruṣo* ein im Genre nicht vorkommender Begriff ist. Es könnte sich daher ursprünglich um das Wort *kṣetrapālakāḥ* aus AS 1.16^{a-b} handeln. Allerdings spielen die *kṣetrapālakāḥ* im weiteren Textverlauf der AS keine unmittelbare Rolle mehr. Die Lesart aus AS 1.16 wäre metrisch gesehen ebenfalls möglich. Allerdings sind die *kṣetrapālakāḥ* im weiteren Textverlauf des GYŚ nicht vorhanden, was Zweifel daran aufkommen lässt, warum der Autor des GYŚ sie bei der Auflistung der körperlichen Konstituenten inkludiert haben sollte. Der Begriff *kṣetrapālaka* findet sich häufig in der tantrischen Literatur und sollte daher als mögliche Lesart in Betracht gezogen werden, da dies eine Erklärung für die merkwürdige Konstruktion *kṣetrapuruṣo* wäre. Dennoch bezeugen GYŚ und PT beide das Wort *puruṣa*, welches a) für das Śaiva-Publikum, unmittelbar neben dem Wort *prakṛti*, der hier naheliegendste Begriff wäre und b) *puruṣa* wahrscheinlich als Synonym für den *ātman* in GYŚ 39, 42 und 47 eine zentrale Rolle spielt. Eine inhaltlich harmonische und vor allem simple Lesart bietet das PT. Es ist durchaus nicht auszuschließen, dass einer der Kopisten des GYŚ oder auch der Autor des PT ohne dezidiert tantrisch-buddhistischen Hintergrund das Wort *kṣetrapālakāḥ* neben dem Wort *prakṛti* ggf. nicht verstanden haben könnte und daher selbst eine Verbesserung am Text beim Kopieren vornahm, die es in der Originalkomposition nicht gegeben hat. So wäre es in dieser Situation womöglich naheliegend gewesen, das intrinsich in der philosophischen Soteriologie Indiens miteinander verknüpfte Paar *prakṛti* und *puruṣa* hier zu konstruieren. Dennoch ist es insgesamt schwer hier ein definitives Urteil zu fällen. Aus genannten Gründen kann keine endgültige Entscheidung zu dieser Passage getroffen werden.

¹²⁸Eine denkbare Emendation wäre hier *nādā nadyah* zu lesen. Bestimmte *nādas* spielen im AS eine Rolle, wie beispielsweise in AS 7.21^a und AS 11.6^b. Dort ist von bestimmten Meditationsstufen der Rede, die mit der Wahrnehmung von inneren Klängen einhergehen. Dennoch spielen bemerkenswerter Weise die inneren Klänge im Lehrgespräch des GYŚ keine Rolle. Eine weitere Möglichkeit wäre, wie Harunaga Isaacson vorschlug, die Lesart des Kodex als männliche und weibliche Flüsse zu verstehen, weil es sich um eine Anspielung auf den Ausfluss von *pīyūṣa* und *bindu* handeln könnte, von dem im GYŚ die Rede ist. Darüber wäre es ebenfalls denkbar und vielleicht die simpelste Lösung *nadānādyah* als Kompositum zu verstehen und im Sinne von "Allerlei Flüsse", "alle möglichen Flüsse", oder einfach "viele Flüsse" zu verstehen.

¹²⁹Höchstwahrscheinlich ist in GYŚ 6, wie in AS 7.8, der männliche und weibliche Samen gemeint. Das Wort *pīyūṣa* bezieht sich in der Sanskritliteratur oftmals auf die erste Milch einer Kuh nach dem Kalben oder auf den beim Quirlen des Milchmeers gewonnenen Unsterblichkeitstrank (BOETHLING 1858:747). Den Ausführungen von White zufolge beziehen sich beide Flüssigkeiten auf Analogien mit den wichtigsten Substanzen der eng mit den Hāṭhayoga-Traditionen in Verbindung stehenden Hindu-Alchemie (*rasāyana*): Quecksilber (= *bindu* oder *bīja* = männlicher Same) und Schwefel (= *rajas* oder *pīyūṣa* = weiblicher Same, bzw. weibliche Sexualflüssigkeit). Aus der sexuellen Essenz der Göttin entsteht die weibliche alchemische Gegensubstanz zum männlichen Quecksilber. Der Mythos des Ursprungs des Schwefels ist in die puranische Überlieferung des Quirlens des Milchozeans eingebettet, aus dem die Götter den Nektar der Unsterblichkeit (*amṛta*) gewinnen und somit deren Gegenspieler, die Asuras, im Kampf um die Vorherrschaft im Universum, besiegen konnten (WHITE 1996:192). Es ist wahrscheinlich, dass aus diesem Grund hier der Begriff *pīyūṣa* als Bezeichnung des weiblichen Samens gewählt wurde. Interne Evidenz liefert GYŚ 13, wo explizit von *bīja* und *rajas* gesprochen wird.

7. Der eine *bindu* ist das ewige Brahman, er ist die Ursache für die Entstehung und Erhaltung¹³⁰.

Durch die Meisterung dieser Gruppe (*varga*)¹³¹ von *bindu* entsteht die Perfektionierung des Körpers (*dehasiddhi*).

8. Im unteren Bauchbereich, oh Prächtige (*suśobhane*), befindet sich, scheinend wie eine Hibiskusblüte die Sonne der verkörperten [Menschen], welche die Wurzel des zentralen Kanals¹³² vollständig durchdringt.

9. Die Sonne hat zwölf Teile (*kalās*). Das mit zehn Abteilungen (*kalās*) vesehene Feuer befindet sich immer in allen Menschen als der Kocher von Nahrung etc.

10. Der Mond regnet den Schnee (*tuśāra*)¹³³ nieder, die Sonne vertrocknet (*śuṣyati*) [ihn] ständig. Leben existiert in der Verbindung von Sonne und Mond, bei [deren] Trennung tritt der Tod ein.

11. Fortwährend geht der Lichtstrahl der Sonne nach oben und der lunare Nektar der Unsterblichkeit nach unten. Aufgrund der Übung in Kāmarūpa¹³⁴ erfahren die Kenner des Yoga die Vereinigung.

12. Diese [Vereinigung] wird von dem [sich darin] Aufhaltenden als Ozean des Yoga bezeichnet. Gesundheit entsteht, oh Göttin, aufgrund der Vereinigung von *prāṇa* und *apāṇa* zu einem Einzigem.

13. *Prāṇa* ist als Repräsentation des Mondes zu verstehen, *apāṇa* als Repräsentation der Sonne, wohl an! Die Vereinigung der beiden ist das Mittel (*sādhana*) um den weiblichen und männlichen Samen zu kultivieren (*sādhyā*).

14. Nachdem [zunächst] aus- und [dann] eingeatmet und Odḍiyāna [dann] fest gebunden wurde, geschieht die Vereinigung von *samāṇa* und *apāṇa*¹³⁵, weil er *prāṇa* und *apāṇa* zu einem Einzigem vereint.

¹³⁰Die inhaltliche und metaphysische Nähe des Textes zu den śivaitischen Tantras lässt die Vermutung zu, dass es sich bei dem *ekabindu* des hiesigen Satzes um eine Konzeption handelt, die sich z.B. in den Texten des Śaiva Siddhānta, z.B. im Aghoraśivācāryas Kommentar *Tattvaprakāśavṛtti* zum *Tattvaprakāśa* in ähnlicher Bedeutung findet. Hier ist das aus *bindu* bestehende *tattva* die erste und somit grundlegende materielle Ursache des Universums und wird laut Aghoraśivācārya mit *śiva*, *mahāmāyā* und *kundalini* gleichgesetzt. Der *bindu* bildet somit das erste der 36 *tattvas* nach Aghoraśivācārya. Siehe (GENGNAGEL 1996:117, 177). Diese Vermutung wird auch durch AS 7.3 gestützt, wo es heißt: *idam bindur idam candra idam bijam idam madah / idam tattvam idam jīvah sarvasāramayam tv idam //3//* (MALLINSON und SZÁNTÓ 2017:9). Hier wird *bindu* als *tattva* bezeichnet. Eindeutige Hinweise für die Annahme weiterer *tattvas* jenseits der 25 *tattvas* des Sāṃkhya-Yoga und dem *ekabindu* aus GYŚ 7, finden sich im GYŚ allerdings nicht.

¹³¹Der Begriff *varga* könnte sich hier auf die Gruppe der verschiedenen Bedeutungsfelder von *bindu* beziehen: a) Der präminente *bindu* als *tattva*, aus dem die Weltschöpfung hervorgeht, b) der von inneren Mond heruntertropfende *bindu*, und c) der vom menschlichen Samen *bīja* bzw. *rajas* aufgenommene *bindu*.

¹³²Wie in der AS ist *madhyamā* hier als der zentrale Kanal zu verstehen. Siehe AS 2.1-8.

¹³³Gemeint ist hier der *bindu*.

¹³⁴Eine Diskussion des Begriffes Kāmarūpa im Kontext der AS und des GYŚ findet sich auf S.27 ff.

¹³⁵Obwohl PT von *saṃnodānayor yogah* spricht, also der Vereinigung von *saṃāṇa* und *udāṇa*, wird die Lesart des GYŚ durch AS 12.4^{c-d}: *apāṇam ūrdhvagam kr̥tvā saṃānena ca yojayed* (MALLINSON und SZÁNTÓ 2017:17), bestätigt. Ebenso bezeugt dies VU 5.38^{a-d}: *gudayonisamāyukta ākuñcaty ekākālataḥ / apāṇam ūrdhvagam kr̥tvā saṃānōnne niyojayed //38//* (SUNDER 2000:17). Der Autor der VU bediente sich ebenfalls der Inhalte der AS.

15. In Kāmarūpa findet mittels der drei [Vitalwinde], *prāna*, *apāna* und *samāna*, die Vereinigung statt. Im Nabel, wo sich die Kraft der beiden¹³⁶ befindet, ist in der Mitte das, was Oḍḍiyāna genannt wird.

16. Im Feuer ist Jālandhara und Kāmarūpa in der Gebärmutter¹³⁷, Pūrṇagiri ist in der Mitte des Herzens¹³⁸, Śrihatṭa befindet sich auf der Oberseite vom Gaumen.

17. Die Wurzel des Anus angespannt und das Kinn oberhalb des Herzens [platziert habend]. Die neun Öffnungen blockiert und den Bauch mit Atemluft gefüllt.

18. [Führt dies zur] Spülung (*cālana*) aller Kanäle [und] zum Auflodern des Körperfeuers. Durch das Auflodern des Feuers entsteht konstante Verdauung von Nahrung etc.

19. Durch das konstante Verdauen von Nahrung etc. wird das Gedeihen von Chylus (*rasa*) angeregt. Aufgrund seiner eigenen Natur, ist es nur jener Samen (*bīja*), der den *bindu* aufnimmt, sonst nichts.

20. Und die acht Hauptbestandteile (*dhātus*)¹³⁹ werden in allen Körperteilen gesteigert. Nur der Samen (*bīja*) ist das Höchste im Körper¹⁴⁰. Er ist als die grundlegende Essenz (*mūlasāra*) bekannt.

¹³⁶Das Wort *dvayor* bezieht sich hier vermutlich vermutlich auf *prāṇa* und *apāna*. In zahlreichen Texten des Hathayoga und Tantra findet sich die Bezeichnung *prāṇāśakti*, wobei *apāṇāśakti* seltener auftaucht. Siehe auch *vāyūśakti*. In der Śāringadharapaddhati findet sich folgender Vers: *prāṇāpānamayī śaktih ṣaṭcakrādhārasaṃyutam | sāntam śivam vaśikṛtya vartate kāmakārataḥ* ||27|| (ŚĀRINGADHARA 1888:654)

¹³⁷Eine Diskussion des Begriffes Kāmarūpa im Kontext der AS und des GYŚ findet sich auf S.27.

¹³⁸Obwohl sich im GYŚ-codex die Lesart *pūrṇagirir hrdi madhye* ("Pūrṇagiri ist in der Mitte des Herzens") findet, ist die Lesart des PT *pūrṇagrīvo bhrūvor madhye* ("in der Mitte der Augenbrauen") ebenfalls in Betracht zu ziehen. Je nach Tradition werden die *pīṭhas* an unterschiedlichen Stellen verortet. Hier noch Ergänzungen hinzufügen!

¹³⁹In der Sanskrit-Literatur ist größtenteils von sieben *dhātus* die Rede. So auch in der AS 4.3^c. Obwohl angenommen werden könnte, dass hier ein Fehler im Manuscript des GYŚ vorliegen könnte, so bezeugt folgende Textstelle in *Tantrāloka* 15.226, auf die mich Dr. James Mallinson aufmerksam machte, das System einer Tradition, die ebenfalls acht *dhātus* aufzählt:

ity ādi śrigahvaroktam tata eva paṭhed bahu | tata eva bahu paṭhed iti asmābhis tu granthavistarabhayān na paṭhitam
ity abhiprāyah | tad uktam tatra brahmādistambaparyantam viśvam tu sacarācaram | māyātattvasakāśāttu sarvam eva
viniḥ sr̥tam || dharmādharmanibaddhas tu piṇḍa utpadyate tadā | tata utpadyate gandhāḥ śukraśonitasaṃbhavaḥ ||
śukrān māṃsaṁ tato medo majjā cāsthini dehinām | raktāt tvaksnāyumāṃsaṁ ca dhātuṣaṭkām bhaved idam || śukram
ca śonitam caiva aṣṭadhātukam ucyate | paścād bhūtagaṇo peto deho bhavati dehinām || yathā gr̥ham tu niśpādyā
gr̥hī paścāt tu tiṣṭhati | evam deham viṇiśpādyā dehī tiṣṭhati ceśvaraḥ || puruṣaḥ śūnyarūpas tu niśkriyo guṇavarjitaḥ
| kiñcīt sphuraṇamāṭras tu niśkalāḥ sa hi kathyate || sakalāḥ kalayā yuktāḥ śāntātmā prabhur avyayaḥ | tanmātrāṇi
ca bhūtāni indriyāṇi daśaiva tu || indriyārthā mano buddhis tathāhaṅkāra eva ca | vijñeyāḥ sakalo hy eṣa śivo dehe
vyavasthitāḥ || mānuṣānām paśūnām ca sarpānām jalacāriṇām | vyāpako api śivākhyo vai samsāre samyavasthitāḥ
|| (ABHINAVAGUPTA 1938).

Somit ist nicht auszuschließen, dass der Autor des Textes bewusst die Vorgabe der Vorlage, die AS, ignorierte und diese Konzeption, aus unbekannten Gründen, bevorzugte.

¹⁴⁰Obwohl im Manuscript des GYŚ von *vāyu*, als der fundamentalen Essenz (*mūlasāra*), die Rede zu sein scheint, liegt hier meiner Ansicht nach ein Fehler vor. Es muss hier davon ausgegangen werden, dass sich *pāda*^{c-d} auf die in *pāda*^{a-b} genannten acht *dhātus* bezieht, deren Endprodukt, unabhängig von der Gesamtanzahl der *dhātus* immer der *bīja* ist. Außerdem bezeugt die AS eindeutig das Wort *bīja*, wie in AS 7.1^{a-b} (*bījam ekam śarīresu mūlasāram prakīrtitam*), zu lesen ist. Der hohe Ähnlichkeitsgrad des Verses ist nicht zu bestreiten. Vielleicht wurde diese Textstelle mit der sehr ähnlichen Formulierung in AS 6.5^{c-d} (*tathā śarīramadhyeṣu vāyur ekaḥ paro vibhuḥ* ||5||), willentlich oder unwillentlich zusammen- bzw. durcheinandergebracht. Die Lesart des AS ist in diesem Kontext wesentlich sinnvoller und wurde daher als Lesart übernommen.

21. Aufgrund des Zuwegebringens des Vitalwindes, steigert sich so Tag für Tag die Lebenskraft¹⁴¹. *Prāṇa* befindet sich im Herz, *apāna* im Rektum, *samāna* im Nabel.

22. *Udāna* ist am Ort des Halses und *vyāna* zirkuliert durch den ganzen Körper. Den sich an [verschiedenen] Stellen befindenden Vitalwind wieder und wieder in der unteren Bauchregion gefesselt habend, ...

23. ... soll der Wind den gut versteckten Kanal der *cakras* öffnen, der im zentralen Kanal ist. Nachdem er daraufhin den Knoten des Brahmā durchbrochen hat, dringt der Vitalwind in den zentralen Kanal ein.

24. Von dort aus dringt der Vitalwind nun in das sich an der Wurzel des Geschlechtes befindliche *Svādhi-cakra*¹⁴² ein. Von hier möge, der in steter Bewegung Seiende [Vitalwind] (*sadāgati*) in das *Maṇipūra*-[-cakra] eindringen¹⁴³, das sich in der Nabelregion befindet.

25. Nachdem der Knoten Viṣṇus in der Mitte des Herzens durchbrochen wurde, [und] nachdem die Ansammlung der Stränge im Hals, die Gaumenwurzel beim *Sudhā-cakra*¹⁴⁴ [ebenfalls] durchbrochen wurde, schreitet er zur Wohnstätte Rudras fort.

26. Wenn *cakra* für *cakra* durchbrochen wurde, der Vitalwind von Stätte zu Stätte gelangt, geht der *bindu*, durch die Verbindung mit dem Vitalwind, ebenfalls dorthin.

27. Wenn der Vitalwind in diesen Zustand versetzt wird, dann geht der *bindu* ebenfalls in diesen [Zustand]. Nachdem er den Kanal der Śāṅkhini erreicht hat, trägt er (*bibharti saḥ*) den Zustand jenseits der Leere (*atiśūnya*)¹⁴⁵.

¹⁴¹Hier sollte bedacht werden, dass das Bedeutungsspektrum des Begriffes *āyus*, sowohl “Gesundheit”, als auch die “Lebensspanne”, mit umfasst. Daher habe ich mich für die etwas weitgreifendere Übersetzung “Lebenskraft” entschieden.

¹⁴²Ich vermute, dass es sich hierbei einfach um eine Kurzform des gebräuchlichen *svādhīṣṭānacakra* handelt. Ich konnte bisher keine weiteren Belege für das Wort in der Literatur des Tantra und Haṭhayoga finden.

¹⁴³Bei dem Wort *vidhyāt* handelt es sich um den recht seltenen Prekativ (Benediktiv) in der 3. Person Singular von der Verbalwurzel $\sqrt{vyādh}$.

¹⁴⁴Das *sudhācakra* lässt sich als “Cakra des Nektars” übersetzen. Der Begriff ließ sich in den anderen Texten des Haṭhayoga-Korpus nicht nachweisen und findet auch in den mir vorliegenden digitalisierten Texten des Tantra kein Äquivalent. Es könnte sich um eine Alternativ- oder Protobezeichnung für das *viśuddhicakra* handeln.

¹⁴⁵In *Siddhasiddhāntapaddhati* 1.68 wird erwähnt, dass sich Śāṅkhinī in der Öffnung des Sexualorgans befindet: *atha nādināṁ daśa dvārāṇi | iḍā piṅgalā ca nāśādvaryor vahataḥ suṣumṇā tālumārgena brahmaṇḍhṛaparyantam vahati sarasvatī mukhadvārena vahati pūṣā 'lambuṣā ca cakṣudvāroryor vahataḥ gāndhārī hastijihvikā ca karnadvāroryor vahataḥ kuhūḥ gudādvāre vahati śāṅkhinī lingadvāre vahati evam daśadvāreṣu vahanti //68//* (S. K. MALLIK 1954:54-55). Weiterhin heißt es in *Siddhasiddhāntapaddhati* 2.68: *saṣṭham tālucakram tatrāmr̥tadhārāpravāhah ghāntikālin̥gam mūlāndhram rājadantam śāṅkhinīvivaram daśamadvāram tatra śūnyam dhayāyet cittalayo bhavati //6//* (S. K. MALLIK 1954:57). Hier wird deutlich, warum der Autor des GYS, das sich an der Wurzel des Gaumens (*tālumūle*) befindliche *cakra* als *sudhācakra* bezeichnet. Es ist das “cakra des göttlichen Nektars”, ein Ort im yogischen Körper den der *bindu* auf dem Weg nach unten zu durchschreiten hat. Das *tālucakra* der *Siddhasiddhāntapaddhati* ist im Grunde das *sudhācakra* des GYS. Erst durch die zusätzlichen Informationen der SSP lässt sich diesem Vers der vollständige Sinn entlocken. Dieses *cakra* befindet sich der *Siddhasiddhāntapaddhati* zufolge in der Nähe des Gaumenzäpfchens (*ghāṇṭikā*) und wird *rajadanta* genannt. Es ist der Ort an dem der Kanal der Śāṅkhinī die zehnte Öffnung erreicht. Dort soll der *yogin*, laut *Siddhasiddhāntapaddhati*, über die Leere (*śūnya*) meditieren. Dies unterstützt die Emendation von *cāsthīśūnya* zu *cātiśūnya*, ein Begriff, der auch in AS 20.7 ebenfalls in diesem Kontext fällt. Der Śāṅkhini-Kanal erstreckt sich also von der Geschlechtsöffnung bis zu dem Punkt aus dem *sudhā* bzw. *amṛta* im Hals austritt (bzw. bei Durchführung der GYS-Yogatechnik eintritt). Hat der *yogin* den Vitalwind nun bis zu diesem

28. Weil der Körper voller Nektar ist¹⁴⁶ entsteht ein beständig perfektionierter Körper. Derjenige Mensch, der durch diese Übung in Brahman verweilt, ...

29. ... dessen Sünde, die er in zahllosen Geburten angesammelt hat, wird zerstört. Monat für Monat erlangt er die Früchte des Pferdeopfers und des Opfers.

30. Es besteht kein Zweifel, [dass ihm] binnen eines Jahres die Frucht der Königsweihe [zu Teil wird]. Alle Sünden, die in zahllosen Geburten erworben wurden, werden verbrannt, ...

31. ... so wie die Gräser durch das Feuer [verbrannt werden]. Es wird gelehrt, dass auf dieser Welt nur durch Üben dieses Yoga, die asketischen Praktiken, die Opfer, Gaben und Schwüre, ...

32. millionenfach vervielfacht werden. Alle Ahnen sind erfreut: Alle Nachkommen sind ebenfalls solche, die dem Yoga folgen. Sie alle genießen das Glück und haben alles Leid hinter sich gelassen.

7.2 *dhyānayoga-Abschnitt Übersetzung GYŚ 33-65*

Die Göttin sprach:

33. Erzähle mir vom Mittel der Vereinigung¹⁴⁷ durch Meditation, oh Śiva (*śaśīekhara*), welches alle Yogis, nachdem sie dieses erlangt haben, von den Fesseln der Geburt befreit.

Gott sprach:

34. In der Mitte des Nabels befindet sich Brahmā. In der Mitte des Herzens Viṣṇu (*mādhava*), jawohl! Im Kopf Śiva (*śaṅkara*). Diese drei Stellen sind zu kennen. Sie werden als erlösungsgebend gelehrt.

35. In der Mitte des Nabels befindet sich das höchste Licht. Dieses leuchtet im Maße von zehn Querfingerbreiten (*aṅgula*). Und eine Lichtansammlung wie ein Rad befindet sich in der Mitte des Herzens.

36. Er soll auf das Licht Śivas meditieren, das sich im Kopf befindet. Es ist wie eine Kugel Ghee, die [aus Milch] extrahiert wurde¹⁴⁸, erscheint wie ein reiner Kristall, [und] gleicht dem Glanz von zehn Millionen Monden.

37. Nachdem der Geist fixiert wurde, soll von den Weisen mit dem Geist sukzessive die Zusammensetzung der drei Lichter mit dem Vitalwind und dem *bindu* durchgeführt werden, ...

cakra gebracht, soll er hier, gemäß den Ausführungen der *Siddhasiddhāntapaddhati*, über die Leere meditieren, um den „Zustand jenseits der Leere“ (*atiśūnya*) zu erreichen

¹⁴⁶Dr. Jason Birch schlug hier vor, dass das Bild des Körpers, der hier beschrieben wird, und als mit Milch gefüllt, bzw. aus Milch gemacht (*kṣīramaya*) beschrieben wird, auf einen mit göttlichem Nektar (*sudhā*) angefüllten Körper hindeutet.

¹⁴⁷Die Übersetzung der Begriffes *yoga* mit „Vereinigung“ basiert auf der Bedeutung des Begriffes in GYŚ 11 und 15.

¹⁴⁸Das Sinnbild des Extraktes der Milch findet sich ebenfalls in der *Amṛtasiddhi* 1.6: *kṣīrasāram yathā ksīrān mat-hanena samuddhṛtam / idam guruprasādena tathā tantrāntarān mayā // 6 //*

38. ... [beginnend] in Kāmarūpa, [und] im Kanal der *cakras*, [welcher sich] im mittleren Bereich des zentralen Kanals¹⁴⁹ befindet. Auf diese Weise wird jeweils einzeln¹⁵⁰ das Licht in allen *cakras* erscheinen.

39. Worin sich aufgrund der Praxis der Vitalwind, der Geist und ebenso der *bindu* befindet, eben dort sind die drei Lichter. In diesen ist das Selbst (*ātman*) gegründet.

40. Sobald das Licht in der Mitte des Nabels und in allen [anderen Stellen]¹⁵¹ erstrahlt, erlischt dann im Zustand jenseits der Leere (*atiśūnya*) fürwahr, der Lauf der Zeit.

41. Der Weise möge so fortwährend mit seinem Intellekt (*buddhi*) die lichtbasierte Meditation ausführen. Die Vereinigung der Lichter mit dem Vitalwind und *bindu* ist das Erlösungsschenkende.

42. Ist die Meditation auf diese Weise standhaft, wird sein Geist nicht [mehr] das äußere [Umfeld] wahrnehmen. Sein Vitalwind, *bindu*, Geist und Selbst (*ātman*) sollen vollständig fixiert sein.

43. Wenn der *bindu*, der Geist und der Vitalwind sich fortwährend in Bewegung befinden, befindet sich [der Mensch] in Bewegung (*calate*). In Bewegung befindlich wird derjenige [Mensch] immer wieder sterben.

44. Manifestiert er aus diesem Grunde Unbeweglichkeit (des Vitalwindes, *bindus*, Geistes und Selbst), ist der *yogin* unbeweglich in der Meditation. †...†¹⁵², möge er selbst dem Brahman gleich werden.

45. Man sagt: "Nachdem [man] sogar die Unterweisung der Yogameditation vergessen [hat], ist jenseits der Meditation das höchste Brahman, was in allen heiligen Lehrtexten verborgen ist."

46. Dieser eine Gott ist der Erzeuger des Brahmā, Viṣṇu, Śiva usw. Er ist die Stütze der Welten. Er ist im Körper befindlich ohne einen Körper zu haben.

47. Er ist der eine druchdringende Gott der Existenz, ohne Grundeigenschaften (*guṇas*) ist er jenseits der Materie (*prakṛti*). Er ist das Selbst (*ātman*), das frei von Geburt, Altern usw. ist. Er ist allgegenwärtig und keinem Wechsel unterworfen.

¹⁴⁹Der Kanal der *cakras* (*cakranāla*) scheint im GYŚ als ein Kanal innerhalb des zentralen Kanals (*suṣūmṇa* oder *madhyamā*) konzeptualisiert zu sein. Vers 23 scheint dies zu bestätigen. Würden diese Annahme verworfen werden, so ließe sich diesem ersten Hemistichion von Vers 38 ohne weitere Textzeugen kaum eine verständliche Übersetzung und kohärenter Sinn entnehmen.

¹⁵⁰Eine weitere sinnvolle Möglichkeit wäre das Wort *pratyag* des Ms hier mit *pr̥thak* zu lesen. Der Vorschlag stammt von Dr. Jason Birch. Das Wort *pr̥thak* "einzeln" ist hinsichtlich der im Vers aufgezählten Lokative eine gleichsam sinnvolle alternative Lesart.

¹⁵¹Laut Vers 35 befindet sich in der Mitte des Nabels das höchste Licht. Das Wort *sarveṣu* bezieht sich hier aller Wahrscheinlichkeit nach auf alle anderen Stellen im yogischen Körper in denen das Licht zu leuchten beginnt, wie in Vers 34 und 38 beschrieben. Ohne die konjekturelle Emendation von "*nābhimadhyeṣu sarveṣu jyotiṣām dīpyate yathā*" zu "*nābhimadhye ca sarveṣu jyotiḥ saṃdīpyate yathā*" bliebe dieser Satz unverständlich. Ein Subjekt wurde benötigt. Angesichts des Verbums *dīpyate* war es naheliegend *jyotiḥ* als Subjekt des Satzes aufzufassen.

¹⁵²Diese Textpassage war durch Unleserlichkeit des Manuskriptes nicht mehr zu rekonstruieren.

48. Nachdem er den Geist in einen Zustand ohne Wahrnehmungsobjekt (*nirālamba*) gebracht hat, möge er im Zustand der Leere (*śūnya*) den Geist standhaft machen. Er möge alles was unbeständig ist, was durch den Geist angeeignet wurde, zerstören.

49. Er möge immer wieder, oh Göttin, das aus fünf Elementen¹⁵³ bestehende zerstören, bis es vernichtet ist.¹⁵⁴ Wenn er die Sinne und ebenso den Geist zu Brahman führt, ...

50. ... dann möge der *yogin*, nachdem er Brahmans Stätte betreten hat, zur Stätte der Befreiung gehen. Nicht auf andere Weise wird alles vollbracht. Die [übernatürlichen] Fähigkeiten (*guṇa*), so klein zu werden wie der kleinste Partikel [der Materie], etc. [werden ihm zu Teil]¹⁵⁵.

Die Göttin sprach:

51. Der Sinne¹⁵⁶ †...†. Wie verhält es sich mit dem Wahrnehmungsbereich (*gocara*) bei Schülern, dessen Verständnis gering ist?

Gott sprach:

52. Oberhalb von Brahmans Ei (*brahmāṇḍa*) ist die Stätte des Brahmā¹⁵⁷, die aus prächtigem Licht gebildet ist. Und darüber ist die Stätte des Viṣṇu. Sie ist im Herzen und ist mit Tugenden versehen.

53. Und oberhalb davon, wird von ihm zweifelsohne die Stätte des Rudra¹⁵⁸ wahrgenommen. Und darüber ist, entsprechend der unermüdlichen Bemühung¹⁵⁹, die großen Leere (*mahāśūnya*), wo das Brahman ist.

¹⁵³Die vier Elemente der AS 6.2, werden durch ein System mit fünf Elementen ersetzt.

¹⁵⁴Das Partizip *vinaṣṭam* “verschwunden, zerstört”, welches als ein Adjektiv im Akkusativ in dieser Satzkonstruktion das Wort *pañcabhautikam* weiter qualifiziert, erscheint hier zunächst redundant. Es könnte sich daher um einen Fehler seitens des Schreibers handeln, sodass das ursprüngliche Wort nicht rekonstruiert werden kann. Eine denkbare Lösung ist es jedoch, die beiden Akkusative hier als eine *accusativus temporis*-Konstruktion aufzufassen, also diejenige Akkusativ-Konstruktion, welche eine Zeitspanne ausdrückt. Diese Konstruktion ist jedoch sehr selten.

¹⁵⁵Hiermit sind die *siddhis* (“übernatürliche Fähigkeiten”) gemeint. Siehe hierzu (Knut A. JACOBSEN 2012).

¹⁵⁶Es müsste sich wohl um einen Satz handeln, welcher von der Wahrnehmung der Meditationsstufen des *yogin* mit geringem Verständnis handelt, bedenkt man die beiden vorhandenen *pādas* von GYŚ 51^{b-d} und die nachfolgenden Verse GYŚ 52-55, wo von eben diesen Meditationsstufen die Rede zu sein scheint.

¹⁵⁷Hier dürfte es sich um die Nabelregion handeln, wie es in den Versen 34-35 beschrieben wird.

¹⁵⁸Die hier vorgenommene Konjektur von der Lesart “*caiva rudrāṇāṁ*” zu “*ca rudrapadam*” wurde aus inhaltlichen Gründen vorgenommen. Die Verse 52-54 beschreiben verschiedene Ebenen, die in der Meditation vom *yogin* erfahren werden. Diese Ebenen korrespondieren mit den im Körper befindlichen Stellen der Verse 34-36. Nachdem Brahmā im Nabel und Viṣṇu im Herzen erfahren wurde, bleibt nur noch Rudra bzw. Śiva im Kopf übrig. Daher dürfte es sich an dieser Stelle mit dem Genitiv Plural “*rudrāṇāṁ*” um einen Fehler handeln. Vielmehr wäre wieder ein Akkusativ Singular zu erwarten, wie *brahmapadam* und *padam viṣṇoh* in GYŚ 52. Diese Stätte wird außerdem in GYŚ 25 bereits erwähnt.

¹⁵⁹Dr. Birch schlug hier als alternative Lesart vor das Wort *yathāśramam* als *yathāśrayam* zu lesen, was dann als “entsprechend der Ebene” bedeuten würde. Gemeint wäre hier, in diesem Kontext, die letzte Ebene der Meditation in der das Brahman ist. Diese Lesart wurde jedoch nicht übernommen, da auch der Wortlaut des GYŚ-codex einen nachvollziehbaren Sinn ergibt.

54. Nachdem der Geist hierhin geleitet wurde und nachdem das zu-Nichte-Werden der Zeit¹⁶⁰ jenseits dessen, was aus der großen Leere (*mahāśūnya*) gebildet ist, erfahren wurde, möge er selbst dem Brahman gleich sein.

55. Nur danach, oh Pārvati, durch dasjenige was ähnlich dem Schlafe (z.B. *samādhi*)¹⁶¹ ist, worin die Wahrnehmung von Śiva usw. stattgefunden hat, werden ausschließlich Gedanken des Wissens hervorgebracht¹⁶².

56. In der Tat, die Götter Śakra usw. und die Gaṇas¹⁶³, oh Schönfarbige (*varavarṇini*), [und] die Siddhas erlangen Erfolg. Sie erreichen den höchsten Zustand.

57. So auch Menschen und Asuras¹⁶⁴ und solche die Gandharvas, Schlangen und Halbgötter sind. Diejenigen, die das Yoga vollständig kultiviert haben, erreichen den höchsten Zustand.

58. Derjenige der absichtlich Gewalt ausübt (*himsa*) schreitet [jedoch] durch dies zum Tod. Die Atheisten (*nāstika*), diejenigen, welche aufgrund von Gemeinheit unaufrechtig und grausam sind, diejenigen, welche den Veda und die Zweimalgeborenen verspotten, ...

59. ... diejenigen, die nicht am Fuße des Lehrers dienen und diejenigen, die von aller Sitte entleert sind, die von Faulheit geplagten, und solche, die von Verlangen und Zorn gequält werden, ...

60. ... und ebenso diejenigen, die das beharrliche Üben von Yoga abbrechen, sie sind vom Yoga ausgeschlossen¹⁶⁵. Mittels dieser Praxis (*dharma*) geht man zur Stätte der Erlösung, oh Pārvati!

61. Manche haben Kenntnis von den guten Werken (*dharma*), manche von religiösen Riten (*karma*), oh Schöne (*śobhane*), und manche von der Meditation. Sie preisen [dieses] jeweils als die richtige Erkenntnis (*vijñāna*) [an].

¹⁶⁰Wie in anderen Śaiva-Systemen, muss auch im meditativen Prozess der im GYŚ geschildert wird, die Zeit transzendierte werden. Es ist nicht klar, ob es sich hierbei um die Konzeption eines *kālatattva*s der 36-*tattva*s beinhaltenden Śaiva-Systeme handelt. Die Übernahme aus der AS ist am wahrscheinlichsten, denn auch in AS 21.2 wird im meditativen Prozess die Zeit transzendiert.

¹⁶¹Hier ist aller Wahrscheinlichkeit nach, *yoganidrā*, eine gebräuchliche Metapher zur Beschreibung von meditativen Absorptionszuständen (*samādhi*), gemeint (BIRCH und HARGRAVES 2014:4).

¹⁶²Hiermit ist die Antwort auf Devis Frage aus Vers 51 beantwortet, sodass sich dieses Statement auf die Schüler mit geringem Verständnis bezieht.

¹⁶³Die Konjektur von *siddhāś* zu *gaṇāś* basiert auf der Beobachtung, dass das Wort *siddhāś* angesichts der Erwähnung von *siddhāḥ* im zweiten Hemistichion überflüssig wäre. Eine sehr ähnliche Auflistung von Wesen findet sich z.B. in der *Niśvāsatattvasaṃhitā* 1.2-3 (GOODALL 2015:137). Diese offeriert als alternative Lesarten neben den *gaṇāś*, ebenfalls *yakṣas* oder *daityas*, die konjekturell angenommen werden könnten. Es lässt sich schwer abschätzen, welche Gruppe der Wesenheiten hier gemeint sein könnte. Bei der doppelten Nennung von *siddhas* sollte von einem Fehler im Kodex ausgegangen werden.

¹⁶⁴Die als Konjektur von Dr. Jason Birch vorgeschlagene und im kritischen Apparat gekennzeichnete Änderung zu *cāsurā* wurde deshalb vorgenommen, weil das Wort *cātmikā* hier wenig Sinn haben würde und die Asuras in der hier niedergeschriebenen Abfolge von Wesen etc. noch Fehlen würden, siehe erneut *Niśvāsatattvasaṃhitā* 1.2-3 (GOODALL 2015:137).

¹⁶⁵Das Verb *parihīyate* wurde vermutlich aus metrischen Gründen als Singular in den Text aufgenommen, muss aber als Plural verstanden werden, da GYŚ 58^{c-d} - 60^{a-b} nach einem Plural verlangen.

62. [Nur] diejenigen, welche die guten Werke, die religiösen Riten, etc. aufgrund der Unterweisung [in die] Schritt für Schritt zu meisternde [hiesige Lehre] zu [wahrlich] richtiger Erkenntnis gemacht haben, sie erreichen den höchsten Zustand.

63. Und wer dies hört, sodass die Lehre vollständig in Erinnerung bleibt, all seine Sünden werden zerstört. Er erfährt den Sitz des Brahman.

64. Durch einmaliges Hören entfernt man [sogar] die schrecklichste Sünde [das Töten eines Brahmanen]. Innerhalb eines Tages, erlangt er die Frucht [aller] Pferdeopfer und Riten.

65. Wer [die Lehre] studiert und lehrt, möge immer die Frucht des Opfers erhalten. Drum gibt es auf dieser Welt keine verdienstvollere Lehre als diese.

Dies ist die fundamentle Essenz (*mūlasāra*).

Hiermit endet das Yogalehrwerk des Gorakṣa.

8 Bibliographie

Abkürzungen der Zeugen des kritischen Apparatus

- AS Amṛtasiddhi: Mallinson und Szántó 2017.
DhbU Dhyānabindu Upaniṣad: Hattangadi 2018.
GYŚ Gorakṣayogaśāstra: *Gorakṣayogaśāstra* o. D.
PA Puraścaryārṇavah: The Maharājā Pratāpa Śīṁha Sāha Bahādura of Nepal 1901.
PT Prāṇatoṣinī: Rāmatoṣaṇa 1898.
ŚP Śārīgadharapaddhati: Śārīgadhara 1888.
ŚS Śivasam̄hita: Mallinson 2007.
VU Varaha Upaniṣad: Sunder 2000.

Konsultierte Manuskripte

- Amarakośa*. MS Add.1685, Palmlatt, Nevārī. Cambridge University Library, 1380. URL: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01683/1>.
- Gorakṣamudgara*. NGMPP, B 24-6, Palmlatt, Nevārī. National Archives Kathmandu. URL: [http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/B_24-6_Gorak%E1%B9%A3amudgara\(%3F\)](http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/B_24-6_Gorak%E1%B9%A3amudgara(%3F)).
- Gorakṣasataka*. NGMPP, B 24-5, Palmlatt, Nevārī. National Archives Kathmandu. URL: http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/B_24-5_Gorak%E1%B9%A3a%C5%9Bataka.
- Gorakṣayogaśāstra*. NGMPP, B22/44, Palmlatt, Nevārī. National Archives Kathmandu. URL: [http://catalogue-old.ngmcp.uni-hamburg.de/wiki/B_24-44_\(Gorak%E1%B9%A3ayoga%C5%9B%C4%81stra\)](http://catalogue-old.ngmcp.uni-hamburg.de/wiki/B_24-44_(Gorak%E1%B9%A3ayoga%C5%9B%C4%81stra)).
- Gorakṣayogaśāstra*. NGMPP, B 1333/22, Palmlatt, Nevārī. National Archives Kathmandu. URL: http://catalogue-old.ngmcp.uni-hamburg.de/wiki/A_1333-22_M%C5%ABlas%C4%81ragorak%E1%B9%A3ayoga%C5%9B%C4%81stra.
- Gorakṣayogaśāstra (Gorakṣasataka)*. NGMPP, E 1836-26, Paper, Devanāgarī. National Archives Kathmandu. URL: [http://catalogue-old.ngmcp.uni-hamburg.de/wiki/E_1836-26_\(Gorak%E1%B9%A3ayoga%C5%9B%C4%81stra\)](http://catalogue-old.ngmcp.uni-hamburg.de/wiki/E_1836-26_(Gorak%E1%B9%A3ayoga%C5%9B%C4%81stra)).
- Gorakṣayogaśāstra (Gorakṣasataka)*. NGMPP, E 2052-10, Paper, Devanāgarī. National Archives Kathmandu. URL: http://catalogue-old.ngmcp.uni-hamburg.de/wiki/E_2052-10_Gorak%E1%B9%A3ayoga%C5%9B%C4%81stra.
- Pañcarakṣā*. MS Add.1644, Palmlatt und Paper, Nevārī. Cambridge University Library, 1205. URL: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01644/4>.
- Pañcarakṣā*. MS Add.1395, Palmlatt, Nevārī. Cambridge University Library, 22. Okt. 1384. URL: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01395/1>.
- Rāmāṇikanātikā*. MS Add.1409.1, Palmlatt, Nevārī. Cambridge University Library, 1360. URL: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01409-00001/5>.
- Saddharma-puṇḍarīka*. MS Add.1683, Palmlatt, Nevārī. Cambridge University Library, 1039. URL: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01683/1>.
- Śambukāvadāna*. MS Add.1580, Palmlatt, Nevārī. Cambridge University Library, 1427. URL: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01580/10>.
- Śivadharma corpus*. (MS Add.1645), Palmlatt, Nevārī. Cambridge University Library, 1139. URL: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01645/1>.

Tattvasāra. NGMPP, A 930-2, Palmbrett, Nevārī. National Archives Kathmandu. URL: http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/A_930-2_Tattvas%C4%81ra.

Tattvasāra. NGMPP, B 21-24, Papier, Devanāgarī. National Archives Kathmandu. URL: http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/B_21-24_Tattvas%C4%81ra.

Tattvasāra. NGMPP, B 38-36, Papier, Devanāgarī. National Archives Kathmandu. URL: http://ngmcp.fdm.uni-hamburg.de/mediawiki/index.php/B_38-36_Tattvas%C4%81ra.

Druckausgaben und e-Texts

Abhinavagupta. *Tantrāloka (All Volumes) with a Commentary*. Hrsg. von Mukunda Ram Shastri und Madhusudan Kaul Shastri. 1-12 Bde. Jammu und Kashmir (under the patronage of Maharaja Harisingh), 1938. URL: <https://archive.org/details/tantraloka>.

Acri, Andrea, Hrsg. *Dharma Pātañjala: A Śaiva Scripture from Ancient Java Studied in the Light of Related Old Javanese and Sanskrit Texts*. Gonda Indological Studies. Brill Academic Pub, 2011. URL: https://books.google.de/books?id=yQ-%5C_ZwEACAAJ.

Brezinski, Jan K., Hrsg. *Yoga-Taraṅgiṇī: A Rare commentary on Gorakṣa-śataka*. Delhi: Motilal Banarsi Dass, 2015.

Bryant, Edwin F., Hrsg. *The Yoga Sūtras of Patañjali: A New Edition, Translation and Commentary*. New York: North Point Press, 2009.

Finn, Louise M., Hrsg. *The Kulacūḍāmanitantra and the Vāmakeśvaratantra : with the Jayaratha commentary / introduced, translated, and annotated*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1986.

Goodall, Dominic, Hrsg. *Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on the Kirātantra - Vol. I: Chapters 1-6. Critical edition and annotated translation*. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry / Ecole française d'Extrême-Orient, 1998.

— Hrsg. *The Niśvāsatattvasaṃhitā: The Earliest Surviving Śaiva Tantra*. Bd. 1. Collection Indologie 128, Early Tantra Series 1. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry / Ecole française d'Extrême-Orient / Sri Aurobindi Ashram Press, 2015.

Goudriaan, T. und J.A. Schoterman, Hrsg. *Kubjikāmatatantra*. Leiden: Brill, 1988.

Harimoto, Kengo, Hrsg. *God, Reason, and Yoga: A Critical Edition and Translation of the Commentary Ascribed to Śankara on Pātañjalayogaśāstra 1.23–28*. Hamburg: Department of Indian und Tibetan Studies, Asien-Afrika- Institut, Universität Hamburg, 2014.

Hattangadi, Sunder, Hrsg. *Dhyānabindu Upaniṣad*. Sanskritdocuments.org, 20. Mai 2018. URL: http://sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/dhyanabindu.pdf.

Kiss, Csaba, Hrsg. *The Brahmayāmalatantra or Picumata. Volume II. The Religious Observances and Sexual Rituals of the Tantric Practitioner: Chapters 3, 21, and 45: A Critical Edition and Annotated Translation*. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry / Ecole française d'Extrême-Orient / Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 2015.

Kramer, J., Hrsg. *Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣa - Part I: Critical Edition*. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region. Beijing - Vienna: China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, 2013.

Kṣemarāja. *Netratantra, with the commentary (uddiyota)*. Hrsg. von Madhusūdan Kaul Śāstri. Kashmir Series of Texts and Studies 46. Srinagar, 1926.

Mallik, Smt. Kalyani, Hrsg. *Siddha-Siddhānta-Paddhati and Other Works of the Nātha Yogīs*. Poona: Poona Oriental Book House, 1954.

- Mallinson, James, Hrsg. *The Shiva Samhita*. Woodstock: Yoga Vidya.com LLC, 2007.
- Mallinson, James und Péter-Dániel Szántó, Hrsg. *Amṛtasiddhi: Working Edition*. Version vom 20. September, 2018. 2017.
- Narayanasvami Aiyar, K., Hrsg. *Translation of Dhyana-Bindu Upanishad*. 20. Mai 2018. URL: http://www.celestel.org/upanishads/krishna_yajur_veda/dhyanabindu.html.
- Rāmatoṣaṇa. *Prāṇatōṣinī*. Hrsg. von Jīvānanda Vidyāsāgara. 1898. URL: <https://archive.org/details/PranatoshiniTantraJibanandaVidyasagara1898LR>.
- Śarman, Vasudeva, Hrsg. *Bhāgavatapurāṇa*. Bombay: Nirnaya Sagar, 1905.
- Śāṅgadhara. *The Paddhati of Śāṅgadhara: A Sanskrit Anthology*. Hrsg. von Peter Peterson. Bd. I. Bombay Sanskrit Series No. XXXVII. Bombay: Education Society Press, 1888. URL: <https://archive.org/details/in.erinet.dli.2015.283591>.
- Snellgrove, David L., Hrsg. *The Hevajra Tantra: A Critical Study, Part 2: Sanskrit and Tibetan Texts*. London: Oxford University Press, 1959.
- Śrīvāstav, Rām Lāl, Hrsg. *Yogabīja*. Gorakhpur: Śrī Gorakhnāth Mandir, 1982.
- Steinkellner, E., H. Krasser und H. Lasic, Hrsg. *Jinendrabuddhi's Viśalāmalavatī Pramāṇasamuuccayatikā Chapter 1 - Part I: Critical Edition*. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region. Beijing - Vienna: China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, 2005.
- Sunder, Hattangadi, Hrsg. *Varaha Upaniṣad*. sanskritdocuments.org, 2000. URL: https://sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/varaha.pdf.
- Svātmarāma. *Hathapradīpikā*. Hrsg. von Svāmi Digambarjī und Jhā Pīrāmbar. Lonvala: Kaivalyadhāma S. M. Y. M. Samiti, 1970.
- The Maharājā Pratāpa Śimha Sāha Bahādura of Nepal, H. H. *Puraścaryārnavaḥ*. Hrsg. von Śrī Pandita Muralidhara Jhā. Prabhakari und Co. Banaras, 1901. URL: http://muktalib5.org/DL_CATALOG/TEXTS/ETEXTS/purascaryaarnava-I-DEV.pdf.
- Tomabechi, Toru, Hrsg. *Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā Sanskrit and Tibetan Texts: Critically Edited*. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region. Beijing - Vienna: China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, 2009.
- Vasudeva, Somadeva, Hrsg. *The Yoga of the Mālinīvijayottaratatantra, Chapters 1-4, 7, 11-17: Critical Edition, Translation and Notes*. Pondicherry: Institut Française d'Extrême-Orient, 2004.

Sekundärliteratur

- Bendall, C. *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library Cambridge*. Hrsg. von W. Voigt, D. George und H-O Feistel. Bd. Supplementband 33. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1992.
- Birch, Jason. "The Amaraughaprabodha: New Evidence on the Manuscript Transmission of an Early Work on Hatha- and Rājayoga". In: (2019). URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10781-019-09401-5>.
- Birch, Jason und Jacqueline Hargreaves. "Yoganidrā: An Understanding of the History and Context". In: (2014). URL: http://theluminescent.blogspot.de/2015_01_01_archive.html.
- Boethling O. und Roth, R. *Sanskrit Wörterbuch*. Bd. 2. Petersburg, 1858.
- De Haan, M.J.M. *Enige aspecten van de tekstkritiek van Middelnederlandse teksten*. Leiden: Elve/Labor Vincit, 1973.

- Feuerstein, Georg. *Die Yoga Tradition: Geschichte, Literatur, Philosophie und Praxis*. Wiggensbach: Yoga Verlag, 2008.
- Gellner, David N., Joanna Pfaff-Czarnecka und John Whelpton, Hrsg. *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom: The Politics of Culture in Contemporary Nepal*. Bd. 20. Studies in Anthropology and History. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1997.
- “Philosophy of Language”. In: Brill’s Encyclopedia of Hinduism (2010). Hrsg. von K. A. Jacobsen und J. Bronckhorst, S. 193–205.
- Jacobsen, Knut A., Hrsg. *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*. Bd. 37. Brill’s Indological Library. Leiden: Brill, 2012.
- Katre, S. M. *Introduction to Indian Textual Criticism*. Poona: Deccan College Post-graduate und Research Institute, 1954.
- Kinsley, David R. *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahāvidyās*. California: University of California Press, 1997.
- Lienhard, S. *Nepalese Manuscripts - Part I: Nevarī and Sanskrit*. Hrsg. von W. Voigt, D. George und H-O Feistel. Bd. XXXIII, 1. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1988.
- Maas, P. *Textkritik*. Leipzig: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1950.
- Majumdar, M. C. *Ancient India*. New Dehli: Motilal Banarsi das, 1977.
- Majumdar, R. C. *The History of Bengal*. Daka: University of Dacca, 1961.
- Mallinson, James. “Hṛ̥daya’s Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities”. In: Journal of Indian Philosophy 42 (2014), S. 225–247. URL: <http://www.jstor.org/stable/43496667>.
- “Nāth Sampradāya”. In: (2011).
 - “The Amṛtasiddhi: Haṭhayoga’s tantric Buddhist source text”. In: (2016). URL: https://www.academia.edu/26700528/The_A%E1%B9%83tasiddhi_Ha%E1%B9%ADhayogas_Tantric_Buddhist_Source_Text.
 - “The Original Gorakṣāstaka”. In: *Yoga in Practice* (2012). Hrsg. von David Gordon White, S. 257–272.
 - *Yoga: Haṭha Yoga*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen u. a. Brill’s Encyclopedia of Hinduism. Brill Online, 2012. URL: http://dx.doi.org/10.1163/2212-5019_beh_COM_000354.
- Pandey, A. *Proposal to Encode the Newar Script in ISO/IEC 10646*. 2012. URL: <http://unicode.org/L2/L2012/12003-newar.pdf>.
- Ruff, Jeffrey Clark. “Yoga in the Yoga Upaniṣads: Disciplines of the Mystical OM Sound”. In: (2011). Hrsg. von David Gordon White, S. 97–117.
- Sanderson, Alexis. “The Śaiva Age - The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period”. In: Gnosis and Development of Tantrism (2016). Hrsg. von Shingo Einoo, S. 41–351.
- Shāstri, Mahāmahopādhyāyā Harapraśād. *Report on the Search for Sanskrit Manuscripts (1901-1902 to 1905-1906)*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1905. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil_elib/SHP905__ShastriHP_Report_on_the_Search_for_Sanskrit_Mss_1901-2_1905-6.pdf.
- Sircar, D.C. *The Śākta Pithas*. Dehli: Motilal Banarsidas, 1973.
- Slouber, Michael James. *Gāruḍa Medicine: A History of Snakebite and Religious Healing in South Asia*. Berkely: Spring, 2010. URL: http://digitalassets.lib.berkeley.edu/etd/ucb/text/Slouber_berkeley_0028E_12261.pdf.
- Soder, Martin und Imogen Dalmann. “Viveka 57 - Hefte für Yoga: Haṭha Yoga Project, Yoga in der Suchttherapie, Vasiṣṭhāsana”. In: Viveka Series 57 (2018). URL: <http://www.viveka.de>.

- Stenzler, Adolf Friedrich. *Elementarbuch der Sanskrit-Sprache*. Berlin: De Gruyter, 2003.
- Tanselle, R. *A rationale of textual criticism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- Urban, Hugh B. *The Power of Tantra: Religion, Sexuality and the Politics of South Asian Studies*. New York: I.B. Tauris und Co. Ltd., 2010.
- White, David Gordon. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.