

Bhūtis *Svabodhasiddhi*

Von JÜRGEN HANNEDER, Marburg

Summary: The *Svabodhasiddhi*, a small work known from a single manuscript that recently came to light, was identified by ALEXIS SANDERSON as probably being from the pen of the the 10th century Kashmirian Śaiva master Bhūtīrāja. It is edited here from the *codex unicus* and translated. Beyond the parallels to texts from the Śaivaite school of Krama, in which Bhūtīrāja is considered as one of the crucial Gurus, we find parallels to the *Mokṣopāya*, which still remain to be explained.

Es gehört zu den reizvollen Seiten der Sanskritphilologie, daß man auch zwei Jahrhunderte nach Beginn der wissenschaftlichen Erforschung dieser Literatur noch immer wichtige Texte entdecken kann, die ungedruckt in Handschriftenbibliotheken liegen. Nicht immer sind ausgedehnte Feldstudien oder Manuskripttours – auch wenn diese das Forscherherz höher schlagen lassen – nötig: die einzige bekannte Handschrift des hier edierten Werks lag lange Zeit in einer Sammlung in Kölner Privatbesitz und wurde dann von der Berliner Staatsbibliothek angekauft.¹ Über die Bedeutung der Sammlung für die Forschung kann sich der Beobachter angesichts der großen Zahl an bekannten Werken leicht hinwegtäuschen. Sie enthält einige literaturgeschichtlich wertvolle Unikate, zu denen auch das hier beschriebene Werkchen aus dem Bereich des kaschmirischen Śivaismus gezählt werden muß.

Zum Forschungsstand

Es gilt als relativ unbestritten, daß der kaschmirische Autor Abhinavagupta² den Höhepunkt der philosophischen Reflexion über die Religion des Śivaismus bildet, also einer heute dem sogenannten Hinduismus zugerechneten indischen Religionsform, die auf einem eigenen Kanon offener Schriften (*tantra* oder *āgama*) beruht, den Veda weitgehend ablehnt

¹ Zur Sammlung siehe G. EHLERS: *Die Śāradā-Handschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz*. Stuttgart 2006, S. 7.

² Circa 975–1025 n. Chr.

und somit vielen als heterodox galt.³ Abhinavagupta deutet im Gegensatz zu früheren dualistischen Theologen des sogenannten Śaiva-Siddhānta die śaivaitische Religion mit ihren Initiationen, Ritualen und meditativen Praktiken als monistisch, d. h. es gibt nur ein Prinzip oder eine Realität, nämlich Śiva, nicht aber als dualistisch (die Welt existiert unabhängig oder getrennt von Śiva) oder illusionistisch im landläufigen Sinne (die Welt ist irreal bzw. ihr ontologischer Status unbestimmt). Im monistischen Śaivismus, dessen philosophische Reflexion sich mit der Schule der „Wiedererkennung“ (*pratyabhijñā*) verbindet, ist die Welt mit Śiva identisch, sie ist „der Körper Śivas“, und insofern wirklich.⁴ Neben dieser philosophischen Reflexion in der Pratyabhijñā-Schule bestand die monistische Schule des Śaivismus aber aus einer Vielzahl an Kulte, die sich durch spezifische Ritualsysteme (Kula, Krama, Trika etc.) auszeichneten. Im Zentrum stehen meist Pantheons weiblicher Gottheiten, die in der offiziellen Philosophie nicht immer deutlich genannt werden und deren Details gelegentlich auch der Geheimhaltung zu unterliegen scheinen. Man konnte offenbar in verschiedene dieser Systeme, typischerweise von verschiedenen Lehrern, initiiert werden, doch in der Schule des Krama ist bemerkenswert, daß die Überlieferungslinie, für das konservative Indien zu keiner Zeit denkbar, auf weibliche Meister zurückging.⁵ Dies nur als Hintergrund für das folgende.

Über Abhinavagupta wissen wir vergleichsweise viel, da er in seinem *magnum opus*, dem *Tantrāloka*, eine längere Passage seiner Vita widmet, und auch sonst durch gelegentliche Bemerkungen dem Leser eine Vorstellung von seinem Werdegang und seinen Lehrern gibt. Abhinavagupta betont an einer Stelle, daß er ungeachtet der engen und manchmal auch einzigartigen Beziehung zu einem religiösen Lehrer eine Vielzahl von Lehrern hatte: „Da die Reihe meiner Lehrer von Tapanā bis Moṭaka reicht⁶ und ich so ein Schüler von allen war, bin ich nicht arm an Unterweisungen.“⁷

³ Über den Śaivismus als eigene Religion neben Viṣṇuismus, Buddhismus und Jainismus und sein Verhältnis zur Veda-orientierten Orthodoxie siehe A. SANDERSON: „Kashmir“. In: K. A. JACOBSEN (Hrsg.): *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Erster Band. Leiden 2009. S. 99–126.

⁴ Die Details sind naturgemäß komplexer. Die Lehre des „Großen Monismus“ (*mahādvaita*) umfaßt nämlich die Dualität und Nichtdualität und wäre ohne diese auch gar nicht denkbar.

⁵ Siehe A. SANDERSON: „The Śaiva Exegesis of Kashmir.“ In: *Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*. Pondichéry 2007, S. 352.

⁶ Das Idiom ist nicht anderweitig bekannt, und es könnte dem Kontext folgend bedeuten, daß er bei „Hinz und Kunz“ Schüler war.

⁷ *Tantrāloka* 13.344. Siehe *The Tantrāloka of Abhinavagupta* (ed. Madhusūdan Kaul Śāstrī). Bombay/Srinagar 1918–1938.

Im Pratyabhijñā fußt Abhinavagupta auf dem Systemgründer Somānanda mit seinem Hauptwerk „Die Schau Śivas“ (*Śivadr̥ṣṭi*), aber vor allem auf dessen Schüler Utpaladeva, dessen Werke Abhinavagupta mehrfach kommentierte. Was man darüber beinahe vergessen könnte, ist, daß sein Lehrer aber Lakṣmanagupta war, ein Schüler Utpaladevas, von dem offenbar kein Werk überliefert ist. Ähnlich dürftig steht es mit anderen Lehrern Abhinavaguptas, unter denen die wichtigsten, namentlich an verschiedenen Stellen seiner Werke genannten, vermutlich Śambhunātha und Bhūtīrāja waren.⁸

SANDERSON hat durch extensive Quellenstudien versucht, Licht ins Dunkel zu bringen, und geht davon aus, daß Abhinavagupta zu Beginn seiner Karriere eher der Schule des Krama verpflichtet war und sein Lehrer hierin Bhūtīrāja war. Dies beruht unter anderem auf SANDERSONS Datierung des *Bhagavadgītārthasaṃgraha* als Frühwerk, denn dort erwähnt Abhinavagupta Bhūtīrāja in den Schlußstrophen 1–2:

viprah śrībhūtīrājas tadānu samabhavat tasya sūnur mahātmā yenāmī sarvalokās tamasi nipatitāḥ proddhṛtā bhānuneva / taccaranakamalamadhupo bhagavadgītāsamgrahaṃ vyadhāt / abhinavah [...]

SANDERSON übersetzt die Passage wie folgt: „After him came his son, the holy Bhūtīrāja, who like the sun has rescued so many that were sunk in darkness [...]“⁹ Es wäre aber auch möglich, die Strophe in Einklang mit *Tantrāloka* 13.344 zu deuten, wo Abhinavagupta als Lehrer den „Sohn des Bhūtīrāja“ (*bhūtīrājanayā*) angibt: „Danach kam der Brahmane Bhūtīrāja; dessen Sohn [...]“. Merkwürdig bleibt, daß der Sohn nie namentlich genannt wird. Zu dieser Deutung stimmt recht gut, daß Bhūtīrāja der Lehrer von Abhinavaguptas Vater war.¹⁰ Bisher hatte man auch *Tantrāloka* 1.9 als Angabe des Lehrers gedeutet, was aber nicht zwingend ist,¹¹ ebensowenig muß *Mālinīvārttika* 1.6 so gedeutet werden.¹² Lediglich *Tantrāloka* 30.63 legt einen direkten Kontakt nahe. SANDERSON ignoriert *Tantrāloka* 13.344 und bezieht sich auf ein Zitat im *Tantrālokaviveka*, demzufolge die Überlieferungslinie von Bhūtīrāja zu Abhinavagupta geht. Dies wird vom Kommentator Jayaratha kontrovers diskutiert, was hier aber nicht von Bedeutung ist. Die

⁸ SANDERSON 2007, S. 328, zitiert eine Liste aus *Tantrāloka* 37.60–62 mit fünfzehn Namen von Lehrern.

⁹ SANDERSON 2007, S. 360.

¹⁰ Dies beruht auf dem Schluß der *Īśvarapratyabhijñānavṛttivimarśinī*, siehe SANDERSON 2007, S. 360.

¹¹ Auch nicht 8.410 oder 30.120.

¹² Dort spricht die Wendung *gurutara* eher für eine Schülerschaft des Vaters. Siehe J. HANNEDER: *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation. An Edition and Annotated Translation of Mālinīśloka-vārttika I*, 1–399. Groningen 1998, S. 58.

tatsächliche Konstellation wird nicht zweifelsfrei zu rekonstruieren sein, vielleicht war Abhinavagupta Schüler bei Bhūtīrāja und seinem Sohn.

Wie dem auch sei, bisher war kein Werk von Bhūtīrāja bekannt, zwar wird er als Quelle einiger Lehren genannt, aber nur einmal im *Mahārthamañjarīparimala* auch kurz zitiert (*bhaṭṭaśrībhūtīrājenāpy uktam*¹³).

Eine neue Quelle

Vor diesem Hintergrund war die Entdeckung einiger Blätter in einer Sammelhandschrift¹⁴ für Abhinavagupta-Forscher von größter Bedeutung, denn im Kolophon lesen wir, daß es sich dabei um ein Werk namens *Svabodhasiddhi* von Śrībhaṭṭabhūti handelt.¹⁵ In dem bereits zitierten Artikel zum exegetischen Schrifttum des Śaivismus präsentierte SANDERSON eine kurze Analyse des Werks,¹⁶ in der er darauf hinwies, daß es durchaus möglich, wenn nicht wahrscheinlich ist, daß sein Autor kein geringerer als Bhūtīrāja selbst war. Die Reduktion eines Namens auf den ersten Bestandteil ist bei Sanskritautoren sehr üblich – Abhinavagupta bezeichnet sich selbst¹⁷ als Abhinava – und es gibt sogar eine grammatische Maxime, welche diese Kürzung legitimiert. Der Zusatz *śrībhaṭṭa-* ist ebenfalls nicht ganz ungewöhnlich, im einzigen bisher bekannten Textzitat¹⁸ erscheint der Name als Bhaṭṭaśrībhūti. Eine Zuschreibung dieses Werks an den Lehrer Abhinavaguptas wäre also gut möglich, entscheidend hierfür ist die Analyse des Inhalts: Bhūtīrāja (bzw. sein Sohn) war Lehrer des Krama, das Werk sollte also am besten diese Erwartung erfüllen. SANDERSON präsentiert eine solche Analyse, auch um auszuschließen, daß es sich um das Werk eines gleichnamigen Autor des Śaiva-Siddhānta handelt:¹⁹

Moreover, the content of the text is consistent with its being a product of the Krama. Claiming oral instruction (*gurumukham*) as its authority it teaches the attainment of self-realization through the dissolution of the activity of the mind and senses brought about by coming to rest in one's own nature through direct intuition of one's consciousness (*svabodhah*) or own being (*svasattā*), a state that cannot be taught, that cannot be attained except through one's own innate capacity, and that once attained liberates from all conceptual constructions, both experiential and theoretical. This is reminiscent of the Siddha-teachings

¹³ SANDERSON 2007, S. 362.

¹⁴ Staatsbibliothek Berlin, Hs or 11415, ff. 57v–60r.

¹⁵ *iti śrībhaṭṭabhūtiviracitā svabodhasiddhis samāptā*.

¹⁶ SANDERSON 2007, S. 364–367.

¹⁷ Siehe oben.

¹⁸ Siehe oben.

¹⁹ Op. cit., S. 364f.

of Hrasvanātha's *Svabodhodayamañjarī* and of the doctrine of sudden enlightenment taught in the *Chummāsamketaparakāśa*, Anantaśakti's commentary on the *Vātūlanāthasūtra*, and the anonymous *Mahānayaparakāśa*. It also contains phrasing and terminology found in these and other texts of the Krama, including the *Śrīpīṭhadvādaśikā* of Bhūtīrāja's Guru Cakrabhānu and the Krama-based *Prajñākālīvidhi* of the second *Ṣaṭka* of the *Jayadrathayāmala*.

Um im folgenden Inhalt und Außenbezüge des Werks noch einmal diskutieren zu können, soll dieses hier zunächst aus dem *codex unicus* ediert und übersetzt werden. Die Handschrift weist einige Korrekturen (als p[ost]c[orrectionem] mitgeteilt) sowie gelegentliche schrifftypische Ungenauigkeiten auf, und an mehreren Stellen war der Text offensichtlich verderbt, so daß konjiziert werden mußte. Neun Strophen sind bereits bei SANDERSON ediert und übersetzt.²⁰

Svabodhasiddhi – Text und Übersetzung

*namah sakalakalyāṇamayakaivalyadāyine
śivāya śamitāśeṣabhavādhvadhvāntabhānave* (1)

Verehrung sei Śiva, der die Befreiung, voll von allen heilsbringenden Dingen, gewährt. Er ist die Sonne, die die Dunkelheit auf allen Wegen der Existenz vertreibt. (1)

*aśeṣadarśanāveśaviśeṣādhivivarjitam
svasaṃvedanasamvedyaṃ svasthaṃ vande paraṃ śivam* (2)

Ich preise den höchsten Śiva, der nicht an der besonderen Krankheit des Besessenseins von sämtlichen Theologien leidet, der im Wesenskern²¹ wohnt und nur durch eigenes Empfinden zu empfinden ist. (2)

*nirastakalpanājālavikalpaughavighātine
namo 'stu paramānandapadātītāya śambhave* (3)

Verehrung sei Śambhu, der das Netz der Einbildungen abgeworfen hat, die Flut der Vorstellungen zurückdrängt und den höchsten Glückszustand übersteigt. (3)

²⁰ Genaugenommen sind dies Strophen 2, 3, 6, 7, 9, 10 sowie 22–24. Ich folge dieser Textversion, außer in 9b, wo *svabodha* vermutlich ein Druckfehler ist. Die Hs. liest das metrisch korrekte *svabodhe*, und damit kann auch SANDERSONS Korrektur in 14a entfallen. Eine andere stillschweigende Konjektur findet sich in 22a.

²¹ *sva* ist hier i. S. v. *ātman* verstanden. In der Übersetzung des Wortes *ātman* folge ich dem Vorschlag WALTER SLAJES (*Upanishaden. Arkanum des Veda*. Frankfurt a. M. 2009, S. 409). Gemeint ist also, daß Śiva in jedem Menschen wohnt. Es wäre auch eine Deutung als „in sich ruhend“ wie in 10d, dort allerdings auf den Menschen bezogen, möglich.

*jayanty apārasamsārasārāsāravibhāgadāḥ
kaivalyajñānasambodhahetavaś śambhavāṅghrayaḥ* (4)

4c *hetavaś* p. c.] *hetaveś* a. c.

Siegreich sind die Füße Śambhus:²² sie lassen einen im uferlosen Weltkreislauf²³ das Wichtige vom Unwichtigen unterscheiden und bewirken ein Erwachen des Erlösungswissens. (4)

*mano buddhir ahaṃ prāṇās tanmātrendriyajīvanam
yaṃ dr̥ṣṭvā vinivartante tam upāsyam upāsmāhe* (5)

Geist,²⁴ Intelligenz, das Ich, die Atemkräfte, Feinstoffe, Sinnesvermögen und das Leben – sie alle „kehren zurück“,²⁵ wenn sie den Verehrungswürdigen sehen, den wir verehren. (5)

*mamāham iti hṛdgranthicchedanaikakṛpāṇikām
spandāspandakṛtagrāsāṃ naumy ahaṃ śuddhasamvidam* (6)

Ich verneige mich vor dem reinen Bewußtsein, dem einzigen Messer, welches den Knoten im Herzen, der aus Ich und Mein besteht, zu durchschneiden vermag, und sowohl Aktivität als auch Inaktivität in sich aufgenommen hat. (6)

*vyapadeśavibhīnasya tattvasya kathanam katham
svasamvedanasadyuktyā gamyate yadi kenacit* (7)

Wie könnte man von einer Wirklichkeit sprechen, die nicht bezeichnet werden kann?²⁶ Wenn jemand sie versteht, dann durch die rechte Methode des eigenen Empfindens. (7)

*jñānayogopadeśena yasya nāśvāsa āntaraḥ
samāśvāsavibhīnatvāt katham naiḥśreyasaṃ phalam* (8)

8a *yogo coni.*] *yāgo* ms. 8b *āntaraḥ coni.*] *antaraḥ* p. c. 8c *vibhīnatvāt coni.*] *vibhīnānām* ms. 8d *śreyasaṃ* p. c.] *śreyayasam* a. c.

Wer durch die Unterweisung im Yoga des Wissens kein inneres Vertrauen gewinnt,²⁷ wie könnte der, da er ohne Vertrauen ist, das Ziel der Erlösung erlangen. (8)

²² Die Füße, die bei der Begrüßung von Höherstehenden berührt werden, stehen hier bildlich für den Akt der Verehrung.

²³ Der *samsāra* wird typischerweise als Ozean versinnbildlicht.

²⁴ Die Sanskritbegriffe *manas*, *cetas* usw. bezeichnen je nach Philosophie und Genre unterschiedliche Konzepte, im Śaivismus von einem *tattva* bis hin zu eher allgemeinen Vorstellungen von einer Denkfunktion. Im vorliegenden Text, fasse ich *manas* als Sitz bzw. Gesamtheit individueller Regungen des Denkens und Fühlens auf, also „Geist“ eher im Sinne von *mind* (nicht *spirit*).

²⁵ Möglicherweise Anspielung auf *Taittirīyopaniṣad* 2.4.1. (*yato vāco nivartante aprāpya manasā saha*).

²⁶ Wörtl.: „die ohne Bezeichnung ist“.

*upeyaprāptyupāyo 'yaṃ svabodhe jāgarūkatā
svabodhajāgarūkatvān nirvibhāgā sthitir muneh (9)*

9a *upāyo* coni.] *apāyo* ms. 9b *svabodhe* ms.] *svabodha* Sanderson

Der Weg, dieses Ziel zu erlangen, ist die Aufmerksamkeit auf²⁸ das eigene Bewußtsein. Wegen seiner Aufmerksamkeit auf das eigene Bewußtsein ist der [geistige] Zustand eines Weisen ohne Zergliederung. (9)

*upāyo nāparaḥ kaścit svasattānugamād rte
tām evānusaran yogī svastho yaḥ sa sukhī bhavet (10)*

10b *ānugamād* p.c.] *ānugād* a.c. 10d *sukhī* Sanderson] *svakhī* ms.

Es gibt keine andere Methode als dem eigenen Sein zu folgen. Ein Meditierender, der nur diesem [Sein] folgt und in sich verweilt, ist glücklich. (10)

*svasaṃkalpaparāmarśād viśuddhajñānaśrayāt
paramāhlādalābhāc ca bodhaikaghanatā muneh (11)*

Wird er sich seiner eigenen Vorstellungsgebilde bewußt, hält sich an das reine Erkennen, und erlangt er die höchste Freude, so entsteht im Weisen der Zustand, in dem das Erkennen eine einzige Masse bildet. (11)

*nigrhīte svasaṃkalpe śakteḥ śaktimati sthitih
śaktiśaktimator aikyam ity upeyaṃ ca yoginām (12)*

Sind die eigenen Vorstellungsgebilde bezwungen, so ruht die Kraft [des Bewußtseins] im Besitzer dieser Kraft. Diese Einheit von Kraft und Besitzer der Kraft sollen Meditierende anstreben. (12)

*prāpte svarūpavijñāne santyakte tattvakañcuke
udyogakāraṇe kīrṇe muktah sa kila kathyate (13)*

13c *kīrṇe* coni.] *rṇ* unleserlich ms.

Ist die Erkenntnis des eigenen Wesens erlangt, die Umhüllung²⁹ der Wirklichkeit ganz abgelegt, die Ursache [jeglicher] Anstrengung zertret, dann wird man als befreit bezeichnet. (13)

*bodhamātre grahaḥ kāryaḥ suprabuddhena cetasā
tāvad yāvat svasāmarthyāt svaniṣṭhaḥ kevalo bhavet (14)*

14a *mātre* ms.] *mātra* Sanderson

²⁷ Die beiden Hälften der Strophe sind im überlieferten Text nicht konstruierbar, daher folge ich einem Konjunkturvorschlag von ROLAND STEINER.

²⁸ Der Text bei SANDERSON (*svabodhajāgarūkatā*) ist unmetrisch.

²⁹ *kañcuka*, auch „Hülle, Panzer“, dürfte im śivaitischen Kontext als „Schlangenhaut“ gedacht sein, siehe unten.

Mit einem völlig wachen Geist soll man sich so lange nur an das Bewußtsein heften bis man von selbst³⁰ in sich gegründet als einziger³¹ existiert. (14)

*sarvadā suprabuddhas san paśyaty ātmānam ātmanā
draṣṭuḥ svarūpasamsthasya kim anyad avasiṣyate* (15)

15a *suprabuddhas san p. c.*] *suprabuddhatvas a. c.* 15c *samsthasya p. c.*] *samsthāsyā a. c.*

Ist man immer völlig wach, sieht man sich selbst; was sonst bliebe für einen Sehenden,³² der in seinem eigenen Wesen ruht,³³ übrig? (15)

*sadaiva suprabuddhatvam etāvan manasaḥ kṣayaḥ
tatekṣayād yoginām samyaksākṣātkāro bhavaty alam* (16)

Eine solche ständige völlige Wachheit ist [gleichbedeutend mit dem] Verschwinden des Geistes. Dessen Verschwinden ist in der Lage, die Meditierenden zur völligen Verwirklichung³⁴ zu führen. (16)

*paryāvṛttaḥ svasamvittau vartate yas tv abhedataḥ
sa samrād yogayuktānām ajñānadhvāntabhāskaraha* (17)

17c *samrād conī.*] *samrād ms.*

Wer sich ohne Dualität auf sein eigenes Bewußtsein zurückwendet, der ist der König unter den Meditation Übenden und die Sonne, welche die Dunkelheit des Nichtwissens vertreibt.³⁵ (17)

*svarūpānubhavāhlādadaśātītendusamsthitiḥ
avāptavyaṁ kim astīha kṣīṇāntaḥkaranasya me* (18)

Die Zusammensetzung des Mondes (i. e. der Nektar) wird übertroffen von der Freude der Wahrnehmung des eigenen Wesens.³⁶ Was soll ich in dieser Welt noch erlangen, da mein „innerer Sinn“ geschwunden ist. (18)

*svaparijñaptiviśrāntī sudṛḍhe yasya susphuṭe
tasya vṛttivimuktasya bhavet kevalatācirāt* (19)

parijñapti conī.] *parijñāpti ms.*

Für wen das Erkennen³⁷ des Wesenskerns und das Zurruhekommen (darin) ganz fest und ganz deutlich sind, der ist von Vorstellungen befreit und bald erlöst. (19)

³⁰ Wörtlich: „durch eigenes Vermögen“.

³¹ Oder: „losgelöst, befreit“ (*kevala*).

³² Gemeint ist das Subjekt der Wahrnehmung.

³³ Der Leser wird hier einen Anklang an *Yogasūtra* 1.3 (*tadā draṣṭuḥ svarūpe vasthānam*) erkannt haben.

³⁴ Oder mit abgetrenntem *samyak*: „völlig zur Verwirklichung“.

³⁵ Wörtl. „die Sonne für die Dunkelheit“.

³⁶ Die Deutung verdanke ich ROLAND STEINER.

³⁷ Ich gehe von einer in der *Sāradā* leicht erklärbaren Verschreibung aus, denn die überlieferte Lesart *parijñā-āpti* ist sehr umständlich.

*grāhyagrahaṇasaṃskāratiraskāraikacetasām
yoginām svātmaniṣṭhānām mokṣalakṣmīr na durlabhā* (20)

Das Glück der Befreiung ist nicht schwer zu erreichen für Meditierende, die im eigenen Wesenskern gegründet sind und deren Geist ganz darauf gerichtet ist, die Ausbildung (od. Eindrücke) der Objektwahrnehmung zum Verschwinden zu bringen. (20)

*labdhā svarūpaviśrāntir nirvṛttā kleśasantatiḥ
grāhyagrāhakatā bhagnā svarūpastho' smi saṃsthitāḥ* (21)

21a *viśrāntir* conī.] *viśrāntim* ms. 21b *nirvṛttā* conī.] *nirvṛtta* ms. 21c *bhagnā* conī.] *bhagnaḥ* ms.

Die Beruhigung im eigenen Wesen ist erreicht, die Reihe der Befleckungen verschwunden, die Trennung zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenen³⁸ zerbrochen: ich bleibe in meinem Wesen gegründet. (21)

*abhedabodhasambodhasvarūpānubhavasthitim
vyutthitāḥ sanniruddho vā labhate yaḥ sa tattvavit* (22)

22a *sambodha* ms.] *sambodhāt* Sanderson

Wer wach oder in Versenkung (*sanniruddha*) einen Zustand erlangt, in dem er sein Wesen als Erfahrung des nicht-dualen Bewußtseins wahrnimmt, der kennt die Wirklichkeit. (22)

*yasya sarvāśv avasthāśv svasthitir nairva lupyate
tasya kiṃ nāma kurvanti śāstrabhramaṇavibhramāḥ* (23)

svasthitir conī. Steiner] *susthitir* ms.

Wer diesen Zustand der Wahrnehmung des Eigenwesens³⁹ in keiner Verfassung verliert, dem können die Irrungen und Wirrungen der Religion⁴⁰ gar nichts anhaben. (23)

*vigalitasadasadvikalpasadasadbhramajanitamohamuktātmā
jīvañ api janamādhye vigatabhayaḥ sarvadā yogī* (24)

24a *sadvikalpa* conī.] *sadvikalpaḥ* ms.

Sind die Vorstellungen von Sein und Nichtsein geschwunden, und ist er frei von der Verwirrung aus dem Irrtum über Sein und Nichtsein, so ist der Meditierende, obwohl er mitten unter den Menschen lebt, immer frei von Furcht. (24)

³⁸ *grāhyagrāhakatā* würde man in einem rein philosophischen Kontext als Ursache-Wirkungs-Verhältnis verstehen. Im Bezug auf die Meditation dürfte aber eher das subjektive Empfinden oder die Gewißheit, daß die Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden ist, gemeint sein.

³⁹ Hier ist *svasthiti* nach dem in 22ab gegebenen Kontext ausgedeutet.

⁴⁰ Ich verstehe *bhramaṇavibhrama* hier als Verstärkung und *śāstra* im Sinne von *śaiva-śāstra* etc.

*nirastakaraṇo yena samādhiḥ sevitaḥ sakṛt
paraḥ sāḅṣātkṛtas tena caritārthena yoginā* (25)

Ein Meditierender, der einmal die Versenkung, aus der die Sinneskräfte verbannt sind, gepflegt hat, hat den höchsten [Śiva?] verwirklicht und sein Ziel erreicht. (25)

*ahamātmany asamhinnāḥ saṅgrhya svaprayatnataḥ
prabuddhaḥ syāt svaniṣṭhaḥ san yāvat sādāśivadyutiḥ* (26)

Einer, der in Bezug auf das Wesen seines Ich nicht in Unruhe ist, der aufgrund eigener Anstrengung [den Geist?] kontrolliert,⁴¹ wenn er in sich gegründet ist, ist er erwacht, bis das Licht Sadāśivas [erscheint]. (26)

*nirastasarvārthaniramśavṛttiḥ
jñānī sakṛt svātmani labdhalābhaḥ
samyānnibodhaikaparaḥ svaniṣṭhaḥ
svakañcukam hanta jahāti yogī* (27)

Ein Wissender [ist einer,⁴²] der die ungeteilte (*niramśa*) geistige Aktivität⁴³ gänzlich abgestreift hat und einmal⁴⁴ im eigenen Wesenskern seinen Gewinn gemacht hat. Der Meditierende, der in sich ruht und einzig auf das rechte Erkennen gerichtet ist, der läßt wahrlich seine alte Haut hinter sich. (27)

*vāganubhavasadyuktir yasyāsti nirantaram svasamvittau
tasyopadeśakaraṇam yuktaṁ śiṣyeṣu bodhanam samyak* (28)

Wer in seinem Bewußtsein beständig die rechte Methode der Sprachempfindung (?)⁴⁵ besitzt, den soll man unterweisen – Schüler soll man in rechter Weise unterrichten. (28)

*nairvāsanyāt svasambodhāt tyāgād āśābhimānayoḥ
sadasatpadavicchedān na punar vighrahagrahaḥ* (29)

Durch Freisein von Prägungen, durch Erwachen des Wesenskerns, durch Aufgeben von Hoffnung und Selbstgefühl, durch Vernichtung der Zustände von Sein und Nichtsein ergreift man keinen weiteren Körper. (29)

⁴¹ Die Syntax vor allem der ersten Zeile ist undurchsichtig.

⁴² Man könnte auch von einer Person ausgehen: „als Wissender“ (*jñānī*) [...] „als Yogi“.

⁴³ *vṛtti* hier im Sinne von *cittavṛtti*.

⁴⁴ Aus der Sicht des Zielsprache machen die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten für *sakṛt* einen großen Unterschied: denkbar wäre nämlich auch „auf einmal“ oder „ein für alle mal“.

⁴⁵ Es ist nicht klar, was mit *vāganubhava* gemeint sein könnte. Falls es kein technischer oder philosophischer Ausdruck sein sollte, könnte die Implikation sein, daß Schüler, sobald sie in der Lage sind, die Unterweisung sprachlich zu verstehen, auch unterrichtet werden sollen.

*āśvastāntahkaraṇaḥ kṣīṇavikalpaḥ svarūpalābharataḥ /
svānubhavāmṛtatrptaḥ kaivalyaṃ yāti caritārthaḥ* (30)

Wer sein Inneres beruhigt hat, wessen Vorstellungen geschwunden sind, wer sein Wesen erreichen will, wer mit dem Nektar der Selbstwahrnehmung zufrieden ist, der erreicht sein Ziel und wird befreit. (30)

*ittham upeyaprāptaḥ vigatamalā citprakāśikā satyā
kaivalyabhūtijanāni svabodhasiddhir mayā gādītā* (31)

Um in dieser Weise das Heilsziel zu erreichen, habe ich diese *Svabodhasiddhi* verfaßt. Sie ist fleckenlos, wahr, erhellt das Bewußtsein⁴⁶ und bewirkt das Wohl der Erlösung. (31)

*yenopadeśena nalabdhalābho
bhavaty alamaṃ saṃśayadoṣamuktaḥ
tenopadeśena nasamśayena
kiṃ nāma kuryād bahuśāstrapāṭhī //32//*

Was könnte einer, der viele Śāstras studiert hat, zweifellos [nicht alles] mit dieser Unterweisung bewirken, durch die man, [auch] wenn man sein Ziel nicht erreicht hat, sicher vom Fehler des Zweifels befreit wird. (32)⁴⁷

*aśeṣakṛtamaṅgalaṃ vivīdhakarmadāvānalaṃ
svarūpapadadarśakaṃ sakalakalpanāvarjitam
samastasukhamandīraṃ vivīdhaduḥkhamūlacchide
namāmy asamasundaraṃ gurumukhopadiṣṭam śivam* (32)

Śiva ist restlos geheiligt, eine Feuersbrunst, welche die vielen Tatwirkungen (*karma*) verbrennt, derjenige, der den Ort der Wesenheit zeigt, der von allen Vorstellungen frei ist, der Tempel allen Glücks und von unvergleichlicher Schönheit. Ich verehere ihn, so wie mein Lehrer ihn mich lehrte,⁴⁸ um die Ursache aller Leiden zu zerstören. (33)

* * *

Bei einem Text, dessen Name bisher nicht bekannt war und bei dem die Autorenangabe, sieht man von den Ehrentiteln ab, lediglich im Namenskürzel „Bhūti“ gesucht werden muß, ist man förmlich gezwungen, jedes Wort auf die Goldwaage zu legen.

⁴⁶ Die Doppeldeutigkeit – der Text erhellt das Bewußtsein des Lesers, aber auch das Konzept des Bewußtseins – ist hier wohl intendiert.

⁴⁷ Die Übersetzung beruht auf hilfreichen Vorschlägen von ROLAND STEINER. Das Problem bleibt die kontextuelle Deutung: Will der Autor die Gelehrsamkeit geißeln, oder will er andeuten, daß ein vielseitig Gelehrter von dieser Unterweisung besonders profitieren würde.

⁴⁸ Wörtl: „den aus dem Mund des Guru gelehrtens Śiva“.

In seiner Analyse zitiert SANDERSON daher Parallelen aus einer ganzen Reihe von Texten aus dem Krama, zunächst bezüglich der Begriffe *vikalpaugha* und *kalpanājāla*. Für diese in der *Svabodhasiddhi* 3 gebrauchten Ausdrücke nennt SANDERSON Parallelen im *Chummāsāṅketaprakāśa* (je einmal *vikalpaugha* und *kalpanājāla*) und in der *Vātulanāthasūtravṛtti* (einmal *vikalpaugha*). Beide Ausdrücke sind aber in einem Text häufiger, der zwar nicht zum Śivaismus gehört, aber aus der Zeit Bhūtīrājas und aus Kaschmir stammt, dem *Mokṣopāya*.⁴⁹ Man findet dort *vikalpaugha* siebenmal⁵⁰ sowie fünf Belege für *kalpanājāla*.⁵¹ Nimmt man Varianten hinzu, so kommt man auf eine stattliche Zahl an Parallelen.⁵² Aber nicht nur quantitativ ist dieser Bezug interessant: der gesamte Pāda 3a der *Svabodhasiddhi* kommt zweimal im *Mokṣopāya* vor,⁵³ ferner 2a in *Mokṣopāya* 6.259.30.

Ähnliches gilt für den Ausdruck *spandāspandakṛtagrāsām* in 6c. SANDERSON kann eine wörtliche Parallele lediglich durch Konjekturen gewinnen,⁵⁴ die übrigen Parallelen beziehen sich lediglich auf *spandāspanda*. Auch dieser Ausdruck tritt uns regelmäßig im *Mokṣopāya* entgegen.⁵⁵ Signifikant sind diejenigen Stellen, in denen explizit von der Natur des Bewußtseins die Rede ist: *spandāspandasvabhāvaṃ hi cinmātram iha vidyate* (3.67.6) und – zusammen mit dem Begriff *sattā*, der auch im vorliegenden Text wichtig ist: *spandāspandamayī yathā svasaṃvidātmikā sattā* (6.179.23bc).

Man könnte durchaus fortfahren: die Meditationsanweisung in 14a (*bodhamātre grahaḥ kāryaḥ*), derzufolge man sich nur an das Erkennen oder Bewußtsein halten solle, findet sich ähnlich in *Mokṣopāya* 3.125.24: *budhyasvāntar bodhasambodhamātram*. Für den Ausdruck *svasattānugama* (10b), der nach SANDERSON eine Parallele im (ungedruckten) *Jayadrathayāmala* hat (*svasattāgrahaṇena*), finden wir ebenfalls eine Parallele im *Mokṣopāya*.⁵⁶

Die Frage ist, was aus solchen Parallelen zu schließen ist. Zunächst einmal, daß die intertextuellen Bezüge der *Svabodhasiddhi* über das Gebiet der śivaitischen Literatur hinausreichen und im *Mokṣopāya* einen Text betreffen,

⁴⁹ Alle Belege der Bücher 1–5 beziehen sich auf die kritische Edition (*Anonymus Casmiensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben unter der Leitung von WALTER SLAJE). [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission]. Wiesbaden: Harrassowitz 2011ff.), die Belege im sechsten Buch stammen aus den noch nicht veröffentlichten Vorarbeiten des *Mokṣopāya*-Projekts, für die ich den Herausgebern danke.

⁵⁰ 2.10.3; 3.96.29; 5.11.6; 5.54.42; 5.84.17; 5.94.66; 6.356.28.

⁵¹ 3.116.1; 3.136.21; 3.137.19; 6.39.22, 6.57.33.

⁵² Zum Beispiel *vikalpajāla*: 1.25.43; 3.63.3; 3.96.26; 3.101.32; 3.116.8; 3.122.44; 4.35.50; 5.5.49; 5.51.21; 6.326.45.

⁵³ *nirastakalpanājāla*: 3.136.21 und 3.137.19.

⁵⁴ Aus *sadā spandakṛtagrāsā* in *Jayarathayāmala*.

⁵⁵ 2.10.11; 3.9.61, 62, 64; 3.67.6 usw.

⁵⁶ *ekātmā svasattānubhāvī yathā* (VI.30.96).

der in geographischer Nähe zu und in der Zeit des Bhūtirāja entstanden ist. Sie sind allesamt zu knapp, als daß man Rückschlüsse auf die theologischen oder philosophischen Positionen ziehen könnte. Wichtiger wäre in diesem Zusammenhang die Behandlung doktrinär kritischer Termini und Ideen. Hier bietet sich etwa der Begriff *kañcuka* an, der in der *Svabodhasiddhi* zweimal in ähnlicher Weise gebraucht ist, nämlich als etwas, das der Meditierende hinter sich läßt: *santyakte tattvakañcuke* (13b) und *svakañcukam jahāti yogī* (27d). Für eine Deutung im Sinne der ausgebildeten śivaitischen Theologie müßte man den Begriff als kollektiven auffassen, und darunter die fünf *kañcukas* verstehen. Doch der Begriff wird selbst in einem śivaitischen Tantra in der gewöhnlichen, nichttechnischen Bedeutung gebraucht und so von Abhinavagupta zitiert: Im *Nisācāra* lesen wir, daß „der Erlösungssucher all dies wie eine Schlangenhaut abstreifen soll“.⁵⁷ Im Falle des Ausdrucks *tattvakañcuka* (13b) gibt es sogar eine Parallele bei Abhinavagupta, doch während bei Bhūti die „Umhüllung der (einen) Wirklichkeit“ gemeint sein dürfte, muß man in *Tantrāloka* 19.30 – durch das Pluralwort bedingt – davon ausgehen, daß die śivaitischen Fachtermini gemeint sind: „die Gruppe der *tattvas* und *kañcukas*“ (*tattvakañcukajāla*). In anderen Worten: Der Autor gebraucht den Begriff *kañcuka* nicht im Sinne der fünf *kañcukas*, was allerdings keine Rückschlüsse auf eine Schulzugehörigkeit ermöglicht.

SANDERSON versucht in seiner Analyse einen Bezug der *Svabodhasiddhi* zum Krama über die Charakteristika dieser Schule herzustellen, so wie sie sich aus dem *Mahānayaparakāśa*⁵⁸ ergeben:

We have seen that the unknown author of the Trivandrum *Mahānayaparakāśa* teaches that the attainment of the goal through the Krama's course of meditative worship (*pūjanam*) is the lowest of three means of enlightenment, that the highest is a non-conceptual transmission (*saṅkramaṇam*), a sudden and definitive revelation of the Primordial Ground (*purāṇādhiṣṭānakramah, anupāyākramah*) brought about by a non-conceptual (*nirvikalpaka*-) transmission from Guru to disciple, and that between that and Krama worship is a method of oral instruction (*kathanam*), in which self-realization is initiated by the Guru through instruction in a corpus of aphorisms designed to project the recipient with a minimum of conceptualization into direct, non-conceptual enlightenment (*sāhasasamādhiḥ*) without recourse to the gradualist path of Krama worship.

Hier fällt nun auf, daß Bhūti in Strophe 7 den in der Krama-Schule gebrauchten Begriff des *kathana* verwendet, das Konzept aber ablehnt. Im Rahmen der Theologie dieser Schule läßt sich dies natürlich ebenfalls erklären, und

⁵⁷ Zitiert von Jayaratha in seinem *Tantrālokaivēka* zu 15.105: *mokṣārthī sarvaṃ etat tu sarpakañcukavat tyajet*.

⁵⁸ SANDERSON 2007, S. 332, siehe auch 296 und 311.

SANDERSON zieht in seiner Besprechung dieser Strophe die entsprechende Stelle aus dem *Mahānayaṣprakāśa* heran, derzufolge auf der höchsten Stufe (*mahātīvrātama*) der Herabkunft der Śakti diese Form der Übertragung durch „*kathana*“ transzendiert werde.

Angesichts des sonst eher unspezifischen Bezugs zu theologischen Details stellt sich die Frage, ob die Ideen „Bhūtis“ nicht eigentlich vor oder auch außerhalb einer theologischen Systematisierung zu lokalisieren sind. Die Zurückweisung der „oral instruction“ (*kathana*) und die Aussage, die im Text beschriebene Methode sei ohne Alternative (10ab), macht nicht den Eindruck, als würde sie in einem theologisch festgelegten Rahmen einer „höchsten Stufe“ geäußert. Der Text könnte mit gleicher Berechtigung als grundsätzliche Kritik an der Wirksamkeit solcher „geheimen Übertragungen“ gemeint sein, und zu diesem Tenor würde passen, daß der Autor, um die von ihm präferierte Methode der Meditation, die Aufmerksamkeit auf das eigene Sein, zu beschreiben, auf eine überwiegend sektenunspezifische, eher allgemein-sivaitische und yogische Terminologie zurückgreift. Weitreichende Schlüsse lassen sich aus diesen Beobachtungen schwerlich ziehen. Die Parallelen zum *Mokṣopāya* sprechen eher für eine Einordnung in die zweite Hälfte des 10. Jh.,⁵⁹ also die Lebenszeit Bhūtīrājas, als gegen sie. Ob der Autor mit seiner Methode die höchste Stufe des Krama beschreibt, oder eine ganz individuelle Vorstellung entwickelt, oder seine Theorien später als höchste Stufe in das System integriert wurden, alle diese Fragen müssen neu gestellt werden, wenn die anderen Texte des Krama in verlässlichen Editionen vorliegen.

⁵⁹ Man könnte noch weitere Zitate beibringen, die dieses Bild bestätigen, wie etwa das Zitat eines nicht näher benannten „großen Yogī“ in Kṣemarājas Kommentar zu *Stavacintāmaṇi* (118), wo wir im Ausdruck *nirastakaraṇaḥ paramaḥ samādhiḥ* eine deutliche Parallele zu *Svabodhasiddhi 25 nirastakaraṇo yena samādhiḥ sevitaḥ* finden.