DIE HAMSA — UPANISCHAD

von Carl-A. Keller

I. ÜBERSETZUNG UND BEMERKUNGEN ZUM TEXT*

Die folgende Übersetzung und Bearbeitung der seit P. DEUSSENS „*Sechzig Upanischaden des Veda*“ gewöhnlich zu den Yoga-Upanischaden gezählten Hamsa-Upanischad möchte verstanden sein als ein Versuch, den Text nicht nur religionsgeschichtlich zu situieren, sondern in seinen Gehalt einzudringen und die von ihm beschriebene Praxis so weit wie möglich zu erfassen. Dabei muß allerdings in Rechnung gestellt werden,

* ABKÜRZUNGEN UND ABGEKÜRZT ZITIERTER LITERATUR

B, D, M, N, O, Ś	= S. Bemerkungen zur Übersetzung (Bem. 1)
AJ	= Ajitāgama, ed. N. R. BHATT, Bd. 1 u. 2, Pondicherry 1964/7.
AP	= Agni-Purāṇa. Kashi Sanscrit Series 174, Varanasi 1966.
BRIGGS	= G. W. BRIGGS, <i>Govakṣnāth and the Kānphaṭa Yogis</i> , (1938), New Delhi, 1973 ² .
GLASENAPP	= H. VON GLASENAPP, <i>Zwei philosophische Ramayanas</i> , Wiesbaden 1951.
KIR.	= Kiraṇāgama. Cf. H. BRUNNER-LACHAUX, <i>Analyse du Kiraṇāgama</i> , JA 1965, S. 309—328.
LP	= Linga-Purāṇa, Bd. 1 u. 2, New Delhi 1973.
LT	= Lakṣmī Tantra. A Pāncarātra Text. Transl. S. GUPTA, Leiden 1972.
MFG.	= Mrgendrāgama, ed. N. R. BHATT, Pondicherry 1962.
NETR.	= Netra Tantra. Cf. H. BRUNNER-LACHAUX: <i>Un Tantra du Nord, Le Netra-Tantra</i> . BEFEO LXI (1974), S. 125—197.
PāNC.	= Śrī Pāncarātrarakṣa of Śrī Vedānta Deśika, ed. M. D. AYANGAR and T. VENUGOPALACHARYAR, Adyar 1967.
RAUR.	= Rauravāgama, Bd. 1 u. 2 ed. N. R. BHATT. Pondicherry 1961/72.
SIVARAMAN	= K. Sivaraman, <i>Saivism in Philosophical Perspective</i> , New Delhi 1973.
ŚP	= Śiva-Purāṇa, Bd. 1—4, New Delhi 1970. (KAIL.: <i>Kailāśasamhitā</i> ; Rudras.: <i>Rudrasamhitā</i>).
SPROCKHOFF	= J. F. SPROCKHOFF, <i>Samnyāsa</i> . Quellenstudien über die Samnyāsa-Upanischads, Wiesbaden 1976.
SŚP	= Somaśambhupaddhati, Première partie, éditée, traduite et annotée par H. BRUNNER-LACHAUX, Pondicherry 1963.
SUPR.	= Suprabhedāgama. Cf. H. BRUNNER-LACHAUX: <i>Analyse du Suprabhedāgama</i> , JA 1968, S. 31—60.
TATTVAPRAKĀŚA	= <i>Tattvaprakāśaḥ</i> , by Mahārājādhirājabhoja, Varanasi 1976.
ViBH	= <i>Vijnāna Bhairava</i> . Texte traduit et commenté par L. SILBURN. Paris 1961.

daß eine wirklich kritische Ausgabe des Textes noch aussteht. Eine solche ist hier auch nicht bezweckt; die kritischen Anmerkungen zur Übersetzung möchten lediglich auf die zum Teil beträchtlichen Divergenzen zwischen den gedruckten Ausgaben hinweisen und die Wahl der übersetzten Varianten begründen. — Die Einteilung in 18 Abschnitte stammt vom Übersetzer.

Übersetzung¹

- ² 1. Gautama sagte:
Erhabener, aller Ordnungen Kundiger, in allen Wissenschaften Bewandertes,
Durch welches Mittel entsteht Erwachen des Brahman-Wissens?
2. Sanatsujāta³ sagte:
Nachdem du alle Veden⁴ forschend durchstreift und Pinākin's Meinung erkannt hast,
Höre, Gautama, von mir die Lehre, die von Pārvatī³ vorgetragen worden.
3. Dies ist die nicht zu veröffentlichende, verborgene, einer Schatzkammer der Yogis gleichende,

¹ Folgende Ausgaben und Übersetzungen wurden für die vorliegende Arbeit verglichen:

B: Die weitverbreitete, in verschiedenen Auflagen erschienene Ausgabe der 28, bzw. 120, bzw. 160 Upanischaden, der Nirṇayasāgara-Press, Bombay.

N: Hamsopaniṣat, mit Dīpikā des Nārāyaṇa, B I 76 (1874), S. 593—600.

Ś: Hamsopaniṣat, mit Dīpikā des Śankarānanda, ebda S. 601—608.

M: The Yoga Upaniṣad-s, with the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin, The Adyar Library, Madras (1920), 1968, S. 559—570.

O: OUPNEK' hat (*Anquetil Duperron*), II (1802), S. 27—34. 519—524.

D: PAUL DEUSSEN, *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, 2. A. 1905, S. 673—677.

V: JEAN VARENNE, *Upaniṣads du Yoga*, 1971, S. 141—147. (Leider sagt VARENNE nichts über die Grundlage seiner Übersetzung, die sich zwar an M anlehnt, davon aber auch abweicht; überdies ist seine Übersetzung oft zu frei).

² Die Abschnitte 1—3 und 16, d. h. der Versteil der Upaniṣad, fehlen in Ś (2 Handschriften, cf S. 593). Sie sind vermutlich sekundär. In 4 findet sich ein neuer Einsatz; hier beginnt offensichtlich der eigentliche Gedankengang der Upaniṣad. Die Verse 1—3 hängen darum etwas in der Luft und machen den Eindruck einer nachträglich hinzugefügten, das Ganze kommentierenden Einleitung. Was den Abs. 16 betrifft, so entsprechen die dort erwähnten zehn Stufen des Nāda-Erlebens nicht genau den zehn Formen des Nāda in Abs. 15. Außerdem schließt sich bei Ausscheidung von 16 der Abs. 17 glatt an Abs. 15 an. — Die sekundären poetischen Partien verleihen den Prosa-Ausführungen einen den Inhalt präzisierenden und im Sinne des Vedanta vertiefenden Rahmen.

³ Statt Sanatsujāta antwortet in M Sanatkumāra. Bei V antwortet Shiva und trägt die ihm von Pārvatī (!) offenbarte Lehre vor. In O und D antwortet zwar Sanatsujāta, berichtet jedoch die von Shiva der Pārvatī vorgetragene Lehre.

⁴ M: „alle dharmas“; ebenso bei V.

Beschreibung der Form des Hamsa; als Frucht bietet sie Bhukti und Mukti an.

4. Nunmehr wollen wir die Begriffe „Hamsa“ und „Paramahamsa“ erklären, für den beruhigten, bezähmten, dem Lehrer gläubig dienenden Brahmācārin, indem wir fortwährend „Hamsa“ meditieren.
5. Er wüst in allen Körpern, sie ganz erfüllend, wie das Feuer im Brennholz, wie das Öl in den Sesamkörnern. Ihn erkennend überschreitet man nicht mehr die Schwelle des Todes.
6. Die Afteröffnung verschließend soll man den Wind vom Ādhāra in die Höhe treiben, das Svādhiṣṭhāna dreimal rechts umkreisen, zum Maṇipūra gelangend, das Anāhata⁵ überschreiten, im Viśuddhi die prāṇas bedrängen, dem Ājnā nachsinnen, das Brahmaṇḍa meditieren. Wenn man immer meditiert: „Ich bin das Trimātra“⁶, dann ist der Nāda vom Ādhāra bis zum Brahmaṇḍa einem reinen Bergkristall gleich. Dieser wird genannt: Brahmaṇḍa Paramātman.
- 7.⁷ Nunmehr ist Hamsa der Ṛṣi, Avyaktagāyatri das Chandas, Paramahamsa die Gottheit,⁸ Ham das Bija, Sa die Sakti, So'ham der Kilaka.

⁵ Hier fügt M (cf V) den jedenfalls aus dem verderbten Text des Schlusses von Abs. 10 (vgl. Bemerkung 14) hierher verschlagenen Satz „Zwei Hoden, nahe bei“ hinzu.

⁶ Hier bricht M ab und fährt weiter mit dem Schluß von Abs. 10: „So sieht man und wird formlos — *anākāra*, statt *anāgāra* —“, sowie mit Abs. 11—13 (bis „Turyātīta“). Sämtliche übrigen Ausgaben des Sanskrit-Textes, sowie O und D, bieten die von uns angenommene Reihenfolge der Abschnitte. Sie ist sicher vorzuziehen, da sie einen logischen Aufbau der Prosa-Upaniṣad ergibt:

4—5: „Definition“ der Begriffe „Hamsa“ und „Paramahamsa“.

6 : Beschreibung des Prāṇāyāma.

7—10: Mantraśāstra: Analyse und Anwendung des Hamsa-Mantras. Wie noch zu zeigen sein wird, haben die (von D gründlich mißverstandenen) Nyāsa-Riten hier, im Zusammenhang von Prāṇāyāma und Mantraśāstra, ihren rechtmäßigen Platz.

11—14: Wirkungsweise des Hamsa/Paramahamsa und dessen Rückkehr in den Nāda.

15+17: Die zehn Manifestationen des Nāda.

18 : Schluß.

Zu Ungunsten von M spricht auch die Tatsache, daß in ihr die Worte „Sie sind jenseits vom Denken (so statt „Aufhören des Denkens“); Schlußpunkt des Ajapa. So wird (die Sache) „erklärt“, die nach Abs. 10 stehen, keinen rechten, dem Kontext gemäßen Sinn ergeben. Außerdem ist kaum ursprünglich, daß in M vor der in Abs. 10 erfolgenden Einführung des „Herzenslotus“ die Wirkungsweise des Hamsa/Paramahamsa in demselben beschrieben wird. Die übrigen Textzeugen haben auch in diesem Punkte die befriedigendere Anordnung.

⁷ Dieser Abschnitt fehlt in O.

⁸ Der Schluß des Abschnittes, von „Ham“ an, fehlt in S. Zur Erklärung der drei Aussagen mag daran erinnert werden, daß *bija* die in jedem Mantra zuerst stehende symbolische Silbe bezeichnet (z. B. „*hrām*“), *śakti* das am Schluß ste-

8. In sechsfacher Teilung (?)⁹ geschehen Tag und Nacht 21 600.
9. Man soll „der Sonne“, „dem Mond“, „dem Fleckenlosen“, „dem Glanzlosen“, mit den Worten „tanu-sūkṣma“, „pracodayāt“, „vauṣaṭ für Agni und Soma“, die Aṅganyāsa-Riten auf das Herz usw., und die Karanyāsa-Riten ausführen.¹⁰
10. Nachdem man dies ausgeführt hat, soll man im Herzen, dem achtblättrigen, den Hamsa-Ātman meditieren. Agni und Soma sind die beiden Flügel, die Silbe OM der Kopf, das Bindu das Auge, Rudra der Schnabel, Rudrāṇī die beiden Füße. Auf doppelte Weise mag man es üben¹¹, vom „Reiher“ angefangen¹²(?). So sieht man und wird heimlos¹³(?). (. . ? . .)¹⁴.

hende „wirkungskräftige“ Wort (z. B. *svāhā*), *kilaka* (der „Keil“) die die beiden trennende zentrale Aussage (z. B. *sūryāya hṛdayāya namaḥ*“). Das vollständige Mantra lautet dann „OM. *hrām sūryāya hṛdayāya namaḥ svāhā*“. Da das Hamsa-Mantra keinen die *śakti* vom *bīja* trennenden „Keil“ aufweist, wird die aus der Wiederholung von ham-sa sich ergebende Form *so'ham* als solcher betrachtet.

⁹ Das Wort *ṣaṣsamkhyayā* bildet eine wahre *crux interpretum*. Die verschiedensten Deutungen werden vorgeschlagen: Nach Lakṣmī-Tantra 24, 57—62 (S. 133) weist es auf die sechs *prāṇa*; nach Nārāyaṇa entweder auf die sechs in 7 genannten Elemente der Analyse des Hamsa-Mantras, oder aber muß als Zahl „sechs“ an die 21 600 hinzugefügt werden, was 21 606 ergibt (von D übernommen); nach Śankarānanda weist es auf die sechs *ghaṭika*, in welche der Tag geteilt werde; nach Upaniṣadbrahmayogin auf „die sechs *ādhāradevatā*, Gaṇeśa usw., welche die Zahl der Japas bewirken“; nach V auf die sechs *cakras* (*ādhāra* usw.). O hat das Wort nicht übersetzt. — Jedenfalls betrifft die Zahl 21 600 die Zahl der Ein- und Ausatmungen innerhalb von 24 Stunden, d. h. die Zahl der unhörbaren Wiederholungen des Hamsa-Mantras.

¹⁰ Dieser (von D mißverstandene) Passus wird von O, sowie von Śankarānanda und Upaniṣad-Brahmayogin radikal umgedeutet. Es mag daran erinnert werden, daß die Nyāsa-Riten darin bestehen, mit Hilfe von sachgemäßen Handstellungen (*mudrā*) bestimmte Mantras auf die Finger, sowie das Herz und andere Körperteile „aufzutragen“. Vgl. dazu vor allem H. BRUNNER, SŚP vol I. Die in der HaUp nur angedeuteten Mantras sind von Nārāyaṇa teilweise rekonstituiert worden; cf D.

¹¹ „Auf doppelte Weise mag man es üben“: so nach Śankarānanda und M.

¹² „Vom Reiher“: nach Śankarānanda. Der Text ist offensichtlich verderbt. Mit Śankarānanda beziehe ich den „Reiher“ auf den Hamsa.

¹³ „Heimlos“: so B und N, sowie mehrere Handschriften (cf JACOB, *Concordance* S. 46: 4 MSS haben *anāgāriḥ* statt *anāgāraḥ*). Ś und M haben *anākāraḥ* m.

¹⁴ Am Schluß von Abs. 10 ist der Text offensichtlich in Unordnung geraten. Es sind stark voneinander abweichende Lesarten vorhanden, von denen keine einen befriedigenden Sinn ergibt. In O, der sonst eher glossierend den Text erweitert, fehlt der Passus ganz. Hoffnung auf Wiederherstellung besteht nur bei Kollationierung und Prüfung des gesamten handschriftlichen Materials, d. h. im Rahmen einer diesen Namen verdienenden kritischen Neuausgabe. Wir verzichten daher auf jeden Versuch, an dieser Stelle den Text zu heilen.

11. Dies ist jener Paramahamsa, der leuchtet wie zehn Millionen Sonnen, von dem „Dieses“ erfüllt ist.
12. Seine Wirkungsweise (वृत्ति) ist achtfach: im östlichen Blatt, Verlangen nach guten Werken; im südöstlichen entstehen Schlaf, Trägheit usw.; im südlichen, Verlangen nach grausamem Tun; im südwestlichen, Trachten nach schlechten Werken; im westlichen, Spiel; im nordwestlichen, Verlangen nach Gehen und dergleichen; im nördlichen, Gefallen an Liebeslust; im nordöstlichen, Ergreifen von Gütern;
13. in der Mitte, Entsagung; in den Staubfäden, der Zustand des Wachens; in der Samenkapsel, Traumschlaf; im Innern der Kapsel (oder: im Stiel?)¹⁵, Tiefschlaf; im Preisgeben des Lotus, Turiya; wenn der Hamsa im Nāda aufgeht, dann Turyātīta, Aufhören des Denkens, Schlußpunkt des Ajapā (-Mantras). So wird (die Sache) erklärt.
14. So geschieht alles um des Hamsa willen; darum wird der Manas begrifflich erfaßt.¹⁶
15. Durch zehn Millionen Wiederholungen (des Hamsa-Mantras) wird der Nāda erfahren. Der Nāda entsteht zehnfach: der erste ist „cini“; der zweite „cincini“; der dritte Glockenton; der vierte Śankha-Ton; der fünfte Saitenton; der sechste, Ton von Händeklatschen; der siebente Flötenton; der achte Mṛdanga-Ton (kleine Trommel); der neunte Bheri-Ton (große Trommel). Indem man den neunten überschreitet, soll man den zehnten üben.
- 16.¹⁷ Beim ersten ein Ciñcini-Leib; beim zweiten, Zerbrechen des Leibes; Beim dritten gelangt man zur Erschaffung; beim vierten erbebt der Kopf;
Beim fünften fließt der Gaumen; beim sechsten, Genuß von Amṛtam; Beim siebenten, Geheimwissen; beim achten, höchste Rede (parā vācā); Beim neunten, unsichtbarer Körper, sowie göttliches Auge;
Den zehnten (übend) wird er zum höchsten Brahman, im Zusammenstehen von Brahman und Ātman.
17. Darin geht der Manas auf; im Manas¹⁸ werden Konstruktion und Analyse, gutes und schlechtes Werk, verbrannt. Er leuchtet, Sadāśiva¹⁹, seinem Wesen nach śakti, überallbestehend, in sich selber Licht, rein, erwacht, ewig, fleckenlos, beruhigt.
18. OM. Veda-Erklärung. Veda-Erklärung.

¹⁵ Evtl. „im Stiel“: es muß daran erinnert werden, daß nach manchen Traditionen der Herzenslotus mit der Blüte nach unten hängt.

¹⁶ M: „Darum wird um des Hamsa willen der Manas erfaßt.“

¹⁷ Dieser Abs. fehlt in Ś; s. oben Bemerkung (2).

¹⁸ In Ś und M lautet der Anfang dieses Abs.: „Darin ist der Manas; wenn der Manas (darin) aufgegangen ist, sind Konstruktion und Analyse vergangen, gutes und schlechtes Werk verbrannt.“

¹⁹ Ś: „Sadāśiva bin ich.“

II. RELIGIONSGESCHICHTLICHE SITUIERUNG DER HAMSA-UPANISCHAD

Was die religionsgeschichtliche Einordnung unseres Textes betrifft, so ist in erster Linie hinzuweisen auf die zahlreichen Berührungen mit den Ritualtraditionen der Āgamas oder Tantras, sowie der Purāṇas, soweit diese āgamisches Material enthalten.

1. Die Verbindung von *prāṇāyāma* (ohne jegliche Erwähnung von *āsana!*), Mantra-praxis und Karanyāsa bzw. Aṅganyāsa (d. h., in tantrischer Terminologie, *sakalikaraṇa*) (Abs. 6—10) findet sich häufig in āgamischen Ritualen, vor allem — jedoch nicht ausschließlich — bei der Beschreibung des täglichen individuellen Morgenkultus (*nityavidhi*)¹. U. a. charakterisiert sie bestimmte beim *bhūtaśuddhi*, der innerlichen Reinigung des Körpers, vorzunehmende Handlungen. Es ist daran zu erinnern, daß alle Yogap Praxis, jedenfalls soweit tantrische Tradition in Frage steht, mit dem Gebrauch von Mantras verbunden ist — die systematisierende Trennung von Haṭha-, Mantra-, Laya- und Rājā-yoga ist durchaus sekundär. Was die Verknüpfung von Mantrapraxis und Nyāsa-Riten betrifft, so ist sie in der Sache begründet. Durch Nyāsa werden bestimmte Körperteile, beginnend mit dem Herzen, sowie die Finger, mit genau vorgeschriebenen Mantras „belegt“, unter Begleitung entsprechender Mudrās. Der Zweck besteht darin, den Körper — bzw. einen Gegenstand, das Gottesbild zum Beispiel — in die Gottheit zu verwandeln, etwa die Person des Frommen in die Person der Gottheit; denn nur wer Shiva geworden ist, kann Shiva dienen. — In der HaUp werden die Abs. 6—10 vom āgamisch-tantrischen Überlieferungsstrom hervorragend beleuchtet. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

2. Die in Abs 7 und 10 vorgenommene Analyse des Hamsa-Mantras und seiner Elemente, wie auch die figürliche Visualisierung desselben (hier, dem Wortsinn des Hamsa-Mantras entsprechend, in Form eines Vogels, genauer: einer Gans bzw. eines Reiher^{1a}), findet sich häufig in den Āgamas, wo das Mantra-śāstra einen breiten Platz einnimmt. Das vishnuitische Lakṣmi-Tantra besteht z. B. weitgehend aus derartigen Analysen.

3. Der achtblättrige Herzenslotus (Abs. 10, 12, 13), in dessen Mitte man sich den Hamsa-Ātman bildlich vorstellen soll, wird in tantrischen Traditionen durchwegs als Ort der „inneren“ Riten betrachtet und spielt dabei eine zentrale Rolle. Im Herzenslotus wohnt die Gottheit, z. B. Shiva (ŚPKAIL 3,61, p. 1685), und dort stellt sich der Fromme Shiva, zusammen mit Pārvatī, unter Zuhilfenahme des Mantras OM, bildlich vor (ebda śl. 69). Laut Lakṣmī-Tantra 31, 16 (S. 170) befindet sich der Ātman im

¹ Vgl. z. B. MĪG. Kriyāp. 3, 20ff; SUPR. yogap. 3 (BRUNNER S. 49); AṀ. Kriyāp. 20, 38ff; RAUR. I, S. 185. 198f; ŚŚP I, 51f; AP 23, 5ff; LT 24, 124—135; 35, 79; ŚP KAIL. 6, 9. 26. 52; PĀNC. S. 84—86.

^{1a} Vorausgesetzt, daß der Schluß von Abs. 10 richtig übersetzt ist, wo vielleicht „Reiher“ zu lesen ist; vgl. oben Bem. 12.

Herzenslotus, und dieser Ātman ist laut LT 35,42 (S. 207) mit Śakti identisch, bzw. er muß nach Reinigung der Körperelemente (*bhūtaśuddhi*) mit Lakṣmī verschmelzen. Auf śivaitischer Seite findet sich genau dieselbe Vorstellung in SŚP III, 29 (S. 129): nach dem Ritus des *bhūtaśuddhi* bereitet man im Herzenslotus dem Ātman, der Shiva geworden ist, einen Thron und setzt ihn auf denselben. Laut SŚP III,9 (S. 105) wäre es jedoch möglich, nicht nur nach, sondern auch während der *bhūtaśuddhi* den Ātman im Herzenslotus zu deponieren. Jedenfalls residiert nach SŚP (X, 3, S. 321) der seinem Wesen nach unvergängliche Shiva im Herzenslotus (bzw. nach SŚP II, 22, S. 89: Śivasūrya), und dort findet, so SŚP III, 34 (S. 135), der „innere Gottesdienst für Shiva“ (*antaryāga*) statt. Die Beispiele könnten beliebig vermehrt werden². Die Meditation des bildhaft vorgestellten Hamsa-Mantrams, d. h. des Ātmans, im Herzenslotus entspricht also allgemein āgamisch-tantrischen Techniken.

4. Der Nāda — neben dem Hamsa der zweite Hauptbegriff der HaUp, weshalb diese in den Oupnekhat „hemsnad“ heißt — hat in tantrischer Tradition eine besonders wichtige Funktion, wird er doch als höchste Seinsform des der Schöpfung zugewendeten Absoluten betrachtet, als ursprüngliche „Resonanz“, aus welcher alle Mantras entstanden sind, die allen Mantras ihre konkrete Wirksamkeit verleiht, und die damit die Möglichkeit gibt, die Welt zu gestalten. Nāda ist identisch mit der höchsten Śakti, d. h. dem Absoluten in seiner wirkenden Seinsweise (LT 24, 9f, S. 127f). Im āgamischen Shivaismus ist der Nāda vor allem mit Sadāśiva verbunden, der höchsten den Menschen erkennbaren Seinsweise Shivas, dem Inbegriff seiner fünf „Gesichter“ (ŚPKAIL 3, 23, S. 1682), in LP II, 21, 26 (S. 679) z. B. als „Körper“ von Sadāśiva. In mehr advaitischen Tantras wird der Nāda als identisch mit *brahman sanātanam* (dem „ewigen“ Brahman) betrachtet (ViBH 114, 5. 144f — der Text scheint irgendwie auf HaUp 6 Bezug zu nehmen).

Wenn in HaUp 15 der Nāda in zehn Erscheinungsformen aufgefächert wird, so hat das ebenfalls in āgamischer Tradition eine gewisse Parallele; jedenfalls wird in der (auf tantrischen Traditionen aufbauenden) śivaitischen Philosophie unterschieden zwischen einem *para-*, *sūkṣma-* und *sthūla-nāda*, d. h. einem „höchsten“, einem „grobe“ und einem „feinen“ *nāda* (cf TATTVAPRAKĀŚA 31; ferner SIVARAMAN S. 224. 227—229).

Die Aussagen über den Nāda in HaUp 6, 13, 15 (und 17) werden also durchwegs verständlich dank der Parallelen in āgamischer Literatur.

² Vgl. die schöne Zusammenfassung in RAUR. I, 10, 5: *yadyattu pūjayanmantrī tattadātmani bhāvayet hṛdīśam arcayennīyam . . .*

„Was immer der Mantrī dienend anbetet, das soll er in sich selbst (mittels der Vorstellungskraft) ausführen;

Im Herzen soll er dem Herrn fortwährend seine Aufwartung machen . . .“

(Der Vers ist auch für das unten in Kap. V Verhandelte wichtig). Vgl. ferner LP 28, 7. 25.

U. a. muß auf Abs. 17 aufmerksam gemacht werden, wo die höchste Form des Nāda, d. h. seine erste und wichtigste Manifestation, sein eigentliches Wesen, der „Donnerton“ (cf Abs. 15), geradezu identifiziert wird mit Sadāśiva, „dessen Wesen (*ātman*) śakti ist“.

5. Auch der Begriff „*turyātīta*“ in Abs. 13 verdient kurz erwähnt zu werden. Vielleicht haben wir es hier mit der ersten Bezeugung des Begriffes in upanischadischer Literatur zu tun. Als Ausdruck eines Zustandes des Ātman war er ursprünglich zweifellos polemisch gemeint: während die Māṇḍūkya-Up. nur vier Zustände kennt und den vierten mit Brahman identifiziert³, verteidigten gewisse Kreise die Existenz eines fünften, sogar das Turiya/Brahman überbietenden Seins, d. h. eines Turyātīta. Daß diese Kreise irgendwie mit āgamischen, vor allem (wenn auch keineswegs ausschließlich⁴) śivaitischen Bewegungen zusammenhängen müssen, zeigt die Tatsache, daß der Begriff *turyātīta* dort mehr als anderswo populär geworden ist (vgl. z. B. VI BH, Index s. v.). Den südindischen Śivaiten war er schon im 7. Jh. geläufig (cf Tirumantiram des Tirumūlar, Nr. 2253, 2415, 2820) und auch der Dichter MĀṆIKKAVĀCAKAR verwendet ihn (Tiruvācakam 4, 195).

Schließlich bedarf das Hamsa-Symbol als solches einer kurzen Erwägung. Vielleicht ursprünglich in Asketenkreisen erfunden, ist es vor allem in āgamischen Traditionen verwendet und weiter entwickelt worden. Entstanden sein mag es aus der Idee des Seelenvogels⁵; bald aber wurde es, infolge der engen Beziehungen zwischen „Seele“ und Atemvorgang, zur Kennzeichnung des „Atemwindes“ (*prāṇa*) gebraucht und damit einerseits in die Techniken der Atemkontrolle (*prāṇāyāma*) und des Yoga eingebaut, andererseits als Symbol des Ātman verstanden. An der „Gans“ (*hamsa*) war, wie es scheint, den alten Indern vor allem die Tatsache wichtig, daß sie „aufsteigt“ und hoch am Himmel hinzieht; dies geht aus vielen Stellen hervor⁶. Daß dann vor allem āgamisch-tantrische Kreise über das Hamsa-Mantra nachgedacht haben, das beweisen manche Stellen aus den Werken derselben (z. B. VI BH 155b; LT 24, 49—70; SP KAIL d, 52, S. 1695). Freilich wird das Hamsa-Mantra auch in anderen upanischadischen⁷, sowie in späteren Yogatexten (z. B. Gheraṇḍa-Samhitā 5, 84ff; Gorakṣa-Śataka 42—45, bei BRIGGS S. 293 = Dhyānabindu-Upanischad 61—64) erwähnt; indessen läßt sich aus dieser Tatsache kaum etwas folgern über die Kreise, in welchen derartige Untersuchungen und

³ Zur Entwicklung der Lehre von den Bewußtseinszuständen in den Upanischaden vgl. neuestens SPROCKHOFF S. 169f.

⁴ Ein vischnuitisches Beispiel bei GLASENAPP S. 47.

⁵ Zum Hamsasymbol, seinem Ursprung und seinen verschiedenen Verwendungen, vor allem in den Upanischaden, vgl. neuestens SPROCKHOFF, S. 82—88; weitere Stellen bei SPROCKHOFF im Register, s. v. „Hamsa, Hamsamantra“.

⁶ Z. B. Dhammapada 175 (SPROCKHOFF S. 88), manchen Upanischadentexten (s. SPROCKHOFF S. 83 u. 85), SP Rudras. 15 (S. 244).

⁷ Z. B. Nārada-parivṛjaka-Up. 6; Paramabrahma-Up. 2; Brahmavidyā-Up.; Nṛsimha-Uttaratāpanīya-Up.; Yogaśikhā-Up.

Praktiken gepflegt wurden — es sei denn, man erinnere sich an die Beziehungen, die zweifellos zwischen Tantrismus und Yoga bestanden haben müssen. Wie SPROCKHOFFS Analyse der Samnyāsa-Upanischaden gezeigt hat, muß in Zukunft mehr als es bisher geschehen ist der soziale Hintergrund upanischadischer Texte erforscht und zur Erklärung beigezogen werden. Bei der Lösung dieser Aufgabe sollten in vermehrtem Maße auch die Āgamas berücksichtigt werden.

7. Die Zugehörigkeit der HaUp zur Tradition der Āgamas wird von den eine Art Kommentar darstellenden, vermutlich sekundären, die Prosa-Upanischad einleitenden „Herausgebersers“ (Abs. 1—3) bestätigt. Diese charakterisieren die Hamsa-Upanischad als eine Lehre, welche die Veden ergänzt und „erklärt“ (s. Abs. 18!), bzw. (in Wirklichkeit!) ersetzt, und von Pārvati den mit śivaitischer Theologie vertrauten („Pinākin's, d. h. Shivas, Meinung erkannt habenden“) Yogis zur Erlangung von Bhukti (Weltgenuß) und Mukti (Befreiung von der Welt) vorgetragen wurde. Die Elemente dieser Aussagen finden sich in āgamisch-tantrischer Tradition:

a) In den Āgamas spielt der Yoga eine zentrale Rolle, und zwar nicht nur in den — theoretisch in jedem Āgama vorhandenen — *yogaṭpāda*. Im Grunde können weite Teile āgamischer Praxis, insbesondere die häufig beschriebenen Prāṇāyāma und Dhyāna, als „Yoga“ betrachtet werden. Das bei jeder *pūjā* geforderte „innere Opfer“ (*antaryāga*), sowie die besonders wichtigen Bhūtaśuddhi-Riten, d. h. die vollständige Erneuerung des Körpers und seine Verwandlung in den Körper der Gottheit, sind in gewissem Sinne nichts anderes als Abarten von Yoga. Jeder nach Vorschrift der Āgamas rituellen Gottesdienst Übende ist ein „Yogi“: er widmet sich den letzten Dingen und sucht gleichzeitig nach schamanistischer Weise die Welt von Innen her zu meistern.

b) In den Āgamas werden sowohl Weltgenuß (*bhukti*) wie Weltentsagung und Befreiung von der Welt (*mukti*) als Frucht der Praxis heißen. Die Riten sind zwar für den *bubhukṣu* (den nach Genuß Strebenden) und den *mumukṣu* (den nach Befreiung Strebenden) weitgehend dieselben; doch versäumen es die Āgamas und die späteren zusammenfassenden rituellen Handbücher nie, auf charakteristische Unterschiede aufmerksam zu machen.

c) Darin, daß die in der HaUp enthaltene „Geheimlehre“ von Pārvati vorgetragen sein soll, berührt sich unser Text mit śivaitischen Tantras wie dem Rudrayāmala und dem Vijñāna-Bhairava (s. u.), sowie mit dem vischnuitischen Lakṣmī-tantra, in welchem sich ebenfalls die höchste Śakti offenbart.

III. DATUM

Zur Frage der Datierung des Ha-Up mögen folgende, leider sehr unzulängliche, Beobachtungen mitgeteilt werden:

1. Die Hamsa-Upanischad — das Hamsa-Mantra und anderes mehr — wird augenscheinlich in Nāradaparivṛājaka-Up 6 zitiert. Diese Upanischad ist nach SPROCKHOFF (S. 185 und 287) zwischen 1150 und 1200 anzusetzen.

2. Die HaUp berührt sich eng mit dem Rudrayāmala-Tantra und dem darauf basierenden Vijñāna-Bhairava (in VIBH 155—156, wo HaUp 8 kommentiert wird, ist man versucht, statt „*devyāh*“ zu lesen: „*devyā*“, „von der Devi = Pārvatī ausgelegt“). Zum Datum dieses letzteren Textes ist festzuhalten, daß er von dem ins 11. Jh. anzusetzenden Kṣemarājā kommentiert wurde, also älter sein muß als dieser. Außerdem gilt er als Zusammenfassung des noch älteren Rudrayāmala. Damit werden wir mindestens ins 10. oder 9. Jh. geführt.

3. Die HaUp scheint ebenfalls vom višnuitischen Lakṣmī-Tantra benutzt zu sein. Dieses wurde nach der Meinung seines Übersetzers S. GUPTA „nicht viel früher“ verfaßt als das (nach ihm ins 9. Jh. zu datierende) Bhāgavata-Purāṇa (S. XX), bzw. „at some time between the ninth and twelfth centuries“ (S. XXI).

Wir dürfen also als Terminus ad quem das 9. oder 10. Jh. annehmen.

Indessen ist der Text vermutlich noch älter. Darauf weisen einige charakteristische Einzelheiten, die unsere Upanischad (wie einige andere sog. Yoga-Upanischaden) im späteren Texten unterscheiden. So besteht in HaUp der Prāṇāyāma im Emportreiben des *prāṇa* durch die verschiedenen Cakra bis zum Brahmarandhra, wobei weder die später so entscheidend wichtige Kuṇḍalini-Śakti noch die *nāḍī* („Gefäße“) erwähnt werden: das System ist also noch nicht völlig ausgebildet. Außerdem scheinen die beim Nyāsa-Ritus verwendeten Mantras gewisse Termini zu enthalten, die in den Tantras nicht mehr vorkommen und die einen eher altertümlichen Eindruck machen.

Zusammenfassend darf man vielleicht formulieren, daß wir es bei der Hamsa-Upanischad mit einem relativ frühen Text der āgamisch-tantrischen Tradition zu tun haben. Er enthält in äußerst gedrängter Form einige der bezeichnendsten Elemente tantrischen Erlebens und tantrischen Denkens. Er hat somit seinen Ursprung in dem langwierigen und komplizierten Prozeß der Kodifizierung klassischer hinduistischer Praxis, über den sowohl die Großzahl der „Minor Upanishads“, sowie Āgamas und Purāṇas, mehr Aufschluß geben, als man bisher angenommen hat.

IV. PHILOSOPHISCHE ASPEKTE DER HAMS-UpanischAD

Die HaUp ist kein philosophischer Text. Wie soeben ausgeführt, geht es in ihr um Kodifizierung der Techniken, die zum Weltgenuß und zur Befreiung von der Welt führen. Darum sind ihre weltanschaulichen Aussagen recht uneinheitlich. Sie drehen sich, wie letztlich alle indische Philosophie, um die drei Pole der Wirklichkeit: die innerste, wesentlichste Grundlage des Universums, d. h. das universelle Absolute; die innerste,

wesentlichste Grundlage des Individuums, d.h. das individuelle Absolute; das psycho-somatische, vielgestaltige, durch Relationen gekennzeichnete, d.h. relative Gebilde, zu welchem das universelle Absolute und das individuelle Absolute in irgendeiner Beziehung stehen müssen.

1. Die letzte Grundlage des Alls, die es zu „erkennen“, d.h. zu erfahren gilt — das universelle Absolute — wird in der HaUp ganz unsystematisch mit den verschiedensten Termini bezeichnet: Paramahamsa (Abs. 4, 7, 11), Brahman Paramātmān (Abs. 6), daneben Nāda (Abs. 6, 13, 15), Sadāśiva (Abs. 17), Śakti-Ātman (Abs. 17) usw., auch Turyātita (Abs. 13), Aufhören des Denkens (*unmanana*, Abs. 13). In dem sekundären Abs. 16 kommen noch hinzu: Parabrahman und *brahmātmāsannidhi*, „Zusammenstehen von Brahman und Ātman“. Diese schillernde Ausdrucksweise beweist zur Genüge, daß nicht die intellektuelle Erfassung einer philosophischen Größe zur Diskussion steht, sondern daß es sich darum handelt, etwas zu erfahren, zu erleben. Da es dabei um ein Sein geht, das jenseits aller rational-diskursiven Denkarbeit „west“, ist überdies die terminologische Verschwommenheit in der Sache begründet: das Absolute ist letztlich undefinierbar.

2. Parallel zum universellen Absoluten erhält auch das individuelle Absolute — die innerlichste, wesentlichste Grundlage des einzelnen Lebewesens — verschiedene Namen: Hamsa (Abs. 2, 13, 14), Ātman, bzw. Hamsa-Ātman (Abs. 10), dazu im sekundären Versteil noch einmal Ātman (Abs. 16). Die Mannigfaltigkeit ist also weniger groß als bei der Benennung des universellen Absoluten; doch darf man nicht vergessen, daß die Bezeichnung mit „Hamsa“ die Möglichkeit eröffnet, mittels Prāṇa (Atem) und Hamsa-Mantra die nicht-konkrete Wirklichkeit dieses Absoluten zu konkretisieren.

3. Das Verhältnis des individuellen Absoluten zum universellen Absoluten — das eine der beiden zentralen Hauptprobleme der verschiedenen Zweige des Vedānta — bleibt in der HaUp unklar, und zwar trotz des in Abs. 4 angekündigten Programms, Hamsa und Paramahamsa zu erklären. Zwei Tendenzen stehen sich hier unversöhnt gegenüber (wie übrigens auch in den Āgamas). Einerseits stellt man fest, daß Hamsa und Paramahamsa, das individuelle Absolute und das universelle Absolute, verschieden sind. Der Hamsa muß im Nāda „aufgehen“, ist also nicht ohne weiteres mit ihm identisch. Außerdem weilt der Hamsa-Ātman „im Herzen“, d.h. im Herzenslotus (Abs. 10), welchen er im Verlaufe der Meditationspraxis verlassen muß, um zum Nāda zu gelangen (Abs. 13): es handelt sich also um einen an die individuelle Person gebundenen, folglich vom universellen Absoluten getrennten, Hamsa.

Andererseits aber wird in Abs. 5 betont — aufgrund altupanischadischer Traditionen (Śvet. Up. 1, 15) — daß „er“ (im Zusammenhang: Parahamsa) „in allen Körpern west, sie ganz erfüllend“, m. a. W. daß er alle individuellen Hamsas oder Ātmans in sich faßt — eine sich stark der advaitischen Auffassung des Problems annähernde Aussage. In Abs. 6

wird empfohlen, den Prāṇāyāma zu begleiten mit der Vorstellung „Ich bin das Trimātra“, d. h. die alles umfassende, die Grundlage des Universums bildende Silbe OM; der Übergang zum Ineinsfallen mit Brahman Paramātman erscheint so dem Übenden durchaus glatt. Schließlich erfahren wir aus Abs. 10—11, der Hamsa-Ātman, der sämtliche Weltkräfte enthält — nämlich Agni und Soma, d. h. Sonne und Mond, die männliche und weibliche Grundkomponente des Universums; OM; Bindu (= die nach Nāda erscheinende kosmische Grundwirklichkeit, oft mit Nāda zusammen genannt); Rudra/Shiva und Rudrāṇī/Śakti — sei identisch mit Paramahamsa „der leuchtet wie zehn Millionen Sonnen“. Auch hier also eine die Identität von Ātman und Brahman, von individuellem und universellem Absoluten, betonende Aussage.

Wie die Umkehrung des Hamsa-Mantras, „so'ham“, „ich bin dieser“, zu verstehen sei (Abs. 7), wird nicht gesagt. Man darf jedoch vermuten, daß sich „dieser“, *saḥ*, in der erwähnten Weise auf den mit dem Hamsa identisch-nichtidentischen Paramahamsa bezieht.

4. Die Beziehung zwischen dem universellen/individuellen Absoluten einerseits und dem psychosomatischen Relativen andererseits — das zweite Zentralproblem des Vedanta — wird in der HaUp in ausgesprochen dualistischen Kategorien beschrieben. Die Welt und die psychosomatische „Person“ des Menschen stehen dem Ātman-Brahman als das Nicht-Absolute gegenüber. Dieser, der innerste Seinsgrund des Relativen, „west in allen Körpern“, ist unsterblich, während die letzteren „sterben“, d. h. (vermutlich) dem Samsāra unterworfen sind (Abs. 5). Der „wie zehn Millionen Sonnen leuchtende“ Pramahamsa erfüllt „Dieses“, d. h. die psychosomatische empirische Wirklichkeit des Menschen, und das Universum (Abs. 11). Ebenso ist der Hamsa durchaus verschieden vom achtblättrigen Herzenslotus.

In Abs. 12 ist vermutlich die Vorstellung die, daß der Hamsa durch sein Eingehen in die verschiedenen Blütenblätter das Entstehen von Verlangen nach guten Werken, bzw. Trägheit, Grausamkeit, oder Verlangen nach schlechten Werken bewirkt. Von einer Verwandlung des Hamsa in die verschiedenen Triebe und Seelenregungen kann keine Rede sein (so, leider, D); denn die *vṛtti* („Wirkungsweise“) des Hamsa ist ebensowenig eine Verwandlung wie die *vṛtti* des *citta* in Yoga-Sūtra 1, 2 (cf Sāṅkhya-Kārikā 12; 13; 28—32). *Vṛtti* bezeichnet vielmehr eine „Funktion“ des Hamsa, die darin besteht, die erwähnten Regungen zu wecken.

Alle „seelischen“ und instinktiven Anstöße geschehen „kraft des Hamsa“, „um des Hamsa willen“ (*hamsavaśāt*): die Existenz des Hamsa ist schuld an ihrem Entstehen — ähnlich wie im Sāṅkhya die Entwicklung der Prakṛti um des Puruṣa willen geschieht.

Ob und wie dieser Dualismus: absoluter Seinsgrund / psychosomatische Weltwirklichkeit, letztlich auf einen Monismus hinauslaufe (etwa in Form des späteren Viśiṣṭa-Advaita), wird in der Upaniṣad nicht in Erwägung gezogen. Höchstens könnte man monistische Ideen in Abs. 17 angetönt

finden, wo es heißt, der Manas, und mit ihm Saṅkalpa und Vikalpa, d. h. Weltkonstruktion und Weltanalyse, gingen im Nāda auf.

5. Als einziger psychologischer Terminus technicus kommt in der HaUp *manas* („Verstand“) vor (Abs. 14, 17). Der Begriff des Manas liegt auch dem Ausdruck „Aufhören des Denkens“ (*unmanana*, Abs. 13) zugrunde. Der Sinn der nicht ganz klaren, den Manas betreffenden Aussage in Abs. 14 ist wohl der, daß so wie das gesamte „seelische“ Erleben des Menschen, so auch die begriffliche Erfassung des Manas auf das wirkende Dasein des Hamsa zurückzuführen ist. Diese Deutung des Satzes wird durch die Fassung von M ausdrücklich bestätigt: *evam hamsavaśāt mano vicāryate*: „so wird dank des Hamsa der Manas begrifflich formuliert“.

Obwohl der Text in Abs. 17 nicht unversehrt erhalten ist, scheinen doch alle Lesarten darauf hinauszulaufen, daß der Manas verstanden wird als Organ der Entstehung von *samkalpa* und *vikalpa*, d. h. von imaginativ-kreativer Konstruktion und rückbildender Analyse der psychisch-materiellen Welt, bzw. als Organ von Entfaltung und Resorption des Universums — was allgemein āgamischer Lehre entspricht —, sowie als Ort oder Unterlage des *karma*, d. h. von *puṇya* und *pāpa*, gutem und schlechtem Werk, den beiden Formen karmabestimmenden Handelns. Daß dieser Manas im Nāda aufgehen kann, bzw. bei rechtem Handhaben der Yogatechnik aufgehen wird, ist eine Aussage, die sich wie schon erwähnt stark einer monistischen Fassung des Verhältnisses von Absolutem und Relativem, von absoluter und relativer Wahrheit (*paramārtha* und *vyavahāra*) zu nähern scheint.

Der Funktion des Manas, so wie sie in Abs. 17 angetönt ist, entspricht die Verheißung, daß der Zustand absoluten Bewußtseins (*turyātita*) nach Abs. 13 in *unmanana*, „Aufhören des (konstruktiv/analytischen) Denkens“ besteht.

V. ANTHROPOLOGIE UND YOGA IN DER HAMSA-UPANISCHAD

Während die theoretisch-philosophische Analyse und Reflexion in der Hamsa-Upanischad etwas zu kurz kommt, bzw. überhaupt keine Rolle spielt, ist ein anderer Aspekt geistigen Tuns von zentraler Wichtigkeit: das, was in den Āgamas *dhyāna*, *cintana* oder *bhāvana* genannt wird, d. h. die intensive, imaginativ-visionäre, kreative Gestaltung der psychosomatischen Ganzheit des Menschen, sowie die zielgerechte Verwendung der so konstruierten Ganzheit zum Zwecke von *bhukti* (Weltgenuß) oder — vor allem — von *mukti* (Befreiung von der Welt).

Die Ergebnisse der Einzelanalyse vorwegnehmend, kann zur Anthropologie der HaUp prinzipiell folgendes gesagt werden: In der von ihr gelehrten religiösen Tradition und Technik wird der Mensch nicht etwa analysiert und gewissermaßen induktiv-empirisch definiert, sondern mit Hilfe von Bildern und Symbolen thetisch konstruiert. Die Anthropologie des Tantrismus beruht nicht auf anatomischer Forschung, noch auf be-

obachtender oder experimenteller Untersuchung menschlichen Daseins und Verhaltens. Es ist z. B. völlig verkehrt — obwohl dahingehende Versuche oft unternommen werden — etwa die Cakras, die im Körper vorgestellten, mit einer bestimmten Anzahl von „Teilen“ (*dala*) versehenen „Räder“, mit den sog. Nervenplexen zu identifizieren. Solche Identifikation ist genau so verkehrt wie ein Versuch, den „Herzenslotus“ (*hṛtpadma*, *hṛtpuṇḍarika* etc.) durch chirurgischen Eingriff bloßzulegen. Zwar haben die Tantristen diesen Lotus — er hat die Form einer Bananenblüte! — genau lokalisiert: acht Fingerbreiten (*anigula*) über dem Nabel (cf *Nīśvāsakārikā*, in *S Ś P* S. 134f); aber sie wußten genau, daß der menschliche Körper kein botanischer Garten ist und daß darin weder Lotus- noch Bananenstauden wachsen. Bei all diesen Ausdrücken — „Rad“ (*cakra*), „Lotus“ (*padma* usw.), „Gans“ (*hamsa*) u. dgl. — handelt es sich vielmehr um Symbole, um wirkungskräftige Bilder, mit deren Hilfe der Mensch bewußt und willentlich sich selbst konstruiert. Diese Symbole richtig verstehen, heißt sie mit Hilfe der Vorstellungskraft wirksam gebrauchen. Eine derartige, die erwähnten Symbole im Menschen verwirklichende und zur Entfaltung bringende, Tätigkeit der Vorstellungskraft ist gemeint mit den Ausdrücken *dhyāna*, *cintana* und *bhāvana*. Der erste dieser Termini, *dhyāna*, ist mit „Meditation“ — der Ausdruck wurde in unserer Übersetzung in Ermangelung eines besseren beibehalten — nur ungenügend oder geradezu mißverständlich wiedergegeben. „Dhyāna“ besteht nicht im stillen Nachdenken über irgendeinen Gegenstand, auch nicht im Versuch, innerlich zur Ruhe zu kommen (so wird ja „Meditation“ in der Regel aufgefaßt); vielmehr besteht *dhyāna* im Willen und in der Fähigkeit, das, was man zu sehen und zu erleben wünscht, auch wirklich innerlich zu sehen und zu erleben. Wenn Shiva im Mythos seine Śakti „meditiert“, dann sieht und erlebt er sie innerlich und „zeugt“ mit ihr seine Nachkommen. So heißt auch der Ausdruck „das (tausendteilige) Brahma meditiert“ (Abs. 6), dieses „Rad“ am höchsten Punkt der Schädeldecke mittels der Vorstellungskraft schaffen, erleben, sehen und benützen. „Die ‚Gans‘ (*hamsa*) im ‚Herzenslotus‘ meditieren“ (Abs. 10) will besagen: durch die Vorstellungskraft den Lotus schaffen, den Hamsa darin sehen und erleben.

Neben solcher „Meditation“ spielt im Tantrismus *cintana* eine Rolle, das „Denken“, genauer die Fähigkeit, eine durch *dhyāna* bewirkte Vorstellung festzuhalten, und außerdem *bhāvana*, d. h. die Fähigkeit, dank der Vorstellungskraft ein bestimmtes fremdes Gestalt- und Verhaltensmodell in seinem eigenen Dasein zu erleben. Es ist immer die Vorstellungskraft, welche traditionelle Bilder und Symbole in den Menschen hineinprojiziert, sie dort fixiert und so das Menschenwesen aufbaut, strukturiert, vielfach gliedert und belebt. Solche aktive Gestaltung des Menschen mittels „Meditation“ erlaubt nachher die Vornahme genau vorgeschriebener Praktiken und Techniken (*sādhana*, auch *yoga*, genannt), zwecks Erreichung der erwünschten Ziele (*siddhi*). Ein *sādhaka*, d. h.

ein Praktizierender, der durch fortwährendes *dhyāna*, *sādhanā* oder *yoga* seine psychosomatische Ganzheit auf diese Art strukturiert hat, wird zum *siddha*, zu einem, der die erwähnten Techniken beherrscht und am gewünschten Ziel angelangt ist — sei dieses Ziel nun Weltgenuß (*bhukti*), oder Weltentsagung (*mukti*).

Die Kohärenz, oder im Gegenteil Widersprüchlichkeit, der zur Konstruktion des Menschen verwendeten Bilder und Symbole ist dabei für den Yogi ohne Belang. Wie aus unserem Text ersichtlich, verwendet sie der *sādhaka* (oft in den Agamas auch *mantri* genannt) nacheinander, ohne sich über ihre gegenseitige Vereinbarkeit, oder eventuelle Komplementarität bzw. Unvereinbarkeit irgendwelche Gedanken zu machen. So begegnen wir in unserem Text den verschiedensten Konstruktionsmitteln, mit denen sich der Mensch in der „Meditation“ selber konstruiert:

1. Der Yogi beginnt (Abs. 6) mit der mentalen Konstruktion der sechs Zentren (*cakra*, „Räder“ oder „Scheiben“), durch welche der „Wind“ oder „Atem“ (*vāyu*, *prāna*), bzw. „die Winde, Atem“ (es soll ihrer sechs geben — auch eine Vorstellung ohne jegliche physiologische Basis!) geführt werden müssen, und zwar beginnend mit dem untersten „Rad“ und endend mit dem obersten, bzw. mit dem Brahmarandhra, dem tausendteiligen Gebilde an der Schädeldecke. Wie sehr dabei schöpferische Vorstellungskraft am Werke ist, geht u. a. daraus hervor, daß der Atem nicht etwa einfach in die Lunge gepumpt und nach einer Weile wieder herausgepreßt, sondern von der Basis des Körpers aus (dem *Ādhāracakra*) in die Höhe getrieben wird und dabei u. a. das *Svādhiṣṭhānacakra* (auf der Höhe der Geschlechtsorgane) „dreimal rechts umkreisen“ muß. Anders als mittels kreativer Vorstellungskraft, eben *dhyāna*, „Meditation“ (der Terminus bzw. das entsprechende Verb begegnet mehrfach in diesem Abschnitt) ist dies sicher nicht auszuführen. Darüber hinaus muß der Yogi sich vorstellen (wiederum: *dhyāna*, „Meditation“), er sei das *Trimātra*, die Silbe OM, bzw. AUM, d. h. der Inbegriff der Welt und der sich in ihr abspielenden Vorgänge. — Schon aus diesem ersten Beispiel erhellt die entscheidende Bedeutung der willentlichen Konstruktion des Menschen.

Wenn der Yogi dies erfolgreich praktiziert, „die Atemwinde“ bis zur Schädeldecke emporgetrieben und die Silbe OM in sich „meditiert“ hat, dann „ist der *Nāda* einem reinen Bergkristall gleich“: das Absolute ist „realisiert“. Dabei ist bezeichnend, daß das in der Kategorie des Auditiven verwirklichte Absolute (*nāda* heißt ja „Ton, Resonanz“) in der Kategorie des Visuellen („reiner Bergkristall“) erscheint; das Absolute west letztlich jenseits der Kategorien, auch da, wo es dem Relativen zugewandt ist.

2. Es folgt (Abs. 7—8) das Bewußtmachen der Tatsache, daß der Yogi fortwährend, unhörbar, ohne Worte, das Hamsa-Mantra ausspricht, infolge der schlichten Tatsache, daß er atmet. Da dies ohne *japa* geschieht, d. h. ohne artikuliertes Wiederholen der heiligen Silben, heißt das Hamsa-

Mantra *ajapa*, „ohne *japa*“. — Abs. 7 definiert zunächst in vedischem Stil das Hamsa-Mantra: den Offenbarer (es offenbart sich selbst), sein Metrum, *chandās* (es heißt *avyakta-gāyatrī*, das noch unentfaltete *Gāyatrī*-Metrum), die Gottheit, der es gewidmet ist (Paramahamsa), seine heilige Ursilbe („*HAM*“), seine heilige, wirksame Schlußsilbe („*SA*“), die Verbindung zwischen beiden („*SO'HAM*“, d. h. die Umkehrung des „*HAM-SA*“). — Abs. 8 präzisiert hierauf, daß dies Mantra innerhalb von 24 Stunden 21 600 mal „gesprochen“ werde, d. h. daß der Mensch in dieser Zeit 21 600 mal ein- und ausatmet. Die Zahl ist mehr oder weniger traditionell und entspricht auch einigermaßen der Wirklichkeit.

Der Yogi muß also lernen, bewußt zu atmen. Indessen geht es hier nicht nur, wie etwa im buddhistischen *Satipatthāna*, um bloße Vergegenwärtigung des Atemvorganges; vielmehr muß das ständige Ein- und Ausatmen zum Vektor ganz bestimmter, und zwar sehr weittragender, grundsätzlicher, Erlebnisse werden. Das Hamsa-Mantra — „*HAM-SA*“ — ist an sich schon mit metaphysischen Assoziationen reich befrachtet: „*HAM-SA*“ bedeutet Feuer und Trank, Sonne und Mond, d. h. männlich und weiblich, Grundlage des Alls; doch muß es vor allem im Verlauf des Prozesses zur Umkehrung des Mantras kommen, „*HAM-SA*“ muß „*SO'HAM*“ werden, „ich bin dieser“, bin letzter Seinsgrund, bin das jenseits aller Erscheinungen wesende Absolute.

Der Yogi muß also mittels bewußten Atmens zur Bloßlegung des Seinsgrundes und zum Ineins-Fallen mit ihm gelangen, und dazu bedarf es einer beträchtlichen intellektuellen und „seelischen“ Konzentrationskraft. Dabei muß noch unterstrichen werden, daß diese Konzentration nicht von gestalthaften Vorstellungen und Bildern gestützt wird: das Atmen an sich ist Vektor letzten Transzendenzerlebens, aber nur insofern, als sein metaphysischer „Gehalt“ zur Evidenz wird.

3. Es folgen (Abs. 9) die *Nyāsa*-Riten, das „Belegen“ von Händen und ausgewählten Körperteilen mit bestimmten Mantras, unter Zuhilfenahme entsprechender Handstellungen, *Mudrās*. Diese Riten haben, wie erwähnt, in tantrischer Tradition den Zweck, den Körper, d. h. das psychosomatische Ganze des Menschen, mit dem Weltuniversum und den darin waltenden göttlichen Kräften — „der Sonne“, „dem Mond“ usw. — zu identifizieren. Solche Identifikation ist darum möglich, weil — wie aus Abs. 12 hervorgeht und dort zu zeigen sein wird — der menschliche Körper an sich schon eine Analogie darstellt zum Weltuniversum, ja in gewissem Sinne mit diesem identisch ist, oder zum mindesten von solcher Identität nicht sehr weit entfernt. Die Beziehung zwischen menschlichem Körper und Weltall läßt sich aufgrund unseres Textes allein nicht definieren; wir stoßen uns beim Versuch, die diesbezüglichen Konzeptionen des HaUp zu erfassen, an derselben Nichtinteressiertheit und Uneinheitlichkeit der Aussagen, wie beim Studium der Ausdrücke, die das individuelle und das universale Absolute umschreiben. Jedoch ist eine positive Beziehung zwischen beiden vorhanden; durch die *Nyāsa*-Riten wird sie aktiviert und vollendet.

Āṅga- und Karanyāsa zusammengenommen heißen in tantrischer Tradition *sakalīkaraṇa*, „mit Gliedern Versehen“. Durch *sakalīkaraṇa* wird das, was „ohne Glieder“, *niṣkala*, ist, also formlos, unstrukturiert, zu *sakala*, formhaft, gestalthaft, strukturiert. Diese spezielle Funktion des Nyāsa-Riten beleuchtet in überraschender Weise die Reihenfolge der Abschnitte 7—10 in der HaUp. In Abs. 7 und 8 ist ja, wie soeben ausgeführt, der Hamsa *niṣkala*, ohne Glieder, formlos. Er ist reiner Atem, und als solcher letzter Seinsgrund aller Wirklichkeit. Durch das in Abs. 9 erfolgende Sakalīkaraṇa wird er *sakala*; er bekommt Glieder und Form, wird eine Gestalt. Und in der Tat beschreibt der nächste Abschnitt (Abs. 10) den Sakala-Hamsa, den gestalthaften Seinsgrund des Menschen und der Welt.

4. Das Sakalīkaraṇa hat die Gestaltwerdung des an sich als *niṣkala* zu definierenden Hamsa bewirkt. Indessen bedarf es, um diese Gestaltwerdung voll wirksam zu machen, erneut aktiver, kreativer Vorstellungskraft (*dhyāna*). Es müssen nunmehr zwei verschiedene Bilder oder Symbole in den Menschen projiziert und dieser danach gestaltet werden: dasjenige des achtblättrigen Lotus, und dasjenige der Gans (Abs. 10). Das letztere benötigt zu seiner Verwirklichung nicht geringer intellektueller und imaginativer Anstrengung. Die Hamsa-Gans ist ja nicht einfach ein Vogel; vielmehr ist dieser Vogel zusammengesetzt — wie schon erwähnt — aus allen grundlegenden, die Welt entfaltenden und wieder einfaltenden kosmischen Kräften: aus Agni und Soma, Feuer und Trank, d. h. den männlichen und weiblichen Grundkomponenten des Universums; aus der Silbe OM; aus dem Bindu; und endlich aus Rudra und seiner Śakti. Die „Herstellung“ und intensive Kontemplation dieses Vogels, des realen Symbols aller kosmischen Kräfte, nach dessen erfolgreicher Formation durch *sakalīkaraṇa* und durch aktive Vorstellungskraft, führt schließlich zur Identifikation mit demselben. — Leider ist am Schluß des Abschnittes der Text verderbt; vielleicht darf man die übersetzten Wörter dahin deuten, daß der Yogi „sieht“, reiner Beschauer des psychosomatischen Alls wird, und „heimlos“, bzw. „gestaltlos“, d. h. frei von den Kontingenzen des psychosomatischen Alls.

Daß die beiden in Abs. 7—8 einerseits und in Abs. 10 andererseits beschriebenen Techniken, *niṣkala*-Konzentration und *sakala*-„Meditation“, sich nicht ausschließen, sondern im Gegenteil ergänzen, bzw. nacheinander mit demselben Ergebnis geübt werden können, sagt Abs. 10 ausdrücklich: „Auf beide Weisen mag man es üben“, sowohl als Hamsa *niṣkala*, als gliedloses Ajapa-Mantra, als auch in Gestalt des Hamsa *sakala*, der bildhaften Konstruktion der Gans im Herzenslotus.

5. In Abs. 12 und 13 wird eine weitere Technik vorgeschlagen: Aufbau eines psychosomatischen Universums in Form des Herzenslotus, und Auszug des Hamsa aus demselben, bis zu seinem Aufsteigen und Aufgehen im Nāda. Wie schon ausgeführt (s. oben zu Abs. 9) wird hier die eigenartige Analogie oder Quasi-Identitäts-Beziehung zwischen menschlichem

Körper und Kosmos deutlich: die acht Himmelsrichtungen des Weltalls — die vier Hauptrichtungen und die vier Zwischenrichtungen — gelten auch für den menschlichen Körper, der auch ein Osten, Süden, Westen und Norden hat; und die in den āgamischen Texten gelegentlich erwähnten ethischen Funktionen derselben (die Hauptrichtungen stellen *dharmā* dar, positive ethische Werte, und die Zwischenrichtungen *adharma*, Unrecht usw., oder umgekehrt⁶) dominieren auch das ethische Verhalten des Menschen. Freilich darf gerade in letzterer Hinsicht eine gewisse Originalität der HaUp nicht übersehen werden: während in den Āgamas die Verteilung von *dharmā* und *adharma* auf Haupthimmelsrichtungen und Zwischenrichtungen ganz schematisch erfolgt, ist dieser Modus zwar grosso modo auch in unserem Text beibehalten, weist jedoch kleinere Anomalitäten auf; man versteht z. B. nicht, warum „Verlangen nach grausamem Tun“ sich im Süden befindet, während doch die übrigen Haupthimmelsrichtungen eher *dharmā* repräsentieren.

Die in Abs. 12 beschriebene Technik soll vermutlich einen doppelten Zweck erfüllen. Einerseits erlaubt die Konstruktion und Strukturierung der Psyche mittels des Lotus-Symbols, und hierauf das Eingehen des Hamsa in die verschiedenen „Blätter“ (je nach Wunsch) die Verwirklichung von Bhukti, Weltgenuß; denn je nachdem der Hamsa sich ins östliche oder südwestliche Blatt begibt, entsteht ja Freude an *puṇya*, guten Werken, oder an *pāpa*, schlechtem Tun, oder auch (im Norden) Freude an Liebesgenuß (*rati*). M. a. W., es gelingt dem Yogi, seine Stellung in der Welt angenehm zu gestalten und zu verbessern, unter sorgfältiger Vermeidung alles Schädlichen: er kontrolliert sein Inneres (und Äußeres!) lückenlos.

Andererseits ermöglicht dieselbe Konstruktion der Psyche das Erlangen von Mukti, von Loslösung und Freiheit des Hamsa durch seinen Rückzug aus aller Verstrickung in die Weltprozesse (s. Abs. 13), über die vier traditionellen Bewußtseinszustände hinaus, auch über den „vierten“ (*turiya*) hinaus, bis zu Turyātita, dem reinen Sein und Bewußtsein (s. dazu oben unter II, 5).

Selbstverständlich ist nach dem Aufgehen des Hamsa im Nāda, d. h. seinem vollständigen Rückzug aus allem „Psychischen“, wie aus allem Physischen, jede Denkarbeit ausgeschlossen. Der Manas, das Organ des Denkens und der Koordination aller Sinnestätigkeit, funktioniert nicht mehr, da ja der Hamsa, der allein ihm Leben verleiht, das Feld der empirischen Erscheinungen verlassen hat. Mit jeder Denk- und Vorstellungstätigkeit fällt natürlich das Wiederholen von Mantras dahin, auch des rein mentalen Hamsa-Mantras. Darum: „Aufhören des Denkens; Schlußpunkt des Ajapa-Mantras“.

⁶ Z. B. SŚP III, 50; im Kommentar zur Stelle weist H. BRUNNER-LACHAUX auf die Häufigkeit der Vorstellung hin; s. auch SŚP S. 162 n; ferner SP KAIL. 6, 13f; 7, 31ff; AP 27, 11; ViBh 43.

6. In Abs. 15 hat man zunächst den Eindruck, es sei hier keine aktive Vorstellungstätigkeit gemeint, sondern ein passives, durch unendlich häufiges Wiederholen des Hamsa-Mantras hervorgerufenen, Erfahren des Nāda. In sich beinahe regelmäßig steigender Intensität, vom intermittenten Flüsterton bis zum Donnerton, wird der Nāda vernommen, scheinbar ohne eigenes Zutun, durch die alleinige Manifestation des Nāda. Bei genauerem Zusehen zeigt sich indessen, daß auch bei diesem Aufstieg zum primären Nāda, und damit zum absolut Göttlichen in seiner ewigen Zuwendung zum „Außen“, zu Sadāsiva, wie es im Text heißt, die willentliche Konstruktion des Erlebens eine Rolle spielt. Die Schlußbemerkung: „den neunten (d. h. die neun ersten Manifestationen des Nāda insgesamt) überschreitend soll man den zehnten üben“ zeigt nämlich, daß der Yogi den Aufstieg nicht einfach erduldet, sondern bewußt und souverän kontrolliert. Die Liste der zehn Formen des Nāda ist nicht einfach Bericht über Widerfahrendes, sondern Wegweiser: er gestattet es dem Yogi, sich bei seinem Tun zurechtfinden, die empfohlenen Erlebnisse zu suchen, ja sie hervorzurufen, um sie je nachdem zu verwerfen und auf seinem Wege weiterzuschreiten. Am Ziele angekommen, wird er die zehnte, die höchste, Form des Nāda „üben“ (*abhyaset*), also pflegen und sich darauf konzentrieren.

7. Im vermutlich sekundären Abs. 16 wird die stufenweise Realisierung des Nāda beschrieben als fortschreitende Verwandlung und Sublimierung des menschlichen psychosomatischen Gebildes, bis zur völligen Rückbildung desselben im Brahman. Dieser Deutung der Nāda-Praxis scheint eine eher monistisch ausgerichtete Philosophie zugrunde zu liegen; sie zeigt jedoch, wie konkret und realistisch die Strukturierung und Wiedereinfaltung des Menschen in die Urwirklichkeit, mittels *dhyāna*, „Meditation“, erfahren wird.

Texte von der Art der Hamsa-Upanischad sind nicht nur von Interesse für die Kenntnis des Tantrismus und seines Yoga; sie sind auch bedeutsam als Quellen für das Studium der Religion überhaupt, d. h. für die allgemeine Religionswissenschaft. Womit haben wir es denn eigentlich bei der Praxis der Hamsa-Upanischad-Yogis zu tun? Mit Religion? Mit Magie? In gewissem Sinne mit beidem; denn es geht einerseits um Kenntnis und Erfahren des letzten Seinsgrundes, Sadāsivas, des Göttlich-Absoluten in seiner ewigen Zuwendung zum Universum, also zweifellos um „Religion“, andererseits aber um Techniken wie Nyāsa und Mantra-Praxis, über die man allgemein das Urteil „Magie“ fällen wird. Doch ist die Frage — Religion oder Magie? — falsch gestellt. Vielmehr wird dem Sādhaka in der HaUp ein System von Symbolen angeboten, das ihm hilft, Ordnung und Sinn in das Chaos der Welt und seiner persönlichen Existenz zu bringen, und hierauf, dank der so geschaffenen Ordnung, einen Weg zu finden und zu gehen, der zur Meisterung der Existenz und zur Vergewisserung über den letzten Seinsgrund, ja zum Ineinsfallen mit ihm, führt. Yogapraxis, im Geiste der HaUp — und des Tantrismus über-

haupt —, ist aktive Sinngebung, ist Sieg über Unsinn und über Verlorenheit ans Sinnlose. Darüber hinaus aber ist Yogapraxis, im Geiste der Ha-Up und des Tantrismus, Überwindung der Sinngebung und Befreiung von ihr, also nicht nur Sieg über die sinnlose Welt, durch Sinngebung, sondern Sieg über den Sinn, durch Verwirklichung des absoluten Grundes des Sinns und der Sinngebung.

Ist dies nicht, genau besehen, der Doppelzweck aller Religion? Religion schafft Sinn und Ordnung — und führt letzten Endes über Sinn und Ordnung hinaus zum Unsagbaren, zum nicht in Ordnungen zu Fassenden, zur absoluten Freiheit.

SUMMARY

The analysis of the main features of the Hamsa-Upanishad — the lumping together of *prāṇāyāma*, mantra-practice and *nyāsa*-rites; the detailed interpretation and symbolisation of mantras; the important role assigned to certain symbols, such as “the lotus of the heart”, “the goose” (*haṃsa*); the occurrence of philosophical concepts like *nāda* and *turyātita*; the fact that, besides *mukti*, “enjoyment of the world” (*bhukti*) is promised as the result of proper execution of the injunctions of the text, and so forth — leads to the conclusion that the origin of the Hamsa-Upanishad is to be located in the tradition of ritualistic hinduism, i. e. in that particular trend within hinduism which is represented by the *Āgamas* (*Tantras*) and the *āgamic* portions of the *Purāṇas*. As to the date of its composition, the terminus *ad quem* may be the IXth or the Xth century A. D., but it is possibly much older. The philosophical outlook of the author is rather vague and, apparently, not free from contradictions.

The main purpose of the paper is to elucidate the connexion between anthropological constructs and the attainment of either *bhukti* or *mukti*. With the aid of various symbols which he projects into himself, and of specific practices attached to the symbols, the adept constructs and organises his total inner being. Having achieved this, he makes use of this construction in order to realise his true self, and whatever other desire he wishes to fulfill.