

## 4 ANMERKUNGEN

### 4.1 ERSTES KAPITEL

[Titel/1] Vgl. PđB 2ab und 3ab.

[Titel/2] Vgl. PđB 2c und 5, 2d und 6 sowie 2e und 8.

[Anrufung] Es wurde der Text von A zugrundegelegt, da die Segensformel *śrīr astu* B nicht aus der hier verlorenen Vorlage K stammen kann und offenbar vom Schreiber ergänzt ist. In der tibetischen Version heißt es: „Verehrung dem Erhabenen, dem edlen Mañjuśrī“ (δ) bzw. „Verehrung dem Erhabenen, dem edlen Mañjuśrī, dem Jugendlichen“ (β); eine solche Formel kann auf die Redaktion der Tanjur-Sammlung zurückgehen.

[1] Die Strophe charakterisiert den Buddha Śākyamuni (*śākyaketu*) als Besieger des Todes. In zahlreichen Mahāyānatexten wie etwa dem *Saddharmapuṇḍarikasūtra* wird dem Buddha nicht nur ein erleuchtetes Vorleben vor seiner Erscheinung auf Erden, sondern vielfach auch ein ins Unermeßliche gehende Fortleben nach seinem irdischen (also nur scheinbaren) Mahāparinirvāṇa zugesprochen. In Fortführung dessen lehrt der tantrische Buddhismus, daß der Buddha im Ghanavyūha, dem Buddhakṣetra des Akaniṣṭha-Himmels, auf Initiative der dortigen Tathāgatas die vollständige Erleuchtung (vgl. *adhigataparāmārtha*) erlangt habe (vgl. DUDJOM 1991, S. 19 f.); Mkhas-grub rje referiert in seinem *Rgyud sde spyi rnam* verschiedene, leicht divergierende Auffassungen darüber (LESSING/WAYMAN 1968, S. 20 ff.). Von dort sei er als Śvetaketu (tib. *tog dkar*) in den Tuṣita-Himmel abgestiegen und habe sich zuletzt in der irdischen Welt als Śākyamuni gezeigt. In den Glossen wird diese Lehre weiter entfaltet: Die Taten des Bodhisattva (1/17) werden als Täuschungen bezeichnet (1/20), da die Erleuchtung des Buddha Śākyamuni bereits auf der überirdischen Ebene stattgefunden habe. Des weiteren werden dort diese Stufen mit der Trikāya-Lehre verbunden: Im Ghanavyūha habe der Buddha den Saṃbhogakāya (1/1) und im Tuṣita-Himmel den Nirmāṇakāya (1/8) verwirklicht; der Dharmakāya ergebe sich aus der Meditation der Śūnyatā (1/5 f.), deren Ort aber nicht spezifiziert wird. An weiteren Gegenständen der buddhistischen Religionslehre werden die Ansammlungen von Verdienst und Einsicht (1/2) sowie die fünf Abhisambodhis (1/5) genannt, die zur Buddhaschaft führen.

[1a] Das in °*vyūha-r-eva* A eingeschobene *r* dient zur Überbrückung des Hiatus, vgl. BHSG 4.61 ff. Im vorliegenden Text findet sich nur ein weiteres Beispiel für einen solchen „hiatus bridge“, nämlich *sa-y-eva* 4.67c im Ms. J.

[1b] Zur Konjektur *'bhavac* vergleiche das damit gleichgeordnete *cābhavac* der folgenden Zeile, und im Tibetischen das Perfekt *gyur. tog dkar* (*śvetaketu*) ist in der tibetischen Version um das Honorificum *dam pa* „der Ehrwürdige“ erweitert.

[1d] Tib. *rgyal gyur cig* „er siege!“ deutet auf eine Lesart *jayatu* statt *jayati* A, „er siegt“; dieses ist vielleicht vom nachfolgenden *jita* beeinflusst.

[1/2] *tshogs gñis*: Die beiden Zurüstungen sind *puṇyasambhāra* (tib. *bsod nams kyi tshogs*) „Zurüstung von Verdienstvollem“ und *jñānasambhāra* (tib. *ye śes kyi tshogs*) „Zurüstung von Erkenntnis“. Sie

stehen in Zusammenhang mit *upāya* und *prajñā*, deren Verbindung zur Buddhaschaft führt.

[1/3] In *don grub* klingt vielleicht Siddhārtha an, der spätere Buddha Śākyamuni. – Der Akaniṣṭha-Himmel entspricht der letzten *bhūmi* eines Bodhisattva; es ist der höchste *rūpadhātu* („Formbereich“), der die *śuddhāvāsa*-Götter beherbergt (vgl. CHAUDHURI 1976, S. 127).

[1/4] Die fünf *abhisambodhis* sind die unmittelbaren Voraussetzungen für die vollständige Erleuchtung; sie werden von Mkhas grub rje (LESSING/WAYMAN 1968, S. 28 ff.) eingehend besprochen.

[1/6] Der Dharmakāya wird durch die Erkenntnis der Śūnyatā verwirklicht.

[1/7] *nes don, nītārtha*. Die hiervon abweichenden Lehrmeinungen des Hīnayāna sind nur in vorläufiger Weise gültig.

[1/8] Der Tuṣita-Himmel gehört zum *kāmadhātu* (vgl. CHAUDHURI 1976, S. 122) und wird daher mit dem Nirmāṇakāya zusammengebracht.

[1/15] *iha* bezieht sich auf die irdische Welt, in der Śākyamuni in Erscheinung getreten ist. Diese Glosse verbindet die Göttersöhne mit dem Jambudvīpa statt mit dem Tuṣita-Himmel. Vielleicht sind die Glossen hier durcheinandergeraten.

[1/17] Dies beschreibt in Kürze das Leben des Buddha Śākyamuni und verdeutlicht, daß er mit *śākya'i tog* gemeint ist. Die angeführten Etappen entsprechen den ersten zehn der zwölf Taten eines Bodhisattva (vgl. LESSING/WAYMAN 1968, S. 24 f.).

[1/18] Der Buddha hat drei Leiber (Dharma-, Saṃbhoga- und Nirmāṇakāya) ausgebildet.

[1/21] Glosse 21 versteht *rgyal gyur cig* fälschlich dahingehend, daß die Lebewesen (*sems can thams cad*) siegreich sein sollen.

[2] Der Glossist möchte *rga* „Alter“ und *śi* „Tod“ zur kanonischen Vierheit „Geburt, Krankheit, Alter und Tod“ erweitern (2/2 und 2/4).

[2/1] Vom Anavatapta-See gehen vier Ströme aus: Gaṅgā, Sindhu, Vakṣu und Sītā (CHAUDHURI 1976, S. 123). Der Bezug zu *rga śi med pa* ist lose; die Glosse ist vielmehr mit der vorigen zusammennzunehmen: Die Vorzüge des Buddha gehen sogar über die vier Weltströme hinaus.

[2/3] Der Einwand geht dahin, daß der Buddha nur für sich selbst, nicht aber für die Lebewesen zur Todlosigkeit gefunden haben könnte.

[2/5] *gan zag dbaṅ dbaṅ* usw. ist unverständlich.

[2/8] Zu *sanis rgyas* wird ausgeführt, daß der Titel *buddha* „erwacht“ mit einer Erkenntnis in Zusammenhang steht, die nicht durch Gegensätze gekennzeichnet ist.

[2/9] Vgl. 2/5. Bei der Ehrerweisung durch Niederwerfung berühren Arme, Beine und Kopf die Erde.

[3d] *ucyate* ist mit Hinblick auf den Modus durch *bsad par bya* („es soll erklärt werden“) frei wiedergegeben.

[3/6] Zu *raṅ bzor* vgl. STEINKELLNER 1988, Tl. 2, S. 29, Anm. 1. Das Wort ist im Sinne von „unsystematisch“ oder „nicht fundiert“ zu verstehen. Die Frage bezieht sich auf die Art des Textes, die Antwort

gibt das Bezugswort *bstan bcos*: Der Mvup ist nicht irgendwie dahingeschrieben, sondern wissenschaftlich aufgebaut.

[3/7] Zu den Begriffen *brjod bya* „Gegenstand“ und *dgos pa* „Nutzen“ (skt. *abhidheya* und *prayojana*) vgl. SCHOENING 1995, Bd. 1, S. 32.

[4b] „Befreite“ sind Buddhas. *Vāgīśvarakīrti* will an dieser Stelle das Heilsziel als Todlosigkeit (*amarāṇa*) im eigentlichen Sinne verstanden wissen. – *yujyate* bedeutet im vorliegenden Kontext nicht „es schickt sich für“, sondern „es wird zuteil“, d. h. „es ist (in ausschließlichem Sinne) möglich“.

[4/1] *gañ zag*: Unter dem Einfluß der tibetischen Version versteht der Glossist – abweichend vom Sanskrit-Text – *'chi bdag rnam kun blu ba* nicht als „die Überlistung des Todes“, sondern als „den Überlister des Todes“.

[4/2] Die beiden *sgrib pa* sind: *ñon sgrib*, skt. *kleśāvaraṇa* „Hindernis der Befleckungen“ und *śes sgrib*, skt. *jñānāvaraṇa* „Hindernis der Erkenntnis“. Erstere führen zur Verstrickung in den Saṃsāra, letztere verhindern die Erkenntnis der wahren Natur der Wirklichkeit; ein Buddha (vgl. die folgende Glosse) ist von beidem befreit.

[5/1] Volkstümlicher Vorstellung zufolge kann die Lebenskraft von Dämonen geraubt werden und muß dann durch todabwehrende Rituale zurückgerufen werden. Wo dies nicht versucht wird, ist der Tod gewiß.

[6c] *sambhāra* bezeichnet die beiden „Zurüstungen“ zur Erleuchtung, Verdienstvolles (*puṇya*, tib. *bsod nams*) und Erkenntnis (*jñāna*, tib. *ye śes*), vgl. Glossen 2 und 8 ff.

[7a] *vinā jīvītāt* „ohne das Leben“, oder: „außer dem Leben“. Die tibetische Fassung übersetzt sinngemäß „etwas Teureres als das Leben“. Zu *gces pa* vgl. den bei Jäschke 145 s. v. angeführten Satz *'jig rten 'di na gces pa ran srog yin* „the dearest thing in the world is one's own life“. Dies ist im Indischen sprichwörtlich, z. B. bei Kṣemendra: *jīvitād aparāṃ rājañ jīvaloke 'sti na priyam* (*Avadānakalpalatā*) 64.180cd (STRAUBE 2006, S. 134.)

[7b] *īkṣyate* ist wie *drśyate* „es gibt“ verwendet.

[7c] Das in A überlieferte *nānyopāyair* A ist grammatisch falsch und inhaltlich unpassend; *thabs mañ pos* „mit zahlreichen Mitteln“ zeigt, daß es für *nānopāyair* schlecht geschrieben ist.

[7d] Das Verbum *ā√rabh* „beginnen, in Angriff nehmen“ liegt im vorliegenden Text durchweg im unklassischen Parasmaipada vor. Tib. *kun tu spyad* hingegen deutet auf *ācaret* „möge ausführen“. Eine Entscheidung zwischen beiden Lesarten ist nicht möglich.

[7/1] *lam du žugs pa* bezeichnet die Buddhisten. *dgos pa dgos pa* „weiterreichender Nutzen“ ist ein kommentartechnischer Terminus, vgl. *dgos pa'i dgos pa* für skt. *prayojanaprayojana* „further purpose“ (SCHOENING 1995, Bd. 2, S. 32 f.).

[8b] *upāyair yuktiyojitañ* „mit Methoden, die mit Vernunft versehen sind“ ist in der tibetischen Fassung frei aufgelöst: *rigs par thabs sbyar bas* „in vernünftiger Weise durch Benutzung von Methoden“. Es sind die „äußeren“ Methoden der Todesabwehr, die auch von Nichtbuddhisten gelehrt werden (vgl. Kapitel 3). Glosse 7/1 zufolge soll diese Strophe Auskunft darüber geben, ob die Todesüberlistung nur solchen offensteht, die „den Weg [zur Erleuchtung] eingeschlagen“ haben (also den Buddhisten). Der Hinweis auf diese für alle verfügbaren „äußeren“ Methoden will demnach besagen, daß auch den Nichtbuddhisten die Todesüberlistung gelingen kann.

[8/4] *'chi ba blus te 'oñ ba'o*: Die Konstruktion Perfektstamm + Semifinalpartikel + *'oñ ba* und bezeichnet hier die vollendete Zukunft („etwas wird eingetreten sein“).

[8/5] Nach indischer Vorstellung tragen die übernatürlichen Schlangwesen (*nāgas*) wunscherfüllende Juwelen auf ihrem Scheitel.

[8/6] Bei *drañ* sind Wortlaut und Sinn unsicher. Das Wort ist vielleicht wie *drañ ba* „Einladung“ zu verstehen, womit angedeutet wäre, daß

durch die Rezitation eines Mantra eine Gottheit herbeigerufen wird. Oder ist *groñ* „Wohnung“ gemeint? Dies könnte darauf anspielen, daß Mantras Wohnstätten von Gottheiten sind.

[8/7] *klu bskrad* ist vielleicht eine Heilpflanze.

[9c] *vajrāgnau*: Tib. *thog ni* ist offenbar aus *thog me* verderbt.

[9/8 f.] Die Todesüberlistung ist nicht gegen akute Schädigungen wirksam.

[10cd] Die gewöhnliche Wortfolge – *kathyate yena jñāyate* – ist hier metrisch unzulässig (jambische Kadenz im ungeraden Pāda). Im Sanskrit ist *kathyate* gewiß mit der ersten Hälfte zu verbinden; das Tibetische hingegen nimmt es zur zweiten Hälfte der Strophe. Die Konstruktion ist dadurch verunstaltet und gab Anlaß zu verschiedenen Verbesserungsversuchen: In  $\beta$  fällt *kathyate* ganz aus, während *jñāyate* doppelt wiedergegeben ist; diese Fassung wäre zu übersetzen: „Weil erkannt werden [kann], daß man sterben wird, muß man sie [nämlich die Vorzeichen] nun kennen.“  $\delta$  bewahrt mit *da bśad bya* zwar *kathyate*, hat aber am zweimaligen *'gyur* in *'chi bar 'gyur ba ni* (*marāṇaṃ bhāvi*) und *śes 'gyur* (*jñāyate*) Anstoß genommen und *'chi bar ston pa ni* hergestellt: „Weil [die Todesvorzeichen] auf das Sterben hinweisen, sollen sie erkannt und mit Eifer nun erklärt werden“. Die Glossen 10/4 und 10/5 endlich deuten aus: „Nun soll es von [dem, der mit der Methode des] Erkennens [und mit] Eifer [versehen ist], erklärt werden.“

[10/2] Der Bezug ist eher *rnam pa gñis* 10d als *gañ gis* 10c.

[11/1] *rten* „Behälter“ bezeichnet den für die Omina empfänglichen Menschen.

[11/4] Zu *zas thuñ* vgl. *bza' btuñ* „Essen und Trinken“.

[12a] *dhātu* „Elemente“ bezeichnet Wind, Galle und Schleim, deren Ungleichgewicht nach der indischen Humoralpathologie die Krankheiten verursacht. – Tib. *'dod chags* deutet auf eine Variante *rāgāt* „wegen Leidenschaft“ statt *rogāt* AK „wegen Krankheit“. Der graphische Unterschied ist unbedeutend. *rogāt* kann von *dhātuvaśamyato* beeinflusst sein, umso mehr als das Mißverhältnis von Wind, Galle und Schleim zu Krankheiten führt.

[12b] Es ist unklar, was der Grundtext mit skt. *timira*, tib. *rab rib* meint. Glosse 12/5 spricht davon, daß die Finsternis durch Krankheit verursacht wird. Vermutlich ist eine krankheitsbedingte Verdunkelung des Geistes gemeint, der in seiner Erkenntnisfähigkeit eingeschränkt wird.

[12/2] Vgl. 16/2.

[13d] Zu *ato bhedena* vgl. die folgende Strophe.

[13/4] Es gibt zwei Ursachen: *daiva* und *bhūta*. Die Glosse wertet ihr Zusammenwirken (*ubhaya*) als weitere Ursache und spricht daher von drei *rgyu* „Ursachen (des Todes)“.

[14a] Äußere Elemente sind die fünf Elemente der materiellen Welt (Wasser, Feuer usw.), innere die drei humores (*doṣa*) der indischen Medizin. Der Glossist versteht die Stelle abweichend: Demnach sind *bāhya* die weltlichen (*laukika*), *abhyantara* die überweltlichen (*lokottara*) Gottheiten bzw. die auf sie jeweils bezogenen religiösen Übungen.

[15a] *deva* K ist gegenüber *daiva* A die lectio faciliior; zudem ist *dai-va* in vergleichbaren Zusammenhängen (13a, 14b und 15c) einheitlich überliefert.

[16/5] Es werden die Möglichkeiten durchgespielt, die sich ergeben, wenn man je zwei der vier Gruppen von Todesursachen zusammennimmt. Diese kombinierten Todesursachen werden aber nicht verdeutlicht. Der Text ist insgesamt in Unordnung geraten, wie neben den Parallelen in 17/1 und 17/2 vor allem die hier unvermittelt eingeschaltete Schilderung zweier weiterer tödlicher Unfälle zeigt.

[17b] Die Ablativendung im Vorderglied von *ubhayājo* wird metri causa beibehalten. Die Lesart *ubhayākhyo* K ist wegen tib. *gñi ga las gyur pa* abzulehnen, zudem wäre *ubhayākhyo nigadyate* tautologisch.

*ubhayākhyo* ist wohl aus einer Verlesung *ubhayākṣo* verderbt, die ihrerseits durch das vorangehende *ubhayakṣobhato* begünstigt war; *kṣa* und *jja* sind sich im Nepālākṣara sehr ähnlich.

[17/4] Vgl. 1.15/7.

[18d] *ekādisamkhyayā* bedeutet wörtlich: „durch eine Zahl wie Eins usw.“ Damit der Tod vorhergesagt werden kann, genügt ein einzelnes Omen, es können aber auch mehrere zusammen oder nacheinander auftreten.

[18/4] Das Verb *rtog pa* „erwägen“ liegt hier im Sinne von „[ein Vorzeichen] erwarten, [nach einem Vorzeichen] Ausschau halten“ vor.

[18/5] Diese wichtige Glosse bestimmt das Verhältnis zwischen Vorzeichen und Abwehrmethoden, innerem und äußerem Bereich noch deutlicher: Äußere Vorzeichen sollen zunächst durch äußere Methoden abgewehrt werden; hat dies keinen Erfolg, soll man auf innere Vorzeichen achten und sie durch innere Methoden abwehren usw. Wiederholtes Auftreten äußerer Vorzeichen ohne Bestätigung durch innere Vorzeichen deutet nicht auf Tod, sondern auf sonstiges Übel. – *mig gi 'od skor*: Dieses Orakel ist in den Strophen 1.103 ff. ausführlich dargelegt. – *'pho ba* bezieht sich vielleicht auch auf die gleichnamigen buddhistischen Meditationsrituale, die den Vorgang des Sterbens begleiten.

[19(20)] Die beiden Strophen sind in  $\tau$  umgestellt. Diese Umstellung ist zum einen wegen des Stemmas abzulehnen; zum anderen ist die Anordnung in AK besser, weil *dr̥ṣṭvāpi* 20a nur nach vorangegangener *adr̥ṣṭvā* sinnvoll ist.

[19(20)c] *nīscetur*: Das Tibetische gibt *nīscetr̥* „der [die Vorzeichen] erwägt, [über sie] ein Urteil fällt“ irreführend durch *ñes med pa* „einer ohne Gewißheit“ wieder; offenbar wurde *nīh̄*° als Verneinung (*med pa*) betrachtet. Von den tibetischen Lesarten ist *ñes med pas ñes kyi δ* besser als *ñes med par ñes kyi β*: *ñes kyi* scheint vom vorausgehenden *ñes med par* beeinflusst zu sein. K hat *nīscetur̥ṣaṇan*, was so von B übernommen, später aber von zweiter Hand zu *nirhetudar̥ṣaṇan* ver-, bessert“ wurde: „eine grundlose Wahrnehmung“, was weder in den Zusammenhang der Strophe noch zum Tibetischen paßt.

[20(19)cd] Die zweite Strophenhälfte bedeutet wörtlich: „... dann ist ohne Zweifel ein anderer (*antara*) Beseitiger wie etwa der Dharma anzunehmen.“ Die tibetische Übersetzung bedeutet: „es ist zu beachten, daß ohne Irrtum der Dharma usw. ein Hindernis (*bar chod*, für *antara*) sind.“

[20(19)/10] Vgl. die Begebenheit, auf die 3.19d (*paiṇḍapātīkabhikṣuvai*) angespielt wird und die von *Piṇḍārtha B* 19-23 näher ausgeführt ist.

[21b] Die deutsche Übersetzung von *prasiddhir mahatī bhavet* richtet sich nach der tibetischen Deutung *grags pa chen po ñid du 'gyur* „er wird sehr bekannt“.

[21d] Für *pratīkāra* ist nach Pāṇ 6.3.122 auch die Schreibung *pratīkāra* zulässig. Die tibetische Version deutet aus: *gso ba'i thabs* „Heilmittel“. Vgl. Glosse 7.

[21/1] Zu *nañ par* vgl. Glosse 17/5: Nur die inneren Omina verschaffen wirkliche Gewißheit über den Tod.

[21/2] Die Deutung der Glosse ist unsicher.

[21/3] Es bleibt unklar, wie die Bezugnahme auf das *Catuḥpīṭhatantra* zu verstehen ist.

[21/7] Wie bereits in Glosse 1.18/5 bezieht sich vielleicht auch hier *'pho ba* auf den gleichnamigen buddhistischen Sterberitus.

[22a] In der tibetischen Fassung ist wegen *bhūtvā* nicht *gyur pa δ*, sondern *gyur pas β* zu lesen. Zu Perfekt *gyur* stimmt *bṣag* DQ<sub>2</sub>; die anderen Textzeugen haben Futur *gṣag*, was in dieser Zusammensetzung nicht sinnvoll ist.

[22/1] Diese Glosse stellt *mñam par bṣag gyur* (skt. *samāhita*) als Akt der geistigen Sammlung (*samāhi*) heraus, bei der das diskursive Denken ausgeschaltet ist.

[22/4] Diese Glosse gehört sachlich bereits zu Strophe 23; sie erläutert die „bestimmten“ Termine. Demnach kann der Tod an den vier Eckdaten des lunaren Monats in den Menschen eintreten; er fährt über vier Stellen – die hauptsächlichen Zentren des Körpers (Haupt, Hals, Herz, Bauch) – in den Menschen ein und affiziert die dort befindlichen, aus elterlichem Samen und Blut gebildeten Vitaltropfen. Man träumt dabei, wie der Todesgott als Ungeziefel eindringt und im Körper verbleibt, vgl. Glosse 1.24/5.

[24a] Statt *pūrṇamāsy* wäre hier und 2.4b *paurnamāsy* üblicher (PW 4.892). Zu tib. *rgyas* vgl. *zla ba rgyas pa* „full moon“ (SCD 315). Gegenüber *rgyas la δ* ist *bco lha* „der fünfzehnte [Tag im Monat]“  $\beta$  die lectio faciliior; dies zeigt auch Glosse 3, wo der Begriff *rgyas pa* offenbar falsch gedeutet wird (s. u.).

[24b] In *prabhātādi*° gibt das Tibetische *ādi* durch *sogs* wieder, daher die Übersetzung „am Vollmondtag usw.“ Ungeachtet dessen ist auch folgende Deutung möglich: „am Anfang des Übertritts [der Sonne in ein Tierkreiszeichen] und des Vollmondtages“. Im Tibetischen steht *nañ pa* D gegen *nañ par α*. Die Verwendung des adverbialen *nañ par* „morgens“ ist in der vorliegenden Konstruktion schwierig; D hat mit *nañ pa* hat den Text offenbar zu glätten versucht.

[24/3] Eine andere, irreführende Deutung des Übertrittstermins: Wenn es heißt, daß es den Termin *rgyas pa* (für *pūrṇamāstī*) nur einmal im Jahr gebe, so verstand der Glossist *rgyas pa* im Sinne des 2.29 ebenfalls durch *rgyas pa* übersetzten Zeitpunkts *pauṣṇa*: Diese Gestirnskonstellation ist in der Tat nur einmal im Jahr zu erwarten.

[24/6 f.] Der Glossist bringt *niyata* und *aniyata* mit inneren bzw. äußeren Todesvorzeichen zusammen, wohl weil es im Grundtext (2.2 f.) heißt, daß die inneren Vorzeichen sicher, die äußeren aber unsicher seien; hier jedoch ist nicht von Vorzeichen, sondern von den Terminen die Rede, an denen sie empfangen werden.

[25a] *sphuratsam̐dhi kapolam*: Zähneklappern.

[26] Diese Wahrsagung aus Anomalien der Schattenlänge wird durch das Diagramm *ka* veranschaulicht; vgl. S. 212.

[26b] *puṣya* A bzw. *pauṣya* K bezeichnet hier den Monat *pauṣa*. Eine sichere Entscheidung zwischen beiden Lesarten ist unmöglich, da sie sich im Mvup wiederholt gegenüberstehen (28a, 31b, 34a usw.); nur zu 2.4a findet sich einheitlich die Schreibung *puṣya*. Diese ist auch Lkc 1.114 et passim belegt; im heutigen Nepal heißt der Monat ebenfalls *pūsa*, vgl. SLUSSER 1982, Bd. 1, S. 382. Im Grunde bezeichnet *puṣya* aber nicht den Monat, sondern das Mondhaus, nach dem dieser benannt ist.

[26/2] Dies bezieht sich darauf, daß das Tibetische skt. *karkaṭa* nicht übersetzt, sondern als Fremdwort übernimmt.

[27a] Die *āṣāḍhasam̐krānti* ist der Termin der Sommersonnwende.

[27d] *svābhāvīkī* K ist die nach den Wörterbüchern zu erwartende Schreibung, *svābhāvīkī* A ist zu verwerfen. Bemerkenswert ist die tib. Übersetzung *rañ gi rañ bṣin*, bei der *sva* doppelt wiedergegeben ist und das Suffix *-ika* fehlt.

[27/1] *dbyar zla ra ba* ist hier nicht als Synonym für *dbyar zla 'brin po* zu verstehen, sondern verdeutlicht den diesem Monat vorausgehenden Monat, der mit *'pho ba'i ṣag* abgeschlossen wird. Vgl. die Glossen 2.22/2, 2.23/1, 2.23/3, 2.24/1 und 2.25/1, wo ebenfalls die vorausgehenden Monate genannt werden.

[27/3] *tshes gcig tu*: Zur Vereinfachung bringt der Glossist die solare *sam̐krānti* mit dem Beginn des lunaren Kalendermonats in Zusammenhang.

[27/6] Zu *than̐ śa bcad* vgl. Glosse 1.93/2.

[28a] *puṣyasam̐krānti* ist die Wintersonnwende.

[28d] *chāyāyām* „[eine Betrachtung bzw. eine Bestimmung] in bezug auf den Schatten“ A ist zwar nicht auszuschließen, doch ist Genitiv *chāyāyās* K die bessere Ausdrucksweise. Die Variante *chāyāyām* ist wohl von den Lokativen im dritten Pāda beeinflusst. – Zwischen

den Lesarten *nirīkṣaṇa* bzw. *nirūpaṇa* ist keine klare Entscheidung möglich: *nirīkṣaṇa* bedeutet „das Anblicken, Anschauen, Beschauen, Betrachten“ (PW 4.183), *nirūpaṇa* „das Bestimmen, Feststellen, Definieren“ (PW 4.187). Auch die tibetische Fassung ist nicht eindeutig: Für *brtag par bya* sind Ableitungen von *ni √rūpay* ebenso belegt wie von *pari √īkṣ* (vgl. LC 988). Zwar steht in 1.34d *nirūpaṇam* hinter *nes par brtag*, doch ist dort tatsächlich „die Bestimmung von rechtzeitigem und unzeitigem [Tod]“ angesprochen.

[29c] Beide Lesarten *amuṣmād* bzw. *etasmād* sind möglich.

[29/1] Für diese und die folgende Glosse sind in den Manuskripten die Bezüge verkehrt angegeben: Glosse 1 bezieht sich eigentlich auf die zweite Zeile, Glosse 2 auf die erste.

[31c] Die beiden Formen *ālocya* und *ālokya* stehen sich gleichwertig gegenüber. *ālokya* findet sich – ohne Variante! – auch in 4.100, freilich in etwas anderer Bedeutung „[Texte] durchgesehen habend“ als hier.

[31d] Zu *ādiṣet* stimmt in der tibetischen Fassung einzig *ston δ*; die Lesart *nes β* ist vielleicht von *nes* 32d angeregt.

[34] Der mit *yāni* markierte Relativsatz ist über *atra* nur schlecht mit dem Hauptsatz verbunden.

[34a] Im Tibetischen ist *dbyar zla 'brin po* zu bloßem *dbyar zla* verkürzt, da *brin* in *dgun zla 'brin* nochmals vorkommt und daher als überflüssig betrachtet wird.

[34d] Gemäß Strophe 26 entspricht der Monat Pauṣa nicht dem Sternbild Fische, sondern dem Steinbock. Statt *matsyayoh* ist daher *makarayoh* zu erwarten, was aber gegen das Metrum verstößt. Sollte eine Schnellsprechform *makrayoh* anzunehmen sein? Aber auch tib. *ñā'i* stützt das überlieferte skt. *matsyayoh*. Die Stelle ist daher nicht heilbar; vielleicht war bereits die von Vāgīśvarakīrti verwendete Quelle fehlerhaft. – *kālākāla*<sup>o</sup>: Glosse 34/7 versteht *dus* „Zeit“ hier als Synonym für *'chi ba* „sterben“. An diesen Terminen kann also Gutes wie Böses vorhergesagt werden.

[34/4] Der Glossist erkennt offenbar die Schwierigkeit des Wortes *ñā'i* (*matsyayoh*) im vorliegenden Kontext. Er versucht eine Lösung, indem er *ñā* als „Vollmondstag“ deutet (vgl. SCD 473 s. v. *ñā* VI.). Dies führt jedoch nicht weiter. Der Sanskrittext läßt eine solche Deutung nicht zu.

[35a] *āṣādhāntadinair* „aus den Tagen im [Monat] Āṣāḍha“ A wird durch die Parallele *ante* 34a gestützt. Die Parallele *śeṣa* im dritten Pāda legt eine Deutung „aus den Tagen am Ende von Āṣāḍha“ nahe. Auch *āṣāḍhaṣaddinair* „aus den sechs Tagen von Āṣāḍha“ K ist möglich; es nimmt die Zahlenangabe aus 34c wieder auf. Tib. *dbyar zla 'brin sogs* „mittlerer Sommermonat usw.“ deutet auf \**āṣāḍhādīdinair* „an den Tagen am Anfang von Āṣāḍha“, was als alte Verderbnis zu werten ist (Ausfall von *nta* mit Verdoppelung von *di*<sup>o</sup>).

[36–38] Die Vorbedeutung der Omina ist in den Strophen 36 bis 38 nicht konsequent gesteigert.

[36] Parallele: *pādayos tālikām viddhvā nābhau vedho yadā bhavet, trayadivasaparād ūrdhvaṃ pañcatvaṃ gacchate tadā* (Sut 19.2). Vgl. *rkañ mthil lte bar 'bugs byed na, žag gsum nas ni 'chi bar 'gyur* „Wenn es von den Fußsohlen bis zum Nabel sticht, dann stirbt man nach drei Tagen“ (Cmt 328a6 f.); *rkañ pa'i brañ pa bzer ba dañ, gal te lte bar gzer ba na, lha mo žag gñis na 'chi bar, skye bo rñams ni 'gyur pa'o* „Die Fußsohlen (*brañ pa*?) schmerzen, und wenn es [auch noch] am Nabel schmerzt, dann werden, o Göttin, die Menschen in zwei Tagen sterben“ (Dmt 32b5 f.).

[36a] Zu *tālukā* „Fußsohle“ vgl. tib. *rkañ mthil dag tu*; die tibetische Version des Sut hat dasselbe. *tālukā* ist also nicht mit *tāluka* „Gäumen“ (pw 3.26c) zusammenzubringen, sondern wie *tālikā* „Handfläche“ von *tala* „Fläche“ herzuleiten; vgl. Glosse 46/1, wonach dieses Wort Fußsohle und Scheitelfläche bezeichnet. *tālikām* Sut ist von TSUDA konjiziert, doch haben fast alle Handschriften den Vokal u;

auch im Mvup ist einheitlich *tālukā* (mit v. l. *tālūkā* 46b) überliefert. – *viddhvā*: *√vyadh* bezeichnet hier nicht Verletzungen, sondern bestimmte Schmerzempfindungen, vgl. Glosse 36/3 und das tibetische Äquivalent *phug sñam pa* wörtlich „durchbohrt-denken“, d. h. „einen stechenden Schmerz spüren“. Die Deutung bei TSUDA 1974, S. 229 ist irreführend: „When there are wounds in the soles of the feet or a wound at the navel, he will then die after three days.“

[36c] Statt *ahorātratrāyād* liest Sut unmetrisch *trayadivasaparād*. Die Fassung des Mvup ist prosodisch korrekt.

[36d] Statt *žāyate* liest Sut *gacchate* (tib. 'gro bar 'gyur). Beides ist stimmig.

[36/3] *nan* steht hier und 38/1 für *non* (*pa*).

[37] Parallelen: *rkañ pa'i mthil du 'bugs pa dañ, mig tu zug rñus zla gsum{s} na* „Wenn es in den Fußsohlen sticht und im Auge sticht, [stirbt man] in drei Monaten“ (Cmt 328a7); *rkañ pa gñis kyi brañ mthil dañ, gal te mig tu gzer ba na, de tše zla ba gsum du yañ, 'chi byed kyi ni dbaṅ du 'gro* „Wenn es in den beiden Fußsohlen und im Auge schmerzt, dann gelangt man in drei Monaten in die Gewalt des Todesgottes“ (Dmt 32b6).

[38] Parallelen: *rkañ pa'i mthil du 'bugs pa dañ, sna yi (zug) rñus zla gsum na* „[Wenn] es in den Fußsohlen sticht und in der Nase sticht, in drei Monaten“ (Cmt 328a7); *rkañ pa'i 'thil ni gzer ba dañ, gal te sna ni gzer ba na, žag gsum na ni 'chi 'gyur bar, 'di la yañ ni the tshom med* „Es schmerzt die Fußsohle, und wenn [auch noch] die Nase schmerzt, wird man in drei Tagen sterben, daran besteht auch kein Zweifel“ (Dmt 32b6 f.).

[38b] *bar du* ist ein verdeutlichender Zusatz der tibetischen Übersetzung.

[39] Parallelen: *kiṭṭaprasrāvayoh kāle tulyakāleṣu hañjikā, tasyām eva hi velāyāṃ mṛtyur varṣeṇa naśyati* (Sut 19.3). Kāl fügt den Austritt von *mada* „Bruntsaft“ (was hier für „Samenflüssigkeit“ steht) hinzu: *ksucchakṣṇmadamūtrāṇi yugapat sambhavanti cet, tasyām eva tithau tasya varṣeṇa maraṇam bhavet* „Wenn zugleich Niesen, Kot, Bruntsaft und Urin entsteht, dann stirbt man nach einem Jahr an eben diesem Termin“ (Kāl 556,16 f.); ähnlich Yog: *ksutaviṇmadamūtrāṇi bhavanti yugapat yadī, māse tatra tithau tatra varṣānte maraṇam tadā* (Yog 153). Nur Stuhlgang und Niesen erwähnt Cmt: *bśaṅ ba mdzag pa'i dus su ni, sbrid pa mñam byuñ zla ba na* „[Wenn] zur Zeit, da der Kot fällt, zugleich ein Niesen entsteht, nach einem Monat“ (Cmt 328a8). Im Dmt ist das Omen weiter entfaltet, wobei je nach Tageszeit andere Fristen gelehrt werden. *gśaṅ dañ bci ba'i dus su ni, gal te sbrid pa byuñ ba na, de'i de ltar dus tshod kyi, lo na nes par 'chi ba'o, sña dro yi ni ñin lña dañ, dbus ma'i guñ la bcu de bžin, gžan gyi guñ la zla phyed gcig, nam phyed la yañ zla ba ste, 'di tše'i de ltar dus su ni, gal te sbrid byuñ sñon bžin te, dus kyi nes par 'tshe 'gyur bas, 'di la the tshom med pa'o* „wenn beim Stuhlgang und Urinieren ein Niesen entsteht, dann stirbt man gewiß zu eben der Stunde in einem Jahr; morgens: fünf Tage; mittags: zehn solche; nachmittags (*gžan gyi guñ la*?): ein halber Monat; mitternachts aber: ein Monat. Wenn das Niesen zu einem solchen Termin wie zuvor aufgetreten sein sollte, wird gewiß eine frist(gemäße) Schädigung eintreten, darüber besteht kein Zweifel“ (Dmt 32b7–33a1).

[39a] Das Wort *kuṭi* bedeutet nach der tibetischen Übersetzung „Stuhlgang“ (*bśaṅ β* bzw. *gśaṅ δ*), ist in dieser Form aber nicht belegt. TSUDA konjiziert daher *kiṭṭa* „Ausscheidung“; seine stemmatisch wichtigsten Textzeugen lesen *kuṭi* oder *kuṭṭi*, daneben findet sich *kuṭṭa* und einmal *kuṭṣi*). Damit stützt auch das Sut den hier vorliegenden *u*-Vokal.

[39b] *tulyam syād yadī*: Sut liest *tulyakāleṣu*, was kaum richtig sein kann. Der Wortlaut des Mvup ist vorzuziehen, einerlei, ob *yadī* A oder *yasya* K gelesen wird. – *hañchikā* wird nochmals 43b im Zusammenhang mit dem Koitus verwendet. 75a findet sich der Begriff *hañchā*,

von dem *hañchikā* abgeleitet ist; *hañchā* steht dort ausdrücklich mit dem After in Verbindung, scheint also die Flatulenz zu bezeichnen; es ist nicht auszuschließen, daß dies auch hier gemeint ist. Das Tibetische übersetzt an allen drei Stellen *sbrid pa*, was gemäß Mvy 4057 skt. *chikkā* „Niesen“ (pw 2.244c) entspricht. TSUDA konjiziert Sut 19.3b und 4b jeweils *hañjikā*, vgl. *hañji* „das Niesen“ (pw 7.249c). Allerdings weisen die Textzeugen des Sut an beiden Stellen einheitlich die stimmlosen Verschlusslaute *c*, *ch* oder *cch* auf. Da die Handschriftenüberlieferung beider Texte eindeutig ist, wurden *hañchā* und *hañchikā* beibehalten.

[39d] Statt *tasya hi* liest Sut *naśyati*, obwohl es unsinnig ist und von der tibetischen Übersetzung des Sut (*dus tshod la ni 'chi zin bdag*) nicht gestützt wird. TSUDAS „he will die at this very moment, or after one year“ (S. 399) setzt sich stillschweigend über den verderbten Sanskrittext hinweg.

[40] Der Sanskrittext ist an der vorliegenden Stelle unsicher; der deutschen Übersetzung liegt die tibetische Version zugrunde.

[40ab] Die folgende Stelle hat aufgrund ihrer Stellung in der Abfolge der Omina als Parallele zur ersten Hälfte zu gelten; offenbar lag hier ein Wortlaut *nābhi* vor: *lte ba dan lto ba'i zug rñu yis lo lña na'o* „Wenn es in Nabel und Bauch sticht: nach fünf Jahren“ (Cmt 328a8). Zum Mvup paßt besser: *ltag pa yi ni bsdud khuñ du, gzer na lo ni lña rñams na, de ni 'chi bar 'gyur bar ni, ses bya 'di la the tshom med* „wenn es im hinteren *bsdud khuñ* (?) schmerzt, dann stirbt man in fünf Jahren; an diesem Wissensgegenstand ist kein Zweifel möglich“ (Dmt 33a1).

[40a] Sowohl *nāsikāgaddrikā* A wie *nāpitagaddikā* K ist unverständlich. *nāpita* ist aus metrischen Gründen zugunsten von *nāsikā* zu verwerfen. *gaddikā* und *gaddrikā* sind nicht belegt. Das Tibetische übersetzt *ltag khuñ* „Nackenhöhlung“, was den Hinterkopf bezeichnet (SCD 542, ZHD 1084, Goldstein 465). Mvy 3984 hat s. v. *ltag pa* skt. *krkātikā*, vgl. *krkātaka* n. „the neck“ (Apte 118).

[40cd] Parallelen zur zweiten Hälfte: *lce'i rtse mo mthoñ na zla ba phyed na'o* „Wenn man die Zungenspitze sieht: nach einem halben Monat“ (Cmt 328a8). Dieses Omen ist das genaue Gegenteil des im Mvup überlieferten: vielleicht ist *mi* (infolge einer Zusammenschreibung *\*mithoñ*?) in der tibetischen Überlieferung verlorengegangen. Vgl. auch: *lha mo lce rtse ma mthoñ na, de phyir žag ni gsum na 'chi* „O Göttin! Wenn man die Zungenspitze nicht sieht, dann stirbt man in drei Tagen“ (Dmt 33a1). Vgl. auch *svagrānarasane vāpi na paśyen mriyate dhruvam* „Wer seine Nase oder seine Zunge nicht sieht, stirbt gewiß“ (Kāl 520,10).

[40d] Tib. *žag* stützt skt. *vāsarañi* im vierten Pāda; die Variante *vatsarañi* ist wohl durch das im zweiten Pāda vorangegangene *vatsarañi* beeinflusst.

[41ab] Parallelen sind: *sna'i rtse mo'i zug rñu yis zla ba bži na'o* „Wenn es an der Nasenspitze sticht: in vier Monaten“ (Cmt 328a8-b1; hier muß *rna'i* statt *sna'i* gelesen werden), und *ñan pa yi ni rtse mor gzer, 'chi ba zla ba bži na'o* „Es sticht an der Spitze der Ohren: Tod in vier Monaten“ (Dmt 33a1 f.).

[41b] Hier (und 50a) ist *rna rtse* wegen skt. *karnāgre* zu verbessern; unwahrscheinlich ist, daß *nāsāgre* zu *karnāgra* verderbt sein könnte. – *tīkṣṇa* ist im Tibetischen frei übersetzt durch *rgyun du* „anhaltender (Schmerz)“.

[41cd] Parallele: *mdzod spu'i zug rñu yis ñi ma gcig na'o* „Wenn es an der Stelle zwischen den Augenbrauen sticht: in einem Tag“ (Cmt 328a8).

[42] Parallele: *de bžin dus ni gcig gi tshe, gal te zla ba ñi ma dag, gañ gi sems can la gzer ba, zla ba gcig tu 'tsho bcas pa'o* „Und wenn zur gleichen Zeit Sonne und Mond bei einem Lebewesen schmerzen, dann bleibt es nur noch einen Tag am Leben“ (Dmt 33a4).

[42b] Das Tibetische übersetzt *candra* und *sūrya* sinngemäß durch „rechts“ und „links“ (*g.yas dan g.yon par*); „Mond“ und „Sonne“ sind die rechte und die linke Hauptader (*nāḍī*) der yogischen Physiologie.

[42d] Wegen *puṇyam evā*<sup>o</sup> ist der tib. Archetypus als *bsod nams dag ñid* herzustellen; *dag ni β* und *bdag ñid δ* sind hieraus verderbt.

[43] Parallele: *bhagalingasamāyoge madhye śeṣe ca hañjikā, syāc cet tulyaṃ tadā māse maraṇaṃ bhavati niścitam* (Sut 19.4). Vgl. *bha ga liñ ga yoñs sbyor ba'i, mtha' ru gal te sbrid pa ni, byuñ na zla ba lña na ni, de tshe lhuñ bar 'gyur ba'o* „Wenn am Ende der Vereinigung von Scheide und Glied ein Niesen entstanden ist, dann wird man in fünf Monaten gefallen sein (d. h. sterben)“ (Dmt 33a3) und *'khrig pa'i dus kyi sprid pa yis zla ba na'o* „Wenn man beim Geschlechtsverkehr niest: in einem Monat“ (Cmt 328b1).

[43a] Für *bhagalinga* „Glied und Scheide“ steht im Tibetischen *mtshan ni gñi ga* „die beiden Geschlechtsorgane“.

[43b] *hañjikā* Sut ist eine Konjektur TSUDAS; seine Textzeugen lesen durchweg (c)ch; vgl. Anmerkung zu 1.39b.

[43cd] Statt *māsaiḥ* ... *pañcabhiḥ* liest Sut *māse maraṇaṃ bhavati niścitam* „der Tod ist gewiß“. Aus metrischen Gründen muß *bhavati* hier wie mittelindisch (*b*)*hoti* gelesen werden. Dem Sut zufolge stirbt man nach einem Monat, dem Mvup hingegen nach fünf Monaten.

[44] Parallelen: *rkañ lag dag gi tshigs bži dan, mthe chuñ gi ni sor mo la, gañ gi dus gcig la gzer ba, nes par zla ba gcig na 'chi* „Wenn es gleichzeitig an den vier Gelenken der Fußsohlen und Handflächen und den kleinen Zehen und Fingern schmerzt, stirbt man gewiß in einem Monat“ (Dmt 33a4 f.) und *mthe'u chuñ thams cad mñam du zug rñur gyur na zla ba na'o* „Wenn es in allen kleinen Fingern und Zehen sticht: in einem Monat“ (Cmt 328b1).

[44b] Die *samdhis* sind die Stellen, an denen die Hände oder die Füße in den kleinen Finger oder den kleinen Zeh übergehen. *kaniṣṭhāyāś K* und *kaniṣṭhāyāñ A* sind wahrscheinlich aus *kaniṣṭhānām* verderbt.

[45] Identisch mit Sut 19.5; zum letzten Pāda vgl. *yadi dharman na sevate* (Sut 19.17d). Vgl. auch *mñam du sñiñ kha dan, mgrin par zug rñur gyur na zla phyed pa gsum na'o* „Wenn es in Herz und Kehle zugleich sticht: nach drei Halbmonaten“ (Cmt 328b1), sowie *sñiñ kha'i dbus dan de bžin sñon, 'dir yañ mgrin pa'i spyod yul te, zla phyed gsum na 'chi bar ni, rnam dpyad spyod yul 'di la med*, (etwa:) „In der Mitte des Herzens und, [wie] schon zuvor, auch hier am Halsbereich: man stirbt in drei Halbmonaten; eine (weitere) Untersuchung darüber gibt es in diesem Bereich nicht“ (Dmt 33a6 f.).

[46] Vgl. *mñam du tā lu ka gsum zug rñur gyur na ñi ma gsum na'o* „Wenn es in den drei Flächen zugleich sticht: in drei Tagen“ (Cmt 328b1 f.); und: *gal te dus ni gcig la ni, rkan gsum du ni gzer ba na, de tshe žag gsum na 'chi bar, rig bya 'di la the tshom med* „Wenn es zur gleichen Zeit in den drei Flächen schmerzt, dann stirbt man in drei Tagen, das muß man ohne Zweifel wissen“ (Dmt 32b5).

[46c] Der Glosse zufolge sind „die drei Flächen“ Fußsohlen, Handflächen und Scheitel.

[46cd] Das Tibetische stellt die beiden Pādas um. *yadi* mit Optativ *bhavet* bedeutet hier „auch wenn man ... wäre“; tib. *yañ* hebt den konzessiven Sinn hervor. Zu der formelhaften Wendung im vierten Pāda vgl. 48d: Auch dort ist im Sanskrit der konzessive Sinn nicht markiert.

[47] Identisch mit Sut 19.6. Vgl. auch *mig g.yon pa yi 'bras bu ni, me loñ la ni ma mthoñ na, de tshe žag bdun na 'chi bar* „Wenn man die Pupille des linken Auges im Spiegel nicht mehr sieht, dann stirbt man in sieben Tagen“ (Dmt 33a2). Für weitere Vorzeichen dieser Art vgl. die Strophen 63 und 110.

[47a] *puttalīcchāyām*, wörtlich: „Abbild eines Püppchens“. Die tibetische Version des Sut hat ausführlicher *'bras bu yi žugs*, wobei *'bras bu* für *puttalī* steht; die tibetische Version des Mvup hat verkürzend

gzugs „Gestalt“. Wegen dieser Verkürzung spricht die Glosse vom Fehlen des Auges im Spiegelbild.

[48] Hiermit ist verwandt: *sbory ba'i dus su dril bu'i sgra, rna dag la byuñ 'chi gsal bar, gal te brgya byin mñam gyur pa, zla ba lña na the tshom med* „wenn beim Geschlechtsverkehr in beiden Ohren ein Glockenton auftritt, stirbt man ohne Zweifel in fünf Monaten, [auch wenn] man dem Śakra gleich wäre“ (Dmt 33a3 f.); vgl. *ratyante yadi vā'kasmād ghañtānādo 'nubhūyate, yena tasya vijānīyān maraṇaṃ pāñcamāsikam* (Kāl 530,20 f.). Möglicherweise ist folgendes Omen hiermit verwandt: *su ra bhe'i dril bu'i sgra yis zla ba gsum na'o* „Wenn die Glocke *su ra bhi* erklingt: in drei Monaten“ (Cmt 328b2); *su ra bhe* ist vielleicht aus skt. *surati* „Wohlgenuß“ verderbt.

[48c] *nādaś ... bhavet* „ein Ton kommt zustande“: Das Tibetische verdeutlicht *sgra ni ... thos* „ein Ton wird vernommen“.

[48d] Es wäre *brahmasamo 'pi* zu erwarten: *api* fehlt offenbar aus metrischen Gründen. Das Tibetische ergänzt *'añ* bzw. *yari*; vgl. 46d.

[49] Identisch mit (Sut 19.9). Vgl. auch *dkar po yi ni tshes gcig la, gal te khu ba dkar min 'gyur, zla ba drug na de 'chi ste, dmar pos nad du nes par 'gyur* „Wenn am ersten Tage der hellen [Monatshälfte] die Samenflüssigkeit nicht weiß ist, stirbt man in sechs Tagen; wenn sie rot ist, wird man gewiß krank“ (Dmt 33a2 f.). Vgl. auch Str. 1.116.

[49b] Tib. *mthoñ* verdeutlicht einfaches skt. *bhavet*.

[49d] Tib. *nad kyis 'debs pa* verdeutlicht für skt. *vyādhi*.

[49/1] Der „Erleuchtungsgedanke“ steht in tantrischen Texten häufig für den männlichen Samen.

[50] Parallele: *karṇamūle bruvor (!) madhye mastakāgreṣu vedhayet, catuṣsaṃdhigato vedhaḥ sadyo mṛtyuḥ tadā bhavet* (Sut 19.7). Vgl. *rna ba'i rtsa ba dañ, smin ma'i dbus dañ, mgo'i dañ po rnams su zug rñur gyur na ñi ma gcig na'o* „Wenn es am Ohransatz, zwischen den Augenbrauen und oben am Kopf sticht: nach einem Tag“ (Cmt 328b2). Auch zwei Strophen des Dmt gehören hierher (die ominösen Vorkommnisse sind mit bildhaften Beinamen versehen): *slar yañ mgo bo'i rtse mor gzer, groñ khyer gsum gyi rgya mtsho bsreg, 'phral du 'chi bar ses bya bar, lus kyi gur du bśad pa'o, rna ba'i rtsa bar de bžin gzer, 'phral du 'chi bar nes par bśad, smin ma'i dbus su de bžin gzer, de'i skad cig la 'chi 'gyur* „Wiederholt sticht es oben am Kopf: Der Ozean der drei Städte brennt; sogleich stirbt man, das muß man wissen, es wird als Zelt des Körpers erklärt. Ebenso sticht es am Ohransatz; sogleich stirbt man, das wird als sicher erklärt. Ebenso sticht es zwischen den Augenbrauen: im gleichen Augenblick stirbt man“ (Dmt 33a7 f.).

[50a] Der erste Pāda ist identisch mit der Fassung des Sut. Im tibetischen Mvup ist *sna* offensichtlich aus *rna* verderbt: Alle sanskritischen Textzeugen lesen *karṇa*, auch die tibetische Version des Sut überliefert *rna*; vgl. auch 41b.

[50b] Statt *mastakāgre pṛthakpṛthak* hat Sut abweichend *mastakāgreṣu vedhayet*. Die Version des Mvup ist vorzuziehen, da der Plural *mastakāgreṣu* nicht sinnvoll ist; zudem wäre *vedhayet* wegen *vedhaḥ* im folgenden Pāda überflüssig.

[50c] Statt *yadi vedho 'pratīkāro* liest Sut *catuṣsaṃdhigato vedhaḥ*. Die vier *saṃdhis* sind die vier Gliedmaßen; TSUDA übersetzt: “If he gets a wound at the root of the ear or in the middle of both eyebrows or on the top of the head, and if the wound extends to four joints, he will die on the same day” (TSUDA 1974, S. 300).

[50d] Sut stellt *mṛtyuḥ* und *sadyaḥ* um.

[51] Vgl. *rkañ pa'i mthil nas brtsams nas, lte ba'i mthar thug pa'i zug rñus zla ba drug na'o* „Wenn es von der Fußsohle an bis zum Nabel sticht: in sechs Monaten“ (Cmt 328b3); das Vorzeichen ist im Grunde kaum von dem in 1.36 geschilderten zu trennen, hat aber eine andere Vorbedeutung.

[51a] Zu *aṅguṣṭha* „große Zehe“ stimmt in der tibetischen Fassung nicht *mthe'u* „kleine Zehe“ (β), sondern *mthe boñ* „große Ze-

he“; G<sub>2</sub>Q<sub>2</sub> haben hierfür als graphische Variante *mthe 'oñ*, was die Veränderung zu *mthe'u* verständlich macht. Hier wurde *mthe boñ* hergestellt, da die Schreibweise des Archetypus nicht feststeht.

[52c] *māsaratrayāt pakṣatrayāt* AK steht in einem unklaren Verhältnis zur tibetischen Version. Tib. *zla phyed zla ba gsum β* stellt *māsa* und *pakṣa* um und vereinfacht doppeltes *traya*. δ liest *zla gsum zla phyed gñis* „drei Monate und zwei Halbmonate“; eine Lesart *māsaratrayāt pakṣadvayān* ist aber stemmatisch sehr unwahrscheinlich. Die Glossen 52/3 und 52/7 sowie 52/4 und 52/8 dienen der Zuordnung der angeführten Fälle. Zu 52/6 fehlt in der ersten Verszeile eine Markierung *ka* bei *sñiñ ga*.

[53ab] Vgl. *sna rtse'i śa žum na žag bdun na'o* „Wenn das Fleisch der Nasenspitze schrumpft (zu *žum* vgl. *'jum*): in sieben Tagen“ (Cmt 328b3) und *sna'i thor to lhod 'gyur dañ* „Die Spitze der Nase wird schlaff“ (Kmv 296b3 f.); Kṛṣṇa erwähnt auch das „Herabhängen“ von Fleisch allgemein: *śa rnams lhod ciñ 'phyañ ba dañ* „Das Fleisch erschläfft und hängt herab“ (Kmv 296b5).

[53b] *rātrataḥ*: Die Lesart *rātrakaḥ* A (Bahuvrīhi) ist abzulehnen, weil im vorliegenden Kapitel in allen vergleichbaren Fällen durchweg das Suffix *-taḥ* verwendet wird (etwa *dvirātrataḥ* 58d; vgl. auch 53d, 57d, 84d, 94d, 105d, 115d, 116c und 137d).

[53cd] Vgl. *'gram pa'i śa'i 'tshams* (l. *mtshams*) *bye na zla ba lña na'o* „Wenn das Fleisch der Wange gespalten ist: nach fünf Monaten“ (Cmt 328b3). Hierher gehören vielleicht auch: *'gram pa gñis po žoñ gi ((g))žom pa na* „wenn die beiden Wangen ausgehöhlt und zerstört werden“ (Btg 14b1) und *'gram pa gyon gyi śa śor na* „wenn das Fleisch der linken Wange sich löst“ (Ñzl 107,3).

[53/1] Die Glosse spricht von *rtsa chad pa* „Trennung [an oder von] den Adern“. Auch die in den folgenden Strophen angeführten Vorkommnisse werden von den Glossen auf eine solche Störung der Adern bzw. Kanäle zurückgeführt; Glosse 59.1 erklärt diese Trennung als *'gul ba* „Bewegung, Beben, Flattern“.

[53/2] Zu *śwañ* vgl. *śaṅs* “resp. the nose” (SCD 1230).

[54] Vgl. *mīg 'dzag pa ma mthoñ na zla ba lña na'o* „Wenn man das tropfende Auge nicht mehr sieht: nach fünf Monaten“ (Cmt 328b3): *'dzag pa* übersetzt *syandanam*, nicht *spandanam*.

[54c] Es ist *mṛtyum ādadyāt* K zu lesen. Die Negation *mṛtyur mādadyāt* A ist unsinnig: Offenbar war der Schreiber unsicher, ob statt dem Akkusativ nicht doch wie in den vorangegangenen Strophen Nominativ zu lesen sei; gleichwohl stützt A die Lesart *jñātvā*. Anders die tibetische Version: *'chi 'gyur bas* weist auf *jātvā ... mṛtyur* hin, was aber wegen des Subjektwechsels bei *ādadyāt* abzulehnen ist.

[54d] Man soll sich also fromm auf den bevorstehenden Tod vorbereiten. Skt. *ādadyāt* „man nehme“ wird im Tibetischen als „man trage“ oder „man verehere“ gedeutet. Glosse 4 erläutert „Zurüstungen anhäufen“, und zwar durch tugendhafte Handlungen.

[55a] *śliṣṭe* A steht nicht für *śliṣṭe* „umschlungen“, sondern ist schlecht geschrieben für *mliṣṭe* „verwelkt“, vgl. K. Zur Ausdeutung „wenn ... Schmutz die beiden Augäpfel bedeckt“ im Tibetischen vergleiche man die von einigen indischen Lexikographen vertretene Erläuterung von *mliṣṭa* durch *mlāna*, das seinerseits zuweilen mit *mala* „Schmutz“ in Beziehung gesetzt wird (vgl. pw 4.113 s. v. *mlich*, *mlā*). *mliṣṭa* und *dri ma chags* beziehen sich gleichermaßen darauf, daß die Augen ihren Glanz verlieren oder getrübt werden.

[55/1] Die Glosse bringt die beiden Hauptkanäle des Körpers mit den beiden Augen in Zusammenhang. Die genannte Augenstörung deutet darauf hin, daß diese Kanäle durchtrennt werden, wodurch die Hauche in den Mittelkanal eintreten und den Tod einleiten. Anstelle der Lebenshauche spricht die Glosse von *bodhicitta* (womit wie in 49/1 f. wiederum das Vitalprinzip gemeint ist): Von den Lebenshauchen werden die *bindus* transportiert, die mit den elterlichen Vitalfluida in Zusammenhang stehen, vgl. HOPKINS/LATI 1979, S. 54.

[56] Vgl. *netre ca varttulībhūte karṇau bhraṣṭau svadeśataḥ, vakrā nāsā bhaved yasya saptarātraṃ sa jīvati* (Kāl 537,27–538,1). Mvup und Kāl stimmen in zwei Pādas dem Wortlaut nach, in den beiden anderen dem Sinn nach überein, so daß hier ein genetischer Zusammenhang vorliegt. Hierher gehört wohl auch die folgende, vielleicht verderbte Stelle: *sna'i 'khor lo las žag bdun na'o* „Vom Kreis der Nase her: in sieben Tagen“ (Cmt 328b4). Das Vorzeichen wird auch sonst häufig erwähnt, vgl. *karṇanāsāvanamanam ... sadyomṛtyunidarśanam* (Mbh 15), *nāsikā vakratām eti karṇayor nama-nonmatī ... yasya tasyāyur udgatam* (Mkḍ 25), *karṇau sthānāc ca bhraśyataḥ, vakrā ca nāsā bhavati ... vijñeyo gatajīvitaḥ* (Liñ 25, ähnl. Vāy 22) sowie *vakrībhavanti nāsā ced varttulībhavato dṛśau, svasthānād bhraśyataḥ karṇau caturmāsyaṃ tadā mṛtiḥ* (Yog 153).

[56b] Für skt. *bhraṣṭau* „abgefallen“ hat Tib. abschwächend *bskyod* „bewegt“.

[56/1] Wie in Glosse 55/1 wird die Veränderung der Organe durch die Zerstörung der Kanäle erklärt. Die Glosse bezieht sich nicht, wie in den Blockdrucken kenntlich gemacht, auf die Ohren, sondern auf die Augen: ZHD 2996 erklärt *sle ba* durch *mig kyog kyog*.

[57ab] Vgl. *sñiñ kha žom na zla ba phyed na'o* „Wenn das Herz niedergedrückt ist: in einem halben Monat“ (Cmt 328b4).

[57cd] Wie unten in Strophe 59 können Blutgefäße oder die subtilen *nāḍīs* gemeint sind. Das „Zertrennen“ besteht wohl darin, daß der Pulsschlag nicht mehr in gewohnter Weise zu spüren ist.

[58ab] Vgl. *lce'i dkyil du ri mo nag po byuñ na žag gñis na'o* „Wenn mitten in der Zunge eine schwarze Linie erscheint: in zwei Tagen“ (Cmt 328b4). Die schwarze Verfärbung der Zunge ist auch sonst als Todesvorzeichen belegt: *rasanā kajjalacchaviḥ* (Kāl 540,8), *jihvā vā śyāmatām yadā* (Mkḍ 26), *yasya kṛṣṇā kharā jihvā* (Liñ 26, Vāy 23, vgl. Dev 16), *jihvām śyāmām* (Yog 156c).

[58b] Der Genitiv von *jihvā* (K) ist gut mit *madhyataḥ* zu verbinden und spiegelt sich vielleicht auch in *lce yi* wieder. Weniger wahrscheinlich, aber nicht unmöglich ist Lokativ *jihvāyām* A.

[58cd] Vermutlich eine Form der Kieferstarre, vgl. *na svāṅgulitrayam māyād rājadantadvayāntare* „drei eigene Finger haben zwischen den Schneidezahnpaaren keinen Platz“ (Ravigupta, *Siddhasāra* 4 og 143cd). An tibetischen Parallelen vgl. *steñ 'og so ni 'tham par gyur ba na* „wenn obere und untere Zähne knirschen“ (Btg 15a1) bzw. *steñ 'og so ni 'tham gyur na* (Ñzl 107,5), wobei „Knirschen“ (*'tham*) für den Zusammenbiß steht.

[59a] Zur Schreibung *śaṣkuliḥ* vgl. *śaṣkuli* und *śaṣkuli* „Gehörgang“ (pw 6.216c). Zur Sache vgl. oben Strophe 57.

[60] Vgl. *sen mo la khrag ma mthoñ na zla ba drug na'o* „Wenn man im Fingernagel kein Blut sieht: in sechs Monaten“ (Cmt 328b4); *yan lag sen mo bkrag med bkrag śor na, zla ba dgu 'i ñi ma phyed nas 'chi* „Wenn Glieder und Fingernägel ohne gesunde Farbe sind und man die gesunde Farbe verloren hat, so stirbt man nach neun Monaten, [und zwar] nach dem Mittag“ (Btg 3a3 f.).

[61] Oder: „Wenn mit einem Male ein Dicker dünn [oder] ein Zorniger voller Furcht wird“ usw. Der Text ist identisch mit Sut 19.8, wo statt *mṛtyu varṣeṇa* wie im Mvup *mṛtyur varṣeṇa* zu lesen ist; zum letzten Pāda vgl. Sut 19.17d. Vgl. *sthūlaś cākasmiko jāyetātha vā* „kasmikaḥ kṛṣaḥ, atikruddho 'tibhūtaś ca varṣam ekaṃ sa jīvati“ (Kāl 546,14 f.); mit anderen Vorbedeutungen und leicht abgewandelt Liñ 6 (vgl. Mkḍ 6, Dev 6), Yog 141 usw.

[61b] In der tibetischen Fassung sind *rdeg β* und *sbed δ* verderbt. Wegen skt. *kṛṣaḥ* ist wohl *sbeḡ* zu verbessern. Die tibetische Übersetzung des Sut liest hier *rid dañ, was kṛṣaḥ* stützt.

[62 ff.] Dieses Vorzeichen betrifft alle Sinne; das Sehen steht dabei im Vordergrund. Andere Quellen arbeiten die einzelnen Sinne genauer aus, vgl. *mig gis gzugs kyi nram pa mi gsal žiñ, yañ na log par mthoñ ba la sogs dañ, sgra mi thos dañ log par thos pa dañ, dri mi tshor dañ*

*log par tshor ba dañ, ro mi tshor dañ log pa tshor ba dañ* (Btg 3b3–5). Der Abschnitt 62–66 ist inhaltlich verwandt mit Yog 158–161, doch sind die Einzelheiten unterschiedlich angeordnet.

[62c] *khalati* A ist aus *skhalati* „stockt, setzt aus“ verderbt, vgl. tib. *'khrul pa* „geht fehl“. *sphulati* K scheint ebenfalls verderbt; die Verbesserung *sphurati* B „zittert, bebt“ stimmt weniger gut zum Tibetischen. Zur Sache vgl. *sgra rnam rnam par ñams pa dañ* (Kmv 296b8) und *skad kyi gdañ ñams* (Btg 3b3). Tib. *tshig* für skt. *vāñ* bezieht sich weniger auf den Verlust der Stimme als vielmehr auf das Vergessen von Wörtern.

[63] Identisch mit Sut 19.10; TSUDAS Ausgabe liest *caḡṣuṣī sravataḥ*, was zu *sravato* verbessert werden sollte.

[63cd] Sein Spiegelbild nicht mehr zu sehen ist ein häufig erwähntes Vorzeichen; Mvup erwähnt Wasser und Spiegel als Spiegelfläche, vgl. *apsu vā yadi vādarśe chāyām paśyati nātmanah ... māsam ekaṃ sa jīvati* (Dev 13 f., ähnl. Liñ 11, Vāy 9); Mkḍ fügt weitere Untergründe hinzu, *ghṛte taile tathādarśe toyē vā nātmanas tanum* usw. (Mkḍ 11); andere Quellen fügen hinzu, daß das Spiegelbild ohne Kopf ist, *ātmanam ... aśiraskaṃ* (Liñ 11, Vāy 9). Zum fehlenden Schatten (ohne Angabe eines Untergrundes) vgl. *grib ma'i gzugs brñan med du 'gyur* (Kmv 296b5 f.).

[63/1] *skra śad* bezeichnet eine optische Fehlleistung, vgl. 1.91b.

[64ab] Die erste Strophenhälfte ist mit Sut 19.11ab identisch. Sie erscheint außerdem fast wortgleich in purānischen Quellen als *rātrau cendradhanuḥ paśyed divā nakṣatramaṇḍalam* (Liñ 24, vgl. Vāy 21); die Ähnlichkeit ist umso auffälliger, als wortgetreue Gleichungen der purānischen Listen mit Mvup sonst nicht zu verzeichnen sind.

[64a] Vgl. *dṛṣṭvā ... rātrāv indradhanuś cāpi jīvitaṃ hi trimāsikam* (Mkḍ 10); statt „in der Nacht“ lesen andere purānische Listen hier „im Wasser“, so z. B. *udakedhanur vāpi* (Vāy 8), *udake dhanur aindraṃ vā* (Liñ 10), *jale cendradhanur vāpi* (Dev 12).

[64cd] Die zweite Strophenhälfte stimmt weitgehend mit Sut 19.11cd überein, doch hat Sut Plural „Blitze“: *ameghavidyutaḥ paśyet sphurantīr dakṣiṇāśritāḥ*. Vgl. *anabhre vidyutaṃ dṛṣṭvā dakṣiṇām diśam āśritām, ... jīvitaṃ hi trimāsikam* (Mkḍ 10, ähnl. Dev 10, Liñ 10, Vāy 8).

[64/2] Lies *gžan gyis* statt *gžan gyi'*

[65] Identisch mit Sut 19.12. Zur zweiten Hälfte vgl. *paśyen melā-pakaṃ kvāpi haṃsakākaśikhaṇḍinam, gamyate tena māsenā mṛtyor vadanakoṭaram* (Kāl 528,2 f.).

[65/1] Zur Konjektur *dgu tshigs* vgl. Glosse 72/4.

[66] Mit nur unbedeutenden, im folgenden angeführten Abweichungen identisch mit Sut 19.13.

[66a] Eine Entscheidung zwischen *vā* A und *ca* K ist nicht möglich: Der graphische Unterschied ist gering, die Gleichung tib. *dañ* nicht eindeutig. Sut liest *°sūryañ ca*.

[66c] Vgl. *gandharvanagaram paśyed vṛkṣāgre yadi kutra cit, daśa-māsāvāsāne ca yamasadmani sa vrajet* (Kāl 525,7 f.). Häufig werden Luftspiegelungen als Todesomina betrachtet, vgl. *dṛṣṭvā ... gandharvanagarāṇi ca ... nava māsān sa jīvati* (Mkḍ 5, ähnl. Liñ 5, vgl. Dev 4), und Yog 139.

[66d] Das Genitivattribut *gireḥ* ist metri causa nachgestellt. Sut liest stattdessen *girau*, womit einerseits die unübliche Stellung vermieden wird und andererseits die vorausgehenden Lokative fortgeführt werden. *girau* ist daher als *lectio facilior* zu betrachten.

[67] Parallele: *paśyet pretā(!)piśācān vādṛśyān anyāṃś ca bhīṣaṇān, prakampate 'kasmān (!)mūrchate* (v. l. *mūrchite*) *ca kṣaṇe kṣaṇe* (Sut 19.14). Sachlich vgl. *dṛṣṭvā pretapiśācādīm ... nava māsān sa jīvati* Mkḍ 5 (ähnl. Liñ 5, Dev 4) sowie Yog 140.

[67ab] Die Zäsur am Ende des Pāda *a° / °dṛśyān* ist zulässig, aber ungünstig. Sut liest *vādṛśyān*; demnach wäre *pretān* zu emendieren.

[67cd] Das Sut weicht im Wortlaut vom Mvup ab; es ist metrisch defekt und offenbar verderbt. *mürchate* ist von TSUDA konjiziert: Die Manuskripte lesen mehrheitlich *mürchite*, daneben finden sich *mucchate* und *mucchrite*. Vermutlich fehlt *caiva* nach *'kasmāñ*.

[68] Vgl. *vamen mūtraṃ puriṣaṃ ca suvarṇaṃ rajataṃ tathā, pratyakṣaṃ athavā svapne daśa māsān na jīvati* (Liñ 4, vgl. Vāy 4), ähnl. *vānte mūtrapuriṣe ca yaḥ svarṇaṃ rajataṃ tathā* usw. (Mkḍ 4), *sadā mūtraṃ puriṣaṃ vā suvarṇarajataprabhaṃ* usw. (Dev 5), und Yog 140; in den purānischen Parallelen ist immer der Hinweis darauf enthalten, daß das Vorzeichen sowohl im realen Wachzustand (*pratyakṣam*) als auch im Traum (*svapne*) bedeutungsvoll ist.

[68cd] Identisch mit Sut 19.15ab; statt *ekaikaśas* steht dort *ekaikatas*.

[69] Zum Loch im Hals, allerdings im Traum, vgl. *chidraṃ vā svasya kaṅthasya svapne yo vīkṣate naraḥ ... vidyān mṛtyum upasthitam* (Liñ 17, vgl. Vāy 14).

[69c] Die Verderbnis *de bzin β* (statt *de ni δ*, vgl. skt. *tasya*) erklärt sich aus dem vorausgehenden *de bzin* (skt. *tathā*).

[70] Vgl. *so skams na zla ba drug na'o* „Wenn die Zähne austrocknen: nach sechs Monaten“ (Cmt 328b4); vgl. *śuśyed adharatālu ca* Yog 143b. „Austrocknen“ bezieht sich auf das Abmagern; im Fall der Zähne und der Mundraums ist wohl auch an eine Beeinträchtigung des Zahnfleisches oder der Mundschleimhaut gedacht.

[70b] Die tibetische Übersetzung läßt *dantā* „Zähne“ aus. – Wegen *tasya* im vierten Pāda ist *yasya* A, nicht *tasya* K zu lesen. Ein Äquivalent fehlt in der tibetischen Fassung; sie hat sinngemäß ein Konditionalgefüge (*skams na ni*).

[71] Diese Strophe nimmt das Thema der Strophe 66 wieder auf. Sachlich vgl. zur ersten Hälfte Yog 167, zur zweiten Yog 164.

[71b] *phyogs su*: Die tibetische Version interpretiert: „Wenn man nachts die Schar der Mondhäuser und den Großen Bären in den Himmelsrichtungen nicht sehen kann ...“. Lesart K: „daß man die Schar der Mondhäuser und den Großen Bären bei Tag und Nacht sieht“, mit unklarem Kasusbezug von *saptarṣi*. A ist grammatisch korrekt, tib. *phyogs* stützt skt. *diś*.

[71d] Zum vierten Pāda vgl. *yasya cākasmikī jvālā jvalantī jāyate tanau, sa yāti saptadivase mṛtyor vadanakoṭare* (Kāl 550,7 f.).

[71/3] Tib. *spa ba* ist nicht belegt; vielleicht ist es der Name eines Sterns.

[72] Vgl. *arundhatīm dhruvaṃ caiva rohiṇīm ca mahāpatham, na paśyed api vā'kasmāt ... ṣaṇmāsān maraṇaṃ diśet* (Kāl 519,21–23). Auch folgende Stelle ist hier zu nennen: *a ru ṇa* (für *\*arundhatī*) *ma mthoñ na zla ba drug na'o* (Cmt 328b4 f.). Derlei Omina werden häufig erwähnt, vgl. *yo 'rundhatīm na paśyeta drṣṭapūrvā kadā cana, tathaiva dhruvam ity āhuḥ ... te 'pi saṃvatsarāyusaḥ* (Mbh 9), *devamārgaṃ dhruvaṃ śukraṃ somacchāyām arundhatīm, yo na paśyen na jīvet sa naraḥ saṃvatsarāt param* (Mkḍ 2), *arundhatīm dhruvaṃ caiva somacchāyām mahāpatham, yo na paśyet na jīvet sa naraḥ saṃvatsarāt param* (Liñ 2, ähnl. Vāy 2, Dev 2), sowie Yog 126.

[72a] Anstelle von *snar ma β* findet sich die Lesart *skar ma δ*. Glosse 2 bewahrt *snar ma*; es scheint, daß im Lauf der Überlieferung Text (*snar ma*) und Glosse (*skar ma*) vertauscht wurden.

[72/1] Dem Glossisten war die Bedeutung des Wortes *sgrib med* (*arundhatī*) unklar; er erklärt den Begriff durch *zla ba* „Mond“.

[73] Vgl. *paśyed raśmiviniṃmuktaṃ sūryam indum alāñchanam* (Kāl 521,11); *araśmivantaṃ ādityaṃ raśmivantaṃ ca pāvakam, yaḥ paśyen na ca jīveta māsād ekādaśāt param* (Vāy 3, vgl. Liñ 3, Dev 3), *araśmibimbaṃ sūryasya vahniṃ caivāṃśumālinam* usw. (Mkḍ 3); vgl. Yog 138.

[73ab] Identisch mit Sut 19.15cd.

[73c] *citrabhānu* „Buntstrahler“ bezeichnet entweder die Sonne oder das Feuer. Tib. übersetzt *sna tshogs 'od ni β* bzw. ausdeutend *me ni*

*sna tshogs δ*; letzteres deutet auf „Feuer“. Wegen tib. *'od bcas* ist *saraśmikaṃ* zu lesen; *arasmikaṃ* A und *svarasmikaṃ* K sind verderbt.

[74] Identisch mit Sut 19.16 (Pāda b: *svanetrajalanaṃ*).

[74a] Tib. *mtshan* ist eine sehr ungewöhnliche und auch irreführende Übersetzung für *candraṃ*: Der Glossist (74/1) verstand das Wort daher als *mtshan mo* „Nacht“; er bezieht es darauf, daß man über Tag und Nacht im Irrtum sei (*'khrul*).

[75–77] Vgl. Yog 156 f.

[75a] Vgl. vielleicht auch: *tālukaṅṭhaṣṭhanābhiś ca hikkā vā'kasmikī yadā* (Kāl 540,24).

[75b] Vgl. *ārakatām eti mukham* (Mkḍ 26), *padmābhāsaṃ ca vai mukham* (Liñ 26, Dev 16, ähnl. Vāy 23). Allgemeiner gehalten ist das Omen bei Kṛṣṇapāda: *śion la bzin gdog ṅams pa dañ* (Kmv 296b7).

[75c] Vgl. *gaṇḍe ca piṭakā raktāḥ* (Dev 16, ähnl. Liñ 26, Vāy 23).

[75d] Zum Auftreten verschiedenartiger Farben auf der Haut vgl. *gātre 'py anekaśo varnāḥ* (Kāl 540,23), *śa mdog nes med 'gyur pa* (Btg 3a2), *śa mdog ṅams pa* (Btg 3b3). In der medizinischen Literatur werden diese Erscheinungen eingehend beschrieben (vgl. Car 1.8–13). Als ominös gilt neben der Buntheit auch die plötzliche Blässe, *śvetā ca mūrṭiḥ* (Liñ 28), oder Dunkelheit, *kṛṣṇaśyāvachchicchāyāḥ* (Mbh 13).

[75/2] *dbugs ṅan* bezeichnet abgehende Blähungen. *gñis* „zwei“ bezieht sich darauf, daß beides – Schluckauf und Windentleerung – gleichzeitig auftreten.

[75/3] Mit *gzan gyi* soll wohl ausgedrückt werden, daß die im folgenden genannten Symptome (*bzin mdog* usw.) mit den zuerst genannten (Schluckauf, Blähung) nicht unbedingt verbunden sein müssen.

[75/5] *'jal pa* ist ein hapax legomenon. Bedeutung unklar.

[76a] Vgl. *hrdayam vā'pi roditi* (Kāl 540,23).

[76c] Das Tibetische versteht skt. *saṃsparśa* „Berührung, Kontakt“ hier und in 80a als *tshor ba* „Wahrnehmung“.

[77] Vgl. *bhūmicchidraṃ ravicchidram akasmād yaḥ prapaśyati* (Kāl 521,13); *śiṛṇanābhi yathā cakraṃ chidraṃ somaṃ prapaśyati, tathai-va ca sahasrāṃśum saptarātreṇa mṛtyubhāk* (Mbh 13).

[77a] Die tibetische Übersetzung formuliert etwas um: „ein Loch in Mond und Sonne und ein Loch in Erde und Himmel“. Das folgende *chidraṃ bhūmau* stützt die Deutung von *candracchidraṃ ravicchidraṃ* als Lokativ-Tatpuruṣa („ein Loch im Mond, ein Loch in der Sonne“). Ansonsten wäre auch Karmadhāraya möglich („den Mond als Loch, die Sonne als Loch“): In diesem Sinne kann auch die Lesart *candraṃ chidraṃ raviṃ chidraṃ* (A) verstanden werden.

[78] Parallele zur ersten Hälfte: *mūtrapuriṣayoḥ śukraṃ tulyakālam patanti cet* (Sut 19.17ab). Der Text des Sut ist im ersten Pāda verderbt.

[78/1] Bei großer Kälte ist die genannte Erscheinung demnach nicht aussagekräftig.

[79] Vgl. *uṣṇaṃ yasya bhaved ardhaṃ śarīraṃ cārḍhaśīṭalam, tasya saptamarātrau tu mṛtyur ity āgamoditaḥ* (Kāl 550,5 f.). Vgl. Yog 164ab.

[79/1] Demnach ist in diesem Falle der Tod nicht aufzuhalten.

[80] Vgl. *ha yig brjod pas grañ ba dañ, buḥ yig brjod pas dro bar gyur na, ñi ma bcu na'o* „Wenn man durch das Sprechen der Silbe *ha* kalt und durch das Sprechen der Silbe *buh* warm wird: nach zehn Tagen“ (Cmt 328b5); Yog 163a führt *ha* und *phuḥ* an. Der Atemstrom wird bei „ha“ auf der Haut für gewöhnlich als warm, bei „phu“ als kühl empfunden. Ist dies umgekehrt, so deutet das auf Tod.

[80c] Die tibetische Version formt um: „wer wahrnimmt“ statt „bei wem man wahrnimmt“.

[81] Vgl. *svahastapādayor eva vāmadakṣiṇayor api, anāmikottaradeśe āvraṇe kṛṣṇayos tadā, drṣṭayor jīvyate tv aṣṭādaśāhāni na saṃśayaḥ* (Kāl 543,3–5). Diese Stelle erklärt den Plural *anāmikānām* im Mvup: Es ist nicht nur an die beiden Ringfinger (*svahasta-*) gedacht, sondern auch an die entsprechenden Zehen (*-pādayoḥ*). Vgl. *miñ med*



*kyi rtsa bar ri mo nag po mthoñ na ñi ma bcu brgyad na'o* „Wenn man an der Wurzel des [Fingers], Namenlos‘ eine schwarze Linie sieht: in achtzehn Tagen“ (Cmt 328b5 f.).

[82] Vgl. *kam āruhya vrajed vegī kṛkalāsas tu yasya hi, varṇatrayaṃ bibhartty āśu tannāśaḥ pāñcamāsikaḥ* (Kāl 534,10 f.). Wenngleich im Wortlaut verschieden, stimmen doch alle bedeutungstragenden Elemente – bis hin zur Prognose des Todeszeitpunkts – mit denen des Mvup überein. Vgl. Yog 153.

[82c] *kṛkalāsa* ist eine Eidechse oder ein Chamäleon (Apte 371). Der Glosse 1 zufolge hat das Tier drei verschieden gefärbte Köpfe; der Glossist geht damit über den Grundtext hinaus: Dieser spricht nur vom dreimaligen Farbwechsel des Tieres.

[83] Vgl. *lus mñes pas sgra thos pa dan, lus thams cad las klu ñid kyan ñi ma bcu tham pa na'o* „Wenn man den Körper massiert, hört man ein Geräusch; obwohl vom ganzen Körper her nur Nāgas (verderbt?), [stirbt man] in genau zehn Tagen“ (Cmt 328b6). Zur zweiten Hälfte der Strophe vgl. *aṅgapañcakaśaitye ca syād daśāhena pañcatā* Yog 163cd.

[83b] Tib. *lus la sgra ni δ* ist möglicherweise verderbt aus *lus las sgra ni*, vgl. skt. *śabdo ... dehāt. lus kyi sgra ni δ* ist lectio facillior.

[83/3] *śwag śwag* beschreibt lautmalerisch das Geräusch, das beim Massieren entsteht.

[84] Vgl. *gacchataś ca tataḥ paścān nīrgamād bāhujāṅghayoḥ, brahmasūtravinaśo vā nāśas tasyaikavāsaraḥ* (Kāl 542,16 f.). Bewegt man sich auf allen vieren? Glosse 1 versteht den Sachverhalt dahingehend, daß man die Gliedmaßen jeweils einer Körperseite bewegt. Glosse 2 denkt nicht an die wirkliche Brahmanenschnur, sondern an einen anatomisch aber nicht weiter erläuterten „Hodenspalt“ (*rliḡ pa'i srubs*).

[85] Vgl. *agrataḥ pṛṣṭhato vāpi khaṇḍaṃ yasya padaṃ bhavet, pāṃśule kardame vāpi sapta māsān sa jīvati* (Vāy 5, vgl. Liñ 7; Dev 7), ähnl. *khaṇḍaṃ yasya padaṃ pārṣṇyāṃ pādasyāgre ca vā bhavet, pāṃśukardamayor madhye sapta māsān sa jīvati* (Mkd 7); *rkañ pa'i rjes ni ñams pa dan* „Die Fußspur ist geschädigt“ (Kmv 296b7).

[85c] Die überlieferte Textform *khaṇḍapādodaye nūnam* „gewiß beim teilweisen Heben des Fußes“ ist verderbt; nach dem Tibetischen läßt sich *khaṇḍaṃ pādodaye nyūnaṃ* rekonstruieren. *rkañ rjes* „Fußstapfe“ steht nicht für *pada*, sondern für *pāda*. Das Tibetische fügt in der zweiten Verszeile verdeutlichend *rkañ pa'i* hinzu, läßt aber in der dritten Zeile *udaye* aus.

[86] Vgl. *dr̥śyetaḥkasmikaḥ kvāpi puruṣaḥ kṛṣṇapañgalah, yadi vā'bdatraye nūnaṃ maraṇaṃ parikīrttayet* (Kāl 525,25 f.); und auch *mi nag 'oñs nas 'doñ zer dan* (Kmv 296a6): dieses Omen wird im Kmv bei den inneren Vorzeichen angeführt, erscheint also im Traum, nicht im Wachzustand. Im Mvup wird hingegen Wert darauf gelegt, daß es nicht „irrtümlich“ (*bhrāntya*) auftritt, sondern sich in Wirklichkeit ereignet hat.

[86c] Beide Lesarten *varṣatrayātyayān* (K) und *tadā varṣatrayān* (A) sind denkbar, doch liegt K näher an τ: Im Tibetischen fehlt ein Äquivalent zu *tadā*. Der Wortlaut *varṣatrayātyayān* findet sich auch 2.25c. Dort lautet die tibetische Übersetzung *lo gsum 'das nas; atyaya* wird regelmäßig durch *'das pa* wiedergegeben (vgl. 1.108b, 109c, 2.5d).

[87ab] Ein mit gewissen Abwandlungen häufig erwähntes Todesvorzeichen, offenbar Ausdruck großer innerer Hitze; „Herz“ bezeichnet dabei wohl die Brust. Vgl. *snānamātrasya yad api hr̥tpādaḥ śuśyataḥ kṣaṇāt, māśadvaye gate tasya gamanaṃ yamasadmani* (Kāl 541,24 f.), und *khrus byas pa tsam gyis sñiñ kha dan rkañ pa skam na, rta dhi ma na* „Wenn nur dadurch, daß man gebadet hat, Herz und Füße austrocknen, [Rest verderbt]“ (Cmt 328b6). Für die purāṇischen Listen vgl. *yasya vai snātamātrasya hr̥tpādam avaśuśyate, pibataś ca jalam śoṣo daśāhaṃ so 'pi jīvati* (Mkd 13); statt *hr̥tpādam* steht zu-

weilen *hr̥dayam* (Liñ 22, vgl. Vāy 19) oder *urū pādaḥ* (Dev 13); andere Quellen fügen das Haupt hinzu, *sadyaḥ snātānūliptasya hr̥tpādaśīrasāṃ bhavet, kṣipraṃ saṃśoṣaṇaṃ tasya tryahān maraṇaṃ ādiśet* (Vdh 19). An der vorliegenden Stelle ist *hr̥tpādaḥ* als Itaretarayogadvandva mit Dual *śuśyataḥ* zu konstruieren; die Bildung ist offenbar metri causa anstelle von *hr̥tpādāḥ ... śuśyanti* gewählt worden. Besser wäre freilich Samāhāradvandva *hr̥tpādāḥ* mit Singular *śuśyati*.

[87cd] Zum verunstalteten Äußeren vgl. Str. 107. Der unvermittelt auftretende üble Geruch ist ein häufig beschriebenes Todesomen, vgl. *lus la sñar med dri 'byuñ dan* (Kmv 296b5), *sñon med dri ma* (Btg 3b2). Als besonders aussagekräftig gilt Leichengeruch, *gandho gātre śavasamaḥ* (Mkd 12), *śavagandhi bhaved gātram* (Liñ 12, Vāy 10, ähnlich Dev 15), *śavagandho bhaved yasya tisro rātrīḥ sa jīvati* (Kāl 548,15), oder auch Ziegengestank, *bastasamo gandhaḥ* (Mkd 12), und Fettgeruch, *vasāgandham* (Liñ 12). Eine ganze Reihe einschlägiger Düfte bietet Suśruta: *pañkamatsyavasañtailaghr̥tagandhāṃś ca ye narāḥ, mṛṣṭagandhāṃś ca ye vānti gantāras te yamālayam* (Suś 31.24); auch Caraka führt das Thema breit aus, wobei auch plötzlich auftretende Wohlgerüche erwähnt werden (Car 2.8–13). Vgl. *lus la dri ñan pa byuñ na žag gsum na'o* „Wenn am Leib übler Geruch entsteht: in drei Tagen“ (Cmt 328b6 f.).

[87/2] *rañ gi bñin* ist entweder „das eigene Gesicht“, was hier wenig sinnvoll ist, oder (mit eigenartigem Einschub des Genitivs) die „Eigennatur“ (skt. *svabhāva*).

[88 f.] Vgl. *pratyarkaṃ viśyate yas tu vimeghe 'hani yatnataḥ, āpūrya vadanaṃ toyaiḥ phūtīkṛtaṃ viśyate kramāt, tanmadhye dr̥śyate nūnaṃ dhanur indrasya śobhanam, tasminn adṛśyamāne tu ṣaṇmāse maraṇaṃ bhavet* (Kāl 527,14–17).

[88c] *pratyahaṃ* „täglich“ (A) wird von tib. *ñin re* gestützt, paßt aber mit der eingangs getroffenen Bestimmung *kharārkadvise* „an einem heißen Sonnentag“ nicht gut zusammen. Liegt eine Verderbnis für *pratyāśaṃ* „nach allen Himmelsrichtungen“ vor?

[89d] Lesart τ: „Dies ist eine Verschiedenartigkeit der Merkmale“ i. S. v. „das ist ein besonderes Vorzeichen“.

[90] Die Strophen 90–92 führen das Thema der vorigen Strophe weiter. Vgl. *indrānīlanibhacchāyā muktāphalavibhūṣitāḥ, śuklāstasthā hi dr̥śyante yatra gā vyomni sannidhau, teṣu vā dr̥śyamāneṣu ṣaṇmāsair maraṇaṃ diśet* (Kāl 528,12–14).

[90a] *kharārkadvise* „an einem heißen Sonnentag“ wird in der tibetischen Fassung etwas abweichend durch *ñi ma gsal ba'i tshe na* „wenn die Sonne hell scheint“ übersetzt.

[91] Dies bedeutet, daß sie immerfort erscheinen und verschwinden.

[91b] *keṣoṇḍuka* bezeichnet eine bestimmte optische Fehlwahrnehmung, die durch eine Netzhautreizung beim Anblick der Sonne hervorgerufen wird. Mvy 3836 hat hierfür *skra śad 'dzins pa*, wörtlich „zottelige Haarsträhne“, mit Glosse *sgyu ma la sogs pa'i dpe'i miñ*.

[92b] Tib. *gcer ba*, eine Nebenform zu *bcer ba* „to heap or pile up“ (Jäschke 147), erlaubt keine Entscheidung zwischen *saṃyutān* K und *saṃyātān* A. *saṃ-√yam* wird auch vom Auffinden der Haare gebraucht, und so paßt es gut zu dem Vergleich mit dem Haarnetz.

[93] Die Übung soll also durchgeführt werden, wenn die Helligkeit gedämpft ist, aber keine volle Dunkelheit herrscht. Wenn es zu hell ist (am vollen Tage), kann das weiße Gegenbild am Himmel nicht ausgemacht werden; wenn es zu dunkel ist (mondlose Nacht), kann man kein Schattenbild erkennen. Ominös ist es, wenn dieses Bild am Himmel verändert oder unvollständig erscheint: Fehlt der Kopf, so stirbt man selbst; fehlen die linke oder rechte Hand, so sterben Söhne oder Gattin bzw. Vater oder Bruder usw. Vgl. *sāyaṃ coṣasi rātrau vā jyotsnāvatyāṃ prayatnataḥ, bāhū vitatya cātmīyāṃ chāyāṃ ālokyā sarvataḥ, na dr̥śyate yadā tatra śiro maraṇaṃ ādiśet, pūrvavac ca yadā bāhur dakṣiṇo na vibhāvayate, bhr̥tr̥nāśaṃ vijāñiyād vāmo vā'tha na dr̥śyate, bāhus tato na saṃdigdhaṃ kalatrasutanāśakaḥ*

(Kāl 552,7–13). Andere Texte fügen weitere Deutungen hinzu. Yog 168–172 lehrt ebenfalls, der Verlust des Hauptes deute auf den eigenen Tod, der des rechten Armes auf den des Bruders und der des linken Armes auf den der Frau und der Söhne; wenn aber der Bauch fehle, so gehe man des Reichtums verlustig (*adrṣṭe ... udare ca dhanakṣayaḥ* 171) usw. Riṭ (95–105) erwähnt ferner das Fehlen des linken und des rechten Beines usw. Śiv (5.28.9) deutet die verschiedenen Färbungen des Gegenbildes aus usw. Wesentlich umfangreicher ist die hier beschriebene Praxis im Csg der Bon-pos ausgearbeitet: Man muß Stab, Gebetskette usw. in der Hand halten, im Schatten die Stelle des Herzens fixieren usw.; im Vergleich zum Mvup werden sehr viel mehr Defekte des Gegenbildes aufgezählt und mit differenzierten Vorbedeutungen verbunden. Als weitere Deutungs-elemente treten hinzu die Form des Schattens, aus der zu erkennen ist, ob das Übel aufgehalten werden kann, sowie die Färbung des Schattens, aus der die Verursacher des Übels (Dämonen, Nāgas, *ma mos*, zornvolle Gottheiten usw.) zu ersehen sind (OROFINO 1990, S. 142 f. und S. 91–93). In etwas abgekürzter Fassung findet sich dieses Verfahren auch im Nzl der Rñiñ-ma-pa (OROFINO 1990, S. 107 und S. 33). Auf weitere Belege aus dem Kanon der Rñiñ-ma-Schule verweist GERMANO 1997, S. 461–463.

[93b] *poraḥ* „nach vorn“ A paßt besser zum Kontext als *punaḥ* „wieder“ K; in der tibetischen Fassung fehlt eine Entsprechung.

[93c] Die tibetischen Textzeugen haben Futurstamm *brkyañ ba'i δ* oder (nachlässig geschrieben) *brgyaṅ ba'i γ*; Perfektstamm *brgyaṅs pa'i D* ist bei strikter Anwendung des Stemmas zu verwerfen. Hierbei deutet der Futurstamm nicht auf Absolutiv *vitatya*, sondern auf Gerundivum *vitanya*. Die Übersetzer haben die Stelle offenbar als *vitanyabāhusvacchāyām* aufgefaßt: „den Eigenschatten der auszustreckenden Arme“; *sva* ist hierbei nicht wiedergegeben. Der von A überlieferte Wortlaut ist vorzuziehen.

[93/1] Die Glosse ist falsch zugeordnet; sie bezieht sich eher auf *phyi dro'am* oder *zla zer dag la*.

[93/2] *thañ śa gcod* sagt man vom Ausspannen des Leders beim Trocknen (vgl. ZHD 1144 s. v.), scheint hier und 1.27/6 aber im uneigentlichen Sinn gebraucht zu sein.

[94] Parallele: *tatrāpi divase paśyec chāyām dhavalarūpiñim, śirasas 'darśanaṃ tasya mṛtyuḥ syād varṣamadhyataḥ* (Sut 19.18).

[94ab] Sut hat Aktiv *paśyec*, der Sinn ist aber der gleiche wie im Mvup. Der hier konstituierte Text folgt K. Mit A lautet die Strophenhälfte wie folgt: *tatrāpi paśyet tacchāyām dhavalā(ṃ) nara-rūpiñim*. In dieser Fassung stört insbesondere *tacchāyām*: die übliche Auflösung wäre *tasya cchāyām*, gemeint ist aber *svām chāyām*. *paśyet* mag durch 93d angeregt sein. Merkwürdig ist, daß *chāyā* in der tibetischen Fassung durch doppeltes *grib ma* übersetzt ist.

[94b] Diese Strophe hängt mit der vorausgehenden zusammen. Im Sut allerdings fehlt eine Entsprechung dazu, stattdessen geht eine andere (unsere Strophe 1.78) unmittelbar voraus. Daher ist *chāyā* im Mvup als optische Täuschung zu verstehen (Nachbild infolge einer Netzhautreizung), während es im Sut als bloßer Körperschatten verstanden werden kann. Ein solches Verständnis steht freilich im Widerspruch dazu, daß diese *chāyā* als weiß (*dhavala*) bezeichnet wird; auch ist eine eventuelle weiße Färbung des Körperschattens nicht als Todesomen zu nehmen, da der Text erst das Fehlen des Kopfes im Schattenbild mit der Todesvorhersage verbindet. Und schließlich weist auch *tatrāpi* auf etwas inhaltlich Zugehöriges in der vorigen Strophe, was aber bei der Strophe 1.78 nicht gegeben ist. Diese Mängel im Sut zeigen, daß eine Entsprechung zu unserer Strophe 93 zu irgendeinem Zeitpunkt verlorengegangen ist.

[94c] Die Variante *'darśanaṃ* Sut ist nur eine scheinbare, da in der Tat fast alle Textzeugen des Sut den Ablativ überliefern; man vergleiche auch *adarśanāt* in der folgenden Strophe. Da *'darśanaṃ* singular

bezeugt und nicht zu konstruieren ist, muß auch im Sut *'darśanāt* hergestellt werden.

[95] Parallele: *putrabhāryāvīnāśaḥ syād vāmapāṇer adarśanāt, dakṣiṇādarśanāt piṭybhāryādīnām mahīyasām* (Sut 19.19).

[95d] Sut liest *bhāryādīnām*, eine offensichtlich von *bhāryā* im ersten Pāda angeregte Verderbnis.

[96 f.] Hier wird eine weitere Deformation des Schattenbildes ausgeführt. Für dieses Orakel setzt man in hockender Haltung die Ellbogen auf die Knie und faltet die Hände am Kopf; Glosse 1.96/2 zufolge ist hierbei in die Sonne zu schauen. Hierbei bemerkt man dann einen bananenförmigen Schatten (1.96). Ominös ist es, wenn dieser Schatten wie ein geöffnetes Bananenblatt erscheint. Vgl. Kāl 552,20–24 (Zeile 23 entspricht Mvup 1.97ab fast wörtlich); *pūrvavat* bedeutet nach Vallālasena (553,1) *ṣaṇmāsān maraṇam*, so daß auch die Vorbedeutung mit dem Mvup übereinstimmt. Eine weitere deutliche Darstellung bietet Yog 147 f.; statt von *rambhāphala* „Bananenfrucht“ sprechen Yog und Kāl von *rambhākośa* „Bananenknospe“. Für eine Rñiñ-ma-Version des Orakels vgl. GERMANO 1997, S. 463 f., für eine der Bon-pos OROFINO 1990, S. 93: Dort werden die Ellbogen auf die Knie gesetzt, ein Arm wird mit der Faust zur Stirn geführt und fixiert; erscheint er dünn wie ein Faden, ist alles in Ordnung; erscheint er zerrissen, droht der Tod nach neunzehn Tagen.

[96/1] Für *ñi tshan* gibt NEGI 1993–2005, S. 1515 das skt. Äquivalent *ātapa an*.

[96/3] *smon lcags* ist ein hapax legomenon; Synonym für „Banane“, oder verderbt?

[97b] Tmesis *yois su ... snañ gyur pa* für *parilakṣyate!*

[98] Dies leitet die folgenden Teile ein: (1) 99–101 Untersuchung der Geräuschempfindung im zugehörten Ohr; (2) 102 Untersuchung des Dampfes über dem Kopf; und (3) 103–106 Untersuchung der Leuchtempfindung im zugehörten Auge.

[98/1] Der „Pfad der Sonne“ ist der rechte Kanal, vgl. Glosse 1.

[99–101] Wenn man beide Ohren fest zudrückt, so ist ein Geräusch zu hören, das der Mvup lautmalerisch als *gulgula* (tib. *'ur 'ur*) beschreibt und zudem *gambhīra* „tief“ nennt (1.99). Ist dieses Geräusch nicht mehr zu hören, so gilt dies als schlechtes Vorzeichen. Dieses Omen wird häufig erwähnt, vgl. *ghoṣaṃ na śṛṇuyāt karṇe ... tadantaṃ tasya jīvitam* (Liñ 30 f., Dev 18, vgl. Vāy 27 f.), *pidhāya karṇau nirghoṣaṃ na śṛṇoty ātmasambhavam* (Mkḍ 28). Es scheint, daß auch die folgende, allerdings verderbte Stelle dieses Omen zum Inhalt hat: *rna ba'i dha nya thos na lo gcig na'o* „Wenn man des Ohres *dha nya* hört: nach einem Jahr“ (Cmt 328b8). Man vergleiche hierzu die entsprechenden Praktiken bei den Rñiñ-ma-pa (GERMANO 1997, S. 466, Nr. 7). Wenn das Geräusch sich qualitativ verändert und als kräftiger Wind gehört wird, verheißt dies den Tod. Im Mvup ist das Omen in einer anderen Weise entfaltet worden: Wann das Unglück eintritt, hängt davon ab, wie lange man das Geräusch nicht mehr hört. Je länger dieser Zustand andauert, desto schneller wird der Tod eintreten. Genauen Aufschluß gibt der Mvup zunächst nur über die fünftägigen Perioden (1.99 f.):

Dauer	Restlebenszeit
5 Tage	5 Jahre
10 Tage	4 Jahre
15 Tage	3 Jahre
20 Tage	2 Jahre
25 Tage	1 Jahr

Für die dazwischenliegenden Tage muß jeweils ein Vierteljahr subtrahiert werden (101). Das Diagramm *Kha* veranschaulicht dies (S. 218). Glosse 101/2 (fortgeführt Nr. 3, 7, 10 und 11 zur selben Strophe) schreibt die hierin zum Ausdruck kommende Interpretation einem

Lehrer „aus dem Süden“ (*lho pa*) zu. Daneben referiert sie noch die abweichende Lehrmeinung eines nicht näher genannten „Lehrers“ (*bla ma*), derzufolge die in Frage stehenden 16 Tage nicht den Tod, sondern Krankheit usw. anzeigen. Diese Auffassung widerspricht aber dem Sanskrit-Text.

[99c] Das Tibetische versetzt *na śrūyate* in die nächste Strophe und zieht *viṃśatiṃ divasān* von dort hierher.

[99/2] *lheb lheb* ist belegt in *dbugs lheb lheb tu 'dug pa* „gasping for breath“ (SCD 1339). Goldstein verweist auf *lheb tsam lheb tsam*, was bedeutet: „1. slow/shallow breathing. 2. flapping, fluttering. 3. small pieces“ (S. 1184). Hier ist wohl so etwas wie „brummend, grummelnd“ gemeint.

[100d] Wegen *abhivardhitaiḥ* in der folgenden Strophe ist *varṣair* A zu lesen; dies zeigen auch die ähnlichen Formulierungen *arkadik-śailaṣaḍvedābdaiḥ* (2.35cd) und *tridyekavarṣair* (2.36c). Die Glossen erläutern die im Text symbolisch ausgedrückten Zahlen (*bāṇa* „Pfeil“ gleich 5 usw.) und ordnen die Zeitangaben in der vorigen Strophe zu.

[101] Die im Text gegebene Subtraktionsregel ist nicht glücklich: Die Fünferreihe von Tagen will nicht recht dazu passen, daß immer nur vierte Teile subtrahiert werden. Wegen dieser Unproportionalität haben 9 und 10 Tage dieselbe Vorbedeutung, und ebenso 14 und 15, 19 und 20 sowie 24 und 25 Tage. Nur die Vorbedeutung von 4 und 5 Tagen ist unterschiedlich, da die Reihe aus praktischen Gründen mit dem einzelnen Tag anhebt und nicht mit null Tagen, was mathematisch konsequent wäre. Wegen dieser Mißverhältnisse sahen sich die Redaktoren von  $\beta$  offenbar veranlaßt, ursprüngliches *bṛi cha* (für *caturthāmsaiḥ*) zu *cha lña* „auszubessern“. Da  $\delta$  mit der Sanskritüberlieferung übereinstimmt, kommt nur *bṛi cha* als ursprünglich in Betracht. Man muß also für einen zusätzlichen Tag drei Monate abziehen, für zwei zusätzliche Tage sechs Monate usw.

[102] Dieses Vorzeichen gibt es in zwei gegensätzlichen Formen: Einigen Quellen zufolge ist das Erscheinen einer rauchartigen Luftbewegung über dem Kopf ein Todesvorzeichen: *mūrdhataś cotpatēd dhūmaḥ sadyomṛtyunidarśanam* (Mbh 16), *dhūmaṃ vā mastakāt paśyēd daśāhān na sa jīvati* (Liñ 13), *mastake vā bhaved dhūmā 'rdhamāsaṃ sa tu jīvati* (Dev 14), und *upariṣṭād visarpanti pañcāhaṃ dhūmamālikām, brahmadvāreṇa paśyēd yas tasyāyus trisamāvadhī* (Kāl 533,25 f.). Andere deuten ihr Verschwinden als Todesvorzeichen: *spyi bo'i rlaṅs pa chad* (Btg 3b5 f.), und auch die vorliegende Stelle; auch die Kāl-Stelle könnte ins Gegenteil verkehrt werden, läse man *dvāre na* statt *dvāreṇa*.

[103–106] Wenn man mit den Fingern auf die geschlossenen Augen drückt, entstehen Lichterscheinungen „wie Katzenaugen“ (103). Anomalien sind von übler Vorbedeutung: Wenn die Lichterscheinungen auch auftreten, wenn man die Augen schließt, aber nicht drückt, stirbt man nach hundert Tagen (104). Wenn sie nicht auftreten, obwohl man die Augen zudrückt, wird man sterben. Der Todetermin hängt in diesem Fall davon ab, in welcher Richtung und bei welchem Auge sie fehlen (105 f.): (a) das rechte Auge ist stärker als das linke dem Tod verbunden; (b) die Richtung unter dem Auge ist weniger todbezogen, die Richtung zur Nase hin aber stärker. Im einzelnen gilt:

	linkes Auge	rechtes Auge
unter dem Auge	6 Monate	10 Tage
über dem Auge	3 Monate	5 Tage
zum Ohr hin	2 Monate	3 Tage
zur Nase hin	1 Monat	2 Tage

Zur Veranschaulichung dienen die Diagramme *Ga* und *Na* (S. 219 bzw. 220). Ein ähnliches Verfahren findet sich auch bei den Rñīma-pas; es fehlt dort aber die genaue Differenzierung der Teile des

Gesichtsfeldes (vgl. GERMANO 1997, S. 465 f., Nr. 6). Für eine einfachere Fassung des Omens vgl. *mig sor mos mnan pas 'od ma mthoñ na ñi ma brgya na'o* „Wenn man mit dem Finger das Auge zudrückt und dabei kein Licht mehr sieht: in acht Tagen“ (Cmt 328b7 f.). Hierher gehören wohl auch die Stellen *naśyate cakṣuṣor jyotiḥ* (Mkḍ 28) und *jyotir netre na paśyati* (Liñ 30, Vāy 27, Dev 18).

[104b] In der tibetischen Fassung stehen sich die Lesarten *brgyad na δD* und *brgya nas γ* gegenüber. Gegen das Stemma wurde letztere Lesart für den Archetypus angesetzt, da einerseits zum Sanskrittext keine Variante *aṣṭavāsaraḥ* bezeugt ist, die *brgyad* stützen könnte, und andererseits beide tibetischen Varianten graphisch wie lautlich eng beeinander liegen. Ursprüngliches *brgya* wurde in  $\delta$  und D unabhängig voneinander als *brgyad* verlesen.

[105a] *candra* „Mond“ bedeutet hier der Glosse 105/2 zufolge das linke Auge. Dieselbe Benennung bezeichnet auch den linken Kanal (*lalanā*) und ist von daher entlehnt. Siehe auch die folgende Strophe.

[105/8–11] Die Glossen 8 bis 11 dienen der Zuordnung: Glosse 8 bezieht sich auf 1, Glosse 9 auf 4; es fehlen Entsprechungen zu den Glossen 10 und 11.

[106a] *sūrya* „Sonne“, sonst ein Beiwort für die rechte Hauptader *raśanā*, bezeichnet hier das rechte Auge.

[107] Grundlegende Veränderungen der psychophysischen Konstitution gelten allgemein als Todesvorzeichen, vgl. *svabhāvavaiparītyaṃ tu prakṛteś ca viparyayaḥ, kathayanti manuṣyāṇām samāsannau yamāntakau* (Mkḍ 34), *prakṛteś ca nivarteta caṣṭau māsāṃs ca jīvati* (Liñ 6, vgl. Mkḍ 6, Dev 6). *prakṛter vikriyāpattiḥ* (Mbh 11), *gśīs 'gyur* (Btg 3a2) usw.

[107a] *svarūpa* „eigene Gestalt“ wurde im Tibetischen durch *rañ gi rañ bṛin* wiedergegeben. Dieser Ausdruck steht gewöhnlich für *svabhāva* „Eigennatur“ (LC 2213) und soll hier – worauf auch Glosse 1 hinweist – die gesamte (körperliche) Konstitution bezeichnen.

[107d] Tib. übersetzt: „wenn man die Nasenspitze nicht mehr sieht“.

[108ab] Dieses Vorzeichen fällt unter die allgemeine Regel Str. 62. Vgl. auch *rna ba'i sgra dag med gyur dañ* (Kmv 296b4).

[109d] Für skt. *vṛṣaṇe golaka-* „Bälle im Hodensack“ steht im Tibetischen die Umschreibung *'khrig pa'i 'bras bu* „Kopulationsfrüchte“, vgl. Glosse 4.

[110] Vgl. *pha rol gyi mig la gzugs brñan ma mthoñ na zla ba phyed na'o* „Wenn man sein Spiegelbild im Auge des Andern nicht mehr sieht: in einem halben Monat“ (Cmt 328b8). Ein häufig erwähntes Vorzeichen, vgl. *paracakṣuṣi cātmanāṃ ye na paśyanti pārthiva, ātmacchāyākṛtibhūtam te 'pi saṃvatsarāyusaḥ* (Mbh 10), *nātmānaṃ paranetrastham vīkṣate na sa jīvati* (Mkḍ 23), *paranetreṣu cātmanāṃ na paśyēn na sa jīvati* (Liñ 24, Vāy 21) und *mig gzugs brñan med 'gyur dañ* (Kmv 296b4 f.). Hiermit ist auch das in Strophe 47 geschilderte Omen zu vergleichen, das freilich mit einer anderen Vorbedeutung verbunden ist.

[111ab] Vgl. *lte ba phyin ci log na ñi ma lña na'o* „Wenn der Nabel verkehrt herum ist: in fünf Tagen“ (Cmt 328b7).

[111c] Tib. *grañs* ist eine alte Verderbnis für das homophone *drañs* (so D).

[113] Vgl. die abweichende Vorbedeutung eines ähnlichen Omens in Strophe 70.

[113a] Zu *lālājihvā* vgl. 4.48. Im Sanskrit ist das Wort nicht belegt. Tib. *lce'u chuñ* ist wie *lce chuñ* zu verstehen; vgl. oben Glosse 69/1 zu *lkog ma*. Glosse 113/1 erklärt ungenau *gre ba* „Kehle“.

[113/2] Zu *mu zi* vgl. HÜBOTTER 1957, S. 129: Der Schwefel „trocknet Eiter und Blut“.

[114d] Das Suffix *ṛtaḥ* dient hier zur Topikalisation. Das Tibetische erkennt darin den Ablativ, kehrt den Kausalzusammenhang um und nimmt die drei ersten Pādas als Voraussetzung für den vierten.

[114/1] Die sechs Geschmacksrichtungen sind üblicherweise *mīar ba* süß, *skyur ba* sauer, *lan tshwa ba* salzig, *kha ba* bitter, *tsha ba* scharf und *bska ba* astringierend. Hier ist vor allem *tshes pa* unklar: Entweder es ist falsch für *ches pa* „übermäßig“, oder hat als hapax legomenon die Bedeutung „adstringierend“.

[115] Parallele: *pañcadhāraṃ bhaved mūtraṃ vāmāvartam vigandhica, āmlādītvam ca mūtrasya mr̥tyuḥ ṣaṇmāsasamadhyaṭaḥ* (Sut 19.20). Die Version des Mvup ist stimmiger: Im Sut erscheint *mūtra* zweimal, *bhaved* ist ohne Bezug, und nichts kennzeichnet des Konditionalgefüge. Der dritte Pāda erinnert an Mvup 114a. Zum nach links fließenden Urin vgl. *dri chu g.yon du 'khor na zla ba drug na'o* „Wenn der Urin nach links fließt: in sechs Monaten“ (Cmt 328b7). Zum fünfmal austretenden Urin vgl. den zweifachen Urin: *gci ba rnam pa gñis su 'byuñ* (Kmv 296b2), *gcin ni kha brag gñis su 'bab pa dan* (Btg 3b1).

[116d] Für *tainaiva* A ist *tenaiva* zu lesen. K ist defektiv (*naiva*), B fügt dann an der falschen Stelle eine Silbe hinzu (*naivavā*). *tena* bezieht sich vielleicht auf *retah*, die Samenflüssigkeit. Zur Wiedergabe von *pratikriyā* „Abwehrmaßnahme“ dient *slar gso* „Wiederbelebung“. Die folgende Strophe handelt davon, wie man den Tod mittels der Samenflüssigkeit abzuwehren hat.

[116/1] Der „Erleuchtungsgedanke“ bezeichnet wieder die Samenflüssigkeit.

[117c] Die tibetische Übersetzung interpretiert den „Mond“ als das linke Nasenloch (*sna khuñ g.yon nas*). *prabhañjana* „Zerbrecher“ bezeichnet den Wind (vgl. Amarasimha, *Nāmalīṅgānūsāsana* 1.1.63, S. 25) und wird daher durch *rluñ* übersetzt.

[117d] *praveśāt*: Der „Eintritt“ ist nicht weiter ausgeführt. Die Glossen beziehen sich aber auf die Technik, die 3.74–77 geschildert ist: Dort wird die Samenflüssigkeit mit einem eingefetteten Röhrchen in die Nase eingeblasen.

[118] Zur Deformation des Schattens vgl. *chāyām vā vikṛtām paśyeta pañca māsān sa jīvati* (Dev 9, vgl. Mkḍ 9, ähnl. Liñ 9, Vāy 7; auch Dev 14). Vgl. auch die Belege zu Strophe 63.

[118b] Skt. *cañcala* „beweglich“ wird durch tib. *yo* „schief“ übersetzt, das hier wie *g.yo* „beweglich“ gebraucht wird.

[119] Vgl. *svacchāyām dakṣiṇe dṛṣṭvā tadaiva maraṇam diśet* (Kāl 555,11).

[119b] Im Tibetischen zeigen die Wortstellung und der Instrumental *bdag ñid kyis* vielleicht, daß die Übersetzer *ātmanā* statt *ātmano* lasen. Glosse 2 betont daher, daß das Vorzeichen nicht objektiv bestehe, sondern nur von dem Betroffenen selbst geschaut werde.

[120cd] Die Lesart *nāṭha śradhdhātra yujyate* A besagt im Gegenteil: „darum soll man ihm (d. h. dem Traum) nicht trauen.“ Gleichwohl bezeugt τ die in K gegebene doppelte Verneinung im letzten Viertel, und auch die Glosse zu dieser Strophe fordert den Tantriker auf, dem Traum zu glauben.

[121ab] Tib. *yañ na* geht wohl auf *'thavā* anstelle von *'tha yo* zurück; wegen *sa* im dritten Viertel ist an *'tha yo* festzuhalten. Ein Äquivalent für *mthoñ* fehlt im Sanskrit; dieser Zusatz verdeutlicht im Tibetischen den Bahuvrīhi *satyasvapno* „dessen Träume wahr sind“. Das Tibetische ist wörtlich zu verstehen als: „Ein Mann, der im Traum von den Göttern belehrt wurde, oder der die Wahrheit im Traum sieht, ...“.

[121/2] *rno ba* wird hier übertragen gebraucht, vgl. *rno ba'i śes rab* „sharp/acute intelligence“ (Goldstein 632). An der vorliegenden Stelle ist gemeint: „[ein Traum], dessen Natur zutreffend ist“.

[122] Parallele zum dritten Pāda: *yo 'bhirohati svapnānte* (Sut 19.22c). Auch Kṛṣṇapāda erwähnt das Besteigen von Kiefern als Todesvorzeichen: *gcer bu than śiñ 'dzeg pa dan* (Kmv 296b1). Die hier genannten Bäume haben roten Blüten. Kränze aus *karavīra*-Blüten wurden den zum Tode Verurteilten umgehängt, vgl. hierzu SYED 1992, S. 204–209, 245–248 und 183–186. S. a. 128c.

[122c] Auch wenn *adhi-√ruh* gemäß PW besser wäre, ist doch an der vorliegenden Stelle *'bhirohati* zu lesen: In der folgenden Strophe und in 126b kommt das Wort nochmals vor, und zwar in beiden Manuskripten mit Präfix *abhi*. Zudem lesen in der Parallelstelle aus dem Sut fast alle Textzeugen *'bhirohanti* (mit falschem Plural), ebenso wie bei der vorausgehenden Strophe (Sut 19.21c). – *ante* umschreibt in *svapnānte* (wie auch in der folgenden Strophe) den einfachen Lokativ; das Tibetische übersetzt wörtlich *rmi lam mthar*, was Glosse 6 in diesem Sinne („am Ende des Traumes“) ausdeutet und auf die dem Erwachen vorangehende Phase des Schlafs bezieht. Vgl. 123/1.

[123] Parallele: *bālukābhasmarāṣiṃ vā vihārayaṣiṃ eva ca, svapnānte yo 'bhirohati maraṇam tatra pūrvavat* (Sut 19.21). Hier sind die ersten drei Pādas anders angeordnet und weichen in Einzelheiten vom Mvup ab: Statt *mānavaḥ* steht *eva ca*, und im letzten Pāda *tatra* statt *tasya*.

[123a] Tib. übersetzt skt. *vihāra* „Kloster“ hier und 3.20a durch *lha khañ* „Göttertempel“. – Es wird nicht deutlich, was genau der „Pfosten eines Klosters“ ist. Tathāgatarakṣita erwähnt ein todabwehrendes Amulett, das am Pfosten eines Klosters oder eines Stūpa angebracht werden soll (vgl. SCHNEIDER 2001, S. 464, 469). Vgl. Strophe 126.

[123d] Statt *tasya* liest Sut *tatra*. Mvup bietet an vergleichbaren Stellen sonst *tasya* (vgl. allein im ersten Kapitel die Pādas 39d, 61c, 68c, 69c, 70d, 82c, 94c, 102c, 115c, 133b, 137c).

[124] Vgl. *gardabhaṃ vānarārūḍho* (Sut 19.22a). Vgl. *buñ* (l. *boñ*) *bu 'dren pa lho ru 'gro* (Kmv 296a6). Mit zusätzlichem Kamel: *uṣṭra-rāsbhayaṇena yaḥ svapne dakṣiṇām diśam, prayāti taṃ ca jāñyāt sadyomṛtyuṃ nareśvara* (Mkḍ 27, vgl. Liñ 29, Vāy 26). Der Gang nach Süden gilt auch ohne Reittier als todverheißend, vgl. *muktakeśo hasaṃś caiva gāyan nṛtyaṃś ca yo naraḥ, yāmyām abhimukhaṃ gacchet tadantaṃ tasya jīvitam* (Liñ 27, vgl. Vāy 24).

[124a, 125a] Das von TSUDA konjizierte Kompositum *vānarārūḍho* paßt nicht zum vorausgehenden Akkusativ *gardabhaṃ*. Fast alle Textzeugen des Sut lesen Ablativ (*gardabhaṃ vānarād rūḍho*), was freilich nicht sinnvoll ist. In der Fassung des Mvup ist das Thema auf zwei Strophen ausgeweitet.

[124c] Zur Wiedergabe des Optativ Präsens *nivarteta* wählt das Tibetische eine periphrastische Konstruktion, die sich auffälligerweise des Perfekts *ma gyur pa* bedient.

[125] Vgl. *gardabhaṃ vānarārūḍho* (Sut 19.22a). Mit zusätzlichem Bären (*ṛkṣa*): *ṛkṣavānarayānastho gāyan yo dakṣiṇām diśam, svapne prayāti tasyāpi na mr̥tyuḥ kālam icchati* (Mkḍ 15, ähnl. Liñ 15, Vāy 12).

[125a] Vgl. die Anmerkung zu 124a.

[126a] Vgl. oben Strophe 123. Der Stock ist ein Attribut des Todesgottes und deutet daher auf den Tod. *yūpa* war ursprünglich der Pfosten, an dem die Opfertiere angebunden wurden; daraus wird seine Beziehung zum Tod klar. In der buddhistischen Architektur ist es der Pfahl in der Mitte eines Stūpa, der aus dessen Zentrum zum Himmel ragt und die Himmelsregionen symbolisiert (vgl. SNODGRASS 1988, S. 320 ff.). Seine Besteigung kann damit auf den Weggang aus der irdischen Welt bezogen werden. Auch die Funktion des Caitya oder Stūpa als Grabmonument legt einen Bezug zum Tod nahe. Im Tibetischen steht *śiñ riñs mchod rten srog śiñ nam β* gegen *śiñ riñs srogs śiñ mchod rten nam δ*. Nur die in β bewahrte Reihenfolge stimmt zum Sanskrit und ist daher als ursprünglich zu betrachten. Das Besteigen eines Stocks oder eines Caitya-Masts kann aber auch mit der in anderen Quellen erwähnten Pfählung verglichen werden: *gsal śiñ rtse la btsugs pa dan* (Kmv 296a8–b1); auch das Hochsteigen auf Kiefern und das Sitzen auf Säulen bedeutet Tod: *gcer bu than śiñ 'dzeg pa dan, ka ba gcig pa'i kha ru 'dug* (Kmv 296b1).

[126c] Die Ameisen graben ihre Gänge unter die Erde, daher kann der Ameisenhügel (*vālmīka*) als Tor zur Unterwelt betrachtet und als Todesvorzeichen gewertet werden.

[126/1–5, 7] Die (in G und Q mitunter abweichenden) Numerierungen in diesen Glossen sind dunkel.

[126/6] Zu *buñ* vgl. *buñs* „mass, heap, bulk“ (Jäschke 369), und *phuñ po* „heap“ (Jäschke 343).

[127 f.] Zur schwarzgekleideten Frau im Traum, hier aber verbunden mit einem Gang nach Süden, vgl. *kṛṣṇāmbardharā śyāmā gāyanti vāpy athāṅganā, yaṃ nayed dakṣiṇām āśāṃ svapne so 'pi na jīvati* (Liñ 16, vgl. Vāy 13), und ähnlich, mit rot-schwarzem Gewand, *raktakṛṣṇāmbardharā gāyanti hasatī ca yam, dakṣiṇāśaṃ nayan nārī svapne so 'pi na jīvati* (Mkḍ 16). Zur Hingabe an eine solche Frau vgl. *nag mo'i gzugs la chags spyod dan* (Kmv 296a6 f.).

[127c] Parallele zum dritten Pāda: *kālarātris* (!) *tu sā jñeyā* (Sut 19.23c). Zur Version des Sut vgl. die folgende Strophe. Entgegen TSUDAS *kālarātris* ist auch für Sut die Schreibweise *kālarātrī* als ursprünglich anzunehmen: Immerhin liest diese in vier von acht Textzeugen (CDEP) vor, während drei Textzeugen verschiedenartige Verderbnisse aufweisen (*kālātris* A, *kālarātrī* I, *kālarātrin* L); nur ein Manuskript liest *kālarātris* (B). *kālarātrī* ist eine Personifikation des Weltendes, kann aber auch Durgā (PW 2.257) oder Yamī (Apte 354) bezeichnen. Glosse 127/4 sieht daher in *kālarātrī* (tib. *duś mtshan*) die Gattin des Todesgottes.

[128] Parallele: *kṛṣṇavastrā tu yā nārī kālī kāmāyate naraṃ, kālarātris tu sā jñeyā gacchate yamadarsanam* (Sut 19.23). Zur Version des Sut vgl. die vorige Strophe. Das Relativsatzgefüge ist brüchig: *asau* darf nicht auf das Relativum *yā nārī* bezogen werden, sondern kann aus inhaltlichen Gründen nur den Mann bezeichnen, der im Traum von der schwarzen Frau geliebt wird; die tibetische Wiedergabe ist nicht eindeutig, läßt aber immerhin auch die Deutung zu, daß der Mann, der das geträumt hat, zum Totenreich gelangt (vgl. die Glosse). Bei der Parallele Sut 19.23ab besteht dieselbe Schwierigkeit, und die verschiedenen Lesarten zeigen die Unsicherheit der Stelle. Vielleicht kommt die syntaktische Unstimmigkeit daher, daß die ersten drei Viertel noch ein Anhängsel zur vorigen Strophe (*kālarātrī tu sā jñeyā*) sind. Eine letzte Schwierigkeit liegt im metrischen Defekt des Pāda 128c: Bei der Ma-Vipulā wäre statt *karavīra* ×-∪- erforderlich; zudem fehlt die Zäsur nach der fünften Silbe nicht beachtet (*māllā*).

[128/1] Der Glossist weiß sowohl den träumenden Mann wie die im Traum erscheinende Frau damit bekränzt. *karavīra* ist Nerium oleander L., vgl. 122b.

[129] Das Relativsatzgefüge ist ungenügend markiert: In den ersten drei Pādas fehlt – auch in der tibetischen Version – das Relativpronomen.

[129b] Zum Fall in die Grube vgl. *svabhre yo nipatet svapne dvāraṃ cāpi pidhīyate, na cottīṣṭhati yaḥ svabhrāt tadantaṃ tasya jīvitam* (Liñ 31, vgl. Vāy 28, Mkḍ 29). Zur Gefangenschaft im Traum (*cārakā*) vgl. die drei Vorzeichen Festung, Fesseln und Netz bei Kṛṣṇapāda: *'obs kyis bykor ba'i mkher* (l. *mkhar*) *la 'dug, yan lag lcags srog bsdams pa dan, gzeb dan rgya yis bkris pa dan* (Kmv 296a7 f.).

[131b] Für gewöhnlich ist es der Süden, der mit dem Tod in Verbindung steht; hier ist es – aus unklaren Gründen – der Osten.

[132] Parallele: *śvakākagṛdhragomāyurkṣaiḥ* (!) *pretapiśācakaiḥ, bhakṣyante svapnaṃ pasyed ekavarṣād viniścitam* (Sut 19.24); vgl. *gṛdhras ca kākagomāyurakṣaḥpretapiśācakaiḥ, bhakṣyate prokṣyate vā'pi kharajāyūstrasauribhaiḥ, ātmā yadīrṣaḥ svapne drṣyate bhāvavihvalaḥ, tatrābdaikē gate nūnaṃ gamyate 'ntakavaśyatā* (Kāl 505.22–506.1).

[132a] Bei *śvakākagṛdhragomāyū-* stimmen Mvup und Sut überein. Statt *gṛdhras ca kākagomāyū-* Kāl sollte richtig *gṛdhrasvakākagomāyū* stehen. Abgesehen von der Wortstellung ist der Inhalt in allen drei Texten gleich.

[132b] Der Wortlaut *rakṣaḥ* wird von Kāl gestützt, auch das tibetische *srin po* „Dämon“ stützt diese Lesart. Sut liest jedoch *ṛkṣaiḥ*, vgl. *rikṣaṃ* K.

[132c] *bhakṣyate prohyate cāpi*: Vom dritten Pāda haben Sut und Mvup nur den Anfang gemein (*bhakṣyante* Sut, *bhakṣyate* Mvup). Was in Sut folgt, ist mit dem Vorausgehenden nicht zu konstruieren, der Text ist offenbar zerrüttet. Im Mvup wird diese Strophe durch die erste Hälfte der folgenden abgeschlossen. Für Präsens *prohyate* steht in Kāl Futur *prokṣyate*, offenbar vom vorausgehenden *bhakṣyate* beeinflusst und weniger sinnvoll. Zwischen *cāpi* oder *vāpi* ist keine Entscheidung möglich.

[132d] Die Schreibung *sauribhaiḥ* Kāl (so auch Ms. A, vgl. *sauribhiḥ* K) ist weniger gut als *saurabhaiḥ*: Das Wort ist von *surabhī* abgeleitet, der mythischen Wunschkuh, die als Urbild aller Rinder gedacht wird. Das Tibetische deutet – wohl zutreffend – *ma he* „Büffel“ aus, offenbar weil dieser mit dem Todesgott in Beziehung steht.

[133cd] Das Tibetische verdeutlicht: „Wenn man im Traum Vorzeichen gesehen hat, so soll man sie durch den täuschungsgleichen Geisteszustand zur Ruhe bringen.“ *māyopama* ist die Bezeichnung einer bestimmten Versenkung (*samādhi*); vgl. auch SCHNEIDER 2001, S. 463, Anm. 26.

[133] *om pag kyi nam cha brgyad* ist unklar und wohl verderbt; es bezieht sich offenbar auf bestimmte Mantras.

[134] Parallele: *lohadaṇḍayutaṃ kṛṣṇaṃ naraṃ kṛṣṇaparicchadam, svapne ca pārśvato drṣṭvā trimāsān mṛtyur āpyate* (Kāl 507,3 f.). Für bedrohliche Männer im Traum vgl. auch *karālair vikaṭaiḥ kṛṣṇaiḥ puruṣair udyatāyudhaiḥ, pāṣāṇais tāḍitah svapne sadyo mṛtyuṃ labhen naraḥ* (Mkḍ 21, ähnl. Liñ 20, Vāy 17) Vgl. auch Str. 86.

[134c] Statt *prasuptenāgrato drṣṭvā* hat Kāl leicht abweichend *svapne ca pārśvato drṣṭvā*: Demnach sieht man den furchterregenden Mann nicht vor, sondern neben sich. Statt einer Zeitbestimmung wie *svapne ca* hat Mvup hier das logische Subjekt des Passivsatzes, *prasuptena*.

[134b] Die tibetische Übersetzung fügt zur Verdeutlichung *gos ni* hinzu.

[135 f.] Parallelen: *raktagandhapraliptāṅgo raktamālyopaśobhitāḥ, tailābhyakto 'tibhītas ca muṇḍito raktavastradhṛk* (Kāl 506,17 f.); *raktavastrapraliptāṅgo raktamālyavibhūṣaṇaḥ, tailābhyakto yadā svapne ṣaṇmāsāt sa na jīvati* (Sut 19.25). Vgl. auch *raktagandhāmbaraḥ sragvī gacched vā dakṣiṇāmukhaḥ, kharoṣṭram api cārohet trīn māsān nātijīvati* (Dev 11). Kāl stimmt mit Mvup weitgehend zusammen. Die Nominative in Kāl erklären sich durch die etwas abgeänderte Konstruktion in der folgenden Strophe (*yasyātmā drṣyate*). Die rote Farbe gilt verschiedentlich als Todesvorzeichen, vgl. insbesondere die Strophen 122 und 137.

[135a] Statt *raktagandha* liest Sut *raktavastra*, was nicht zu *pralīptāṅgo* paßt. Kāl stimmt mit Mvup überein. *raktagandha* ist identisch mit *raktagandhaka* „Myrrhe“ (vgl. Apte 791 bzw. PW 6.208), die in orientalischen Ländern zur Behandlung von Leichen benutzt wird.

[135cd] Kāl und Mvup weichen im Wortlaut geringfügig voneinander ab; diese Abweichungen erklären sich durch die Nominativ-Umformungen in Mvup und die damit erforderlichen metrischen Modifikationen: Im dritten Pāda muß *ca* eingefügt werden, im vierten steht Akkusativ <sup>o</sup>*vāsasam* statt Nominativ <sup>o</sup>*vastradhṛk*. Sut hingegen hat einen weitgehend anderen Text.

[136] Parallele: *kharam aruhya vegena dakṣiṇām diśam āvrajat, yasyātmā drṣyate svapne tannāṣo vatsarārdhataḥ* (Kāl 506,19 f.). Inhaltlich stimmen Mvup und Kāl überein, der Wortlaut beider Texte

ist eng verwandt: Während Mvup einen Aktivsatz mit Akkusativen (*ātmānam . . . paśyet*) bildet, drückt Kāl dasselbe durch einen Passivsatz mit Nominativen aus (*ātmā drśyate*). Lediglich bei der Todesprognose ist eine stärkere Umformung spürbar (. . . *ṣaḍmāsamṛtyukaḥ* Mvup gegen *tannāso vatsarārhdathāḥ* Kāl).

[137a] Es ist unsicher, ob in der tibetischen Fassung *dmār po 'am β* oder *dmār po dag δ* zu lesen ist. Die Wortstellung des Sanskrit ist aufgegeben und *dri* vorangestellt worden, offenbar um *dmār po* auch auf dieses beziehen zu können; die Tibeter verstehen also *gandha* „Duft“ wie zuvor in 135a als *raktagandha*. Dies wollte wohl auch der Autor ausdrücken, obwohl grammatisch ein solcher Bezug nicht hergestellt werden kann. Glosse 137/1 präzisiert „Salbe“ (*byug*).

[138d] *lo brgyar* „in hundert Jahren“ steht vereinfacht für *varṣasatair* „Hunderte von Jahren“.

[139] Hierzu gehören nach Glosse 139/1 Heilmittel und Juwelen.

## 4.2 ZWEITES KAPITEL

[1d] Wörtlich: „Der Wind hat Nase und Mund als seinen Bereich“ (τ). Lesart AK: „Der Wind ist der Bereich des Geruchs“. Tib. *kha dan sna* „Mund und Nase“ weist aber auf eine Lesart *ghrāṇāsya* statt *ghrāṇasya* AK. In Strophe 20 wird von der Möglichkeit gesprochen, daß der Atem nur durch den Mund, nicht aber durch die Nasenlöcher gehen könnte; aus diesem Grunde erscheint °*āsya* hier durchaus gerechtfertigt. Zudem dürfte *ghrāṇāsya* eher zu *ghrāṇasya* verderben als umgekehrt, so daß letzteres als *lectio facillior* zu werten ist.

[2] Das Tibetische stellt die beiden Hälften der Strophe um und fügt *rñed* zur Verdeutlichung hinzu.

[2a] Tib. *rañ bžin tha mal* „gewöhnliche Natur“ steht für skt. *samaprakṛti* „gleichmäßige, d. h. gesunde Verfassung“.

[3d] Tib. *dogs pa skyed* „bringt Besorgnis hervor“ bezeugt einen abweichenden Text, vermutlich *śāṅkayā* statt *saṃskṛteḥ*; *skyed* ist ein interpretierender Zusatz. Die Lesart τ besagt demnach: „. . . weil Unsicherheit über Krankheiten usw. besteht.“

[4b] Sowohl *pūrṇamāsyādi* (vgl. 1.24a) als auch *paurṇamāsādi* sind möglich.

[4/1] Das Zusammentreffen des Vollmondes (d. h. des 15. Tags im Monat) mit den Plejaden (skt. *kṛttikāḥ*, tib. *smiṅ drug*) konstituiert im indischen Amānta-Kalender die Mitte des Monats Kārttika; die Monatsnamen sind von den Konstellationen abgeleitet, in denen der betreffende Vollmond steht (vgl. SEWELL/DĪKSHIT 1995, S. 24). Während die Glosse diesen Monat Kārttika *dgun zla ra ba* nennt, übersetzt ihn Mvy 8269 durch *ston zla tha chuñ*. Der Monatsname *kārttika* ist sonst nicht im Mvup belegt; die Übersetzung der anderen Monatsnamen stimmt aber ebenfalls zu Mvy 8261–8272. Die folgende Übersicht zeigt die sanskritischen und tibetischen Monatsnamen, wie sie in Mvup 1.26 ff. und 2.21 ff. belegt sind; in eckigen Klammern stehen Namen, die im Mvup nicht vorkommen:

[phālguna]	1	[dpyid zla ra ba]
caitra	2	dpyid zla 'briñ po
[vaiśākha]	3	[dpyid zla tha chuñ]
jyeṣṭha	4	dbyar zla ra ba
āṣāḍha	5	dbyar zla 'briñ (po)
śrāvaṇa	6	dbyar zla tha chuñ
[bhādrapada]	7	[ston zla ra ba]
aśvayuj	8	ston zla 'briñ po
[kārttika]	9	[ston zla tha chuñ]
mārgaśīrṣa	10	dgun zla ra ba
puṣya	11	dgun zla 'briñ (po)
māgha	12	dgun zla tha chuñ

Der Mvup bringt wie üblich den Monat Āṣāḍha mit dem Sternbild Krebs (*karkaṭa*, tib. *karka (ta)* 1.26a, 1.30d, 1.34b) und den Monat Pauṣa mit dem Steinbock (*makara*, tib. *chu sriṅ* 1.26b, 1.30b, 1.30d) in Zusammenhang (1.34b, wo Pauṣa den Fischen zugeordnet wird, und 1.35, wo *dgun zla 'briñ po* für *māgha* steht, sind fehlerhaft). Die Verwirrung um die tibetischen Monatsnamen erklärt sich daraus, daß Tibet im 13. Jahrhundert den chinesischen Neujahrstermin übernahm. Das Jahr begann nun nicht mehr mit dem Monat Phālguna, sondern mit Māgha. Fortan galt Māgha als „erster Frühlingsmonat“ (*dpyid zla ra ba*), und alle Monatsnamen verschoben sich um eins nach vorn. Die folgende Tabelle stellt diese jüngeren Bezeichnungen zusammen (vgl. SCHUH 1973, S. 113 f., S. 146, Spalte II):

māgha	1	dpyid zla ra ba
phālguna	2	dpyid zla 'briñ po
caitra	3	dpyid zla tha chuñ
vaiśākha	4	dbyar zla ra ba
jyaiṣṭha	5	dbyar zla 'briñ po
āṣāḍha	6	dbyar zla tha chuñ
śrāvaṇa	7	ston zla ra ba
bhādrapada	8	ston zla 'briñ po
āśvina	9	ston zla tha chuñ
kārttika	10	dgun zla ra ba
mārgaśīrṣa	11	dgun zla 'briñ po
pauṣa	12	dgun zla tha chuñ

Die Glosse bezieht sich also auf dieses jüngere System der Monatsbenennung. – „Jener Monat“ (*zla ba de*) bezieht sich auf den erstgenannten, Kārttika; seine Bezeichnung als „König der Monate“ (*zla ba'i rgyal po*) erinnert daran, daß dieser Monat nach manchen Ären (so etwa im Nevār-Saṃvat) als Anfang des bürgerlichen Jahres gilt.

[5b] Skt. *kālam* ist im Tibetischen nicht wiedergegeben, stattdessen steht *nes par*. Dieses gibt wohl das Präfix *ni*° aus *nirūpayet* wieder.

[6c] Die Konstruktion als Kompositum mit *nāsikā*° ist nicht passend, das Metrum ist gestört: In *dakṣiṇetare* liegt der hier verbotene Ja-Gaṇa auf der fünften bis siebten Silbe vor. Das Tibetische übersetzt sinngemäß *sna khuñ g.yas dan gyon pa la* „im rechten und linken Nasenloch“.

[6d] *āśritāḥ* bezieht sich auf *vāyur* in 7a; tib. *rluñ rgyu ba* nimmt *vāyur vahati* aus der folgenden Strophe auf.

[7] „Sonne“ bezeichnet den rechten, „Mond“ (hier „Kaltstrahler“) den linken Kanal, vgl. Glosse 2.21/5. Die Glossen 1 f. beziehen den solaren Kanal auf *upāya*, den lunaren auf *prajñā*. Der „Wind“ ist der Atem. Glosse 5 spielt auf eine Möglichkeit an, den gerade aktiven Kanal zu ermitteln: Wird beim Atmen eine Kupferplatte unter die Nase gehalten, so kondensiert darauf Feuchtigkeit; der Atem zirkuliert auf der Seite, von der die Kondensation ausgeht.

[7a] *yāma*, die Nachtwache, bezeichnet hier allgemein einen Zeitraum von etwa drei Stunden.

[8a] *śuklāṃ* bezieht sich auf *pratipadam*: „angefangen beim hellen *pratipad*-Tag“, d. h. „vom ersten Tag der hellen Monatshälfte an“. Das Tibetische verändert die Konstruktion und trennt *dkar por* von *tshes gcig nas*.

[8/1] Dies bezieht sich auf die im ersten Kapitel aufgeführten äußeren Vorzeichen (wie etwa Schmerzempfindungen im Kopf und anderen Körperteilen), die bei der Vorherbestimmung des Todeszeitpunkts zu berücksichtigen sind.

[8/2] Die Glosse mahnt zur Vorsicht: Wegen der im Schlaf eingenommenen Seitenlage kann Schleim die Nasenlöcher beim Aufstehen verstopfen und den Befund verfälschen; daher soll man erst einmal mit

Sūtra- oder Mantrarezitationen u. dgl. die Stimme in Gang bringen, so daß die Schleimhäute beruhigt werden. – Zu *en gcig* vgl. *en tsam* „a little, some, a small bit“ (Jäschke 607).

[9d] *yāvat pañcadaśī sthitā* „bis der fünfzehnte Tag erreicht ist“ (A) ist gegenüber *yāvat pañcadaśī sitā* „bis der helle fünfzehnte Tag [erreicht ist]“ (K) zu verwerfen: Zum einen stimmt *sitā* besser zu tib. *yar no* „helle Monatshälfte“, zum anderen ist die Parallelität zu *yāvat pañcadaśīnarā* 2.10d zu beachten. *yāvat* liegt hier nicht als Präposition vor, die mit Akkusativ zu konstruieren wäre, sondern als Konjunktion, wobei das Prädikat fehlt. *sthitā* A behebt diese Verkürzung, erweist sich damit aber als *lectio facilior*.

[10c] *dināni trīṇi pūrvavad* ist verkürzt ausgedrückt; gemeint ist ein alle drei Tage erfolgender Wechsel des Atems zwischen Sonnen- und Mondkanal. Das Tibetische setzt die Zahlangabe folgerichtig doppelt: *ñi ma gsum gsum sna ma bñin*.

[11b] Das Tibetische rechnet *tribhiḥ pakṣaiḥ* „drei Monatshälften“ um: *zla ba phyed dan gñis par* „ein Halbmonat und zwei“.

[11d] *de phyir* ist ein deutliches Äquivalent für *tataḥ* K, das an sich ebenfalls denkbare *muḥuḥ* A ist daher zu verwerfen. Für *dharmam eva* steht *chos ni*, was möglicherweise aus *chos ñid* verderbt ist.

[11/1] Defekt überliefert: *g.yon nas rgyu* ist doppelt zu setzen.

[12] Parallele: Sut 5.18.

[12a] *paḥṣadvaya* „zwei Monatshälften“ wird im Tibetischen umgerechnet: *zla ba gcig ni* „ein Monat“.

[12/2] Zur Konjekturen *drag po* vgl. 12/4.

[13] Parallele: *ekadvitricatuhpañcaśāddināni viparyayāt, vahed vā-yuryadi tadā jāyate kalaha mahān* (Sut 5.17).

[13a] *dvi* weist tib. *ñin* als alte Verderbnis aus *gñis* aus.

[13d] Statt *kalyudvegādi jāyate* liest Sut abweichend *jāyate kalaha mahān*, was durch die tibetische Übersetzung *rtsod pa chen por* 'gyur gestützt wird. Für den Mvup ist *kalahodvegādi jāyate* überliefert; hierbei ist eine Silbe überzählig. Die tibetische Version stützt „Streit und Aufregung usw.“ durch *rtsod dan skyo sogs*. Zur Konjekturen *kalyudvegādi*, die eine korrekte metrische Form liefert, vgl. Mvy 8296, wo *rtsod pa* für *kali* gelehrt wird. *kalaha* geht wohl auf eine alte in den Text geratene Glosse zurück; das im Sut ebenfalls überlieferte *kalaha* steht dieser Emendation nicht entgegen: Zum einen ist die Wortstellung anders, zum anderen steht *mahān* statt *udvegādi*.

[14] Die deutsche Übersetzung folgt der tibetischen Interpretation. Unabhängig davon ließe sich auch übersetzen: „[Es erfolgt der Tod], sofern kein Gegenmittel angewandt wird“. Der Glossist (14/3) schwächt den Grundtext ebenfalls ab: *slar gso ba ni nus ma yin* „Gegenmaßnahmen nützen nicht“ wird erläutert durch *gso bar dka* ' „dem ist schwer entgegenzuwirken“.

[14a] *trimārga* bezeichnet den rechten, linken und mittleren Kanal.

[15a] *saṃkrāntirahito* bezieht sich darauf, daß der Atem nicht in den einen oder anderen der beiden Hauptkanäle übergeht, sondern in beiden zugleich weht. Daher ist auch *saṃkrāntau* im letzten Pāda ebenfalls physiologisch, nicht astronomisch zu verstehen.

[16] Die Augen stehen in Beziehung zu den beiden Kanälen, vgl. 1.98 sowie 105 f.

[16b] *spandete* könnte auch als *syandete* „sie fließen“ gelesen werden, was sich auf eine Tränenabsonderung beziehen könnte. Die tibetische Übersetzung 'gul 'gyur ba stützt jedoch *spandete*.

[16c] Statt *vijāñyād* liest das Tibetische *srog ni*. Dies deutet auf eine abweichende Lesart, etwa *tasya jīvananāśaḥ syāt*.

[16/1] Die Äquinoktien (skt. *viṣuvat*, tib. *ñin ḥag mñam 'dra*) werden den Monaten *dpyid zla 'brin po* (alter Stil: Caitra, neuer Stil: Phālguna) bzw. *ston zla 'brin po* (alter Stil: Āśvina, neuer Stil: Bhādrapada) zugeordnet.

[17] Demnach deutet dies nicht auf den drohenden Tod. Dies ist das einzige Mal, daß der Mvup ein günstiges Omen nennt.

[17b] *prahara* bezeichnet einen Meditationszeitraum im Umfang von einer Nachtwache (etwa drei Stunden).

[18] Den Glossen 18/1 und 19/1 zufolge bedeutet *saṃkrānti* „Sternzeichenwechsel“ hier ein Zwölftel des Tages, also zwei Stunden, die als Mittelwert ein Tierkreiszeichen zum Aufstieg am Horizont benötigt.

[18d] Tib. *mi dga' ba* steht wohl für etwas wie *apriyaṃ* „Unangenehmes“ (LC 1789). *udhigo* K ist verderbt, erinnert aber an *udvego* A; die Verbesserung *adhiko* B führt nicht weiter. – *bhayādi* entspricht 'jigs sogs D; wegen 'jig tshogs γ ist für β mit der alten Schreibweise 'jigs stsogs (wohl als Zusammenschreibung 'jigstsogs) zu rechnen. Unklar bleibt, ob 'byuñ β (für *syād*) oder 'am δ (für *vā*) ursprünglich ist.

[18/3] *cig* steht wohl für *gcig tu* o. ä.

[20c] *tad ahar jīvatam tasya* „diesen Tag [dauert] sein [noch verbleibendes] Leben“ wird durch tib. *ñin ḥag de las 'tsho ma yin* „er lebt nicht über jenen Tag hinaus“ sinngemäß übersetzt.

[20/2 f.] Die beiden Glossen sind zusammenzunehmen; demnach dauert das geschilderte todverheißende Vorkommnis wie in der vorigen Strophe dreizehn Tageszwölftel lang. Diese Interpretation ist nötig, damit sich kein Widerspruch zu Strophe 18 ergibt: Dieser zufolge deutet der Fall, daß der Atem fünf Tageszwölftel lang nur durch den Mund geht, zwar auf allerlei Schlimmes, nicht aber auf den Tod.

[21/2] Unklar. Vermutlich bezieht sich *gan yan* auf die in diesem Abschnitt nicht eigens erwähnten Monate (vgl. Glosse 24/3).

[21/3] Diese Glosse legt nicht den Eintritt der Sonne in ein Sternbild zugrunde, sondern den Neumondtag als kalendarischen Monatsanfang.

[21/4] Es sind wohl die Wendepunkte (Solstitien) in der Sonnenbahn gemeint.

[vor 22a] Die in δ vorschaltete Verszeile bedeutet: „der erste und der letzte Herbstmonat (d. i. Bhādrapada und Kārttika) inbegriffen“: Der Monat Śrāvāṇa geht dem Monat Bhādrapada voraus. Glosse 2 bezieht sich hierauf.

[22/2] In Wirklichkeit folgt der Monat *ston zla 'brin po* nicht auf den Monat *dbyar zla tha chuñ*, sondern auf den Monat *ston zla tha chuñ*: dieser wird von dem Zusatz in δ (*ston zla ra ba dan tha chuñ*) genannt.

[23] δ fügt hinzu: 'dir dbyar zla 'brin po bzuñ „hier ist der mittlere Sommermonat (d. i. Āṣāḍha) inbegriffen“.

[vor 24a] Der Einschub in δ besagt: „der erste und der letzte Frühlingsmonat (d. i. Phālguna und Vaiśākha) inbegriffen“.

[24/3] Demzufolge sind die nicht erwähnten Monate (Pauṣa, Phālguna, Vaiśākha, Āṣāḍha, Bhādrapada und Kārttika) von gleicher Vorbedeutung wie die angeführten Monate (Māgha usw.).

[25a] *dgun zla 'brin po* (entspricht *pauṣa*) ist ein offenkundiger Fehler der tibetischen Übersetzung. Korrekt wäre *dgun zla tha chuñ* für *māgha*. Vor dem Hintergrund dieser Fehlübertragung erklärt sich der Zusatz in δ: *dgun zla tha chuñ bzuñ na ni* „der letzte Wintermonat (d. i. Māgha) inbegriffen“. Glosse 1 erläutert den Monat Pauṣa.

[26a] Im Tibetischen stehen sich *thams cad du ni ḥag gñis gsum β* und *thams cad du ni ñin ḥag gsum δ* gegenüber. Auch Glosse 2 bezeugt *gñis*: Dort ist ausdrücklich von zwei Tagen (*gñis su*) die Rede, zudem wird – weiter ausgreifend – *ḥag* als ein einzelner Tag (*gcig tu*) erklärt.

[26c] √*śudh* hat als mathematischer Terminus die Bedeutung „subtrahieren“. Weil hier aber von dem vorausgesagten Todeszeitpunkt etwas in dem Sinne „abgezogen“ werden muß, daß er weiter in die Zukunft rückt, läuft das angesprochene Verfahren tatsächlich auf eine Vermehrung der Restlebenszeit hinaus; daher die neutrale Wiedergabe durch „modifizieren“.

[26/6] Die Glosse verdeutlicht, daß für jeden fehlenden Tag drei Monate zu addieren sind; dabei wird auch der im Grundtext nicht ange-

sprochene Fall berücksichtigt, daß der Atem nur einen Tag lang in dem Kanal weht. Auf Grundlage dieser Interpretation werden in dem von  $\delta$  überlieferten Diagramm *Ca/Cha* alle Fälle ausgerechnet.

[27c] Da *kāntāra* sowohl „Wildnis“ als auch „Kalamität“ bedeutet, ist eine Entscheidung zwischen *dgon pa* „Wildnis“ ( $\beta$ ) und *gnod pa* „Schädigung“ ( $\delta$ ) nicht möglich.

[28/2] Hiermit sind die in Strophe 8 ff. bzw. Strophe 21 ff. dargestellten Verfahren gemeint; nun wird ein weiteres, drittes Verfahren behandelt.

[29] Parallele: *samasaptagate sūrye janmakāś candramā yadā, pauṣṇanāmā tadā kālo mṛtyunirmayakālataḥ* (Sut 5.20).

[29] Vgl. *kālāvabodhanaṃ devi pūṣākālopalakṛitam, samasaptagate sūrye janmarkṣe ca candramāḥ* (*Kubjikāmatatantra* 23.79) sowie *yadā janmarkṣagaś candro bhānuḥ saptamarāśigaḥ, pauṣṇaḥ kālaḥ sa vijñeyas tadā śvāsam parikṣayet* (*Agnipurāna* 303.1); wie diese nichtbuddhistischen Belege zeigen, war die Beachtung des Termins *pauṣṇa* offenbar in weiterem Maß verbreitet (Hinweis von H. Isaacson). – *janmarkṣe* B steht richtig für das schlecht geschriebene *janmrṣe* K, vgl. tib. *skye ba'i skar*. Wohl über eine Ausdeutung *janmadarkṣe* „das die Geburt stiftende Sternbild“ erklärt sich die Verderbnis *jatmadarkṣe* A. Zur Sache vgl. 31b *janmanakṣatra*; es ist das Sternbild, in dem sich der Mond zum Zeitpunkt der Geburt befindet. Aus *janmarkṣe* erklären sich auch die entstellten Varianten der Handschriften des Sut: Fünf Handschriften haben *janmako*, singular sind *janmakāś* (was TSUDA liest), *yalmakṣa* und *janmārka*; die tibetische Fassung des Sut hat *skye ba'i nīn* „Geburtssonne“ (oder „Geburts-tag“?), geht also auf *janmārka* zurück. TSUDAs Wiedergabe „and the moon comes into existence“ ist unsinnig.

[29c] Statt *kālo 'sau pauṣṇanāmeti* hat Sut umgestellt und geringfügig abgewandelt, doch sinngemäß *pauṣṇanāmā tadā kālo. tadā* nimmt in der Fassung des Sut *yadā* aus der vorigen Zeile wieder auf. Das Gefüge *yadī – asau* (Mvup) ist weniger glatt.

[29d] *kāraḥ*: Die Lesart des Mvup findet sich auch in drei Handschriften des Sut; der tibetischen Fassung des Sut (*dus yin no*) lag aber *kālo* zugrunde. Im Mvup geht *byed pa yin* auf *kāraḥ* zurück, das sinngemäß richtig ist.

[29/5] Man kann nur dann auf den Tod schließen, wenn während der Konstellation *Pauṣṇa* ein anderweitiges Todesvorzeichen erscheint.

[30] Identisch mit Sut 5.21. Der Begriff *samasapta* (tib. *mñam po bdun*) bezeichnet demnach die Oppositionsstellung der Sonne; der Glossist deutet den Sachverhalt richtig (29/4 und 30/4). Irreführend ist aber die Erläuterung von *mñam po bdun* als den „sieben Gleichen“ durch PdB 40–53: Der Geburtszeitpunkt sei durch drei Elemente bestimmt (Mondstellung in einem bestimmten Nakṣatra, Sonnenstellung in einem bestimmten Tierkreiszeichen und kalendarischer Geburtsmonat); wenn in späteren Lebensjahren diese drei wieder zusammenkommen, so seien dies weitere drei Elemente; zu diesen insgesamt sechs Elementen trete als siebentes der Körper des Menschen hinzu: Dies ergebe die „sieben Gleichen“ (*mñam po bdun*). Irreführend ist auch die Erklärung der „sieben Gleichen“ im PscH (vgl. S. 211): Mond, Sonne, Nakṣatra, Planet (oder Wochentag?), lunares Tagesdatum (*tithi*), solares Tierkreiszeichen (*saṃkrānti*) und der Körper des Menschen. Wenn diese sieben zu einem späteren Zeitpunkt wieder zusammentreffen, liege der Termin *pauṣṇa* vor. Unverständlich ist hierbei, warum Mond und Sonne eigens genannt werden, obwohl auch Nakṣatra und Tierkreiszeichen zu der Reihe gehören.

[30/2] Zu *zla khyim* vgl. *khyim zla* „a zodiacal month“ (SCD 162).

[30/4] Hier wird ein Beispiel geboten: *Samasapta* ist für jemanden, der im Monat *Āṣāḍha* (Sonne im Krebs) geboren ist, der Monat *Pauṣa* (Sonne im Steinbock).

[31] Der Durchgang der Sonne durch ein Tierkreiszeichen dauert etwa 30 Tage, der des Mondes durch den gesamten Zodiak etwas mehr als 27 Tage. Daher gibt es den Termin *pauṣṇa* alljährlich mindestens einmal; er ist für jeden Menschen verschieden.

[32] Parallele: *sarvatra sūryamārgāntagate satatagāmini, kālaṃ nirūpayed dhīmān nirantara (!) kṣaṇe kṣaṇe* (Sut 5.22).

[32ab] Die erste Hälfte der Strophe stimmt in Mvup und Sut überein; lediglich für *'ntargate* Mvup liest Sut weniger gut *°antagate*.

[32a] Während die tibetische Version des Sut die Abfolge der Sanskritvorlage bewahrt (*nī ma'i lam nas thams cad du, rluṅ ni rtag tu rgyu ba dag*), stellt die tibetische Fassung des Mvup die Pādas um. Insbesondere wird *naṅ du gtogs pa dag* von *nī ma'i lam ni thams cad du* getrennt, das Kompositum *sūryamārgāntagate* somit aufgetrennt. Lag eine Lesart *sūryamārga 'ntargate* vor?

[32c] *kālaṃ* „Zeitraum“ bezeichnet hier eine Periode, für die kein Tod vorhergesagt wird, während *vikāla* eine Periode bezeichnet, innerhalb derer der Tod zu erwarten ist. *itaratra* bezeichnet das Gegenteil zu *sūryamārga*, also „auf der anderen Seite“, d. h. im Mond-Pfad. – Mvup hat *vidvān* anstelle des synonymen *dhīmān* Sut.

[32d] Statt *itaratra vikālakam* liest Sut *nirantara kṣaṇe kṣaṇe* Sut; mit Manuskript L sollte hier *nirantaram* hergestellt werden.

[33] Parallele: *yatra velākṣaṇe vāyor gatir anyā pravartate, tatra velākṣaṇe pūrṇe maraṇam syān na saṃśayaḥ* (Sut 5.23.)

[33b] Glosse 1 zufolge bedeutet dies, daß der Wind zum fraglichen Zeitpunkt den rechten Kanal verläßt und in den linken überwechselt.

[33d] *mṛtyur nāsty atra saṃśayaḥ*: Sut liest abweichend, aber sinngemäß gleichwertig *marāṇam syān na saṃśayaḥ*.

[34b] Der Begriff *dina* „Tag“ ist im Sanskrit doppeldeutig, wie 35b zeigt, wo das Wort für den ganzen Tag aus 24 Stunden verwendet wird. Hier bedeutet *dina* den Zeitraum von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, wie aus der folgenden Strophe hervorgeht; *dinārḍha* „Hälfte eines Tages“ sind sechs Stunden.

[34c] Wörtlich: „nach Jahren, die durch die Manus abgezählt sind“; die Glosse in A erklärt diese Symbolzahl als „14“, auch das Tibetische entschlüsselt *bcu bzi nas*.

[35c] Beide Lesarten *candrārka* A und *ce[m]d[v]arka* K (wovon *cendvarka* B stammt) sind verderbt. Es werden fünf Tagesangaben mit fünf Jahreslängen verknüpft: Ein (lichter) Tag entspricht zwölf Jahren, eine Tag- und Nachtperiode (d. h. 24 Stunden) entspricht zehn Stunden usw., zwei Tage entsprechen acht Stunden usw.; die Jahreszahlen sind hierbei symbolisch ausgedrückt. Ein zusätzliches Wort für „Mond“ (Zahlenbedeutung: 1) würde diese Reihung durchbrechen und ist daher falsch. Aus *gal te . . . nī ma τ* hingegen läßt sich als ursprünglicher Text *ced arka* rekonstruieren: *ced* setzt die beiden Sätze, aus denen die Strophe besteht, sinnvoll gegeneinander ab. Eine Verderbnis von *ced arka* zu *ceṃdvarka* K ist leicht erklärbar, da Sonne (*arka*) und Mond (*indu*) ein feststehendes Begriffspaar sind. Die Konjunktion *ca* stört hierbei aber noch; das Manuskript A ersetzt *ca* + *indu* daher durch *candra*.

[35cd] Im Tibetischen ist die Reihenfolge *ṣaḍvedābdaiḥ* sinnenstellend verkehrt worden: *ri bo lo drug*.

[35/2] Hier und im folgenden dienen die numerischen Markierungen der Zuordnung. Der vorliegenden Stelle zufolge beziehen sich folgende Glossen aufeinander: 2 : 8, 3 : 11, 5 : 12, 6 : 14 und 7 : 16.

[39a] Im überlieferten Text fehlt eine Silbe, daher die Emendation *tu caika*.

[41] Identisch mit *pañcāhapañcaviṃśatyor antarāleṣu vāsarāḥ, no-ktāḥ ṣoḍaśasamkhyā ye teṣāṃ śodhanam ucyate* (Sut 5.27).

[42ac] Die tibetische Version nimmt *vahet* 2.38b wieder auf, um *cet* zu verdeutlichen: *rgyu na* bzw. *rgyu bas*.

[42/1] Unverständlich.



[42/3] Wenn die Glosse von „achtundzwanzig Tagen“ spricht, so zieht sie irrtümlich *ñis* 'gyur (skt. *dviguṇa*) nicht auf *ñi śu rtsa bži* (*caturviṃśati*), sondern nur auf den Bestandteil *bži* (*catur*). In Wirklichkeit sind 48 Tage gemeint. In Glosse 45/2 wird der Zeitraum aber korrekt gedeutet.

[43] Der tibetische Text folgt dem Hyparchetyp  $\delta$ . Die Version von  $\beta$  ist sehr mangelhaft: *tribhir varṣair* im ersten Pāda ist nicht übersetzt, *zla gñis* in der zweiten Zeile ist zu *gñis dan* und *drug* in der letzten zu *dgu* verderbt.

[43ac] Wie in der vorigen Strophe wird *cet* im Tibetischen durch *rgyu* bzw. *rgyu na* deutlich gemacht.

[43b] *dvāsaptatidina* „72 Tage“ wird im Tibetischen umgerechnet: *zla gñis žag ni bcu gñis* „zwei Monate und zwölf Tage“.

[45d] Zur tibetischen Übersetzung vgl. oben 43b.

[46b] *ṣaṇṇavati* „sechsendneunzig“ wird in der tibetischen Fassung umgerechnet zu *zla gsum žag ni drug* „drei Monate und sechs Tage“. Vgl. 43b.

[47bc] Das Tibetische unterschlägt *eka* (in *sūryaikagocaraḥ*) und *aha*.

[48a] In der tibetischen Übersetzung dient der Instrumental *žag bco brgyad kyis* zur Wiedergabe von *aṣṭādaśahaṃ* (Akkusativ der zeitlichen Erstreckung). Das Tibetische rechnet *ṣaṭtriṃśad* „sechsenddreißig“ um: *zla gcig žag drug* „ein Monat [und] sechs Tage“. Vgl. 43b.

[50b] Das Tibetische stützt den in A überlieferten Wortlaut; hierbei ist *'ṣṭādaśāha-* oder *'ṣṭādaśāhar-* anstelle des überlieferten *aṣṭādaśārha* zu lesen. Die Lesart *ṣaḍūnapañcamāsaṭaḥ* K beseitigt die Schwierigkeit, erst das Bezugswort in 49a (*ṣaḍmāsāt*) ausfindig machen und dann noch eine Subtraktion vornehmen zu müssen. Dadurch erscheint sie als lectio facilior. Allerdings liegt ein Rechenfehler vor: „[sechs Monate] weniger achtzehn [Tage]“ (A) sind  $180 - 18 = 162$  Tage, während „fünf Monate weniger sechs [Tage]“ (K) nur  $150 - 6 = 144$  Tage ergeben.

[50d] *caturṣaṭka* „vier Sechser“ wird im Tibetischen umgerechnet: *ñi śu rtsa bži* „vierundzwanzig“. Die tibetische Übersetzung stützt sachlich den Textzeugen A. Die Vorbedeutung wird also für  $180 - 24 = 156$  Tage ausgesagt. Wie bereits im zweiten Pāda rechnet K wieder (falsch) um: *dvādaśaṇeṣumāsataḥ* „nach fünf (wörtl.: Pfeil-) Monaten weniger zwölf (Tagen)“ entspricht  $150 - 12 = 138$  Tage.

[51b] Zwischen den Lesarten *mṛtyulakṣaṇasaṃbhavaḥ* K und *mṛtyor lakṣaṇasaṃbhavaḥ* A ist keine sichere Entscheidung zu treffen.

[51d] *asaṃbhavāt*: Weil am 33. Tag der Tod sofort eintritt, ist es unmöglich, daß der Wind länger als 33 Tage in der Sonnenader weht.

[51/2] Eine über 33 Tage hinausgehende Anomalie ist im Diagramm (dessen Anlage im folgenden beschrieben wird) nicht verzeichnet; außerdem gibt es keinen Zeitpunkt über den (anhand einer Periode von 33 Tagen prognostizierten) sofortigen Tod hinaus.

[52] Vgl. *ādau kṛtvā dinārdhaṃ sakaladinam athāharniṣaṃ yāvad eva tasmād āhnadvayaṇ ca tridinam atha caturvāsarān vyāpya yāvat, prāṇo nādyāśrito yo vahati dinamāṇer udgame savyahīne tasmād vijñeyam etad bhuvanaravidīšo maṅgalaṃ ṣaṭcaturkaṃ* (Sut 5.24).

[52b] Statt *ahnor* liest TSUDA *āhna*<sup>o</sup>, obwohl die Mehrzahl der Handschriften *ahnor* überliefert (die anderen Lesarten sind *ahno*, *āhno* und *eko*). TSUDA verbessert den Text wohl deshalb, weil *ahnor dvayam* „ein Paar aus [zwei bzw. beiden] Tagen“ auch als „vier Tage“ mißverstanden werden könnte. Diese Gefahr besteht im vorliegenden Kontext jedoch nicht wirklich: Zum einen wird der fragile Zeitraum zwischen einem und drei Tagen eingeordnet, zum anderen wird zum Schluß ausdrücklich eine viertägige Periode genannt. – In Analogie zum vorausgehenden *tridinam* sollte gemäß KIELHORN 1888, §§ 566 ff. *caturvāsaram* statt *caturvāsarān* K zu lesen sein. Von einer Verbesserung wird hier aber Abstand genommen, da auch TSUDAS Text *caturvāsarān* liest; zudem ist die Handhabung der Komposita mit Zahlen im Mvup häufig irregulär, vgl. S. 20.

[52c] Statt *dinapater* „des Tagesherren“ liest Sut *dinamaṇer* „des Tagesjuwels“. Diese Begriffe sind als Bezeichnung für die Sonne gleichwertig; beide tibetischen Versionen übersetzen einfach *ñi ma*. – Da es der linke Kanal ist, in dem der Atem nicht weht, ist *savya* K, nicht *'savya* A zu lesen.

[52d] Die vier ersten Zahlen sind durch Symbole (*bhuvana* 14, *ravi* 12, *diś* 10, *maṅgala* 8), die beiden letzten unverschlüsselt ausgedrückt (*ṣaṭ* 6, *caturka* 4). Das Tibetische ahmt dies nach: *gnas* (vgl. *sa* Sut) 14, *ñi ma* 12, *phyogs* 10 und *bkra śis* 8 sind symbolische Zahlen, *drug* 6 und *bži* 4 sind gewöhnliche Numeralia. TSUDA berücksichtigt dies nicht und übersetzt abwegig („From this, it should be known that the direction of the earth and the sun indicate six-times-four good omens“). Diese Zahlen geben im Sinne der ab Strophe 34 angestellten Berechnungen an, nach wieviel Jahren der Tod eintritt. Sie korrespondieren der Reihe nach mit den in der ersten Hälfte genannten Zeiträumen, während derer der Atem sich im rechten Kanal aufhält: halber Tag (6 Stunden), ganzer Tag (12 Stunden), Tag und Nacht (24 Stunden), zwei Tage, drei Tage, vier Tage.

[52/1] *dpe chuñ* bezieht sich offenbar auf das beigegebene Diagramm *Ta*, vgl. 54/3. Die Glossen zu dieser Strophe beschreiben die Beschriftung des inneren Rings in diesem Diagramm.

[52/2] Dies bezieht sich auf die Zeichenanweisung in Strophe 54.

[52/4] Die Markierungen in den Glossen 3, 5, 6, 7, 8 und 9 verweisen auf jene in den Glossen 11, 14, 15, 17, 19 und 20 und setzen so die Zahlenreihen in Beziehung zueinander.

[52/5] In  $\delta$  ist der ursprüngliche Wortlaut *rañs pa* zu *ra sa pa* verderbt; der Glossist erkennt hierin fälschlich das skt. Wort *rasa* „Essenz“.

[53] Parallele: *pañcabhyaḥ pañcaviṃśad divasagatir in(!)ārohate pañcavṛddhyā tasmād ekottareṇa triṅguṇitadaśakaṃ tryuttaram yāvad eva, kāle pauṣṇe samastās trinayanaśaśinaḥ ṣaṭtriyugmendavo ye māsās te 'hāni śeṣās tithidiḡṣugunadvīdavo jīvitasya* (Sut 5.25, Lkc 2.62). Die vorige Strophe nennt die Äquivalente von  $\frac{1}{4}$ ,  $\frac{1}{2}$ , 1, 2, 3 und 4 Tagen. Hier werden zuerst die Entsprechungen von 5, 10, 15, 20 und 25 (*pañcabhyaḥ pañcaviṃśad* [...] *pañcavṛddhyā*) Tagen behandelt, sodann die Entsprechungen der darüberliegenden (*tasmād ekottareṇa*) Tage bis zum dreiunddreißigsten (*triṅguṇitadaśakaṃ tryuttaram yāvad*) Tag. Die Glossen zeigen, wie die Daten in die beiden äußeren Ringe des Diagramms *Ta* einzutragen sind.

[53a] *inārohate* (Sut) bzw. *uhārohate* (Lkc) sind offenbar Druckfehler. Richtig lautet der Text *ihārohate*, so Ms. A. – *līna līnas 'džeg par 'gyur las* ... *'phel* entspricht *ārohate pañca-vṛddhyā*; die Doppelung *līna līna* bringt zum Ausdruck, daß mehrere aufeinanderfolgende Additionen erfolgen sollen.

[53c] *samastās* (Ms. A sowie Sut und Lkc) ist verderbt. Das Richtige bietet K: *samās tās*, was durch *de la lo ni*  $\tau$  gestützt wird; Puṅḍarīka erklärt das Wort durch *varṣa* (Lkc Bd. 1, S. 193, Z. 14). Auch mehrere Manuskripte des Sut haben *samās*.

[53d] Aus Puṅḍarīkas Zitat *ahāni śeṣāḥ* (Lkc Bd. 1, S. 193, Z. 26) geht klar hervor, daß *'hāni* zu lesen ist. Im Tibetischen allerdings fehlt die Wiedergabe von *ahāni*.

[54] Parallele: *tripuṭaṇ cakram ālikhya saptatṛiṃśadgrhāṇvitam, āyusaḥ prānavāyōṣ ca dīnāny ankakramāl likhet* (Sut 5.26). Die hier beschriebene Zeichenanweisung ist im tibetischen Diagramm *Ta* umgesetzt. Drei konzentrische Kreise sind jeweils in 12 Felder (*grha*, tib. *re mig*) eingeteilt, das ergibt 36 Felder. Die Mitte bleibt frei und gilt als 37. Feld. Der Begriff *anka* „Markierung“ erweist deutlich, daß auch zum Sanskrit-Text von Anfang an Kennzeichnungen im Text und wohl auch Diagramme gehört haben.

## 4.3 DRITTES KAPITEL

[2b] *dhyāna* A ist wegen tib. *bsam gtan* ursprünglich. *citta* K ist zu dem lectio facilior: es tritt als übliches drittes Glied zu *kāya* und *vāc*.

[3ab] Der Text von A ist ursprünglich, in K ist der Text teilweise zerstört. B verbessert *śraddhayā sādhitam karma mṛtyuvañcanam ucyate* „ein mit Glauben zustandegebrachtes Werk heißt ‚Überlistung des Todes‘“.

[3d] *śramaḥ paraḥ* „höchste Mühe“: Das Tibetische interpretiert *nal na don med* „zwecklose Mühe“.

[4a] *kāyakleśa* bezieht sich hier auf sinnlose asketische Bemühungen; daher die sachgerechte Wiedergabe durch *sdug bsñal* anstelle des üblichen *ñon moñs* (Hinweis von H. Isaacson).

[4d] Die Lesart *svarair* A „durch Laute“ statt *surair* K „durch Götter“ ist sinnlos.

[6] Das Tibetische weicht vom Sanskrit ab: „Weil (wörtlich: „wenn“) sogar alles Besitztum und Leben nicht existiert, wenn ein solcher Glaube nicht vorhanden ist, darum kann man, wenn der Glaube nicht vorhanden ist, nicht einmal eine geringe Frucht erlangen.“ τ ist nicht sicher zu rekonstruieren.

[7a] Die tibetische Übersetzung *dad la* deutet auf *śraddhā* anstelle von *dharma*, was wohl durch die vorausgehenden Strophen beeinflusst ist. Im dritten Pāda folgt zur Begründung *dharmo hi ...* nach; dies zeigt, daß hier *dharma-* zu lesen ist.

[7d] Das Tibetische übersetzt: „[Der Dharma] heißt der Überlister des Todes“; es ist an eine Lesart *mṛtyuvañcanam ucyate* oder *mṛtyuvañcaka ucyate* zu denken.

[8a] Tib. *chos mi dga' zin* „sich nicht am Dharma freuend“ steht frei für *dharmarahitas* „vom Dharma gelöst“; vgl. dazu *bslab la mi dga'* für *abhyāsarahitaḥ* 4.57a.

[8c] *vinā* kann sowohl mit Akkusativ *dharmam* A als auch Ablativ *dharmān* K konstruiert werden.

[9a] Tib. *dam pa* „Edler“ ist nicht genau skt. *vidvāms* „Weiser, Kundiger“. *saṃmata* „gelehrt“ oder „geschätzt“ wird im Tibetischen als *dga'* „[die Edlen] haben Gefallen an [Wahrheit usw.]“ übersetzt; der Genitiv *dam pa mams ky* ist ein Sanskritismus.

[9d] Tib. *gzan* deutet auf *anyair* statt *teṣām*; möglicherweise haben die Übersetzer hier eine Zeile übersprungen und versehentlich *anyair* aus 10d gelesen. Wegen *yeṣām* ist aber gewiß *teṣām* zu lesen.

[10c] Tib. *de yin gyis* schafft einen Kausalbezug: „weil sie Wissen und Befreiung haben, was sollen [sie] noch mit den vielen [anderen] Dharmas?“.

[12c] *vyāḍa* kann „Raubtier“ oder „Schlange“ sein; das Tibetische übersetzt letzteres (*sbrul*).

[16/1] Dies kommentiert die Lesart *no mtshar bcas* „mit Wunderbarem versehene [Personen]“ (δ).

[17d] *'chi ba dag ni ñer mi 'gyur β* entspricht *mṛtyur naivopasarpati* „der Tod kriecht nicht mehr heran“. *'chi ba dañ ni ñe mi 'gyur δ* könnte auf *mṛtyuṃ naivopasarpati* „man [selbst] kriecht nicht mehr dem Tod entgegen“ zurückgehen. Eine Verderbnis aus *'chi bdañ dañ ni* ist aber nicht auszuschließen.

[17/4] Unverständlich.

[19] Eine hierher gehörige Legende führt PdB 19–23 an. Einem Vorzeichen zufolge hätte der Mönch Painḍapātika nur noch sieben Tage am Leben bleiben dürfen. Am vorbezeichneten Tag wurde er vom Regen überrascht und suchte einen zerfallenen Stūpa auf. In Ermangelung von Mörtel besserte er mit dem Reisbrei, den er erbettelt hatte, den Stūpa aus. Dadurch wurde sein Tod abgewehrt.

[20a] *vihāra* „Kloster“ entspricht nicht ganz *lha khan* „Göttertempel“.

[20c] Die acht großen Heiligtümer sind jene von Aśoka errichteten Stūpas, die die Reliquien des Buddha Śākyamuni enthielten.

[21] Ein Hinweis auf diese Strophe findet sich im *Chag lo tsā ba'i rnam thar* des 'Ju ba Chos dar. Das Werk soll auf Mitteilungen des Chos rje dpal (1197–1264) selbst zurückgehen, die dieser während eines Aufenthalts im Kloster 'Ju' phu in Yar klunṣ zur Niederschrift diktiert haben soll (vgl. ROERICH 1959, S. xxxix f.). Dort wird vom König Aśoka berichtet, wie er ein langes Leben erzielt habe; für weitere Einzelheiten wird unter anderem auf unseren Text verwiesen: *ñag gi dhañ phyug grags pa'i 'chi ba bslu bar chos rgyal mya ñan med bzñ no* (ROERICH 1959, S. 23), d. h. „Das ist wie beim Dharma-König Aśoka in Vāgīśvarakīrtis Mṛtyuvañcana“, nicht „the Dharmarāja Aśoka, redeemed from death, known as Vāgīśvara“, wie ROERICH 1959, S. 80 übersetzt. Vielleicht hat Chos dar bereits eine etwas detaillierte Fassung der Legende im Sinn, wie sie PdB 24 f. vorliegt. Chos dar erklärt Aśokas Langlebigkeit aber nicht mit der in PdB gegebenen Erzählung, sondern damit, daß er zehn Millionen Stūpas errichtet habe.

[21a] *chandakabhikṣā* ist gleichbedeutend mit *chandakabhikṣaṇa*, das EDGERTON zufolge mit bloßem *chandaka* synonym ist: „free will offering“, general collection of alms for the community of monks, made by going the rounds of the town and inviting subscriptions from all citizens“ (BHSD 235 s. v. *chandaka*). Tib. *'dun pa* ist für skt. *chandaka* „begehrend“ belegt (Mvy 2225); das tibetische Wort übernimmt hier die besondere Bedeutung des Sanskritäquivalents.

[21c] *saptāhāyus* „einer, der noch sieben Tage zu leben hat“ ist in der narrativen Literatur eine übliche Bezeichnung für jemandem, dem in Bälde ein plötzlicher Tod droht; Beispiele sind etwa Königin Candraprabhā in der Udrāyaṇa-Erzählung (NOBEL 1955, S. 13, 65) und in den *Aṭṭhakathā* zum Pāli-Dhammapada der Knabe Dīghāyukumāra (ad *Dhammapada* 8.8 [=109], NORMAN 1906–12, Bd. 2, S. 235–239).

[21d] PdB 24 f. berichtet, der ungläubige Sohn des frommen Königs Aśoka habe einmal auf Weisung seines Vaters hin Mönche bewirtet, die ihm eigentlich verhaßt waren, und dadurch den Tod abwehren können. Eine gute Tat vermag demnach selbst dann den Tod abzuwehren, wenn sie nicht aus voller Überzeugung, und vielleicht sogar nur widerwillig ausgeführt wird.

[22b] *sañcakatāḍana*, wörtl. „auf das Model schlagen“: *sañcaka* ist zunächst „Stempel oder Giessform“ (PW s. v. VII.552); Das Tibetische hat *tsha tsha*, aus Ton gepreßte Figuren von Gottheiten. *tāḍana* meint das Schlagen des Modells, wodurch sich der Ton ablöst. Das tibetische *'debs pa* (futurisch *gdab pa* „to give, to offer“ SCD 659) bezeichnet abweichend das „Hineingeben“ des Tons in das Model. In Saṃvarabhadras *Sañcakanirvapaṇākrama* heißt es: *'bi 'bi thabs, sku par śes rab, 'debs pa thams cad thabs śes rab zuñ du 'brel* „Der Lehm ist das Mittel, die Form ist die Weisheit; alles Hineingeben ist die Vereinigung von Mittel und Weisheit“ (188b5 f.).

[22c] Die Varianten beider skt. Manuskripte sind sinnvoll: „Verehrung (*vandana*) von Caityas usw.“ (K) oder „Aufbauen (*bandhana*) von Caityas usw.“ (A). *phyag byas pas* stützt allerdings die zuerst genannte Lesart; zudem war vom Errichten von Caityas (wenngleich nur von solchen aus Sand) bereits im ersten Pāda die Rede, so daß *bandhana* hier tautologisch wäre.

[23a] Im *Mahāsamājasūtra* werden zahlreiche Gottheiten namentlich angerufen, um Māra abzuwehren; die Pāli-Version dieses Textes gilt erst in neuerer Zeit als *paritta* (SKILLING 1992, S. 178, Tafel 2 B).

[23b] Das *Āṭānāṭikasūtra* enthält Mantras verschiedener Schutzgeister, die vor bösen Einflüssen bewahren sollen.

[23c] Das *Mahāmeghasūtra* enthält einen Regenzauber (vgl. hierzu SCHMITHAUSEN 1997, S. 58–63); die Verbindung zur Langlebens-Praxis ist offenbar dadurch gegeben, daß mit der Dürre auch die lebensbedrohende Hungersnot abgewehrt werden kann. Zu *Ḳṣudraka* vgl. NANJIO 1883, Nr. 745 und NAKAMURA 1987, S. 175, Fn. 7.

[23d] Die *Svastigāthās* sind Segensverse, die Glück, Gesundheit und Wohlergehen usw. bewirken sollen, vgl. SKILLING 1992, S. 129–137. Ein Äquivalent für *saṃjñitāḥ* fehlt in der tibetischen Übersetzung.

[23/2] Der Glossist versteht demnach Alakavati (oder Alakavanti) als den Namen einer Person (vgl. Titel wie *Śakraprasnasūtra*, *Rāṣṭrapālapariṣcchāsūtra* usw.). Dies ist aber durch den Inhalt des Sūtra nicht gerechtfertigt: *alakavati* oder *aḍakavati* ist der traditionelle Name der Stadt des Kubera; *āṭānātā*, die Residenz des Vaiśravaṇa, die dem Sūtra seinen Namen gegeben hat, ist eine Nebenform dazu (vgl. HOFFMANN 1939, S. 9 f.); daher der übliche tibetische Titel *lcañ lo can gyi pho brañ gi mdo* „Sūtra von der Residenz Alakavati“.

[23/3] Diese Erklärung will *āṭānāṭyaka* von *a* [*mi*] und *sthāna* [*gnas*] herleiten.

[24b] *sam-pra* √*vrt* „ausführen“ deutet das Tibetische mit *rab* 'don pa „rezitieren, vortragen“ aus.

[25a] Tib. *sdon po brgyan*: Die übliche Wiedergabe für *gaṇḍavyūha* ist *sdon po bkod pa* (vgl. LC 1323).

[26b] Es ist unklar, ob *Yogatantra* (3.26b) hier einen bestimmten Text oder eine Klasse von Texten bezeichnet; als *Yogatantras* gelten im Kanjur fünfzehn Texte, darunter das *Sarvatathāgatattvasaṃgrahasūtra* und das *Sarvadurgatipariśodhanatantra*. – Die Lesart *vācayet* K ist zu verwerfen, da *vācanāt* A sich besser an das vorausgehende Kompositum anschließt und mit *vidhānād vā* im folgenden Pāda korrespondiert. K ist offenbar von *vācayen* 25c angeregt. Es ist fraglich, ob an die wirkliche Rezitation der gesamten Tantras oder eher an die Praxis der in ihnen gelehrt Dhāraṇīs usw. zu denken ist.

[26c] Die in der *Pañcarakṣā*-Sammlung zusammengestellten *dhāraṇīs* werden als vor Gefahren schützende Göttinnen gedacht: vgl. MEVISSSEN 1990; MEVISSSEN 1991/92; LEWIS 2000, S. 119–164; SKILLING 1992, S. 137–144).

[27d] Tib. 'joms deutet vielleicht auf *hanyate*, *nāśyate* o. ä. Das Tibetische gebraucht die Kasus abweichend: „die Bemühung des Todesgottes wird zunichtegemacht“. Dies gibt das Sanskrit frei wieder; ein anderer Ausgang, z. B. *mṛtyor udyamaḥ*, kommt metri causa nicht in Betracht.

[27/1] *garbha* „Schoß“ bezeichnet den halbkugelartigen Körper eines Stūpa, und *uṣṇīṣa* den Schädelwulst eines Buddha, der in der Spitze des Stūpa seine Entsprechung findet (vgl. SNODGRASS 1988, S. 361). Die tibetische Version übersetzt frei: *gtsug tor btsugs* (oder *bcug*) *pa'i mchod rten* „ein Caitya, auf dem ein Uṣṇīṣa errichtet ist“ oder „der über einem Uṣṇīṣa errichtet ist“. Glosse 1 verweist auf eine Dhāraṇī. Dabei handelt es sich entweder um die *Vimalādhāraṇī* (Toh 517, 871) oder *Uṣṇīṣa(vijayā)dhāraṇī*. Im *Gtsug tor dri med kyi gzuñs cho ga* (Toh 3082) des Atiśa heißt es *tshe zad pa las riñ du 'tsho bar 'gyur ro* (177b4). Vielleicht spielt *garbha* hier auf die Dhāraṇī an, die in den Stūpa eingelassen ist.

[28a] Exemplarisch für die *māṭṛkās* wird hier die Göttin bzw. *dhāraṇī* *Grahamāṭṛkā* (tib. sonst *gza' yum* LC 2080) angeführt: Sie soll gegen Planeteneinflüsse wirksam sein, die die Lebenserwartung vermindern: *grahās ca bhagavan ugrā ugrarūpās ca ... keṣām cid dūrghā-yuṣāṃ satvānām alpāyūṣaṃ kurvanti* (*Grahamāṭṛkā* 293,2–294,1).

[28c] Zu *Sahasrāvartā* vgl. Mvy 4294, BHSD 588. *zlos pa* „rezitieren“ ist eine freie Wiedergabe von *āvartā*.

[28d] Aus metrischen Gründen steht hier *jāpataḥ*, nicht *japataḥ* (vgl. 27c).

[28/4] Unverständlich.

[29a] Es bleibt unklar, auf welche Sammlung von Dhāraṇīs der Autor anspielt. – Wohl wegen des unmittelbar vorausgehenden *tshogs* ist im Tibetischen das für *-ādy-* zu erwartende *sogs* ausgelassen.

[29c] Der überlieferte tib. Text ist wörtlich zu so verstehen: „Die Weisen – auch wenn sie dem Tod nahe sind – machen ein Verweilen in

der Ferne.“ Es ist offenbar 'chi ba dag (vgl. 3.17d) zu verbessern: *dan* (mit Śad) ist aus *dag* – oder *bdag?* – (ohne Śad) verderbt.

[30c] Zum *gaṇḍacakra* vgl. HERRMANN-PFANDT 1992, S. 369–424; in diesem Zusammenhang ist auch von „Gabenherrn“ die Rede (ebd. S. 388). *pradāna* bezieht sich demnach darauf, daß ein Laie eine solche geheime Versammlung von Tantrikern ausrichtet. Das durch diese Stiftung erzeugte todabwehrende Verdienst fällt dabei wohl dem Veranstalter zu.

[30/3] Dies bezeichnet die männlichen und weiblichen Adepten, die beim Gaṇḍacakra die Gottheiten des Maṇḍala repräsentieren.

[31c] Der Bahuvrīhi *kāṣāyamātrakaṇṭha* „einer mit nur einem rotbraunen Gewand um den Hals“ wird vom Tibetischen frei als *chos gos tsam žig 'chañ ba* „einer, der nur ein Mönchsgewand trägt“ wiedergegeben. Glosse 2 bestimmt den *chos gos tsam žig 'chañ ba* als *bslab pa med* „ungebildet“, sieht in ihm also einen Angehörigen einer niederen Mönchsordnung.

[32b] Tib. *chos dan bsod nams* ist ungenau: „[dann wird] der Dharma und das Verdienstvolle [ausgezeichnet]“. Verderbt aus *chos dam* „guter Dharma“?

[32c] Auch *punyaḥ syād āyūṣo vṛddhis* K „das Verdienst ist die Zunahme der Lebensspanne“ ist sinnvoll; wegen des tibetischen Instrumentals *bsod nams kyis ni tsho 'phel žin* ist aber die Lesart *punyat syād āyūṣo vṛddhis* A „wegen des Verdienstes erfolgt die Zunahme der Lebensspanne“ wahrscheinlicher.

[33c] *rjes dpag pa'am* dient zur Wiedergabe von *unnīya kartavyas*. Die Funktion von 'am ist nicht einsichtig, Über- (*kartavyas*) und Untergeordnetes (*jñātvā*) sind im Tibetischen vertauscht (*rjes dpag* bzw. *bslab*).

[34c] Zu Ableitungen von der Wurzel *skabh* mit Präfix *vi* vgl. BHSD 502. Mvy 2551 schreibt *rnam par sel ba* für *viṣkambhaṇa* vor. Aber auch das synonyme *viṣṭambhana* kommt in Betracht (PW 6.1242).

[34c] Tib. *byed pa yin α: byed pa yis* D. Letzteres paßt zwar besser zum Instrumental im Sanskrit, kann aus stemmatischen Gründen aber nicht als ursprünglich erwiesen werden. Glosse 4 interpretiert richtig (*yin*) *te de bas*; D geht möglicherweise auf eine derartige Erläuterung zurück.

[34/1] Diese Glosse vervollständigt die übliche Dreiheit „Juwelen, Mantras, Arzneien“; vgl. die folgende Strophe.

[35ab] „Elixier“ bedeutet nicht nur lebensverlängernde Substanzen, sondern auch allgemein die verjüngenden Maßnahmen der indischen Medizin. Für die Lesart *siddha* spricht vor allem die Parallele *siddharasāyana* „wirksames Elixier“ 70cd; eine andere Deutung wäre: „kraft der Juwelen, Mantras, Heilkräuter und der Lebenselixiere der Siddhas“. Daneben gibt es die Lesart *siddhi* K „kraft der Juwelen, Mantras, Arzneien, Wunderkräfte und Elixiere“. Diese ist die tibetische Übersetzung *grub dan β* zu vergleichen, die den Begriff substantivisch auffaßt und von einem Dvandva-Verhältnis ausgeht; allerdings ist *dan* in  $\delta$  nicht überliefert, so daß  $\tau$  unsicher bleibt.

[35/4] Dies charakterisiert die Siddhas dahingehend, daß ihr Leben so lange währt, wie Sonne und Mond Bestand haben, also bis zum Ende der Welt.

[36b] Der *vajra* „Diamant“ ist in einer derartigen Aufzählung unvermeidlich; vgl. FINOT 1896, S. XXIV–XXXI. Er bezeichnet wegen seiner Härte die Langlebigkeit; die indische Alchemie stellt Langlebigkeit in Form eines *vajrakāya* „Diamantkörpers“ in Aussicht.

[36c] „Lebensjuwel“: Ein unbekanntes Mineral. Glosse 3 beschreibt es als blau, dreieckig und bei Nacht leuchtend. Eine solche Charakterisierung trifft z. B. auf den – freilich nicht näher zu bestimmenden – Stein *maṇḍūka* zu (vgl. FINOT 1896, S. 139, Str. 64).

[36d] „Allgestaltig“: Glosse 4 zufolge handelt es sich um „Perlen usw.“.

[37a] *indranīla* ist eine bestimmte Art des Saphirs (*nīla*), vgl. FINOT 1896, S. XLI–XLIII; auch Glosse 1 bezeichnet ihn als einen blauen (*śiṅṅ po*) Stein.

[37b] Der Begriff *mahāmaṇi* bzw. *mahāratna* bezeichnet in der indischen Mineralogie Diamant, Perle, Rubin, Saphir und Smaragd, vgl. FINOT 1896, S. XVI. Es handelt sich also nicht um ein bestimmtes Mineral, sondern allgemein um besonders wertvolle Edelsteine unabhängig von ihrer chemischen Struktur. Glosse 2 hingegen nennt als Beispiel hierfür den Bergkristall (*man śel*), der freilich den klassischen Handbüchern zufolge nicht zu den *mahāratna* gehört.

[38] Vgl. die Strophen 65 und 82.

[38/3] Diese Glosse bezieht sich bereits auf die folgende Strophe, ist aber in den Blockdrucken noch mit dieser Stelle verbunden. Wie der Glossist richtig bemerkt, gehören die Mantras bereits zum tantrischen Schrifttum. Da tantrische Methoden erst im 4. Kapitel aufgelistet werden, ist die Mantra-Sammlung im 3. Kapitel schwierig; die Glosse will wohl auf diesen Umstand aufmerksam machen.

[39a] Zu dieser Praxis vgl. Glosse 40/1 und *Piṅḍārtha B 31*.

[40] Hiermit ist die Form des Lokeśvara zu vergleichen, die als *Spyan ras gzigs yi ge phyed dan bzī pa* „Avalokita mit dreieinhalb Silben“ bekannt ist (vgl. IWS Nr. 198). Der Name dieser Gottheit stammt von ihrem Mantra *om ārolik*: Zunächst wird einmal *om* gesagt, dann folgt 108mal *arolik*; damit gilt *om* hier nicht als vollgültige, sondern als gewissermaßen „halbe“ Silbe.

[40d] Zu den buddhistischen Schulen, die einen *Vidyādharaṇīka* (zuweilen auch *Mantraṇīka* genannt) besessen haben, vgl. SKILLING 1992, S. 114 f.

[41a] Die Konjekturen *mantram* (statt *mantra*) ist wegen *japed* geboten. Die tibetische Version zieht *asya* zu *mantram* (*śnags 'di*).

[41b] Der Bahuvrīhi *akṣaralakṣakam* besagt nicht, daß der Mantra aus hunderttausend (*lakṣa*) Silben (*akṣara*) bestünde; in diesem Falle hieße es *lakṣākṣara*, vgl. *daśākṣara* „aus zehn Silben bestehend“ (60a, 62d) und *śatākṣara* „aus hundert Silben bestehend“ (49b, 55b). Vielmehr ist gemeint, daß der gesamte Mantra hunderttausendmal wiederholt werden soll. Er ist daher nicht auf *mantram* zu beziehen, sondern adverbial zu verstehen: „in einer hunderttausend von [jeder] Silbe besitzenden [Weise] [ist er zu rezitieren]“.

[42a] Glosse 2 deutet *vairocana* als die Silbe *om*; diese ist dem Vairocana als Keimsilbe (*bīja*) zugeordnet; im *Hevajratana* (2.9.16a, 19a und 23c) werden in ähnlicher Weise Mantra-Silben durch Namen von Gottheiten bezeichnet werden, darunter auch *om* durch *vairocana*. Der Mantra lautet somit: *om tāre tāre tuttāre tuttāre ture ture svāhā*.

[43b] Zu *akṣaralakṣakam* vgl. 41b.

[43c] Die tibetische Übersetzung läßt *ārya* aus und verdeutlicht *purato* durch *spyan*: *sgrol ma'i spyan śnar* „vor den Augen der Tārā“.

[43d] *dadhi* „Sauermilch“ wird in Strophe 47 als „entwässerte Milch“ bestimmt.

[43d] Zwischen den Lesarten *akti* A und *akta* K kann nur aus stilistischen Gründen eine Wahl getroffen werden: Als Nomen actionis ist *akti* eleganter. Das Tibetische stellt aus unerfindlichen Gründen *akti* und *pūrvakam* um. *akti* spiegelt sich in *bskus*  $\delta$  oder auch *btags*  $\beta$  wieder. *pūrvakam* entspricht *śnar*  $\beta$ ; die Veränderung zu *mīnar* in  $\delta$  ist offenbar durch die Umstellung der beiden Wörter begünstigt. Ungewöhnlich ist neben der Umstellung auch der Gebrauch der Partikeln *las*  $\delta$  oder *la*  $\beta$ .

[43/2] Der Mantra wird hier in seiner üblichen, zehn Silben umfassenden Form ohne Doppelung der Namen angeführt.

[44ab] Das Tibetische übersetzt: „Man soll *dūrvā*-Gras, dessen Spitzen (*rtse*) nach Nordosten weisen (*bstan*), im Feuer opfern.“ Zum einen fehlt ein Äquivalent für „zehntausend“; offenbar lösten Übersetzer nicht *ayuta*, sondern *āyuta* „versehen mit“ auf, was in ei-

ner freien Wiedergabe nicht eigens wiedergegeben werden mußte. Zum anderen bezogen sie *pūrvottaraśikhā* fälschlich als Bahuvrīhi auf *dūrvā*; so kam es zur Deutung von *śikhā* als „Spitze“ des Grases, statt als „Flamme“ des Opferfeuers.

[45] Da die Strophen 45 bis 48 zusammengehören, kommt es auch in der tibetischen Übersetzung zu Verschiebungen: *pradatta-dakṣiṇācāryair* 46c wird als *slob dpon la ni yon phul nas* an den Anfang der Strophe 45 gestellt, und *likhitaś* 46c rückt hinter die Zahlen (*lakṣaśaḥ koṭiśo vāpi*) nach 47a (*'bum mam bye bar bris nas kyāi*). Subjekt des Ganzen ist *mantra* (46c).

[45d] Im vorliegenden Text ist der falsche Sandhi *locaneti* (statt richtig *locana iti*, Pausa: *locane iti*) durch den Zwang des Metrums zu entschuldigen; es mag auch das Bedürfnis bestanden haben, die Vokativ-Endung *e* zu erhalten. Diese Unregelmäßigkeit hat aber zu Verwirrung in den tibetischen Versionen geführt, die sich nicht einig sind, ob nun *lo tsa ne*  $\delta$  oder *lo tsa na*  $\beta$  zu schreiben sei.

[46] Der Mantra lautet also: *om ruru sphuru jvala tiṣṭha siddhalocane sarvārthasādhani svāhā*. Vgl. Gst 14.0<sup>+</sup>, ed. BAGCHI 1988, S. 64, Z. 3 (Hinweis von H. Isaacson).

[46b] Skt. *aśokadale 'male*: Offenbar wegen des Verszeilenendes wird im Tibetischen der Terminativ doppelt gesetzt: *'dab mar, gtsan mar* statt besser *'dab ma, gtsan mar*.

[46d] *likhitaś* „geschrieben“ wird in der tibetischen Übersetzung in die nächste Strophe genommen (*bris nas* 47a) und auf das dortige *lakṣaśaḥ koṭiśo vāpi* bezogen.

[47] Die Zahlenangaben beziehen sich nicht darauf, wie oft der Mantra abgewaschen, sondern wie oft er niedergeschrieben werden muß; 46c fordert daher ausdrücklich eine angemessene Entlohnung für den Schreiber, was nur bei einem umfangreichen Manuskript einsichtig ist.

[49] Der genaue Wortlaut des in den Strophen 49 bis 55 gelehrten Mantra lautet: *namas traiyadhvikānām tathāgatānām sarvatrapratihātāvāptidharmatābalinām, om a sama sama samantato 'nantatāvāptiśāśani, hara hara smara smarāṇa vigatarāgabudhadharmate sara sara samabalā hasa hasa traya traya, gagana-mahāvaralakṣaṇe jvala jvalanasāgare svāhā*. Für geringfügig abweichende Fassungen vgl. z. B. *Trisamayavyūharāja* fol. 181a6–181b1, 214b2 f. usw., Śāntidevas *Śikṣasamuccaya* (ed. VAIDYA S. 77, ed. BENDALL S. 139), SM 1, sowie IWS (Nr. 15 und 200).

[49c] Sowohl genitivisches Attribut *acintyaśakter mantrasya* als auch Kompositum *acintyaśaktimantrasya* ist möglich.

[50c] Für skt. *mokṣo 'pi jāyate* „die Befreiung entsteht“ (intransitiv) steht tib. *thar pa'an* ... *skyed byed* „erzeugt die Befreiung“ (transitiv).

[50/1] Anspielung auf die siebengliedrige Ritualpraxis, vgl. ENGLISH 2002, S. 124.

[51/1] Dies skizziert die Ikonographie des Tathāgata, dessen Mantra hier gelehrt wird: Attribut, Gestus und Anzahl der Köpfe sind angegeben.

[52a] Die Rekonstruktion gründet sich darauf, daß in Mantras üblicherweise im Anschluß an die Ehrerweisung der zweite Teil mit *om* eingeleitet wird (vgl. SM 1, ISW 200; in IWS 15 zu *aṃ* verderbt).

[52c] Eine Silbe ist metrisch überzählig.

[53d] Wegen der übrigen femininen Vokative ist hier Vokativ herzustellen (*samabale*).

[54a] *traya* ist Imperativ zum Verbum  $\sqrt{tra}$  „retten, beschützen“; die Form lautet korrekt *trāyasva*.

[55/2] Dies bezieht sich auf den Namen des Trisamayavyūhamuni, zu dem dieser Mantra gehört, oder auf *traiyadhvikānām* im Mantra.

[56] In den Strophen 56 bis 59 werden zwei Mantras angeführt.

[56c] Mit B ist *daśāṃśa* „zehnter Teil“ für *daśāśa* K zu lesen; *daśāṅga* „zehn Glieder“ A scheidet aus inhaltlichen Gründen aus. Für *daśāṃśa* spricht auch tib. *bcu chas* „mit dem zehnten Teil“.

[57] Der Mantra lautet: *om vimale jaya vare 'mrte hūm hūm phaṭ phaṭ svāhā* – Dies ist eine verkürzte Form des Mantra der Mahāmantrānusāraṇī. An Parallelen seien angeführt: *om vimale vipule jayavare jayavāhini amṛtaviraje hūm hūm hūm phaṭ phaṭ phaṭ svāhā* (LEWIS 2000, S. 152); *om vimale vibule jayaware jayawatriṇi amṛta mirjaḥ hūm hūm phaṭ phaṭ svāhā* (IWS S. 385); *om vimale vipule jayavare amṛte viraje hūm hūm phaṭ phaṭ svāhā* (SM 206: Mantra S. 408).

[57b] *anu ca* A „und danach“ ist sehr ungewöhnlich. *anarā*° K ist offenbar verderbt. Aus dem Tibetischen geht immerhin hervor, daß diese Silben kein Wort im Mantra bilden.

[57d] *anantaram* „sogleich“ ist im Tibetischen frei durch *mtha' ru* „zuletzt“ wiedergegeben.

[58] Der zweite Mantra wird als *hr̥daya* bezeichnet (Strophen 58 f.); er lautet: *om bhara bhara sambhara sambhara indriyabala- viśodhani hūm hūm ruru cale svāhā*. Dies ist der übliche Mantra der Mahāśītavatī, der anderweitig mit verschiedenen Varianten überliefert ist (vgl. LEWIS 2000, S. 150, SM 206: Mantra S. 409, IWS S. 385).

[58a] Zu *om* als Silbe des Vairocana vgl. Glosse 2 und die Anmerkungen zu Str. 3.42.

[58/1] Der Glossist meint irrtümlich, *om* sei zweimal herzusagen, wohl weil *gñis* im Tibetischen auf alles vorangehende, also auch auf *nam par snañ mdzad*, bezogen werden kann; aus dem Sanskrit aber geht klar hervor, daß *dvayam* sich nur auf *bhara* bezieht.

[60] Der Mantra wird in den Strophen 60 bis 62 mitgeteilt; er lautet in der hier rekonstruierten Form: *om āṃ īṃ ūṃ om mṛtyuṅjaya om*.

[62b] Beide Lesarten *param* AK und *padam* (*zes bya ba*) τ sind möglich.

[63b] *mantrās* ist im Tibetischen nicht übersetzt.

[63\*] Der Bezug dieser Glosse scheint gestört; inhaltlich gehört sie eher zu 67 ff.

[64] Vāgīśvarakīrti ordnet hier die Langlebensrituale dem *sāntika karman* zu, dem auf Befriedung bezüglichen Ritualziel.

[65] Vgl. die Strophen 38 und 82.

[66] Dies ist nur im Sanskrit, nicht in der tibetischen Übersetzung als Zitat ausgewiesen. Die Herkunft dieses Zitats ist unklar.

[66a] Wörtlich: „es gibt nicht dieses andere (oder: besondere) Ding auf der Welt“ usw.

[67d] Die Pflanze *amṛtā* wächst in kargen, unwirtlichen Landstrichen; meist wird sie als *Tinospora cordifolia* Miers bestimmt. Im Tibetischen steht hierfür *sle tres* (vgl. HÜBOTTER 1957, S. 100, vgl. DRUNGTSO/DRUNGTSO 1999, S. 323 und TSARONG 1994, S. 50).

[68/2] Vgl. Str. 78.

[69ab] *divya bheṣaja*: Für Listen der „himmlischen Arzneien“ vgl. WHITE 1996, S. 158, 160.

[69/1] Diese Glosse ist nicht verständlich. Möglicherweise handelt es sich um Namen von Heilpflanzen oder Arzneimitteln.

[70a] Zu *vyoman* vgl. „Talk“ (pw 6.186 s. v. 1 f.), „talc“ (Apte 901 s. v. 4), bzw. „mica“ (WHITE 1996, S. 210 ff.), zu deutsch: „Glimmer“. Das Tibetische übersetzt vereinfachend *dnul* „Silber“, offenbar wegen des glänzenden Schimmers dieses Minerals.

[70b] Skt. *mṛtaka* bezeichnet „totes“ Quecksilber, das seine Viskosität verloren hat. Im Tibetischen steht sinngemäß *dnul chu*.

[71a] „usw.“ ist die Interpretation der tibetischen Übersetzung (*sogs par*); *ādi* kann aber auch als „Anfang“ der Verbindung des Mondes mit dem ersten Tag des Halbmonats verstanden werden. Lesart A: „Durch das innere Element, das man . . . erlangt hat, durch die Nasenmittelvorschrift, erfolgt die Überlistung des Todes.“

[71b] Wegen skt. *āntara* ist tib. *nañ gi* zu *rañ gi* zu verbessern; die Verderbnis erklärt sich aus dem Einfluß des folgenden *rañ bzin*. *āntaradhātu* ist vermutlich die Samenflüssigkeit, vgl. Glosse 3.

[71c] *tasya* A ist verschrieben für *nasya*, wie K und tib. *sna sman* zeigen. Beim folgenden *pradānāt* läßt K die Vordersilbe aus; A bildet ein Kompositum *pradānavidhinā*.

[71/4] *byañ sems* „Erleuchtungsgedanke“ bezeichnet die Samenflüssigkeit, vgl. 1.49/1.

[72a] Zum *Samputodbhavatantra* vgl. NAKAMURA 1987, S. 338 und ELDER 1978.

[72b] Die fünf Ambrosien sind für gewöhnlich Samen, Blut, Urin, Kot und Menschenfleisch; diese Bezeichnungen können aber auch auf anderes übertragen werden. So etwa heißt es Lkc 2.125a: *viṇmūtraṃ śukraraktaṃ nṛpapalasaḥitaṃ bhakṣitaṃ cāyudam syāt* „Kot und Urin, Samen und Blut zusammen mit Fleisch von Königen gegessen, ist lebensspendend“. Puṇḍarīka aber bemerkt hierzu, daß nicht wirklich Kot usw. gemeint sei, sondern *gandhaka* (Schwefel), *bhṛṅgarājarasa* (Saft von *Eclipta prostrata*), *abhraka* (Glimmer), *pārada* (Quecksilber) und *triphalā* (die drei Myrobalane); diese seien in einem bestimmten Verhältnis zu mischen und sieben Tage lang mit Milch und Schmelzbutter zu essen.

[73bc] *dag tu* für *satatam* ist vielleicht aus *rtag tu* verderbt. In der zweiten Hälfte fehlt eine Wiedergabe von *avihatejāḥ*.

[73/2] Dies ist das Scheitelzentrum, vgl. WAYMAN 1973, S. 175.

[73/3] Vermutlich soll der Tropfen im Herz-*cakra* zusammengefügt werden.

[74cd] Die zweite Hälfte bildet mit den beiden darauffolgenden Strophen einen Satz; Prädikat ist *vahed* (76c); zur Einbindung der im Instrumental stehenden Präteritalpartizipien vergleiche man die bei SPEIJER 1886, § 372 gegebenen benachbarten Belege (sog. „semi-absolutive instrumental“). – *ṛtumat* bezeichnet hier das menstruierende Mädchen; in der folgenden Strophe wird ausdrücklich *śoṇita* „Menstruationsblut“ genannt. Mit dem Einsetzen der Blutung beginnt nach traditioneller Sichtweise eine zwölf bis sechzehn Tage umfassende fruchtbare Periode der Frau; das Menstruationsblut gilt als keimfähiges Fluidum, vgl. SLAJE 1995.

[74d] *śrīkhalā* „Fessel“ dient hier zur Bezeichnung des Geschlechtsverkehrs, vgl. *kandarpaśrīkhalā* „Fessel des Liebesgottes“, d. h. „eine bes[timmte] Art coitus“ (PW 2.57). Das Tibetische übersetzt frei: *phan tshun bsrubs las* „nachdem sie aneinander gerieben haben“.

[75a] *lus zuñs* „körperliche Kraft, Vitalität“ bezeichnet die sieben *dhātu* des Körpers (vgl. *lus zuñs bdun* ZHD 2797). In dieser Strophe stehen *lus zuñs* für *śukra* und *kḥams* für *dhātu*. Auch die beiden ersten Glossen deuten *lus zuñs* als Samenflüssigkeit.

[75cd] Die zweite Hälfte der Strophe lautet im Tibetischen abweichend, etwa: „plötzlich beim Sterben sind zwei Tropfen zu träufeln“. *mṛtasyaiva* „vom bereits Verstorbenen“ ist durch *'chi nīd las* „aus dem gerade Sterbenden“ wiedergegeben; besser wäre *śī nīd las*. *dhātu-bindubhiḥ* „mit Substanztropfen“ ist durch *thigs pa gñis ni* „zwei Tropfen“ wiedergegeben; die tibetischen Übersetzer lasen vielleicht *dvaya* „zwei“ anstelle von *dhātu*. *patitair* „mit herabgefallenen [Tropfen]“ ist umgedeutet zu *gtig par bya* „man soll tropfen lassen“; die tibetische Version verkehrt also die Abhängigkeiten: im Sanskrit ist *patitair* Attribut zu *dhātubindubhiḥ*, im Tibetischen hingegen ist *thigs pa gñis* Objekt zu *gtig par bya*.

[76] Die Konstruktion ist umständlich, die Komposita sind ungenau. Wörtlich ist zu übersetzen: „Man wehe [mit diesen Elementen] allmählich in die aus der eigenen Nasenspitzenhöhle hingeführte [Nasen]höhle [des Toten] durch den Ausgang einer Halmhöhle, die mit Schmelzbutter beschmiert ist“.

[76ab] *ghṛtāktair* K ist zugunsten von *ghṛtāka-* A zu verwerfen: Nicht Blut und Samen sollen mit Schmelzbutter beschmiert wer-

den, sondern das sie überleitende Röhrchen. Auch Genitiv im Tibetischen unterstützt A. *nalikārandhra* ist im Tibetischen vereinfacht (*sbu gu las*), *nirgama* „Ausgang“ freier übersetzt (*blud pa*): „Über ein Röhrchen, das mit Schmelzbuttermilch beschmiert ist, soll man es durch Ausgießen (oder: durch Trinken) einführen“.

[76cd] Das Tibetische übersetzt frei: „Aus dem eigenen Nasenloch hervorgekommen, ist es allmählich im Nasenloch [des Toten] herumgewälzt worden“. Der genitivische Anschluß von *byuñ ba'i* ist durch die Einbindung von *unnīta* in ein Kompositum bedingt. *vahed* „es soll wehen“ ist durch *bsgre gyur pa* „ist herumgewälzt worden“ übersetzt, bezieht sich also wohl auf ein mehrmaliges Ein- und Ausatmen. War im Sanskrit als Subjekt der Atem im unpersönlichen *vahed* immerhin noch impliziert, so ist in der tibetischen Übersetzung das Vitalfluidum zum Subjekt geworden.

[76/2] *grogs* „Partner, Freund“: verderbt aus *groñs* „Toter“?

[77/1] *nirodha* wird als Anhalten des Atems (*bum pa can*, d. i. *kumbhaka*) erklärt.

[78ab] Das Tibetische (*spyir bsdus pa*) deutet *samastam* als „kurzgefaßt“ und *vyastam* als „gesondert“ (*so sor*); es trennt *triphalā* von *mārkavānītam*, was vom Sanskrit aus gesehen unzulässig ist.

[78b] *triphalā* bezeichnet die drei Arten heilkräftiger Myrobalanen (*Terminalia Chebula*, *Terminalia Bellerica* und *Phyllanthus emblica*) und die aus ihnen hergestellte Arznei (vgl. PW 3.438). *mārkava* ist *Eclipta prostrata* L.; im Tibetischen steht hierfür das synonyme *bhṛṅga rā dza* (*bhṛṅgarāja*).

[78d] Die Wiedergabe von skt. *pañca* „fünf“ durch tib. *phan zññ* „nützlich“ ist unverständlich.

[79b] Es ist nicht zu entscheiden, ob *vajrakāyaḥ svarūpavān* „mit einem Diamantkörper und versehen mit seiner eigenen Gestalt“ oder *vajrakāyasvarūpavān* „versehen mit einem Diamantkörper als eigener Gestalt“ zu lesen ist. Statt *svarūpavān* liest das Tibetische *gzugs bzāñ ldan* „mit schöner Gestalt“, was wohl auf *surūpavān* zurückgeht.

[79d] *kalpādi* „ein Weltzeitalter usw.“: Das Tibetische läßt *ādi* aus, ebenso fehlt *api*. *sñed du* deutet den Instrumental von *saṃkhyayā* aus. Das Kompositum *kalpādisaṃkhyayā* ist offenbar analog zu den Zusammensetzungen mit Zahlworten (vgl. *ekādi*- 1.18d, *koṭi*- 4.26a, *lakṣādi*- 4.53b) gebildet worden.

[80b] Im Tibetischen sind die ersten beiden Pādas vertauscht. Auch *bahūnām* (*mañ zñg*) ist mit *vāriḡandhayoh* (*dri chu*) vertauscht, so daß es nur als adjektivisches Attribut hierzu verstanden werden kann: „Düfte und Wasser von mannigfacher Art“. Diese Deutung läßt das Sanskrit nicht zu.

[80c] *bhakṣaṇālepanāt*, d. h. die innerliche und äußerliche Anwendung der betreffenden Stoffe.

[81a] *abhyāsa* „Beschäftigung“ wird in der tibetischen Übersetzung als „Meditation“ verstanden (*goms par byas na*).

[81c] Es soll also nicht nur der unzeitige Tod, sondern auch der natürliche Tod durch diese Methoden überlistet werden können.

[81/1] Oder: „Urin“.

[82] Vgl. die Strophen 38 und 65.

[83a] Das Tibetische löst den Bahuvrīhi *bahiṣkriyam* von seinem Bezugswort (*mṛtyuvañcanam*); die Übersetzung ist aber zutreffend.

[83d] Tib. *de ni* ist verderbt aus *da ni*, vgl. skt. *saṃprati*.

#### 4.4 VIERTES KAPITEL

[1a] Zur Schreibung *ādhyātmika* vgl. die Anmerkung zu 3.1a.

[1c] Die Umkehrung *niyatam yena* K ist ebenfalls möglich.

[1d] *ucyate* K ist wegen des vorausgehenden *kathyate* überflüssig und nicht sinnvoll einzubinden; tib. *brtson pas* stützt *udyataiḥ* A.

[2] Die angeführten Dinge erinnern an die acht „großen Gefahren“ (*mahābhaya*); es gibt mehrere Auflistungen, vgl. Strophe 35.

[2c] *saṃsarga* „Ablenkung“, wörtlich: „Zusammenkommen“ (mit äußeren Objekten oder Personen) wird wie üblich durch tib. *'du 'dzi* wiedergegeben (LC 1247). Daneben steht *'du 'dzi* in unserem Text auch für *saṅga* „Anhaftung“ (vgl. 7a, 44b).

[3b] Tib. *śin tu* deutet entweder auf *ati*<sup>o</sup> A, oder auf Intensivum *caṃkramaṇa*. Unklar bleibt, ob mit *priyaḥ* ein Kompositum zu bilden ist (A) oder nicht (K).

[3c] Tib. *bsam gtan la mañ gnas* „viel in Meditation weilend“: *gnas* ist ein interpretierender Zusatz zum Bahuvrīhi *bahudhyāno*.

[4d] *maitryacittādi* „Gedanke des Wohlwollens usw.“ ist mit B aus *metrya*<sup>o</sup> K herzustellen; die an sich ebenfalls mögliche Variante *māitracittādi* „freundliche Gedanken usw.“ (A) ist abzulehnen, da hier eine Anspielung auf die vier „Unermeßlichen“ (*apramāṇa*, tib. *tshad med*, vgl. Glosse 4/4) oder „brahmischen Verweilungszustände“ (*brahmavihāra*) vorliegt. Diese sind *maitrī* „Wohlwollen“, *karuṇā* „Mitleid“, *mudītā* „Freude“, *upekṣā* „Gleichmut“ (vgl. MAITHRI-MURTI 1999). Im tantrischen Ritual folgt die meditative Aneignung dieser Tugenden auf die einleitende Verehrungszeremonie; sie geht der Meditation über die Leerheit voraus, mit der die Schau der Gottheit beginnt.

[4/5] Die Ergänzung von *lus* und *ñag* ist mechanisch erfolgt, an dieser Stelle aber wenig sinnvoll.

[5b] Tib. *brtson bya ḍ* umschreibt *-kriyāparaḥ*; die Variante *'du 'dzi spañ bar bya* „man soll die Anhaftung aufgeben“ *β* weicht vom Sanskrit völlig ab.

[6c] Die Lesart *iṣṭaphalaṃ sthairyaṃ* K ergibt folgenden, allerdings weniger guten Sinn: „durch Meditation [entsteht] die erwünschte Frucht, die Dauerhaftigkeit“. Die tibetische Formulierung *'dod 'bras brtan pas* „indem die erwünschte Frucht fest wird“ deutet stattdessen auf *iṣṭaphalasthairyaṃ*.

[7a] Zur Gleichung skt. *anuṣṭhāna* „Ausübung, Vollbringen“, tib. *ñams len* vgl. tib. *ñams su len pa*, skt. *āsthitikriyā* (Mvy 7893).

[8ab] Die tibetische Übersetzung gibt die Lokative durch die Partikel *las* wieder und fügt *'gyur* interpretierend hinzu: „aus dem Tod [entsteht] Leiden, das sieht man; aus dem Leben entsteht der Dharma, das sieht man“.

[8d] Lesart *τ*: „und übe die Überlistung des Todes aus“.

[8/3] Dies bezieht sich auf den folgenden Abschnitt, der den Mantra des Amṛtakuṇḍalin lehrt (Strophe 12).

[9-17] Die Anrufung des Amṛtakuṇḍalin geschieht entweder mit einem längeren Mantra (10–14) oder einem kürzeren „Herz“-Mantra (16–17). Die einleitende Formel *namaḥ samantakāyavācittavajrāṇām* findet sich auch in den Mantras verschiedener zornvoller Gottheiten; der längere Mantra lautet in der vorliegenden Fassung: *namaḥ samantakāyavācittavajrāṇām, namo vajrakrodhāya mahādamaṣṭrotakatabhairavāya asimusalaparaśupāśagrīhāstāyā, om amṛtakuṇḍali, kha kha khāhi khāhi tiṣṭha tiṣṭha bandha bandha hana hana daha daha garja garja visphoṭaya visphoṭaya sarvavajravighnavināyakān, mahāgaṇapati-jīvitāntakarāya hūm hūm phaṭ phaṭ svāhā*. Ohne den Zusatz *hūm hūm phaṭ phaṭ* am Ende findet er sich in derselben Form in Gst 14.11<sup>+</sup>, ed. BAGCHI 1988, S. 66, Z. 8–11 (Hinweis von H. Isaacson).

[9d] Singular *sarvavighnaṃ* (für *-vighnaṃ* A) „die ganze störende Macht“ ist stilistisch schlecht und wegen der genauen Parallele 4.15b abzulehnen.

[9/2] Dieser Zusatz macht die Zielsetzung kenntlich: „Erwirke Mehrung!“ Das Langlebensritual wird hier also nicht den *sānti*- (Befriedigung), sondern den *puṣṭi*-Riten (Zuwachs) zugeordnet. Häufig benennen Zusätze oder Einschübe am Ende eines Mantra die Zielsetzung des Rituals (vgl. BEYER 1973, S. 208 f.); im hier vorliegenden

kürzeren Mantra soll die Gottheit den Meditierenden beschützen: *ma-rakṣām kuru* (Q2).

[11c] Keine der beiden Versionen ist metrisch korrekt: Im Tibetischen fehlt ein Äquivalent für *tato*. Die Sanskrit-Version hat eine überzählige Silbe, die Version ohne *tato* dagegen zwei Kürzen auf der zweiten und dritten Silbe.

[11d] *grh̄ta* wird aktivisch gebraucht („haltend“).

[13b] Metrum und Parallelen machen deutlich, daß *visphoṭaya* zu lesen ist. Die Überlieferung im Tibetischen ist freilich nicht eindeutig:  $\delta$  stützt *visphoṭaya*,  $\beta$  *visphoṭa*.

[14b] Zu *jīvitāntakarāya* vgl. die tibetische Version und die Parallelen.

[14c] Zwei Silben fehlen. Nach dem Tibetischen (*'di*) könnte vielleicht *ayam* oder *iti* ergänzt werden, etwa: [...] *svāhety ayam*.

[15b] Im Tibetischen steht für *bhayakātara* „in Gefahr verzagend, vor Furcht mutlos“ etwas abweichend *'jigs pas ñen pa* „von Furcht gepenigt“.

[15c] Die Schreibweisen *jāpa* und *japa* werden je nach metrischer Notwendigkeit gebraucht: *japa*: 3.27c, 4.53d, 4.54a, 4.55a, 4.61a; *jāpa*: 3.28d, 3.29b, 3.39c, 3.50b, 3.56b, 4.3d, 4.55d. Die vorliegende Stelle ist die einzige, an der das Wort nicht einheitlich überliefert ist; metrisch ist beides möglich.

[15/2] Zu *'dem pa* vgl. *'dems pa* „to choose, to select, to elect“ (Goldstein 577); man darf also frei zwischen dem längeren und dem kürzeren Mantra wählen.

[16] Der kürzere oder Herz-Mantra lautet: *om hulu hulu tiṣṭha tiṣṭha hana hana dāha dāha garja garja visphoṭaya visphoṭaya sarvaviḡhnavināyākān, om amṛta hūm hūm phaṭ phaṭ mama rakṣām kuru svāhā* Zum ersten Teil bis *vināyākān* vgl. Gst 15.84<sup>+</sup> (ed. BAGCHI 1988, S. 83, Z. 18–20 (Hinweis von H. Isaacson).

[17c] Der feminine Vokativ *amṛte* ist hier nicht begründet; es ist mit der tibetischen Version *amṛta* zu lesen. Das Sanskrit hat *hūm* und *phaṭ* jeweils zweimal, das Tibetische je dreimal.

[17/1] Der Wortlaut des Mantra ergibt sich aus dem Text und muß nicht weiter erläutert werden. *'di* ist im Sinne von *'dir* oder *'di la* zu verstehen.

[18c] Zur Ausdrucksweise *yogaṃ dhyāyati* „er meditiert einen Yoga“ vgl. *dhyāyād imaṃ yogaṃ* in Umāpatidevas *Vajravārāhīsādhana* vs. 2d, ed. ENGLISH 2002, S. 226.

[19a] *buddhakṛtyakaram* ist einhellig überliefert. Im Unterschied dazu stehen sich im Tibetischen *sañs rgyas mdzad pa mdzad*  $\beta$  und *sañs rgyas nram snañ mdzad*  $\delta$  gegenüber. Letzteres ist wohl über eine ehemalige Glosse *nram snañ mdzad* (entspricht skt. *vairocana*) in den Text geraten. Für den Sanskrittext scheidet *vairocanaṃ* an dieser Stelle vor allem deshalb aus, weil dieser Name in der nächsten Strophe vorkommt und daher tautologisch wäre. Zur Bezeichnung *buddhakṛtyakara* „die Taten eines Buddha verrichtend“ vgl. *buddhakṛtyakarair nāthaiḥ*, tib. *sañs rgyas 'phrin las byed pa'i mgon* „mit Beschützern, die die Taten eines Buddha verrichten“ *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* 1.5d, ed. WAYMAN 1985, S. 58 (Hinweis von H. Isaacson).

[19c] *vajraparyāṅka* ist die Sitzhaltung, die den Buddhas zukommt; die Beine sind dabei so verschlungen, daß die Fußsohlen nach oben zeigen.

[19\*] Ein Text dieses Namens ist nicht bekannt.

[19/2] Obwohl die Glosse *ṣi ba* zugeordnet ist, sollte sie eher auf *sañs rgyas* bezogen werden („der das Werk der Buddhas *der drei Zeiten* verrichtet“).

[20a] *bodhyagrāmudrā*: Zu den zwei Formen dieser Geste vgl. IWS S. 580.

[20b] *maṅḡalam* „Umkreis“ wird frei durch *tshogs* „Schar“ übersetzt: „der infolge einer Schar weißer Strahlen funkelt“.

[20/1] *ye śes* steht verkürzt für *ye śes sems dpa'* (skt. *jñānasattva* „Erkenntniswesen“); vgl. 20/2. Dies bezeichnet in der Gottheitenmeditation den von außen kommenden, objektiven Aspekt der Gottheit, die sich mit dem *dam tshig sems dpa'* (skt. *samayāsattva* „Gelübde-“ oder „symbolisches Wesen“), dem subjektiv im Meditierenden selbst erschaute Aspekt der Gottheit zu einer Einheit verbinden muß. Diese Vereinigung geschieht in der Mitte des Maṅḡala (vgl. LES-SING/WAYMAN 1968, S. 162 f., Anm. 17; BEYER 1973, S. 101).

[21a] Skt. *veśa* „Kleidung, Äußeres“ umfaßt hier mehr als nur Gewänder und wurde daher mit „Attribut“ übersetzt. Die skt. Mss. schreiben *veśa* A und *vesa* K.

[21c] Skt. *ahaṃkāra*, tib. *ñā rgyal* bezeichnet in tantrischer Terminologie nicht Hochmut oder Stolz, sondern die sichere Empfindung, die Gottheit selbst zu sein. Vgl. „divine pride“ COZORT 1986, S. 57 f.

[22a] Tib. *kha sbyar* „the mouth of a vessel or box closed or shut up“ (SCD 132) steht für skt. *saṃpuṭa* „eine halbkugelförmige Schale und Alles was diese Form hat“ bzw. „eine runde Dose“ (PW 7.741). Der Mond wird wegen seiner Krümmung als rundes, kugelartiges Gefäß gedacht, in der die Gottheit ruht.

[22b] Tib. *mi 'jigs pa* „furchtlos“ ist sicher verdorben aus *mi 'jig pa* „unvergänglich“, vgl. skt. *anaśvara*.

[22/4] Dies bedeutet, daß die meditative Vereinigung mit der Gottheit an dieser Stelle schon erfolgt ist. Vgl. Anmerkung zu 20/1.

[22/10] Strophe 24 zufolge ist Lokeśvaras Geste bei dieser Meditation die der Versenkung (*samādhi*). Hier jedoch führt der Glossist zwei Attribute an: rechts die Geste der Wunschgewährung (*varada*) und links den Lotus (*padma*). Der Glossist hat offenbar mechanisch die üblichen Attribute des einköpfigen, zweiarmligen Avalokita angeführt.

[24b] Wegen tib. *ma 'chol bar* „nicht verwirrt“ ist *anākulam* K zu lesen. A ist inhaltlich schwierig („voll von zwei Händen“), außer man wollte *samākula* im Sinne von *samanvita* „versehen mit“ deuten. Die tibetische Version benutzt den Terminativ und stellt um: „in unverwirrter Weise befinden sich seine beiden Hände gut in der Samādhi-Geste“.

[24/2] Demzufolge geht der Nektarstrom nicht von Lokeśvara, sondern von Amitābha aus.

[25d] Statt *tathaiva* K ist auch die Lesart *tatheti* A möglich.

[25/3] Hinter *tiñ ñe 'dzin sems dpa'* (entspricht skt. *samādhisattva*) steht eine Tradition, die bei der Gottheitenmeditation drei *sattvas* annimmt; das *samayāsattva* wird im Herzen des *jñānasattva* in ikonographisch einfacherer Form vorgestellt, z. B. als *bīja* (Hinweis von H. Isaacson).

[25/4] *gsum rtsegs* „das mit drei Stockwerken“ bezeichnet das Weltgebäude, das nach buddhistischer Lehre aus drei Bereichen (*arūpa-*, *rūpa-* und *kāmadhātu*) besteht. Vgl. 26/2.

[26cd–27ab] Das Tibetische ist zu übersetzen: „Dann soll man seinen Sinn auf den Weltenherrn am Ende des Reinen-Überaus-Reinen verlegen; wenn der Herr des Yoga so meditiert hat, wird der Todesgott selbst sterben.“ Unklar bleibt, ob die Übersetzer nur mit dem Passiv zu kämpfen hatten oder ob ihnen eine Lesart *yogeśvaro* vorgelegen hat.

[26/1] Offenbar parallel zu den zehnmillionenfachen Schau des Lokeśvara soll man demzufolge den Mantra *om aḥ svāhā* ebensovielen Male hersagen.

[26/2] *gsum brtsegs pa* steht wieder wie in 25/4 zuvor für das Weltgebäude, das in der Meditation im Herzen repräsentiert wird.

[26/3] Dies führt den Gegenstand etwas weiter aus. Man soll die Nektarströme des Amitābha in der Silbe *a* sammeln (ein Symbol für das Allerfeinste, von dem die Strophe spricht) und sich in den Nektarströmen oder den Mitleidswogen des Avalokita waschen. Amitābha ist der Ausgangsort des Nektars, vgl. Glosse 24/2.

[27a] Hinter tib. *bsams na* ist *dhyātvā* o. ä. zu vermuten. Da aber der Todesgott kaum über den Herrn des Yoga meditieren wird, müßte ein Subjektswechsel angenommen werden. Daher wurde die einfachere Lesart *dr̥ṣtvā* K beibehalten. *dr̥ptvā* A ist verderbt.

[27c] Die Übersetzung von *skandha* mit „Daseinsgruppe“ erfolgt im Anschluß an NYANATILOKA 1952, S. 106 ff. s. v. *Khandha*. – Tib. *nad* für skt. *doṣa* ist auffällig.

[28–37] Dieser Abschnitt, der eine Meditation über die Weiße Tārā lehrt, ist wohl der einflußreichste des gesamten Werks. Der Text dieser Strophen ist wörtlich teilweise in SM 102 und ganz in SM 103 und 112 enthalten. Diese Parallelen werden in Abschnitt 5.3 bearbeitet.

[28] Vgl. Mvts 1 (ab: *stha*- ... °*opari*: *-sthām tāmbhūtām candra-viṣṭarām*), Mvsts 5 und Mvupts 6cd, 7cd. Die tibetische Version ist in Atiśas Tbh 415b8–416a1 wortgleich mit dem Mvup überliefert.

[28\*] Nicht identifizierter Text.

[28/2] Die Keimsilbe lautet für gewöhnlich *tām*, die Schreibung *tam* ist vereinfacht. *u* ist offenbar aus *a* verderbt: In Sādhana entsteht aus der Leerheit zunächst die Silbe *a*. Vgl. Anupamarakṣitas *Tārāsādhana*: *svahṛdaye prathamavaraparīṇatam śītāmśumaṇḍalam vicintya tanmadhye kamanīyanīlanīrajaṃ tatkiñjalke niṣkalaṅkaśāsāṅkamaṇḍalam tadupari pūtātāmkārabijam paśyet* (SM 98, S. 201, Z. 3–6) „man soll darüber meditieren, wie im eigenen Herzen aus dem ersten Vokal (*a*) ein Mondscheibe hervorgegangen ist; in deren Mitte erschau man eine liebliche blaue Lotusblüte, in deren Staubgefäßen eine fleckenlose Mondscheibe, und auf dieser die gelbe Keimsilbe *tām*.“ Manche Texte schalten dem Ganzen noch *paṃ* vor: Aus *paṃ* entsteht ein Lotus, auf diesem erscheint *a*; dieses wandelt sich zum Mond, auf dem dann *tām* ruht (vgl. IWS S. 238).

[29] Vgl. Mvts 2 (d: *vapuṣmatīm*: *vapuḥkramām*), Mvsts 6 und Mvupts 8. Die tibetische Version der Strophe ist fast wortgleich in Tbh 416a1 f. enthalten, nur heißt es dort *rgyab brten ba* statt *rgyab brten pa*.

[29d] Die Variante *vapuḥkramām* (Mvts) statt *vapuṣmatīm* ist nicht ursprünglich, vgl. S. 227.

[29/2] Der Mond wird als Vorhang hinter der Göttin gedeutet.

[30] Zur ersten Hälfte vgl. Mvsts 7ab und Mvupts 9ab; zur zweiten vgl. Mvts 3ab, Mvsts 7cd und Mvupts 9cd. Die tibetische Version der Strophe ist in abgewandelter Form überliefert in Tbh 416a2 f. Dort heißt es: *rdzogs saṅs rgyas daṅ de 'dra'i sras, kun gyi yum gyur 'dod sku 'chaṅ, 'phags ma sgrol ma de'i sñiṅ gar zla ba'i steṅ gi tāṃ dkar po yoṅs su gyur pa las*.

[30a] In *tatputra* nimmt *taṅ* die Sambuddhas wieder auf; es ist ein Synonym für die Bodhisattvas, die in übertragenem Sinn als „Söhne“ eines Buddha betrachtet werden.

[30d] Einige Textzeugen des Mvts haben *śaśi* statt *sita*; Mvsts und Mvupts bestätigen *sita*.

[30/2] Zur Konjektur vgl. 36/2.

[30/2 f.] Der Glossist schlägt zwei mögliche Interpretationen für *kāmarūpadhām* vor: „wunschgewährend“ und „die Gestalt frei wählend“.

[31] Vgl. Mvts 3cd–4ab, Mvsts 8 und Mvupts 10. Die tibetische Version der Strophe ist fast identisch in Tbh 416a3 f. enthalten; die einzige Abweichung dort ist *om ṭā'i yi ge yi* anstelle von *om hā'i yi ge yis*.

[31a] Skt. *koṣṭhaka* wird mit *rtsibs* „spoke of a wheel“ (Jäschke 439) übersetzt. Die tibetischen Versionen der Sādhana haben entweder wie unser Text *rtsibs* oder aber *re('u) mig*. Hier bezeichnet *koṣṭhaka* den Zwischenraum zwischen den Radspeichen. Daher heißt es im nächsten Pāda *paripūrītam* „ausgefüllt“: Die Buchstaben des Mantra stehen nicht auf den Speichen selbst, sondern in den dazwischenliegenden Flächen. Tib. übersetzt *yoṅs su bskor ba* „umgeben“. Die

mittleren acht Silbenzeichen des zehnsilbigen Mantra sind (*om*) *tā re tu tṭā re tu re svā (hā)*.

[31cd] Die Gestaltung des Rades hängt davon ab, ob *-stha*- A oder *-stham* K gelesen wird. Im ersten Falle steht der Name zwischen *om* und *hā* auf der Radnabe, im zweiten Falle steht nur der Name auf der Nabe, während das ganze Rad von *om* und *hā* „umgeben“ ist. Da nicht klar ist, wie diese beiden Silben ein Rad umgeben könnten, wurde *-stha*- im Text übernommen. Auch in den Sādhana-Parallelen ist *-stham* nur schlecht bezeugt. *sādhya* bezeichnet die Person, für deren Langlebigkeit die Meditation durchgeführt wird.

[32] Vgl. Mvts 4cd–5ab, Mvsts 9 und Mvupts 11: Sie alle lassen *ca* aus (*japed akhinna* statt *japēc cākhinna*). Mit minimalen Abweichungen findet sich die Strophe in Tbh 416a5: Statt *brtan ciṅ* steht dort *brtan žiṅ*, statt *bcu pa'i* steht *bcu po'i*.

[32b] Im Kontext ist Akkusativ der zeitlichen Erstreckung erforderlich; daher scheidet *ṣaḍmāsād* „nach sechs Monaten“ aus.

[33] Vgl. Mvsts 10 und Mvupts 12 (d: *svāhāntaḥ*: *svāhāntam*), und geringfügig abweichend Tbh 416a6 f.: *daṅ por om ni g'zag nas su, de'i 'og tā re rab tu sbyar, de'i 'og tā re tuttā re, swāhā mtha' can las kun byed*.

[33c] Zwischen den Lesarten *'smāt* und *syāt* ist der graphische und semantische Unterschied nur gering.

[33d] *savi*° K ist eine Fehllesung aus dem Längenzeichen und einem superskribierten *r*-Häkchen der Vorlage. Die tibetische Version übersetzt sinngemäß „alle Werke ausführend“. Die Konjektur wird auch gestützt durch die Sādhana-Parallelen. Statt *svāhāntaḥ* liest Mvupts weniger gut *svāhāntam*.

[34] Vgl. Mvsts 11 und Mvupts 13c, wobei *romāgro* statt *romāgram* und *muktavat* statt *mṛtyuvat* steht. Zum dritten Pāda vgl. *apy akhaṇḍitaromāgrātmā* (Vts S. 194, Z. 9): Vts bezieht *romātmā* auf das Subjekt: *apy akhaṇḍitaromātmā sarvaśatruṣu sarvadā* „[Man ist] sogar unter allen Feinden immer einer, dem kein Haar gekrümmt wird“. Auch die Sādhana überliefern Nominativ *akhaṇḍitaromāgro*. Im Mvup ist *akhaṇḍitaromāgram* adverbial zu verstehen: „Man siegt über den Tod in einer Weise, bei der von den Göttern die Haresspitzen nicht verletzt werden können“.

[34d] *mṛtyum jayati mṛtyuvat* findet sich ohne Varianten in 4.44d, auch die tibetische Version stützt *mṛtyuvat*. Im Unterschied dazu lesen die Sādhana-Parallelen einhellig *muktavat* „wie ein Befreier“. Auf nicht genau faßbaren Wegen scheint unsere (verderbte) Variante *muktivat* K davon beeinflusst zu sein.

[34/5] Dies spiegelt vielleicht Śivas Beinamen *Īśāna* wieder.

[34/6] *kapālabhṛt* ist gewöhnlich ein Beiname Śivas (*Amarakoṣa* 1.1.32), nicht *Kāmadevas*.

[35] Vgl. Mvsts 12 und Mvupts 14.

[36] Vgl. Mvsts 13 und Mvupts 15.

[36ab] Die tibetische Version sowie die Sādhana-Parallelen stützen *ayācitā* (K); die Variante *avācitā* „unaussprechlich“ A ist abzulehnen. Auch *ānnapānādi* ist durch *zas skom sogs* bezeugt. Damit stimmt Mvup mit Mvupts überein. Mvsts weicht ab.

[36b] Tib. *kha zas β* statt *khaṅ bzaṅs δ* ist ein Fehler der tibetischen Überlieferung.

[36c] Die vierte Silbe sollte prosodisch lang sein. Durch °*āñjanaṃ* könnte zwar das Metrum geheilt werden, doch kommt sie aus stilistischen Gründen nicht ernsthaft in Betracht.

[36/1] Üblicherweise werden acht Siddhis unterschieden; vgl. die Hinweise bei WHITE 1996, S. 371, Anm. 14.

[36/2] Ein *bhadrakumbha* ist demnach nicht einfach „ein Krug mit heiligem Wasser“ (PW 5.196) oder „a golden jar filled with water from a holy place, particularly from the Ganges“ (Apte 711), sondern viel eher eine Art Füllhorn. Vgl. Atiśas *Bodhipathapradīpa*, Vers 243 (EIMER 1978, S. 136 f. und die Anmerkungen dort).



[37] Vgl. Mvsts 14 und Mvupts 16. Zur ersten Hälfte vgl. *kavitā vakṛtā caiva prajñā cāyantānirmalā* (Vts S. 194, Z. 6).

[37b] Die Variante *caikāntanirmalā* (A) wurde in Übereinstimmung mit den Sādhana-Parallelen gewählt; in *caikā tu nirmalā* (K) ist die Funktion von *tu* nicht klar. *atyanta* „außerordentlich“ (Vts) wird von keinem der Textzeugen des Mvup gestützt.

[38b] Tib. *lha mo dkar mo chen mo ni* für skt. *mahāśvetāḍḍidevatām* läßt *ādi* aus, das im Skt. nur ein Füllwort ist.

[38c] Zur Schreibung *veṣa* für *veśa* Mss. vgl. Anmerkung zu 21a.

[38d] Das Tibetische übersetzt: „der Tod verletzt nicht mehr“. 52d gibt dieselbe Formulierung *mṛtyur na bādḥate* wieder; aus syntaktischen Gründen kommt dies hier als Lesart nicht in Betracht.

[38/2] Die Keimsilbe der (Buddha-) Locanā ist üblicherweise *lam*. Möglicherweise ist *om* hieraus verderbt. Sie hält ein Rad, auf dem sich ein Auge befindet. Vgl. IWS 199 (Abbildung S. 96, Sādhana S. 292).

[38/3] Die Keimsilbe der Cundā ist *cum*; vgl. IWS 263, wo allerdings eine andere Ikonographie vorliegt.

[38/5] Die Keimsilbe der Pāṇḍaravāsīnī ist *paṁ*; vgl. IWS 261.

[39a] Die Sanskrithandschriften schreiben nachlässig *devata* statt *dai-vata*; das Wort wird metri causa verwendet, vgl. 3.18a. Statt *vai* K ist auch *vā* A möglich.

[39b] Zum Begriff *ḍṛḍhāhaṁkāra* vgl. oben die Anmerkung zu 4.21c.

[40] *saṁhārakrama* bezieht sich auf die Auflösung der Schauung in die Leerheit. Die Vergleiche mit weißen Gegenständen, hier Meeresschnecke, Jasmin und Mond, sollen die reine, unbefleckte Natur der Leerheit zum Ausdruck bringen. Nach *Piṇḍārtha A 27* gehört das Ritual aber noch zum *utpattikrama*.

[40c] *kriyā* wird im Tibetischen nicht deutlich übersetzt.

[40d] Zu *vañcanām* A vgl. 75d, wo alle Textzeugen *mṛtyur āyāti vañcanām* heißt.

[41c] Das Absolutivum *kṛtvā* ist vom Akkusativobjekt (*°bhāvakam* usw.) des Hauptsatzes abhängig. Vgl. auch die Lesart zu 4.38d.

[42/3] Am oberen Ende des *khaṭvāṅga* sind zwei Köpfe und ein Totenschädel übereinandergesetzt, über dem er in einen Dreizack ausläuft; vgl. DE MALLMANN 1975, S. 17, Anm. 5.

[43c] Die zweite und die dritte Silbe sind metrisch unzulässig kurz. Diesen Mangel versucht B zu beheben und schreibt *hlādayet tat*, was hier aber nicht zu konstruieren ist. Zu einer Deutung als *hlādayantaḥ* vgl. Anmerkung zu 4.46c.

[44a] Hier ist der Akkusativ der zeitlichen Erstreckung erforderlich, vgl. 32b.

[44b] *'du 'dzi* steht hier und 4.7a für *saṅga* „Anhaftung“; vgl. auch Anmerkung zu 4.2ab (*samsarga* „Ablenkung“).

[45c] *candrakramāt*, tib. *zla ba'i rim* ist hier als Zeitangabe wie einfaches *māsāt* „nach einem Monat“ zu verstehen. Die Glossen 45/3 und 45/4 verstehen die Stelle abweichend: Demnach hat man sich „auf dem Lotus“ eine „Reihe“ (*rim pa*) von Monden vorzustellen. Diese Deutung läßt das Tibetische wegen des Ausfalls von Kasuspartikeln zu; das Sanskrit kann freilich nicht so verstanden werden, da der Lotus nicht im Lokativ steht. – In Q<sub>2</sub> ist die Partikel *na* (aus Glosse 45/5) in gewöhnlicher Schriftgröße in den Grundtext geraten (*bsams na*).

[45d] *kāśyādīṁś* K und *kāśyādīs* A sind offensichtlich verderbt aus *kalpādīṁś*; diese richtige Lesart ist in K am Rande nachgetragen und wird von tib. *bskal sogs par* gestützt. Die Form *°ādīṁś* ist weniger üblich als *°adi* (vgl. 1.60, 1.78, 2.7, 2.13, 2.18, 2.19, 4.83, 4.99); es kommt aber doch vor, daß bei fehlendem Bezugswort *ādi* sein grammatisches Geschlecht „nach dem im comp[ositum] unmittelbar vorangehenden Worte oder nach einem ganz nahe liegenden Ergänzungsworte“ (PW 1.630 s. v. *ādi*) richtet.

[46c] Die vierte Silbe (*saṁplāva-ya-to*) soll bei der Ma-Vipulā lang sein. Vgl. *hlā-daya-taḥ* 43c, das auf der zweiten oder dritten Silbe

lang sein sollte. Unter dem Einfluß des buddhistischen hybriden Sanskrits können schwache und starke *nt*-Stämme durcheinandergeraten sein, vgl. BHSG §§ 18.68–74: Mit starken Stämmen (*hlādayantaḥ*, *saṁplāvayanto*) wäre das Metrum in Ordnung.

[47a] ZHD 2415 s. v. *gzar ba 2*. gibt für die alte Sprache *ñe ba'am mthun pa* „sich nähern oder zusammenkommen“ an.

[47b] Sowohl Optativ *na saṁspr̥šet* als auch Partizip *asaṁspr̥śan* sind denkbar. Die Unterordnung zu *ārabhet* ist aber stilistisch besser, vgl. *ma reg par* als modale Bestimmung.

[47d] Das Tibetische deutet das Gerundivum *śraddheya* etwas anders: „Man hat es mit Vertrauen gemacht: Dies soll man unternehmen“ (β) bzw. „Wenn man es mit Vertrauen gemacht hat, soll man darüber nachdenken.“

[48] Vgl. 1.113a.

[49b] Zu *palitādīṁś ca* vgl. *kalpādīṁś ca* 45c. Obwohl *palita* Neutrum ist, erhält das Kompositum eine maskuline Endung; offenbar ist ein maskulines Bezugswort wie *keśa* hinzuzudenken.

[49c] Tib. *rgud pa* „Alter“ für skt. *āpad* „Unglück“ ist unverständlich.

[49d] Die Verbesserung *kārya* statt *kāla* ist tentativ. Tib. *de byas nas ni* steht verkürzt für *kāryakaraṇād*.

[50a] *āna* bezeichnet das Einatmen (die Glosse in B erläutert das Wort durch *prāna*), *apāna* das Ausatmen; vgl. die Glossen: 50/2 f.

[50/1] *rgya yan* „Gleichgültigkeit, Nachlässigkeit, Gewährenlassen“, vgl. *Piṇḍārtha A 131*; das Wort bezieht sich hier auf eine restriktive Art der Atmung. – Tib. *bum pa can*, wörtlich: „Topfbesitzer“, ist eine Lehnübersetzung von skt. *kumbhaka* und bezeichnet das „Atemanhalten“.

[50/4] *byaṅ sems kyī man nag* „Anweisung über den Erleuchtungsge-danken“, Name eines nicht greifbaren Textes.

[51] Diese Zahl darf als gemeinindisch betrachtet werden, sie findet sich z. B. im Lkc (vgl. STRIL-REVER 2000, S. 116 f.) wie auch in der *Gheraṇḍasaṁhitā* (5.84: *ajapā gāyatṛī* „Gāyatṛī ohne Hersagen“).

[53] Vgl.: *mārutam gaṇayed yogī praviśantam samāhitaḥ, lakṣādī-saṁkhyayā yāvad aśabdo 'yam japed sadā* (Sut 5.57). Man muß also auf 100 000 zählen und ebensooft ein- und ausatmen.

[53/1] Diese Glosse ist unklar. Die Angabe bezieht sich vielleicht darauf, daß beim Ausatmen die über den Atem aufgenommene Ambrosia verdaut wird.

[53/2] Nach 54/2 und 56/2 stehen die Silben *hūṁ*, *aḥ* und *om* mit Aus- und Einatmen sowie dem Anhalten des Atems in Verbindung.

[54] Vgl. *lakṣeṇāśabdajāpena paripūrṇena sādhaḥ, naṣṭāyur api pañcābdān (!) jīven nāsty atra saṁśayaḥ* (Sut 5.58)

[54c] Tib. *yaṅ* verdeutlicht, daß das Präsenspartizip von *√as* hier konzessiven Charakter hat.

[55a] Stilistisch ist *°japād* besser als *dvilakṣādī japed* K, da so ein syntaktischer Bezug zum zweiten Pāda gegeben ist. Das Tibetische verändert die Konstruktion etwas: „Man soll, um das Leben zu verlängern, nur zweihunderttausend usw. hersagen.“ Die Übersetzer haben offenbar *eva* statt *evam* gelesen.

[55c] Anspielung auf den dogmatischen Begriff *upāyakaṣālya* „Geschicklichkeit in den [zur Erleuchtung führenden] Mitteln“.

[56] Vgl. *prātar uthāya pavanam sahasram gaṇayet sadā, ato māru-tayogena tiṣṭhen nityam samāhitaḥ* (Sut 5.59).

[56b] Tib. *legs par* hat im Sanskrit keine Entsprechung.

[56d] Wörtlich: „das Leben von Mond und Sonne leben“. Auch *jīvitaḥ* K ist denkbar. *jīvitam* wurde bevorzugt, da bei der figura etymologica Akkusativ steht (SPEIJER 1886, § 44); vielleicht ist *jīvitaḥ* vom vorausgehenden *vinirmukto* beeinflusst.

[57a] Zu *bslab la mi dga'* für *abhyāsarahitaḥ* vgl. *chos mi dga' zīn* für *dharmarahitaḥ* 3.8a.

[57d] Weil *āsanā* K durch tib. *kha zas* „Speise“ gestützt wird, wäre aus streng stemmatischen Gründen *āsanā* A zu verwerfen. Gleich-

wohl gehen die Sibilanten so häufig durcheinander, daß hier das Stemma wenig beweist. Im Gegenteil wäre *āsana* wegen *bhakṣa* überflüssig; daher ist *āsana* „Sitzen“ A als ursprünglich zu betrachten.

[57/7] Der Glossist wendet sich gegen eine zu strenge Interpretation der Bestimmung und bezieht die Stelle darauf, daß das rechte Maß einzuhalten sei.

[59] Glosse 58/5 bezieht *anuloma* auf das Eintreten (*naṁ du 'jug pa*), also den *praveśa* genannten Vorgang. Umgekehrt bestimmt 59/1 *viloma* als das Herauskommen (*phyir 'byuñ ba*): Es ist nicht nur das Ausatmen gemeint, sondern daß durch gleichgültiges, unachtsames Atmen (ohne *aśabdajapa*) die Ambrosia den Körper verläßt.

[60] Vgl. *yad vā kumbhakayogena mṛtyuṁ jayati sarvadā* (Sut 5.60ab).

[60a] Die „Löwenspielgeste“ ist eine nicht näher bestimmte yogische Stellung (*āsana*) oder tantrische Handhaltung (*mudrā*).

[60c] Die tibetische Übersetzung gebraucht in den folgenden Strophen das Wort *dgag pa* „Hindernis“ zur Wiedergabe dreier Begriffe: (1) (*ni*)*rodha*, (2) *kumbhaka* und (3) mit vorausgehendem *steñ*: *udghāta*.

[61] Vgl. *āpūrya vāyunā sarvaṁ āpādātalam ātmavit* (Sut 5.60cd).

[61c] TSUDA deutet *kumbhaka* fälschlich als „jar“ und *udghāta* als „the act of striking“.

[61d] Lesart τ: „die Stufe des zu Wissenden“ oder „des Wissens“. Tib. *ses* deutet auf *jñeya* (oder eine andere Ableitung von  $\sqrt{jñā}$ ) anstelle von *japa*.

[61/1] Dieser zweite Teil der Glosse ist aus einem anderen Zusammenhang (von Glosse 57/8?) hierher geraten. Eine Verbindung zum ersten Teil besteht nicht. In NQ steht dieser zweite Teil isoliert, aber ohne erkennbare Zuordnung.

[61/2] Vgl. Glosse 50/1.

[62a] Die tibetische Übersetzung läßt *trividha* aus.

[62d] Vgl. *udghātas trividho mataḥ* (Sut 5.61b).

[62/1] *rab rjes* ist unklar.

[62/2] Der Glossist bezieht *rgyal bar 'gyur (jito bhavati)* nicht auf *dgag par byed pa (kumbhakaḥ)*, sondern ergänzt *'chi bdag las*, hat also den Sieg über den Todesgott im Sinn.

[63cd] Vgl. *ṣaṭtriṁśadmātriko hīno madhyaḥ syād dviguṇas tataḥ* (Sut 5.61cd): Statt *tathā* liest Sut zwar *tataḥ*, doch deutet auch die tibetische Übersetzung des Sut an dieser Stelle (*de bžin*) auf *tathā*.

[64] Vgl. *jyeṣṭhas tu triguṇo jñeyaḥ kumbhakas tena jīyate* (Sut 5.61ef), *vidhāya kuṁbhakaṁ pūrvam ātmano jānuṁḍalam* (Sut 5.62ab).

[64c] Die tibetische Version weicht stark vom sanskritischen Text ab. Insbesondere steht *tshad* (skt. *mātrā*) anstelle von *prathamam*; dies geht wohl auf eine Lesart *pramāṇam* zurück.

[64/1] Der Glossist ist von der tibetischen Übersetzung (fehl)geleitet worden: Wie bereits in 62/2 wird *rgyal bar 'gyur* durch *'chi bdag las* ergänzt; das Tibetische betrachtet *dgag pa des ni* als Einheit, während im Sanskrit *kumbhakas tena* klar getrennt ist.

[65] Vgl. *tris parāmrśya hastena ṣaḍ dadyāc choṭikās tataḥ* (Sut 5.62cd); *mātraṣā kathiyate kāle paricchedāya sūribhiḥ* (Zusatz nach Sut 5.62d in einigen Mss.).

[65a] Die Messung wird nicht völlig klar beschrieben. Tib. *'dir ni lag pas* deutet auf *pāṇinātra* statt *pāṇinā triḥ*, was allerdings lectio facillior ist; auch die Parallele im Sut hat *triḥ*. Damit ist der in den Sanskrithandschriften überlieferte Wortlaut hinreichend gesichert.

[65cd] Das Tibetische stellt für *kālaparicchedāya* die Reihenfolge um: *yoñis 'chad pa'i dus*.

[65c] WHITE 1996, S. 502, Anm. 137 bestimmt eine *mātrā* als einen Zeitraum von 4 Sekunden.

[66] Vgl. *ṣaṭtriṁśadmātrikā yāvāt tāvad yaḥ kumbhakakriyāḥ* (Sut 5.63ab) und *udghāto sau mato hīno madhyamo dviguṇas tataḥ* (Zusatz nach Sut 5.62d bzw. nach 63d in einigen Mss.).

[66cd] Dieser Teil der Strophe findet sich in fast allen Mss. des Sut. Textkritisch (vgl. TSUDAS Stemma auf S. 4) ist nicht einzusehen, warum TSUDA den Passus dem Apparat zuweist. Die Stellung der beiden Pādas in Mvup scheint die einzig sinnvolle zu sein; sie entspreche in Sut einer Einschaltung nach 63b.

[67] Vgl. *triguṇo jyeṣṭha udghāto 'ṣottaraśatamātrikāḥ, sa eva jeyo yatnena śāśvataṁ padam icchatā* (Sut 5.63cd–64ab).

[67b] Singular *mātrikaḥ* A ist korrekt; *mātrikāḥ* K (und Sut) läßt sich nicht auf *udghāto* beziehen. Der Pāda ist außerdem metrisch falsch, da die zweite und dritte Silbe zugleich kurz sind.

[67d] Statt *mṛtyuvañcanavāñchayā* hat Sut abweichend *śāśvataṁ padam icchatā*, „wenn man nach dem ewigen Zustand verlangt“, ist aber sinngemäß unserem *mṛtyuvañcanavāñchayā* benachbart.

[68a] Tib. *mtshan ñid* „Kennzeichen“ scheint verderbt aus *\*mtshams ñid* (für *avadhi* „Termin“).

[68b] Im Tibetischen ist der Abschluß der Verszeile mit Genitiv schlecht; es wäre *rab 'jug na* zu erwarten.

[69] Vgl. *jñātvā kumbhakaṁ sthirikṛtya nirodhenāvatiṣṭhate, tasya kalpasahasraṇi mṛtyur nāyāti sannidhim* (Sut 5.65). Die hintere Hälfte ist identisch mit der vorliegenden Strophe; die erste Hälfte weicht ab und ist im Sut metrisch fehlerhaft.

[69a] Wörtl.: „den Tag des Todgeweihten“. Die tibetische Übersetzung weicht ab: „Wer an jenem Tag dabei ist, den Tod usw. zu verhindern“ usw. Eine abweichende Lesart scheint möglich, z. B. *martavyādīdine tatra*.

[70c] *ghaṭāṅkavāruṇākhyā*: eine umständliche Bezeichnung für „Wassertöpfchen“ (*kumbhaka*); das Wort bezeichnet im Śleṣa das „Atemanhalten“, durch das der Nektar aufgesammelt wird.

[70d] *maṇḍalena sphurattviṣā* bezeichnet die Sonne oder – im vorliegenden Zusammenhang – den mit ihr gleichgesetzten Kanal.

[70d] Die Instrumentale werden in der tibetischen Übersetzung vernachlässigt: „aus einem Kreis verbreiten sich Lichtstrahlen“.

[70/8 f.] Der „Erleuchtungsgedanke“ kann auch hier die Samenflüssigkeit bezeichnen.

[71b] Tib. *brtag par bya* „man soll erkennen“ (i. S. v. „meditieren“) ist ein interpretierender Zusatz.

[71c] Das Tibetische („weil er im Herzen (als) einem vertrockneten Lotus absorbiert wird“) bezieht *saṁlīnam (thim pa yis)* nicht auf *śavakam*, sondern *°saṁcayam*.

[71d] Mit K (*bhramara*) und dem Tibetischen (*buñ ba*) ist daran festzuhalten, daß es sich um das Junge einer Biene handelt. A spricht vom Jungen eines Yaks (*camara*), was in Verbindung mit dem Lotus völlig unangebracht ist: Im Kāvya sind es die Bienen, die nachts, wenn der Lotus sich schließt, in diesem gefangen bleiben. Der Fehler *camara* ist wohl wegen der Alliteration mit *citta* und unter dem Einfluß der „Kuh“ in der vorausgehenden Strophe entstanden; zudem ist *camara* metrisch falsch, allenfalls *cāmaraśavaka* „von einem Yak stammendes Jungtier“ wäre passend.

[72cd] Das Tibetische bedeutet: „wie den Raum sieht einen das Sehen des Todes nicht [mehr]“. *api* ist im Tibetischen nicht wiedergegeben; *'chi bdag gi* ist vielleicht aus *'chi bdag ni* verderbt.

[73] Vgl. *tattvena jīyate mṛtyur* (Sut 19.26c).

[73b] Skt. *tattva* wird hier und in 73c, 74c und 75a durch tib. *de (bžin) ñid* übersetzt, was sonst für *tathatā* steht.

[73/1] Die Glosse bestimmt im Einklang mit Strophe 75 *tattva* „Wahrheit“ als die Lehre von der *śūnyatā*.

[74c] Tib. *rgyal cin* macht deutlich, daß *jīyate* K zu lesen ist.

[74/6] Der Glossist ergänzt fälschlich *'chi ba las* zu *rgyal*: „den Tod [besiegen]“.

[75b] Zu *sarvākāravāropeta* (vgl. Mvy 2533) hier und 76c wird verwendet, um die absolute Wirklichkeit zu beschreiben; vgl. Nāgārjunas *Pañcakrama* 1.7, 2.25. Glosse 75/3 erklärt die „Gestalten“ (*ākāra*) durch die fünf Daseinsgruppen (*skandha*).

[76] Die Pādas ab sind nur in A, die Pādas cd nur in K überliefert; das Tibetische bezeugt beides.

[76c] „Sinnesding“, wörtlich „Stütze“ (*ālambana*) bedeutet soviel wie „Grundlage der Wahrnehmung“, vgl. tib. *dmigs pa. samyoga* bezeichnet hier eine Verbundenheit, die nicht substantiell gefaßt ist: Die Sinnesdinge (*ālambana*) hängen zwar an der Leerheit, bedingen aber nicht ihr Wesen. Daher (Ablativ!) ist die Leerheit ihrem Wesen nach frei von Sinnesdingen.

[76/1] Unverständlich.

[77] Der Geist ist der Cittamātra-Lehre zufolge die letzte Wirklichkeit. Er ist über das diskursive Denken erhaben, weil er nicht in Gegensatzpaaren wie Subjekt-Objekt, Bejahung-Verneinung und dergleichen beschrieben werden kann. Der Geist geht daher auch über Gegensätze wie Denkbar (*cintya*) und Undenkbar (*acintya*) hinaus.

[78cd] Das Tibetische übersetzt abweichend: „Indem er Sein und Nichtsein aufgegeben hat, ist der Meditierende frei von Meditation“ ( $\beta$ ) bzw. „Der über aufgegebenes Sein und Nichtsein meditiert, ist frei von Meditation“ ( $\delta$ ). Demnach bezieht sich *tad* auf die Meditation selbst. Tib. *sgom pa de ni* zeigt, daß mit B *tadvivarjitaḥ* zu lesen ist; *tadvivarjitaḥ* A ist offenbar vom vorausgehenden *vinirmuktaḥ* beeinflusst. Zu dieser Strophe vgl. *abhāve bhāvanābhāvo bhāvanā naiva bhāvanā, iti bhāvo na bhāvaḥ syād bhāvanā nopalabhyate* (*Guhya-samāñatantra* 2.3, ed. BAGCHI 1988, S. 8, Z. 14 f.).

[80a] Beide Lesarten *vikalpa* K und *kalpanā* A sind möglich; für das Tibetische ist wegen *kun rtog* mit einer Variante *saṃkalpa* „Einbildung, Phantasie“ zu rechnen. *vikalpa* ist aber zu bevorzugen, weil dieses Wort in der folgenden Strophe wiederkehrt; hier bezeichnet es konventionelle Wahrheiten, deren Gültigkeit nur begrenzt ist und die in ihrer Vorläufigkeit trügerisch sind.

[80c] Die Konjektur *bahulān* ist aus metrischen Gründen erforderlich; sie wird durch tib. *man po* gestützt.

[81] Das Zitat stimmt weitgehend zu Lakṣmīkarās *Advayasiddhi* 36: *mṛtyur eṣa vikalpo 'yaṃ na bhāvaḥ sarvavastuṣu, hanyate svavikalpena pṛthagjanavijṛmbhitaiḥ* (Hinweis von H. Isaacson). Die falsche Vorstellung vom Tod entsteht durch massive Suggestion von Seiten der Unwissenden. Die skt. Version zeichnet durch *iti* nur diese Strophe als Zitat aus, während dem Tibetischen (*žes gsuñs so*) zufolge auch die folgende Strophe zum Zitat gehört.

[81c] Das Tibetische ist wohl zu *nam 'phrul gyis* zu verbessern; *nam par 'phrul ba* gibt üblicherweise *vi √kr* wieder (LC 1410). Hier steht es für *vijṛmbhita* „Manifestieren“ i. S. v. *vikurvaṇā* „magische Darbietung, Zauber, Blendwerk“, daher „Illusionen“.

[82b] Tib. *bdud* deutet vielleicht auf eine Lesart *māra*, wofür *bdud* im Mvup wiederholt steht (4.2a, 18a, 73d und 80c).

[82c] Kausativ *hānayet* ist ungrammatisch; richtig hieße es *gātayet*. Offenbar deshalb verbessert B *vikalpahānaye* „damit die falsche Vorstellung aufgehört“.

[82d] Lesart A: „dann kann man stets von falschen Vorstellungen frei sein“. Beide Lesarten *-manā* K und *sadā* A sind möglich: Tib. *nam par rtog med nūd du bya* ist nicht eindeutig.

[83] H. Isaacson (persönl. Mitteilung, 23. März 2009) vergleicht mit dieser Strophe Dharmakīrtis Lehre von der Wahrnehmung der Yogins (*Pramāṇaviniścaya*, 1.28–32): *de phyir yañ dag yañ dag min, gañ gañ śin tu bsgoms gyur pa, sgom pa yoñs su rdzogs pa na, de gsal mi rtog blo 'bras bu* „Was auch immer man daher, sei es vorhanden oder nicht vorhanden, zum Objekt einer meditativen Durchdringung macht, das bringt bei Vollendung der meditativen Durchdringung eine klare und vorstellungsfreie Erkenntnis hervor“ (VETTER 1966,

S. 75); zu *kāmaśokādī*° vgl. 'dod 'jigs mya ñan gyis ebd. 29a, zu *ādarādī*° vgl. *gus pas ni* ebd. 30b. Die yogische Wahrnehmung ist demnach ein gültiges Erkenntnisinstrument.

[83c] Ein Einschub wie *tu* ist aus metrischen Gründen erforderlich.

[83/4] Unverständlich.

[84b] Aus stilistischen Gründen ist eine Verderbnis aus *prayogās teṣu durlabhāḥ* „die Praxis in diesen [Wissenschaften] ist schwer zu erlangen“ in Betracht zu ziehen. Das Tibetische stützt eine solche Rekonstruktion, zumal ein Äquivalent für *su*° fehlt.

[84/5] Die Verneinung ist unverständlich.

[85] Diese Strophe nimmt die zu Beginn des dritten Kapitels geforderten ethischen Präliminarien wieder auf.

[87c] Beide Lesarten *syāt* A und *apy* K sind möglich. Die tibetische Version hat kein deutliches Äquivalent für *api*.

[88a] Grammatisch wäre *pratyakṣaṃ* statt *pratyakṣa-* besser; die Ma-Vipulā erfordert aber eine Kürze auf der dritten Silbe, weshalb das Kompositum gewählt wurde. *siddhaṃ* ist im Sinne von *siddhiḥ* zu nehmen.

[88b] Das Tibetische bietet in der zweiten Zeile anstelle des negierten Aussagesatzes eine rhetorische Frage ohne Verneinung, die durch *ītar* markiert ist.

[88d] Eine sichere Entscheidung zwischen *jīvite* A und *jīvane* K ist nicht möglich. Zwar wird im vorliegenden Text häufiger *jīvita* gebraucht (1.5, 1.7, 1.124, 2.20, 2.53, 3.6, 4.8, 4.14, 4.56, 4.98), doch ist zur vorliegenden Stelle *kalpādijīvanārthaṃ* 3.63 zu vergleichen, wo beide Textzeugen *jīvana* bezeugen. Als Varianten stehen sich *jīvitaljīvana* auch 4.52 und 4.87 gegenüber.

[88/1] Die Glosse bestimmt *sarveṣāṃ* inhaltlich als die im vorigen geschilderten biologischen Vorgänge.

[88/3] Dies ist vor dem Hintergrund der Variante *'tsho bar δ* (statt *'tsho bar β*) zu verstehen.

[92b] Das Tibetische übersetzt frei: „Darum bemüht euch und verwirft die Anstrengung nicht“. *'bad rtsol* steht für *dhurā, bsgriṃs te* (Lesart *gces pa*) geht auf *yatadhvam* zurück.

[92c] Tib. *nam par 'bigs* deutet auf *vibhinatti*.

[94c] Das Metrum ist defekt. Bei der Ma-Vipulā sollte der Ra-Gaṇa im vorderen Teil stehen: ×-~----× (*a-nanuṣṭhā-nād*). Die Verbesserung *anuṣṭhānād viśiṣṭābhir* B<sup>2</sup> liefert zwar eine metrisch korrekte Gestalt, entspricht aber nicht der tibetischen Übersetzung und ist unsinnig.

[94d] Anstelle der ersten Person (*vayam*) hat das Tibetische die zweite (*khyod*); *yūyam* ist jedoch metrisch nicht zulässig.

[94/1] Unklar.

[96d] *parā* ist nicht in das Tibetische übersetzt worden. – *de ltar* in *de ltar sems* ist vom vorangehenden *žes* beeinflusst.

[97cd] In der zweiten Strophenhälfte verbinden sich Elemente des Rūpaka mit denen der Upamā. Die Gleichsetzung *viṣaya: salilāvarta* gehört zum Rūpaka, ebenso *prañā: nauḥ*. Hingegen gehört das Suffix °*vat* zur Upamā, bei der es das Upamāna markiert. Der Nebensatz *agatvā kāryāntaṃ* ist mit Bezug auf Mensch und Schiff zu deuten.

[98] Das Tibetische behandelt die Mālinī-Strophe wie zwei Anuṣṭubh-Ślokas.

[98c] Beide Lesarten *siddha-* K und *siddhaṃ* A sind sinnvoll; der genitivische Anschluß im Tibetischen ist nicht eindeutig. Lesart K: „Sie ist in unserer Tradition und der der anderen erwiesen; sie kann durch Versenkung und Handeln erreicht werden.“ Dem Glossisten zufolge (98/1 f.) meint *sva* die buddhistische und *para* die nichtbuddhistische Lehre.

[98c] Tib. *thar pa'i thabs ni 'bad de bya* „man soll nach einem Mittel zur Erlösung streben“ beruht wohl auf einer Lesart *yamataḥ śaṃ vidheyam*.

[101a] Die tibetische Übersetzung verdeutlicht den Vergleich mit *'drambar*.

[102] Die tibetische Übersetzung ist irreführend: „Wenn die Schreiber wegen ihrer Befleckungen beim Abzählen ermüdet sind: das Ausmaß dieses Textes [beträgt] ganze 360“ ( $\beta$ ) bzw. „350“ ( $\delta$ ). Die Zahl 360 ( $\beta$ ) statt 380 deutet auf eine Verlesung *saṣaṣṭika-* oder (unmetrisch) *ṣaṣṭyadhika* statt *sāṣṭika*: Da der Textbestand der tibetischen Übersetzung sich mit dem der skt. Mss. durchweg deckt, kann jedenfalls das von den tibetischen Übersetzern benutzte Ms. nicht zwanzig oder dreißig Strophen weniger enthalten haben. Demnach sind 380

*grantha* der Umfang des Textes; da der Mvup tatsächlich 380 Strophen umfaßt, wird *grantha* hier synonym mit *śloka* gebraucht.

[1. Kolophon] Die tibetische Übersetzung hat neben dem Kapitelkolophon noch einen Werk- und einen Übersetzerkolophon.

[2. Kolophon]  $\delta$  hat: „Vollendet ist die Anweisung zur Überlistung des Todes, die Vāgīśvarakīrti verfaßt hat, der Lehrmeister und große Weise, der von der Göttin Tārā inspiriert worden ist.“

[3. Kolophon]  $\beta$  verdeutlicht die Rolle Rin-chen bzañ-pos: „und Übersetzer“; Zusatz in  $\delta$ : „Sie haben ihn übersetzt, durchgesehen und in die endgültige Fassung gebracht.“