Insel

Mircea Eliade

Yoga

Unsterblichkeit und Freiheit

Mircea Eliades Yoga-Buch ist seit seiner Erstpublikation 1959 ein Standardwerk, das nicht zuletzt wegen der plastischen und suggestiven Aufarbeitung der Geschichte, der Fragestellungen, Techniken und Formen des Yoga für Laien und Fachleute gleichermaßen faszinierend ist. Hier wird die ungeheure Breite und Aktualität dieses Phänomens deutlich, das längst nicht mehr nur dem indischen Kulturraum angehört, aus dem es erwachsen ist.
Eliades geistige Entdeckungsreise führt in eine Welt, deren Fragen die des modernen Menschen sind: Welches sind die Bedingungen menschlichen Lebens? Wie kann man sich zu ihnen verhalten? Wie ist es möglich, sich als manipulierbarer, vom Außen bestimmter Mensch auf ein stabiles Element in sich selbst zu besinnen, einen Zustand der Freiheit und Spontaneität zu erahnen oder gar zu erreichen?

Mircea Eliade (1907-1986) war Professor für Religionsgeschichte in Chicago und Mitherausgeber der Zeitschrift *History of Religions*.
Im insel taschenbuch liegen u. a. vor: *Das Heilige und das Profane* (it 2242), *Kosmos und Geschichte* (it 1580), *Das Mädchen Maitreyi* (it 2234), *Magische Geschichten* (it 1923), *Das Mysterium der Wiedergeburt* (it 2110), *Die Religionen und das Heilige* (it 2187).

insel taschenbuch 3001
Mircea Eliade
Yoga

Mircea Eliade

YOGA

Unsterblichkeit und Freiheit

Aus dem Französischen
von Inge Köck

Insel Verlag

3. Auflage 2016

Erste Auflage 2004
insel taschenbuch 3001
© Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig 1977
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Vertrieb durch den Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Printed in Germany
Umschlag: hißmann, heilmann, hamburg
ISBN 978-3-458-34701-9

Dem Andenken
meines verehrungswürdigen berühmten Gönners

Maharajah Sir Manindra Chandra Nandi
von Kassimbazaar

meines Guru

Prof. Dr. Surendranath Dasgupta, Principal
Sanskrit College, Kalkutta

und meines Lehrers

Nae Ionescu
Universität Bukarest

YOGA

EINLEITUNG

Die Geschichte der Entdeckung und Interpretation Indiens durch das europäische Bewußtsein ist von besonderer Anziehungskraft. Ich denke dabei nicht allein an die Entdeckung im geographischen, linguistischen und literarischen Sinne, an Expeditionen und Ausgrabungen und alles, was sonst noch in Europa eine Indologie entstehen ließ, sondern vor allem an die geistigen Abenteuer, zu welchen die fortschreitende Kenntnis der indischen Sprachen, Mythen und Philosopheme geführt hat. In seinem schönen Buch *La renaissance orientale* (Paris, 1948) hat Raymond Schwab viele von diesen geistigen Abenteuern beschrieben. Doch die Entdeckung Indiens geht fort und nichts spricht dafür, daß sie bereits an ein Ende gelangt ist. Die Beschäftigung mit einer fremden Kultur findet in ihr vorzüglich das, zu dessen Entdeckung sie schon vorbereitet ist. So wird die Entdeckung Indiens nicht eher beendet sein als mit dem Tag, an dem die schöpferischen Kräfte Europas für immer versiegt sind.

So unentbehrlich der Beitrag der Philologie auch ist – sobald es sich um spirituelle Werte handelt, vermag er den Reichtum des Gegenstandes nicht zu erschöpfen. Sicher wäre es ein vergebliches Unterfangen gewesen, vor einer korrekten Edition der Texte, vor der Herausbildung der verschiedenen buddhistischen Philologien zu einem Verständnis des Buddhismus gelangen zu wollen. Andererseits aber war mit dem Besitz so ausgezeichneter Hilfsmittel wie kritische Ausgaben, Mehrsprachenwörterbücher und historische Monographien noch keineswegs eine wirkliche Einsicht in dieses umfangreiche und komplexe spirituelle Phänomen garantiert. Wer sich der Spiritualität eines fremden Landes naht, wird an ihr vor allem das verstehen, zu dessen Verständnis er durch seine eigene innere Berufung, seine eigene Orientierung und die seines geschichtlichen Augenblicks prädestiniert

ist. Diese Selbstverständlichkeit gilt allgemein. Das Bild, das sich das 19. Jahrhundert von «tiefstehenden Gesellschaften» schuf, war zum guten Teil ein Ergebnis der positivistischen, antireligiösen und ametaphysischen Einstellung verschiedener hervorragender Forscher und Ethnologen, die sich den «Wilden» mit der Ideologie eines Zeitgenossen von Auguste Comte, Darwin und Herbert Spencer näherten. Man entdeckte überall bei den «Primitiven» «Fetischismus» und religiösen «Infantilismus», einfach weil man nichts anderes zu sehen imstande war. Es bedurfte des Aufschwungs des europäischen metaphysischen Denkens zu Beginn dieses Jahrhunderts, der religiösen Renaissance und der vielfachen Errungenschaften der Tiefenpsychologie, der Dichtung, der Mikrophysik, um zu einem Verständnis des geistigen Horizontes der «Primitiven», der Struktur ihrer Symbole, der Funktion ihrer Mythen, der Reife ihrer Mysterien zu gelangen.

Im Fall Indiens waren die Schwierigkeiten noch größer: Es galt einerseits das Arbeitszeug zu beschaffen, die philologischen Studien voranzutreiben, andererseits die dem europäischen Geist am leichtesten zugänglichen Aspekte der indischen Geistigkeit zu finden. Doch wie zu erwarten schien am leichtesten zugänglich immer das, was den dringendsten Anliegen der europäischen Kultur entgegenkam. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts war vor allem das Interesse für die vergleichende indoarische Philologie der Anstoß zum Erlernen des Sanskrit, während man eine oder zwei Generationen vorher um der idealistischen Philosophie oder des Zaubers der Urbilder willen nach Indien gegangen war, den die deutsche Romantik entdeckt hatte. In der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts kam der Antrieb zur Interpretation Indiens vor allem von der Naturmythologie und der ihr folgenden geistigen Mode in Europa und Amerika. Im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts endlich hat der Aufschwung der Soziologie und der Kulturanthropologie neue Perspektiven gebracht.

Alle diese Erfahrungen hatten ihren Wert, denn sie bildeten vor allem einen Beitrag zu den eigenen Problemen der europäischen Kultur. Wenn die verschiedenen Annäherungsmethoden der abendländischen Forscher auch vielleicht nicht immer imstande waren die wahren Werte der indischen Geistigkeit zu enthüllen, taten sie deswegen nicht weniger ihren Dienst; Indien begann sich ganz allmählich im

europäischen Bewußtsein geltend zu machen. Lange Zeit freilich zeigte sich diese Anwesenheit in erster Linie in den vergleichenden Grammatiken; nur selten und schüchtern tauchte Indien in den Philosophiegeschichten auf, wo sein Platz je nach der Mode des Tages zwischen deutschem Idealismus und «prälogischer Mentalität» wechselte, und als das soziologische Interesse allgemein geworden war, entstanden die Abhandlungen über das Kastenwesen. Doch jede von diesen Einstellungen erklärt sich aus dem jeweiligen Horizont der modernen westlichen Kultur. Solange eine Zeit die Erklärung eines Sprachgesetzes oder einer Sozialstruktur unter ihre Hauptprobleme zählte, war es keineswegs eine Herabsetzung für Indien, wenn man es etwa zur Erhellung einer Etymologie oder zur Illustration einer Stufe der sozialen Entwicklung heranzog, sondern im Gegenteil ein Zeichen von Respekt und Bewunderung. Überhaupt waren die verschiedenen Arten der Annäherung nicht in sich falsch, sie waren nur zu speziell und deshalb etwas beschränkt in ihren Möglichkeiten zur Entdeckung der Gehalte einer großen und komplexen Geistigkeit. Aber glücklicherweise lassen Methoden sich vervollkommnen und sind erlittene Niederlagen nie umsonst; man lernte bald die Irrtümer der Vorgänger vermeiden. Man braucht nur zu bedenken, welchen Fortschritt die indogermanische Mythologieforschung seit Max Müller gemacht hat, um zu wissen, welchen Vorteil ein Georges Dumézil nicht nur aus der vergleichenden Philologie, sondern auch aus Soziologie, Religionsgeschichte und Ethnologie für ein genaueres und ungleich fruchtbareres Bild der großen Kategorien des indogermanischen mythischen Denkens zu ziehen vermochte.

Alles spricht dafür, daß gegenwärtig eine richtigere Erkenntnis des indischen Denkens möglich wird. Indien ist in den Kreis der Geschichte getreten und Europa – ob zu Recht oder zu Unrecht – neigt dazu, die Philosophien «geschichtlicher» Völker ernster zu nehmen. Andererseits ist das europäische Bewußtsein besonders mit der letzten Philosophengeneration immer mehr dazu gelangt, seiner selbst durch Bezug auf die Probleme der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit gewiß zu werden. Mehr als ein Jahrhundert lang galt das wissenschaftliche und philosophische Bemühen Europas in seinem besten Teil der Analyse der Faktoren, durch welche das Wesen des Menschen «bedingt» wird; es gelang zu zeigen, wie sehr und bis zu welchem Punkt der

Mensch bedingt ist durch seine Physiologie, sein Erbe, durch das soziale Milieu, durch die Kulturidee, an welcher er teilhat, durch sein Unterbewußtes – und vor allem durch die Geschichte, sowohl den historischen Moment, in dem er lebt, wie die Geschichte seiner eigenen Person. Diese letzte Entdeckung des abendländischen Denkens – nämlich daß der Mensch ein wesentlich zeitliches und geschichtliches Wesen ist, daß er nur das ist und nichts anderes sein kann, wozu die Geschichte ihn gemacht hat – beherrscht immer noch die europäische Philosophie. Bestimmte philosophische Richtungen gehen sogar bis zu der Folgerung, daß die einzige gültige und des Menschen würdige Aufgabe in dem freiwilligen Aufsichnehmen dieser Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit besteht und daß jede andere Wahl eine Flucht ins Abstrakte bedeute und Unfruchtbarkeit und Tod, die unausbleiblichen Strafen für den Verrat an der Geschichte, zur Folge habe.

Die Diskussion dieser Thesen liegt uns nicht ob. Nur soviel sei gesagt, daß durch die Probleme, welche das europäische Bewußtsein heute so leidenschaftlich beschäftigen, seine Möglichkeiten zum Verständnis der indischen Spiritualität gewachsen sind. Mehr noch, es beginnt sogar, sich die tausendjährige Erfahrung Indiens für seine eigene philosophische Arbeit zunutze zu machen. Sagen wir es deutlicher: Der Gegenstand der jüngsten europäischen Philosophie ist die bedingte menschliche Verfassung und namentlich die Zeitlichkeit des Menschen; diese Zeitlichkeit bildet die Voraussetzung für alle anderen «Bedingtheiten», und sie letzten Endes macht den Menschen zu einem «bedingten» Wesen, zu einer endlosen, sich verlierenden Reihe von «bedingten Verfassungen». Nun bildet die Frage der «Bedingtheit» des Menschen (und ihr im Westen vernachlässigtes Gegenstück, die «Aufhebung der Bedingtheit») das Zentralproblem des indischen Denkens. Seit den Upaniṣaden hat nur ein Problem das indische Denken beschäftigt, die Struktur der menschlichen Verfassung. (Man hat deshalb nicht ohne Grund gesagt, daß die gesamte indische Philosophie «existentialistisch» war und ist.) Es dürfte also für Europa am indischen Denken interessant sein 1. die Behandlung der vielfachen «Bedingtheiten» des Menschen, 2. die Bearbeitung des Problems der menschlichen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, 3. die Frage nach einem Ausweg aus der Angst und Verzweif-

lung, die mit dem Bewußtwerden der Zeitlichkeit, des Urgrundes aller «Bedingtheiten», unvermeidlich entsteht.

Indien hat sich mit einer nie mehr erreichten Strenge um die Analyse der verschiedenen Bedingtheiten des menschlichen Wesens bemüht. Doch es hat diese Analyse nicht geleistet, um dadurch zu einer exakten und zusammenhängenden Erklärung des Menschen zu kommen (wie zum Beispiel das europäische 19. Jahrhundert, welches den Menschen aus seiner erbmäßigen und sozialen Bedingtheit erklären zu können glaubte), sondern um zu erfahren, wieweit sich die bedingten Zonen des menschlichen Wesens erstrecken und ob außerhalb dieser Bedingtheiten noch etwas anderes existiert. Diese Frage hat lang vor der Tiefenpsychologie die indischen Weisen und Asketen zur Erforschung der dunklen Zonen des Unbewußten geführt. Sie hatten die Feststellung gemacht, daß die physiologischen, sozialen, kulturellen, religiösen Bedingtheiten verhältnismäßig leicht zu bestimmen und damit auch zu meistern seien; die großen Hindernisse für das asketische und kontemplative Leben erwüchsen aus der Tätigkeit des Unbewußten, aus den *saṃskâra* und den *vâsanâ*, «Einsickerungen», «Residuen», «Latenzen» – alles das, was die Tiefenpsychologie unter den Gehalten und Strukturen des Unbewußten versteht. Aber nicht diese praktische Vorwegnahme bestimmter moderner psychologischer Techniken ist das Wertvolle, sondern ihre Anwendung zur «Aufhebung der Bedingtheit» des Menschen. Denn für Indien war die Kenntnis der «Bedingtheits»systeme nicht Selbstzweck; das Wichtige war nicht ihre Erkenntnis, sondern ihre Bemeisterung; man befaßte sich mit den Inhalten des Unbewußten, um sie zu «verbrennen». Wir werden sehen, mit welchen Methoden der Yoga zu diesen erstaunlichen Resultaten zu kommen glaubt, die ja vor allem anderen die europäischen Psychologen und Philosophen interessieren.

Wohlverstanden, es fällt uns nicht ein, nun etwa die Gelehrten in Europa zur Ausübung des Yoga aufzufordern (die übrigens nicht so leicht ist, wie gewisse Amateure glauben machen) oder den verschiedenen abendländischen Schulen die Anwendung yogischer Methoden oder die Übernahme der Yoga-Lehre zu empfehlen. Viel fruchtbarer erscheint uns etwas anderes, nämlich ein sehr aufmerksames Studium der Resultate, welche durch diese Methoden der Erforschung der Psy-

che erzielt wurden. Eine ganze Welt unvordenklich alter Erfahrung über das menschliche Verhalten im allgemeinen bietet sich da den europäischen Suchern. Es wäre zum mindesten unklug, daraus keinen Gewinn zu ziehen.

Wie wir schon sagten: Das Problem der menschlichen Verfassung, also der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des menschlichen Wesens, steht im Mittelpunkt des europäischen Denkens, und dieses selbe Problem hat die indische Philosophie seit ihrem Anfang in Atem gehalten. Freilich fehlen dort die Termini «Geschichte» und «Geschichtlichkeit» im heutigen europäischen Sinne, und nur sehr selten begegnet der Terminus «Zeitlichkeit». Es wäre übrigens auch gar nicht möglich, daß sie dort genau unter diesen Bezeichnungen als «Geschichte» und «Geschichtlichkeit» auftreten. Aber das, worauf es ankommt, ist nicht die Identität der philosophischen Terminologie; es genügt, daß die Probleme selbst gleichgesetzt werden können. Nun wußte man seit langem, welch große Bedeutung das indische Denken dem Begriff der *mâyâ* beimißt, den man richtig mit «Illusion, kosmische Illusion, Trugbild, Werden, Irrealität» übersetzt hat. Doch genauer betrachtet, zeigt sich *mâyâ* als «Illusion» eben weil sie nicht am Sein teilhat, sondern «Werden», «Zeitlichkeit» ist – kosmisches Werden, sicherlich, aber auch historisches Werden. Es ist also wohl möglich, daß Indien die Beziehung zwischen Illusion, Zeitlichkeit und Leiden durchaus gekannt hat. Mögen die indischen Weisen auch im allgemeinen dieses Leiden in kosmischen Terminis ausgedrückt haben, wer sie mit der Aufmerksamkeit liest, die sie verdienen, wird sich klar werden, daß sie das menschliche Leiden vor allem als von den Strukturen der Zeitlichkeit bedingtes «Werden» im Auge haben. Wir haben dieses Problem an anderem Ort berührt[1] und werden noch weiter darauf zurückkommen. Das «in einer Situation sein», «durch Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit konstituiert sein» der modernen abendländischen Philosophie hat innerhalb des indischen Denkens die «Existenz in der *mâyâ*» zum Gegenstück. Setzen wir die beiden philosophischen Horizonte – den indischen und den abendländischen – einander gleich, so gewinnt alles, was Indien über die *mâyâ* gedacht hat, für uns eine

[1] Vgl. *Symbolisme religieux et angoisse*, in dem Sammelband *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Rencontres Internationales de Genève, 1953.

gewisse Aktualität. Dies wird einem klar, wenn man zum Beispiel die *Bhagavad-Gîtâ* liest; die Analyse der menschlichen Existenz vollzieht sich hier in einer Sprache, die uns vertraut ist. Die *mâyâ* ist nicht nur kosmische Illusion, sondern auch und vor allem Geschichtlichkeit; nicht nur Existenz im ewigen kosmischen Werden, sondern vor allem Existenz in der Zeit und in der Geschichte. Für die *Bhagavad-Gîtâ* stellt sich das Problem – fast wie für das Christentum – in folgender Weise: Was für einen Ausweg gibt es für die paradoxe Situation des Menschen, der einerseits sich in der Zeit v o r f i n d e t, der Geschichte geweiht ist, andererseits aber weiß, daß er «verdammt» wird, wenn er sich von der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit erschöpfen läßt, daß er also um jeden Preis i n d e r W e l t einen Weg finden muß, der auf eine außergeschichtliche und unzeitliche Ebene mündet? Die Diskussion der von der *Bhagavad-Gîtâ* vorgeschlagenen Lösungen wird weiter unten erfolgen, aber schon hier sei betont, daß alle Lösungen verschiedenartige Anwendungen des Yoga sind.

Man begegnet also auch hier wieder dem Yoga. Tatsächlich setzen die Antworten des indischen Denkens auf die dritte von den die abendländische Philosophie interessierenden Fragen – die Frage nach dem indischen Ausweg aus der durch die Entdeckung unserer Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit ausgelösten Angst und nach den Mitteln um in der Welt bleiben zu können, ohne sich von Zeit und Geschichte «erschöpfen» zu lassen – eine gewisse Kenntnis des Yoga voraus. Daraus läßt sich ermessen, was die Vertrautheit mit diesem Problem für die europäischen Sucher und Philosophen bedeuten könnte. Um es noch einmal zu sagen: Es handelt sich nicht darum, einfach eine von den indischen Lösungen zu übernehmen. Einen spirituellen Wert kann man nicht erwerben wie eine neue Automarke. Und es handelt sich schon gar nicht um philosophischen Synkretismus noch um «Indisierung» und noch weniger um jenen abscheulichen «spirituellen» Hybridismus, der durch die theosophische Gesellschaft eingeführt und von den zahllosen Pseudomorphosen unserer Zeit aufgegriffen wurde. Das Problem ist ernsthafter: Es handelt sich um die Kenntnis und das Verständnis eines Denkens, das in der Universalgeschichte der Spiritualität einen hervorragenden Platz eingenommen hat. Es gilt, dieses Denken j e t z t kennenzulernen, denn jetzt, wo

aller Kulturprovinzialismus einfach durch den Gang der Geschichte überwunden ist, sind wir – Europäer wie Nichteuropäer – gezwungen in Terminis der Universalgeschichte zu denken und universale spirituelle Werte zu schmieden; und ebenfalls j e t z t ist die Zeit, wo das Problem der Situation des Menschen das europäische philosophische Bewußtsein beherrscht – dasselbe Problem, das sich, um darauf zurückzukommen, im Zentrum des indischen Denkens befindet.

Vielleicht wird der philosophische Dialog, besonders am Anfang, nicht ohne Enttäuschung abgehen. Mancher abendländische Sucher und Philosoph könnte die indischen Analysen ein wenig simpel finden, die vorgeschlagenen Lösungen nutzlos. Eine Fachsprache, die einer bestimmten geistigen Tradition verpflichtet ist, bleibt immer Jargon; vielleicht finden die abendländischen Philosophen den indischen philosophischen Jargon altmodisch, ungenau, unbrauchbar. Doch alle diese Risiken des Dialogs bedeuten wenig. Die großen Entdeckungen des indischen Denkens werden erkannt werden, unter und trotz der Verkleidung durch den philosophischen Jargon. So ist es zum Beispiel unmöglich an einer der größten Entdeckungen Indiens vorbeizugehen, an der Entdeckung des «Zeugen-Bewußtseins» («*conscience-témoin*»), des seiner psycho-physischen Strukturen und ihrer zeitlichen Bedingtheit entledigten Bewußtseins des «Befreiten», also dessen, dem es gelungen ist sich von der Zeitlichkeit frei zu machen und der deshalb die wahre, unaussprechliche Freiheit kennt. Der Erwerb dieser absoluten Freiheit, der vollkommenen Spontaneität bildet das Ziel aller indischen Philosophien und mystischen Techniken, doch als der vorzüglichste Weg zu diesem Ziel erschien Indien der Yoga in irgend einer seiner vielfachen Formen. Aus diesem Grund vor allem haben wir es für nützlich gehalten, eine einigermaßen vollständige Darstellung der Yoga-Theorien und -Praktiken zu schreiben, die Geschichte seiner Formen zu erzählen und den Platz zu zeigen, welchen der Yoga im Ganzen der indischen Spiritualität einnimmt.

Das vorliegende Buch wurde nach dreijährigem Studium an der Universität Kalkutta (1928–1931) unter der Leitung von Professor Surendranath Dasgupta und einem sechsmonatigen Aufenthalt im Ashram von Rishikesh, Himalaya, begonnen. Eine erste Ausgabe, englisch geschrieben, vom Verfasser ins Rumänische und von meh-

reren Freunden ins Französische übersetzt, erschien 1936 unter dem Titel: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Fehler der Jugend und Unerfahrenheit waren durch ärgerliche Mißverständnisse infolge der doppelten Übersetzung noch verschlimmert, und überdies war der Text durch eine große Zahl von sprachlichen Fehlern und Druckfehlern entstellt. Trotz diesen großen Unvollkommenheiten fand die Arbeit bei den Indologen eine gute Aufnahme; die Besprechungen von Louis de la Vallée-Poussin, Jean Przyluski, Heinrich Zimmer, V. Papesso, um nur die inzwischen Verstorbenen zu nennen, waren uns schon lange ein Anreiz zur Vorbereitung einer neuen Ausgabe. Korrekturen und Materialzuwachs ergaben einen Text, der sich von der Ausgabe von 1936 merklich unterscheidet. Mit Ausnahme einiger Paragraphen wurde das Buch ganz neu geschrieben, um es so gut als möglich unseren heutigen Ansichten anzupassen. (Ein Teil dieser neuen Version wurde schon in dem kleinen, 1948 veröffentlichten Buch *Techniques du Yoga* benützt.) In den Fußnoten ist nur ein Minimum an Hinweisen stehen geblieben. Die Bibliographien sowie der Stand der Fragen, genauere Angaben, welche bestimmte speziellere Aspekte des Problems erforderten, und überhaupt alle fachliche Diskussion wurde in Form kurzer Anhänge am Schluß des Werks zusammengestellt. Wir wollten ein auch den Nichtspezialisten zugängliches Buch vorlegen, ohne jedoch von der wissenschaftlichen Strenge abzugehen; die Indologen finden in den Dossiers am Schluß des Werkes ergänzendes Material und Elemente einer Bibliographie. Daß keine Bibliographie je vollständig ist, brauchen wir nicht hinzuzufügen.

Französische Übersetzungen der Sanskrit- und Pâlitexte haben wir überall dort benützt, wo sich gute fanden. Wo wir uns bei der Übersetzung der *Yoga-Sûtra* von den gängigen Interpretationen entfernt haben, geschah das auf Grund der mündlichen Unterweisung durch unsere Hindu-Lehrer, an erster Stelle Professor Surendranath Dasgupta, mit dem wir alle wichtigen Texte des *yoga-darśana* übersetzt und kommentiert haben.

In dieser seiner Gestalt wendet sich das Buch vor allem an den Religionshistoriker, den Psychologen und den Philosophen. Sein Hauptteil ist der Darstellung der verschiedenen Formen der yogischen Technik und ihrer Geschichte gewidmet. Über das System Patañjali's gibt

es ausgezeichnete Arbeiten, namentlich die von Dasgupta; daher hielten wir es nicht für notwendig uns über diesen Gegenstand allzusehr zu verbreiten, ebensowenig über die Technik der buddhistischen Meditation, worüber es bereits eine reiche kritische Literatur gibt. Dafür sind wir länger bei den weniger bekannten oder unvollkommen erforschten Aspekten verweilt, den yogischen Ideen und Methoden und der Symbolik, die sich im Tantrismus, in der Alchimie, der Folklore und der Frömmigkeit der Urbevölkerung kundgeben.

Wir haben dieses Werk dem Andenken unseres Protektors, des Maharajah Sir Manindra Chandra Nandi von Kassimbazar, der uns durch ein Studienstipendium den Aufenthalt in Indien ermöglicht hat, und dem Andenken unserer liebsten Lehrer, Nae Ionescu und Surendranath Dasgupta, gewidmet. Der Unterweisung des ersteren verdanken wir unsere philosophische Initiation und Orientierung; Surendranath Dasgupta dagegen hat uns nicht nur in das Zentrum des indischen Denkens eingeführt, sondern war während drei Jahren zugleich unser Professor für Sanskrit, unser Lehrer und unser *guru*. Mögen alle drei im Frieden ihres Glaubens ruhen!

Mit der Vorbereitung dieser neuen Ausgabe haben wir bereits vor langer Zeit begonnen, doch nur ein glückliches Zusammentreffen von Umständen ermöglichte ihre Beendigung. Die Bollingen Foundation, New York, hat uns durch ein Forschungsstipendium ermögleicht, einige Jahre dem vorliegenden Werk zu widmen; es sei hiermit den Trustees der Foundation unser aufrichtigster Dank gesagt. Dank der Liebenswürdigkeit unserer Freunde Dr. René Laforgue und Délia Laforgue, die uns auf so freundliche Weise ihre Wohnung zur Verfügung gestellt haben, konnten wir seit 1951 unter unverhofften Bedingungen arbeiten; mögen sie unserer aufrichtigsten Dankbarkeit versichert sein.

Der Autor möchte Herrn Prof. Abegg in Zürich seinen ganz besonderen Dank dafür aussprechen, daß er mit so großer Sorgfalt die deutsche Übersetzung gelesen, die Transkription der Sanskrit-Ausdrücke überprüft und den Index hergestellt hat.

Februar 1959

Mircea Eliade
University of Chicago
Department of History of Religion