

# 3 Die Vīraratnaśekharaśikhā als Folgetext

## 3.1 Vorüberlegungen

In der Indologie stehen häuptsächlich jene Sprachtransfers im Fokus von Übersetzungsstudien, die mit der Ausbreitung des Buddhismus verbunden waren, sowie Übertragungen, die direkt oder indirekt auf Sanskritquellen zurückgehen. Besondere Beachtung fanden dabei etwa die vielfältigen Bearbeitungen der Sanskritepen in den Volks- und Hochsprachen Süd- und Südostasiens, von denen manche erste Zeugnisse literarischen Gebrauchs der jeweiligen Zielsprache sind. Unter dem Forschungsschwerpunkt, die Sprach-, Literatur- und Geistesgeschichte anhand solcher Transfers zu erhellen und teils in Indien verloren Gegangenes zu rekonstruieren,<sup>1</sup> hatten die vergleichsweise späten und bald als nicht getreu verschrien persischen Übersetzungen zunächst einen schweren Stand.<sup>2</sup> Seit jüngerer Zeit geraten die Perso-Indica – Übersetzungen und Bearbeitungen aus indischen Sprachen ins Persische und *vice versa* – als Zeugnisse von kultureller Begegnung und Hybridisierung ins Blickfeld von Iranistik und Indologie.<sup>3</sup> Doch Transfers vom Persischen ins Sanskrit, wie der hier vorliegende, sind selten<sup>4</sup> und bisher nur wenig erforscht:

---

<sup>1</sup> Eine prominente, aber auch exzeptionelle Stellung nehmen dabei die tibetischen Übersetzungen aus dem Sanskrit ein, anhand derer aufgrund der guten konservatorischen Bedingungen im Hochland und der vergleichsweise konsistenten Methoden der tibetischen Übersetzer recht sichere Rekonstruktionen möglich sind; vgl. zur Entwicklung der Übersetzungspraxis etwa ALMOGI 2016. <sup>2</sup> MARTIN 2017, S. 44ff. und SLAJE 1992, S. 244–246. <sup>3</sup> Vgl. den Sammelband der sechsten Perso-Indica-Konferenz SPEZIALE und OGURA 2024, ERNST 2016 und TRUSCHKE 2016. <sup>4</sup> Es gibt eine Reihe von Wörterbüchern und Grammatiken, die es Sanskritgelehrten erlauben sollten, die persische Sprache nach dem Muster der Sanskritgrammatik und -lexikographie zu erlernen; vgl. SLAJE 1992 und TRUSCHKE 2012. Es gibt jedoch kein Indiz, dass diese Materialien zur Übersetzung von Texten verwendet wurden.

1. Kathākautuka (1505), eine Übersetzung von Ġāmīs Yūsuf u Zulayhā (1483), die vom kaschmirischen Hofchronisten Śīvara verfasst wurde und vergleichsweise gut untersucht ist,<sup>5</sup>
2. Bhattāhlādaka: Delarāmākathāsāra, von dem weder Datierung noch die genaue Vorlage gewiss sind, der aber ebenfalls aus Kaschmir stammen dürfte,<sup>6</sup>
3. Maheśāthakkura: Sarvadeśavṛttāntasamgraha, eine gekürzte Sanskrit-Bearbeitung von Abū l-Fażl Akbar-nāma, deren Text nur bis zum Beginn des 36. Kapitels erhalten ist und die Ereignisse bis ins Jahr 1590 mitteilt<sup>7</sup> sowie
4. Samudrasaṃgama, der kurz nach der Abfassung des persischen Mağma‘ al-bahrayn (1655) vom Mogulprinzen Dārā Šukūh (1615–1659) entstanden sein dürfte und demselben Autor zugeschrieben wird.<sup>8</sup> Beide Texte sind der Absicht Dārā Šukūhs entsprechend, die „Konfluenz“ islamischer und indischer Philosopheme aufzuzeigen, mit in transkribierter Form zitierten Fachbegriffen aus dem Arabischen, Persischen und Sanskrit gespickt. Der Sanskrittext macht nicht zuletzt dadurch zwar den Eindruck einer “literal translation”,<sup>9</sup> doch sind diese zwei Texte wegen ihrer programmativen Zusammengehörigkeit und der gemeinsamen Autorschaft von vornherein nur schwer mit den anderen hier angeführten Übersetzungen zu vergleichen.

Wenngleich sich diese wenigen einschlägigen Werke mit dem hier herausgegebenen auffällig in Kaschmir konzentrieren, kann kaum von einer ausgeprägten „Übersetzungs-

<sup>5</sup> Vgl. Ed. SCHMIDT 1898. Śīvara reflektiert gleich zu Beginn (1.2f.) über sein Vorhaben und Vorgehen als Übersetzer, OBROCK 2019, S. 756 ordnet das Ergebnis wie folgt ein: “... the *Kathākautuka* speaks to a knowing courtly audience and revels in the act of translation as self-aware verbal play. That is, the *Kathākautuka* is not a text documenting an ‘encounter’ between two religious groups, but instead a product of such encounters, to be understood within an already intertwined court culture.” Und hinsichtlich der Übersetzung religiöser Inhalte konstantiert OBROCK 2025, S. 125f. “Unlike other translations of the *Yūsuf wa Zulayhā*, Śīvara attempts to translate not only the language of the Persian text, but also to transform the religious and cultural underpinnings of Jāmī’s worldview. Śīvara’s translation is audacious, ignoring or explicitly excising certain Islamic elements (including the *bismillāh*) while actively turning Jāmī’s Śūfi text into a poem of religious devotion to Śiva. At this point it must be reiterated that Śīvara’s strongly stated Śaivism springs from neither an ignorance nor avoidance of the religious philosophy contained in the original; his translation is no religious polemic. Nor is it aimed at fellow Śaiva or Hindu corolligionists in order to inform them about the religious beliefs and practices of an alternate religion [...]. Śīvara is well aware of the Persian and its cultural context; indeed, some verses are almost exact translations of Jāmī’s stanzas ...”

<sup>6</sup> Vgl. Ed. ŠIVADATTA und KĀŚINĀTH PĀNDURANG PARAB, TSUCHIDA 1999 und HANNEDER 2017, S. 34ff.; eine kritische Edition wird gerade von Jingwen Chen in Marburg vorbereitet.  
<sup>7</sup> Vgl. Ed. SUBHADRA JHĀ 1962 und SARMA 2002, S. 74f.   <sup>8</sup> Vgl. Ed. SAKAKI 1998, S. 211–214. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass Dārā Šukūh eigenständig ins Sanskrit übersetzte; vgl. GÖBEL-GROSS 1962, S. 21–30 und 203–208 sowie SLAJE 1992, S. 245f.   <sup>9</sup> SAKAKI 1998, S. 212.

kultur“ die Rede sein.<sup>10</sup> Dieser Eindruck mag teilweise auf der mangelhaften Erschließung neuzeitlicher und moderner Sanskrittexte beruhen;<sup>11</sup> zum jetzigen Zeitpunkt kann die *Viraratnaśekharaśikhā* jedenfalls nicht als Teil einer etwaigen Übersetzungstradition gelten, in der sie zu verorten wäre.

Anna MARTIN hat in ihrer Studie zum Vikrama-Zyklus einige gängige Ansätze der europäischen Übersetzungsforschung erwogen und für die Erörterung des indo-persischen Kulturtransfers fruchtbar gemacht.<sup>12</sup> Sie konnte zeigen, dass gerade ältere, generalisierende Einordnungsversuche der Übersetzungstradition vom Sanskrit ins Persische oft auf oberflächlichen Voraussetzungen über die Domäne des Persischen in Indien beruhten, wodurch der Fokus auf die augenfällige Methode der Purifizierung in Form von religiöser Umarbeitung beschränkt blieb.<sup>13</sup> Hingegen würden neuere Studien teils aus Selbstbeschreibungen historischer Textzeugen ableiten, in der indischen Kulturgeschichte habe es kein Konzept des Originals und entsprechend keine Übersetzungen im westlichen Sinne gegeben.<sup>14</sup> MARTIN vermerkt:

Wie man aus den Bezeichnungen der indischen Sprachen in persischen Handschriften, allenamt als „indische Sprache“ bezeichnet, keine linguistischen Realitäten ableiten kann, so ist es auch nicht möglich, anhand von Bezeichnungen für Texttransfers allgemeine Rückschlüsse über Übersetzungskulturen einer bestimmten Zeit oder gar einer gesamten Region zu ziehen. Nur die konkrete, textbasierte Untersuchung historischer Translate im Kontext kann hier Aufschluss geben ...<sup>15</sup>

Da sich also auf dem eng verwandten Gebiet der Perso-Indica frühere Einordnungen bereits als Hindernis zum konzisen Verständnis entpuppt haben, ist bei der Erstbeschreibung der *Viraratnaśekharaśikhā* als Folgetext einer persischen Vorlage größte Umsicht

<sup>10</sup> Śrīvara: Jaina- und Rājatarāṅginī, Ed. SLAJE 1,4.39 zeugt von einer (Sanskrit-?)Bearbeitung des Sāhñāma namens Jainavilāsa für Zayn al-‘Ābidin (r. 1420–1470); vgl. auch KILAM 2003, S. 40ff. Ferner wurde in Kaschmir von anderen Sprachen ins Sanskrit übersetzt, so die Weisheiten der Mystikerin Lal aus dem Kaschmiri und der Don Quijote aus dem Englischen; vgl. Ed. GRIERSON und BARNETT 1920 und Ed. DIMITROV 2019. <sup>11</sup> Vgl. HANNEDER 2009. <sup>12</sup> Vgl. besonders MARTIN 2017, S. 18–31. <sup>13</sup> Vgl. MARTIN 2017, S. 19 und S. 49. <sup>14</sup> Vgl. MARTIN 2017, S. 32. Es ist durchaus denkbar, dass die Vorstellung einer Bereicherung aus fremdsprachlichen Quellen im Sanskrit zumindest sprachphilosophisch konterkariert wurde, weil vorausgesetzt wurde, dass diese Sprache die Realität schon vollständig benennen könne; vgl. BRONKHORST 2022. In Europa gab es andere konzeptuelle Voraussetzungen, allen voran wegen der großen Bedeutung des Lateins für die nachfolgenden Literatursprachen, für das seinerseits schon Übersetzungen aus dem Altgriechischen prägend waren. Übersetzen gilt als ein gemeinsames konstitutives Moment für die Entwicklung der heutigen Literatursprachen Europas; vgl. ALBRECHT 2007. Diskursiv wurde dies begleitet von Reflexionen über Bereicherung versus Bedrohung der je eigenen Sprache, doch impliziert dies bereits, dass eine Bereicherung aus fremden Sprachen grundsätzlich für möglich, ja, im gewissen Rahmen für notwendig gehalten wurde. Ein immer wieder angeführter *locus classicus* dieser Abwägung für die deutsche Sprache ist die von SCHLEIERMACHER 1813 an der Berliner Akademie der Wissenschaften verlesene Abhandlung „Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersezens.“ <sup>15</sup> MARTIN 2017, S. 34.

geboten. Sāhibrām stellt sich nicht offensichtlich in eine Tradition des Übersetzens und hüllt die wenigen Hinweise zu seinem Werk in literarisch wohl gekonnte, aber für den Literaturhistoriker frustrierende Enigmatik. Zumal ist die *Viraratnaśekharaśikhā* ein umfangreicher und vielgestaltiger Text, der in vorliegender Form nur auszugsweise herausgegeben wird. Anstelle einer generalisierenden Einordnung möchte ich im Folgenden – gemäß dem Forschungsimpuls von MARTIN – konkret und textbasiert aufzeigen, wie Sāhibrām vorgegangen ist. Dafür bedarf es einer gut abgrenzbaren Terminologie zur Beschreibung, um die Praxis des Autors und seine Konzeption auf einander zu beziehen, ohne jene unkritisch in diese hineinzulesen.

Die von SCHREIBER 1993 „zur Differenzierung und Abgrenzung des Übersetzungsgriffs“ entwickelten Typologie bietet hier etliche Vorteile: Zum einen wurde sie explizit zum Zwecke der Beschreibung entwickelt<sup>16</sup> und trennt die zur Klassifikation notwendigen Kriterien klar von Werturteilen über die Qualität, sodass der Status einer Übersetzung als solcher nicht davon abhängt, inwieweit sie als gelungen befunden wird.<sup>17</sup> Da SCHREIBER zur Kategorienbildung den Fachdiskurs bis 1993 ausgiebig nach *opiniones communes* ausgewertet hat, sich in der Benennung jedoch auch am gewöhnlichen Sprachgebrauch orientiert,<sup>18</sup> eignet sich zweitens seine Einteilung trotz ihrer feinen Abstufung zum Zuschnitt auf den konkreten Fall und bleibt nach Klärung der Systematik vergleichsweise intuitiv verständlich. Drittens ist genau der für die Einordnung der *Viraratnaśekharaśikhā* besonders fruchtbare Teil der Typologie, nämlich der zwischen der Übersetzung im weiteren Sinne („Umfeldübersetzung“) und interlingualer Bearbeitung, auch Schwerpunkt von SCHREIBERS Differenzierung.<sup>19</sup>

SCHREIBER grenzt also die Begriffe „Übersetzung“ und „Bearbeitung“ gegen einander ab; beide bezeichnet er mit dem Oberbegriff „Texttransformation“ als Transformationen eines „Prätexts“ in einen „Folgetext“.

Während *Reproduktion* und *Metatextualität* die beiden Enden der Strecke Reproduktionsgrad darstellen, so bezeichnet *Texttransformation* alles, was dazwischen liegt, d. h. alle intertextuellen Verfahren, bei denen etwas am Prätext geändert wird und etwas anderes gleich bleibt, also im Folgetext reproduziert wird.<sup>20</sup>

Damit beschränkt er seinen Übersetzungsgriff zunächst auf das konkrete Ergebnis einer Übersetzung und behandelt nicht den Prozess des Übersetzens oder das weite Feld von Übersetzung als allgemeines kulturelles Handeln. Während „Übersetzung“ dabei

<sup>16</sup> Vgl. SCHREIBER 1993, S. 2 und 319f.    <sup>17</sup> SCHREIBER 1993, S. 55.    <sup>18</sup> Vgl. SCHREIBER 1993, S. 5.  
<sup>19</sup> SCHREIBER 1993, S. 121–131    <sup>20</sup> SCHREIBER 1993, S. 13, Hervorhebungen im Original.

stets eine interlinguale Transformation im weiteren Sinne sei,<sup>21</sup> können Bearbeitungen sowohl inter- als auch intralingual, etwa als Kürzungen oder Adaptionen an ein anderes Medium (Bühne, Film, etc.) durchgeführt werden. Bei der *Viraratnaśekharaśikhā* handelt es sich also in jedem Fall um eine interlinguale Texttransformation vom Prätex*t Ahlāq-i Muhsinī* in der Ausgangssprache Persisch zu einem Folgetext in der Zielsprache Sanskrit.<sup>22</sup> Von besonderem Interesse für die genauere Bestimmung ist entsprechend die Differenzierung von Übersetzung und interlingualer Bearbeitung. SCHREIBER formuliert den dafür leitenden Gedanken als Zwischenresümee:

Für die Unterscheidung zwischen Übersetzung und Bearbeitung bleibt also vorläufig festzuhalten, daß es bei *Übersetzungen* darum geht, möglichst viel zu erhalten (außer der Ausgangssprache), während es bei *Bearbeitungen* darum geht, bestimmte Textmerkmale mehr oder weniger „willkürlich“ zu ändern (außer mindestens einem individuellen Textmerkmal, das den Bezug zum Prätex*t herstellt*). Mit anderen Worten: Während die Übersetzung vor allem auf *Invarianzforderungen* (vgl. 1.1.2.2) beruht, beruht die Bearbeitung primär auf *Varianzforderungen*.<sup>23</sup>

Weil eine vom Übersetzer geforderte Invarianz immer nur annähernd verwirklicht werden kann und die annähernde Verwirklichung einer auf Kosten anderer Invarianzforderungen erfolge, müssen diese hierarchisiert werden.<sup>24</sup> Varianz ist also unvermeidbar und muss nicht zwingend auf eine Varianzforderung zurückgehen. Sie kann auch auf einer „ranghöheren“ Forderung nach Invarianz beruhen. Entscheidend für die Frage, ob es sich bei einer Transformation um eine Übersetzung oder Bearbeitung im Sinne SCHREIBERS handelt, ist, welche Forderung erkennbar an höchster Stelle steht: Eine nach Invarianz oder nach Varianz. Wenn ein Übersetzer respektive Bearbeiter dies nicht explizit darlege, müsse der Kritiker zunächst die implizite Hierarchie der Forderungen rekonstruieren.<sup>25</sup> Nach der ranghöchsten Forderung lässt sich die „Methode“ einer Übersetzung respektive Bearbeitung klassifizieren; damit bezeichnet SCHREIBER die generelle Strategie der Texttransformation eines Textabschnitts bis hin zum Gesamtwerk.<sup>26</sup>

Die konkreten Übersetzungstechniken innerhalb einer Methode bezeichnet SCHREIBER als „Verfahren“. Während manche Methoden im Spektrum ihrer Verfahren stär-

<sup>21</sup> Darunter fasst SCHREIBER auch die Sonderfälle zusammen, die man hinsichtlich der Einzelsprache auch als „intralingual“ bezeichnen könnte, nämlich Transformationen verschiedener historischer Sprachstufen, von Dialekten oder Sozioklezten; ihnen gemeinsam sei, dass sich wenigstens die Sprachstufe oder die funktionelle Sprache ändere. Vgl. SCHREIBER 1993, 24ff.

<sup>22</sup> Ausgangssprache (AS) und Zielsprache (ZS) werden in der deutschsprachigen Forschungsliteratur oft abgekürzt. Auch andere Abkürzungen wie AT für Ausgangstext und ZT für Zieltext kommen vor.

<sup>23</sup> SCHREIBER 1993, S. 104f. Hervorhebungen im Original.

<sup>24</sup> Vgl. SCHREIBER 1993, S. 34f.

<sup>25</sup> Vgl. SCHREIBER 1993, S. 35.

<sup>26</sup> Vgl. SCHREIBER 1993, S. 319.

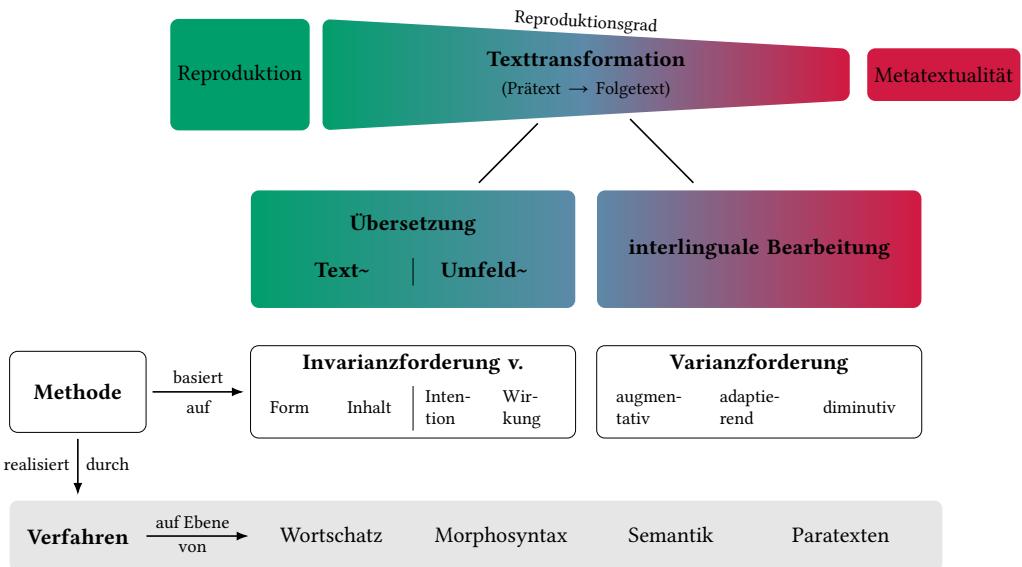


Abbildung 3.1: Übersicht der Kernbegriffe von SCHREIBERS Typologie

ker festgelegt sind,<sup>27</sup> lässt die Tatsache, dass ein bestimmtes Verfahren eingesetzt wird, kaum Rückschlüsse auf die Methode zu. Lediglich das Verfahren „Adaptation“ – „[d]as typische Teilverfahren der kulturell einbürgernden Übersetzung“<sup>28</sup> – tritt nach SCHREIBERS Systematik nicht bei Methoden der so genannten „Textübersetzung“ auf, deren höchste Invarianzforderungen jeweils auf textinternen Merkmalen beruhen. Es finde sich nur bei den Methoden der „Umfeldübersetzung“, welche Intention oder Wirkung als Invarianz fordern, und bei Methoden der Bearbeitung.<sup>29</sup> Darüber hinaus ordnet SCHREIBER die Verfahren „Zusätze und Kürzungen“<sup>30</sup> exklusiv den Methoden der Bearbeitung unter. Im Allgemeinen müsse die konkrete Verwendung eines Verfahrens jedoch daraufhin untersucht werden, welche Forderung an der betreffenden Stelle das Pramat habe, um die Hierarchie der Forderungen und damit auch die Methode zu rekonstruieren.

Ein besonders eingängiges Beispiel dafür, welchen Vorteil die Unterscheidung von Methoden und Verfahren bietet, führe ich hier in der Form an, in der folgend auch

<sup>27</sup> Die Methode der „ranggebundenen Übersetzung“, die feststehende morphosyntaktische Elemente des ausgangssprachlichen Texts invariant hält, entspricht auf Wortebene in etwa dem, was in der Sanskritphilologie zuweilen als „konkordante Übersetzung“ bezeichnet wird; SCHREIBER 1993, S. 154ff. Ihr hauptsächliches Verfahren ist die „Wort-für-Wort-Übersetzung“; SCHREIBER 1993, S. 218. <sup>28</sup> SCHREIBER 1993, S. 260.

<sup>29</sup> SCHREIBER 1993, S. 260ff. <sup>30</sup> SCHREIBER 1993, S. 314ff.

die Korrespondenzen zwischen *Ahlāq-i Muhsinī* und *Viraratnaśekharasikhā* dargestellt werden:

Prätext	Folgetext
Dear Cathy, you did a tremendously good job on that last project ...	Sehr geehrte Frau Müller, wir möchten Ihnen unsere Anerkennung aussprechen für die qualifizierte und umsichtige Art, in der Sie das nunmehr erfolgreich abgeschlossene Projekt abgewickelt haben ...

Dieses fiktive Beispiel eines US-amerikanischen Geschäftsbriefs mit Zeugnischarakter und der vorgeschlagenen „funktional äquivalenten Formulierung“<sup>31</sup> lässt SCHREIBER als Textübersetzung, also als Übersetzung im engeren Sinne gelten.<sup>32</sup> Methodisch liege hierbei die höchste Invarianzforderung auf dem formalen Kriterium „Stil“;<sup>33</sup> das hauptsächlich verwendete Verfahren ist das der semantischen Explikation, bei dem ein Sachverhalt in der Zielsprache präziser oder konkreter beschrieben wird als in der Ausgangssprache.<sup>34</sup> Zugleich merkt SCHREIBER an, dass die Transformation auch als Umfeldübersetzung mit der höchsten Forderung nach Invarianz der Wirkung aufgefasst werden könnte.<sup>35</sup> In jedem Fall steht also trotz beträchtlicher Varianz bei dieser Transformation eine Forderung nach Invarianz an höchster Stelle. Das Verfahren der Explikation kommt dagegen auch in Bearbeitungen häufig zur Anwendung, um eine Hauptforderung nach Varianz gegenüber des Prätexts zu realisieren.

Auf das obige Beispiel des Geschäftsbriefs bezogen würde die Forderung nach stilistischer Invarianz nach sich ziehen, dass Verfasser, Zeugnis und die Gattung Brief in einer Form übersetzt werden sollen, die zielsprachlich ebenso unmarkiert ist wie ausgangssprachlich. Dagegen wäre die Forderung nach Invarianz der Wirkung im Rahmen einer Umfeldübersetzung komplexer: Der Folgetext soll in der Zielkultur in erster Linie

<sup>31</sup> SCHMITT 1985, S. 4. <sup>32</sup> SCHREIBER 1993, S. 169. <sup>33</sup> Vgl. SCHREIBER 1993, 165ff. „Stil“ ist nicht nur in diesem Fall eine der schwieriger abgrenzbaren Invarianzforderungen in SCHREIBERS Typologie. Aufbauend auf der allgemeinen Definition von Stil als „charakteristische, einheitl[iche] Ausdrucks- und Gestaltungsweise bei der sprachl[ichen] Prägung e[ines] lit[erarischen] Werkes“ (WILPERT 2001, S. 784) verwirft SCHREIBER die Forderung, den Individualstil eines Autors invariant zu halten, als zu weitgehend für seinen Stilbegriff, da dies gewöhnlich auch andere formale Kriterien wie Prosodie umfasse. An COSERIU 1988 und ALBRECHT 1986 anknüpfend führt er aus: „Beurteilungskriterium für Sprachstile ist die *Angemessenheit* in bezug auf den Sprecher, den Gegenstand des Sprechens und die konkrete Sprechsituation [...]. Eine Übersetzung, in der vor allem der Sprachstil erhalten bleiben soll, müßte also in bezug auf die genannten Parameter in gleichem Maße angemessen oder üblich (bzw. unangemessen oder unüblich) formuliert sein wie der AS-Text.“; SCHREIBER 1993, S. 167. Hervorhebungen im Original. <sup>34</sup> SCHREIBER 1993, 228ff. Im geringeren Maße enthält das Beispiel aber auch das Verfahren der denotativen Varianz, da die „umsichtige Art“ und der erfolgreiche Abschluss des Projekts nicht implizit im Prätext enthalten seien; vgl. SCHREIBER 1993, S. 169. <sup>35</sup> SCHREIBER 1993, S. 169f.

gleichwertig – als Zeugnis – rezipiert werden können, was sich neben der Übertragung des Stils etwa im Zuschnitt auf einen konkreten Rezipienten zeigen könnte.

Damit ergibt sich in der Typologie zwischen den Methoden der Text- und Umfeldübersetzung, sowie denen der nur gering variierenden Bearbeitung ein gewisser Interpretationsspielraum, der maßgeblich vom Kontextwissen abhängig ist. Auf Seite des Prätexts genügt es nicht, historisches Wissen über Autor und Werk zu berücksichtigen; zentral ist, wie Autor und Werk des Prätexts vom Autor des Folgetexts rezipiert wurden. Und auf Seite des Folgetexts hängt die Beurteilung einer Varianz als intentional oder als einer höheren Forderung nach Invarianz folgend teils davon ab, was man im Zielkontext als Intention plausibel machen kann.

Freilich deckt SCHREIBERS Typologie vieles ab, das von vornherein nicht auf diesen Untersuchungsgegenstand zutrifft. Da es sich bei der *Viraratnaśekharaśikhā* um eine durchgehende Versifizierung des in Prosa mit eingestreuten Versen abgefassten *Aḥlāq-i Muḥsini* handelt, entfallen sämtliche Methoden, die dem Primat von Laut- und Schriftform folgen. Auch die Morphosyntax priorisierende Methoden können ausgeschlossen werden, da die metrische Form des Folgetexts eine freiere Wortfolge und oft syntaktische Einheiten von gleicher Länge erfordert. Flexion und Morphologie des Sanskrit müssen hierfür zwangsläufig vielfältiger eingesetzt werden, als es in der oft lakonischen neopersischen Prosa des *Aḥlāq-i Muḥsini* der Fall ist. Ferner gibt es etliche Details in der Argumentation SCHREIBERS, die nicht auf diesen konkreten Fall übertragbar sind. So sei es der generelle Zweck einer Übersetzung, den ausgangssprachlichen Text „(zumindest teilweise) zu ersetzen, und zwar in der Regel für jemanden, der die Ausgangssprache nicht oder kaum beherrscht ...“<sup>36</sup> Wie jedoch aus den Domänen des Persischen in Kaschmir und der prononcierten Mehrsprachigkeit der Hofkulturen des Panjab im 19. Jahrhundert ersichtlich ist, muss hier gerade vom Gegenteil ausgegangen werden: Persisch war sicher die bekanntere, Sanskrit die weitaus kleineren Kreisen verständliche Sprache, Beide wurden im Dogra-Reich nicht als Muttersprachen erlernt. Schon deswegen ist kaum davon auszugehen, dass die *Viraratnaśekharaśikhā* das *Aḥlāq-i Muḥsini* in irgendeiner Form ersetzen sollte.<sup>37</sup>

Um Sāhibrāms Vorgehen qualitativ aufzuzeigen, werde ich einige Beispiele angeben, die das Verhältnis von Prätext *Aḥlāq-i Muḥsini* und Folgetext *Viraratnaśekharaśikhā*

<sup>36</sup> SCHREIBER 1993, S. 23. <sup>37</sup> Diese Vorüberlegungen SCHREIBERS spiegeln sich im Übrigen nicht in den schließlich von ihm geforderten Kriterien einer Übersetzung wider. Dazu zählt er neben der bereits behandelten Interlingualität und Invarianz das Kriterium „Interpretation“, womit SCHREIBER die Transformation über eine vermittelnde Instanz wie Sinn oder Intention bezeichnet; im Unterschied zur bloßen Transkodierung eines Texts in einer anderen Schrift; SCHREIBER 1993, S. 24–43. Doch zeigt sich eine gewisse Tendenz, Mehrsprachigkeit der Übersetzer und Rezipienten nicht in dem Maße zu berücksichtigen, wie es der vorliegende Text erfordert, auch darin, dass die Übersetzung von einer Fremdsprache in eine andere nur der „Vollständigkeit halber“ erwähnt wird; SCHREIBER 1993, S. 89.

illustrieren. Dabei bezeichne ich die inhaltliche Zuordnungen von Phrasen des Prätext zu den Strophen des Folgetexts als „Korrespondenz“. Als „korrespondierend“ fasse ich auch Strophen der *Viraratnaśekharaśikhā*, die – einzeln betrachtet – nur wenig des *Ahlāq-i Muhsinī* wiedergeben:

Prätext <i>Ahlāq-i Muhsinī</i>	Folgetext <i>Viraratnaśekharaśikhā</i>
<i>hikāyat:</i>	<i>atrodāharanam ramyā kathaikā bhuvi viśrutā / yayāho bhūsite karṇe 'narghatā hr̥di jāyate //</i>
<i>Anekdot:</i>	An dieser Stelle [folgt] ein Beispiel. Auf Erden ist eine liebliche Geschichte bekannt, die – o [Wunder]! –, wenn sie das Ohr schmückt, das Herz unschätzbar [wertvoll] macht. (6.20)

Dies lasse ich teilweise als Explikation (*atra udāharanam*, „An dieser Stelle [folgt] ein Beispiel“), größtenteils aber als denotative Varianz, genauer: „Addition“<sup>38</sup> gelten und spreche nur da von fehlender Korrespondenz, wo der gesamten Strophe jede Spur einer Entsprechung fehlt; hierbei handelt es sich um „Zusätze“.<sup>39</sup> Damit lassen sich anhand der Einheit „Korrespondenz“ auch einige quantitativen Angaben zum Text machen, die über die Einzelstellen hinausgehende Einsichten bieten. Beides – qualitative Beispiele und quantitative Übersichten – möge geneigten Lesern einige Kriterien zur Beurteilung der fortlaufenden Übersetzungen von Prä- und Folgetext und ihrer Zuordnung an die Hand geben.<sup>40</sup>

## 3.2 Methode

Nach welcher Methode hat also Sāhibrām seinen Auftrag umgesetzt, das *Ahlāq-i Muhsinī* ins Sanskrit zu übertragen? In seiner praktischen Umsetzung sind zunächst drei textglobale Verfahren augenfällig:

(1) Adaptation durch Versifizierung.<sup>41</sup> Dabei sind die meisten Strophen (2 257/2 624) im üblichsten Metrum der Epen und der technischen Sanskritliteratur – der Anuṣṭubh – verfasst, was nach den Gepflogenheiten des Sanskrit trotz Veränderung der Form nicht

<sup>38</sup> SCHREIBER 1993, S. 232f.    <sup>39</sup> SCHREIBER 1993, S. 314–316.    <sup>40</sup> Die fortlaufende Zuordnung einer deutschen Übersetzung des *Ahlāq-i Muhsinī* aus dem iranistischen Projektteil ist für die gemeinsame Publikation der Projektergebnisse vorbereitet, aber nicht Teil dieser Dissertation.    <sup>41</sup> Streng genommen ist nicht alles, was die Handschriften als Haupttext überliefern, metrisch: Außerhalb der Strophen finden sich selten prosaische Sprecherankündigungen im Stile des Mahābhārata, noch seltener Ankündigungen und Abschlüsse von Unterabschnitten (vgl. Kapitel 38) und nur im ersten Kapitel auch poetologische Informationen zur Strophe.

unbedingt als Poetisierung, wohl aber als Adaptation an den Zielkontext zu werten wäre.<sup>42</sup> Darüber hinaus verwendet Sāhibrām eine stattliche Anzahl (368/2 624) von 29 verschiedenen Kunstmetren.<sup>43</sup> Zwar sind auch in die Prosa des *Ahlāq-i Muhsinī* regelmäßig Verse – teils aus anderen Quellen – eingestreut, doch werden diese in der *Vīraratnaśekharaśikhā* meist unmarkiert mit Anuṣṭubhs (ganz: 116/159, teilweise: 123/159) wiedergegeben, nur vergleichsweise selten korrespondieren ihre Kunstmetren mit den Versen des Prätexts (ganz: 27/159, teilweise: 34/159).<sup>44</sup>

(2) Zusatz eines Kommentars zum Haupttext. Weil der Kommentar Sāhibrāms nur ausnahmsweise das *Ahlāq-i Muhsinī* erhellt,<sup>45</sup> ist er gegenüber dem Prätext ein Zusatz. Paratext<sup>46</sup> ist er fast ausschließlich für die *Vīraratnaśekharaśikhā* selbst, indem er ihren Text glossiert und diesen mit Zitaten aus der indischen Rechtswissenschaft, Philosophie, Poetologie und Literatur<sup>47</sup> untermauert und grammatisch erklärt. Diese Art der Kommentierung und Absicherung passt zur Selbstbeschreibung als *śāstra*<sup>48</sup> und hat damit ebenfalls adaptierenden Charakter.<sup>49</sup> Der Gesamteindruck ähnelt durchaus dem des Prätexts, wo Kāshī ebenfalls kompilatorisch arbeitet und seine Quellen durch gekonnte Zusammenstellung „verbessern“ will:

Truth be told, by today's standards Kashefi would, in many respects, be considered a plagiarist. His *Akhlaq-e mohseni*, a prosimetrical work on the ethics of kingship, which cites copious lines of poetry without acknowledgement and lifts entire passages from earlier prose works, is a case in point. But according to the aesthetic criteria of his time and, indeed, that of the medieval Arabo-Persian world in general, he was not, by virtue of the fact that he improved on the originals he borrowed from.<sup>50</sup>

(3) Einarbeitung von Zusätzen. Auch im Haupttext finden sich echte Zusätze, also Strophen, die vom Prätext ganz unabhängige Inhalte mitteilen. Ein philologisch starkes Indiz dafür ist die Tatsache, dass sich einzelne Strophen der *Vīraratnaśekharaśikhā* auch in anderen Sanskritwerken Sāhibrāms wiederfinden lassen.<sup>51</sup> Zwar steht die von SCHREIBER eingeführte Unterscheidung von Addition und Zusatz auf einer subjektiveren Beurteilungsgrundlage. Doch bietet sie zumindest ein nachvollziehbares Maß dafür, in welchem Umfang Sāhibrām dem Prätext eigenes Material hinzufügt.

<sup>42</sup> SCHREIBER 1993, S. 273–275 und SCHREIBER 1993, S. 260–262. <sup>43</sup> Eine detaillierte Aufschlüsselung aller verwendeten Metren kann dem Anhang A.3 (S. 1234) entnommen werden. <sup>44</sup> Eine Konkordanz der Verse mit Angabe des Metrums im Folgetext findet sich im Anhang A.2.1 (S. 1228). <sup>45</sup> Meist ist dies dann der Fall, wenn er im Haupttext etwas kürzt, wie unten beim allgemeinen Verfahren der Kürzung im Abschnitt 3.3.3 (S. 75) gezeigt wird. <sup>46</sup> SCHREIBER 1993, S. 233–236. <sup>47</sup> Eine detaillierte Auflistung der Zitatquellen findet sich im Literaturverzeichnis unter Primärquellen (S. 1266). <sup>48</sup> Vgl. unten S. 42. <sup>49</sup> Vgl. SLAJE 2007 zur Bedeutung von Kommentaren in der Sanskritliteratur. <sup>50</sup> SUBTELNY 2020, S. 122, Hervorhebung im Original. <sup>51</sup> Vgl. den Abschnitt 2.1 (S. 22) und besonders den Anhang A.2.2 (S. 1232).

Regelmäßig finden sich Zusätze etwa zu Beginn von Dialogen mit Würdenträgern, denkbar, weil Sāhibrām die unprätentiöse Kürze des *Ahlāq-i Muḥsinī* dieser Gesprächssituation nicht angemessen fand. In der Anekdote des 2. Kapitels spricht ein Herrscher einen Delinquenten frei, nachdem dieser ihn und die Gerichtsdiener beleidigt hatte. Ein Sekretär wundert sich darüber:

*yekī az ḥawāṣ-i bār-gāh-i halāfat pursīd*      *athādhikṛtakṛtye ca ślathībhūte rahasyavit / jānubhyāṁ dharaṇīm gatvādhyakṣāḥ ko ’pi jagāda tam //*

Einer der Sekretäre des Kalifats fragte:

Und als die Amtshandlung beinahe beendet war, kniete sich ein bestimmter Befehlshaber auf den Boden, [weil er die rechte Gelegenheit für] ein vertrauliches Gespräch erkannt hatte, und sprach den [Herrschern] an: (2.31)

*kuśalam te mahārāja dvāpareṇākulo ’smy aham / viśvāso mayi cet te syāt kiṃcīt prcchāmi dehi śam //*

„Wohl dir, Großherr! Mich plagt ein Zweifel. Wenn du mir vertraust, gewähre [mir] wohltätigerweise, [dass] ich etwas frage.“ (2.32)

*sa cākūtarahasyajñāḥ smitvovācātha tam prabhuh / abhayāṁ kathyatāṁ samyag yena dolāyitāṁ manāḥ //*

Und da der Herrscher [seine] verborgene Absicht kannte, lächelte er und sprach zu ihm: „[Dir sei] Sicherheit [gewährt]. Bitte sprich geradewegs, was [deinen] Geist schwanken lässt!“ (2.33)

Hier fasse ich die Zeitangabe in 2.31 *atha adhikṛtakṛtye ca ślathībhūte*, „Und als die Amtshandlung beinahe beendet war“ als Explikation, den Rest dieser Strophe addiert Sāhibrām; demgegenüber sind 2.32 und 2.33 reine Zusätze. Die eigentliche Frage des Sekretärs: *ki ... baḥśīdan u āzād kardan či būd?*, „Warum die Verzeihung und Freilassung ...?“ folgt im *Ahlāq-i Muḥsinī* unmittelbar auf die mit 2.31 korrespondierende Ankündigung. Sāhibrām gibt sie nach dem höflich herantastenden Wortwechsel erst in 2.34–35 mit drei Teilfragen wieder und entsprechend fällt auch die Antwort ausführlicher aus.

Tabelle 3.1 zeigt zunächst das Verhältnis von Korrespondenzen und solchen Zusätzen in jedem Kapitel. Es wurden insgesamt etwa 38% des edierten Texts als Zusatz gegenüber dem Prätext gefunden; der prozentuale Anteil der Zusätze schwankt jedoch von Kapitel zu Kapitel recht stark, am weitesten liegen dabei Kapitel 39 mit etwa 10% und Kapitel 10 mit fast 70% auseinander. Besonders auffällig ist, dass Zusätze in den Kapiteln aus der zweiten Hälfte des Werks (22, 33, 38 und 39) einen wesentlich geringeren Anteil ausmachen als in denen der ersten Hälfte. Sollte dies auf eine Veränderung der Übersetzungsmethode Sāhibrāms im Laufe der Bearbeitung zurückgehen, so könnte sich der mutmaßliche Trend schon in den Kapiteln 16. und 17. abzeichnen.

Tabelle 3.1: Gesamtzahl der Korrespondenzen und Zusätze je Kapitel

Kapitel	Strophenanzahl mit Korrespondenz	Zusätze	Anteil d. Zusätze
1	134	76	58
2	54	27	27
3	70	32	38
4	83	48	35
5	61	33	28
6	31	14	17
7	119	37	82
8	161	93	68
9	88	28	60
10	139	42	97
11	147	52	95
12	68	33	35
13	202	85	117
16	91	62	29
17	146	94	52
22	134	110	24
33	225	195	30
38	141	103	38
39	477	429	48
Gesamt:	2571	1593	978
			38.04 %

Einen detaillierteren Einblick in das Vorgehen Sāhibrāms gewährt die folgende Abbildung 3.2. Jedes rote Rechteck entspricht einer Strophe, die der Autor im Verlauf des Kapitels hinzugefügt hat. Die jeweiligen Abschnitte der Kapitel wurden farblich grob klassifiziert, häufig werden diese Abschnittsgrenzen im Prä- und Folgetext auch explizit benannt.<sup>52</sup> Daraus lässt sich erkennen, dass Sāhibrām fast immer eine Schlussstrophe hinzugefügt hat und die meisten Definitionen der Kapitelthemen mit mindestens einer zusätzlichen Strophe beginnen, während die Anekdoten meist in Korrespondenz mit dem Prätexst begonnen werden. Bis aufs 39. Kapitel fügt er zudem das meiste Material *en bloc* hinzu, macht also tendenziell mehrere Strophen umfassende Exkurse von seiner Vorlage.

Diese Übersicht zur Praxis Sāhibrāms legt bereits nahe, dass es sich bei der *Viraratnaśekharaśikhā* nach den von SCHREIBER aufgestellten Kriterien um eine interlinguale Bearbeitung, nicht um eine Übersetzung handeln dürfte. Denn die Menge an Zusätzen – fast der gesamte Kommentar und etwa 38% des Haupttexts – gibt einen deutlichen Hinweis auf eine hochrangige implizite Varianzforderung.

<sup>52</sup> Vgl. Abschnitt 3.2.3 (S. 48).

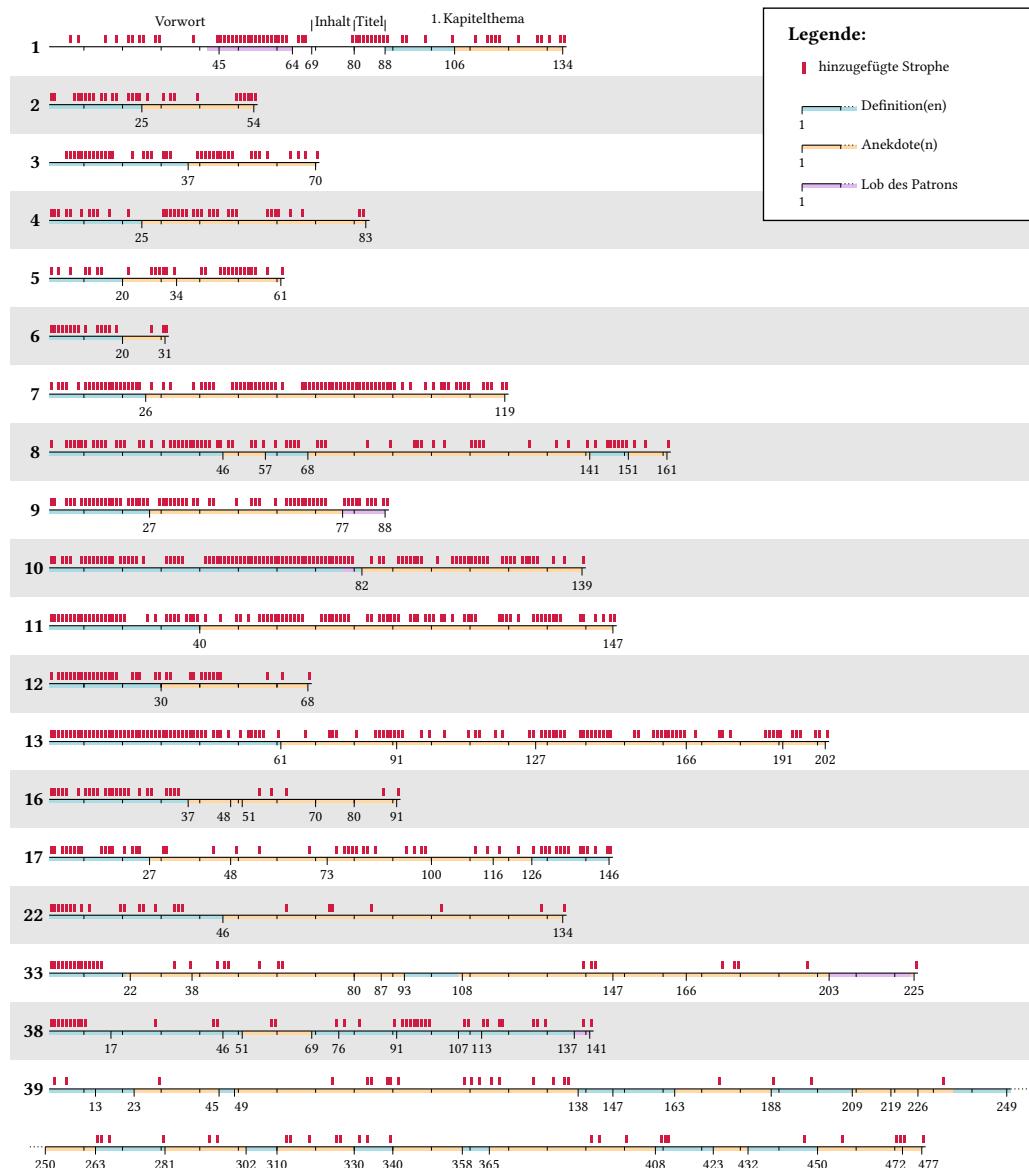


Abbildung 3.2: Verteilung der Zusätze über den hier edierten Text

### 3.2.1 Selbstbeschreibung

Doch wie steht es um die expliziten Forderungen, die Sāhibrām an sein Werk stellt? Die wenigen Textpassagen der *Vīraratnaśekharaśikhā*, aus denen wir etwas über ihren Entstehungskontext erfahren, konzentrieren sich auf das erste Kapitel. Sāhibrām schickt dem eigentlichen Kapitelthema (1.88–134) ganz analog zur separaten Vorrede des *Ahlāq-i Muḥsinī* eine Einleitung (1.1–87) voraus. Darin reflektiert er nicht etwa zu Beginn über sein Vorhaben und seine Vorgehensweise,<sup>53</sup> sondern flieht die ganz im ausladenden Stil des gesamten Werks gehaltenen Überlegungen an genau jene Stelle ein, wo auch Kāshīfī den Hintergrund zur Abfassung des Prätexts erörtert. Im Kommentar zu 1.63 *racaye* ‚ich fertige/ich verfasse‘ stellt er zunächst heraus, dass damit keine neue Komposition gemeint sei, sondern er ein altes Werk „durch gute Abfassung für den (oder die) guten Empfänger“ geeignet machen werde.<sup>54</sup> Die darauf folgende Strophe 1.64 soll weiter klären, was das bedeute, doch lässt sich daraus lediglich sicher ableiten, dass Sāhibrām mehr als eine sprachliche Transformation beabsichtigt: das Ergebnis soll *vivalitā ... Saṃskṛtālambini-syāt* ‚abgewandelt ... dem Sanskrit angepasst werden‘; die Details seiner Erklärung bleiben dunkel.<sup>55</sup> Seine Vorlage bezeichnet er dort als *Sat-kathā-sāra-śailī* ‚Wesen der Essenz der guten Erzählungen‘, was eine vage semantische Entlehnung des Populärtitels *Ǧawāhir al-asrār* ‚Essenzen der Geheimnisse‘ sein könnte und damit übereinstimmen würde, wie Sāhibrām auch mit anderen Werktiteln verfährt.<sup>56</sup> In 1.65 gibt er noch einen weiteren Titel an, mit dem auch auf die Vorlage verwiesen wird: *Su-śila-śailī* ‚Wesen von [Menschen] mit gutem Charakter‘. Hiermit könnte Sāhibrām – ebenfalls semantisch entlehnend – die Variation von *Ahlāq-i Muḥsinī* ‚Muhsins Ethik‘ als *ahlāq-i muḥsinīn* ‚Ethik der Wohltäter‘ wiedergegeben haben, die Kāshīfī selbst in seiner Vorrede erwähnt.<sup>57</sup> Dazu würde passen, dass Sāhibrām seinem eigenen Werk mit Verweis auf diese zwei Titel ebenfalls einen zweiten Titel geben will. Dieser soll lauten: *Sad-ratna-śekhara-śikhā*. Und auch er unterscheidet sich vom häufigsten Titel der Kolophone *Vira-ratna-śekhara-śikhā* durch eine Verallgemeinerung des Teils (*vīra-*), der den Patron des Werks, Ranbir Singh (Sanskrit *Rāṇa-vīra-siṁha*), vertreten.

Im weiteren Verlauf des Werks verschwimmt die Trennung zwischen Vorlage und eigenem Werk jedoch terminologisch; wie die folgende Liste aufzeigt, verwenden die

<sup>53</sup> Vgl. etwa Śrīvara: Kathākautuka 1.2f. und Bhaṭṭālādaka: Delarāmākathāsāra 1.2. <sup>54</sup> *racaye* = *racanayā nibadhnāmi. racaye ity anenāpūrvatavam asyā nirastam. purāṇanibaddhām eva sadracanayā satpātropayogyām kariṣye iti ...* <sup>55</sup> Vgl. die tentative Übersetzung von 1.64 und des Kommentars mit den entsprechenden Fußnoten; einem sicheren Verständnis steht insbesondere die kuriose Fixierung auf die Schriftform im Wege, an deren Stelle eine Thematisierung von Sprache oder Text zu erwarten wäre. <sup>56</sup> Vgl. unten Tabelle 3.6. <sup>57</sup> Korrespondenz zu 1.5.

Kolophone *Suśilaśailī* als gleichberechtigten Titel<sup>58</sup> und geben weitere Variationen von -*ratna-śekhara-śikhā* an (die Angaben in eckigen Klammern finden sich in den Kolophonen des Kommentars):

1. <i>Viraratnaśekharaśikhā</i>	1[1], 2[2], 3, [4], 5[5], 6[6], 7[7], 8, 9[9], 11[11], 12, 13, 16, 17[17], 22, 33, 38[38], 39[39], 40
1a. <i>Ratnaśekharaśikhā</i>	4, [8], 10, [13]
1b. <i>[Ranavīraśikhāśekhara]</i>	[10]
1c. <i>[Ratnaśekhara]</i>	[12], [40]
1d. <i>[Viraratna-śekhara]</i>	[16]
2. <i>Suśilaśailī</i>	12, [17], 22[22], 33[33], 38[38], [40]

Wenn Sāhibrām weder Autor – entgegen seines Verfahrens bei den meisten Personennamen<sup>59</sup> – noch Titel seiner Vorlage in entlehnter Form benennt, und die Titel, die er 1.64 und 1.65 ansetzt, nur an dieser Stelle für die Vorlage und darüber hinaus für sein eigenes Werk gebraucht,<sup>60</sup> klingt das nicht gerade nach Offenlegung, sondern nach Anverwandlung. Damit ist aber auch nicht klar zuzuordnen, inwieweit die Reflexionen Sāhibrāms über das Werk seine Rezeption des Prätexsts widerspiegeln oder ob sie ausschließlich Stilisierung seines Folgetexts sind. Die einzige Charakterisierung, die nur auf eine fremdländische und fremdsprachliche Quelle verweisen kann, bleibt das vage *iyam yavana-lipi-nibaddhā*, das in der Schrift der Westler geschriebene [Werk]‘ in 1.64.<sup>61</sup> Darüber hinaus finden sich zu Beginn einiger Abschnitte Gattungsverortungen wie etwa 4.24 *tathā ca śrūyate ... atra [= asyām nītau]*, Und so hört man in diesem [*nīti*-Werk]‘ oder 8.24 *tathānyatrāpi ... nītipaddhatau*, Und so wird auch andernorts im *nīti*-Leitfaden ...‘, die offenbar auf andere Texte verweisen, denkbar auf den Prätexst. Diese Verortung unterscheidet sich jedenfalls nicht von Selbstzeugnissen im Kommentar wie sub 4.6 *nīti-śāstratvād asya ...*, weil dies ein *nīti-śāstra* ist ...‘.

Doch ist diese Selbstbeschreibung – wenn man sie ausschließlich vom Zielkontext, der Sanskritliteratur, bedenkt – erkläруngsbedürftig: *śāstra* kann schon stilistisch nicht

<sup>58</sup> Vgl. etwa Kolophon zu 12: *iti śrīViraratnaśekharaśikhāyām Suśilaśailyaparābhidhānāyām ...* mit dem Kolophon zu 38: *iti śrīViraratnaśekharaśikhāparābhidhānāyām Suśilaśailyām ....* Vgl. auch den Zusatz 38.113–114, wo unter der Ankündigung *atha Suśilaśailiparibhāṣā* der Zweck des Folgetexts ausgeführt wird.

<sup>59</sup> Vgl. Abschnitt 3.3.1 (S. 57). <sup>60</sup> Auf die entsprechenden Belege für *Suśilaśailī* wurde verwiesen; *Sat-kathā-sāra-śailī* kommt im edierten Text so nicht noch einmal vor, jedoch gebraucht Sāhibrām im allerersten Kommentar ein ganz ähnliches Wort: *athātra satkathāsārasudhāyām Viraratnaśekharaśikhāyām ...* Nun in diesem Nektar der Essenz guter Erzählungen namens *Viraratnaśekharaśikhā ...‘* <sup>61</sup> Zu dieser Bedeutung bei Sāhibrām vgl. Wortschatz → *yavana*, was eine spezifischere Bedeutung auch hier unwahrscheinlich macht; vgl. OGURA 2015 und SLAJE 2005 S. 6f.

die strenge wissenschaftliche Argumentation meinen, die Eindeutigkeit verlangt,<sup>62</sup> wenn der Autor keine Gelegenheit auslässt, Mehrdeutiges eigens herauszustellen, und sich zum Herrscherlob auch lautakrobatischer Stilmittel bedient.<sup>63</sup> Verstehen wir *śāstra* im weiteren Sinne als einen Leitfaden, der eine gewisse traditionelle Autorität ausstrahlt oder erzeugt,<sup>64</sup> so könnte *nīti* nicht die politische Wissenschaft, sondern die Erzählwerke über Lebensklugheit meinen. Diese haben bekanntermaßen auch die persische Erzählliteratur nachhaltig geprägt. Kāshīfī höchstpersönlich rezipierte mit seinem *Anvār-i Suhaylī* das arabische *Kalila wa-Dimna* des Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> (8. Jh.), welches wiederum auf einer verlorenen mittelpersischen Übersetzung des *Pañcatantra* beruhte.<sup>65</sup> In seinem literarischen Schaffen finden sich also sowohl Anleihen aus der indischen *nīti* als auch die Weiterentwicklung der perso-islamischen *aḥlāq*-Literatur, die Sāhibrām als Vorlage gebrauchte; Beides wurde im mogulzeitlichen Indien als Literatur zur Regierungskunst rezipiert.<sup>66</sup>

Doch trifft auch *nīti* in diesem Sinne nicht den Charakter der *Viraratnaśekharaśikhā*. Denn die indischen Vertreter dieser Gattung, wie der Pañcatantra- oder Vikrama-Zyklus sind schwerpunktmäßig Illustrationen strategisch klugen Handelns, in denen Moral eher instrumentellen Wert für den unmittelbaren Nutzen des Handelnden hat. Hier aber wird der von Kāshīfī kodifizierte Wertekatalog gestützt auf geistige Autoritäten dem Herrscher mit blumigen Versprechen auf immerwährenden Ruhm und jenseitige Ziele angepriesen;<sup>67</sup> mit dem unmittelbaren Nutzen für den Patron, dass ihm diese Werte auch ohne weiteres Zutun angedichtet werden.<sup>68</sup> Wenn Hertel zum 1803 erschienenen *Aḥlāq-i Hindī* anmerkt, die Übersetzung “Indian Ethics” werde dem Sinn nicht gerecht, weil *aḥlāq* eigentlich *nīti* wiedergebe,<sup>69</sup> so scheint mir bei der *Viraratnaśekharaśikhā* genau der umgekehrte Fall vorzuliegen: *nīti* orientiert sich sinngemäß

<sup>62</sup> SLAJE 2007, S. 81. Wohl aber bedient sich Sāhibrām aus dem wissenschaftlichen Diskurs, vgl. S. 48.

<sup>63</sup> Vgl. 1.46–61 und besonders Anhang A.3.2 (S. 1237). <sup>64</sup> POLLOCK 1989, S. 25f. <sup>65</sup> Vgl. GROTFELD u. a. 2011. <sup>66</sup> Vgl. ĀLAM 2004, S. 75 und TRUSCHKE 2016, S. 146–153. Womöglich spielt Sāhibrām sub 1.64 vage auf diese literarische Entlehnungsgeschichte an, wenn er erklärt ... *sarvasya Saṃskṛta-mūlatvāt* ... weil alles im Sanskrit wurzelt‘.

<sup>67</sup> Besonders anschaulich wird dies, wenn Sāhibrām in 10.42–76 *nīti* und *naya* als Form des Kapitelthemas *vinaya* ‚Anstand‘ ausschmückt. <sup>68</sup> Stojan MICHAILOWSKI hat in seinem satirischen Fürstenspiegel *Buch für das bulgarische Volk* (1897) den moralischen Schleier gelüftet, indem er seinen scheidenden Wesir mit dem gattungstypischen Pathos nur Prinzipien lehren lässt, die auf Machterhalt abzielen; dabei kommt er immer wieder auf die Forderung der Laster, vor allem der Korruption innerhalb des Hofes zurück, weil die Komplizenschaft in der Ausbeutung der Subjekte der beste Garant von bedingungsloser Loyalität zur Zentralgewalt sei. Eine deutsche Übersetzung mit vielen aktuellen Verweisen hat jüngst Ilija TROJANOW vorgelegt. Zur Rolle der Literaten reflektiert TROJANOW 2025, S. 32: „Obwohl die unzähligen historischen Beispiele bestens bekannt sind, fehlt es in der Literatur an ungeschminkten Beschreibungen der machtpolitischen Realitäten, es dominiert die illusionäre Schönrednerei. Unzählige Intellektuelle haben sich als Make-up-Künstler der Herrschaft verdingt, nur wenige haben sie entschieden abgeschminkt.“ <sup>69</sup> HERTEL 1920, S. 96f.

eher an *aḥlāq*. Ich fasse dies als zeitgenössisch übliche lexikalische Ersetzung, die wahrscheinlich als unmarkiert äquivalent empfunden wurde.<sup>70</sup>

### 3.2.2 Der Titel: Ein Schmuckstück für den royalen Bräutigam

In 1.80–88 legt Sāhibrām die Titelbestandteile *ratna-śekhara* „Juwelenbrosche“ und -*śikhā*, hier: ‚Aigrette‘ als zwei Teile einer Ornamentgruppe aus, die zugleich für Herrscher und für Bräutigame schicklich sei. Auch im weiteren Verlauf des Werks streut er entsprechende Hinweise ein, dass dieses Schmuckstück „vorzüglich“ und „zum Bräutigam“ mache – ein Doppelsinn von *vara*.<sup>71</sup> Doch verbirgt sich dahinter etwas durch und durch Reales:

Von Juwelenschmuck auf Turbanen erfährt man bereits aus der Beschreibung von Harṣas Krönung (reg. 1089–1100) in Kalhaṇas Rājatarāṅgini.<sup>72</sup> Die Praxis, den Turban mit (1) den zur Aigrette (persisch *kalḡī*)<sup>73</sup> zusammengefassten Schopffedern, vornehmlich des Graureihers, zu schmücken, gelangte erst mit den Moguln als Insignie aus Zentralasien auf den Subkontinent. Kaschmir hatte günstige natürliche Voraussetzungen, um diese Mode zu bedienen; Walter LAWRENCE schrieb noch 1895:

*Ardea cinerea*. The Blue Heron (Kashmiri, *Breg*). Very common all over the valley ... Heronries exist at Koolgam and many other places, ... The heron is a royal bird in Kashmir, and the right to collect the head feathers is farmed out to men who watch the heronries in the moulting season. These men also keep tame herons, using them to attract wild birds, which are caught in nooses set round where the tame birds stand tethered leg-deep in water. This heron farming is said to be on the wane now, there being little demand for the feathers.<sup>74</sup>

Die Form der meist an der Spitze beschwerten Federn inspirierte das andere der Herrscherklasse vorbehaltene Schmuckstück, (2) die tropfenförmigen Juwelenbrosche (persisch *sar-pīč* / -*pīš*),<sup>75</sup> welche schließlich zahlreiche Modifikationen und Erweiterungen erfuhr.<sup>76</sup> Beide Elemente wurden zunächst gemeinsam als royaler Schmuck, insbesondere von Prinzen getragen.<sup>77</sup> Durch die kulturelle Vorbildwirkung des Mogulhofs verbreiteten sich neben den Moden das zur Erfüllung der höfischen Bedürfnisse nötige Schmuckhandwerk im Herrschaftsgebiet, auch die kaschmirische Goldschmiedekunst

<sup>70</sup> Vgl. GRIERSON, S. 661 sub *nīth* 2 “moral philosophy” und SHAKESPEAR, S. 1810 sub *nīt-shāstr*: “Ethicks, moral philosophy”. <sup>71</sup> Vgl. 7.22 und 9.36. Vgl. ferner für die Beschreibung von *śekhara* und *śikhā* 3.68, 7.106, 10.13, 13.61 und 16.9–13. <sup>72</sup> Kalhaṇa: Rājatarāṅgini, Ed. STEIN 7.876, vgl. dazu SLAJE 2019b, S. 136–139, 310n197 und WILKE 2018, S. 151–153.

<sup>73</sup> In dieser Form auch ins Hindi/Urdū entlehnt; MCGREGOR, S. 177. STEINGASS, S. 1042f. kennt überdies noch die Schreibweisen *kalḡī* und *kal(a)kī*.

<sup>74</sup> LAWRENCE 1967, S. 126f. Hervorhebungen im Original. <sup>75</sup> Hindi *sar-pec*; MCGREGOR, S. 990 sub <sup>2</sup>*sar*.

<sup>76</sup> UNTRACHT 2008, 381f. <sup>77</sup> Vgl. UNTRACHT 2008, 382f.

profitierte maßgeblich davon und florierte.<sup>78</sup> Der Mogulstil blieb auch in den Nachfolgereichen im Nordwestindien des 18. und 19. Jahrhunderts bestimmend und schlug sich entsprechend im Kleidungsstil der Dogras nieder.<sup>79</sup> Auffällig häufig finden sich Gulab und Ranbir Singh während ihrer Amtszeit als Mahārāja mit der Ornamentgruppe *sar-pīc* und *kalgī* dargestellt.



Abbildung 3.3: Ranbir Singh, der Vira mit Šikhā und Ratna-śekhara (zwischen 1868 und 1876, Ethnologisches Museum, Berlin: <https://id.smb.museum/object/1349130>)

<sup>78</sup> Vgl. ABRAHAM 1964, S. 111, wo der *sar-pīc* explizit als landestypischer Kopfschmuck für Männer erwähnt wird und UNTRACHT 2008, S. 382f. <sup>79</sup> Vgl. HANDA 1998, S. 178–181.

Zwei Fotografien von Ranbir Singhs *darbār*, die zwischen 1873 und 1876 entstanden sein dürften, legen nahe, dass die vollständige, aus beiden Elementen bestehende Ornamentgruppe der Herrscherfamilie in Abgrenzung zum restlichen Hof vorbehalten war;<sup>80</sup> auch andere Darstellungen der Dogra-Prinzen zeigen ihre Turbane mit beiden Elementen verziert.<sup>81</sup>

Unter kaschmirischen Pandits diente der so geschmückte Turban jedoch auch als Festtagsbekleidung, besonders als Bräutigamsschmuck bei der Hochzeit.<sup>82</sup>

In the old days every man of position wore a plume of herons' feathers (*gund*),<sup>83</sup> and on marriage occasions the bridegroom dons the plume. The feathers are carefully kept in round boxes and are handed down as heirlooms.<sup>84</sup>

Darin zeigt sich einerseits die exponierten Stellung dieses Ereignis', das LAWRENCE als letzte rituelle Hauptrolle eines kaschmirischen Hindu vor seiner Bestattung beschrieb.<sup>85</sup> Andererseits wird hier auch ein gewisser politischer Anspruch der Pandits greifbar, wie aus der Nachahmung des Habitus der Herrschaftseliten in der festlichen Ansprache des Brautpaars ersichtlich ist:

On the happy day the bridegroom, richly attired, decked with jewels, and brave with herons' plumes, sets out to the bride's house in a boat or on a horse. He is called on this day the Mahárájá and the bride is the Maháráni.<sup>86</sup>

Damit können wir den Titel *Viraratnasekharaśikhā* in dieser Auslegung als „Juwelenbrosche und Aigrette des Ranbir [Singh]“ übersetzen und würden der Metaphorik entsprechend eine Hochzeit, eine Krönung<sup>87</sup> oder einen sonstigen staatsmännischen Festakt als Anlass der Überreichung erwarten. Doch bietet die Datierung des Werks hierfür keinen offensichtlichen Anknüpfungspunkt.<sup>88</sup>

Diese akkulturerende Art der Titelwiedergabe werte ich als Adaptation. Für die Aufnahme des Patrons im Titel ist das selbsterklärend. Die mit dem restlichen Titel bezeichnete Ornamentgruppe hingegen erscheint bisher als reiner Zusatz, doch gebraucht

<sup>80</sup> Vgl. VIII C 1829 der Staatlichen Museen zu Berlin, Ethnologisches Museum und MSS Eur G38/1(12q) der India Office Library; KRAUSE 2016, S. 57–61 identifiziert die dargestellten Personen und setzt diesen Zeitraum an. <sup>81</sup> Vgl. etwa die Lithographie von Amar Singh (1864–1909) bei PRINSEP 1879, S. 234. <sup>82</sup> Kaschmir ist in dieser Hinsicht sicher nicht einzigartig. UNTRACHT 2008, S. 381 zeigt einen Bräutigam aus Jaipur in “traditional dress for the occasion, as a Rajput maharaja”. Vgl. auch HONIGBERGER 1852, S. 202: “The more opulent [Sikhs, M.M.] add to this head-dress pieces of silk, embroidered with silver and gold; also hooks and clasps, with projecting feathers, and a variety of pearls and precious stones.” <sup>83</sup> Vgl. auch GRIERSON, S. 290, sub *gōnd*: “a plume of heron's feathers bound up with pearls, precious stones, and gold and silver wire. It is worn on a turban on state occasions ...” <sup>84</sup> LAWRENCE 1967, S. 118. <sup>85</sup> Vgl. LAWRENCE 1967, S. 262. <sup>86</sup> LAWRENCE 1967, S. 261. <sup>87</sup> Zur indischen Vorstellung vom Herrscher als Gatten der Erde vgl. HARA 1973. <sup>88</sup> Vgl. den Abschnitt 2.1 (S. 21).

Sāhibrām „Juwelenbrosche“ und „Aigrette“ nicht nur auf der Bildebene, wie der folgende Abschnitt darlegt.

### 3.2.3 Strukturierung des Werks mit Rückgriff auf Titelbestandteile

Gleichzeitig ordnet Sāhibrām den Titelbestandteilen nämlich Strukturen innerhalb seines Werks zu; und manches davon hat eine Entsprechung im *Aḥlāq-i Muḥsinī*. In 1.80 führt er *ratna* „Juwel“ als eigene Bezeichnung für die im Prätext *bāb* „Tor“ genannten Kapitel ein. Danach entwickelt er die oben erklärte Ornamentgruppe und die Werkstruktur parallel. Doch bleibt fraglich, wie weit die Parallelen gehen sollen, denn *śikhā* und *śekhara* dienen Sāhibrām im Werk als Abschnitte innerhalb jedes Kapitels, was schwer mit der 1.82 betonten Zusammengehörigkeit von *ratna*-*śekhara* „Juwelenbrosche“ und dem singularen Charakter der *śikhā* in Übereinstimmung zu bringen ist. Wohl ist vorstellbar, dass eine einzige über der Brosche mit Juwelen prangende Aigrette sich in allen Juwelen widerspiegelt und so metaphorisch als Teil all dieser 40 „Juwelen“ genannten Kapitel anzusehen ist. Doch soll das Gleiche auch für die Brosche gelten, in der die Juwelen eingefasst sind? In der Praxis verfährt Sāhibrām jedenfalls hier nicht kohärent und bezeichnet die Kapitel in Haupttext und Kommentar mal als *dvāra*, *dvār*, *ratna* und selten auch *ratna-dvāra*.

*śikhā* und *śekhara* werden als Abschnitte erst im Laufe des Werks klarer fassbar. In der Hinleitung (*avatāraṇikā*) zu Strophe 1.106, dem ersten Übergang innerhalb der Behandlung eines Kapitelthemas, führt er aus:

*ittham vidhidesīyam śikhāvākyam upari samsthāpya arthavādadeśīyam śekhararatna-vākyam racayitum ākhyāyikām udāharanatayā avatārayati: śrūyate ityādinā dvārāntam. ittham eva ca sarvadvāreṣu śikhāśekharakalpanā svayam ūhyā.*

Nachdem [der Autor] so die einer Vorschrift [der Veda-Exegese] ähnelnde „Aigrette“-Aussage oben<sup>89</sup> platziert hat, führt er von „[Zu diesem Thema] hört man ...“ bis zum Ende des Kapitels eine Anekdote als Beispiel ein, um die einer Erklärung [der Veda-Exegese] ähnelnde „Broschenjuwel“-Aussage zu verfassen. Und genau so ist in allen Kapiteln die Bestimmung von „Aigrette“ und „Brosche“ elliptisch zu ergänzen.

Tatsächlich erfolgt aber in fast jedem der hier edierten Kapitel der Hinweis auf diese Aufteilung in abnehmender Ausführlichkeit.<sup>90</sup> Schließlich vermerkt Sāhibrām nur noch lakonisch:

<sup>89</sup> *upari* „oben“ wurde 1.83 auf die Metaphorik der Ornamentgruppe bezogen, weil die Aigrette die Brosche überragt. <sup>90</sup> Vgl. Kommentare vor 1.106, 2.25, 3.37, 4.24, 5.20, 6.20, 7.26, 8.68, 8.141, 8.150 (mit dem Synonym *āpīdikā* für *śekhara*), 9.77, 10.82, 11.39, 12.30, 13.61, 13.166, 13.191, 17.27, 17.48, 17.100, 22.74, 22.79, 22.123, 33.22, 33.87, 33.108, 33.147, 33.172, 33.187, 33.192, 39.23, 39.49, 39.163 und 39.450.

*atra śekharayati: ...*

[Ab] hier „broschiert“ [der Autor]: ... (vor 33.87)

Dass Sāhibrām hier mit *vidhi* ‚Vorschrift‘ und *artha-vāda* ‚Erklärung‘ tatsächlich auf Kategorien der Veda-Exegese anspielt, zeigen die Zitate aus der Taittirīya-Saṃhitā 2,1.1, welche sub 8.68 die Domäne von *śikhā* respektive *śekhara* erklären sollen. Doch ist dies die einzige ausführlichere Erklärung dieser Zuordnung. Aus der Korrespondenz mit dem *Ahlāq-i Muḥsinī* erhellt, dass die *śekhara*-Abschnitte dem zuweilen explizit als *hikāyat* angekündigten Abschnitt der illustrativen Geschichte – hier: ‚Anekdot‘ – entsprechen.<sup>91</sup> Damit kann dies als Adaptation unter vervollständigenden Zusätzen gelten, weil die definitorischen Abschnitte im Prätext nicht eigens angekündigt werden.

Sāhibrām führt sub 5.1 noch eine andere Aufteilung an und zwar das mit einem Zitat von Vātsyāyana dargelegte dreistufige Vorgehen eines Lehrwerks (*śāstrasya pravṛttiḥ*): *uddeśa* ‚Angabe [des Gegenstands]‘ – *lakṣaṇa* ‚Kennzeichen [des Gegenstands]‘ – *parikṣā* ‚Untersuchung [des Gegenstands]‘.<sup>92</sup> Zwar nimmt er hier keine explizite Zuordnung vor, doch knüpft sich dieser Exkurs an die Erklärung von *kṣamākhyā saddvāḥ*, das ‚Duldsamkeit‘ genannte, gute Tor‘, eine Benennung, die zuerst im als *uddeśa-grantha* bezeichneten Abschnitt (1.70–78)<sup>93</sup> vorkommt. Der Verweis auf diesen Abschnitt erfolgt fast zu Beginn jedes Kapitelthemas,<sup>94</sup> wenngleich die zitierte Form wegen der Vorliebe zur Synonymbildung nicht immer mit dem dort angegebenen Titel übereinstimmt.<sup>95</sup> Mit diesen Verweis kündigt er zuweilen an, *lakṣaṇa* und *udāharāṇa* ‚Beispiel‘ aufzuzeigen.<sup>96</sup> Ob letzteres eine ähnliche Funktion wie die *parikṣā* ‚Untersuchung‘ im obigen Dreischritt erfüllen soll, sagt er nicht.<sup>97</sup> Doch fällt auf, dass bei der Ankündigung der *śekhara*-Abschnitte oft mit *udāharāṇa* verwandte Begriffe gebraucht werden.<sup>98</sup> Ich ordne daher tentativ *lakṣaṇa* ‚Definition‘ und *udāharāṇa* ‚Illustration‘ als vage Anleihen aus dem scholastischen Diskurs ebenfalls der *śikhā* respektive *śekhara* zu und sehe darin eine weitere Adaptation mit Zusätzen.

Eine Übersicht zur Übertragung und Ausdeutung von Titel und Struktur gibt Tabelle 3.2. Da die *Viraratnaśekharaśikhā* als Sanskrittext weder Anspruch auf durchgehend wissenschaftliche Argumentation – wie oben beschrieben – erheben kann, noch ernstlich – wie im Folgenden dargelegt – orthodoxe Veda-Exegese betreibt, scheint es, dass diese Deutungsfolien den Folgetext breit, aber nicht unbedingt kohärent in der Zielkultur verwurzeln sollen.

<sup>91</sup> Vgl. Korrespondenz zu 6.20, 39.23, 39.163 und 39.450. <sup>92</sup> Die Übersetzung folgt an dieser Stelle OBERHAMMER. <sup>93</sup> Ich übersetze der Einfachheit halber ‚Inhaltsverzeichnis‘. <sup>94</sup> Meist als *uddiṣṭa* im Kommentar zur ersten Strophe eines Kapitels. <sup>95</sup> Vgl. Abschnitt 3.3.2 (S. 65). <sup>96</sup> Vgl. sub 1.88, vor 3.1, vor 10.1 und vor 13.1. <sup>97</sup> Nach OBERHAMMER sub *tantrayuktīḥ* wäre *udāharāṇa* als Synonym zu *nidarśana* verstanden eher ein ‚Kompositionselement eines wissenschaftlichen Werks‘. <sup>98</sup> Vgl. Kommentar vor 1.106, 2.25, 3.37, 4.25 sowie den Anfang von 33.187 und 39.450.

Tabelle 3.2: Übersicht strukturelle Übertragung

	<b>Aḥlāq-i Muḥṣimī</b>	<b>Vira-ratna-śekhara-śikhā</b>	Entsprechung Veda-Exegese	Entsprechung Scholastik
<b>Patron</b>	Abū l-Muḥsim Mirzā	Ranbir Singh (Rāṇa-vīra-simḥa)		
<b>Haupttitel</b>	<i>Aḥlāq-i Muḥṣimī</i> Muḥsims Ethik	<i>Viraratnaśekharaśikhā</i> Juwelenbrosche und Aigrette des Ranbir		
		[= <i>Su-sīla-śailī?</i> Wesen der Charakterguten] <i>Sad-ratna-śekhara-śikhā</i> Juwelenbrosche und Aigrette der Guten (1.63)		
<b>Titelvariation</b>	<i>aḥlāq-i muḥsinīn</i> Ethik der Wohläter	[= <i>Sat-kathā-sāra-śailī?</i> Wesen der Essenz guter Erzählungen]		
<b>Nebentitel</b>	Čāwāhīr al-asrār Esenzen der Geheimnisse	<i>kathā-mukha</i> Vorwort (1.1–69)		
<b>Einleitung</b>	<i>dībāča</i> Vorwort	<i>uddeśa-grantha</i> Inhaltsverzeichnis (1.70–78)	<i>uddeśa</i> Nennung	
<b>Inhaltsverzeichnis</b>	Ende von <i>dībāča</i>	<i>khandā</i> Abteilung		
<b>Abteilung von 10 Kapiteln</b>	–	<i>ratna / dhvār(a) / ratna-dhvāra</i> Juwel / Tor / Juwel-Tor		
<b>Kapitelbezeichnung</b>	<i>bāb</i> Tor	<i>śikhā</i> Aigrette		
<b>Thema</b>	–	<i>vidhi</i> Vorschrift	<i>lakṣana</i> Definition	
<b>Anekdoten(n)</b>	<i>ḥikāyat</i> Anekdoten	<i>śekhara</i> Brosche	<i>artha-vāda</i> Erklärung	<i>drṣṭānta, udāharana,</i> <i>nidarsana</i> Beispiel
<b>Kommentartitel</b>	–	( <i>Pada</i> ) <i>samketa</i> Verbindung (der Worte) [mit ihrer Bedeutung]		
<b>Abschnitt im Kommentar</b>	–	<i>prabhā</i> Lichtstrahl		

Bemerkenswert ist dies auch deshalb, weil in der Überlieferungskritik gern strukturelle Kohärenz und Einfachheit als Kriterium für Ursprünglichkeit angesetzt werden. Hier muss aber gerade die multiple, nur marginal bedeutungstragende Strukturierung als ursprünglich gelten. Wäre Sāhibrāms Werk einige Jahrhunderte älter und womöglich nicht gesichert, dass der Kommentar vom Autor des Grundtextes höchstpersönlich verfasst wurde, hätte dies zu recht Argwohn wecken können. So bleibt jedenfalls offenkundig, dass diese Aigrette in der Hauptsache ein Schmuckstück aus fremden Federn ist.

### 3.2.4 Gott und die jenseitige Welt

Religiöse Inhalte durchdringen das *Ahlāq-i Muhsinī* in vielfältiger Weise. Der Koran ist das meistzitierte Werk zur Definition der Kapitelthemen, die ersten 7 Kapitel widmen sich explizit Eigenschaften, die in Beziehung zu Gott stehen,<sup>99</sup> und die Anekdoten berichten von Muslimen, Derwischen und Moscheen, aber auch von Zoroastriern.<sup>100</sup> Wie hat Sāhibrām diese Themen bearbeitet?

Koranverse und Hadithe kündigt er regelmäßig als *śruti* ‚Offenbarung‘ an,<sup>101</sup> nur in 22.10 folgt auf diese Ankündigung tatsächlich ein Upaniṣad-Zitat, ansonsten verschiedene freie Übertragungen;<sup>102</sup> aber ebenso kündigt er auch vereinzelt Sprichwörter an.<sup>103</sup> Für eigene Exkurse gebraucht er *śruti* allerdings auch im engeren Sinne als Verweis auf Upaniṣads, wie bei dem direkten Zitat von Taittirīya-Upaniṣad 1.3 in 5.52.<sup>104</sup> Diese eklektische Verwendung von Überlieferungskategorien ist besonders befremdlich, weil er seiner Strukturierung ja explizit Kategorien der Veda-Exegese unterlegt, die einen abgeschlossenen Kanon der Offenbarungsliteratur voraussetzen.

Wenn im *Ahlāq-i Muhsinī* von *musalmān(ān)* ‚Muslim(en)‘ die Rede ist, gibt Sāhibrām dies nicht einheitlich wieder, doch handelt es sich meist um mehr oder weniger auf den

<sup>99</sup> Korrespondenz zu 1.68. <sup>100</sup> So bei den zahlreichen Anekdoten über den Sassaniden-Herrschern Ḥusrau I Anūśirwān (r. 531–579), dessen Zoroastrismus in der Korrespondenz zu 8.156–157 thematisiert wird. Vgl. auch Abschnitt 3.3.1 (S. 60).

<sup>101</sup> Der Koran wird auch in Salakṣas Persisch-Sanskrit-Wörterbuch Śabdavilāsa als *śruti* erklärt; vgl. TRUSCHKE 2012, S. 640. <sup>102</sup> Besonders klar sub 3.2: *śrutvā = śrūtito 'vadhārya ... iti. idam iśvaramukhena śrutivacanam*. Vgl. ferner 1.30, 4.22, 8.81, 10.26, 11.21. Die Korrespondenz zu 5.5 adaptiert er stärker und untermauert das eingebürgerte Zitat im Kommentar mit Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad und Bhagavadgītā. In 39.151 überträgt er *hadīt* indes als *smṛti* ‚Überlieferung‘. Vgl. auch OGURA 2015, S. 194f. und SLAJE 2005, S. 6f.

<sup>103</sup> Bei dem arabischen korrespondierend zu 12.59 ließe sich vermuten, dass Sāhibrām es aufgrund des Sprachwechsels für autoritativer hielt als es ist. Vgl. auch 39.434. <sup>104</sup> Den Gegenstand von *śruti*, *smṛti* und *purāna* charakterisiert er in 10.135: [śrutismṛtipurāneśu:] tridhā hi samkṣepato vidyā: vidheyasūcanam tatprakāsanam arthavādaś ca tatsamāśvāsajananam iti kramenopanyāso 'yam: śrutiṭyādi.

Kontext angepasste, explizierende Variationen von „gute Menschen“,<sup>105</sup> worauf auch im Prätext die Betonung liegen dürfte, weil es hier um für Herrscher schützenswerte Subjekte und nicht betont um die Religionszugehörigkeit geht. Auch stärker konkretisierende Wiedergaben finden sich, wie *sārthavāha-* ‚Händler‘ in 39.39, wo der Schutz der Betreffenden vor Wegelagerern thematisiert wird. Ganz ähnlich verfährt er mit Derwischen, die meist unmarkiert als *sādhu* ‚Heilige‘ oder *muni* ‚Weise‘ wiedergegeben oder konkreter auf den Kontext angepasst werden: Wie in der Anekdoten 4.25–82, wo der *darwiṣ* des Prätexts – ‚Derwisch‘ und zugleich: ‚arm‘ – zum *śītālum kanthāvṛtakalevaram ... bhikṣu[m]* ‚frierenden Bettler, [da] sein Körper nur mit Lumpen bedeckt war‘<sup>106</sup> wird; denkbar, um den zu Pferde heran reitenden Herrscher noch stärker mit jenem in Kontrast zu setzen. Moscheen adaptiert Sāhibrām in zwei Korrespondenzen als Tempel.<sup>107</sup> In einer dritten, wo die *mīrāb* ‚Gebetsnische‘ in der Moschee für die Anekdoten wichtig ist, beschreibt er diese Szenerie als *sādhāra-pastye śivikā[= śiro-naty-āsthānī]-upari* ‚im Gemeindehause über der śivikā[= dem Platz, an dem man sich verneigt]‘ (39.55).

Gott – im *Ahlāq-i Muhsinī* mit *haq* oder *hudā* bezeichnet oder als *Allāh* benannt – ersetzt Sāhibrām meist unterschiedslos mit allgemeinen Gottesbezeichnungen wie *īsa*, *īsvāra*, *prabhu* oder *bhagavant*;<sup>108</sup> oft vertritt auch ein bloßes Demonstrativpronomen Diesen [Herrn], auch wenn Er nicht unmittelbar zuvor im Grundtext genannt wurde.<sup>109</sup> Neben denkbar spezifischen Erweiterungen dieser allgemeinen Bezeichnungen wie *maheśa* oder *parameśa* (Śiva) finden sich auch ganz explizite Adaptationen.<sup>110</sup> Etwa gleich zu Beginn des ersten Kapitels, wo Sāhibrām den ersten Satz des *Ahlāq-i Muhsinī*: *hażrat-i pādiśāh-i ‘alī al-ātlāq ...* ‚Seine Majestät der absolute Herrscher ...‘ in 1.1 mit Śiva und in 1.2 mit Viṣṇu identifiziert und damit dieselben Gottheiten wie in seinen *maṅgala*-Strophen anruft.<sup>111</sup>

In der Anekdoten des dritten Kapitels lässt er den Herrscher während einer Flutkatastrophe zu Viṣṇu beten (3.61–66), obwohl die Geschichte im *Ahlāq-i Muhsinī* im *bilād-i Islām* ‚islamischen Herrschaftsgebiet‘ spielt, was Sāhibrām als *kvacit pratyanta-deśe* [*pratyanto = mleccha-deśah*] ‚in einem angrenzenden Land [der Fremden]‘<sup>112</sup> (3.37) wieder gibt. Wäre das Land nicht ‚angrenzend‘, hätte man hierbei an Śrinagar zur Dogra-Zeit denken können, mit seiner mehrheitlich muslimischen Bevölkerung unter einem

<sup>105</sup> Vgl. etwa 4.74: *sādhu-anātha-daridra-ādi-* ‚Heilige, Hilflose, Arme und Dergleichen‘, 39.12: *su-ācārāṇām praśāntānām* ‚ruhige, sich gute betragend [Menschen]‘ oder 39.40: *śānta-sajjana-sādhūnām* ‚der Ruhigen, guten Menschen und Heiligen‘. Besonders deutlich korrespondiert 39.158 *sādhu-sad-bhrātrbhyah* ‚von Brüder, [die] gute Menschen sind‘ mit *barādar-i musalmān* ‚ein Bruder Muslim‘.<sup>106</sup> 4.26 und 4.28.

<sup>107</sup> 4.20: *-amara-āgāra-*, 33.61: *mandirām*.<sup>108</sup> Vgl. etwa 2.19, 2.46, 3.1, 3.28, 4.1 und 22.127.<sup>109</sup> Vgl. etwa 22.12 und 22.102.<sup>110</sup> Mit Śiva identifiziert wird Gott etwa in 8.61, mit dem Urgrund *brahman* in 8.159.

<sup>111</sup> Vgl. M.1 und M.2. In 1.3 sind in Korrespondenz mit *kalimat-i ū* ‚Sein Wort‘ = *tasya [= bhagavataḥ] vāk* offenbar beide zugleich gemeint. Dort und in 7.85 (*abhiṣṭa-bhagavat-*) vs. 7.87 (*Viṣṇu-upāsaka-artham*) lässt sich eine persönliche Präferenz Sāhibrām für Śiva herauslesen.<sup>112</sup> Zu *mleccha* vgl. OGURA 2015.

Hindu-Herrschern und alljährlich auftretenden Hochwassern, davon zwei katastrophale allein zu Sāhibrāms Lebenszeit (1838 und 1841).<sup>113</sup> Vielleicht galt Viṣṇu wegen seiner durch die Weltflut rettenden Fisch-Inkarnation als naheliegender Schutzgott gegen Fluten;<sup>114</sup> literarisch scheint die Identifikation mit Viṣṇu indes durch die Sprachspiele in 3.62–65 mit dessen Namen *Acyuta* ‚Unerschütterlicher‘ motiviert.

Manchmal tauchen Śiva und Viṣṇu auch in Zusätzen auf, die nicht unmittelbar einen Gedanken oder Handlungsstrang der Vorlage weiterspinnen.<sup>115</sup> So preist ein Herrscher, der sich zum Gebet zurückzieht anstatt sich für den bevorstehenden Krieg zu rüsten, im siebten Kapitel alternierend Śiva (7.84–86, 89) und Viṣṇu (7.87–88, 90) als Sieg bringend, ohne dass es dafür irgendeine Entsprechung im Prätext gäbe. Vereinzelt findet sich auch tiefer gehendes theologisches Wissen über die nicht-dualistische Śaiva-Tradition Kaschmirs in Zusätzen; allen voran wäre hier der lange Exkurs in 13.1–42 anzuführen, der an das Synonym *udyama* ‚Fleiß‘ zum angekündigten Kapitelthema *udyantṛ-bhāva* ‚Fleißigsein‘ anknüpft, indem dieses im Kommentar sub 13.12 mit Śivasūtra 5 in Verbindung gebracht wird: *udyamo Bhairavah* ,[Śiva-]Bhairava ist das Aufkommen [der höchsten erleuchtenden Einsicht].

Stark auf Gott bezogen ist Sāhibrāms Auslegung von *āstikya*, hier: ‚Rechtgläubigkeit‘, die nach mehreren Erklärungen in der Überzeugung von der Existenz Gottes und eines Jenseits bestehe, was konkret heißt: an Lohn und Strafe im Jenseits zu glauben.<sup>116</sup> Von Tyrannen sagt er etwa sub 39.142, sie seien weder *āstikāḥ* = *iśvara-trāśināḥ* ‚gottesfürchtig‘, weil sie keine Verunreinigung im Jenseits fürchteten, noch *nāstikā*, weil sie sich auch nicht aus Unglauben ans Jenseits vor der diesseitige Strafe des Herrschers fürchten würden; damit gibt er die etwas längere Ausführung im Prätext implizierend, aber weitgehend äquivalent wieder.

Überhaupt bringt Sāhibrām bei jeder Gelegenheit eine Diesseits-Jenseits-Dichotomie ins Spiel, die nur vereinzelt im Prätext zu finden ist.<sup>117</sup> Was er dem sich fromm an die angelobten Werte haltenden Herrscher in Additionen oder Zusätzen in Aussicht stellt, ist diesseitige Verewigung durch guten Ruf, Genuss im Himmel und letztlich Befreiung in Gott.<sup>118</sup> Doch auch die Höllenfeuer knistern bei Sāhibrām merklich lauter;<sup>119</sup> immerhin ist er sich mit Kāśī einig, dass Herrscher darin schmoren müssen, die sich

<sup>113</sup> Vgl. WINGATE 1888, S. 15f. und LAWRENCE 1967, S. 205. Zu Viṣṇu als einstige Hauptgottheit von Śrīnagar vgl. SLAJE 2019a, S. 39. <sup>114</sup> Vgl. M.1 und 5.60. <sup>115</sup> Zusätze mit Śiva finden sich etwa in 10.20f. und 10.46, Zusätze mit Viṣṇu in 10.22 und 10.44f.

<sup>116</sup> Vgl. besonders 1.90, 2.6, 8.9, 12.8, 22.75 und 40.19. In 12.32 legt er diesen Theismus auch den upaniṣadischen Philosophen Yājñavalkya in den Mund. <sup>117</sup> In Korrespondenz etwa in 4.83, Diesseits addiert in 5.7, ganz hinzugefügt etwa 3.3. Ähnlich „vervollständigende“ Tendenzen zeigt Sāhibrām auch bei anderen Motiven: (1) Kontrast Herrscher versus Allgemeinheit hinsichtlich Bedeutung der Kapitelthemen: 1.41, 9.59, 10.28, 11.37, 12.18, 13.46 und 22.37f. (2) Mensch-Tier-Dichotomie: 1.35f., 1.98, 1.105, 2.50f., 3.34, 5.26, 8.135, 9.27, 9.40, 10.111–113, 10.117. <sup>118</sup> Vgl. etwa 2.54, 5.16; doch auch der schlechte Ruf überdauert den Tod: 5.31. <sup>119</sup> Vgl. 4.31, 8.44, 8.132, 9.15, 9.72, 10.52 und 11.129.

gegen den Willen Gottes wenden<sup>120</sup> und ebenso solche, die es versäumen, Grausame und Frevler mit Schwert und Peitsche zu strafen.<sup>121</sup> Ein Artikel aus dem ‘Ain-i Dhar-marth verdeutlicht, dass Drohkulisse und Verheißung dieser dualistischen Zuspitzung keineswegs der hinduistischen Kulturpolitik widersprachen:

*Article 56.—On the walls of the temple, after they have first been whitewashed, pictures of narka (hell) and swarga (heaven) should be engaged with writings in Sanskrit and Persian, to the effect that virtuous deeds as mentioned herein will lead to good result, i.e. heaven and bad deeds to narka or hell.*<sup>122</sup>

Doch wird die Gesellschaftsordnung, an deren Spitze in beiden Texte gottgewollt der Herrscher walitet, bei Sāhibrām regelmäßig zum Kastensystem ausgebaut,<sup>123</sup> vor allem wenn im Prätexxt vom Glaube und dem religiösen Gesetz die Rede ist.<sup>124</sup> Und der Gotteswillen wird adaptierend als Schicksal (*daiva*) und Vergeltungskausalität (*karman*) entwickelt.<sup>125</sup>

Als Nexus solcher weltanschaulichen Zusätze zum Prätexxt wird *Muhammad* stets als *Manu* adaptiert.<sup>126</sup> Doch tritt hierbei nicht einfach der indisch-mythologische Urvater der Menschheit an die Stelle Mohammeds. Analog zum Propheten des Islam, wie im *Aḥlāq-i Muḥsīnī* beschrieben,

- wird Manu vom höchsten Gott geschaffen, gesandt, als Autorität eingesetzt und direkt unterwiesen (1.5, 1.21, 22.23),
- war er vor der Offenbarung ungebildet (1.7),
- wurde er der Offenbarung würdig, weil er alle guten Eigenschaften verkörperte (1.12–14, 10.26–27),
- verkündete er den Menschen nach der Offenbarung die Lehre (16.24–31) und

<sup>120</sup> Vgl. 22.104. <sup>121</sup> Vgl. 38.55–65. <sup>122</sup> ANONYMUS o. D., S. 17. <sup>123</sup> Zur Rolle des Kastensystems in der Religionsgeschichte Kaschmirs und als Differenzierungsgrundlage zwischen Hindus und Muslimen in der Sanskrit-Historiographie vgl. SLAJE 2019a, S. 36–38. Doch steht dem im *Aḥlāq-i Muḥsīnī* im Besonderen und in der *ahlāq*-Literatur im Allgemeinen keineswegs eine egalitäre Heilsordnung gegenüber, sondern eine weltliche Hierarchie. Vgl. SUBTELNY 2003a, S. 605: “The pivotal concept expressed in the *Akhlaq-i Nāṣirī*, as well as in subsequent Persian works of political advice, is that of justice (‘adl, ‘adālat), which was understood not as a philosophical notion or legal abstraction, but rather as the maintenance of equilibrium (*i’tidāl*) in society which, according to ancient Persian tradition, was hierarchically structured according to four classes.” <sup>124</sup> Vgl. 4.29, 8.3f, 8.28f. und 8.143. Doch vgl. auch 10.134, wo in einem Zusatz das Kapitelthema *vinaya* ‚Anstand‘ über die Kastenpflicht gestellt wird. <sup>125</sup> Vgl. 4.31–36 und 6.2ff. <sup>126</sup> Nur im Kommentar sub 1.9 wird der Name zur Erklärung dieser Identifikation mit *Manu* als *Mahāmada* entlehnt; vgl. auch Abschnitt 3.3.1 (S. 57)

- steht damit an der Spitze aller religiösen Autoritäten (17.18).

An wenigstens einer Stelle wirkt diese Analogie für meine Begriffe zu strapaziert, nämlich wenn in 1.10 Mohammeds Nachfahren ebenfalls dem Manu als *sahacāri-vayasyādi*, Gefährten, Altersgenossen und Dergleichen‘ angedichtet werden, von dem es noch im Zusatz 1.6 hieß, er sei der Erstgeborene des Schöpfers, der allein die Welt besiedelt habe.

Andere Züge des Manu in der *Viraratnaśekharaśikhā* wiederum sind stärkere Akkulturationen, die keine Entsprechung in der Vorlage haben, nämlich dass er

- die Offenbarung von seinem Vater, dem Schöpfergott Brahmā empfängt (16.14–23),
- diese nach dem Kastensystem einteilt, es als gottgewollte Gesellschaftshierarchie kodifiziert und lehrt (8.3–4, 16.23–31).

Wenn von Manu in Zusätzen die Rede ist, wird damit auf seine Autorität als Begründer des Kastensystems verwiesen<sup>127</sup> oder auf seine Rolle als Stammvater der Menschen.<sup>128</sup> Ferner ist das ihm zugeschriebene Dharmasāstra das von Sāhibrām am häufigsten im Kommentar zitierte Lehrbuch dieser Art.<sup>129</sup>

Hier werden einerseits erkennbar Inhalte des Prätexsts imitiert, andererseits werden darauf akkulturerende Zusätze als Grundlage einer Identifikation gepropft. Sprachlich hätte es auf Seiten der Imitation sicher spezifischere Möglichkeiten gegeben. So kannte Sāhibrām wegen seiner Vertrautheit mit der historiographischen Tradition Kaschmirs sicher *mausula* für ‚muslimisch‘.<sup>130</sup> Doch auch auf Seiten der Akkulturation hätte Sāhibrām stärker aneignend verfahren können, wie die kohärent durchgeführte Adaptation von Mohammed als Manu zeigt. Indes findet sich dergleichen vor allem in Zusätzen und im Kommentar verhandelt.<sup>131</sup> Insgesamt bearbeitet Sāhibrām damit weltanschauliche Themen ganz ähnlich wie Titel und Struktur: Unter Zusätzen ausschmückend, mit einem Hang zur Indisierung, aber auch mit stärker imitierenden Zügen, die nicht den Eindruck machen, als wolle er seine Vorlage nach zielkontextuellen Maßstäben überschreiben. Gerade die wechselnden Identifikationsfolien für Gott zeigen hier für meine Begriffe eher literarische Lust an Abwechslung und Ausschmückung einer in Prä- wie Folgetext einhellig monotheistisch imaginerten überweltlichen Ordnung, die der weltlichen ihr ethisches Fundament gibt.<sup>132</sup>

<sup>127</sup> Vgl. 1.18, 7.53, 7.71, 8.152, 10.24 und 17.109. <sup>128</sup> Vgl. 1.6 und 12.17. <sup>129</sup> Vgl. Primärquellenverzeichnis auf S. 1271. <sup>130</sup> Vgl. OGURA 2015, S. 191ff. <sup>131</sup> Eigene philosophisch-theologische Schwerpunkte zeigen sich etwa, wenn Sāhibrām verschiedene Heilswege hierarchisiert wie sub 4.13, 7.14–16 und 11.128 oder in den Śaiva-Exkursen im 13. Kapitel. <sup>132</sup> Womöglich umgibt damit Sāhibrām seinen Patron mit einer ähnlich religionsübergreifenden Aura auf Grundlage des Monotheismus wie Abū l-Fażl es für Akbar tat; vgl. TRUSCHKE 2016, S. 153–155.

Damit spielt die Religion sowohl im *Aḥlāq-i Muhsinī* als auch in der *Viraratnaśekharaśikhā* eine ähnliche Rolle, wie sie ihr auch in einer gängigen politischen Theorie des voraufklärerischen Europas beigemessen wurde:

Nichts verbinde die Gemüter der Menschen inniger und festige das Gemeinwesen stärker als die Religion, schrieb zu Beginn des 17. Jahrhunderts der deutsche Publizist Henning Arnisaeus, denn die Furcht vor der Strafe Gottes flöße den Untertanen Vertrauen zu ihren Vorgesetzten sowie Gehorsam und Treue gegenüber den Gesetzen ein. Nur wer Gott als Rächer fürchte, meide Aufruhr und Gewalt, fühle sich an Eide gebunden, halte Verträge und Bündnisse; als wirksames Züchtigungs- und Zwangsmittel sei die Religion ein wesentliches Fundament des Staates.<sup>133</sup>

### 3.2.5 Einschätzung der Methode

Die bisher untersuchten Aspekte der *Viraratnaśekharaśikhā* – ihre textglobal bestimmenden Verfahren, ihre Selbstbeschreibung, Titelgebung, Strukturierung und ihre Aufnahme weltanschaulicher Inhalte – zeigen allesamt Tendenzen zur Ausweitung und Ausschmückung des bewusst lakonisch verfassten und unumwunden argumentierenden *Aḥlāq-i Muhsinī*. Die bestimmenden Verfahren waren dort überall Zusätze und Adaptationen. Für Sāhibrām muss daher methodisch eine Forderung nach Varianz leitend gewesen sein, was das Spektrum der denkbaren Methoden zunächst auf die der interlingualen Bearbeitung beschränkt. Darunter wiederum kommen nur Methoden in Frage, die Schreiber „adaptierend“ nennt, weil „der Prätex hierbei ... an einen neuen Zweck, ein bestimmtes Modell oder eine bestimmte Zielgruppe angepaßt wird“.<sup>134</sup> An dieser Stelle wäre mehr historisches Kontextwissen und eine literarische Vergleichsbasis hilfreich, um zu beurteilen, ob die kohärenten Adaptationen einer etablierten Konvention entsprechen und womöglich auf eine „normative Einbürgerung“<sup>135</sup> oder „ideologische Bearbeitung“<sup>136</sup> hinweisen. Das auf Gulab und Ranbir Singh adaptierte Patronageverhältnis gehört mit dem zugehörigen Herrscherlob zwar ebenfalls zu diesen kohärenten Adaptationen, berechtigt aber meines Erachtens noch nicht, das Werk insgesamt als „Bearbeitung für eine bestimmte Zielgruppe“<sup>137</sup> zu charakterisieren. Denn augenfällig ist gerade der variierende, teils assoziativ wirkende, aber damit nicht Kohärenz stiftende Einsatz verschiedener Verfahren, wie auch der folgende Abschnitt anhand von Eigennamen, Kapitelthemen und weiteren charakteristischen Beispielen illustrieren wird.

<sup>133</sup> HOLENSTEIN 1993. <sup>134</sup> SCHREIBER 1993, S. 279. Auf den ersten Blick mögen auch die Methoden „Verbesserung“ oder „Erweiterung“ treffend sein, doch richten sich diese als „augmentative“ Bearbeitungsmethoden stärker nach Maßstäben des Prätex; vgl. SCHREIBER 1993, S. 263ff. <sup>135</sup> SCHREIBER 1993, S. 282–284. <sup>136</sup> SCHREIBER 1993, S. 286–288. <sup>137</sup> SCHREIBER 1993, S. 289–294.

Mir scheint hierin ein starkes Indiz dafür zu liegen, dass Sāhibrām das *Ahlāq-i Muhsinī* nach individuellen Maßstäben bearbeitet hat. Keine Methode umreißt dies besser als „Ingebrauchnahme“, welche SCHREIBER von Ralf SUDAU übernimmt:

Der Bearbeiter nutzt den Ausgangstext als einen Steinbruch, aus dem er Bausteine für sein durchaus eigenständiges Werk bezieht.<sup>138</sup>

Über die Beweggründe Sāhibrāms für diese Art der Bearbeitung lässt sich nur spekulieren. Doch scheint allein wegen der sprachlichen Zugänglichkeit und der großen überregionalen Bekanntheit des *Ahlāq-i Muhsinī* unwahrscheinlich, dass die *Viraratnaśekharaśikhā* dieses in irgendeiner Form ersetzen sollte; eher erweitern und durch eigene Anpassungen „verbessern“. Es ist vorstellbar, dass das wechselnde Spiel von Imitation und Aneignung in Korrespondenz zur Vorlage den eigentlichen literarischen Reiz ausmachte, während die gelehrten Exkurse in den Zusätze auf Grundlage von Sanskritquellen einen didaktischen Rundumschlag anboten, welcher der *ahlāq*-Literatur ähnelte. Wahrscheinlich leuchteten den von Kindheit an multilingual geprägten Hofeliten auch die Anspielungen unmittelbar ein, die uns heute gesucht und dunkel vorkommen.

### 3.3 Verfahren

Es gibt in der Übersetzungsforschung verschiedene Abgrenzungsversuche von „Übersetzungseinheit“<sup>139</sup> SCHREIBER stützt sich in seiner Typologie auf die Definition von BARCHUDAROV als „die kleinste (minimale) sprachliche Einheit im AS-Text, die eine Entsprechung im ZS-Text hat“,<sup>140</sup> die auch im Folgenden gelten soll. Für die Analyse der Verfahren, mit denen einzelne Worte übertragen werden – also für die Übersetzungseinheit Wort – bieten sich Eigennamen an, teils auch die Kapitelthemen. Denn deren Entsprechung lässt sich klar abgrenzen und ihre intendierte Äquivalenz muss als gegeben vorausgesetzt werden.

#### 3.3.1 Wiedergabe von Eigennamen und Titeln

Sāhibrāms Verfahren im Umgang mit Eigennamen und Titeln lassen sich wie in Abbildung 3.4 entlang des Reproduktionsgrads zwischen Imitation und Aneignung klassi-

<sup>138</sup> SUDAU 1985, S. 233. SCHREIBER 1993, S. 279 ergänzt dazu: „Während Sudau vor allem darauf hinweist, daß sich dieser Bearbeitungstyp ‚nicht gegen die Vorlage‘ (ebd., 302) wendet, möchte ich präzisieren, daß die Ingebrauchnahme idealtypisch betrachtet weder eindeutig augmentativ (vgl. 2.3.1) noch eindeutig diminutiv (vgl. 2.3.3) ausgerichtet ist und sich weder vorwiegend an fremden Modellen orientiert (vgl. 2.3.2.2f) noch an einer bestimmten Ideologie (vgl. 2.3.2.4) oder Zielgruppe (vgl. 2.3.2.5), sondern hauptsächlich an individuellen Zielen des Bearbeiters.“ <sup>139</sup> Vgl. SORVALI 2004. <sup>140</sup> BARCHUDAROV 1979, S. 188 zitiert in SCHREIBER 1993, S. 53.

fizieren. Diese Anordnung der Verfahren ist typologisch nicht zwingend, d. h. die Verwendung eines Verfahrens mit hohem Reproduktionsgrad geht nicht notwendigerweise darauf zurück, dass Sāhibrām an dieser Stelle einer Invarianzforderung folgte und den Prätexz imitieren wollte. Dennoch scheint mir die Einteilung heuristisch sinnvoll, um die Beispiele systematisch zu besprechen.



Abbildung 3.4: Spektrum der bei Eigennamen angewandten Verfahren

### lexikalische Entlehnung

Genauer ließe sich lexikalische Entlehnung bei Eigennamen in lautbezogene Transkription und graphembezogene Transliteration unterscheiden.<sup>141</sup> Im persophonen Kaschmir wäre Ersteres zu erwarten, doch legen manche variierenden Entlehnungen desselben Namens nahe, dass Sāhibrām mit verschiedenen Möglichkeiten der Vokalisierung gespielt hat.<sup>142</sup> Überhaupt zeigen die Vokale die größte Varianz in der Übertragung. Da die Kurzvokale der Namen in Sāhibrāms Vorlage sicher nicht angegeben waren, muss eine Entlehnung, die von der lexikographischen verzeichneten Vokalisierung – wie sie auch hier verzeichnet ist – abweicht, also nicht unbedingt eine in Kaschmir übliche Aussprache dokumentieren; sie kann auch eine Transliteration der Schriftform darstellen, die den metrischen Erfordernissen besser genügt.

In jedem Fall handelt es sich bei den in Tabelle 3.3 gelisteten Namen um Entlehnungen verschiedenen Assimilationsgrades; sie werden hier in ihrer Pausa-Form (nicht der Stammform) angegeben.

Die erste Gruppe davon – *Abodhlāh* und *Phajail* – umfasst nicht assimilierte Fremdwörter, die genau in dieser Form als Nominative gebraucht werden. Dies wäre im ersten Fall nach Sanskritphonologie unmöglich und im zweiten höchst ungebräuchlich.<sup>143</sup>

In der zweiten Gruppe werden die entlehnten Namen in die a-Deklination überführt und entsprechend flektiert. Hier ist lediglich auf die Umstellung von *Umar Hayyām* zu *Khayām-Umaram* hinzuweisen, die metrisch motiviert ist: Sowohl *\*Umara-Khayām-*

<sup>141</sup> SCHREIBER 1993, S. 217. <sup>142</sup> Vgl. S. 60. <sup>143</sup> Während es durchaus auf -*h* endende Stämme wie *upānah* gibt, müsste dieses im Satz als -*t* oder -*k* realisiert werden; -*l* kann dagegen denkbar als Auslaut vorkommen, aber so belegt sind lediglich zwei vedische Interjektionen *bāl* und *śal*. Vgl. KIELHORN, §§ 13, 71 und 80.

Tabelle 3.3: Beispiele für lexikalische Entlehnung von Eigennamen

Ahlāq-i Muhsinī	Vīraratnaśekharaśikhā	
‘Abdullāh[-i Tāhir]	[Tāhīra-abhikhyayā ākhyātah] Abodhlāh (Nom.)	22.79
Fażl	Phajail (Nom.)	39.423
Būzarğumihr	Bhojarjyamihirah (Nom.)	17.73
Ḩurāsān	Khurāsānam (Akk.)	22.80
Dāvūd	Dāvodaḥ (Nom.)	33.22
Qubād	Kubādhe (Lok.)	33.108
‘Umar Ḫayyām	Khayām-Umaram (Akk.)	38.23
Madā’īn	Madīnam (Akk.)	39.27
Mūsā Moses	Mosah (Nom.)	39.194
Miṣr Ägypten	Misra[-deśiyah], Miṣra[-iśah]	10.82, 92
Aristāṭālis Aristoteles	Arustātāli[-nāmā]	11.85
Tāhir	Tāhīra[-abhidha-bhūpateḥ]	13.166
Husayn	Hosain[-nāmā]	17.102
‘Arab	-Arab[-deśa-]	17.103
Īsā Jesus	Aisa[-āhvah]	17.116
Ḥasan	Hasann[-āhvah]	22.56
Ismā‘il	Yismāyill[-nāmakah]	22.64
Hurmuz	Harmoj[-nr̥patinā]	33.76
Ḩusrau	Khusrava[-abhidhah]	33.76
Sanğar	Samjara[-ākhyah]	38.22
‘Umar	Umara[-ākhyasya]	39.23
Īsfahān	Īspahān[-abhidhe]	39.152
Mu‘taşim	Mutajem[-nr̥patim]	39.226

als auch \*Umar-Khayām- wären in dieser Position, am Anfang des zweiten Strophenviertels nicht zulässig gewesen.<sup>144</sup>

Die dritte Gruppe zeigt die üblichste Form der Entlehnung von Eigennamen, nämlich die Assimilation des Lehnworts mittels Komposition mit einem Wort für „Namen“ oder einem Klassifikator wie „Ort“ oder „Herrschер“ im Hinterglied.

Was sich aus all diesen Untertypen der Entlehnung als Transkriptions-/Transliterationsprinzipien extrahieren lässt, stimmt weitgehend mit den Beobachtungen von Walter SLAJE<sup>145</sup> und der Praxis im Kaschmiri-Wörterbuch von GRIERSON überein.

Da Sāhibrām Eigennamen auch mit anderen Verfahren wiedergibt, verwundert die konsequente Entlehnung ausgerechnet an einer Stelle, wo das Ahlāq-i Muhsinī von

<sup>144</sup> Vgl. STEINER 1996, S. 248, Generalregeln 2 und 3. <sup>145</sup> Vgl. SLAJE 2022, 39f. und SLAJE 1992.

einem Herrscher Indiens berichtet:

*gaysar-i Rūm hāqān-i Čin rāy-i Hind*

Der römische Kaiser, der Khan von  
China [und] der Rāy von Indien.

*Romīya-kaisarī Cīna-khākānī Hindu-rāyy api /*

Der *Romīya-kaisarin*, der *Cīna-khākānin* und  
der *Hindu-rāyin* ... (39.451ab)

Diese fast vollständig entlehnte<sup>146</sup> Aufzählung wirkt gerade wegen ihrer Nähe zur Vorlage im Folgetext fremd. Zwar beabsichtigte auch Kāshī hier wohl eine verfremdende Wirkung, indem er jedem Herrscher mit seinem landestypischen Titel bezeichnete, doch verkehrt sich diese Wirkung ins Gegenteil, wenn im Folgetext re-importierte Lehnwörter gebraucht werden: Es wirkt, als solle betont werden, dass hier Dritte über den indischen Herrscher sprechen. Doch ist auch zu berücksichtigen, dass Sāhibrām das 39. Kapitel mit vergleichsweise wenigen Zusätzen übertragen hat.<sup>147</sup>

### gedeutete Entlehnung

Besonders interessant sind die lautlich oder graphisch imitierenden, aber im Sanskrit gedeuteten Übertragungen. SCHREIBERS Typologie beschreibt solche Fälle nicht explizit; aber da hier – im Unterschied zu den Adaptationen unten – die Deutung meist assoziativ an die Entlehnung angepasst wird und nicht umgekehrt, behandle ich sie als „gedeutete Entlehnungen“.

In etlichen Anekdoten des *Aḥlāq-i Muḥsinī* kommt der Sassaniden-Herrscher Ḥusrau I (r. 531–579) vor. Er wird dort stets mit seinem Beinamen *Anūšīrwān* oder *Nūšīrwān*, mit unsterblicher Seele‘ (< Mittelpersisch *anūšag-ruwān*)<sup>148</sup> bezeichnet. In den meisten von TABASĪ 2018 berücksichtigten Handschriften wird die zweite, verkürzte Variante benutzt. Auch Sāhibrāms Vorlage dürfte so gelesen haben, denn er gibt den Namen wie folgt variierend wieder:

1. <i>Nava-śara</i>	, der neue Pfeile hat‘	(8.151a)
2. <i>Nava-śara-vant</i>	— // —	(8.156a)
3. <i>Nūtna-śara</i>	— // —	(17.73b)
4. <i>Nūtna-śarin</i>	— // —	(39.27c, 218ab)
5. <i>Nava-śarin</i>	— // —	(39.28c, 29a, 435b, 452c, 459, 460)
6. <i>Nava-bāṇin</i>	— // —	(39.223b)
7. <i>Nūtana-bāṇin</i>	— // —	(39.450b)
8. <i>Nūtna-bāṇa-vant</i>	— // —	(39.451d)

<sup>146</sup> Einzig *Cīna-* könnte eine lexikalische Ersetzung sein und müsste dann ‚Chinesen‘, nicht ‚China‘ bedeuten; vgl. S. 63. <sup>147</sup> Vgl. S. 41. <sup>148</sup> GARIBOLDI 2020.

Kein anderer Eigenname wird in der *Viraratnaśekharaśikhā* so vielfältig übertragen, insofern ist dies als Sonderfall zu betrachten. Manche Variationen ähneln dem Beinamen des Sassaniden-Herrschers auf eigentümliche Weise: *nū-* und *nava-* können als Transliteration von *نū/naw* mit unterschiedlicher Vokalisierung aufgefasst werden. Sanskrit *nava* und Persisch *naw* sind etymologisch verwandt und bedeuten beide ‚neu‘, sodass diese von der Aussprache des Namens abweichende Lesung eine willkommene Möglichkeit der Interpretation geboten haben dürfte. Die Hinterglieder *-śara* und *-śarin* geben vage شیر *śir* wieder; sollte Sāhibrām in seiner Vorlage die ebenfalls lexikalierte Schreibung شیر *śir* gehabt haben, könnte auch *-śara* als abweichend vokalisierte Transliteration gedeutet werden. Diese imitierende Absicht scheint Sāhibrām im Kommentar zur ersten Form sub 8.151 zu bestätigen, wo er die wenig später auch im Haupttext verwendete, zweite Form als Paradigma der Übertragung ansetzt:

*Navaśara iti bahuvrihiḥ naiva matvarthasyākṣiptatvāt tadanupādāne 'pi na nyūnatādoṣah.  
tena Navaśaravān iti nāma phalitam. navatvam ca śarāṇāṁ sarvathā lakṣyavedhanāt.*

Weil das possessive Kompositum „*Navaśara*“ [„der neue Pfeile hat“] allein die Bedeutung der Possessivsuffixe *-mant* und *-vant* transportiert, gibt es auch bei Nichterwähnung [dieser Suffixe] keinen Fehler der Unvollständigkeit. Und die „Neuheit der Pfeile“ [beruht inhaltlich darauf, dass er] immerzu [sein] Ziel trifft.

Der hier angegebene Nominativ *Nava-śara-vān* lässt sich nahezu perfekt in den persischen Beinamen نوشوان *Nūśirwān* hineinlesen, nur ist er mit vier unveränderbar kurzen Silben metrisch unhandlich, für die Anuṣṭhub 8.151 ganz untauglich gewesen. Zumindest an dieser Stelle musste der Autor also variieren. Diese Variation folgt der Semantik der entlehnten und gedeuteten Form. Sāhibrām scheint diese Deutung also treffend gefunden zu haben; treffend genug, dass sich alle Benennungen – auch die lautlich viel weiter entfernten – analog deuten lassen: *nūtna-* (3,4) und *nūtana* (7) sind metrisch motivierte Synonyme zu *nava-*, ebenso *-bāñin* (6,7) und *-bāñā-vant* (8) zu *-śara-vant*.

Zwar ist es für einen Herrscher nicht fehl am Platze, stets neue Pfeile zu brauchen, wenn er ein zielsicherer Schütze sein soll. Doch spielen die kriegerischen Qualitäten von Ḫusrau Anūśirwān in keiner der Anekdoten eine Rolle, vielmehr verkörpert er – wie in der *ahlāq*-Literatur üblich – Weisheit und ethische Tugenden. Daher beurteile ich diese gesuchte Deutung als sekundär gegenüber der Entlehnung, obgleich sich die meisten Variationen des Namens beträchtlich von der Vorlage entfernen.

Auch andere Namen, zu denen Sāhibrām explizit Deutungen angibt, stehen dem inhaltlichen Kontext so fern, dass hier ebenfalls lexikalische Entlehnung das primäre Verfahren gewesen dürfte, wie Tabelle 3.4 zusammenstellt.

Hierbei zeigt *Samjala/Samjara* den unter 3.3.2 (S. 68) noch genauer zu besprechenden Wechsel von *r* und *l*. Das der Vorlage fernere *l* findet sich im Haupttext, das der Vorlage

Tabelle 3.4: Ausgedeutete Entlehnungen von Eigennamen

Aḥlāq-i Muḥsinī	Viraratnaśekharaśikha	
Hirāt	Hirātta [hirair = vajrākarair ātto = gṛhita iti Hirātto deśavišeṣah]	1.120
Sanjān	Sujya [śobhanā saddandapālanādinā jyā = pr̄thivī yasya sa Su-jyah. atha vā śobhanā jyā = maurvī yasya sah.]	1.120
halifa Kalif	khalapūḥ [khalān punāti samyagdāṇanityeti Khalapūḥ]	2.26
Sanğar	Samjala [Samjaleti sākūtam nāma ralayor aikyāt samyak = śobhanā jarā yasyeti]	4.25
Ya‘qūb	Vyākopa [Vyākopa iti vigata ā samantāt kopo yasyeti vinayācāra-bhūṣita-nāmā]	11.40
Farīdūn	Pherendu [Pherāḥ = jātvivēṣāḥ tesām induḥ = śreṣṭhah]	13.93
Afrāsiyāb	Sajya [jyayā = ūrvyā samānah sahanaśilatvāt Sajya iti]	5.20

näher stehende und für die Deutung entscheidende *r* im Kommentar, als bestehe der einzige Zweck von *Samjala* im Haupttext darin, auf die Austauschbarkeit der beiden Konsonanten (*ralayor aikyāt*) hinweisen zu können.

Die Ausnahme unter diesen Beispielen bildet *Sajya*, wo die Ausdeutbarkeit als ‚der Erde (-jya) [an Duldsamkeit] gleich (sa-)‘ diese Wiedergabe motiviert haben dürfte, weil das Kapitelthema *kṣamā* ‚Duldsamkeit‘ schon in 5.13 mit der Nebenbedeutung von *kṣamā* ‚Erde‘ parallelisiert wurde, womit die Erde zum Inbegriff dieser Eigenschaft stilisiert wird.<sup>149</sup> Dies erklärt auch, warum sich *Sajya* lautlich und graphisch weiter von *Afrāsiyāb* entfernt als alle anderen ausdeutbaren und ausgedeuteten Entlehnungen. *Sajya* wäre daher typologisch eher als gedeutete Adaptation einzuordnen.

### deutbare Entlehnung

Wie Tabelle 3.5 angibt, finden sich auch Übertragungen, die weder vorlagentreu entlehnt noch explizit im Kommentar ausgedeutet werden, aber den Eindruck machen, dass sie zielsprachlich etwas bedeuten könnten.

Unter den gedeuteten und deutbaren Eigennamen können zwei als bissige Spottnamen der Art gelesen werden, wie man sie aus der kaschmirischen Literatur kennt: *khalapūḥ*, wenn man von Sāhibrāms Ausdeutung absieht: ‚der Scheunenkehrer‘ und *Mahāmadāḥ*, etwa: ‚der stark Betrunkene‘, ‚der äußerst Geile‘ oder ‚äußerst Hochmüti-ge‘.<sup>150</sup>

<sup>149</sup> Zu Geistesgeschichte der Idee von der alle Lasten tragenden Erde vgl. JONG 1985. <sup>150</sup> Vgl. KACH-RU 1995, KOUL 1982, S. 92ff. und Kalhana: Rājatarāṅginī, Ed. STEIN 8.98, 8.903f., sowie 8.1445. Für diese Hinweise danke ich Walter Slaje.

Tabelle 3.5: Deutbare(?) Entlehnungen von Eigennamen

Aḥlāq-i Muḥsīnī	Vīratatnaśekharaśikhā
Ma'mūn	Māmoha[-nāmā] 8.69
Iskandar/Sikandar	Šakendra[-ākhyah] 11.80
Sulaymān	Saṃdhimān 17.48
Mahmūd	Mahāmadah 33.26
Ḥalab	Phalaba[-ākhye] 39.49

### lexikalische Ersetzung

Für die im *Aḥlāq-i Muḥsīnī* vorkommenden Eigennamen stehen kaum geläufige Sanskritnamen zur Verfügung. Allein das oben schon erwähnte *Cīna-* könnte denkbar eine lexikalische Ersetzung darstellen und müsste dann als ‚Chinesen‘ verstanden werden. In 39.464 gibt Sāhibrām das im Prätext wiederkehrende *Hāqān-i Āin* nicht wie zuvor mit *Cīna-khākānīn*, sondern weniger imitierend mit *Cīna-rāj* wieder. Eine Deutung als ‚Herrscher der Chinesen‘ wäre möglich, aber nicht abzusichern.

### semantische Entlehnung

Selten entlehnt Sāhibrām Eigennamen teilweise semantisch; bei Werktiteln ist dies hingegen die Regel, wie Tabelle 3.6 zusammenstellt.

Tabelle 3.6: Beispiele für semantische Entlehnung von Eigennamen

Aḥlāq-i Muḥsīnī	Vīratatnaśekharaśikhā
[Naṣr] ibn [Ahmad]	[Nasīra-ākhyah Ahmada-]jātmajah 22.14
[‘Amar] bin [Laiṣ]	[Umara-ākhyasya Laisa-]putrasya 39.310
Ǧawāhir al-imāra „Juwelen der Regierungskunst“	Ratna-khani „Juwelenmine“ 39.23
Ǧavāmi‘ al-ḥikāyāt „Gesamtheit der Anekdoten“	Kathā-samuccaye „Gesamtheit der Erzählungen“ 39.308
Aḥlāq-i Ruknī „Ruknische Ethik“	Śīla-mañjaryām „Blütenrispe des [guten] Charakters“ 39.423

In der ersten Gruppe wird nur ein Teil des Namens übersetzt – dies betrifft ausschließlich *ibn/bin* ‚Sohn‘ – und alles andere entlehnt. Die Werktitel in der zweiten Gruppe

werden hingegen allein durch semantische Approximation wiedergegeben.

## Modulation

Semantische „Modulation“ nennt SCHREIBER, wenn dieselben Gegenstände durch unterschiedliche Inhaltsmerkmale bezeichnet werden; sein Minimalbeispiel dafür wäre die idiomatische Übersetzung von *Lebensgefahr* ins Französisch als *danger de mort*.<sup>151</sup> Dies ist bei Eigennamen nicht möglich, ohne gleichzeitig mehr zu sagen, wie die Beispiele in Tabelle 3.7 verdeutlichen. Es handelt sich also nicht um reine, sondern zwangsläufig um explizierende Modulationen.

Tabelle 3.7: Beispiele für Modulation von Eigennamen

Ahlāq-i Muḥsinī	Viraratnaśekharaśikhā		
Ādām	Ādya-manuja	,der erste Mensch‘	8.46
Aristū	medhā-nidhi	,Inbegriff der Geisteskraft‘	11.115
Arastāṭalīs	mantrin	,Hofrat‘	39.285

Dass im ersten Beispiel keine Adaptation vorliegt, wo *-Manu-ja* spezifischer ‚Manus Abkömmling‘ bedeuten könnte, erhellt daraus, dass Sāhibrām in derselben Strophe ankündigt, hier ein *laukikāñām nidaṛśanam* ‚Beispiel der einfachen Leute‘ zu geben, womit schwerlich ein Sanskritstoff gemeint sein kann. Und tatsächlich folgen Plot und Setting dieser Anekdote der Vorlage recht treu, nur die Akteure werden teils akkulturiert.

## Adaptation

Die Adaptation von *Muhammad* als *Manu* wurde bereits im Abschnitt 3.2.4 (S. 54) behandelt. Überdies kommt nur eine weitere, denkbar einbürgernde Übersetzung in 5.8 vor, wo *Dāmodara* für *Dāvūd* (David) eintritt, der andernorts – wie in Tabelle 3.3 gezeigt – als *Dāvoda* transliteriert wird. Der genaue Referenzpunkt bleibt jedoch unklar. Sāhibrām erläutert im Kommentar: [Dāmodaram prati =] Dāmodarākhyam rājānam prati, ‚[zu Dāmodara heißt:] zu einem Dāmodara genannten Herrscher‘. Damit könnte er zwar die Herrschaft Davids über Juda und Israel übertragen haben. Doch kennt Kalhana: Rājatarāṅginī 1.63–69 und 1.153–167 zwei kaschmirische Herrscher namens Dāmodara, die unabhängig davon als ortsüblicher *rājan* herhalten könnten. Zwar ist auch dieser Bezug nicht abzusichern, aber es scheint wahrscheinlicher, da Sāhibrām an keiner Stel-

<sup>151</sup> SCHREIBER 1993, S. 226ff.

le Wissen über die Personen des *Aḥlāq-i Muḥsinī* mitteilt, das über das im Text selbst vermittelte hinausginge.<sup>152</sup>

### 3.3.2 Wiedergabe der Kapitelthemen

Die Themen der jeweiligen Kapitel bilden im *Aḥlāq-i Muḥsinī* den inhaltlichen Kern, sie sind Gegenstand der Definition und Pointe der Illustration durch Anekdoten. Ihre Entsprechungen in der *Viraratnaśekharaśikhā* sind durch die Nennung im Inhaltsverzeichnis und Definition im Grundtext, ausführliche Erklärung im Kommentar und Kolophone gut abgesichert; sie müssen wegen ihrer fundamentalen Bedeutung als semantische Richtschnur gelten. Auch bei ihnen ist also Vergleichbarkeit untereinander gegeben; die tatsächliche Übersetzungseinheit erstreckt sich jedoch teils auf mehr als auf den bloßen Wortlaut des Titels im Prätext. Tabelle 3.8 gibt zunächst einen Überblick über das gesamte Werk.

Dabei fällt auf, dass Inhaltsverzeichnis und Kolophone oft voneinander abweichen, dass also die Kapitelthemen nicht einheitlich wiedergegeben werden. Dies bestätigt der Text auch dort, wo die Angaben beider Paratexte übereinstimmen. So tritt im Laufe des dritten Kapitels der paratextuell einheitlich angegebene Titel *dainya-ākrandana*, Wehklagen im Elend<sup>153</sup> nur als Verweis auf das Inhaltsverzeichnis im einführenden Kommentar zu 3.1 auf; im Haupttext vertreten stattdessen sieben synonym gebrauchte Ausdrücke das Kapitelthema:

1. <i>dainya-vijñapti</i>	,Gesuch im Elend‘	(3.1, 3)
2. <i>vijñapti</i>	,Gesuch‘	(3.2, 21, 31, 36, 66, 68)
3. <i>ārta-ukti</i>	,[Klage]rede eines Leidenden‘	(3.5)
4. <i>a-nātha-ukti</i>	,[Klage]rede eines Hilflosen‘	(3.12)
5. <i>mṛdu-ukti</i>	,[Klage]rede eines Schwachen‘	(3.13)
6. <i>tad-vijñapti</i>	,Gesuch an Ihn‘	(3.25, 27, 35)
7. <i>dīna-ukti</i>	,[Klage]rede eines Elenden‘	(3.70)

Als Erklärung im Kommentar fungiert zudem mehrfach das analog gebildete Kompositum *dainya-ukti*, [Klage]rede im Elend‘. Dass diese Ausdrücke wirklich stellvertretend

<sup>152</sup> Ein assoziativer Bezug zum Kapitelthema *kṣamā*, ‚Duldsamkeit‘ ließe sich unabhängig der Herrscherstellung vermuten, da der Götterknabe Kṛṣṇa als *Dāmodara*, mit einem Seil um seinen Bauch‘ von seiner Mutter duldsam gemacht werden sollte, was allerdings nicht gelang; vgl. Harivamśa, Ed. SUKTHANKAR 51,9.14ff. <sup>153</sup> Diese Ankündigung spielt auf die in Kaschmir bekannte Gattung *Dīna-ākrandana-stotra* an, wörtlich: ‚Lobgesang [in Form von] Wehklagen eines Elenden‘; vgl. STAINTON 2019, besonders S. 181–184.

Tabelle 3.8: Gegenüberstellung der paratextuell angegebenen Kapitelthemen

	Ahlāq-i Muḥsinī	Vīraratnaśekharaśikhā: Inhaltsverzeichnis (1.70–78)	Kolophon
1	‘ibādat	tapas	[prathamam ratnam]
2	iḥlāṣ	susvabhāvatvam	sauśilyam
3	du‘ā	dainyākrandanam	dainyākrandanam
4	šukr	tatprāpitānumodah	śuklikaraṇam
5	şabr	kṣamā	kṣamā
6	riżā	īsecchāprasannatā	daivaprasannatā
7	tavakkul	upanate samtoṣah	saṁtoṣah
8	hayā’	vṛddhaśreṣṭhānuvartanam	anurodhah
9	‘iffat	bāhyāntaraśucitvam	śaucam
10	ādāb	vinayaḥ	vinayaḥ
11	‘uluvv-i himmat	udāratā	audāryaḥ
12	‘azm	dṛḍhaniścayaḥ	dṛḍhaniścayaḥ
13	ġidd u ġahd	udyāntrbhāvah	yatnah
14	şubāt u istiqāmat	dhairyāvalambanam	dhairyam
15	‘adālat	prajānām vyavahārekṣā	avadhyoktipālanam
16	‘afv	pāpyādyupeksā	śoḍāśam ratnam
17	hilm	kroḍhādisahanam	kṣamā
18	ḥulq u rifq	hṛdrāgapūrvakam hastavāraṇam	sadvyavahārapālanam
19	śafaqat u marḥamat	dayā	dayā
20	ḥairāt u mabarrāt	dānopakāritvam	[vīṁśam dvāram]
21	sahāvat u ihsān	naṭādisparśanam	naṭādisparśanam
22	tavāżu‘ u iħtirām	ātithyaucityataḥ svasya mārdavam	namratā
23	amānat u diyānat	pratidānakam	nyāsapratidānam
24	vafā-i bi ‘ahd	aṅgikrtārthasampattiḥ	pratijñātārthanirvāhanam
25	ṣidq	satyavāditvam	satyavāktvam
26	inġāḥ-i hāġat	parārthakṛtinaipunyam	paropakṛtinaipunya
27	ta’annū u ta’ammul	vimṛṣyakārtī	vimṛṣyakārītā
28	mušāvarat u tadbir	mantranitikriyā	nītikriyā
29	ḥazm u dūrāndišī	dūradirghadarśitvam	dūradirghadarśitvam
30	šaġā‘at	śūratvam	śauryam
31	ġairat	mānaucityam	ekatrimśam dvāram
32	siyāsat	danḍaucityakriyā	danḍaucityam
33	tayaqquż u ḥibrat	svapnabodhaucitī	samyagbodhaucityam
34	firāsat	buddhikauśalyam	buddhikauśalyam
35	kitmān-i asrār	gabhiratā	gāmbhīryam
36	iġtinām-i fursat-u ṭalab-i nīknāmī	atitādikṣaṇāpūrvasadyaśaskṛtkriyākṛtiḥ	satkriyāpravṛttiḥ
37	ri‘ayāt-i ḥuqūq	kṛtajñatā	nicht erhalten
38	suħbat-i aħyār	satsaṅgah	satsaṅgah
39	daf-i ašrār	vyasanityāgah	vyasanityāgah
40	tarbiyat-i ḥadam u hašam	svādhyakṣasenāhastyāsvayoga- kṣemāvadhānatā	rājagativarṇanam

für das Kapitelthema gebraucht werden, verdeutlichen etliche Anspielungen auf die Themen anderer Kapitel.<sup>154</sup> Auf gleich vier andere Kapitelthemen verweist 13.49, nur zwei davon folgen dem im Inhaltsverzeichnis oder Kolophon angegebenem Wortlaut.<sup>155</sup> Und im siebten Kapitel wird auf das eben besprochene dritte Kapitel mit der analogen Bildung *-a-śaraṇa-vāc-*, [Klage]rede von jemandem, [der] keine Zuflucht hat‘ hingewiesen, die im Kommentar zu dieser Stelle durch *-dīna-ukti-* (Variante 7 oben) ersetzt wird.

Die Synonymbildung in der *Vīraratnaśekharaśikhā* ist nicht ganz ohne Präzedens in der Vorlage, auch dort werden die Kapitelthemen teils durch Gleichsetzung mit sinnverwandten Begriffen geschärft, teils wird dafür auf arabische Lehnwörter zurückgegriffen, denen eine persische Entsprechung nachgestellt wird.<sup>156</sup> Aber Sāhibrām bildet primär nach eigenem Ermessen Synonyme und tut dies programmatisch.<sup>157</sup>

*susvabhāvatvam ity uddiṣṭam yat tasyaiva paryāyāntarakathanena lakṣaṇam api sūcītam bhavatīty āśayena paryāyāntarair api tad uddiṣṭati: ...*

Was als „Güte der Eigennatur“ [im Inhaltsverzeichnis] angekündigt wurde, kündigt [der Autor nun] in der Absicht, dass durch Nennung weiterer Synonyme desselben auch [dessen] Definition angedeutet werde, ebenfalls mit weiteren Synonymen an: ...

(Einleitung zu 2.2)

Sāhibrām möchte demnach mittels der Synonyme, die semantisch eigene Nuancen setzen, die Definition zusätzlich umreißen, also ein Wortfeld abstecken. Diese Technik nutzt er sowohl, um Konzepte des Prätexsts imitierend zu übertragen, als auch, um das Wortfeld adaptierend auszuweiten. Im Ergebnis verwendet Sāhibrām mehr und tendenziell spezifischere Bezeichnungen des Kapitelthemas als es im Prätext der Fall ist.

Dabei kommt es gelegentlich zu Überschneidungen: So bezeichnet *kṣamā* im Kapitel 5 das Thema ‚Duldsamkeit‘ und im Kapitel 17 das Thema ‚Nachsicht‘; in beiden Fällen ist die Bezeichnung paratextuell als Titel (vgl. Tabelle 3.8) verbürgt. Doch auch in Kapitel 16 wird es synonym zum angekündigten Titel *pāpi-ādi-upēkṣā*, ‚Absehen von Übeltätern und dergleichen [Delinquenten]‘ gebraucht, spezifisch im Sinne: ‚Vergebung [von Vergehen]‘. Wenn in anderen Kapiteln also ohne weitere Erklärung auf *kṣamā* verwiesen wird, bleibt die Referenz ambivalent und die genaue Bedeutung mitunter unklar.<sup>158</sup>

<sup>154</sup> Zuweilen führt Sāhibrām im Kommentar auch die Nummer des referenzierten Kapitels an; vgl. sub 7.31.

<sup>155</sup> Nämlich *-praśraya-*, ‚Rücksichtnahme‘ (Synonym Kapitel 10), *-sat-sarga-*, ‚guter Beschluss‘ (Synonym zu Kapitel 12), *-tapaḥ-*, ‚Kasteiung‘ (Kapitel 1), *-śukla-* (Synonym zu Kapitel 4). <sup>156</sup> Vgl. etwa die Korrespondenz zu Beginn des 3. Kapitels. <sup>157</sup> Eine kurze Definition von *paryāya* gibt er sub 8.10: *paryāyeneti śabdadvitvam evāsyārthas tv eka eva* „mit dem Synonym [...] bezeichnet“ [heißt:] zwar zwei Wörter, aber sie haben ein und dieselbe Bedeutung. <sup>158</sup> Vgl. etwa 39.427.

Daraus folgt, dass diese Synonyme bei der Analyse der Übersetzungsverfahren der Kapitelthemen ebenso zu berücksichtigen sind wie die paratextuell angegebenen Titel. In der Gesamtschau lassen sich die benutzten Verfahren analog zur obigen Übersicht wie folgt einteilen:



Abbildung 3.5: Spektrum der bei den Kapitelthemen angewandten Verfahren

### lexikalische Entlehnung

Am Häufigsten verfährt Sāhibrām lexikalisch ersetzend oder explizierend. Jedoch wird ein einziger Titel erkennbar lexikalisch entlehnt und steht damit der Imitation des Prätexts scheinbar näher als alle anderen: Das vierte Kapitel des *Ahlāq-i Muhsinī* handelt von *šukr* ‚Dankbezeugung‘ und auch dort beginnt der Text unter dem ursprünglich aus dem Arabischen entlehnten Titel mit einer persische Entsprechung: *sipās*, auf welche die Modulation *sitāyiš* ‚Lobpreis‘ folgt. Sāhibrām gibt das Kapitelthema vor der Korrespondenz mit diesem Satz, also denkbar als Entsprechung des Titels *dar šukr*, als *šukra* (Grundtext 4.2) oder *šukla* (Kommentar) wieder. Im Kommentar erklärt er:

[šukram ity api yat prāhuḥ sarvasādhāraṇam budhāḥ / 4.2ab]

*yat tatprāpitānumodanam tad eva śuklam iti paryāyāntareṇa āhuḥ. śuklam śuddham karmety arthaḥ.*

Was [unter dem Titel] „nachträgliche Freude über das vom [Herrn] Gewährte“ [im Inhaltsverzeichnis angekündigt wurde], genau das nennen [die Klugen] mit einem anderen Synonym *śukla*. *śukla* bedeutet „reine Handlung“.

Der Wechsel von *r* und *l* folgt einer poetischen Lizenz, auf die sich der Autor bereits im ersten Kapitel beruft und die in der Anekdote des vierten Kapitels erneut zum Tragen kommen wird.<sup>159</sup> Da die Handschriften diesen konsistenten Wechsel zwischen Grundtext und Kommentar einhellig überliefern und der Autor häufig im Kommentar den Haupttext nur paraphrasiert, muss man hier davon ausgehen, dass das dem Persischen näherstehende *śukram* bewusst als *śuklam* zitiert wurde. Die Bedeutungsangabe *śuddham karma*, die auf die mögliche, aber weniger übliche Bedeutung von *śukra/śukla*

<sup>159</sup> Vgl. Kommentare sub 1.60 und 4.25.

,hell‘ als „rein‘ verweist, dürfte ein Versuch sein, eine Sanskrit-Etymologie für diese zunächst schwer nachvollziehbare Gleichsetzung mit „Danksagung“ anzubieten. Im Laufe des Kapitels fügt Sāhibrām sowohl in der Definition als auch in der illustrierenden Anekdote Ausführungen hinzu: über Tatvergeltung (*karman*) und die Gesellschaftshierarchie<sup>160</sup> als Institutionen der göttlichen Ordnung (*niyati*); deswegen sollen alle Lebewesen die Resultate ihres Handelns (*phala*) als Geschenk Gottes betrachten, besonders aber Herrscher, denen mit der Herrschaft das wertvollste Geschenk zuteil wurde. Insofern passt *karma* in der Auslegung von *śukra/śukla* als *śuddham karma* zur weltanschaulischen Adaptation, die Sāhibrām hier vorgenommen hat.<sup>161</sup>

Hintergrund dieser umständlichen Auslegung dürfte indes gewesen sein, dass *śukra* im 19. Jahrhundert ein gängiges Lehnwort in den Umgangssprachen Nordwestindiens war.<sup>162</sup> Damit wäre die Erklärung des Kommentars als sekundär zu bewerten, genauer: als scholastische Rechtfertigung der Aufnahme eines umgangssprachlich bereits etablierten Lehnworts in assimilerter Form.<sup>163</sup> Gerechtfertigt wird dies mit einer Ausweitung der Semantik der bestehenden Lexeme *śukra* und *śukla*, inhaltlich verankert durch weltanschaulische Zusätze zum Kapitelthema. Im Unterschied zur Transliteration von Eigennamen, wo die sanskritische Ausdeutung die transliterierte Lautgestalt eher assoziativ überlagert,<sup>164</sup> dürfte die Ausdeutbarkeit von *śukra/śukla* hier das Kriterium für die Aufnahme in den Text gewesen sein; denn außer bei Eigennamen lassen sich kaum weitere lautliche Entlehnungen finden.<sup>165</sup> Somit ist in dieser scheinbar imitierenden Entlehnung gleichzeitig ein Moment der Aneignung enthalten.

## lexikalische Ersetzung

Aus den zahlreichen, relativ unmarkierten lexikalischen Ersetzungen<sup>166</sup> der Kapitelthemen, von denen einige in Tabelle 3.9 dargestellt sind, greife ich nur die erste als interessanten Grenzfall heraus.

Im ersten Kapitel des *Aḥlāq-i Muḥsinī* folgt auf den Titel mit arabischer Etymologie ‚ibādat‘, ‚Anbetung [Gottes]‘ das persische Synonym *parastiš*. Beides gibt Sāhibrām un-

<sup>160</sup> In 4.29 bezeichnet als *autharādharya*. <sup>161</sup> Vgl. Abschnitt S. 51. <sup>162</sup> Vgl. etwa GRIERSON, S. 879, sub *shukr*, FALLON, S. 819, sub *shukr* und PLATTS, S. 730, sub *shukr* alle ‚thanks‘. <sup>163</sup> Vgl. SCHREIBER 1993, 215ff. <sup>164</sup> Vgl. S. 57. <sup>165</sup> Die einzigen weiteren Beispiele im hier edierten Text wären: Im Kommentar sub 1.9 zitiert Sāhibrām mit dem assimilierten Lehnwort *nabhiḥ* das Epitheton Mohammeds *nabi* ‚Prophet‘. In 5.1 zitiert er die Persische Kapitelbezeichnung *bāb* ‚Tor‘ assimiliert als *vāb-nirdeśah* ‚Bezeichnung *vāb*‘. Und in 22.116 benutzt er *hāśā* als alleinstehende Interjektion mit Verweis auf perso-arabisch *hāśā* ‚bloß nicht!‘, deutet diese aber auch sanskritisch als *hā* und *āśā*. <sup>166</sup> So bezeichnet SCHREIBER 1993, 217f. den „Trivialfall“, dass ein ausgangssprachliches Element mit einem Zielsprachlichen ersetzt wird, ungeachtet dem Grad der semantischen Äquivalenz. Diese kann, wie eingangs erörtert, bei den Kapitelthemen vorausgesetzt werden.

Tabelle 3.9: Beispiele für lexikalische Ersetzung bei der Wiedergabe der Kapitelthemen

	<b>Aḥlāq-i Muḥsīnī</b>	<b>Vīraratnaśekharaśikhā</b>
1	<i>‘ibādat</i> ,Anbetung [Gottes]‘	<i>tapas</i> ,Kasteiung‘
2	<i>ihlās</i> ,Lauterkeit‘	<i>sauśilya</i> ,Charaktergüte‘
5	<i>ṣabr</i> ,Geduld‘	<i>kṣamā</i> ,Duldsamkeit‘
8	<i>hayā’</i> ,Bescheidenheit‘	<i>uparodha</i> ,Zurückhaltung‘
12	<i>‘azm</i> ,Entschlossenheit‘	<i>niścaya</i> ,Überzeugung‘
38	<i>suḥbat-i aḥyār</i> ,Verbundenheit mit Guten‘	<i>sat-saṅga</i> ,Umgang mit Guten‘
39	<i>daf-i ašrār</i> ,Beseitigung der Bösen‘	<i>vyasani-tyāga</i> ,Verstoßen von Lasterhaften‘

terschiedslos mit dem geistesgeschichtlich geladenen Begriff *tapas* wieder.<sup>167</sup> Man mag auch hier an eine weltanschaulische Adaptation denken und im Kapitel finden sich durchaus stark einbürgernde Zusätze: So leitet Sāhibrām unmittelbar nach den ersten Korrespondenzen zur Definition von *‘ibādat* respektive *tapas* in 1.91–93 das Kastensystem und die vier Lebensziele aus der Existenz Gottes ab. Jedoch erfährt *tapas* selbst dabei keine einschlägige Auslegung. Es kann im Lichte der Anekdoten über Mortażā ‘Alī, der die Nächte nicht im Bett, sondern im Gebet verbrachte, als ‚Kasteiung [für Gott]‘ aufgefasst werden und betont damit einen asketischen Aspekt von *‘ibādat*, der im *Aḥlāq-i Muḥsīnī* erst im Laufe des Kapitels deutlicher hervortritt. Vielleicht genügt dies, um von semantischer Modulation zu sprechen.<sup>168</sup> Jedenfalls verdeutlicht diese eher imitierende Verwendung von *tapas* neben stärker aneignenden Passagen, dass die Tendenz zu Imitation oder Aneignung sich nicht konzeptionell über ein Kapitel erstreckt.

<sup>167</sup> Vgl. CARPENTER 2018. In 10.62–67 taucht *tapas* bei der an die Epen angelehnten Beschreibung von Herrschern der Mond- und Sonnendynastie in diesem zu erwartenden Sinne auf. <sup>168</sup> SCHREIBER 1993, S 226ff.

## Explikation

Als „Explikation“ bezeichnet SCHREIBER, wenn im Folgetext ein im Prätext beschriebener Sachverhalt expliziter, präziser oder konkreter ausgeführt wird.<sup>169</sup> Einige Beispiele folgen in Tabelle 3.10.

Tabelle 3.10: Beispiele für Explikationen bei der Wiedergabe der Kapitelthemen

	Ahlāq-i Muḥsīnī	Viraratnaśekharasikhā
3	<i>du‘ā</i> ,Bittgebet‘	<i>dainya-vijñapti</i> ,Gesuch im Elend‘
6	<i>rīzā</i> ,Zufriedenheit‘	<i>īśa-icchā-prasannatā</i> ,Wohlgefallen am Willen des Herrn‘
16	<i>‘afv</i> ,Begnadigung‘	<i>pāpi-ādi-upekṣā</i> ,Absehen von Übeltätern und Dergleichen‘
8	<i>hayā’</i> ,Bescheidenheit‘	<i>vrddha-śreṣṭha-anuvartanam</i> ,Alten und Vorzüglichen Folgen‘
17	<i>hilm</i> ,Milde‘	<i>krodha-ādi-sahanam</i> ,Ertragen von Zorn und Dergleichen‘
22	<i>tavāzu‘ u iḥtirām</i> ,Demut und Respekt‘	<i>ātithya-aucityataḥ svasya mārdavam</i> ,eigene Milde nach angemessener Gastfreundschaft‘

Während die Beispiele aus den Kapiteln 3, 6 und 16 leicht als Konkretisierungen der persischen Titel zu erkennen sind, scheinen die aus 8, 17 und 22 so stark davon abzuweichen, dass man hier eher denotative Varianz oder Adaptation vermuten könnte. Doch wird auch im *Ahlāq-i Muḥsīnī* das 8. Kapitelthema *hayā’* „Bescheidenheit“ als Garant der gesellschaftlichen Ordnung beschrieben, die letztlich auf Achtung der Tradition beruhe,<sup>170</sup> Sāhibrām nimmt dies mit seiner Ankündigung *vrddha-śreṣṭha-anuvartanam* „Alten und Vorzüglichen Folgen“ explizierend vorweg.

Kapitel 17 *krodha-ādi-sahanam* „Ertragen von Zorn und Dergleichen“ wäre für sich genommen eher als Modulation einzuordnen; doch wird im *Ahlāq-i Muḥsīnī* am Ende thematisiert, wann nicht *hilm* „Milde“, sondern *gadab* „Wut“ angebracht ist. Damit kann die Angabe *krodha-ādi-sahanam* auch als Explikation dieses Aspekts aufgefasst werden, den Sāhibrām in 17.6–8 bereits zur Definition der positiven Eigenschaft *śama/śānti* „[geistige] Ruhe“ heranzieht.

Seltsam konkret und umständlich wirkt die Phrase *ātithya-aucityataḥ svasya mārdavam* „eigene Milde nach angemessener Gastfreundschaft“, die das Thema des 22. Kapitels

<sup>169</sup> Vgl. SCHREIBER 1993, 228ff. <sup>170</sup> Vgl. die Korrespondenz von 8.11 und 8.17.

übersetzen soll.<sup>171</sup> Sie wird im Kapiteltext nur auf *mārdavam* ‚Milde‘ verkürzt zitiert, gar nicht näher erläutert und nie wieder gebraucht. Doch fällt auf, dass in allen vier Anekdoten dieses Kapitels entweder ein Herrscher hohen Besuch empfängt oder selbst zu Besuch bei Heiligen ist. Damit expliziert diese Phrase einen Aspekt, der nicht der Definition des Kapitelthemas, sondern den Anekdoten des *Ahlāq-i Muḥsīnī* implizit ist.

### Implikation

„Implikation“ bezeichnet dagegen eine allgemeinere, abstraktere Ausführung.<sup>172</sup> Sie ist bei den Kapitelthemen selten, doch lassen sich auch hierfür einige Beispiele finden, die Tabelle 3.11 angibt.

Tabelle 3.11: Beispiele für Implikationen bei der Wiedergabe der Kapitelthemen

	<b>Ahlāq-i Muḥsīnī</b>	<b>Viraratnaśekharaśikhā</b>
11	‘uluvv-i himmat ‚hohes Streben‘	<i>udāratā</i> ‚Erhabenheit‘
22	<i>tavāzu</i> u <i>iḥtirām</i> ‚Demut und Respekt‘	<i>namratā</i> ‚Demut‘
33	<i>tayaqquz u hibrat</i> ‚Wachsamkeit und Kunde‘	<i>samyag-bodha-aucityam</i> ‚richtiges [und] angemessenes Wachen‘

Die Kapitel 11 und 22 werden mit den jeweiligen Angaben auf einen abstrakten Begriff gebracht. Dabei entfällt nicht etwa ein Teil des Titels, wie es bei einer Omission (denotative Varianz)<sup>173</sup> der Fall wäre. Vielmehr ist unter der allgemeinen *udāratā* ‚Erhabenheit‘ spezifischer *udāra-ceṣṭā* ‚erhabene Bemühung‘ zu verstehen, wie ein anderes Synonym dieses Kapitelthemas lautet. Ebenso bringt *namratā* ‚Demut‘ lediglich in einem allgemeinen Wort zum Ausdruck, was der persische Titel mit zwei koordinierten Wörtern sagt, die dort auch tatsächlich gleichwertig sein dürften, weil sie im Laufe des Kapitels nicht gegeneinander abgegrenzt werden.

Ein interessantes, da in dieser Form einzigartiges Beispiel gibt das 33. Kapitel. Das Kompositum *samyag-bodha-aucitya* wäre ohne die detaillierte Auslegung, die es in 33.12–13 und den zugehörigen Kommentaren erfährt, nicht im Sinne des Autors zu analysieren gewesen. Sāhibrām möchte *samyag-bodha-aucitya* als Koordination von *samyag-bodha-* und *-bodha-aucitya* verstehen, also: ‚richtiges [und] angemessenes Wa-

<sup>171</sup> Diese wenig idiomatische Auffassung von *svasya* belegt der Kommentar zum entsprechenden Eintrag im Inhaltsverzeichnis: *ucitam ātithyam kṛtvā sva-namratā* (1.74). <sup>172</sup> SCHREIBER 1993, S. 228ff.

<sup>173</sup> SCHREIBER 1993, S. 232f.

chen‘, was je auf verschiedene Anwendungsgebiete von Wachsamkeit verweise. Da diese Abgrenzung der zwei Begriffe in 33.15 mit der von *tayaqquz u ḥibrat* ‚Wachsamkeit und Kunde‘ korrespondiert, ist gesichert, dass diese Angabe des Kapitelthemas auf eine im Prätext vorgenommene Differenzierung zurückgeht und keine eigenmächtige Varianz oder Adaptation darstellt. Damit gibt das Kompositum implizierend – da auf ein einziges, auslegungsbedürftiges Wort verkürzt – die zwei im persischen Titel koordinierten Wörter wieder.

### Adaptation

Das einzige Beispiel für eine Adaptation auf dieser Ebene findet sich in der Angabe des 2. Kapitelthemas *iḥlās* ‚Lauterkeit‘ als *niṣkāmam karma* ‚wunschloses Handeln‘. Zwar passt dies durchaus zur Anekdote des Kalifen, der einen Delinquenten freispricht, welcher ihn im Prozess beleidigt hatte. Denn dadurch laufe er Gefahr, aus eigenem Verlangen anstatt unbefangen zu strafen. Doch zeigen etliche Bhagavadgītā-Zitate im Kommentar<sup>174</sup> und ein übernommenes Strophenviertel im Haupttext (2.49d), dass *niṣkāmam karma* auf die gleichnamige Doktrin dieses Texts verweist.<sup>175</sup> Hier wurde also das Thema durch Synonymbildung auf zielkulturell lesbare Fachbegriffe ausgeweitet, die auch explizit in diesem Sinne ausgelegt werden. Der Prätext wird hier tendenziell vom Folgetext überschrieben und entsprechend viele Zusätze finden sich in der Definition dieses Themas.<sup>176</sup>

### 3.3.3 Weitere Verfahren

Den Verfahren, welche Sāhibrām außerhalb der gut vergleichbaren Übersetzungseinheiten bei Eigennamen und Kapitelthemen gebraucht, muss wegen der versifizierenden und ausweitenden Übertragung grundsätzlich eine größere Toleranz<sup>177</sup> eingeräumt werden als es bei einer Form wahrenden Wiedergabe der Fall wäre. Ich bespreche sie hier nur summarisch an wenigen Beispielen.

<sup>174</sup> Vgl. Kommentare sub 2.4, 2.9 und 2.24.

<sup>175</sup> Auch *niṣkāmatā* ‚Wunschlosigkeit‘ vertritt einmal in 2.42

das Kapitelthema, *niṣkāmam karma* implizierend.

<sup>176</sup> Vgl. 2.1–24, von denen nur 6 mit dem *Ahlāq-i Muhsinī* korrespondieren.

<sup>177</sup> Als „Toleranz“ bezeichnet SCHREIBER 1993, S. 57 „die ‚erlaubte‘ Abweichung vom optimalen Äquivalenzgrad“.



Abbildung 3.6: Spektrum der Verfahren größerer Übersetzungseinheiten

### Permutation, Explikation und Addition (denotative Varianz)

Im 22. Kapitel heißtt es über das Antonym zum Kapitelthema *tavāzu<sup>c</sup> u iħtirām* ,Demut und Respekt<sup>c</sup> respektive *namratā* ,Demut<sup>c</sup>:

*či kibr ādam-ī rā hvār u bī-  
miqdār sāzad.*

Denn Überheblichkeit macht einen Menschen erbärmlich und wertlos.

*mado 'nucitam āpannam nirmūlyam kurute naram/  
tasmād enām vihāyāšu namro bhava śubhāsaya //*

Dünkel macht den Menschen ungebührlich unglückselig [und] wertlos. Gib den [Dünkel] deshalb sogleich auf und werde demütig, [weil du] eine gute Gesinnung hast. (22.41)

Die erste Zeile ist bis auf *āpannam nirmūlyam* eine bloße Permutation,<sup>178</sup> eine Umstellung der Wortreihenfolge bei erkennbarer Wort-für-Wort-Ersetzung:

<i>kibr</i>	,Überheblichkeit‘	:	<i>madaḥ</i>	,Dünkel‘
<i>ādam-ī rā</i>	,einen Menschen‘	:	<i>naram</i>	,einen/den Menschen‘
<i>bī-miqdār</i>	,wertlos‘	:	<i>nir-mūlyam</i>	,wertlos‘
<i>sāzad</i>	,macht‘	:	<i>kurute</i>	,macht‘

Passagen, die sich so eng an den Prätexst halten, sind die Ausnahme. Doch kommen ähnlich wortwörtliche Reflexe zuweilen im Kommentar vor, wie das folgende Beispiel zeigen wird. Eine explizite Koordination wie *u* im Persischen fehlt im Sanskrit, sie muss semantisch aber impliziert sein. Damit dürfte es sich bei *hvār* ,erbärmlich‘ : *anucitam āpannam* ,ungebührlich unglückselig‘ um eine semantische Explikation handeln, wie sie Sāhibrām sehr oft gebraucht.<sup>179</sup> Auch die zweite Verszeile expliziert denkbar etwas, nämlich persisch *či* ,denn‘. Jedoch dürfte hier die Grenze zur Addition (denotative Varianz)<sup>180</sup> überschritten sein, da es im Prätexst auch vor oder nach dieser Korrespondenz

<sup>178</sup> SCHREIBER 1993, S. 219–221. <sup>179</sup> Formal ist nicht zu entscheiden, ob *anucitam* ,ungebührlich‘ als drittes Attribut zu *naram* oder als adverbiale Bestimmung fungiert. Auch der Kommentar gibt keinerlei Anhaltspunkte dazu. <sup>180</sup> SCHREIBER 1993, S. 232f.

keinen Hinweis auf das Kapitelthema – im Sanskrit mit *namram* ‚demütig‘ angedeutet – oder auf die gute Gesinnung gibt. Lediglich die Ansprache der zweite Person mit *bhava* ‚werde‘ – könnte ein Vorgriff auf die Korrespondenz zu 22.42 sein.

Besonders aufschlussreich sind die vergleichsweise wenigen Fälle, in denen sich ein Reflex des im Haupttext verkürzten Inhalts im Kommentar wiederfindet. Denn damit lässt sich zumindest dort, wo diese Reflexe den Wortlaut des Prätexsts recht genau wiedergeben, ausschließen, dass eine Variante der konkreten Vorlage Sāhibrāms für die Verkürzung ursächlich ist. So beschreibt eine Anekdote im 33. Kapitel, wie gründlich Ardaśīr Bābak seinen Hof ausspionierte:

*ki harūz bā umarā' u vuzarā' u 'um-  
māl u sāyir-i mulāzimān gufti ki dūš  
ḥāl-i tu bar-īn minvāl būd u či hūrdī  
u kuğā huftī u bā ki suhan kardī u či  
gufti.*

*tathā ca kalitam tasya yathāsāv āgatān puraḥ /  
tān hyovṛttam samācakhyau yathāvat sarvathā  
bharāt //*

[Auszug des Kommentars:] ... *tac ca vṛttam: idam  
adya bhuktam atra suptam atra gatam anena sam-  
vādah krto 'nenedam uktam iti ...*

[Es wird überliefert, dass der König Ardaśīr Bābak die Umstände seiner Beamten und seiner Höflinge in dem Maße ausspioniert hat,] dass er jeden Tag den Emiren, Wesiren, Regenten und anderen Dienern erzählte, dass ihr Zustand letzte Nacht derart war, was sie gegessen, wo sie geschlafen, mit wem sie gesprochen und was sie gesagt haben.

Und so war es seine Gewohnheit, dass er, [wenn] diese vor [ihm] traten, ihnen aufzählte, [was sie] am Vortag getan hatten, sachgemäß, jeglicher [öffentlicher oder geheimer] Art und in vollem Umfang.

[Auszug des Kommentars:] Und das ist, [was sie] **getan hatten**: Der [Betreffende] hat an diesem Tag dies gegessen, hat hier geschlafen, ist hierhin gegangen, hat mit dem gesprochen [und] hat dies gesagt. (33.88)

Ohne Kommentar hätte *hyo-vṛttam* ‚[was sie] am Vortag getan hatten‘ als Entsprechung zu *dūš ḥāl-i tu* ‚ihr Zustand letzte Nacht‘ unter Omission (denotative Varianz) der im Prätexst folgenden Details gelten können. Dass der Kommentar diese Details fast Wort-für-Wort als Erklärung zu *hyo-vṛttam* angibt, legt jedoch nahe, dass Sāhibrām diese hier implizit mit meint. Zugleich drückt er durch Addition (denotative Varianz) der allgemeineren Adverbien *yathāvat* ‚sachgemäß‘, *sarvathā* ‚jeglicher Art‘, *bharāt* ‚in vollem Umfang‘ auch im Grundtext aus, dass die Überwachung besonders umfassend war.

## Kürzungen und Zusätze

Durch die weitreichende Freiheit, mit der Sāhibrām sich der denotativen Varianz innerhalb der Korrespondenz mit dem Prätexst bedient, ist die Grenze zwischen Omission

und echten Kürzungen nicht scharf zu ziehen. Von echten Zusätzen spreche ich bei all den Strophen, die gar keine Korrespondenz erkennen lassen, auch wenn sie oft inhaltliche Ausschmückungen vorheriger Korrespondenzen sind. Analog dazu ließe sich von Kürzungen überall dort sprechen, wo in der *Viraratnaśekharaśikhā* jede Spur einer ganzen Aussage des *Ahlāq-i Muhsinī* fehlt. Solche Stellen sind bis auf einige Abschnitte des Vorworts rar und bleiben bei kurzen Auslassungen zweifelhaft, weil diese auch auf eine abweichende Lesung der konkreten Vorlage zurückgehen könnten.<sup>181</sup>

Dagegen sind Zusätze neben Explikation und Addition das hauptsächliche Verfahren Sāhibrāms; ein charakteristisches Beispiel wurde bereits oben im Abschnitt 3.3.3 (S. 75) gegeben.

### Adaptation und Metasprachlichkeit

Typische Beispiele für Adaptationen wurden bereits unter Patronage im Abschnitt 2.2 (S. 25) und unter Weltanschauung im Abschnitt 3.2.4 (S. 51) besprochen. An dieser Stelle sei noch auf das Übersetzungsproblem der Metasprachlichkeit hingewiesen. Wo sie – etwa in Form von Sprachspielen – in einem Prätext auftaucht, stellt Adaptation auch in Übersetzungen, die ein hohes Maß an Invarianz fordern, ein gängiges Verfahren dar.<sup>182</sup> Umgekehrt kann Metasprachlichkeit, die einem Folgetext ohne jede Entsprechung im Prätext hinzugefügt wurde, als Zeichen von aneignender Bearbeitung gelten. Die meisten Sprachspiele und metasprachlichen Reflexionen sind in der *Viraratnaśekharaśikhā* erwartungsgemäß in Zusätzen anzutreffen.<sup>183</sup> Doch zeigt folgende ausgefeilte Adaptation, wie Sāhibrām verfährt, wenn derlei im Prätext zu finden ist. Das Gleichnis Buzurg-mihrs beruht auf Inversion der geschriebenen Buchstabenfolge des 17. Kapitelthemas: حلم *hilm* ‚Milde‘ : ملح *milh* ‚Salz‘.

*namak-i hvān-i ahlāq ast.*

*tattadrasaprayastānāṁ khādyānāṁ lavaṇāṁ yathā /  
prabodhakāṁ tathāśeṣasacchilānāṁ idāṁ param //*

„Sie [Milde] ist das Tafelsalz der Veranlagungen.“

Wie Salz die mit diesen und jenen Geschmäcken zubereiteten Speisen [schmecken lässt], so weckt diese höchste [Eigenschaft *kṣamā*] alle guten Eigenschaften. (17.76)

...

<sup>181</sup> Vgl. die Passagen nach 1.43, 1.63 und 1.67. Vgl. dagegen etwa die Korrespondenz zu 17.137, 39.153 oder 39.180. <sup>182</sup> Zu weiteren beispielhaften Übersetzungsstrategien von Sprachspielen vgl. ALBRECHT 2013, S. 16f. <sup>183</sup> Auch in Korrespondenz mit dem Prätext finden sich Sprachspiele, vgl. etwa 39.449.

*či ḥurūf-i ū rā čūn bar-*  
*gardānand*

*pāpaśodhanapūrvam ca puṇyasaṁbhāramāyinī /*  
*akṣamāleyam uddiṣṭā kṣamā nāma mahītale //*

*akṣamālā · akārādikṣakāraparyantavarṇānām*  
*ārohāvarohakramagaṇanayā vargāṇām cāṣṭānām pr̄thag-*  
*gaṇanayā kūṭavaruṇasya Merutayālaṅghyavte cāṣṭottara-*  
*śatavarṇamāleyam. ...*

Weil es, wenn die Buchstaben dieser [Milde] in umgekehrter Reihenfolge geschrieben werden, ...

Und nach der Läuterung der schlechten Taten zaubert sie eine Fülle an Verdienst herbei – diese [108 Perlen umfassende] Gebetskette wird auf der Erdoberfläche namentlich „Nachsicht“ genannt. (17.81)

[Auszug des Kommentars:]

**Gebetskette:** Durch Zählen der [50] Buchstaben [des Sanskritalphabets] von *a* bis [ausschließlich] *kṣa* in auf- und absteigender Folge [= 100] und durch separates Zählen der 8 [Konsonanten]gruppen und weil die Silbe [*kṣa*] an der Spitze als „Meru“ nicht zu überschreiten ist [und dementsprechend nicht gezählt wird, ergibt] dies eine Kette aus 108 Buchstaben.<sup>184</sup>

...

*milḥ šavad.*

*prāyeṇa sudhiyo loke gūḍhābhiprāyarocakāḥ /*  
*gūḍham kṣameti lavaṇaśriyāṁ saṅketitāṁ viduh //*

„Salz“ ergibt.

Meist mögen [Menschen] mit gutem Verstand den verborgenen Sinn; sie erkennen das Verbogene, [was] in „Glücks göttin des Salzes“ [*lavaṇa-śrī = kṣāra-mā*] angedeutet wird, [unter Ausfall von -ār-] als *kṣamā* „Nachsicht“. (17.83)

In 17.77–80 und 17.82 fügt Sāhibrām weitere, daran anknüpfende Deutungen hinzu, wo unter anderem erklärt wird, wie die *akṣa-mālā* „Gebetskette“ auch als *a-kṣamā-lā*, also als Kompositum mit *kṣamā* „Nachsicht“ gedeutet werden kann. Hier scheint mir jedoch am Wesentlichsten, dass Sāhibrām das persische Gleichnis von *ḥilm:milḥ* „Milde“; „Salz“ mit 17.76 objektsprachlich expliziert und mit 17.81 auch metasprachlich nachahmt. Denn über den Umweg der *akṣa-mālā* „Gebetskette“ überträgt er wenigstens an deutungsweise die Inversion der Buchstaben, die dem persischen Sprachspiel zugrunde liegt: Nur indem er das Sanskritalphabet von *a* bis *kṣa* – ebenfalls eine Auslegung von

<sup>184</sup> Für die Ergänzungen vgl. die ähnlich aufgebaute Auslegung von 7.82.

*akṣa-* – in normaler und umgekehrter Reihenfolge durchläuft, kommt er auf die Anzahl an Perlen, die das Gleichnis erfordert. 17.83 stellt schließlich den unvermeidbar erratisch wirkenden Versuch dar, mit einer weiteren Bildung sowohl die objekt- als auch die metasprachliche Bedeutung abzubilden, um in 17.84 wieder beim ursprünglichen Gleichnis zu landen, wo auch das *Aḥlāq-i Muḥsinī* am Ende dieser Passage erklärt, was es mit der Parallelisierung auf sich hat.