

## 2. Forschungsstand und Kontext

### 2.1 Die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā*

Die Sammlung der „32 [Geschichten] des Löwenthrons“ besteht aus einer Rahmenhandlung, die in mehrere Ebenen zergliedert ist, sowie 32 Metaerzählungen innerhalb dieses Rahmens und einer Schlusssequenz. Die Rahmenhandlung, die in den Sanskritrezensionen etwa ein Fünftel des Textes ausmacht, beginnt mit einem Geschehen in der Götterwelt: Pārvatī fordert Śiva auf, ihr eine spannende Geschichte zu erzählen, woraufhin dieser die Geschichte des Fürsten Vikrama erzählt. Diese bildet einen Teil der Rahmenerzählung, die mit der Geschichte der Abdankung von Vikramas Bruder Bhartṛhari beginnt, der aus Abscheu über seine Gattin, die ihn betrogen hat, dem weltlichen Leben entsagt und Vikrama die Herrschaft überträgt. Es folgt eine Geschichte, wie Vikrama den titelgebenden Löwenthron aufgrund seines kundigen Urteils bei einem Tanzwettbewerb in der Götterwelt von Indra erhält. Nach Vikramas Tod durch den Widersacher Śālivāhana wird der Thron vergraben, da niemand für würdig befunden wird, ihn zu erben. Es folgt eine weitere Ebene der Rahmenerzählung, in der ein Herrscher namens Bhoja zu einem späteren Zeitpunkt den Thron durch Zufall findet und in seine Hauptstadt Dhārā bringen lässt. Bhoja versucht, den Thron zu besteigen, was ihm jedoch nicht gelingt: Jedes Mal, wenn er es versucht, beginnt eine der am Thron angebrachten Statuetten zu sprechen und weist ihn darauf hin, dass nur jemand, der ebensolche Qualitäten wie König Vikrama aufweise, imstande sei, den Thron in Besitz zu nehmen. Auf die Frage Bhojas nach den Eigenschaften Vikramas erzählen die 32 Statuen nacheinander je eine Geschichte, die dessen Eigenschaften wie Großzügigkeit (*audārya*), Festigkeit (*dhairya*) und Mut (*sattva*) illustrieren. Diese Metaerzählungen hängen nicht voneinander ab und könnten nach Belieben verschoben werden. Unterschiedliche Fassungen der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* können sich in der Abfolge der Metaerzählungen voneinander unterscheiden. Nachdem die 32. Statuette<sup>1</sup> ihre Geschichte erzählt hat, geben die Statuetten bekannt, dass sie einstmals Dienerinnen des Gottes Indra waren und durch Fehlverhalten einen Fluch – je nach Fassung Pārvatīs oder Indras – auf sich gezogen hatten. So wurden sie als steinerne Statuetten an den Thron gebunden, um erst befreit zu werden, wenn jede ihre Erzählung von den Taten Vikramas abgeschlossen hat. Das Werk endet mit Versen, die den Lohn der Lektüre, des Hörens oder Vortrages des Werkes verkünden (*phalaśruti*) und eine Schlusssequenz, in der die Handlung wieder auf den Anfang rekurriert.

In den Handschriften der verschiedenen Fassungen der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* wird kein Datum der Abfassung genannt. Die Datierung

1 Die Zahl 32 bezieht sich auf die Vorstellung der 32 Merkmale (*lakṣaṇa*) eines großen Mannes (*mahāpuruṣa*), z.B. eines idealen Herrschers, die im indischen Kulturraum gängig war.

musste also aufgrund von textinternen und -externen Belegen erschlossen werden. ALBRECHT WEBER vermutete durch das Auftreten des Königs Bhoja als Protagonisten der Rahmenhandlung in dem Werk eine Panegyrik für den historischen Bhoja Paramāra (reg. ca. 1018-1060 A.D.) von Mālava. Er nahm an, dass das Werk nicht früher als im 11. Jahrhundert A.D. und nicht später als im Jahr 1574 A.D. entstanden sein kann, da die Übersetzung ins Persische in diesem Jahr in Auftrag gegeben wurde.

FRANKLIN EDGERTON wies dieses Argument zurück. Er gab 1926 den Text nach verschiedenen Fassungen heraus, die er nach ihrer regionalen Verbreitung in drei nördliche und zwei südliche Rezensionen gliederte.<sup>2</sup> Er versuchte, eine Originalgestalt des Textes zu rekonstruieren und die Beziehung der vier Rezensionen zu einem hypothetischen Original zu ermitteln. Die Reihenfolge der Geschichten in dem von Edgerton vermuteten Original deckt sich mit der sog. Südlichen Rezension. Die Handschriften dieser Fassungen gliedern sich in eine Prosaversion mit eingefügten Versen und eine metrische Version. Das Werk ist in den unterschiedlichen Rezensionen unter verschiedenen Titeln benannt. In der Südlichen Rezension wird es meist *Vikramārkacarita* betitelt, in der Metrischen Rezension *Vikramādityacarita* und *Siṃhāsanadvātriṃśikā*. Handschriften der Jainistischen Rezension nennen den Titel *Siṃhāsanadvātriṃśakā*, während die Kurze Rezension *Siṃhāsanakathā* betitelt wird.<sup>3</sup> Autoren oder Kompilatoren der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* sind nicht bekannt, zwei Rezensionen überliefern Namen von Redaktoren, diese sind aber nicht in allen Handschriften erwähnt.

Zu den nördlichen Rezensionen zählt die sog. Jainistische Rezension.<sup>4</sup> Während WEBER der Ansicht war, diese stelle die älteste Version der verschiedenen Rezensionen dar, wurde dies von EDGERTON widerlegt.<sup>5</sup> Er bewies, dass diese eine nachträgliche Redaktion einer älteren Fassung gewesen sein muss.<sup>6</sup> Der Redaktor hat jainistische Geschichten inkorporiert wie eine Geschichte der Konversion Vikramas zum Jinismus, die in die Rahmenerzählung eingeflochten ist. Ferner sind in dieser Rezension unter den 32 Metaerzählungen drei Geschichten eingefügt, die sich in keiner der anderen Rezensionen finden. Die Jainistische Rezension enthält außerdem eine andere Anordnung der Geschichten als die anderen Versionen und enthält

2 F. EDGERTON (Hrsg./Übers.): *Vikramas' Adventures or the Thirty-Two Tales of the Throne*. Cambridge, Massachusetts 1926/27.

3 Zu den unterschiedlichen Titeln siehe Ebd. I, S. xlix ff.

4 Die Abkürzungen nach EDGERTON werden in der Analyse verwendet: SR: Southern Recension; MR: Metrical Recension; BR: Brief Recension; JR: Jainistic Recension; Var.R: Vararuci Recension.

5 EDGERTON 1926, I, S. xxxvi.

6 Es wird erwähnt, dass diese vormalis in der „vorzüglichsten Sprache des [Landes] Mahārāṣṭra“ abgefasst worden sein soll (Ebd.: S. lv: *purā mahārāṣṭravariṣṭhabhāṣāmayam*), was nicht notwendigerweise als ein textgeschichtlicher Fakt zu verstehen ist. EDGERTON vermutete in dieser Behauptung eine Konvention, die dazu diene, dem Erzählzyklus eine fiktive Textgeschichte zu verleihen und so eine Parallele zu anderen berühmten Sammlungen herzustellen, die von Prakrit-Fassungen abhingen.

nicht die Rahmenebene mit dem Gespräch zwischen Śiva und Pārvaṭī, sondern präsentiert diese in Form eines anonymen Dialogs.<sup>7</sup>

Auf Basis dieser Bearbeitung entstand eine weitere Rezension, welche aufgrund des Namens ihres Redaktors als Vararuci-Rezension bezeichnet wird und eine in Bengalen verbreitete brahmanische Redaktion darstellt. Zu den nördlichen Rezensionen zählte EDGERTON weiterhin eine verkürzte Fassung, deren Autor oder Kompilator ebenfalls nicht genannt ist. Sie enthält weniger eingeschobene Verse als die anderen Versionen, und die Kürzungen der Geschichten sind oft derart ausgeführt, dass man dem Plot der Erzählung nicht mehr folgen kann.

Die Jainistische Rezension und die Südliche Rezension nennen das Werk *Caturvargacintāmaṇi* respektive einen Abschnitt daraus, *Dānakhaṇḍa*, des Autors Hemādri, der in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts datiert werden kann. Allerdings enthalten die beiden anderen Rezensionen keine Hinweise auf Hemādri oder dessen Werk. Dennoch sah EDGERTON den Verweis in zwei Rezensionen als einen ausreichenden Beleg und zog weitere Schlüsse über die Entstehungszeit der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* dahingehend, dass die Jainistische Rezension und die Südliche Rezension nicht vor dem 13. Jahrhundert verfasst worden sein können.

LUDWIK STERNBACH griff das Problem der Datierung des Erzählzyklus in seiner Detailstudie zu metrischen Passagen aus anderen Werken in der Erzählliteratur, darunter auch die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā*, wieder auf.<sup>8</sup> Seine Studie bringt Belege vor, nach denen es sehr unwahrscheinlich ist, dass das Werk vor dem 14. Jahrhundert entstanden ist. Er begrenzte den möglichen Zeitraum der Abfassung schließlich wie folgt: “It could not have been composed before the first decade of the fourteenth century A.D. and not later than the first half of the sixteenth century A.D.”<sup>9</sup>

Die beschriebenen unterschiedlichen Rezensionen weichen zwar in einigen Besonderheiten voneinander ab, sie überliefern jedoch alle in etwa die gleiche Erzählstruktur. Nahezu alle der 32 Metaerzählungen weisen ein stereotypes narratives Muster auf, das darin besteht, dass Vikrama mit einem Problem konfrontiert wird, sich zum Ort des Geschehens begibt und das Problem löst. Nach bestandener Tat erhält er ein Geschenk von einer Gottheit, das er stets an Bedürftige verschenkt, oder es wird ihm ein Wunsch erfüllt, den er anderen zueignet.<sup>10</sup> Diese Betonung der Eigenschaft des Weggebens tritt besonders in der Jainistischen Rezension hervor.<sup>11</sup> Diese Sequenzen wurden von mehreren

7 Weitere Besonderheiten siehe Ebd., S. xxxv.

8 L. STERNBACH: *The Kāvya-Portions in the Kathā-Literature: Pañcatantra, Hitopadeśa, Vikramacarita, Vetālapañcaviṃśatikā and Śukasaptati: An Analysis*; II. Delhi 1974. Vgl. ebenfalls DERS.: „Note on the Origin of Some Vikramacarita Stanzas.” In: JAOS, 84, 4 (Oct.-Dec. 1964), S. 411-416.

9 Ebd., S. 240-241.

10 Vgl. RÖLL 1989, S. 35 zum narrativen Schema der Geschichten.

11 Vgl. mit jainistischen *dāna*-Geschichten; N. BALBIR: „The Micro-Genre of *dāna*-Stories in Jaina Literature: Problems of Interrelation and Diffusion.” In: *Indologica Taurinensia* 11 (1983), S. 145-161.

Kritikern als Interpolation gesehen, da der Aspekt des Verschenkens an Bedürftige auffallend stark betont wird.<sup>12</sup>

Das Werk wurde in der Literaturgeschichtsschreibung jeweils mit unterschiedlichen Schwerpunkten betrachtet. Neben dem frommen und edukativen Unterton und der Beschreibung des Idealtypus eines Herrschers in der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* sind Aspekte des Wunderbaren<sup>13</sup> augenfällig wie Reisen in übernatürliche Gefilde, Verwünschungen und Verzauberungen und das Wirken magischer Gestalten und übernatürlicher Wesen. Die gesamte Erzählung ist in den Rahmen eines Fluchs gebettet, der nur durch Erzählen aufgelöst werden kann. Vikrama selbst ist mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestattet und bewältigt weite Entfernungen, indem er seine Zauberschuhe (*yogapāduka*)<sup>14</sup> benutzt. In anderen Fassungen von Vikrama-Legenden reist er auf einem magischen Fell. Er fliegt durch die Luft und unternimmt Reisen in andere Sphären wie die Unterwelt oder die Sonne: „[...] cette histoire ou conte Indien m’a paru susceptible d’intéresser les lecteurs Européens, quoique abondant en féerie, magie, et événements extraordinaires et merveilleux, poussés quelquefois jusqu’à l’extravagance [...]“ so LESCALLIER.<sup>15</sup> „Es verdankt das Werk diese seine enorme Popularität einem doppeltem Umstande“, schrieb WEBER in einer abwertenden Weise:

Theils nämlich entspricht es durch die darin geschilderte unbedingte Frömmigkeit und Opferwilligkeit seines Helden dem tiefen religiösen Bedürfnis des indischen Volkes, theils befriedigt es durch die Wundersamkeit seines Inhaltes auch alle Ansprüche der Phantasie, die bekanntlich mit dem Inder ebenso in die Lüfte hin durchgeht, wie er bereit ist, im Dienste seiner gläubigen Hingabe sein Leben zu lassen.<sup>16</sup>

J. RÖLL hat die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* als Märchen verstanden und deren erzähltechnische Motive anhand des AARNE-THOMPSON-Index aufgeschlüsselt.<sup>17</sup>

---

12 TÖRZSÖK 2007, S. 549-50.

13 T. TODOROV unterscheidet das Unheimliche und das Wunderbare als Phänomene des Fantastischen: „Das Fantastische [währt] nur so lange wie die Unschlüssigkeit: die gemeinsame Unschlüssigkeit des Lesers und der handelnden Personen, die darüber zu befinden haben, ob das, was sie wahrnehmen, der „Realität“ entspricht, wie sie sich in der herrschenden Auffassung darstellt. Am Ende der Geschichte kommt, wo nicht die Person, immerhin der Leser zu einer Entscheidung: er wählt die eine oder die andere Lösung und tritt durch eben diesen Akt aus dem Fantastischen heraus. Wenn er sich dafür entscheidet, daß die Gesetze der Realität intakt bleiben und eine Erklärung der beschriebenen Phänomene zulassen, dann sagen wir, daß dieses Werk einer anderen Gattung zugehört: dem Unheimlichen. Wenn er sich im Gegenteil dafür entscheidet, daß man neue Naturgesetze anerkennen muß, aus denen das Phänomen dann erklärt werden kann, so treten wir in die Gattung des Wunderbaren ein.“ T. TODOROV: *Einführung in die fantastische Literatur*. Berlin 2013, S. 55.

14 WEBER 1877, S. 18, Anm. 59 zu *yogapāduka*.

15 LESCALLIER 1817, S. vii.

16 WEBER 1878, S. 186.

17 RÖLL 1989, S. 158-160 zur Diskussion um die Anwendbarkeit des Begriffs Märchen.

Die Frage nach dem Genre der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* hat sowohl LESCALLIER bei seiner Übersetzung einer persischen Version ins Französische als auch den Rezensenten dieser Übersetzung beschäftigt: „On y trouve les maximes de la morale la plus parfaite, applicables surtout à la conduite des souverains envers leurs sujets“,<sup>18</sup> so LESCALLIER. Er sah also auch einen edukativen Zweck im Sinne eines Ratgebers für Fürsten darin. Der Rezensent seiner Übersetzung jedoch, von der Einfachheit mancher Geschichten und der seltsamen Begebenheiten sowie der Opferbereitschaft des Fürsten brüskiert, vertrat eine andere Meinung, stellte er sich doch unter einem Beispieltypen für Herrscher etwas Anderes vor als jemanden, der bereit ist, für die Anliegen selbst des „Geringsten seiner Untertanen“ sein Leben zu opfern:

Whatever may be the morality of oriental or European princes, it is to be doubted if our American presidents will profit greatly by the example of a prince, who employs himself so frequently at a distance from his cabinet and capital, in achieving the love adventures of his less intrepid subjects, by leaping into caldrons of heated oil and lakes of burning water.<sup>19</sup>

WEBER vermutete aufgrund der hohen Verbreitung und Popularität des Werks eine Verwendung zu didaktischen Zwecken:

Die hohe Popularität des Werkes legte eben den Gedanken nahe, dasselbe geradezu in pädagogischem Interesse, als eine Art Schulbuch der Lehren der Lebensweisheit und Moral, als eine Art Anthologie von dgl. Versen, zu verwerthen.<sup>20</sup>

EDGERTON verwies bei der Frage, wie man die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* zu betrachten habe, auf die Klassifizierung von Geschichten, die der Autor Haribhadra in der *Samarāiccakahā* anführt. Dieser definierte den Zweck von Geschichten vierfach, indem sie entweder eines der drei Lebensziele (*trivarga*), namentlich *dharma* (ethische Lebensführung), *artha* (Wohlstand), *kāma* (Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse) und *mokṣa* (spirituelle Befreiung) illustrieren oder mehrere von diesen zugleich.<sup>21</sup> EDGERTON vermisste aus einer an europäischen Formen orientierten Erwartungshaltung den Faktor Unterhaltung als ein Ziel von Geschichten in dieser Definition:

It must after all be regarded as significant that Haribhadra does not mention at all the purpose which we should naturally think of as the main object of stories – the entertainment of the audience. He only recognizes practical ends as admissible, or indeed conceivable; for he is dealing descriptively with facts, and is not voicing a theory of his own as to how things should be done.<sup>22</sup>

18 LESCALLIER 1817, S. xiii.

19 *North-American Review and Miscellaneous Journal* 12, 31 (1821), S. 367-368.

20 WEBER 1878, S. 196.

21 EDGERTON 1912, S. 257.

22 Ebd., S. 258.

Er sah die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* vor allem als eine an Prinzen gerichtete Anweisung zum rechten Handeln im Sinne eines Fürstenspiegels:

The Vikramacarita is, then, a textbook of conduct, intended to show by precept and example how to live. The example is furnished by the hero of the story, King Vikrama himself. He is held up to the world as a pattern of right living, - particularly, of course, right living for kings [...], and some of his most marked virtues, such as his unbounded generosity and his habit of never refusing anything to a suppliant, are distinctly kingly virtues. So that we find after all that the Vikramacarita sets out to be more than anything else a Mirror for Magistrates [...].<sup>23</sup>

Es überwiege jedoch die ethische Komponente gegenüber dem Aspekt des klugen politischen Handelns, die beide aber als Konnotationen des Begriffsspektrums von *nīti* zu verstehen seien, ein Begriff, der sowohl Staatsraison, als auch „kluge Lebensführung“ in einem weiteren Sinn bezeichnen kann. Im Gegensatz zu anderen Beispielen des Typs *nītiśāstra*, wie dem *Pañcatantra*, sah EDGERTON einen wesentlichen Unterschied darin, dass die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* nicht „simply a compendium of shrewd and worldly wisdom for the practical conduct of affairs“<sup>24</sup> sei und der Aspekt des moralischen Verdiensts (*dharma*) gegenüber dem Aspekt der Erlangung weltlicher Ziele durch kluge Lebensführung überwiege.

STERNBACH sah die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* in erster Linie als moralisches Handbuch, das, zunächst an Prinzen gerichtet, auch in einem allgemeineren Kontext Verwendung fand. Insbesondere durch die jainistische Redaktion sei der moralisierende Aspekt verhältnismäßig stark betont worden:

Originally, the Vikramacarita was, similarly as other kathā works, a manual of worldly morals; it was conceived as a manual of teaching how to live and how to behave with heroism and magnanimity; it was conceived particularly as a manual for kings in order to teach them right living, be virtuous, generous, noble, unselfish, self-sacrificing, brave, fearless, gallant, duteous and godlike; king Vikramāditya was made an illuminous example. Particularly the Southern Recension [...] presented Vikramāditya as a picture of an ideal prince, a model for all princes, after whom they should shape their character and behaviour. However later, with growing influence of Jainism, the Vikramacarita became a work, whose main aim was moralizing; by that the value of the stories told were further diminished.<sup>25</sup>

Hier wird nicht nur deutlich, dass das Verständnis des Werks von unterschiedlichen Wahrnehmungen geprägt war, sondern auch, dass genrespezifische Bezeichnungen aus dem Kontext der europäischen Literaturgeschichtsschreibung wie „Märchen“ oder „Fürstenspiegel“, die an Texte wie die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* herangetragen wurden, problematisch

---

23 Ebd., S. 258-259.

24 EDGERTON 1912, S. 258.

25 STERNBACH 1974, S. 242.

sein können, wenn versucht wird, einem Text ein definitives Genre zuzuweisen, da nicht nur zeitgenössische Literatur, sondern auch vormoderne Literaturen zwischen verschiedenen Genres changieren können. Texten wird ein bestimmtes Genre zugewiesen, weil in der Literaturgeschichtsschreibung ein Bedarf an Klassifizierung besteht und Systematisierungsversuche etwa in Handbüchern vorgenommen werden. Dabei kann naturgemäß ein historischer Wandel bei der Frage festgestellt werden, wie ein Text zu bestimmten Zeiten wahrgenommen wurde. Genres anhand von formalen und inhaltlichen Eigenschaften zu definieren ist insgesamt problematisch, wie u.a. TODOROV bemerkte:

Man kann sich keine Gattung vorstellen, die sämtliche Werke, in denen Übernatürliches vorkommt, in einen neuen Ordnungszusammenhang stellte und die, unter diesem Gesichtspunkt, Homer ebenso wie Shakespeare, Cervantes ebenso wie Goethe umfassen müßte.<sup>26</sup>

„Textsorten“ entwickeln sich, um nicht in unproduktiver Konvention zu erstarren, zudem können Texte Elemente verschiedener Genres manifestieren. Genre wird hier verstanden als:

Gruppen [...] von Texten, die nicht nach logischen, sondern nach historischen Gesichtspunkten gebildet sind. Gattungen können in diesem Sinne konstituiert werden durch explizite Regelnweisungen, durch die immanente Poetik einziger Werke, aber auch durch bloße vom Autor oder Verleger vorgenommene Zuschreibungen wie „Novelle“ [...].<sup>27</sup>

Genre als System, das nach einem Code funktioniert, den die Rezipienten erwarten, kann in Metatexten wie Handbüchern kommuniziert werden. Im Analyseteil wird der Frage nachgegangen, wie der *Kišanbilās* innerhalb eines solchen Verständnisses beschrieben werden kann. Zunächst sollen im Folgenden die persischen Vikramageschichten im Kontext beleuchtet werden.

## 2.2 Persische Vikramageschichten im Kontext der Indo-Persica

Persische Versionen der *Siṃhāsanaadvāriṃśatikā* wurden zwischen 1574 und 1848 von verschiedenen Akteuren in Auftrag gegeben. Sie sind noch nicht oder nur auszugsweise erschlossen. SERGE D’OLDENBOURG stellte 1863 eine Ähnlichkeit der persischen Fassungen – ihm lag die französische Übersetzung von LESCALLIER vor – mit einer mongolischen Version fest. Er kündigte an, eine Untersuchung der persischen Fassungen zu unternehmen.<sup>28</sup> In seiner auf

---

26 TODOROV 2013, S. 45.

27 K. MÜLLER-DYES: „Gattungsfragen.“ In: H. L. ARNOLD/H. DETERING (Hrsg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München 2003, S. 325.

28 S. F. D’OLDENBOURG: „The Migration of Buddhist Stories (Correspondence).“ In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 20 (1863), S. 147.

Russisch verfassten Monographie „Buddhistische Legenden“, die 1894 in St. Petersburg erschien, befasste er sich auch mit den persischen Fassungen. Auszugsweise diskutiert THEODOR ZACHARIAE die Ergebnisse D’OLDENBOURGS in Bezug auf bestimmte Erzählungen in einem Aufsatz.<sup>29</sup>

Die persischen Vikramageschichten gehören zu einer Reihe von Texttransfers, die im indischen Kulturraum vollzogen wurden, zu einer Zeit, als die Neupersische Sprache (im Folgenden immer Persisch) als Literatursprache genutzt wurde. Die persische Sprache und mit ihr verbundene Konzepte und Literaturtraditionen verbreiteten sich in einem weitreichenden Raum der östlichen, islamisch geprägten Welt<sup>30</sup> mit diversen geographischen Schwerpunkten. Dazu gehörten auch Teile des indischen Kulturraumes, in denen eine offizielle Patronage oder Favorisierung des Persischen durch verschiedene Akteure wie lokale Fürstenhöfe oder in Kontexten des Sufismus mit unterschiedlichem Gewicht stattfinden konnte. Administrative und verständigungstechnische Aspekte im mehrsprachigen Umfeld Indiens sowie ein mit dem Persischen verbundenes Prestige kamen hierbei in unterschiedlicher Gewichtung zum Tragen.

Vom 13. bis ins 19. Jahrhundert standen persischsprachige Akteure im direkten oder indirekten Austausch mit dem indischen Kulturraum. In diesem Zeitraum wurden indische Texte unterschiedlichster Genres und Wissensgebiete in verschiedenen Perioden von Transferprozessen in den Fundus des Wissens der persischsprachigen Welt integriert.<sup>31</sup> Bei einem so langen Zeitraum kann man davon ausgehen, dass zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Voraussetzungen und Interessen vorlagen, welche die jeweiligen Auftraggeber dazu bewegten, bestimmte Texte übertragen zu lassen.

Die Vernachlässigung der Indo-Persica hatte forschungsgeschichtlich mehrere Gründe. Der Zugriff auf persische Übertragungen indischer Werke erfolgte, wie im Beispiel der Upaniṣaden durch ANQUETIL-DUPERRON Ende des 18. Jahrhundert, aus Behelfszwecken, da das Studium des Sanskrit in Europa noch nicht institutionell etabliert war. Die fortschreitenden Sanskritstudien in Europa hatten zur Folge, dass persische Übersetzungen altindischer Texte, die als nachlässige Paraphrasen abgewertet wurden, als Quellen zur Erkenntnis über die indische Geisteswelt obsolet wurden. Aufgrund dieser als zu frei empfundenen Übersetzungsverfahren gerieten sie insgesamt in Misskredit. JOHN GILCHRIST, der am Hindustani-Department des Fort William College tätig war äußerte sich negativ über das Vorgehen von Übersetzern aus dem Persischen wie folgt:

---

29 T. ZACHARIAE: „Indische Märchen aus den Lettres édifiantes et curieuses.“ In: *Kleine Schriften*. Hildesheim [u.a.] 1989, S. 145-170.

30 „Islamisch geprägt“ wird im Folgenden zur Differenzierung von „islamisch“ in der Bedeutung von „auf die Religion des Islam bezogen“ verwendet in Anlehnung an „islamicate“ nach M. G. S. HODGSON: *The Venture of Islam*, Bd. I: *The Classical Age of Islam*. Chicago [u.a.] 1974, S. 59.

31 Zur Periodisierung insgesamt, vgl. ERNST 2003, S. 174.

Men at all conversant with the literature of India need hardly be informed, that most of the Persian Translators of pure Hinduwee Works have hitherto taken such unwarrantable freedoms with the originals, as almost to destroy the identity of the story in many of its essential parts [...].<sup>32</sup>

Eine Bemerkung von SIR WILLIAM JONES, die sich nur auf die Brauchbarkeit der persischen Versionen in der Funktion als getreue Wiedergabe einer verwendeten Sanskritquelle bezogen hatte, wurde möglicherweise verallgemeinernd auf alle persischen Versionen bezogen. Dies könnte neben anderen Faktoren zu der erwähnten Vernachlässigung der Erforschung indo-persischer Texte beigetragen haben:

[...] The Sangítaderpan, which he also names among his authorities, has been translated into Persian; but my experience justifies me in pronouncing, that the Moghols have no idea of accurate translation, and give that name to a mixture of gloss and text with a flimsy paraphrase of both; that they are wholly unable, yet always pretend to write Sanscrit words in Arabick letters; that a man, who knows the Hindus only from Persian books, does not know the Hindus; and that an European, who follows the muddy rivulets of Muselman writers on India, instead of drinking from the pure fountain of Hindu learning, will be in perpetual danger of misleading himself and others. From the just severity of this censure I except neither Abu'l-Fazl, nor his brother Faizî, nor Mohsani Fa'ni, nor Mirzá Khán himself, and I speak of all four after an attentive perusal of their works.<sup>33</sup>

Diese Bewertung hat besondere Bekanntheit erlangt, da sie mehrfach von späteren Autoren aufgegriffen wurde. V. A. SMITH, Autor der Monographie *Akbar the Great Mogul* bezog sich auf diese Behauptung:

Nobody nowadays reads the translations from Sanskrit books so laboriously made by Badāōnī and other people at the court of Akbar. It would be difficult to obtain a competent opinion on the literary merit, and it does not seem worthwhile to try to obtain it.<sup>34</sup>

Auch A. B. M. HABIBULLAH, der eine Auflistung der Indo-Persica unternahm, wiederholte diese Einschätzung:

It may be worthwhile to sound a note of warning regarding the exactness of these Persian translations: it is futile to expect a close approximation to the original text. The remarks of Sir William Jones, though severe, are deservedly true.<sup>35</sup>

Möglicherweise ist das Urteil der frühen Orientalisten, das von diesem Interesse an den Originalquellen herrührte, später aus dem Zusammenhang

32 Zitiert nach J. HERTEL, „Die *Akhlāq-ġ hindī* und ihre Quellen.“ In: ZDMG 72 (1918), S. 66.

33 S. W. JONES: *The Works of Sir William Jones. In six volumes.* London 1799, Bd. I, S. 422-423.

34 V. A. SMITH: *Akbar the Great Mogul 1542-1605.* Oxford 1917.

35 A. B. M. HABIBULLAH: „Medieval Indo-Persian Literature Relating to Hindu Science and Philosophy, 1000-1800 A.D.“ In: *Indian Historical Quarterly* I (1938), S. 167.

genommen und verallgemeinert worden: ein Umstand, der dazu beigetragen haben könnte, den persischen Versionen altindischer Texte jeglichen Wert — und nicht nur den Wert für den Zweck, die Originalquellen unverfälscht kennen zu lernen — abzusprechen. B. J. HASRAT griff die Beurteilung JONES wieder auf. Er räumte zwar ein, dass die Übersetzer der Moghulzeit keine Kenntnis der Sanskritsprache und der relevanten Terminologie gehabt hätten, einige der Übersetzungen, von denen die meisten in kooperativer Arbeit entstanden, dennoch bemerkenswert genau seien:

There is no doubt that the majority of Muslim translators had no actual knowledge of Sanskrit language and Indian philosophical terminology, yet, strange as it may appear, some of them have done remarkably accurate renderings of Sanskrit works with the assistance of Hindu interpreters. It is, therefore, wrong to make a categorical assertion that the translations of the Mughals are a mere mixture of gloss and text with a flimsy paraphrase of them both [...].<sup>36</sup>

Die genannten Beurteilungen gingen bei der Definition der Übersetzung von einer Art philologischer Exaktheit im Sinne von formaler Äquivalenz aus. Das Verständnis von dem, was eine Übersetzung leisten sollte, war durch die Zeiten und Regionen jedoch sehr unterschiedlich, was sich auch an orientalistischen Übersetzungsstrategien, etwa aus dem Persischen oder dem Sanskrit ins Englische, Deutsche oder Französische feststellen lässt, wie es D. M. FIGUEIRA an dem Fallbeispiel von Übersetzungen des Sanskritdramas *Abhijñānaśakuntalam* durch Orientalisten des 18. Jahrhunderts untersucht hat.<sup>37</sup> Als Randnotiz sei erwähnt, dass europäische Orientalisten wie der zitierte JONES ebenfalls adaptierende Strategien anwendeten, die sie selbst bei moghulzeitlichen Übersetzungen kritisierten. GOETHE stellte nach einem Vergleich mit einer *Meghadūta*-Übersetzung KOSEGARTENS fest, dass die Übersetzung JONES stark vom Sanskrittext abweicht:

Der unvergleichliche Jones kannte seine westlichen Insulaner gut genug, um sich auch in diesem Falle wie immer in den Grenzen europäischer Schicklichkeit zu halten, und doch hat er solche Andeutungen gewagt, daß einer seiner deutschen Übersetzer sie zu beseitigen und zu tilgen für nötig erachtet. Enthalten können wir uns zum Schlusse nicht, des neueren bekannt gewordenen Gedichtes „Meghaduta“ zu gedenken. [...] Alle diese Gedichte sind uns durch Übersetzungen mitgeteilt, die sich mehr oder weniger vom Original entfernen, so, daß wir nur ein allgemeines Bild ohne die begrenzte Eigentümlichkeit des Originals gewahr werden. Der Unterschied ist freilich sehr groß, wie aus einer Übersetzung mehrerer Verse unmittelbar aus dem Sanskrit, die ich Herrn Professor Kosegarten schuldig geworden, aufs klarste in die Augen leuchtet.<sup>38</sup>

---

36 B. J. HASRAT: *Dara Shikoh. Life and Works*. New Delhi 1982, S. 191.

37 D. M. FIGUEIRA: *Translating the Orient*. New York 1991.

38 J. W. GOETHE: *Goethe's sämtliche Werke in fünf Bänden*. Bd. 5, *Recensionen*. Paris 1840, S. 205.

LESCALLIER, der Übersetzer der erwähnten persischen Version der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā*, die 1817 erschien, schreibt im Vorwort, er habe sehr genau übersetzt, sei jedoch im Lauf seiner Arbeit auf Schwierigkeiten gestoßen und habe sich schließlich gezwungen gesehen, stellenweise in den Text einzugreifen, um seine Übersetzung zu optimieren:

Je desire que les personnes qui liront cette histoire trouvent qu'elle méritoit les peines que je me suis donnés, pour la traduire avec exactitude, et l'amener à sa conclusion. [...] Après avoir copié au net et examiné ce manuscrit [...] le travail a été de longue haleine, et j'y ai trouvé plusieurs difficultés qui m'ont quelquefois arrêté pendant des journées entières, pour parvenir à les résoudre [...] et j'ai en quelques endroits, reformé et corrigé le texte, mais je n'ai usé de cette faculté qu'avec discretion, et pour la plus grande perfection de mon travail.<sup>39</sup>

Dieses Verfahren wurde wiederum kritisiert, wobei auch daran Anstoß genommen wurde, dass LESCALLIER seine Übersetzung an den Geschmack westlicher Leser hätte anpassen sollen:

We do not therefore think the course adopted by M. Lescallier very judicious. 'He has', it seems, 'suppressed needless and unmeaning passages, and in some cases corrected, reformé and improved the text.' This would have been very well, had the whole been intended to be adapted to western taste in the manner of the Arabian tales. But as it was not the object of the translator to remodel the story, but to present a specimen of oriental manners, any alterations of the kind alluded to render our reliance on its delineations of Eastern manners less confident. Exactly in so far as this has been done [...], the value of the whole is diminished [...].<sup>40</sup>

Hier soll nicht behauptet werden, dass *die* europäischen Orientalisten insgesamt bei ihren Übersetzungen willkürliche Texteingriffe vornahmen, sondern dass auch diese sich, ebenso wie Übersetzerteams der Moghulzeit, nach bestimmten Gegebenheiten wie dem Geschmack einer bestimmten Epoche oder Zielgruppe, richten konnten. Die Adaptation oder Bearbeitung, die lange Zeit eine gängige Praxis der Texttransformation in verschiedenen Kontexten war, hatte gegenüber der eigentlichen Übersetzung ein gewisses negatives Image: „[...] de façon générale, l'histoire n'est pas tendre avec les adaptateurs. Tantôt imitation d'un copiste, tantôt déformation d'un faussaire, l'adaptation apparaît presque toujours comme une trahison, un crime, voire un manque de respect!“<sup>41</sup>, so BASTIN. Die Bevorzugung der Erforschung philologisch exakter Übersetzungen vor anderen Texttransfers wie Bearbeitung und Nachdichtung ist im Rahmen der Rezeptionsforschung mittlerweile gewichen.

Neben der Abqualifizierung moghulzeitlicher Übersetzungsleistungen durch frühe Orientalisten ist die institutionelle Verortung der Erforschung

39 LESCALLIER 1817, S. xiii-xiv.

40 *North-American Review and Miscellaneous Journal* 12, 31 (1821), S. 366.

41 G. BASTIN: „La notion d'adaptation en traduction.“ In: *Meta: journal des traducteurs* 38, 3 (1993), S. 473.

persischer Quellen, die in den meisten Fällen auf die Fachgebiete Islamwissenschaft und Iranistik beschränkt ist, als ein weiterer Faktor zu nennen, der dazu geführt hatte, dass Indo-Persica im Gegensatz zu anderen Phänomenen wie den Graeco-Arabischen Übersetzungen von der Forschung vernachlässigt wurden. FATULLAH MUJTABAI führte seinerzeit das Desinteresse an der Erschließung dieses Forschungsgebiets auf die Tatsache zurück, dass es sich zwischen den Stühlen der Indologie und Islamwissenschaft bzw. Iranistik befinde und sich keine der Disziplinen für die Indo-Persica zuständig fühle.<sup>42</sup> Über mehrere Jahrhunderte wurde in Indien in unterschiedlichen Kontexten Persisch verwendet, das nicht als islamische Literatursprache bezeichnet werden kann. Bezeichnungen wie „Islamsprache“ für das Persische, wie man es in Publikationen älteren Datums findet, werden mittlerweile als inadäquat vermieden. Die Beschreibung literarischer Aktivität im indischen Kulturraum der Vormoderne griff auf Zuschreibungen zurück, die problematisch sind, da sie entlang der Linien von religiös festgelegter Identität in Zusammenhang mit vermeintlichen Sprachzuschreibungen verlaufen, die nicht der literarischen Realität entsprechen. FRANCESCA ORSINI u. a. haben darauf hingewiesen, dass solche Zuschreibungen nicht hilfreich sind, da sie späteren Kategorien entstammen und den literarischen Milieus der vormodernen Autoren nicht gerecht werden:

Once these categories occupy the theoretical centre stage, they engender a whole vocabulary for describing literary activities: Hindus “contribute” to Persian and Muslims “contribute” to Hindi as if they were outsiders having to negotiate entry, and not part of a comprehensive/shared social world. Histories old and new (*tazkiras*, *varnas*, as well as the most recent scholarship since the nineteenth century) evolve intriguing stories questioning how a Hindu could write Persian verse or a Muslim write about Krishna.<sup>43</sup>

Mittlerweile wird Persisch in Indien als eine von mehreren indischen Literatursprachen gesehen und Indo-Persische Literatur auch in Relation zu den Literaturtraditionen des indischen Kulturraums untersucht. Als Beispiele sollen hier der Sammelband *Culture and Circulation*<sup>44</sup> genannt werden, in dem die Dynamiken vormoderner Literaturen des indischen Kulturraumes unter neuen Grundannahmen und Aspekten untersucht werden, sowie der Band *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World*<sup>45</sup>.

Eine umfassende literarische, übersetzungsgeschichtliche, ideengeschichtliche oder soziokulturelle Einordnung der indo-persischen textuellen und ideellen Transferleistungen wurde bisher noch nicht vollzogen. Die

---

42 MUJTABAI 1978, S. 62-63. Vgl. auch SLAJE 1991, S. 244.

43 F. ORSINI: „Inflected *Kathas*: Sufis and Krishna *Bhaktas* in Awadh.“ In: V. DALMIA/M. FARUQUI (Hrsg.) *Religious Interactions in Mughal India*. New Delhi 2014, S. 227-228.

44 A. BUSCH/T. DE BRUIJN (Hrsg.): *Culture and Circulation. Literature in Motion in Early Modern India*. Leiden [u.a.] 2014.

45 D. HERMANN/F. SPEZIALE (Hrsg.): *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World During the Early-Modern and Modern Periods*. Berlin 2009.

Abwesenheit einer Kulturgeschichte der Übersetzung in der Moghulzeit liegt vor allem daran, dass nicht ausreichend Einzelstudien vorhanden sind, die es ermöglichen würden, Darstellungen von Übersetzungsmethoden oder die Adaption von Konzepten und Wissenstraditionen, die zu bestimmten Zeiten in bestimmten Regionen vorherrschten, in einem größeren Rahmen aufzuzeigen.

MUJTABAI beklagte 1978 den Missstand, dass die Wissenschaft keine inhaltlichen Studien zur Übersetzungsliteratur angestellt und sich stattdessen damit begnügt habe, die übersetzten Werke nur aufzulisten.<sup>46</sup> Eine Ausnahme stellt die Untersuchung von GÖBEL-GROSS aus dem Jahr 1962 dar<sup>47</sup> sowie weitere Studien zu Indo-Persica aus dem Umfeld Dārā Šikūhs<sup>48</sup>, was hauptsächlich an der Bedeutung der persischen Upaniṣadübertragung mit dem Titel *Sirr-i akbar* für die europäische Geistesgeschichte lag.

Die Regierungszeit Akbars wurde in der Literaturgeschichtsschreibung als besonders produktiv hinsichtlich des literarischen und kulturellen Austauschs gesehen und ist daher auch Gegenstand mehrerer Betrachtungen.<sup>49</sup> Anhand des Vorwortes Abū al-Fazls zur persischen *Mahābhārata*-Übersetzung *Razmnāma* wurde vielfach als Hauptzweck der Übersetzungsaktivitäten der Akbarzeit eine Annäherung von Religionsgruppen oder ein interreligiöser Dialog im Sinne eines heutigen Toleranzverständnisses postuliert, so z.B. von MUJTABAI. Möglicherweise war er von dem Bestreben geleitet, aktuelle Spannungen zwischen indischen Religionsgruppen und indischen Muslimen zu thematisieren, wenn er den vermeintlich vereinigenden Aspekt der Übersetzungen betonte: „These writings are [...] the meetingplace of two different world-views, two distinct spheres of language and thought, each trying to know,

46 Versuche einer allgemeinen Zusammenstellung sind: A. B. M. HABIBULLAH: „Medieval Indo-Persian Literature Relating to Hindu Science and Philosophy, 1000-1800 A.D.“ In: *Indian Historical Quarterly* I (1938), S. 167-81; M. L. ROY CHOUDHURY: „The Hindu Contribution to Persian Literature.“ In: *Journal of the Bihar Research Society* 29 (1943), S. 120-126; M. S. GOREKAR: „Persian Language and Sanskrit Lore.“ In: *Indica* 2 (1965), S. 107-119; N. S. SHUKLA: „Persian Translations of Sanskrit Works.“ In: *Indological Studies* 3 (1974), S. 175-91; F. MUJTABAI: *Aspects of Hindu Muslim Cultural Relations*. New Delhi 1978; S. SHARMA (Hrsg. v. M. AHMAD): „A Descriptive Bibliography of Sanskrit Works in Persian.“ New Delhi 1982. Vgl. weiterhin N. HADI: *Dictionary of Indo-Persian Literature*. New Delhi 1994.

47 E. GÖBEL-GROSS: *Sirr-i akbar. Die persische Upaniṣadenübersetzung des Mogulprinzen Dārā Šukoh. Eine Untersuchung der Übersetzungsmethode und Textauswahl nebst Text der Praśna-Upaniṣad Sanskrit-Persisch-Deutsch*. Marburg 1962.

48 R. VASSIE: *Persian interpretations of the Bhagavadgita in the Mughal period. With special reference to the Sufi version of ‘Abd al-Rahmān Chishtī*. PhD Diss. London 1988; K. SAKAKI: *Dārā Šukoh’s Contribution to Philosophy of Religion, with Special Reference to his Majma’ al Bahrayn*. Ph.D. Thesis, Aligarh Muslim University 1998.

49 A. TRUSCHKE: „The Mughal Book of War: A Persian Translation of the Sanskrit Mahabharata.“ In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31, 2 (2001), S. 506-520; Y. RICE: „A Persian Mahabharata. The 1598-1599 Razmnamah.“ In: *Manos*, 22, 1 (2010), S. 125-131; A. ALI: „Translations of Sanskrit Works at Akbar’s Court.“ In: *Social Scientist* 20 (1992), S. 38-45; M. A. RAHIM: „Akbar and Translation Works.“ In: *JASP* 10, 1 (1965), S. 101-119; F. E. SCHULTZ: „Aperçu d’un Mémoire sur la traduction persane du Mahabharata, faite par ordre de l’empereur Djelal-eddin Mohammed Akbar.“ In: *Journal Asiatique* 7 (1825), S. 110-117.

understand and explain the other.“<sup>50</sup> Neben dieser idealisierenden Sichtweise eines islamisch-hinduistischen Dialogs wurde den Übersetzungsaktivitäten von anderer Seite auch zugeschrieben, die „Verbreitung des Islam“<sup>51</sup> gefördert zu haben.

Diese Sichtweise wies ERNST zurück, seien die Übersetzungen der Epen doch auch in ihrem legitimationspolitischen Kontext zu sehen. Es sei anachronistisch, den Begriff der Toleranz in einem heutigen Sinne auf die politischen Dynamiken der Moghulzeit anzuwenden.<sup>52</sup> Auch A. TRUSCHKE hat diese Sichtweise eines vermeintlich integrativen Aspekts der Annäherung zwischen Religionsgruppen als Hauptanliegen widerlegt.<sup>53</sup>

Insbesondere MUZAFFAR ALAM hat darauf hingewiesen, dass das Persische im sprachlich diversifizierten Indien als vereinendes Vehikel in einer sprachlich heterogenen Gesellschaft fungieren sollte und den politischen Interessen der Moghulherrscher in einer ähnlichen Weise dienlich war wie das Englische in der Kolonialzeit.<sup>54</sup> In der Fortführung der Persophonie der vorangegangenen Herrscherhäuser knüpften die Moghulherrscher nicht einfach an ein bestehendes Erbe aus den vorangegangenen Jahrhunderten an, das sie aus rein pragmatischen Gründen übernahmen, sondern dies geschah aus politischen Erwägungen. Y. RICE hob ebenfalls den Charakter des Persischen als vereinendes Vehikel aus politischen Gründen hervor. In diesem Rahmen wurden auch die Übersetzungstätigkeiten gesehen.<sup>55</sup> Einzelne Studien zu Indo-Persica in Form von Artikeln beschäftigten sich mit Faiḏīs *Nal-daman*<sup>56</sup>, der *Bhagavadgītā*<sup>57</sup> und der Übertragung des *Kathāsaritsāgara* als *Bahr al-asmār*<sup>58</sup>.

Den Anstoß für eine Neubewertung der Indo-Persica hinsichtlich ihrer ideengeschichtlichen Bedeutung gab CARL W. ERNST<sup>59</sup>, der betonte, dass diese

50 MUJTABA'Ī 1978, S. 91.

51 RAHIM 1964, S. 119.

52 ERNST 2003, S. 178.

53 TRUSCHKE 2011, S. 514.

54 M. ALAM: „Pursuit of Persian. Language in Mughal Politics.“ In: *Modern Asian Studies* 32, 2 (1998), S. 335.

55 Zur Übersetzung der Kaschmir-Chroniken und des *Kathāsaritsāgara* nach der Annexion Kaschmirs 1589, vgl. FRANKE 2010, S. 313.

56 Z. A. DESAI: „The Story of Nala-Damayantī as Told by Faiḏī and its Comparison with the Original Sanskrit Version“. In: *Journal of the Oriental Institute, Baroda* 8,1, S. 81-96; und 8, 2 S. 183-198; M. ALAM/S. SUBRAHMANYAM: „Love, Passion and Reason. The Poet Fayzi and his Nal-Daman.“ In: *Studies on Persianate Societies* 2 (2003), S. 42-80.

57 R. VASSIE: *Persian interpretations of the Bhagavadgita in the Mughal period. With special reference to the Sufi version of 'Abd al-Rahmān Chishtī*. PhD Diss. London 1988; DERS.: „'Abd al Rahman Chishtī and the Bhagavadgīta: „Unity of Religion“ Theory in Practice. In: L. LEWISOHN (Hrsg.): *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500) (The Heritage of Sufism, 2)*. London 1992.

58 H. FRANKE: „Akbar's Kathāsaritsāgara: The Translator and Illustrations of an Imperial Manuscript.“ In: *Muqarnas* 27 (2010) S. 313-356.

59 C. W. ERNST: „Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages.“ In: *Iranian Studies* 36,2 (2003), S. 173-195.

mit der Übertragung buddhistischer Texte aus dem Sanskrit ins Chinesische, der indo-tibetischen Übersetzungsliteratur oder der Graeco-Arabischen Übersetzungsbewegung zu vergleichen, jedoch nicht auf den Aspekt des ‚interreligiösen Dialogs‘ zu reduzieren seien. Aus dieser Kontextualisierung innerhalb der Rezeptionsgeschichte durch ERNST, der ein Interesse iranischer Wissenschaftler wie MUĞTABĀ’Ī<sup>60</sup> und ĞALĀLĪ-NĀĪNĪ in Zusammenarbeit mit TĀRĀ ĆAND, aber auch ALAM/DELVOYE/GABORIEAU<sup>61</sup> vorausgegangen war, resultierte ein verstärktes Interesse an den Indo-Persica in der Forschung. Von 2002 bis 2008 wurden im Rahmen des DFG-Projekts „Indo-Persische Übersetzungsliteratur der Moghulzeit (16/17. Jahrhundert)“ an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in einem Kooperationsprojekt zwischen der Indologie und der Islamwissenschaft persische Fassungen des *Laghuyogavāsiṣṭha* untersucht.<sup>62</sup> Gegenwärtig arbeitet eine internationale Gruppe von WissenschaftlerInnen an einer umfassenden Bestandsaufnahme der indo-persischen Transfers in dem deutsch-französischen Forschungsnetzwerk *Perso-Indica*.<sup>63</sup>

Viele übersetzungsrelevante Fragen sind in Hinblick auf die Indo-Persica weiterhin ungeklärt. Es stellt sich die Frage, aus welchen Gründen Texte von Auftraggebern für die Übertragung ausgewählt wurden, insbesondere bezüglich von Textkorpora, und wer die Entscheidungsträger in einzelnen Kontexten waren. Kunstdichtung (*kāvya*) scheint nach bisherigem Kenntnisstand nicht die Aufmerksamkeit von Auftraggebern auf sich gezogen zu haben.<sup>64</sup> Hier drängt sich die Frage auf, ob die Indo-Persica pragmatische Aufgaben erfüllen sollten und wie diese genau zu bewerten sind. Die Frage der Auswahl von zu übertragenden Texten ist unweigerlich mit der Patronage durch bestimmte Akteure oder der Einflussnahme bestimmter Gruppen verknüpft.<sup>65</sup> Eine weitere Frage, die Systemtheoretiker wie GIDEON TOURY beschäftigt hat, ist die nach außertextuellen Gegebenheiten, die auf Translatoren wirken können:

Aus soziokultureller Sicht unterliegt Translation einschränkenden Bedingungen unterschiedlichen Typs und Gewichts. Diese gehen weit über den Ausgangstext, die systemischen Unterschiede zwischen den beteiligten Sprachen und

60 F. MUJTABAI 1978, S. 60-91. DERS.: „Dāstānhā-yi hindī dar adabīyāt-i fārsī.“ In: A. Tafazzulī (Hrsg.): *Yakī qaṭra-yi bārān*. Tih-rān 1370 h. š. (1991), S. 471-489.

61 Vgl. auch F. N. DELVOYE (Hrsg.): *Confluence of Cultures: French Contributions to Indo-Persian Studies*. New Delhi 1994 und M. ALAM/F. N. DELVOYE/M. GABORIEAU (Hrsg.): *The Making of Indo-Persian Culture. Indian and French Studies*. New Delhi 2000.

62 Vgl. H. FRANKE: „Die persischen Übersetzungen des *Laghuyogavāsiṣṭha*.“ In: J. HANNEDER (Hrsg.): *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*. Aachen 2005, S. 113-129.

63 [www.perso-indica.net](http://www.perso-indica.net)

64 Vgl. S. R. SARMA: „From Yāvanī to Samskr̥tam. Sanskrit Writings Inspired by Persian Works. In: “*Studies in the History of Indian Thought*, 14 (2002), S. 79, FN 16.

65 Vgl. P. FAWCETT, s. v. „Ideology and translation.“ In: RETS, S. 106-111. So hat z.B. S. D’ONOFRIO aufgrund der Kompilation der persischen Sammlung von Upaniṣad-Texten namens *Sirr-i akbar*, Rückschlüsse über die Informanten und Redaktoren dieses für Dārā Šikūh zusammengestellten Korpus‘ gezogen. Vgl. D’ONOFRIO 2010, S. 541.

Texttraditionen und sogar die Möglichkeiten und Grenzen des kognitiven Apparats des Translators in seiner unerlässlichen Mittlerrolle hinaus.<sup>66</sup>

Ferner wäre es interessant, Mehrfachübersetzungen<sup>67</sup> genauer zu betrachten und in größerem Rahmen zu untersuchen, welche Übersetzungsstrategien sich in der Moghulzeit etabliert haben. Relevant sind hierbei auch Bearbeitungen älterer Vorlagen. BIKRAMA JIT HASRAT, der für die Moghulzeit zwei Verfahren festgestellt hat, die er als *narrative method* und *retranslation method*<sup>68</sup> bezeichnete, wies darauf hin, dass die Umarbeitung früherer Übersetzungen ein gängiges Verfahren war. Muṣṭafā Ḥāliqdād 'Abbāsī überarbeitete eine ältere persische Version der Anthologie „Ozean der Geschichtenströme“ (*Kathāsaritsāgara*), die in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhundert in Kaschmir entstanden war und bereits zur Zeit Zayn al-ʿĀbidīns (reg. ca. 1418-1470) ins Persische übertragen wurde. 'Abbāsī schreibt, dass er „das Buch *Barhatkatā*<sup>69</sup>, das ursprünglich der kaschmirische Brahmane Sūmdēvbat verfasst hat“ und „jemand (*ṣaḥsī*) zur Zeit des berühmten Sultan Zain al-ʿĀbidīn übersetzt hatte und *Baḥr al-asmār* genannt hat“<sup>70</sup>, neu übersetzen sollte. Als Grund wird genannt, dass die ältere Version mit Arabismen überladen und nicht mehr verständlich sei und deshalb in ein zeitgenössisches Persisch gebracht werden müsse. 'Abbāsī nannte seine Version ebenfalls „Ozean der Geschichtenströme“ (*Daryā-yi asmār*), ersetzte aber das arabische Wort für Ozean (*baḥr*) aus dem Titel der älteren Fassung durch ein persisches (*daryā*). Derselbe 'Abbāsī hat auch eine Neuübersetzung des *Pañcatantra* angefertigt.<sup>71</sup>

In einigen Fällen wurde an der Tatsache, dass nicht alle beteiligten Akteure Sanskritkenntnisse vorweisen konnten und die Übertragung in vielen Fällen über ein Zwischenstadium durch eine Relaisprache stattfand, Anstoß genommen. Die meisten der Sanskritwerke seien mit der Hilfe indischer Pandits angefertigt worden. Darüber, wie diese Hilfe konkret ausgesehen haben soll, gibt es kaum Informationen. Eine Ausnahme stellt wiederum GÖBEL-GROSS 1962 dar. Meist wird in diesem Kontext auf die Beschreibung des Übersetzungsprozesses im *Muntaḥab al-Tavārīḥ* verwiesen, da Badā'ūnī erwähnt, dass für die *Mahābharata*-Übersetzung fachkundige Inder (*dānāyān-i hind*) konsultiert wurden, die eine möglicherweise mündliche Vorübersetzung (*ta'bir*) unternahmen. Diese indischen Experten werden im *Muntaḥab al-Tavārīḥ* als „Dolmetscher“ (*ma'barān*) bezeichnet. Einige dieser Dolmetscher werden in Handschriften namentlich genannt. Daneben ist die Rede von

66 G. TOURY: „Wesen und Rolle von Normen in der Translation.“ In: S. HAGEMANN (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin 2009, S. 93.

67 Vgl. SCHREIBER 1993, S. 51-52.

68 B. J. HASRAT. *Dara Shikoh. Life and Works*. New Delhi 1982, S. 191.

69 Kurze Vokale werden nicht geschrieben, im Text steht also *Brhktā*.

70 T. CHAND/S. A. H. 'ĀBIDĪ (Hrsg.) *Daryā-yi asmār. Tarğuma-yi Katāsaritsāgar*. New Delhi 1997, S. 4.

71 M. R. ĞALĀLI-NĀ'INĪ (Hrsg.): *Panğākhyāna yā panğ dāstān. Tarğuma-yi Muṣṭafā Ḥāliqdād Hāšimī 'Abbāsī*. Tihṙān 1363 h.š. (1984).

Übersetzern (*mutarġimān*), persischsprachigen Gelehrten am Mogulhof. In diesem Kontext ist auch die Beschreibung der Übersetzungsaktivitäten am Hof von Sawai Jai Singh erwähnenswert, die SARMA mit den Erkenntnissen zum Übersetzungsvorgang der Akbarzeit verglichen hat.<sup>72</sup> Aufgrund dieser Arbeitsteilung bei mogulzeitlichen Übersetzungen sprachen Kritiker den Zieltexten den Status einer Übersetzung ab, ohne zu definieren, was darunter zu verstehen sei. Ein arbeitsteiliger Prozess ist bei vielen Übersetzungsaktivitäten der Vormoderne nachzuweisen. Umwegübersetzungen waren auch im europäischen Kontext lange Zeit gängig.<sup>73</sup> Ein Extrembeispiel hierfür stellt die *Pañcatantra*-Übertragung als *Moral Philosophy of Doni* von SIR THOMAS NORTH aus dem Jahr 1570 dar, die präsentiert wird als „the English version of an Italian adaptation of a Spanish translation of a Latin version of a Hebrew translation of an Arabic Adaptation of the Pahlevi version of the Indian original“<sup>74</sup> In manchen Fällen existieren schriftliche Beschreibungen des professionalisierten, arbeitsteiligen Prozesses, wie etwa bei chinesischen Übersetzungen aus dem Sanskrit.<sup>75</sup> Übersetzungen aus dem Sanskrit ins Tibetische, die auch in historischen Quellen von am Übersetzungsprozess beteiligten Personen beschrieben werden, wurden generell von einem Team aus zwei Personen, bestehend aus einem tibetischen Übersetzer und einem indischen Pandit, getätigt. Dabei wurden auch Hilfsmittel wie Kommentarliteratur und Wörterbücher herangezogen. Ein arbeitsteiliger Prozess muss kein Manko bei der Qualität bedeuten, wovon auch viele tibetische Übersetzungen zeugen. In bestimmten Fällen kann ein arbeitsteiliger Prozess im Gegenteil auf Qualitätssicherung hinauslaufen. Man fragt sich, inwiefern eine solche kooperative Arbeit bei den Indo-Persica systematisiert war, zumal in vielen Publikationen die Existenz eines „Übersetzungsbüros“ (*maktab hāna*) an Akbars Hof als Selbstverständlichkeit postuliert wird. Laut VASSIE war die Aufgabe dieser Institution, dafür zu sorgen, dass Texte in populären Fassungen in Umlauf gebracht wurden:

Part of his campaign involved the setting up of a translation bureau for the productions of versions of the scriptures of the various groups in a language accessible to a wider section of the population.<sup>76</sup>

Dies setzt voraus, dass Übersetzungsvorgänge systematisiert und institutionalisiert waren. Y. RICE setzt die Etablierung des „Übersetzungsbüros“ im Jahr 1574 an, dem Jahr, in dem auch die erste Übertragung der Vikramageschichten

72 S. R. SARMA: „Translation of Scientific Texts into Sanskrit under Sawai Jai Singh.“ In: *Venkateswara University Oriental Journal* 41 (1998), S. 67-78.

73 S. R. SARMA: „Translation of scientific texts into Sanskrit under Sawai Jai Singh.“ In: *Venkateswara University Oriental Journal* 41 (1998), S. 67-78.

74 Vgl. J. ALBRECHT: „Übersetzer und Übersetzungswesen in Europa. Ein kulturhistorischer Abriss.“ In: *Übersetzung – Translation – Traduction*, 3, S. 2597.

75 Zitiert nach BURKE 2007, S. 27.

76 VASSIE, 1988, S. 17

durch Badā'ūnī belegt ist.<sup>77</sup> Dass eine Reihe von Texttransfers in dieser Zeit vollzogen wurde, soll nicht in Frage gestellt werden. Ob und inwiefern aber die Aktivitäten tatsächlich im Sinne einer Systematisierung und Institutionalisierung zu verstehen sind und die Übersetzung von *maktabhāna* als „Übersetzungsbüro“ gerechtfertigt ist, wäre noch genauer zu untersuchen.<sup>78</sup>

Die Erstellung von Hilfsmitteln und deren Anwendung bei den Indo-Persica in der Moghulzeit ist ebenfalls noch nicht im Detail untersucht worden, etwa, inwiefern die Erstellung der Grammatiken mit dem Übersetzungsprozess zusammenhängen könnte. Kṛṣṇadāsa, der nur rezeptive Kenntnisse des Persischen gehabt zu haben scheint, wurde zur Zeit Akbars mit der Erstellung einer Grammatik des Persischen auf Sanskrit beauftragt. Insgesamt scheint man sich an Modellen der Sanskrit-Grammatiker orientiert zu haben. Grammatiken wie der *Pārasīprakāśa* wurden nach derzeitigem Erkenntnisstand nicht im Zusammenhang mit Übersetzungsaktivitäten erstellt, sondern stellten wohl eher eine intellektuelle Spielerei indischer Pandits dar.<sup>79</sup>

Es ist zu vermuten, dass direkte Übersetzungen durch eine mehrsprachige Person eher in der späteren Moghulzeit zu finden sein dürften. Durch die Auswirkungen der Bildungspolitik entstand nach und nach eine Klasse von persischkundigen, indischen Sekretär-Literaten, die mehrsprachig ausgebildet sein konnten. ALAM & SUBRAHMANYAM sehen den Grund für das Engagement indischer Kanzleibeamter in den persischsprachigen Büros in der Tatsache, dass die Tätigkeit in der Kanzlei aufgrund ihres säkularen Charakters auch für Nicht-Muslime möglich war und diese auch allein schon aufgrund ihrer früheren Erfahrung benötigt wurden.<sup>80</sup> Es handelte sich hierbei meist um Gruppierungen wie die der *kāyastha* (pers.: *kāyath*) und *khatrī* (pers.: *khatrī*), die traditionellerweise im Verwaltungswesen tätig waren.<sup>81</sup> Die Übersetzer-

77 RICE 2010, S. 125. „In 1574, Akbar established a translation bureau (*maktab khana*) at his capital of Fatehpur Sikri.“ Vgl. S. A. A. RIZVI: *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*. New Delhi 1975.

78 Vgl. den Fall der Übersetzungsaktivitäten in Ġundaišāpūr und die Angemessenheit des Begriffs „Übersetzungsbüro“ in diesem Zusammenhang, diskutiert von M. SALAMA-CARR: „Translation into Arabic in the ‚Classical Age‘.“ In: T. Hermans (Hrsg.) *Translating Others*, vol. I. und den Fall von *Bait al-Ḥikma* und der Bezeichnung „Übersetzungsbüro“ bei D. GUTAS: *Greek Thought, Arabic Culture*. London [u.a.] 1998, S. 53-60. Vgl. ebf. den Fall der Übersetzungsaktivitäten zur Zeit Ranbir Singhs in Kaschmir und die Bezeichnung „Übersetzungsbüro“ in S. S. CHARAK: *Life and Times of Maharaja Ranbir Singh (1839-1885)*. Jammu Tawi 1985, S. 261.

79 Vgl. W. SLAJE: „Der Pārasīprakāśa: Über das indische Modell für Kṛṣṇadāsas persische Grammatik aus der Mogulzeit.“ In: *Akten des Melzer-Symposiums 1991*. Graz 1992, S. 243-273. Zu den Sanskritquellen zum Persischlernen vgl. ebf. S.R. SARMA: „Sanskrit Manuals for Learning Persian.“ In: A. D. SAFAVI (Hrsg.): *Adab Shenasi*. Aligarh 1996, S. 1-12. Ebd.: „Teach Yourself Persian the Sanskrit Way: A Survey of Sanskrit Manuals for Learning Persian, A.D. 1364-1764.“

80 Vgl. M. ALAM/S. SUBRAHMANYAM: „The Making of a Munshi.“ In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24, 2 (2004), S. 61. Vgl. ebf. S. WEBER: *Die persische Verwaltung Kaschmirs (1842-1892)*. Wien 2007.

81 Zu den Persischkenntnissen der *kāyastha* siehe 'ABDALLAH 1992 (1371 h.š.), S. 200 ff.

Kompilatoren der persischen Vikramageschichten dürften auch zu dieser Personengruppe gehören.

Zur Frage der intendierten Rezipienten der Indo-Persica gibt es widersprüchliche Hypothesen. Mehrfach wurde behauptet, dass die persischen Übersetzungen rezipiert wurden, da Sanskritkenntnisse nur bei wenigen Pandits vorauszusetzen gewesen sein sollen.<sup>82</sup> Auch ALAM betonte, indische Rezipienten „sought out and appreciated the Persian renderings of traditional Indian texts“.<sup>83</sup> Das mag sein, allerdings sicher nicht aus dem Grund, dass sie so an Texte herankamen, die ihnen durch das Medium Sanskrit verschlossen blieben.

[...] certain religious scriptures were translated in full into Persian by individual Hindu authors. If for Hindus the prospects for good careers and direct access to some ancient scriptures—traditionally not available to non-twice-born and now available in Persian—provided incentives for learning Persian, for the Muslims the language acquired a kind of religious sanctity.<sup>84</sup>

Das Argument, dass Indo-Persica von denjenigen rezipiert wurden, die kein Sanskrit konnten, kann durch zwei Gegenargumente entkräftet werden. Sanskritkenntnisse waren – wenngleich nicht unbedingt auf einem hohen Niveau – nicht nur bei Pandits vorauszusetzen. Sanskrit konnte auch als eine überregionale Verständigungssprache dienen. Der Indologe PAUL DEUSSEN, der im Winter 1892/93 nach Indien reiste, profitierte von seinen Sanskritkenntnissen beim „bequeme[n] Gebrauch des Sanskrit [...] als Umgangssprache“.<sup>85</sup> Er konnte sich nicht nur mit Pandits, sondern mit einem größeren, heterogenen Kreis verständigen:

Und nicht nur die Gelehrten vom Fach [...] sprechen Sanskrit mit großer Eleganz [...], auch die zahlreichen Privatgelehrten, Asketen, ja selbst weitere Kreise sprechen und schreiben Sanskrit mit Leichtigkeit; mit dem Mahârāja von Benares habe ich mich wiederholt stundenlang darin unterhalten; Fabrikanten, Industrielle, Kaufleute sprechen es zum Teil oder verstehen doch das Gesprochene; in jedem kleinen Dorfe war meine erste Frage nach einem, der Sanskrit spreche, worauf sich denn alsbald der eine oder andere einstellte [...] und ein Anflug des Sanskrit lässt sich hinab bis in die Kreise der Dienerschaft antreffen [...].<sup>86</sup>

Weiterhin waren Texte, die nach bisherigem Kenntnisstand für Übertragungen aus dem Sanskrit ins Persische ausgewählt wurden, auch in regionalen

82 RAHIM 1965, S. 119 verglich gar den Status des Sanskrit als einer nur für eine kleine Elite zugänglichen Sprache mit dem Arabischen in Indien. Zu den Funktionen des Arabischen in Indien vgl. T. QUTBUDDIN: „Arabic in India: a survey and classification of its uses, compared with Persian.“ In: JAOS 127, 3 (2007), S. 315-338.

83 ALAM 2003, S. 166.

84 Ebd., S. 166.

85 P. DEUSSEN: *Erinnerungen an Indien*. Kiel [u. a.] 1905, S. 2.

86 Ebd., S. 2-3.

Literatursprachen verfügbar.<sup>87</sup> Man kann nicht verallgemeinern, wer *die* Rezipienten persischer Versionen indischer Texte insgesamt waren. Eine Entscheidung muss für jeden Einzelfall erfolgen. Hierbei muss stets die Frage nach dem Kontext der Übertragung und der Anpassung an jeweilige Genrecodes berücksichtigt werden. Insgesamt gilt für Texte bestimmter Genres wie der hier behandelten Erzählliteratur, dass eine isolierte Betrachtung nicht zum Verständnis ihrer Rezeptionsgeschichte beiträgt: „[...] Indian elements tend to provide little more than exotic decorations within a universe of discourse whose detailed parameters are almost entirely determined by the established conventions of Persian literary rhetoric“<sup>88</sup> beschreiben etwa C. SHACKLE und R. SNELL die narrative Dakhīnī-Urdu-Literatur, die maßgeblich von persischen literarischen Konventionen geprägt war.<sup>89</sup> In Literatursprachen wie Dakhīnī Urdu, Awadhī und Braj wurde sowohl höfische als auch populäre Literatur verfasst, für viele Kompositionen ist eine Bezugnahme auf unterschiedliche poetische Referenzsysteme der Sanskrit-Literaturtradition, persischer literarischer Codes und lokaler Elemente charakteristisch, wie es z.B. für die Avadhī-Literatur in der Zeit von ca. Ende des 14. Jahrhunderts bis ins 16. Jahrhundert gilt. Literarische Erzählungen wie Maulanā Dauds *Candāyan* (1379), Qutbans *Mṛgāvātī* (1503), Malik Muḥammad Jāyasī *Padmāvātī* (1540)<sup>90</sup> und *Madhumālātī* (1545) von Mīr Sayyid Manjhan Rājgīrī<sup>91</sup> verwoben einen von mystischen Konzepten geprägten Subtext in das Narrativ einer epischen Liebesgeschichte (*premākhyān*).<sup>92</sup> Die *premākhyāns* bedienen sich eines gemeinsamen Korpus narrativen Materials; so entstand ein weites Geflecht von intertextuellen Referenzmöglichkeiten. Qutbān z.B. verweist auf Geschichten aus dem Vikrama-Fundus, wie den Vetāla-Erzählungen oder der Erzählung von Madhu und Kāmkaṇḍalā, die auch in den persischen Vikramageschichten eingeflochten ist.<sup>93</sup> *Padmāvāt* entstand in einer Nähe

87 Vgl. PATEL 2011, S. 262.

88 R. L. SCHMIDT: *Dakhini Urdu. History and Structure*. New Delhi, Chandigarh 1981.

89 C. SHACKLE/R. SNELL: „Introduction.“ In: C. SHACKLE/R. SNELL (Hrsg.): *The Indian Narrative. Perspectives and Patterns*. Wiesbaden 1992.

90 Die Rezeption und Textgeschichte von *Padmāvāt* hat DE BRUIJN in *Ruby Hidden in the Dust: Poetry and History of the Padmāvāt by the South Asian Sufi Poet Muḥammad Jāyasī*. Leiden 2012 untersucht.

91 A. BEHL/S. WEIGHTMAN (Übers.): *Madhumalati. An Indian Sufi Romance*. Oxford 2000.

92 MCGREGOR bezeichnet die *premākhyān* als literarisierte Fassungen von Populärliteratur. R. S. MCGREGOR: „Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century.“ In: J. GONDA [Hrsg.]: *A History of Indian Literature*. Wiesbaden Jahr, S. 60: „The standart type of literary tale was that of the romance (premakhyān) [...] A romance would deal, typically, with the love of a hero and heroine (usually a prince and a princess, or children of a king and a minister respectively); with their separation and adventures in which magical and martial feats were stock elements; and with the reunion of the couple, by which time a liaison or second marriage might have been made by the hero. Stories of secular love might, as in Candayan, take on a sufi allegorical interpretation.“ Siehe auch A. BEHL: *Love's Subtle Magic: An Indian Islamic Literary Tradition*. 1379-1545. Oxford 2012.

93 DE BRUIJN 2012, S. 163.

zu Sufi-Konventen (*dargāh*) und lokalen Eliten. Vielmehr als die klassische, höfische persische Literatur haben mündlich überlieferte Erzählungen (*dāstān*) narrative Elemente und Themen in Jayasis *Padmāvat* eingebracht.<sup>94</sup> Die *premākhyāns* waren in ihrer Form und Struktur von persischer Poetik, insbesondere dem *masnavī*<sup>95</sup> inspiriert.

Ein Blick auf Übersetzungen von Sanskritklassikern sowohl in regionalsprachliche Idiome als auch ins Persische zeigt, dass es hinsichtlich der Auswahl von Texten in Braj, Avadhī und Persisch Parallelen gab. Zeitgleich zu *premākhyān*-Versionen in indischen Regionalsprachen wurden ab dem frühen 17. Jahrhundert auch Versionen auf Persisch mit der gleichen Thematik verfasst. Im Jahr 1619 entstand *Qiṣṣa-yi Padmāvat* von ‘Abd aš-Šakūr Bazmī. Mīr Muḥammad ‘Aqil Ḥān Rāzī schrieb eine persische *Padmāvat*-Version, betitelt *Šām-u parvāna* in *masnavī*-Form; vom selben Autor stammt auch eine persische Version der Madhumālātī-Geschichte namens *Mihr-u Māh* von 1655.<sup>96</sup> Sowohl die persischen Versionen als auch die Avadhī-Fassungen seien in Kreisen von Literaten in regionalen Patronagekontexten als auch in sufischem Umfeld entstanden; zwischen den beiden literarischen Traditionen könnte es Berührungspunkte im Umfeld höfischer Literatenzirkel, in denen Literatur sowohl auf Persisch, als auch Arabisch und „hindavī“ – als Oberbegriff, der für mehrere indische Sprachen stehen kann – vorgetragen wurde.

Im Zeitraum zwischen dem Ende des 16. Jahrhunderts bis Ende des 19. Jahrhunderts entstanden neben regionalsprachlichen indischen Adaptionen des 10. Kapitels (*skandha*) des *Bhāgavatapurāṇa* auch persische Adaptionen dieses Teils.<sup>97</sup> Ein Autor aus Avadh namens Bhūpati verfasste 1687 eine Brajbhāṣa-Version. In der persischen Poetik-Anthologie *Safīna-yi Ḥuṣṣgū*, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstand, erwähnt Bindrabān Dās „Ḥuṣṣgū“, der Kompilator, die Übertragung eines Kapitels (*skandha*) des *Bhāgavatapurāṇa* ins Persische:

Moreover, Koşgu shows in his *Safīna* a particular interest in the participation of Hindu intellectuals in the poetic circles he describes [...], giving an image of ‘Hinduism’ (especially Krishnaite devotion) as already integrated as an expressive possibility in the Persian literary-aesthetic system, for instance when speaking of the Persian translation of the tenth chapter of the *Bhāgavata-purāna* by his friend Nodrat.<sup>98</sup>

94 M. TRIVEDI: „Popular culture as represented in the Sufi Premakhyanas: Fourteenth to Sixteenth Centuries“. In: S. SINGH/I. D. GAUR [Hrsg.]. *Popular Literature and Pre-modern Societies in South Asia*. Delhi 2008.

95 Sprachpuristisch motivierte Hindi-Literaturgeschichtsschreiber empfinden bei der Verortung der von aus der persischen Literaturtradition stammenden sufischen Konzepten geprägten Erzählungen der *premākhyāns* ein Unbehagen. Vgl. DE BRUIJN 2012, S. 120ff.

96 DE BRUIJN 2012, S. 295-97 listet insgesamt acht persische Versionen auf.

97 Zu weiteren Versionen vgl. MCGREGOR 1984, S. 156: „Bhāgavata Purāṇa adaptations“.

98 S. PELLO: „safīna-ye koşgū.“ In: Elr online.

Auch persische Versionen der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* entstanden zu einer Zeit, als auch Adaptionen des Erzählzyklus in verschiedenen indischen regionalen Literatursprachen entstehen. Ein Autor namens Meghrāj Pradhān erstellte in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts am Hof von Sujan in Orcha (1653-72) eine versifizierte Version der *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* wie auch Fassungen anderer Erzähltexte in Braj.<sup>99</sup> Eine weitere Braj-Version verfasste der Autor Sundar während der Regierungszeit von Šāh Ğahān, die die Bedeutung von Braj als Literatursprache am Moghulhof belegt.<sup>100</sup>

Im Zeitraum von 1574 bis ins 19. Jahrhundert entstanden zahlreiche persische Fassungen der Vikramageschichten, von denen im Folgenden der *Kišanbilās* im Vordergrund steht.

---

99 Vgl. MCGREGOR 1984, S. 194.

100 A. BUSCH: „Hidden in plain view. Brajbhasa Poets at the Mughal court.“ In: *Modern Asian Studies* 44, 2 (2010), S. 287.