

1. Einleitung

Himmataṣ bīṣ zi hātām-i ṭāṭī – „seine hohe Gesinnung war größer als die des Hātām-i Ṭāṭī“: So wird der Fürst Vikramāditya¹, Protagonist der „32 [Geschichten] des Löwenthrons“, in einer persischen Version des Erzählzyklus charakterisiert. Diese hat der Autor Kiṣandās während der Regierungszeit Ġahāngīrs (reg. 1605-1627) von einer indischen Vorlage ins Persische übertragen und „Kiṣan’s Unterhaltungsstück“ (*Kiṣanbilās*)² genannt.

Hātām-i Ṭāṭī, mit dem Vikramāditya verglichen wird, ist ein Typus aus der vorislamischen arabischen Heldendichtung, der sich durch Eigenschaften wie Gastfreundschaft und Freigiebigkeit auszeichnet und als Prototyp des großmütigen Edelmannes auch in die persische Literatur eingegangen ist. Um dessen Abenteuer sind eine Reihe von Geschichten (*Hātamnāma*) entstanden, die im 17. und 18. Jahrhundert auch auf dem indischen Subkontinent sehr populär waren. Der Vers aus dem *Kiṣanbilās*, in dem Vikramāditya mit diesem Ideal gleichsetzt wird, findet sich – wie unschwer zu vermuten ist – in keiner der altindischen Versionen und deutet auf eine Anpassung an einen literarischen Code des Persischen hin.

Die Vorlage der persischen Versionen, ein unter verschiedenen Titeln wie „32 [Geschichten] des Löwenthrons“ (*Siṃhāsanadvātriṃṣatikā*), bekanntes Sanskritwerk, ist ein Erzählzyklus, dessen Abfassung vermutlich im späten 13. oder frühen 14. Jahrhundert erfolgte. In den Handschriften der verschiedenen Rezensionen wird es unterschiedlich bezeichnet. FRANKLIN EDGERTON, der Herausgeber der kritischen Edition von 1926³, wählte aus pragmatischen Gründen als Titel „Abenteuer des Vikrama“ (*Vikramacarita*) „because it is the simplest and shortest that occurs“⁴.

Die *Siṃhāsanadvātriṃṣatikā*, eine Sammlung von 32 Metaerzählungen⁵, die in eine Rahmenerzählung eingebettet sind, gehört zu einer Reihe von Werken, die Begebenheiten um einen König namens Vikrama, Vikramārka oder Vikramāditya⁶ zum Thema haben, in dessen Figur der Prototyp eines

1 Auf Persisch lautet der Name Bikarmāğīt. Dies lässt sich allein aus dem Schriftbild nicht erkennen, da kurze Vokale nicht geschrieben werden, weswegen auch Bikramāğīt denkbar wäre. Die Sequenz /kr/ kommt jedoch im Persischen nicht vor.

2 Der persische Titel *Kiṣanbilās* ist die Transkription eines Titels in einer neuindischen Sprache, möglicherweise Braj Bhāṣā. Kiṣan ist hier die Kurzform des Eigennamens des Autors, Kiṣandās; gemeint ist nicht Kṛṣṇa als Inkarnation des Gottes Viṣṇu, wie es z.B. in dem Sanskrittitel *Kṛṣṇavilāsa* der Fall ist.

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

4 Ebd., I, S. xlix.

5 Die „Metaerzählung“ nach G. GENETTE ist „eine Erzählung in der Erzählung“ (GENETTE 2010, S. 148).

6 *Vikramārka* oder *Vikramāditya* („Sonne des Mutes“) ist als Epitheton mehrerer Herrscher überliefert. Eine Übersicht über die Diskussion der Zuschreibungen findet sich bei EDGERTON 1926, I, S. lviii-lxv. Hauptstadt des mythischen Vikrama der Literatur ist meist die Stadt Ujjayinī im Gebiet Mālava im Westen Zentralindiens, die der heutigen Stadt Ujain im Bundesstaat Madhya Pradesh entspricht.

gerechten Herrschers möglicherweise mit verschiedenen historischen Figuren zusammenfällt. Die Taten und der Heldenmut dieses Fürsten sind Gegenstand verschiedener Werke der indischen Erzählliteratur wie der Sammlungen der „25 [Geschichten] des Leichendämons“ (*Vetālapañcaviṁśatikā*)⁷, das „Emporkommen des Vikrama“ (*Vikramodaya*)⁸, außerdem noch die „Geschichte vom fünfstäbigen Sonnenschirm des Vikramāditya“ (*Pañcadaṇḍacchatraprabandha*)⁹. Daneben enthalten Sammlungen wie Somadevas „Ozean der Geschichtenströme“ (*Kathāsaritsāgara*)¹⁰, Hemavijayas „Ozean der Erzählungen“ (*Kathāratnākāra*)¹¹, Merutuṅgas „Wunschstein der Erzählungen“ (*Prabandhacintāmaṇi*)¹² und außerdem die *Mādhavānalakathā* von Ānanda ebenfalls Legenden, in denen Vikrama als Protagonist auftritt.

Die „32 [Geschichten] des Löwenthrons“ gehören zu den populärsten Fassungen der Vikramageschichten. Diese Sammlung ist in verschiedenen Sanskritrezensionen verbreitet, liegt darüber hinaus in zahlreichen indischen regionalen Literatursprachen wie Gujarati¹³, Tamil¹⁴, Bengali¹⁵, Braj Bhāṣā¹⁶

-
- 7 Vetāla bezeichnet eine Art von Dämonen, die sich der Körper Verstorbener als Hülle bemächtigen. Von diesem Werk existieren sechs Versionen, als Beispiel sei hier nur eine davon genannt: H. UHLE: *Die Vetālapañcaviṁśatikā des Śivadāsa und eines Ungenannten mit kritischem Commentar*. Leipzig 1881. Zu den anderen Versionen vgl. STERNBACH 1976, III, S. 2-5. Übers. H. R. ZIMMER: *Vetālapantschavinsati: die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämons*. Darmstadt 1966.
- 8 Der *Vikramodaya* ist nur in einer unvollständigen Hs. überliefert, Autor und Datum der Abfassung sind nicht zu ermitteln. Die Hs. ist unter der Nummer 3690 beschrieben von J. TAYLOR in J. EGGELING: *Catalogue of the Sanskrit MSS. in the Library of the India Office*. Oxford 1904, S. 1501 „a series of tales regarding Vikramāditya, incomplete at the beginning and end“. Vgl. ZACHARIAE 1989, S. 152-3.
- 9 Autor und Datierung nicht ermittelbar. A. WEBER: *Pañcadaṇḍacchatraprabandha. Ein Märchen von König Vikramāditya*. Berlin 1877.
- 10 P. DURGĀPRASĀD/K. P. PARAB (Hrsg.) *The Kathāsaritsāgara of Somadevabhata*. Bombay 1915 (3. Aufl.). J. MALLINSON (Übers.) *The Ocean of the Rivers of Story*. New York 2007.
- 11 J. HERTEL: *Kathāratnākāra. Das Märchenmeer*. München 1920 (2 Bde.).
- 12 J. MUNI: *Prabandhacintāmaṇi*. Śāntiniketana 1933 und C. H. TAWNEY (Übers.): *The Prabandhacintāmaṇi or Wishing-stone of Narratives*. Calcutta 1901.
- 13 *Sinhāsan Batrīsī*. Bombay 1866.
- 14 C. KAVIRĀYAR: *Muppattiraṇṭupatumai katai*. Madras 1856. Über die Tamil-Bearbeitungen vgl. K. V. ZVELEBIL: „The Tamil Vikramāditya.“ In: JAOS, 117, 2 (Apr. – Jun. 1997), S. 294-305.
- 15 Aus dem Bengalischen übersetzt: L. FÉER (Hrsg.): *Contes Indiens: Les trente-deux récits du trône (Batrīsī-Sinhasan) ou les merveilleux exploits de Vikramāditya: contes indiens traduits du bengali*. Paris 1883.
- 16 Meghrāj Pradhān erstellte am Hof von Sujān in Orcha (1653-72) eine versifizierte Version in Braj, vgl. MCGREGOR 1984, S. 194. Eine weitere Braj-Version verfasste der Autor Sundar während der Regierungszeit von Śāh Ġahān, die nicht erhalten ist. Vgl. A. BUSCH: „Hidden in Plain View: Brajbhasha Poets at the Mughal Court.“ In: *Modern Asian Studies* 44,2 (2010), S. 287.

und Hindi¹⁷ vor. Es existieren außerdem Bearbeitungen in Newari¹⁸ und Mongolisch¹⁹. Die weite Verbreitung dieser Geschichten bezeugt deren enorme Popularität. „Es giebt wohl kaum einen literarisch ausgebildeten Dialekt in Indien, der nicht zum Wenigsten eine Uebersetzung oder vielmehr Bearbeitung dieses Werkes hätte, [...]“²⁰ schrieb ALBRECHT WEBER 1878 in einem der ersten Aufsätze, der zur *Siṃhāsanaadvātriṃśatikā* in der Zeitschrift *Indische Studien* erschien.²¹

Die persischen Versionen der Vikramageschichten entstanden ebenfalls in Indien. Im Jahr 1574 wurde von Akbar vermutlich zum ersten Mal die Übertragung des Erzählzyklus ins Persische in Auftrag gegeben. Sie wurde von ‘Abd al-Qādir Badā’ūnī in Kooperation mit einem indischen Assistenten verschriftlicht und im Jahr 1581 von diesem redigiert.²² Es folgten weitere persische Fassungen bis in die Zeit der britischen Kolonialherrschaft, die bisher allesamt weder ediert noch untersucht worden sind.

Am Fort William College, das 1800 in Kalkutta von RICHARD WELLESLEY (1760–1842) gegründet wurde, gehörten Versionen der Vikramageschichten zu den Standard-Übungsbüchern im Sprachunterricht. Zum Zweck des Unterrichts publizierte das College sowohl Textausgaben als auch Nachschlagewerke.²³ Die Wahl der Texte fiel vorwiegend auf einfache Erzählprosa, „a body of useful and entertaining literature“²⁴, worunter auch die „32 Erzählungen der Löwentronstatuetten“ fielen. Diese Erzählensammlung wurde sowohl im Hindi- als auch im Bengali-Unterricht verwendet. 1801 wurde von JOHN GILCHRIST, dem Leiter des Hindustani-Departments, eine *Siṃhāsana battīsī* in Auftrag gegeben. Die Übertragung wurde von Lallujīlāl, Lehrer indischer Regionalsprachen („Bhakha Pandit“), zusammen mit Mīrzā Kāzīm ‘Alī mit dem Nom de Plume „Ġavān“²⁵ unternommen, der als Persischgelehrter (*munšī*) am College angestellt war. Die Ausgabe erschien 1805 und zog

17 S. MIŚRA (Hrsg.): *Singhasun-Butteese, or Anecdotes of the Celebrated Bikramajeet*. Calcutta, 1805. SYED ABDULLAH (Hrsg.): *Singhāsan Battīsī or the Thirty-Two Tales of Bikramājī*. London 1869.

18 H. JØRGENSEN (Hrsg.): *Batīsaputrikākathā. The Tales of the Thirty-Two Statuettes; a Newārī Recension of the Siṃhāsana-dvātriṃśatikā*. København 1939.

19 B. JÜLG (Hrsg.): *Mongolische Märchen. Die neun Nachtrags-Erzählungen des Siddhi-Kūr; die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan*. Innsbruck 1868 und C. R. BAWDEN (Hrsg.): *Tales of King Vikramāditya and the Thirty-Two Wooden Men*. New Delhi 1960.

20 WEBER 1878, S. 185.

21 A. WEBER: „Über die Siṃhāsanaadvātriṃśatikā.“ In: *Indische Studien* 15 (1878), S. 185-455.

22 Frühere Übertragungen als 1574 sind meines Wissens nicht belegt. Zur Belegstelle für die Übertragung vgl. BADĀ’ŪNĪ: *Muntaḥab at-tavārīḥ*. Tihārān 1380 h. š. (2002), Bd. 2, S. 126.

23 Vgl. S. K. DAS: *Sahibs and Munshis. An Account of the College of Fort William*. Calcutta 1978, S. 59-86.

24 STARK 2007, S. 40.

25 Vgl. A. S. BAZMEE ANSARI S. V. „Djawān.“ In: *EF*².

zahlreiche Auflagen nach sich.²⁶ Diese Übersetzung erfolgte nach einer Braj-Version des Autors Sundars aus der Zeit von Šāh Ġahān. Im Jahr 1866 wurden die Vikramageschichten für die Hindi-Prüfung ausgewählt und dafür eine neue Edition erstellt.²⁷

In Europa sind die 32 Geschichten, bevor indische Versionen der Erzählensammlung zugänglich waren, in einer vollständigen Form zuerst über eine französische Übersetzung aus dem Persischen bekannt geworden, die im Jahr 1817 erschien.²⁸ Während LESCALLIER, der Übersetzer dieser Fassung, daher begeistert war, den Lesern ein bis dato unbekanntes Werk zu präsentieren²⁹, wurde die *Siṃhāsanadvātrimśatikā* aufgrund der fallweise sehr einfachen Geschichten und der stark ausgeprägten moralischen Komponente schon bald kritisch bewertet und wegen literarischer Mängel verurteilt. Kurz nach dem Erscheinen der französischen Übersetzung bemerkte ein Rezensent, dass den Erzählungen durchaus ein Wert der Kuriosität zuzusprechen, die literarische Qualität aber minderwertig sei:

We certainly agree with the baron, that it is interesting in one sense to read the translation of a book of this kind. It is *not* interesting or attractive as a skillfully wrought fiction, as containing exalted sentiments, or fine language. But as undoubtedly authentic, it shares the importance of any other genuine acquisition from remote ages or distant countries. A coin from Marathon or an armllet from Pompeii has an interest to us far beyond its intrinsic value; and a set of tales like these, descriptive of the manners of a perfectly distinct portion of mankind, is read with a curiosity far beyond the measure of its literary execution.³⁰

EDGERTON konstatierte „a certain monotony and flatness“³¹, die den Geschichten zu eigen sei. Mit den stereotypen Figuren, dem linearen Plot und der moralisch-didaktischen Komponente würden sie die Leser ermüden. Dies dehnte er allerdings auf indische Geschichten insgesamt aus, indem er sie folgendermaßen aburteilte: „In fact, there is hardly any, if any, extensive book of Hindu fiction which does not contain many parts that are to us monotonous and insipid“³². Außerdem stellte er im Hinblick auf die Gewichtung von Unterhaltung und Moral die Frage, mit welcher Erzählhaltung man konfrontiert sei:

26 S. MIŠRA (Hrsg.): *Singhasun Butteesee, or Anecdotes of the Celebrated Bikramajeet: Related by the Thirty-Two Images which Supported the Throne of that Prince. Translated into Hindoostanee from the Brij-Bhakha of Soondur Kubeeshwur by Meerza Kazim Ulee Juwan, and Shree Lulloo Lal Kub.* Calcutta 1805. Zu den zahlreichen Auflagen vgl. PRITCHETT 1985, S. 58 ff.

27 S. ABDOOLLAH (Hrsg.): *Singhāsan Battisī; or, the Thirty-Two Tales of Bikramājī.* London 1869.

28 D. LESCALLIER: *Le Trône enchanté. Conte indien traduit du persan.* New York 1817.

29 Ebd., S. vii.

30 „Le Trône Enchanté, conte Indien traduit du Persan par M. le Baron Lescallier.“ In: *The North-American Review and Miscellaneous Journal*, 12, 31 (1821), S. 366.

31 EDGERTON 1926, S. xxvi.

32 Ebd., S. xxiv.

To the average Westerner such questions may sound unnecessary. Folklore, to our minds, generally means simply folklore: stories are stories: their prime purpose, we assume, is to give esthetic pleasure to the audience [...].³³

ALBRECHT WEBER, der die „Geschichte vom fünfstäubigen Sonnenschirm des Vikramāditya“ herausgegeben hat, attestierte diesem Werk eine höhere literarische und inhaltliche Qualität als den Geschichten in der *Siṃhāsanaadvātriṃśatikā*, insbesondere, was den Plot der Geschichten betreffe:

Die Abenteuer, die er dabei zu bestehen hat, sind wirklich höchst mannigfacher und drastischer Art, und stellen an ihn nicht den dort [d.h. in der *Siṃhāsanaadvātriṃśatikā*] bis zur Widerwärtigkeit sich wiederholenden Anspruch, daß er sich den Kopf abscheide oder sonstwie das Leben nehme, um seine Opferwilligkeit zu bekunden.³⁴

Auch STERNBACH kam zu einem ähnlichen Urteil: „The thirty-two stories [...], plus the eight frame stories [...] are rather flat and monotonous“³⁵, stellte er fest, und bei einem Vergleich mit anderen Beispielen altindischer Erzählprosa (*kathā*) merkte er an:

They are sometimes fantastic and not so lively as the stories of other kathā works. Sometimes they are partly childish and repetitious and the exaggerated generosity and heroism of Vikramāditya often do not ring true. The Vikramacarita is, therefore, inferior in literary quality, as well as in the interest of stories, than any other main kathā works and unjustly enjoys a good reputation, a reputation greater than its literary worth justifies.³⁶

J. H. RÖLL, der die *Siṃhāsanaadvātriṃśatikā* mit Mitteln der vergleichenden Erzähl- und Märchenforschung untersucht hat, war hingegen der Ansicht, die Kritik STERNBACHS „wird bei genauerer Betrachtung dem Werk nicht gerecht und muß unter neuen Gesichtspunkten nochmals geprüft werden“³⁷. Er fügte hinzu: „Um zu einem richtigen Verständnis der Taten Vikramas [...] zu gelangen, kann man den Text nicht mit Maßstäben westlicher Literaturkritik angehen. Es bedarf einer neuen Perspektive, die durch den Aufweis der soziokulturellen Zusammenhänge einen angemessenen Verständnishorizont ermöglicht.“³⁸ Er nimmt aber selbst eine kulturalistische Perspektive ein, wenn er über den Typus des Helden in europäischen und indischen Märchen

33 F. EDGERTON: „A Hindu Book of Tales.“ In: *The American Journal of Philology* 33, 3 (1912), S. 257.

34 WEBER 1877, S. 9.

35 STERNBACH 1974, II, S. 242.

36 Ebd., S. 242.

37 J. H. RÖLL: *Der Vikramacarita. Eine Untersuchung zur vergleichenden Erzähl- und Märchenforschung unter besonderer Berücksichtigung der Motive*. Würzburg 1989, S. 9.

38 Ebd., S. 9.

schreibt: „Während der Held des europäischen Märchens sein ‚Ziel‘ findet, sei es dem Helden des indischen Märchens ‚vorbestimmt‘“³⁹.

Die genannten Urteile stehen in Kontrast zur Popularität des Werks. Zudem orientierten sie sich an Maßstäben, die anhand von den jeweiligen Kritikern bekannten Literaturen entstanden waren. Jedes Werturteil von Personen, die an Verbreitung oder Bewertung von Literatur beteiligt sind, kann Auskunft über ästhetische Normen und Vorstellungen von Kanonizität geben, von denen die jeweiligen Kritiker überzeugt waren. Solche Maßstäbe können bei der Erforschung der Rezeption literarischer Werke nicht maßgeblich sein.⁴⁰

Der Übersetzungsforscher MICHAEL SCHREIBER weist darauf hin, dass „für die Rezeption fremdsprachlicher Literatur“ nicht nur die Frage „Wie wird übersetzt?“, sondern auch die Frage „Welche Texte werden übersetzt und welche nicht?“⁴¹ relevant sei. Er weist der Auswahl der zu übersetzenden Texte eine ähnliche Funktion zu wie der Übersetzungs- oder Bearbeitungsmethode: „so kann sie z. B. der Anpassung an die Interessen und den Geschmack einer bestimmten Zielgruppe dienen [...]“⁴².

Die Tatsache, dass im Zeitraum von 1574 bis 1848 mehrfach persische Versionen des Erzählzyklus von verschiedenen Akteuren in Auftrag gegeben wurden, sagt etwas über den Popularitätsstatus des Textes aus. Die Popularität der Erzählsammlung in verschiedenen indischen Literaturen mag zur Auswahl des Textes für eine Übertragung ins Persische geführt haben. Dies bedeutet nicht, dass die Rezeptionsweisen der persischen Fassungen mit den Rezeptionsweisen der Sanskrit-Erzählsammlung oder anderen indischen Fassungen übereinstimmen.

Bei der Übertragung eines Textes ändern sich nicht nur textbezogene Merkmale wie Sprache und Register, sondern auch außertextuelle Faktoren wie Produktion, Verbreitungswege und Rezipienten. Daher kann der Status eines übertragenen Textes in der Zielkultur ein anderer sein als in der Ausgangskultur. EVEN-ZOHAR betonte, dass die Stellung von Texten sich im Lauf der Zeit ändern kann und Übersetzungen vom Zentrum der Aufmerksamkeit in die Vergessenheit (Peripherie)⁴³ geraten können, wenn bestimmte Faktoren dazu führen, dass das Interesse abnimmt. Im Fall der Indo-Persica wurden diese zu Beginn der Indienforschung in Europa im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert

39 Ebd., S. 158.

40 Vgl. die Diskussion um die Berücksichtigung der Interdependenz bei der Untersuchung von literarischen Werken bei I. EVEN-ZOHAR: „Polysystemtheorie.“ In: S. HAGEMANN (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin 2010, S. 43: „Kinderliteratur [ist] nicht als Phänomen sui generis, sondern in Verbindung mit Erwachsenenliteratur zu betrachten; übersetzte Literatur lässt sich nicht von der Originalliteratur trennen; massenproduzierte Unterhaltungsliteratur [...] kann nicht einfach als ‚keine (gute) Literatur‘ abgetan werden, um der Anerkennung der gegenseitigen Abhängigkeit mit ‚hoher‘ Literatur auszuweichen.“

41 M. SCHREIBER: *Übersetzung und Bearbeitung*. Tübingen 1993, S. 52.

42 Ebd., S. 52.

43 I. EVEN-ZOHAR: „The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem.“ In: *Poetics Today*, 11, 1, S. 45-51.

als Informationsquellen über noch nicht erschlossene Sanskritwerke rezipiert, gerieten dann aber für eine längere Zeit aus dem Fokus der Forschung. WILLIAM JONES bezeichnete persische Übersetzungen im Zuge seiner Untersuchungen als nachlässige Paraphrasen und wollte sich von diesen „muddy rivulets of Muselman writers on India“⁴⁴ fernhalten, um stattdessen lieber direkt von den „pure fountains of hindu learning“⁴⁵ zu trinken. Zwar ist die negative Sicht auf die Indo-Persica längst revidiert worden. Allerdings haftete persischen Werken, die in Indien verfasst wurden, lange ein defektives Image an, das insbesondere für Erzählwerke gilt, die der Populärliteratur zuzurechnen sind. Während die *Siṃhāsanadvātrimśatikā* für die indologische Forschung kaum noch relevante Fragen aufweist⁴⁶, sind die persischen Versionen weitgehend unbeachtet geblieben.

Diese können jedoch – neben dem rezeptionsgeschichtlichen Wert – zum Verständnis der Funktionsweisen des Persischen in Indien beitragen. In den frühen Jahren der Persophonie⁴⁷ in Indien wird das Persische hauptsächlich als eine Sprache von muslimischen Eliten wahrgenommen. Jedoch änderten sich im Zuge der Verwaltungs- und Bildungspolitik mit der Formierung einer Klasse von indischen Sekretär-Literaten (*munṣī*) und durch weitere Faktoren wie die Aneignung des Persischen als Literatursprache durch indische Autoren in neuen Bedeutungszusammenhängen die Verwendungsweisen des Persischen. Die Vikramageschichte von Kiṣandās, die in einem einfachen, nahe am Umgangssprachlichen orientierten Persisch verfasst wurde, deutet auf andere Funktionskontexte des Persischen in Indien hin. In der Zeit Ġahāngīrs, als Kiṣandās den Erzählzyklus übertrug, war das Persische bereits als Sprache indo-persischer Literaten etabliert.

Persisch in Indien kann ab einer bestimmten Zeit nicht nur als Literatur- und Verwaltungssprache beschrieben werden. Verschiedene regionale Interessengruppen verwendeten diese Sprache als eine von mehreren indischen Literatursprachen in unterschiedlichen Kontexten. Die Annahme, dass Persisch als eine muslimische Literatursprache zu sehen sei, geht an der literarischen Realität vorbei. Die literarische Tätigkeit indo-persischer Autoren im 17. Jahrhundert etwa bediene sich der Bezugssysteme des Persischen in unkonventioneller Art und erweitere sie produktiv. Dies erlaube eine Integration neuer Bilder in bekannte literarisch-ästhetische Schemata.⁴⁸

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

45 Ebd., S. 422-423.

46 Eine kritische Textausgabe der Sanskritfassungen liegt vor, vgl. außerdem L. STERNBACH: *The Kāvya-Portions in the Kathā-Literature: Hitopadeśa, Vikramacarita.* New Delhi 1974, Bd. II. Vgl. ferner RÖLL 1989, J. TÖRZSÖK: „Friendly Advice“ by Nārāyaṇa & „King Vikramāś Adventures“. New York 2007.

47 Vgl. B. FRAGNER: *Die „Persophonie“. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens.* Berlin 1999.

48 So S. PELLÓ über die persische Adaption des zehnten Buches des *Bhāgavatapurāna* in Form eines narrativen Gedichts (*maṣnavī*) mit dem Titel *Ġilva-yi zāt* („Widerschein der Essenz“) von Āmānat Rāi, vgl. S. PELLÓ: „Persian as a Passe-Partout: The Case of

Es stellt sich die Frage, ob auch für die persischen Vikramageschichten gilt, dass diese an einen Genrecode der persischen Erzählprosa adaptiert wurden. Hinweise darauf finden sich in der Sekundärliteratur. Es fehlen aber Angaben, wie diese Adaptation genau zu verstehen ist. F. PRITCHETT hat für die Hindustani-Versionen der Vikramageschichten festgestellt, dass sie an den Genrecode der narrativen Prosa (*qiṣṣa*) in Urdu angepasst wurden:

Vikram's adventures, as we will see, fitted excellently into the classic qissa pattern; by a natural process of assimilation, they came to be considered qissas.⁴⁹

B. FRAGNER sah die Popularität persischer Adaptionen von altindischen Epen und Heldenerzählungen im Zusammenhang mit der „Tradition und aktive[n] Rezeption der klassischen heroischen und romantischen persischen Epen im persophonen Subkontinent“⁵⁰. Auch C. W. ERNST betonte die Adaptation indischer Geschichten an persische Erzähltraditionen:

Sanskrit and Hindi romances, such as the story of Nala and Damayanti, seem to have been integrated into a literary continuum along with Near Eastern fables like the story of Majnun and Layla or the tales of Amir Hamza.⁵¹

N. HAIDER verwies ebenfalls auf die Integration der Vikramageschichten in die perso-arabische Erzähltradition:

[...] There existed a well-developed tradition of storytelling (dastan gui) in the Perso-Islamic world which found an excellent parallel in the Indian tradition. [...] Thus, an important work of Indian provenance chosen for translation was Singhasan Battisi. [...].⁵²

Auch im Kontext der Übersetzungsaktivitäten zum Zwecke der Herrschaftslegitimation wurden die persischen Vikramageschichten gesehen. C. W. ERNST diskutierte die Popularität des Erzählzyklus im Kontext der Aneignung indischer Konzepte von Herrschaft, da die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā* ebenso wie andere Werke der Erzählliteratur, die Strategeme anhand von Fabeln und Geschichten vermitteln und in der indischen Literaturkritik als Kompendien der Lebensklugheit (*nītiśāstra*)⁵³ gelten, für die jeweiligen

Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bīdil and his Hindu Disciples.“ In: A. BUSCH/T. DE BRUIJN (Hrsg.): *Culture and Circulation. Literature in Motion in Early Modern India*. Leiden [u.a.] 2014, S. 21.

49 F. W. PRITCHETT: *Marvelous Encounters: Folk Romance in Urdu and Hindi*. New Delhi 1985, S. 4.

50 FRAGNER 1999, S. 61.

51 ERNST 2003, S. 183.

52 N. HAIDER: „Translating Texts and Straddling Worlds. Intercultural Communication in Mughal India.“ In: I. ALAM/S. E. HUSSAIN (Hrsg.): *The Varied Facets of History: Essays in Honour of Aniruddha Ray*. Delhi 2011, S. 116.

53 *Nīti* bezeichnet nach BÖHTLINGK „richtiges, kluges Benehmen [...], Lebensklugheit, Politik, Staatsklugheit, eine Vorschrift des richtigen Benehmens“, *nītiśāstra*, „die Lehre vom richtigen und klugen Benehmen (insbes. Regierender)“ ist ein generischer Oberbegriff für

Auftraggeber wegen ihrer legitimationspolitischen Bedeutung relevant gewesen seien:

Another popular Sanskrit text, the Singhāsan Battīsī or Thirty-Two Tales of the Throne, concerned the fortunes of the ancient Indian king Vikramaditya; one of the Persian translations of this work presented to Akbar was entitled Shāhnāmāh or The Book of Kings, the very same as the title of Firdawsī's epic on Persian kingship. The evidence suggests that one of Akbar's purposes was the absorption of Indian traditions of kingship into a form that he could take advantage of.⁵⁴

Die persischen Fassungen der Vikramageschichten knüpften an bereits bekannte Vorläufer wie frühere Übertragungen altindischer Erzählwerke an, namentlich das vielzitierte *Pañcatantra* als *Kalīla va Dimna*⁵⁵ oder die „70 [Erzählungen] des Papageis“ (*Śukasaptati*) als „Papageienbuch“ (*Tūṭināma*)⁵⁶. Auch weitere Übertragungen des *Pañcatantra* ins Persische erfolgten wie die Rezension *Hitopadeśa* als „Herzerfreuende [Schrift]“ (*Muḡarriḥ al-qulūb*)⁵⁷. Zu einem späteren Zeitpunkt wurde eine weitere Rezension unter dem Titel „Fünf Geschichten“ (*Panṣṭ dāstān*)⁵⁸ ins Persische übertragen. Auch der *Kathāsaritsāgara* wurde als *Baḥr al-asmār*, überarbeitet als *Daryā-yi asmār*⁵⁹, auf Persisch zugänglich – um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen.

Altindische Geschichtensammlungen gehörten seit früher Zeit zu den beliebten Werken, die für eine Übertragung ins Persische in Betracht gezogen wurden. Die Übertragungen altindischer Erzählliteratur wirkten so produktiv auf die persische Erzählliteratur und beeinflussten deren Erzähltechniken etwa durch die Übernahme der narrativen Struktur der Rahmenerzählung, in die weitere Metaerzählungen eingeschoben werden können. Bereits E. COSQUIN wies auf die Bedeutung struktureller Elemente altindischer Erzählprosa für perso-arabische Geschichtensammlungen hin; bei den Quellen, die er als Ideengeber für die „Tausend Nächte und eine Nacht“ ausgemacht hat, nennt er neben dem *Kathāsaritsāgara*, der *Veṭālapañcaviṃśatikā* und dem *Pañcatantra* auch die *Siṃhāsanadvātriṃśatikā*.⁶⁰ Badā'ūnī verglich den Vikramazyklus mit dem

Werke wie „Fürstenspiegel“, die Staatsklugheit lehren oder Handbücher der Lebensklugheit für einen allgemeineren Adressatenkreis.

54 ERNST 2003, S. 180.

55 M. MINUVĪ (Hrsg.): *Tarṡuma-yi Kalīla-u Dimna. Inšā-yi Abū al-Ma'ālī Naṣrallāh Munšī*. Tihirān 1370 h. š. (1990). Zu den persischen Versionen insges. vgl. M. Ğ. MAḤĠŪB: *Dar barā-yi Kalīla va Dimna*. Tihirān 1349 h.š. (1970).

56 F. MUĠTABĀ'Ī (Hrsg.): *Tūṭināma*. Tihirān 1342 h.š. (1993).

57 *Muḡarriḥ al-qulūb* entstand 1446-47 (A.H. 850) in Bihār, vgl. Z. A. DESAI: „The Identity and Time of the Patron of the Persian Translator of the Hitopadesha.“ In: *Indo-Iranica* 31 (1978), S. 102-111.

58 M. R. ĞALĀLI-NĀ'INĪ (Hrsg.): *Panṣṭakhyāna yā panṣṭ dāstān*. Tihirān 1363 h.š. (1984).

59 Edition: T. ČAND/S. A. H. 'ĀBIDĪ (Hrsg.): *Daryā-yi asmār: tarṡuma-yi katāsaritsāgar*. Aligarh Muslim University 1375 h. š. (1997).

60 E. COSQUIN: „Le prologue-cadre des Mille et une Nuits: les légendes perses et le livre d'Esther.“ In: *Revue biblique internationale* 6, 1 (1909), S. 11.

Papageienbuch (*Ṭūṭīnāma*), was möglicherweise sowohl auf die verschachtelte Struktur, als auch auf den unterhaltenden und gleichzeitig belehrenden Charakter anspielen sollte:

Im Monat Ġumāda I [...] wurde befohlen, das Buch *Singhāsanbattīsī* zu übersetzen, welches aus 32 Geschichten besteht, die von Begebenheiten um den König Bikarmāḡīt, [berichten], welches dem *Ṭūṭīnāma* gleicht, und es in eine literarische Form aus Versen und Prosa zu bringen [...].⁶¹

Persische Übersetzungen, Adaptionen und Nachdichtungen von Sanskrit- oder Werken in anderen maßgeblichen indischen Literatursprachen wie Avadhī⁶², Braj Bhāṣā⁶³ oder auch Dakhinī-Urdū⁶⁴ erfolgten im persophonen Indien in einem Zeitraum von ca. dem 13. bis ins 19. Jahrhundert. Wenngleich auch nicht alle in dieser Zeit entstandenen indo-persischen literarischen Werke als Übersetzungen oder Adaptionen indischer Prätexte zu betrachten sind, gilt doch für viele Beispiele, dass sie sich explizit auf eine oder mehrere indische Vorlagen beziehen, indem sie diese z. B. in der Einleitung nennen und behaupten, diese zu übertragen. Kiṣandās etwa, der Übersetzer, dessen Version in der folgenden Untersuchung im Vordergrund steht, schreibt

61 Vgl. *Muntaḡab at-Tavārīḡ*, Bd. 2, S. 126.

62 Avadhī (nach der Region Avadh im heutigen Bundesstaat Uttar Pradesh) hat sich als Bezeichnung für einen östlichen Dialekt einer überregionalen, nordindischen Sprache („Hindi“), der auf mittelindoarische (MIA) Dialekte zurückgeht, gegenüber anderen Bezeichnungen durchgesetzt, obwohl die Sprache nicht auf die Region beschränkt war. Andere Bezeichnungen dieses Dialekts waren Pūrbi oder Kosalī. Pūrbi („östlich“) wurde auch für andere östliche Dialekte wie z. B. Bhojpurī benutzt. Das, was heute als Hindi bezeichnet wird, geht auf einen westlichen Dialekt, namentlich den u. a. als *khariḡ bolī* bezeichneten Dialekt der Region um Delhi, zurück. Sprachbezeichnungen in persischen Hss. können verwirrend sein, da alle möglichen indischen Sprachen als „indische [Sprache“] (*hindavī* od. *hindū*, wie auch *zabān-i hindī*) bezeichnet werden. Siehe B. R. SAKSHENA: *Evolution of Awadhī. A Branch of Hindi*. Delhi 1971. Vgl. weiterhin A. BUSCH: „Hindi Literary Beginnings.“ In: Y. BRONNER u.a. (Hrsg.) *South Asian Texts in History*. Ann Arbor, Michigan 2011, S. 204.

63 Braj ist ein westlicher Dialekt des „Hindi“. Die Sprachbezeichnung hat sich aus Sanskrit *vraja* „Herde, Trupp“ und davon abgeleitet als Bezeichnung für die „Umgegend von Agra und Mathurā, dem Aufenthaltsort des Kuhhirten Nanda, Pflegevaters des Kṛṣṇa“ (BÖHTLINGK) etabliert. In etwa war die Sprache in der genannten Region um Mathura (im heutigen Bundesstaat Uttar Pradesh) zu lokalisieren. Kulturgeographisch ist die Sprache eng mit der Kṛṣṇa-Verehrung verbunden. In persischen Hss. gibt es neben der inflationär verwendeten Bezeichnung „indische Sprache“ die Bezeichnung *bhāk(kh)a* (von *bhāṣā*, „Sprache“), die für Braj verwendet wird. Vgl. R. S. MCGREGOR: *The Language of Indrajit of Orchā. A Study of Early Braj Bhāṣā Prose*. Cambridge 1968 und R. SNELL: *The Hindi Classical Tradition: A Braj Bhasa Reader*. London 1991.

64 Dakanī, Dakhnī, oder Dakhinī -Urdū als Sprachbezeichnung ist von der Bezeichnung für die Region südlich des Vindhya-Gebirges abgeleitet. Diese wird auf Sanskrit als *dakṣiṇa* („auf der rechten Seite befindlich; südlich, im Süden befindlich“ BÖHTLINGK), in Hindi als *dakkhin* bezeichnet. Classical Dakhinī Urdū (CDU) ist eine frühe literarische Form, die vor allem in Texten ab dem 17. Jahrhundert belegt ist. Daneben gibt es die Bezeichnung Early Modern Urdū (EMU), das in historischen Texten meistens als *rīḡta* (gemischte [Sprache]) bezeichnet wird. „Urdū“ als Sprachbezeichnung ist nicht älter als spätes 18./ frühes 19. Jahrhundert. Vgl. C. SHACKLE, s.v. „Urdū“, in: EP². Vgl. ebf. R. L. SCHMIDT: *Dakhini Urdu. History and Structure*. New Delhi [u.a.] 1981.

einleitend, er habe „die Geschichte, die die Erzähler mit dem indischen Namen *Singhāsanbatīṣī* nennen und die aus 32 Geschichten besteht, aus der indischen Sprache ins Persische übertragen (*tarğuma nimūda*) und ihr den Namen *Kišanbilās* verliehen“⁶⁵.

Es gibt in Bezug auf persische Übertragungen indischer Werke bisher wenig Detailstudien, die untersuchen, was genau unter der Bezeichnung „übertragen“ zu verstehen ist. In der vorliegenden Studie werden die persischen Vikramageschichten erstmals genauer betrachtet und unter dem Aspekt der Texttransformation untersucht. Anhand einer Analyse mit Schwerpunkt auf der Version mit dem Titel *Kišanbilās* wird ein Beitrag zu der Fragestellung geleistet, welches Verständnis von Texttransformation (*tarğuma*)⁶⁶ zum Ausdruck kommt.

Generell lässt sich sagen, dass der Bereich der Übersetzungsforschung für den indischen Kulturraum – mit Ausnahme der Indo-Tibetica – noch recht unerschlossen ist. Ansätze aus der Übersetzungswissenschaft oder Übersetzungsforschung⁶⁷ wurden bisher kaum integriert. „Finally, little previous work has been done in the field of translation history for this region“⁶⁸, konstatierte RAMESH KRISHNAMURTHY für die Untersuchung der Geschichte der Übersetzung für Indien insgesamt. In der *Routledge Encyclopaedia of Translation*, in der auch dieser Beitrag zu finden ist, sind allerdings bemerkenswert wenige Einträge zu außereuropäischen Übersetzungskulturen vorhanden. Generell gilt für unterschiedliche Strömungen der Übersetzungsforschung und Übersetzungswissenschaft, dass der Schwerpunkt vieler Studien und Theorien hauptsächlich der Bereich der europäischen Sprachen ist. Dies erschwert eine Verwendung vieler Begrifflichkeiten für den hier behandelten Kultur- und Zeitraum. Im 3. Teilband des Nachschlagewerks *Übersetzung-Translation-Traduction. Ein*

65 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms orient. quart, fol. 2a-2b: *dāstān rā ki ba laqab-i hindavī singhāsanbatīṣī gūyand va muštamal bar sī-u dū hikāyat az zabān-i hindavī ba zabān-i fārsī tarğuma nimūda*. Diese Hs. wird im folgenden mit KB abgekürzt.

66 Der Oberbegriff „Texttransformation“ ist von M. SCHREIBER übernommen für „Übersetzung und Bearbeitung (und ähnliche Verfahren)“ (SCHREIBER 1993, S. 7) und bezeichnet „alle intertextuellen Verfahren, bei denen etwas am Prätext geändert wird und etwas anderes gleich bleibt, also im Folgetext reproduziert wird“. (Ebd., S. 7). Damit decke sich der Begriff ziemlich genau mit GENETTES Begriff der Hypertextualität.

67 Die Unterscheidung zwischen Übersetzungswissenschaft und Übersetzungsforschung richtet sich nach S. LORENZ: „Übersetzungstheorie, Übersetzungswissenschaft, Übersetzungsforschung.“ In: H. L. ARNOLD/H. DETERING (Hrsg.): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München 2003, S. 555-569. Die Übersetzungswissenschaft (translation science) widmet sich einer allgemeinen Übersetzungstheorie, die „die Übersetzung sowohl literarischer als auch nicht-literarischer Sach- und Fachtexte beschreiben können soll“ (Ebd., S. 555). Die Übersetzungsforschung (translation studies) arbeitet mit einem historisch-deskriptiven Ansatz und beschreibt „Rezeption und Geschichte der literarischen Übersetzung und Übersetzungskonzeptionen“ (Ebd., S. 555). Siehe auch J. S. HOLMES: „Translationswissenschaft: Begriff und Gegenstand.“ In: S. HAGEMANN (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin 2009, S. 23-37.

68 R. KRISHNAMURTHY, s. v. „Indian Tradition.“ In: RETS, S. 464-474.

*internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*⁶⁹ finden sich allerdings substantielle Einträge zu außereuropäischen Übersetzungskulturen. Auch der von THEO HERMANS herausgegebene Sammelband *Translating Others*⁷⁰ widmet sich in einigen Aufsätzen dem Thema.

Um bei einem Texttransfer festzustellen, welche Elemente in der Übertragung priorisiert wurden, ist es notwendig, eine Vorlage zu kennen, von der übertragen wurde. Eine Definition der Übersetzung, die auf Relationen beruht, die das Verhältnis von Prä- zu Folgetext anhand einer Hierarchie der Wichtigkeit von zu übertragenden Elementen beschreibt, entwickelte JÖRN ALBRECHT:

Der Übersetzer untersucht das Original in seiner Eigenschaft als zu übertragender Text, als Transferendum, und entscheidet, welche Komponenten als besonders wichtig, als wichtig, als weniger wichtig und als unwichtig anzusehen sind. Er stellt eine Hierarchie von Invarianzforderungen auf, wohl wissend, daß nicht alles zugleich bewahrt werden kann. Das geschieht in der Regel implizit, bei der Arbeit des Übersetzens selbst. Hat er die selbst aufgestellten Invarianzforderungen nach bestem Wissen und Gewissen erfüllt, so darf der Zieltext, das Translat, als dem Original äquivalent betrachtet werden.⁷¹

SCHREIBER hat diese Kategorien aufgegriffen und definiert darauf basierend Übersetzung als „eine interlinguale Texttransformation, die auf hierarchisierten Invarianzforderungen beruht und immer auch eine Interpretation des AS-Textes [Ausgangstextes] darstellt“⁷².

Es ist allerdings die Frage, ob die Gegebenheiten, unter denen die persischen Versionen der *Siṃhāsanadvātrimśatikā* möglicherweise entstanden sind, einen direkten Vergleich mit einer oder mehreren genau ermittelbaren textuellen Vorlagen – hier die Sanskritrezensionen nach EDGERTON – im Sinne des Vergleichs eines Prätextes mit einem Folgetext überhaupt erlauben. Hierfür gibt es mehrere Gründe.

Dies ist zum Ersten die Tatsache, dass die Vorlage des Werks, die im Persischen meist mit *Singhāsanbattīsī*⁷³ bezeichnet wird, gar nicht in einer einzigen, sondern in mehreren unterschiedlichen Rezensionen vorliegt. Die 32 Metaerzählungen der Statuetten unterscheiden sich in einigen Fällen nicht in der Narration der Geschichten, sondern vielmehr durch sprachliche Aspekte.⁷⁴ Die Tatsache, dass der Unterschied in den Sanskritrezensionen größtenteils

69 H. KITTEL u.a. (Hrsg.): *Übersetzung – Translation – Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*. Berlin [u.a.] 2012 (Teilband 3). (Im Folgenden als *Übersetzung – Translation – Traduction*, 3 abgekürzt).

70 T. HERMANS (Hrsg.): *Translating Others*. Manchester 2006 (Bd. 1).

71 ALBRECHT 1998, S. 266.

72 SCHREIBER 1993, S. 43.

73 Bei der Transkription des Titels *Singhāsanbattīsī* nach persischen Quellen wird im Folgenden immer mit geminiertem ‚t‘ transkribiert, wenngleich dies in Hss. nicht immer markiert ist.

74 Vgl. STERNBACH 1974, II, S. 232.

ein Unterschied nicht der Geschichte im Sinne von *histoire*, „die Ereignisse, die erzählt werden“ ist, sondern der Erzählung im Sinne von *récit*: „das Produkt [...], das [...] als geschriebener Text überdauern kann“⁷⁵, erschwert die Zuordnung einer Vorlage bei der Frage, ob die Sammlung aus dem Sanskrit übersetzt wurde.

Zweitens ist nicht sicher, wie beim Übersetzungsprozess konkret vorgegangen wurde und wie viele Personen daran beteiligt waren. Es ist nicht geklärt, ob überhaupt aus dem Sanskrit ins Persische übersetzt wurde und wenn ja, inwiefern dabei auch mündliche Übermittlung über eine Relaisprache eine Rolle spielte oder ob eine regionalsprachliche schriftliche Fassung der *Siṃhāsana-dvātriṃśatikā* genutzt wurde – oder eine Kombination aus mehreren der genannten Praktiken, wie sie in anderen Fällen festgestellt wurden. Anhand einer vergleichenden Untersuchung des persischen *Prāśna-Upaniṣad*-Texts aus dem Korpus des *Sirr-i Akbar* stellte GÖBEL-GROSS bei in arabischer Schrift transkribierten Sanskrittermini fest, dass „die Art der Wiedergabe [...] genau der Aussprache von Sanskritwörtern, wie sie aus dem Munde von Bengālī- und Avadhī-sprechenden Indern zu hören ist“⁷⁶, entspreche. Die in vielen persischen Quellen verwendete Bezeichnung jeglicher indischen Sprachen als „indische Sprache“ ohne nähere Differenzierung ist hierbei nicht hilfreich. Außerdem kommt erschwerend hinzu, dass die Wiedergabe indischer Wörter in der arabischen Schrift, die als eine Möglichkeit dienen könnte, (die) am Übersetzungsprozess beteiligte(n) Sprache(n) zu ermitteln, nicht nur unzulänglich ist, sondern dass diese oftmals durch Schreiberfehler entstellt sind. Bei den persischen Vikramageschichten kann es vorkommen, dass die Schreibweise indischer Eigennamen selbst innerhalb einer Handschrift variiert.

Da die Vikramageschichten vor Kiṣandās bereits ins Persische übertragen wurden, stellt sich außerdem die Frage nach einer Beeinflussung durch seine Vorgänger. Um diese Frage zu beantworten, werden diese drei Übertragungen des Vikrama-Geschichtenzyklus, die Kiṣandās in seiner zweiten Fassung im Nachwort erwähnt, berücksichtigt.

Eine Definition von Übersetzung, die auf einer hierarchisierenden Beschreibung der Relationen zwischen einem Prä- und einem Folgetext basiert, kann im Kontext vormoderner Texttransformationen auch dann schwierig sein, wenn es sich um Überlieferungssysteme handelt, in denen Texte nicht nur schriftlich, sondern auch mündlich autoritativ weitergegeben wurden, oder um Genres, bei denen Metatexte als integraler Bestandteil der Rezeption zu verstehen sind. In solchen Fällen können diese bei einer Übertragung mit einbezogen werden. Metatextualität nach GENETTE bezeichnet die „üblicherweise als ‚Kommentar‘ apostrophierte Beziehung zwischen einem Text und einem anderen, der sich mit ihm auseinandersetzt, ohne ihn

75 GENETTE 2010, S. 181.

76 GÖBEL-GROSS 1964, S. 161 ff.

unbedingt zu zitieren [...]“⁷⁷. Schriftliche Kommentare⁷⁸ oder mündliche Erläuterungen⁷⁹ können als integrale Bestandteile der Überlieferung einer bestimmten Textsorte beim Übersetzungsvorgang miteinbezogen worden sein. Die Bedeutung der Überlieferungssituation für die Übertragung von Texten wird auch vermehrt in der Übersetzungsforschung berücksichtigt.⁸⁰

Bei dem hier vorliegenden Fall der Vikramgeschichten handelt es sich nicht um ein Genre, das nur mit Hilfe eines Kommentars rezipiert werden kann, sondern um einfache Erzählprosa. Dieses Genre hat wiederum seine Eigenheiten, die bei der Untersuchung von Texttransfer berücksichtigt werden sollten. Übersetzer können bei der Sichtung des zu übertragenden Materials als Redaktoren und Kompilatoren agieren und geneigt sein, selektiv zu übertragen, vorhandenes Material auszuschneiden und neues zu integrieren.⁸¹ Dieses Vorgehen kann insbesondere bei Erzählsammlungen, die anthologische Charakter haben, angenommen werden. Übersetzer-Kompilatoren persischer Erzählwerke, die sich an indischen Modellen orientierten oder diese übersetzten, verfahren mit ihrem Ausgangsmaterial oft nach Gutdünken selektiv.

Ein solches Verfahren bildet sich in Naḥṣabīs „Papageienbuch“ ab. Auf Basis der „70 [Geschichten des] Papageis“ (*Śukasaptati*) wurde es zunächst von ‘Imād Ibn Muḥammad Ṣaḡarī, einem Sekretär-Literaten (*munṣī*) am Hof von ‘Alā’al-Dīn Ḥalḡī (reg. 1290-1316) mit dem Titel „Erzähljuwelen“ (*Ġavāhir al-*

77 GENETTE 1993, S. 13.

78 Zur Rolle des Sanskrit-Kommentars bei regionalsprachlichen Varianten von Sanskrittexten vgl. D. M. PATEL: „Source, Exegesis, and Translation: Sanskrit Commentary and Regional Language Translation in South Asia.“ In: JAOS 131, 2 (2011), S. 245-266.

79 Dies gilt z.B. für *sūtra*-Übersetzungen ins Chinesische: „We should also clarify here two basic concepts related to sutra translation, namely ‚original text‘ and ‚source language‘. Given the oral nature of the transmission of sutras from master to disciple in the early stages of the development of Buddhism, variant texts are to be expected. Thus, multiple translations of the same sutra were not really based on the same original text. [...] when sutras were first introduced to China [...] many were recited orally by the foreign monks and then copied down.“ E. HUNG: „The Buddhist Translation Movement in China (2nd to 11th century).“ In: *Übersetzung – Translation – Traduction*, 3, S. 2178.

80 Vgl. D. JEDAMSKI: „Die Übersetzungskulturen in Südostasien.“ In: *Übersetzung – Translation – Traduction*, 3, S. 2203.

81 Der Kulturwissenschaftler P. BURKE beschreibt die Übersetzungspraktiken im Europa der Vormoderne als „free or open regime of translation“. Auch wenn sie sich darauf beriefen, einen Text möglichst getreu zu übersetzen, griffen Übersetzer nach Gutdünken in Texte ein, indem sie Zusätze oder Kürzungen vornahmen. Einige Übersetzer gingen so vor, weil sie Texte als verbesserungswürdig ansahen, was auf Titelblättern z.B. als ‚translated and improved‘ gekennzeichnet werden konnte. Oftmals wurden Texteingriffe, auch massiver Art, für den Leser nicht kenntlich gemacht. Es gab aber ebenso Fälle, in denen Übersetzer ihr selektives Vorgehen ausführlich in Vorworten darlegten. BURKE vergleicht diese Freiheiten, die Übersetzer für sich beanspruchten, mit der Freiheit von Abschreibern, die ebenfalls in Texte eingreifen konnten, indem sie z.B. Verse ausließen oder andere Verse hinzufügten. Aufgrund dieser Vorgehensweisen bezeichnet er Handschriften als „interaktives Medium“. Vgl. P. Burke/R. Po-chia Hsia (Hrsg.): *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge [u.a.] 2007.

asmār)⁸² ins Persische übertragen. Dabei ließ Ṣaḡarī sowohl Geschichten aus, die ihm missfielen, als auch solche, die schon in vorhandenen Kompilationen zu finden waren. Angeblich soll er weitere Sanskritwerke verwendet haben.

Etwas später, um 1330, wurde Żīā' al-Dīn Naḡṣabī damit beauftragt, eine neue, vereinfachte Version des Buches zu kreieren, das zuvor bereits „aus dem Indischen ins Persische gebracht worden war“ (*az iṣṭilāḥ-i hindavī ba zabān-i fārsī kardā*)⁸³. In der Einleitung schreibt er, dass „einige Erzählungen, die unschicklich und fad (*ṣanī' va bī-zauq*)“⁸⁴ waren, ausgetauscht wurden. MAHROO HATAMI behauptet, dass neben verschiedenen Rezensionen des *Pañcatantra* und der „25 [Erzählungen] des Leichendämons“ (*Vetālapañcaviṣatikā*) die „*Siṃhāsanadvātriṃṣatikā* zu den wichtigsten indischen Quellen des persischen Papageienbuches“⁸⁵ gehört. Die persische Version des Papageienbuches von Naḡṣabī wurde so populär, dass sie wiederum in andere Sprachen übertragen wurde, darunter Türkisch, Mongolisch, Bengalisch und Urdu. Auch andere persische Versionen, wie das um 1800 entstandene „[Buch der] 40 Papageien“ (*Čihil Tūṭī*)⁸⁶, waren davon inspiriert.

Auffallend ist Naḡṣabīs Umgestaltung des Schlusses des Papageien-Erzählzyklus im Vergleich zu den Sanskritversionen: In diesen kehrt der Kaufmann von der Reise zurück, seine Ehefrau gesteht ihre geplante, aber nicht vollzogene Untreue, und die beiden versöhnen sich. Naḡṣabīs Version schließt mit der Tötung der Ehefrau Ḥuḡasta durch ihren Ehemann Maimūn, nachdem er von dem Papagei von ihren Plänen erfahren hat. Der Mann entsagt daraufhin dem weltlichen Leben:

[...] Maymum set Tuti free, decapitated Khojasta, shaved his hair, put on woolen clothes, entered a hermitage and devoted his life to the worship and service of God. He never again mentioned the name of a woman, nor did he ever speak to one, but spent the rest of his life in the service of God.⁸⁷

Die Hinzufügung neuer Passagen aus weltanschaulichen Gründen ist auch aus Ibn al Muqaffa's persischer *Pañcatantra*-Bearbeitung *Kalīla-u Dimna* bekannt. Ibn al-Muqaffa' hatte die Bestrafung des Schakals Dimna, der in den Sanskritversionen ungeschoren davonkommt, obwohl er als Ratgeber des Löwen als König diesen dazu bringt, seinen Freund, den Stier, töten zu lassen, als zusätzliches Kapitel eingefügt.⁸⁸ Hier wird ersichtlich, dass

82 Edition: ŠAMS ĀL-AHMAD (Hrsg.): *Ṭūṭīnāma: Ġavāhir al-asmār*. Tihriān 1385 h.š. (2006).

83 F. MUĠTABĀT 1342 h.š. (1993), S. 4.

84 Ebd., S. 5.

85 M. HATAMI: *Untersuchungen zum Persischen Papageienbuch des Naḡṣabī*. Freiburg 1977, S. 14.

86 U. MARZOLPH: *Die vierzig Papageien, Cehel Tuti. Das persische Volksbuch. Ein Beitrag zur Geschichte des Papageienbuches*. Walldorf 1979.

87 M. A. SIMSAR: *Tales of a Parrot*. Graz 1978, S. 331.

88 T. NÖLDEKE: *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna*. Straßburg 1912, S. 2-3.

übersetzen auch ein Überschreiben im Sinne eines Angleichens an moralische Vorstellungswelten sein konnte.

Neben der Tatsache, dass Übersetzer aus dem ihnen vorgelegten Material immer eine Auswahl treffen können und mitbestimmen, was zu erhalten ist, was hinzugefügt, was ideologisch bearbeitet oder anderweitig überschrieben wird, kann auch die Erzählhaltung eines Textes für die Art der Übertragung eine Rolle spielen. Neben der Vermittlung bestimmter Inhalte ist auch der Unterhaltungswert ein wichtiger Bestandteil. Anders als bei Texten, die als sakral verstanden werden und bei deren Übertragung die Terminologie eine wichtige Rolle spielen kann, kann die Wortwahl bei der Übertragung narrativer Prosa zweitrangig sein. Man könnte daher meinen, dass Erzählliteratur besonders geeignet für eine *adaptation globale*⁸⁹ sein könnte: Wenn es in erster Linie darum ginge, einen Plot wiederzugeben, könnte die literarische Form nebensächlich sein, wie es M. I. GERHARDT formuliert:

In story-telling, as in all literature, words are the only indispensable material; but at the same time, here they play a subordinate part. It is not for their own sake, for their beauty or power of expressiveness, that they are used; they merely serve to tell the story. The corresponding words in another language will convey it as well, without any loss as far as the narration itself is concerned. No other literary activity is so transferable, so international as story-telling [...] Yet, on condition that reliable and readable translations are at his disposal, he [i.e. the reader] will be able to enjoy and understand the translated story on the same level with the one he reads in the original.⁹⁰

Bei der Übertragung von Erzählliteratur könnte also die erzählte Geschichte (*histoire*) Priorität haben und nicht die Erzählung (*récit*) selbst. Allerdings setzt die Annahme der Priorität des Inhalts vor dem Stil eine Dichotomie zwischen Inhalt und Stil voraus, die nicht als absolut verstanden werden kann.

Diese genannten Faktoren der verschiedenen Rezensionen der möglichen Vorlage *Siṃhāsanaadvātriṃśatikā*, des Übersetzungsprozesses, der Integration und Umarbeitung älterer Vorlagen und genreimmanenter Gegebenheiten bei der Übertragung narrativer Prosa erschweren eine exakte Analyse, die von einer genauen Ermittlung der Beziehung zwischen einem Prä- und einem Folgetext bestimmt ist. „Der minimale Äquivalenzgrad, der erreicht sein muß, damit man von einer Übersetzung sprechen kann, liegt dann vor, wenn sich Invarianzforderungen rekonstruieren lassen, auf denen das Verhältnis von AS- und ZS-Text beruht“⁹¹, so SCHREIBER. Es ist allerdings schwierig, implizite Invarianzforderungen zu rekonstruieren, wenn Übersetzer nicht

89 G. BASTIN unterscheidet zwischen *adaptation ponctuelle* (nur stellenweise auftretend) und *adaptation globale* (ein Verfahren, das den Gesamttext betrifft). Vgl. G. BASTIN: „La notion d’adaptation en traduction.“ In: *Meta: journal des traducteurs* 38, 3 (1993), S. 473-478.

90 M. I. GERHARDT: *The Art of Storytelling. A Literary Study of the Thousand and One Nights*. Leiden 1963, S. 1.

91 SCHREIBER 1993., S. 59.

explizit, etwa in Vorworten, Anmerkungen dazu machen.⁹² Es ist bei historischen Übersetzungsleistungen schwer einzuschätzen, wie eine jeweilige Übersetzungsstrategie aufgefasst wurde, da der Kontext rekonstruiert werden muss. Darauf wies auch VENUTI hin:

Determining whether a translation project is domesticating or foreignizing clearly depends on a detailed reconstruction of the cultural formation in which the translation is produced and consumed; what is domestic or foreign can be defined only with reference to the changing hierarchy of values in the target language culture.⁹³

SCHREIBER spricht statt von der veralteten Terminologie verfremdend versus einbürgernd von Textübersetzung⁹⁴ und Umfeldübersetzung. Letztere erfordert, wenn man implizite Invarianzforderungen herauslesen will, die Berücksichtigung weiterer Meta- oder Paratexte oder Erwähnungen in anderen Quellen, um das Umfeld zu bestimmen, in dem sich der Text situiert.⁹⁵ Paratext nach GENETTE bezeichnet: „[...] Titel, [...] Vorworte, Nachworte, Hinweise an den Leser, Einleitungen usw.; Marginalien [...] und viele andere Arten zusätzlicher, auto- oder allographer Signale, die den Text mit einer (variablen) Umgebung ausstatten [...]“⁹⁶. Dies kann bei der Untersuchung historischer Übersetzungen wiederum problematisch sein, wenn etwa Handschriften unvollständig sind und Einleitung oder Kolophon fehlen oder wenn es sich um Texte handelt, die nicht ohne weiteres einem Autor – wie es im indischen Kulturraum der Vormoderne vielfach der Fall ist – oder einem mit Sicherheit zu bestimmenden Zeitraum zugeordnet werden können. Daher muss sich eine Bestimmung von Adäquatheit im Sinne ALBRECHTS als „die Relation zwischen einem Text und seinem ‚Umfeld‘, [...] Autor, Leser, Produktions- und Rezeptionsbedingungen [...]“⁹⁷ in manchen Fällen auf Vermutungen beschränken, zumal die Frage nach dem Umfeld allenfalls anhand von Hinweisen im Text selbst vermutet werden kann, falls keine Erwähnungen in anderen Quellen existieren.

In der gegenwärtigen historischen Übersetzungsforschung bzw. den stärker kulturwissenschaftlich ausgerichteten Translation Studies ist die Frage nach der Beziehung zwischen einem Prätext und einem Folgetext nicht mehr maßgeblich. Stattdessen sind andere Fragestellungen in den Vordergrund gerückt. Die historisch-deskriptive Übersetzungsforschung richtet den Fokus auf die Beschreibung existierender Translate. Sie befasst sich vor allem mit literarischen Übersetzungen. Somit gibt es Schnittmengen mit der Rezeptionsforschung und den Kulturwissenschaften. Deskriptive

92 Ebd., S. 35.

93 L. VENUTI, s.v. „Strategies.“ In: RETS, S. 243.

94 Die Textübersetzung wiederum untergliedert er nach der zugrunde gelegten „ranghöchsten Invariante“ in formbetonte und inhaltsbetonte Textübersetzung. Vgl. SCHREIBER 1993, S. 69.

95 Ebd., S. 68.

96 GENETTE 1993, S. 11.

97 ALBRECHT 1990, S. 76 zitiert nach SCHREIBER 1993, S. 60.

Übersetzungsforschung nach HAGEMANN u. a. „betrachtet vorhandene Texte, die in der jeweiligen Zielkultur als Übersetzung gelten, und leitet hieraus allgemeinere Aussagen ab“⁹⁸. Faktoren der Textproduktion und -rezeption sind bei der Betrachtung von Übersetzungen mittlerweile vermehrt in den Vordergrund gerückt. Translation sei nicht nur ein sprachlicher, sondern vor allem ein kultureller Transfer, so die Vertreter von holistischen Übersetzungstheorien. VERMEER postulierte eine Entthronisierung des Ausgangstextes (*dethroning of the source text*).⁹⁹

Die persischen Vikramageschichten werden als Übertragung (*tarğuma*) bezeichnet und erwähnen eine indische Vorlage. Damit könnte man im Sinne eines pragmatisch orientierten Übersetzungsverständnisses die Frage, ob es sich bei den vorliegenden Texttransfers um Übersetzungen handelt oder nicht, als abgeschlossen betrachten: „A ‘translation‘ will be taken to be any target-language utterance which is presented or regarded as such within the target culture, on whatever grounds“¹⁰⁰, so formulierte GIDEON TOURY ein pragmatisches Verständnis von Übersetzung. Er entwickelte den Ansatz der Polysystemtheorie ITAMAR EVEN-ZOHARS weiter. In dieser Übersetzungstheorie steht die Situierung des übersetzten Texts im Kontext nicht nur der literarischen Kultur der Zieltextrezipienten, sondern in einem Gesamtkontext, der auch die soziokulturellen Bedingungen einschließt, unter denen ein Translat entsteht. Diesen Gesamtkontext bezeichnete EVEN-ZOHAR als Polysystem, das „[...] aus verschiedenen, sich überkreuzenden und zum Teil überschneidenden Systemen“¹⁰¹ besteht, die „[...] gegenseitig abhängig sind und zusammen als eine strukturierte Ganzheit funktionieren“¹⁰². Das Modell des Polysystems ist vom russischen Formalismus und strukturalistischen Konzepten durch JURI N. TYNJANOW und ROMAN JAKOBSON beeinflusst. EVEN-ZOHAR betonte die Dynamik und Heterogenität dieses Modells und legte dar, Relationen innerhalb eines solchen Polysystems seien darauf zurückzuführen, dass jedes Einzelsystem, wie z. B. Literatur, wiederum „Teil eines größeren (Poly-) Systems“¹⁰³ sein kann, da Wechselbeziehungen zwischen der Literatur und anderen Systemen existierten. Adäquatheit¹⁰⁴ nach EVEN-ZOHAR liegt vor, wenn „[...] die textuellen Relationen des Ausgangstextes in der Zielsprache verwirklicht werden, ohne gegen die [grundlegenden] Regeln seines eigenen

98 S. HAGEMANN (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin 2009, S. 7.

99 M. SNELL-HORBY: *Translation studies: An Integrated Approach*. Amsterdam [u.a.] 1995, S. 46-47.

100 TOURY 1985, S. 20, zitiert nach SCHREIBER 1993, S. 19, FN 33.

101 EVEN-ZOHAR 1979/1990 S. 41.

102 Ebd., S. 41.

103 Ebd., S. 54.

104 Verschiedene Richtungen der Übersetzungswissenschaft und der Übersetzungs-forschung operieren mit Begriffen wie Adäquatheit und Äquivalenz, jedoch unterscheiden sie sich u. a. darin, wie und ob der Äquivalenzbegriff bei der Definition, was eine Übersetzung ist oder sein sollte, verstanden wird. Vgl. D. KENNY, s.v. „Equivalence“. In: RETS, S. 77-80.

Sprachsystems zu verstoßen“¹⁰⁵. Der Ansatz der Polysystemtheorie kann für das literarische Gefüge Indiens Möglichkeiten der Annäherung an literarische Phänomene bieten, ohne in Dichotomien zu erstarren. Gerade in kulturell und sprachlich heterogenen Gesellschaften, die „über zwei (oder mehr) Literatursysteme [...]“¹⁰⁶ verfügen, wäre eine isolierte Betrachtung von Texten nicht ausreichend. Für den vorliegenden Fall der persischen Übersetzungen der *Siṃhāsanaadvāriṃśatikā* gilt, dass sie in einer Zeit und einem Umfeld entstanden sind, in dem zahlreiche Interferenzen zwischen Literaturen vorlagen. Wie bereits erwähnt, gab es Versionen des Erzählzyklus außerdem in mehreren regionalen indischen Literatursprachen.

Bei der Betrachtung eines Texttransfers nach dem systemtheoretischen Ansatz, bei dem die Funktion des Translats in der Zielkultur im Fokus steht, wird allerdings die Problematik ausgeklammert, welche Bezeichnungen für Texttransfers existierten und welche Implikationen diese hatten. Dies kann wiederum im Kontext einer allgemeinen Kulturgeschichte der Übersetzungspraktiken von Interesse sein. Diese begriffs-geschichtliche Problematik ist nicht spezifisch für den Kontext der Indo-Persica oder den indischen Kulturraum, sondern gilt für verschiedene Kulturräume der Vormoderne. JÖRN ALBRECHT bemerkte etwa in Bezug auf Übersetzungspraktiken in Europa:

Die höchst unterschiedlichen Vorstellungen davon, was man unter „übersetzen“ oder „Übersetzung“ zu verstehen habe und die Unsicherheit darüber, ob unterschiedliche Benennungen begriffliche Unterschiede zuverlässig widerspiegeln, stellen die Vertreter der Begriffsgeschichte vor große Probleme.¹⁰⁷

Die Ungenauigkeit der in historischen Textzeugen angewandten Terminologie oder vielmehr die unerforschten Implikationen, die Begriffe, die Texttransformationen bezeichnen, in Bezug auf spezifische Textsorten zu einer gegebenen Zeit haben können, dürfen nicht zu weitreichenden kulturalistischen Schlussfolgerungen in Bezug auf Übersetzungspraktiken verleiten, was für die Geschichte der Übersetzung in indische Sprachen mehrfach behauptet wurde.

105 EVEN-ZOHAR 1975, S. 43, zitiert nach TOURY 1995, S. 96, FN 2. EVEN-ZOHARS Theorie wurde wegen der stark zieltextgebundenen Ausrichtung und des problematischen Systembegriffs kritisiert. Auch andere Definitionen von Übersetzung, die Theorien wie der von K. REISS gemeinsam mit H. J. VERMEER entwickelten Übersetzungstheorie, bei der der Zweck (griech.: „Skopos“) einer Übersetzung im Vordergrund steht, oder dem von J. HOLZMÄNTTÄRI entwickelten Konzept des Translatorischen Handelns zugrunde liegen, wurden von Kritikern für das konkrete Arbeiten mit Texten wegen der „Ausweitung des Begriffs Übersetzung ins Neblig-Uferlose“ (KELLETTAT 1987, S. 41, zitiert nach SCHREIBER 1993, S. 22) als unbrauchbar verworfen. Vgl. die überspitzte Bemerkung zu dieser Diskussion bei SCHREIBER 1993, S. 22: „Der Sammelbegriff ‚translatorisches Handeln‘ mag für die ‚Berufsprofile‘ von ‚Textern‘ und ‚Konsultanten‘ aller Art [...] recht praktisch sein, ist aber m. E. auf jeden Fall von dem enger gefassten Begriff der *Übersetzung* streng zu trennen, denn sonst müsste man im Extremfall auch das Kochen von (ausgangskulturellem) Kaffee auf Wunsch des (zielkulturellen) Auftraggebers als ‚Übersetzung‘ bezeichnen.“

106 EVEN-ZOHAR 1979/1990, S. 52.

107 ALBRECHT 2011, S. 2601.

HARISH TRIVEDI bezeichnete die Geschichte der Übersetzung im indischen Kulturraum schlicht als „non-history“¹⁰⁸. Eine Tätigkeit, die dem „westlichen“ Verständnis von Übersetzen entspreche, sei erst durch kolonialen Einfluss entstanden:

There was in India no ‘translation’ in the Western sense throughout the first three thousand years of its literary history, until the colonial impact in the nineteenth century. This was for the good reason that literary production in India was seen as a collaborative activity with little value placed on either individuality or originality.¹⁰⁹

Zwar führt er Indo-Persica an – schließlich war Persisch über mehrere Jahrhunderte in Indien als Literatursprache präsent – aber sie werden nur am Rande als „two major, highlighted examples of translation in the court of the Great Moghuls“¹¹⁰ erwähnt. Als Grund für diese vermeintliche Abwesenheit übersetzerischer Aktivität führt er einerseits die indische Mehrsprachigkeit, andererseits ein Gefühl kultureller Dominanz an:

[...] throughout this long period of recorded literary history in India, from about 1500 BCE up to 1800 CE, there is, astonishingly, no surviving evidence of any text of any kind having been translated into any Indian language, initially probably because the major Indian languages were all mutually intelligible at least in the elite literary circles, and then presumably because of a self-sufficiency and complacent superiority [...].¹¹¹

Auch ist TRIVEDI der Ansicht, das Konzept des Originals, das einer Übersetzung als Voraussetzung zugrunde liege, „may simply not be a concept of any significance in other cultures which have, among other factors, a shorter history of both anti-communitarian romantic individualism and crass print capitalism“¹¹². Eine postulierte Unübersetzbarkeit von als sakral rezipierten Texten, bei denen der zu übersetzende Text als mit der Sprache verknüpft begriffen wird, in der er überliefert ist, kann als ein Gegenargument angeführt werden. Für den Fall des Koran z.B. gilt die arabische Sprache als Faktor, der untrennbar mit der Offenbarung (*waḥy*) verbunden ist. Daraus leitet sich das Diktum der Unnachahmlichkeit (*i‘ ḡāz*) des koranischen Texts als „Original“ und folgend die Unübersetzbarkeit¹¹³ des Koran ab. Wenn also die Sprache selbst als Invariante begriffen wird, wird Übersetzung unmöglich. Solche Fälle von

108 TRIVEDI 2006, S. 103.

109 Ebd., S. 102.

110 Ebd., S. 106.

111 Ebd., S. 106.

112 Ebd., S. 107.

113 Die ersten Koranübertragungen in persischer Sprache entstanden in der Abbasidenzeit (ca. 750-1258) und waren Interlinearübersetzungen, konnten aber vom Status nicht mit der arabischen Vorlage verglichen werden. Siehe H. MUSTAPHA: s. v. „Qur’ān (Koran) translation.“ In: RETS, S. 200-204.

vermeintlicher Unübersetzbarkeit, die mit ideologischen Gründen verknüpft sind, bezeichnete THEO HERMANS als institutionalisierte Unübersetzbarkeit:

If a prohibition against certain texts or kinds of text is regarded as instancing untranslatability, then perhaps untranslatability is a species of cultural untranslatability that is not reducible to linguistics. In a sense, the QUR'ĀN is institutionally untranslatable to the extent that the Islamic world will not recognize a version in another language as having religious authority.¹¹⁴

Auf der gleichen Basis wie TRIVEDI argumentierte BIJAY KUMAR DAS, der ebenfalls behauptete, Kategorien wie Äquivalenz oder Treue zu einem Original seien bei Übersetzungen in nicht-westlichen literarischen Kulturen erst im 19. Jahrhundert relevant geworden. Während Übersetzungen „im Westen“ als dem Original untergeordnet angesehen wurden, sei der Übersetzungsvorgang „im Osten“ als ein kreativer Akt begriffen worden.

Translation [...] in the East [...] was traditionally considered as 'new writing'. The notion and anxiety of exactness or true to the original both in letter and spirit did not bother the Indian translators up to the nineteenth century. [...] till the 19th century Indian 'translators' were not affected unduly by this anxiety of being true to the original in letter and spirit. All through the Middle Ages, throughout the length and breadth of India, Sanskrit classics like the epics and puranas continued to be retold, adapted, subverted, and "translated" without worrying about the exactness and accuracy of formal equivalence.¹¹⁵

Begriffe wie Äquivalenz oder Treue zu einem Original erklären sich jedoch aus dem Kontext einer Definition gerissen keineswegs von selbst. Je nachdem, mit welchem Äquivalenzbegriff¹¹⁶ man arbeitet, ergeben sich unterschiedliche Voraussetzungen auch bei der Differenzierung von Texttransfers.

Adaptionen der *Itihāsa* und *Purāna*-Texte in indischen regionalen Literatursprachen als Beleg dafür zu nehmen, dass indische Übersetzer schlechthin kein methodisch fundiertes Vorgehen bei Übersetzungen verfolgten, ist jedoch nicht haltbar. Phänomene wie Bearbeitung oder Nachdichtung, die neben dem Phänomen Übersetzung existierten¹¹⁷, können nicht als die gängige Methode des Texttransfers im indischen Kulturraum insgesamt gelten und so die Abwesenheit anderer Konzepte angenommen werden.¹¹⁸

114 HERMANS 2009, S. 302.

115 B. K. DAS: *A Handbook of Translation Studies*, S. 60-61.

116 Vgl. W. KOLLER: „Der Begriff der Äquivalenz in der Übersetzungswissenschaft.“ In: *Übersetzung - Translation - Traduction*, 3, S. 343-354.

117 Vgl. P. RICHMAN (Hrsg.): *Many Ramayanas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley [u.a.] 1991.

118 Hier sei noch einmal auf SCHREIBER verwiesen, der „Untersuchungen von älteren Übersetzungen, die vlt. an bestimmten Textstellen nach modernen Begriffen die Grenze zur Bearbeitung überschreiten, innerhalb einer historisch orientierten Übersetzungsforschung für sinnvoll und wichtig“ (SCHREIBER 1993, S. 4) hält; dies sollte aber „nicht dazu führen, den Übersetzungsbegriff so undifferenziert zu verwenden, daß er für wissenschaftliches Arbeiten unbrauchbar zu werden droht“ (Ebd., S. 4.) Außerdem sei die Unterscheidung

Es ist nicht haltbar, ein methodologisches Verständnis von übersetzerischer Tätigkeit erst für oder in Anlehnung an Theorien zu behaupten, die im Europa des 19. Jahrhunderts entstanden sind, wie es in den beiden genannten Publikationen erscheint – vor allem in Anbetracht der Tatsache, dass viele Quellen, die diesbezüglich Auskunft geben könnten, nicht ausgewertet oder noch nicht einmal herausgegeben sind. Hier soll noch einmal auf den Fall der indo-tibetischen Übersetzungen verwiesen werden, bei denen sowohl ein methodologisch fundiertes Vorgehen als auch eine schriftlich niedergelegte Reflexion darüber attestiert werden können. Eine schriftliche Reflexion über translatorische Praktiken kann auch bei chinesischen *sūtra*-Übersetzungen in Vor- oder Nachworten nachgewiesen werden.¹¹⁹

Was zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Kontext unter einem Begriff zu verstehen ist, der für eine Texttransformation verwendet wurde, liegt in dem hier behandelten Bereich der Perso-Indica wie auch dem indischen Kulturraum allgemein noch weitgehend im Dunkeln. Wie man aus den Bezeichnungen für indische Sprachen in persischen Handschriften, allesamt 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 Kontext¹²⁰ kann hier Aufschluss geben, was im Folgenden anhand des *Kiṣānbilās* unternommen wird.

Im folgenden zweiten Kapitel sollen neben der Darstellung des Forschungsstandes hinsichtlich der *Siṃhāsanaadvātriṃśatikā* und der Indo-Persica außerdem erneut grundlegende Fragestellungen aufgeworfen werden, die sich bei der Untersuchung historischer Übersetzungsleistungen im Kontext der Indo-Persica zeigen. Im dritten Kapitel werden die persischen Versionen der Vikramageschichten vorgestellt. Im empirischen Teil der Kapitel Vier und Fünf werden zwei Ansätze aufgenommen. Im Rahmen eines Verständnisses von Texttransformation, das auf der Beschreibung von Relationen zwischen einem Prä- und einem Folgetext basiert, wird zunächst der *Kiṣānbilās*

zwischen verschiedenen Typen der Texttransformation „für die gesamte Rezeption eines fremdsprachigen Werks bzw. Autors von Belang“ (Ebd., S. 4).

- 119 „It should be noted, however, that the activity of translation was never an end in itself but a means to an end – that is the transmission and dissemination of Buddhist teachings in China. For this reason, discourse on translation and discourse about translation, conducted by monk-translators and/or monk-scholars, seldom took the form of a formal treatise on translation. Instead, ideas were often expressed in the course of a piece of writing constituting the preface, or the epilogue, to a sutra.“ M. P. Y. CHEUNG (Hrsg.): *An Anthology of Chinese Discourse on Translation; I: From Earliest Times to the Buddhist Project*. Manchester [u.a.] 2006, S. 50.
- 120 Als ein Beispiel kann J. E. CORT: „Making it Vernacular in Agra: The Practice of Translation by Seventeenth-Century Jains.“ In: F. ORSINI/K.B. SCHOFIELD (Hrsg.): *Tellings and Texts: Music, Literature and Performance in North India* [Online]. Cambridge: Open Book Publishers, 2015, S. 61-105 genannt werden.

im Hinblick auf die Frage untersucht, ob sich feststellen lässt, was bei der Übertragung im Verhältnis zu den Sanskritfassungen priorisiert wurde. Als Basis für diesen Vergleich dient die Edition von EDGERTON. In diesem Teil wird der Frage nachgegangen, welches Bedeutungsspektrum für den Begriff „übertragen“ (*tarğuma*) nachgewiesen werden kann.

Da Übersetzer nicht in einem literaturhistorischen Vakuum tätig sind und man davon ausgehen kann, dass eine Texttransformation sowohl historische Rezeptionsweisen als auch ästhetische Konventionen abbildet, kann sich die Untersuchung von Texttransformation nicht in einer Betrachtung erschöpfen, die allein einen Vergleich zwischen Prä- und Folgetext zum Ziel hat. Im Sinne eines funktionalen Ansatzes wird der *Kišanbilās* daher anschließend, losgelöst von der Frage nach der Beziehung zu einer möglichen Vorlage, im Kontext sprachlicher und ästhetischer Relationen des Zielsystems der persischen Sprache betrachtet. Dabei wird von der Grundannahme ausgegangen, dass ein Folgetext sich im Rahmen eines bereits etablierten literarischen Codes des Zielsystems situieren kann:

Ein weiteres Merkmal von Literatursystemen ist, dass sie mit einem Code arbeiten, der (mindestens potentiell) die Kommunikation zwischen Autor und Leser ermöglicht. Bei diesem Code, den man als Poetik bezeichnet, lassen sich zwei Komponenten unterscheiden: zum einen ein Inventar von literarischen Figuren und Situationen usw., zum anderen eine deskriptive oder normative Vorstellung von der Rolle der Literatur in der Gesellschaft allgemein.¹²¹

Es wird daher untersucht, ob sich der *Kišanbilās* innerhalb eines literarischen Codes, eines „Inventar[s] von literarischen Figuren und Situationen usw.“ und literarischen Konventionen situiert und ob eine Orientierung an bestehenden literarischen Normen und Modellen festgestellt werden kann. Integriert ist eine Edition des *Kišanbilās*.

121 A. LEFEVRE: „Interpretation, Übersetzung, Neuschreibung: Ein alternatives Paradigma.“ In: S. HAGEMANN (Hrsg.): *Deskriptive Übersetzungsforschung*. Berlin 2009, S. 77.

