

[*Praśna-Upaniṣad*]

Sirr-i akbar

**Die persische Upaniṣadenübersetzung
des Mogulprinzen
Dārā Šukoh**

**Eine Untersuchung der Übersetzungsmethode
und Textauswahl
nebst Text der Praśna-Upaniṣad Sanskrit-Persisch-Deutsch**

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

Erhard Göbel-Groß

aus Leipzig

• Marburg 1962

64kd 12216

63/11948

*
Hb : 217

Als Dissertation angenommen am 23. XI. 1962
Berichterstatter: Herr Prof. Dr. W. Rau
Mitberichterstatter: Herr Prof. Dr. R. Sellheim
Tag der mündlichen Prüfung: 19. XII. 1962

Hb 4930

Inhaltsverzeichnis

	Seite
I. Vorwort	5
II. Die Problematik des SIRR-i akbar	13
1. Vorbemerkung und Dārā Śukohs Einlei- tung zum SIRR-i akbar (Uebersetzung) ..	13
2. Entstehungsgeschichte und Zweck der Uebersetzung	18
3. Die Methode der Uebersetzung	21
4. Bemerkungen zum Stil Dārā Śukohs	30
III. Die Textauswahl	34
1. Vorbemerkung	34
2. Die Sammlung	39
3. Zusammenfassung	56
IV. Die persische Uebersetzung der Praśna- Upaniṣad	58
1. Vorbemerkung	58
2. Textkollationierung Sanskrit-Persisch nebst deutscher Uebersetzung des per- sischen Textes	61
3. Lesarten	156
V. Analyse der Uebersetzung	161
1. Transskriptionen	161
2. Śāṅkara-Zitate	165
3. Anmerkungen zum Text	175
4. Ergebnis der Analyse	203
VI. Zusammenfassung	205
VII. Bibliographie	209

I. Vorwort

Vorliegende Arbeit wurde im Sommer 1960 geplant und im Spätherbst 1960 begonnen. Sie sollte die Auseinandersetzung über einen Mann, dessen Werk vor nunmehr über ein- und einhalb Jahrhundert europäischem Forschen und Denken Impulse gegeben hatte, auch in Europa anregen. In europäischer Sicht trat der Mensch Dārā Śukoh immer hinter der Bedeutung seines in Europa zuerst bekannt gewordenen Werkes, der Uebersetzung einer Sammlung von Upaniṣaden, sowie hinter den Mächten zurück, die seinem Leben ein vorzeitiges Ende bereiteten. Es waren deshalb ausschließlich indische Gelehrte, die sich der Erarbeitung seiner Biographie und der Durchsicht seiner übrigen Werke widmeten.

Im Jahre 1929 gab M. Mahfuz-ul-Haq in seiner Einleitung zu einer Textausgabe des *Majma' al-bahrain* einen gehaltvollen Ueberblick über Leben und Werk Dārā Śukohs.¹⁾ Weniger auf das Werk als vielmehr auf biographische Einzelheiten legte das darauf folgende Buch von Kalika-Ranjan Qanungo Wert, das 1935 herausgekommen ist. Da es auf zwei Bände angelegt war, von denen der zweite Band nie erschienen ist, ist es leider ein Torso geblieben.²⁾ Als Standardwerk über Dārā Śukohs Leben und Werk darf heute die Arbeit Bikrama Jit Hasrats angesehen werden.³⁾

In sehr sorgfältiger Ausführung gibt Bikrama Jit Hasrat eine Darstellung des Lebens Dārā Śukohs, dem er eine ausführliche Würdigung des Werkes folgen läßt. Er gliedert dabei die Besprechung des Werkes in zwei Teile: Erstens

-
- 1) M. Mahfuz-ul-Haq, *Majma' al-bahrain or the Mingling of the two Oceans* by Prince Muḥammad Dārā Shikūh. Edited in the original Persian with English translation, notes and variants, Calcutta 1929.
 - 2) Kalika-Ranjan Qanungo, *Dara Shukoh, Vol. I Biography*, Calcutta 1935.
 - 3) Bikrama Jit Hasrat, *Dārā Shikūh: Life and Works*, Calcutta 1935.

die Arbeiten Dārā Śukohs, die sich mit dem Sufismus beschäftigen und zweitens die Arbeiten, die Dārā Śukoh wenige Jahre vor seinem gewaltsamen Tode in Auseinandersetzung mit hinduistischem Gedankengut unternahm. Als ganz besonders wertvoll erweist sich hierbei das Vorwort zum zweiten Teil, in dem Bikrama Jit Hasrat eine detaillierte Beschreibung islamischer Auseinandersetzung mit dem Hinduismus anhand der überlieferten Uebersetzungsliteratur gibt, wie sie in dieser konzentrierten Form wohl nirgendwo behandelt worden ist. Von besonderem Wert ist seine reichhaltige Bibliographie. Dennoch seien einige Schönheitsfehler erwähnt: Bei der Bearbeitung der Upaniṣaden-Übersetzung zeigen die fehlerhafte und inkonsequente Transkribierung, daß dem Verfasser die nötigen Sanskritkenntnisse, und einige Fehltritteile (s.u.), daß ihm auch eine genügende Vertrautheit mit der Sanskritliteratur fehlen.

Da also über Leben und Werk Dārā Śukohs ausreichend gearbeitet worden ist, sei an biographischen Angaben hier nur das Nötigste mitgeteilt:

Dārā Śukoh wurde als erstes Kind und damit als voraussichtlicher Thronfolger des späteren Mogulherrschers Śah-ġahān (reg. 1627- 1658) am 29. Šafar 1024 / 20. März 1615 in der Nähe von Ajmer geboren. Sein Hang zur Mystik hinderte ihn jedoch daran, sich das Rüstzeug eines Herrschers zu erwerben, sodaß ihn sein Bruder Aurangzeb (reg. 1658-1707) nach der Abdankung seines Vaters besiegen und am 9. September 1659 hinrichten konnte.

Unter den Werken seiner ersten Schaffensperiode seien erwähnt: ¹⁾

1. Safīnat al-aulyā (1049 / 1639), eine Sammlung von Biographien, angefangen vom Propheten Muḡammad bis zu Biographien von Heiligen mehrerer Sekten wie auch von Frauen und Töchtern des Propheten und weiblichen Mystikern,

1) s. auch Persian Literature, a bio-bibliographical survey, by C.A.Storey, Vol.I, London 1927-1953, S.992-99.

2. Sakīnat al-aulyā (1052 / 1642), eine Sammlung von Biographien seiner eigenen Lehrer und deren Schüler,
3. ḡasanāt al-‘arīfīn (1062 / 1652), eine Sammlung sufišistischer Aphorismen,
4. Ṭarīqat al-ḡaḡīqat (Datum ?), eine aus Poesie und Prosa gemischte Abhandlung über mystische Lehren,
5. Risāla-i ḡaḡnumā (1056 / 1646), eine kurze Abhandlung über sufišistische Exerzitien.
6. Ein nicht vollständig erhaltener Dīwān, eine Sammlung von Rubā‘īs sowie einige handschriftliche Spuren Dārā Śukohs zeugen von seiner lebhaften Teilnahme an Poesie und Kalligraphie.

Zu den Ergebnissen seiner zweiten, durch die Auseinandersetzung mit dem Hinduismus bestimmten Schaffensperiode zählen

1. das Maḡma‘ al-baḡrain, der "Zusammenfluß zweier Ozeane", eine religionswissenschaftlich hochinteressante Studie über Berührungspunkte islamischer und hinduistischer Mystik (1065 / 1655),
2. zwei Uebersetzungen des Yogavāsiṣṡṡha und der Bhagavad-ġītā, deren Verfasserschaft allerdings umstritten ist (s.u.),
3. das Mukālama-i Bābā Lāl wa Dārā Śukoh, der literarische Niederschlag einer Unterhaltung zwischen Dārā Śukoh und dem Hinduheiligen Bābā Lāl, und endlich
4. das Sirr-i akbar (1067 / 1657).

Als ich im Sommer 1960 begann, Materialien über die Upaniṣadenübersetzung des Dārā Śukoh, genannt: Sirr-i akbar oder Sirr al-asrār ("das große Geheimnis" oder "das Geheimnis der Geheimnisse") zu sammeln, schwebte mir als Ziel meiner Arbeit eine Untersuchung der von Dārā Śukoh angewandten Methode der Uebersetzung, seines Stils und seiner Motive vor. Grundlage der Untersuchung sollte die Einleitung Dārā Śukohs zu seiner Uebersetzung sowie eine mit dem Sanskritoriginal kollationierte und in dieser Form abgedruckte Upaniṣad sein. Ich wählte dazu die Praśna-Upaniṣad aus, da

diese als eine der frühen gilt, von mäßigem Umfang, in Prosa abgefaßt, und von Dārā Śukoh nicht gekürzt worden ist. Der in meiner Arbeit erscheinende Textabdruck sollte besonders durch die Gegenüberstellung des Sanskrit- und persischen Textes eine gute Uebersicht ermöglichen. Bis dahin war die Uebersetzung Dārā Śukohs in ihrem Gesamtumfang nur in europäischen Zweitübersetzungen erschienen bzw. allgemein zugänglich und bekannt (s.u.), von denen die erste eine nicht veröffentlichte französische Uebersetzung des Anquetil Duperron, die zweite die veröffentlichte lateinische desselben Mannes waren.¹⁾ Dieser lateinische Text wurde im Jahre 1882 von Franz Mischel verdeutsch.²⁾

Im Jahre 1909 gab ein gewisser Braḡ Mōhan Lāl eine Teiledition des Sirr-i akbar heraus, die nur die Upaniṣaden des Ṛg- und Yajurveda umfaßte.³⁾ Diese Edition dürfte nur in wenigen Exemplaren nach Europa gelangt sein (eins befindet sich in der India Office Library⁴⁾) und ist auch in Indien weithin unbekannt geblieben. Sowohl Mahfuzul-Haq, Qanungo, wie auch Bikrama Jit Hasrat (opera cit.) kennen sie nicht.

1) Anquetil Duperron, "Oupnek'hat, id est, Secretum te-
gendum", Tomus I 1801, Tomus II 1802, Argentorati.

2) Franz Mischel, Das Oupnek'hat, die aus den Veden zusam-
mengefaßte Lehre von dem Brahm, Dresden 1882.

3) Sirr-i akbar, ya'nī targūma-i Upaniśadhā-i har cāhār
Ved-i girāmī, bi-zabān-i fārsī az Muḡammad Dārā Śukoh
Śāhzāda Dihlī, (ed.:) Munśī Braḡ Mōhan Lāl, ḡiṣṣa-i
awwal, Upaniśadhā-i Rigved wa Yaḡurved, Medical Hall
Press, Benares 1909.

4) Catalogue of the Library of the India Office, Vol. II. -
Part VI. Persian Books, by A.J.Arberry, London 1937,
s.S.548: Upanishads

Dabei war die Wichtigkeit einer Textedition schon von vielen betont worden. Bereits Mahesh Prasad schrieb in seinem Artikel "Unpublished translation of the Upanishads by Prince Dara Shukoh" (Dr. Modi Memorial Volume, Bombay 1930, S.622-638): "In short it would not be out of place to say that immediate attempts should be made for the publication of this valuable work in Persian" (S.637). Und über die Bedeutung einer solchen Edition bemerkt er: "It is abundantly clear that Persian is dying out in India. Such a Persian rendering may not be of much use to those Persianists. But it is an undeniable fact that researches in the history of such important works cannot but help the study of Sanskrit literature. We can moreover easily conceive how much Persian is indebted to Sanskrit. Another important point is that through it some trace of such books may be available, as are lost in original Sanskrit..."

Mahesh Prasad veröffentlichte in demselben Artikel auch einige Proben der Uebersetzung: Īśāvāsya-Up. 1; 6; 7; Chāndogya-Up. 8,7,1; Aitareya-Up. 3,5,1-3; Kauṣītaki-Up. 2,1; Muṇḡaka-Up. 3,1,1-4.

Qanungo kündigte sogar ein ernstes Interesse aller persisch lesenden Muslime an (op.cit. S.153): "Not to speak of Persian, Muslims of every nationality ... will more readily welcome the Sirr-i akbar of Dara either in its Persian original, or in the translation of this Persian version into their particular language, than any translations from the authoritative English version from the Upanishads". Er kündigte deshalb (S.150 n.) eine Teilausgabe von einigen Upaniṣaden für seinen zweiten Band an, der jedoch nie erschien. Dieser sollte enthalten: die Einleitung, das Glossar, die Chāndogya-, Brhadāraṇyaka-, Kena- und Kṣurikā-Up. samt der englischen Entsprechung.

Auch Bikrama Jit Hasrat gab in seinem Buch einige Auszüge (S.277 ff.): Aitareya-Up. 1,1-3; Muṇḡaka-Up. 3,1; Īśāvāsya-Up. 6-7; Kauṣītaki-Up. 3,1; Chāndogya-Up. 8,1,1-5; Brhadāraṇyaka-Up. 2,3,1-3; Śvetāśvatara-Up. 1,1-3. Außerdem versprach Bikrama Jit Hasrat, eine vollständige Textedition

zu liefern (S.154): "The writer of the present work has edited the SIRR-i-AKBAR from the oldest MSS. available of the text. The work which is still in the process of collation would be published in 4 volumes". Bisher ist diese Textedition jedoch nicht erschienen.

Dies war der Stand der Wissenschaft, ¹⁾ als ich an die Bearbeitung der Praśna-Up. heranging. Im Spätsommer 1961 erhielt ich die Nachricht von einer in Teheran in Vorbereitung befindlichen Textedition, die 1956 begonnen wurde und zum Jahreswechsel 1961-62 erschien. ²⁾ Damit ist uns nun endlich der ganze Text Dārā Śukohs im Druck zugänglich, zudem noch in einer Bearbeitung, die sich durch zahllose textkritische Bemerkungen auszeichnet. Diese bieten nicht nur die Varianten mehrerer MSS, sondern beruhen z.T. auch auf einem Vergleich mit dem Sanskritoriginal (s. u.). Des weiteren hat sich der Herausgeber auch die Mühe gemacht, dem Text die bei Dārā Śukoh fehlenden Untertei-

- 1) Was Tara Chand in seinem Aufsatz "Dara Shikuh and the Upanishads", Islamic Culture 1943 ausgeführt hat, konnte ich leider nicht in diese Uebersicht einarbeiten, da der betr. Zeitschriftenband nicht erhältlich ist.
- 2) SIRR-i akbar, targuma-i Śāhzāda Muḥammad Dārā Śukoh farzand-i Śāhgahān, az matan-i sānskrīt bā muqaddama wa ḥawāśī wa ta'liqāt wa luḡatnāma wa i'lam, bi-sa'yy wa ihtimām-i Daktar Tārā Čand wa Sayyid Riḡā Galālī Nā'inī, Tihhrān 1340 š / 1961 m.
Engl. Nebentitel: SIRR-i-akbar (SIRR-ul-asrār), the oldest translation of the Upanishads from Sanskrit into Persian by Dara-Shukoh, son of Emperor Shah-Jahan, edited with introduction, notes, commentary and comparison with the old manuscripts and concordance with the original Sanskrit by Dr. Tara Chand and S.M. Reza Jalali Naini, first edition Tehran 1957.

lungen in Khanḡas odgl. und Versunterteilungen wieder einzufügen. Jalali Naini verfolgte mit seiner Ausgabe nämlich nicht an erster Stelle die Absicht, den Text so wiederzugeben, wie ihn Dārā Śukoh niedergeschrieben hatte, sondern wählte eine Form, die dem am indischen Schrifttum interessierten persischen Publikum das Verständnis erleichtern sollte. Mit einer Einleitung, die über 300 Seiten umfaßt und Erörterungen über das alte Indien, seine Kultur, Geschichte und Literatur sowie auch einen Abriß von Dārā Śukohs Leben und Werk bietet, wird diese Absicht noch mehr unterstrichen.

Als wertvollste Nachricht dürfte aber wohl die bibliographische Anmerkung zu betrachten sein, daß das SIRR-i akbar schon einmal vor der Edition von 1909 in Indien gedruckt worden ist (Jalali Naini S.233 der Einleitung). Dieser Druck wurde im Jahre 1910-11 der Saḡvat-Aera (1852-52 n.Chr.) in Jaipur vorgenommen. Man folgte bei der Drucklegung einem Ms aus dem 9. Jahr des Muḥammad Śāh (1139 / 1726-27). Die Anordnung der Upaniḡaden in drei Bänden geschah nach dem Muster der einheimischen Editionen. Auch dieser Druck ist selbst in Indien äußerst selten und dürfte wohl kaum nach Europa gekommen sein.

Dadurch, daß uns nun endlich in Jalali Nainis Edition ein vollständiger gedruckter Text des SIRR-i akbar vorlag, mußte sich auch der Charakter meiner Arbeit ändern. Konnte bisher die von mir beabsichtigte Edition des persischen Textes der Praśna-Up. die zentrale Stelle innerhalb der Arbeit einnehmen, da damit zum ersten Mal ein mit dem Sanskritoriginal kollationierter und auch sonst kritisch bearbeiteter zusammenhängender Text dargeboten wurde, so mußte dieser Teil sich nun mit einer Nebenrolle begnügen. Daß ich Textabdruck und Kommentierung des persischen Textes der Praśna-Up. dennoch beibehielt, hat einen zwingenden Grund: Im Laufe meiner Studien über das SIRR-i akbar hatte ich mich zu fragen begonnen, wieso eigentlich alle bisherigen Bearbeiter dem Dārā Śukoh neben der Verfasserschaft dieser Uebersetzung auch die dazu notwendigen Sanskritkenntnisse stillschweigend zubilligten. Im folgenden Kapitel nun will

ich versuchen, die Nachrichten und Indizien betr. Kenntnis oder Unkenntnis des Sanskrit bei Dārā Śukoh zu sichten und zu ordnen, daraus eine Arbeitshypothese zu gewinnen und diese am Text der Praśna-Up. zu erproben.

Ein weiteres Anliegen mußte es für mich sein, anhand der gedruckten Edition die Texte dieser Sammlung zu sichten. Nach Albrecht Webers Bearbeitung ¹⁾ und auch Deussens Uebersetzung ⁹⁾ sind manche Texte, die bis dahin im Original nicht zugänglich waren, ediert worden. In dem Kapitel III (Textauswahl) will ich versuchen, diesen neuesten Stand unserer Kenntnis der Bearbeitung des SIRR-i akbar dienstbar zu machen.

-
- 1) Dr. Albrecht Weber, Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad, Indische Studien, Berlin, Bd.I 1850, S.247-302, 380-456; Bd.II 1853, S.1-111, 170-236; Bd.IX 1865, S.1-173.
2) Dr. Paul Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig 1921³⁾.

II. Die Problematik des SIRR-i akbar

1. Vorbemerkung und Dārā Śukohs Einleitung zum SIRR-i akbar (Uebersetzung)

Dārā Śukohs Uebersetzung einer Sammlung von insgesamt fünfzig Upaniṣaden oder Upaniṣad-artigen Textstücken, die er im Jahre 1667 / 1657 begann und beendete und SIRR-i akbar, "das große Geheimnis" nannte (in einigen MSS auch SIRR al-asrār, "das Geheimnis der Geheimnisse"), stellt ohne Zweifel einen Höhepunkt in einer langen Reihe von Uebersetzungen dar, die aus dem Sanskrit in eine Islamsprache vorgenommen worden sind. Gleichzeitig bedeutet diese Uebersetzung auch den Ausklang einer Epoche liberaler Religionspolitik der ersten Mogulherrscher, die von einer Epoche der Hinwendung zur islamischen Orthodoxie unter dem Herrscher Aurangzeb und seinen Nachfolgern abgelöst wurde. Das SIRR-i akbar ist aber auch ein Höhepunkt im Leben und Schaffen Dārā Śukohs selbst. Es ist sein letztes und bedeutendstes Werk, bevor er wegen eben derselben geistigen Haltung, aus der heraus er diese Uebersetzung unternahm, von seinen Widersachern zum Tode gebracht wurde.

Um die Problematik zu verstehen, die uns mit dieser Uebersetzung entgegentritt, betr. ihrer Entstehung und ihres Zwecks, der von Dārā Śukoh angewendeten Methode, seines Stils, der Textüberlieferung und der Sammlung der Upaniṣaden usw., weiß ich kein besseres Mittel, die Erörterung zu beginnen, als Dārā Śukohs Einleitung, die er seinem Werke voranstellte, hier ebenfalls als Einführung zu benutzen (eine englische Uebersetzung gibt Bikrama Jit Hasrat, op.cit. S.264-268). Sie lautet:

"Er ist das All!

Der Punkt des bā bedeutet gleichsam das altehrwürdige Geheimnis!

Preis sei dem Wesen, zu dessen altehrwürdigen Geheimnissen der Punkt des bā in der Basmallah in allen himmlischen Büchern gehört! Und Preis dem, was das Umm al-kitāb ist! Im heiligen Qur'ān ist ein Hinweis auf Seinen höchsten Namen! Und alle Engel, himmlischen Bücher, Propheten

und Heiligen sind insgesamt in diesem Namen eingeordnet! Und der Segen Gottes möge auf dem besten Seiner Schöpfung, Muḥammad, auf seiner Familie und seinen Gefährten insgesamt ruhen!

Nun denn: Als dieser Faqīr ohne Furcht, Muḥammad Dārā Śukoh, im Jahre 1050 d.H. (1640-41 A.D.) in das paradies-ähnliche Kaschmir gereist war, fand er dort durch die Gnade Gottes und die Gunst des Unendlichen die günstige Gelegenheit, den vollendetsten unter den Vollendeteten, die Blüte der Wissenden, den Lehrer der Lehrer, den Heiligen der Heiligen, den Führer der Führer, den in den Wahrheiten bewanderten Muwaḥḥid (Bekenner der Einheit Gottes), Mullā Śāh, der Friede Gottes sei über ihm! zu treffen. Und da ein Verlangen entstanden war, die Wissenden aller Religionsgemeinschaften zu sehen und ihre erhabenen Worte über den Tauḥīd (Bekenntnis der Einheit Gottes) zu hören, und da er <schon> viele Bücher über den Sufismus gelesen und Traktate <darüber> geschrieben hatte, wurde das Verlangen nach dem Tauḥīd, der ein Meer ohne Grenzen ist, von Mal zu Mal stärker. Und spitzfindige Zweifel kamen in seinem Verstand auf, für die er keine Lösung hatte, außer vermittels der Rede des Herrn und der anderen Bekundungen des grenzenlosen Wesens. Da aber der heilige Qur'ān meistens allegorisch ist und Kenner dieser Allegorien gering <an Zahl>, wünschte er alle himmlischen Bücher sich zu Gesicht zu bringen. Denn die göttliche Rede ist selbst ihr eigener Kommentar! Und was in dem einen Buch kompendienhaft ist, findet man in einem anderen Buch detailliert, sodaß aus jener detaillierten Schilderung jene kompendienhafte Schilderung verstanden werden kann. Deshalb studierte er die Thora, das Evangelium, die Psalmen und andere Schriften. Aber die Erläuterung des Tauḥīd war auch in ihnen gerafft und allegorisch. Und aus den liederlichen Uebersetzungen, die voreingenommene Menschen gemacht hatten, wurde die Absicht <dieser Schriften> nicht verständlich.

Er fragte sich, warum in Indien die Auseinandersetzung mit dem Tauḥīd so häufig ist und warum die alten Priester und Mystiker gegenüber dem Tauḥīd keine Ablehnung und gegen die Muwaḥḥid keinen Tadel kennen, vielmehr <dies> die Grundlage <ihres> Glaubens ist. Andererseits gibt es die Unwissenden der Gegenwart, die sich selbst als Gelehrte aufspielen und die, indem sie in eitle Diskussion, Belästigung und Verketzerung der <wahren> Gotteskenner und Muwaḥḥid verfallen sind, allen Worten des Tauḥīd, der aus dem preiswürdigen Qur'ān und beglaubigten prophetischen Ueberlieferungen klar erkenntlich ist, Widerstand entgegensetzen und zu Wegelagerern auf dem Wege Gottes werden.

Nachdem er diese Umstände erkannt hatte, wurde <ihm> deutlich, daß in diesem alten Volke vor allen <anderen> himmlischen Büchern vier himmlische Bücher, nämlich der Ṛgveda, der Yajurveda, der Sāmaveda und der Atharvaveda samt allen Einrichtungen den Propheten jener Zeit offenbart worden sind, von denen der größte Brahmā ist, der dem Adam, der Friede Gottes sei über ihm! entspricht. Und dieser Sinn ergibt sich aus eben diesen Büchern.

Aus dem heiligen Qur'ān wird es auch bekannt, daß es kein Volk gibt, das ohne Buch und ohne Propheten sei, wie gesagt wird:

رَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا

<Qur'ān 17,16> und in einem anderen Vers:

وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ

<Qur'ān 35,22>. An einer anderen Stelle wird gesagt:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ

<Qur'ān 57,25>. [Die den Qur'ān-Zitaten folgende Uebersetzung ist die der persischen Erläuterung Dārā Śukohs:]

Aus diesem wird klar, daß Gott, der Erhabene, kein Volk züchtigt, bevor er nicht einen Propheten unter dieses Volk geschickt hat, und daß es kein Volk gibt, in dem nicht ein Prophet gewesen wäre. Und es steht fest, daß er Propheten mit deutlichen Wunderzeichen geschickt hat und daß er mit ihnen das Buch und die Waage <zu messen Recht und Unrecht>

gesandt hat.

Und die Quintessenz dieser vier Bücher, in der alle Geheimnisse der Askese und Meditationsweisen des Tauḥīd enthalten sind, nennt man das "Upaniṣad". Und die Menschen jener Zeit haben es ausgesondert, haben darüber Kommentare mit vollständiger Erläuterung und Interpretation geschrieben und lesen es <heute noch>, da sie das als beste Art von Gottesdienst auffassen.

Da dieser Wahrheitssucher ein Interesse an der Grundlage der Einheit des <höchsten> Wesens hatte, nicht aber an der arabischen, syrischen, hebräischen und Sanskritsprache, wollte er diese Upaniṣaden, die eine Fundgrube des Tauḥīd sind und deren Kenner auch unter diesem Volke gering <an Zahl> geblieben sind, ins Persische übersetzen, ohne Kürzungen und Zusätze, ohne geistige Voreingenommenheit, mit vollständiger Erklärung, Wort für Wort. Damit er verstehe, welches Geheimnis darin enthalten sei, weshalb dieses Volk sie in solch einem Maße vor den Muslims verborgen und versteckt hält.

Und da in diesen Tagen die Stadt Benares, das Zentrum des Wissens dieses Volkes, in Abhängigkeit von diesem Wahrheitssucher war, versammelte er Paṇḍits und Saṃnyāsīs, die die gelehrtesten dieser Zeit sind und den Veda und die Upaniṣaden kennen. Er selbst übersetzte diese Quintessenz des Tauḥīd, die die Upaniṣaden darstellen, d.h.: "die zu verbergenden Geheimnisse", und die der Endpunkt des Strebens aller Heiligen sind, im Jahre 1067 d.H. (1656-57 A.D.) ohne irgendwelche weltliche Motive. Und er fand alle Schwierigkeiten und alle sublimen Probleme, die er ersehnt und durchdacht hatte, die er gesucht und nicht gefunden hatte, aus dieser Quintessenz des alten Buches, das ohne Zweifel das erste der himmlischen Bücher und die Quelle für die Erkenntnis des Tauḥīd darstellt, und das mit dem Qur'ān in Uebereinstimmung ist, ja, vielmehr dessen Kommentar ist! Und es wird deutlich klar, daß dieser Vers wörtlich dieses alte Buch bezeichnet:

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ
تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

<Qur'ān 56,76-80>, d.h.: ein heiliger Qur'ān ist in einem Buch, welches Buch verborgen ist und das niemand erkennt, es sei denn ein reines Herz. Dies ist offenbart vom Schöpfer der Welt!

Es ist klar und ersichtlich, daß dieser Vers sich nicht auf die Psalmen, die Thora und das Evangelium bezieht. Und durch das Wort "Offenbarung" wird auch offensichtlich, daß er auch nicht den Lauḥ-i maḥfūz (die im Himmel aufbewahrte Tafel) bezeichnet. Und da das "Upaniṣad", d.h.: ein zu verbergendes Geheimnis, die Wurzel dieses Buches ist und Verse des heiligen Qur'ān wörtlich darin zu finden sind, so ist es sicher, daß mit dem "verborgenen Buch" dieses alte Buch gemeint ist. Und vermittels dieses Buches wurden unbekannte Dinge diesem Faqīr bekannt und nicht verstandene verständlich.

Zu Beginn der Uebersetzung öffnete er zur Wahrsagung eine Seite des heiligen Qur'ān und die Sūrat al-a'rāf kam zum Vorschein, deren erster Vers so lautet:

أَلَمْ نَكْتُبْكَ أَنْتَ إِذْ كُنَّا فِي صَدْرِكَ حَافِظِينَ
مِنْهُ لَتَنْذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُذْمِنِينَ

<Qur'ān 7,1>, d.h.: Alif, lām, mīm, ṣād. Es gibt ein Buch, das offenbart ist Dir, o Muḥammad, Gott segne ihn und gebe ihm Heil! Deshalb soll in Deinem Herzen kein Zweifel sein betreffs dieses Buches! Damit Du die Menschen mit diesem Buche warnest und die Gläubigen erinnerst!

Und er verfolgt keinerlei Absicht oder irgendeinen Zweck als seinen eigenen, seiner Familie, seiner Freunde und der Wahrheitssucher geistigen Nutzen! Glücklicher, wer die Vorurteile niederer Selbstsucht aufgegeben hat und nur zu Gott gerichtet diese Uebersetzung, die Sirr-i akbar heißt, liest und versteht, sie als eine Uebersetzung einer göttlichen

Rede ansieht und alle Voreingenommenheit fahren läßt!

Dieser wird unsterblich, furchtlos, ohne Sorgen, frei und ewig!"

2. Entstehungsgeschichte und Zweck der Uebersetzung

Diese Einleitung, die Dārā Śukoh seiner Uebersetzung voranstellte, läßt bezüglich der Motive, die ihn bestimmten, dieses Werk zu beginnen, an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Von Mullā Śāh, Sohn des Mullā Abd Muḥammad Badahśānī, den er im Jahre 1050 / 1640-41 während einer Reise nach Kaschmir traf, zum Studium auch außerislamischen Schrifttums angeregt, begann Dārā Śukoh, sich in die Thora, das Evangelium, die Psalmen sowie weitere Schriften zu vertiefen, um Lösungen für seine Zweifel zu finden, die aus dem Qur'ān wegen dessen allegorischer Sprache nicht beseitigt werden konnten. Doch auch in ihnen konnten seine brennenden Fragen nicht beantwortet werden, da diese Schriften sowohl selbst, ähnlich wie der Qur'ān, in allegorischer und knapper Sprache abgefaßt als auch darüber hinaus noch fehlerhaft übersetzt waren. Sein Eifer, in der Wissenschaft des Tauḥīd zur Vollkommenheit zu gelangen, führte ihn schließlich zum Studium auch der Schriften des Hinduismus. Hierzu wurde er von der Beobachtung angeregt, daß in der hinduistischen Welt sich von alters her der Tauḥīd durchgesetzt hatte, ohne von der Orthodoxie in irgendeiner Weise bekämpft zu werden, wie das in der islamischen Welt der Fall war. Er betrachtete somit - auch historisch völlig im Recht - die vier Veden als die vor allen anderen offenbarten Bücher und bezog die Qur'ānstellen 17,16; 35,22; 57,25, in denen der Prophet einem jeden Volke zubilligt, daß vor jeder Züchtigung ein Prophet als Warner geschickt worden sein muß, auch auf Indien, stellt somit also die hinduistische Religionsgemeinschaft nicht nur auf eine Stufe mit den Ahl-i kitāb, den mit Offenbarungsschriften bedachten Religionen des Juden- und Christen-

tums (u.a.), sondern betrachtet unter den Schriften die vedische Literatur als die älteste vor allen anderen. Damit hat er, vom historischen Standpunkt her gesehen, zweifellos recht, doch dürfte seine Interpretation der drei erwähnten Qur'ānstellen unter seinen orthodoxen Widersachern auf stärkste Ablehnung gestoßen sein. Innerhalb der vedischen Literatur nun betrachtet er die Upaniṣaden als Quintessenz des Tauḥīd, als mit dem Qur'ān nicht nur in Uebereinstimmung stehend, sondern sogar als dessen Kommentar, durch deren Studium ihm endlich alle Zweifel, die ihm andere Schriften nicht beseitigen konnten, lösbar wurden.

Um zum tiefen Verständnis der in den Upaniṣaden angesprochenen Themen zu gelangen, machte er sich an die Uebersetzung der Upaniṣaden, "damit er verstehe, welches Geheimnis darin enthalten sei, weshalb dieses Volk es in solch einem Maße vor den Muslims verborgen und versteckt hält." Denn die Upaniṣaden sind eine Geheimwissenschaft, die innerhalb der Gemeinschaft der Hindus ängstlich gehütet wird. Dārā Śukoh übersetzt denn auch den Begriff "Upaniṣad" mit "das zu verbergende Geheimnis". Tatsächlich ist vor Dārā Śukoh zu keiner Zeit eine Uebersetzung der Upaniṣaden in Angriff genommen worden, zumindest ist uns weder ein MS noch eine Nachricht darüber überkommen. Selbst unter Akbars Herrschaft, als eine rege Uebersetzungstätigkeit in aller Öffentlichkeit am Hofe des Herrschers getrieben wurde, hatte man sich höchstens zu einer Uebersetzung des Atharvaveda verstanden (s. Bikrama Jit Hasrat, op.cit. S.202.). Das ging freilich nicht nur auf die völlig andere Zielrichtung des Akbarschen Interesses am Schrifttum seiner hinduistischen Untertanen, sondern eben auch darauf zurück, daß man zur Uebersetzung eines solchen heiligen Buches, wie es unter Hindus jede Sammlung von Upaniṣaden darstellt, nur schwerlich Hindugelehrte, Paṇḍits und Saṃnyāsīs, hätte bekommen können.

Um jedoch in völliger Klarheit erkennen zu können, welcher Unterschied eigentlich zwischen den Motiven, die Akbars (reg. 1556-1605) Uebersetzungen veranlaßt hatten, und Dārā

Śukohs Anliegen besteht, dürfte es kein geeigneteres Mittel geben, als eine Aussage Abu 'l-Faqls in seinem Vorwort zur Uebersetzung des Mahābhārata der Aussage Dārā Śukohs in dessen Einleitung zum Sīrr-i akbar entgegenzustellen.

Abu 'l-Faql schreibt: "Having observed the fanatical hatred between the Hindus and the Muslims and being convinced that it arose only from mutual ignorance, that enlightened monarch wished to dispel the same by rendering the books of the former accessible to the latter. He selected, in the first instance, the Mahābhārata as the most comprehensive and that which enjoyed the highest authority, and ordered it to be translated by competent and impartial men of both nations. By this means he wished to show to the Hindus that some of their grossest errors and superstitions had no foundation in their ancient books, and to further convince the Muslims of their folly in assigning to the past existence of the world so short a span as seven thousand years (s. Bikrama Jit Hasrat, S.189)."

Akbars Motive waren also in der Hauptsache politischer Natur, da er versuchte, beide großen Religionsgemeinschaften seines Reiches einander näherzubringen und somit eine breite Grundlage für seine liberale Religionspolitik zu schaffen.

Die Entwicklung war über seine Bemühungen hinweggegangen und hatte einen schrittweisen Abbau des von ihm bereits Erreichten unter seinen Nachfolgern Ġahāngīr (reg. 1605-1627) und Śāhġahān (reg. 1627-1658) bewirkt. Die Macht der islamischen Orthodoxie war damit wieder gewachsen und vermochte es nun, ähnliche Bemühungen um eine Auseinandersetzung - wenn nicht ganz zu verbieten - so doch aus dem Licht der Oeffentlichkeit zu verbannen. Dārā Śukohs Upaniṣadenuebersetzung ging denn auch in aller Stille vor sich, ganz im Gegensatz zu den Uebersetzungen der Akbarzeit, die in unmittelbarer Nähe des Herrschers und z.T. wohl auch unter dessen Mitwirkung vorgenommen worden waren. Dārā Śukohs eigene Worte verdeutlichen die völlig andere Einstellung, der die Uebersetzung der Upaniṣaden entsprang:

"Und er verfolgt keinerlei Absicht oder irgendeinen Zweck als seinen eigenen, seiner Familie, seiner Freunde und der Wahrheitssucher geistigen Nutzen!"

Damit wäre auch Qanungos Bemerkung als falsch erwiesen, Dārā Śukoh wolle eine Versöhnung der beiden Religionen herbeiführen: "At any rate, it suited the purpose of this great missionary of peace and reconciliation whose ultimate object in his literary and spiritual pursuits was to establish harmony between the two apparently conflicting cultures and creeds in India (s. Qanungo, op.cit. S.148ff.)." Die von Qanungo angedeuteten Absichten entsprechen genau denen der Bemühungen Akbars. Dārā Śukohs spricht niemals und an keiner Stelle seiner Schriften davon, missionarisch tätig sein zu wollen im Sinne einer Versöhnung beider Religionsgemeinschaften. Dies lag dem allem weltlichen Getriebe abholden Dārā Śukoh fern. Seine Auseinandersetzung mit dem Hinduismus diente seiner eigenen Vervollkommnung auf dem Wege zur Erkenntnis der Einheit Gottes. Er ist auf diesem Wege auch stets nur Schüler gewesen, der es nicht verschmähte, trotz seiner Stellung sich unter die Schülerschaft berühmter Pīrs zu begeben.

In der Einleitung wird uns auch das Datum der Uebersetzung genannt, das durch die Schlußbemerkung am Ende des Werkes noch näher bestimmt wird: Die Uebersetzung wurde abgeschlossen am 26. Ramaḡān 1067 / 9. Juli 1657.

Ort der Uebersetzung war Delhi, Dārā Śukohs Palast (Manzil) Nigambodh.

3. Die Methode der Uebersetzung

Das wohl schwierigste Problem, das bezüglich der Uebersetzungsarbeit Dārā Śukohs zu lösen sein wird, ist das der Methode, mit der Dārā Śukohs die Upaniṣaden uebersetzte; denn damit ist eng verknüpft die Fragestellung, ob und wenn ja, inwieweit Dārā Śukoh des Sanskrit überhaupt mächtig war. Die Kenntnis des Sanskrit wurde bei Dārā Śukoh von allen, die sich mit seiner Uebersetzung beschäftigten, niemals in

Frage gestellt. Auch Jalali Naini geht in seinem Vorwort zur Textedition nicht auf dieses Problem ein. Der einzige, der es zu erwähnen überhaupt nötig hielt, war Bikrama Jit Hasrat (s.u.).

In keinem einzigen Werk Dārā Śukohs wird uns erzählt, wie er sich Kenntnisse des Sanskrit angeeignet habe. Dabei wäre eine solche Feststellung zumindest in einem Vorwort zum Maḡma^c al-bāḡrain oder in der Einleitung zum Sirr-i akbar durchaus am Platz gewesen. Ueber die von ihm angewendete Methode der Uebersetzung sagt er lediglich (s.o. S.16): "Und da in diesen Tagen die Stadt Benares, das Zentrum des Wissens dieses Volkes, in Abhängigkeit von diesem Wahrheitssucher war, versammelte er Paḡḡits und Saḡnyāsīs, die die gelehrtesten dieser Zeit sind und den Veda und die Upaniḡaden kennen. Er selbst übersetzte diese Quintessenz des Tauḡīd, die die Upaniḡaden darstellen ..."

Daraus geht eines mit Sicherheit hervor: Dārā Śukoh ist selbst der Verfasser und nicht nur der Auftraggeber. Dies ist meines Wissens auch nur von europäischen Wissenschaftlern bestritten worden, die selbst kein persisches Originalmanuskript hatten einsehen können und deshalb allein auf Anquetil Duperrons recht schlechte Uebersetzung von ... خروج

ترجمه نمودہ , "ipse ... translatum cum ostendisset (reddidisset)" (Tomus I, S.5.) zurückgreifen konnten, wie Weber: "Dara Schakoh ... liess ... mehre Pandits ... kommen, und durch sie funfzig der vorzüglichsten Upaniḡad in das Persische übersetzen ..." (Bd.I, S.254.) und Max Müller: "The Upaniḡads were translated from Sanskrit into Persian by, or, it may be, for Dara Shikuh." ¹⁾

Bei allen späteren, vor allem einheimischen Bearbeitern von Biographien oder Texten Dārā Śukohs wird dies auf Grund besserer Einsicht in Originale stillschweigend geändert. Man hat nun, indem man sich auf die erwiesene Verfasser-

1) Max Müller, Sacred Books of the East, Vol.I, p.IVII.

schaft Dārā Śukohs stützte, keinerlei Zweifel mehr an seinen Kenntnissen des Sanskrit gehabt. Dabei geben seine eigenen Worte in der Einleitung mehr als nur eine Berechtigung, sich einmal ernsthaft mit dieser Frage auseinanderzusetzen. Er schreibt (s.o. S.16): "Da dieser Wahrheitsucher ein Interesse an der Grundlage der Einheit des <höchsten> Wesens hatte, nicht aber an der arabischen, syrischen, hebräischen und Sanskritsprache, wollte er diese Upaniḡaden ... ins Persische übersetzen ..." Diese Bemerkung Dārā Śukohs ist bisher stillschweigend als ein Hinweis auf sein mangelndes Interesse an philologischen Problemen gedeutet worden, wie ich es mir aus dem allgemeinen Silentium über diesen Satz nur zu erklären vermag. Anlaß zu dieser Deutung mag der immerhin schwerwiegende Einwurf sein, daß Dārā Śukoh auf Grund seiner Erziehung - wie auch seine anderen Werke erweisen - des Arabischen wohl mächtig gewesen sei. Damit ist selbstverständlich der Wert der Aussage für unsere Erörterung gemindert. Trotzdem ist auch noch eine andere Interpretation möglich. Die Aufzählung der vier Sprachen geschieht in einer bezeichnenden Reihenfolge, die der Abfolge seiner Studien entspricht: Am Anfang studierte er "viele Bücher über den Sufismus" (s.o. S.14), die neben persisch natürlich auch arabisch geschrieben waren. Dann studierte er "die Thora, das Evangelium, die Psalmen und andere Schriften", die also in hebräischer, resp. syrischer Sprache abgefaßt waren. Als letztes kam er zu den hinduistischen Schriften, die sich der alten Sprache des Sanskrit bedienten. Damit ist zwischen den uns interessierenden Sprachen, der arabischen, die er konnte, und Sanskrit, das er vielleicht nicht konnte, ein Zwischenglied von zwei Sprachen eingeschoben worden, von denen er selbst sagt, daß er sich nur "liederliche Uebersetzungen" von Werken, die ursprünglich in diesen Sprachen abgefaßt waren, zu Gesicht bringen konnte. Da des weiteren eine Kenntnis des Hebräischen und Syrischen auch kaum anzunehmen ist, bestärkt diese Interpretationsweise unsere Zweifel betr. Sanskritkenntnissen.

Noch ein weiteres Indiz kann aus der Einleitung gewonnen werden: An keiner Stelle sagt Dārā Śukoh, daß er die Uebersetzungsarbeit in Angriff genommen habe, etwa, nachdem er nach einem intensiven Studium von Upaniṣad-Texten zu der Auffassung gelangt sei, dieses Buch müsse auch anderen Suchenden auf dem Wege der Wahrheit zugänglich gemacht werden. Vielmehr - und das geht aus dem logischen Aufbau seiner Einleitung hervor - wurde ihm bei der Betrachtung der hinduistischen Religionsgemeinschaft klar, daß das Einheitsbekenntnis die Grundlage ihres Glaubens ist. Kenntnisse über die inneren Vorgänge des Hinduismus muß sich Dārā Śukoh nicht unbedingt durch ein Studium der Originalwerke verschafft haben, dazu genügen Berichte seiner Umgebung und ein Studium von bereits verfaßten Texten wie Abu 'l-Faḍls Ā'in-i akbarī und früheren Uebersetzungen. Seine Bemerkungen über die Priorität der vedischen Literatur vor allen anderen zugänglichen religiösen Literaturen deuten nicht unbedingt auf ein Studium der Originalfassungen. Auffällig ist die Abfolge der Gedanken, mit denen er seine Uebersetzung einleitet: Er nennt die Upaniṣaden einen Auszug, eine "Quintessenz" der vier Veden, der früher einmal vorgenommen worden ist, worüber dann "Kommentare mit vollständiger Erläuterung und Interpretation geschrieben" (s.o. S.16) worden sind. Darauf folgt seine Bemerkung über sein Desinteresse an den vier erwähnten Sprachen und über seine Uebersetzung. Als Zweck seiner Uebersetzung bezeichnete er: "damit er verstehe, welches Geheimnis darin enthalten sei, weshalb dieses Volk sie in solch einem Maße vor den Muslims verborgen und versteckt hält".

Erst nach der Schilderung, er habe Hindu-Gelehrte kommen lassen und die Uebersetzung im Jahre 1067 / 1657 geschrieben, konnte er feststellen, daß er nunmehr - also erst durch die Uebersetzung - Klarheit gewonnen habe: "Und er fand alle Schwierigkeiten und alle sublimen Probleme, die er ersehnt und durchdacht hatte, die er gesucht und nicht gefunden hatte, aus dieser Quintessenz des alten Buches, .." "Und ver-

mittels dieses Buches wurden unbekannte Dinge diesem Faqīr bekannt und nicht verstandene verständlich."

Diese eben geschilderte Gedankenabfolge, wie sie in Dārā Śukohs Einleitung zu finden ist, deutet nicht auf eine Kenntnis des Inhaltes der Upaniṣaden hin, wie sie sich aus einem intensiven Studium der Originaltexte ergeben könnte. Bis zum Zeitpunkt der Uebersetzung ist für ihn das "Upaniṣad" eben "das verborgene und geheimzuhaltende Buch".

Es hängt bei einer endgültigen Entscheidung dieses Problems alles davon ab, welche Rolle man den aus Benares herbeigeholten Paṇḍits und Saṃnyāsīs zuerkennen will. Waren diese Männer lediglich Berater in schwierigen Fragen, wie sie immer bei einem Uebersetzungswerk auftauchen, oder waren es selbständige Uebersetzer? Bikrama Jit Hasrat (op. cit. S.191) beschreibt für die Akbarzeit zwei Möglichkeiten, eine Uebersetzung vorzunehmen: "(1.) the Narrative Method, i.e. the employment of a Pandit by the translator to help him translate a Sanskrit work; (2.) the Retranslation Method, i.e., to retranslate a Sanskrit work, making an early translation as the basis of the work." Es ist klar, daß für die Uebersetzung des Sirr-i akbar nur die "narrative method" in Frage käme, da eine frühere Uebersetzung der Upaniṣaden, soweit wir wissen, nicht vorhanden war.

Sehen wir uns zunächst einmal, bevor wir uns mit Bikrama Jit Hasrats Ausführungen über Dārā Śukohs Sanskritkenntnisse beschäftigen, Dārā Śukohs Verhältnis zu den mit ihm in Verbindung gebrachten anderen Uebersetzungen an! Die Uebersetzung des Yogavāsiṣṭha wurde von Dārā Śukoh im Jahre 1066 / 1656 in Auftrag gegeben. Es war nicht die erste dieses Werkes; denn schon Akbar hatte 1007 / 1598-99 eine Uebersetzung veranlaßt. Insgesamt ist das Yogavāsiṣṭha viermal übersetzt worden. Bei der Uebertragung, die Dārā Śukoh in Auftrag gab, handelte es sich also eindeutig um eine Uebersetzung nach der "retranslation method". Dies geht auch aus dem Vorwort hervor: "... Let it be known to the noble souls that the scholars who have before this translated Jog-Basisht into

Persian and omitted some of the Sanskrit terms, have not been able to convey the subtleties and full sense of the text. It was for this reason that in one of the months of the year A.H. 1066, (A.D. 1656), the ... God-Knowing king Dārā Shikūh, son of Shāh Jahān ordained as follows: - 'Since the translations of this sacred book which are extant, have not proved of much use to the seekers of the truth, it is my desire that a retranslation should be undertaken in conference with learned men of all sects who are conversant with the text. My chief reason for this noble command is that although I had profited by perusing a translation of it ascribed to Shaikh Ṣūfi,..." Dann folgt die Beschreibung eines Traumes, in dem Dārā Śukoh Vasiṣṭha und Rāma Candra sieht. "... After this vision, a desire to cause the retranslation of the book intensified me." (Bikrama Jit Hasrat S.235)

Dārā Śukoh läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, daß er lediglich eine Uebersetzung, nicht aber, nicht einmal zum Vergleich, das Sanskritoriginal dieses bedeutenden Werkes gelesen habe. Die Entscheidung, ob eine Uebersetzung gut oder schlecht ist, kann man aus inneren Widersprüchen herausfinden, bzw. aus der Untersuchung, ob man findet, was man sucht, muß also nicht unbedingt auf einem Vergleich des Originals mit der Uebersetzung beruhen.

Ahnliches gilt auch für die Uebersetzung der Bhagavad-gītā. Diese "was made by Dara Shikuh, probably with the help of some pundits, between the years A.H. 1065-67." (Bikrama Jit Hasrat, S.236). Zwar kann der Streit, ob diese Uebersetzung nicht auch Abu 'l-Faḍl zugeschrieben werden kann, zu Gunsten Dārā Śukohs als beendet angesehen werden (Bikrama Jit Hasrat, S.237 ff.), doch ist auch Dārā Śukohs Uebersetzung nur eine "retranslation", verbunden vielleicht mit der "narrative method".

Einige weitere Anhaltspunkte versucht Bikrama Jit Hasrat auf S.212 ff. zu geben: "It was not known as to how many Sanskrit works he had read in the original. Stray re-

ferences in the contemporary works allude to his keen appreciation of Sanskrit poetry. A delightful story tells how being pleased with the Sanskrit poetry of his favourite poet Jagannāth Mīśra, Dārā Shikūh promised to give him anything he asked for. Many contemporary Sanskrit poets, including Kavīndracarya, Kavī Harīrām and others have showered great praises on him for his learning and patronage of Sanskrit poetry."

Mir erscheint diese Angabe zu mager - und es muß betont werden, daß es die einzige dieser Art ist - und zu sehr möglichen Mißverständnissen unterworfen, als daß sie ein vollwertiges Gegengewicht gegen oben geäußerte Bedenken bilden könnte. Wer kann bestreiten, daß es sich bei seiner Vorliebe für Sanskrit-Poesie nicht auch um eine Vorliebe für Thematik und Stil der Sanskrit-Poesie handeln kann, die schließlich auch aus Uebersetzungen erschlossen und nachempfunden werden können?

In seinen weiteren Ausführungen vermag denn auch Bikrama Jit Hasrat keine besonders schlagkräftigen Argumente mehr für seine Auffassung beizubringen: "Nothing, however, is known of the actual scope of his studies in the field of Sanskrit literature and philosophy, either from contemporary Sanskrit writers or Persian historians. Unless such evidence is forthcoming, his knowledge of Sanskrit literature can only be based on the internal evidence of his works on Hinduism - his intimate acquaintance of Hinduism, particularly Hindu mythology as evidenced from the Mukālama; of traces of Hindu gnosticism from the Risāla'i Ḥaq Numā; of the technical Sanskrit philosophical vocabulary from the Majma' -ul-Bāḥrain; ..." (Bikrama Jit Hasrat, S.212 ff.)

Gegen das letzte Beispiel kann man Bikrama Jit Hasrats eigene Worte benutzen, die er zur Kennzeichnung des Maḡma' al-bāḥrain gebrauchte: "Though a treatise on the technical terms of Indian pantheism and their equivalents in Sufi phraseology, poor in spirit, largely verbal and devoid of any deep insight or great spirituality, it is a work of utmost interest to a student of comparative religion, ..."

(Bikrama Jit Hasrat, S.217). Dem ist nur noch hinzuzufügen, daß man sich bei der Durchsicht des Maḡma^c al-baḡrain des Eindrucks nicht erwehren kann, Dārā Śukoh habe einer von ihm angelegten Sammlung von Sanskrittermini die islamischen Entsprechungen in der Weise gegenübergestellt, daß einem Sanskritterminus eine islamische Entsprechung als Erklärung beigelegt wird. Und während auf der Seite der Sanskrittermini niemals ein Zitat auftaucht, verwendet Dārā Śukoh diese auf der Seite der islamischen Entsprechungen überaus häufig. Um dies durchzuführen, genügt aber auch nur eine Kenntnis lexikographischer Einzelheiten. Eine Kenntnis der Sprache als solcher samt einer Kenntnis der Grammatik und Syntax kann damit auch aus dem Maḡma al-baḡrain nicht bewiesen werden.

Dasselbe gilt ohne Einschränkung auch für die Mukālama, den literarischen Niederschlag einer Unterhaltung Dārā Śukohs mit dem Hinduheiligen Bābā Lāl, und für die Risāla-i ḡaqqnumā.

Nach all dem gesagten, kann ich die Aussage Bikrama Jit Hasrats nur schärfstens ablehnen, Dārā Śukohs Kenntnis des Sanskrit schiene sehr beachtlich gewesen zu sein. Nach dem als sehr gelungen zu bezeichnenden Ueberblick über die islamischen Studien des Hinduismus in seinem Einleitungskapitel "Studies in Hinduism" (S.174-201) zu Dārā Śukohs hinduistischen Studien, vor allem nach Bikrama Jit Hasrats Würdigung der Uebersetzungstätigkeit der Akbarzeit, ist es doch mit Händen zu greifen, daß Dārā Śukoh eine große Anzahl von Uebersetzungen zur Verfügung gestanden hat, zu schweigen von anderen Büchern wie dem Ā'in-i akbarī, die in sich ein großes Material früherer Studien vereinigt hatten. Dazu kam noch die Anwesenheit vieler Hindu-Gelehrter am Hofe, sowie einiger engster Vertrauter Dārā Śukohs.

Eine weitere Frage ist die nach den Texten, die Dārā Śukoh vorgelegen haben. Aus meiner Interpretation der Einleitung muß man entnehmen, daß Dārā Śukoh zumindest den vollen Inhalt der Upaniṣaden erst nach der Uebersetzung erfahren hat. Es ist also die Frage zu stellen, ob Dārā Śukoh schon am Hofe von Delhi MSS von Upaniṣaden besaß oder ob er nur

von dieser Literaturgattung und ihrem Inhalt gehört hatte und dann eine Uebersetzung vorsah, wozu er Paṇḍits und Saḡnyāsīs aus Benares kommen ließ. Möglicherweise haben erst diese ihm überhaupt MSS mitgebracht, wahrscheinlich ist dies zumindest, was die Form der Sammlung anbetrifft. Es liegt in der Natur der Sache, daß hier keine endgültige Lösung zu finden sein wird, falls sich nicht detaillierte Angaben in einem uns noch nicht zugänglichen Werk nachweisen lassen.

Eine weitere Ueberlegung muß die Zeitspanne berücksichtigen, in der dieses Werk einer Uebersetzung von fünfzig Upaniṣaden vollendet wurde. Zwei Auffassungen sind letzten Endes möglich: Die eine besagt, Dārā Śukoh habe gut Sanskrit gekonnt und diese Upaniṣadenübersetzung selbst verfaßt, allerdings nicht ohne sehr oft seine hinduistischen Ratgeber über unklare Stellen befragt zu haben. Die andere Annahme besagt, Dārā Śukoh habe die "narrative method" benutzt, d.h.: irgendwelchen Paṇḍits - ihre Namen werden leider nicht genannt - haben ihm die Texte mündlich (oder auch schriftlich) vorübersetzt, sodaß er diese Vorübersetzung nur noch in ein elegantes Persisch bringen mußte. Betrachtet man die kurze Zeitspanne von sechs Monaten, in der dieses Werk begonnen und vollendet wurde, so erscheint mir die zweite Annahme als wahrscheinlicher.

Jalali Nainis Behauptung, die meisten Paṇḍits und Vedakenner jener Zeit hätten Sanskrit und Persisch gekonnt (S. 224 der Einleitung), unterstreicht diese Auffassung nur noch mehr (Der Umstand, daß sich in der näheren Umgebung Dārā Śukohs viele Hindu-Gelehrte aufhielten, erklärt m.E. zur Genüge die Existenz eines Sanskrit-Briefes Dārā Śukohs sowie einer Uebersetzung des Maḡma^c al-baḡrain in das Sanskrit, s. Bibliographie).

Aus allen den oben angeführten Gründen halte ich die Annahme nicht für abwegig, Dārā Śukoh habe ein großes Wissen von Fakten über den Hinduismus gehabt samt einer ausreichenden Kenntnis der wichtigsten Sanskrittermini und ihrer Bedeutung, die es ihm ermöglichte, die ihm vorge-

legte Uebersetzung, sei sie mündlich oder schriftlich, zu erfassen und mit treffenden Bemerkungen und erläuternden Zusätzen zu versehen.

Er folgte demnach der "narrative method", wobei allerdings festzustellen ist, daß er auf Grund seiner Kenntnisse den Interpretationen seiner Paṇḍits und Saṃnyāsīs nicht kritiklos folgen mußte.

4. Bemerkungen zum Stil Dārā Śukohs

In der Beurteilung des Stils der Uebersetzung haben sich frühere Bearbeiter wie Mahesh Prasad, Qanungo, Bikrama Jit Hasrat und Jalali Naini des Lobes nicht genug tun können. Dieses Lob will und kann ich auch keineswegs einschränken. Dārā Śukoh hat sich große Mühe gegeben, den z.T. sehr schwer verständlichen Inhalt in flüssiger Form und leichtverständlich wiederzugeben. Wenn an dieser Stelle irgendeinem widersprochen werden muß, so ist es zuerst Dārā Śukoh selbst, der in seiner Einleitung offensichtlich seine Kräfte und auch seine Hilfsmittel überschätzt hat. Wenn er schreibt: "... wollte er diese Upaniṣaden ... ins Persische übersetzen, ohne Kürzungen und Zusätze, ohne geistige Voreingenommenheit, mit vollständiger Erklärung, Wort für Wort ...", so muß ihm entgegengehalten werden, daß ihm an mancher Stelle - allein in der Praśna-Upaniṣad¹ mehrmals - Kürzungen aus ganz bestimmten Motiven nachgewiesen werden können (s.u.) sowie Zusätze, die weit über den Rahmen einer "vollständigen Erklärung" hinausgehen. Was seine "geistige Unvoreingenommenheit" anbetrifft, so muß entgegnet werden: Diese kann sich nur darauf beziehen, daß er dem Text nicht die Feindseligkeit eines Andersgläubigen entgegenbringt. Dagegen tritt er an den Text mit ganz bestimmten Erwartungen heran, die seiner Suche nach dem Heilswege entsprechen. Schon aus diesem Grunde ist eine genaue Uebersetzung nicht möglich. Dies äußert sich z.B. in einer Anpassung vedischer Strophen an die Gedankenwelt der Upaniṣaden, die weit darüber hinausgeht, was die Verfasser mit dieser Uebernahme aus dem Ueberlieferungsgut älterer

Epochen bezweckt hatten. Dabei ist diese Erscheinung wiederum eher zu entschuldigen, wenn man die Uebersetzung Dārā Śukohs als durch das Sieb der Anschauungen seiner ihm assistierenden Paṇḍits gegossen ansieht. Auch eine Wort-für-Wort-Uebersetzung ist Dārā Śukoh nicht gelungen. Er hat oft in größter Freiheit Textstellen weggelassen, die ihm entweder zu schwer oder zu uninteressant erschienen. Doch ist es wohl angebracht, seine Worte nicht zu sehr auf die Goldwaage zu legen. Fest steht, daß er mit gutem Willen und ohne Aussicht auf Resonanz unter seinen Zeitgenossen an dieses Unternehmen herangegangen ist. Das sollte vieles entschuldigen!

Es sei im folgenden nur kurz auf die Aussagen früherer Bearbeiter hingewiesen, die über Dārā Śukohs Stil wie folgt aussagten:

Mahesh Prasad schrieb (op.cit. S.631): "As regards the nature of the Persian rendering, by comparing some pieces with the original Sanskrit, I have come to the conclusion, that the Persian version is very faithfully and sometimes even literally done. Every possible care has been taken that the Persian rendering may prove of much use to those who know Persian" und (ebenda S.636): "The language of the translation is masterly. It is quite suitable to the Persian knowing public. It is sweet and simple..."

Mit Qanungo begann die Auseinandersetzung über die Rolle, die Śaṅkaras Kommentar bei der Uebersetzung gespielt hat: "Instead of translating directly the cryptic sentences of the original text of the Upanishads, he has rendered into Persian the commentary of Sankara on those passages for the sake of accuracy free from ambiguity. It is also interesting to notice his slight adaptation of some passages to make things intelligible to Muhammadans for whom particularly this translation was meant. He took much pains to make his work easily intelligible to men of average intellect who had no grounding in Hindu mythology and philosophy. We must say he has eminently succeeded in this attempt. The Sirr-i-akbar of Dara Sikuh has not only all the merits of a good

translation, but also the compactness and charm of an original work" (op.cit. S.151).

Es muß jedem, der die Śaṅkara zugeschriebenen Kommentare zu den Upaniṣaden gelesen hat, unverständlich bleiben, wie Qanungo auf den Gedanken kommen konnte, Dārā Śukoh habe statt des Textes den Kommentar übersetzt. Offensichtlich hat Qanungo niemals einen Kommentar eingesehen.

Leider scheint der sonst sehr selbständige Bikrama Jit Hasrat dies auch versäumt zu haben; denn er schreibt diesen Gedanken fast wörtlich ab (op.cit. S.275): "With regard to the Persian text, I have endeavoured, so far it was practicable, to compare the major Upanishads with the Sanskrit original and if still at a few places, it remains cryptic, disconnected and unsatisfactory, it is because the translator, who has rendered into Persian portions of Sankaracharya's classical commentary, has not distinguished the Text of the Upanishads from the former. He has mixed up both, without any thought of proper classification and arrangement of each separately ..."

Nun steht es außer Zweifel, daß der Kommentar zu einigen Upaniṣaden, der Śaṅkara zugeschrieben wird, zur Erklärung herangezogen worden ist. Schon Dārā Śukoh verweist in seiner Einleitung darauf: "Und die Quintessenz dieser vier Bücher ... nennt man das "Upaniṣad". Und die Menschen jener Zeit haben es ausgesondert, haben darüber Kommentare mit vollständiger Erläuterung und Interpretation geschrieben ..." Des weiteren findet sich ein Hinweis in Jalali Nainis Text der Muṇḍaka-Upaniṣad 1,8 (S.325 des Textes):

شنکر آچارج در تفسیر این عبارت مینویسد
"Śaṅkarācārya schreibt bei der Kommentierung dieses Satzes, daß ..." und

تا اینجا تفسیر شنکر آچارج بود
"bis hierhin war (es) der Kommentar des Śaṅkarācārya." Wie wenig diese Hinweise jedoch geeignet sind, Dārā Śukoh Sanskritkenntnisse zuzubilligen, wird unten in Kapitel V,2 nachgewiesen werden.

Unter Weglassung einer weiteren Aussage Bikrama Jit Has-

rats über das Verhältnis der Uebersetzung zu Śaṅkaras Kommentar (op.cit.S.258 ff.), die sich bei näherem Hinsehen als eine gedankenlose Uebernahme aus Qanungo (s.o.) erweist, möchte ich noch eine Bemerkung Bikrama Jit Hasrats zurückweisen. Dieser schrieb (op.cit. S.276): "The Brahmanas, mostly containing a collection of utterances and discussions of learned priests upon sacrificial rites, cosmogonic myths and ancient legends, have been incorporated fully and often repeated. This does not in any way minimize the value of the work, but makes the text extremely unpalatable. Not too often the Āraṇyakas have been omitted ..." Diese Bemerkungen zeigen, daß der Verfasser von Einteilung und Wesen der vedischen Literatur nichts Rechtes weiß. Wir können uns deshalb wohl auch darüber trösten, daß Bikrama Jit Hasrats geplante Textedition nicht zustande gekommen ist.

III. Die Textauswahl

I. Vorbemerkung

Daß Dārā Śukoh eine Sammlung von Upaniṣaden vorgelegen hat und er nicht etwa verschiedene Texte zu einer Sammlung vereinigte, geht ebenfalls mit einiger Deutlichkeit aus seiner Einleitung hervor: "Und die Quintessenz dieser vier Bücher, in der alle Geheimnisse der Askese und Meditationsweisen des Tauḥīd enthalten sind, nennt man das "Upaniṣad". Und die Menschen jener Zeit haben es ausgesondert, haben darüber Kommentare mit vollständiger Erläuterung und Interpretation geschrieben und lesen es <heute noch>, da sie das als die beste Art von Gottesdienst auffassen,"¹⁾

Dārā Śukoh ist sich also der Textgeschichte der Upaniṣaden bewußt, wenn er sie als Auszüge aus den vier Veden bezeichnet. Der von ihm verwendete Singular "Upaniṣad" deutet darauf hin, daß er die ihm vorgelegten Texte als eine Einheit, als eine Sammlung betrachtete, die man mit der Sammelbezeichnung "Geheimlehre" usw. versehen könne. Wir wissen nicht, ob diese Sammlung im Sanskritoriginal heute noch existiert und wie weit sie verbreitet war. Colebrooke teilt in seinen Miscellaneous Essays folgende Beobachtung mit: "... in two other copies, which I also obtained at Benares, the arrangement differs, and several Upanishads are inserted, the genuineness of which is questionable; while others are admitted, which belong exclusively to the Yajurveda."²⁾

Unsere Uebersicht über die Upaniṣaden, die in Dārā Śukohs Sammlung enthalten sind (s.u.), wird erweisen, daß Colebrookes Beobachtung sich tatsächlich auf ein Sanskritoriginal beziehen könnte, wie es Dārā Śukoh vorgelegen hat.

Die Zahl der Upaniṣaden wird bei den verschiedenen Bearbeitern unterschiedlich angegeben. Qanungo hat sogar zwei Angaben: Auf Seite 22 spricht er von 50 Upaniṣaden, auf Seite 147 dagegen von 52 Upaniṣaden. Während Bikrama Jit Hasrat ein MS besitzt, das 52 Upaniṣaden bietet, hat Jalali Naini nur 50 abgedruckt. Bikrama Jit Hasrat bezieht sich auf ein MS der Āṣafīya Library, dessen Datum er mit 1166 / 1752-53

1) s.o. S.16

2) H.T.Colebrooke, Life and Miscellaneous Essays, a new

angibt.¹⁾ Die Upaniṣaden sind nach Veden geordnet, die erste ist also die Aitareya-Up., die letzten sind die Nṛsiṅha-Up. (Nr. 50), die Vāmāutaravāṇī-Up. (so Bikrama Jit Hasrat, vermutlich die Rāmottaratāpanīya-Up., Nr. 51) und die Gopālauravāṇī-Up. (Gopālottaratāpanīya-Up., Nr. 52).

Jalali Naini hat dagegen seiner Textedition auch ein recht altes MS zugrundegelegt, das den Vermerk trägt:

کتاب سیر اکبر تصنیف ارا شکوه بادشاہزادہ تادری
سنہ لغزدم محمد شاہی

"Sirr-i akbar, ein Werk des Prinzen Dārā Śukoh Qādirī, im Jahre 18 <nach der Thronbesteigung> des Muḥammad Sāh <reg. 1719-1748>." Das MS muß demnach ca. 1150 / 1737 geschrieben worden sein. Leider sagt Jalali Naini nicht, wo dieses MS jetzt aufbewahrt wird.

Bei der Entscheidung, ob die ursprüngliche Zahl der in der Sammlung enthaltenen Upaniṣaden 50 oder 52 gewesen sei, müssen wir nach Stand unserer heutigen Kenntnisse uns für die erstere entschließen. Einmal ist das von Bikrama Jit Hasrat angeführte MS das einzige, das 52 Upaniṣaden enthalten soll, zum anderen - und das ist das wichtigere Argument - ist die Nṛsiṅha-Up., ungeachtet aller Unterschiede der Abfolge, immer als letzte verzeichnet. Dies wird noch unterstützt durch Dārā Śukohs Schlußsatz zur Uebersetzung der Nṛsiṅha-Up.: "... und beendet wurde der 9. Khaṇḍa und beendet wurde die Nṛsiṅha-Up., die äußerst subtil ist und der Endpunkt aller Grade des Tauḥīd und des Taṣawwuf bezüglich des Wissens. Und sie ist die letzte des Atharvaveda und der Atharvaveda ist auch der letzte der Veden."²⁾

Jalali Naini, der das MS der Āṣafīya Library vom Jahre 1166 / 1752-53 zur Textkritik ebenfalls herangezogen hat, verzeichnet auf Seite 489 (des Textes) n.lo als abweichende Lesart den Schlußsatz dieses MS, der uns über die Herkunft

edition with notes by E.B.Cowell, London 1873, Vol.I,
p.84, n.l.

1) Cat. Vol.II, p.154o (Angabe Bikrama Jit Hasrats).

2) Jalali Nainis Edition des Sirr-i akbar, op.cit. S.489
des Textes, Uebersetzung des persischen Textes.

der Auffassung Bikrama Jit Hasrats, die Sammlung enthalte 52 Upaniṣaden, Aufschluß geben kann. Diese Lesart lautet folgendermaßen: "Und beendet wurde der 9. Khaṇḍa und beendet wurde die Nṛsiṃhottaratāpanīya-Up. aus dem Atharvaveda. Man muß wissen, daß 50 Upaniṣaden von allen vier Veden aus dem Grunde geschrieben worden sind, da zwei Upaniṣaden des Atharvaveda aus der Zahl von 36 Upaniṣaden <dieses Veda>, genannt "Vāma-utarabānī" und Gopāl-utarabānī", nicht aufgefunden worden sind. Jeder Interessierte, der sich um diese edle Wissenschaft bemüht, sollte, falls ihm jene beiden erwähnten Upaniṣaden zu Gesicht kommen, diese gütigst in dieses Buch einordnen. Das wäre eine verdienstliche Tat!"¹⁾

Es bleibt leider völlig unklar, wann dieser Schlußsatz entstanden ist. Jalali Naini bezeichnet dieses MS auf S.229 (der Einleitung) als 50 Upaniṣaden umfassend. Eine Deutung wäre zu finden, indem man annimmt, der Schreiber dieses MS habe Kenntnis von zwei weiteren Atharva-Upaniṣaden, die er in der Sammlung des Dārā Śukoh vermißte, von denen er aber annahm, Dārā Śukoh habe sie ebenfalls übersetzt. Und da sie seiner Ansicht nach in seiner Vorlage vergessen worden sind, bittet er andere Bearbeiter und Abschreiber, diese noch einzufügen, falls sie sie entdecken sollten. Eine andere Erklärung ist meiner Ansicht nach kaum denkbar. Auf jeden Fall aber geht Bikrama Jit Hasrats Zählung von 52 Upaniṣaden auf eben jenes MS zurück, das - wie wir sehen - auch nur 50 Upaniṣaden enthält. Seine weiteren Hinweise auf gelegentliche Zählung²⁾ dürften sich als genauso wenig stichhaltig erweisen; denn bei einer Durchsicht der lateinischen Uebersetzung Anquetil Duperrons muß man feststellen, daß in dessen Ueberschrift zum Verzeichnis der Upaniṣaden die Zahl 51 angeführt wird, während im Verzeichnis selbst nur 50 Upaniṣaden aufgeführt werden. Es dürfte somit feststehen, daß die Gesamtzahl der von Dārā Śukoh übersetzten Upaniṣaden 50 gewesen ist.

1) ebenda S.489 des Textes, n.10

2) Bikrama Jit Hasrat, op.cit. S.254 n.

Ein weit schwierigeres Problem ist es, die Reihenfolge der Upaniṣaden festzustellen, wie sie sich in der Vorlage und demzufolge wohl auch in Dārā Śukohs Uebersetzung ansetzen läßt. Die Anordnung, wie sie Jalali Naini befolgt, wird genügend gestützt, da sein MS eines der ältesten ist, das uns zur Verfügung steht, wenn man davon ausgeht, daß die oben zitierte Jahreszahl 1150 / 1737 von einem anderen als dem eigentlichen Abschreiber auf der ersten Seite verzeichnet worden ist. Dies läßt die Möglichkeit offen, das Datum der Abschrift noch eher anzusetzen, da es sich dabei auch um das einer Durchsicht oder vielleicht Registrierung handeln kann.

Eine andere als die bei Jalali Naini befolgte Anordnung findet sich schon sehr früh. Sowohl das schon erwähnte MS der Āṣafīya Library vom Jahre 1166 / 1752-53 als auch ein noch früheres, das Mahesh Prasad¹⁾ durchgesehen hat, folgen einer Anordnung der Upaniṣaden entsprechend der Zugehörigkeit zu einem der Veden in dieser Reihenfolge: 1.) Drei Upaniṣaden des Ṛgveda, 2.) zwölf Upaniṣaden des Yajurveda, 3.) eine Upaniṣad des Sāmaveda und 4.) sechsunddreißig (d. h.: vierunddreißig, s.o.) Upaniṣaden des Atharvaveda. Das von Mahesh Prasad angeführte MS ist ebenfalls datiert vom Jahre 1150 / 1738.²⁾ Die Anordnung nach Veden kann also für sich ein ebenso frühes Datum beanspruchen wie die von Jalali Naini befolgte.

Gegen die Ursprünglichkeit einer Anordnung nach Veden sprechen jedoch verschiedene Gründe: Einmal erhebt sich die Frage, welcher Anordnung man den Vorzug zu geben habe, wenn man ja damit unterstellen muß, daß die eine aus der anderen später abgeändert worden sein muß. Dabei ist es eher verständlich, daß spätere Abschreiber in Unwissenheit der Upaniṣadenliteratur in der nicht nach Veden angeordneten Abfolge kein Element einer inneren Ordnung erblickten, sodaß sie von sich aus die Upaniṣaden nach den Veden zusam-

1) op.cit. S.622 ff.

2) Śrī Rām's Section of Benares Hindu University Libr. P.G. 58a.

menstellten. Auf jeden Fall ist diese Entwicklung eher verständlich als umgekehrt. Zum anderen haben wir bereits festgestellt, daß Dārā Śukoh eine Sammlung vorgefunden haben muß. Nun ist eine Anordnung nach den vier Veden selten anzutreffen. Die uns erhaltenen einheimischen Sammlungen wie z.B. die der Īśādiviṣṭottaraśatopaniṣadaḥ¹⁾ beginnen mit Īśa-, Kena-, Kaṭha-, Praśna-Upaniṣad usw. Des weiteren ist zu fragen, weshalb Dārā Śukoh, wenn er tatsächlich die Upaniṣaden nach ihrer Zugehörigkeit geordnet hat, am Anfang und Schluß einer jeden Upaniṣad die Herkunftsbezeichnung beifügte: "aus dem Ṛgveda", "aus dem Yajurveda" usw. Dann hätte es auch eine Sammelüberschrift getan.

Wenn also die Ursprünglichkeit einer Anordnung nach Veden mit einiger Sicherheit abgelehnt werden kann, bleibt trotzdem die Frage, welches Ordnungsprinzip man wohl hinter der Abfolge bei Jalali Naini zu sehen habe. Auffällig ist, daß am Anfang die ältesten Upaniṣaden verzeichnet sind, während die weitere Abfolge im wesentlichen nur noch Upaniṣaden des Atharvaveda anführt. Innerhalb dieser Einteilung ist allerdings die Reihenfolge in jedem MS anders. Irgendwelche endgültigen Ergebnisse können auf Grund dieser verworrenen Lage nicht erreicht werden. Mit einiger Sicherheit läßt sich nur sagen, daß die Anordnung nach der Zugehörigkeit zu den vier Veden nicht ursprünglich ist und daß die letzte Upaniṣad in allen MSS die Nṛsiṃha-Upaniṣad ist.

Obwohl Anquetil Duperrons lateinischer Text in Europa weit verbreitet ist, möchte ich doch, nachdem uns endlich die vollständige persische Textedition zur Verfügung steht, im folgenden die uns erhaltene persische Sammlung nach der von Jalali Naini angeführten Reihenfolge besprechen.

1) Īśādiviṣṭottaraśatopaniṣadaḥ, a compilation of well-known Upaniṣads, hrsg. von Nārāyaṇa Rāma Ācārya, Bombay, Nirṇayasāgara Press 1948.

2. Die Sammlung

<Die Abkürzungen bedeuten: AD - Anquetil Duperrons lateinische Uebersetzung, op.cit.; SP 15 - Supplement Persan 15 und W 400 - Wilson 400, zwei MSS, die von mir zusätzlich benutzt worden sind (s.u.); JN - Jalali Nainis Text, op.cit.>

1. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad

(AD: Nr.2, "Brehdarang", I,98; SP 15 und W 400: Nr.2,

برهدارنگ ; JN: S.1, برهدارنگ)

Diese von Dārā Śukoh als dem Yajurveda zugehörig bezeichnete Upaniṣad wurde von ihm mit einigen Kürzungen übersetzt. Es fehlen die drei Lehrerlisten 2,6; 4,6; 6,5 wie auch der Abschnitt 4,5, der eine Wiederholung von 2,4 ist. Unberücksichtigt bleiben ferner die in den uns zugänglichen MSS vorhandenen Stellen 5,14-15 und 6,3-4. Wie auch schon Weber erkannt hatte, muß Dārā Śukoh MSS der Kāṇva-Rezension benutzt haben.¹⁾

2. Chāndogya-Upaniṣad

(AD: Nr.1, "Tschehandouk", I,15; SP 15 und W 400: Nr.2

چهندوک ; JN: S.103, چهندوک)

Dem Sāmaveda zugerechnet. Im 1.Prapāṭhaka fehlen verschiedene Abschnitte: 1,10; 1,2,11-14; 1,3,2; 1,3,8-12; 1,4,1; 1,5-7; 1,10-13.

Der zweite Prapāṭhaka erscheint in der Uebersetzung überhaupt nicht.

Der dritte ist äußerst unvollständig. Es fehlen 3,1-13; 3,15,2-7; 3,16,2-7; 3,17.18.

Vom vierten Prapāṭhaka fehlen 4,16.17, vom fünften 5,2,4-9; 5,3-10. Damit erweist sich die Chāndogya-Upaniṣad der Uebersetzung Dārā Śukohs als die, deren Textbestand im Vergleich zur heutigen Vorlage am meisten abweicht.

1) Indische Studien Bd.I, S.273.

3. Īśāvāsyā-Upaniṣad

(AD: Nr.5 "Eischvasieh", I,395; SP 15 und W 400: Nr. 5

(ایشاواسیه ; JN: S.168, ایشاواس)

Dem Yajurveda zugerechnet. Der von Dārā Śukoh benutzte Text deckt sich mit dem der Vulgata. Die im Anschluß an den Schlußvers 18 erscheinenden Ausführungen dürften nicht auf eine geschriebene Vorlage zurückgehen, sondern auf Dārā Śukohs Bedürfnis, dem Text eine abschließende erläuternde Bemerkung anzuhängen.

4. Praśna-Upaniṣad

(AD: Nr.14, "Porsch", II,128; SP 15 und W 400: Nr. 14,

(پیرشنه oder پیرش ; JN: S.172, پیرش)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Dārā Śukohs Vorlage besaß denselben Textbestand wie die uns überlieferte. Im Anschluß an 1,15 und 1,16 längere Zusätze (s.u.).

5. Māṇḍūkya-Upaniṣad

(AD: Nr. 31, "Mandouk", II,266; SP 15: Nr. 28, W 400:

Nr. 31, ماندوک ; JN: S. 186, ماندوک)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Der persische Text enthält nur die in der Sammlung der Īśādiviṣā. und auch bei Hume¹⁾ aufgeführten 12 kurzen Abschnitte, d.h.: die eigentliche Upaniṣad, ohne Berücksichtigung der bei Deussen beigefügten metrischen Paraphrase sowie der Kārikā des Gauḍapāda.

6. Kena-Upaniṣad

(AD: Nr.36, "Kin", II,291; SP 15 und W 400: Nr. 36, کین ; JN: S.189, کین)

Obwohl die Kena-Up. eigentlich zum Sāmaveda gehört und im Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa steht, wird sie von Dārā Śukoh

1) R.E.Hume, The Thirteen Principle Upanishads translated from the Sanskrit, Madras-Oxford 1954², S. 391 ff.

dem Atharvaveda zugerechnet. Keine Abweichungen vom überlieferten Text.

7. Śvetāśvatara-Upaniṣad

(AD: Nr.13, "Sataster", II,94; SP 15 und W 400: Nr.13,

(شیت استر ; JN: S.194, شیت استر)

Dem Yajurveda zugerechnet. Keine Abweichungen vom überlieferten Text.

8. Kaṭha-Upaniṣad

(AD: Nr.37, "Kiouni", II,299; SP 15 und W 400: Nr. 37,

(کتھولی ; JN: S.214, کتھولی)

Von Dārā Śukoh zum Atharvaveda gerechnet, dies wahrscheinlich aber auf Grund einer abweichenden, auch in MSS belegten Tradition. Die Kaṭha-Upaniṣad gehört zum Schwarzen Yajurveda.¹⁾ Die entweder nur in sechs Vallīs oder zwei Adhyāyas zu je drei Vallīs eingeteilte Upaniṣad ist in der uns erhaltenen Form wiedergegeben. Ein kurzer zusätzlicher Schlußabschnitt wurde von JN als dritter Adhyāya angeführt. Er wies darauf hin, daß "in den gedruckten Sanskrittexten dieser dritte Adhyāya auch vorhanden ist" (s.S.231 des Textes). In den mir zur Verfügung stehenden Texten und Uebersetzungen endet die Upaniṣad mit der 6.Vallī, Vers 18. In den Dārā Śukoh vorliegenden MSS scheint die Zählung jedoch anders verlaufen zu sein. In AD's Uebersetzung erscheinen 7 Abschnitte (djozv - جزو - vallī). In seiner Uebersetzung beginnt die siebente Vallī aber schon mit dem Vers 6,14, was Jalali Naini auch an Hand seiner MSS bestätigt. Daraus geht hervor, daß der Textbestand bis auf einen Schlußvers der überlieferten Form entspricht, nur die Unterteilung verläuft anders.

1) s. auch M.Müller, SBE XV, S. XXI und Deussen, op. cit. S.261 ff.

9. Maitrāyaṇa-Upaniṣad

(AD: Nr.3, "Mitri", I,294; SP 15 und W 400: Nr. 3, میتری; JN: S. 231, میتری)

Dem Yajurveda zugerechnet. Der 6. Prapāṭhaka endet mit Abschnitt 32. Die Abschnitte 6,33-38 erscheinen in Dārā Śukohs Uebersetzung nicht. Stattdessen ist ein Zitat aus einem anderen Werk eingeschoben, was die Eingangsworte beweisen: *و در دیگر منتر بیاید مذکور*, "und in einem anderen Mantra des Veda ist überliefert, daß ..."

10. Kauṣītaki-Upaniṣad

(AD: Nr. 12, "Kok'henk", II,68; SP 15 und W 400: Nr. 12, کوکهنک; JN: S. 276, کوکهنک)

Dem Ṛgveda zugerechnet. Die Abschnitte 2,4-11 fehlen. Wie Hume bemerkt, 1) fehlt auch in manchen MSS die bei Dārā Śukoh nicht erscheinende Stelle 4,2. Es handelt sich hierbei um eine offensichtlich später eingefügte Textpartie, die in Form von Stichworten das in 4,3-18 folgende Gespräch zusammenfassen sollte.

11. Aitareya-Upaniṣad

(AD: Nr. 11, "Sarbsar", II,35; SP 15 und W 400: Nr.11, انتریه; JN: S. 296, انتریه)

Dem Ṛgveda zugerechnet. Es erscheint mir erwiesen, daß, wie M. Müller 2) schreibt, Anquetil Duperrons "Sarbsar" nur eine verderbte Lesart von انتریه ist; im Fihrist zu SP 15 und W 400 erscheint an elfter Stelle ein Schriftbild wie انتریه, wiedergegeben von Anquetil Duperron mit "Anrteheh". Eine Sarvasāra-Upaniṣad, die einem Abschreiber möglicherweise Grund zu einer Verderbnis war, erscheint in meinen MSS und auch bei AD an sechster Stelle (bei JN an fünfundzwanzigster). In seinem Druck berücksichtigt JN, daß die als Upaniṣad bei Dārā Śukoh übersetzten Abschnitte aus zwei Teilen bestehen. Dārā Śukoh übersetzte zusätzlich einen größeren Teil des Aitareya-Āraṇyaka, dessen 2.Āraṇyaka, Adhyāya 4-7 die Aitareya-Upaniṣad bildet. So setzt sich also Dārā Śukohs Aitareya-Upaniṣad aus 1.) Aita-

1) op.cit. S.329.

2) SBE I, S. XCVII.

reya-Āraṇyaka 2,1 - 2,3,4 unter Auslassung der folgenden 2,3,5-8 und 2.) Aitareya-Upaniṣad (~ Aitareya-Āraṇyaka 2,4 - 2,6 zusammen.

12. Ānandavallī

(AD: Nr.38, "Anandbli", II,328; SP 15 und W 400: Nr.38, آنند بلی; JN: S.311, آنند بلی)

Dem Yajurveda zugerechnet. Die in dieser Form und unter dieser Bezeichnung bei Dārā Śukoh auftretende Upaniṣad ist in Wirklichkeit der zweite Teil, die 2. Vallī, der Taittirīya-Upaniṣad. Dieser Ānandavallī wurde aber von Dārā Śukoh noch ein kurzer Abschnitt vorangestellt, der sich mit dem ersten Anuvāka der Śikṣāvallī, also Taittirīya-Upaniṣad 1,1 identifizieren läßt. Damit stellt sich uns Dārā Śukohs Ānandavallī-Upaniṣad als Taittirīya-Upaniṣad 1,1 und 2,1-9 unter Ausfall von 1,2-12 vor. Der Einschnitt zwischen "śikṣā-adhyā" (śikṣā-dhyāya ~ śikṣāvallī) und "brahm-bālī" (~ (brahm)ānandavallī) in Jalali Nainis Textabdruck beruht nicht auf handschriftlicher Ueberlieferung. Da der erste Anuvāka der Śikṣāvallī seinem Charakter nach ein Eingangsgebet und als solches nicht unbedingt unlöslicher Teil der Śikṣāvallī ist, muß angenommen werden, daß in Dārā Śukohs MSS dieses Eingangsgebet die Einleitung zur Ānandavallī darstellt. Dārā Śukoh führt denn auch dieses Gebet mit den Worten ein: *این دعای اول از اینک است*, was ich mit AD (hoc votum initium hujus Ūpnek'hat est) als *این دعا اول از اینک است*, "dieses Gebet ist der Anfang der Upaniṣad" lesen möchte. Dies erhärtet noch mehr die Tatsache, daß sowohl Ānandavallī als auch Bhṛguvallī (s.folgende) in der Dārā Śukoh vorliegenden Sammlung noch zwei völlig selbständige Texte darstellten, die erst später zu einem einheitlichen Upaniṣadenwerk, eben der Taittirīya-Upaniṣad, zusammenwachsen. Unter "später" ist hierbei nicht zu verstehen, daß die Zusammenfassung nach dem Datum der Uebersetzung Dārā Śukohs vorgenommen worden ist. Redaktionelle Differenzen sind hierbei zu berücksichtigen. Aus den Verhältnissen, wie sie die Uebersetzung Dārā Śukohs widerspiegelt, ist lediglich zu erkennen, daß von den Paṇḍits aus Benares diese beiden Texte noch als selbständig empfunden wurden, wobei allerdings einschränkend gesagt werden muß, daß

Ānandavallī und Bhṛṅguvallī im engen Zusammenhang, d.h.: hinter einander übersetzt worden sind, was sich bis heute trotz verschiedener Abfolge in den MSS erhalten hat. Auch die Colebrookische Sammlung führt diese beiden Texte noch getrennt auf. 1)

13. Bhṛṅguvallī

(AD: Nr.39, "Bharkbli", II,338; SP 15 und W 400: Nr. 39, بلر
JN: S. 317, بلرگ بلر)

Dem Yajurveda zugerechnet. Stellt die 3.Vallī der Taittirīya-Upaniṣad der heutigen Ueberlieferung dar. Vollständig übersetzt.

14. Muṇḍaka-Upaniṣad

(AD: Nr.4, "Mandek", I,375; SP 15 und W 400: Nr.4, مندرک ;
JN: S.324, مندرک)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt.

15. Jābāla-Upaniṣad

(AD: Nr.29, "Djabal", II,241; SP 15: Nr.26, W 400: Nr. 29, جابال
JN: S.336, جابال)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt.

16. Paiṅgala-Upaniṣad

(AD: Nr.32, "Pankl", II,271; SP 15 und W 400: Nr.29 resp. 32,
سکل oder سکل ; JN: S.341, پنگل)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Dieses kurze Textstück, das eine Unterhaltung des Yājñavalkya mit seinem Schüler Paiṅgala beinhaltet, kann man nur als Bruchstück bezeichnen; denn es stellt von der uns erhaltenen Paiṅgala-Upaniṣad von insgesamt vier Adhyāyas nur Adhyāya 4,1-9 (nicht 4,1-7, wie JN schreibt) vor, darüber hinaus ist es noch recht frei übersetzt. 2)

17. Kaivalya-Upaniṣad

(AD: Nr.18, "Kioul", II,165; SP 15 und W 400: Nr. 18, کبول ;
JN: S.341, کبول)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt.

1) als Nr. 45 - 46, s. Deussen, op.cit. S.537.

2) vergl. Iśādiviṃśa° Nr. 62, S.410.

18. Puruṣasūkta-Upaniṣad

(AD: Nr.40, "Bark'he soukt", II,346; SP 15 und W 400: Nr. 40,
پرکھ سوکت ; JN: S.347 پرکھ سوکت)

Dieses Textstück, das bei Dārā Śukoh als Upaniṣad erscheint, ist z.T. das berühmte Puruṣasūkta, Ṛgveda 10,90, das Dārā Śukoh aber aus der Vāj.Saṃh. bezogen hat. Jalālī Nāyini bezeichnete Ṛgveda 10,90 als auch aus 22 Versen bestehend, in Wirklichkeit hat das eigentliche Puruṣasūkta nur 16 Verse. Unser Text besteht also aus Vāj.Saṃh. 31,1-16 (Ṛgveda 10,90,1-16) und Vāj.Saṃh. 31,17-22. Dārā Śukoh bezeichnet das Puruṣasūkta deshalb auch als zum Yajurveda gehörig.

19. Śivasamkalpa-Upaniṣad

(AD: Nr.22, "Schiw sanklap", II,204; SP 15: Nr.32, W 400: Nr. 22,
شیو سنکلپ ; JN: S.351, شیو سنکلپ)

Dem Yajurveda zugerechnet, da die Uebersetzung Vāj.Saṃh. 34, 1-6 entspricht. Die Śivasamkalpa-Upaniṣad fand Aufnahme in die Sammlung der "Un-published Upanishads". 1) Die von Dārā Śukoh übersetzte Śivasamkalpa-Upaniṣad entspricht der auf S.318-19 stehenden kürzeren der beiden unter dieser Bezeichnung laufenden Upaniṣaden. Sie ist am Ende ausdrücklich als ein Auszug aus der Vāj.Saṃh. bezeichnet.

20. Chāgaleya-Upaniṣad

(AD: Nr.45, "Tschakli", II,372; SP 15 und W 400: Nr. 45, چاکلی ;
JN: S.353, چاکلی)

Dem Yajurveda zugerechnet. Die Chāgaleya-Upaniṣad, die Deussen in seiner Upaniṣadenübersetzung als Drittübertragung des bei AD enthaltenen Textes noch nicht auf ein Sanskritoriginal zurückführen konnte, 2) wurde seither durch verschiedene Publikationen zugänglich gemacht. Sie ist enthalten in der Sammlung der "Un-published Upanishads". 3) N. Tsuji veröffentlichte sie in

1) Un-published Upanishads, edited by the Pandits of Adyar Library under the supervision of Dr.C.Kunhan Raja, 1933.

2) Deussen, op.cit. S.837ff.

3) op.cit. S.23-25.

Tokyo 1951, ¹⁾ Renou in Paris 1959. ²⁾ Die Chāgaleya-Up. ist ein Prosatext ohne Unterteilungen, in der Sammlung der "Un-published Upanishads" fehlt jeder Hinweis auf Zugehörigkeit zum Yajurveda.

21. Tadeva-Upaniṣad

(AD: Nr.8, "Tadiw", II,5; SP 15 und W 400: Nr.8, تديو ; JN: S.356, [تديو] سرپه ميده)
Dieses Textstück entspricht der Vāj.Saṃh. 32,1-16, deshalb rechnet es Dārā Śukoh zum Yajurveda. Die Bezeichnung für diese Upaniṣad differiert bei Dārā Śukoh. Im Fihrist zu SP 15 und W 400 erscheint sie als Tadeva-Up., bei JN jedoch als Sarvamedha-Up. Im Text wird sie in beiden o.a. MSS und bei AD am Anfang als Tadeva-Up., am Ende als Sarvamedha-Up. bezeichnet. Die Bezeichnung Tadeva-Up. führt sich auf den Versanfang von Vāj.Saṃh. 32,1 zurück, die Bezeichnung Sarvamedha findet sich am Schluß des Kommentars zum 32. Adhyāya: Śrīmanmahākrte vedādīpe manohare / sarvamedhikamantrottir dvātriṃśo 'dhyāya īritah //

22. Mahānārāyaṇa-Upaniṣad

(AD: Nr. 30, "Maha narain", II,249; SP 15: Nr. 27, W 400: Nr. 30, مہاناراین ; JN: S.360, مہاناراین)
Dem Yajurveda zugerechnet. Jalali Nainis Drucklegung der persischen Uebersetzung dieser Upaniṣad ist recht mangelhaft. Er erkannte nämlich leider nicht, daß Dārā Śukoh der Āndhra-Rezension und nicht der von ihm seiner Unterteilung zugrundegelegten Atharva-Rezension gefolgt war. Das Verdienst, Dārā Śukohs Mahānārāyaṇa-Up. in der Fassung der Āndhra-Rezension identifiziert zu haben, gebührt A.Weber. ³⁾ Deussen folgte seiner Auffassung, legte aber seiner Uebersetzung die Drāviḍa-Rezension zugrunde, da er über die Āndhra-Rezension nicht verfügte. ⁴⁾

-
- 1) Tsuji, N. On the Chāgaleya-Upaniṣad, Iwanam (commemoration Volume dedicated to H.Ui) Tokyo 1951, pp.311-29.
 - 2) Chāgaleya Upaniṣad, publiée et traduite par L.Renou, 1959, (Les Upaniṣad, vol. XVII, pp.15)
 - 3) Indische Studien, Bd. II, S.80
 - 4) Deussen, op.cit. S.242.

Jalali Nainis Bemühen, den Text Dārā Śukohs in die 25 Khaṇḍas der Atharva-Rezension (anstatt der 80 Anuvākas der Āndhra-Rezension) zu pressen, lassen den Text zu einem Wirrwarr von Auslassungen und Zusätzen werden. Tatsächlich ist ja der Textbestand der Upaniṣad umstritten. Nur einzelne Teile tragen den Charakter einer Upaniṣad (Deussen übersetzt nur diese, op.cit. S.242). Dabei ist es weiterhin unerklärlich, wie JN im Anschluß an den 1.Khaṇḍa, der nur 11 Verse hat, die Verse 12-16 für ausgefallen erklären konnte. Tatsächlich steht im Texte der Atharva-Rezension als Abschluß des 1.Khaṇḍa: 1.) 6 Verse, die sich als den Uttaranārāyaṇa genannten zweiten Teil des Puruṣasūkta dieser Upaniṣadensammlung, das mit Vāj.Saṃh. 31,17-22 (oder auch Taitt.Ār. 3,13) identisch ist, definieren lassen, und 2.) 7 Verse, die auch schon in der Tadeva-Up. aufgeführt werden und der Taitt.Saṃh. 4,1,8 entsprechen. Jalali Naini zählt erstes Textstück als Vers 17-22 und erklärt es (deshalb diese Unterteilung) als zur Puruṣasūkta-Up. gehörig und zweites Textstück ohne Unterteilungen als zur Tadeva-Up. gehörig.

Infolge der Unklarheit bezüglich der unterschiedlichen Unterteilungen in den verschiedenen Rezensionen interpretierte JN (S.365 des Textes) auch eine weitere Textstelle falsch, die darauf schließen läßt, daß Dārā Śukoh Textpartien wissentlich wegläßt, die ihm seine assistierenden Paṇḍits als nicht zur Upaniṣad gehörig bezeichneten. Anstatt richtig:

و در اینجا چند منتری که در محل بود نوشته نشده
(so SP 15 und W 400, AD: in hoc loco quot mantri, quod de opere est scriptum non fit) las JN: نوشته شده , worauf er den folgenden Abschnitt bezog und diesen zum 2.Khaṇḍa hinzurechnete. In Wirklichkeit ist dieser kurze Abschnitt der 9. Anuvāka (Khaṇḍa 7,6 der Atharva-Rez.) und Dārā Śukohs Bemerkung: "Hier wurden einige Verse, die über das Opfer handelten, nicht niedergeschrieben", bezieht sich auf die ausgefallenen Abschnitte Anuvāka 3-8 (Khaṇḍa 3-7,5).

Anuvāka 23, das Indiz, daß es sich bei Dārā Śukohs Uebersetzung um die Āndhra-Rezension gehandelt haben muß, das in der Drāviḍa-Rezension den 12. Anuvāka und in der Atharva-Rezension Khaṇḍa 12,1 bildet,

fehlt denn auch an dieser Stelle in der persischen Uebersetzung. So ergibt sich in einer tabellarischen Uebersicht folgendes Bild (die eingeklammerten Stellen in der Āndhra-Rez. deuten die Textpartien an, die nicht als Teile der Upaniṣad gerechnet werden, im persischen Texte die, die nicht übersetzt wurden):

Āndhra-Rez.	Atharva-Rez. (Jalali Naini)
Anuvākas	Khaṇḍas
1,1-11	1,1-11
(,12-17)	,17-22
(,18)	,Seite 362, Z11.9-11
(,19)	, , .11-13
(,20)	, , .17-19
(,21)	, , .14-16
(,22)	, , .20-22
(,23)	, , .23-26
(,24)	, , .26ff.
,25-34	2,1-10
(2.)	(~ Anuvāka 1,23-68 der Drāviḍa-Rez.)
(3-8)	(3-7)
9	7,6
10	8,1
11	8,2
12,1-3	8,3-5
,4-5	9,1-2
,6-7	(9,3-4)
(,8-19)	(9,5-13 und 10,1-2)
,20-24	10,3-8
13,1-12	11,1-13
	(,14-15)
(23, <s.o.>)	(12,1)
14	12,2
15	12,3
(16-78)	(12,4 - 21,2)
79- 80	22 - 25

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich, daß Dārā Śukoh der Āndhra-Rez. folgte, denn die Textauslassungen harmonieren am

besten mit der Anuvāka-Unterteilung.

23. Tārasāra-Upaniṣad

(AD: Nr.46, "Tark", II,378; SP 15 und W 400: Nr.46, تارك ; JN: S.372, تارك)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Aufgeführt als Tāraka-Upaniṣad. Diese ist mit den uns erhaltenen Fassungen nicht genau zu identifizieren. Man wird aber nicht fehlgehen, sie als eine Paraphrase oder eine Parallelfassung des ersten und zweiten Teiles der Tārasāra-Upaniṣad aufzufassen, wie sie sich in der Sammlung der Tāradivimśa° auf S. 583-85 darbietet.

24. Bāṣkala-Mantra-Upaniṣad

(AD: Nr.44, "Baschk1", II,366; SP 15 und W 400: Nr.44, باشکل ; JN: S.373, باشکل منتر)

Dem Ṛgveda zugerechnet. Auch diese, aus 25 Versen bestehende Upaniṣad, die Deussen ¹⁾ noch nicht mit einem Sanskritoriginal identifizieren konnte, ist unterdessen mehrfach publiziert und besprochen worden. Sie ist enthalten in der Sammlung der "Unpublished Upanishads", ²⁾ worin ein Hinweis auf die Zugehörigkeit der Upaniṣad zum Ṛgveda nicht zu finden ist. Weitere Editionen sind von Tsuji ³⁾ und Renou. ⁴⁾

25. Sarvasāra-Upaniṣad

(AD: Nr.6, "Sarv", I,400; SP 15 und W 400: Nr.6, سرب ; JN: S.377, سرب)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt. ⁵⁾

1) Deussen, op.cit. S.838ff.

2) op.cit. S.37-39.

3) Tsuji, N. Bāṣkalamantropāniṣad, Mélanges Miyamoto, 1954, 3.

4) Renou, L. Bāṣkala-Mantra-Upaniṣad, Les Upaniṣad, fasc. 16, Paris 1956 (texte, introduction, translation et notes).

5) Tubini, B. Sarvasāropāniṣad. "Les Upanishad", texte et traduction sous la direction de Louis Renou, nr. XIV, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952.

26. Śaunaka-Upaniṣad

(AD: Nr.49, "Schavank", II,403; SP 15 und W 400: Nr.49, شنوئک ,
JN: S.380, شنوئک)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Auch diese von Deussen nur als
Drittübersetzung aus dem "Oupnek'hat" vorgelegte Upaniṣad ist
seit der Veröffentlichung der "Unpublished Upanishads" zugäng-
lich geworden. Der dort auf den Seiten 51-54 abgedruckte Pro-
sotext wurde von Dārā Śukoh vollständig übersetzt.

27. Yogaśikhā-Upaniṣad

(AD: Nr.20, "Djog sank'ha", II,197; SP 15 und W 400: Nr.20,
جگ شیکھا , JN: S.384, جگ شیکھا)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vorliegende Uebersetzung beruht
auf der kürzeren Fassung, 1) nicht der längeren Telugu-Fas-
sung. 2) Vollständig übersetzt.

28. Yogatattva-Upaniṣad

(AD: Nr.21, "Djogtat", II,200; SP 15 und W 400: Nr.31 resp. 21,
جگ تات , JN: S.386, جگ تات)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Jalali Naini versuchte, diesen
Text nach der längeren Fassung einzuteilen, die insgesamt 142
Verse enthält. 3) Dārā Śukohs Text entspricht den Versen 1-2
und 132-142 dieser Langfassung. Deussen bietet stattdessen eine
Kurzfassung dieser Upaniṣad an, deren Versen 1-13 unter Ausfall
von 14-15 unser Text entspricht. 4)

29. Mahā-Upaniṣad

(AD: Nr.16, "Maha", II,157; SP 15 und W 400: Nr. 16, مھا , JN:
S.389, مھا)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Die Uebersetzung beruht auf der kür-

1) Nr.119 der Sammlung der Īśādiviṃśa°, S.656ff.

2) Nr.66 desselben Werkes, S.455ff. s.auch Deussen, op.cit.
S.666)

3) Nr.43 der Sammlung der Īśādiviṃśa°, S.297.

4) s. Deussen, op.cit. S.669.

zeren Rezension, 1) deren vier Abschnitte vollständig übersetzt
sind. Jalali Naini teilt diesen Text nach der längeren Rezen-
sion 2) ein, deren 1.Adhyāya den Abschnitten 1-3 der Kurzfas-
sung entspricht und Adhyāya 6,63 dem Abschnitt 4.

30. Ātma(pra)bodha-Upaniṣad

(AD: Nr.17, "Atma pra boudeh", II,162; SP 15 und W 400: Nr.17,
آتما پرا بودھ , JN: S.392, آتما پرا بودھ)

Dem Atharvaveda zugerechnet. JN weist darauf hin, daß die Ueber-
setzung Dārā Śukohs nur einen Teil der uns erhaltenen Upaniṣad
darstelle. In der Sammlung der Īśādiviṃśa° ist diese Upaniṣad
in der längeren Rezension als Nr.44 aufgeführt, die sich bei
näherer Betrachtung auch deutlich in zwei Abschnitte einteilt.
Der erste, der von Dārā Śukoh benutzt wurde, ist ein ohne Unter-
teilungen durchkomponiertes Stück, das in dieser Form von Cole-
brooke in seine Sammlung aufgenommen und von Deussen übersetzt
worden ist. Daran schließt sich in der Sammlung der Īśādiviṃśa°
noch ein Abschnitt an, dessen Zählung wieder bei Vers 1 beginnt
und bis 30 fortläuft. Der in Īśādiviṃśa° erscheinende Schluß-
satz wurde von Dārā Śukoh (und auch von Deussen) als Abschluß
der kürzeren Fassung übersetzt.

31. Nārāyaṇa-Upaniṣad

(AD: Nr.7, "Narain", II,1; SP 15 und W 400: Nr.7, ناراین , JN:
S.394, ناراین)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Die Uebersetzung Dārā Śukohs ent-
spricht dem 1., 2. und 5. Abschnitt der Nārāyaṇatharvaśira-
Upaniṣad der Sammlung der Īśādiviṃśa° Nr.18, die von Deussens
Fassung bedeutend abweicht, wobei in den Abschnitt 2 einige Zu-
sätze eingefügt worden resp. Abweichungen von der uns erhaltenen
Fassung vorhanden sind.

32. Āruṇeya-Upaniṣad

(AD: Nr. 35, "Arank", II,286; SP 15 und W 400: Nr.35, آرئک ,

1) Nr.115 der Īśādiviṃśa°, S.649.

2) ebenda Nr.64, S.428.

JN: S.396, (اونک)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Dārā Śukohs Uebersetzung entspricht der in Īśādiviṃśa° unter Nr.16 abgedruckten Āruṇika-Upaniṣad.

33. Cūlikā-Upaniṣad

(AD: Nr.41, "Djourka", II,351; SP 15 und W 400: Nr.41, جوکھا oder چوکیا; JN: S.399, چولیکا)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Jalali Naini teilt den Text der Uebersetzung nach der Gestalt der Upaniṣad, wie sie z.B. in Īśādiviṃśa° Nr.34 unter der Bezeichnung Mantrika-Upaniṣad auftritt. Den dort gezählten 19 Versen folgt ein Schlußsatz, der mit einigen Verderbnissen den Vers 21 der Lesart Webers ¹⁾ und Deussens Uebersetzung ²⁾ entspricht. Vers 1-7 sind mit einigen Ausschmückungen versehen übersetzt worden. Vers 8-10 sind in einem Satz zusammengefaßt worden, den JN zu Vers 7 rechnet. Die Verse 11-13 fehlen völlig, die Verse 14-19 sind wieder korrekt übersetzt, ebenso die von JN zu Vers 19 gerechneten Verse 20-21.

34. Atharvaśira-Upaniṣad

(AD: Nr.9, "Athrbsar", II,12; SP 15 und W 400: Nr.9, اتھرب سر; JN: S.401, اتھرب شیرا)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt.

35. Atharvaśikhā-Upaniṣad

(AD: Nr.23, "Abrat sak'ha", II,207; SP 15 und W 400: Nr.33 resp.23, اتھرب شکھا; JN: S.409, اتھرب شیکھا)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt.

36. Ātmā-Upaniṣad

(AD: Nr.24, "Atma", II,213; SP 15 und W 400: Nr.21 resp. 24, آتما; JN S.412 آتما)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt.

37. Brahmavidyā-Upaniṣad

(AD: Nr.25, "Brahm badia", II,217; SP 15 und W 400: Nr.22 resp.

1) Indische Studien, Bd.IX, S.10ff.

2) op.cit. S.637ff.

25, برھم بدیا; JN: S.414, برھم بدیا)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt.

38. Amṛtabindu-Upaniṣad

(AD: Nr.26, "Anbrat bandeh", II,221; SP 15 und W 400: Nr.23 resp.26, انبرت بندہ; JN: S.417, امریت بندو)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Diese Upaniṣad entspricht der in der Īśādiviṃśa° als Nr. 12 und bei Deussen S.646 aufgeführten Brahmabindu-Upaniṣad.

39. Tejobindu-Upaniṣad

(AD: Nr.27, "Tidj bandeh", II,229; SP 15 und W 400: Nr.24 resp. 27, تیج بندو; JN: S.431, تیج بندو)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt.

40. Śatarudriya-Upaniṣad

(AD: Nr.19, "Schat roudri", II,171; SP 15 und W 400: Nr.19, شت رودری; JN: S.423, شت رودری)

Dem Yajurveda zugerechnet. Die Quelle für diese Upaniṣad ist Vāj.Saṃh. 16,1-66, wo dieser Text auch als Śatarudriyahoma bezeichnet wird. Eine Uebereinstimmung mit der Nīlarudra-Up. kann nur in einzelnen Fällen nachgewiesen werden. ¹⁾ Der Text der Śatarudriya-Up. ist bei Dārā Śukoh in vier Abschnitte unterteilt, die jeweils nach dem 14., 20., 46. und letzten Vers als Brāhman (Brāhmaṇa) bezeichnet werden. Die Verse 15-16 sind bei Dārā Śukoh ausgefallen, die Schlußstrophen erscheinen in dieser Reihenfolge: 59, 62, 60, 61, 63, 66, 65 und 64, woran sich noch eine kurze Lobpreisung, die nicht in Vāj.Saṃh. enthalten ist, anschließt.

41. Garbha-Upaniṣad

(AD: Nr.28, "Karbheh", II,232; SP 15 und W 400: Nr.25 resp. 28, گربھہ; JN: S. 432, گربھہ)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt.

42. Dhyānabindu-Upaniṣad

(AD: Nr.15, "Dehian band", II,152; SP 15 und W 400: Nr.15, دھیان بندو; JN: S.433, دھیان بندو)

1) s. Deussen, op.cit. S.73off.

Dem Atharvaveda zugerechnet. Von dieser Upaniṣad sind zwei Fassungen überliefert: 1.) eine Kurzfassung, in 23 Versen, wie sie Deussen ¹⁾ übersetzt hat, 2.) eine längere Fassung, die in der Sammlung der Īśādiviṃśa° als Nr.41 enthalten ist. Letztere hat 105 Verse. JN versuchte, Dārā Śukohs Text nach der längeren Rezension zu unterteilen, was ihm nur unter großen Schwierigkeiten gelang. In Wirklichkeit entspricht der Text der Fassung der Upaniṣad, wie sie Deussen darbietet, nur sind die Verse 2-3 ausgefallen. Da Vers 1 nur ein Einleitungsvers ist, dessen Anschluß an 4 sehr viel glatter ist, so muß man annehmen, daß die Verse 2-3 erst später hinzugetreten sind. Jalali Nainis Ausgabe verhält sich zur Zählung Deussens wie folgt: JN 1 - D 1; JN 2-8 - D 4-10; JN 21 - D 11-13; JN 26 und 33 - D 14; JN 34-37 - D 15-18; JN 14 - D 19; JN 22 - D 20; JN 38-40 - D 21-23.

43. Mrtyulāṅgūla-Upaniṣad

(AD: Nr.42, "Mrat lankoul", II,355; SP 15 und W 400: Nr.42, امرت لانگول ; JN: S. 440, مریت لانگول)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Die Uebersetzung Dārā Śukohs stimmt sowohl mit der von Deussen ²⁾ nach der Ausgabe von Col. Jacob ³⁾ vorgenommenen Uebersetzung wie auch dem in der Sammlung "Unpublished Upanishads" gegebenen Text ⁴⁾ überein.

44. Haṃsa(nāda)-Upaniṣad

(AD: Nr.10, "Hensnad", II,27; SP 15 und W 400: Nr. 10, هنس ناد ; JN: S.442, هنس ناد)

Der Textbestand entspricht der Fassung der Uebersetzung Deussens und der Sammlung der Īśādiviṃśa°, doch scheint die Unterteilung sich nach der zweiten Fassung gerichtet zu haben: Nach 3 Einleitungsversen erscheinen 2 längere Abschnitte. Dem Atharvaveda zugerechnet.

1) Deussen, op.cit. S.659ff.

2) ebenda, S.851.

3) im Indian Antiquary Bd.16, S.287.

4) op.cit. S.307.

45. Paramahaṃsa-Upaniṣad

(AD: Nr.34, "Pram hens", II,279; SP 15 und W 400: Nr.34,

پرہم ہنس ; JN: S.446, پرہم ہنس)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt.

46. Amṛtanāda-Upaniṣad

(AD: Nr. 43, "Anbratnad", II,358; SP 15 und W 400: Nr. 43,

امریتہ ناد ; JN: S.450, انبرتہ ناد)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Auch Amṛtabindu-Upaniṣad genannt. Mit Ausnahme der ausgefallenen Verse 9-lob entspricht der Text der uns überlieferten Fassung.

47. Ārṣeya-Upaniṣad

(AD: Nr.47, "Ark'hi", II,390; SP 15 und W 400: Nr. 47, ارکھی ; JN: S.455, ارکھی)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Der von Deussen nur in Drittübersetzung vorgelegte Text ist ebenfalls in der Sammlung der "Un-published Upanishads" (op.cit. S.7-9) enthalten. JN stützt sich bei der Einteilung des Textes in 10 (nicht nummerierte) Abschnitte auf diese Edition.

48. Praṇava-Upaniṣad

(AD: Nr. 48, "Pranou", II,387; SP 15 und W 400: Nr.48, پرانو ; JN: S.459, پرانو)

Dem Atharvaveda zugerechnet. Deussen und JN teilen den Text in drei Abschnitte ein. Deussen (op.cit. S.858 ff.) bezieht sich dabei auf die von Bloomfield vollzogene Identifizierung des Textes mit Gopatha-Brāhmaṇa 1,1,16-22; 1,1,23 und 1,1,24-30. Die von JN vorgenommene Unterteilung läßt sich in der zweiten der beiden in den "Un-published Upanishads" enthaltenen Upaniṣaden dieses Namens nachweisen. ¹⁾ Jalali Nainis 1.Brāhmaṇa entspricht Praṇava-Upaniṣad S.32-33, Zl.17; das 2.Brāhmaṇa entspricht Praṇava-Up. S.33, Zl.18 - S.34, Zl.13; das 3.Brāhmaṇa entspricht S.34, Zl.14 - S.37. ¹⁾

1) "Un-published Upanishads", op.cit. Nr.14, S.32-37.

49. Kṣurika-Upaniṣad

(AD: Nr.33, "Tschehourka", II,274; SP 15 und W 400: Nr.30 resp. 33, *چمورکا*; JN: S.466, *چمورکا*)
Dem Atharvaveda zugerechnet. Mit einigen Abweichungen mit Ausnahme von Vers 23 vollständig übersetzt.

50. Nṛsiṃhottaratāpanīya-Upaniṣad

(AD: Nr.50, "Nersing'heh atma", II412; SP 15 und W 400: Nr.50, *نرسنگه*; JN: S.469, *نرسنگه*)
Dem Atharvaveda zugerechnet. Vollständig übersetzt.

3. Zusammenfassung

Aus dieser Aufstellung geht hervor, daß die von Dārā Śukoh vorgelegte Sammlung alle älteren Upaniṣaden, wenn auch in z.T. kürzerer Form, enthält. Die Anzahl der aufgeführten Atharva-Upaniṣaden stellt selbstverständlich nur einen Teil der uns erhaltenen dar, doch deutet die Auswahl an, welche von den Paṇḍits und Saṃnyāsīs aus Benares als überlieferungswürdig oder für Dārā Śukoh interessant angesehen worden sind, resp. welche ihnen bekannt waren.

Interessant sind die Textstücke, die in unseren Upaniṣaden-Sammlungen nicht aufgeführt werden, von denen sich aber vier als Auszüge aus der Vāj.Saṃh. identifizieren lassen: Puruṣasūkta-Up. (Nr.18), Śivasamkalpa-Up. (Nr.19), Tadeva-Up. (Nr. 21) und Śatarudriya-Up. (Nr.40).

Die von Deussen noch im Jahre 1921 nur in Drittübersetzungen vorgelegten Texte (op.cit. S.838 ff.) sind unterdessen durch Editionen zugänglich gemacht worden. In den 1933 veröffentlichten "Un-published Upanishads" erschienen zum ersten Mal die Mṛtyulāṅgūla-Up. (Nr.43), die Bāṣkala-Up. (Nr.24), die Chāgaleya-Up. (Nr.20), die Śaunaka-Up. (Nr.26), die Ārṣeya-Up. (Nr.47) und die Praṇava-Up (Nr.48), während die Paṅgala-Up. (Nr.16) in der Sammlung der Īśādiviṣā. erscheint.

Ein Vergleich der im vorhergehenden beschriebenen Sammlung mit der Beobachtung Colebrookes (s.S.34) legt den Schluß nahe, daß sich seine Bemerkung tatsächlich auf ein Original der Sammlung bezieht, die von Dārā Śukoh übersetzt worden ist. Es ist leider nicht mehr festzustellen, ob diese Sammlung im Original noch existiert. Dazu sind die meisten Handschriftenkataloge indischer Bibliotheken in ihren Beschreibungen zu summarisch. Solange ein solches Original nicht gefunden worden ist, stellt die Sammlung, wie sie in der Uebersetzung Dārā Śukohs vorliegt, ein wertvolles literar-historisches Dokument dar, das uns eine der ältesten Sammlungen von Upaniṣaden überliefert hat.

IV. Die persische Uebersetzung der Praśna-Upaniṣad

1. Vorbemerkung

Ein schwerer Mangel des persischen Textes ist die fast völlige Weglassung von Unterteilungen. Prinzipiell sind nur die Upaniṣaden-Anfänge durch den Einschub einer Ueberschrift gekennzeichnet, während selbst größere Textabschnitte innerhalb der einzelnen Upaniṣaden nur gelegentlich markiert werden. Leider ist bei der Untersuchung, inwieweit Dārā Śukoh den Text in größere Abschnitte unterteilt hat, die Edition Jalali Nainis wertlos, da dieser nach einer Textkollationierung mit dem Sanskritoriginal die Unterteilungen bis in die kleinsten Einheiten nachträglich eingeführt hat.

Will man sich also ein genaues Bild von der Gestalt des Textes, wie ihn Dārā Śukoh niedergeschrieben hat, machen, so kommt man leider auch nach der nunmehr erfolgten Textedition nicht umhin, MSS der persischen Uebersetzung einzusehen. Ich zog zum Vergleich mit dem Text der Edition zwei MSS heran. Es sind dies:

1. Supplément persan 15 (abgekürzt: SP 15) ¹⁾, Bibliothèque Nationale, Paris. Schlechtes indisches Nasta'liq, geschrieben 1162 / 1749, 271 Bll., 17 Zll. Praśna-Upaniṣad: 149b, neue Zählung 154b, Zl. 2ff.
2. Wilson 400 (abgekürzt W 400), Bodleiana Library, Oxford. Indisches Nasta'liq, geschrieben 1201 / 1787, 592 Bll., 11 Zll. Praśna-Upaniṣad: 353a, Zl. 6ff.

Für den Text der persischen Uebersetzung der Praśna-Upaniṣad konnte aus diesem Vergleich folgendes Ergebnis gewonnen werden:

In den beiden oben erwähnten MSS fehlen die - also wahrscheinlich von Jalali Naini eingefügten - Ueberschriften der einzelnen Praśnas, sowie sämtliche weiteren Unterteilungen. Mit Ausnahme des zweiten Praśna erscheint am Ende

1) aufgeführt als Nr. 216 in E. Blochet, Catalogue des Manuscrits Persans de la Bibliothèque Nationale, Bd. I, 1905, S. 178ff.

der Praśnas ein Schlußsatz wie: *براهمن تمام شد*, "das Brāhmaṇa wurde beendet." Dieser jeweilige Schlußsatz enthält jedoch nicht eine Zählung, die der Zählung der Praśnas entsprechen würde, Jalali Naini fügt auch diese ein. Der von mir abgedruckte Text folgt in diesem Punkte den MSS. Im übrigen reproduziere ich im wesentlichen den Text Jalali Nainis, dem ich nur an einigen Stellen die Lesarten von SP 15 und W 400 vorziehen mußte, die z.T. auch von Lesarten im kritischen Apparat der Edition unterstützt werden. Alle diese Abweichungen meines Textes von der Edition sind im Anschluß an den Text zusammengestellt worden. Nicht übernommen habe ich des weiteren die von Jalali Naini verwendeten eckigen Klammern, die einige Textstellen als Zusätze zum Sanskritoriginal kennzeichnen sollten. Falls einige Textpartien zu Unrecht von Jalali Naini von einem Abschnitt abgetrennt und dem nächsten zugeordnet worden sind, so habe ich das berichtigt und in der Zusammenstellung der Lesarten vermerkt.

Dem Sanskrittext liegt die Ausgabe der *Īśādiviṃśottaraśātopaniṣadaḥ* (op.cit. Praśna-Up.: S. 10 ff.) zu Grunde. Um jedoch eine noch bessere Uebersichtlichkeit der Entsprechung des Sanskrit- und persischen Textes zu erreichen, habe ich den Sanskrittext über die Originalzählung hinaus noch weiter unterteilt und den so gewonnenen kleinsten Abschnitten Buchstaben vorangestellt, die in Winkelklammern gesetzt wurden, um deutlich zu machen, daß sie nicht zum Text gehören. Ich möchte besonders darauf hinweisen, daß diese Buchstaben (<a>, usw.) bei Versen nicht identisch sind mit den Unterteilungen in Pādas. Zusätzlich zu dem in der Sammlung der *Īśādiviṃśa*. verwendeten Trennungszeichen einzelner Abschnitte (/) verwende ich mitten im Text noch das kleine Trennungszeichen ('), vor dem ich den Saṃdhi auflöse. Die Wiedergabe des Sanskrittextes ist somit ganz in den Dienst der Verdeutlichung des Verhältnisses von Original und Uebersetzung gestellt.

Dem kollationierten Sanskrit- und persischen Text ist noch die deutsche Uebersetzung des persischen Textes beigegefügt.

In dieser Uebersetzung erscheinen zunächst alle Transkriptionen von Sanskritwörtern in lautgetreuer Wiedergabe, um dann durch die in eckige Klammern gesetzten Sanskrittermini identifiziert zu werden. Sämtliche Transskriptionen sind vermittels Großschreibung besonders hervorgehoben, stellen des weiteren die in obenerwähnten MSS zu findenden Lesarten dar.

2. Textkollationierung Sanskrit-Persisch nebst deutscher Uebersetzung des persischen Textes

Praśnopanigad

اینکھت پرشن از اتھربن بید یعنی
در این اینکھت سوال و جواب بسیار
است

1,1

(a) Sukeśā ca Bhāradvājaḥ '
 Śaibyaś ca Satyakāmaḥ '
 Saurjāyini ca Gārgyaḥ '
 Kauśalyaś cĀśvalāyanaḥ '
 Bhārgavo Vaidarbhiḥ '
 Kabandhī Kātyāyanaḥ /

سوکیھا اولاد بہر دواج
ست کام
سورجاینی
کوشل
بیدرھی
کبندھی

(b) te haite brahmaparā
brahmaniṣṭhāḥ paraṃ
brahmānveṣamāṇāḥ '

این قدر رگھیشمان برھم را بزرگ
دانستہ قصد این کردند کہ باو
برسند و ہمیشہ در او باشند

(c) eṣa ha vai tat sarvaṃ
vakṣyatīti te ha samitpā-
ṇayo bhagavantaṃ Pippalā-
dam upasannāḥ /

برای یافتن برھم پیروی کرده
پیش پپالاد رگھیش کہ پپال
خوردہ میگذرانید بطریق
کہ روش رفتن پیش اسناد
و آداب است رفتند کہ
این بزرگ است و صاحب
مہرست و فہم دان است
فرچہ ما از این خواہیم پرسید
این ما خواہد گفت

1,2

(a) Tān ha sa rṣir uvāca

آن رگھیش بزرگ بہ آنها گفت
کہ

Upanikhat-i Praśn [praśnopanigad] aus dem Atharvan-Bed
[atharvaveda], d.h.: in dieser Upanikhat gibt es der
Fragen und Antworten viele.

Sūkehā [Sukeśas], der Sohn des Bharadvāj [Bharadvāja],
Satkām [Satyakāma],
Saurjāyini [Saurjāyini],
Kauśal [Kauśalya],
Baidarhī [Vaidarbhi],
Kabandhī [Kabandhin],

eben diese Rikhiśar [ṛṣiśvara] hielten das Brahm [brahman]
für das erhabenste und bemühten sich, zu ihm zu gelangen
und immer in ihm zu sein.

Um das Brahm zu erlangen, gingen sie gemeinsam zum Rikhiśar
Pippalād [Pippalāda], der sein Leben nur von Pippal-Früch-
ten fristete, in der Art, wie es Sitte und Anstand ist, vor
einen Lehrer zu treten. (Mit dem Gedanken:) "Er ist erhaben,
besitzt Erkenntnisse und weiß alles. Alles, worüber wir ihn
fragen werden, wird er uns sagen!"

Jener erhabene Rikhiśar sagte zu ihnen:

(b) bhūya eva tapasā brahma-
caryeṇa śraddhayā saṃ-
vatsaraṃ saṃvatsyatha

اگر شما سلوک و ریاضت
بکنید و ترک جمیع لذات بکنید
و با اعتقاد پیش من یکسال باشید

(c) yathākāmaṃ praśnān pṛcchata

آنچه خواهید پرسید

(d) yadi vijñāsyāmaṃ sarvaṃ
ha vo vakṣyāma iti /

هر چه میدانم جواب همه را
بشما خواهم گفتم

1,3

(a) Atha

چون یکسال برداشتی که
و عده کرده بود تمام شد

(b) Kabandhī Kātyāyana upetya
papuraccha

کبندهی نام رکبیشتر از همه
پیش شده این سؤال کرد که

(c) bhagavan

ای سزاوار تعظیم

(d) kuto ha vā imāḥ prajāḥ
prajāyanta iti /

این عالم از کجا پیدا شده
است

1,4

(a) Tasmai sa hovāca

پپالاد گفت

(b) prajākāmo vai Prajāpatiḥ

پرچاپته که پیدا کننده همه
است خواست که پیدایش
بکند

(c) sa tapo 'tapyata sa tapas
taptvā

بعد از آن ریاضت کشیده
یعنی بدل مشغول شده
و فکر کرده

"Wenn Ihr Euch der Meditation und Askese hingebt, alle
Gelüste aufgebt und mit Vertrauen ein Jahr bei mir
bleibt,

was Ihr fragen werdet,

wenn ich es weiß, werde ich Euch auf alles eine Antwort
geben!"

Als ein Jahr in der Art, wie es vereinbart worden war,
vorüber war,

stellte der Rikhīṣar mit Namen Kabandhī als erster von
allen diese Frage:

"O Verehrungswürdiger!

Woher ist diese Welt entstanden?"

Pippalād sagte:

"Prajāpat [Prajāpati], der der Alleshervorbringer ist,
wünschte, die Schöpfung vorzunehmen.

Danach gab er sich der Askese hin, d.h.: er versenkte sich
im manas und meditierte.

<d> sa mithunam utpādayate /

دو چیز پیدا کرد

<e> rayiṃ ca

یکی سوم که ماه است
و آب حیات در اوست

<f> prāṇaṃ ceti ' ,

دوم پران که آفتاب است
و آتش در اوست

<g> etau me bahudhā prajāḥ
kariṣyata iti /

این هر دو را پیدا کرده دانست
که از این هر دو همه پیدایش خواهد
شد و این دو پیدایش را بسیار
خواهند کرد

1,5

<a> Ādityo ha vai prāṇaḥ ' ,

و در ضمن پیدایش پران آفتاب
و خورنده پیدا شد

 rayir eva candramāḥ ' ,

و در ضمن ماه آب حیات و غذا

<c> rayir vā etat sarvaṃ yan
mūrtaṃ cāmūrtaṃ ca ' ,

و همه خورد و کلان پیدا شد

<d> tasman mūrtir eva rayiḥ /

پس خورنده همه آفتاب است
و خودا کل ماه

1,6

<a> Athāditya udayan yat prācīṃ
diśaṃ praviśati tena prā-
cyān prāṇān raśmiṣu saṃ-
nidhatte ' ,

از این جهت است که آفتاب
به سمتی که مایل شود از جهات
اصل آن جهت را در خود فرو
میکشد یعنی از مشرق که بر

Er brachte zwei Dinge hervor:

Erstens den Som [soma], der der Mond ist und in dem
das Lebenswasser ist,

Zweitens, den Prān [prāṇa], der die Sonne ist und in
dem das Feuer ist.

Nachdem er diese beiden hervorgebracht hatte, wußte er,
daß aus diesen beiden alle Schöpfung entstehen werde
und diese beiden die Schöpfung vielfältig machen werden.

Und während der Schöpfung des Prān entstanden die Sonne
und der Esser,

und mit dem Monde das Lebenswasser und die Speise.

Und es entstand alles kleine und große.

Deshalb ist der Esser von allem die Sonne und der Mond
ist die Speise.

Aus diesem Grunde ist es so, daß die Sonne, in welche
Richtung des Himmels sie sich auch wendet, die Bewohner
jener Richtung in sich hineinzieht. D.h.: Wenn sie aus
dem Osten aufsteigt, zieht sie alle Lebewesen jener

می آید جمیع جانداران آن سمت را
از راه شعاع خود در خود فرو میکشد

(b) yad dakṣiṇām

و چون بجنوب می آید جمیع جانداران آن
سمت را از راه شعاع خود در خود فرو میکشد

(c) yat pṛaticīṃ

و چون بغرب می آید جمیع جانداران آن
سمت را از راه شعاع خود در خود فرو
میکشد

(d) yad udīcīṃ

و چون بشمال می آید جمیع جانداران آن
سمت را از راه شعاع خود در خود فرو
میکشد

(e) yad adhaḥ '

و چون بسمت الارض میرود جمیع
جانداران آن سمت را از راه شعاع
خود در خود فرو میکشد

(f) yad ūrdhvaṃ

و چون بسمت الرأس می آید جمیع
جانداران آن سمت را از راه شعاع
خود در خود فرو میکشد

(g) yad antarā diśaḥ '

و بهر گوشه ای که در میان چهار
جهت است میرود

(h) yat sarvaṃ prakāśayati
tena sarvān raśmiṣu sam-
nidhatte /

و هر جا که در شش او میرسد
جمیع جانداران آنجا را از راه
شعاع خود در خود فرو میکشد

(i)

پس همه غذای او شدند

Himmelsrichtung auf dem Wege über ihre Strahlen in
sich hinein.

Und wenn sie nach Süden kommt, zieht sie alle Lebewesen
jener Himmelsrichtung auf dem Wege über ihre Strahlen
in sich hinein.

Und wenn sie nach Westen kommt, zieht sie alle Lebewesen
jener Himmelsrichtung auf dem Wege über ihre Strahlen
in sich hinein.

Und wenn sie nach Norden kommt, zieht sie alle Lebewesen
jener Himmelsrichtung auf dem Wege über ihre Strahlen
in sich hinein.

Und wenn sie zur Fläche der Erde geht, zieht sie alle
Lebewesen jener Himmelsrichtung auf dem Wege über ihre
Strahlen in sich hinein.

Und wenn sie in Richtung auf das Haupt (des Himmels)
geht, zieht sie alle Lebewesen jener Himmelsrichtung auf
dem Wege über ihre Strahlen in sich hinein.

Und in jede Ecke, die zwischen den vier Himmelsrichtungen
liegt, geht sie,

und überall, wo ihr Licht hingelangt, zieht sie alle
dortigen Lebewesen auf dem Wege über ihre Strahlen in
sich hinein.

Deshalb wurden alle zu ihrer Speise.

1,7

<a> Sa eṣa vaiśvānaraḥ ' و از همین جهت او را بیشواثر که عبارت از حرارت غمخیزی و خوردن همه است

 viśvarūpaḥ و بشروپه که همه عالم از او صورت گرفته است میگویند

<c> prāṇo 'gniḥ ' و پان هم ارست و آتش هم ارست

<d> udayate و آتش شده بالا میآید و آتش شده پائین میرود یعنی در بالا هم نودانی است و در پائین هم نودانی است

<e> tad etad ṛcābhyuktaṃ / و موافق همین در منتر پیدا است که

1,8

<a> Viśvarūpaṃ و آفتاب بشروپه است یعنی صورت همه است

 hariṇaṃ و چون گربه هم ارست یعنی بشعاع خود همه را بطرف خود میکشد

<c> jātavedasaṃ و ارست جات ویدا یعنی داننده و فهمنده همه

<d> parāyaṇaṃ و ارست پراین یعنی مکان بزرگ

Deshalb nennt man sie Baiśvānar [vaiśvānara], das ein Ausdruck für natürliche Glut und Allesesser ist,

und Bistrūp [viśvarūpa], da alle Welt aus ihr Gestalt angenommen hat.

Und sie ist Prān sowohl als auch Feuer.

Und Feuer geworden steigt sie nach oben und Feuer geworden steigt sie herab, d.h.: sowohl oben als auch unten ist sie feurig.

Und dementsprechend heißt es in einem Mantr [mantra] des Bed [veda]:

Und die Sonne ist Bistrūp, d.h.: (sie) ist die Gestalt von allem.

Und sie ist Hirangarbha [hiraṇyagarbha], d.h.: sie zieht mit ihren Strahlen alles zu sich.

Und sie Jāt-Vedā [jātavedas], d.h.: Wissener und Erkennenner von allem.

Und sie ist Parāyan [parāyaṇa], d.h.: der erhabene Ort.

- <e> jyotir ekam
راوسته يکے جوتے يعنى
مثل او نور ديگر نيست
- <f> tapantaṃ /
و اوسته تابنده
- <g> sahasraraśmiḥ
و اوسته سہسراکرن يعنى
هزار شعاع
- <h> śatadhā vartamānaḥ
و اوسته شت دہا يعنى
صورتے گوناگون
- <i> prāṇaḥ prajānām udayaty
eṣa sūryaḥ /
و او کہ طلوع ميکند جان
همہ جانداران است
- 1,9
- <a> Saṃvatsaro vai
و اوسته تمام سال چه
از اوسته روز و شب
- Prajāpatiḥ ,
و اوسته پرچاپتے يعنى سال و ماہ
و روز و تاريخ از او پيدا ميشود
- <c> tasyāyane
اورا دو راہ است
- <d> dakṣiṇaṃ cottaraṃ ca /
يعنى شش ماہ در سمت شمال
است و شش ماہ در سمت جنوب
- <e> tad ye ha vai tad iṣṭā-
pūrte kṛtam ity upāsate
هر کہ بعمل رياضتہ و خيرات
مشغول است

- Und sie ist Ek-Jot [ekajyotis], d.h.: gleich ihr gibt es kein zweites Licht.
- Und sie ist brennend.
- Und sie ist Sahasr-Kiran [sahasrakirana], d.h.: tausendstrahlig.
- Und sie ist Śatdhā [śatadhā], d.h.: verschiedengestaltig.
- Und sie, die aufgeht, ist die Seele aller Lebewesen.
- Und sie ist das ganze Jahr, da aus ihr Tag und Nacht sind.
- Und sie ist Prajāpat, d.h.: Jahr und Monat und Tag und Tageszeit (?) sind aus ihr entstanden.
- Sie besitzt zwei Wege:
- D.h.: sechs Monate ist sie in nördlicher Richtung und sechs Monate in südlicher Richtung.
- Jeder, der sich dem Werk der Askese (!) und der Wohltaten hingibt,

<f> te cāndramasam eva lokam
abhijayante /

از بعد از مردن براه شش ماه
جنوب به راه می رود

<g> ta eva punar āvartante

و مکت و رستگار نمی شود و به راه
رسیده و تنبیه عمل نیک
تمام میشود برگشته به عالم نتیجه بد
که دوزخ است می رود

<h> tasmād ete ṛṣayaḥ prajā-
kāma dakṣiṇaṃ pratipad-
yante /

بجهت همین هر که خواهش
اولاد و دنیا و دولت دارد
عمل نیک و خیرات میکند

<i> eṣa ha vai rayir yaḥ
pitṛyāṇaḥ /

از اینجهت ماه را خود را که
میگیرند که نتایج اعمال خود را
از راه ماه می یابند

1,10

<a> Athottareṇa tapasā
brahmacaryaṇa
śraddhayā vidyayā '

و هر که ریاضت و ترک همه لذات
میکند و نظری بر نتیجه ندارد و با اعتقاد
درسته از راه معرفت

 ātmānam anviṣya '

طالب آتما است و آتما مشغول
است و عین آتما شده است

<c> ādityam abhijayante '

براه شش ماهی که آفتاب در
سمت شمال است بافتاب می رسد

gelangt nach dem Tode auf dem Wege der sechs südlichen
Monate zum Mond.

Und er wird kein Mukta [mukta] und Erlöster. Und zum
Mond gelangt, kehrt er zurück, wenn das Ergebnis seines
verdienstlichen Werkes aufgebraucht ist (und) gelangt
zur Welt der bösen Ergebnisse, die die Hölle ist.

Und so geht es jedem, der seinen Wunsch auf Nachkommen-
schaft, Weltgetriebe und Reichtum richtet und sich der
Werkheiligkeit hingibt.

Aus diesem Grunde nennt man den Mond die Speise von allen,
da man die Ergebnisse seiner eigenen guten Werke auf dem
Wege des Mondes erlangt.

Und jeder, der Askese übt und alle Gelüste aufgibt und
das Ergebnis nicht beachtet und mit rechtem Vertrauen
auf dem Wege der Erkenntnis

ein Sucher des Ātmā [ātman] ist, sich in den Ātmā ver-
senkt und selbst zum Ātmā geworden ist,

gelangt auf dem Wege der sechs Monate, wenn die Sonne
im Norden ist, zur Sonne.

- <d> etad vai prāṇānām
āyatanam / این آفتاب که عین آتما است
خانه همه جانها است
- <e> etad amṛtam ' این آفتاب بیروال است
- <f> abhayaṃ ' این آفتاب بی خوف است
- <g> etad parāyaṇam ' و مکان بزرگ است
- <h> etasman na punar
āvartante ' باو رسیده به عالم نتایج بد
باز نمی آید
- <i> ity eṣa nirodhaṃ ' و نادانان باو نمی رسند
- <j> tad eṣa ślokaḥ / و موافق این در منتر پیدا است که
- 1,11
- <a> pañcapādaṃ pitaraṃ همین آفتاب که بصورت
سال است پنج پا دارد
- اگر چه سال شش فصل است
که هر فصل دو ماه باشد اما
چهار ماه سرما را یک فصل
قرار داده اند از اینجهت پنج باشد
- <c> dvādaśākṛtiṃ ' و دوازده حصه دارد که دوازده ماه است
- <d> diva āhuḥ pare ardhe
purīṣiṇaṃ / و در شش ماه سیر جنوبی آب
میریزد یعنی در سه ماه سبب

Diese Sonne, die selbst der Ātmā ist, ist der Wohnsitz aller Seelen.

Diese Sonne ist unsterblich.

Diese Sonne ist ohne Schrecken.

Und (sie) ist der erhabene Ort.

Nachdem man zu ihr gelangt ist, kehrt man nicht wieder zur Welt der bösen Ergebnisse zurück.

Und die Unwissenden gelangen zu ihr nicht.

Und dementsprechend heißt es in einem Mantr des Bed:

Eben diese Sonne, die die Gestalt des Jahres hat, besitzt fünf Füße.

Obwohl das Jahr sechs Teile hat, insofern jeder Teil zwei Monate umfaßt, ist es aber aus dem Grunde fünf(teilig), da die vier Monate des Winters zu einem Teil zusammengefaßt worden sind.

Und es hat zwölf Teile, die die zwölf Monate sind.

Und während der sechs Monate der Reise nach Süden schüttet sie Wasser, d.h.: während drei Monaten ist sie die Ursache

نزول باران میشود و در سه
شب هم میبارد

<e> atheme anya upare vi-
cakṣaṇam /

و در شش ماه سیر شمالی آفتاب را
بچشم میگویند یعنی داننده همه

<f> saptacakre ṣaḍara āhur
arpitam iti /

<g>

پس هر که در این شش ماه میمیرد
داننده همه میشود و این تمام سیر
شش ماه آفتاب بجنوب یک
شب فرشتها است و سیر شش
ماه آفتاب بشمال یک روز فرشتها
است

1,12

<a> Māso vai Prajāpatiḥ '

و ماه هم پرچاپت است

چه از او شب و روز عالم
ارواح ظاهر میشود

<c> tasya kṛṣṇapakṣa eva
rayiḥ

پانزده روز از دیاد نور ماه شب
عالم ارواح است چه در ایام
از دیاد نور ماه رو بعالم اجسام
دارد

<d> śuklaḥ prāṇaḥ '

و پانزده روز نقصان نور ماه روز
عالم ارواح است چه در ایام

für die Herabkunft des Regens und während drei (Monaten)
sprüht sie den Tau.

Und während der sechs Monate der Reise nach Norden nennt
man die Sonne Bicachan [vicakṣaṇa], d.h.: den Alleskenner.

Deshalb wird jeder, der in diesen sechs Monaten stirbt,
ein Alleskenner. Und diese ganze Reise der Sonne von sechs
Monaten nach Süden ist eine Nacht für die Götter, und die
Reise der Sonne von sechs Monaten nach Norden ist ein Tag
für die Götter.

Und Prajāpat ist auch der Mond,

weil aus ihm Tag und Nacht für die Welt der Manen offen-
bar wird.

Die fünfzehn Tage der Zunahme des Mondlichtes sind eine
Nacht für die Welt der Manen, weil in den Tagen der Zunahme
des Mondlichtes (dieser) das Gesicht zu (dieser) Welt
der Körper gerichtet hat.

Und die fünfzehn Tage der Abnahme des Mondlichtes sind ein
Tag für die Welt der Manen, weil in den Tagen der Abnahme

نقصان نور ماه در عالم ارواح دارد

<e> tasmād ete ṛṣayaḥ śukla
iṣṭaṃ kurvanti '

<f> itara itarasmin /

و از همین جهت در پانزده روزی که نور ماه در نقصان است و در عالم ارواح دارد مقرر شده است که آنهایی که برای ارواح گذشتگان میکنند در آن ایام میکرده باشد

1,13

<a> Ahorātro vai Prajāpatiḥ ' در همین شب و روز هم پرچاپت است

 tasyāhar eva prāṇaḥ ' روزی که خورنده است پران است

<c> rātrir eva rayiḥ ' و شب غذا است

<d> prāṇam vā ete praskandanti ' هر که در روز بزنی خود صحبت دارد پران خود را خشک میکند
ye divā ratyā saṃyujyante '

<e> brahmacaryam eva tad yad ' و هر که شب با زن خود صحبت دارد گویا با زن صحبت نداشته است و هیچ چیز از او کم نشده است و صحبت شب بسیار ناکده دارد
rātrau ratyā saṃyujyante /

des Mondlichtes (dieser) das Gesicht zur Welt der Manen gerichtet hat.

Und aus demselben Grund ist es für die fünfzehn Tage, da das Mondlicht im Abnehmen begriffen ist und (dieser) das Gesicht zur Welt der Manen gerichtet hat, festgelegt worden, daß man in diesen Tagen die Werke der Wohltätigkeit, die man für die Geister der Dahingeschiedenen vollbringen soll, vollbringt.

Und Prajāpat ist eben auch dies: Tag und Nacht!

Der Tag, der der Esser ist, ist der Prān.

Und die Nacht ist die Speise.

Jeder, der tagsüber mit seiner Frau Verkehr hat, dörret seinen Prān aus.

Und jeder, der nachts mit seiner Frau Verkehr hat, hat gewissermaßen keinen Verkehr gehabt. Und nichts wird ihm geschmälert. Und der nächtliche Verkehr ist sehr erfolgreich.

1,14

- (a) Annaṃ vai Prajāpatiḥ ' همین غذا هم پرچاپیت است
- (b) tato ha vai tad retaḥ ' چه نطفه از او پیدا میشود
- (c) tasmād imāḥ prajāḥ
prajāyanta iti / و از نطفه همه اولاد پیدا میشوند

1,15

- (a) Tad ye ha vai tat prajā-
pativrataṃ caranti ' و کسی که شب صحبت با
زن میدارد و روز صحبت نمی
دارد نطفه خود را ضایع نمی کند
- (b) te mithunam utpādayante / چه از صحبتی که شب داشته
شود از آن نطفه پسر و دختر
پیدا میشود
- (c) teṣāṃ evaiṣa brahmalokaḥ ' و کسی که شب با زن صحبت
میدارد بعالم ماه که عالم خوبی
است میرسد
- (d) yeṣāṃ tapo brahmacaryaṃ ' و کسی که بعد از چهارم روز که
مدت پالی از حیض است تا
شانزده روز که ایام صورت بستن
نطفه است در رگم در ماهی
یکبار پیش زن برد این عمل
داخل برهم چرخ است یعنی
داخل عبادت و ریاضت است
چه او از برای لذت این کار نمی کند
بلکه بجز خدا بقصد پیدا کردن
فرزند این کار میکند

Und Prajāpat ist auch eben diese Speise,

weil der Samen aus ihr kommt.

Und aus dem Samen entsteht alle Nachkommenschaft.

Der, der nachts, aber nicht tagsüber, mit seiner Frau
Verkehr hat, vergeudet seinen Samen nicht,

weil bei einem Verkehr, der nachts vonstatten geht, aus
dem Samen Sohn und Tochter entstehen.

Der, der nachts mit seiner Frau Verkehr hat, gelangt zur
Welt des Mondes, die die Welt des Guten ist.

Und der, der nach dem 4. Tag, der die Reinigungszeit seit
(dem ersten Tag) der Menstruation ist, bis zum 16. Tag,
welches die Tage der Gestaltwerdung (Empfängnis) des
Samens im Mutterleib sind, einmal im Monat zu seiner Frau
geht, diese Handlungsweise fällt unter Brahm-Caraj [brahma-
carya], d.h.: unter Gottesdienst und Selbstbeherrschung,
da er diese Handlung nicht aus Wollust vollbringt, sondern
auf Befehl Gottes mit der Absicht, ein Kind zu zeugen.

(e) و اگر در این ایام در ماهی یکبار نرود برهمن
 لغتیا کرده باشد یعنی خفن برالهنسی
 ریخته باشد و از نرفتن چون فرزند نمی
 شود گویا خون آدم کرده است

(f) و در جای دیگر بید مذکور است که شب
 ششم ابتدای حیض و شب هفتم و شب
 دهم و شب دوازدهم و شب چهاردهم
 و شب شانزدهم که شبهای هفت
 است اگر پیش زن برود پسر بهم میرسد

(g) و شب پنجم که شب اول پاکی حیض
 است و شب هفتم و نهم و یازدهم و سیزدهم
 دهم و پانزدهم اگر بن صحبت دارد دختر
 متولد میشود

(h) و مقدر است که در این ایام در شبهای
 که پسر متولد میشود باید که زن از غذای
 معتاد چیزی کم بخورد که از کم خوردن غذا
 نطفه زن کم میشود و نطفه مرد که زیاده
 باشد پسر متولد میگردد

(i) و اگر در شبهایی که مقدر است که پسر شود
 زن چیز بسیار خورده باشد چون نطفه
 زن زیاده از نطفه مرد جمع میشود آن
 پسر صورت و سیرت زنانه داشته
 باشد

Und wenn er in diesen Tagen (der Empfängnisbereitschaft)
 auch nicht einmal im Monat (zu seiner Gattin) geht, so
 hat er gewissermaßen Brahm-Hatyā [brahmahatyā] begangen,
 d.h.: er hat das Blut eines Brāhman [brāhmaṇa] vergossen.
 Da aus dem Nichthingehen (zu seiner Frau) kein Kind ent-
 stand, kann man sagen, das Blut eines Menschen sei ver-
 gossen worden.

Und an einer anderen Stelle des Bed wurde überliefert, daß,
 wenn einer in der 6. Nacht seit Beginn der Menstruation
 und in der 8., 10., 12., 14. und 16. Nacht, die die gera-
 den Nächte (seit) der Menstruation sind, zu seiner Frau
 geht, ein Sohn entsteht.

Und wenn einer in der 5. Nacht, die die erste reine Nacht
 (seit) der Menstruation ist, und in der 7., 9., 11., 13.
 und 15. Nacht mit seiner Frau Verkehr hat, so wird eine
 Tochter gezeugt.

Und es ist angeordnet worden, daß es sich an den Tagen, in
 deren (folgenden) Nächten ein Sohn entsteht, gehört, daß die
 Frau von der gewohnten Nahrung(smengen) etwas weniger zu sich
 nimmt, damit infolge der geringeren Nahrungsaufnahme der Sa-
 me der Frau gering (schwächer) und der Same des Mannes mehr
 (stärker) werde und einen Sohn erzeuge.

Und wenn in den Nächten, in denen es feststeht, daß ein
 Sohn entsteht, die Frau etwas zu viel gegessen hat, sodaß
 der Same der Frau stärker als der Same des Mannes sich sam-
 melt, (dann) erzeugt er einen Sohn von weibischer Gestalt
 und Veranlagung.

<j> و اگر در شبهایی که پیدایش دختر در آن مقرر است و نطفه مرد زیاده باشد از نطفه زن دختر پیدا شود که صورت و سیرت مردانه داشته باشد

<k> و اگر هر دو نطفه در شبهای طاق که مقرر است دختر شود با شبهای جفت که مقرر است پسر شود برابر باشد فرزند همبخت و مخنث شود

<l> اگر در شبهای جفت است مخنث مرد نما شود و اگر در شبهای طاق است مخنث زن نما شود

<m> و اگر زن در ایامی که شبهای جفت برای پسر شدن مقرر است و شبهای طاق برای دختر شدن مقرر گشته بی آنکه شوهر باو صحبت دارد در خواب ببیند که با شوهر خود صحبت داشته است و انزال شده است اگر احیاناً زن را شکم بماند و بناید پارچه گوشت بیجان پیدا شود و اگر نزاید در شکم میماند و شکم او بلند میشود تا آن پارچه گوشت از شکم آن زن بدر نیاید فرزند دیگر نزاید

<n> yeṣu satyaṃ prati-
ṣṭhitaṃ /

رکسی که در ماهی یکبار بروش که مقرر شده است با زن خود صحبت ندارد که

Und wenn in den Nächten, in denen die Zeugung einer Tochter feststeht, der Same des Mannes mehr ist als der der Frau, so entsteht eine Tochter von männlicher Gestalt und Veranlagung.

Und wenn in ungeraden Nächten, in denen es feststeht, daß eine Tochter entsteht, und in geraden Nächten, in denen es feststeht, daß ein Sohn entsteht, beide Samen gleich sind, so entsteht ein schwächliches, zwitterhaftes Kind.

Und wenn es in den geraden Nächten geschieht, so entsteht ein Zwitter männlichen Aussehens. Und wenn es in den ungeraden Nächten geschieht, so entsteht ein Zwitter weiblichen Aussehens.

Und wenn eine Frau in den Tagen, in deren (darauffolgenden) geraden Nächten es feststeht, daß ein Sohn entsteht, und in den ungeraden Nächten, die für die Entstehung einer Tochter feststehen, ohne daß ihr Gatte mit ihr Verkehr hat, im Schlaf träumt, sie habe mit ihrem Gatten Verkehr und (sogar) Samenerguß finde statt, wenn dann von Zeit zu Zeit die Menstruation ausbleibt (eig.: der Frau der Leib bleibt) und sie gebiert, (dann) kommt ein Stück lebloses Fleisch hervor. Und wenn sie nicht gebiert, dann bleibt es im Leib und ihr Leib schwillt an (eig.: wird hoch). Solange das Stück Fleisch aus dem Leib jener Frau nicht mehr herauskommt, gebiert sie kein anderes Kind mehr.

Und einer, der ^{ein} Monat einmal in der Art, wie sie festgelegt ist, mit der eigenen Frau Verkehr hat, was gleichsam Askese

که آن ریاضت و برهمن چرخ است
او همیشه در همه کارها راستی همیشه کند

<o>

بنیر از پنج جا اگر در آن پنج جا دروغ
نم بگوید گو راست گفته است

<p>

یکس برای سعی که خدائش اگر
دروغ نم بگوید گویا راست گفته است

<q>

دوم برای خلاص کردن کسی از کشتن
که او بناحق کشته میشده باشد
اگر دروغ بگوید جایز است

<r>

سیوم در جائی که مال کسی بناحق
بغارت میرفته باشد برای نگاه
داشتن مال او اگر بگوید که این
مال من است این چنین دروغ گفتن
جایز است

<s>

چهارم در وقت صحبت داشتن
با زن خود اگر دروغی برای خوشی
خاطر او بگوید جایز است

<t>

پنجم اگر برای تعریف مرشد یا
خلاص براهمن یا ماده گاو دروغی
بگوید جایز است

1,16

<a> Teṣām asau virajo brahma-

و کسی که همیشه راستی

und Brahm-Caraj ist, möge sich immer in allen Handlungen
der Wahrhaftigkeit befleißigen.

Außer in fünf Fällen: Wenn er in diesen fünf Fällen auch
gelogen haben mag, so hat er doch gewissermaßen die Wahr-
heit gesagt.

Erstens: Wenn einer lügt zur Zwecke einer Heirat, damit einer
Familienvater werde, so ist dies erlaubt.

Zweitens: Um einen vor dem Tode zu bewahren, der widerrecht-
lich getötet werden soll, wenn er dabei lügt, so ist dies
erlaubt.

Drittens: Wenn im Falle, daß irgendjemandes Eigentum wider-
rechtlicher Weise geraubt werden soll, und um dessen Eigen-
tum zu bewahren, einer sagt: "Dies ist mein Eigentum!", so
ist solcherart Lüge erlaubt.

Viertens: Wenn zur Zeit des Verkehrs mit der eigenen Frau
einer eine Lüge sagt, um sie zu erheitern, so ist dies
erlaubt.

Fünftens: Wenn einer zur Verherrlichung des Lehrers oder
zwecks Befreiung eines Brähman oder einer Mutterkuh eine
Lüge sagt, so ist dies erlaubt.

Und einer, der sich immer der Wahrheit befleißigt, kein

lokaḥ '
na yeṣu jihmam anṛtaṃ na
māyā ceti /

پیشه دارد و کنج باز و منافق
نیست و شیاد و مرائی و خود
نما نیست ارا آن برهم لوک
پاک و منزه که مقام رستگاری است
میشود

(b)

و برای یافتن نتیجه عمل بد عالمهای
بد که دوزخ است باز نمی آید

براهمن تمام شد

2,1

(a) Atha hainaṃ Bhārgavo
Vaidarbhiḥ papraccha '

بعد از آن بهارگو بیدرهی
رکھیشر از پپلاد پرسید که

(b) bhagavan

ای سزاوار تعظیم

(c) katy eva devāḥ prajāṃ
vidhārayante '

چند موکل نگاه دان بدن اند

(d) katara etat prakāśayante '

و کدام موکلان بدن را روشن میکنند

(e) kaḥ punar eṣāṃ varīṣṭhaḥ '
iti /

و در میان این موکلان کدام
بزرگ است

2,2

(a) Tasmai sa hovāca '

پپلاد گفت

(b) ākāśo ha vā eṣa devaḥ '

آکاش

Tölpel, Heuchler, Betrüger und Hehler und nicht überheb-
lich ist, für den ist jene staublose absolute Brahm-Lok
[brahmaloka], die die Stätte der Erlösung ist, erreichbar.

Und er kehrt nicht wieder zu bösen Welten, die die Hölle
sind, zurück, um die Strafe für böse Taten in Empfang
nehmen zu müssen."

Ein Brāhman [brāhmaṇa] ist beendet.

Danach fragte der Rikhīśar Bhārgav Baidarhī [Bhārgava
Vaidarbhi] den Pippalād:

"O Verehrungswürdiger!

Welche Gottheiten sind die Hüter des Körpers?

Und welche Gottheiten erleuchten den Körper?

Und welcher unter diesen Gottheiten ist der größte?"

Pippalād sagte:

"Der Aether,

<c> vāyur agnir āpaḥ pṛthivī
vāñ manaś cakṣuḥ śrotraṃ
ca /

و باد و آتش و آب و خاک
و گویائی و دل رینائی و بریائی
و شنوائی

<d> te prakāśyābhivadanti

اینها در بدن روشن گشته با
یکدیگر مناقشه کردند و هر یک گفتند که

<e> vāyam etad bāṇam ava-
ṣṭabhya vidhārayāmaḥ /

نگاه دارنده و روشن کننده بدن
مائیم

2,3

<a> Tān varīṣṭhaḥ prāṇa uvāca ,

پران بزرگ بانها گفته که

 mā moham āpadyatha ,

شما یان بجهت میما میکنید

<c> aham evaitat pañcadhātma-
naṃ pravibhajya ,

که همین من پنج عنصر
و پنج حواس شده

<d> etad bāṇam avaṣṭabhya
vidhāyāmīti /

نگاه دارنده و روشن
کننده بدنم

2,4

<a> Te 'śraddadhānā babhūvuḥ ,

آنها اعتماد بگفته پران نکردند

 so 'bhimanāt ūrdhvam
utkramata iva ,

پران اعتراض شده میخواسته
که برآمده برود

der Wind, das Feuer, das Wasser, die Erde, die Rede,
das manas, der Gesichtssinn, der Geruchssinn und das
Gehör,

die leuchteten im Körper auf und stritten miteinander.
Und ein jeder sagte:

'Hüter und Erleuchter des Körpers sind wir (im Sinne
von: bin ich)!'

Der oberste Prān sagte zu ihnen:

'Ihr diskutiert (völlig) gegenstandslos!

Denn ich bin es, der zu fünf Elementen und fünf
Sinnesorganen geworden,

der Hüter und Erleuchter dieses Körpers ist!'

Jene glaubten den Worten des Prān nicht.

Der Prān, ungehalten geworden, wollte nach oben hinaus-
gehen.

- <c> tasminn utkrāmaty athetare
sarva evotkrāmante /
از روانه شدن پران همه
بی اختیار در پی روانه شدند
- <d> tasmiṣ ca pratiṣṭhamāne
sarva eva prātiṣṭhante '
و قتی که پران ماند آنها هم
ماندند
- <e> tad yathā makṣikā madhu-
kararājānam utkrāmantaṃ
sarvā evotkrāmante '
چنانچه باد شاه مگس
مسلسل که هرگاه روانه شود
همه مگس بی اختیار روانه شوند
- <f> tasmiṣ ca pratiṣṭhamāne
sarvā eva prātiṣṭhante '
و اگر او بماند همه بی اختیار
بمانند
- <g> evaṃ vāṅ manaś cakṣuḥ
śrotraṃ ca '
همچنین از ماندن پران بینایی
و گوئی و دل و بویائی
و شنوائی بجای خود مانده
- <h> te prītāḥ prāṇaṃ stuvanti /
2,5
شروع در مدح و تعریف
پران کردند
- <a> Eṣo 'gnis tapati '
آتش تابنده پران است
- eṣa sūryaḥ '
و آفتاب روشن پران است
- <c> eṣa parjanyaḥ '
و ابر بارنده پران است
- <d> maghavān
و اندر پادشاه فرشته ها پران است

Infolge des Aufbruchs des Prān folgten (ihm) alle
willenlos hinterher.

Wenn der Prān blieb, blieben sie auch.

So wie der Bienenkönig, dem jedesmal, wenn er aufbricht,
alle Bienen willenlos nachfolgen,

und wenn er bleibt, alle willenlos (auch) bleiben,

genauso bleiben beim Bleiben des Prān der Gesichts-
sinn, die Rede, das manas, der Geruchssinn und das
Gehör an ihrem Platze.

Sie begannen, den Prān zu loben und zu preisen:

'Der Prān ist das brennende Feuer!

Und der Prān ist die leuchtende Sonne!

Und der Prān ist die Regenwolke!

Und der Prān ist Indr [Indra], der König der Engel!

- <e> eṣa vāyuḥ ' و باد بزرگ پران است
- <f> eṣa pṛthivī و زمین پران است
- <g> rayiḥ ' و نباتات و غذا پران است
- <h> devaḥ ' و هر چه هست پران است
- <i> sat ' و هر چه نیست پران است
- <j> asac ca ' و روشن کننده همه پران است
- <k> و بیندازد پران است
- <l> amṛtaṃ ca yat /

2,6

- <a> Arā iva rathanābhau ' چنانچه همه چرخهای پایه ارابه بناف میانه پایه مضبوط اند
- prāṇe sarvaṃ pratiṣṭhitam / همه حواس پران مضبوط اند
- <c> ṛco yajūṃṣi sāmāni yajñāḥ ' رگ بید و جگر بید و سام بید و قربانها
- <d> kṣatram و چهارمیان و پادشاهان
- <e> brahma ca / و براهمنان همه پران است

- Und der Prān ist der große Wind!
- Und der Prān ist die Erde!
- Und der Prān ist die Pflanzen und die Speise!
- Und der Prān ist alles, was existiert!
- Und der Prān ist alles, was nicht existiert!
- Und der Prān ist der Alleserleuchter!
- Und (er) ist unsterblich!
- So wie alle Radspeichen des Wagens in der Radnabe befestigt sind,
- sind alle Sinnesorgane im Prān befestigt.
- Der Rig-Bed [Ṛgveda], der Jajur-Bed [Yajurveda], der Sām-Bed [Sāmaveda] und die Opferhandlungen,
- die Chatrī [kṣatriya] und Könige
- und die Brāhmins, alle sie ist der Prān.

2,7

- (a) Prajāpatiś carasi
- (b) garbhe tvam eva
prati jāyase /
- (c)
- (d) tubhyaṃ prāṇa prajāś
tv imāḥ baliṃ haranti
- (e) yaḥ prāṇaiḥ prati-
tiṣṭhasi /
- (f)

- اسی پران پر جاپتے توئی
- در رحم نطفہ را بصورت
پدر و مادر کنندہ توئی
- و صورتے پسر ہم توئی
- گو بانی و شنوائی و بینائی
ہمہ برای تو غذا پیشکش می کنند
- اسی پران ہمراہ روندہ ہمہ
حسہا توئی
- وردان کنندہ ہمہ اینہا توئی

2,8

- (a) Devānām asi vahnitamaḥ
- (b) pitṛṇām
- (c) prathamā svadhā /
- (d) ṛṣīṇām caritaṃ satyaṃ
- (e) atharvāṅgirasām asi /

- و غذا رسانندہ جمیع موکلان توئی
- و غذا رسانندہ بعالم ارواح توئی
- و خدوایک ہمہ ہم توئی
- و نگاہ دارندہ ہمہ حواس در
بدنہا توئی و در تمام بدن خلاصتہ ہم توئی

- O Prān! Du bist Prajāpat!
- Du läßt im Mutterleib den Samen die Gestalt von
Vater und Mutter annehmen!
- Und Du bist auch die Gestalt des Sohnes!
- Das Sprechorgan, das Hörorgan und das Sehorgan,
sie alle bringen Dir Speise als Geschenk herbei.
- O Prān! Du gehst mit allen Sinnesorganen als Weg-
gefährte!
- Und Du bist es, der sie antreibt!
- Und Du bist der Speisebringer für alle Gottheiten!
- Und Du bist der Speisebringer zur Manenwelt!
- Und Du bist auch die Speise von allen!
- Und Du bist der Hüter aller Sinnesorgane in den
Körpern!
- Und Du bist auch der reinste Bestandteil im ganzen
Körper!

2,7

(a) Prajāpatiś carasi

اسی پران پر چاہتے توئی

O Prān! Du bist Prajāpat!

(b) garbhe tvam eva
prati jāyase /

در رحم نطفہ را بصورت
پدر و مادر کنندہ توئی

Du läßt im Mutterleib den Samen die Gestalt von
Vater und Mutter annehmen!

(c)

و صورت پسر ہم توئی

Und Du bist auch die Gestalt des Sohnes!

(d) tubhyaṃ prāṇa prajāś
tv imāḥ baliṃ haranti

گویائی و شنوائی و بینائی
ہمہ برای تو غذا پیشکش می کنند

Das Sprechorgan, das Hörorgan und das Sehorgan,
sie alle bringen Dir Speise als Geschenk herbei.

(e) yaḥ prāṇaiḥ prati-
tiṣṭhasi /

اسی پران ہمراہ روندہ ہمہ
حسبہ توئی

O Prān! Du gehst mit allen Sinnesorganen als Weg-
gefährte!

(f)

و روان کنندہ ہمہ اینہا توئی

Und Du bist es, der sie antreibt!

2,8

(a) Devānāṃ asi vahnitamah

و غذا رسانندہ جمیع موکلان توئی

Und Du bist der Speisebringer für alle Gottheiten!

(b) pitṛṇāṃ

و غذا رسانندہ بعالم ارواح توئی

Und Du bist der Speisebringer zur Manenwelt!

(c) prathamā svadhā /

و خداک ہمہ ہم توئی

Und Du bist auch die Speise von allen!

(d) ṛṣiṇāṃ caritaṃ satyaṃ ,

و نگاہ دارندہ ہمہ حواس در
بدنہا توئی و در تمام بدن خلاصہ ہم توئی

Und Du bist der Hüter aller Sinnesorgane in den
Körpern!

(e) atharvāṅgirasāṃ asi /

Und Du bist auch der reinste Bestandteil im ganzen
Körper!

2,9

<a> Indras tvaṃ prāṇa

اندر هم توئی یعنی پادشاه همه توئی

Du bist auch Indr, d.h.: Du bist König von allem!

 tejasā Rudro 'si

و در وقت غضب در توئی
یعنی فانی کننده همه توئی

Und in der Zeit des Zorns bist Du Rūdr [Rudra], d.h.:
Du bist der, der alles vergehen läßt!

<c> parirakṣitā /

و بشن شده همه وجه پرورده
همه توئی

Und Biśn [Viṣṇu] geworden, bist Du in jeder Beziehung
der Alleserhalter!

<d> tvam antarikṣe carasi
sūryaḥ '

و در فضای وجود آفتاب شده
تو حرکت میکنی

Und im Weltraum Sonne geworden, bewegst Du Dich!

<e> tvaṃ jyotiṣāṃ patiḥ /

و روشنی روشنیها توئی
پادشاه پادشاهان توئی

Und Du bist das Licht aller Lichter! Du bist der
König aller Könige!

2,10

<a> Yadā tvam abhivarṣasi

و قتی که تو باران شده میباری

Wenn Du, Regenwolke geworden, herabregnest,

 athemāḥ prāṇate prajāḥ /

همه جانداران زنده میمانند

dann bleiben alle Lebewesen am Leben!

<c> ānandarūpās tiṣṭhanti

و خوشحال شده میدانند که

Und fröhlich geworden wissen sie:

<d> kāmāyānnaḥ bhaviṣyati /

غذا برای ما پیدا خواهد شد

'Für uns wird Speise entstehen!'

2,11

<a> Vrātyas tvaṃ prāṇa '

تو بی پدر و مادر تو بی جمیع
اعمال پاک

Du bist ohne Vater und Mutter! Du bist (auch) ohne alle
(Reinigungs-)Opfer rein!

 eka ṛṣiḥ '

آتش بزرگ یعنی حرارت غریزی
کل محالم توئی

<c> attā viśvasya

خوردنده همه توئی

<d> satpatiḥ /

پادشاه برحق توئی

<e> vayan ādyasya dātāraḥ '

همه غذای ما غذایی هسته

<f> pitā tvaṃ mātariśva naḥ /

پدر و مادر توئی

2,12

<a> Yā te tanūr vāci prati-
ṣṭhitā yā śrotre yā ca
cakṣuṣi yā ca manasi
saṃtata

قدرت تو در گویائی و بینائی
و شنوائی و دل است

 śivāṃ tāṃ kuru

و قدرت تو که در اینها است
همیشه در اینها نگاه دار

<c> motkramīḥ /

و از اینها بیرون مرو

2,13

<a> Prāṇasyedaṃ vaśe sarvaṃ
tridive yat pratiṣṭhitam

همه چیز در دست قدرت پران
است و هر چه در بهشت است
همه در دست قدرت پران است

 māteva putrān rakṣasva

اسی پران چنانچه مادر مهربان

Du bist das große Feuer, d.h.: Du bist die natürliche
Glut für die Gesamtheit der Welt!

Du bist der Allesverzehrter!

Du bist mit Recht der König!

Alle unsere Speise ist Deine Speise!

Du bist Vater und Mutter!

Deine Kraft ist im Sprechorgan, im Sehorgan, im Hörorgan
und im manas.

Deine Kraft, die in ihnen ist, bewahre sie immer in
ihnen!

Und geh aus ihnen nicht hinaus!

Alles ist in der Gewalt des Prān und alles, was im
Jenseits ist, ist in der Gewalt des Prān.

O Prān! So wie eine liebevolle Mutter ihr Kind behütet,

śrīṣ ca prajñāṃ ca
vidhehi naḥ ' iti /

مفزند را نگاه میدارد تو مایه ترا نگاه
دار و دولتت و دانائی بما ده

<c>

این پرانی را که این همه تعریف
کرده شد دانایان و بزرگان میگویند
آن پران را نمسکار یعنی آن پران را
تواضع

3,1

<a> Atha hainaṃ Kauśalyaś
cĀśvalāyanaḥ papraccha /

بعد از آن کوشل رکهیسر
از پپلا پرسید که

 bhagavan

ای سزاوار تعظیم

<c> kuta eṣa prāṇo jayate

پرانی که این قدر تعریف
او گذشته از کجا پیدا میشود

<d> katham āyāty asmiñc charīre '

و در این بدن چگونه در می آید

<e> ātmānaṃ vā pravibhajya
kathaṃ prātiṣṭhate

و پنج قسم شده در این
بدن چگونه می باشد

<f> kenotkramate

و بچه طریق بر می آید

<g> kathaṃ bāhyam abhidhatte
katham adhyātmam iti /

و بیرون چگونه است و در
اندرون چگونه است یعنی
در نوشته ها و عناصر و غیره
چگونه است و در بدن با
حواس چه نسبت دارد

so behüte uns! Und gib uns Reichtum und Erkenntnis!'

Diesen Prān, der so gepriesen worden ist, reden die Weisen
und Erhabenen (folgendermaßen) an: 'Diesem Prān sei Namas-
Kār [namaskāra], d.h.: diesem Prān sei Verehrung!'"

Danach fragte der Rikhīśar Kauśal [Kauśalya] den
Pippalād:

"O Verehrungswürdiger!

Woher entsteht dieser Prān, der eben so gepriesen
worden ist?

Und wie gelangt er in diesen Körper?

Und wie verweilt er, fünf Teile geworden, in diesem
Körper?

Und auf welchem Wege geht er hinaus?

Und wie ist er draußen und wie ist er drinnen? D.h.:

Wie ist er bei den Engeln, den Elementen usw? Und
welche Beziehung hat er im Körper zu den Sinnesorganen?"

3,2

<a> Tasmai sa novāca '

بیلا گفت

 atipraśnān pṛcchasi

سخن بس بزدگ پرسیدی

<c>

این بهر کس گفتنی نیست

<d> brahmiṣṭho 'sīti

چون ترا دانستم که طالب برهمنی

<e> tasmāt te 'naṃ bravīmi /

تو میگویم

3,3

<a> Ātmana eṣa prāṇo jāyate /

این بران از آتما ظاهر میشود
چنانچه سایه شخص از شخص
ظاهر میشود

 yathaiṣā puruṣe

chāyaitasminn etad

ātataṃ

این بران در آتما پهن شده
مانده است چنانچه سایه
در شخص پهن شده مانده است

<c> manokṛtenāyāty asmiñc

charīre /

بخواهش دل در بدن مرا ید

3,4

<a> Yathā samrāj evādhikṛtān

vinīyunkte '

چنانچه پادشاه صاحب
صدریه را حکم میکند که

 etān grāmān etān grāmān

adhitiṣṭhasva ' iti '

حاکم این شهر تو باش
و حاکم آن شهر تو باش

Pippalād sagte:

"Du fragst ein ziemlich erhabenes Wort!

Das kann man nicht jedem sagen!

Da ich Dich als Sucher nach dem Brahm kenne,

will ich es Dir sagen!

Dieser Prān wird vom Ātmā her offenbar, so wie der Schatten des Menschen vom Menschen her offenbar wird.

Dieser Prān liegt immer lang am Ātmā, so wie der Schatten lang am Menschen liegt.

Er geht auf Wunsch des manas in den Körper ein.

So wie der König dem Provinzgouverneur befiehlt:

'Du wirst Gouverneur dieser Stadt und Du wirst Gouverneur jener Stadt!'

<c> evam evaiṣa prāṇa itarān
prāṇān pṛthak pṛthag eva
saṃnidhatte /

همچنین اصل پران همه حواس
جا بجا حکم میکند که در هر جا
کار خود را میگرداند باشند

3,5

<a> Pāyūpasthe 'pānaṃ '

این شده در هر دو محل مخصوص
که راه بول و غائط است میباشد

 cakṣuṣrotre mukha-
nāsikābhyāṃ prāṇaṃ
svayaṃ prātiṣṭhate

و در چشم و گوش و بینی
و دهن پران خود میباشد

<c> madhye tu samānaṃ /

و در میان معده همان شده
می ماند

<d> eṣa hy etad dhutam
annaṃ samaṃ nayati

و غذا را هضم کرده بهمه بدن
برابر میرساند

<e>

برای همین است نام او همان
چون آن غذا هضم شده با اعضا میرسد

<f> tasmād etaṃ saptārciṣo
bhavanti /

هفت جا را قدرت می بخشد
و روشن می سازد

<g>

هر دو چشم و هر دو گوش و هر
دو سوراخ بینی و دهن

in derselben Weise weist der Prān alle Sinnesorgane
an ihren Platz, damit sie überall ihre Arbeit tun.

Zum Apān [apāna] geworden, steht er an beiden loci
particulares, die der Weg des Urins und der Exkreme-
nte sind.

Und im Auge und Ohr und Nase und Mund steht der Prān
selbst.

Und inmitten des Magens verweilt er, zum Samān [samāna]
geworden.

Und er verdaut die Speise und verteilt sie gleichmäßig im
Körper.

Sein Name ist deshalb Samān, weil die verdaute Speise in
die Körperteile gelangt.

Sieben Stellen verleiht er Kraft und erleuchtet sie:

die beiden Augen, die beiden Ohren, die beiden Nasen-
löcher und den Mund.

3,6

<a> Hṛdi hy eṣa ātmā /
atraitad ekaśataṃ
nāḍīnāṃ '

و بدن لطیف شده در میان
دل نیلوفرسی که یک صد و یک
رگ بان دل پیوسته است

 tāsāṃ śataṃ śataṃ
ekaikasyāṃ dvāsaptatir
dvāsaptatiḥ pratiśākḥā-
nāḍīsahasraṇi bhavanti '

بهریکه رگ از آن یک صد و یک
رگ صد صد دیگر پیوسته و بهر یک
رگ از آن رگها رگهای دیگر پیوسته
است که عدد مجموع این رگها هفتاد
و دو هزار رگ میرسد

<c> tāsū vyānaś carati /

و بیان باد در میان این هفتاد
و دو هزار رگ میگردد

3,7

<a> Athaikayordhva udānaḥ

و از صد و یک رگ که بدل پیوسته
است یک رگ کلانی که از حلق
گذشته بام الدماغ رسیده است
پران اودان شده از آن راه بام
الدماغ رسیده وقت مرگ از آن
راه بدر میرود

 puṇyena puṇyaṃ lokaṃ
nayati

و اگر عمل نیک کرده است برای نتیجه
عمل نیک بعالمهای نیک میرود

<c> pāpēna pāpaṃ '

و اگر عمل بد کرده است برای
نتیجه عمل بد با نجا نرسیده پران
از راههای دیگر بدر میرود و بعالمهای
معاقل عمل بد میرود

Und zum Feinkörper geworden, ist er im Lotus Herz, an das
lol Ader angeschlossen sind.

An jede einzelne von jenen lol Adern sind weitere loo
Adern angeschlossen. Und an jede von diesen Adern sind
noch weitere Adern angeschlossen, sodaß die Gesamtzahl
jener Adern 72.000 Adern ausmacht.

Und der Vyāna-Wind [vyāna] hält sich in diesen 72.000
Adern auf.

Und unter den lol Adern, die an das Herz angeschlossen
sind, gibt es eine Hauptader, die von der Kehle aufsteigt
und zur Schädeldecke gelangt. Der Prān, zum Udān-Wind [udāna]
geworden, gelangt auf jenem Wege zur Schädeldecke und geht
im Moment des Todes auf jenem Wege hinaus.

Und wenn er gutes Werk getan hat, geht er wegen des Lohnes
für das gute Werk zu guten Welten.

Und wenn er böses Werk getan hat, gelangt der Prān wegen
des Lohnes für das böse Werk nicht dorthin, sondern geht
auf anderen Wegen hinaus und zu Welten, die dem bösen
Werk entsprechen.

<d> ubhābhyāṃ eva
manuṣyalokaṃ /

و اگر عملهای نیک و بد آن شخص
برابر باشد باز خواهش او در اولاد
او سرکاید تا عملهای نیک که از اولاد
او بظهور رسد از آن رستگاری
یابد پس اینچنین شخص در نید همین
عالم میماند و همین عالم عالم او میشود

3,8

<a> Ādityo ha vai bāhyaḥ
prāṇaḥ ' udayaty eṣa
hy enaṃ cākṣuṣaṃ prāṇam
anugrḥṇānaḥ /

پران بیرون که آفتاب است
پران درون را که در چشم است
مدد کرده طلوع میکند چه موکل
بینائی آفتاب است

 pṛthivyāṃ yā devatā
saiṣā puruṣasyāpānam
avaṣṭabhya '

و ایان بیرون که موکل زمین است
ایان درون را که در دو موضع مخصوص
است مدد کرده بجایش نگاه میدارد

<c> antarā yad ākāśaḥ sa
samānaḥ '

موکل آکاش که سمان بیرون است
سمان اندرون را که غذا را بعد از
تحلیل بهمه بدن برابر میرساند
مدد کرده بجایش نگاه میدارد

<d> vāyur vyānaḥ /

و موکل باد که بیان بیرون است
بیان اندرون را مدد میکند

3,9

<a> Tejo ha vā udānaḥ '

موکل آتش که اودان بیرون است
اودان اندرون را مدد میکند

Und wenn die guten und bösen Werke jenes Menschen gleich sind, so geht sein Wunsch wieder auf seine Nachkommenschaft über, damit er aus den guten Werken, die von seinen Söhnen zum Vorschein gelangen, die Erlösung erreiche. Danach verbleibt ein solcher Mensch in den Fesseln eben dieser Welt und eben diese Welt wird seine Welt.

Der äußere Prān, der die Sonne ist, steigt empor, indem er den inneren Prān, der im Auge ist, unterstützt. Denn die Gottheit des Sehorgans ist die Sonne.

Der äußere Apān, der die Gottheit der Erde ist, behütet den inneren Apān, der an beiden loci particulares ist, an seinem Platze, indem er ihn unterstützt.

Die Gottheit des Ākāś [ākāśa], der der äußere Samān ist, behütet den inneren Samān, der die Speise nach der Verdauung im ganzen Körper gleichmäßig verteilt, an seinem Platze, indem er ihn unterstützt.

Und die Gottheit des Windes, die der äußere Vyān ist, unterstützt den inneren Vyān.

Und die Gottheit des Feuers, die der äußere Udān ist, unterstützt den inneren Udān.

 tasmād upaśāntatejāḥ
punarbhavam indriyair
manasi saṃpadyamānaiḥ /

از همین جهت است که وقت مردن
اودان باد که بیرون میرود حرارت
غریزی بدن کم میشود و وقت
مردن قوتهای جمیع حواس مکانهای
خود را گذاشته در دل جمع میشوند

3,10

Yaccittas tenaiṣa prāṇam
āyāti prāṇas tejasā yuktaḥ
sahātmanā yathāsaṃkalpitaṃ
lokaṃ nayati /

و با دل یکی شده بصورت
خواهش دل خواه نیک باشد
خواه بد در عالمائی که موافق
خواهش است بدن میگیرد همان
پران برای گرفتن نتیجه اعمال نیک
و بد اودان شده بعالم نتایج میرساند

3,11

<a> ya evaṃ vidvān prāṇaṃ
veda

هر کس که پران را اینچنین که
مذکور شد بفهمد

 na hāsya prajā hīyate '

اولاد او هرگز کم نشود

<d> amṛto bhavati

و خود هم نوال شود

<d> tad eṣa ślokaḥ /

و بر این معنی منتر بید نم
گواهی میدعد آن این است که

3,12

<a>

هر که این پنج صفت پران را بداند

Deshalb ist es so, daß, wenn zur Zeit des Todes der
Ūdān-Wind hinausgeht, die natürliche Glut des Körpers
sich verringert. Und zur Zeit des Todes verlassen die
Kräfte aller Sinnesorgane ihre Plätze und versammeln
sich im manas.

Und mit dem manas eins geworden, nehmen sie in der
Gestalt des Wunsches des manas, sei er gut oder schlecht,
in Welten, die entsprechend dem Wunsche sind, einen
Körper an. Eben dieser Prān, zum Ūdān geworden, um den
Lohn (seiner) guten oder schlechten Taten in Empfang
zu nehmen, führt (wen?) in die Welt der Belohnung.

Jeder, der den Prān so, wie er beschrieben wurde,
erkennt,

dessen Nachkommenschaft nimmt niemals ab.

Und er selbst wird unsterblich.

Und über diesen Gegenstand gibt ein Mantr des Bed
auch ein Zeugnis und dieses lautet so:

'Jeder, der diese fünf Eigenschaften des Prān kennt,

- (b) utpattiṃ āyātiṃ
sthānaṃ / که ظهور پرن و در آمدن پرن
بدن و ماندن پرن در بدن
- (c) vibhutvaṃ caiva pañcadhā ' در همه حواس تصرف کردن پرن
- (d) adhyātmaṃ caiva prāpasya در سایه آتما بودن پرن باشد
- (e) vijñāyāmṛtam aśnute ' iti / براند او بی زوال میشود

4,1

- (a) Atha hainaṃ Sauryāyaṇī
Gārgyaḥ papraccha / بعد از آن سورجاینی دکیشتر
از پیلا پرسید که
- (b) bhagavan ' ای سزادار تعظیم
- (c) etasmin puruṣe kāni
svapanti kāny asmiñ
jāgrati در این شخص که ما خواب
میکنند و که ما بیدار اند
- (d) katara eṣa devaḥ
svapnān paśyati کدام بزرگ است که خواب
میبیند
- (e) kasyaitat sukhaṃ bhavati و خوشحالی کرا میشود
- (f) kasmin nu sarve samprati-
ṣṭhitā bhavanti ' iti / و محل همه کدام است

nämlich das Offenbarwerden des Prān, das Eintreten des Prān in den Körper und das Verweilen des Prān im Körper, und das Verfügen des Prān über alle Sinnesorgane, und der Schatten des Ātmā zu sein, kennt, der wird unsterblich!"

Und beendet wurde ein Brāhman [brāhmaṇa].

Danach fragte der Rikhīśar Saurjāyinī [Sauryāyanin] den Pippalād:

"O Verehrungswürdiger!

Welche schlafen in diesem Körper und welche wachen?

Und wer ist der Erhabene, der den Traum sieht?

Und wessen ist das Glücksgefühl?

Und was ist der Ort von diesen allen?"

4,2

- (a) Tasmai sa hovāca
- (b) yathā Gārgya marīcayo
'rkasyāstaṃ gacchataḥ
sarvā etasmiṃs tejomaṅḍala
ekībhavanti
- (c) tāḥ punaḥ punar udayataḥ
pracaranti '
- (d) evaṃ ha vai tataḥ sarvaṃ
pare deve manasy ekībhavati/
- (e) tena tarhy eṣa puruṣo
na śṛṇoti
- (f) na paśyati
- (g) na jiḡhrati
- (h) na rasayate
- (i) na sprśate
- (j) nābhivadate

پیلا گفت

ای سو در جایی و وقتی که آفتاب
غروب میکند جمیع شعاعهای
او در قرص او فرو میرود

و باز وقتی که طلوع میکند جمیع
شعاعهای او که در قرص او فرو آمده
بود برآمده پس میگرد

همچین جمیع حواس در دل که
بزرگ حواس است جمع شده
در من آیند

در آن وقت این شخص
هیچ نمی شنود

و هیچ نمی بیند

و هیچ نمی بوید

و هیچ لذت از ذائقه نمی گیرد

و هیچ لمس نمی کند

هیچ نمی گوید

Pippalād sagte:

"O Saurjāyinī! Wenn die Sonne untergeht, kehren alle ihre Strahlen in ihre Scheibe zurück.

Und wenn sie wieder aufgeht, kommen alle ihre Strahlen aus ihr hervor, die in ihre Scheibe eingegangen waren, und breiten sich aus.

Genauso treten alle Sinnesorgane gemeinsam in das manas, das das oberste der Sinnesorgane ist, ein.

Dann hört dieser Mensch nichts mehr,

er sieht nichts mehr,

er riecht nichts mehr,

er hat keine Freude mehr am Schmecken,

er berührt nichts mehr,

er sagt nichts mehr,

- <k> nādatte هیچ بدست نمی گیرد
- <l> nānandayate و هیچ لذت جماع ندارد
- <m> na visṛjate دشمنای و بول نمی کند
- <n> neyāyate
- <o> svapiti ' ity ācakṣate / آن شخص را سواپ میگویند
یعنی خود را یافته است

4,3

- <a> Prāṇāgnaya evaitasmin
pure jāgrati / و در این شهر خدا که تن است
همین پنج پران که پنج باد اند
و ندانی اند بیدار میباشند
- gārhapatyō ha vā eṣo 'pānaḥ ' این یک آتش است
- <c> vyāno 'nvāhāryapacanaḥ ' بیان آتش دوم است
- <d> yad gārhapatyāt praṇīyate
praṇayanād āhavanīyaḥ
prāṇaḥ / و پران در این آتش ها
بزدل است

4,4

- <a> Yad ucchvāsaniḥśvāsāv
etāv āhutī samaṇ nayati ' و همان آتشی است که هوچه
در آن می اندازند آنرا می سوزند

- er nimmt nichts mehr in die Hand,
- er empfindet nicht mehr die Lust der (geschlechtlichen)
Vereinigung,
- er macht keine faeces und keinen Urin mehr.
- Jenen Menschen nennt man Svāp [svāpa], d.h.: er hat sich
selbst gefunden.

Und in eben jener Stadt Gottes, die der Körper ist, wachen jene fünf Prān, die die fünf Winde sind und die strahlend sind.

Der Apān ist ein Feuer.

Der Byān ist das zweite Feuer.

Der Prān ist unter diesen Feuern das erhabenste.

Und der Samān ist ein Feuer, das alles, was man hinein-schüttet, zum Brennen bringt, d.h.: er ist der Verdauer

iti samānaḥ /

یعنی هضم کننده غذا است و برآمد
و در آمد نفس قربانی است که در آتش می اندازند

(b) mano na vāva yajamānaḥ ' قربان کننده دل است

(c) iṣṭaphalam evodānaḥ ' و نتیجه قربان کردن آتش اودان
است چه اودان با نتیجه را بدل می رساند

(d) sa enaḥ yajamānam ahar-
ahar brahma gamayati / و آن نتیجه این است که هر روز در
وقت سکینت که خوابه آرام است
دل را به برهمن می رساند

4,5

(a) Atraiṣa devaḥ svapne
mahimānam anubhavati ' و پرشش که در دل است که حیوانها باشد
او در وقت خواب بیننده بزرگی خود است

(b) و هر چه می خواهد پیدا میکند

(c) yad dr̥ṣṭaṃ dr̥ṣṭam
anupaśyati ' و هر چه در بیداری دیده است
در خواب می بیند

(d) śrutam śrutam evārtham
anuśr̥ṇoti ' و هر چه در بیداری شنیده است
در خواب می شنود

(e) deśadigantaraiś ca praty-
anubhūtaṃ punaḥ punaḥ
praty-anubhavati ' و هر چه در شهر و هر جا دیده
است و تحقیق کرده است
آنها مکرر می بیند

der Speise. Und das Aus- und Eingehen des Atems ist ein Opfer, das man ins Feuer wirft.

Das manas ist der Opferer.

Und der Ūdān ist der Lohn des ins Feuer Opfern, weil der Ūdān-Wind den Lohn zum manas bringt.

Und jener Lohn besteht darin, daß er (?) jeden Tag zur Zeit der Sukhupt* [suṣupti], die der Tiefschlaf ist, das manas zum Brahm bringt.

Und der Puruś [puruṣa], der im manas ist und der der Jīv-Ātmā [jīvātman] ist, dieser sieht zur Zeit des Schlafes seine eigene Erhabenheit.

Und was er will, bringt er hervor.

Und was er im Wachzustand gesehen hat, sieht er im Traum (wieder).

Und alles, was er im Wachzustand gehört hat, hört er im Traum (wieder).

Und was er in der Stadt und (sonst) überall gesehen und wahrgenommen hat, das sieht er von neuem.

- <f> dr̥ṣṭaṃ cādr̥ṣṭaṃ ca ' ر دیده و نادیده
- <g> śrutaṃ cāśrutaṃ ca ' شنیده و ناشنیده
- <h> anubhūtaṃ cānanubhūtaṃ ca ' و دانسته و نادانسته
- <i> sac cāsac ca راست و دروغ
- <j> sarvaṃ paśyati sarvaḥ paśyati / همه خود شده همه را می بیند

<k> و چون آتما همه کار میکند و خالق همه کار است جیواتما هم که به تعین از آتما جدا افتاده است در خواب همه کار میکند و عملات اصلی خود را نمی گذارد

4,6

- <a> Sa yadā tejasābhibhūto bhavati ' و در حالت خواب وقتی که یک رگ که پرسی نشسته نام دارد و از آن صفراء متولد میشود و دل در او در می آید و راه ریختن صفراء مسدود میکند
- atraīṣa devaḥ svapnān na paśyati ' آن زمان جیواتما هیچ خواب نمی بیند
- <c> چه دل آن رگ را که راه خواهش است در آن وقت می بندد و چون

- Und gesehenes und nicht gesehenes,
- gehörtes und nicht gehörtes,
- gewußtes und nicht gewußtes,
- wahres und unwahres,
- das alles sieht er, der selbst zum All wurde.

Und da der Ātmā alles Tun vollbringt und der Schöpfer allen Tuns ist, vollbringt auch der Jīv-Ātmā im Traum alles Tun. Er, der sich zur Manifestation vom Ātmā losgelöst hat. Und er gibt seine Wesensart nicht auf.

Und wenn im Zustand des Traum(schlaf)es das manas in die eine Ader, deren Name Purītat [purītat] ist und aus der Galle entsteht, eingeht und den Weg des Abflusses der Galle versperrt,

dann sieht der Jīv-Ātmā keinen Traum mehr,

weil dann das manas jene Ader, die der Weg des Wunsches ist, verschließt. Und da der Weg des Wunsches versperrt

راه خواهش مسدود شد خوابی نمی بیند

(d) atha tadaitasmiñ charīra در حیواتها در بدن در آن وقت
etat sukhaṃ bhavati / عین آتما که آند سرورپ است میشود

4,7

(a) Sa yathā soṃya vayāṃsi ای نیکو خود چنانچه جمیع برنده ها
vāsoṃvṛkṣaṃ saṃpratiṣṭhante / بر بالائی درختی که همیشه
جای بودن آنها است آمده آرام میگیرند

(b) evaṃ ha vai tat sarvaṃ هم چنین این همه در برم آتما یعنی
para ātmani saṃpratiṣṭhate / جان بزرگ که جان جانها است
در آمده آرام میگیرند

4,8

(a) Pṛthivī ca pṛthivīmātrā ca ' زمین بسیط و مرکب

(b) āpaś ca pāpamātrā ca ' و آب بسیط و مرکب

(c) tejaś ca tejomātrā ca ' و آتش بسیط و مرکب

(d) vāyuś ca vāyumātrā ca ' و باد بسیط و مرکب

(e) ākāśaś ca cākāśamātrā ca ' و آکاش بسیط و مرکب که
بهوت آکاش و هردی آکاش باشد

(f) cakṣuś ca draṣṭavyaṃ ca ' و بینائی و آن چه دیده میشود

ist, sieht er keinen Traum mehr.

Und der Jīv-Ātmā wird dann im Körper zum Ātmā selbst,
der der Ānand-Sarūp [ānadasvarūpa] ist.

O Du gutgearteter! So wie alle Vögel auf den Wipfel
des Baumes, der immer ihr Aufenthaltsort ist, kommen
und sich ausruhen,

genau so kommen alle in den Param-Ātmā [paramatman],
d.h.: große Seele, die die Seele aller Seelen ist, und
ruhen sich aus.

Einfache und zusammengesetzte Erde,

einfaches und zusammengesetztes Wasser,

einfaches und zusammengesetztes Feuer,

einfacher und zusammengesetzter Wind,

einfacher und zusammengesetzter Ākāś [ākāśa], nämlich
Bhūt-Ākāś [bhūtākāśa] und Hridī-Ākāś [hṛdayākāśa].

Das Sehorgan und das, was gesehen worden ist.

- <g> śrotraṃ ca śrotavyaṃ ca ' شنوائی و آن چه شنید میشود
- <h> ghrāṇaṃ ca ghrātavyaṃ ca ' ر بوائی و آن چه بوئیده میشود
- <i> rasaś ca rasayitavyaṃ ca ' رذائقه و آن چه چشیده میشود
- <j> tvak ca sparśayitavyaṃ ca ' رلامسه و آن چه لمس نموده میشود
- <k> vāk ca vaktavyaṃ ca ' دگویی و آن چه گفته میشود
- <l> hastau cādātavyaṃ ca ' ر دست و آن چه باو گرفته میشود
- <m> upasthaś cānandayitavyaṃ
ca ' ر پائس و جائی که آنجا بیا
رفته میشوند
- <n> pāyus ca visarjayitavyaṃ
ca ' ر قوت دافعه و فضله
- <o> pādau ca gantavyaṃ ca ' ر آلت جماع و لذاته آن
- <p> manaś ca mantavyaṃ ca ' ر دل و خواهش دل
- <q> buddhiś ca boddhavyaṃ ca ' عقل و صفت عقل
- <r> ahaṃkāraś cāhaṃkartavyaṃ
ca ' اهن کار و صفت اهن کار که
من و من گوینده باشد
- <s> cittaṃ ca cetayitavyaṃ ca ' و چت و صفت چت یعنی
خاطر و خطر

- das Hörorgan und das, was gehört worden ist,
- das Riechorgan und das, was gerochen worden ist,
- das Schmeckorgan und das, was geschmeckt worden ist,
- das Tastorgan und das, was ertastet worden ist,
- das Sprechorgan und das, was gesprochen worden ist,
- die Hand und das, was mit ihr ergriffen worden ist,
- der Fuß und der Ort, wohin man mit dem Fuß gegangen ist,
- das Ausscheidungsorgan und die Exkremente,
- das Kopulationsorgan und dessen Lust,
- das manas und der Wunsch des manas,
- die Vernunft und die Eigenschaft der Vernunft,
- der Ahan-Kār [ahaṃkāra] und die Eigenschaft des Ahan-Kār, der das "ich" und der "ich"-sagende ist,
- das Cit [citta] und die Eigenschaft des Cit, d.h.: das Denkorgan und der Gedanke,

<t> tejaś ca vidyotayitavyaṃ
ca ' و روشن و روشنائی

<u> prāṇaś ca vidhārayitavyaṃ
ca / و قوت و کار قوت

<v> این همه در وقت سکونت در آتمای بزرگ
آرام میگیرند و آن آتمای بزرگ محل این
همه است

4,9

<a> Eṣa hi draṣṭā و این آتمای بزرگ بیننده است

 spraṣṭā و لمس کننده است

<c> śrotā و شنونده است

<d> ghrātā و بوینده است

<e> rasayitā و چشونده است

<f> mantā و کننده کارهای دل است

<g> boddhā و کننده کارهای عقل است

<h> kartā و کرتا است یعنی کننده همه است

<i> vijñānātma و عین علم است

<j> puruṣaḥ / و پرش است یعنی در همه پر است

die Glut und das Helle,

die Kraft und die Tätigkeit der Kraft.

Alle diese ruhen sich zur Zeit der Sukhupt im erhabenen
Ātmā aus. Und jener erhabene Ātmā ist ihr Aufenthaltsort.

Und dieser erhabene Ātmā ist der Seher,

der Taster,

der Hörer,

der Riecher,

der Schmecker,

ist der, der die Tätigkeiten des manas vollbringt,

und der, der die Tätigkeiten der Vernunft vollbringt,

er ist der Kartā [kartṛ], d.h.: der Alleshervorbringer,

und ist das Wissen selbst

und ist der Puruś, d.h.: er ist in allem voll.

<k> sa pare 'kṣare ātmani
saṃpratiṣṭhate /

4,10

<a> Param evākṣaraṃ
pratipadyate

 sa yo ha vai tad achāyaṃ '

و این آتما که سایه ندارد

<c> aśarīraṃ '

و بدن ندارد

<d> alohitaṃ '

و رنگ ندارد

<e> śubhraṃ '

و پاک

<f> akṣaraṃ '

و لطیف و منزه است

<g> vedayate yas tu soṃya

هر که این چنین بداند

<h> sa sarvajñaḥ

او همه دان است

<i> sarvo bhavati /

و همه است

<j> tad eṣa ślokaḥ /

و موافق این معنی است در منتر بید که

4,11

<a> Vijñānātma

این آتما که عین علم است و حیوانتها

Wer diesen Ātmā, der schattenlos,

körperlos,

farblos,

rein,

fein und frei ist,

wer diesen als solchen kennt,

der ist allwissend

und (selbst) alles.

Entsprechend diesem Gegenstand heißt es in einem Mantr
des Bed:

'Dieser Ātmā, der das Wissen selbst ist, und der Jīv-Ātmā

 saha devaiś ca sarvaiḥ
prāṇā bhūtāni saṃpra-
tiṣṭhanti yatra /

و جميع حواس و موکلان آنها
و عناصر در آن ذات خود
میشوند

<c> tad akṣaram vedayate
yas tu soṃya '

ای نیکو خود هر که آن ذات را
بداند

<d> sa sarvajñaḥ

ار داننده همه میشود

<e> sarvam evāviveśa ' iti /

و من همه میشود

براهمن تمام شد

5,1

<a> Atha hainaḥ Śaibyaḥ
Satyakāmaḥ papraccha /

بعد از آن هنگام نام
رکیشتر از پیلا پرسید که

 sa yo ha vai tad bhagavan
manuṣyeṣu prāyaṇāntam
omkāram abhidhyāyīta /

ای سزاوار تعظیم در میان همه
آدمیان کسی که تا دم مرگ
مشغولی بر او که اوم است کند

<c> katamaḥ vāva sa tena
lokaḥ jayati ' iti /

کدام عالم از این مشغولی می یابد

5,2

<a> Tasmai sa hovāca '

پیلا گفت

 etad vai Satyakāma paraḥ
cāparaḥ ca brahma yad

ای هنگام بر برهم و ابر برهم
یعنی مطلق و مقید همین اسم است

und alle Sinnesorgane und deren Gottheiten und (alle)
Elemente lösen sich in diese Wesenheit auf!'

O Du gutgearteter! Jeder, der diese Wesenheit kennt,

der wird zum Alleskenner

und wird selbst zum All!"

Beendet wurde ein Brāhman.

Danach fragte der Rikhīśar mit Namen Satkām [Satyakāma]
den Pippalād:

"O Verehrungswürdiger! Wer unter allen Menschen bis zum
Tode mit dem Pranav [praṇava], der (die Bezeichnung für)
Om [om] ist, sich beschäftigt,

welche Welt erlangt er durch diese Beschäftigung?"

Pippalād sagte:

"O Satkām! (Es gibt) Par Brahm [parabrahman] und Apar
Brahm [aparabrahman], d.h.: eben dieser Name ist (sowohl)

oṃkāraḥ '

<c> tasmād vidvān etenaivā-
yatanenaikataram anveti /

و داننده این اسم و راه رنده
این اسم بمشغولی همین اسم از
این دو چیز که مطلق باشند یا
مقید یکی را می یابد

<d>

و این اسم سه و نیم ماترا دارد
یعنی سه و نیم حرف دارد

5,3

<a> Sa yady ekamātram
abhidhyāyīta

اگر بیک ماترای این اسم
بزرگ مشغولی کند

 sa tenaiva saṃveditaḥ '

به برکت این مشغولی

<c> tūrṇam eva jagatyām
abhisampadyate /

<d> tam ṛco manuṣyalokam
upanayante

رگ بید او را در همین عالم

<e> sa tatra tapasā brahma-
caryeṇa śraddhayā
saṃpannaḥ '

ترک لذت و ریاضت
و اعتقاد راه راست
نصیب میکند

<f> mahimānam anubhavati /

و آن شخص در میان آدمیان
بزرگی می یابد

frei (als auch) gebunden!

Der Kenner dieses Namens und der, der mit diesem Namen
seinen Weg geht, erlangt durch die Beschäftigung mit
diesem Namen eines von diesen beiden Dingen, das frei
ist oder gebunden.

Und dieser Name hat dreieinhalb Mātrā [mātrā], d.h.:
dreieinhalb Laute!

Wenn er sich mit einem Mātrā dieses Namens beschäftigt,

(dann), durch den Segen dieser Beschäftigung,

gibt ihm der Rig-Bed an dieser Welt

einen Anteil (samt) Aufgabe der Gelüste, Selbstbeherr-
schung und Glauben an den richtigen Weg.

Und dieser Mensch erlangt unter den Menschen Ansehen.

5,4

<a> Atha yadi dvimātreṇa

و اگر به دو ماترای این اسم
بزرگ مشغولی کند

 manasi sampadyate

<c> so 'ntarikṣaṃ yajurbhir
unnīyate somalokaṃ /

اورا به برکت این مشغولی
جبرئیل از مابین آسمان و زمین
گذرانیده بعالم ماه رسانیده

<d> sa somaloke vibhūtim
anubhūya

و در آن عالم بزرگی بخشیده

<e> punar āvartate /

بعالم دیگر میرساند

5,5

<a> Yaḥ punar etaṃ tri-
mātreṇoṃ ity etenaivākṣa-
reṇa paraṃ puruṣaṃ
abhidhyāyīta

و اگر این اسم بزرگ را
به سه ماتر مشغولی
کند

 sa tejasi sūrye
sampaṇṇaḥ /

اورا سام بیست به برکت این
اسم بعالم نورانی رسانیده

<c>

و از آنجا دولت و بزرگی بخشیده
بعالم دیگر میرساند

<d>

و اگر با سه و نیم ماترای کامل این
اسم مشغولی کند به برکت این

Und wenn er mit zwei Mātrā sich mit diesem erhabenen
Namen beschäftigt,

dann bringt ihn der Yajur-Bed durch den Segen dieser
Beschäftigung durch das, was zwischen Himmel und Erde
ist, hindurch zur Mondwelt.

Und in jener Welt mit Erhabenheit ausgestattet,

kehrt er wieder zur Erde zurück.

Und wenn er sich mit diesem erhabenen Namen mit drei
Mātrā beschäftigt,

dann führt ihn der Sām-Bed durch den Segen dieses
Namens zur Feuerwelt.

Und von dort kehrt er, beschenkt mit Reichtum und
Erhabenheit, zur Welt wieder zurück.

Und wenn er sich mit allen dreieinhalb Mātrā dieses
Namens beschäftigt, dann gelangt er durch den Segen

اسم بزرگ مشغول این اسم
بنور بزرگ رسیده

<e> yathā pādodaras tvacā
vinirmucyate '

چنانچه مار پوسته را
انداخته از پوسته جدا میشود

<f> evaṃ ha vai sa pāpmanā
vinirmuktaḥ '

هم چنین مشغول باین اسم بزرگ
از گناهان برآمده

<g> sa sāmabhir unnīyate
brahmalokaḥ '

اتهرین بید او را بعالم برهما
میرساند

<h> sa etasmā jīvaghanāt
parāt paraṃ puriśayaṃ
puruṣam īkṣate /

و از آنجا به مجمع جانها رسیده
جان جانها را که در همه بدنها پر
است می بیند یعنی ذات مطلق میشود

<i> tad etau ślokau bhavataḥ /

و این منترهای بید بر این دلالت
میکند

5,6

<a> Tisro mātṛā mṛtyumatyaḥ
prayuktā anyonyasaktā
anaviprayuktaḥ /

مشغول باین اسم را تا سه ماترا
که از دم جدا اند و با هم متصل اند
مشغولی کرده است مگر آن
مشغول تصرف نمی تواند کرد

 kriyāsu bāhyābhyanta-
taramādhyamāsu '

و مشغولی این اسم بزرگ
سه قسم است

<c>

یکی بلند گفتن بزبان که دیگر بشنود
و این مرتبه ادناهی ذکر است

dieses erhabenen Namens, als sich mit diesem Namen
beschäftigender zum großen Licht.

So wie die Schlange die Haut abstreift und von der
Haut frei wird,

genauso erhebt sich der mit diesem Namen beschäf-
tigende über die Sünden.

Der Atharban-Bed führt ihn zur Welt des Brahmā
[brahman],

und von dort zum Sammelplatz der Seelen gelangt, sieht
er die Seele aller Seelen, die in allen Körpern voll
ist, d.h.: er wird zum absoluten Wesen.

Und diese Mantr des Bed geben davon Zeugnis:

Der, der sich mit diesem Namen bis zu (allen) drei
Mātṛā beschäftigt, die sowohl voneinander getrennt
sind als auch miteinander verbunden sind, über jenen
hat der Tod keine Gewalt.

Und die Beschäftigung mit diesem erhabenen Namen ist
dreiteilig.

Erstens: Laut sprechen mit der Zunge, was ein anderer
hört. Und diese Stufe ist die niedrigste Rezitation.

- (d) دوم آهسته گفتن بزبان که خود بشنود و دیگری نشنود و این مرتبه اوسط ذکر است
- (e) و سوم بی آنکه بزبان بگیرد و زبان حرکت نکند بدل بگیرد و این مرتبه اعلی ذکر است
- (f) samyak prayuktāsu
na kampate jñāḥ /
و هر که داننده این شغل است و این مشغولی را همیشه بوزن و چند روزی کرده بگذارد آن مشغول به برکت این شغل عالی مستقیم گردد

5,7

- (a) ṛgbhir etaṃ ' و رگ بید در این عالم دنیا
اورا بزرگی دهد
- (b) yajurbhir antarikṣaṃ ' و جی بید اورا درعالم ماه
بزرگی دهد
- (c) sāmabhiḥ ' و سام بید اورا درعالم آنتاب
بزرگی دهد
- (d) yat tat kavayo vedayante / آن چنین گیانیان و عارفان گفته اند
- (e) tam oṃkāreṇaivāyatanenānveti
هر که با سه و نیم ماترای کامل باین اسم بزرگ مشغولی کند آن مشغول عالم لئون گردد و راه را یافته

Zweitens: Leise sprechen mit der Zunge, was man selbst, aber kein anderer hört. Und diese Stufe ist die mittlere Rezitation.

Drittens: Ohne daß man mit der Zunge spricht und die Zunge bewegt, d.h.: man spricht mit dem manas. Diese Stufe ist die höchste Rezitation.

Jeder, der diese Uebung kennt und diese Beschäftigung immer ausführt und auch einige Tage (nur) nicht aussetzt, dieser wird durch den Segen dieser Uebung äußerst gefestigt.

Der Rig-Bed verleiht ihm in dieser Welt des Diesseits Erhabenheit.

Der Jajur-Bed verleiht ihm in der Welt des Mondes Erhabenheit.

Der Sām-Bed verleiht ihm in der Welt der Sonne Erhabenheit.

Die Gyānī [jñānin] und Weisen haben folgendermaßen gesagt:

'Jeder, der sich mit allen dreieinhalb Mātrā dieses erhabenen Namens beschäftigt, dieser erlangt die Welt des Hiran-Garbha [hiranyagarbha].

<f> vidvān yat tac chāntam
ajaram amṛtam abhayaṃ '

وگیا نی و عارف شده بذاتی
میرسد که پیری ندارد و مرگ
ندارد و زوال ندارد و خوف ندارد

<g> paraṃ ca ' iti /

لم ار استه پر و هم ار استه اپر یعنی
لم ار استه مطلق و هم ار استه مقید

تمام شد بر اخص

6,1

<a> Atha hainaṃ Sukeśā
Bhāradvājaḥ papraccha '

بعد از آن سوکیها دکه پیش
از پپلا پر سید که

 bhagavan

ای سزاوار تعظیم

<c> Hiraṇyanābhaḥ Kausalyo
rājaputro mām upetyaitaṃ
praśnam apr̥chata /

پسر راجه کوسل من نام به
نام آمده از من سؤال کرد که

<d> ṣoḍaśakalaṃ Bhāradvāja
puruṣaṃ vettha '

ای پسر بهر دواج پرشش
که شانزده کالا در او است
تو آن پرش را من شناسم

<e> tam ahaṃ kumāram abruvaṃ '

من جواب دادم که

<f> nāham imaṃ veda /

آن پرش را نمی دانم

<g> yady aham imam avedīṣaṃ

اگر آن پرش را میدانستم

Und zum Gyānī und Weisen geworden, gelangt er zur
Wesenheit, die kein Alter hat und keinen Tod hat und
kein Vergehen hat und keine Furcht hat.

Sie ist sowohl Par [para] als auch Apar[apara], d.h.:
sie ist sowohl frei als auch gebunden.'"

Beendet wurde ein Brāhman.

Danach fragte der Rikhīśar Sūkehā den Pippalād:

"O Verehrungswürdiger!

Der Sohn eines Rāja [rājan], Kausal Hiran-Nābha
[Kausalya Hiraṇyanābha] mit Namen, kam und fragte:

'O Sohn des Bharadvāj! Kennst Du den Puruś, in dem
die 16 Kalā [kalā] sind?'

Ich gab zur Antwort:

'Ich kenne diesen Puruś nicht!

Wenn ich diesen Puruś kennte,

<h> kathaṃ te nāvakṣyam iti /

چرا بتو نمی گفتم

<i> samūlo vā eṣa pariśuṣyati
yo 'nṛtaṃ abhivadati

بزرگان گفته اند تو که دروغ
میکند از بیخ خشک میشود

<j> tasmān nārhāmy anṛtaṃ
vaktuṃ /

از اینجاست من چمن
بتو دروغ بگویم

<k> sa tūṣṭīṃ ratham āruhya
pravavrāja /

آن راج کمار این جوابه را شنیده
و هیچ نگفته بر رتبه سوار شده رفته

<l> taṃ tvā pṛcchāmi

ای پپلا و من از تو میپرسم که

<m> kvāsau puruṣa ' iti /

آن پورش کجا است

6,2

<a> Tasmai sa hovāca /

پپلا گفت

 ihaivāntaṣṭāṣarīre Somya
sa puruṣaḥ '

ای نیکو خود آن پورش در
میان همین بدن میباشند

<c> yasminn etāḥ ṣoḍaśa kalāḥ
prabhavanti ' iti /

آن پورش که شانزده کلا
دارد در او پیدا میشود

6,3

<a> Sa īkṣāṃ cakre /

آن پورش در خاطر آورد که

 kasminn aham utkrānta
utkrānto bhaviṣyāmi

در میان این شانزده کلا به در
آمدن کدام کلا در من آیم

wieso erzählte ich Dir das (dann) nicht?

Die Erhabenen haben gesagt: "Jeder, der lügt,
verdorrt von der Wurzel her!"

Wie könnte ich aus diesem Grunde Dich belügen?"

Dieser Rāj-Kumār [rājakumāra] hörte diese Antwort,
sagte nichts, stieg auf den Rath [ratha] und fuhr ab.

O Pippalād! Nun frage ich Dich:

Wo ist dieser Puruś?"

Pippalād sagte zu ihm:

O Du gutgearteter! Jener Puruś ist inmitten eben
dieses Körpers!

(Es ist dies) jener Puruś, in dem die 16 Kalā
entstehen.

Jener Puruś dachte bei sich:

'Beim Hineingehen welcher Kalā von diesen 16 Kalā gehe
ich (wohl) auch hinein?

<c> kasmin vā pratiṣṭhite
pratiṣṭhāsyaṁ ' iti /

6,4

<a> Sa prāṇam asṛjata

<c> prāṇac chraddhāṁ '

<d> khaṁ '

<e> vāyuh '

<f> jyotiḥ '

<g> āpaḥ '

<h> pṛthivī '

<i> indriyaṁ '

<j> manaḥ '

<k> annaṁ '

<l> annād vīryaṁ '

<m> tapaḥ '

و بر آسمن کدام کلا برمی کشیم

پس آن پرش بیان را پیدا کرد

که مباد از بیان اینجا لعن گرفته است

و از بیان اعتقاد پیدا کرد

و از اعتقاد بهوت آکاش پیدا کرد

و از بهوت آکاش باد پیدا کرد

و از باد آتش پیدا کرد

و از آتش آب پیدا کرد

و از آب خاک پیدا کرد

و از خاک همه حواس پیدا کرد

و از حواس دل پیدا کرد

و از دل غذا پیدا کرد

و از غذا نطفه پیدا کرد

و از نطفه ریاضت پیدا کرد

Und beim Hinausgehen welcher Kalā gehe ich auch
hinaus?'

Da erschuf jener Puruś den Prān,

wobei hier die Bedeutung des Prān Hiran-Garbha ist.

Und aus dem Prān erschuf er den Glauben.

Und aus dem Glauben erschuf er den Bhūt-Ākāś.

Und aus dem Bhūt-Ākāś erschuf er den Wind.

Und aus dem Wind erschuf er das Feuer.

Und aus dem Feuer erschuf er das Wasser.

Und aus dem Wasser erschuf er den Staub.

Und aus dem Staub erschuf er alle Sinnesorgane.

Und aus den Sinnesorganen erschuf er das manas.

Und aus dem manas erschuf er die Speise.

Und aus der Speise erschuf er den Samen.

Und aus dem Samen erschuf er die Selbstbeherrschung.

<n> mantrāḥ '

<o> karma '

و از ریاضت عمل پیدا کرد

<p> lokāḥ '

<q> lokeṣu ca nāma ca /

و از عمل نام و صورت پیدا کرد

6,5

<a>

چنانچه همه دریاها از بحر محیط بر
سر بند دنام و صورت میگیرند

 Sa yathemā nadyaḥ syanda-
mānāḥ samudrāyaṇāḥ samu-
draṃ prāpyāstaṃ gacchanti
bhidyete tāsāṃ nāmarūpe
samudra' ity evaṃ procyate /

و باز نام و صورت را گذاشته
و به بحر محیط پیوسته بحر
محیط میگویانند

<c> evaṃ evāsyā paridraṣṭur
imāḥ ṣoḍaśa kalāḥ puruṣā-
yanāḥ puruṣaṃ prāpyāstaṃ
gacchanti

هم چنین از حیواتما که بیننده همه
استه این شانزده کالا از او پیدا
میشوند و در او میمانند و در او
نبرد میروند

<d> bhidyete cāsāṃ nāmarūpe

و قتیکه فرو میروند نام و صورت
آنها در حیواتما فرو رفته

<e> puruṣa ' ity evaṃ procyate /

آنزمان حیواتما برش میگریانند
چه همه در او پر میشوند

<f> sa eṣo 'kalaḥ '

و چون آن شانزده کالا فرو رفته
حیواتما آتما میشود

Und aus der Selbstbeherrschung erschuf er das Werk..

Und aus dem Werk erschuf er Name und Gestalt.

So wie alle Flüsse aus dem (die Erde) umgebenden Ozean aufsteigen und Name und Gestalt annehmen,

und wieder Name und Gestalt aufgeben, sich dem (die Erde) umgebenden Ozean einverleiben und Ozean genannt werden,

genauso entstehen aus dem Jīv-Ātmā, der der Allesseher ist, diese 16 Kalā, bleiben in ihm und gehen in ihm auf.

Wenn sie in ihm aufgehen, dann gehen auch ihr Name und ihre Gestalt im Jīv-Ātmā auf.

Dann nennt man den Jīv-Ātmā Puruṣ, weil alle in ihm voll (enthalten) sind.

Und wenn jene 16 Kalā aufgehen, dann wird der Jīv-Ātmā zum Ātmā.

- <g> amṛto bhavati / آرزمان بی‌زوال میشود چه از گرفتاری‌های شانزده کلا خلاص شد
- <h> و مراد از این شانزده کلا پنج حس ظاهر و پنج حس باطن و پنج عنصر و یک دل است که مجموع شانزده حصه میشود
- <i> تا این شانزده چیز در انسان است بدیهه مکت یعنی رستگاری از بدن نمی‌یابد مگر بکیان و توحید که با وجود همین بدن چون مکت میشود
- <j> tad eṣa ślokaḥ / این منتر باید فهم بر این معنی دلالت میکند که
- 6,6
- <a> Arā iva rathanābhau چنانچه همه چوب‌های پایه آرا به بناف پایه مضبوط است
- kalā yasmin pratiṣṭhitāḥ / هم چنین شانزده کلا به پرشس مضبوط و مربوط اند
- <c> که آن آتما است
- <d> taṃ vedyaṃ puruṣaṃ veda و این پرشس را که دانستی است اگر بدانی
- <e> yathā mā vo mṛtyuḥ parivayathā ' iti / شما را نم‌مگ نخواهد بود

Dann wird er unsterblich, da er davon befreit wird, von den 16 Kalā ergriffen zu werden.

Und das, was unter diesen 16 Kalā verstanden wird, (ist folgendes:) 5 äußere Sinne und 5 innere Sinne, 5 Elemente und das eine manas, deren Gesamtzahl 16 Teile ausmacht.

Solange die 16 Dinge im Menschen sind, erlangt er die Videha-Mukt [videhamukti], d.h.: die Erlösung vom Körper nicht, wenn er nicht durch Gyān [jñāna] und Tauḥīd trotz dieses Körpers ein Jīvan-Mukt [jīvanmukta] wird.

Auch dieser Mantr des Bed gibt darüber Auskunft:

So wie alle Radspeichen des Wagens an der Radnabe befestigt sind,

so sind die 16 Kalā im Puruś befestigt und verbunden,

der jener Ātmā ist.

Und wenn Ihr jenen Puruś, den man kennen muß, kennt,

dann wird Euch kein Todeskummer sein!"

6,7

<a> Tān hovāca

این سخن را پیلا بر میدان خرد گفت که

 etāvad evāham etat paraṃ
brahma veda

من برهم بزرگ را همین قدر
میدانم

<c> nātaḥ paraṃ asti ' iti /

و از این زیاده شناخت نیست

6,8

<a> Te tam arcayantaḥ '

همه مریدان از شنیدن این سخن
پیلا را تواضع کردند و گفتند که

 tvaṃ hi naḥ pitā

تو بزرگ مائی و بجای پدر مائی

<c> yo 'smākam avidyāyāḥ
paraṃ paraṃ tārayasi '
iti /

که از این دریای اودی یا که
جهل است گذرانیده بکنار
رسانیدی

<d> namaḥ paramarṣibhyaḥ '
namaḥ paramarṣibhyaḥ /

گیانیمان بزرگ را نفس کار
گیانیمان بزرگ را نفس کار یعنی
موجودان بزرگ را تواضع
تمام شد بر اهن و تمام شد اینک هست
پیش از اتم برین بید

Diese Worte richtete Pippalād an seine Schüler:

"Soweit kenne ich das erhabene Brahm.

Darüber hinaus gibt es keine Erkenntnis!"

Alle Schüler erwiesen nach Anhören dieser Worte dem Pippalād Verehrung und sprachen:

"Du bist unser Erhabener! Du bist unser Vater!

Der Du uns über diesen Strom der Avidyā [avidyā], was Unwissenheit bedeutet, hinüberbringst und zum (jenseitigen) Ufer gelangen läßt!

Den großen Gyānī Namas-Kār, d.h.: Preis sei den großen Muwahḥid!"

Beendet wurde ein Brāhman und beendet wurde die Upanikhat-i Praśn aus dem Atharban-Bed.

3. Lesarten

Ueberschrift: JN hat in seinen Text nur اپنکته پرشنه
[aufgenommen und die sicher ursprüngliche, darauf folgende Erläuterung: یعنی در این اپنکته
سؤال و جواب بسیار است
in die Fußnote verwiesen.

1,1(a): JN gibt die am Anfang der Praśna-Up. erscheinenden Eigennamen in seinem Text nicht so wieder, wie sie aus den MSS zu erschließen sind, sondern wie sie im modernen Persisch direkt aus dem Sanskrit transskribiert werden würden:

شوکیشان اولاد بهردواج و شبه سنگام و سورجانی گارگیا و کوسلی
اشوالابن و بهارگادا و داربهن و کبندس کتیاپن

Die bei JN in Fußnoten erscheinenden Lesarten mehrerer MSS beweisen die Richtigkeit der von mir wiedergegebenen Transskriptionen, die auf SP 15 und W 400 basieren.

1,1(c): Die Etymologisierung von Pippalāda: که پیل خورده
میگذرانید, die in W 400 textlich am wenigsten verderbt ist (? بیل خورده), hat JN nicht verstanden, deshalb: که بن
Im Anschluß an diesen Abschnitt 1,1(c) fügen SP 15 und W 400 noch einen Zusatz an: در خدمت او رفته
"Sie begaben sich in seinen Dienst und brachten ihr Anliegen vor", der sich leicht als spätere Einfügung erkennen läßt. Dasselbe ist der Fall im Anschluß an

1,2(d), wo nur SP 15 einen Zusatz bringt: آنها قبول نموده
شب و روز با طاعت امر آن رکبش مأمور شدند
"Sie nahmen an und blieben Tag und Nacht im Gehorsam gegenüber seinen Befehlen".

1,4(d): Der Text folgt SP 15 und W 400: دو چیز پیدا کرد
und nicht JN: دو چیز پیدا کرده.

1,4(f): Die Verbesserung von JN: دوم بهان که آفتاب و آتش
دوم بهان که آفتاب است و آتش در اوست zu: در اوست
(so W 400) scheint mir als Analogie zu 1,4(e) gerechtfertigt.

1,5(d): Die von JN gegebene Izāfat-Verbindung: پس خورد
همه آفتاب ist sinnwidrig.

1,6(b-c): SP 15 und W 400 schreiben jeweils: از راه شعاع خود,
während JN nur از شعاع خود wiedergibt, was sich außerdem beim Vergleich mit 1,6(a) als die schlechtere Lesart erweist.

1,6(i): JN zieht diesen Abschnitt zu 1,7.

1,7(b) und 1,8(a): JN transskribiert: بشواروپ, gibt die ursprüngliche Transskription in Fußnoten: بشروپ.

1,8(c): JN: جات و جانی (in Fußnoten das ursprüngliche: جات ویدا),
W 400: جات پات ویدا, SP 15: جات ویدا, wie es von mir in den Text übernommen worden ist.

1,8(e): JN: یک جوت, W 400: یک جفته, SP 15: یک جوت,
so von mir übernommen.

1,10(d): JN's Lesart: ... خانه همه خاندا ... muß ausscheiden,
da Sanskrit: ...prāṇānām āyatanam ein جانها verlangt (so W 400 und SP 15).

1,11(d): SP 15: "sie) sprüht den Tau", ist als lectio difficilior JN's
شبنم میاشد vorzuziehen.

1,12(d): JN's Lesart: روز نقصان نورماه در عالم ارواح است
muß aus inhaltlichen Gründen ausscheiden (s. auch 1,12(c)).

1,15(a): JN's: که همین شب ist sinnwidrig, da von keiner bestimmten Nacht die Rede ist.

1,15(m): Die Lesart aus W 400 und SP 15: اگر احیاناً زن را شک
است, ist auch in JN's Fußnoten in 3 MSS belegt. Seine Lesart:
اگر احیاناً زن را شک برآید kann deshalb abgelehnt werden.

2,1(a): JN's Transskription: بهارگادا و درهن entspricht wiederum nicht der in den MSS erscheinenden Transskription (s. Lesarten zu 1,1(a)).

2,1(d): Der .Sanskrittext verlangt den Plural, deshalb کددام مرکب (W 400 und SP 15), JN: کددام مرکب .

2,2(c): fehlt in SP 15 und W 400.

2,2(d): Sanskrit: ...prakāśya... läßt dem in W 400 und SP 15, sowie mehreren MSS JN's erscheinenden روشنائی den Vorzug vor JN's خود ستائى geben.

2,3(b): JN: شما بحثه بیجا نکیند , dagegen W 400, SP 15 und mehrere MSS bei JN: شما بیان بحثه بیجا میکنید (so von mir übernommen).

2,4(a): Dieser Abschnitt wurde von JN zu 2,3 gezogen.

2,4(c): JN: همه بر اختیار شدند , dagegen W 400, SP 15 und mehrere MSS bei JN: همه بر اختیار در پس روانه شدند , was vom Sanskrittext gestützt wird.

2,4(h):... پران ... von JN weggelassen.

2,7(f): Von JN zu 2,8 gezogen.

2,9(d): (W 400) و در فضا تو آفتاب شده ...

2,11(a): Die von mir SP 15 entnommene Lesart ist durch Text und Kommentar des Śaṅkara gestützt und als lectio difficilior der Lesart JN's und W 400 vorzuziehen: توئی پدر و مادر و توئی جمیع اعمال پاکى .

2,11(e): Der Sanskrittext unterstützt die aus SP 15 und W 400 genommene Lesart: همه غذاها . JN: همه غذای ما غذای تسته . غذای تسته .

2,12(c): JN: از اینها بیرون میر , از اینها بیرون میر , letztere Lesart ist besser, da sie dem Sanskrittext entspricht.

3,1(g): SP 15 und W 400 fügen einen Zusatz ein: یعنی در فرشتهها و عناصر و غیره چطور است و در بدن چطور است و در بدن با حواس چه نسبت دارد

Hierbei dürfte es sich um eine spätere Erweiterung handeln; denn katham adhyātmaṃ wird mit در بدن با حواس چه نسبت دارد genügend wiedergegeben.

3,4(b): W 400 läßt diesen Abschnitt aus, SP 15 hat nur:

حاکم این شهر تو باش .

4,1(a): JN: بعد از آن سررجانی .

4,1(c): JN: در تن شخصی , wogegen der Sanskrittext etasmin puruṣe die Lesart von W 400 und SP 15: در این شخصی unterstützt.

4,2(d): Nur W 400 fügt einen Einschub hinter 4,2(d) ein:

و دل در حیوانات محمد میشود .

4,5(k): JN: و چون آتما همه کار میکند و خالق برحق است . In Fußnoten noch weitere Lesarten. Die von mir W 400 und SP 15 entnommene Lesart, die auch bei JN aufgeführt wird, entspricht dem logischen Aufbau dieses Zusatzes am besten.

4,8(x): JN: که من و من گویند باشد .

4,8(v): JN zieht den letzten Teil des Zusatzes: ... و آن آتماى ... zu 4,9.

5,2(c): JN: که مطلق باشد با مقید . Diese Lesart ist unsinnig.

5,2(d): JN zieht diesen Zusatz zu 5,3.

6,1(a): JN: بعد از آن سوکشا .

6,1(d): JN: ای ببردواج .

6,5(b): JN statt "man nennt (sie)": می گویند

"sie wurden", was aber auf Grund der Analogie zu 6,5<e> ausgeschlossen werden kann.

6,5<i>: Die Lesart JN's: ... بهیه مکتے میشود یعنی رستگاری ...
muß aus inhaltlichen Gründen ausscheiden; denn die Aussage:
"er wird ein Bideha-Mukt [videhamukta], d.h.: er erlangt die
Erlösung vom Körper nicht, wenn er nicht durch Gyān [jñāna]
und Tauṣṭid trotz dieses Körpers ein Jīvan-Mukt [jīvanmukta]
wird" ist in sich widersprüchlich. Mein Text folgt der Lesart
von SP 15 und W 400. Es ist anzunehmen, daß das strittige

میشود hinter بهیه مکتے auf Grund der Analogie zu den spä-
teren جهون مکتے میشود von Abschreibern, wenn nicht gar von
JN selbst (der an dieser Stelle keine Lesarten verzeichnet!)
eingeschoben worden ist.

6,5<j>: JN zieht diesen Abschnitt zu 6,6.

6,6<a>: W 400: مضبوط ر مربوط است, SP 15: مربوط است.

V. Analyse der Uebersetzung

1. Transskriptionen

Wie aus dem Text der Uebersetzung der Praśna-Up. ersicht-
lich ist, hat Dārā Śukoh eine große Anzahl von Sanskrittermini
in transskribierter Form überliefert, deren ursprüngliche Ge-
stalt sich - wie leicht verständlich ist - nur noch erraten
läßt, da sie den Mißdeutungen von Abschreibern ganz besonders
ausgesetzt waren. Bei der nun folgenden Uebersicht über die
Veränderungen, denen Sanskrittermini durch Dārā Śukohs Metho-
de der Transskription unterworfen waren, sind jene nicht mit-
geteilt, die mit einiger Sicherheit auf fehlerhaftes Abschrei-
ben zurückzuführen sind, wie Verwischung der Unterschiede
zwischen Tenues und Mediae, sowie zwischen palatalem und den-
talem Sibilanten, da dies in den meisten Fällen im persischen
Schriftbild auf Weglassung diakritischer Zeichen zurückgeht.
Auch die Wiedergabe von Aspiraten ist verschieden gehandhabt.
Daß Aspiraten in einigen Wörtern dennoch richtig wiedergegeben
worden sind, könnte ebenfalls darauf hindeuten, daß sie dort,
wo sie nicht überliefert sind, wahrscheinlich von Abschreibern
verderbt wurden. Folgende Auffälligkeiten sind festzustellen:
1. Sämtliche Cerebrale werden als Dentale wiedergegeben.
2. Alle Unterschiede zwischen gutturalem, palatalem, cerebra-
lem und dentalem Nasal sind verschwunden. Alle diese Nasale
werden mit ن transskribiert.
3. v wird meistens mit b,
4. y wird mit j,
5. ṣ wird meistens mit kh,
6. kṣ wird mit ch und
7. jñ wird mit gy wiedergegeben.
8. Verschiedene Konsonantenverbindungen werden assimiliert,
vor allem Verbindungen von Sibilant und Liquida: sv wird zu
s und śv wird zu ś (sarga von svarga, īśar von īśvara).

Betrachtet man sich diese Veränderungen hinsichtlich ihrer
Entstehung, so sprechen auch diese mehr für eine Aufnahme des
gehörten als des gelesenen Wortes. Dies gilt besonders für
die Wiedergabe von y, ṣ, kṣ und jñ, während beim Buchstaben
v schon vom Schriftbild her die Möglichkeit einer Verwech-
slung mit dem Buchstaben b gegeben ist.

Ganz besonders auffällig ist die verschiedene Behandlung, die der cerebrale Sibilant erfährt, da er einesteils in Verbindung mit einem Konsonanten (ṣk, ṣṭ usw.) als ś, andererseits alleinstehend als kh oder ś transskribiert worden ist.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Dārā Śukoh diese Transskriptionen nach dem Gehör angefertigt hat. Die Art der Wiedergabe entspricht jedenfalls genau der Aussprache von Sanskritwörtern, wie sie aus dem Munde von Bengālī- und Avadhī-sprechenden Indern zu hören ist.

(In dem nun folgenden Verzeichnis der Transskriptionen bedeutet ein Z [Zusatz] vor der Stellenangabe, daß der betreffende Sanskritterminus im Original an dieser Stelle nicht zu finden ist)

Verzeichnis der Transskriptionen

atharvaveda	Ueberschrift, Z 5,5(g), Schlußsatz.	اتھرووید
apara	5,2(b), Z 5,7(g).	اہر
apāna	3,5(a), 3,8(b), 4,3(b).	اپان
avidyā	4,8(c).	اودییا
ahaṃkāra	4,8(r).	اھن کار
ākāśa	2,2(b), 3,8(c), 4,8(e).	آکاش
ātman	1,10(b,d), 3,3(a-b), 3,12(d), 4,5(a,k), Z 4,6(b), 4,7(b), Z 4,8(v), Z 4,9(a), 4,10(b), 4,11(a), Z 6,5(c,e,f), Z 6,6(c).	آتما
ānandasvarūpa	Z 4,6(d).	آنند سروپ
indra	Z 2,5(d), 2,9(a).	اندر
udāna	3,7(a), 3,9(a), Z 3,9(b), 4,4(c).	اودان
upaniṣad	Ueberschrift, Schlußsatz.	اپنیکت
ṛgveda	(im Text ṛcaḥ) 2,6(c), 5,3(d), 5,7(a).	رگ وید
ṛṣīśvara	Z 1,1(b), Z 1,2(a), Z 1,3(b), Z 2,1(a), Z 3,1(a), Z 4,1(a), Z 5,1(a), Z 6,1(a).	رشیشور
oṃ	5,1(b).	اوم
kabandhin	1,1(a), 1,3(a).	کبندھس
kartr̥	4,9(h).	کرتا
kalā	6,1(d), 6,2(c), 6,5(c,f), Z 6,5(g,h), 6,6(b).	کلا

kauśalya	1,1(c), 3,1(a), 6,1(c).	کوشل
kṣatra	2,6(d).	کھتریان
citta	4,8(s).	چت
jātavedas	1,8(c).	جائت ویدا
jīvanmukta	Z 6,5(i).	جیوان مکت
jīvātman	Z 4,5(a,k), Z 4,6(b,d), Z 4,11(a), Z 6,5(c-f).	جیواتما
jñāna	Z 6,5(i).	جیانیان
jñānin	Z 5,7(d), Z 6,8(d).	جیانی
jyotis	1,8(e).	جوت
namaskāra	Z 2,13(c), 6,8(d).	نمسکار
para	4,7(b), 5,2(b), Z 5,7(g).	پرم oder پیر
parāyaṇa	1,8(d).	پرایان
pippalāda	1,1(c), Z 2,1(a), Z 2,2(a), Z 3,1(a), Z 3,2(a), Z 4,1(a), Z 4,2(a), Z 5,1(a), Z 5,2(a), Z 6,1(a), Z 6,2(a), Z 6,7(a), Z 6,8(a).	پپلا
purītat	Z 4,5(a).	پریت
puruṣa	Z 4,5(a), 4,9(j), 6,1(d,m), Z 6,1(f), 6,2(b), Z 6,3(a), Z 6,4(a), 6,5(e), 6,6(d).	پرش
prajāpati	1,4(b), 1,9(b), 1,12(a), 1,13(a), 1,14(a), 2,7(a).	پرجا پت
praṇava	Z 5,1(b).	پرنو
praṣṇa	Ueberschrift, Schlußsatz.	پرشن
prāṇa	1,4(f), 1,5(a), 1,7(c), 1,13(b), 2,3(a), Z 2,4(a-d,g-h), Z 2,5(a-b, d-g, i-k), 2,6(b), Z 2,6(e), Z 2,7 (a,e), 2,13(a), Z 2,13(c), 3,1(c), 3,3(a), 3,4(c), 3,5(b), Z 3,7(a), 3,8(a), 3,10, 3,11(a), Z 3,12(a,b,d), 4,3(a,d), 6,4(a,c), Z 6,4(b).	پران
brahmacarya	1,15(d), Z 1,15(n),	برہم چوریج
brahman n.	1,1(b), Z 1,1(c), 3,1(b), 4,4(d), 6,7(b).	برہمن
brahman m.	im Text: brahmaloka 5,5(g).	برہما
brahmaloka	1,16(a).	برہم لوک

brahmahatyā	Z 1,15⟨e⟩.	برہم ہتیا
brāhmaṇa m.	Z 1,15⟨e⟩, 2,6⟨e⟩ (im Text:brahma)	براہمن
brāhmaṇa n.	Schlußsatz von 1., 3., 4., 5. und 6. Praśna.	براہمن
bharadvāja	1,1⟨a⟩, 6,1⟨a⟩.	بہرہواج
bhārgava	2,1⟨a⟩.	بہارگر
bhūtākāśa	Z 4,8⟨e⟩, Z 6,4⟨d⟩.	بہوتہ آکاش
mantra	Z 1,7⟨e⟩, Z 1,10⟨j⟩, Z 3,11⟨d⟩, Z 4,10⟨j⟩, Z 5,5⟨i⟩, Z 6,5⟨j⟩.	منتر
mātrā	Z 5,2⟨d⟩, 5,3⟨a⟩, 5,4⟨a⟩, 5,5⟨a⟩, Z 5,5⟨d⟩, 5,6⟨a⟩, Z 5,7⟨e⟩.	ماترا
mukta	Z 1,9⟨g⟩.	مکتہ
yajurveda	(im Text: yajūṃṣi) 2,6⟨c⟩, 5,4⟨c⟩, 5,7⟨b⟩.	ججی بید
ratha	6,1⟨k⟩.	رتھہ
rājakumāra	Z 6,1⟨k⟩.	راج کمار
rājan	6,1⟨c⟩.	راجہ
rudra	2,9⟨b⟩.	رودر
vicakṣaṇa	1,11⟨e⟩.	ویچکشی
videhamukti	6,5⟨i⟩.	بیدیہ مکتہ
viśvarūpa	1,7⟨b⟩, 1,8⟨a⟩.	بشروپ
viṣṇu	Z 2,9⟨c⟩.	بشن
veda	Z 1,7⟨e⟩, Z 1,10⟨j⟩, Z 1,15⟨f⟩, Z 2,6⟨c⟩, Z 3,11⟨d⟩, Z 4,10⟨j⟩, Z 5,3⟨d⟩, Z 5,4⟨c⟩, Z 5,5⟨b,g⟩, Z 5,7⟨a-c⟩, Z 6,5⟨j⟩, Schlußsatz.	بید
vaidarbhi	1,1⟨a⟩, 2,1⟨a⟩.	بیدرہی
vaiśvānara	1,7⟨a⟩.	بیشوانر
vyāna	3,6⟨c⟩, 3,8⟨d⟩, 4,3⟨c⟩.	بیان
śatadhā	1,8⟨h⟩.	شستہ دھا
satyakāma	1,1⟨a⟩, 5,1⟨a⟩, 5,2⟨b⟩.	ستہ کام
samāna	3,5⟨c⟩, 3,8⟨c⟩, 4,4⟨a⟩.	سان
sahasrakiraṇa	(im Text: sahasraraśmi) 1,8⟨g⟩.	سہسراکرن
sāmaveda	(im Text: sāmāni) 2,6⟨c⟩, 5,5⟨g⟩, 5,7⟨c⟩.	سام بید
sukeśas	1,1⟨a⟩, 6,1⟨a⟩.	سوکیشا
suṣupti	Z 4,4⟨d⟩, Z 4,8⟨v⟩.	سوکپت
soma	Z 1,4⟨e⟩.	سوم

sauryāyaṇin	1,1⟨a⟩, 4,1⟨a⟩, 4,2⟨b⟩.	سورجانی
svāpa	Z 4,2⟨p⟩.	سواپہ
hiraṇyagarbha	Z 1,8⟨b⟩, Z 5,7⟨e⟩, Z 6,4⟨b⟩.	ہیرن گرہہ
hiraṇyanabha	6,1⟨c⟩.	ہیرن نابہہ

2. Śaṅkara-Zitate

Die Veränderungen, die der Originaltext der Upaniṣaden in der Uebersetzung durch Dārā Śukoh erfahren hat, veranlaßten frühere Bearbeiter wie Qanungo und Bikrama Jit Hasrat, möglichen Quellen der Interpretation, die Dārā Śukoh zur Verfügung gestanden haben, nachzuspüren. Unter der Voraussetzung, Dārā Śukoh habe genügend Sanskrit gekonnt, um die in seinem Vorwort erwähnten, aus Benares herbeigerufenen Paṇḍits und Saṃnyāsīs nur als Ratgeber bei auftretenden Schwierigkeiten verwenden zu müssen, wendeten oben genannte Gelehrte ihr Augenmerk besonders dem Verhältnis von Sanskrittext und Śaṅkara-Kommentar zu. Dazu glaubten sie besonders berechtigt zu sein, da Dārā Śukoh einmal ein dem Kommentar entnommenes Zitat als solches bezeichnet. 1) Dagegen wird der Rolle, die Dārā Śukohs hinduistische Ratgeber gespielt haben, wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Die Einmaligkeit der Erwähnung Śaṅkaras mitten im Text gibt aber auch der These, Dārā Śukoh habe kein Sanskrit gekonnt, einigen Rückhalt. Im Gegensatz zu allen möglichen Uebernahmen aus Śaṅkaras Kommentar, die für die Praśna-Up. anschließend in einiger Vollständigkeit aufgeführt werden, übersetzt Dārā Śukoh Muṇḍaka 1,8 zunächst vollständig und läßt dann erst das Zitat aus dem Kommentar folgen, das er mit: "Śaṅkarācārya schreibt bei der Kommentierung dieses Satzes, daß ..." einleitet und mit der Bemerkung: "bis hierhin war (es) der Kommentar des Śaṅkarācārya" beendet, während in allen übrigen möglichen Fällen einer Uebernahme weder eine Ankündigung eines Zitates geschieht, noch Originaltext und Kommentar in der Uebersetzung auseinandergehalten werden

1) Muṇḍaka-Up. 1,8, JN's Text S.325, s. auch o. S.32.

könnten, was sowohl Qanungo als auch Bikrama Jit Hasrat als Ersetzung des Textes durch den Kommentar oder als Vermischung (s.o.S.32) erklären mußten.

Gerade aber weil Dārā Śukoh an einer Stelle ein Zitat als solches bezeichnet und es getrennt vom Originaltext diesem folgen läßt, gibt uns das Fehlen solcher Merkmale an allen übrigen Stellen das Recht zur Annahme, Dārā Śukoh sei sich gar nicht bewußt gewesen, daß er anstatt des Textes manchmal dem Kommentar des Śaṅkara folgte; denn die - nach unserer Hypothese - ihm vorübersetzenden Paṇḍits wiesen ihn nicht darauf hin, mit Ausnahme von Muṇḍaka-Up. 1,8. Eine solche Interpretation des Sachverhaltes ermöglicht es uns auch zu verstehen, warum in Dārā Śukohs Uebersetzung neben Anklängen an Śaṅkaras Kommentar auch Ausdeutungen zu finden sind, die sich nicht auf ihn beziehen lassen, sich vielmehr sogar an manchen Stellen im Gegensatz zu ihm befinden.

Daraus geht ebenfalls hervor, daß die Paṇḍits und Saṃnyāsīs als die eigentlichen Uebersetzer zu bezeichnen sind, die teilweise dem Kommentar des Śaṅkara folgten, teilweise aber ihre eigenen Ansichten zu den einzelnen Textstellen in die Uebersetzung einbauten, ohne daß Dārā Śukoh in der Lage gewesen wäre, sie dabei zu kontrollieren. Vielmehr war Dārā Śukoh der Ansicht, in der Vorübersetzung seiner Paṇḍits die direkte Entsprechung des Originaltextes zu besitzen. Was nun wirklich aus Śaṅkaras Kommentar direkt genommen worden ist und was vielleicht interpretatorisches Gemeingut innerhalb der Gelehrtenkreise war, läßt sich an Hand der Uebersetzung nicht mehr nachweisen. Die folgende Zusammenstellung der möglicherweise als Zitate anzusprechenden Textstellen soll deshalb nur den Zweck verfolgen, neben einer Illustrierung des eben gesagten den nächsten Abschnitt, in dem der Text der Uebersetzung der Praśna-Up. auf Auffälligkeiten hin untersucht werden soll, von Zitaten zu entlasten.

Zusammenstellung der Śaṅkara-Zitate

1,4(e-f): rayiṃ ca prāṇaṃ ca

Dārā Śukoh: Erstens, den Som [soma], der der Mond ist und in dem das Lebenswasser ist, zweitens, den Prān [prāṇa], der die Sonne ist und in dem das Feuer ist.

Śaṅkara: rayiṃ ca somaṃ annaṃ prāṇaṃ cāgniṃ attāraṃ

1,5(a-b): ādityo ha vai prāṇaḥ ' rayir eva candramāḥ '

D.: Und während der Schöpfung des Prān entstanden die Sonne und der Esser, und mit dem Monde das Lebenswasser und die Speise.

Ś.: ... prāṇo 'ttāgniḥ / .../ rayir evāannaṃ somaṃ eva

1,5(c): rayir vā etat sarvaṃ yan mūrtaṃ cāmūrtaṃ ca '

D.: Und es entstand alles Kleine und Große.

Ś.: rayir vā annaṃ vā etat sarvaṃ/kiṃ tad/yan mūrtaṃ ca sthūlaṃ cāmūrtaṃ ca sūkṣmaṃ ca ...

1,9(c-d): tasyāyane dakṣiṇaṃ cottaraṃ ca /

D.: Sie besitzt zwei Wege: D.h.: sechs Monate ist sie in nördlicher Richtung und sechs Monate in südlicher Richtung.

Ś.: ayane mārgau dvau dakṣiṇaṃ cottaraṃ ca / dve prasiddhe hy ayane saṃmāsalakṣaṇe ...

1,9(g): ta eva punar āvartante

D.: Und er wird kein Mukt [mukta] und Erlöster. Und zum Mond gelangt, kehrt er zurück, wenn das Ergebnis seines verdienstlichen Werkes aufgebraucht ist (und) gelangt zur Welt der bösen Ergebnisse, die die Hölle ist.

Ś.: te tatraiva ca kṛtakṣayāt punar āvartanta imaṃ lokaṃ hīnataraṃ vā viśantīti hy uktaṃ

1,9(i): eṣa ha vai rayir yaḥ pitṛyāṇaḥ /

D.: Aus diesem Grunde nennt man den Mond die Speise von allen, da man die Ergebnisse seiner eigenen Werke auf dem Wege des Mondes erlangt.

Ś.: eṣa ha vai rayir annaṃ yaḥ pitṛyāṇaḥ pitṛyāṇopalakṣi-
taś candraḥ /

1,10(i): ity eṣa nirodhaḥ '

D.: Und die Unwissenden gelangen zu ihr nicht.

Ś.: yasmād eṣo 'viduṣāṃ nirodha ādityād dhi niruddhā avid-
vāṃsah ... / sa hi saṃvatsaraḥ kālātma 'viduṣāṃ nirodhaḥ /

1,11(a-b): pañcapādaṃ pitaraṃ

D.: Eben diese Sonne, die die Gestalt des Jahres hat, besitzt fünf Füße. Obwohl das Jahr sechs Teile hat, insofern jeder Teil zwei Monate umfaßt, ist es aber aus dem Grunde fünf (teilig), da die vier Monate des Winters zu einem Teil zusammengefaßt worden sind.

Ś.: pañcapādaṃ pitaraṃ pañcartavaḥ pādā ivāsyā saṃvatsarāt-
mana ādityasya tair asau pādair iva rtubhir āvartate /
hemantaśīśirāv ekīkṛtyeṣāṃ kalpanā /

1,11(c): dvādaśākṛtiṃ '

D.: Und es hat zwölf Teile, die die zwölf Monate sind.

Ś.: taṃ dvādaśākṛtiṃ dvādaśa māsā ākṛtayaḥ ...

1,11(d): diva āhuḥ pare ardhe purīṣiṇaṃ /

D.: Und während der sechs Monate der Reise nach Süden schützt sie Wasser, d.h.: während drei Monaten ist sie die Ursache für die Herabkunft des Regens und während drei (Monaten) sprüht sie den Tau.

Ś.: purīṣiṇaṃ purīṣavantam udakavantam āhuḥ kālavidaḥ

1,11(e): atheme anya upare vicakṣaṇaṃ /

D.: Und während der sechs Monate der Reise nach Norden nennt man die Sonne Bicachan [vicakṣaṇa], d.h.: den Alles-
kenner.

Ś.: ... vicakṣaṇaṃ nipuṇaṃ sarvajñaṃ /

1,13(b): tasyāhar eva prāṇaḥ '

D.: Der Tag, der der Esser ist, ist der Prān.

Ś.: tasyāpy ahar eva prāṇo 'ttā 'gniḥ ...

1,13(c): rātrir eva rayiḥ '

D.: Und die Nacht ist die Speise.

Ś.: rātrir eva rayiḥ pūrvavat (s. Ś. zu 1,4(e-f),
1,5(a-b) und 1,9(i)).

1,13(d): prāṇaṃ vā ete praskandanti ye divā ratyā saṃ-
yujyante '

D.: Jeder, der tagsüber mit seiner Frau Verkehr hat, dörrt seinen Prān aus.

Ś.: prāṇaṃ ahar ātmānaṃ vā ete praskandanti nirgamayanti
śoṣayanti vā svātmano vicchidyāpanayanti / ke / ye divā-
hani ratyā ratikāraṇabhūtayā saha striyā saṃyujyante mi-
thunaṃ maithunaṃ ācaranti mūḍhaḥ //

1,13(e): brahmacaryaṃ eva tad yad rātrau ratyā saṃyujyante /

D.: Und jeder, der nachts mit seiner Frau Verkehr hat, hat gewissermaßen keinen Verkehr gehabt. Und nichts wird ihm geschmälert. Und der nächtliche Verkehr ist sehr erfolgreich.

Ś.: yad rātrau saṃyujyante ratyā ṛtau brahmacaryam eva
tad iti prasastatvād ṛtau bhāryāgamaṇaṃ kartavyam iti /

1,15(b): te mithunaṃ utpādayante /

D.: ..., weil bei einem Verkehr, der nachts vonstatten geht, aus dem Samen Sohn und Tochter entstehen

Ś.: te mithunaṃ putraṃ duhitaraṃ cotpādayante /

2,1(c): katy eva devāḥ prajāṃ vidhārayante '

D.: Welche Gottheiten sind die Hüter des Körpers?

Ś.: prajāṃ śarīralakṣaṇaṃ

2,5(a): eṣo 'gnis tapati '

D.: Der Prān ist das brennende Feuer!

Ś.: eṣo prāṇo 'gniḥ saṃs tapati jvalati /

2,5(b): eṣa sūryaḥ '

D.: Und der Prān ist die leuchtende Sonne!

Ś.: tathaiṣa sūryaḥ saṃ prakāśate /

2,5(c): eṣa parjanyaḥ '

D.: Und der Prān ist die Regenwolke!

Ś.: tathaiṣa parjanyaḥ san varṣati /

2,5(d): maghavān

D.: Und der Prān ist Indr [Indra], der König der Engel!

Ś.: maghavān indraḥ

2,7(a-b): prajāpatiś carasi garbhe tvam eva pratijāyase /

D.: O Prān! Du bist Prajāpat! Du läßt im Mutterleib den Samen die Gestalt von Vater und Mutter annehmen!

Ś.: yaḥ prajāpatir api sa tvam eva garbhe carasi pitur mātuś ca pratirūpaḥ san pratijāyase ...

2,7(d): tubhyaṃ prāṇa prajāś tv imāḥ baliṃ haranti

D.: Das Sprechorgan, das Hörorgan und das Sehorgan, sie alle bringen Dir Speise als Geschenk herbei.

Ś.: ... imā manuṣyādyaḥ prajāś tu he prāṇa cakṣurādīdvā-rair baliṃ haranti

2,8(a): devānām asi vahnitamāḥ

D.: Und Du bist der Speisebringer für alle Gottheiten!

Ś.: devānām indrādīnām asi bhavasi tvam vahnitamo haviṣām prāpayitṛtamāḥ

2,8(d): ṛṣiṇām caritaṃ satyaṃ '

D.: Und Du bist der Hüter aller Sinnesorgane in den Körpern!

Und Du bist auch der reinste Bestandteil im ganzen Körper!

Ś.: ...ṛṣiṇām cakṣurādīnām prāṇānam.../ caritaṃ ceṣṭitaṃ satyaṃ avitatham dehadhāraṇādy upakāralakṣaṇam.../

2,9(a): indras tvam prāṇa

D.: Du bist auch Indr, d.h.: Du bist der König von allem!

Ś.: indraḥ parameśvaras tvam

2,9(b): tejasā rudro 'si

D.: Und in der Zeit des Zorns bist Du Rūdr [Rudra], d.h.:

Du bist der, der alles vergehen läßt.

Ś.: tejasā vīryeṇa rudro 'si saṃharaṇ jagat /

2,9(c): parirakṣitā /

D.: Und Biśn [Viṣṇu] geworden, bist Du in jeder Beziehung der Alleserhalter!

Ś.: sthitau ca pari samantād rakṣitā pālayitā parirakṣitā tvam eva jagataḥ saumyena rūpeṇa /
Ānandagiri: saumyenetī / Viṣṇvādirūpeṇety arthaḥ

2,10(a): yadā tvam abhivarṣasi

D.: Wenn Du, Regenwolke geworden, herabregnest,

Ś.: yadā parjanyaḥ bhūtvābhivarṣasi tvam

2,10(b): athemāḥ prāṇate prajāḥ /

D.: dann bleiben alle Lebewesen am Leben!

Ś.: atha tadānaṃ prāpyemāḥ prajāḥ prāṇate prāṇaceṣṭām kurvantīty arthaḥ / athavā prāṇa te ...

2,11(a): vrātyas tvam prāṇa '

D.: Du bist ohne Vater und Mutter! Du bist (auch) ohne alle (Reinigungs-)Opfer rein!

Ś.: prathamajātṛvād anyasya saṃskartur abhāvād asaṃskṛto vrātyas tvam svabhāvata eva śuddha ity abhiprāyaḥ /

2,11(b): eka ṛṣiḥ '

D.: Du bist die große Feuer, d.h.: Du bist die natürliche Glut für die Gesamtheit der Welt!

Ś.: ekarṣiṇāmāgnih san

3,1(c): kuta eṣa prāṇo jāyate

D.: Woher entsteht dieser Prān, der eben so gepriesen worden ist?

Ś.: prāṇo hy evam prāṇair nirdhāritatattvair upalabdha-mahimāpi ...

3,1(f): kenotkramate

D.: Und auf welchem Wege geht er hinaus?

Ś.: kena vā vṛttiviśeṣeṇāsmāc charīrād utkramate ...

3,2(d): brahmiṣṭho 'sīti

D.: Da ich Dich als Sucher nach dem Brahm kenne,

Ś.: brahmiṣṭho 'sīty atīśayena tvaṃ brahmavid ...

3,3(c): manokṛtenāyāty asmiñc charīre /

D.: Er geht auf Wunsch des manas in den Körper ein.

Ś.: manokṛtena manaḥsaṃkalpeccādiniṣpannakarmanimittena '

3,5(f-g): tasmād etāḥ saptārciṣo bhavanti /

D.: Sieben Stellen verleiht er Kraft und erleuchtet sie: die beiden Augen, die beiden Ohren, die beiden Nasenlöcher und den Mund.

Ś.: ...arciṣo dīptayo nirgacchantyo śīrṣanyah /

Ānandagiri: darśanadvayaṃ śravanadvayaṃ prāṇadvayaṃ mukhaṃ caikaṃ /

3,6(a): hṛdi hy eṣa ātmā / atraitad ekaśataṃ nādināṃ /

D.: Und zum Feinkörper geworden, (ist er) im Lotusherz, an das lol Ader angeschlossen sind.

Ś.: hṛdi hy eṣa punḍarīkākāramāmsapiṇḍacchinne hṛdayākāṣe

3,7(a): athaikayordhva udānaḥ

D.: Und unter den lol Adern, die an das Herz angeschlossen sind, gibt es eine Hauptader, die von der Kehle aufsteigt und zur Schädeldecke gelangt. Der Prān, zum Ūdān-Wind [udāna] geworden, gelangt auf jenem Wege zur Schädeldecke und geht im Moment des Todes auf jenem Wege hinaus.

Ś.: atha yā tu tatraikaśatanāṃ nādināṃ madhya ūrdhvagā suṣumnākyā nādī tayaikayordhvaḥ sann udāno vāyur āpāda-
talamaṣṭakavṛttiḥ saṃcāran /

3,9(a): tejo ha vā udānaḥ '

D.: und die Gottheit des Feuers, die der äußere Ūdān ist, unterstützt den inneren Ūdān.

Ś.: yad bāhyaṃ ha vai prasiddhaṃ sāmānyaṃ tejas tac charīra udāna udānaṃ vāyur anugṛhṇāti svena prakāśenety abhiprāyaḥ /

3,11(a): ya evaṃ vidvān prāṇaṃ veda

D.: Jeder, der den Prān so, wie er beschrieben wurde, erkennt,

Ś.: yad kaścid evaṃ vidvān yathoktaviśeṣaṇair viśiṣṭam utpattyādibhiḥ prāṇaṃ veda jānāti

3,11(d): tad eṣa ślokaḥ /

D.: Und über diesen Gegenstand gibt ein Mantr des Bed auch ein Zeugnis und dieses lautet so:

Ś.: tad etasminn arthe saṃkṣepābhidhāyaka eṣa śloko mantraḥ

4,3(a): prāṇāgnaya evaitasmin pure jāgrati /

D.: Und in eben jener Stadt Gottes, die der Körper ist, wachen jene fünf Prān, die die fünf Winde sind und die strahlend sind.

Ś.: etasmin pure navadvāre dehe prāṇāgnayaḥ prāṇādipañcāvāya-
vo 'gnaya ivāgnayo jāgrati

4,4(d): sa enaṃ yajamānam aharahar brahma gamayati /

D.: Und jener Lohn besteht darin, daß er(?) jeden Tag zur Zeit der Sukhupt [susupti], die der Tiefschlaf ist, das manas zum Brahm bringt.

Ś.: sa udāno manaākhyam yajamānaṃ svapnavṛttirūpād api pracyāvyaḥarahaḥ suṣuptikāle svargaṃ iva brahmākṣaraṃ gamayati

4,6(a): sa yadā tejasābhibhūto bhavati '

D.: Und wenn im Zustand des Traum(schlaf)es das manas in die eine Ader, deren Name Purītat [purītat] ist und aus der Galle entsteht, eingeht und den Weg des Abflusses der Galle versperrt,

Ś.: sa yadā manorūpo devo yasmin kāle saureṇa pittākhyena tejasā nāḍīśayena sarvato 'bhibhūto bhavati tiraskṛtavā-
sanadvāro bhavati tadā saha karaṇair manaso raṣmayo hṛdy upasaṃhṛtā bhavanti /

4,9(j): puruṣaḥ /

D.: und ist der Puruś, d.h.: er ist in allem voll.

Ś.: puruṣaḥ kāryakaraṇasaṃghātoktopādhipūrṇatvāt /

4,10(f): akṣaraṃ '

D.: fein und frei ...

Ś.: sarvaviśeṣaṇarahitatvād akṣaraṃ / satyaṃ puruṣākhyam /
apraṇam amanogocaraṃ / śivaṃ śāntaṃ sabāhyābhyantaram ajaṃ /

4,10(j): tad eṣa ślokaḥ /

D.: Entsprechend diesem Gegenstand heißt es in einem
Mantr des Bed:

Ś.: tat tasminn artha eṣa śloko mantrō bhavati...

5,2(c): tasmād vidvān etenaivāyatanenaikataram anveti /

D.: Der Kenner dieses Namens und der, der mit diesem Namen
seinen Weg geht, erlangt durch die Beschäftigung mit die-
sem Namen eines von diesen beiden Dingen, das frei ist
oder gebunden.

Ś.: tasmāt paraṃ cāparaṃ ca brahma yad oṃkāra ity upacar-
yate / tasmād evaṃ vidvān etenaivātmaprāptisādhanenaivom-
kārābhidyānenaikataraṃ paraṃ aparāṃ vānveti ...

5,3(f): mahimānam anubhavati /

D.: Und dieser Mensch erlangt unter den Menschen Ansehen.

Ś.: tatra manuṣyajanmani /

5,5(i): tad etau ślokau bhavataḥ /

D.: Und diese Mantr des Bed geben davon Zeugnis:

Ś.: tad etasminn yathoktārthaparakāśakau mantrau bhavataḥ

5,7(a): ṛgbhir etaṃ '

D.: Der Rig-Bed verleiht ihm in dieser Welt des Diesseits
Erhabenheit.

Ś.: ṛgbhir etaṃ lokam manuṣyopalakṣitaṃ

5,7(b): yajurbhir antarikṣam '

D.: Der Jajur-Bed verleiht ihm in der Welt des Mondes Erha-
benheit.

Ś.: yajurbhir antarikṣam somādhiṣṭhitaṃ

6,4(a-b): sa prāṇam asṛjata

D.: Da erschuf jener Puruś den Prān, wobei hier die Bedeu-
tung des Prān Hiran-Garbha ist.

Ś.: prāṇam hiraṇyagarbhākhyam

6,5(j): tad eṣa ślokaḥ /

D.: Auch dieser Mantr des Bed gibt darüber Auskunft:

Ś.: tad etasminn artha eṣa ślokaḥ

6,7(a): tān hovāca

D.: Diese Worte richtete Pippalād an seine Schüler:

Ś.: tān evam anuśiṣya śiṣyāms tān hovāca pippalādaḥ /

6,7(c): nātaḥ param asti ' iti /

D.: Darüber hinaus gibt es keine Erkenntnis!

Ś.: nāto 'smāt param asti prakṛṣṭataraṃ veditavyam iti /

3. Anmerkungen zum Text

1,1

Zu der uns erhaltenen Wiedergabe der transskribierten Eigen-
namen in 1,1(a) ist folgendes zu bemerken: Selbstverständlich
ist es unmöglich, das ursprüngliche Schriftbild der Transskrip-
tionen in allen Fällen originalgetreu zu rekonstruieren, fie-
len doch gerade diese der Verständnislosigkeit der in Sanskrit-
termini unerfahrenen Abschreiber zum Opfer. Es dürfte jedoch
feststehen, daß gerade der Ausfall sämtlicher Sippennamen wie
Śaibya, Gārgya, Āśvalāyana, Bhārgava und Kātyāyana mit Ausnah-
me von Bhāradvāja auf Dārā Śukoh selbst zurückzuführen ist.
Dieser Ausfall wird kaum späteren Abschreibern zur Last gelegt
werden können, da die erhaltenen MSS darüber keinen Anhaltspunkt

geben. Die von mir im Text aufgeführten Transskriptionen stellen nur eine Vermutung über das ursprüngliche Schriftbild dar, wie es von Dārā Śukoh zu Papier gebracht worden ist.

Die grammatisch korrekte Uebernahme und Transskription von Bhāradvāja durch "Nachkomme des Bharadvāja" mit richtiger Rückführung der Vṛddhierung der ersten Silbe in die im Eigennamen ursprüngliche Guṇaform läßt nach dem Grund für den Ausfall sämtlicher anderer Sippennamen fragen. Das Argument, Dārā Śukoh habe aus mangelndem Interesse an den Punkten des Textes, die nichts über die ihn allein interessierende Problematik der Upaniṣaden aussagten, einzelne Passagen gestrichen, dürfte wegen der als einzige Ausnahme vorgenommenen Transskription von Bhāradvāja nicht zutreffen. Eine Erklärung läßt sich nur darin finden, daß die Dārā Śukoh assistierenden Paṇḍits, von denen er, wenn meine in der Einleitung geäußerte Ansicht richtig ist, infolge ungenügender Sanskritkenntnisse abhängig war, ihm diese Sippennamen unterschlugen.

Eine willkürliche Auslegung der Paṇḍits spricht auch aus der Uebersetzung von 1,1. Nun hielt es allerdings selbst Śaṅkara für nötig, den inneren Widerspruch von "im Brahman feststehend" (brahmaniṣṭhāḥ) und "das Brahman suchend" (brahmānveṣamānāḥ) durch die Einführung von "niederem" und "höherem" Brahman zu beseitigen: *te haite brahmaparā aparāṃ brahma paratvena gatās tadanuṣṭhānanīṣṭhāś ca brahmaniṣṭhāḥ paraṃ brahmānveṣamānāḥ*. In Dārā Śukohs Uebersetzung wurden jedoch die Begriffe in anderer Reihenfolge übersetzt: "eben diese Rikhiśar [ṛṣiśvara] hielten das Brahm [brahman] für das erhabenste und bemühten sich, zu ihm zu gelangen und immer in ihm zu sein." Das entspricht der Reihenfolge: *brahmaparāḥ - brahmānveṣamānāḥ - brahmaniṣṭhāḥ*. Hätte Dārā Śukoh tatsächlich selbst in den Kommentar des Śaṅkara Einsicht nehmen können, so müßte dessen Erläuterung einen gewissen Niederschlag in der Uebersetzung gefunden haben. Darüber hinaus läßt die willkürliche Umstellung der im Sanskritoriginal stehenden Begriffe auf eine geringe Vertrautheit Dārā Śukohs mit dem Originaltext schließen.

Unter den mancherlei Zusätzen, die im Abschnitt 1,1<c> eingefügt worden sind, ist vor allem die inhaltlich korrekte, aber das Phänomen überhaupt nicht erwähnende Uebersetzung von *samitpāṇayaḥ* durch "in der Art, wie es Sitte und Anstand ist,

vor einen Lehrer zu treten" bemerkenswert. Es ist doch wenig wahrscheinlich, daß Dārā Śukoh so ungenau, wenn auch nicht ungeschickt, übersetzt hätte, wenn er selbst den Sanskrittext hätte verfolgen können.

1,4-5

Die Wiedergabe von *mithunaṃ* des Sanskrittextes durch "zwei Dinge" in 1,4<d> könnte auf einem Mißverständnis zwischen Dārā Śukoh und seinen Paṇḍits beruhen. *Mithuna* bedeutet in diesem Zusammenhang natürlich "Erzeugerpaar", das persisch treffend mit *جنّت* hätte übersetzt werden können.

Mit der Notwendigkeit, das Begriffspaar *rayi - prāṇa* verständlich wiederzugeben, treten für Dārā Śukoh ernste Schwierigkeiten auf. Besonders der Ausdruck *rayi*, der allerdings auch nur schwerlich in befriedigender Weise ins Persische transskribiert werden kann, scheint ihm von seinen Paṇḍits nicht genügend erklärt worden zu sein, weshalb er ihn kurzerhand wegläßt und ihn durch andere Begriffe ersetzt. Dabei mag letztlich für die Paṇḍits der Kommentar des Śaṅkara die Quelle gewesen sein (s. Śaṅkara-Zitate). Vergleicht man das Sanskritoriginal 1,4<e-f> und 1,5<a-b> mit den persischen Äquivalenten, so ergibt sich in tabellarischer Uebersicht folgendes Bild:

<i>rayi</i>	1,4<e> ~	Som - māh - āb-i-ḥayāt
<i>rayi - candramas</i>	1,5 ~	māh - āb-i-ḥayāt - ḡadā
<i>prāṇa</i>	1,4<f> ~	Prān - āftāb - ātiś
<i>prāṇa - āditya</i>	1,5<a> ~	Prān - āftāb - hūranda

Dārā Śukoh ersetzte also den ungeläufigen Ausdruck *rayi* mit *soma*, identifizierte diesen entsprechend 1,5 mit Mond und erklärte *soma* mit Lebenswasser (*āb-i-ḥayāt*). Analog dazu setzte er die *Prāṇa*-Reihe, nur mit dem Unterschied, daß er den geläufigen Ausdruck *prāṇa* nicht mit einem anderen Terminus zu ersetzen gezwungen war. In völlige Konfusion geraten die Identifikationsreihen in 1,5<a-b>. Dem Sanskrittext folgend, der seinerseits *rayi* mit *candramas* und *prāṇa* mit *āditya* identifizierte, beginnt im persischen Text die *Rayi*-Reihe mit *māh*, der eigentliche Ersatz für *rayi*, nämlich *soma*, wird aber entgegen Śaṅka-

ras rayi - candramas - anna - soma weggelassen. Lediglich āb-i-ḥayāt wird beibehalten. Dafür fällt in der Prāṇa-Reihe unter Beibehaltung des geläufigen Ausdrucks prāṇa die Identifikation ātiś weg.

Nimmt man, um den hier vorliegenden Sachverhalt weiterhin zu illustrieren, zum Vergleich noch die Uebersetzung von 1,5(c): "Und es entstand alles Kleine und Große", wobei völlig unklar bleibt, ob die dem Sanskritoriginal entsprechende Sinnbezogenheit von sarvaṃ auf rayi auch aus der Uebersetzung einwandfrei hervorgeht, so leuchtet ein, daß Śaṅkaras Synonyme für Dārā Śukoh und seine Paṇḍits hochwillkommene Hilfsmittel waren, um den Dārā Śukoh unklaren Ausdruck rayi mehr zu ersetzen als zu übersetzen.

Hier in 1,5(c) wird rayi gänzlich unterschlagen. Auch im weiteren Verlauf bereitet rayi noch Schwierigkeiten: Analog zu 1,5(a-b) wird in 1,9(i) rayi durch māh und hūrāk ersetzt. In 1,12(c) wird rayi ganz weggelassen, in 1,13(c) wiederum durch ḡadā und in 2,5(g) durch nabātāt wa ḡadā ersetzt.

Die verwirrende Uebersetzung von 1,5(c-d) mag ihre Erklärung in Śaṅkaras recht merkwürdiger Kommentierung von 1,5(c) finden (s. auch Śaṅkara-Zitate). Dieser schreibt: rayir vā annaṃ vā etat sarvaṃ / kiṃ tat / yan mūrtaṃ ca sthūlaṃ cā mūrtaṃ ca sūkṣmaṃ ca mūrtaṃ mūrte attrannarūpe rayir eva. Zwar könnte hier die Quelle für Dārā Śukohs خورد in der Uebernahme von sūkṣma für amūrta und ان in der Uebernahme von sthūla für mūrta liegen, doch warum Śaṅkara nun auch noch das Attribut des attr rayi zuweist, wo attr doch vorher zu prāṇa gerechnet worden war, bleibt unerfindlich und mag auch dem Uebersetzerteam unverständlich gewesen sein, sodaß es schließlich خورد auf prāṇa und ان auf rayi bezogen haben mag. Als weiterer Hinweis auf die aus der Uebersetzung sprechende Unsicherheit der Uebersetzer gegenüber dem Originaltext dürfte die dem Originaltext nicht gerecht werdende Uebersetzung von 1,5(d) angesehen werden.

Aus den Abschnitten 1,4-5 geht evident hervor, daß Dārā Śukoh den Text nicht wirklich verstanden hat. Seine Uebersetzung wirkt wie die verzerrte Wiedergabe einer möglicherweise bereits verworrenen Vorübersetzung seiner Paṇḍits.

1,6

Im Gegensatz zum knappen Sanskrittext schwillt die Uebersetzung völlig unnötig an, wobei allerdings die Verständlichkeit nicht leidet. Dārā Śukoh wiederholt in jedem Abschnitt von 1,6(b-g) in nahezu denselben Worten das in 1,6(a) im Originaltext gesagte. Die Art seiner Wiedergabe deutet ebenfalls auf eine ihm vorgetragene, an dieser Stelle äußerst umständliche, im Kommentarstil gehaltene Vorübersetzung hin.

1,7

Hier und weiterhin in 1,8 tritt uns zum ersten Mal innerhalb der Praśna-Up. ein wesentliches Stilmittel Dārā Śukohs entgegen. Wichtige Sanskritausdrücke werden transskribiert wiedergegeben, worauf dann nach einem يعنى "d.h." die eigentliche Uebersetzung und Definition erfolgt. Dieses Stilmittel verwendet Dārā Śukoh besonders häufig bei vedischen Strophen, deren gebundene Rede dabei natürlich auch nicht annähernd beizubehalten versucht wird, während andererseits vielleicht damit die Heiligkeit und Wichtigkeit des Zitats durch Anführung und Anhäufung von Sanskritausdrücken unterstrichen werden sollte. Dieses eben beschriebene Stilmittel fügt einen weiteren Baustein zur Untermuerung der von mir befolgten Arbeitshypothese, Dārā Śukoh habe selbst kein Sanskrit gekonnt und sei von der Vorübersetzung seiner Paṇḍits abhängig gewesen; denn die Wiedergabe geschieht im Kommentarstil, wobei jeder Sanskritausdruck nach dem anderen aufgeführt und dann erklärt wurde. Dabei ging die innere Geschlossenheit z.B. von 1,7: Sa eṣa vaiśvānaro viśvarūpaḥ prāṇo 'gnir udayate verloren. Die Termini vaiśvānara, viśvarūpa, prāṇa und agni wurden herausgelöst und in selbständige Sätze eingearbeitet, das verbleibende udayate wurde zu einem bedeutenden Zusatz in 1,7(d) verwendet, dessen Ursache und Sinn nicht klar ersichtlich sind. Denn was soll bei der Lobpreisung der Sonne solch eine Beschreibung: "Und Feuer geworden steigt sie nach oben und Feuer geworden steigt sie herab, d.h.: sowohl oben als auch unten ist sie feurig." Vom Originaltext her besteht zu dieser Aussage kein zwingender Grund. Die Annahme eines Mißverständnisses liegt also auch hier nahe.

1,8

In Ergänzung zu dem zu 1,7 schon gesagt ist bei der Uebersetzung von 1,8 zu bemerken, daß Dārā Śukoh die syntaktische Zweiteilung der Strophe in seiner Uebersetzung aufhebt. Während im ersten und zweiten Versviertel die Akkusative auf ein nicht genanntes Verb wie "ich preise" ¹⁾ oder "they knew" ²⁾ zurückgehen könnten, bezieht Dārā Śukoh alles auf sūrya am Ende der Strophe, indem er die betreffenden Akkusative in Nominative überführt.

Wiederum soll die Häufung der Transskriptionen als Stilmittel die Bedeutung der Aussage unterstreichen. Dabei wurde darauf verzichtet, den Vers nachzubilden.

Die in 1,8 verwendeten Transskriptionen erhärten besonders in zwei Fällen die von mir aufgestellte These einer Vorübersetzung durch die Paṇḍits. Denn nur auf einem Hörfehler kann die Wiedergabe von hariṇa mit Hiran-Garbha [hiraṇyagarbha] in 1,8(b) beruhen, dem Dārā Śukoh dann die nur zu hariṇa passende Definition der Paṇḍits: "d.h.: sie zieht mit ihren Strahlen alles zu sich" folgen läßt. Ebenfalls geht die Ersetzung von sahasraraśmi im Text durch Sahasr-Kiran [sahasrakiraṇa] in der Uebersetzung von 1,8(g) auf die Paṇḍits zurück, falls man nicht eine andere Lesart annehmen will, was aber ebenso unwahrscheinlich ist wie eine Verderbnis von ^{هن گزبه} zu ^{هن} in 1,8(b) von Seiten der späteren Abschreiber.

1,9

Entgegen den in 1,12; 1,13 und 1,14 ausgeführten Darlegungen, die Prajāpati als identisch mit māsa (1,12), ahorātra (1,13) und anna (1,14) erklären, interpretiert Dārā Śukoh hier den Abschnitt 1,9 als zu dem vorhergehenden gehörig. Dabei kann der Begriff, auf den sich bei Dārā Śukoh alle weiteren Ausführungen in 1,9 und 1,10 beziehen, statt richtig: samvatsara nur sūrya des Abschnitts 1,8 sein; denn der Satz 1,9(a): "Und sie ist das ganze Jahr, da aus ihr Tag und Nacht sind" kann nur auf sūrya gemünzt sein. Damit ergibt sich aber

1) Deussen, op.cit. S.560.

2) M. Müller, op.cit. Bd. XV, S.272

ein ganz anderer Sinn. Anstatt Prajāpati als Schöpfer des Jahres aufzufassen, wie es der Originaltext fordert, identifiziert Dārā Śukoh die Sonne in 1,8 sowohl mit dem Jahr als auch mit Prajāpati, als ob diese beiden Begriffe noch zum Abschnitt 1,8 gehörten. Doch geht auch diese Interpretation mit einiger Sicherheit auf die Paṇḍits zurück, die Śaṅkaras Kommentar zu 1,9(c-d) benutzten: dve prasiddhe hy ayane śaṅmāsalakṣaṇe yābhyāṃ dakṣiṇottareṇa ca yāti savitā.

1,9(e): Der Ausdruck ^{عمل ریاضة و خیرات} "Werk der Askese und der Wohltaten" mutet äußerst seltsam an. Abgesehen davon, daß sonst nur ^{ریاضة} "Askese", nicht aber die Verbindung ^{عمل ریاضة} "Werk der Askese" vorkommt, ist der Begriff tapas hier in 1,9 fehl am Platze, da ja eben der Wert der reinen Werkheiligkeit (Kommentar: ...kevalakarmīṇāṃ) bestimmt werden soll. Ohne eine endgültige Entscheidung treffen zu können, sollte man dieses Mißverhältnis vielleicht doch auf einen Schreibfehler Dārā Śukohs zurückführen und statt dessen ^{عمل نیک و خیرات} einsetzen, da ja diese Verbindung auch später in 1,9(h) zu lesen ist.

1,9(g): s. Zusammenstellung der Śaṅkara-Zitate.

Zur Behandlung von rayi in 1,9(i) s. Ausführungen zu 1,4-5 und Śaṅkara-Zitate.

1,10

1,10(i): s. Śaṅkara-Zitate.

1,11

Diese Ṛg-Strophe (Ṛgveda I,164,12) erfährt bei Dārā Śukoh eine recht willkürliche Behandlung. Doch hat die aus dem vedischen Sinnzusammenhang herausgerissene und an dieser Stelle eingefügte, an sich schon rätselhafte Strophe auch europäischen Interpreten Schwierigkeiten bereitet.¹⁾

1,11(b): Diese Interpretation von pañcapāda (s.Uebersetzung) geht sicher auf eine Erklärung der Paṇḍits zurück, die wiederum auf Śaṅkara fußten (s. Zitate). Dasselbe gilt für den Ab-

1) s. M.Müller, op.cit. Bd.XV, S.273; Deussen, op.cit. S. 561; Hume, op.cit. S.380; Otto Böhtlingk, Praśnopanishad, in Ber. ü. d. Verh. d. Königl. Sächs. Ges. d.Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Classe, Bd.42, 1890, S.175ff.

schnitt 1,11(c).

In 1,11(d) sind die Paṇḍits bei der Interpretation von purīṣiṇaṃ dem Kommentar des Śaṅkara gefolgt, der purīṣiṇaṃ mit udakavantaṃ erklärte (M.Müller: "giver of rain"; Deussen: "leibhaftig"; Böhlingk: "großen Grundbesitz habend"; Hume: "rich in moisture"; opera cit.) Bei der weiteren Kommentierung dieses Ausdrucks purīṣiṇ und im Anschluß an vicakṣaṇa des Abschnitts 1,11(e) interpretiert das Uebersetzerteam, möglicherweise unter Benutzung oder auf Anregung des Wortes kālavid des Śaṅkara-Kommentares in diesen Vers die zwei Wege der Sonne, nämlich den nach Süden (1,11(d): diva āhuḥ pare ardhe purīṣiṇaṃ /) und den nach Norden (1,11(e): atheme anya upare vicakṣaṇaṃ /). Der Ausdruck kālavid ließ das Uebersetzerteam den Abschnitt 1,11(d) als den in der zweiten Jahreshälfte erfolgenden Lauf der Sonne nach Süden interpretieren, der auch tatsächlich in den ersten Monaten nach der Sommersonnenwende die Regenzeit hervorruft (purīṣiṇ - udakavat). Als Gegenstück zu dieser Aussage erscheint dann der in geistlicher Hinsicht glückbringende zweite Weg der Sonne nach Norden als Wiedergabe von 1,11(e).

Meines Wissens ist diese Uebersetzung von 1,11 in keiner modernen europäischen Uebersetzung ins Auge gefaßt worden. Die stattdessen angebotenen Ausdeutungen (opera cit. s.o.) muten - besonders bei Böhlingk und Deussen - mehr wie Verzweiflungsschreie denn Uebersetzungen an.

Das eben ausgesprochene Lob für Dārā Śukohs Uebersetzung muß allerdings sofort wieder eingeschränkt werden, ließ er doch den Abschnitt 1,11(f) unübersetzt. Stattdessen erscheint ein Zusatz in 1,11(g), der - in Analogie zu 1,12(c-d) - die beiden Hälften des Jahres als Tag und Nacht für die Welt der Götter auffaßt.

1,12

Zu einer dem Sanskritoriginal völlig fremden Auffassung gelangt Dārā Śukoh bei der Uebersetzung von 1,12. Der Sinn ist im Original der, daß die dunkle Hälfte des Monats, also die, in der der Mond abnimmt, rayi ist und die lichte Hälfte des Monats, in der der Mond zunimmt, prāṇa entspricht.

"Deshalb opfern diese Weisen in der lichten Hälfte, die anderen in der anderen (also dunklen Hälfte)" (1,12(e-f)), was Śaṅkara völlig richtig, wenn auch mit einem gewissen Kniff folgendermaßen kommentiert: yasmāc chuklapakṣātmanāṃ prāṇaṃ sarvaṃ eva paśyanti tasmāt prāṇadarśina eta ṛṣayaḥ kṛṣṇapakṣe 'pīṣṭaṃ yāgaṃ kurvantaḥ śuklapakṣa eva kurvanti prāṇavyatirekeṇa kṛṣṇapakṣas tair na dṛśyate - yasmāt itare tu prāṇaṃ na paśyantīty adarśanalakṣaṇaṃ kṛṣṇātmanam eva paśyanti / itara itarasmin kṛṣṇapakṣa eva kurvanti śukle kurvanto 'pi // Diese ihm möglicherweise vorgetragene Deutung Śaṅkaras hat Dārā Śukoh jedenfalls nicht benutzt. Es mag sein, daß für ihn wiederum der Ausdruck rayi in 1,12(c) unübersetzbar war und ihm hier eine Identifikation von rayi mit soma oder Mond selbst wie in 1,4-5 nicht möglich erschien, da ja im ganzen Abschnitt 1,12 vom Mond und den beiden Hälften des Monats gehandelt wird und deshalb nicht gut die eine Hälfte als das Ganze angesprochen werden konnte. Auf jeden Fall unterschlägt Dārā Śukoh an dieser Stelle das Gegensatzpaar rayi - prāṇa und setzt den Gegensatz Ṛṣis - "Andere" in 1,12(e-f) um in eine Anweisung, wann man den Manen zu opfern habe.

In 1,12(b) gibt Dārā Śukoh eine für die Identifikation von Mond und Prajapati an dieser Stelle völlig obskure Erklärung, die in diesem Zusammenhang eine reine Verlegenheitslösung darstellt (s. Uebersetzung).

Auch setzt er kṛṣṇapakṣa und śuklapakṣa in eine umgekehrte Reihenfolge: Die Uebersetzung von 1,12(c) entspricht natürlich dem śuklapakṣa, da die helle Hälfte des Mondes hell ist in Bezug auf die Menschenwelt. Das darauf folgende bezieht sich auf kṛṣṇapakṣa, das er an die zweite Stelle rückt, um dann den Konnex zu seinen weiteren Ausführungen zu erhalten, in denen (1,12(f)) die Ausführung der Manenopfer zeitlich festgelegt wird.

Der Abschnitt 1,12(e) fiel dabei aus; denn der von mir zu 1,12(f) geordnete Text der Uebersetzung kann sich nur auf kṛṣṇapakṣa beziehen, das im Sanskritoriginal mit rayi gleichgesetzt wird. Damit ist zwar der Inhalt von 1,12 falsch wiedergegeben worden, doch bezieht sich Dārā Śukohs Schluß-

satz auf itara itarasmin, das den in der Lehre der Upaniṣaden als niedrig angesehenen alten vedischen Pfad der Frömmigkeit, nämlich die Opfertätigkeit, der höheren, rein spekulativen Betätigung unterordnet. Dārā Śukoh hat allerdings unterlassen, diese im Sanskritoriginal angedeutete Unterordnung beizubehalten. Stattdessen münzte er sie in eine Anweisung zum Manenopfer um. Betrachtet man sein sonst mehrfach nachzuweisendes mangelndes Interesse an opfertechnischen und opferspekulativen Problemen und die an dieser Stelle vorgelegte Uebersetzung, so verstärkt sich weiterhin die Annahme, Dārā Śukoh habe keinen direkten Zugang zu den MSS gehabt.

1,13

1,13(b-e): s. Śaṅkara-Zitate.

1,15-16

Die Schlußaussage des ersten Praśna regt Dārā Śukoh an, unter Bezugnahme auf einige in diesen Abschnitten auftretende Ausdrücke auf längere, abschweifende Erörterungen einmal über den Geschlechtsverkehr, zum anderen über erlaubtes Lügen, einzugehen (s. Uebersetzung).

Ueber die Sinnbezogenheit der einzelnen Abschnitte von 1,15-16 sind unter den europäischen Interpreten erhebliche Meinungsverschiedenheiten aufgetaucht. Schon A. Weber¹⁾ vollzog einen scharfen Schnitt hinter teṣām evaiṣa brahmalokaḥ und übersetzte: "Welche nun dies Prajapatiwerk üben (...), die erzeugen ein Paar (Sohn und Tochter), und für sie ist diese Brahmawelt (der Mond): welche aber Kasteiung und Keuschheit üben, in welchen Wahrheit wohnt, in welchen nichts Falsches, Unwahres, nicht Trug (...) sich findet, für die ist jene fehlerlose (...) Brahmawelt (die Sonne)."

Derselben Auffassung schloß sich M.Müller an.²⁾ Beide entsprachen damit der in 1,9-10 vollzogenen Unterscheidung des Väterweges zum Mond und Götterweges zur Sonne.

Die Reihe derer, die sich von dieser Interpretation abwandten, führte Böhtlingk an, der M.Müller unterstellte, er habe

1) A. Weber, op.cit. Bd.I, S.444.

2) M.Müller, op.cit. S.273ff.

nicht erkannt, daß "die zwei letzten Zeilen Verse sind".¹⁾ Er selbst restituierte den Vers folgendermaßen:

teṣām evaiṣa brahmaloko yeṣāṃ tapaḥ /
brahmacaryaṃ yeṣu satyaṃ pratiṣṭhitaṃ /
teṣām asau virajo brahmalokaḥ /
na yeṣu jihmam anṛtaṃ na māyā ca //

Dabei hätte also M.Müller "in Folge dessen [daß er den Vers als solchen nicht erkannt hatte] a. zum Vorhergehenden gezogen [das soll wohl heißen: teṣām evaiṣa brahmalokaḥ, nicht aber yeṣāṃ tapaḥ] und sowohl b. als auch d. auf c. bezogen". Böhtlingk kommt denn auch nur zu einer inhaltlich verschwommenen Interpretation: "Diese Stätte Brahman's wird denen zu Theil, welche Kasteiungen und heiligem Studium obliegen, und an welchen Wahrheit einen Halt hat. Jene staublose Stätte Brahman's wird denen zu Theil, an welchen keine Falschheit, keine Unwahrheit und kein Trug sich findet". Es ist erstaunlich zu sehen, wie wenig sich in seiner Uebersetzung "diese Stätte" und "jene Stätte" eigentlich unterscheiden.

Deussen ist, um die Schwierigkeiten der Uebersetzung zu umgehen, noch freier und läßt den Gegensatz eṣa brahmalokaḥ und asau brahmalokaḥ ganz aus.²⁾

Hume folgt derselben Auffassung.³⁾

Dabei ist die Unterstellung Böhtlingks, M.Müller habe den Vers-Charakter dieser Textstelle nicht erkannt, völlig gegenstandslos. Zwar geht aus dem Druck der SBE nicht die Unterscheidung von Prosa und Vers hervor, doch bleibt bei Hinzuziehung von teṣām evaiṣa brahmalokaḥ zu Vorhergehendem ein Textrest übrig, der sich viel gefälliger als Böhtlingks Restituierung als Vers, nämlich eine Mischung von Anuṣṭubh- und Triṣṭubh-Strophe:

yeṣāṃ tapo brahmacaryaṃ /
yeṣu satyaṃ pratiṣṭhitaṃ /
teṣām asau virajo brahmalokaḥ /
na yeṣu jihmam anṛtaṃ na māyā //

1) Böhtlingk, op.cit. S.180.

2) Deussen, op.cit. S.562.

3) Hume, op.cit. S.380.

oder unter Auslassung mehrerer Glossen als reine Anuṣṭubh-Strophe erweist:

yeṣāṃ tapo brahmacaryaṃ /
yeṣu satyaṃ pratiṣṭhitam /
teṣāṃ asau brahmalokaḥ /
na yeṣu jihmam anṛtam //

In unserem Zusammenhang ist allerdings Böhtlingks Vorwurf gegenüber M.Müller, dieser sei mit Unrecht von Śaṅkaras Auffassung abgegangen, von Bedeutung. Śaṅkara bezieht auch tatsächlich, ohne sich um den daraus entstehenden Bruch des Sinnzusammenhanges zu kümmern, yeṣāṃ tapaḥ brahmacaryaṃ / yeṣu satyaṃ pratiṣṭhitam auf teṣāṃ evaiṣa brahmalokaḥ, indem er der offenbar früh erfolgten Loslösung des Anuṣṭubh- vom Triṣṭubh-Teil dieses Schlußverses Rechnung trug. Er schreibt: adṛṣṭam ca phalam (d.h.: der noch nicht realisierte, da erst nach dem Tode erhältliche Lohn im Gegensatz zum vorhergehenden dṛṣṭam phalam, das sich auf mithuna, die Nachkommenschaft auf Erden, bezog) iṣṭāpūrtadattakāriṇām / teṣāṃ evaiṣa yaś cāndramaso brahmalokaḥ pitṛyāṇopalakṣaṇo yeṣāṃ tapaḥ snatakavratādīni / brahmacaryaṃ / ṛtāv anyatra maithunasamācaraṇaṃ brahmacaryaṃ / yeṣu ca satyaṃ anṛtavarjanaṃ pratiṣṭhitam avyabhicāritayā vartate nityam eva /

Daraus geht deutlich hervor, daß Śaṅkara die Begriffe tapas, brahmacarya und satya zu eṣa brahmalokaḥ, was er mit Welt des Mondes bezeichnete, zugerechnet haben wollte, eine Auffassung, der sich dann Böhtlingk und Hume recht unkritisch anschlossen.

Auch die Dārā Śukoh assistierenden Paṇḍits folgten in ihrer Interpretation dem Kommentar Śaṅkaras. So wurde in der persischen Uebersetzung - zunächst völlig richtig - teṣāṃ evaiṣa brahmalokaḥ auf das vorhergehende bezogen und brahmaloka als "Welt des Mondes, die die Welt des Guten ist", definiert. An der auf Śaṅkaras Auffassung gestützten Zuordnung von 1,15<d> und 1,15<n> zu 1,15<c>, also der Zuordnung von Begriffen wie tapas, brahmacarya und satya zum Väterweg scheinen in Dārā Śukoh Zweifel über die Richtigkeit dieser Sinnbezogenheit entstanden zu sein, Zweifel, die er durch längere Diskussionen mit den assistierenden Paṇḍits zu klären versucht hat; denn die Zusätze in 1,15 können nicht anders als Ergebnisse einer

vorhergegangenen Diskussion sein. An keiner anderen Stelle der Praśna-Upaniṣad ist der Einfluß der Paṇḍits so deutlich zu bemerken. Aber auch sie stützten sich auf Śaṅkaras Kommentar. Dessen Definitionen: tapaḥ snatakavratādīni und ṛtav anyatra maithunāsamācaraṇaṃ brahmacaryaṃ gaben ihnen Gelegenheit, auf Vorschriften wie Manu III,48-50 oder Yājñavalkya I,15 zu verweisen. In Manu III,50 wird ausdrücklich auf einen Brahmacārin hingewiesen:

nindyāsv aṣṭāsu cānyāsu striyo rātriṣu varjayan /
brahmacāry eva bhavati yatratatrāśrame vasan //

"Wer die Frauen in den verbotenen (d.h.: den vorher aufgeführten sechs) und acht weiteren Nächten meidet, der ist ein Brahmacārin, in welchem Lebensstadium er sich auch befinden mag."

Ueberhaupt erinnern die Abschnitte 1,15<d-e> an Bestimmungen aus Gesetzbüchern. Es ist jedoch nach unseren bisherigen Beobachtungen und Erfahrungen betr. Zweifel an Dārā Śukohs Sanskritkenntnissen unmöglich anzunehmen, Dārā Śukoh habe an dieser Stelle irgendwelche Gesetzbücher eingesehen. Hier ist erneut die Rolle seiner Paṇḍits als direkter Uebersetzer erkennbar. Das gleiche gilt für die Textpartien 1,15<f-m>.

Dārā Śukohs einleitende Bemerkung in 1,15<f>: "Und an einer anderen Stelle des Bed [veda] wurde überliefert, daß ..." deutet unter Berücksichtigung der nachfolgenden medizinischen Erörterung embryologischer Probleme auf Zitate aus irgendeinem Werk des Āyurveda hin. Um welchen Text es sich dabei speziell gehandelt haben mag, habe ich nicht feststellen können. Die in 1,15<f-m> aufgeführten Ansichten finden sich in mehreren medizinischen Werken, deren Spezialabhandlungen über Embryologie in J.Jolly, Indische Medizin, S.50ff. ¹⁾ leicht nachgewiesen werden können. Für unser Anliegen ist eine nähere Bestimmung nicht notwendig.

Eine ähnliche Situation liegt auch in 1,15<n-t> vor. Die Paṇḍits, Śaṅkaras Erklärung von satyaṃ anṛtavarjanaṃ folgend, wiesen Dārā Śukoh auf Ausnahmefälle hin, in denen eine Lüge erlaubt sei. Die in 1,15<p-t> angeführten Anschauungen lassen sich in der Sanskritliteratur nur ungenau belegen. So bringt

1) J.Jolly, Indische Medizin, Straßburg 1901, Grdr. III, 10.

das Mahābhārata im 12. (Śānti-)Parvan, 165,30 (der Bombayer Ausgabe) eine ähnliche Aussage über erlaubtes Lügen:

na narmayuktam anṛtaṃ hinasti
na strīṣu rājan na vivāhakāle /
na gurvarthaṃ nātmano jīvitārthe
pañcānṛtāny āhur apātakāni //

"Eine in einen Scherz gekleidete Lüge verletzt nicht. Gegenüber Frauen, o König, und zur Zeit einer Heirat, zugunsten des eigenen Lehrers und des eigenen Lebens (verletzt ebenfalls eine Lüge) nicht. Man bezeichnet (diese) fünf Lügen als nicht zum Ausschluß aus der Kaste führend." Oder Mahābhārata 1,82,16 mit einigen Abweichungen:

na narmayuktaṃ vacanaṃ hinasti
na strīṣu rājan na vivāhakāle /
prāṇātyaye sarvadhanāpahāre
pañcānṛtāny āhur apātakāni //

"Eine in einen Scherz gekleidete Rede verletzt nicht. Gegenüber Frauen, o König, und zur Zeit einer Heirat, bei Lebensgefahr und beim Verlust des gesamten Vermögens (verletzt ebenfalls eine solche Rede nicht). Man bezeichnet (diese) fünf Lügen als nicht zum Ausschluß aus der Kaste führend.

Die von Dārā Śukoh aufgeführten Fälle erlaubten Lügens differieren zwar von den in diesen Versen dargestellten, doch lassen die verschiedenen Lesarten auch schon dieser beiden Zitate auf das Vorhandensein einer Vorlage für 1,15(p-t) schließen.

2,1

Zur Wiedergabe der Eigennamen in 2,1(a) s. Anmerkungen zu 1,1(a). An dieser Stelle ist auch im Gegensatz zu 1,1(a) der Sippenname Vaidarbhi transskribiert worden.

2,1(c): Die Uebersetzung von deva des Originaltextes mit **موتيل** (Steingass: appointed guardian, commissary, superintendent, vicegerent, substitute, deputy etc.) dürfte ebenfalls auf die assistierenden Paṇḍits zurückgehen. Die im folgenden genannten "Götter" sind tatsächlich nur untergeordnete Potenzen, also Stellvertreter, des Prāṇa (s. auch Śaṅkara-Zitate).

2,2 und 2,4

2,2(d-e): Der aus dem Text nicht hervorgehende Sinn eines Rangstreites zwischen den genannten "Göttern" in 2,2(c), wer von ihnen der oberste sei, ein Sinn, der nur aus den Parallelstellen in Chānd.Up. 1,2; 5,1; Bṛh.Ār.Up. 1,3; 6,1; Kauṣ.Up. 2,14 erschlossen werden kann, findet bei Dārā Śukoh keine klare Wiedergabe. Zwar könnte Śaṅkaras Kommentar (abhiavadanti spardhamānāḥ) zur Uebersetzung benutzt worden sein, doch löste Dārā Śukoh das kollektive vayaṃ nicht auf.

Um die in dem Ausdruck etad bāṇam entgegentretenden Schwierigkeiten ¹⁾ hat sich Dārā Śukoh nicht gekümmert. Die allzu glatte - dem Sinnzusammenhang jedoch entsprechende - Uebersetzung mit **جسد**, "Körper" deutet wiederum auf die Rolle der Paṇḍits als unmittelbarer Interpreten hin.

In 2,2(c), ebenso in 2,4(g) wurde der Geruchssinn als fünftes Sinnesorgan eingefügt. Die in 2,4(g) aufgeführten Sinnesorgane erscheinen in der Uebersetzung in einer anderen Reihenfolge.

2,5

2,5(a-d): s. Śaṅkara-Zitate.

Der Abschnitt 2,5(h) fällt aus, dagegen ist in 2,5(k) ein Zusatz eingefügt. Zur Wiedergabe von rayi in 2,5(g) s. Erläuterungen zu 1,4-5.

2,6

Dārā Śukoh interpretiert in 2,6(b) sarvaṃ als "alle Sinne". Damit meinte er die im vorhergehenden erwähnten Sinnesorgane, die nach der Lehre von 2,4 vom Prāṇa abhängig sind. Genau genommen bedeutet sarvaṃ an dieser Stelle nur die Summierung der dann folgenden, im einzelnen aufgezählten Begriffe, die Dārā Śukoh etwas isoliert und ohne Sinnzusammenhang erscheinen läßt. Śaṅkara versteht sarvaṃ als Śraddhādi nāmāntaṃ sarvaṃ, was Ānandagiri als prāṇāc chrad-dhāṃ khaṃ vāyur jyotir āpa ity ādinā vakṣyamāṇaṣoḍaśakalāt-maka ity arthaḥ erklärt, also als die 16 kalā, die dann in 6,4 im einzelnen Erwähnung finden.

1) s. M.Müller, op.cit. S.274, n.3; Böhtlingks Versuch einer Konjektur, op.cit. S.181.

Erwähnenswert ist die Ueberführung der beiden als Kollektivbezeichnung für diese beiden Kasten archaischen Ausdrücke kṣatra und brahman (2,6<d-e>) in die Pluralform der bekannteren Kastenbezeichnungen (*چتریان* ist persischer Plural von *کَشتری* - kṣatriya, *براهمنان* ist persischer Plural von brāhmaṇa).

2,7

Zu 2,7<a-b> s. Śaṅkara-Zitate.
2,7<c> und 2,7<f> sind Zusätze.

2,8

Dieser im ersten Versviertel verderbte Śloka ist sicher älter als die Praśna-Up. und diente ursprünglich der Lobpreisung eines anderen Objektes als des damit hier angesprochenen Prāṇa. Dārā Śukoh hatte, um diesen Vers in einen an dieser Stelle passenden Sinnzusammenhang zu bringen, einige Schwierigkeiten zu überwinden. Dabei konnte er jedoch wiederum über die Paṇḍits bei Śaṅkara bedeutende Anleihen machen, da dieser ja auch vor der Aufgabe gestanden hatte, ursprünglich der Gedankenwelt der Upaniṣaden fremde eingefügte Strophen auf die Problematik der Upaniṣaden abzustimmen.

Konnte Dārā Śukoh in 2,8<a> vahnitamaḥ auf Grund von Śaṅkaras Erklärung: haviṣāṃ prāpayitṛtamaḥ mit *غذا رساننده* ersetzen, wobei er *غذا* aus Śaṅkaras annaṃ zu svadhā in 2,8<c> übernommen haben mag, so fand er für deva wiederum keinen anderen Ausdruck als *موتل*, der zwar im Sinnzusammenhang von 2,1<c-d> seine Berechtigung hatte, hier aber völlig irreleitend ist. Da selbst Śaṅkara diese Stelle nur im "vedischen" Sinne zu deuten vermocht hatte: devānām indrādīnām asi bhavasi tvam vahnitamo haviṣāṃ prāpayitṛtamaḥ, ohne angeben zu können, was deva in der weiterentwickelten Lehre der Upaniṣaden bedeuten könnte, so bleibt unerklärlich, warum Dārā Śukoh nicht eine passendere Uebersetzung gefunden hat, zumal ihm eine solche in 2,5<d> durch die Wiedergabe von maghavān an die Hand gegeben war.

Es scheint nun, daß Dārā Śukoh das 2.Versviertel von 2,8 nicht verstanden hat. Darauf deutet einmal die Auslassung

von prathamā in 2,8<c> hin und die isolierte Uebersetzung von svadhā mit *و خود را که همه هم توئی*, "Und Du bist auch die Speise von allen!" Dabei bezog er sich auf Śaṅkaras Identifikation von svadhā mit annaṃ, während Śaṅkara aber doch dem Bedeutung Gehalt der hier ausgedrückten mythologischen und opfertechnischen Vorstellungen durch eine ausführliche Kommentierung Rechnung getragen hatte. Die Ausdeutung von svadhā ist an dieser, auf den Prāṇa bezogenen Stelle unsinnig; denn in anderen Abschnitten ist der Prāṇa als Esser definiert worden (1,5<a>; 1,13). Aus der Diktion der persischen Uebersetzung geht hervor, daß Dārā Śukoh pitṛṇām zu devānām asi vahnitamaḥ gezogen - deshalb die Uebernahme von *غذا رساننده* aus demselben vorhergehenden Abschnitt 2,8<a> - und dann svadhā isoliert übersetzt hat. Ansonsten ist die Interpretation von pitṛṇām recht geeignet, Mißverständnisse auszuschließen, denen ein Muslim, in dessen religiösem Erfahrungsbereich Manenopfer keine Rolle spielen, bei direkter Uebersetzung ausgesetzt wäre.

Bei der Uebersetzung von 2,8<d> war Dārā Śukoh letztlich wiederum von Śaṅkara abhängig. Ṛṣiṇām erscheint bei ihm als *همه حواس*, da Śaṅkara im Sinnzusammenhang der hier vorliegenden Upaniṣaden keine bessere Deutung als: ṛṣiṇām cakṣurādīnām prāpānām gefunden hatte.

Die Auslassung von 2,8<e> deutet wieder auf eine nicht persönliche Einsichtnahme Dārā Śukohs in den Sanskrittext hin.

2,9

Offensichtlich war Dārā Śukoh auch die in 2,9<b-c> ausgedrückte captatio benevolentiae unverstündlich (s. Uebers.). Śaṅkaras Kommentar erweist sich allerdings auch hier wieder als Quelle: *در وقت غضب* geht auf dessen rudro 'si saṃharaṇ jagat zurück, wobei Śaṅkara, die Versunterteilung überspringend, tejasā (Kommentar: tejasā vīryeṇa), das eigentlich zum ersten Versviertel des hier vorliegenden Śloka gehört, zu Rudra gezogen haben muß. Das wird erhärtet durch Ānandagiris Auffassung: vīryeṇa saṃhārasāmarthyena ' ity arthaḥ. Dārā Śukoh hat also tejasā vīryeṇa mit *عصب* und Śaṅkaras saṃharaṇ jagat mit der darauf folgenden Erläuterung *یعنی فانی کننده همه توئی* übersetzt.

Dieselbe Form der Uebernahme, gemischt aus Anleihen bei Śaṅkara und Ānandagiri, begegnet uns bei der völlig isoliert erscheinenden Uebersetzung von parirakṣitā. Śaṅkara selbst isolierte parirakṣitā von Rudra, dem er vorher tejasa zugeordnet hatte, und schreibt: sthitau ca pari samantād rakṣitā pālayitā parirakṣitā tvam eva jagataḥ saumyena rūpeṇa, dem Ānandagiri hinzufügt: saumyeneti / viṣṇvādirūpeṇety arthaḥ. Śaṅkaras inhaltlich unbedeutende Auflösung von parirakṣitā zu pari samantād und pālayitā spiegelt sich in Dārā Śukohs *بهمه وجه پروردگار* wider, Ānandagiris viṣṇvādirūpeṇa in Dārā Śukohs *بشن شده*.

In 2,9(e) scheint Dārā Śukoh jyotiṣāṃ patiḥ in jyotiṣāṃ jyotiḥ patīnāṃ patiḥ aufgelöst zu haben (s. Uebersetzung). Dabei hat er auch hier die Unterteilung in Versviertel nicht beachtet. Sūryaḥ, das inhaltlich zum vierten Versviertel gehört, zog Dārā Śukoh zu 2,9(d) (s. Uebersetzung).

Die uns in 2,8-9 vorliegende Uebersetzung geht also letztlich auf den Kommentar des Śaṅkara zurück, dem die übersetzenden Paṇḍits - z.T. unter Nichtbeachtung der Versviertelunterteilungen - sklavisch folgten.

2,10

2,10(a-b): s. Śaṅkara-Zitate.

2,11

Zu 2,11(a-e) s. Śaṅkara-Zitate und Lesarten.

Zu einer Fehlinterpretation gelangt Dārā Śukoh in 2,11(f). Die Uebersetzung von pitā tvam mātariśvanaḥ (oder: mātariśvanaḥ) mit: "Du bist Vater und Mutter!" dürfte wohl auf einem Hörfehler beruhen und nicht auf eine persönliche Einsichtnahme in den Originaltext hindeuten.

3,1

Zur Wiedergabe der Eigennamen s. Anmerkungen zu 1,1(a).

Zu 3,1-5 s. auch Śaṅkara-Zitate.

3,5

Nach der korrekten Uebersetzung von 3,5(c-d) stellt Dārā Śukohs Versuch einer Etymologisierung von samāna nur eine

sklavische Nachahmung der ihm von den Paṇḍits vorgetragenen Etymologisierung Śaṅkaras dar. Śaṅkara versuchte, samāna aus samaṃ-nī zu erklären: samāno 'ṣitaṃ pītaṃ ca samaṃ nayatīti samānaḥ. Diese - ohnehin falsche - Etymologisierung kann man aber in dieser Form, wie es Dārā Śukoh getan hat, nicht in eine andere Sprache übersetzen. "Sein Name ist deshalb Samān, weil die verdaute Speise in die Körperteile gelangt" ist für den Leser des persischen Textes unverständlich. Es ist offensichtlich, daß eine solche Gedankenlosigkeit von Seiten Dārā Śukohs nur dadurch zustandekommen konnte, daß er der Vorübersetzung der Paṇḍits von Zeit zu Zeit sogar mechanisch und unkritisch folgte.

3,6

Zur Wiedergabe von hṛd in 3,6(a) durch Lotuserz s. Śaṅkara-Zitat. Eine gewisse Unsicherheit der Interpretation spiegelt sich in der Wiedergabe der Anzahl der Adern in 3,6(a-b). Während im Sanskrittext immer nur (die im Subkommentar des Ānandagiri in ihrer Gesamtheit, nämlich: 72.72.10201 angeführten) Einzelzahlen von Adern wie 101 Hauptadern, dazu je 100 Nebenadern und dazu je 72.000 Zweigadern aufgeführt werden, faßt Dārā Śukoh nur die beiden ersten Angaben (also: 101 x 100) zusammen und gelangt unter Einschaltung eines weiteren, zahlenmäßig unbestimmten Faktors zu einer Gesamtsumme von 72.000 Adern. Diese verschwommene Interpretation ist ein weiterer Hinweis darauf, daß Dārā Śukoh den Text nicht selbst eingesehen hat. Zum anderen ist gerade die Zahl 72.000 die einzige an einer Stelle der Upaniṣadenliteratur (Brh. Ār. Up. 2,1,19) bezeugte Gesamtzahl.

3,7

Zur Wiedergabe von 3,7(a) s. Śaṅkara-Zitate. Die Ausdeutung von Udāna, der hier als eine Funktion des Prāṇa dargestellt wird, ist folgerichtig; denn Dārā Śukoh geht in seiner Interpretation weit über die Sanskritvorlage hinaus. Da er direkt den Vorgang des Auszugs aus dem Körper beim Tode beschreibt, muß er auch den Prāṇa als den hinausziehenden und den Udāna als den, der den Weg dazu weist, anführen. Unter diesem Aspekt

erweist sich die Freiheit der Uebersetzung an dieser Stelle als statthaft.

Im Gegensatz zur korrekten Uebertragung von 3,7(b) läßt die von 3,7(c) einige Unklarheiten offen (s. Uebers.). Dārā Śukohs "andere Wege", die der Prāṇa beim Uebergang in "Welten, die dem bösen Werk entsprechen", gehen müßte, sind hier hineininterpretiert. Die Quelle für diese Anschauung findet sich in einem Vers, der gleich zweimal in der Upaniṣadenliteratur und zwar in Kaṭha-Up. 6,16 und Chānd. Up. 8,6,6 erscheint:

śataṃ caikā ca hr̥dayasya nāḍyas
tāsāṃ mūrdhānam abhiniṣṛtaikā /
tayordhvam āyann amṛtatvam eti
viṣvaññ anyā utkramage bhavanti //

"Hundert und eine Ader des Herzens gibt es, eine davon läuft zum Scheitel hinaus. Der, der mit ihr aufwärtsgeht, gelangt zur Unsterblichkeit, die anderen (Adern) dienen beim Hinausgehen in andere (eig.: viele) Richtungen (viṣvaññ)."

Aus der Behandlung des Abschnitts 3,7(d) geht eine dem Text fremde Vorstellung einer Uebernahme guter Werke der Nachkommenschaft zugunsten der eigenen Erlösung hervor. Eine solche Vorstellung ist in der gesamten Upaniṣadenliteratur nur selten nachzuweisen. In Bṛh. Ār. Up. 1,5,17 ist sie in Ansätzen vorhanden.

3,9-11

S. Śāṅkara-Zitate.

4,1

Zur Wiedergabe der Eigennamen s. Anmerkungen zu 1,1(a).

4,2

Entsprechend dem zur Wiedergabe der Eigennamen der sechs Ṛṣi in der Anmerkung zu 1,1(a) gesagten, ist hier bemerkenswert, daß Dārā Śukoh den in 4,2(b) isoliert auftretenden Sippenamen Gārgya durch سورجایینی "Saurjayinī" ersetzte.

Den Abschnitt neyāyate in 4,2(n) hat Dārā Śukoh nicht wiedergegeben.

Bei der Uebersetzung von 4,2(o): svapiti ' ity ācakṣate

gibt Dārā Śukoh eine etymologische Erklärung, die zweifellos von den Paṇḍits stammt. Die Wiedergabe von svapiti durch "jenen Menschen nennt man Svāp [svāpa], d.h.: er hat sich selbst gefunden", deutet ebenfalls darauf hin, daß Dārā Śukoh nicht selbst Einblick in den Text nehmen konnte. Wäre das der Fall gewesen, so dürfte gerade die einfache Verbform svapiti ihn nicht zu solch einer Interpretation veranlaßt haben. Die Paṇḍits, denen oben angeführte Etymologisierung vielleicht recht geläufig war, mögen auch durch den Śāṅkara-Kommentar, der zu 1,1(c) svapanti svāpaṃ kurvanti sagt, dazu angeregt worden sein. Auch an einer anderen Stelle, nämlich Chānd. Up. 6,8,11 wird eine ähnliche Deutung versucht: svapitīty ācakṣate svap hy apīto bhavati, "man sagt: erschläft; denn er ist in sich selbst eingegangen!" Damit wurde dieselbe Ausdeutung über die Auflösung in sva-api-ita erreicht.

4,3

Bei der Betrachtung des persischen Textes kann man beobachten, daß Dārā Śukoh Textstellen, deren Deutung ein Wissen von älteren Ueberlieferungsschichten voraussetzt, auf die Problematik der Upaniṣaden abstimmt oder diese Textstellen gar wegläßt. Letzteres ist meistens der Fall, wenn es sich um opfer-technische Vorgänge handelt, die ihn offensichtlich nicht interessieren. Doch kann diese Beobachtung allein noch nichts darüber aussagen, ob die Hypothese, Dārā Śukoh habe den Text selbst nicht eingesehen, zu recht aufgestellt worden ist. Die Wiedergabe von 4,3 fügt der Untermauerung dieser Hypothese jedoch einen weiteren Baustein hinzu.

Während die Uebersetzung von 4,3(a) auf dem Umweg über die vorübersetzenden Paṇḍits letztlich auf Śāṅkara zurückgehen mag (s. Śāṅkara-Zitate), wobei die Auffassung von prāṇāgnayaṣ als Opferfeuer verlorengegangen ist, läßt Dārā Śukoh die Namen der in 4,3(b-d) erwähnten Opferfeuer aus und fügt stattdessen eine recht wenig befriedigende Aufzählung ein (s. Uebers.). Auch die in 4,3(d) vorgenommene Etymologisierung des Terminus āhavanīya fällt in seiner Uebersetzung weg. Dieser Sachverhalt ist sehr bemerkenswert. Hätte Dārā Śukoh tatsächlich selbst Sanskrit gekonnt, so hätte man zumindest eine mehr oder weniger

gelungene Transskription der drei Bezeichnungen für die Opferfeuer erwarten dürfen. Die völlige Auslassung ist in diesem Zusammenhang nicht allein mit seiner Gleichgültigkeit gegenüber opfertechnischen Problemen erklärbar, sondern wird nur dadurch verständlich, daß man annimmt, Dārā Śukoh habe die ihm in Form einer Vorübersetzung gelieferten Erklärungen seiner Paṇḍits nicht verstanden, sodaß er sich zu einer radikalen Vereinfachung des Textes veranlaßt sah.

4,4

Geschickter verfäht Dārā Śukoh dagegen bei der Wiedergabe von 4,4(a). Dabei ist jedoch zu beachten, daß nach dem Ausflug in die religiöse Gedankenwelt der Brāhmaṇa-Literatur in 4,3 hier wieder eine Rückkehr in die der Upaniṣaden stattfindet. In diesem Abschnitt liegt bis auf einen Zusatz in 4,4(c) und gewissen Anleihen bei Śaṅkara (s. Zitate) eine wörtliche Uebersetzung vor.

4,5

Der Zusatz 4,5(k) dürfte wieder auf die Paṇḍits zurückgehen.

4,6

Der Ausdruck tejasābhibhūtaḥ veranlaßt Dārā Śukoh zu längeren Erklärungen (s.Uebers.), die letztlich auf Śaṅkara (s. Zitate) zurückgehen. Der Ausdruck purītat in 4,6(a) stammt ebenfalls aus dem Kommentar des Śaṅkara zu 4,5: yathā hṛdayākāṣe purītati nāqīṣu ca.

Ein Vergleich der Uebersetzung Dārā Śukohs mit dem Kommentar des Śaṅkara läßt nur folgende Differenz herauslesen: Śaṅkara nimmt an, das manas sei mit allen Sinnesorganen im Herzen zusammengekommen, nachdem - wie unterstellt werden muß - die in den Adern befindliche Galle die Adern verstopft hat. Dārā Śukoh dagegen läßt das manas die Purītat-Ader (eig.: ist purītat der Herzbeutel!), den Abflußweg der Galle, versperren.

4,8

In der ersten Gruppe 4,8(a-e) der in 4,8 aufgezählten Begriffe werden fünf Elemente aufgeführt. Dārā Śukoh hat die Reihenfolge

des Textes beibehalten, in der Unterscheidung von grobem Stoff und Reinstoff (z.B.: pṛthivī und pṛthivīmātrā) aber den Reinstoff, oder das, was bei ihm dem Reinstoff entspricht, vorangestellt. Seine Ausdrucksweise ist allerdings zu unklar, um eindeutig feststellen zu können, was er mit "einfach" und "zusammengesetzt" gemeint haben mag. Nach Śaṅkaras Kommentar zu diesen Sätzen: pṛthivī ca sthūlā pañcaguṇā tatkāraṇā ca pṛthivīmātrā ca gandhatanmātrā ... sthūlāni ca sūkṣmaṇi ca bhūtānīty arthaḥ kann man annehmen, daß sūkṣma die Quelle für بسيط, "einfach" und sthūla - pañcaguṇa die für مركب, "zusammengesetzt" war. Der in 4,8(e) hinzugefügte Satz: "nämlich Bhūt-Ākāś [bhūtākāśa] und Hridī-Ākāś [hṛdayākāśa]" verwirrt diesen unsicheren Bedeutungszusammenhang im persischen Text noch mehr.

So wie dieser Zusatz deutet auch die Ersetzung der Participia futuri passivi in 4,8(f-u) durch Umschreibungen der mannigfachsten Art auf die Mittlerrolle der Paṇḍits hin. Durch diesen Umstand ist auch die umgekehrte Reihenfolge der Uebersetzung von 4,8(m-o) am ehesten verständlich. Bei einem Vergleich der einzelnen Abschnitte kann man feststellen, daß die Part.fut.pass. recht verschieden wiedergegeben worden sind. In 4,8(f-m) erscheinen sie ersetzt durch eine passive Verbform, die der Bedeutung des Sanskritoriginals nahekommt, in 4,8(n) als Objekt, in 4,8(o-u) als beigeordnete Eigenschaften. Bei direkter Einsichtnahme in den Originaltext wäre eine solche verschiedene Interpretation von ein und demselben Partizip kaum anzunehmen, auch hier sind es die Paṇḍits, deren Erklärungen Dārā Śukoh, ohne teilweise Mißverständnisse vermeiden zu können, folgen mußte.

4,8(v) ist ein Zusatz, der die vorhergehenden Abschnitte an die Aussage von 4,7(b) anschließen soll.

4,9-10

Bei diesen beiden Abschnitten ist es bemerkenswert, daß in Dārā Śukohs MSS der Satz, den A. Weber ebenfalls in einigen seiner MSS als fehlend bezeichnete, auch nicht vorhanden war. Es handelt sich nach Weber ¹⁾ bei 4,9(k) und 4,10(a) mögli-

1) op.cit. Bd.I, S.451, n.3.

cherweise um spätere Zusätze, die der genaueren Unterscheidung zwischen dem in 4,9 beschriebenen Jīvatman, dem "in der Erscheinung seienden" (Weber), und dem in 4,10 beschriebenen Paramātman, "dem ganz von der Erscheinung getrennten" (Weber), dienen sollen. Das Fehlen dieses Satzes läßt Dārā Śukoh zu eben der Fehlinterpretation gelangen, die durch den wahrscheinlich späteren Zusatz verhindert werden sollte. Dārā Śukoh bezieht auch 4,9 unsinnigerweise auf den Paramātman (آشنای بندگی), wobei er sich nicht daran stößt, daß der Paramātman, der in 4,10 als völlig qualitätslos bezeichnet wird, nach seiner Version alle Aktionen des Jīvatman vollbringt.

Er schreibt in 4,9(a): "Und dieser erhabene Ātmā ist der Seher". Analog dazu werden dann die folgenden Nomina actionis auf den Paramātman bezogen, ebenso vijñānātman und puruṣa in 4,9(j-k).

Bei der Uebersetzung von puruṣa dagegen bedient er sich wieder eines etymologischen Kniffs, indem er übersetzt: "Und ist der Puruṣ, d.h.: er ist in allem voll." (s. Śaṅkara).

Wie oben schon erwähnt, müssen die Abschnitte 4,9(k) und 4,10(a) gefehlt haben, weshalb Dārā Śukoh 4,10(b) gleich an 4,9(j) anschließt.

4,10(f und j) s. Śaṅkara-Zitate.

5,1

Zur Wiedergabe der Eigennamen s. Anmerkungen zu 1,1(a).

5,2

5,2(c): s. Śaṅkara-Zitate.

Der Zusatz 5,2(d) kündigt die in den Abschnitten 5,3-5 speziell ausgeführte Beschreibung von vier Meditationsstufen an. Es ist auch hier für uns wichtig zu konstatieren, daß Dārā Śukoh bei seiner Uebersetzung Handschriften folgte, die in dem fünften Praśna erheblich von den meisten der uns erhaltenen MSS und den vorliegenden Drucken differieren. Schon Weber ¹⁾ stellte an Hand von MSS und Anquetils Uebersetzung fest, daß Unterschiede der Textüberlieferung bezüglich der Auffassung bestehen,

1) A. Weber, op.cit. Bd.I, S.553.

ob man den Laut om als aus drei oder dreieinhalb Mātrā bestehend ansehen will. Im ersteren Falle, der uns vorwiegend als Textgestalt der Praśna-Up. entgegentritt, wird eine dreifache Meditation, entsprechend der Dreizahl der Mātrā, angesetzt, im zweiten Falle ein vierfache. Da mir jedoch weder ein MS noch ein Druck, der die an dieser Stelle abweichende Lesart bietet, zugänglich ist, behandle ich in meiner Textkollation die betreffenden Stellen wie Zusätze.

5,3-5

In diesen Abschnitten wird je zu einer der dreieinhalb Mātrā eine Stufe der Meditation gerechnet. Der Text von 5,3 wird sehr gestrafft. Es kann nicht eindeutig festgestellt werden, ob Dārā Śukoh in 5,3(b) sa tenaiva saṃveditaḥ, "durch diese (Meditation) erleuchtet" mit به برکت این مشغولی, "durch den Segen dieser Beschäftigung" wiedergeben wollte.

Der Abschnitt 5,3(c): tūrṇam eva jagatyām abhisampadyate fällt aus, das Eingehen in die Menschenwelt wird in 5,3(d) noch einmal aufgenommen (s. Uebers.).

Auch 5,4(b): manasi sampadyate fällt aus. Dabei ist unterstellt, daß dieser Satz nicht zum vorhergehenden atha yadi dvimātreṇa gehört. Ebenso fassen es M.Müller ¹⁾, Śaṅkara (atha punar yadi ... dvimātreṇa ... abhidhyāyīta ... manasi ... yajurmāyē somadaivatye sampadyate) und Ānandagiri (śrutam tṛtīyā dvitīyārthe) auf.

In 5,4(c) ergänzt Dārā Śukoh به برکت این مشغولی, das schon in 5,3(b) möglicherweise als Wiedergabe für saṃveditaḥ erscheint.

Bei der Uebersetzung von 5,4(e) hat sich Anquetil, da er das Sanskritoriginal nicht kannte, geirrt, als er بعالم دیگر übersetzte: ad mundum alium facit pervenire. Zwischen بعالم und دیگر muß selbstverständlich die Iḡāfat unterbleiben (s.Uebers.).

Der eigentliche Zweck, den man mit der Definition des Lautes om als aus dreieinhalb Mātrā bestehend erreichen wollte, lag darin, auch dem Atharvaveda, zu dem die Praśna-Up. gehört, eine

1) M.Müller, op.cit. S.282.

Rolle zuzuweisen. Daraus ergeben sich folgende Veränderungen, die sich dann in der persischen Version niederschlagen: Entgegen der uns geläufigen Sanskritversion, die als Ergebnis der dritten und letzten Meditationsstufe den Meditierenden durch den Sāmaveda über Sonne und Glanz (5,5⟨b⟩) zur Brahmawelt (5,5⟨g⟩) gelangen läßt, hat Dārā Śukohs Vorlage die Sonne als eigene Station dargestellt, zu der man nach der dritten, aber nun erst vorletzten Stufe vermittels des Sāmaveda gelangen kann. Erst der Atharvaveda schließlich bringt den Meditierenden zur Brahmawelt (s. Uebers.).

Bei der Uebersetzung von brahmaloka haben sich die Paṇḍits wieder dem Kommentar des Śaṅkara angeschlossen. Dieser definierte brahmaloka mit hiraṇyagarbhasya brahmaṇo lokam satyākhyam und deutete das Vorderglied des Kompositums brahmaloka als den persönlichen Brahman.

In der Interpretation von 5,5⟨h⟩ weicht das Uebersetzerteam jedoch von Śaṅkara ab. Es trennte etasmāḥ jīvaghanāt (Śaṅkara: hiraṇyagarbhāt) und zog etasmāt zu brahmaloka (s. Uebers.).

Die Aussage: *در همه بدنها پر است* in 5,5⟨h⟩ ist die Wiedergabe von puriśayaṃ und Śaṅkaras Deutung sarvaśarīrānupraviṣṭaṃ und eine Analogie zu 4,9⟨j⟩: *دېرش است يعنى در همه* . An dieser Stelle wird puruṣa selbst aber mit *جان جانا* gedeutet; dies entspricht Śaṅkaras Version paraṃ paramātmākhyam puruṣam.

5,6

Dieser Vers bringt mit seiner Aussage über drei Mātrā die sicher ursprünglichere Version von ebenfalls nur drei Meditationsstufen (s. Uebers.). Einen guten Sinn ergibt die persische Uebersetzung dieses Abschnitts nicht. Die Aussage *مگ بآن*

مشغول تصرف نمی تواند کرد ist nicht aus der Sanskritvorlage zu entnehmen. Diese sagt vielmehr aus, daß diese drei Mātrā, wenn sie getrennt und (nur lose) aneinander gehängt verwendet werden, tödlich sind. Dārā Śukoh macht daraus das Gegenteil, indem er das Paar anyonyasakta und anaviprayukta in ein Gegensatzpaar umdeutet, wodurch eine völlig sinnlose Aussage entsteht (s. Uebers.). Eine von Śaṅkara abweichende Interpretation

von kriyāsu bāhyābhyantaramadhyamāsu gibt Dārā Śukoh in 5,6⟨b-e⟩. Während Śaṅkara diese Dreiheit auf Wachen, Schlaf und Tiefschlaf bezogen haben wollte, deutet Dārā Śukoh sie als drei verschiedene Meditationsweisen. Dieselbe Alternative bietet auch M. Müller in SBE, Bd. XV, S. 283, n. 1: "The three acts are explained as waking, slumbering, and deep sleep; or as three kinds of pronunciation, tāra-mandra-madhyama".

5,7

Die Theorie von der vierfachen Art der Meditation im Anschluß an 5,7⟨e⟩ einzufügen, ist eine Eigenmächtigkeit des Uebersetzerteams. Der Vers ist nirgendwo in einer anderen als uns erhaltenen Form überliefert, d. h.: selbst diejenigen MSS, die, um dem Atharvaveda die bedeutende Rolle eines Führers zur Brahmawelt zuzuweisen, den betreffenden Einschub in 5,5 vornahmen, haben es nicht gewagt, den Vers 5,7 ebenfalls entsprechend zu verändern. Weber, dem ein MS mit dem Zusatz in 5,5 vorlag, vermerkt für 5,7 keine Änderung. Die Paṇḍits mögen den Vers aber auch anders verstanden haben: Anstatt 5,7⟨d⟩ zu 5,7⟨e⟩ zu ziehen, wie ich es in der Uebersetzung des persischen Textes getan habe, wollten sie vielleicht 5,7⟨c⟩: *sāmabhir* und 5,7⟨d⟩: *yat tat kavayo vedayante* auch in der Uebersetzung auf einander bezogen haben. Dann wäre die richtige Uebersetzung des Sanskrittextes von 5,7⟨c-d⟩: "Durch die Sāma-Verse zu dem, was die Weisen lehren (nämlich zur Brahmawelt)" auch in Dārā Śukohs Uebersetzung ungefähr enthalten: "Der Sām-Bed verleiht ihm in der Welt der Sonne Erhabenheit. So haben es die Gyānī [jñānin] und Weisen gesagt."

Dem darauf folgenden *tam oṃkāreṇaivāyatanenānveti* unterstellte Dārā Śukoh deshalb die vierte Meditationsstufe, wobei er *taṃ* mit *hiraṇyagarbha* identifizierte und *oṃkāra* an dieser Stelle mit dem ganzen, also aus dreieinhalb Mātrā bestehenden *Iaṭ oṃ* gleichsetzte. An dieser zweiten Möglichkeit der Interpretation des persischen Textes ist nur störend, daß die in 5,7⟨d⟩ erscheinenden *kavayaḥ* etwas lehren, was noch nicht die höchste Stufe der Erlösung ist. Wir werden deshalb nicht fehlen, wenn wir der zuerst genannten Interpretationsweise folgen mit der Annahme, daß *yat tat* in 5,7⟨d⟩ ebenso wie *etam*

in 5,7⟨a⟩ die Uebersetzer veranlaßt hat, das Demonstrativpronomen mit der zweithöchsten Sonnenwelt zu interpretieren und mit kavayo vedayante die höchste Lehre vom Weg zum Hiranya-garbha einzuführen.

In 5,7⟨g⟩ nimmt Dārā Śukoh im Anschluß an paraṃ ca ' iti die Eingangsworte der Erläuterung in 5,2⟨b⟩ auf. Damit ist zwar der Gedankenkreis wieder geschlossen, doch die Versstelle falsch interpretiert; denn von einem niederen Brahman wie in 5,2⟨b⟩ ist hier nicht die Rede.

6,1

Diesen im leichtverständlichen Erzählerstil vorgetragenen Abschnitt hat Dārā Śukoh fast wörtlich wiedergegeben. Interessant sind seine Transskriptionen von Sanskriteigenamen und -ausdrücken.

Zu Sukeśā Bhāradvājaḥ in 6,1⟨a⟩ und Bhāradvāja in 6,1⟨d⟩ s. Anmerkungen zu 1,1⟨a⟩.

Bemerkenswert ist auch, daß Dārā Śukoh ratha und kalā in 6,1⟨d⟩ nicht anders als transskribiert wiedergegeben hat.

6,4

Die Textaussage des Sanskritoriginals über die Erschaffung der 16 Kalā durch den Puruṣa geht davon aus, daß der Puruṣa zuerst den Prāṇa erschafft, aus diesem dann śraddhā. Die folgende Aufzählung aller weiteren kalā führt diese in der Nominativform auf, wobei also hinter śraddhā ein Einschnitt im Text zu denken ist, nach dem die Abhängigkeit der kalā von der Verbform asṛjata in 6,4⟨a⟩ aufgehoben ist und diese nach einem zu ergänzenden: "und dann entstanden" odgl. als Nominative erscheinen. Śāṅkara deutete die Nominative in Akkusative um, ohne allerdings in dieser Umdeutung konsequent fortzufahren. Doch sowohl Text als auch Śāṅkaras Kommentar sagen aus, daß nach der Erschaffung des Prāṇa alle weiteren kalā von śraddha bis anna aus dem Prāṇa entstehen. Die restlichen und zwar vīrya, tapas, mantrāḥ, karman, lokāḥ und nāman entstehen aus anna. Die Uebersetzung hat sich von dieser Auffassung abgekehrt und läßt jede kalā aus der vorhergehenden entstehen. (s. Uebers.).

Die Quelle für den Zusatz 6,4⟨b⟩ war wiederum Śāṅkara (s. Zitate).

Sowohl mantrāḥ in 6,4⟨n⟩ als auch lokāḥ in 6,4⟨p⟩ fallen aus. Die dadurch entstandenen Lücken werden aber nicht sichtbar, da Dārā Śukoh karman aus tapas und nāman aus karman entstehen läßt.

In 6,4⟨q⟩ läßt Dārā Śukoh lokeṣu weg und interpretiert nāman als نام و صورت (nāmarūpa).

Diese Differenzen zum Sanskrittext sind ebenfalls am leichtesten zu erklären, wenn man annimmt, Dārā Śukoh habe den Text selbst nicht eingesehen.

Wie sich weiterhin in 6,5⟨h⟩, einem Zusatz, erweist, hat Dārā Śukoh die in 6,4 aufgezählten Begriffe gar nicht als die 16 kalā erkannt, oder sind ihm diese zumindest nicht als solche von seinen Uebersetzern bezeichnet worden. (s. Uebers.).

4. Ergebnis der Analyse

Nach eingehender Prüfung verschiedenster Indizien, die auf Dārā Śukohs Kenntnis oder Unkenntnis des Sanskrit hinweisen könnten und die im II. Kapitel dieser Arbeit behandelt worden sind, erschien die Aufstellung einer Arbeitshypothese gerechtfertigt. Diese beinhaltete, Dārā Śukoh habe zwar ein großes Faktenwissen über den Hinduismus samt einer ausreichenden Kenntnis der wichtigsten Sanskrittermini und ihrer Bedeutung gehabt, die Sprache aber als solche, d.h.: ihre Grammatik und Syntax nicht beherrscht. Ich habe versucht, diese Hypothese an einem bestimmten Text zu erproben. Der Text der Uebersetzung der Prāśna-Up. lieferte genügend Hinweise, die die Richtigkeit dieser Arbeitshypothese nur bestätigen konnten.

Auch wenn die Möglichkeit weitgehender Verderbnisse durch Abschreiber einkalkuliert werden muß, läßt doch die Lautgestalt der in der Uebersetzung verwendeten Transskriptionen mehr auf eine Uebernahme des gehörten als des gelesenen Wortes schließen. Die von Dārā Śukoh verwendeten Transskriptionen gehören jedoch fast ausnahmslos zu den wichtigsten Termini technici des Sanskrit, deren Kenntnis er sich - auch was ihre Lautgestalt anbetrifft - aus früheren Uebersetzungen angelesen ha-

ben mag. Umso wichtiger erscheinen deshalb die Sanskrittermini, die unbedingt hätten berücksichtigt werden müssen, die Dārā Śukoh aber ausläßt. Dazu gehören die am Anfang eines jeden Praśna angeführten Sippenamen, deren Behandlung recht willkürlich ist, sowie die Bezeichnungen der in 4,3(b-d) behandelten Opferfeuer, die er kurzerhand ausläßt, da er sie offensichtlich nicht von seinen früheren Studien her kannte und ihre Transskribierung ihm zu schwierig erschien.

Offensichtliche Hörfehler (s. 1,4(d); 1,8(b); 1,8(g) und 2,11(f)) und gedankenlose Uebernahme etymologischer Erklärungen - die man doch gar nicht in eine fremde Sprache übertragen kann, wollte man nicht zuviel voraussetzen (s. 3,5(e) und 4,2(p)) - lassen eindeutig darauf schließen, daß die Dārā Śukoh assistierenden Paṇḍits als die eigentlichen Uebersetzer anzusehen sind. Dārā Śukohs Distanz vom Text beweisen auch die vielen Textabschnitte, die einfach ausgefallen sind (s. 1,11(f); 1,12(e); 2,5(h); 2,8(e); 4,2(o) 5,3(c)) wie die z.T. nicht als solche gekennzeichneten Zusätze.

Die in Kapitel V,2 angeführten Fälle einer möglichen Uebernahme aus dem Kommentar des Śaṅkara lassen sich ohne Schwierigkeiten mit diesem Ergebnis in Einklang bringen. Zweifellos benutzten die Paṇḍits den Kommentar, der Śaṅkara zugeschrieben wird, gingen jedoch an vielen Stellen über ihn hinaus, indem sie entweder möglicherweise den Subkommentar des Ānandagiri zusätzlich heranzogen, oder eigene Interpretationen beisteuerten. Dabei konnte Dārā Śukoh jeweils nicht feststellen, ob die Paṇḍits dem Text folgten oder die in Śaṅkaras Kommentar angebotenen Ausdeutungen benutzten.

Der Text der Praśna-Up. läßt keinen Zweifel daran, daß unsere im II. Kapitel geäußerte Vermutung, Dārā Śukoh habe kein Sanskrit gekonnt, zu Recht besteht.

VI. Zusammenfassung

Das SIRR-i akbar, "das große Geheimnis", ist eine Uebersetzung von 50 Upaniṣaden, die der Moḡulprinz Dārā Śukoh im Jahre 1067 / 1657 innerhalb eines halben Jahres niederschrieb. Es war sein letztes Werk; denn im Laufe der sich an die Abdankung seines Vaters Śāṅghān anschließenden Nachfolgekämpfe fiel Dārā Śukoh, rechtmäßiger Thronfolger, seinen Brüdern zum Opfer. Er wurde im Jahre 1069 / 1659 hingerichtet.

Bis zum Jahreswechsel 1961-62 war dem europäischen Publikum diese persische Upaniṣadenübersetzung nur in Form von Zweit- und Drittübertragungen sowie in MSS zugänglich. Eine im Jahre 1909 erfolgte Teiledition hat sowohl in Indien wie auch in Europa keine Beachtung gefunden. Kurz vor Fertigstellung der Dissertation erschien eine Textausgabe des SIRR-i akbar in Teheran, die 1957 begonnen, im Frühjahr 1962 zur Auslieferung gelangte.

Es ist zu erwarten, daß sich nun auch die europäische Forschung wieder mehr als bisher mit diesem Dokument islamischer Uebersetzungsliteratur beschäftigen wird, ohne allerdings auf die Benutzung der weit verbreiteten MSS dieses Werkes verzichten zu können, wie oben S.10 ff. und 58 ff. begründet wurde.

Die Sammlung des SIRR-i akbar umfaßt 50 Upaniṣaden, deren von Dārā Śukoh niedergeschriebene Reihenfolge heute nicht mehr eindeutig festzustellen ist. Die in manchen MSS vorgenommene Einteilung nach der Zugehörigkeit zu den vier Veden (s.o.S.37 ff.) sowie die in einem seltenen indischen Druck vorgenommene Einteilung entsprechend der indischen Zählung (s.o.S.11) müssen ausscheiden. Im Prinzip unterscheidet sich die in der Teheraner Ausgabe vorgenommene Reihenfolge nicht von der in der lateinischen Uebersetzung des Anquetil Duperron, wir werden also nicht fehlgehen, wenn wir das Anordnungsprinzip der Teheraner Ausgabe mit Vorbehalten als ursprünglich ansehen.

Neben dem natürlichen Anliegen, den im SIRR-i akbar vorliegenden Textbestand auf Grund unseres durch Editionen

bisher unveröffentlichter Sanskrittexte über die Arbeiten von Albrecht Weber und Paul Deussen hinausgehenden Kenntnisstands neu zu sichten, was im Kapitel III,2 geschehen ist, sollte vorliegende Arbeit jedoch hauptsächlich den Zweck verfolgen, die bei früheren Bearbeitern von Dārā Śukohs Leben und Werk vorhandenen Irrtümer zu berichtigen.

Der Zentralpunkt, von dem aus je nach Auffassung die Bewertung des Sīrri-akbar erfolgen muß, ist die Frage, ob man Dārā Śukoh die zu dieser Uebersetzung eigentlich notwendigen Sanskritkenntnisse zuerkennen soll oder nicht. Dies ist damit auch gleichzeitig eine Frage nach der Methode der Uebersetzungsarbeit.

Dārā Śukoh schrieb in seiner Einleitung zum Sīrri-akbar, er habe Paṇḍits und Saṃnyāsīs aus Benares kommen lassen, die ihm bei dieser Uebersetzungsarbeit helfen sollten. Nichtsdestoweniger glaubten Forscher wie Qanungo und Bikrama Jit Hasrat unter Berücksichtigung der von Dārā Śukoh vor dem Sīrri-akbar verfaßten Traktate, diesem genügend Sanskritkenntnisse zubilligen zu können, sodaß sich die Rolle der herbeigerufenen Paṇḍits auf die von Ratgebern beschränken ließ. Im Kapitel II,3, das sich mit der Methode der Uebersetzung beschäftigt, sind genügend Indizien zusammengetragen worden, die berechnete Zweifel an Dārā Śukohs Sanskritkenntnissen erweckten, sodaß es geraten schien, diese in Form einer Arbeitshypothese zu formulieren und auf den mit dem Sanskritoriginal kollationierten Text der Praśna-Upaniṣad anzuwenden, dessen Edition samt Kommentierung ich schon vor Erscheinen der Teheraner Ausgabe geplant hatte.

Das Ergebnis ist eindeutig: Außer der Kenntnis der wichtigsten Sanskrittermini, die sich Dārā Śukoh durch Studium früherer Uebersetzungen erworben haben mag, ist bei Dārā Śukoh eine Kenntnis der Grammatik und Syntax nicht vorhanden. Dārā Śukoh war bei seiner Arbeit auf die Vorübersetzung der ihm assistierenden Paṇḍits und Saṃnyāsīs angewiesen, die ihrerseits wieder den Kommentar des Śāṅkara heranzogen, oft aber auch äußerst interessante Ausdeutungen gaben, die

weit über die Vorlage des Textes und Kommentares hinausgehen. Dabei mag es nicht immer genau zu identifizierende kürzere Einschübe geben, die auch auf Dārā Śukoh persönlich zurückgehen, für die Masse des Textes trifft eine selbständige Interpretation Dārā Śukohs nicht zu. Auf jeden Fall muß nun auch die Möglichkeit von Fehlinterpretationen auf Grund von Mißverständnissen stärker in Erwägung gezogen werden.

Dieses Ergebnis muß einen völligen Wandel in der Beurteilung des Wertes des Sīrri-akbar verursachen. Traten bei Mahesh Prasad, Qanungo und Bikrama Jit Hasrat ästhetische, stilistische Erwägungen in den Vordergrund, sprach Qanungo sogar der Upaniṣadenübersetzung den "charm of an original work" (s.o.S.32) zu, so können, ja, müssen wir uns von einer solchen Betrachtungsweise abwenden und den Wert der Uebersetzung darin suchen, was sie uns an Erkenntnissen über die im 17. Jh. in den Gelehrtenkreisen von Benares im Umlauf befindliche Interpretationsmethode übermittelt. Von besonderer Wichtigkeit wäre dabei eine genauere Untersuchung über die Ursache der Differenzen des Textbestandes mehrerer älterer Upaniṣaden zwischen dem Sīrri-akbar und der heutigen Ueberlieferung. In unserer Untersuchung konnte dieses Problem nur kurz angedeutet werden. Es ist noch die Frage, ob das Fehlen längerer Textpartien in einzelnen Upaniṣaden auf willkürliches Unterschlagen von Seiten der Paṇḍits während der Uebersetzungsarbeit oder auf eine andere Textüberlieferung, die sich in dieser Sammlung niederschlug, zurückzuführen ist.

In diesen eben skizzierten Grenzen wird sich die zukünftige Durchforschung des Sīrri-akbar in Zukunft bewegen müssen. Damit soll keineswegs das Werk Dārā Śukohs in seiner Bedeutung geschmälert werden. Habe ich am Anfang dieser Arbeit das Sīrri-akbar als einen Höhepunkt sowohl islamischer Uebersetzungstätigkeit wie auch des geistigen Lebens Dārā Śukohs bezeichnet, so muß ich am Schluß dieser Arbeit einschränkend sagen: das Sīrri-akbar ist nur insofern der Höhepunkt in Dārā Śukohs Schaffen, weil dessen früher, ge-

waltsamer Tod ihn hinderte, die Erkenntnisse, die er erst nach Vollendung der Uebersetzung gewinnen konnte, in einer eigenen, selbständigen Schrift zu verarbeiten.

VII. Bibliographie

(Ueber Drucke früherer Werke Dārā Śukohs als des Sirr-i akbar geben Bikrama Jit Hasrat (S.XV ff.), Jalali Naini (S. 194 ff. der Einleitung) und Storey (S. 992-99) bibliographische Hinweise.)

1. Literatur über Dārā Śukoh

Sirr-i akbar, yaʿnī targūma-i Upanīśadhā-i har ʿāhār Ved-i girāmī, bi-zabān-i fārsī az Muḥammad Dārā Śukoh Šāhzāda Dihlī, (ed.:) Munśī Braġ Mōhan Lāl, ḥiṣṣa-i awal, Upanīśadhā-i Rigved wa Yaġurved, Medical Hall Press, Benares 1909.

Risāla-i ḥaqqnumā, Maġmaʿ al-baḥrain, Upanikhat-i Mundak, taʿlīf wa targūma-i Muḥammad Dārā Śukoh, bi-saʿy wa ihtimām-i Sayyid Muḥammad Riġā Ġalālī Nāʾinī, ʿāp-i tābān, Ṭihrān 1335 (š / 1957).

Sirr-i akbar, targūma-i Šāhzāda Muḥammad Dārā Śukoh farzand-i Šāhgāhān, az matan-i sānskrīt bā muqaddama wa ḥawāšī wa taʿlīqāt wa luġatnāma wa iʿlām, bi-saʿy wa ihtimām-i Daktar Tārā ʿand wa Sayyid Muḥammad Riġā Ġalālī Nāʾinī, Ṭihrān 1340 š / 1961 m.
Englischer Nebentitel: Sirr-i-akbar (Sirr-ul-asrār), the oldest translation of the Upanishads from Sanskrit into Persian by Dara-Shukoh, son of Emperor Shah-Jahan, edited with introduction, notes, commentary and comparison with the old manuscripts and concordance with the original Sanskrit by Dr. Tara Chand and S.M. Reza Jalali Naini, first edition Tehran 1957.

Ch. Huart, L. Massignon, "Les Entretiens de Lahore", Journal Asiatique 1926, II 285.

M.Mahfuz-ul-Haq, M.A., Majmaʿ-ul-baḥrain or The Mingling of the Two Oceans by Prince Muḥammad Dārā Shikūh. Edited in the original Persian with English translation, notes and variants, Calcutta 1929, Bibl. Ind. Bd. 246.

Mahesh Prasad, "Unpublished Translation of the Upanishads by Prince Dara Shukoh", in Dr. Modi Memorial Volume, Bombay 1930, S.622-38.

Kalika-Ranjan Qanungo, M.A., Ph.D., Dara Shukoh, Vol.I Biography, Calcutta [1935], 1952².

Tara Chand, Dara Shikuh and the Upanishads, Islamic Culture 1943.

Bikrama Jit Hasrat, Dārā Shikūh: Life and Works, Calcutta 1953.

Persian Literature, a bio-bibliographical survey, by C.A.Storey, Vol.I, London 1927-53, S.992-99.

M. Athar Ali, Religious Issue in the War of Succession: 1658-59, Ind.Hist.Cong.Proc. 1960.

I.A.Ghauri, Responsibility of the Ulema for the Execution of Dara Shikuh, Journal of the Pakistan Hist.Soc. 1959.

Grundriß der iranischen Philologie, 2 Bde., Straßburg 1895-1904. Ueber Dārā Šukoh: Bd. II, 352-54, 365.

Enzyklopädie des Islam, 4 Bde., Leyden 1914-36. Art. "Dārā Shikōh" in Bd.I, 959 ff.

The Encyclopaedie of Islam, new edition Leyden 1954 ff. Art. "Dārā Shukōh" in Bd.II, 134 ff.

Singhi Jain Series Nr.38 (Shri Bahadur Singh Singhi Memoirs Vol.5) edited by Āchārya Jina Vijaya Muni, Studies in Indian Literary History Vol.II by P.K.Gode, Bombay 1954.

S.435: "Samudra-Saṅgama, a Philosophical Work by Dara Shukoh, Son of Shah Jahan, Composed

in A.D. 1655."

S.447: "The Identification of Goswāmi Nṛsiṃhāśrama of Dara Shukoh's Sanskrit Letter with Brahmendra Sarasvatī of the Kavīndra-Candrodaya - Between A.D. 1628 & 1658."

Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier, Ecuyer Baron d'Aubonne, en Turquie, en Perse et aux Indes, Paris 1692, Seconde Partie, Livre Second, Chapitres 1 - 7.

Bernier, François: Voyages contenant la description des états du Grand Mogol, de l'Hindoustan, du royaume de Kachemire etc. 2 Tomes en 1 Vol. Amsterdam 1699.

2. Islamica

Ā'īn-i-Akbarī, tr. by H. Blochmann and H. S. Jarrett, Calcutta 1873, 3 voll.

Yūsuf Hussain, L'Inde mystique au moyen âge, Paris, Maisonneuve 1929.

Murry T. Titus, Indian Islam, Oxford 1930.

Narendra Nath Law, The Promotion of Learning in India during Muhammadan Rule, London 1916.

Jadunath Sarkar, History of Aurangzīb, mainly based on Persian Sources, Calcutta 1925.

Jadunath Sarkar, Studies in Mughal India, Calcutta 1912.

Elliot and Dowson, The History of India as told by its own Historians, 30 Bde. London 1867 sqq. Bd. VII, 1877.

S. C. Vasu, The Compass of Truth, Allahabad, Panini Office, 1912.

Rieu, Ch., Catalogue of the Persian MSS in the British Museum, Vol. 1-3 and Suppl., London 1879-95.

Ethé, H., Catalogue of Persian MSS in the Library of the India Office, Vol. 1-2, Oxford 1903-37.

Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae, Oxford 1848 ff.- Bd. 13 Sachau, E., Catalogue of the Persian, Turkish ... Mss. Continued and edited by H. Ethé. P. 1. Persian Mss. 1889.

Bloch, E., Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, T. 1-4, Paris 1905-34.

Die Handschriftenverzeichnisse der Königl. Bibliothek (zu Berlin), Bd. 1-24, Berlin 1853 ff.

4. Pertsch, W., Verzeichnis der persischen Handschriften, 1888.

Catalogue of the Arabic and Persian mss. in the (Patna) Oriental Public Library at Bankipore. (Prepared under the supervision of E. D. Ross), Vol. 1-22, Calcutta (Patna) 1908-1937. Bd. 16. Abd-ul-Muqtadir. - Sufism, prayers, Hinduism (Persian mss.) 1929.

Ivanov, V., Concise descriptive Catalogue of the Persian mss. in the collection of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1924.

Ivanov, V., Concise descriptive Catalogue of the Persian mss. in the Curzon Collection, ASB, Calcutta 1926.

3. Indica

Anquetil Duperron, "Oupnek'hat, id est, Secretum Tegendum", Tomus I 1801, Tomus II 1802, Argentorati.

Franz Mischel, Das Oupnek'hat, die aus den Veden zusammengefaßte Lehre von dem Brahm, Dresden 1882.

Dr. Albrecht Weber, Analyse der in Anquetil Duperron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad, Indische Studien, Berlin, Bd. I 1850, S. 247-302, 380-456; Bd. II, 1853, S. 1-111, 170-236; Bd. IX 1865, S. 1-173.

Dr. Paul Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, Leipzig 1921³.

H. T. Colebrooke, Life and Miscellaneous Essays, a new edition, with notes by E. B. Cowell, London 1873, 3 voll.

Max Müller, The Upanishads, translated by M.M. in Sacred Books of the East, Oxford Vol.I 1879, Vol.XV 1900.

Otto Böhtlingk, Praśnopaniṣad, in Ber. ü. d. Verh. d. Königl. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Cl., Bd.42, 1890, S.175ff.

Robert Ernest Hume, The Thirteen Principal Upanishads, translated from the Sanskrit, Madras - Oxford 1954².

Īśādiviṃśottaraśatopaniṣadaḥ (A compilation of well-known 120 Upaniṣads), hrsg. von Nārāyaṇa Rāma Ācārya, Bombay, Nirṇayasāgara Press 1948.

Praśnopaniṣad [Nāg.], Ānandagiriviracita-ṭīkā-saṃvalitā-Śaṅkarabhāṣya-sametā. Yathā Śaṅkarānanda-viracitā Praśnopaniṣad-dīpikā ca ... 2. aṅkanāvṛttiḥ. Puṇyākhyapattane: Ānandāśramamudrālaya 1896.

Un-published Upanishads. Ed. by the Pandits of Adyar Library under the supervision of C. Kunhan Raja. [Madras:] Adyar Library 1933.

Tsuji, N. On the Chāgaleya Upaniṣad, Iwanam (Comm. Vol. dedicated to H. Ui), Tokyo 1951, pp. 311-329.

Chāgaleya Upaniṣad, publiée et traduite par L. Renou, 1959, Les Upaniṣad, vol. XVII, pp.15.

Tsuji, N. Baṣkalamantropaniṣad, Mélanges Miyamoto, 1954,3.

Renou, L. Baṣkala-Mantra-Upaniṣad, Les Upaniṣad, fasc. 16. Paris, Adrien Maisonneuve 1956.

Renou, L. Remarques sur la Baṣkala-Mantra-Upaniṣad, Journal of Indian and Buddhist Studies, Tokyo 3(2), pp. 782-774.

Tubini, B. Sarvasāropaniṣad, Les Upaniṣad, Nr.14, texte et traduction sous la direction de Louis Renou, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952.

J. Jolly, Medizin, Straßburg 1901, Grundriß III,10.

Lebenslauf

Als Sohn des Lehrers Erich Göbel-Groß und seiner Ehefrau Johanna geb. Schwarzburger wurde ich am 28. April 1936 in Leipzig geboren. Dort besuchte ich von 1942 bis 1950 die Grundschule, von 1950 bis 1954 die Humboldt-Oberschule.

Das Studium der Indologie und Islamistik begann ich zum WS 1955/56 an der Humboldt-Universität Berlin und setzte es ab SS 1956 an der Universität Leipzig fort. Unter der Leitung der Herren Prof. Dr. F.Weller, Dr. U.Schneider und Dr. Pandit Shantibhikshu Shastri studierte ich Sanskrit, Pali, Prakrit und Hindi, unter der Leitung der Herren Prof. Dr. J.Fück (Halle) und Dr. H.Reuschel Arabisch und Persisch.

Nach einem erneuten kurzen Studienaufenthalt an der Humboldt-Universität Berlin setzte ich zum SS 1959 meine Studien an der Philipps-Universität Marburg fort, wo es mir vergönnt war, mit freundlichster Förderung von Herrn Prof. Dr. W.Rau in der indo-arischen Philologie und Frau Prof. Dr. A.Schimmel und Herrn Prof. Dr. R.Sellheim in der Islamistik meine Kenntnisse zu erweitern.

Vorliegende Dissertation entstand auf Anregung von Herrn Prof. Dr. W.Rau, der ihr Wachsen seit dem WS 1960/61 mit größtem Interesse verfolgte und mit Rat und Tat unterstützte. Ich bin ihm zutiefst dankbar.

Auch allen anderen obengenannten Lehrern meiner Leipziger und Marburger Studienzeit möchte ich an dieser Stelle danken.

An dieser Stelle gebührt neben meinen Eltern auch meiner Frau Annemarie geb. Trieloff der innigste Dank. Sie hat gemeinsam mit mir allen - besonders nach der Uebersiedlung in die Bundesrepublik Deutschland entstandenen - widrigen Umständen mutig getrotzt und durch ihre aufopferungsvolle Unterstützung wesentlich zum Abschluß meiner Studien und zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.

Erich Göbel - Groß