IRANISCHE TEXTE UND HILFSBÜCHER
Herausgegeben von Heinrich F. J. Junker

Nr. 2

DIE MITTELPERSISCHE SPRACHE UND LITERATUR DER ZARATHUSTRIER

Von

JEHANGIR C. TAVADIA

1956

OTTO HARRASSOWITZ · LEIPZIG

IRANISCHE TEXTE UND HILFSBÜCHER
Herausgegeben von Heinrich F. J. Junker

Nr. 2

DIE MITTELPERSISCHE SPRACHE UND LITERATUR DER ZARATHUSTRIER

Von

JEHANGIR C. TAVADIA

1956

VEB OTTO HARRASSOWITZ · LEIPZIG

Verlagslizenz 270-465/8/56
Gesamtherstellung: IV/2/14-VEB Werkdruck Gräfenhainichen-631

Vorbemerkung des Herausgebers

Während wir noch über die Drucklegung der nachfolgenden — letzten — Arbeit J. C. Tavadias in Briefwechsel standen, hat ihn ein tragischer Unfall jäh seinem Wirkungskreise entrissen, für den er wie wenige geschaffen war und den er mit voller innerer Anteilnahme mit seinem Erleben und mit seinen Kenntnissen ausfüllte. Ich war der erste, der ihm den Weg der europäischen Wissenschaft wies. Als ich ihn aus seiner indischen Heimat, ihn den Pârsen, nach Hamburg holte, hätte ich nicht gedacht, daß er dort bis zu seinem Tode bleiben würde. In einem seiner letzten Briefe hat er bedauert, daß unsere Wege sich trennen mußten. So ist es mir eine erfreuliche und ehrenvolle Pflicht, die letzte zusammenfassende Arbeit, die mein einstiger Pârsenlektor mit Frische und Schwung niedergeschrieben, zum Nutzen meiner Schüler und aller iranistischen Kollegen zu veröffentlichen.

Ich teile seine Meinung, daß es nicht darauf ankommt, das Letzte über einen Gegenstand zu sagen, sondern das Beste, das man weiß, und daß die Wissenschaft nur durch den dialektischen Prozeß der Gegenrede gefördert wird. Im Bereich des zarathustrischen Mittelpersischen und seiner Literatur ist es aber aus den vom Verfasser dargelegten Gründen längst nicht möglich, auch nur das Vorletzte, geschweige das Letzte zu sagen.

Am Inhalt und der Form der Darstellung ist nichts geändert worden. Der Verfasser behält die volle Verantwortung dafür. Hie und da habe ich einige Glättungen des deutschen Ausdrucks vorgenommen, auch ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen hinzugefügt und die vorgesehene Bibliographie nach Möglichkeit ergänzt und gestaltet.

Berlin-Karlshorst, 1956 Heinrich F. J. Junker

Inhalt

Vorbemerkung

Diese Darstellung ist einerseits von der Art der Pahlavī-Literatur, andererseits naturgemäß vom Stand unserer Kenntnisse abhängig. Daher ist sie nicht einheitlich gehalten, sondern dem Charakter und der Bedeutung der einzelnen Werke und ihrer Probleme angepaßt, weswegen besonders der erste Teil spezialisiert werden mußte. Dabei ist in erster Linie an den Fachmann als Leser gedacht, obwohl (oder gerade weil) man auch jetzt noch mit BARTHOLOMAE (SāsR. 2.3) klagen kann: „Wie viele sind's wohl, die sich heutzutag um Pahlavī . . . kümmern?" Meistens habe ich, vor allem bei den Übersetzungen, das, was mir richtig erschien, stillschweigend mitgeteilt. Nur in wenigen Fällen sind andere Ansichten kurz gestreift worden. Dabei kamen als Gesichtspunkte nur das Interesse und die Verantwortung oder, wie M. ARNOLD sagt, das ‚intellectual conscience' für die Sache in Frage. Beim Zitieren eigener Arbeiten wurde der Name nicht genannt; aber alles, was von Fachgenossen stammt, wurde stets unter ihrem Namen angeführt.

Das Wenige, was hier behandelt werden konnte, zeigt, daß die Pahlavī-Literatur eine wichtige Quelle, wie auch eine reiches Arbeitsfeld bildet. Aber wie es in der Einleitung zum Kāūs-nāme heißt: „Mehrmals zu schreiben braucht der Verfasser nicht; wenn der Leser nicht der Abnehmer ist, kann er nichts machen".

Es war einerseits begreiflich, daß SALEMANN, als die manichäischen Fragmente aus Turfan bekannt wurden, mit Freude und Begeisterung ausrief: „Wir Iranisten sind, wie FIRDAUSĪ vom liebetrunkenen Zāl i zar sagt: . . . *magar šēr ku gōr rā na-škarīd* — gleichsam Löwen, die lange keinen Wildesel erjagt hatten". Das bedeutet aber keinesfalls, daß jetzt in den altbekannten zarathustrischen Texten nichts mehr zu suchen und zu finden wäre. Eher im Gegenteil: „Die Ernte ist groß, aber wenig sind der Arbeiter",

Abkürzungen

AirW	Altiranisches Wörterbuch von Bartholomae
AMI	Herzfeld, Archäologische Mitteilungen aus Irān
AnO	Andarz i Ōšnar i dānāk
AO	Acta Orientalia
Aog	Aogemadaeča (Augmadaiča)
ArchHistIran	Archaeological History of Iran by Ernst Herzfeld. Ldn., 1935
AVM	Aβyātkār i Vazurg-Mihr
AVn	Artāy Vīrāf-nāmak
BdA	Bundahišn, ed. Anklesaria. Bombay, 1908
BdK	Bundahišn, ed. Westergaard. Havniae, 1851
BSO(A)S	Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies, Ldn.
Bulsara, S. J.	The Laws of the Ancient Persians. Bombay, 1937 (s. MhD)
QCM	Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes
Čk	Čim i kustīk; s. Pdk.
DdA	Dātistān i denīk, ed. T. D. Anklesaria. Bombay, 1913
Dhalla, M. N.	The Ancient Iranian Literature. Karachi, 1949
DkM	Dēnkart, ed. D.M. Madan
DkS	Dēnkart, ed. P. und S. Sanjana
Feuerpriester	s. Wikander, S.
FrO	Frahang i oīm
FrP(hl)	Frahang i pahlavīk
Gayōmart	Sven S. Hartman, Gayōmart. Etude sur le syncretisme dans l'ancien Iran. Uppsala, 1953

GIrPh	Grundriß d. iran. Phil. Straßburg, 1895—1901; Bd. 2: West, Pahlavi Literature
Hb	Hilfsbuch des Pehlevi von H. S. Nyberg. Uppsala, 1928, 1931
IF	Indogermanische Forschungen
IIQF	Indo-Iranische Quellen und Forschungen, hgg. Joh. Hertel
IISt	Indo-Iranian Studies, I & II von J. C. Tavadia (s. d.)
IrBeitr	Schaeder, Iranische Beiträge I. Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. Halle, 1930
ITH	Iranische Texte und Hilfsbücher, hgg. Heinrich F. J. Junker
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JA(s)	Journal Asiatique
JBBRAS	Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society
JIA	Journal of the Iranian Association. Bombay, 1912 ff.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
Junker, Hch.	Ein mittelpersisches Schulgespräch. Heidelberg, 1912
KH	Unvala, J. M., The Pahlavitext „King Husrav and his boy". Paris, 1920
KnA	Kārnāmak i Artaxšīr i Pāpakān. Hgg. E. K. Antia. Bombay, 1900
KnS	Kārnāmak i Artaxšīr i Pāpakān. Hgg. D. P. Sanjana. Bombay, 1896
MadMemVol	Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume, hgg. J. J. Modi Bombay, 1914
MhD	Mātīkān i hazār dātistān
MhDA	Mātikān i hazār dātistān, Part II; hgg. Anklesaria. Bombay, 1912
MO	Le Monde Oriental
mp	mittelpersisch

MpPs	Mittelpersisch des Pahlavī-Psalters
MpT	Mittelpersisch der Turfān-Texte
Mx	Mēnūk i Xrat
Nīr	Nīrangistān
NM	Nāmakīhā i Manuščihr
np	neupersisch
Nyberg, H. S.	Die Religionen des alten Iran, übers. H. H. Schaeder. Lpzg., 1938
Pagliaro, A.	Epica e romanzo nel Mediaevo persiano. Firenze, 1927
PâzT	Pâzand-Texte. Hgg. E. K. Antiâ. Bombay, 1909
PdK	Pus i dānišn-kāmak s. Čk.
Phl	Pahlavī
PRiv	Pahlavī-Rivāyat. Hgg. B. N. Dhabhar. Bombay, 1913
PT	Pahlavī-Texts. Hgg. J. M. Jamâsp-Asânâ. I (1897); II (1913)
PV	Pahlavī-Vidēvdāt
PY	Pahlavī-Yasna
RHR	Révue de l'histoire des Réligions
Riv	Dârâb Hormazyârs Rivayat. Hgg. M. R. Unvalâ. Bombay, 1922
RivTr	The Persian Rivayat of Hormazyar. Übers. B. N. Dhabhar. Bombay, 1932
Report	Report of the Society for Research into the Zoroastrian Religion. Bombay, 1935
SāsR	Bartholomae, Über ein sāsānidisches Rechtsbuch
SBE	Sacred Books of the East
Sūr Saxvan	Sūr saxvan or A Dinner Speech. Hgg. J. C. Tavadia. Bombay, 1935
Šgv	Škand gumānīk vičār
Šnš	Šāyast-nē-šāyast
Šn(T)	Ferdowsi's Shah-nameh. Beroukhim. Teheran, 1934f.
Tansar	Text des Briefes an Gošnasp. Hgg. J. Darmesteter (JAs. 1894. 185—250) und Moǰtabā Minovi,

Teheran, 1932. Übers. Darmesteter (JAs. 1894. 502—55)

Taqizadeh, S. H. Gāh-šomārī dar Īrān-e qadīm (L'ancien calendrier iranien). Teheran, 1938

Tavadia, J. C. Indo-Iranian Studies I (1950), II (1952). Santiniketan

Tirandaz Xvarda Avasta ba maʿni. Hgg. T. Ardašīr. Bombay, 1242 A. Y.

Vkd Vajar kard dini. Hgg. P. B. Sanjana. Bombay, 1848

Vyt Zand i Vohuman yašt

Widengren, G. Hochgottglaube im alten Iran. Uppsala, 1938
Mesopotamian elements in Manichaeism. Uppsala, 1946

Wikander, S. Der arische Männerbund. Lund, 1938
Vayu, Teil I. Uppsala, 1941
Feuerpriester in Kleinasien und Iran. Lund, 1946

XKr Xusrav i Kavātān u rētak ē (s. KH)

Zaehner, R. C. Zurvan. A Zoroastrian dilemma. Oxford, 1955

Zor E. Herzfeld, Zoroaster and his world. Princeton, 1947

ZorProb H. W. Bailey, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century books. Oxford, 1943

ZsA Vichîtakîhâ-i Zâtspram (Anklesarias Ausgabe) unveröffentlicht; s. Zaehner, BSOS. IX 573—85; X 377—98; 606—31)

Zurvan s. Zaehner

Žām Ayātkār i Žāmāspīk

1. Die mittelpersische Sprache und ihre Bezeichnungen

Unter Pahlavī (auch Pehlevī oder ähnlich geschrieben) versteht man die mitteliranische Sprache, in der unter anderem eine Reihe von zarathustrischen Schriften religiösen und profanen Inhalts überliefert sind. Das Wort bedeutet zunächst „auf den Pahlav bezüglich", „was dem Pahlav zugehört" und daher auch „die Sprache des Pahlav". Das Wort Pahlav selbst gehört zu ap. *parθava-*, das als Name eines Landes bzw. Volkes unter den Achämeniden bekannt war, eines Landes, das der heutigen Provinz Chorāsān in NO-Iran entspricht. Die Entwicklung *parθava* > *pahlav* folgt den für diese Gegend gültigen Lautgesetzen und findet sich nur hier. Im Süden, in der „Persis" (*Pārs*) dagegen führte *parθava-* zu der Form *parsav*; vgl. *pahlom* neben *parsom*, beide aus ap. **parθama-* „der erste, beste". Andere mundartliche Unterschiede jedoch, die man in den jeweils beiden Versionen der sāsānidischen Inschriften und noch mehr in den manichäischen Text-Bruchstücken aus Turkestan festgestellt und an den heutigen Dialekten bestätigt gefunden hat, zeigen, daß die damals von den Zarathustriern gepflegte Sprache, also das *Pahlavīk*, nicht eine Sprache „des Pahlav", des alten „Parthien", sein kann, sondern nur eine solche des Pārs, d. h. der alten Persis. Zudem ähneln die Pahlavī-Schriftzeichen der Bücher und das dort angewandte heterographische System der Schreibweise der *Pārsīγ*-Version der Inschriften, aber nicht jener der *Pahlavīk*-Version. Daher muß die Anwendung des Namens *Pahlavī(k)* auf die Sprache der zarathustrischen Bücher andere Gründe haben.

Man kann den Namen *Pahlavīk* = *Pahlavī* nun unter den Pārsen, von denen er überliefert wird, bis auf den gelehrten Pārsen Ne-

RYOSANG (spätestens im 12. Jh., eher ein paar Generationen früher) zurückverfolgen. Dieser Gelehrte sagt öfter, er habe ein gewisses Werk „aus der Pahlavī-Sprache in die Sanskrit-Sprache" übersetzt. Zugleich aber gebraucht er noch einen anderen Namen, denn er sagt auch: „. . . und es ist aus den schwierigen *pārasīka*-Buchstaben in *avistā*-Buchstaben umgesetzt worden". Mit *pārasīka* kann nichts anderes als *pārsī(γ)*, d. h. „persisch" gemeint sein. Steht dieses Wort hier auch für die Schrift, so kann es doch ebensogut für die Sprache gelten. Jedenfalls ist es treffender als Pahlavī, weil es die Sprache mit der zu ihr gehörigen Landschaft Pārs zusammenbringt. Zuvor, unter den Sāsāniden, muß es die alleinige Bezeichnung der Sprache gewesen sein. Sie blieb wohl auch in der ersten Zeit nach dem Sturz der Sāsāniden; denn die Einführung des Arabischen konnte keinen Wechsel herbeiführen. Etwas später aber, als die einheimische (schon unter den Sāsāniden herrschende und in gewissem Sinne weitergepflegte) Sprache ihren Ehrenplatz in der Literatur und auf den öffentlichen Denkmälern wiedergewonnen hatte und nun *Pārsī* (oder in arabischer Form *Fārsī*) genannt wurde, war es notwendig, der von den Zarathustriern (und gelegentlich auch von zum Islam bekehrten Gelehrten) weiter gepflegten alten Schriftsprache einen anderen Namen zu geben, vor allem weil deren Schriftzeichen und die ganze Art des Schreibens anders waren. Damals wohl wählte man den Namen *Pahlavī*, vielleicht deswegen, weil das Wort bereits die Bedeutung „ältere, frühere" oder „iranische" (sc. Religionslehre, usw.) angenommen hatte, in der es häufig im Šn. vorkommt. Jedenfalls bedeutete es damals nicht mehr „die Sprache des Pahlav", denn diese lokale Sprache bestand schon lange nicht mehr. Das geht auch daraus hervor, daß es in Parthien keine Dialekte mehr gibt, was sonst überall in Iran der Fall ist. Nach CHRISTENSEN wurde die Sprache wahrscheinlich schon im 4. Jh. aufgegeben, als persische Truppen aus dem Heimatland der Sāsāniden diese Provinz zum Schutz gegen die Chioniten besetzten. Die Truppen sprachen eben ihre eigene Sprache, also persisch, und so wurde sie auch die der Bevölkerung. Das war verhältnismäßig leicht, weil der Unterschied zwischen den beiden Mundarten nicht allzu groß war. Ferner begann mit dem Aufhören

der offiziellen Anerkennung des Parthischen (z. B. in den Inschriften) die Sprache wohl auch ihre Bedeutung in den religiösen und literarischen Kreisen zu verlieren. Auch müssen die schon vorhandenen Werke in die sāsānidische Schrift und zugleich in die sāsānidische Sprache umgesetzt worden sein, wie zwei heute noch erhaltene Beispiele zeigen. Daher ist es wahrscheinlich, daß das Wort *pahlavīk* schon damals die Bedeutung „ältere, frühere" (sc. Sprache, im Vergleich zu der neu eingeführten) anzunehmen begann. In diesem Sinne wurde später auch die von den Zarathustriern weiter gepflegte (mittel-)persische Sprache *Pahlavī* genannt, um sie von dem — nun in dem neuen Gewande der arabischen Schrift — wieder aufgenommenen *Pārsī* zu unterscheiden. Daß man auch dieses Neupersisch bisweilen *Pahlavī* genannt hat (s. unten), hat gewiß denselben Grund: es war sozusagen älter, gewichtiger als das Arabische.

Die Übernahme der arabischen Schrift für das Persische war von größter Bedeutung und weit wichtiger als die Einführung der arabischen Lehnwörter, die wohl nur allmählich und bei verschiedenen Gelegenheiten hinzukamen. Die alte Art zu schreiben war äußerst unbequem. Die Schrift selbst war mehrdeutig. In der kursiven Schrift verwischte sich leicht der Unterschied einiger Buchstaben so sehr, daß es unmöglich wurde, sie einzeln, außerhalb des Zusammenhanges des Textes, wiederzuerkennen. Ein solches System mußte aufgegeben werden, und zwar hauptsächlich wegen der Schwierigkeiten seiner heterographischen Schreibweise, gewiß nicht unbedingt aus Opposition zu dem alten, zarathustrischen Glauben, d. h. nicht aus religiösen Gründen. Die iranischen Christen z. B. haben das System beibehalten, wie die in Turfan gefundenen Bruchstücke des Psalters und wie auch die in Südindien gefundenen Inschriften auf Kreuzen zeigen. Früher schon einmal ist dies Schriftsystem aufgegeben worden: die iranischen Manichäer verfaßten ihre Hymnen und Gebete, ihre dogmatischen und wohl auch anderen Werke zwar in derselben literarischen Sprache oder in der Schwestersprache, also persisch oder parthisch (auch sāsānidisches bzw. arsakidisches Pahlavī oder kurz S- oder genauer SW-, bzw. N-Dialekt genannt), änderten aber die Form

der schriftlichen Wiedergabe völlig. Sie ersetzen das alte Alphabet, obwohl es damals noch ziemlich klar und keineswegs mehrdeutig war, durch ein neues und gaben die Heterographie sowohl als auch die historische Rechtschreibung auf. Sie schrieben also die Wörter der Aussprache gemäß.

In einem dieser manichäischen Bruchstücke (vgl. SALEMANN, Manichäische Studien) im südlichen Dialekt, M 2, ist der Name des nördlichen Dialekts mit ziemlicher Klarheit erwähnt: *phlw(ny)g*, *Pahlavānīg*. Wenn dieser Ausdruck auch im Vergleich zu entsprechend gebildeten Begriffen, wie np. *pārsī*, *turkī*, *hindī* und selbst *pahlavī* etwas sonderbar erscheint, so darf man ihn deswegen nicht in *pahlavīg* verbessern, denn auch FERDAUSĪ hat die Form *pahlavānī* für ‚Persisch' im Gegensatz zu *tāzī* ‚Arabisch' (ZDMG. 102. 387). *Pahlavān* ist der Name des Landes ebenso wie Pahlav, gebildet aus dem Volksnamen durch Anfügung der Pl.-Endung wie *Hindūkān* „Indien", was auch sonst üblich ist (ZDMG. 98. 317). Daraus ist dann wiederum der Sprachenname abgeleitet. In ZDMG 102. 387 habe ich die Ansicht vertreten, daß der Dichter damit „neupersisch" meint im Gegensatz zu *tāzī* „arabisch", aber diese Verwendung ist genau so zu beurteilen wie die von Pahlavī für die zarathustrischen Bücher im Mittelpersischen. Auch *pahlavī* scheint bei FERDAUSĪ im Sinne von *pārsī* „neupersisch" vorzukommen, z. B. in der Einleitung zu Šn. 166, wo er einen seiner ersten Gönner sagen läßt:

nibište man īn nāme i pahlavī
ba-pēš i tō āram, magar naγnavī.

Wenn hier von einer Sprache die Rede sein sollte, dann ist zweifellos die np. Prosabearbeitung des mp. *X^{v}atāy-nāmak* gemeint und nicht etwa dieses selbst. Es ist aber wahrscheinlicher, daß *nāme i pahlavī* wie *nāme i bāstān* einfach „altes Buch" bedeutet. Ganz unzweideutig und klar ist jedoch der bekannte Spruch JĀMĪS über RŪMĪS *Maθnavī*: *hast qur'ān dar zabān i pahlavī*. Diese Verwendung von *pahlavānī* und *pahlavī* hängt entweder mit derselben Bedeutung ‚älter' usw. zusammen, oder eher noch mit der anderen, ‚arisch, iranisch' (sc. Rasse, Volk), die wohl öfter vorkommt, z. B. im Gegen-

satz zu *paiyavī* ‚türkisch' in der Antwort an Arǰāsp (ŠnT. 6. 249). Diese Bedeutung kann sogar besser begründet werden. Genau so wie ‚Persis', ‚Perser' usw., wegen der Herrschaft der aus dieser Provinz stammenden Achämeniden und Sāsāniden, für ‚Iran', ‚Iraner' usw. stehen konnten, so auch *pahlavī* für ‚iranisch' wegen der Herrschaft der Arsakiden, weil sie von Pahlav, Parthien, aus ihre Machtstellung begründeten. — Es ist das auch einer der Beweise für die Entstehung des persischen Nationalepos bereits unter diesen Herrschern und nicht erst später unter den Sāsāniden.

Die ältere und eigentliche Bezeichnung für „mittelpersisch" ist noch nicht belegt; aber die Annahme, daß es *pārsīk* oder *pārsīγ* sei, ist viel wahrscheinlicher als die Eventualannahme, *pahlavānīg* in M 2 bezeichne nicht nur das Parthische, sondern schließe auch den südwestlichen Dialekt mit ein. Gewiß müssen wir jetzt nach neueren Entdeckungen und Forschungen mehr und mehr damit rechnen, daß das Parthisch-Arsakidische seinen Teil zu der iranischen Renaissance beigetragen und so auch die persisch-sāsānidische Epoche in verschiedenen Zweigen des Geisteslebens beeinflußt hat, aber ebenso gewiß ist es zu viel behauptet, daß die sāsānidische Sprache und Literatur auch noch mit dem fremden Namen des politischen Vorgängers bezeichnet worden sei. Für die eigene, einheimische Bezeichnung spricht arm. *parskerēn* neben *partʿevarēn*, was man neben die schon erwähnten Mitteilungen Neryosangs über seine Umsetzung der *pārasīka*-Buchstaben in *avistā*-Buchstaben stellen muß.

Was Neryosang getan hat, ist nichts anderes als das, was die Manichäer schon vorher getan hatten. Die Vokale und Halbvokale gab er sogar noch besser als diese wieder. Er hat also nicht nur das Alphabet geändert, wie man seine Aussage zunächst deuten könnte, sondern auch die semitischen (d. h. die heterographischen) Wörter durch ihre iranischen Äquivalente ersetzt und selbst einige iranische Wörter in geläufigere — entweder mundartlich parallele oder lautgesetzlich fortentwickelte — Formen umgeschrieben. Er hat, kurz gesagt, eine mehr lautgerechte Wiedergabe geliefert. Dabei ist die Umsetzung der semitischen Elemente höchst lehrreich. Sie zeigt, daß die aramäischen und sonstigen semitischen Wörter im Pahlavī

keine Lehnwörter, sondern Fremdschreibungen, d. h. Heterogramme sind. Sie haben daher auch keine wirkliche Sprachmischung verursacht, sondern verdanken ihr Auftreten allein der Form der schriftlichen Wiedergabe.

Die Heterographie heißt bei den alten, einheimischen Gelehrten *uzvārišn*. Dieser Ausdruck bedeutet wörtlich „Aufdeckung" (*uz* „aus, auf" und *var-* „bedecken"), d. h. Auslegung, Interpretation, Übersetzung u. dgl. Der Leser „interpretierte, übersetzte" also sozusagen das geschriebene semitische Wort beim Lesen. Man muß aber auch von dem Schreiber sagen, daß er das gesprochene, d. h. diktierte Wort beim Schreiben „übersetzte". Gerade das letztere erklärt, warum das in ursprünglicher Form geschriebene Pahlavī *uzvārišn* genannt wird und nicht umgekehrt das gesprochene, also transkribierte (und dadurch „ausgelegte" oder „übersetzte"), das *Pāzand* heißt. Man las in der einheimischen, in unserem Falle mittelpersischen, Sprache vor. Die Schreibung dagegen enthielt — je nach der Zeit und anderen Umständen — mehr oder weniger schon vor langer Zeit eingeführte fremdsprachliche Elemente.

Sowohl der Ausdruck *uzvārišn* bzw. seine spätere Form *zavāriš(n)* als auch die Beschreibung des damit gemeinten Vorgangs sind im *Fihrist* zu finden, und zwar nach Ibn al-Muqaffaʿ, dem bekannten Übersetzer verschiedener Pahlavī-Werke ins Arabische. Den ersten Satz dieses Berichtes: „Und sie haben auch ein Silbenbuch (*hijā*) . . . von ungefähr 1000 Wörtern" faßt Haug als Aussage über das *Frahang ī Pahlavīk* auf, das auch etwa 1000 Wörter enthalte, und deshalb ebenso die darauf folgende Aussage über *mutašābihāt*, indem er diesem Wort eine besondere Bedeutung beilegte und etwas ergänzte: „(which are put together) in order to distinguish those which have the same meaning". Browne jedoch übersetzt diese Stelle anders: „that thereby they may distinguish words otherwise ambiguous". Und Schaeder (Ir. Beitr. 9) folgt ihm: „zwecks Unterscheidung der (in Pahlavīschrift) mehrdeutigen Wörter". Zwar hält sich diese Auffassung an die übliche Bedeutung des Wortes *mutašābihāt* „zweideutig" oder „mehrdeutig", aber sie führt zu dem sonderbaren Schluß, die iranischen Wörter seien in Pahlavīschrift undeutlich oder mehrdeutig gewesen und man habe

deswegen semitische Ausdrücke verwandt! Selbst wenn Ibn al-Muqaffaʿ das gemeint haben sollte, brauchen wir es nicht als Grund oder als richtige Erklärung für das Schreibsystem des Pahlavī anzuerkennen. Dieses System war eben schon so alt, daß wohl niemand zur Zeit des Ibn al-Muqaffaʿ den wahren Grund für seine Verwendung ermitteln konnte.

Wie alt das heterographische System aber ist, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Das es Darius I. eingeführt habe, ist nicht zu beweisen. § 70 der Bahistān-Inschrift, auf der diese Ansicht beruht, kann man jetzt nach der letzten Übersetzung Kents nach Camerons neuen Lesungen kaum noch dafür heranziehen. Es gibt sogar Gegenbeweise. Wenn man einerseits am Grabe Darius' I. eine Inschrift zwar in aramäischer Schrift, aber altpersischer Sprache findet und andererseits eine Übersetzung der Bahistān-Inschrift in aramäischer Sprache, dann kann man schwerlich daneben noch ein gemischtes Altpersisch — etwa mit aramäischen Ideogrammen wie im Pahlavī — annehmen. Selbst in der großen Masse der „Treasury Tablets" oder der „Fortification Tablets" kommen zwar einige rein aramäische Stücke neben elamischen vor, aber keine Spur von pahlavī-artig gemischten. Cameron sagt jedoch: „. . . there is adequate evidence to show that, although our tablets are Elamite translations of Old Persian orders, they had first been translated into what to become the official written language, namely Aramaic" (S. 20). Es ist nicht recht einzusehen, warum, besonders, wenn man auf den Tafeln selbst liest: „N (usually an Elamite name) wrote (the document) after it had been interpreted (or translated) by NN (usually an Old Persian name)". Wenn der Übersetzer ein Perser war, warum war er dann gezwungen, den Befehl erst ins Aramäische zu übersetzen? Cameron jedoch setzt dieses Verfahren sogar für die großen ap. Inschriften voraus, um einige syntaktische Besonderheiten durch aramäischen Einfluß erklären zu können. Glaubwürdig ist nur dies, daß die ap. Befehle u. dgl. zuerst in aram. Schrift kursiv aufgezeichnet und dann erst in die monumentale Keilschrift umgeschrieben worden sind. Das erklärt gewisse orthographische Eigentümlichkeiten in der Keilschrift, aber es führt nicht notwendig zur Heterographie.

Sicher ist nur, daß das Aramäische als Geschäftssprache schon sehr früh überall im Schwange war und dadurch mit der Zeit auch auf anderen Gebieten Einfluß gewann. Einige sehr alte aram. Abkürzungen für Handelswaren — Getreide u. dgl. — und auch andere Wörter sind im FrP. als Heterogramme zu finden (B. Geiger in Jackson Mem. Vol. 72ff.). Aber ihre Aufnahme ins FrP. genügt nicht, um zu beweisen, daß auch die Heterographie ebenso früh üblich war, es sei denn, daß man auch spätere Ausdrücke für dieselben Gegenstände im Aramäischen nachweisen kann. Jene alten Abkürzungen und Wörter könnten auch in einer Zeit, später als die, zu der die Heterographie eingeführt wurde, dort aufgenommen sein. Die Einführung der Heterographie fällt m. E. entweder in die Zeit der letzten Achämeniden oder — wahrscheinlicher — in die Zeit nach ihrem Untergang.

Unter den letzten Achämeniden sehen wir das Altpersische der Inschriften verfallen. Selbst die wenigen formelhaften Wendungen sind nicht mehr sprachrichtig. Es ist daher wahrscheinlich, daß man in den Kanzleien das Altpersische als gelehrte oder Schriftsprache zu pflegen aufhörte, während das gesprochene Altpersisch sich inzwischen sehr weit fortentwickelt hatte (wenn auch noch nicht ganz bis zur mittelpersischen Stufe, wie Herzfeld mit einer gewissen Übertreibung meint). Deshalb führte man zum Schreiben das weit verbreitete Aramäische ein, allerdings nicht in vollständiger Übersetzung des Persischen, sondern in der den Schreibern genehmen (vielleicht auch schon bekannten) Form der Heterographie. Für die Schreiber war es wohl bequemer, die ihnen geläufigen aram. Äquivalente der persischen Wörter niederzuschreiben. Nur die Verbalendungen und einige nicht übersetzbare Wörter und Namen brauchten sie dann iranisch hinzuzufügen. Die weitere Entwicklung ist dann ohne weiteres einleuchtend. Da es jedoch zwei heterographische Systeme gibt — eins für das Parthische, das andere für das Persische —, ist es wahrscheinlicher, daß sie erst nach dem Untergang des Achämenidenreiches eingeführt worden ist. Vorher würde man doch nur ein System erwarten. Warum dann zwei oder, wenn man Sogdisch wegen der vereinzelten Heterogramme mitrechnet, sogar drei? Dies auf gretennte Entstehung in einzelnen

Provinzen des noch bestehenden Reiches zurückzuführen, wäre unangebracht. Nach dem Untergang des Reiches aber wurden Parthien und Persien politisch voneinander getrennt und konnten das heterographische System jeweils selbständig unter den eben genannten Umständen entwickeln.

Sei es nun aus Bequemlichkeit oder aus anderen Gründen, daß man diese sonderbare Schreibweise eingeführt hat, jedenfalls sind die semitisch niedergeschriebenen Wörter beim Lesen niemals so ausgesprochen worden, wie man sie schrieb, wenn sie auch im Texte überwogen. Von Anfang an wurde alles iranisch (wie schon die Wortstellung zeigt) ausgesprochen. Bis nach dem Untergang der Sāsāniden wurde das Iranische weder vom Staat noch von der Kirche phonetisch geschrieben. Andernfalls wäre die ältere Aussprache statt der von Neryosang überlieferten auf uns gekommen. Man hat es wohl nicht für nötig gehalten. Solange das heterographische System, und dieses allein, staatliche Anerkennung genoß, waren viele Männer genötigt, es zu beherrschen, selbst für weltliche Angelegenheiten. Das wurde anders, sobald der Staat unter dem Islam eine andere, bzw. eine anders geschriebene Sprache einführte. Die zarathustrische Kirche allein konnte die weitere Geltung der Heterographie nicht durchsetzen. Zwar schrieben die Priestergelehrten noch bis zum 9. oder 10. Jh. in der alten Weise, doch hielten sie es vielleicht schon zu dieser Zeit, sicher aber später für erforderlich, einige mittelpersische Gebete und auch andere religiöse Werke in eine leichter lesbare Form schriftlicher Wiedergabe zu bringen. Der Brauch, Gebete in mündlicher Unterweisung auswendig zu lernen, war wohl noch im Schwange, reichte aber nicht mehr aus. Man wollte auch etwas Geschriebenes vor sich haben.

Eine solche Verdeutlichung der Schreibung, d. h. eine lautgetreue Wiedergabe des gesprochenen und gelesenen Pahlavī hat dann auch, wie gesagt, Neryosang überliefert. Dabei hat er nicht nur die semitischen Wörter ersetzt, sondern auch sonst noch einige Änderungen vorgenommen. Es handelt sich nämlich in seiner Sprache keineswegs um späte Verderbnisse, wie man gemeint hat, sondern um etwas durchaus Echtes und Wesentliches. Auch hier zeigt sich der tatsächliche Zustand der Sprache unter den letzten

Sāsāniden. Das Pahlavī ist konventionell in mancher Hinsicht (vgl. Pagliaro, Or. Kongreß, Rom, 2 Sez., 93ff.). Außer den Heterogrammen zeigt es historische Schreibungen persischer Wörter und auch eine Anzahl von Entlehnungen aus dem Parthischen. Das alles beseitigt Neryosang in seiner Transkription und gibt nur die damals wirklich gesprochenen Wörter und Formen wieder. Selbst ein so geläufiges Wort wie *sardār* ersetzt er durch das rein persische *sālār*, weil die andere Form parthisch ist.

Daß Neryosang noch im 11. oder 12. Jh. die sāsānidische Aussprache des 6. und 7. Jhs. treu wiedergeben konnte, ist weder unglaubwürdig noch außergewöhnlich. Unter fremder Herrschaft haben sich die Pārsengelehrten doch sicher darum bemüht, die überlieferte Aussprache zu erhalten, ebenso wie die überlieferten Schriften selbst. Der sorgsame Vortrag beim Unterricht und das sorgfältige Aufsagen bei den religiösen Handlungen genügten vollständig, die alte Aussprache für ein paar Jahrhunderte aufrechtzuerhalten. Als dann später — im Anfang des 10. Jhs. — einige der Pārsengelehrten nach Indien auswanderten, haben sie diese Tradition selbstverständlich fortgesetzt, und den letzten Widerhall und das letzte Ergebnis finden wir eben bei Neryosang. Seine von der modernen Iranistik oft bezweifelten oder verworfenen Lesungen haben die manichäischen Fragmente als richtig erwiesen (Beispiele in ZDMG. 98. 304. Zu *ānō(y)* sei noch hinzugefügt: es steht regelrecht für älteres *ānōδ* und ist keine falsche Lesung für *ōδ*, wie Salemann MSt. I 48 sagt. Zwar zeigen jene Fragmente zuerst nur *ōδ* (*'wwd*), man übersieht jedoch, daß auch *ānōh* (*'nwh*) später auftritt: oft in MirMan I und II, wo *ōδ* fehlt, und umgekehrt in III, d. h. in parthischen Texten, wozu auch die schon früher veröffentlichten M 177 v und 284 b gehören. Es ist also unbegründet und sogar falsch, im Pahlavī *ānōδ* zu verwerfen und *ōδ* zu lesen, wie es jetzt geschieht. Dieses ist nur parthisch, vgl. Nyberg Hb. II 165, wo er sagt, *ōδ* scheine parthisch zu sein, — aber an *ōδ* festhält, worin ihm die anderen folgen). Auch in der Übersetzung bringt Neryosang gute, meist zuverlässige Überlieferungen. Er versteht Stil und Syntax des Pahlavī richtig, auch wohl das Idiomatische, obgleich dies wegen seiner Methode, Wort für Wort zu übersetzen,

nicht immer zu beweisen ist. Man sollte ihm daher folgen, soweit es möglich ist. Hätten er oder seinesgleichen auch andere Texte so behandelt, dann wären wir in einer viel besseren Lage als jetzt.

Der technische Ausdruck für eine solche Transkription heißt *Pāzand*. NERYOSANG gebraucht allerdings diesen Ausdruck nicht, sondern umschreibt ihn mit den Worten: „und es (sc. dieses Werk) ist aus den schwierigen *pārasīka*-Buchstaben in *avistā*-Buchstaben umgesetzt worden". Man darf aber daraus nicht schließen, daß er der Erfinder dieses ganzen Verfahrens ist. Denn ähnliche Transkriptionen gibt es auch in Iran und nicht nur in Indien, und zwar mit einigen Besonderheiten, die ihre Selbständigkeit verbürgen. Einige Formen, wie *čiš* anstatt *tis* sind mundartlich, andere dagegen, wie *u-š*, *u-m* usw. statt *vaš* usw. sind nur orthographisch: *vaš* steht für *u-aš*, *ut-aš*, genau so wie *yaš* für *ī-aš*, vgl. auch den in Indien gebräuchlichen Eigennamen *Kāvas* für *Kāūs*. Denn auch in den in Indien transkribierten Gebetsformeln kommt *oyam*, das das eigentliche *u-am* voraussetzt, vor. Außerdem murmelt man beim Reinigungsbad, wenn man den *nīrang* genannten geweihten Rinderurin trinkt: *ū khorū ū patitam*, d. h. *u-m xᵛaram u-m patit hom* „ich trinke, ich bereue". Also sind *vaš*, *vam* und ähnliche Lesungen nicht echt und stützen folglich keinesfalls NYBERGS Lesung *api-š* usw. Seine These, es handle sich hier nicht um ein Heterogramm, sondern um das iranische *api*, ist irrig. Als eine weitere Besonderheit sei noch *tā* anstatt *andā* „bis, so daß" erwähnt. Ferner sind diese Transkriptionen nicht allein unabhängig von indischen Mustern, sondern auch alt, wie aus Vyt. 2. 55 hervorgeht. Richtig übersetzt besagt die Stelle (es spricht Ohrmazd zu Zaratušt): „Wiederhole (es) und lerne auswendig! Lehre (es) mittels *zand* (und) *pāzand*, d. h. Übersetzung!" („. . . *xᵛaδ ut varm bē kun! pat zand pāzand ut vičārišn bē čāš* . . .") Zu dem Ideogramm für „wiederholen" und zu der besonderen Bedeutung von *ut* „das heißt" vgl. Šnš. 10. 25b Anm. 12 und 2. 12 usw. Dann ist *vičārišn* hier weder einfach „Erklärung" noch etwas drittes neben *zand* und *pāzand*, sondern es ist die Bezeichnung für den technischen Vorgang des Pāzand — also das, was man sonst *uzvārišn* nennt. Auch FrP. 18. 6 gibt *vičārtan* als Äquivalent von PRŠWN(-tan), das nach SCHAEDER

(Ir. Beitr. 6ff). im Buch Esra und auch anderswo denselben technischen Sinn hat. Die aus Iran stammenden Pāzandschriften, d. h. die Transkriptionen der Pahlavīgebete u. a. sind zumeist in pers.-arab. Schrift angefertigt, aber das sagt weder allzuviel über ihr Alter oder ihren Ursprung, noch etwas über ihr Wesen aus. Man braucht dafür also keinen anderen Namen, obwohl die moderne Wissenschaft es vorzieht, sie als *Pārsī* zu bezeichnen. Aus einer praktischen Erwägung — zur formalen Unterscheidung — mag man es gelten lassen, aber besondere Bedeutung darf man dem Wort nicht beilegen. Mit Recht nennen die einheimischen Quellen auch diese Transkriptionen *Pāzand*. So wird z. B. das sogenannte *Pārsī Žāmāsp-nāmak* von seinem Abschreiber als *kitāb i ǰāmāsp pāzand bā tarǰuma i fārsī* beschrieben (ed. Messina, S. 6). Die Benutzung der persisch-arabischen Schrift ergab sich aus der allgemeinen Lage. Die Zarathustrier in Iran mußten für weltliche Angelegenheiten diese Schrift ohnehin lernen. Daher hielten sie es für bequemer, auch ihre religiösen Transkriptionen in ihr anzufertigen — sei es von Anfang an oder erst im Laufe der Zeit. Selbst die aw. Texte sind aus diesen Gründen in sie umgeschrieben worden, und zwar nicht die nur kleineren Gebete, sondern auch umfangreiche Texte, wie die Yašts. Das geschah natürlich erst im Laufe der Zeit, genau so wie die Umschreibung derselben Texte in Gujaratīschrift in Indien. Wenn aber solche Transkriptionen wirklich von Anfang an in persisch-arabischer Schrift angefertigt worden sind, dann könnte man Neryosang eine Neuerung, nämlich die Verwendung der aw. Schrift, zuschreiben und damit auch die Frage beantworten, warum er sein Unternehmen so wortreich und umständlich beschreibt und nicht einfach Pāzand nennt: in seiner Zeit und in seiner Gegend war die persisch-arabische Schrift eben noch nicht so allgemein gebräuchlich wie anderwärts. Ob es nun aber so war oder nicht, für die gegenwärtige Frage ist das belanglos.

Jedenfalls sind *Pāzand* und das sogenannte *Pārsī* ein und dasselbe, nämlich die phonetische Transkription des schwerer lesbaren und heterographisch geschriebenen Pahlavī. Als phonetische Transkription ist Pāzand weder an *zand*, d. h. die Pahlavī-Übersetzung des Awesta, gebunden, noch daraus herzuleiten. Folglich kann seine

übliche Deutung als „Re-Interpretation“ unmöglich richtig sein. Sachlich und auch sprachlich bedeutet das Wort „Wieder-Erkennung“ (aw. *pati-zan-*„erkennen“), „Wiedererkennung“ nämlich des verdeckten Pahlavī.

Selbst *zand* hieß nicht immer „Pahlavī-Übersetzung des Awesta“, wenngleich es schon vor Neryosang in dieser Bedeutung belegt ist. In Überschriften, z. B. *Zand ī Yasn*, mag es von den Verfassern stammen oder nicht. Dies ist aber sehr wahrscheinlich der Fall in dem vorwortähnlichen Anfang zum FrO. und ganz sicher in dem Text (2a); vgl. auch z. B. PY. 10. 11: *ēn vāčak ē-čand zand nē guft* „die Übersetzung einiger dieser Worte ist nicht mitgeteilt“, d. h. sie fehlt in dem Original-Kodex, aus dem der *Pahlavī Yasna* zusammengestellt ist (ZDMG. 98. 333ff.). Wenn jedoch *zand*, zusammen mit *apastāk*, als Glosse zu einem Ausdruck im Originaltext vorkommt, z. B. in den Stellen im Glossar (S. 13) in Dhabhars Ausgabe, dann konnte der Verfasser damit unmöglich die Pahlavī-Übersetzung gemeint haben (das wäre höchste Vermessenheit), sondern nur eine bestimmte Gruppe der alten (wohl aw.) Texte, die von der mit dem daneben genannten *apastāk* bezeichneten irgendwie unterschieden war. Die Zand-Texte brauchen nicht die sogenannten Kommentare, wie Y. 19—21, über besonders heilige Gebete zu sein. Denn der Begriff *zand* ist keineswegs auf „Kommentar“ u. dgl. beschränkt, ebensowenig bedeutet das Wort etymologisch (also auch ursprünglich) „Übersetzung“ oder „Erklärung“. Wenn Neryosang es an den genannten Stellen mit *vyākhyāna-* oder *artha-* wiedergibt, dann denkt er an die spätere Bedeutung des Wortes. Etymologisch heißt es „Wissen“. Und Wissen kann man nur den alten ehrwürdigen, also aw. Texten zuschreiben.

Nicht viel anders steht es mit aw. *ā-zanti-*, wie der Zusammenhang zeigt. An den betr. Stellen (Vr. 14. 1 u. a.) ist von den verschiedenen Aspekten der Gāthās die Rede: von der äußeren Gliederung, wie Versen und Strophen oder von Satzarten, wie Fragen und Antworten, und daher bezeichnet „*ā-zanti* der Gāthās“ das, was dazu im Gegensatz steht: ihren gedanklichen Gehalt, also das „Wissen“ und nicht etwa außerhalb der Gāthās Liegendes, wie Kommentar oder Erklärung oder „Auslegung“, wie es im AiW. heißt.

Daß *zand* ebenso wie *apastāk* für die ursprünglichen, die awestischen Texte und nicht für ihre Pahlavī-Übersetzung gebraucht ist, kann man durch viele Beispiele stützen, z. B. überall da, wo das Paar für und neben *dēn* „Schau, Offenbarung, religiöses Lehrgebäude" steht und gleichzeitig die Geschichte des Awesta dargestellt wird. Einer dieser Berichte, auf dem wohl die anderen beruhen, nämlich der in Dēnkart 4 (DKM. 411. 17ff.), geht auf die Zeit Husravs I. zurück, als der Verfasser bei der Erwähnung des *zand* neben dem *apastāk* für die fast zeitgenössische Pahlavī-Version unmöglich dieselbe Altertümlichkeit und Autorität beanspruchen konnte, wie für das *apastāk*. Später war das natürlich möglich, wie auch die Aussagen über *zand* usw. bei Masʿudī zeigen. Er und auch seine Leser wußten auf Grund der dort vorkommenden Namen, Sachbezeichnungen oder Nachrichten, daß diese Version aus späterer Zeit stammt. Ein solcher Anspruch gilt nur für die alten Texte, auch wenn sie mit verschiedenen Namen bezeichnet werden. Die jetzt gültige und geläufige Auffassung des *zand* als Pahlavī-Version ist also nicht die einzige mögliche und auch nicht die ältere, sondern eine spätere.

Daher muß man auch die übliche Erklärung des Wortes *apastāk* als „Grundlage, Grundtext" aus *upa* und *stā-* „stehen" revidieren, schon deswegen, weil sie durch jene irrtümliche Ansicht, daß *zand* nur für die Pahlavī-Version stehe, gestützt wird. Gemeinhin überlegt man so: Wenn *zand* auf eine spätere Version hinweist, dann ergibt sich ganz von selbst für das andere Glied dieses Wortpaares, *apastāk*, die Bedeutung „ursprünglicher Grundtext", so daß beide zusammen das ganze religiöse Lehrgebäude bezeichnen. Die für die neue Situation passende Etymologie ist die früher von Bartholomae (ZAiW. 108) vorgeschlagene und jetzt von Wikander (Feuerpriester 186f.) erwogene: *upastāvak-* aus *stāv-* „preisen". Da aber weder dieser noch ein ähnlicher Ausdruck irgendwo auf indoiranischem Gebiet belegt ist, zieht Wikander die andere Etymologie vor, faßt sie jedoch als „sich respektvoller Haltung nähern", wobei er auf aind. *upasthāna-* oder *agnyupasthāna-* hinweist, den t. t. für eine rituelle Begrüßung des Opferfeuers. In diesem Sinne oder auch in dem anderen, einfach „Preis, das Preisen", kann

apastāk sehr wohl ein sinnvolles Paar mit *zand* oder einen sinnvollen Gegensatz dazu bilden. Jenes deutet auf „Preis"texte, die man im religiösen Leben für Gebete und Zeremonien, dieses auf „Wissens"-texte, die man im sozialen, profanen Leben für die Gesetzgebung und andere Zwecke verwandte. Geradezu einen Beweis für diese meine Ansicht liefert PY. 31. 18, wo *manθr*, aw. *manθra-* „Gebetswort, Gebetsformel" mit *apastāk*, dagegen *āmōxtišn*, aw. *sāsnā-* „Lehre, Gesetz" mit *zand* glossiert sind.

Auf einem anderen Wege kommt Wikander (Feuerpriester 140f.) zu einem etwas abweichenden Ergebnis: *apastāk* ist die mündliche, rituelle, *zand* dagegen die schriftliche Überlieferung. Allerdings erfordern seine weitgehenden Schlüsse auf die beiden Überlieferungen eine Nachprüfung; denn bei ihm finden sich die üblichen unvermeidlichen Übertreibungen, z. B. wenn er von der Vernichtung der Schriften einer Partei durch die andere spricht.

Die Gegenüberstellung von *zand* und *apastāk* ist nicht immer durchzuführen, da die beiden Ausdrücke oft promiscue gebraucht sind: für *apastāk* als „Gesetzestexte" liegen viele bekannte Beispiele vor, für *zand* als „Gebetsformel" die von mir herangezogenen (IIST. II 58f., 127). Sie fallen allerdings in eine spätere Zeit. Und der Grund für die ganz andere — ebenfalls spätere — Verwendung von *zand* als Bezeichnung für „Pahlavī-Version" scheint in seiner ursprünglichen Bedeutung zu liegen. Man schöpfte sein „Wissen" aus dieser Version und nicht unmittelbar aus dem Original. Daher bezeichnet man sie mit *zand*. Und schließlich erhielt das Wort den Sinn von „Erklärung, Übersetzung" u. dgl.

Die sprachgerechte Art und Weise, das Pahlavī zu behandeln und vorzulesen, war noch lange nach Neryosang üblich, wenn auch nicht in alter Reinheit und Genauigkeit. Die Abschreiber waren nicht sorgfältig genug, sein Werk genau zu überliefern, und seine Nachfolger waren nicht tüchtig genug, es nachzuahmen und weitere Texte richtig zu transkribieren und zu übersetzen. Der Verfall scheint plötzlich, wohl durch eine Krise in der Gemeinde, eingetreten zu sein (s. ZDMG. 98. 306ff.).

Schlimm wirkte sich die Einführung einer neuen Lese- und Umschreibemethode aus, in der die Wörter fast mechanisch, un-

bekümmert um die richtigen Lautwerte der Buchstaben, besonders in den Heterogrammen, umschrieben wurden. Wann, wo und weshalb sie aufkam, ist fraglich, ebenso ob ihr Zustandekommen auf Irrtum oder Absicht beruht. Absicht ist nicht ausgeschlossen, denn man konnte durch die neue Methode die Lesung des Pahlavī besonders schwierig und geheimnisvoll erscheinen lassen.

So vielleicht erklärt es sich, warum die pārsischen Lehrer Anquetils ihn nur diese lehrten und nicht auch die andere, die doch nicht ganz in Vergessenheit geraten war. Dafür, daß sie durch einen Irrtum zustande gekommen sei, spricht die erwähnte Krise, die einen gewissen Bruch in der gesamten Gelehrtenarbeit verursacht hat. Jedenfalls beruht diese Methode m. E. auf der Verkennung des wahren Zwecks der im FrP. hinzugefügten mechanischen Lesungen. Dieses Glossar war eben „the foundation or chief corner-stone" des Pahlavīstudiums: man lernte es auswendig, um die Sprache zu beherrschen, und der Zweck jener Lesungen war rein pädagogisch und praktisch; sie sollten nur das Schreiben erleichtern, also eine Art Gedächtnishilfe sein. Es ist undenkbar, daß *anhūmā* z. B. jemals als wirkliche Aussprache für *ōhrmazd*, daß es überhaupt als wirkliches Wort galt. Andernfalls müßte man annehmen, daß die Pārsen selbst den Namen ihres Gottes nicht mehr kannten! Das ist natürlich unmöglich, wenn sie auch sonst in kulturellen Dingen oft nachlässig waren. Daher ist es auch unberechtigt, die überlieferte Lesung des Wortes für den bösen Geist, *ganāk mēnōk*, zu bezweifeln und ganz andere nach etymologischen und sonstigen Erwägungen vorzuschlagen. Die Lesung *anhūmā* für *ōhrmazd* hat also einen ganz anderen Grund. Sie half vorzüglich, das Wort mit Sicherheit richtig abzuschreiben. Man vergleiche etwa, wie selbst gute Sprachkenner sich gelegentlich die Schreibung englischer oder französischer Wörter einprägen, nämlich dadurch, daß sie sie ganz mechanisch so aussprechen, wie sie nach den Lautwerten der Buchstaben ihrer eigenen Sprache klingen würden. Man kümmerte sich dann nicht mehr darum, daß dies der alleinige Zweck der Pāzandierung war, und hielt nun die mechanischen Lesungen für etwas Wesentliches. Auch die ältere Iranistik sah darin einfach die üblichen Verderbnisse und bemühte sich daher, sie nach den Ent-

sprechungen in den semitischen Sprachen zu verbessern, anstatt sie ganz aufzugeben und sich nach der alten und auch damals noch gebräuchlichen Lesemethode zu richten. So z. B. Spiegel und Justi einerseits, Haug und West andererseits, die letzteren sogar trotz ihrer Kenntnis des einheimischen Brauchs. Andere jedoch wie Westergaard und Olshausen haben den wahren Charakter der Heterogramme im Pahlavī erkannt, und besonders Nöldecke hat in seiner Übersetzung des Kārnāmak wiederholt darauf hingewiesen, ohne zunächst allgemeine Zustimmung zu finden.

Die verbesserte, aber trotzd m pseudowissenschaftliche Art der Transkription wurde von den Pārsen in Indien als allein richtige übernommen, und sie herrschte bis vor kurzem. Selbst B. T. Anklesaria, der von der Richtigkeit der Methode Neryosangs überzeugt war, unterrichtete seine Schüler so, wie es jene Reform und die herrschende Mode verlangten. Von vielen europäischen Gelehrten aber wurde sie bald aufgegeben und eine sprachgerechte Umschrift des Pahlavī eingeführt mit mehr oder weniger Rücksicht auf die Orthographie oder auf die Sprachentwicklung. Salemann, der schon 1886 zwei Proben eines solchen Versuches geliefert hatte, übernahm in seiner Grammatik im GIrPh. die von Hübschmann (PSt.) festgestellte Chronologie der Lautentwicklungen, wofür Horns Grundriß der neupersischen Etymologie eine große Hilfe war. Bartholomae zog es vor, die historische Orthographie beizubehalten, und versuchte auch sonst, die frühere Aussprache entsprechend den iranischen Lehnwörtern im Armenischen zu geben. Andere führten noch weitere Archaismen bzw. Änderungen auf Grund der manichäischen Fragmente und anderer Erwägungen ein. Auf diese Weise herrscht eine gewisse Mannigfaltigkeit, um nicht zu sagen Willkür. Aber man transkribiert einen Text in Originalschrift doch nur, um darzustellen, wie er ungefähr gelesen und gesprochen worden ist. So erst wird m. E. ein Gefühl für die Sprache gewonnen und ihr Verständnis gefördert. Das ist der wahre Zweck alles Transkribierens oder sollte es wenigstens sein. Je mehr man daher die Transkription für lautgerecht und für ihre Zeit zutreffend hält, desto natürlicher wird sie wirken und desto nützlicher sein, weil sie dann auch dem besser bekannten Neupersischen ähnlich

klingt. Aber die herrschende Praxis macht es umgekehrt. Man strebt nach dem Archaischen, dem Altertümlichen, um die Form des Pahlavī herzustellen, die man für das zweite Jh. vermutet, und nicht etwa die Form des sechsten Jhs. Doch ist die Hauptsache zu erkennen und anzuerkennen, daß das Pahlavī keine gemischte, sondern eine rein iranische Sprache ist und immer gewesen ist.

Auch die Klage ist unberechtigt, man bekomme deswegen kein wahres Bild von der Sprache, weil sie durch die Heterographie belastet ist. Die Heterographie ist etwas Äußerliches und berührt ihr Wesen, die eigentliche Sprachgestalt, überhaupt nicht. Was uns daran hindert, ein vollständiges Bild zu gewinnen, ist die defektive Schrift. Auch dieser Mangel wird durch das Pāzand teilweise behoben. Wenn wir mehr davon und auch etwas aus früheren Zeiten hätten, ständen wir hier auf völlig sicherem Boden.

Es ist ebenfalls unrichtig zu behaupten, daß die Kenntnis des Semitischen im allgemeinen und des Aramäischen im besonderen für das Verständnis des Pahlavī notwendig sei. Denn es handelt sich dabei eigentlich nur um die Erklärung der Heterogramme, und diese gibt uns das FrP. fast vollständig. Es fehlen dort nur einige Ausdrücke, deren iranische Äquivalente aber aus Parallelstellen bekannt sind. Etwas anderes ist es natürlich, daß man die Kenntnis des Aramäischen für die Erforschung der Heterogramme, ihres Ursprungs, Alters u. dgl. benötigt. Für das Verständnis des Pahlavī selbst muß man — abgesehen von der Kenntnis der iranischen Sprachgeschichte im allgemeinen — vor allem das Neupersische gut kennen. Richtige Lesung ist natürlich die erste Bedingung. Dann aber hilft am besten das Neupersische nicht nur zum Verständnis der Bedeutung einzelner Wörter, sondern auch zu dem von Redewendungen, Stil und Syntax, kurz zum Verständnis des ganzen Baues und Geistes dieser Sprache. Gerade dies ist sehr wichtig und darf nicht vernachlässigt werden, wie es leider oft geschieht. In den alten iranischen Sprachen liegt der Schwerpunkt auf der Morphologie und nicht so sehr auf anderem. Die Beherrschung der Formen reicht zum Verständnis der Texte aus. Ganz anders steht es mit den modernen, fortentwickelten iranischen

Sprachen: Hier ist die Morphologie sehr einfach geworden und daher sehr leicht zu überblicken. Dagegen sind Idiomatik, Stil und Sprachstruktur ziemlich verwickelt und erfordern daher größte Aufmerksamkeit. Von hier aus gesehen, verhält es sich mit dem Pahlavī nicht anders als mit dem Neupersischen: das Pahlavī ist in gewissem Sinne schon eine moderne Sprache. Denn während die Formenlehre sehr einfach ist, sind es Stil und Syntax nicht immer, besonders da nicht, wo das Thema lange und komplizierte Sätze erfordert oder wo die Verfasser, namentlich die des 9.—10. Jhs., einen manierierten Stil schreiben. Auch in neupersischer Prosa gibt es neben schlichten Sätzen lange, lose Perioden, über die bekanntlich sehr geklagt wird. Nicht anders ist es im Pahlavī. Die langen Sätze richtig zu analysieren und die Glieder zu verbinden, ist eine Arbeit, die Überlegung und Urteil erfordert, besonders weil die übliche Hilfe der Interpunktion fast vollständig fehlt. Selbst die Sätze sind in den Hss. nicht immer richtig voneinander getrennt. Die sinngemäße Gliederung muß der Leser in solchen Fällen selber feststellen. Es hilft ihm dabei nur sein Sprachgefühl. Daß es selbst für einen Altiranisten möglich ist, ein solches zu erwerben, zeigen die Arbeiten Bartholomaes, besonders die über das sāsānidische Rechtsbuch. Seine und auch einige andere größere wie kleinere Arbeiten lassen erkennen, nach welcher Methode und mit welcher Sorgfalt, Geduld und Ausdauer die Pahlavī-Texte bearbeitet werden müssen. Nur so und so allein kann man sie richtig übersetzen und dann auch gebührend schätzen.

Über den stilistischen und inhaltlichen Wert dieser Texte kann man verschiedener Meinung sein, aber im übrigen sind die Pahlavī-Werke nicht so schlecht — auch stilistisch nicht —, wie sie oft nach den Übersetzungen erscheinen. Die Verfasser waren nicht ganz ohne „art and intelligence". Die Texte, wie sie uns überliefert sind, sind gewiß in vieler Hinsicht mangelhaft, so daß es zweifelhaft erscheinen könnte, ob es sich lohnt, große Mühe auf sie zu verwenden. Dennoch stellen sie einen Teil des gesamten erhaltenen iranischen Kulturgutes dar, von dem auch der Kenntnis nehmen muß, dessen Geschmack es nicht entspricht, wenn er für sich beansprucht, in iranischen Dingen mitzureden.

Die Mechanik mancher Übersetzungen geht bisweilen so weit, daß man übersieht, daß die Abschreiber die Sätze irrtümlich auseinandergerissen und durcheinandergeworfen haben. Andererseits beobachtet man den überlieferten Text nicht sorgfältig genug, sondern ändert ihn willkürlich, ohne die üblichen Gepflogenheiten der Abschreiber und auch andere Erwägungen zu berücksichtigen.

Unter solchen Umständen, wo eine rein wörtliche, aber zuverlässige Übersetzung fehlt, kann man ein zutreffendes Bild des Zarathustrismus jener Zeit nicht gewinnen. Wenn es selbst von dem viel besser und intensiver bearbeiteten Awesta heißt, daß „Iranian scholarship has done little to clear the atmosphere of uncertainty surrounding the whole development, practice, and 'climate' of the Zoroastrian faith" (G. M. Wickens in Legacy of Persia, S. 152), dann kann man mit weit besserem Grund für das Pahlavī dasselbe behaupten. Einzelne Studien von hohem Wert liegen zwar vor, aber es fehlt sowohl eine zusammenfassende Literaturgeschichte als auch eine Gesamtdarstellung der religiösen Entwicklung aus neuerer Zeit, wie etwa Casartellis „La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides", Paris 1884, eine große Leistung für die damalige Zeit. Dieses Werk ist von den Pārsen gebührenderweise — wie es damals noch Sitte war — auch ins Englische übersetzt worden: „The Philosophy of the Mazdayasnian Religion", by Firoz Jamaspji Dastur Jamasp Asa, Bombay 1889. Die späteren Versuche in dieser Richtung, wie die von Jackson und Dhalla, sind anderer Art, ungenügend in Anlage und Ausführung. Es fehlt eben an Fachleuten für diese große Aufgabe. Daher ist es hoch anzuerkennen, daß in Berlin an der Humboldt-Universität ein eigenes „Institut für iranische und kaukasische Sprachen" gegründet wurde, das unter der Leitung eines angesehenen Iranisten einen iranistischen Nachwuchs heranbildet.

West, der Altmeister der Pahlavī-Übersetzer, hatte unter anderen Schwierigkeiten auch mit der zu kämpfen, daß er sich nur auf handschriftliches Material stützen konnte. Er hatte zwar die besten Handschriften, entweder die ursprünglichen oder ihre Abschriften, zur Verfügung, aber zumindest für einen oder zwei Texte mußte er sich mit schlechteren begnügen. Der Bedarf an zuverlässigen kri-

tischen Ausgaben ist für viele Texte noch nicht befriedigt. Abgesehen von einer Lithographie eines Werkes, das manche sehr späte aus Indien stammende Zusätze enthält (Vkd.), ist nur eine indische Ausgabe eines Pahlavī-Textes nach dem Faksimileverfahren veranstaltet worden (BdK.). Anstatt diesen vernünftigen Plan weiter zu verfolgen, begann man sowohl in Europa als auch in Indien, die sogenannten kritischen Druckausgaben zu veröffentlichen. Die dafür verwendeten Typen waren so mangelhaft, daß die feinen handschriftlichen Züge und Unterschiede oft verlorengingen oder verwischt wurden. Trotzdem ist es bedauerlich, daß selbst diese immerhin noch dankenswerte Tätigkeit in Europa alsbald fast endgültig aufhörte. In Indien dagegen gedachte man schließlich doch zu dem Faksimileverfahren zurückzukehren. Einem Aufruf Darmesteters (in einem Vortrag in Bombay) folgend wurde der Victoria Jubilee Text Fund gestiftet, um wertvolle Pahlavī-Handschriften, vor allem die im Besitz von T. D. Anklesaria befindlichen, zu veröffentlichen. Es ist bemerkenswert, daß dieser schlichte und keineswegs reiche Gelehrte auf den Gedanken kam, alte Hss. aus Iran zu besorgen, und seinen Plan auch verwirklichte. Leider stellten sich bald verschiedene Schwierigkeiten ein. Obwohl ein so angesehener Gelehrter wie West sich für den Plan einsetzte, gelang es nicht einmal dem ebenfalls bedeutenden und einflußreichen K. R. Cama, ihn durchzusetzen. Es ist daher kein Wunder, daß auch spätere Gönner und Gelehrte wie J. J. Modi und M. P. Khareghat — von den heutigen ganz zu schweigen — daran nichts ändern konnten. Kurzum, jener große Plan kam nicht zu befriedigender Ausführung. Selbst ein so monumentales Werk wie das Dēnkart wurde nur in fehlerhaftem Druck statt in Faksimile veröffentlicht. Andere, wenn auch kleinere, aber trotzdem wichtige Werke, sind überhaupt nicht zugänglich. Demgegenüber war die Kopenhagener Bibliothek sich ihrer großen Aufgabe durchaus bewußt und war auch bereit, sie zu erfüllen. Da brach leider der erste Weltkrieg aus, und so konnte die Publikationsarbeit erst 1931 in Angriff genommen werden, zumal auch dank dem großzügigen Entgegenkommen des Verlags Einar Munksgaard. Auch München besitzt eine gute Sammlung von Pahlavī- und anderen zarathustrischen Hss., über

deren Wert und Reichtum Bartholomaes mustergültiger Katalog (ZHss.) uns so glänzend belehrt; aber in Deutschland denkt kaum jemand daran, sie in derselben Weise herauszugeben. Wenigstens die sehr alte Handschrift M 51, die viele wichtige Texte enthält, wäre hierfür besonders gut geeignet.

Für das Alter der Pahlavī-Literatur im ganzen und oft auch der einzelnen Werke gibt es mancherlei Hinweise und Hypothesen. Die jeweils letzte Bearbeitung der Texte, die oft nicht mehr als eine Art Herausgabe ist, fällt wohl in eine Zeit lange nach dem Sturz der Sāsāniden. Aber nicht nur sachlich, sondern teilweise auch sprachlich gehen die meisten Texte auf eine viel frühere Zeit zurück. Einige jüngere Formen wie *ē* statt *ēt* ‚dies' könnten von den letzten Bearbeitern stammen und dürfen also nicht ohne weiteres als Beweis für die späte Abfassung des jeweiligen Textes gewertet werden. Jedenfalls ist die alte Form *ēt* noch nachweisbar. Bisweilen steckt sie in dem verbalen Heterogramm *hēt*. Aber sie kommt auch als rein iranisches Wort vor (PRiv). Dann ist das *t* allerdings wie aw. *t* geschrieben, so daß dieses Wort dann wie *ku* aussieht. Andernfalls könnte man das *ē* statt *ēt* und die defektive Schreibung *hat* statt *hēt* für die Feststellung des terminus ante quem verwerten. Für den terminus post quem kommt vor allem die historische Orthographie als Nachweis in Betracht. Sie mag zuerst in einem Glossar, wie dem FrP., festgesetzt worden sein. Deswegen allein kann man aber unmöglich behaupten, die späteren Verfasser hätten sie nur aus einem solchen erlernt. Sie haben sie sicher auch in älteren Texten — als den lebendigen Quellen sozusagen — vorgefunden. Es besteht kein triftiger Grund zu behaupten, es habe neben Inschriften und anderen amtlichen Urkunden keine literarischen Werke gegeben, und mithin ebensowenig Veranlassung, alle Nachrichten darüber als Fiktion zu verwerfen. Außerdem war es auch allgemein üblich, alte Werke mit wenigen Änderungen zu modernisieren, so daß sie nun den Eindruck späterer Entstehung machen.

Vor allem aber muß man die Anschauung vertreten, daß die religiösen Pahlavī-Texte auf einer älteren, maßgebenden Überlieferung beruhen müssen, die kurz *dēn* „Schau, Vision, Offenbarung" oder *apastāk* genannt wird. Da jedoch die Verfasser der alten

Sprache nicht mehr mächtig waren, mußten sie auf das *zand*, d. h. ihre Pahlavī-Version, zurückgreifen. Diese mußte also erst einmal als Quelle und Grundlage vorgelegen haben. Die Verfasser, oder besser gesagt Bearbeiter, heben diese Tatsache gewöhnlich in den einleitenden Worten hervor, und man kann ihre Berechtigung oft nachweisen — sei es aus dem Inhalt, sofern er auch in dem *Pahlavī-Apastāk* vorliegt, sei es aus dem Stil, der die betr. Texte als Übersetzungen aus dem Awesta erweist. Es ist eine andere Frage, ob und inwieweit wir dasselbe auch dann annehmen müssen, wenn die Verfasser innerhalb der Werke etwa für eine Sage oder für eine Regel denselben Anspruch erheben. Hier handelt es sich mehr um eine literarische Phrase, wie sie die Priester gern anwendeten. Denn es ist ebenso selbstverständlich, daß die Priester weder das Alte mit absoluter Treue überlieferten, noch von zeitgenössischen Strömungen frei waren, die durch Änderungen auf wirtschaftlichem, gesellschaftlichem und auch religiösem Gebiet verursacht wurden, gleichgültig ob sie fremden oder einheimischen Ursprungs waren. Um zu entscheiden, was alt und was jung ist, muß man andere Gesichtspunkte in den Vordergrund rücken. Weder macht die Zeit der letzten Bearbeitung den ganzen Inhalt zu einem späten und verdächtig, noch der Anspruch auf *dēn* oder *apastāk* ihn alt und ehrwürdig. Der Inhalt selbst ist entscheidend; er allein muß geprüft werden, und dabei hilft uns nicht selten auch die Sprache, vor allem Stil und Syntax.

2. Sprachquellen

Die Quelle, *dēn* oder *apastāk*, war ursprünglich nur in einer alten, toten Sprache, der Awestasprache, vorhanden; sie mußte aber in der neuen, lebenden Sprache, im *Pahlavī*, erklärt werden. Dazu benötigte man die Kenntnis der awestischen Grammatik und des Awesta-Wortschatzes. Das Wissen darum konnte mündlich weitergegeben werden, doch ist es nicht weniger wahrscheinlich, daß es auch schriftlich fixiert war. Man darf die These der mündlichen Unterweisung nicht übertreiben. Vielmehr ist die Annahme berechtigt, daß auch einige Grammatiken und Glossare vorhanden waren, denn ihr nachträgliches Verschwinden ist leicht erklärlich. Nachdem einmal eine Pahlavī-Version des Apastāk bestand, griff man ohne weiteres zu diesem bequemen Lehrmittel. Das Apastāk selbst wurde mechanisch auswendig gelernt; sein regelrechtes Studium blieb nur einem ausgewählten Personenkreis vorbehalten. Im allgemeinen brauchte man das Awestische nicht mehr zu lernen und zu lehren. Folglich vernachlässigte man die Mittel dazu, die Grammatiken und Glossare. Diese Vernachlässigung führte dann natürlich zu ihrem Verschwinden. Der Zufall, vielleicht auch eine Liebhaberei, hat uns jedoch ein winziges Heftchen, vielleicht eine Fibel, gerettet, und zwar das

(1) Frahang ī ōīm ēvak

Vgl. West, Pahlavi Literature in GIrPh. 2.87, § 23. Hoshangji Jamaspji, An old Zand-Pahlavi Glossary. Edited in the original characters with a transliteration in Roman letters, an English translation and an alphabetical index. Revised with notes and introduction by Martin Haug, Bombay u. London, 1867. Hans Reichelt, Der Frahang i oīm. I. Theil: Einleitung und Text. Gießener Dissertation. Wien 1900 (auch WZKM. XIV, 3). — Dasselbe, II. Theil: Index der Awestawörter, WZKM. XV. Bartholomae, ZendHandschriften 49f.

Dies bedeutet: ‚das mit aw. *oīm* = mp. *ēvak* beginnende Glossar'.

Nach der Doxologie wird zuerst das Thema genannt: „Über das Erkennen der Ausdrücke und Wörter des *apastāk*, d. h. was und wie ihr *zand* (mp. ‚Erklärung') ist". Dann, nach den Zahlwörtern, kommt etwas Grammatisches und Sprachliches.

„Diese anderen Wörter aus dem *Apastāk* (enthalten) auch den Begriff des männlichen und weiblichen (Geschlechts), den Begriff von Singular und Dual (bzw. Plural) und den Begriff des Guten und Bösen (d. h. ob die Ausdrücke für gute oder böse Wesen gebraucht werden), und den Begriff des Niederen, Mittleren und Höchsten, den Begriff des Ursprungs, d. h. aus wem es kommt, den Begriff des Mittels oder der Begleitung, d. h. mit wem (oder durch wen) es geht, und den Begriff der Beziehung, d. h. mit wem es verbunden ist. — Die Entscheidung (über die betreffende Bedeutung) ist nach Ermessen (d. h. nach dem Zusammenhang) zu treffen; nämlich wofür ein Wort in der Offenbarung (d. h. im Awesta) (jeweils verwendet worden ist). (Umgekehrt sind) einige awestische (Wörter) verschieden von ihrem *zand* (*Pahlavī*) (d. h., sie entsprechen dort mehreren Wörtern)."

Nach diesen lakonischen Erläuterungen, fast im indischen Sūtra-Stil, folgen die Beispiele für die genannten Kategorien, obwohl nicht immer in derselben Reihenfolge. — Was ich hier als „Begriff" wiedergebe, ist nur die Abstraktendung *-īh*, die den ‚Zustand' ausdrückt. Noch bemerkenswerter ist die Tatsache, daß die Wörter für Ursprung, Mittel oder Begleitung und Beziehung keine normalen Appellativa sind, sondern einfache Bildungen aus Pronomina: *hačaš-īh*, *patiš-īh* und *aβiš-īh* ‚Von-es-sein', ‚Durch(Mit)-es-sein' und ‚Zu-es-sein'. Es handelt sich natürlich um die verschiedenen Kasus: Instrumental, Dativ, Ablativ usw.

Außer einigen sonst unbekannten aw. Wörtern und Phrasen enthält das Heft mehrere interessante Pahlavī-Zitate. Die wenigen in Šnš. übersetzten zeigen ihren Wert. Gleichzeitig aber deuten sie darauf hin, daß dieses Glossar nach der damaligen Pahlavī-Version hergestellt worden ist. Trotzdem behält es seine Bedeutung. Vor allem ist der grammatische Teil von unvergleichbarem Interesse, da er einzig dasteht, gleichgültig, wie wir im einzelnen darüber denken mögen.

2. Frahang ī Pahlavīk

Vgl. West, Pahlavi Literature im GIrPh. 2.120, § 106. Hoshangji Jamaspji Asa, An old Pahlavi-Pazand Glossary. Edited with an alphabetical index. Revised and enlarged, with an introductory essay on the Pahlavi language, by Martin Haug. Published by order of the Government of Bombay, 1870. Sachau, Besprechung der vorgenannten Ausgabe in ZDMG XXIV. 1871, 713—28. Bartholomae, ZendHandschriften 50—53, Münchener Abschrift des Frahanges aus der Pariser Hds. Suppl. Persan 49 — Derselbe, ZendHandschriften 55—56, Münchener Abschrift des Frahanges aus der Pariser Hds. Suppl. Persan 417. Heinrich F. J. Junker, The Frahang i Pahlavīk. Edited and published with the Assistance of the Heidelberg Academy of Sciences (foundation Heinrich Lanz), Heidelberg, 1912. Erich Ebeling, Das aramäisch-mittelpersische Glossar Frahang-i-Pahlavik im Lichte der assyriologischen Forschung, Leipzig 1941 (Mitteilungen d. Altorientalischen Ges., Bd. XIV, Heft 1). Heinrich F. J. Junker, Das Frahang i Pahlavīk in zeichengemäßer Anordnung. Iranische Texte und Hilfsbücher, hgg. von Heinrich F. J. Junker, Nr. 1, Leipzig 1955.

Dies ist nur ein Glossar ohne Zitate und kann daher nicht als literarische Leistung gelten. Aber die systematische Anordnung der Sachbegriffe gibt uns einen Einblick in das Kulturleben. Der Zweck war, die Heterogramme durch ihre mittelpersischen Äquivalente zu erklären (daher auch der frühere Titel „Pahlavī-Pāzand-Glossar"). Außer den semitischen sind auch einige iranische, aber aus dem nördlichen Dialekt stammenden Ausdrücke behandelt worden. Das ist mit Absicht geschehen. Beim Vorlesen vermied man alles Konventionelle, wie es später auch Neryosang in seinem Pāzand der Pahlavī-Texte tat. Wegen der Altertümlichkeit mancher aramäischen Wörter ist das Werk auch für die Semitistik wertvoll.

3. Zand ī Apastak

Vgl. West, GIrPh. 2.81, §§ 18ff. Friedrich Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen. I. Bd.: Das Vendidad. Wien, 1853 (Pahlavī-Text in der 2. Hälfte des Bandes). Darab Dastur Pashotan Sanjana, The Zand î Javît shêda dâd or the Pahlavi Version of the Avesta Vendidâd. Bombay, 1895. Jamshedji Maneckji Unvala, Neryosangh's Sanskrit Version of the Hōm Yašt with the original Avesta and its Pahlavi Version (Yasn IX—XI), Vienna, 1924. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar, Zand-i khūrtak Avistāk. Pahlavi Text Series No. 3; Bombay, 1927.

Wie die Pahlavī-Version des sāsānidischen Apastāk aussah, kann man sich aus den vorhandenen Übersetzungsstücken vorstellen. Diese bestehen 1. aus einer sklavischen Wort-für-Wort-Wiedergabe des Awestatextes, 2. aus erklärenden, d. h. entweder dem Satz zustimmenden oder ihn ablehnenden Bemerkungen und 3. aus kürzeren oder längeren Kommentaren als Ergänzungen zum Gegenstand der einzelnen Abschnitte. Diese Kommentare oder Ergänzungen sind umfangreich, wenn es sich um das tägliche, profane oder religiöse, Leben mit seinen wechselnden Umständen handelt; dagegen sind sie kurz, wenn es sich um Dogmatisches oder Derartiges dreht, was mehr oder minder für alle Zeiten festgelegt ist und daher kaum weiterer Ergänzungen bedarf. Die Pahlavī-Version des *Vidēvdāt* ist wegen der Reinigungsvorschriften, die des *Ēhrpatistān* und *Nīrangistān* wegen ihrer rituellen Anweisungen voller Zusätze. Die Pahlavī-Version des Yasn dagegen mit seinen Gebetsformeln und Opferliedern, den Yašt und Gāthā, ist wesentlich knapper gehalten.

Es ist ebenso bemerkenswert wie bedauerlich, daß eine Übersetzung der meisten Yašt, die heute einen Teil des sogenannten *X^{v}artak Apastāk* bilden, nicht mehr vorhanden ist. Diese Hymnen oder Opferlieder zu Ehren der vorzarathustrischen Natur- und Sondergötter bildeten in dem sāsānidischen Apastāk ein Buch (*nask*) für sich. Es gab auch eine Pahlavī-Version (*zand*), wie der Bericht darüber im Dk. VIII zeigt. Man hat sogar Zitate daraus in anderen Schriften festgestellt. Die jetzige Verteilung der Yašt, teils in Yasn, teils anderswo, ist eine spätere rituelle Angelegenheit. Warum aber fehlt jetzt die Pahlavī-Version gerade der größten von ihnen, wie z. B. zu *Mihr* und *Anāhit*? An absichtliche Vernichtung, weil dies feindliche Götter waren oder zu feindlichen Kreisen gehörten, ist nicht zu denken. Dann wäre man mit dem zugehörigen awestischen Text ebenso verfahren. Dessen Vorhandensein macht gerade das Fehlen der Pahlavī-Version auffallend.

Die Sache wird man so zu erklären haben. Die Yašt, wie alle Texte ihrer Art, wurden gerettet, weil sie als Opferlieder regel-

mäßig rezitiert wurden. Als solche wurden sie wohl mindestens bis zur Zeit der ersten Sāsāniden verwendet. Es gab damals verschiedene Priesterfamilien, die bestimmte Opfertexte bevorzugten. Heute hingegen, und schon lange, spielen sie keine große Rolle mehr (s. IISt. II. 4f.). Für die Rezitation aber benötigten die Priester im Amte keine Übersetzung. Sie war nur den gelehrten Priestern für ihr Studium vorbehalten. Als dieser gelehrte Kreis jedoch immer kleiner wurde, vernachlässigte man die Übersetzung genau so wie die der vielen anderen Texte, und so ging sie schließlich verloren. Auch der Yasn als Opfertext hatte lange keine Übersetzung neben sich. Sie wurde sehr spät, erst nach dem Sturz der Sāsāniden, wohl im 9. Jh., aus den jeweiligen Nask zusammengestellt (s. ZDMG. 98. 333ff.), was man für die Yašt aus verschiedenen Gründen damals nicht mehr tun konnte, obwohl man es sicherlich gewünscht hätte. Das Gesagte soll andeuten, daß selbst die vorhandenen Übersetzungen einiger Yašt mit kritischen Augen zu betrachten sind. Wenigstens die Übersetzungen im *X^{v}artak Apastāk* könnten vielleicht einen späteren Versuch darstellen, besonders weil sie oft in guten, alten Hss. fehlen.

Für die Pahlavī-Version, rein als Übersetzung gesehen, gilt noch das oft zitierte Urteil Hübschmanns: „Die Ausbeute wird eine verschiedene sein: reich für den Vendidād, befriedigend für den jüngeren Yasna, aber dürftig für die Gāthās.“ Neben das Vendidād (*Vidēvdāt*) würde man heute das *Nīrangistān* stellen. Seine Übersetzung ist sogar wertvoller, da sie uns vorzüglich hilft, das inzwischen verdorbene zugehörige Awesta-Original wiederherzustellen Daß die Übersetzung dieser beiden Texte so gut gelungen ist, ist nicht zu verwundern. Sachkenntnis beeinflußt Sprachkenntnis. Mit den Ritual- und Reinigungsvorschriften mußten sich die Priester fortwährend beschäftigen, daher konnten sie auch den Text dieser Regeln richtig verstehen und wort- und sinngetreu wiedergeben. Die Ergänzungen dazu, die sie vornehmen zu müssen glaubten, konnten daneben angefügt werden, ohne daß der alte Text irgendwie geändert oder anders ausgelegt werden mußte. Mit den übrigen Themen lagen die Dinge anders. Hier war die Sachkenntnis nicht so gut. Außerdem war die Sprachform, namentlich die der Gāthās,

erheblich schwieriger. Schon die verwickelte, dichterische Wortordnung verhindert eine richtige Wiedergabe bei einer rein mechanischen Wort-für-Wort-Übersetzung, wie sie das System verlangte.

Jedenfalls ist es überflüssig, die Frage zu erörtern, ob die Pahlavī-Version das Original grammatisch richtig versteht. Sie muß vielmehr lauten, ob wir sie richtig verstehen und gebührend verwerten. Gewiß ist der Gegenstand weder immer einfach, noch immer wichtig. Die ergänzenden Bemerkungen sind oft banal, die Kommentare oft verwirrend. Aber immerhin gewähren sie auch wichtige Fingerzeige und wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis der Entwicklung der zarathustrischen Religion. Sie betreffen sowohl ihre dogmatischen und mythischen Fragen, als auch — und dies im besonderen — ihre Sitten und Gebräuche, Rituale und Zeremonien. Beispiele dafür könnten leicht angeführt werden. Selbst die Bemerkungen zu den Gāthās, auch wenn sie gekünstelt erscheinen, haben ihren eigenen Wert.

Die Ergänzungen stellen die gelehrte Tätigkeit mehrerer Generationen, vielleicht sogar von Jahrhunderten, dar. Teils sind sie anonym angeführt: *ast kē ētōn gōβēt* (oder *guft*) „es gibt (einen), der so sagt (oder gesagt hat)", teils unter dem Verfassernamen. Mehr als fünfzig und mit denen aus dem *Mātīkān ī Hazār Dātastān* sogar über hundert Gelehrte sind uns auf diese Weise als Autoritäten bekannt geworden. Es muß natürlich noch mehr gegeben haben, z. B. auf anderen Gebieten. Leider aber fehlen uns die Mittel, die Lebenszeit der meisten Kommentatoren zu bestimmen. Vēhšāhpuhr und einige andere werden in die Zeit Husravs I. gesetzt. Von den meisten jedoch weiß man nicht, ob sie früher oder später anzusetzen sind. Man wird aber kaum fehlgehen, wenn man die Haupttätigkeit dieser Männer in der Regierungszeit Husravs I. als abgeschlossen betrachtet. Jedenfalls finden sich in der vorhandenen Version keine Anspielungen auf spätere Ereignisse. Es müßten sonst die späteren Gelehrten die alten Lehren ohne wesentliche Änderungen übernommen haben. Einer von ihnen, Manuščihr, bestätigt dies. Nach ihm (NM. 1. 4.17) soll Vēhšāhpuhr in einem Konzil (*hanǰaman*) Husrav I. die

„Lehre“ so bewiesen haben, daß die (anderen) Priester daran festhielten und sie unterzeichneten, d. h. sie waren darin derselben Meinung, wie es entschieden worden war. Es ist auch interessant zu erfahren, daß solche Übereinkünfte unter den Gelehrten öfter getroffen wurden. In NM. 1. 10. 7f. heißt es, daß unterschiedliche Ansichten, Entscheidungen, Lehrmeinungen, Auffassungen und Sitten zwar unvermeidlich waren, aber stets in Frieden, Freundschaft und Liebe erörtert wurden.

Der Anfang dieser Übersetzungs- und Ergänzungstätigkeit liegt, wie gesagt, wohl mehrere Generationen zurück. Das hängt gewiß mit dem allgemeinen Nachlassen der Fähigkeit zusammen, die alte Sprache zu meistern und die alten Schriften darin zu verstehen, was vermutlich sehr bald nach dem Aufkommen der Sāsāniden eintrat, wenn nicht schon früher. Denn auch wenn oben das Vorhandensein einer Anzahl von Grammatiken und Glossaren verteidigt wurde, so kann man doch nicht die Tatsache bezweifeln, daß die Gelehrtentätigkeit im allgemeinen und die Sprachwissenschaft im besonderen in Iran weder so weit fortgeschritten war, noch so intensiv gepflegt wurde wie z. B. in Indien und in manchen anderen Kulturländern. Mit Recht sagt man, daß die alten Iranier keine schreibfreudigen Menschen waren. Als es daher immer schwieriger wurde, einer genügenden Zahl von Geistlichen das Awestische beizubringen, fing man an, das Apastāk zu übersetzen und gleichzeitig die notwendigen Erklärungen und Ergänzungen schriftlich niederzulegen. Das Auftreten fremder Lehren und Schriften nötigte ebenfalls dazu.

Die in GGA. 1944 S. 363 gegebenen Gründe für die Zeitspanne 270—390 als Datum für den Kommentar scheinen mir heute nicht mehr stichhaltig, weil nach AL-BĪRŪNĪ der Monat *Mihr* damals (und überhaupt) nicht der Schaltmonat war. Daher ziehe ich jetzt eine andere Erklärung vor. Die Gleichsetzung oder der Vergleich der zwei Monate in PV. 1. 4 bedeutet, daß der Sommermonat *Vāhman* ebenso kalt wie der Wintermonat *Śahrēvar* war, — also Juni und Januar, ungefähr um 450 herum. Dieses Datum für den Kommentar ist daher nicht unwahrscheinlich. Einen anderen Anhaltspunkt bietet MhD. 1. 2f., wo der Kommentator *Sōšyans*

in die Regierungszeit VAHRĀMS gesetzt wird, d. h. nach 273, als VAHRĀM I. seine Herrschaft begann, und vor 438, als VAHRĀM I. starb.

Einige der erwähnten Verfasser bildeten sogar Schulen, und ihre Schüler wurden nur nach ihnen benannt, z. B. *Aparakīk* ‚zu APARAK gehörige'. MANUŠČIHR nennt oft (NM. 1.5, 1.6 usw.) MĒTŌKMĀH, APARAK und SŌŠYANS als Hauptautoritäten und spricht ebenfalls von ihren Anhängern. Auch Šnš. 1.3 b gibt zwei Reihen von Gelehrten, die in ihren Werken jeweils voneinander abhängig waren.

Ferner ist festzustellen, daß die letzten Bearbeiter der Pahlavī-Version aus den Schriften, und nicht — oder jedenfalls nicht nur — aus den mündlichen Mitteilungen, mancher dieser Gelehrten geschöpft haben. Als Beweis für das Vorhandensein solcher Werke gilt die Erwähnung des *Yutdēvdāt ī Mētōkmāh* in Šnš. 3.1, 12, was nur bedeuten kann, daß dieser einen Kommentar (*čāštak* ‚Lehre') geschrieben hatte, und daß er hier herangezogen worden ist. Noch deutlicher sind die Hinweise im *Nīrangistān*. In der Einleitung (S. 13) wird *čāštak ī Pēškasīr* (vgl. dazu unten zum PRiv.), später, am Anfang des zweiten Buches (64, 7f.), *čāštak ī Sōšyans* als Quelle genannt. Daher ist es wahrscheinlich, daß auch die anderen, wenigstens die wichtigsten Kommentatoren, ihre Meinungen schriftlich niedergelegt hatten.

Zuletzt sei noch erwähnt, daß ein solcher, in sich geschlossener Kommentar des Vidēvdāt noch vorhanden ist unter dem Titel: *Zand ī Frakart ī Yutdēvdāt* ‚Erklärung (einiger) Kapitel des *Vidēvdāt*'. Mit *zand* ist hier nur ‚Auslegung' oder ‚Kommentar' gemeint und nicht, wie sonst, auch Übersetzung, die in diesem Werk keine große Rolle spielt. Hauptsächlich sind die Reinigungsvorschriften berücksichtigt worden (Šnš. S. 18ff.). Als Autoritäten kehren nur die bekannten Namen wieder, und das Werk ist, obwohl der anonyme Bearbeiter in der ersten Person spricht, fast nur ein Auszug aus älteren Schriften.

Auch das sogenannte *Rivāyat ī Aδmēt ī Ašavahištān* (eigentlich heißt es *Sax^{v}anīhā*, Worte des . . .', Šnš. 4.6 b) behandelt zuerst denselben Gegenstand — und schöpft selbstverständlich aus der-

selben Quelle. Darum stammen wohl auch seine gesetzlichen Entscheidungen, z. B. über *stūrīh* ‚Pflegschaft bzw. Erbschaft', ebenfalls aus der Pahlavī-Version des sāsānidischen Apastāk. Möglicherweise sind sie jedoch durch die Zeit bedingte Neuerungen, wie es schon bei Manuščihr der Fall ist (s. unten zum Dd.).

Über die Art und den Umfang dieser Quelle, das *dēn* oder das *Apastāk*, gewähren uns das 8. und 9. Buch des Dēnkart gute Einblicke. Hier genügt es festzustellen, daß wir dementsprechend mit theologisch-philosophischen (*gāsānīk*), gesetzgebenden (*dātīk*) und rituellen (*haδa-manθrīk*), daneben aber auch mit kosmologischen, legendarischen, eschatologischen und spruchartigen Schriften in der vorhandenen Pahlavī-Literatur zu rechnen haben.

3. Dēnkart

Das Werk über die gesamte Religion

Vgl., West, GIrPh. 2. 91—98, §§ 34—41. Dastûr Peshotan Sanjana, The Dînkard. Bd. I—Bd. XIX, Bombay 1874—1928. Dhanjishah Meherjibhai Madan, The complete Text of the Pahlavi Dinkard. Part I (books III—V), Bombay 1911; Part II (books VI—IX), Bombay 1911.

Alle ebengenannten Gruppen der Schriften kommen in der einen oder anderen Form im Dēnkart vor. Dieses Werk ist daher das größte und wichtigste, aber leider auch das schwierigste und, da eine zuverlässige, bzw. vollständige Übersetzung fehlt, am wenigsten zugänglich. Die ersten beiden Bücher sind nicht mehr vorhanden. Sie waren wohl in einem anderen Band und sind dann durch die unten erwähnte Katastrophe verlorengegangen. Martān-Farrox^{y}, der Verfasser des *Škand gumānīk vičār* (Šgv), kannte sie jedoch, denn einige seiner Ausführungen, die, wie er ausdrücklich sagt, auf dem Dk. beruhen, müssen in jenen zwei Büchern gestanden haben, da im jetzigen Teil das Entsprechende kaum nachzuweisen ist. Ferner meint er, daß sie auf der Lehre eines noch früheren Gelehrten, Āturpāt ī Yāvandān, beruhten (Šgv. 4. 106f., 9.2f.). Doch war Āturfarnbaγ, der Verfasser des Dēnkart, nicht einfach „son fidèle disciple", wie de Menasce *bun-spās* übersetzt. Dieses heißt vielmehr wörtlich: „einer, der auf die Wurzel, d. h. den Grundtext, die Grundlehre, aufpaßt, ihr dient", und der bildliche Ausdruck bezieht sich auf 9.1, wo von *tuxm* „Samen", *rust* „wuchs" und *kišt* „säte" die Rede ist. Also er war einer, der weiter ausbaute, entwickelte oder nur aufbewahrte. Daß dieser Gelehrte früheren Datums war, geht aus Šgv. 10. 52ff. hervor, denn dort wird in der Aufzählung noch ein anderer Gelehrter nach ihm genannt, und zwar

Rōšn ī Āturfarnbaγān, der dem Namen nach und wegen der Reihenfolge, der Onkel — und nicht der Sohn — des Verfassers des Dēnkart, des Āturfarnbaγ ī Farroxᵛzātān, sein könnte. Dieser Rōšn wird gewöhnlich dem Kommentator desselben Namens (aber ohne das Patronymikon) gleichgesetzt; aber wohl zu Unrecht, denn die Kommentatoren gehören der sāsānidischen Epoche an, und bei diesem Kommentator wird auch das Patronymikon nicht erwähnt.

Der Anfang des dritten Buches ist durch den Verfall der ersten Blätter verlorengegangen. Daher wissen wir nicht, ob darin nähere Angaben über die Verfasserschaft gestanden haben. Aber der Verfasser berichtet uns im letzten Abschnitt darüber. Dieser enthält auch die Geschichte des Awesta, aber nur deswegen, weil er sein Werk als „die Offenbarung aus dem mit allen Wissen gezierten *dēn* der Mazdāh-Verehrung" hinstellen wollte. Er tut dies in einer ebenso bescheidenen wie interessanten Art — in der stilistischen Form einer Antiklimax. Was Zaratušt brachte, nennt er *rōšnīh ī hač bun rōšn* „Licht aus dem Urlicht". Was Artaxšaθr ī Pāpakān mit Hilfe des Hohenpriesters Tansar nach der Katastrophe, die Alexander verursacht hatte, aus dem Verstreuten zusammenbrachte, nennt er *brih* (*brāh*) *hač bun rōšn* „Lichtstrahl aus dem Urlicht". Was nach der Katastrophe des Arabereinfalls durch Āturfarnbaγ ī Farroxᵛzātān geleistet wurde, nennt er *payrōk* (< *patrōk*, sonst *frōγ*) *ī hač ān brih* „Glanz aus jenem Lichtstrahl". Was er schließlich selbst nach dem Unglück des Sohnes und Nachfolgers des Āturfarnbaγ, Zaratušt, rettete, nennt er *bām-ē ī ān payrōk ī ān brih hač rōšnīh ī bun rōšn* „ein Schimmer aus dem Glanz jenes Lichtstrahls aus dem Lichte des Urlichts".

In den Angaben über die Geschichte des Awesta folgt der Verfasser nicht nur sehr ungenau dem älteren, authentischen Bericht (DkM. 411. 17ff.), sondern er fügt sogar ganz Neues und Phantasievolles hinzu, z. B. das Märchen, daß Alexander eine der Hauptabschriften verbrennen und die andere wegschleppen und übersetzen ließ. Hier ist die übliche Auffassung dieser Stelle richtig, nämlich: „. . . und sie wurde auch in die griechische Sprache übersetzt", . . . *ut-aš ō-č yōnāyīk uzvān vičart*. Die Lesung *ut-aš* oder *u-š* ist berechtigt, obwohl vorher schon einmal *ut* steht, denn diese

Verdoppelung ist ziemlich häufig, s. Šnš. S. 6 § 8. Es ist daher nicht nötig, die beiden Wörter zusammenzuziehen und *vāč-aš* zu lesen, wie O. Hansen es tut. Er verwirft aber die übliche Auffassung hauptsächlich deswegen, weil nach seiner Meinung *vičārtan* „niemals und hier gar nicht ‚übersetzen' bedeuten kann". Es ist richtig, daß das Wort gewöhnlich nur „erklären" u. dgl. bedeutet, aber gerade an dieser Stelle muß es „übersetzen" heißen, wie der Zusammenhang zeigt. Denn „aus einer Sprache in eine andere erklären" kann kaum etwas anderes als „übersetzen" bedeuten. Außerdem haben wir oben (S. 23) gesehen, daß das Wort auch tatsächlich so heißt. Jedenfalls klingt Hansens eigene Auffassung sonderbar und führt zu abwegigen Schlüssen. Er gibt die Stelle wieder mit „. . . für die griechische Zunge zurechtgemacht". Nach F. Altheim wiederum soll dies bedeuten, „daß es sich um eine Umschrift aus dem aramäischen Alphabet in das griechische handelt". Zum Beweis heißt es: „Denn nur so war es Hermippos möglich, die (awestichsen) Verse zu scheiden", d. h. deutlich zu machen, — explanavit, wie Plinius berichtet (F. Altheim in La Nouvelle Clio, 1951. S. 64ff.). Alles dies ist unwahrscheinlich und unbeweisbar. Daher ist es nicht nötig, näher darauf einzugehen. Dasselbe gilt von Altheims „Awestischer Textgeschichte", denn die Inschrift, auf der diese Geschichte aufgebaut ist, enthält keine iranischen Wörter, sondern mittelindische, wie Henning, BSOAS 13. 80ff., gezeigt hat.

Es wird ferner allgemein angenommen, daß der Anspruch auf eine griechische Übersetzung des Awesta nur die Tendenz zeigt, den Satz zu glauben oder glauben zu machen: „Alle Weisheit stammt aus dem eigenen Volk". Es ist zwar hier in diesem Bericht nicht die Rede von einer späteren Rückübersetzung aus dem Griechischen; trotzdem sei zugegeben, daß ein solcher Anspruch auf die Herkunft des universalen Wissens und der ganzen Weisheit dahinter stecken könnte. Aber man darf diese Absicht nicht deswegen auch den sāsānidischen Gelehrten zuschieben. Traumhafter Größenwahn und Prahlerei gedeihen nur in schlechten Zeiten. Wenn alle wirkliche Herrlichkeit längst dahingegangen ist, bildet man sich gern eine künstliche ein. Das geschah wohl im 10. Jahrhundert, nicht aber im sechsten. Jedenfalls fehlt jede Spur des

vermeintlichen Anspruchs in dem älteren Bericht, obwohl gerade da eine Gelegenheit dazu vorhanden gewesen wäre — bei der Rede von den Übersetzungen aus dem Griechischen durch Šāhpuhr I. Und die beiden Berichte, den einen aus dem 6., den anderen aus dem 10. Jahrhundert, einfach zu verschmelzen und zu verbinden, ist wissenschaftlich nicht zulässig.

Gleich nach jener Fiktion folgt eine Angabe über den ersten Sāsāniden, die auch von dem älteren Bericht abweicht. Entweder hat der Verfasser diesen nicht richtig verstanden oder mit Absicht falsch ausgelegt. Er besagt, daß „Artaxšaθr . . . dieselbe Schrift (*ham nipēk*) aus verstreuter Lage an einen Ort brachte, und Tansar . . . siegte (*apar mat*) und machte (sie) wieder maßgebend (*apāč handāxt*) mit dem Beweis aus dem Apastāk, und er (Artaxšaθr) befahl, (sie) durch diesen Beweis zu vervollständigen". (Zu „siegte" usw.. s. u. bei der Hauptquelle.) Was jene Schrift und was dieses Apastāk enthielt, kann man nur vermuten. Wenn es auch nicht sicher ist, ob mit der Schrift das Zand in dem obengezeigten Sinn der Wissenstexte gemeint ist, so ist es doch wahrscheinlich, daß man unter dem Apastāk nur mündlich überlieferte Texte zu verstehen hat; denn wenn das verstreute schriftliche Material einmal zusammengebracht worden ist, bleibt nur das mündliche übrig, wodurch es vervollständigt werden kann. Der ältere Bericht (DkM. 412, 11ff.) aber sagt nichts von diesen beiden, dem schriftlichen *nipēk* und dem mündlichen *apastāk*, sondern etwas anderes. Auch handelt es sich hier kaum um irgendeine andere geschichtliche Quelle, sondern es ist m. E. die ungenaue Wiedergabe ein und desselben Berichts (s. u.). Wenn sich die Sache so verhält, verlieren sowohl Wikanders obenerwähnte These der zwei Überlieferungen, der schriftlichen und der mündlichen, als auch die daraus gezogenen Schlüsse ihren Grund und ihre Stütze. Jedenfalls ist der spätere Bericht für die ältere Zeit bzw. für die Geschichte des Awesta nicht ohne weiteres zu benutzen.

Die Angabe über Āturfarnbaγ ist natürlich bemerkenswert: „jene (Awesta-)Abschrift, die nach allen Seiten verstreut war, brachte er als ein neues Instrument aus der Verstreuung wieder zur Ganzheit und nach dem Archiv (*dīvān*) der Hauptstadt (wohl

Bāgdād), zur Betrachtung und als Maßstab für die gute (lichte) Religion — *apastāk*, *zand* und die Worte der Best-Orthodoxen (der früheren Lehrer)". — Es ist wohl wahrscheinlich, daß er außer in der Abfassung des Dēnkart auch in dieser Hinsicht etwas geleistet hat, wie etwa sein Bruder (ZDMG. 98. 339). Das bedeutet aber keine großen Änderungen oder Ergänzungen der alten Texte. Von einer Revision des Awesta darf man nicht sprechen. Eigentlich handelt es sich nur um das Dēnkart, wie die Überschrift sagt und wie auch aus dem, was der letzte Bearbeiter von sich schreibt, hervorgeht. Aus seinen allgemeinen und weitschweifigen Worten sei nur das Wesentliche wiedergegeben: „Ich . . . schrieb ein neues Instrument . . . aus dem, was in dem Archiv wiedergefunden und von dem Weggeschleppten . . . zurückgebracht wurde; und . . . für das Wieder-zum-Maßstab-Nehmen der Worte und Gebräuche der Best-Orthodoxen, d. h. der früheren (Gelehrten) und (für) die Beweise des Apastāk und (für) das Gedeihen des Wissens der guten (lichten[1]) Religion ordnete (ich) (alles) kapitelweise (oder sachgemäß) darin und schrieb (es) vor . . . und nannte es wegen der starken Ähnlichkeit mit jener großen Quelle (oder Urtext) ‚Dēnkart der eintausend Kapitel (oder Themen)'." Auch sonst (Šgv. 4. 107) wird das Werk als „eintausend Kapitel besitzend" bezeichnet. Tausend ist natürlich nur eine geläufige große runde Zahl und kann auch nur für die drei ersten Bücher gelten, weil der Bericht am Ende des dritten und nicht des letzten Buches hinzugefügt wurde. Es ist dabei zu bedenken, daß Šgv. nur Āturfarnbaγ als seinen Verfasser kennt. Ferner nennt ihn der zweite Verfasser in den Einleitungen zu dem 4. bis 9. Buch nur im Zusammenhang mit anderen Werken oder überhaupt nicht.

Die Aussage über die tausend Kapitel oder Themen bezieht sich nicht auf irgendein anderes Werk, wie West sie auffaßt. Ebenso verfehlt ist seine frühere (SBE. 5. 148), neuerdings von de Menasce (Šgv. S. 12) wiederholte Ansicht, daß der jetzige Text noch ein drittes Mal durch einen weiteren Gelehrten revidiert wurde. Wenn das der Fall gewesen wäre, hätte man es sicher im Werk

[1] Diese Bedeutung beruht auf der arabischen Wiedergabe *ad-dīn al-abyaḍ*, s. Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für W. Geiger, S. 246.

selbst mitgeteilt. Auch der älteste uns bekannte Abschreiber, Māvindāt Naremāhān (1020 n. u. Z. in Bāgdād), nennt nur die zwei Verfasser, und die sonst bekannten Daten passen ebenfalls zu ihnen. Daher nennt die von West herangezogene Quelle den zweiten Verfasser, aber etwas fehlerhaft: „Ādarbād, son of Mahrasfend, son of Asavahist, in the year three hundred of Yazdagard". Der Fehler, durch den wohlbekannten und berühmten Namen Āturpāt ī Mahraspandān entstanden, liegt in dem Namen zweiten Grades, der richtig Aδmēt (Ēmēt, mundartliche oder verwandte Form von Ummēt „Hoffnung") hieß. Die Nachricht ist sonst wertvoll, da sie auch den Namen dritten Grades Ašavahišt, und das Jahr angibt. Damit kann man den Vater (und Verfasser eines anderen Pahlavī-Werkes) mit dem Führer in Masʿūdīs bekanntem Bericht noch sicherer gleichsetzen, als es schon in Šnš. (S. 5, § 6b) geschah (noch früher bereits in Rāhnumā 2. 148f.).

Der Inhalt des 3. Buches kann kurz als *gāsānīk* bezeichnet werden. Abgesehen von dem schwierigen Gegenstand — Betrachtungen über theologisch-philosophische Fragen —, stört uns die Manieriertheit des Stils dermaßen, daß es oft unmöglich ist, den Gedankengang zu erfassen und zu verfolgen. Auch da. wo die Themen einigermaßen leicht und ersichtlich sind, ist die Sprache unnötig weitschweifend und gekünstelt, so daß ihre wörtliche Wiedergabe erhebliche Schwierigkeit macht. Auch diese Abschnitte müssen neu übersetzt werden. Zu ihnen gehören einige Gruppen der Antworten auf die Fragen, die entweder von den eigenen Glaubensgenossen, von Schülern bzw. Skeptikern, oder auch aus anderen Kreisen, von Andersgläubigen, stammen. Diese Fragen und Antworten sind wirklich interessant und lehrreich, da sie etwas Lebendiges aus der zeitgenössischen Geistesgeschichte darstellen.

Als interessantes Beispiel aus dem eigenen Glaubenskreis sei die Frage (DkM. 9f.) genannt, warum man das gesamte Awesta als authentisch, als von Ōhrmazd dem Zaratušt Offenbartes und Mitgeteiltes, betrachten soll. Es gab schon damals Gläubige, die nur die Gāthās als offenbart betrachteten und anerkannten und die trotz der Gesprächsform glaubten, daß die anderen Stücke von Schülern oder Priestern stammten, wie es hier ausdrücklich heißt.

Unter den späteren Pārsen kam diese kritische Ansicht erst im 19. Jahrhundert wieder auf, als man anfing, das Awesta mit westlich geschulten Augen zu sehen und zu studieren. Damals erhob sich der Ruf: Zurück zu den Gāthās! Aber genau so wie im 9. Jahrhundert fehlte es im 19. und fehlt es auch heute nicht an Orthodoxen, die sich mit allen Mitteln — geistigen und materiellen — dagegen wehrten. Man kann viele solche Parallelen zwischen den damaligen und den jetzigen religiösen Streitigkeiten feststellen.

Als lehrreiches Beispiel von Fragen aus dem Kreis der Andersgläubigen seien die manichäischen Ansichten über die Ehe beleuchtet, weil sie etwas Neues bieten, bzw. etwas Seltenes bestätigen. Sie kommen in der wertvollen Reihe der Gegensätze zwischen Mani und Āturpāt ī Mahraspandān vor (DkM. 216. 19ff.; s. dazu de Menasce, Šgv. S. 288ff.). Nach dem zarathustrischen Standpunkt soll man nur aus einer edlen, bzw. standesgemäßen oder vielleicht aus der eigenen Familie (*tōxmak*) eine Frau nehmen. Nach dem manichäischen Standpunkt aber kann man auch außerhalb solcher Familien heiraten. Das ist ganz sicher der Sinn von *hač-ač bē tōxmak*, ganz gleichgültig, wie der Rest zu erklären ist (DkM. 217. 9ff.). De Menasces Korrektur folgend, würde ich ihn als Nebensatz auffassen: „(aber) für die guten (d. h. also doch ‚lichten', *vēh*) Electi ist es eine Sünde". Die Art, wie er alles in einem Satze verbindet, kann man m. E. nicht gutheißen. Mit einer anderen, viel leichteren Korrektur oder mit der Ergänzung von *nē* würde es heißen: „es ist keine Sünde (eine Frau) zu verführen" oder „selbst für die Verführer ist es (keine?) Sünde". Das scheint auf das Konkubinat anzuspielen. Bekanntlich war es den manichäischen „Hörern" oder Katechumenen erlaubt, zu heiraten oder in wilder Ehe zu leben, so wenigstens nach Augustin; vgl. den Anfang des 4. Buches seiner Bekenntnisse. Es ist nicht besonders verwunderlich, wenn strenge Verbote einerseits und loser Verkehr und volle Wollust andererseits gelehrt wurden. Ob und inwieweit es wahr ist, bleibe dahingestellt; jedenfalls ist es bezeichnend, daß man einen solchen Vorwurf auch hier findet.

Es wird sich lohnen, solche Streitfragen und einige andere Abschnitte zu behandeln, obwohl viele andere wiederum wirr aus-

sehen. Man kann sie kaum verstehen und übersetzen. Die alte Übersetzung P. Sanjanas ist fast nicht zu gebrauchen. Bei der Schwierigkeit der Sprache ist es begreiflich, daß kein anderer Versuch in der langen Zeitspanne seither unternommen worden ist. Die Sache aber ist doch nicht ganz so hoffnungslos, wie es zunächst scheint. Das kann man aus den Übersetzungen R. G. Zaehners (BSOS. IX, jetzt: Zurvan. A Zoroastrian dilemma) und noch besser aus denen von de Menasce (Šgv.) ersehen. Sein angekündigtes Werk „La fin du Mazdéisme — introduction au dēnkart" wird sicher noch mehr Licht auf dieses wirklich dunkle Werk werfen.

Da fast alle Überschriften bekunden, daß die Themen nach *nikēž ī vēn dēn* ausgeführt worden sind, nahm man an, dies sei der Name eines früheren Werkes, aus dem sie stammten. Sicheres darüber hätten wir aus den einleitenden Worten erfahren, aber leider fehlt der Anfang des Buches in den Hss. Auch wird nichts darüber in dem Endabschnitt gesagt, wo über das Dēnkart ausführlich berichtet wird. Das Schweigen darüber berechtigt uns, den Ausdruck *nikēž ī vēh dēn* als Appellativum aufzufassen. Also stammen die Themen nicht aus einem bestimmten früheren Werk, sondern sie sind nach der allgemeinen Belehrung der guten (lichten) Religion behandelt worden. Damit wird nur der in dem letzten Abschnitt erhobene Anspruch wiederholt, nämlich, daß dieser Teil des Dēnkart auf den älteren Religionsschriften beruhe, daß es „ein Schimmer aus dem Glanz eines Lichtstrahls aus dem Licht des Urlichts" sei.

Wie weit aber die theologisch-philosophischen Betrachtungen auf ältere Texte zurückgehen, ist nicht immer festzustellen. Es ist möglich, daß sie auf den Kommentaren über die *gāsānīk* Nasks beruhen, aber die ganze Art der Darstellung weist auf eine gewisse Selbständigkeit des Verfassers hin. Dabei konnten auch fremde Einflüsse eindringen, welche die Streitigkeiten und Unterredungen mit den Andersgläubigen mit sich brachten. Beide, der reinere Monotheismus und die höhere Ethik, die man hier spürt, könnten eine Reaktion auf den christlichen Einfluß darstellen, und zwar in der Richtung einer besseren Erkenntnis der eigenen Religion. Selbst die beliebte und oft wiederkehrende Lehre vom *patmān*, ‚Maß',

‚goldene Mitte‘ im Gegensatz zu *frēhbūtīh* ‚Viel-Sein‘ und *aβibūtīh* ‚Mangelhaft-Sein‘ (z. B. DkM. 46. 16ff.), die ausgesprochen aristotelisch klingt, kommt in den älteren Handarz-Texten (z. B. PT. 88. 3ff.) und wahrscheinlich in dem noch älteren Handarz-Nask, *Bariš* (DkM. 685, 9ff.) vor.

Der Verfasser, Āturfarnbaγ, hat, zufolge der Geschichte vom „Verfluchten Abāliš (?)“ (*Mātīkān ī gižastak Abāliš*; vgl. GIrPh. 2. 109, § 61; Adriens Barthélemy, Gujastak Abāliš, relation d'une conferense theologique, Paris, 1878; Homi F. Chacha, Gajastak Abālish. Pahlavi text with transliteration, English translation, notes, and glossary, Bombay, 1936) sogar am Hofe des Chalifen al-Ma'mūn (813—33) an einem religiösen Rededuell teilgenommen. Der Gegner hieß ursprünglich Daδv-Ōhrmazd und war ein leutseliger (*ruvān-dōst*) Mensch. Einmal aber bekam er keinen Anteil von dem Opfermahl, und daher wurde er von jemandem aufgehetzt, wurde zornig und forderte zu einem Rededuell heraus. Außer den Zarathustriern werden hier Muslime (*tāčīkān*, s. ZDMG. 102. 384), Juden und Christen genannt. Das Fehlen der Manichäer beweist, daß die Bezeichnung des Herausforderers, *zandīk*, hier den üblichen Sinn, nämlich Manichäer, hat und daß er selbst seine Freunde und Glaubensgenossen vertrat. Er erhielt dann den neuen Namen Abāliš, wohl ein Schimpfwort.

Die dritte der von ihm gestellten sieben Fragen beweist auch, daß er ein Manichäer war: „Wer befiehlt die Strafen, Ōhrmazd oder Ahraman? Die Strafen, welche die Könige den Menschen für ihre Vergehen auferlegen, müssen auf Befehl Ahramans ausgeführt werden. Denn nach welcher Vernunft ziemt es sich zu glauben, daß Ōhrmazd die Strafen ausübt, und wenn Ōhrmazd die Strafen befahl, dann haben wir (auch sonst) keine Gewalttat (d. h. kein Übel) von Ahraman (zu beklagen)“. Dies weist auf Mānīs Lehre hin: Strafurteile, Gesetze und Richter sollten abgeschafft werden (DkM. 217. 13f.), ein praktisches Ergebnis des passiven Gehorsams. In der Antwort wird der Strafprozeß mit dem Abschneiden eines vergifteten Fingers verglichen. Wie dies den Leib rettet, so jener die Seele.

Hier sei noch ein unveröffentlichtes Werk Āturfarnbaγs erwähnt: *Pursišnīhā ī* (*hač*) Āturfarnbaγ. Es handelt sich wohl um

rund 150 gesellschaftliche und Zeremonialfragen (Report 1902, S. 224ff., BdA. XIII).

Das IV. Buch enthält, wie es zu Anfang heißt, ausgewählte Worte desselben ĀTURFARNBAγ, und zwar aus einem Werk namens *Aδvēn* (*ī*) *āmōk vičīn*, etwa „Satzungen des Lehrmeisters". Es ist aber wahrscheinlich, daß der Name in *Aδvēn nāmak*, „Buch der Satzungen", zu verbessern ist, denn dieses wird nicht nur in arabischen Geschichtswerken, sondern auch in Pahlavī-Texten oft erwähnt, sogar in Verbindung mit demselben Verfasser (DkM. 145. 16; Dd. 88. 12, vgl. 8). In diesem Falle steht *vičīn* für *vičīt* ‚ausgewählt', vgl. *nipišt* ‚geschrieben' in der Dk.-Stelle; und das folgende *āmōk dar* oder *dar ī āmōk*, etwa „Lehrkapitel", würde eine Auswahl aus diesem Werk darstellen.

Der Inhalt ist wieder *gāsānīk*, theologisch-philosophische Betrachtungen über die Aspekte der Gottheit, in demselben schwer verständlichen Stil wie das III. Buch. Bevor eine Übersetzung vorliegt, kann man nur schwer etwas Näheres über den Inhalt dieses Buches sagen. Es enthält auch einiges Wesentliche für die Literaturgeschichte. Bei dem Aspekt ‚Macht' ist ein Bericht über die Bemühungen der irdischen Machthaber, der iranischen Könige, um die heiligen Schriften eingefügt worden (s. DkM. 411. 17ff.). Diese Geschichte des Awesta stammt sicher aus der Zeit HUSRAVS I., denn er wird hier (DkM. 413.9) *im baγ* ‚dieser (= der jetzige) Gott' genannt, während ARTAXŠ *ōē* bzw. *avē baγ* ‚jener (= der frühere) Gott' heißt. (Es ist auch beachtenswert, daß die noch älteren Könige hier einfach mit ihrem Namen ohne den Ehrentitel *baγ* ‚Gott' angeführt werden). In bezug auf VIŠTĀSP und DĀRĀY Ī DĀRĀYĀN (auch BdA. 237.1 nennt einen Kanzler, *vazurg framātār*, namens KĀT unter diesem Herrscher) ist der Bericht wohl sagenhaft, aber in anderen Fällen könnte er mehr oder minder historisch sein. Denn wie sollte man sonst auf den Namen VALAXŠ Ī AŠKĀNĀN (Vologeses I., 51—79) aus der kaum bekannten Dynastie der Arsakiden kommen? Das, was wir sonst über die religiöse Haltung dieses Königs wissen, spricht für diese Nachricht, wie bereits DARMESTETER hervorgehoben hat. Ferner ist es auch beachtenswert, daß die Sage von der Verbrennung bzw. Verschleppung der

beiden Hauptabschriften durch ALEXANDER nicht erwähnt wird. In dem Abschnitt über VALAXŠ heißt es sogar, daß das *apastāk ut zand* (wobei *zand* die ältere Bedeutung von gewissen aw. Texten hat und nicht die der Pahlavī-Version), „in reinem Zustand überliefert waren", *apēčakīhā andar āmat ēstāt* (DkM. 412. 6). Diese Aussage läßt zwei wichtige Schlüsse zu: 1. daß die genannten Freveltaten ALEXANDERS gar nicht verübt worden sind; 2. daß das Awesta zu dieser Zeit noch nicht schriftlich fixiert war. Es bestand nur in mündlicher Überlieferung, sonst wäre es wenigstens verstreut gewesen, wie es gleich unten von der schriftlichen Lehre heißt. Somit stellen die vorhergehenden Aussagen (DkM. 411. 17ff.) über religiöse Schriften (*nipēkīhā*) unter VIŠTĀSP und über zwei Hauptabschriften (*pačēn*) unter DĀRĀY Ī DĀRĀYĀN einen Widerspruch dar. Sie könnten demnach nur eine Übertragung der späteren Ereignisse auf die älteren Könige sein.

Der Bericht lautet weiter: „. . . und die Lehre daraus (*āmōk-ač ī hač-aš*), die sowohl in geschriebener Form (*nipištak*) — aber durch die katastrophale Einwirkung ALEXANDERS in Iran in verstreuter Lage — als auch der Zunge anvertraut (*uzvān apaspārišnīk*, d. h. im Gedächtnis behalten) und daher authentisch (oder als Sitte, *dastoβar*) vorhanden war . . . Das aufzubewahren (oder aufzusuchen, *nikās dāštan*) und für die Länder (Irans) ein Memorandum (*aβiyātkār*) zu machen, befahl er". Hier könnten schriftliche parthische Werke gemeint sein. Wichtiger ist die Frage, ob wir in den Worten ‚Memorandum machen' auch einen Hinweis auf die schriftliche Fixierung des Awesta zu erblicken haben.

Weiter heißt es, daß „ARTAXŠAθR . . ., zur (Festsetzung der) wahren Autorität, TANSAR — auch die (mit der) verstreute(n) Lehre — und alle (Vertreter anderer Religionen) nach der Hauptstadt (oder: an den Hof, *dar*) wünschte (beorderte). TANSAR siegte. Er (A.) nahm die eine (Lehre) an und ließ die anderen aus der Autorität (fallen) und gab sogar diesen Befehl: ‚Fortan ist für uns jede (andere) Lehre anders (fremd) als die Religion der Mazdāh-Verehrung geworden, denn nun endlich sind Wissen und Auskunft davon nicht (mehr) unten' (*frōt*, d. h. wohl ‚unbekannt' oder ‚niedrig, minderwertig', *frōt-dast*, *-matāk*, np. *firō-dast*, *-māya*)".

Trotz der wörtlichen Übersetzung dieses lakonischen Berichtes dürfte der Sinn klar sein. Zur Festsetzung der wahren Religion wird Tansar berufen, und zwar mit der verstreuten Lehre, die er wohl wieder zusammengetragen hatte. Der Nachsatz ‚auch die verstreute Lehre' ist so zu verstehen. Es ist verfehlt, das Wort ‚Lehre' hier einfach als, Lehrer' aufzufassen und es auf die hypothetischen verschiedenen Schulen und Sekten der Iranier zu beziehen. Vor allem sprechen der Schluß und die Hauptaussage entschieden dagegen. Denn den dort gemeinten Gegensatz zu der „Religion der Mazdāh-Verehrung" können nur die anderen Religionen bilden — und nicht ihre eigenen Schulen und Sekten. Folglich sind auch neuere Mutmaßungen und Schlüsse, wie z. B., Tansar habe die aw. Schriften dieser seiner Gegenspieler vernichten lassen, genau so verfehlt wie die früheren, daß er sein eigenes, neoplatonisches Gedankengut in das Awesta eingemischt habe. Die Wahl im Interesse des Reiches lag für den König zwischen der eigenen und den fremden Religionen und nicht zwischen Tansars Orthodoxie und anderen, abweichenden Richtungen. Das folgende „und alle (Vertreter der anderen Religionen)" ist aus dem Zusammenhang erschlossen. Es ist aber nicht nötig; denn *ut* ‚und' braucht nicht echt zu sein, und *hamāk* ‚alle' könnte man mit dem Vorhergehenden verbinden: „mit der ganzen verstreuten Lehre". Ferner heißt es aber nicht einfach: „Tansar kam" (das brauchte kaum gesagt zu werden, besonders wenn der König der Könige befohlen hatte), und auch nicht: er „set about his business" (Zurvan, 8), sondern: er „siegte"; np. *bar āmadan* „to succeed in one's wishes, to triumph, to overcome" (die gleiche Wendung). Hier wird jedoch nichts über eine Kontroverse gesagt, wie gleich unten in den anderen Fällen. Wir brauchen sie auch nicht anzunehmen, genau so wenig wie die Anwesenheit der Gegner. Daher könnte man besser statt ‚siegte' nur ‚wurde mächtig oder erfolgreich' sagen. Jedenfalls gibt sein ‚Siegen' bzw. sein ‚Mächtig- oder Erfolgreichsein' einen deutlichen Fingerzeig auf seine Machtstellung. Diese gewann er natürlich nicht gleich unter Artaxšaθr, sondern allmählich unter dessen Nachfolgern, wie wir aus anderen Quellen wissen. Kurz gesagt: Diese Aussage ist nicht mehr oder weniger als eine allgemein gehaltene Zusammen-

fassung dessen, was KARTĒR in einer seiner Inschriften mit vielen Worten und Einzelheiten sagt, s. SPRENGLING, AJSL. 57 197—228, und SPRENGLING, Third century Iran. Sapor and Kartir; Chicago 1953, S. 51: „And in Kingdom after Kingdom and place after place throughout the whole empire the services of Ahuramazda and the gods became superior, and to the mazdayasnian religion and the magimen in the empire great dignity (or „reverence") came (lit. „became"), and the gods and water and fire and small cattle in the empire attained great satisfaction while Ahriman and the dēvs attained great beating (?) and hostillity (?), and the teachings (doctrines?) of Ahriman and the dēvs from the empire departed (were banished)? and there (viz. within the empire) were left uncultivated (fell into desuetude). And Jews and (Buddhist) Sramans and Bramins (!), and Nasoreans and Christians and Matak(!?) and Zandiks in the empire became smitten . . .". Mit ‚Zandiks' sind natürlich die Manichäer gemeint, wie in Šnš, 6.7. und sonstwo. Diese sachliche Ähnlichkeit der beiden Aussagen beweist nicht nur die Identität TANSARS mit KARTĒR, sondern auch die Glaubwürdigkeit des ganzen Berichtes aus dem VI. Jahrhundert. Wie oben gesagt, hat der spätere Verfasser des X. Jahrhunderts ihn vielfach geändert und ergänzt — sozusagen ausgefüllt und dabei manches umgedeutet. Aber es liegt kein Grund vor, den älteren Bericht zu bezweifeln und zu verwerfen.

Leider tut man es oft und zieht, andererseits, wie A. MARIEQ (Mélanges Grégoire 245ff.) zeigt, aus einer zweifelhaften Ergänzung und falschen Auslegung eines koptisch-manichäischen Berichtes den weitgehenden Schluß, der nächste König, ŠĀHPUHR I., sei ein Anhänger Mānīs gewesen. In dieser Frage muß man vielmehr an der amtlichen Titulatur „Mazdāh-Verehrer usw." auf Münzen und Inschriften festhalten. Gewiß brauchen wir ihn uns nicht als einen engherzigen und fanatischen Magier vorzustellen. Er war eher ein liberaler und freigeistiger Fürst. Daher erklärt sich seine fast entgegenkommende Haltung zu Mānī, genau so wie seine Bemühungen um außerreligiöse, d. h. weltliche Schriften aus anderen Ländern. Außerdem war er nicht nur gegen die Manichäer tolerant, sondern auch gegen die Juden und Christen. Alle diese sollten in Frieden

leben, jeder nach seiner Religion, heißt es in einem Edikt, das nur von Šāhpuhr I. und nicht von Šāhpuhr II. stammen kann (s. Herzfeld, ArchHistIran, 102).

Was seine Bemühungen um die weltlichen oder wissenschaftlichen Schriften anbelangt, heißt es wörtlich: „Auch die Schriften, die von der Religion (getrennt waren, oder: außerhalb ihrer lagen?) — über Heilkunde und Astronomie (bzw. Astrologie), Bewegung und (Zustand?), Zeit, Ort und Substanz, Schöpfung, Werden und Vergehen, Wechsel und Wachsen und andere Wissenschaften und Lehrmittel — (und die) in Indien, (Ost-)Rom und auch in anderen Erdteilen verstreut waren, brachte er wieder zusammen und vereinigte sie wieder mit dem Apastāk" (DkM. 412.17ff.). Das Wort *apāč* ‚wieder, zurück' braucht man u. U. nicht zu betonen, denn 1. kann es einfach für *bē* stehen, wie auch np. *bāz* für *bi*; 2. enthält dieser Bericht keine Aussage über die Verschleppung des *apastāk ut zand* aus Iran. Vor allem muß man den zweideutigen Ausdruck *hač dēn bē* richtig verstehen. Nimmt man ihn als „außerhalb der Religion (liegend)", so wird damit zugegeben, daß diese Schriften nicht zu *dēn* und folglich auch nicht nach Iran gehörten. Ihr Verstreutsein in anderen Ländern bedeutet daher ebenfalls nicht, sie wären ursprünglich iranisch gewesen. Aber man kann alle diese Punkte ebensowenig mit Gewalt interpretieren, wie sie als späte Zutaten betrachten. Daher glaube ich, *hač dēn bē* bedeutet nach dem Zusammenhang einfach ‚aus der Religion' oder ‚der Religion', und folglich wäre auch hier ein Anspruch auf ursprünglich eigenes Gedankengut, eigene Wissenschaft, erhoben worden. Das berührt aber die Hauptsache nicht, den Tatbestand nämlich, daß Übersetzungen wissenschaftlicher Werke aus fremden Sprachen, wie Griechisch und Indisch, angefertigt wurden. In diesem Bestreben nach universalem Wissen sieht Molé, (Mélanges H. Grégoire, 293) eine Reaktion auf den Einfluß Mānīs oder auch ein Wetteifern mit ihm. Der neue Prophet betrachtete sich als Erben und Vervollkommner aller alten Propheten und ihrer Wissenschaft. Daher fühlten sich auch die zarathustrischen Priester verpflichtet, das Wissen der fremder Völker in ihren Kanon aufzunehmen. Aber die Worte „brachte er wieder zusammen und vereinigte sie wieder mit dem

Apastāk" brauchen nicht zu gewichtig genommen zu werden, denn die Inhaltsangabe des gesamten Apastāk bestätigt diesen Anspruch kaum. (Ein Nask, nämlich *Naxtar*, könnte eine Ausnahme bilden. Leider werden Einzelheiten davon, da eine Pahlavī-Version fehlt, nicht mitgeteilt, aber der Titel, nach sk. *nakṣatra* ‚Gestirne', deutet auf Indien hin.) Ob Mānī dazu Veranlassung gab oder nicht, die Übersetzungstätigkeit bleibt eine Tatsache. BAILEY hat eine Reihe von Einzelheiten, Parallelen und Entlehnungen festgestellt (ZorProb 81 ff.), und DE MENASCE hat einige weitere indische Buchtitel bzw. Fachausdrücke in demselben 4. Buch entdeckt (JAs 1949, 1 ff.) — *tark* ‚Logik', *avyākaran* ‚Grammatik', astrologische *hōrā* (eine Entlehnung aus dem Griechischen) und m. E. *kāla kōšā(k)* ‚Zeit(rechnungs)-Sammlung'.

Alles dieses ist natürlich unzureichend, aber wenn wir auch nicht von einem tiefen Einfluß, sei es von griechisch-hellenistischer, sei es von indisch-buddhistischer Seite, sprechen dürfen, so zeigt das Erwähnte doch einen gewissen Verkehr auf geistiger Ebene zwischen den Nachbarländern. Ihre Beziehungen waren also nicht nur kriegerischer und kaufmännischer, sondern auch kultureller Art. Das ist fast selbstverständlich, und wir hätten davon mehr und größere Beweise, wären wissenschaftliche Werke der damaligen Zeit gerettet worden. Aber selbst von den religiösen Schriften hat man nur das Notwendigste behalten. Es ist daher ungerecht, ein verdammendes Urteil zu fällen, wie „Sasanian literature reveals a poverty of mind almost inconceivable and rarely attained elsewhere" (HERZFELD, ArchHistIran 100). Die ersten Jahrzehnte dieser sāsānidischen Epoche zeigen die Tendenz zu Vielseitigkeit und Vermehrung des Wissens nach allen Richtungen, d. h. also die Zeichen des Aufblühens einer Kultur. Später dagegen, als die Tendenz auf Einheit und strenge Dogmatik gerichtet ist (s. gleich unten), tritt tatsächlich ein Stillstand ein. Der gleichen Gefahr unterlag aber auch die hellenistische Kultur im III.—IV. Jahrhundert, wie MACAULAY es hübsch schildert: „. . . where the whole system of life is a ceremony, where knowledge forgets to increase and multiply . . ." usw. Es wäre daher auch verfehlt, die sāsānidische Epoche in TOYNBEES Terminologie als ‚breakdown' zu bezeichnen, d. h. als

das Ende des Aufblühens im Gegensatz zu ‚disintegration', dem völligen Absinken. Richtiger wäre der Vergleich mit dem westlichen Mittelalter, das man heute auch nicht mehr ‚dunkel' nennt, sondern als Zeit des Aufbewahrens des alten Lichtes betrachtet — des Feuers nämlich, das unter der Asche noch weiter glühte und gelegentlich aufflammte und die Keime für die Renaissance in sich trug. In derselben Weise, aber in viel stärkerem Maße hat die sāsānidische Epoche den Weg für die Blütezeit des Islams vorbereitet. Noch fehlen die Mittel, es in gebührendem Maße, zu beweisen, doch werden die neueren archäologischen Funde vielleicht auch dazu verhelfen.

Der letzte Satz über Šāhpuhr I. lautet, daß er „die Festlegung aller Ungläubigen auf die Religion der Mazdāh-Verehrung zur Diskussion stellte" (DkM. 413. 1f.). Das weist auf Tansars (Karters) weitere Tätigkeit hin. Gleich danach heißt es ähnlich über Šāhpuhr II., daß er „alle Weltbewohner durch Kontroversen grund- und ausredelos (*apēv hānak*?) machte (oder: für Kontroversen) und alle Worte zur Diskussion und Untersuchung brachte und (daß er) nach der Rettung Āturpāts durch den Ordalspruch . . . und der Festsetzung der Nasks . . . auch dies verkündigte: ‚da nun wir die (gute, lichte) Religion in der Welt gesehen haben, werden wir höchsteifrig eifrig sein, keine schlechte Religion (gelten) zu lassen,' und demgemäß handelte". — Das Ordal, dem Āturpāt sich im Interesse der nationalen Religion unterzog, wird vielfach erwähnt und oft als Aufgießen des geschmolzenen Metalls auf seine Brust beschrieben. Das Neue oder Besondere ist die Festsetzung (? *ōšmurtan*) der Bücher (*nask*) des Awesta; aber leider ist die Bemerkung zu vag, um seine Rolle darin genauer zu erkennen. Es ist möglich, daß er das Awesta in 21 Bücher einteilte und in die jetzige Schrift umsetzte, aber es ist unwahrscheinlich, daß er dabei Änderungen im Wortlaut vornahm — höchstens vielleicht in nichtssagenden, formelhaften Wendungen für rituelle Zwecke. Wichtiger wäre die Frage, ob und wie weit er mit der Pahlavī-Version zu tun hatte.

Noch dürftiger ist merkwürdigerweise die Auskunft über die literarische Tätigkeit unter der Herrschaft des dem Berichtschreiber zeitgenössischen Königs Husrav I. (531—579). Selbst das Wenige

wird ohne Namen angeführt, die andererseits z. B. in Vyt. erwähnt werden. Es heißt nur, um den nominalen Satz als verbalen wiederzugeben: „als er Ketzerei und Tyrannei mit voller Gegenwehr schlug, vermehrte er viel das ausführliche Wissen und die Diskussion über jede Ketzerei der vier Berufe durch die Offenbarung aus der Religion" (DkM. 413. 9ff.). — Offensichtlich sind hier seine Bekämpfung MAZDAKS und des Mazdakismus einerseits und der feudalen Tyrannei andererseits gemeint und die darauf folgende Reorganisation der vier beruflichen Klassen. Die anderen königlichen Aussprüche haben zwar priesterliches Gepräge, können aber trotzdem als geschichtlich angesehen werden (vgl. jetzt ZAEHNER, Zurvan 8f., 11f.).

Das 5. Buch handelt wieder „über die Worte" desselben ĀTURFARNBAγ „in dem Buch (*nipēk*), das *syml'* genannt wird". Der Inhalt soll seine Antwort auf einige Fragen eines YĀKŪP Ī HĀRYĀN (oder -DĀN) wiedergeben. Der erste Teil bringt hauptsächlich eine Art iranischer Prophetengeschichte mit einigen Vorschriften am Ende. Am Anfang aber steht ein sagenhafter Bericht, in dem jüdische und andere Stämme eine Rolle spielen und der deswegen für eine nähere Untersuchung besonders geeignet ist. Die Eigennamen YĀKŪP Ī HĀRYĀN und unten BANĪ-ISRĀYĪL hat bereits B. T. ANKLESARIA erkannt. Im übrigen ist die Rede 1. von Stämmen, die *slm'* (aber in K *syml'* wie oben) genannt werden; 2. von der Führerschaft über einen iranischen Stamm (kaum von der eines Mannes namens ĒRTŌXMAK) und von der Beteiligung ihrer (?) Vorfahren, aus Freundschaft für jenen Stamm, unter der Heerführerschaft BŌXTNARSEHS (NEBUCHADNEZZAR) an dem Kampf zur Abschaffung ungeeigneter Gesetze und der üblen Tätigkeit des BANĪ(K) ISRĀYĪL; 3. von der argen Böse-Geister(*dēv*)-Verehrung und dem Verderben durch diese (Leute), und schließlich 4. von der Aussendung (eine Mission) von Kay LOHRĀSP aus Ērān-šahr mit BŌXTNARSEH nach Ost-Rom (hrōm) und der Heiligen Stätte (*byt' mkds*, also Jerusalem).

Es ist sehr wohl möglich, daß wir hier nur die durch die zeitgenössische politische Lage bedingte Tendenz wiederfinden, die Vergangenheit Irans mit dem Alten Testament, den Zarathustris-

mus mit dem Judentum, zu verknüpfen, wie HERZFELD (Zor. 841f.) sagt. Man kann aber ebensogut behaupten, daß die wirkliche Geschichte in sagenhafte Form gekleidet bzw. umgestaltet worden ist. Jedenfalls ist der Vergleich mit TABARĪ 1. 645ff., beachtenswert: „Luhrāsp wohnte in Balkh; BUXTNAṢAR, dessen persischer Name *bxtrsh* war, war sein *ispāhbaδ* über Ahwāz bis nach Rūm, über das ganze Land westlich des Tigris . . .“

Der Schluß (DkM. 454. 11ff., K 43 II 13 v) dieses ersten Teiles ist noch wichtiger, da er etwas Geschichtliches über die nach-sāsānidische Zeit, über das Streben und die Stimmung unter den Zarathustriern, enthält. Zunächst wird festgestellt, daß nach der Bestätigung durch das Geschmolzene-Metall(Bronze)-Ordal Āturpāts die Religion bis zur Zeit YAZDKART III. in Wirksamkeit blieb . . . Dann heißt es: „Jetzt haben die Streitenden (freie) Bahn, Zweifel über jenes Gesetz und jene Lehre auszusprechen. Trotzdem ist das Apastāk in höchstem Maße ohne gleichen (*anahambūtīk*); darin sind viele Worte, schöne Schriften und Gesetze und Urteile (gemäß) des Verstandes, so daß man darüber nicht anderer Meinung sein kann (oder soll). Und obwohl es durch die Schwäche getrübt worden ist, so daß die Fürsprecher des Apastāk jetzt ins Klagen über die Streitenden geraten sind: wenn dieser (= jetzige) wohltätige ‚Gott‘ (Majestät), mit unsterblichem Leben, mit höchster Glorie, König der Könige, Befehl gäbe gegen die Vernichter und die Ketzer (oder Manichäer, wie *zandīkān* sonst heißt) und außer den Mohammedanern (*musalmānān*) gegen alle anderen, die (nicht) willig sind, den Maßstab (des Apastāk anzuerkennen — dann) würde bestimmt[1] geordnet die Wahrheit und die Kraft der Religion . . . u. dgl. m., damit du, Urteilender, weiser und erhabener (glücklicher) werden wirst.“

Es wäre nicht verwunderlich, wenn ein kleiner iranischer (wenn auch nicht gerade zarathustrischer) Fürst gemeint wäre. Denn selbst den freundlich gesinnten Chalifen würde man kaum mit der

---

[1] Der Sinn von ‚bestimmt‘ liegt in der Verbalform, Perfekt statt Präsens (Futur). Diese interessante Spracheigentümlichkeit kommt nicht nur im Np., sondern auch in der Hindī vor.

echt zarathustrischen Titulatur anführen. Sogar Ma'mūn wird sie nicht zugesprochen.

Die Hss. haben dann die Schlußinterpunktion; aber gleich darauf heißt es: Yākūp ist jetzt freundlich gesinnt (*dōstīk-čašm*) und nach Auskünften über die Religion begierig. Also der obige Nachsatz: „damit du . . .“ ist wohl an ihn gerichtet, aber kaum die Anrede ‚König der Könige‘, sonst würde er auch an anderen Stellen so tituliert. Nach dem Zusammenhang zu urteilen, hatte er wohl gewissen Einfluß auf den erwähnten ‚König der Könige‘, der durch ein staatliches Edikt veranlassen sollte, daß — natürlich außer dem Islam — nur der Zarathustrismus oder Mazdeismus in Iran Geltung habe.

Den zweiten Teil bildet eine Reihe von Fragen und Antworten über zarathustrische Dogmatik, Sitten und Gebräuche in einem Gespräch mit einem Christen namens Bōxt-Mārī. Trotz des Fehlens der Interpunktion ist jene Aussage über Yākūp nicht hiermit zu verbinden. Der neue Abschnitt beginnt also wie sonst — mit *apar* bzw. *ut apar*. Der Stil und die Klarheit der Antworten Āturfarnbayʒ lassen wieder zu wünschen übrig. Ob und wie weit sie sachlich Neues und Wertvolles bieten, kann ich hier ebensowenig untersuchen wie im Falle der vorhergehenden Bücher und Teile. Aus literarhistorischen Gründen sei aber doch erwähnt, daß die Antwort auf die Frage nach der Symbolik der heiligen Schnur (*kustīk*) aus einer früheren Abhandlung bzw. Rede (*vāčak*) entnommen worden und daß diese Abhandlung das *Čim ī Kustīk* (s. u.) ist.

Das 6. Buch bringt eine Sammlung von Weisheitssprüchen der Alten, der *poryotkēšān*, ein häufiger Ausdruck, der gleich unten mit ‚früheren Weisen‘ (*dānākān ī pēšēnīkān*) und an einer anderen anderen Stelle mit *fratom dānākān* ‚ersten (besten) Weisen‘ erklärt wird. Am genauesten aber trifft ‚Bestorthodoxen‘ den Sinn. Die Worte *vāvar gōβišn ī dēn ī mazdayast* „Glaubensworte (beinahe: Glaubensbekenntnisse) der Religion der Mazdāh-Verehrung“ sind als Buchtitel aufzufassen. Das Werk gehört zu der leichtfaßlichen *haδa-manθrīk*, der „mit Sprüchen versehenen“ Klasse, die nicht nur Verständnis, sondern auch Freude gibt — also beides, sweetness and light (Matthew Arnold). Darin sind nicht priesterliche

Weisheiten oder trockene und nichtssagende Worte angehäuft worden, wie man es sonst häufig findet und besonders den alten Persern in ihren Thronreden im Šn. vorwirft. Die Sprüche sind oft wahre Perlen an Maximen und Reflexionen und können zu den besten ihrer Art gezählt werden. Sie sind nicht nur vom sachlichen, sondern auch vom sprachlichen Standpunkt aus von hohem Wert. Sachlich predigen sie hohe Moral und Ethik. Nicht selten fühlt man darin einen „accent of emotion" (M. Arnold) — religiöse Inbrunst, neben ethischer Erbauung. Außerdem bieten sie auch philosophische Gedanken, z. B. Erklärungen und Betrachtungen über geistige Organe des Menschen. Sprachlich besticht das Werk durch den leicht verständlichen, kurzen Stil, der nahezu dichterische Form erreicht. Eine Fülle von Bildern, Vergleichen, geistreichen und symbolhaften Definitionen u. dgl. mehr tritt uns entgegen. Ich will aber dieses bescheidene iranische Geistesgut nicht etwa mit den Werken weltberühmter Sentenzenschreiber vergleichen und dem obengenannten englischen Kritiker folgend sagen, unsere Sentenzen regten den Intellekt an wie die des Seneca, sie bildeten und befestigten den Charakter wie die des Epiktet und sie berührten und bewegten die Seele wie die des Marcus Aurelius. Daß sie aber etwas von allem diesem tun, kann man wohl behaupten, und vor allem, daß sie keinesfalls die bisherige Vernachlässigung verdienen, sondern im Gegenteil fachmännische Forschung und Veröffentlichung.

Wie die Sprache und die Sache nicht so schwierig sind, so ist auch die pārsische Übersetzung (DkM. 10ff.) nicht so schlecht wie die der früheren Bücher. Übrigens gebührt das Verdienst dieser Übersetzung nicht D. Sanjana allein, sondern auch Bulsara (und vielleicht noch anderen). Dennoch ist noch allerlei daran zu verbessern, und manches bleibt bisher noch dunkel.

Die Sprüche sind in gewisse Abteilungen eingeteilt, und zwar durch die verschiedenen, bei jedem Satz wiederkehrenden, einleitenden Worte, wie „und sie hielten auch dies so", „auch dieses ist gesagt bzw. bekannt" u. dgl. Innerhalb dieser Abteilungen kann man kleinere zusammengehörende Gruppen feststellen; aber sonst ist kein besonderes Anordnungsprinzip zu erkennen. Das ist

wie üblich. Die erste Abteilung ist die größte. Die zweite, die einen Spruch dem bekannten Āturpāt ī Mahraspandān zuschreibt, gibt am Ende eine literaturgeschichtlich wichtige Notiz über die Quelle: „ein Buch (*nāmak*) von ihm, das durch eine Unterredung (*hampursakīh*) der Bestorthodoxen, der früheren Lehrer, zustande (oder auf uns) gekommen ist". Die fünfte Abteilung bietet eine Besonderheit, da sie einige priesterliche Anekdoten mit Namen und Begebenheit enthält.

Als Quelle dieser Spruchweisheit geben sowohl die eben erwähnte Notiz als auch die einleitenden Worte die „früheren Lehrer" an. Unter den „früheren Lehrern" haben wir wohl nur die sāsānidischen Gelehrten und Geistlichen zu verstehen, wie die Erwähnung des bekanntesten von ihnen zeigt. Auch andere Namen dieser Zeit werden gelegentlich genannt, und oft werden ihnen ganze Texte zugeschrieben (s. die Handarz-Texte). Das kann jene beliebte Gewohnheit sein, interessante Sprüche mit bekannten Namen zu verknüpfen, wie es später bei den np. Rubāʿiyyāt der Fall ist. Die Frage, ob und wie weit diese Spruchweisheit auf noch älteren, awestischen Texten beruht, bleibt einstweilen offen. Es gab tatsächlich ein solches Werk, das Sprüche enthielt (vgl. die *haδa-manθrīk*-Texte und eine gleichlautende Bemerkung hierzu in Mx.). Außerdem finden sich auch einige Sprüche in dem, was Darmesteter als Tahmuras Fragments und Bartholomae als *Pursišnīhā* ‚Fragen' bezeichnet. Aber die übliche Berufung auf *dēn* bzw. *apastāk* kommt nirgends vor. Auch die Sprache und der Stil der Sprüche geben keinen deutlichen Fingerzeig auf eine Übersetzung aus dem Awesta, und dasselbe könnte man vielleicht von der Sache, dem Geist und dem Charakter der Sprüche, behaupten.

Als ganzes betrachtet könnte man also diese Art Literatur der sāsānidischen Epoche zuschreiben. Indem sie wenig Beispiele im Awesta zum Anlaß nahmen, haben die damaligen Gelehrten und Geistlichen eine stattliche Anzahl von Weisheitssprüchen gesammelt und geschaffen. Ob dies unter ausländischem Einfluß geschah, was nicht unmöglich war, sei dahingestellt. Dabei kommt hauptsächlich Indien in Frage, weil damals unter Husrav I. gerade das *Pancatantra*, in dem ähnliche *subhāṣita* (= Sprüche) regel-

mäßig verwendet werden, ins Pahlavī übersetzt worden war. Die Handarz-Literatur ist z. T. älter und bleibt jedenfalls ein rein iranisches Geistesgut, das in seiner überlieferten Form aus der Zeit der Sāsāniden stammt. Der Bearbeiter des Dēnkarts hat einen guten Teil davon, höchstwahrscheinlich ohne sachliche und sprachliche Änderungen, seinem Werk einverleibt. Ein anderer Teil findet sich in kleineren Texten unter verschiedenen Verfassernamen oder anonym. Einige Sprüche wiederholen sich hier, so daß man von Wandersprüchen reden könnte, wie es auch ‚Wander-Rubāʿiyyāt' gibt.

Das 7. Buch ist wichtig und interessant zugleich: interessant, weil es allerlei Legenden über Zarathustra enthält, und wichtig, weil es tatsächlich auf der Pahlavī-Version eines aw. Nask, des *Spand*, aufbaut. In Ermangelung einer wirklichen Geschichte geben die Legenden Einblick in das Leben und die Lehre des Propheten. Die Geburtslegende und die Wundertaten sind für den Religionsgeschichtler von großer Bedeutung. Sie stehen keinesfalls auf der Stufe der „silly tales" der späteren neupersisch geschriebenen Legenden. Es herrscht darin dichterischer Geist im Gewande einer symbolhaften Erzählung. Wenn es sich auch nicht um Wahrheit handelt, dann doch wenigstens um Dichtung. — Zahlreiche Stellen, die sofort als Übersetzungen auffallen, weisen auf die Herkunft aus dem *Spand* hin. Eine neue, zuverlässige Übersetzung des schwierigen Textes mit sachlichem Kommentar würde vielleicht die Geschichtlichkeit mancher Angaben zutage bringen.

Das 1. Kapitel ist nur Einleitung. Einen Hinweis auf ein früheres Werk namens *nikēž ī vēh dēn* enthält sie ebensowenig wie das 3. Buch. Die betreffende Stelle am Anfang spricht nur von dem „Bekehren der Weltbewohner durch die Lehre der lichten Religion (*nikēž ī vēh dēn*) unter König Vištāsp". Es heißt dann, daß vor dem eigentlichen Thema eine Art Prophetengeschichte Irans dargestellt werden soll. Die alten mythischen und sagenhaften Heroen werden als Propheten gepriesen. Hierin sieht Molé (Mélanges Grégoire 293ff.) die zarathustrische Reaktion auf Mānīs Anspruch, er sei der Erbe und Vervollkommner aller Propheten und Prophezeiungen. Durch die einfache Verwandlung der mythischen Heroen in vorzarathustrische Propheten konnte der rein iranische, eigene natio-

nale Ursprung und Charakter der Offenbarung bewahrt bleiben und diese gleichzeitig an den Anfang des Daseins gesetzt werden. Nun ist es wahr, daß der Beitrag dieser Heroen zur Verwirklichung des Endzieles in der Erfüllung ihrer sozialen, d. h. königlichen, kriegerischen u. a., Funktionen und Pflichten bestand und nicht etwa in dem Erhalten und Verbreiten der göttlichen Offenbarung. Aber wenn auch ZARATHUSTRA in ähnlicher Weise dargestellt wurde, so geschah es nur deswegen, weil er eben in ihren Kreis übertragen worden war. Sein Prophetentum darf dadurch nicht in Frage gestellt werden. Angefangen von den Gāthās bis zu den späteren Werken kann man genügend Beweise dazu anführen. Aber die Anschauung, daß die Religion schon am Anfang offenbart wurde und am Ende wieder belebt werden wird, wodurch Zarathustra als Mitte und Herz der Weltgeschichte erscheint, dürfte alt sein, da sie im Awesta (Yt. 13. 87; 19. 92ff.) nachweisbar ist. Daher erscheint mir die These von MĀNĪS Einfluß, bzw. von einer Reaktion auf ihn, überflüssig. Sie gewinnt auch nicht an Gewicht durch den Hinweis, daß ein besonderes Wort, *vaxšβar*, für Prophet verwendet wird. Zwar ersetzt gerade dieses und nicht etwa *aštak* am Anfang den Begriff von *x^{v}arnah* (einen geistigen, d. h. göttlichen Bestandteil im Menschen, hier etwa „Herrschafts- und Siegesfeuer"), durch dessen Besitz die Heroen ihre Heldentaten vollbracht haben. Aber das Wort ist nicht manichäischen Ursprungs, wie MOLÉ annimmt. Es bedeutet wohl kaum ‚Wort-Bringer', sondern nur ‚Geist-Träger', denn sowohl in zarathustrischen wie auch in anderen Texten kommt *vaxš* nur für ‚Geist' vor; für ‚Wort' wird *vāč* verwendet. Es liegt kein Grund vor, *vaxš* als eine Transkription oder als ein gelehrtes Wort für das aw. *vaxš* anzunehmen, auch dann nicht, wenn es im Sogdischen vorkommt. Also darf man nicht von einem Doppelsinn des Wortes reden und folglich auch nicht von einer Widerspiegelung des gnostisch-hellenistischen *λόγος*, ‚Wort' und ‚Geist', die zwar dem Manichäismus näher läge, aber den Zarathustrismus nicht ausschlösse. Endlich spricht auch MOLÉS Zitat (HENNING, Ein manichäisches Henochbuch, 27) nicht für ihn: „. . . und hernach, in den verschiedenen Zeiten, machte ebenfalls der Heilige Geist seine Größe kund durch den Mund der Propheten der Gegenden . . ."

Denn 1. wird das in Frage stehende Wort *vaxšβar* für Prophet nicht verwendet, sondern *'hyng* wie sonst; und 2. kann man diese Anschauung als alt und zarathustrisch betrachten, daß nämlich die göttliche Offenbarung durch die Vermittlung eines heiligen Geistes, *Vohu Manah*, stattfindet. Daher kommt mir die entgegengesetzte These WIDENGRENS (The Great Vohu Manah, 66ff.) wahrscheinlicher vor.

Auf jeden Fall wäre es aber verfehlt, die weiteren Angaben oder auch nur die allgemeine Tendenz des Dēnkart als spät zu bezeichnen, weil das ganze Werk erst lange nach dem Sturz der Sāsāniden zustande gekommen ist. Denn nicht nur das eigentliche Thema des 7. Buches, die Legenden über ZARATHUSTRA, beruht auf der Pahlavī-Version des *Spand*, sondern auch die Vorgeschichte in der Einleitung des Verfassers kann aus anderen aw. Nask, wie *Čiθr-dāt* und *Bayān Yašt*, stammen.

Die Heroen-Prophetengeschichte erstreckt sich bis auf Kay HUSRAV. Danach wird auch über ZARATHUSTRA kurz berichtet, mit einem abschließenden „Lob sei". Erst dann kommt der Verfasser auf das eigentliche Thema zu sprechen mit den Worten: „Jetzt wird geschrieben über die Glorie usw. . . . zehn Kapitel gemäß der Auskunft aus dem Apastāk." Die hier angegebenen Überschriften wurden jeweils fast in denselben Worten mit *apar* ‚über' wiederholt. Das 4. Kapitel bringt die Geschichte bis zum Tode ZARATHUSTRAS, das 5. bis zu dem des VIŠTĀSP, das 6. bis zum Ende der zarathustrischen Herrschaft. Kapitel 7—9 handeln über die letzten drei Äonen und das 10. Kapitel über die Auferstehung durch den letzten Heiland, den *saošyant*. Hiernach kann man das 7. Buch ansehen als eine Art Welt- oder Universalgeschichte mit ZARATHUSTRA als Mitte und Herzstück.

Das 8. Buch enthält, wie es in der Einleitung (DkM. 677, 2ff.) heißt, eine Zusammenfassung oder Aufzählung (*hangartakīh*) und ein Memorandum (*aβiyāt*) der Inhaltsangabe der awestischen Texte der Offenbarung (*dēn*) gemäß der Pahlavī-Version (*zand*), und zwar in überschriftartigen, kurzen Stichworten für das Wissen der Vielen (*ō ākāsīh ī vasān*), sozusagen der Massen. Auch für dieses Buch wird kein Urheber genannt. Daher muß der letzte Bearbeiter des Dēn-

kart, ĀTURPĀT Ī AδMETĀN, als Verfasser gelten. Der eigentlichen Inhaltangabe wird auch eine Doxologie vorausgeschickt — als ob sie ein neues oder anderes Werk wäre. Aber daraus allein kann man nicht schließen, daß ihr Verfasser ein anderer gewesen sein müsse und der letzte Bearbeiter lediglich ein Abschreiber, obwohl seine Worte „*pēš hač ān nipištan*", „ehe dieses (die Inhaltsangabe) zu schreiben", auch „. . . abzuschreiben" bedeuten könnten. Doch bezieht sich die Einleitung oft derart auf die Inhaltsangabe, daß man den Eindruck gewinnt, beides stamme von demselben Verfasser. Somit steht es fest, daß alle die Bücher, deren Inhalt er angibt, noch bis zu seiner Zeit vorhanden waren. Einen weiteren Beweis für das Vorhandensein dieser Bücher bildet das Zitat aus dem *Sakātom* in NM. 1. 8. 1., weil es etwas ausführlicher als in der Inhaltsangabe (DkM. 758. 17f.) ist und folglich MANUŠČIHR es unmittelbar aus dem vollen Werk genommen haben muß.

Aus der Einleitung (DkM. 677. 11ff.) entnehmen wir den allgemeinen Aufbau des sogenannten sāsānidischen Awesta. Es war zuerst in drei Abteilungen (*bažišn*) oder Klassen, diese in Teile (*bahr*) und die Teile wiederum in Abschnitte (*barēnak*, *burrēnak*) gegliedert. Die Klassen waren 1. *gāsān*, d. h. vornehmlich (*apērtar*) von geistigem Wissen und geistiger Tätigkeit handelnd, 2. *dāt*, d. h. vornehmlich von weltlichem Wissen und weltlicher Tätigkeit, und 3. *haδa-manθr*, d. h. von Kenntnissen und Tätigkeiten dessen, was zwischen den beiden liegt, handelnd. Hier müssen wir uns natürlich mehr an die Beschreibungen als an die Bezeichnungen halten, denn diese sind weder immer eindeutig klar noch erschöpfend. Demnach sind die *gāsān* nicht etwa Gāthā- oder ähnliche Texte, sondern allgemein theologisch-philosophischen Inhalts. Die zweite Klasse enthielt, wie schon der Name sagt, Gesetze, Regeln und Vorschriften für das weltliche Leben. In der dritten Klasse ist leider selbst nicht einmal die Beschreibung klar ausgedrückt. WESTS Erklärung des Namens und des Inhalts, „‚semi-religious' being applied to philosophy and science" ist unbegründet und unbeweisbar, obwohl sie allgemein hingenommen wurde. Um festzustellen, worum es sich handelt, muß man die näheren Angaben (DkM. 678. 1ff.) über ihre einzelnen Teile berücksichtigen.

Die Gesamtzahl der Teile, allgemein als *nask* ‚Bücher' bezeichnet, ist einundzwanzig. Sieben davon sind für die *gāsān*-Klasse verfaßt (*kart*), und zwar sind sechs mit gāthischen Kapiteln und Ritualen (*hāt ut nīrang*) und das siebente, *Spand*, mit einer anderen Einweihungsformel (*an(ē) šnūman*, statt *ān gāsānīk*) versehen. Ebenfalls sind sieben für die *dāt*-Klasse verfaßt, von denen *Ćiθr-dāt* und *Bayān-yašt* (oder *-yasn*) mit abweichenden Einweihungsformeln (*yut šnūman*) ausgestattet sind. Für die *haδa-manθr*-Klasse aber werden einfach die restlichen sieben *nask* aufgezählt, ohne irgendwelche Unterschiede, wie sie in den ersten beiden Klassen gemacht werden. Aber die Inhaltsangabe (DkM. 681. 11 ff.) und zum Teil auch die Titel zeigen, daß dennoch Unterschiede bestehen:

1. *Dām-dāt*, behandelt Kosmologie u. dgl.,
2. *Naxtar*, (skrt. *nakṣatra* ‚Gestirne', so nach ANKLESARIA, Report 1935, 3) Astronomie (nach den np. *Rivāyat*),
3. *Pāǰak*, hauptsächlich Ritual,
4. *Ratuštāiti* (oder *Raθwištāiti*, aber kaum wie WEST), ebenfalls Ritual, priesterliche Autorität u. dgl.,
5. *Bariš*, Maximen und Reflexionen, u. a. „für die Erhaltung des Leibes und die Rettung der Seele", wie es zutreffend heißt (DkM. 687. 2 f.),
6. *Kaš-kay-srav*, Ritual, und
7. *Vištāsp-sāst*, Belehrung VIŠTĀSPS.

Kurz gesagt: das 3., 4. und 6. Buch enthalten Rituelles, und das 5. und 7. befassen sich mit Ethik. Das bedeutet also, die meisten Bücher dieser Klasse haben mit ein und derselben Sache zu tun: *manθr*, aw. *manθra* ‚heiliges Wort', aber in seinen zwei verschiedenen Verwendungen, einerseits für Gebet und Anrufung, andererseits für Rat und Belehrung im Handeln und Wandeln. Daher stammt auch der Name der Klasse: *haδa-manθr*, ‚mit heiligem Wort versehen'. Die ersten zwei Bücher aber, die über Kosmologie und Astronomie, liegen außerhalb dieses Begriffes. Wenn sie trotzdem in diese Gruppe eingeordnet wurden, so geschah es willkürlich und mechanisch, und zwar um die gleiche Siebenzahl zu erhalten. Auch der Verfasser war sich des Mangels an strenger Ordnung bewußt, wie

er selbst in der Einleitung bekennt (DkM. 678. 14ff.). Es fehlt hier nur der Hinweis auf „eine andere Einweihungsformel" für diese zwei Nask wie in den übrigen Gruppen.

Zuletzt (DkM. 679. 15ff.) heißt es: aus den ursprünglichen tausend (also wieder die abrundende Großzahl) Kapiteln und Abschnitten (*hāt ut frakart*) blieb durch ALEXANDERS Verstreuung „nicht so viel zurück, daß es als autoritativ (für alles) gelten könnte" (*ētōn apāč nē vindāt ī pat dastoβar dāštan šāyast hē*). Daher unterzog sich ĀTURPAT Ī MAHRASPANDĀN dem Ordal, um wohl die Richtigkeit der (mündlichen?) Überlieferung zu beweisen. Auch hier fehlen nähere Angaben. Jedenfalls heißt es an der Stelle nicht: „for a highpriest to preserve (in his memory)", und meine Übersetzung deutet darauf hin, daß das Volk, vielleicht auch eine Partei, ohne (schriftlichen?) Beweis der priesterischen Lehre nicht folgen wollte. Man zweifelte die Lehre (*dēn*) an, wie es anderswo heißt.

Am Ende seiner Ausführungen gibt der Verfasser seinen Plan (DkM. 680. 1ff.): „Nach der Beschreibung der einzelnen Bücher (*yut yut nask*), nämlich worüber sie hauptsächlich reden, wird ein Buch nach dem anderen (näher) erklärt (oder vorgetragen, *ušmorīhēt*), und (so) kommt zur Kenntnis („Besitz", *ayāpišn*) das, was in den einzelnen Kapiteln und Abschnitten (steht)." — Das bedeutet, daß er zuerst kurz und nachher ausführlich — mit Einzelheiten (*dōkān*), wie es sonst heißt — berichten will. Aber da dieses natürlich nur für das 8. Buch gilt und nicht etwa auf die ausführliche Behandlung im 9. zielt, besagt es, daß er einige Bücher kurz und andere gründlicher beschreiben will. Das scheint auch tatsächlich der Fall gewesen zu sein. Die ersten Klassen, *gāsānīk* und *haδamanθrīk*, werden kurz abgefertigt; die folgende, *dātīk*, wird mit vielen Einzelheiten dargestellt. Es kann sich das auch daher erklären, daß diese Klasse im Original, d. h. in der Pahlavī-Version mit den üblichen Ergänzungen, viel umfangreicher war. Jedenfalls ist die Ausführlichkeit begreiflich, denn Gesetzbücher waren für die Ausübung des priesterlichen Amtes und für das tägliche Leben besonders wichtig und wurden häufiger in Anspruch genommen. Die Inhaltsangabe bleibt trotzdem stichwortartig; doch gewährt sie einen guten Einblick in das interessante juristische Thema. Eine

Würdigung nach verschiedenen, z. B. vergleichend juristischen, Gesichtspunkten, steht noch aus. Mit der *gāsānīk*-Klasse beschäftigen wir uns bei dem 9. Buch.

Das 9. Buch (hier *dar*, Kapitel oder Thema, genannt) handelt „über die Kapitel und Abschnitte (*hāt ut frakart*) der einzelnen Nask . . . (und) das Erlangen des Umfanges (bzw. Inhalts, *sāmān*), über die Erklärung des Notwendigen und die Auswahl daraus, so daß ein Weniges aus der vielen Aufzählung (Belehrung, *ušmorišn*) darin sei". — Hier werden aber nicht alle, sondern zunächst nur drei Nask kapitelweise ausführlich, zweihundert Seiten lang, besprochen, und zwar die *gāsānīk*, die im 8. Buch nur eine Seite umfaßten. Dann folgt ein einzelner Abschnitt mit der Überschrift „Über die Auswahl aus dem *hamāk yašt*" (DkM. 936. 10). Dies ist ein technischer Ausdruck für ein Ritual, aber hier steht es nach West für den Nask namens *Stōt Yašt*, d. h. die Gāthās im engeren und den Yasn im weiteren Sinne. Der Inhalt aber ist nicht derart, daß er nur diesen Rückschluß fordert. Die Anspielungen auf die Gāthās sind zwar nicht zu leugnen, aber es steht daneben so viel anderes, daß das ursprüngliche Werk eine Art Kommentar wie die anderen drei Nask gewesen sein könnte — und nicht der *Stōt Yašt*, d. h. die Gāthā (mit einigen Kapiteln des Yasn) selbst.

Was nun die drei Kommentare anbelangt, so zeigt der erste, das *Sūtkar*, wenig Zusammenhang mit den Gāthās. Was auffällt, ist die große Anzahl der Sagen und Mythen. Dennoch braucht man seinen „gāthischen" Charakter nicht zu bezweifeln (ZDMG. 100. 220). Es ist dieselbe priesterliche Methode, wie sie in der Yašt-Dichtung erscheint. Nun ist aber bekannt, daß die Priester-Dichter der Yašts heroische Sagen aus der Volks- und Hofdichtung ihren Hymnen einverleibt haben. Dasselbe taten wohl auch die Priester, die sich mit den Gāthās beschäftigten, die sie als Ritualhymnen verwendeten. Auch sie schmückten und belebten diese ihre Preis- oder Opferlieder mit erzählendem Stoff. In jener Zeit herrschten verschiedene Priesterfamilien oder -schulen, wie etwa unter den Vedischen Stämmen, deren Familienbücher im Ṛgveda noch heute eine Art selbständiges Dasein führen. Auch der Name dieses Nask ist bezeichnend für den Inhalt, denn *sūtkar* heißt ‚Heil,

Wohltaten tuend' und deutet auf die heroischen Taten hin, die dem Endziel des Daseins dienen und das endgültige Heil herbeiführen.

Etwas besser verhält es sich mit dem dritten Buch, *Bay* ‚Gebetsstück, Gebetsformel'. Es geht eigene Wege und weist einen eigenen Inhalt auf, aber doch so, daß man öfter eine gewisse Beziehung zu bestimmten Verszeilen der Gāthās feststellen kann. Am meisten befriedigt das mittlere Buch, *Varšt-manθr*. Es hält sich oft an das, was im Original steht, und bringt bisweilen auch passende Ergänzungen neben sonstigen Dingen. Es ist sehr wohl möglich, daß das vollständige Werk noch mehr Beziehungen und Ergänzungen zu den Gāthās gehabt hat; denn selbst der kurze Bericht im Dēnkart VIII erwähnt diese Tatsache und bringt sogar ein interessantes Zitat dazu: „. . . *varšt-manθr kē pat harvisp frāč gōβišnīh frāč dāt ēstēt; ku har čē pat gāθān guft ēstēt, aš pat varšt-manθr čiš apar gōβēt*", „. . . *Varšt-manθr*, das für alles ein Spruch hervorgebracht hat, d. h. alles, was in den Gāthās gesagt worden ist, darüber ist etwas im *Varšt-manθr* gesagt." (DkM. 680. 21 ff.) Nach dem Stil zu urteilen, stammt das Zitat aus dem Awesta; der zweite Teil ist natürlich eine mittelpersische Glosse. — Immerhin weicht aber auch dieser sogenannte Kommentar von dem Original erheblich ab. Alle drei sind keine Kommentare im strengen Sinne des Wortes. Sie stehen eher in demselben Verhältnis zu den Gāthās, wie die *Brāhmaṇa* zum *Veda* oder, anders gesagt, wie die Homilien, die auch sehr abschweifen, zur Heiligen Schrift. Trotzdem sind unsere Kommentare an sich wertvoll und gelegentlich selbst für die Gāthā-Deutung beachtenswert (z. B. für Y. 30. 3; s. IISt. II 93).

Es scheint, daß der Verfasser im 9. Buch diese drei oder vier Nask zum zweiten Male ausführlicher behandeln wollte — vermutlich, weil sie zu den erhabenen Gāthās gehörten. Jedenfalls schließt hiermit das Werk mit dem berechtigten Titel „*Dēnkart*", „das Werk über die (ganze) Religion" — eine Enzyklopädie, obschon oft ohne Ordnung und Ausführlichkeit und nicht selten nur in Stichworten geschrieben.

4. Bun-dahišn(īh)

„Urschöpfung" oder Kosmologie und anderes — eine Art Weltgeschichte

Vgl. GIrPh. 2. 98, § 42—45: Būndahišn. — HAUG-WEST, Essays, London, 1907, S. 104f. N. L. WESTERGAARD, Bundehesh. Liber pehlevicus e vetustissimo codice Havniensi descripsit duas inscriptiones regis Saporis primi adjecit. Havniae, 1851. FERDINAND JUSTI, Der Bundehesh zum ersten Male herausgegeben, transcribirt, übersetzt und mit Glossar versehen, Leipzig, 1868 (darin die ältere Literatur). ERVARD TAHMURAS DINSHAJI ANKLESARIA, The Bûndahishn. Being a Facsimile of the TD Manuscript No. 2 brought from Persia by Dastûr Tîrandâz and now preserved in the late Ervad Tahmuras' Library, . . . with an introduction by BEHRAMGORE TAHMURAS ANKLESARIA. Bombay, 1908. E. W. WEST, Pahlavi Texts. Part I: the Bundahis, Bahman yast, and Shâyast Lâ-Shâyast. (SBE. V., Oxford, 1880). ERVAD EDALJI KERSÂSPJI ANTIÂ, Pâzand texts collected and collated. Bombay. 1909, S. 1—82. MANOCKJI RUSTOMJI UNVALLA, Bundahishn, Bombay, 1897.

Dieses Werk behandelt an erster Stelle ein Thema, das gemäß der Inhaltsangabe im 8. Buche der Enzyklopädie (DkM. 681. 11 ff.) im *Dām-dāt* stand. Doch wird dies Buch (*nask*) im Bd. nirgends als Quelle angegeben, wohl aber in der Bearbeitung desselben Themas durch ZĀT-SPRAM. Es gibt auch noch andere Beweise, die auf jenen Ursprungsort hindeuten. Der Stil klingt oft wie der einer Pahlavī-Übersetzung (*zand*) aus dem Awestischen, und die überschrift-artige Einleitung spricht ausdrücklich von *zand-ākāsīh*, ‚Auskunft aus dem Zand'. Dieser Ausdruck darf nicht wie, CHRISTENSEN (Kayanides 45f.) es will, zu der vorwortartigen Einleitung gezogen werden, weil diese nur im BdA. (und selbst da vielleicht nicht in der ältesten Hs. TD 1) vorkommt und, nach Sprache und Stil zu urteilen, sich als sehr späte Zutat erweist. Selbst die Orthographie ist nicht einwandfrei; und *x^{v}āham nipišt* ‚ich werde schreiben' ist

nicht mittel-, sondern neupersisch. Im Mp. wird das Futurum nur durch das Präsens ausgedrückt — *nipēsēm*. Mit ‚schreiben' ist wohl ‚abschreiben' gemeint.

Der Schreiber nennt weder sich, noch gibt er ein Datum. Auch der erwähnte Hohepriester ANŌŠAK-RUVĀN ist unbekannt. Es muß dies ein Eigenname sein und nicht der Ehrentitel für einen Verstorbenen — sonst müßte *pat dastoβarīh* ‚gemäß der Autorität, Verfasser schaft (?)' bedeuten, statt ‚während des Hohenpriesteramtes'. Das kann hier kaum der Fall sein. Das wichtigste ist die Bezeichnung des Werkes als *bundahišnīh* (BdA. 1. 10) — natürlich nach dem erstgenannten Thema in der anderen, alten Einleitung. Auch dieser Unterschied zeigt deutlich, daß der Schreiber des Vorwortes nicht selbst der Bearbeiter einer der sogeannnten Versionen des Werkes sein kann.

In BdA. 236. 12 beginnt ein Anhang von knapp 24 Zeilen über Priesterfamilien zum Kap. 35, das über königliche (*kayān*) Familien handelt, aber mit den Angaben über ZARATHUSTRAS Mutter und Muttersvater endet. Daher wirkt der Anhang noch natürlicher, obwohl er in BdK. 80. 10 fehlt. Der Verfasser spricht von seinen Zeitgenossen, ‚die jetzt sind', und von sich (*man-ič*). Die Stelle (237. 15 ff.) ist zwar nicht einwandfrei, aber wahrscheinlich hieß er FARNBAγ, mit Vatersnamen DĀTAK oder DĀT-VĒH. Sollte FARNBAγ jedoch nicht die richtige Lesung sein, so wäre DĀT-VĒH der Verfasser. Sein Vorfahr YUVĀN-YAM muß eine andere Person sein als YUVĀN-YAM, der Vater des MANUŠČIHR und ZĀT-SPRAM, dessen Vater nach NM. 1. 3. 10 Šāhpuhr hieß und nicht VAHRĀM-ŠĀT wie hier, oder wir müßten eine Lücke annehmen. Der Schreiber FARNBAγ oder DĀT (-VEH) gehörte derselben Zeit an wie ZĀT-SPRAM (881), ĀTURPĀT (932) und (ein anderer, jüngerer) AŠA-VAHIŠT, obwohl er hier sagt: ‚sie waren gewesen' (*būt hēnd*) und nicht wie oben ‚sie sind' (*nūn hēnd*). Wenn er frühere Priester gemeint hätte, wäre auch MANUŠČIHR genannt worden. Dieser muß zu seiner Zeit schon tot gewesen sein und wurde daher unter den Zeitgenossen nicht erwähnt. Auch dem Namen nach war DĀT(-VĒH) ein Bruder AδMĒTS, des Vaters ĀTURPĀTS. Es wäre also gar nicht verwunderlich, wenn er oder vielmehr sein Sohn FARNBAγ das ganze Werk nach dem Zand zusammen-

gestellt hätte, wie es damals mit anderen Werken geschah. Aber er hat sich erst in einem der beiden späten Nachträge genannt, und so hat er nur ein bereits vorhandenes Werk revidiert. Außer diesen Nachträgen könnten wohl manche Zutaten von ihm stammen, z. B. die mit *dōkān gōβam* ‚ich sage (jetzt) die Einzelheiten' eingeführten.

Jedenfalls handelt es sich um ein und dasselbe Werk, obschon es in zwei stark voneinander abweichenden Überlieferungen, BdA. und BdK., auf uns gekommen ist. Die Bezeichnungen ‚indische' und ‚iranische' oder ‚große Version' können irreführen. Richtiger ist daher, einfach von BdA. und BdK. (nach den Ausgaben) zu sprechen. Der Unterschied ist dadurch entstanden, daß BdK. auf eine verstümmelte und unvollständige Vorlage zurückgeht, Nach dem Vergleich mit BdA. hat B. T. Anklesaria die Lücken im BdK. genau festgestellt und auch gezeigt, daß diese den Text oft sinnlos oder wenigstens ungrammatisch gemacht haben. Auch die Reihenfolge der Kapitel ist verschoben. Die Blätter in der Vorlage waren also lose und sind durcheinander geraten. Er spricht auch von Fehlern durch verwischte Wörter. Es steht also nun fest, daß BdK. keine beabsichtigte, aber schlecht gelungene Kürzung darstellt, sondern dasselbe Werk in schlechtem Zustand. Und andererseits ist BdA. keine spätere Erweiterung des BdK. Nur eine oder zwei Randbemerkungen darin sind als späte Zutaten leicht zu erkennen. Zur Herstellung des ursprünglichen Textes muß man jedoch alle Lesearten ohne jedes Vorurteil betrachten. Dazu kommen besonders auch die aus M 51 in Frage. Als ein wichtiges Beispiel sei erwähnt, daß wir in BdA. 2. 15, 3. 1, BdK. 1. 10 nach *ōhrmazd ut gās* ‚und Raum' zu lesen haben und nicht vēhīh ‚Güte', als Gottes Eigenschaft u. dgl., was manche Diskussion veranlaßt hat.

Die überschriftartige Einleitung (BdA. 2. 7ff., BdK. 1. 2) besagt: „Die Auskunft aus der Pahlavī-Version (*ān* (?) *zand-ākāsīh*):

(I) zuerst über die Urschöpfung (lies: *bun-dahišnīh*) des Ōhrmazd und die Gegnerschaft des Ganāk Mēnōk, dann

(II) über den Werdegang (oder die Eigenschaft, *čigōnīh* ‚Wiesein') der irdischen Kreaturen (auch der leblosen, *dām*) von der Urschöpfung bis zum Ende, wie es aus der Religion der Mazdāh-Verehrung bekannt ist, dann

(III) über den Reichtum, den (*kē*) die Kay (iranischen Könige) besaßen (*dāšt*) — mit der Erklärung, was es war und wie es war."

Der letzte Satz bedarf nur einer leichten Korrektur der beiden häufigen Schreibfehler, um richtig verständlich zu sein. Das Ende kann sich auf die anderen beiden Sätze beziehen. Fraglich ist die Verwendung von *ān* ‚jenes' am Anfang. Nach BdK. kann es einfach weggelassen werden, oder es muß anders erklärt werden. Anklesaria hat es als gleichwertig mit *ēn* ‚dieses' genommen und damit *zand-ākāsīh* als Titel des Werkes aufgefaßt. Der neue Name hat vielfach Zustimmung gefunden. Aber der Zusammenhang, der Satzbau, scheint dagegen und für die Auffassung als Appellativ zu sprechen. Daher ist *ān* entweder mit BdK. wegzulassen oder als bestimmter Artikel zu nehmen — *ān* oder *ān ī* kommt häufig in diesem Sinne vor, s. Šnš. S. 6 § 8 und vgl. zahlreiche Stellen in der Pahlavī-Übersetzung, die keine Entsprechungen im Awesta haben. Das Mittelpersische hat also den Gebrauch eines bestimmten Artikels entwickelt, genau so wie das Sogdische, das auch jenes Pronomen dazu verwendet.

Nach der Einleitung zerfällt das Werk in drei Abteilungen mit je einem Thema, das aber in dem Text selbst nicht wieder genannt wird. Einzelne Kapitel davon sind jedoch durch *apar* (über) kenntlich gemacht. Nur das 1. Kapitel beginnt abrupt. Daher kann man vielleicht vermuten, daß das erste Blatt des ursprünglichen Werkes verlorengegangen war und daß der Bearbeiter lediglich eine Einleitung hinzufügte und sodann den Text weiter abschrieb. Es kommen später ein oder zweimal überschriftartige Bemerkungen vor, auf die Anklesaria hinweist. Es sind darin verschiedene Versionen über die Urprinzipien und die Urschöpfung im allgemeinen zusammengetragen, was religionsgeschichtlich immerhin wichtig ist (vgl. Nyberg, JAs. 1929, 193ff., 1931, 1ff.). Aber auch literaturgeschichtlich lassen sie interessante Feststellungen zu. In einem Falle, im Bericht über Gayōmart, wo ebenfalls zwei Versionen nebeneinanderstehen, können wir sie zwei verschiedenen Quellen zuweisen, und zwar dank Ḥamza Isfahānī. Dieser Iranophile, der mit den Zarathustriern verkehrte und daher mit ihren

Religionsschriften vertraut war, nennt seine Quellen für die Berichte über Gayōmart mit wünschenswerter Deutlichkeit. Außer „Berichte, die im *X^vaδāynāmaγ* stehen“ sagt er erstens: „ich habe in einem Buche, das aus ihrem Awesta genannten Buch übersetzt ist, gelesen“, und zweitens: „ich habe denselben Bericht in anderer Form in einigen Büchern . . . gelesen“. Im ersten Falle meint er das Zand, die Pahlavī-Version des Apastāk, im anderen Falle das, was man außerreligiöse (*hač dēn bē*) Schriften nennen könnte. Ḥamzas beide Berichte entsprechen BdA. 43.11ff. und 68.13ff., wo der zweite ebenfalls wie bei ihm astrologisch, mit Horoskopen usw., gefärbt ist. Ḥamzas Zeit, um die Mitte des X. Jh., fällt ungefähr mit der des Bearbeiters (Farnbaγ) zusammen. Also muß er entweder das ursprüngliche Werk oder andere Schriften benutzt haben, die auch als Vorlage für BdA. und BdK. in Frage kamen. Aus dem deutlichen Hinweis Ḥamzas geht hervor, daß die astrologischen und ähnlichen Dinge außerhalb des Awesta lagen, andererseits aber die Zarathustrier unter den Sāsāniden sich dieses Wissen, das nicht aus ihren Kreisen stammte, zu eigen gemacht haben — also genau das, was oben (Dk. IV) ausgesprochen wurde. Bekanntlich spielt die Astrologie, als wichtiges Element im Schicksalsglauben, auch im Šn. eine große Rolle. Die Sterndeutekunde beherrschte damals die Zeit.

Die vorhandenen Kapitel (mit ihren Anhängen) können mit Sicherheit den drei in der Einleitung genannten Themen zugewiesen werden, und zwar: 1—7 zu I, 8—30, 34, 36(?) zu II und die restlichen 31—33, 35 zu II; aber 35 und 36 (das auch zu II gehören könnte) lassen sich nicht logisch einordnen — sie sollten eigentlich nicht nach dem Kap. 34, das über die Auferstehung handelt, kommen. Daher sind sie nachträgliche Zutaten. Kap. 35 ist von Farnbaγ selbst, weil er sich darin nennt, Kap. 36 könnte von einem noch späteren Bearbeiter stammen, denn es enthält spätere Daten. Die Zugehörigkeit sowohl der Kap. 25—27 als auch 30 und 34 zu II steht über jedem Zweifel, trotz der Bedenken, die Anklesaria hegt. Ihre Themen mögen wohl fremdartig klingen, und man könnte sie in ein oder zwei Sonderklassen einreihen. Aber im Sinne des Verfassers gehören sie zu II. Kap. 25 berichtet über das religiöse

Jahr, aber seine Berechnung hängt von den Jahreszeiten ab und diese von der Bewegung der Himmelskörper, deren Schöpfung als irdische Angelegenheit angesehen wird. Kap. 26 beschreibt große Taten der geistigen Yazat und Kap. 27 Übeltaten Ahramans und der Dēv. Aber beide beeinflussen den Gang der irdischen Geschichte und sind daher hier am Platz. Wenn nun Kap. 30 die Činvat-Brücke und den Zustand der Seelen der Dahingegangenen beschreibt, so paßt auch das in den Rahmen der irdischen Schöpfung. Aus demselben Grund gehört Kap. 34 über Auferstehung zu II. Wenn es nicht anschließend, sondern durch die drei Kapitel von III abgetrennt steht, so hat dies andere Gründe, nämlich die der geschichtlichen Reihenfolge. Auch BdK. zeigt dieselbe Anordnung des Kap. 34. Selbst die Einleitung berechtigt zur Zurechnung dieser Kapitel, da sie zu II die Worte „von der Urschöpfung bis zum Ende" hinzufügt. Also erscheint alles bis jetzt Betrachtete genau nach dem Plan. Und mehr noch, Kap. 34 ist sogar in der Quelle, in dem Zand des *Dām-dāt*, nachweisbar, s. DkM. 681. 17ff., wo vom Ende und vom Schlagen und Vernichten (des Bösen) und von der Errettung und Befreiung (Wiederbeleben?) der Kreaturen die Rede ist. Das schließt jedoch nicht aus, daß einige der mittleren Kapitel aus anderen Nask geschöpft sein könnten, z. B. das 25. Kap. über das religiöse Jahr aus dem *Pāǰak* (DkM. 683. 5ff.; 684. 7ff.). Auch sonst, z. B. für das 1. Kap. und für die Anhänge u. dgl., hat schon der erste Verfasser vor Farnbaγ (oder Dāt-vēh) alles Wissenswerte aus verschiedenen Quellen gesammelt, um ein möglichst vollständiges Bild zu geben. Er bezieht sich nicht auf ein bestimmtes *nask*, sondern auf das *zand-ākāsīh* im allgemeinen und „wie es aus der Religion der Mazdāh-Verehrung bekannt ist".

Dieser Satz steht, wohlbemerkt, nach II und nicht am Ende. Damit ist der Anspruch beschränkt; er ist nicht auf III bezogen. Dieser Teil stammt nicht aus dem *dēn*, sondern aus anderen, nichtreligiösen Werken, wie es oben in einem besonderen Fall dank Ḥamza festgestellt werden konnte. Der Inhalt der betreffenden Kapitel weist ebenfalls auf eine andere Art von Quelle hin. Er ist nicht religiös, sondern geschichtlich: über die Kay oder alten Könige und Heroen, ihre Länder (31), ihre Wohnorte, Gründungen oder

Bauten (*mānīhā*) (32) und über die Katastrophen, die in jedem Äon über ihr Reich, *Irān-šaθr*, hereinbrachen (33). Kap. 31 ähnelt PV. 1, aber die Abweichungen zeigen, daß es noch eine andere, frühere Version gab. Hier könnte man von *zand-ākāsīh* „Auskunft aus dem Zand" sprechen. Es gibt auch andere weltliche Angaben in Gestalt von Sagen u. dgl. im vorhandenen Awesta, und weitere und ausführlichere im verlorengegangenen, im *Spand*, *Čiθr-dāt* usw., also in den religiösen Büchern. Diese Angaben aber sind bloße Auszüge und Entlehnungen aus den umfangreichen weltlichen, heroischen, traditionellen Geschichtswerken. Diese, und nicht allein ihre uns bekannten dürftigen Auszüge, könnten die Quelle der Kap. 32—33 sein. Außer den sagenhaften Berichten bringt Kap. 33 auch geschichtliche Tatsachen. Über Alexander heißt es: er löschte zahlreiche heilige Feuer aus, nahm das Zand und schickte es nach Ost-Rom, verbrannte das Apastāk und verteilte das iranische Reich (*ērānšaθr*) unter 90 Klein-Fürsten (*katak-xᵛatāy*) (siehe BdA. 214. 11 ff.). Hier hat sich eine religiöse Tendenz ausgewirkt, nicht der geschichtliche Sinn; aber vgl. das sogleich Folgende, wie die Kämpfe Šāhpuhrs II. gegen die Araber, die sechs- oder siebenjährige Dürre unter Pērōž, die Einfälle der Hephthaliten (*Hēptālān*), das Auftreten Mazdaks mit seiner Lehre vom Gemeinbesitz: „Kinder, Frauen und Sachbesitz müssen in Gemeinschaft und in gleichen Anteilen (*pat hamīh ut hambāγīh*) gehalten werden"; seinen Erfolg unter Kavāt und seine Hinrichtung, sowie die Wiederherstellung der Religion unter Husrav I.; die Überfälle der Chioniten oder Hunnen (*hiōnān* oder *hūnān*?) und die Gegenmaßnahmen des Königs. Es ist etwas Neues, daß ein Sohn des letzten Sāsāniden nach Indien ging und eine Armee holte, um die Araber zu vertreiben (BdA. 216. 5 f.), während sonst von China und chinesischer Hilfe die Rede ist. Abgesehen von dieser letzten Nachricht standen alle anderen, auch die früheren, sagenartigen, in der offiziellen Chronik, dem *Xᵛatāy-nāmak*. Und hieraus schöpfte wohl schon der erste frühere Bearbeiter, um so eine Art Weltgeschichte herzustellen. Aber auch Farnbaγ bzw. Dāt(-vēh) im 9.—10. Jh. kannte dies berühmte Werk, denn er spricht, und zwar in dem ersten Nachtrag (BdA. 237. 13), von „allen anderen Priestern,

die im *X^vatāy-nāmak* (vorkommen)". Wie manche anderen und religiösen Werke existierte auch dieses weltliche noch lange nach dem Sturz der Sāsāniden und ging erst nach der intensiven Islamisierung Persiens und in den allgemeinen Verwüstungen der späteren Zeit verloren. Wenn einzelne Sagen und Hinweise in verschiedenen Nask erscheinen, wie CHRISTENSEN (Kayanides 47ff.) nachweist, so ist das ohne weiteres begreiflich. Man darf aber daraus nicht den Schluß ziehen, daß der Verfasser sie nur aus den genannten Stellen zusammengetragen hat, genau so wenig, wie daß er die weltlichen Angaben, also die der nationalen, d. h. feudalen Überlieferung, den islamischen, perso-arabischen Quellen entnommen hat.

Es sei daran erinnert, daß BdK. die zum III. Teil gehörigen drei Kapitel 31—33 nicht enthält. Das kann Zufall sein. Aber die Tatsache, daß auch ein Passus darüber in der Einleitung fehlt, macht die Sache befremdlich. Jedenfalls bleibt ihre Aufnahme alt und echt, wie oben dargetan, besonders durch die logisch-sachlich passende Einfügung vor dem Kapitel über die Auferstehung, das zu II gehört.

Andererseits aber enthält BdK. die beiden späten (aber auch zu III gehörigen) Nachträge, Kap. 35 (mit zwei Lücken) und 36. Das letztere weist einen merkwürdigen Zug auf. Die Überschrift lautet in BdA. 238. 6 *apar sāl mar tāčīkān* (?) 12000 *sāl*, in BdK. *apar sāl marakīh zamān* 12000 *sāl* . . . ANKLESARIA sagt, die zweite sei durch den verwischten und verstümmelten Zustand der Vorlage verdorben. Sie ist aber sinnvoller, da sie, mit der üblichen Korrektur, heißt: „Über die Jahresberechnung der Zeitperiode der 12000 Jahre", während die andere zu übersetzen ist mit „Über die Jahresberechnung der Araber(?) der 12000 Jahre". Abgesehen von der Schreibung (*-āč-* sieht wie *zp* oder *zyč* aus) ist der Ausdruck *tāčīkān* ‚Araber' (oder ‚Muslims', s. ZDMG. 102. 383ff.) auffallend; es sollen damit angeblich arabische (und u. U. neupersische) Werke gemeint sein. Die Weltdauer von 12000 Jahren ist aber eine zarathustrische und keine muslimische Angelegenheit. Immerhin könnte es sein, daß einige Angaben, besonders über die Regierungsjahre, solchen Werken entnommen wurden. Als Beweis dafür kann man die

Schreibung *Kaykāūs* statt *Kāūs* (BdA. 239. 11, BdK. 81. 13) anführen. Sonst jedoch sind weder sprachliche Schwächen noch sachliche Besonderheiten zu entdecken. Die Schreibung ist also ein Zufall, ein Fehler wie einige andere derselben Art in BdK. Mit einer leichten Ergänzung ist übrigens die Überschrift in „. . . bis zu den Arabern" den Tatsachen gemäß zu verbessern.

Nach der Angabe über die Machtergreifung durch die Araber sind in BdA. 240. 7f. zwei Daten hinzugefügt worden: „bis zum Jahre 447 *Pārsīk* (oder *Parāsākān*?); jetzt ist das 527. *Pārsīk* Jahr". Sollte das erste Datum (1098) sich auf ein geschichtliches Ereignis beziehen, so ist das zweite (1178) durch einen späteren Bearbeiter als FARNBAγ bzw. DĀT(-VĒH) ergänzt worden. Sollte 1098 jedoch eine einfache Bemerkung, etwa „bis (jetzt) ist das Jahr . . .)" sein, dann brauchte man keinen späteren Bearbeiter, sondern nur einen Abschreiber anzunehmen. ANKLESARIA (XXXV) aber findet nach den Kalenderangaben (BdA. 114. 13ff.) einen Hinweis auf 1111—1231, also doch auf einen Bearbeiter im Jahre 1178. Jedenfalls braucht dieser nicht viel beigetragen zu haben, sicher nichts Neues, besonders wenn er ein Mann wie der Schreiber des schlechten Vorwortes gewesen sein sollte. Der Text ist und bleibt in seinem Grundbestande alt und authentisch, auch wenn die Überlieferung hier und da neuere Formen und andere Fehler aufweist.

5. Vičitakīhā ī Zāt-spram ī Yuvān-yamān

„Ausgewählte Schriften des Zāt-spram ī Yuvān-yamān" über Anfang, Mitte und Ende der Weltgeschichte.

Vgl. GIrPh. 2. 105, § 49. E. W. West, Pahlavi texts I. 153—187 (SBE. V., Oxford, 1880). — Avesta, Pahlavi, and Ancient Persian studies in honour of the late Shams-ul-ulama Dastur Peshotanji Bahranji Sanjana. First series. Straßburg-Leipzig 1904: E. W. West, First series of the Pahlavi text of the selections of Zâd-sparam. Edited and translated. — Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis; vol. IV: The Pahlavi Codex K. 35, socend part, containing the epistles of Manushchihr and the selections of Zādh-Sparam. Kopenhagen, 1934.

Zāt-spram ī Yuvān-yamān (881) behandelt dieselben Themen wie Bd. und Dk. 7, Kosmologie und Zarathustras Leben. Er ist aber nicht nur unabhängig von den beiden Werken, sondern er verfolgt auch einen besonderen Zweck bei seiner Darstellung. Sein Plan ist, die drei großen Momente der Weltgeschichte, Anfang, Mitte und Ende, festzuhalten und zu beschreiben. Kosmologie ist der Anfang, Zarathustras Leben die Mitte, Wiederbelebung durch den letzten Heiland ist das Ende. Dies erinnert uns an das christliche Geschichtsbild und an Mānīs Lehre, die auch kurz als „Zwei-Wurzeln- und Drei-Momenten-Gesetz" charakterisiert wird (*Xuastuānīft* 8). Die zwei Wurzeln oder Prinzipien sind Licht und Dunkel; die drei Momente sind 1. vor ihrer Mischung, 2. nach ihrer Mischung, 3. nach ihrer Trennung. Von einem Einfluß Mānīs darf man nicht reden, eher davon, daß auch er durch die altiranischen Vorstellungen beeinflußt ist. Die Dreiteilung der Weltgeschichte mit Zarathustra als Mitte und Herz darin ist bereits awestisch und bildet später einen festen Bestandteil der Pahlavī-Literatur (vgl. auch DdA. 1. 7ff.). Immerhin sei darauf hingewiesen, daß

ZĀT-SPRAM ausgesprochene „zarvānistische“ Tendenzen zeigt und — was besonders beachtenswert ist — daß sein älterer Bruder MANUŠČIHR in einer gegen ihn gerichteten Philippika ihm dafür einen halbversteckten Vorwurf macht, bzw. ihm eine ironische Verachtung zollt. In NM. 2. 1, 11—12 heißt es: „. . . Ihr denkt . . . es sei keine Sünde in (Euerer Entscheidung) bewiesen worden; (aber) geruht (*framāyēt*) dieses zu wissen, daß, wenn Ihr (es) in der Versammlung der Tuγuzγuz gesagt hättet, wäre (da) nur wenig Gegenrede (Opposition) gewesen“. Tuγuzγuz oder Taγazγaz war nach MAS'UDĪ ein manichäisch gewordener türkischer Volksstamm zwischen Khurāsān und China. ZĀT-SPRAM hatte sich damals in der in ihrer Nähe gelegenen Stadt Sarakhs (NM. 2. 5, 3) aufgehalten. Daher sagt MANUŠČIHR, ZĀT-SPRAM könne seinen manichäischen Freunden etwas weismachen, ihm, dem Führer der Zarathustrier, jedoch nicht.

Später scheint ZĀT-SPRAM nach Süden versetzt worden zu sein; denn in der Überschrift des ersten und letzten Teils wird er mit dem Süden (*nēmrōč*) verknüpft. Sein Titel lautet einfach *ēhrpat*, was damals keinesfalls einen gewöhnlichen Priester bedeutete. Es ist aber nicht klar, ob er schon die ganze Provinz Pārs (und Kirmān) unter sich hatte, wie MANUŠČIHR, der vielleicht noch lebte und auch weiterhin am Ruder war. Der Titel desWerkes heißt immer *gōβišn ī . . .* ‚Worte des . . .‘ (wie oft im Dk.). Nach der anderen allgemeinen Überschrift nennt man das Werk kurz *vičītakīhā* ‚selections‘. Aber es steht *nipištak vičītakīhā* da, vielleicht statt *nipištakīhā ī vičītak* „Ausgewählte Schriften“.

Der I. Teil über Kosmologie oder die Urschöpfung erstreckt sich bis zum siebenten Kampf, den das Feuer führte. Dem entspricht, den Themen nach, BdA. 70. 12, woselbst dann noch der Kampf der Gestirne und sonstige Anhänge folgen. Auch wenn diese nur Ergänzungen sein sollten, könnte man dennoch an eine Lücke bei ZĀT-SPRAM denken. Der Text endet zwar mit einem vollständigen Satz, aber er führt die Geschichte der drei Feuer nicht so zu Ende, wie es später im BdA. 128. 11 steht, sondern hört etwa bei 124. 12 auf. Das kann auch Absicht sein. Der II. Teil über ZARATHUSTRA beginnt ohne Doxologie und allgemeine Überschrift. ANKLESARIA

hat jedoch recht, wenn er schon diesen Titel „Part II“ nennt. Andererseits aber stehen Doxologie und allgemeine Überschrift vor dem Kapitel über die Beschaffenheit des Menschen mit Leib, Lebensgeist und Seele, und daher beginnt nach ANKLESARIA hier Part III. Dieses und das nächste Kapitel mit einem ähnlichen, aber astrologisch gefärbten Thema leiten zu dem Schicksal der Seele nach dem Tode über, und dieses, könnte man meinen, zu dem letzten Teil über die Auferstehung. Aber dazwischen befinden sich zwei kurze Kapitel über die Wohltaten der Heroen-Propheten wie YAM, FRĒTŌN und KIRSĀSP, sowie über FRAŠŌŠTR, den Jünger und Nachfolger des ZARATHUSTRA. Daher könnte man alle diese Kapitel des III. Teiles als Anhänge zum II. ziehen, der auch mit einigen Kapiteln über Lehre und Literatur, ebenfalls als Anhänge, abschließt. Der letzte Teil, sei es der III. oder der IV., über die Auferstehung, das jüngste Gericht u. dgl. ist unvollständig, weil die letzten Blätter verlorengegangen sind.

Wie bereits am Anfang gesagt, ist ZĀT-SPRAM unabhängig von den beiden Werken, die dasselbe Thema behandeln. Das zeigen die feinen Unterschiede, die selbst in dem sehr kurz gehaltenen I. Teil zu bemerken sind. Wenn nun der astrologisch gefärbte Bericht über GAYŌMART gerade in derselben Reihenfolge (ZsA. 2. 19ff.) auch bei ihm wiedererscheint, so beweist dies nicht etwa seine Abhängigkeit von BdA., sondern das Vorhandensein einer früheren Bearbeitung des Themas, die den beiden Schriftstellern des 9.—10. Jh. als gemeinsame Quelle diente. Selbst wenn FARNBAγ bzw. DĀT(-VĒH) ein älterer Zeitgenosse sein sollte, würde ein Mann wie ZĀT-SPRAM sich nicht herabgelassen haben, aus seinem Werk einen Auszug zu machen. Er nennt sogar seine Quelle, *Dām-dāt*.

Die Unterschiede zwischen den beiden Werken sind kaum wesentlich. Zum Thema sei bemerkt, daß der dualistische Bericht über Ōhrmazd und Ahraman nichts anderes darstellt als „interaction between two inhuman forces or an encounter between two superhuman personalities“, die nach TOYNBEE das Motiv der größten Dramen von der Bibel bis zu GOETHES „Faust“ bildet und in der er den Ursprung der Kulturen erblickt. In dem Bericht spielt auch „wager“, Vertrag oder Vereinbarung, *pašt* genannt, eine Rolle.

Der II. Teil ist viel wichtiger. Er bringt manche Episoden aus dem Leben des iranischen Propheten, die im Dk. 7 nicht vorkommen. Zur Literaturgeschichte sei erwähnt, daß ZARATUŠT BĀHRĀM BIN PAŽDŪ in seinem *Zaratušt-nāma* ZĀT-SPRAM folgt (JIA. 11. 36). Seine Darstellung aber zeigt oft, daß das geistige Niveau gesunken ist und wie hoch man ZĀT-SPRAMS Werk schätzen muß. Jedes literarische Werk spiegelt eben den Zeitgeist wider. Die Gujaratī-Version von RUSTAM PESHOTAN HAMAJĪĀR nach der neupersischen weist natürlich indische Züge auf. Nach der Art der Darstellung, sowohl dem Stil als auch der Substanz nach, kommt ZĀT-SPRAM vergleichsweise viel besser weg. Er schrieb nicht, wie viele seiner Zeitgenossen, manieriert, sondern klar und anschaulich.

Zuletzt sei, zur Kenntnis der damaligen Literatur, auf die Erwähnung eines Werkes hingewiesen: „Die Schrift über die Symbolik (*nimutārīh*) der Yazišn(-Zeremonie)". Darin standen z. B. die Einzelheiten über die Mischung von Hōm-Saft und Milch, vgl. Geburtslegende, DkM. 603. 12 ff.).

6. Werke von Manuščihr ī Yuvān-yamān

1. Dātastān ī dēnīk

„Religiöse Entscheidungen“
über theologisch-philosophische, gesellschaftlich-wirtschaftliche, kosmologisch-eschatologische, rituelle und andere Fragen

Vgl. GIrPh. 2.102—103, § 45—46. Tahmuras Dinshaji Anklesaria, The Datistan-i-Dinik. Part I. Pursishn I—XL, Bombay, 1911. — Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis. Vol. III: The Pahlavi Codex K 35. First part. Containing the Pahlavi Rivāyat I, Dādhastān ē Dēnīgh and the Pahlavi Rivāyat II. Kopenhagen, 1934. E. W. West, Pahlavi texts. Part II. The Dâdistân-î Dînîk . . ., Oxford 1882 (SBE. XVIII). Haug-West, Essays, London, 1907, S. 102. Bartholomae, ZendHandschriften, München, 1915, S. 212—217.

Dieses Werk über fast hundert Fragen gewährt uns ein so buntes Bild wie etwa das Dēnkart, aber leider in demselben schwierigen Stil. Hätte Manuščihr wie sein jüngerer Bruder Zātspram geschrieben, wäre es ein wertvolles Mittel zur Beleuchtung mancher Fragen gewesen. Es ist nicht nur der Stoff, z. B. der theologisch-philosophische, der den besonderen, schwerfälligen Stil fordert, sondern der persönliche Geschmack und auch die persönliche Fähigkeit des Schriftstellers. Manuščihr liebt eben „lang, lange und langweilig“ zu schreiben. Das sieht man bei dem Vergleich mit einer anderen Abhandlung über die gleiche Thematik, z. B. über die Symbolik der heiligen Schnur, das *Kustīk*. Er sagt kaum etwas Neues und verwendet trotzdem viele Worte mit großer Umständlichkeit.

Das Werk ist aus den von Miθr-Xᵛaršēt (ī) Āturmāhān gestellten Fragen entstanden. Dieser Mann muß ein angesehenes Mit-

glied der Gemeinde gewesen sein, obwohl er durch keinen Ehrentitel, wie *pērōžkar* ‚siegreich' ausgezeichnet wird, den andere Gönner führen. Auch sein Name erscheint nur in der Überschrift und nicht in dem Begleitbrief des Verfassers. Dieser Brief kann als echtes Muster der epistologischen Kunst gelten, die später im Lande so blühte und wohl auch früher, unter den Sāsāniden, im Schwange war.

Die Entscheidungen über gesellschaftlich-wirtschaftliche Fragen verdienen unsere besondere Beachtung. Sie gewähren einen lebendigen Einblick in die geistige Bewegung der Gemeinden jener Zeit. Verglichen mit dem sāsānidischen Rechtsbuch zeigen die Anschauungen über das Familienleben eine gewisse Weiterentwicklung. Früher bedeutete z. B. *stūrīh* die ‚Pflegschaft', später dagegen ‚Erbschaft' oder genauer gesagt Beauftragung zur Verwaltung des Sachbesitzes, wenn er mindestens fünfzig *stēr* (pro Jahr) betrug. Noch später, in den Zeiten der np. *Rivāyats*, verändert sich der Sinn zu ‚Adoptivsohnschaft', und zwar zwecks Vollzug der Zeremonien für einen Verstorbenen. Zur Lösung solcher rechtlichen Fragen standen dem Verfasser mehrere Werke zur Verfügung. Für den Familienvorstand (*dūtak sardārīh*) z. B. nennt er die fünf Kapitel des *Huspāram Nask*, ihre Interpretation (*griftak*) in verschiedenen Büchern (*nask*) und ihre Diskussion oder Auslegung in vielen Gesetz- oder Schiedsspruchbüchern (*vas dātastān nāmak*).

Andere Fragen deuten eine gewisse Tätigkeit und damit auch die Freiheit auf dem Gebiete des Handels und Wandels an. Aber politisch hatte die Gemeinde wohl kaum etwas zu sagen. Im Gegenteil, sie war schon damals bedroht und bedrängt. Darauf deutet die Frage 4 hin, in der über Schläge und Terror durch die damaligen Machthaber (*āβām pātaxšāhān*) geklagt wird. Aber aus Liebe zur Religion, wie es voll Stolz in der Antwort heißt, will man alles ertragen, von ihr sich nicht abwenden und Gott nicht untreu, ungehorsam (*aburtšnōhr*) werden.

Die dogmatischen Teile enthalten trotz der soeben erwähnten Schwäche nicht nur oberflächliche Worte, sondern auch manche erhabenen Gedanken, wie den, daß als Dank oder als Verehrung Gottes die Erfüllung Seiner Wünsche am wesentlichsten sei

(DdA. 1. 2). Dieses echt zarathustrische Leitmotiv des Menschendaseins wird in mannigfacher Form und Weise in den ersten Kapiteln erörtert. Einmal wird vom Verstärken und Verschönern des Reiches Gottes gesprochen (DdA. 1. 3); ein anderes Mal werden zur Erfüllung des Willens Gottes zwei Wege gewiesen: Dienst für Gott, dem Freunde der Schöpfung; Kampf gegen das Böse (*druž*), dem Feinde der Schöpfung (DdA. 2. 10f.).

Leider haben die Priester aber diese Wege oft zu ihrem Vorteil umgedeutet und einseitig eingeschränkt. Dienst für Gott bestand für sie in endlosen Ritualhandlungen und Kampf gegen das Böse in noch endloseren Reinigungszeremionen. Beides, Theorie und Praxis, die Schriften und das religiöse Leben, sind davon in hohem Maße beherrscht worden. Ein besonders markantes Beispiel liefert das zweite Werk desselben Verfassers, nämlich die

2. Nāmakīhā ī Manuščihr

„Episteln und öffentliche Proklamationen zur Frage der Reinigung eines durch einen Leichnam Verunreinigten“.

Vgl. GIrPh. 2.104, § 48. E. W. West, Pahlavi texts, Part II: Epistles of Manushchihr (SBE. 18, Oxford, 1882). Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar, Nāmakīhā ī Mānushchīhar. The epistles of Mānushchihar. (Pahlavi text series published by the trustees of the Parsee Panchayat Funds and Properties Nr. 1.) Bombay, 1912.

Das Thema klingt keinesfalls so, daß es zur Lektüre einläd. Auch der sprachliche Ausdruck läßt zu wünschen übrig. Dennoch hat das Werk einen gewissen Reiz und Wert; einerseits in bezug auf die priesterliche Haltung und Anschauung über für uns nebensächliche Fragen, andererseits auf den Brief- und Proklamationsstil.

Den Anlaß zu diesem eigenartigen Schriftstück gab eine Verordnung Zāt-sprams, wonach ein durch einen Leichnam Verunreinigter keines neuntägigen Bades, *Barašnūm* genannt, bedarf, sondern daß 15malige Waschungen genügen. Solches war im Notfall, in Ermangelung eines geeigneten Priesters, erlaubt, und nach einer Andeutung in NM. 2. 3, 4—5 scheint es, als ob damals nicht

ausreichend Priester vorhanden waren. ZĀT-SPRAM hatte wohl auch noch andere Gründe, auf die in den beiden Briefen angespielt wird. Jedenfalls veranlaßten die letzteren eine große Aufregung. Die Gemeinde in Sīrkān (Kirmān), möglicherweise aufgehetzt durch die Priester, die für ihr Einkommen fürchteten, wendete sich in einem Brief ratsuchend an MANUŠČIHR, den geistigen Führer (*rat*) in Pārs und Kirmān. In der Antwort darauf schrieb er die langen, aber leider nicht klaren brieflichen Darlegungen, die eine an die Gemeinde und die andere an ZĀT-SPRAM. Dann erließ er eine „öffentliche Proklamation" (*višātak*) über die Streitfrage. Der Unklarheit seiner Ausführungen war er sich selber bewußt. Als Grund gibt er an: „Schriftstellerkunst ist nicht mein Beruf . . .; ein Geistlicher hat andere Sorgen und Pflichten" (NM. 1. 3. 4, 8). Das erklärt auch die Mängel mancher anderer Werke dieser Zeit.

In seiner Proklamation wendet sich MANUŠČIHR an die Anhänger der ‚guten' (‚lichten') Religion in den verschiedenen Gegenden des ganzen iranischen Reiches (*kustakīhā ī ērān-šaθr*), aber er nennt sich selbst nur Führer von Pārs und Kirmān. Sein Machtbereich war daher nur auf diese Provinzen beschränkt. In den westlichen Provinzen herrschte wohl eine andere Priesterfamilie (s. o., zu Dk.3). Sollte der in NM. 2. 5. 14; 2. 9. 11 erwähnte ĀTURPĀT der dortige Führer gewesen sein, könnte man eine gewisse Rivalität, wenn auch nicht gerade Feindschaft, zwischen den beiden Gruppen vermuten (vgl. NM. 2. 1. 13 über Zartuxšt).

Dieser Streit um Nichtigkeiten, wie auch die priesterlichen Spitzfindigkeiten, erinnnern den Kenner an die Methoden sogar westlich gebildeter Pārsen des 19.—20. Jh. Umgekehrt können wir uns nach dem heutigen Bilde vorstellen, wie und was in der Versammlung (*hanǰaman*) vorging, die zur Beratung der Streitfrage in die Hauptstadt (*dar*) von Pārs, nach Šīrāz, einberufen worden war (NM. 2.1.8, 11). Es gab freilich auch damals einflußreiche Männer, die, noch leichter als ZĀT-SPRAM, ihre Abneigung gegen die alten Sitten und Gebräuche schriftlich niederlegten, aber, so sagt MANUŠČIHR, niemand nahm solche Ansichten an, „außer den Unwissenden und Ungläubigen" (NM. 2. 1, 17). Gegnerische Schriften sind natürlich nicht mehr vorhanden. Aber ihre Wirkung war sehr groß, wie die

Islamisierung Persiens MANUŠČIHR hätte zeigen können. Jedoch Männer wie er klammerten sich fest an die Buchstaben des Gesetzes. ZĀT-SPRAM scheint seinen Rat, seine Verordnung gesetzgemäß zu ändern, nicht angenommen zu haben. Daher folgte die Proklamation über die Streitfrage, in der MANUŠČIHR gegen seine Gegner donnert und mit der Todesstrafe droht: „. . . sie sollen als Ketzer und für todeswürdig betrachtet werden" (NM. 3. 17—19). Der Ausdruck ist sicher rhetorisch. Die Todesstrafe wurde kaum je vollzogen, aber sie hatte ihren Preis, den der arme Sünder bezahlen mußte.

Diese Proklamation, als ein Beispiel ihrer Gattung, ist natürlich höchst interessant. Aber auch die beiden Briefe, besonders der zweite, enthalten wertvolle Angaben. Einige sind bereits in anderem Zusammenhang angeführt worden. Man könnte noch den Eid hervorheben, den die Priester beim Eintritt in den Dienst geschworen zu haben scheinen. MANUŠČIHR schreibt: „Und es ist ein Vertragsbruch mit mir, denn Ihr wisset, daß Ihr mir an Eides Statt zugesichert habt, daß Ihr nicht gegen die Worte des Zaratušt angehen werdet und nicht gegen sie streiten, und . . . nicht neue Gesetze erstreben und nicht das himmlische und irdische Unglück vermehren werdet . . ." (NM. 2. 5, 11). Danach lautete die Eidesformel also: „Ich werde (nicht) . . .". — Als angenehme Abwechslung bringt MANUŠČIHR bei dieser Gelegenheit auch einige anekdotenhafte Argumente. Einmal verhöhnt er ZĀT-SPRAM, seine Handlungsweise gleiche der jenes Arztes, der, als er wegen Zahnschmerzen zu Rate gezogen wurde, gesagt haben soll: Zieh ihn raus (NM. 2. 1, 15). Ein anderes Mal spottet er: Euere Worte übersteigen die des Wäschers, von dem sie (folgendes) erzählen: man gab ihm ein Kleid (und sagte): wasche die (Schmutz-)Farbe da heraus. Er (aber) nahm das Kleid, warf es ins Feuer und verbrannte es und sagte: ich habe die (Schmutz-)Farbe beseitigt (NM. 2. 3, 16).

7. Škand gumānīk vičār

„Schlagende Lösung des Zweifels"

Eine Apologetik der zaraθustrischen (dualistischen) Lehre und eine Kritik der fremden Religionen

von

Martān-farrox^{v} ī Ōhrmazddātān

Vgl. GIrPh. 2.106, § 53. Hōshang Jāmāspji Jāmāsp-Asānā and E. W. West, Shikand-Gūmānīk Vijār. The Pazand-Sanskrit text together with a fragment of the Pahlavi. Bombay, 1887. E. W. West, Sikand-Gūmānīk Vigār, in Pahlavi Text, Sacred Books of the East, Oxford, 1885, S. 117 bis 251. P. J. de Menasce, Shikand-gūmānīk vijār. Fribourg en Suisse, 1945.

Auch dieses Werk stammt aus dem 9. Jh. und obwohl es theologische Fragen erörtert, ist sein Stil klar und kräftig zugleich. Es ist das um so bemerkenswerter, als der Verfasser sich nur einen Lernenden und nicht einen Lehrenden nennt und sich u. a. vom Dēnkart (mit seinem schwerfälligen Stil) abhängig erklärt. Das könnte zwar einerseits Bescheidenheit, andererseits Höflichkeit sein, aber zweifellos besaß er außer der nötigen Kenntnis und Gelehrsamkeit auch ein hohes Maß von stilistischer Gewandtheit. Einen einfachen Erzählungsstil kann man natürlich nicht erwarten. Der Gegenstand erfordert lange und komplizierte Sätze. Ihr Verständnis wird aber durch Neryosangs Transkription und Übersetzung erleichtert. Es ist jedoch schade, daß das Pahlavī-Original, die unentbehrliche Kontrolle, nicht mehr vorhanden ist. In Īrān geriet der Pahlavī-Text wohl sehr früh in Verlust, in Indien nach der Herstellung des Pāzands und der Sanskrit-Übersetzung. Diese bequemen Mittel gaben sicher den Anlaß zum Verlust des Pahlavī-

Textes (ZDMG. 98. 307f.). Es scheint, als ob dieses Werk und das nächste (MX.) in eben dem Kreise entstanden ist, der später nach Indien auswanderte oder der mit den Ausgewanderten engere Beziehungen hatte. Daher waren diese Bücher, im Gegensatz zu anderen Pahlavī-Texten, so früh dort vorhanden.

Der Verfasser erzählt uns von sich und seinem Werk folgendes: „Ich, MARTĀN-FARROX^{v} Ī ŌHRMAZDDĀTĀN, verfaßte diese Arbeit, denn ich sah in dieser Zeit viele Sekten, viele Offenbarungen (Lehren) und viele Darstellungen der Religionen. Ich bin selbst in meinen Knabenjahren (*apurnāy-dātīh*) immer mit glühender Seele ein Sucher und Erforscher der Wahrheit gewesen. Aus demselben Grunde bin ich nach vielen Gegenden und bis zu der (oder: über die?) Grenze der See gewandert. Und diese kurzgefaßten Worte, von denen einige (*ast ī*) die Fragen der Wahrheitsliebenden sind (und andere Widerlegungen der fremden Lehren), habe ich aus den Schriften und Memoranden der früheren Weisen, Wahrhaftigen (und) Autoritäten, namentlich des ehrwürdigen ĀTURPĀT Ī YĀVANDĀN (?), herausgesucht und ausgewählt und in diesem Memorandum (*aβiyātkār*; *ān* ist die Falschlesung der ersten Silbe des fehlenden Verbs, etwa *handāxt*, das evtl. als *škand* aufgefaßt wurde) niedergelegt und den Namen *Škand gumānīk vičār* (Schlagende Lösung des Zweifels) festgesetzt. Denn für die Lösung des Zweifels der neuen Lernenden ist es höchst notwendig, die Wahrheit und Glaubwürdigkeit der ‚guten' (‚lichten') Religion und umgekehrt die Minderwertigkeit der Gegner zu kennen. Ich habe (dieses Werk) nicht für die Gelehrten und Befähigten, sondern für die Schüler und Novizen hergestellt und geordnet, damit viele (die allgemeinen Leser) über die Herrlichkeit und Glaubwürdigkeit der ‚guten' (‚lichten') Religion und der Worte der Bestorthodoxen ganz ohne Zweifel werden. Von den auserwählten Gelehrten aber wünsche ich, daß, wer (diese Religion vollständig) zu schauen wünscht, nicht zu der Religion(sdarstellung) dessen blicken soll, der (nur) das Wesentliche (Notdürftige) spricht und verfaßt, sondern zu der Größe . . . (usw.) der endgültigen (definitiven) Worte der früheren Gelehrten, denn ich, der ich der Verfasser bin, habe nicht den Rang des Lehrenden, sondern den des Lernenden. Aber es erschien mir vernünftig,

in freigebigem Geiste ein Wort aus jener (meiner) religiösen Kenntnis den neuen Lernenden zu schenken, denn wer aus dem wenigen Wissen, das er hat, den Würdigen schenkt, der ist willkommener als der, welcher viel weiß, aber von dem die Würdigen keinen Nutzen und keine Hilfe haben (Šgv. 1. 35—46)".

Das Werk besteht tatsächlich 1. aus Antworten auf die Fragen über zarathustrische Dogmatik und 2. aus der Kritik an den fremden Religionen. Der Fragende hieß „Mihir-ayār i Mahmādān" aus Spāhān (Isfāhān). Sein Ehrentitel *hamē pērōžgar* ‚immer siegreich' zeigt, daß er ein angesehener, großer Mann war. Er hat auch die Fragen „aus gutem Geiste (im besten Sinn) und nicht aus tückischer (böswilliger) Absicht" gestellt (Šgv. 2. 2.). Dieser Zusatz könnte andeuten, daß er aus einem fremden Kreise stammte und womöglich ein Gelehrter war. Doch der Name „Mihir-ayār" hat zarathustrisches Gepräge, und selbst „Mahmād" ist eher ein Fehler oder eine Falschlesung (wie oft in diesem Werk) aus *Māh-miθr* oder *Meh-miθr* (vgl. *Burz-miθr*, *-mihr*), als die Wiedergabe von *Muḥammad* oder *Maḥmūd*. Es gibt auch keinen anderen triftigen Grund, den Fragenden als einen Muslim zu betrachten. Er war wohl ein Zarathustrier und wollte sich belehren lassen, wie es auch andere taten, z. B. Miθr-Xᵛaršēt in *Dātastān ī dēnīk*.

Jedenfalls ist das ganze Werk an die eigenen Glaubensgenossen gerichtet. Sie allein waren in der Lage, Pahlavī zu lesen. Der Zweck war, wie aus seinen Worten klar hervorgeht, sie von der Glaubwürdigkeit der eigenen Religion zu überzeugen und an die Unglaubwürdigkeit der fremden Religionen zu erinnern. Also nicht nur der Islam, sondern auch das Juden- und Christentum und vielleicht noch mehr der Manichäismus bildeten eine Gefahr für die Glaubenstreue der Zarathustrier. Auch andere Sekten trieben ihre Propaganda. Dem Islam ist das längste Kapitel gewidmet, mit besonderem Augenmerk auf die Muʿtazila-Sekte (*muθzalī*, *mutzalīk*, 11. 280). Diese iranisch beeinflußte Sekte begann nach der ersten Hälfte des 9. Jh. bald ihre Macht zu verlieren. Auch damit stimmen die anderen Angaben über den Zeitpunkt des Verfassers überein.

Die Fragen betreffen die Stellung von Ōhrmazd und Ahraman, besonders die, welche sie durch die Gestirne einnehmen. Mit Kapitel 5 beginnt ein anderes Thema (*an darak*) über die Atheisten (*nēst-yazat-gōβān* ‚Es gibt-keinen-Gott-Sagenden') und DAHRIYYA (*daharī*). Dann, Kap. 7—9 folgt die Beweisführung für die Existenz eines Widersachers von Anfang an, wobei der Verfasser die obengenannten Autoritäten zitiert. Mit Kap. 10 beginnt wieder ein neues Thema (*an dar*), über die Frage nach dem Ursprung des Bösen und der Gewinnung des Heils im allgemeinen, und wie die verschiedenen Weltreligionen sie lösen. Das gibt dem Verfasser Veranlassung, seine Kritik an dem Islam (Kap. 11, 12), dem Judentum (13, 14), dem Christentum (15) und dem Manichäismus (16) zu üben. Das letzte Kapitel ist unvollständig. Die Schlußblätter fehlen.

Das Werk ist sprachlich nicht nur eines der besten, es ist sogar das beste Beispiel für ein gehobenes rhetorisches Pahlavī; es steht aber auch sachlich, als Zeugnis für die letzte (sāsānidische) Phase über der zarathustrischen Dogmatik, turmhoch über den anderen. Selbst WESTS Übersetzung konnte diesen Eindruck nicht verwischen, so daß ein Professor der Philosophie wie P. A. WADIA sagt: „The comparative modernity of the work, as well as its controversial character, . . . bring out the speculative and dogmatic elements of the Zoroastrian religion more saliently here than elsewhere; and consequently the book lends itself to exposition with greater facility and effect. The logical acumen which now and again presses itself on our notice enables the author of the work to put rival systems of theology in sharp contrast over against each other" (Zartoshti 1. 67f., wo er seinen philosophischen Kommentar folgen ließ). Im übrigen genügt in sachlicher Hinsicht ein Hinweis auf DE MENASCES neue Behandlung. Die sprachlichen und stilistischen Eigenschaften bieten ein lehrreiches Arbeitsfeld. Sie lassen die Existenz von noch manchen solchen Werken von Pahlavī unter und nach den Sāsāniden vermuten, als Vorstufen dieses gehobenen Stiles.

Im Kap. 10. 43—63 spricht der Verfasser wieder über seine eifrigen Bemühungen „um Gott, Seine Religion und Seinen Willen zu

erkennen". Es heißt wörtlich: „Für die Erforschung bin ich in (dieser) Weltgegend (*kēšvar*) und nach dem Land Indien (oder der Inder) und zu vielen verschiedenen Sekten gewandert; denn ich habe die zarathustrische Religion nicht (einfach) als ererbtes (-Gut) geliebt, sondern habe die, welche durch Vernunft und Beweis überzeugender und annehmbarer war, gewünscht. Ich bin auch in der Gemeinschaft vieler verschiedener Sekten gewesen, bis zu dem Tage, da ich durch Gottes Gnade und durch die Pracht (usw.) . . . der ‚lichten' Religion aus der großen Tiefe des Dunkels und der unlösbaren Zweifel gerettet wurde. Durch diese Kraft der Religionsweisheit und der ‚Schrift'-Erklärung der Weisen und der wundergleichen (oder unvergleichbaren) Werke des Gelehrten A. Y. und . . . des R. A., *Rōšn-Nipēk* (Licht-Schrift), . . . und des Spitzengelehrten A. F., . . . *Dēnkart*, . . . bin ich gerettet von vielen Zweifeln und Fehlern und Betrügereien und Lockungen der anderen Religionen und namentlich von denen des größten der Betrüger, . . . Mānī, dessen Lehre Zauberei und dessen Religion Betrügerei und dessen Unterweisung Verführung und dessen ‚Gewand' (Gehaben) geheime (heimtückische) Bewegung ist. Überzeugt bin ich vom Wissen her, durch die Verstandeskraft und durch der Religionsweisheit Pracht, nicht aus starrem Glauben, (und zwar) in der einen anti-Dēv-Religion des Ōhrmazd-Gesetzes, die der Schöpfer den heiligen Zaratust lehrte".

Klingt dies nicht wie das Bekenntnis des großen Augustin? Es ist sicher keine leere Rhetorik, sondern dem Verfasser sehr ernst. Vielleicht war auch er zeitweise ein Manichäer. Jedenfalls sind seine scharfen Worte gegen Mānī hier und später in seiner Kritik am Manichäismus auffallend. Es deutet mindestens darauf hin, daß diese Religion noch große Anziehungskraft besaß. — Die Worte über die Wanderungen mögen eine literarische Gepflogenheit darstellen, denn ähnliches findet sich noch zweimal, im MX. und in einem „Gedicht" (IISt. I 88). Es ist auf jeden Fall kein indischer Einfluß in dem Werk zu entdecken. — Ferner ist die Bezeichnung „‚Schrift'-Erklärung" (*nipēk uskār*), mit der sicher *zand ī apastāk* gemeint ist, beachtenswert. Es war schon früher (S. 48) die Rede von *nipēk* neben *apastāk*. In seinem kurzen geschichtlichen Über-

blick, den der Verfasser folgen läßt, gebraucht er keinen dieser Ausdrücke, sondern nur *dēn*. Aus dem Bericht (Šgv. 10. 70f.) über ĀTURPĀT Ī MAHRASPANDĀN sei dessen Sieg über die Fatalisten (*apāyastakān* ‚Es-muß-so-sein-Leute') erwähnt, über die sonst nichts bekannt ist. Die anderen von Zeit zu Zeit auftretenden Gegner, Ost-Römer, genannt, waren wohl Christen oder griechisch-hellenistische Gnostiker.

8. Dātastān ī Mēnōk ī Xrat

„Die Entscheidungen des Geistes der Vernunft“

Vgl. GIrPh. 2. 107, § 55. F. C. Andreas, The book of the Mainyō-i-Khard, with a fragnemt of the Bundahesh. Kiel, 1882. Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis: Vol. V, Codex K. 43. Kopenhagen, 1936. Fr. Spiegel, Die traditionelle Literatur der Parsen, Wien, 1860, S. 135—150. Haug-West, Essays 4, Ldn. 1907, S. 105—106. E. W. West, Pahlavi texts. Part III (SBE. 24, Oxford, 1885) S. 1—113. E. W. West The book of Mainyō i Khard. Pâz.-Skr. text . . . and glossary. Stuttgart, 1871. Tehmuras Dinshaw Anklesaria, Dânâk-u Mainyô-i Khard. Pahlavi, Pazand, and Sanskrit Texts, Bombay, 1913, Nyberg, Hilfsbuch I. Uppsala, 1918: Mx. Kap. II, Kap. XXXVII, Kap. XLIV. Edalji Kersaspji Antia, Pâzend texts. Bombay, 1909. S. 273—334.

Die Entscheidungen oder Antworten beschränken sich nicht auf ein bestimmtes Gebiet in dem vorhergehenden Šgv., sondern erstrecken sich auf alles Wissenswerte in der ganzen Religion und sind daher sehr kurz gehalten. Der Stil ist weder gehoben, wie im Šgv., noch gekünstelt, wie in manchen anderen Werken, sondern schlicht und einfach. Aus diesen Gründen ist der Text für die Belehrung der ‚vielen‘, der allgemeinen Leser, besonders geeignet. Das Pahlavī-Original hat in Indien dasselbe Schicksal wie Šgv. (s. o. S. 92) erfahren; aber eine Abschrift davon kam frühzeitig (ca. 1020) nach Īrān, und so ist es noch vorhanden. Kleine Unterschiede zwischen diesem und Neryosangs Pāzand zeigen, daß er eine andere Vorlage benutzte. Lehrreich ist die Ersetzung *zamān* ‚Zeit‘ (Pahlavī) durch *yazdān* ‚Gott‘ (Pāzand) in einem Kapitel über Fleiß und Fatum, eigene Anstrengung und Schicksalsmacht (22. 6). Die anderen „zurvānistischen“ Stellen sind unberührt geblieben, z. B. *ōhrmazd ēn dām . . . hač ān ī xᵛēš rōšnīh ut pat āfrīn ī zurvān ī aka-*

nārak brihēnīt — „Ōhrmazd schuf diese Kreaturen . . . aus der eigenen Licht(essenz) und durch den Segen der grenzenlosen Zeit . . .“ (8. 8). Im Lichte der Aspekt-Theorie, bei der Gott mit seinen Aspekten Zeit, Raum und Religion (Weisheit) von Ewigkeit her besteht (BdA. 3. 1) und durch sie wirkt, genau so wie in den Gāthās z. B. durch andere Aspekte, ist das leicht verständlich. Man braucht in den „zurvānistischen“ Stellen keine „andere Orthodoxie“ zu suchen. Denn selbst wenn es unlogisch und paradox erscheinen mag, kann Glaube an Gott und Angst vor dem Schicksal nebeneinander stehen, wenigstens für freigeistige Menschen. Solche gab es gewiß unter den Treugläubigen, und der Verfasser ist bestimmt einer von ihnen, wie seine Worte über sich selbst und wie der Inhalt seines Werkes zeigen. Unzarathustrisches ist jedenfalls in dem Buch nicht zu entdecken.

Der Verfasser spricht in dem einleitenden Kap. 1 über sich, obschon in der dritten Person: er war ein Weiser (*dānāk*) usw. Auch er war verzweifelt über die vielen Lehren und Religionen und vor allem, „warum haben die meisten Menschen solche (Religion), die für die Sache (*hēr*) Gottes schädlich und nicht schön ist?“ (1. 15—18). Der Vorwurf trifft unter den in Frage kommenden Religionen den weltverneinenden Manichäismus, aber es fragt sich, ob die „meisten Menschen“ je — unter oder nach den Sāsāniden — ihm anhingen. Vielleicht meinte er alle fremden Religionen, wahrscheinlich aber den Islam, wenn die Zeit stimmen sollte. 1. 19—33 ist eine Abschweifung über das irdische und himmlische Gut mit dem biblisch klingenden Spruch: „Jener hat nichts gewonnen, der nicht die Seele gewonnen hat bis jetzt; und der wird nichts gewinnen, der nicht die Seele gewinnen wird von jetzt an“ (1. 28—30).

Im Text folgt sinngemäß: Als er nun dieses so sah, ging er von Land zu Land auf der Suche nach dem Verstand, der Vernunft, der Ratio (*Xrat*); er erkundigte sich bei den Weisen, untersuchte und kam zu dem Schluß, daß die Religionen einander widersprechen und daß denen, die so unter sich widersprechend sind, nicht geziemt, sich von Gott stammend zu nennen. Er war dann überzeugt, „alle, die nicht in der reinen (zarathustrischen) Religion sind, haben dieserhalb Zweifel“, oder „alles, das nicht . . . (darin) ist, ist . . .

zweifelhaft (*gumānīk*)". Danach war er in der Erforschung und Übung der Religion sehr fleißig und fragte die weisesten und wohlinformiertesten der Autoritäten: „Für die Erhaltung des Leibes und die Rettung des Seele — was ist das Beste und Erste?" Die Antwort lautete: der Verstand, die Vernunft, die Ratio (*Xrat*) ist das Beste, und diese Antwort wird mit einem langen Lobe der Ratio begründet. Daraufhin wählte der Verfasser die Ratio als verehrungswürdigste unter den göttlichen Aspekten. Die Folge ist, daß die Ratio vor ihm in leibhaftiger Gestalt erscheint und sagt: „von mir verlange Belehrung, damit ich dir ein Wegweiser sein kann zur Zufriedenheit Gottes und der Guten und für die irdische Erhaltung des Leibes und für die himmlische Rettung der Seele" (1. 34—61).

Nun stellt der Weise, der Verfasser, seine Fragen, einzeln oder gruppenweise, und der Geist gibt die Antworten darauf. Daher der Titel des Werkes. Der genannte Wortlaut über Leib und Seele kommt schon in dem awestischen Nask über Maximen und Reflexionen vor (s. o., S. 59). Und die erste Antwort (Kap. 2) enthält über hundert solcher Sprüche. Es liegt daher nahe, daß sie aus dem Nask entnommen oder entwickelt worden sind. Auch der andere Inhalt stammt aus alten Quellen. Eine Stelle (59. 9) weist auf die sāsānidischen Zustände hin; denn die genannten Eigenschaften passen nicht die Bauern, sondern auf die Schreiber in den Kanzleien, die Bürokraten, die damals bereits den dritten Stand bildeten, nicht mehr die Bauern (JBBRAS. 28. 181).

Das Werk ist zwar religiös, aber es herrscht darin ein nüchterner, verstandesbetonter Geist. Daher hat man ihm den priesterlichen Ursprung absprechen wollen und es sogar als „eine Art Laientheologie für den Feudaladel" bezeichnet. Jedenfalls ist der Anspruch auf *Xrat* ‚Vernunft' berechtigt. Das Lob dieses Begriffes hat eine weitergehende Bedeutung. Auch Firdausī widmet ihm einige Worte in der Einleitung zum Šn., welches seltsame Verfahren schon Nöldeke als zarathustrischen Einfluß deutete. Man könnte diesen Gedanken bis in die griechisch-hellenistische Zeit verfolgen. Wie schon oben (S. 59) zu einigen Ideen und Themen Parallelen und Entlehnungen festgestellt worden sind, so könnte es auch mit dem

Rationalismus des Aristoteles und anderer geschehen. Die Anschauung, alles — sei es von Gott oder Mensch — geschieht durch Vernunft, ist in den beiden Ländern gleicherweise vielfältig ausgedrückt worden. (Wer aber an dem einheimischen Ursprung festhalten will, braucht u. a. nur auf den Namen des iranischen Gottes, *Mazdāh*, hinweisen, der eben ‚Vernunft' bedeutet.) Es handelt sich nicht um eine vereinzelte Erscheinung in Īrān. In den Handarz-Texten sind Definitionen und Betrachtungen über *Xrat* häufig. Selbst die noch späteren np. Schriften der Zarathustrier verfehlen nicht, den Ton auf *xirad* zu legen, so z. B. *Zarātušt nāma* 9; *Sad-dar* 1. 11, 13.

9. Čim i Kustīk

Symbolik der heiligen Schnur

Vgl. GIrPh. 2. 115, § 88. Tehmuras Dīnshaw Anklesaria. Dânâk-u Mainyô-i Khard, Bombay, 1913; Anhang: Awar čimī i kustī ež nigēž i vēhdīn.

Wie z. B. für Šgv. fehlt auch für diesen Text das Pahlavī-Original. Die beiden Werke haben gewisse Ähnlichkeit im Stil; vielleicht gehörten sie zu ein und demselben Kreis. Ein Sohn, Aspirant der Philosophie (*dānišn-kām*, ‚Wissenbegehrender'), fragt den Vater, den Philosophen (*dānišn-dōst*, ‚Freund des Wissens'). Vater und Sohn sind wohl im geistigen Sinne zu verstehen, Lehrer und Schüler oder Meister und Jünger.

Nach Betrachtungen über zwei Funktionen der Religion, das Aufweisen dessen, was zu wissen möglich ist, und dessen, was zwar unmöglich zu wissen, aber glaubwürdig ist (6—25), geht der Philosoph auf die Symbolik der heiligen Schnur über. Das Binden der Taille zeigt das dualistische Prinzip, zeigt, daß auch der menschliche Körper als Mikrokosmos (*gēhān ī kōtak*), wie die Welt als Makrokosmos, zwei Teile hat: einen oberen mit seinen Sinnes- und Geistesorganen, herrlich wie der Himmel, und einen unteren mit seinem Gestank, häßlich wie die Hölle. Die Mitte ist die Mischung der beiden. In dieser Weise wird das dualistische Prinzip anschaulich dargestellt (26—43; 55—60). Daher stammt auch der Name *kustīk*, ‚was auf die Seiten (*kust*) Bezug hat', ‚seitenteilig'. Zweitens zeigt der Text im Binden der Taille die Dienstbereitschaft für den Herrn, in diesem Falle für unser aller Größten Herrn (49—54; 61—69). Das Tragen der Schnur wirkt daher als Mahnung (70—76).

10. Die Handarz und andere praktische Lehrtexte

Unter den volkstümlichen Werken finden sich an erster Stelle die Sammlungen von Maximen und Reflexionen (s. dazu S. 63), *Handarz-* oder *Pand-nāmak* genannt. Die meisten davon sind zusammen mit einigen unterhaltenden und praktischen Texten in J. M. Āsānās „Pahlavī Texts" veröffentlicht worden. Diese alte Zusammenstellung ist, wenn nicht gerade als Schulbuch, so doch wenigstens als Anthologie für die „gebildeten" Laien zu betrachten.

Die (im Šn. usw.) beliebte Tendenz, die sāsānidischen Könige als Künder großer Weisheiten darzustellen, ist nur mit einem Beispiel vertreten, Husrav I. (55—57). Das hängt wohl mit dem Unterschied zwischen religiösen und feudalen Überlieferungen zusammen. Selbst in dem Husrav zugeschriebenen Text braucht man keine nennenswerten Übereinstimmungen zu erwarten, etwa mit dem 8. Kapitel des *Kāūs-nāma*. (Zu diesem Werk s. jetzt R. N. Frye in Serta Cantabrigiensia 7ff.). Die größte Spruchsammlung (58—71) soll der bekannte Āturpāt ī Mahraspandān für die Erziehung und Belehrung seines Sohnes, Zaratušt, zusammengestellt haben (1). „Die goldene Regel", auf die man besonders großen Wert legte, steht hier: „Alles, was dir nicht gut, tue es auch du nicht einem anderen" (5). Das sogenannte *Haqīqāt ī Rōzhā* ist ebenfalls hier (69—71) eingeschoben. Es sagt, was man an einem bestimmten Tag des Monats tun oder lassen soll, ist also vom folkloristischen Gesichtspunkt aus ein interessantes Thema. Noch eine Sammlung (144—153), *Vāčak i ēčand i Āturpāt i Mahraspandān*, wird derselben Autorität zugeschrieben. Diese Ratschläge soll er bei seinem Hinscheiden aus der Welt gegeben haben (1), wie es auch von Husrav heißt: „als seine Zeit erfüllt war (*pur-gāh*)".

Vgl. GIrPh. 2. 111; § 70. Peshutan Behramji Sanjana, Ganǰeshayagan Andarze Atrepat Maraspandan, Madigane Chatrang and Andarze Khusroe Kavatan. Bombay, 1885. Jamaspji Minocheherji Jamasp-Asana, Pahlavi texts I, Bombay, 1897; II, Bombay, 1913, S. 18f. Alexander Freimann, Pand-Nāmak ī Zarušt. Der Pahlavitext mit Übersetzung, kritischen und Erläuterungsnoten. Gießener Dissertation. Wien 1906).

Das sogenannte *Pand-Nāmak ī Zaratušt* (41—50) stellt sich dar als ein Glaubensbekenntnis und zwar wie es die Bestorthodoxen, die ersten Weisen, gemäß der Offenbarung (*dēn*) ausgesprochen haben (1). Woher der Titel stammt, ist nicht ersichtlich. Das nächste Stück (51—54 ist wieder anderer Art; es ist eine Predigt oder ein Vortrag, wie die Anrede „Haltet die Ohren (bereit) . . . höret . . .“ (1) zeigt. Am Ende (17ff.) bringt der Redner ein eigenes Gesicht über die Vergänglichkeit des Lebens und der irdischen Güter. Es reimt durchweg aus *-ān* (s. Henning, BSOAS. 13. 647; dazu JRAS. 1955, 29, Anm. 2).

Literaturgeschichtlich und auch sonst wichtig ist das *Aβiyātkār ī Vazurk-Miθr ī Bōxtakān* (85—101). Die Einleitung ist zwar in einem ganz anderen, schwierigen und umständlichen Stil gehalten, aber sie könnte doch vom Verfasser selbst stammen; denn solche schwierigen Einleitungen sind bei den meisten neupersischen Schriftstellern Sitte. Sollte sie jedoch eine spätere, nachsāsānidische Zutat sein, könnte man zweifeln, ob das Werk wirklich von dem sagenhaften Minister jenes Husrav I. stamme. Er soll es auf Befehl seines hohen Herrn geschrieben haben, und zwar mit der Absicht, daß die zu Würdenträgern bestimmten Leute, also die zukünftigen Säulen des Staates, dadurch gut und tüchtig würden. Das Werk ist in sich geschlossen und logisch aufgebaut, so daß es einem großen Mann Ehre antun könnte. Schon vor Firdōsī wurde es in die moderne Sprache übersetzt, im Zusammenhang mit dem *X^{v}atāy-nāmak* oder als selbständiges Stück. Die Übersetzung muß so wörtlich gewesen sein — die kurzen Sätze lassen dies ohne weiteres zu —, daß sie selbst in der dichterischen Gestalt des Šn. (ŠnT. 8. 2431ff. *Pand dādan i B.*) noch durchschimmert. Die Ergänzungen bzw. Auslassungen können mit religiösen Gründen leicht erklärt werden. Sonst kann man Satz für Satz genau verfolgen.

Der von Qazvīnī (*Tārīx ī Guzīda*) mitgeteilte und demselben Weisen zugeschriebene Lehrsatz über die 25 Dinge, die dem Menschen zukommen und ihren fünffachen Ursprung wird hier (82) anonym angeführt. An einer anderen Stelle (DkM. 568. 4ff.) wird er Āturpāt ī Mahraspandān zugewiesen. Man vergleiche den bei Salemann und Shukovski „Persische Grammatik" S. 41 abgedruckten Abschnitt. Dort haben die anderen Sprüche des Weisen — obwohl in derselben Frage- und Antwort-Form — keinen Zusammenhang mit unserem gut aufgebauten Text. Der Lehrsatz über die 25 Dinge, aber ohne Nennung des Urhebers, findet sich schon früher, bei Ghazālī, *Nasīhat ul mulūk*. 123f. (zitiert in Übersetzung bei Zaehner, *Zurvan*, 408). Hier sind die drei sozialen Stände oder Tätigkeiten deutlicher und der Wirklichkeit entsprechend ausgedrückt, z. B. Schreiberamt statt Bauernschaft (vgl. bei MX.). *ʿilm* ‚Wissen' steht hier natürlich für Priesteramt; daher auch *adab* ‚gute Erziehung' und *šaǰāʿat* ‚Mut' bei Qazvīnī für Schreiberamt und Soldatentum („horsemanship").

Christensen (AO. 8. 81ff.) hat mit guten Gründen diesen sagenhaften Minister Vazurk mit dem geschichtlichen Burzōē identifiziert. Aber sein weiterer Schluß, Vazurk, d. h. pers.-arab. Buzurǰ, sei eine Verstümmelung aus Burzōē, ist wenig wahrscheinlich. Denn das würde bedeuten, daß die Einleitung, in der Vazurk vorkommt, nicht nur nach-sāsānidisch ist, sondern daß sie oder der Name sogar aus pers.-arab. Werken stammt. Die zweierlei Namen lassen sich vielmehr aus der Tatsache erklären, daß sie beinahe Synonym sind und daß sie als solche für ein- und denselben Namen beliebig verwendet wurden.

Von den kleineren Abschnitten seien nur zwei erwähnt, der eine (79f.), weil er einer so späten Autorität wie Āturfarnbaγ zugeschrieben wird, der andere (154), weil er symbolhaften Charakter hat. Es werden sechs Bestandteile der Medizin der Zufriedenheit (*dārūk ī xᵛarsandīh*) beschrieben und die Art, wie sie einzunehmen ist. Das letzte Stück (162—167) ist auch beachtenswert. Es enthält die Eigenschaften der verschiedenen Menschentypen, oft in Versform (IISt. I. 87ff.) und in bildhafter Sprache.

Vgl. J. Darmesteter, Les devoirs de l'écolier, in Journal Asiatique, 1889, Bd. 13, S. 355ff. Edalji Kersâspji Antiâ, Pâzand Texts, Bombay 1909, S. 73f. Heinrich F. J. Junker, Ein mittelpersisches Schulgespräch. SBerichte HeidelbergAkWiss. 1912, 15. Abh. A. Freimann, Andarz i Kôtakân, S. 482—489, in Dastur Hoshang Memorial Volume being papers on Iranian subjects written by various scholars in Honour of the late Shams-ul-Ulma Sardar Dastur Hoshang Jamasp. Bombay, 1918.

Außerhalb dieser Anthologie gibt es noch zwei Handarz-Texte, die sogar besondere Literaturtypen darstellen. Zunächst ist es das sogenannte Schulgespräch, dessen Pahlavī-Original nicht mehr existiert und dessen Pāzand oft dem des Bd. angepaßt ist. Es stehen darin zwei verschiedene Versionen eines Thenas, und zwar mit zwei verschiedenen Überschriften: *X^{v}ēškārīh ī rētakān* ‚Pflichten der Knaben' (1) und *Handarz ō kōtakān* ‚Ratschläge (Unterweisung) für die Kleinen' (25). In beiden Fällen sind Schulkinder gemeint, die damals nur aus höheren Kreisen stammten. Nach der ersten Überschrift ist zu lesen: *ēn frahang* (statt *parān*) *dipērastān x^{v}atāy dāt ēstēt* ‚diese Vorschriften hat der Schulleiter gegeben'. Im echten Mp. heißt *x^{v}atāy* nur ‚Herr, Meister' u. dgl. und noch nicht ‚Gott', wie im Np. Außerdem haben die Zarathustrier für solche Weisheiten nie *dēn* oder *apastāk* und damit deren Offenbarer, Gott, in Anspruch genommen, sondern nur die Bestorthodoxen oder früheren Gelehrten. Hier aber ist sachgemäß der Schulleiter als Urheber genannt; er ist ebenfalls in 25 der Sprecher. Es handelt sich um einfache Unterweisungen: Zeitig aufstehen, sich waschen usw., beim Lernen aufmerksam und fleißig sein, Tischmanieren und sonstiges anständiges Benehmen beachten, usw. Ähnliches findet sich nicht nur im klassischen Altertum, sondern auch heute noch, z. B. in Gujarat, und zwar in Versform. Charakteristische Unterschiede fehlen jedoch nicht. — Der zweite Text (41) spricht sogar von einer Prüfung im Alter von 20 Jahren vor den Geistlichen, was auf ein höheres, vielleicht nur priesterliches Studium hindeutet.

Der zweite Text wird mit einem altiranischen Weisen (Yt. 13, 131) der als Kanzler des Königs Kāūs gilt (DkM. 598.11), verknüpft: „Es fragte ein Jünger Ōšnar, den Weisen, nämlich: eins bis tausend, für jede Zahl sage mir ein Wort zur Belehrung". Die Antworten lauten, eins ist das und das, zwei das und das usw. — aber nur bis

sechs, weil ein bis zwei Blätter fehlen. Es ist aber nicht glaubhaft, daß tatsächlich noch über 900 Fragen und Antworten folgten. Der vorhandene Rest besteht aus einer anderen Art von Fragen und Antworten. Die ersten ähneln den nach dem Zahlenprinzip geordneten Lehrsprüchen, auch Zahlenrätsel oder bei den Juden und Christen Zahlenlitaneien genannt, die auch z. B. unter den Buddhisten sogar bändeweise als *Anguttaranikāya* vorkommen. Doch ist es wohl ein Zufall, daß der Spruch, daß vier Dinge, nämlich Wein, Weiber, (Glücks)spiel (*nēv-artaxšēr*) und Jagd, wenn sie übertrieben werden, höchst schädlich seien (33), ein wörtlich genaues Seitenstück im Indischen hat.

Mātīkān ī Yavišt ī Friyān

Vgl. GIrPh. 2. 108, § 58. M. Haug, E. W. West, Hoshangji Jamaspji Asa, The book of Arda Viraf. Bombay, 1872. Adrien Barthélemy, Une légende iranienne, traduit du Pahlevi. Paris, 1889.

Dieses Buch über einen Rätselwettstreit zwischen Yavišt i Friān und Axt, dem Zauberer, die beide schon im Yt. 5. 81—83 erwähnt werden, berührt sich in einigen Punkten mit den vorhergehenden Stücken.

1. Außer geläufigen Weisheitssprüchen enthält es ein Zahlenrätsel von eins bis zehn. 2. Manche Fragen beziehen sich auf das Tierleben, d. h. auf praktisches Wissen. Ein eigentliches Rätsel, das ohne göttliche Hilfe nicht gelöst werden konnte, ist 3. 64—73: Was ist das, das 10 Beine, 3 Köpfe, 6 Augen, 6 Ohren, 2 Schwänze, 3 Zeugungsglieder, 2 Hände, 3 Nasen, 4 Hörner, 3 Rücken hat und der ganzen Welt Leben und Erhaltung gibt? Die Antwort, übermittelt durch den Götterboten Nēryōsang, lautet: Das ist ein Paar angespannter Ochsen mit einem Mann, der damit die Feldarbeit betreibt. — Die erste Frage ist, wie auch einige andere, tragischdramatisch: „Ist das Paradies auf der Erde besser, oder das im Himmel?“ Die richtige Antwort besagt: auf der Erde, denn dort tut man seine Pflicht, durch die das Paradies im Himmel erlangt wird (2. 1—6). Alle früheren Gegner des Zauberers gerieten jedoch

in diese Falle und antworteten: „Im Himmel.“ Worauf Axt dann erwiderte: „Wenn es euch so besser erscheint, ist es ebenso gut, daß ihr nach jenem besseren Paradies geht“, und er tötete sie sofort. Im ganzen waren ihm 9000 Priester zum Opfer gefallen, „die so viele Yasn-Zeremonien zelebriert hatten, daß durch das übermäßige Trinken des *Hōm*-Opfertrankes ihre ganzen Körper gelb geworden waren“ (2. 11—16) — ein seltener, humoristisch-sarkastischer Ton.

Bei der letzten Bearbeitung dieses Textes ist einiges aus dem späteren Sprachgebrauch eingedrungen: *rāδ* als Akk. Obj. (1. 22), *-īhā* als Pl.-Endung (1. 27), *šutan* im Sinne von ‚werden‘ (2. 41, 47) statt ‚gehen‘.

Vgl. GIrPh. 2. 119, § 104. Jamaspji Minocheherji Jamasp — Asana, Pahlavi Texts II, Bombay, 1913. S. 47, 132.

Die erwähnten Lehrtraktate sind: Musterbriefe (*nāmak nipēsišnīh*, PT. 132—140), ein Ehekontrakt (*patmān ī žan griftan*, 141—143) und etwas, was man u. U. eine Muster-Tischrede oder einen Muster-Segen (*sūr āfrīn*, 155—159) nennen könnte.

Die Musterbriefe, 1, enthalten interessante Anreden: *hamēv pērōžkar* ‚immer siegreich‘ für die Mächtigen und Großen; *hamēv farrox^{v}tar* ‚immer höchst glücklich‘ für die Schaffenden; *yazdān pānak* und *yazat aδiyār* ‚Gott als Schutz bzw. Helfer habend‘ für die, die eines jeden Segens würdig sind — d. h. wohl für die Gläubigen; *anōš aβiyāt* 1000 *anōš* ‚unsterbliche (oder süße?) Erinnerung, tausendfache Erinnerung‘ für die Untergebenen und Sklaven; *āzarmīktom grāmīktom* ‚höchst achtungsvoll, höchst verehrungsvoll‘ für die Väter, Brüder, Kinder und die, die in ähnlicher Stellung zu dem Anredenden stehen. (Weiteres bei Zaehner, BSOS. 1937, 91 ff.)

Der Ehekontrakt hat einen ganz anderen Wortlaut als der heute übliche, der sich auch noch auf Iranisches, auf Khurāsān usw. bezieht (PâzT. 112 ff.). Der Ehegatte verspricht u. a.: „(ich werde) sie lebenslang als Ehefrau verehrungs- (oder liebe-)voll, als Hausherrin beständig und in bezug auf Nahrung (gesättigt, *sēr*?) und Kleidung gedeckt und gekleidet halten. Ich werde sie (in meiner) Eigenschaft als Ehegatte und Gebieter in möglichen Grenzen und der Zeit entsprechend gut, achtungsvoll halten und die Kinder, die

von ihr geboren werden, werde ich als meine eigenen, rechtmäßigen (= freigeborenen) Kinder betrachten" (6). Die Geldsumme, die er zu zahlen sich bereit erklärte, beträgt 3000 *draxm* aus Silber (7). — Im heutigen Kontrakt stehen 2000 *draxm* aus Silber und 2 *dēnār* aus Gold in der alten *nēšāpuhrīk*-Währung (*sarak*) der Sāsānidenzeit (PâzT. 112. 12f.).

Vgl. J. C. Tavadia, Eine Tischrede aus der Zeit der Sasaniden. Den Teilnehmern der Sektion 4 am XIX. Internationalen Orientalistenkongreß in Rom (1935), überreicht vom Verlag J. J. Augustin in Glückstadt. J. C. Tavadia, Sûr Saxvan or Dinner Speech in Middle Persian, ed., translit. and translated with Introduction and Commentary, in Journal of the Cama Oriental Institute, Bd. XXIX (1933).

Die Tischrede enthält die Bezeichnungen von sāsānidischen Würdenträgern, deren beim Mahl gedacht wurde, genau so wie der himmlischen Verehrungswürdigen. Diese und ähnliche Anrufungen können formelle Wendungen für eine Muster-Tischrede oder ein -Segensgebet (*āfrīn*) sein. Aber alles andere klingt wie eine lebendige Rede, besonders der nach dem Mahl gesprochene Teil: „. . . satt bin ich von der Speise und voll des Weines und fröhlich vor Freude! Aber es ist nicht möglich . . . das Lob Gottes vollständig zu sprechen. Wer immer von Euch . . . es besser kann, möge seinen Spruch sagen; denn ich . . . habe Kuchen (oder Süßigkeiten) und Wein übermäßig genossen". (‚Eine Tischrede aus der Zeit der Sasaniden', 10; Sūr sax^{v}an, 46ff.).

Vgl. GIrPh. 2. 89, § 30. W. Geiger, Aogemadaēčā, ein Pârsentractat in Pâzand, Altbaktrisch und Sanskrit, Erlangen, 1878. Chr. Bartholomae, Zendhandschriften, München, 1915, S. 260f., 265f. Bamanji Nasarvanji Dhabhar, Descriptive Catalogue of all Manuscripts in the first Dastūr Meherji Rana Library, Navsary, 1923, S. 20f., S. 110, 113. Bomanji Nusserwanji Dhabhar, Descriptive Catalogue of some MSS. bearing on Zoroastrianism and pertaining to the Different Collections in the Mulla Feroze Library, Bombay, 1923, S. 23f. Edalji Kersâspji Antiâ, Pâzend texts, Bombay, 1909, S. 348—357.

Es gibt noch eine, nur im Pāzand erhaltene, aber interessante und wichtige Rede — „un premier spécimen dans l'éloquence sermonnaire", wie Darmesteter richtig sagt. Sie ist bekannt unter dem Namen *Aogemadaečā* nach dem ersten Wort, aber dem Inhalt

nach ist sie eine kleine Leichenpredigt, verbunden mit stilistisch und inhaltlich schönen Betrachtungen über die Vergänglichkeit des Lebens und die Unvermeidlichkeit des Todes. Darin sind auch einige awestische Zitate verwoben. Diese sind zwar oft im Zusammenhang behandelt und auch übersetzt worden, aber sie bilden dennoch nicht den ursprünglichen Text, aus dem die Predigt erwachsen ist, sondern bleiben eben passende Zitate, zusammen mit ihrer Pahlavī-Version. Das erste von ihnen bildet das Motto über die Rede. Es folgen dann Verwünschungen für den Bösen Geist, der den Leib des Verstorbenen zerstört hat und der Segen für diesen: „möge ihm das Paradies zuteil werden, . . .“ (6, 8—19). Mit *ōē anōšak-ruvān* ist der betreffende, vor drei Tagen Verstorbene gemeint, nicht die Seelen im allgemeinen. In 7 wendet sich der Redner an die Anwesenden: „Und euch mögen in kurzer Zeit Freude und Wohlbehagen wieder erscheinen, damit der Schmerz über den Verstorbenen wohl ertragen werden möge.“ (Die Redensart „Schmerz u. dgl. verdauen“ für „. . . . ertragen“ ist selbst ins Indische eingedrungen.) Von 20 an kommen die Ermahnungen zur guten Lebensführung und die obengenannten Betrachtungen mit Beispielen aus den Sagen. Am Schluß, 105ff., stehen wieder Segen. Das hier erwähnte *myazd* ‚Opferspeise‘ zeigt, das diese Leichenpredigt bei der Zeremonie am vierten Tage nach dem Tode gehalten wurde.

11. Texte über religiöse Sitten und Gebräuche

(1) Šāyast nē šāyast (2) Pahlavī Rivāyat (3) Vičīrkart ī dēnīk

Vgl. GIrPh. 2. 107, § 54. E. W. West, Sāyast lā-sāyast I, II, with Appendix in SBE. V. 237—406; Oxford, 1880. Jehangir C. Tavadia, Šāyast-nē-šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customes. Hamburg, 1930.

Der erste Text, „Erlaubtes und Nichterlaubtes" wird, wie der zweite, als (np.) *rivāyat* ‚Überlieferung' bezeichnet — entsprechend den Mitteilungen ähnlicher Art, die die Zarathustrier in Persien ihren Glaubensgenossen in Indien schickten. Sein sprachlicher Wert wird als hochstehend anerkannt, aber auch sachlich ist er sehr wichtig (s. Šnš. 18—25). Freilich sind die vielen Reinigungsvorschriften nicht besonders anziehend, dennoch aber kulturgeschichtlich aufschlußreich. Auch religionsgeschichtliches Interesse wird durch die Beichtregeln (Kap. 8) erweckt. Hinweise auf ältere Schriften, *nasks*, kommen oft vor, besonders in dem letzten (10.) Kapitel mit einzelnen Regeln.

Im Anhang findet sich eine zweite Version bzw. ein ähnlicher Text (Kap. 11 über die Stufen der Sünde wie im Kap. 1 und Kap. 12 wie 10.). Die Zuweisung der verschiedenen Körperteile des Opfertieres an verschiedene geistige Wesen (11. 4) könnte folkloristisches Gut enthalten. Aus den daran angehängten kleinen Texten seien Kap. 13, *čim ī gāθān* ‚die Bedeutung der Gathas', und Kap. 15, über die praktische Verehrung der göttlichen Aspekte, als Beispiele genannt.

Vgl. West, GIrPh. 2. 104, § 47. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar, The Pahlavi Rivâyat accompanying the Dâdistân-î Dînîk. Pahlavi Text Series No. 2, Bombay, 1913. Codices Avest. et Pahlavici Biblioth. Univ. Hafniensis, Vol. III, (1934). Dr. Modi-Memorial-Volume, Bombay, 1930, S. 479—487 (Tavadia, A Pahlavi text on Communism; aus PRivDd.)

Der Inhalt des zweiten Werkes, des *Pahlavī Rivāyat*, ist viel bunter, so daß es als eine Anthologie, ein Handbuch der gesamten Religion, gelten könnte. Außer den Sitten, Gebräuchen und Zeremonien bringt es Kosmologisches und Eschatologisches, Ethisches und Sagenhaftes (über YAM, KIRSĀSP und ZARATUŠT), Folkloristisches (über die Wirkung der Gemmen und Siegel je nach ihrer Farbe) und Sonstiges.

In dem Werk steckt mehr als die Überschriften des Herausgebers vermuten lassen. So z. B. enthält der Abschnitt „A *Vēh-dīn* and a *Marg-arǰān*", S. 7ff. Angaben über den Abfall vom Glauben und der Bekehrung. Auf S. 51ff. sind die Themen durcheinander geraten. Im Anfang wird die Frage der Zwangsverpflichtung erörtert, die durch die Machthaber der Zeit, (*āβām x*ᵛ*atāyān*) auferlegt wird, und § 7 gibt die Fortsetzung, wobei „schlechte Herrscher" erwähnt werden. In solcher Lage, heißt es weiter (8), soll man sich nach dem Prinzip der „größeren Gesetzmäßigkeit" (*mas dātastānīh*), 'the greatest good of the greatest number', richten. §§ 10—12 schreiben vor, wie sich der Krieger während des Einfalls eines „unarischen Feindes" benehmen soll. „Die Machthaber der Zeit" könnte ein versteckter Hinweis auf die islamischen Herrscher sein; aber der Zusammenhang kann auch auf die fremde Gewalt im allgemeienen hindeuten und spiegelt dann die sāsānidischen Zustände wider.

Dasselbe gilt von dem Kapitel über „Trading and Acquisition of Wealth" (123ff.), das übrigens dem heutigen Großeinkommenssteuer-System ähnelt. Es heißt z. B.: ein Mann darf eine vier *draxm* kostende Sache in einer anderen Ortschaft für zehn *draxm* verkaufen, aber nicht mehr als den Lohn und die Nahrung für sich und sein Lasttier davon entnehmen; den Rest muß er als fromme Gabe spenden. Wer aber ein „gutes Leben" gewöhnt ist, d. h. wer den besseren Ständen angehört, der darf bis 300 (wohl *stēr* und pro Jahr) für sich behalten; den Rest muß auch er verschenken. (Das Weitere in ModiMemVol 482ff.) Ob diese und andere Regeln streng innegehalten wurden, ist eine andere Frage. Interessant ist sie auf jeden Fall. MAZDAKS Reform-Lehre könnte den Anstoß zu diesem orthodoxen Kompromiß gegeben haben.

Unter den Sitten und Gebräuchen wird der merkwürdigen Geschwisterehe (*xvētvadaθ*), der größte Raum gewidmet (S. 9—34). Es sind einzelne, nicht besonders aufschlußreiche Abschnitte aus anonymen Quellen, welche die Sitte loben und empfehlen. Die übermäßige Betonung aber macht einen verdächtigen Eindruck und beweist das Gegenteil (vgl. DHABHARS Einleitung, S. 4). Gemeint ist wohl die Notwendigkeit der Ehe, besonders innerhalb derselben Sippe und Familie (Vettern und Basen gelten als Geschwister) und die Abscheu vor den Fremden.

Der Abschnitt über *drōn*, *myazd* und andere rituelle Fragen (S. 170ff.) ist in einer andern Hinsicht lehrreich. Es stammt nicht aus dem NĪRANGITAN, sondern aus einer älteren, gemeinsamen Quelle. Diese wird hier ausdrücklich genannt: *pat čāštak ī Pēškasīrīk* ‚gemäß der Lehre (oder dem Kommentar) der Anhänger P.s'. An der betreffenden Stelle im Nīr. (39, 12 bzw. 22) wird sie nicht erwähnt, weil sie bereits am Anfang des ganzen Werkes (S. 13: *Pēškasīr*) genannt wurde. Der Unterschied zwischen *Pēškasīrīk* und *Pēškasīr*, den Anhängern und dem Meister, ist nicht wesentlich. Entgegen BULSARAS Annahme (S. XVIII) handelt es sich doch um einen Personennamen. Auch in MhD. könnte es der Name sein, obwohl es im Zusammenhang mit einem pl. Verb, *gōβēnd*, steht. Einmal (52. 17) haben wir auch den Namen in pl., *Pēškasīrān*; daher könnte man überall „Anhänger Pēškasīrs" statt „experts" übersetzen.

Es bestehen mehrere Unterschiede zwischen den beiden Bearbeitungen, PRiv. und Nīr.; auch die Reihenfolge der Sätze ist nicht immer die gleiche. Das kann nicht auf die Abschreiber zurückgeführt werden, sondern nur auf abweichende Version des ursprünglichen Kommentars des Meisters. PRiv. hat manches Bessere und auch sprachlich Ältere aufbewahrt, so z. B. die echte Form *ēt* ‚dies' nach *gōβēt* (171. 8 u. a.), aber einige Male steht auch *ē*.

Der Handarz-Text (193ff.) ist ebenfalls alt und wertvoll. Ein Schüler bat den berühmten ĀTURPĀT Ī MAHRASPANDĀN um Belehrung. Dieser, der hier einfach *ēhrpat*, aber in dem alten Sinne von „Meister der Lehrpriester", angeredet wird, wollte ausweichen, und zwar mit dem allgemeinen Rat: halte dein Denken, Sprechen und

Handeln rein und richtig und tue keine Sünde damit. Aber auf das Drängen des Schülers hin wiederholte er die 21 Lehrsprüche seines Lehrers (*ēhrpat*) MIΘR-ŌHRMAZD, erst in Stichworten und dann in oft eigenartigen Definitionen, wie: Zufriedenheit ist das Kämpfen mit dem Bösen und das Nicht-Eindringen-lassen des Bösen, nämlich Habgier, Zorn und Wollust in den Körper (10.)

Diese wenigen Beispiele zeigen die sachliche Wichtigkeit des Werkes, das auch sprachlich meistens einwandfrei ist. Fast dreiviertel davon soll in einem np. *Rivāyat* übersetzt worden sein. Auch sonst beruhen diese späten Schriften auf Pahlavī-Werken, und sie können daher als solche verwertet werden.

Manchmal erweist die Sprachform die alte Quelle, wie in dem Abschnitt über die Ursache und Erklärung des Träumens (Festschrift für M. WINTERNITZ 258ff.); manchmal den Gegenstand, wie in den Angaben über den Bauplan eines Feuertempels (OLZ. 1943, 63ff.). Für den sogenannten Kommentar zum Gebet *Ašəm vohū* (Riv. 19ff.) hat DHABHAR das Original entdeckt (Riv. Tr. 20ff.). Er ist eigentlich eine hübsche Katechese über die zarathustrische Ethik, deren Fragen aber mechanisch der Reihe nach mit den Worten des Gebets verknüpft worden sind. Zum Pahlavī-Original des *Sad-dar*, s. JACKSON Mem. Vol. 33ff.

Vgl. WEST, GIrPh. 2. 89f.; § 32. Dastur PESHOTAN MEHERÂMJI SANJÂNÂ, Daftar-ī vičirkart dēnīk (vazarkard dīnī), Mumbay, 1218 Yazd., 1848 Yeśavi. Chr. BARTHOLOMAE, AirWb. S. X.

Der Inhalt des 3. Werkes (Vkd.) ist noch bunter, aber nicht immer zuverlässig. Manche bekannten Texte kehren hier wieder, so gleich am Anfang die priesterlichen Ratschläge über religiöse Gebräuche (PT. 121—128), allerdings mit zweifelhaften Ergänzungen, und die in PT. folgenden Stücke einschließlich der Musterbriefe (102—113). Dazwischen werden einzelne Regeln angeführt mit *ēvak ēn ku* ‚eins ist dies'. Es folgt dann (113—125) das sogenannte *Mātīkān ī sī rōč* ‚Eigenschaften der dreißig Monatstage', hier *apar čigōn(īh)* . . . genannt. Aber schlimm ist die verfälschte Stelle über Zarathustras Familie (21—23; vgl. BdA. 235. 8ff.; BdK. 79. 14ff.). Die Ergänzung, er hatte drei Frauen, . . . alle drei waren zu seinen Lebzeiten am

Leben; die eine hieß *Hvōv*, die zweiite *Urvij* und die dritte *Arnij-baredā*, u. a. m. (21. 13ff.), soll zur Unterstützung der Bigamie eines reichen Gönners hinzugefügt worden sein (ANKLESARIA, The Legend of the Three Wives of Zarathustra, JIA 1. 218ff., bes. 2. 2ff.). Auch andere solche Einzelheiten sind wohl durch zeitgenössische Streitfragen entstanden.

Drei unveröffentlichte Pahlavī-Texte sind bereits in anderem Zusammenhang (s. o.) erwähnt worden. Es bleibt noch das *Vičīrīhā ī dēn ī Māzdayasnān*. Die ‚Entscheidungen' sind die Antworten, die FRĒH-SRŌŠ Ī VAHRĀMĀN i. J. 1008 dem Priester SPANDYĀT Ī FARRŌXʸ BURZĒN erteilt hat. Es handelt sich um Sozial- und Zeremonie-Fragen der Zeit — wohl zum letztenmal in Pahlavī (Report, 1935, 113ff.; BdA. XIII, wo auch einige andere Serien der Fragen und Antworten genannt worden sind).

12. Artāy Vīrāp (Vīrāz) Nāmak

Die Geschichte des heiligen Vīrāp. Seine Reise ins Jenseits und die Beschreibung der Zustände im Himmel und in der Hölle

Vgl. West GIrPh. 2. 108, § 57. Fr. Spiegel, Traditionelle Literatur der Parsen, Wien, 1860, S. 120ff. Hoshangji Jamaspji Asa, The book of Arda Viraf. The Pahlavi text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, revised and collated with further MSS., with an English translation and introduction, and an appendix containing the texts and translations of the Gosht-i Fryano, and Hadokht-Nask, by Martin Haug, assisted by E. W. West. Bombay, 1872. E. W. West, Martin Haug, Glossary and Index of the Pahlavi texts of the book of Arda Viraf, the tale of Gosht-i Fryano, the Hadokht Nask. Bombay, 1874. M. Adrien Barthélemy, Artâ Vîrâf-Namak ou livre d'Ardâ Vîrâf. Traduction par . . , Paris, 1887. Kaikhusru Dastur Jamaspji Jamasp Asa, Arda Viraf Nameh. The original Pahlavi text with an introduction, notes, Gujarati translation, and Persian version of Zartosht Behram in verse. Bombay, 1902. Edalji Kersâspji Antiâ, Pâzend texts, Bombay, 1909, S. 358—380. Jivanji Jamshedji Modi, Dante Papers. Virâf, Adamnan, and Dante, and other Papers. Bombay, 1914. Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universatitis Hafniensis, Kopenhagen, Vol. I (1950), Vol. II (1932).

Das Werk ist zwar nicht in dichterische Form gekleidet, wie ähnliche Werke anderer Völker, aber es ist anschaulich und aufschlußreich zugleich. In der einleitenden Religionsgeschichte heißt es, daß nach 300 Jahren der reinen Religion durch Alexanders Einbruch verschiedene Lehren entstanden, und daß Āturpāt ī Mahraspandān sich für die Religion, d. h. ihre Schrift oder Lehre, einem Ordal unterzog und . . . (*pasāxt pat dēn kart ut* . . ., 1.17). Dies galt wohl für die Überlieferung in Šēč in NW, denn gleich in 18 heißt es: „und (bezüglich) dieser Religions(schrift oder -lehre) in Šēč waren die Menschen im Zweifel." Doch könnte sich das Ordal auch auf die Überlieferung in Staxr beziehen, die verbrannt worden war, da der Satz über Šēč erst danach, und nicht vor dem

Bericht, steht. In beiden Fällen ist es wahrscheinlich, daß in 19 *dēn* (*ī*) *an-ē* „(die Priester der) anderen Religions(überlieferung)" (und nicht „andere Priester . . . der *dēn*") zu lesen und damit die Staxr-Überlieferung zu verbinden ist. Diese Priester versammelten sich in dem Feuertempel (*dar*) des *ātur ī farnbay* in Kāriyān oder Dārābgird, d. h. wenigstens in Pārs, wenn nicht direkt in Staxr, und beschlossen, daß jemand gehen und aus der anderen Welt Nachricht bringen sollte, um den Zweifel zu beseitigen. Wörtlich heißt es: „damit die Leute . . . wissen, ob diese *Yazišn* . . . und Reinigungs(-vorschriften), die wir in der Praxis behalten (oder als Sitte betrachten — *pat kartak dārēm*) die Götter erreichen oder die *Dēvs* und (ob sie) zur Hilfe unserer Seelen dienen oder nicht" (1. 26f.). Es sieht so aus, als ob die Šēč-Überlieferung hauptsächlich mit Ritualen und Reinigungsfragen (s. u. zu Kap. 14) und wenig mit Dogmatik zu tun gehabt hätte. Auch sonst herrscht dieselbe Vorliebe für priesterliche Handlungen. Es wäre daher gar nicht verwunderlich, wenn das die Wirkung eines Sieges der fremdartigen Magier-Partei im NW über die echt iranische oder zarathustrische Tradition wäre. Ihr Einfluß ist schon unter den Achämeniden fühlbar, und er muß im Laufe der Zeit immer mehr Fuß gefaßt haben.

Nach weiterer Beratung wurden von sieben höchst frommen Männern drei und von diesen dreien wurde einer namens VĪRĀP oder VĪRĀZ (1. 34) für das Unternehmen ausgewählt.

Zu dem Namen VĪRĀP vgl. die Form VĪRĀF im Neupersischen. Die jetzt bevorzugte Lesung VĪRĀZ beruht auf der Pāz.-Skr.-Version, die aber einen späteren Versuch voller Fehler darstellt. In der echten Pāz.-Skr.-Version steht *Vīrā* (PāzT. 358. 6). Der sonst vorkommende Name *vr'z* ist *Virāz*, später *Burāz* oder *Gurāz* ‚Eber' und gehört feudalen Kreisen an. In Vīrāp (bzw. Vīrāz) aber deutet das lange *ī* auf *vīr* hin, und der Name bedeutet etwa ‚Glanz des Intellekts' (bzw. ‚Ordner des Intellekts'). Vgl. dazu noch P. DE MENASCE, Notes ireniennes: der Name des *Artā Vīrāf* (JAs. Bd. 237 (1949) S. 3—6). Auch das ist jedoch kein Priestername, sondern ein Ehrentitel, genau so wie *artā*(*y*) in 4.4 und oft später. Es ist unzulässig, wenn HERZFELD (ArchHistIran. 100) aus den beiden *Ardā-vīrāz* ‚reformer of the moral law' macht, und wegen der unter-

schiedlichen Lebensdaten ist es auch unrichtig, wenn er dieselbe Person mit dem KARTĒR und mit TANSAR gleichsetzt, auch wenn das über KARTĒRS Vision Gesagte (S. 102) zutreffen sollte. Der Name allein zeigt also, daß die ganze Geschichte von der Reise nach dem Himmel eine dichterische Fiktion ist und keine Legende mit historischen Hintergründen oder Persönlichkeiten. Der lakonisch eingefügte Satz, „es gibt welche, die sagen sein Name sei VĒH-ŠĀHPUHR" (1. 35), bedeutet nur, daß die Geschichte passend mit einer bekannten geistlichen Persönlichkeit aus der Zeit nach ĀTURPĀT verknüpft wurde. Er lebte unter HUSRAV I., auf dessen Konzil „er durch klare Beweisführung bewies, daß . . ." (NM. 1. 4. 17; vgl. Vyt. 1. 7 und JRAS 32. 232, wo die Lesung BIH-ŠĀPŪR aus *Nihāyatu'l-Irab* auf *Vēh-* und nicht *Nēv* hinweist.)

Danach fällt diese Bearbeitung in die Zeit nach HUSRAV I. Die anderen Versionen aber versetzen die Geschichte in frühere Zeiten: die ziemlich freie und fast selbständige np. Version in die des ARDAŠĪR I., die Pāz.-Version sogar in die des VIŠTĀSP. Ein genauer Vergleich der beiden mp. Versionen zeigt, daß die Vorlage des Pāzand die ältere gewesen sein muß, denn sie ist einheitlich und logisch aufgebaut, während die andere durch Zutaten und Ergänzungen erweitert worden ist. Auch in anderer Hinsicht ist die Pāz.-Version beachtenswert. Gemessen an solcher Tatsache haben die hypothetischen Betrachtungen M. MOLÉS (RHR. 1951, 43f.) wenig Beweiskraft. Gewiß ist es an und für sich richtig, daß niemand eine alte Legende in jüngere Zeiten verrücken und sie damit herabsetzen würde, aber es ist nicht weniger richtig zu behaupten, daß man es wohl tun kann und muß, wenn man damit einen erneuten Beweis für die Lehre liefern will. Und dies ist in der Tat in dem vorliegenden Fall geschehen, wie der Vergleich der beiden Versionen zeigt.

Die religionsgeschichtlichen Fragen, die MOLÉ (RHR. 1951, 41f.) und WIKANDER (Feuerpriester 106ff., 144) aufrollen, sind nicht leicht zu lösen. Nach 1. 15 hat ĀTURPĀT gewiß nicht nur gegen „viele Lehren und Glauben", d. h. wie TANSAR gegen fremde Religionen, sondern auch gegen „verschiedene Sekten, Zweifler und Meinungen", d. h. gegen eigene iranische Richtungen gekämpft.

Aber es ist schwer festzustellen, worin diese bestanden. Man kann nur im allgemeinen sagen, daß sich die Šēč-Überlieferung oder Magier-Partei aus NW mit ihrem Reinigungseifer endgültig durchsetzte. Einzelheiten jedoch, wie „le rituel du culte du feu différait du rituel orthodoxe" lassen sich nicht entscheiden. Es ist auch fraglich, ob die „Reise" nach dem Himmel und der Hölle, die in Trance durch Hanf oder andere Narkotika (*mang*, np. *bang*) erreicht wurde, einen wesentlichen Bestandteil der „neuen Religion" bildete.

Abgesehen von diesen Mitteln wird die Idee der himmlischen Reise sowohl für literarische wie auch für religiöse Zwecke allgemein schon vor Dante verwendet, z. B. im irischen Fis Adamnāin und im norwegischen Traumlied des Olaf Åsteson. Das braucht keine Entlehnung zu bedeuten, sondern es kann sich um einander ähnliche Erscheinungen aus gleicher Mentalität handeln.

Nach einem Zitat aus dem *Spand Nask* (SBE. 5. 350) zu urteilen, wurden auch Zaratušt Himmel und Hölle gezeigt. Die dort erzählte Episode kehrt hier, 32, wieder; und so ist es wahrscheinlich, daß noch einiges Andere darin auf die alte Schrift zurückgeht. Das meiste jedoch spiegelt die zeitgenössischen, spätsāsānidischen Zustände wider.

Die Beschreibung des Himmels ergibt wertvolle Auskünfte. Der Sinn für die Ethik im Gegensatz zum Kult zeigt sich, wenn die Wohltätigen und Freigebigen (*rātān*) vor allen anderen und mit besonderer Betonung genannt werden (12. 2ff.). Erst nach ihnen kommen selbst die, welche sich dem Kultleben gewidmet haben und Treugläubige sind (12. 7ff.). Kap. 13 ist ausschließlich den frommen Frauen gewidmet. Wichtig ist das nächste Kap., da es die Priester deutlich in zwei Gruppen einteilt. Die kultpflegenden Priester (*yazišnkarān ut mānθrbarān*) werden an erster Stelle genannt (14. 1ff.). Dann kommt die normale zweite Klasse, die Krieger (14. 7ff.). Aber vor der dritten, den Bauern, erscheint die zweite oder niedrige Klasse der Priester, die schädliche Tiere töten und Wasser und andere Elemente schützen — also genau das tun, was uns Herodot (1. 140) so lebendig von den alten Magiern erzählt. Von der vierten Klasse heißt es, sie habe den Herrn und Mei-

stern gedient (14. 19), als ob Diener und Sklaven damit gemeint wären — und nicht Handwerker als solche. Es folgen dann näher bezeichnete Gruppen von Menschen, die damals eine besondere Rolle gespielt haben mögen: Hirten (15. 1), Dorf-Vorsteher und -Richter (*katak x^{v}atāyān ut dātakān*), die u. a. für das Wasser, unterirdische Kanäle usw. Sorge trugen (15. 10ff.), Lehrer und Erforscher (15. 16), Fürsprecher, Friedensstifter und „Seelsorger" (*ruvān-dōst*) (15.18). Alles dies deutet auf eine ländliche Gemeinschaft hin.

Aus ethisch-praktischen Gründen nimmt die Beschreibung der Hölle und der höllischen Strafen mehr Raum ein als die des Himmels und der himmlischen Wonne — genau wie bei Dante. Außer spezifisch „zarathustrischen" Sünden sind auch gewöhnliche reichlich vorhanden, und darunter treten bezeichnenderweise die Frauensünden besonders hervor. Als typische Beispiele seien genannt: Gesicht schminken und fremde Haare als Schmuck tragen (73); scharfe Zunge haben und damit dem Ehegatten und Gebieter wehtun (82, vgl. 26); heimlich, hinter dem Rücken des Ehegatten Fleisch essen und es einer anderen Person geben (83, — die andere Version lautet: das von dem Ehegatten gekaufte Essen einer anderen Person geben, PâzT. 374. 11f.); Gift und verzaubertes (oder Opium-) Öl vorbereiten und es den Menschen zu essen geben (84); aus Geldgier und Vergnügungssucht dem eigenen Kinde keine Milch geben, d. h. es nicht nähren (87, 95).

Beides, die indirekte Form der Belehrung und der realistische Charakter des Inhalts, haben das Werk bei den Treugläubigen besonders beliebt gemacht. Es blieb nicht nur als gelehrtes Buch den wenigen Pahlavī-Kundigen vorbehalten, sondern wurde auch in den lebendigen Sprachen dem allgemeinen Leser zugänglich gemacht, zuerst neupersisch und dann auf Gujarātī. Um den Stoff wirkungsvoller zu gestalten, wurde die letztgenannte Bearbeitung, die von Rustam Peshotan stammt, sogar mit Miniaturen versehen. Die abschreckende Beschreibung der Strafen tat selbst im vorigen Jh. noch ihre Wirkung unter den einfachen Glaubensgenossen.

13. Apokalyptische Texte

(1) Zand ī Vahuman Yasn

Eine Prophezeiung
über die Welt der Iranier von Zarathustra bis zum Ende

Vgl. West, GIrPh. 2. 109; § 59. West, Bahman Yasht, SBE.V, Oxford, 1880, 189—235. Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Univers. Hafniensis, Vol. V (Kopenhagen, 1936). Chr. Bartholomae, Zendhandschriften, München, 1950, S. *19 und 267. B. N. Dhabhar, Descriptive Catalogue . . . in the Mulla Feroze Library, Bombay, 1923, S. 20 (Pâzand). B. N. Dhabhar, Descriptive Catalogue . . . in the Meherji Rana Library, Bombay, 1923, S. 69 (Pahlavī), S. 3, 7 (Pâz.). Fr. Spiegel, Traditionelle Literatur, Wien, 1860, S. 128—135. Edalji Kersâspji Antiâ, Pâzand texts. Bombay, 1909, S. 339—346. Kaikobâd Ādarbâd Dastûr Nosherwān, The text of the Pahlavi Zand-i-Vôhûman Yašt with transliteration and translation into Gujrâti and Gujrâti translation of the Pahlavi Mînô-i-Khirad with notes. (Faksimile-Ausgabe), o. J. —

Dieses Werk wurde früher nach Anquetils Vorgang *Bahman Yašt* genannt. Der genaue Titel kann aber aus den Anfangsworten des 2. Kap., mit dem das eigentliche Werk beginnt, entnommen werden. *Yasn* steht wohl für *Yašt*, wie auch oft umgekehrt. Daß es *Zand*, d. h. die Pahlavī-Version eines aw. Textes ist, geht aus der sprachlichen Form hervor. Der Inhalt besteht aus Prophezeiungen des Ōhrmazd an Zaratušt über das zukünftige Schicksal des iranischen Volkes und besonders der iranischen Religion. Solcher Inhalt paßt in einen Yašt zu Ehren Vahmans, denn dieser spielt immer die Vermittlerrolle bei göttlichen Unterredungen und dgl. In dieser seiner Rolle steckt ein höherer Sinn, nämlich, der menschliche Geist vereinigt sich in Vahman mit dem göttlichen, um Erkenntnisse zu erlangen. Der vermutete Yašt kann nicht in derselben altertümlichen Gestalt, wie die zu Ehren der alten Natur- und

Sondergötter, geschrieben worden sein, sondern muß eine späte Komposition darstellen, wie einige anderen auch. Er wurde nach einer Katastrophe verfaßt, die den Anlaß zu der Beschreibung der traurigen Zustände gegeben haben muß. Wenn in dem vorliegenden Werk aber noch spätere Ereignisse und Namen erwähnt werden, so sind dies Zutaten des Übersetzers bzw. des Bearbeiters. Man hat sie beliebig eingefügt, um die Prophezeiung vollständig und aktuell zu machen. Der Grundgedanke und -stoff jedoch beruhen auf einem aw. Text, der sogar im Ritual verwendet wurde. Einen schlagenden Beweis dafür liefert die Wiederkehr der Schlußformel (2. 64), die am Ende jedes Kap. (*hāt*) des *Yasn* und jedes Abschnittes (*kartak*) des *Yašt* rezitiert wird.

Das 1. Kap. muß hier nachträglich eingegliedert worden sein — es hat einen ganz ähnlichen Inhalt wie der Anfang des zweiten. Daß dies so und nicht umgekehrt ist, geht aus der Pāz.-Version hervor, die den Text richtig mit dem 2. Kap. beginnt (PâzT. 339. 3). Diese Version ist leider sehr verstümmelt und auch sonst sorglos überliefert worden. Ihre Vorlage aber (ob vollständig oder nicht) muß im allgemeinen besser als der vorliegende Text gewesen sein, wie selbst das schlechte Pāzand vermuten läßt. Dieses hilft uns oft vorzüglich, die richtigen Lesarten festzustellen. Das wichtigste ist die Tatsache, daß es frei von np. Sprachgebrauch ist. So fehlt z. B. *rāδ* für das Akk. Obj., *to* ‚dich' in 2.3 im PāzT. 339. 11. In 341, letzte Zeile, erscheint *šaθr* richtig als ‚Land, Provinz' und nicht in der np. Bedeutung ‚Stadt' wie an der entsprechenden Stelle 2. 27. Die Neologismen können daher das Alter des Werkes nicht berühren.

Es gab noch eine dritte Version, aus deren Pāzand (Riv. II, 86. 8) Rustam Asfandyār i. J. 1497 eine np. Übersetzung angefertigt hat (96, Ende). Der fehlende Teil (Vyt. 3. 23—50) findet sich in dem Anhang (97. 5 ff.), dessen Pāzand (und daher der des ganzen Werkes) von Jamšed Asfandyār stammte (100, Ende; vgl. RivTr. 481).

Das 1. Kap. enthält mehrere Büchertitel und Personennamen. Danach gab es nicht nur den *Vahman Yasn*, sondern auch den *Aštāt Yasn* mit zugehörigem *Zand*. Unter den von Husrav I. berufenen geistlichen Führern erscheint Vehšāhpuhr an zweiter Stelle, wahrscheinlich mit dem Vatersnamen Dāt-Ōhrmazd und

als Autorität aus Āturpātakān, der Hochburg des Magiertums. Statt des merkwürdigen Gelübdes, diese Yasns (mit *-īhā* als Pl.-Endung) geheim zu halten und außer den Nachkommen niemanden zu lehren, hat die dritte Version etwas viel Passenderes. Sie führt die Prophezeiung über das Auftreten MAZDAKS weiter: Der König wird ihm mitteilen lassen: wenn er den genannten Geistlichen antworten könne, sei er wahrhaft (*ḥaqq*, d. h. mp. *ahrav* oder *artāy*) und wenn nicht, sei er todeswürdig. Wenn die Wette abgeschlossen werden wird, sollen 10 religiöse Fragen an Mazdak gestellt werden. Er aber wird keine davon zu beantworten wissen, und der König wird ihn sofort vernichten und die Welt von dem Widersacher reinigen (Riv. II, 86. 18). Die Prophezeiung ist natürlich eine Angelegenheit post festum.

Danach folgen andere geschichtliche Angaben über Völkernamen u. dgl. Das Interessante aber ist die dichterische, jedoch realistisch anmutende Beschreibung der Stimmung und der Zustände im 10. Jahrhundert des Zarathustra-Milleniums (2. 23ff.). Der letzte Bearbeiter und seine Leser haben darin die Wirkung der Katastrophe erblickt, die der arabische Einfall verursacht hat. Aber, wie oben angedeutet, paßt sie auf jede andere Katastrophe ebenso gut und ähnelt überhaupt entsprechenden Prophezeiungen bei anderen Völkern. Die Einteilung der Zeitspanne in vier Epochen (1. 1—5) ist ursprünglicher als die in sieben (2. 14—22); denn 1. stammt sie tatsächlich aus einer älteren Quelle, *Sūtkar* (DkM. 792. 5ff.), und 2. stimmt sie zu den Sagen der Nachbarvölker, zu den vier Epochen (*yuga*) der Inder und den vier Rassen der Griechen. Trotz der anderen Bezeichnung werden diese Rassen, genau so wie die Epochen in Īrān, mit den vier Metallen verglichen, und sie stellen ebenfalls die fortschreitende Verschlechterung dar. Ein Forscher wie G. DUMÉZIL würde daraus auf indogermanisches Erbe schließen. Hier sei nur auf die Ähnlichkeit hingewiesen. Es ist auch begreiflich, daß die Beschreibung der letzten Epoche bei HESIOD genau so pessimistisch wie die vorliegende iranische klingt. „O would that I had not tarried to live thereafter with the fifth race . . .“ (zitiert von A. J. TOYNBEE unter „Evolution and Degeneration“ in seinem Greek Historical Thought, 126ff.). Vielleicht liegen auch nähere

Beziehungen vor, denn Reitzenstein hat in einem Abschnitt „Vom Töpferorakel zu Hesiod“ (in: Studien zum ant. Synkretismus, 44ff.) festgestellt, daß auf zwei griechischen Papyri über das Töpferorakel dieselbe Bezeichnung für die Feinde, die „(Leder-) Gürteltragenden“ vorkommt wie in unserem Text (*davāl kustīkān* 2.50; 3.8).

Das 3. Kap. enthält weitere Prophezeiungen und behandelt u. a. die Wiederbelebung der Religion. Auch hier findet sich eine Mischung von Sagen und Geschichte, aber die Hauptsache bleibt die Eschatologie.

(2) Žāmāsp — nāmak

Prophezeiungen des Weisen Žāmāsp über das Ende des Zarathustra-Milleniums

Vgl. West, GIrPh. 2. 110; § 66. Fr. Spiegel, Traditionelle Literatur, Wien, 1860, S. 182. Chr. Bartholomae, Zendhandschriften, München, 1915, S. 84f. (Pârsî-Version), *46f. (neupers. Version), S. 272f. Edward William West, The Pahlavi Jamasp-namak, so far as it was extant in 1876 in a very old MS. belonging to the late Shams-ul-Ulama Dastur Dr. Peshotanji Behramji Sanjana (in: Avesta, Pahlavi and Ancient Persian Studies in honour of the late Shams-ul-Ulama Dastur Peshotanji Behramji Sanjana. First (only!) Series. Straßburg-Leipzig, 1904, S. 97—116). Jivanji Jamshedji Modi, Jâmâspi, Pahlavi, Pâzend and Persian texts with Gujarâti translit. of the Pahlavi Jâmâspi, English and Gujarâti transl. of the Pahlavi Jâmâspi, Gujarâti transl. of the Persian Jâmâspi and English transl. of the Pâzend Jâmâspi. Bombay, 1903. Giuseppe Messina, Libro apocalittico persiano Ayātkār ī Zāmāspīk (Biblia et Orientalia, N. g.; Sacra scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata. Roma, 1939.) Bomanji Nusserwanji Dhabhar, Descriptive Catalogue . . . in the Mulla Feroze Library. Bombay, 1923; S. 22 (Pahlavi-Pāzand-Version), S. 66 (in neupers. Versen), S. 72 (neupers. Version), S. 78 (neupers. Version), S. 81 (neupers. Version), S. 86 (neupers. Version). Bamanji Nasarvanji Dhabhar, Descriptive catalogue . . . in the Meherji Rana Library, Navsari, Bombay, 1923, S. 11 (Pahlavi-Version), S. 6, 30, 66, 113 (Pāzand-Version), S. 23, 100f., 120 (neupers. Version).

Diese Prophezeiungen sind Vištāsp als Antwort gegeben worden. Žāmāsp, der schon in den Gāthā's vorkommt, gilt als Minister dieses Königs und vor allem als vorbildlicher Weiser im Altertum, wie etwa Vazurk-Miθr im Mittelalter.

Das 1. Kap. beschreibt die Zustände am Ende des Zarathustra-Milleniums, ähnlich wie im Vyt. 2.23ff. Das zweite prophezeit große Naturkatastrophen und Kriege, die aber Žāmāsp nicht wohl prophezeien konnte, weil sie zum Teil schon vor seiner Zeit geschehen sind. Das 3. behandelt in Form einer Zwiesprache zwischen Ōhrmazd und Zaratušt die Wiederauferstehung der ganzen Welt. Also sind diese beiden Kap. reine Zutaten.

Nach Benveniste (RHR. 1932, 431) ist der Stil anders als sonst: kurze Sätze, nebeneinandergestellt ohne die üblichen Bindungen und daher, meint er, sei das 1. Kap. in achtsilbigen Versen geschrieben worden, wie im Awesta. Aber um die Verse wiederherzustellen, muß er viele Änderungen vornehmen. Daher bleibt die Frage des Versbaues einstweilen offen. Aber sein Hinweis (373ff.) auf die Fragmente Hystaspes-Orakel bei Lactanz und anderen ist für diesen Zweig der Literatur im allgemeinen und für unser Werk im besonderen wertvoll.

(3) Aβiyātkār ī Žāmāspīk

Prophezeiungen des Weisen Žamasp über die iranische Universalgeschichte

Vgl. GIrPh. 2. 110; § 66. Jivanji Jamshedji Modi, Jamāspi, pahlavi pāzend and persian texts. Bombay, 1903. Giuseppe Messina, Libro apocalittico persiano Ayātkār i Žāmāspīk I. Testo pehlevico, Pārsi e Pāzend restituto, tradotto e commentato. Roma, 1939.

Dies ist eine umfangreiche Erweiterung des vorherigen Werkes (hier in Kap. 16 erhalten) in demselben einfachen Stil; aber das meiste davon ist nur in zwei sehr späten und mangelhaften Transkriptionen (Pāzand) in aw. und pers.-arab. Schrift vorhanden. Daraus hat Messina den Original-Text rekonstruiert. Einige Verbesserungen dazu hat A. Pagliaro (RSO. 22.148ff.) geliefert; von den anderen, die noch zu machen wären, sei hier ein interessantes Beispiel gegeben. Bei der Verteilung des iranischen Weltreiches durch Frētōn an seine Söhne heißt es nach Messina (4.42, S. 96): Frētōn nel tempo della penosa fretta (?) . . ., indem er (S. 45) *andar*

zamān anāg ō stāyam bzw. *uštāeam* in *andar zamān ī anāk-ōštāb* umsetzt. Aber in dieser Sage ist sonst keine Rede von „leidvoller Eile". Es handelt sich vielmehr um die geläufige Redensart *andar zamān* „sofort, auf der Stelle" (wörtlich wohl „in demselben Zeitpunkt"). Daher muß der Rest für sich stehen und etwas anderes bedeuten. Wenn man nun *stāyam* in Pahlavī-Schrift umsetzt, ergibt sich das von Dhabhar (Khareghat MemVol. 146) an einigen Stellen erkannte und hier im Zusammenhang passende Wort *dēδēm* ‚Diadem' (gr. *διαδημα*; die Wiedergabe von -*δ*- durch -*t*- zeigt, daß das intervokalische -*t*- schon -*δ*- geworden war. Daher auch der aw. Name *Maiδyo māh* — in Pahlavi *Mētōk-māh*, mit -*t*- anstatt -*δ*-, geschrieben). Mit *ō* ist einfach *u* (*ut*) ‚und' gemeint, wie oft, und wie auch die andere Lesart zeigt. Also ging ein anderes, ebenfalls einen Gegenstand bezeichnendes Wort voran. Nach dem bekannten np. Paar *tāǰ u dīhīm* ‚Krone und Diadem' zu urteilen, kann es sehr wohl **tāg* sein, obwohl es nirgends vorkommt. Außerdem wird dieses durch *anāg* selbst bestätigt, denn *an* kann leicht durch Verwischung oder sonstwie aus *t* verlesen werden. Es ist auch beachtenswert, daß diese königlichen Insignien mit dem folgenden *x*ᵛ*arrēh* gleichgesetzt bzw. erklärt worden sind.

Die Fragen beschränken sich nicht nur auf die wirkliche Geschichte Īrāns, sondern betreffen auch die Mythen und Sagen und ebenso die Kosmologie und Eschatologie — sie stellen also eine Universalgeschichte im iranischen Sinne dar, und das Werk ist dementsprechend zu bewerten. Die Namen und Daten der Sāsāniden (Kap. 15) beruhen wohl auf einer besonderen Überlieferung, und die Angabe, die arabische Herrschaft soll 382 Jahre, 9 Monate, 7 Tage und 4 Stunden dauern (15. 28), scheint eine astrologische Berechnung auf Grund irgendeines geschichtlichen Ereignisses zu sein.

Auch dieses Werk gewann, unter dem Namen *J̌āmāspī*, große Popularität, was dazu führte, daß es durch phantasievolle Zutaten je nach dem Zeitgeist, vermehrt und erweitert wurde. Besonders die Gujarātī-Bearbeitung hat nur noch geringe Ähnlichkeit mit dem Original.

14. Āfrīn, Patit, Stāyišn

Segens-, Beicht- und Preisgebete

Zur religiösen Literatur gehören schließlich — last but not least — die zahlreichen Gebete, deren Pahlavī-Originale aber nur ausnahmsweise vorliegen. Für den täglichen Gebrauch der „Vielen" war das Pāzand in diesem Falle besonders notwendig. Später wollte man die Gebete nur noch rezitieren und nicht mehr studieren. Daher wurde allein das Pāzand abgeschrieben und das Pahlavī-Original vernachlässigt. Die mechanische Rezitation nun verursachte ihrerseits viele Fehler, besonders in Indien, wo die Umgangssprache eine ganz andere war. Die Fehler drangen auch in die Handschriften ein und wurden schließlich in den Ausgaben verewigt (PâzT. 82—163, 206—213). In Īrān hat man diese Gebete besser aufbewahrt (*Tīr-andāz* 239ff., 285ff.). Die gelegentliche Dialektfärbung, die auch in den Einleitungen zu anderen Gebeten erscheint, ist lehrreich.

Die in *Zand ī x^{v}artak Apastāk* abgedruckten Stücke sind aus dem Pāzand wieder hergestellt worden und dürfen daher nicht als authentisch gelten. Nur ein Gebet, *Nām stāyišn* genannt, ist zufällig an einer anderen Stelle erhalten (DkM. 80.18ff.). Es gibt indirekte Beweise, die auf ein Pahlavī-Original hindeuten: 1. die Fehler, die nur auf die Pahlavī-Schrift zurückgeführt werden können, z. B. *kay antštr* in Tīr-andāz 279, oder *kayān tištar* in PâzT. 102.3 für *kay artašaθr*; 2. die Segenswünsche, die nur für die eigenen, d. h. sāsānidischen Herrscher gelten können, z. B. wenn es heißt *dahyopat ī dēn* . . . „Landesherr der Religion . . ." (PâzT. 213. 7; Tīrandāz 372), und in ihrer Zeit schrieb man natürlich Pahlahvī.

Ein genauer Zeitpunkt ist nicht festzustellen. Ein Beichtgebet heißt *Patit ī Āturpāt* (*ī M.*) und man schreibt ĀTURPĀT traditionell alle diese Gebete zu. Dagegen aber spricht die Tatsache, daß er in den Gebeten selbst unter den Würdigen, den Säulen der Religion, genannt und geehrt wird. Wenigstens solche Stücke stammen erst von seinen Nachfolgern, etwa denen unter HUSRAV I. Wahrscheinlich aber auch die anderen, weil HUSRAVS I. Regierungszeit für die allgemeine religiöse Renaissance kennzeichnend ist.

Wer auch der Verfasser sein mag, die Gebete stehen stilistisch und inhaltlich sehr hoch. Man darf natürlich weder zu kritisch sein, noch allzu große Anforderungen stellen, z. B. wenn in einem Preisgebet plötzlich Ratschläge oder erklärende Glossen erscheinen. Beim Lobpreis Gottes kann der Verfasser auf Dogmatisches verfallen, was und wie Er schuf. So kann er aus religiöser Inbrunst oder aus Demut auch Moralpredigten anfangen. Es ist möglich, daß dies fromme Randbemerkungen waren. Für die Glossen ist das sehr wahrscheinlich. — Auch das stereotype *Stāyišn ī sī rōč* (PâzT. 243ff.) könnte in die alte Zeit gehören, aber die *Nīrang* genannten Gebetssprüche (174ff.) bei verschiedenen Handlungen, Krankheiten usw. zeigen oft späte aber, folkloristisch wichtige Züge.

15. Mātikān ī Hazār Dātastān

Buch (oder Grundzüge) der tausend Rechtsurteile

Vgl. West, GIrPh. 2. 116; § 96. Jivanji Jamshedji Modi, Mâdigân-i-hazâr Dâdistân. A photozincographed facsimile of a MS. belonging to the Mânockji Limji Hoshang Hâtariâ Library in the Zarthoshti Anjuman Âtashbeharâm, with an introduction. Bombay, 1901. Tehmuras Dinshaw Anklesaria, The Social Code of the Parsees in Sasanian times or the Mâdigân-i-hazâr Dâtistân; part II, with an introduction by Jivanji Jamshedji Modi. Bombay, 1912, Sohrab Jamshedjee Bulsara, The laws of the Ancient Persians as found in the „Mâtikân ê hazâr Dâtastân or the Digest of a thousand points of law, translated, with introduction, Glossary and Index. Bd. I u. II. Bombay, 1937. Chr. Bartholomae, Zum sasanidischen Recht. I (1918), II (1918), III (1920), IV (1922), V (1923) in Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften der betr. Jahre.

Die einzige Handschrift des Textes ist weder sorgfältig hergestellt, noch vollständig auf uns gekommen. Die Blätter sind durcheinandergeraten und einige fehlen sogar. Das ist bedauerlich, weil es sonst kein anderes umfangreiches Werk über das sāsānidische Recht gibt. Den Inhalt des Textes bilden hauptsächlich Urteile und Meinungen über Rechtsfragen und Rechtspflege jener Zeit. Näheres über die Quellen hatte der Kompilator vielleicht in seiner Einleitung mitgeteilt, aber die Stelle, an der er über sich schreibt, bricht plötzlich ab, „ich Farrax^{v}mart ī Vahrāmān diese Glückseligkeit der Glückseligkeiten . . .“ (80. 14); das nächste Blatt fehlt. Vorher stellt er allgemeine Betrachtungen an über die Wichtigkeit des Menschen und der göttlichen Offenbarung, die ihm als Wegweiser dient. Es ist begreiflich, daß auch ein solches Werk aus der religiösen Atmosphäre stammt, denn die Religion bildete die Grundlage für das Rechtswesen, und die religiösen Führer waren seine Schöpfer, Pfleger und Vollstrecker. Für Ehe- und sonstige Familien-Fragen war das sogar selbstverständlich.

Das Rechtsbuch bezieht in seinen Bereich verschiedene Gebiete, z. B. den Handel, mit ein. Es dürfte auch für die vergleichende Rechtswissenschaft von Interesse sein. Lehrreich ist der Abschnitt über Gerichtsverfahren, Zeugen- und Aussagegesetze u. dgl. m. (91f., 97f., 73f.). Der juristische Sinn kommt in den zahlreichen Regeln hierüber besonders klar zum Ausdruck. Es muß also eine besondere Klasse der Priester, sagen wir Justiz-Priester, dagewesen sein. Sie hatten auch eine eigene Bezeichnung *dātoβar* ‚Gesetzträger, Richter' (PY. 1. 7), während die anderen *magopat, rat* usw. (PY. 1. 3—6) hießen. Unter den zitierten Autoritäten sind teils unbekannte Namen, teils aber dieselben, die in den religiösen Schriften vorkommen, und die daher die gleichen Personen meinen. Einige davon gehören sicher in die sāsānidische Zeit und folglich auch die anderen, die mit ihnen zusammen genannt werden.

Sollte aber Manuščihr in 24. 2 der bekannte M. und Zurvān-dāt ī Yuvān-Yam in 36. 9 sein Bruder sein, fällt unsere Zusammenstellung von Rechtsentscheidungen ins 9.—10. Jh. An anderen Stellen aber erscheint Zurvān-dāt ohne das Patronymikon, auch in A. 10. 5, wo doch auch Yuvān-Yam genannt wird und daher die Anfügung des Verwandtschaftsverhältnisses nahe lag. A. 11. 16 heißt es, „Vahrām-šāt folgend, hat Yuvān-Yam eine andere Meinung geäußert". Danach könnte man an den anderen Yuvān-Yam in BdA. 238. 1 denken; vgl. A. 36. 2, wo er zusammen mit Mahraspand genannt wird. Es ist auch an und für sich unwahrscheinlich, daß ein solches juristisches Werk erst im 9.—10. Jh. zusammengestellt wurde; denn abgesehen von den sozialen Gesetzen durften die damaligen Zarathustrier kein eigenes Recht haben. Daß man sich damit aus rein wissenschaftlichem Interesse beschäftigte, ist kaum anzunehmen. Höchstens kann es so sein, daß der Verfasser neben den sozialen Gesetzen auch die anderen mechanisch in den Text übernahm; aber es sind wie oben gesagt eine ganze Anzahl davon vorhanden. Was er aber bietet, geht meistens in die sāsānidische Zeit zurück, wobei er sich auch auf rund 10 Werke beruft (s. Bulsara 638). Oben konnte sogar an einem Beispiel (S. 44) der Unterschied zwischen ihm, Manuščihr

und den np. Riv. in der Verwendung ein und desselben juristischen Ausdrucks (*stūrīh*) festgestellt werden.

In den Gesetzen für die Sklaven findet sich ein merkwürdiger Passus: „Sie sagen, daß bis zur Herrschaft Vahrāms von den Sklaven-Menschen derjenige (dem Besitzer) gehörte, der von dem Vater geboren wurde (d. h. stammte), nicht (aber) der von der Mutter; (und zwar) aus diesem Grunde (wie) Sosyans gesagt hat, daß ein Kind des Vaters Eigentum ist; und jetzt sagen sie, das der Mutter" (1. 2ff.). Es handelt sich hier um das Recht über die Kinder der Sklaven. Die des männlichen Sklaven waren früher das Eigentum seines Besitzers; er konnte mit ihnen nach seinem Belieben verfahren, sie verkaufen usw. Aber die des weiblichen Sklaven gehörten dem Besitzer ihres Vaters. Später blieben die Kinder bei der Mutter, wahrscheinlich weil die Frauen im Laufe der Zeit höher geschätzt wurden und mehr Rechte erhielten, und kaum, weil etwa die Feststellung der Mutter einfacher war, als die des Vaters.

Die eigenartige Eheform *čakar-žanīh* ist mit der *motʿa-* oder *ṣīγe*-Ehe (wohl ihrer Fortsetzung) im islamischen Persien zu vergleichen und dementsprechend eine zeitweilige oder veränderliche Ehe zu nennen. Bartholomae bezeichnet sie mit Zwischenehe. Wie schon in Šnš. 8.14, Anm. 13 aus Nīr. gezeigt, sind seine Ansichten darüber etwas zu mildern. Gerade die betreffende Stelle (181. 4—8) ist aufschlußreich. Es heißt, der Mann sei „wegen seiner Kinder in Not", d. h. er ist wohl ein Witwer und braucht eine Frauenhilfe für seine Kinder. Daraus erklärt sich auch die spätere Auffassung der *čakar-zanī* als Witwenheirat. Weiter heißt es, er sei „an dieser Not unschuldig und habe den Wunsch nach der Frau gesetzmäßig vorgebracht". Also handelt es sich nicht um eine wilde Ehe.

16. Profane Werke

Die übrigen, profanen Texte gehören nicht in die religiöse, sondern die nationale Überlieferung im Sinne CHRISTENSENS (Les Gestes des Rois 33). Sie sind weltlicher und sozusagen schöngeistiger Natur, für welche die Priester weder Fähigkeit noch Neigung zeigten. Unter solchen Umständen litt natürlich dieser Zweig der geistigen Tätigkeit, so wie oft auch anderswo (s. IISt. I 46). Aber die Priester waren nicht immer allmächtig, und wenigstens unter den lebensfreudigen Herrschern, wie VAHRĀM V. und HUSRAV II. kam das dichterische Talent der Iranier zur Geltung und zu einer gewissen Blüte, wie CHRISTENSEN zeigt (a. a. O. 64ff.). Nach dem Sturz der Sāsāniden aber, als selbst die religiöse Literatur nicht genügend gepflegt und aufbewahrt werden konnte, ging diese weltliche und schöngeistige fast ganz verloren. Nur Zufall oder besondere Umstände, wie die enge Verbindung mit der Religion, haben einiges erhalten. Alle diese Stücke stammen von den Barden des heroisch-höfischen feudalen Kreises. Das geht hervor teils aus dem ganzen Geist und Charakter des Inhalts, teils aus einzelnen Zügen, die in den religiösen Texten fehlen, wie die Nennung des nationalen Helden RUSTAM, RŌTASTAXM. Aus diesem letzten Grund gehört auch das Stück (PT. 160f.) über die Ankunft des sieg- und glorreichen VAHRĀM, obwohl es eigentlich ein religiöses Thema behandelt, zu diesen Werken. Es ist eine Ballade, in der jede der 30 Zeilen auf *-ān* reimt. Sie fällt zwar in die Zeit nach den Sāsāniden, weil sie von den Klagen und den Machtgelüsten über die arabischen Machtergreifer singt, aber sie könnte wohl auf sāsānidischem Vorbild beruhen (JRAS. 1955, 29ff.).

Vgl. GIrPh. 2. 119; § 102. E. BLOCHET, Revue d'histoire des religions, 1895, Bd. XXXII. S. 233—41 und S. 18—23 des Appendice. ANKLESARIA,

Pahlavi Texts II, S. 37—39. J. M. Unvala, BSOS. II (1923), S. 637—78. Benveniste, Le text du Draxt Asūrīk et la versification pehlevie; in Journal Asiatique 217 (1930), S. 193—225. Jamaspji Minocheherji Jamasp-Asana, Pahlavi texts II, 109—114; S. 37 der Introduction.

Das reizende Rangstreitgedicht, *Draxt asōrīk ut buz* (PT. 109 bis 114), in dem eine Palme und ein Ziegenbock ihre eigene Nützlichkeit und damit Überlegenheit beschreiben und loben, kann ebenso gut ein volkstümliches wie heroisch-höfisches Stück sein. Der Sprache nach ist es parthisch, aber es fehlen uns andere Indizien, daß wir auch seine schriftliche Niederlegung in parthisch-arsakidische Zeit versetzen könnten. Im Gegenteil, die Schriftzeichen und ebenfalls die Heterographie sind persisch-sāsānidisch, und so ist es als volkstümliches Gedicht zuvor nur mündlich und später erst, in sāsānidischer Zeit schriftlich überliefert worden. Einige stichwortartige Sätze oder Ausrufe, wie *martomān dātastān* „Menschen, (euer) Urteil!" (2), die auch den Versbau stören, können sehr gut von dem Vortragenden herrühren. So etwas ist im Orient nicht selten. Dieser (2.) Vers lautet: „Ich bin jener hohe Baum, mit mir streitet der Bock . . .", und bezieht sich auf den Anfangsvers, der mit dramatischer Plötzlichkeit, in medias res, und in schwungvollen Versen beginnt: „Ein Baum ist gewachsen . . .". Von 11—14 wird die Rede der Palme besonders wirkungsvoll, weil sie den Bock trifft und erniedrigt: „Den Strick machen sie von mir, mit dem sie deinen Fuß binden", u. dgl. m. Mit 21 beginnt die Antwort des Bocks, die gleich heftig klingt: „Lange habe ich gehört, daß du mit mir zankst und daß du mir widerstreitest! Aber wenn nur eine von meinen Taten gehört werden wird, wird Scham das dumme Gerede zerschlagen". Auch später (51) ist der Bock nicht weniger bissig: „Dies sind meine goldenen Worte, die ich dir gesagt (*vāxt*) habe, wie einer, der vor die Säue (*hūk*; *varāz* ‚Eber' ist wohl eine Glosse zu dem Heterogramm für das andere) Perlen streut oder vor dem betrunkenen Kamel Harfe (oder Laute, *čang*) spielt". Eigentlich sollte er seine Antwort damit beenden, aber er sagt noch etwas über seine schöne Ernährung und über die schlechte Behandlung, die der Palme widerfährt (52f.).

Dann schließt der Dichter: Der Ziegenbock ging fort im Triumpf, der Frohe, Wohltätige (*hukar*), Wohlberühmte, Wohlgepriesene. Und mein Lied ist beendet (*ut srutam ō sarīt*). Wer es schreibt und wer es besitzt möge lange leben! In allen Liedern möge es den Kopf des Feindes tot (? *murt*?) sehen . . .!". Wenn nicht der Rest, so scheinen wenigstens diese Zeilen von ihm selbst zu stammen. Die Erwähnung von „Schreiben" und von „Liedern" deutet auf literarische Tätigkeit neben der mündlichen Überlieferung.

Wenn der Bock auch seinen Nutzen im Rahmen der religiösen Angelegenheiten betont (31f., 43, 47), so braucht man darin noch keine priesterliche Tendenz zu sehen, ebensowenig darin, daß er mit dem Sieg gekrönt wird (54). Die entscheidende Tatsache, die für die nationale oder feudale Überlieferung spricht, nämlich die Erwähnung des Rōtastaxm, wird gerade ihm in den Mund gelegt (41). Auch passen die religiösen Angaben in den Rahmen der Geschichte, und schließlich waren ja auch die Feudalherren Zarathustrier.

Vgl. West, GIrPh. 2. 118; § 100. Jamsp-Asana, Pahlavi Texts I, S. 27—38; II, S. 17—18. H. Zotenberg, Histoire des rois des Perses par Aboû Mansoûr al Thaʿâlibî. Paris, 1900. Jamshedji Maneckji Unvala, The Pahlavi Text ‚King Husrav and his boy', published with its transcription, tranlation and copious notes, with an appendix (translation of the Arabic version of Thaʿâlibî) and a complete glossary. Paris. Jamshedji Maneckji Unvala. Der Pahlavitext ‚Der König Husrav und sein Knabe', herausgegeben, umschrieben, übersetzt und erläutert. Dissertation zur Erlg. d. Dr.-Würde b. d. phil. Fak. d. Univ. Heidelberg. Wien, 1917.

In anderen Werken aber können die rein priesterlichen Züge späte Zutaten sein. So z. B. in *Husrav ut rētak* (PT. 27—38.), wenn der Page sich vor dem König rühmt, wie ein Priester (*ēhrpat*) heilige Texte auswendig gelernt und ihre Erklärung studiert zu haben (9). Dies könnte ein Einschiebsel zwischen die Erwähnung der Schule (*frahangastān*) in 8 und die der dort erworbenen und einem ritterlichen Jüngling passenden Fähigkeiten in 10—16 sein. In dieser Idealliste werden Kalligraphie, Philosophie, Geschichte und Rhetorik nur kurz genannt, während Reitkunst, Bogenschießen, Lanzenstechen vom Pferde, Polo, Ringen, Gewandtheit in anderen

Waffen, wie Keule und Streitaxt und in Musikinstrumenten, wie Leier, Gitarre, Zither usw. und im Sangeswettstreit, in Astrologie, Schach und anderen Spielen näher beschrieben werden.

Den Kern der Geschichte bilden die Antworten des Pagen auf die Fragen nach den schmackhaftesten (bzw. zartesten und süßesten) Gerichten aus Fleisch, Geflügel, Fleischgelee, Ragout, Süßigkeiten, Obstgelee, Kernobst, sowie die Antworten, die die schönsten Weine betreffen, und die Musikinstrumente, die sieben Dinge, die zum Wein passen, die Düfte der verschiedenen, 25(!), Sorten Blumen, die schönsten Frauen und Reittiere — in Kürze, ein vielfarbiges Bild des feudalen Hoflebens.

Die zwei epischen Erzählungen sind wohl Auszüge aus der offiziellen Chronik *X^{v}atāy-nāmak* und folglich als lebendige Quellen des Šn. zu schätzen und zu verwerten. Die beiden haben enge Verbindungen mit der Religion, die eine mit ihrer Einführung, die zweite mit ihrer Wiederbelebung. Daher waren sie schon früher weiter verbreitet und wurden bis jetzt erhalten.

Vgl. West, GIrPh. 2. 117; § 97. Jamaspji Minocheherji Jamasp-Asana, Pahlavi Texts I, S. 1—17; II, S. 14f. Jivanji Jamshedji Modi, Aiyâdgâr i-Zarirân, Shatrôihâ-i-Airân und Afdiya va Sahigiya-i-Sistân. Bombay, 1899. W. Geiger, Das Yātkār-ī Zarērān und sein Verhältnis zum Šāh-nāme, in SB. Bayr. AW. (1890) II, 43—84. Th. Nöldeke, Persische Studien, in SB. Wien AW. 1892, Bd. 126. E. Benveniste, Le mémorial de Zarér, poème pehlevi mazdéen, in JAs. Bd. 220 (1932) 245—293.

Das Zarēr-Buch, *Aβiyātkār ī Zarērān*, zeigt entschieden epischen Charakter. Der Ton ist poetisch. Bei den einfachen Begebnissen ist auch die Darstellung einfach, aber durch ihre Kürze wirkt sie dramatisch; so z. B. gleich am Anfang der Briefwechsel mit der Aufforderung, die neue Religion aufzugeben und der stolzen Antwort darauf (1. 22). An passenden Stellen ist die Sprache gehoben und voller Bilder, Hyperbeln u. dgl., wie z. B. bei dem Aufmarsch mit Musik (26—31). Bemerkenswert ist auch Žāmāsps pathetische Klage: „Ach wäre ich doch nie von der Mutter geboren worden, und wenn geboren, wäre ich doch im Kindesalter durch eigenes Schicksal gestorben! (40)“. Er klagt, weil er seinem König eine traurige Prophezeihung über eigene Verluste im Kriege machen

muß (45—49). VIŠTĀSPS Reaktion darauf wird eher als komisch-launenhaft, denn als tragisch-heldenhaft dargestellt — mit Absicht. Er wirft sich auf die Erde und möchte am liebsten ŹĀMĀSP töten. Ein Held nach dem anderen tritt vor ihn, verspricht, so und so viele Feinde zu töten, und bittet den König aufzustehen. Der aber will sich mit ihnen in einer bronzenen Burg verstecken, statt in den Kampf zu ziehen (50—62). Hier kommt eine andere epische Eigenart zum Vorschein, formelhafte Reden mit immer gleichen Wendungen und sogar längeren Sätzen. Die Kampfschilderungen schließlich zeigen heroischen Charakter. Mitten im Gefecht erhebt BASTŪR eine Wehklage beim Anblick seines toten Vaters auf dem Schlachtfelde (84—87). Verzweifelt sagt er zum Schluß: „. . . aber was soll ich nun tun? Denn wenn ich vom Pferde absteige, deinen, meines Vaters, Kopf auf den Schoß nehme und den Staub aus dem Nacken wische, dann kann ich nicht schnell wieder aufs Pferd steigen; vielleicht kommen die HYŌN und töten mich; denn sie haben sogar dich getötet! Dann rühmen die Hyōn sich zweier Namen: wir haben ZAREŘ, den Heerführer Īrāns, getötet und wir haben BASTŪR, seinen Sohn, getötet!" Und er reitet weiter und nimmt Rache für seinen Vater, dessen Seele ihn dabei mit hörbarer Stimme warnt und leitet (104f.).

So sind fast alle Stimmungen in dem kleinen Kunstwerk zum Ausdruck gebracht worden. Was fehlt, ist eine genauere Kenntnis des Versbaues. Durch Streichungen kann man zwar eine bestimmte Silbenzahl gewinnnen (s. BENVENISTE, JAs. 1932, 245ff.), aber oft fehlen der Rhythmus und andere Merkmale einer metrischen Zeile. Daher war das Werk vielleicht immer eine Mischung aus Versen und Prosa, je nach dem Gang der Geschichte: der erzählende Teil in einfacher Prosa, der andere, Reden usw. in gehobener und möglicherweise metrischer Form.

Sprachlich war das Werk zuerst parthisch, wie einige charakteristische Wörter zeigen. Aber BENVENISTES Ansicht, *gāh* in 1 bedeute ‚Ort' und weise auf Parthien hin, ist wohl irrig; denn es heißt weiter: „als (*ka*, und nicht ‚wo' *ku*) VIŠTĀSP . . . annahm". Man könnte die übliche Verwechslung der beiden Wörter vermuten, aber der Schreiber hätte sich überhaupt anders ausgedrückt, wenn

er den Ursprung des Textes angeben wollte. Der Text wurde im Parthischen, wohl schon zur Zeit der Arsakiden verfaßt. Wann er in den persischen Dialekt umgeschrieben wurde und ob dabei Verkürzungen und Veränderungen der literarischen Form eintraten, ist nicht festzustellen.

Der Vergleich mit dem entsprechenden Abschnitt des Šn. zeigt zwar große Ähnlichkeiten, zuweilen auch wörtliche Übereinstimmungen, aber es finden sich ebenso auch Unterschiede im Aufbau, in der Ausführung und in den Einzelheiten. Daqīqī ging wohl freier als Firdausī mit seiner Vorlage um, und auch diese selbst könnte eine andere Fassung der Sage sein, denn Zarēr war nicht der einzige Glaubensheld. Andererseits war er nach griechischen Quellen auch eine bekannte Figur in Liebesgeschichten. Sicher gab es mehrere solcher Romane, die ebenfalls für die Entwicklung des Stils usw. vorausgesetzt werden müssen.

Vgl. West, GIrPh. 2. 118; § 101. Darab Peshotan Sanjana, The Kârnâme î Artakhshîr î Pâpakân, beeing the oldest surviving records of the Zoroastrian Emperor Ardashîr Bâbakân, the founder of the Sâsânian dynasty in Irân. New edition, revised and enlarged. Bombay, 1896. Edalji Kersâspji Antiâ, Kârnâmak-i Artakhshîr Pâpakân. The original Pahlavi text, with transliteration in Awesta characters, translations into English and Gujârati, and selections from the Shâhnâmeh. Bombay, 1900. Th. Nöldeke, Geschichte des Artachširî-Pâpakân aus dem Pehlevi übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen; in Bezzenbergers Beiträgen (1878), Bd. IV, S. 22—69. Jamaspji Minocheherji Jamasp-Asana, Pahlavi Texts II, S. 32f. der Introduction. H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi. I. Texte und Index der Pelehvi-Wörter, Uppsala, 1928 (Text und Wörterbuch zu Kap. I—III).

Die zweite Erzählung, *Kārnāmak ī Artaxšēr ī Pāpakān*, ‚das Buch über die Taten A.s' ist viel besser zu einem Vergleich mit dem Šn. geeignet. Der Aufbau der ganzen Geschichte ist hier und dort derselbe. Fast jede Episode, ja fast jeder Satz kehrt in dem großen Epos wieder. Die wenigen Auslassungen sind teils mit religiös-rationellen Gründen zu erklären, teils beruhen sie auf einer abweichenden Vorlage. Manchmal werden die Lücken nicht ausgeglättet. In der Szene des Vergiftungsversuches wirken sie besonders auffallend und störend. Wenn der Becher mit dem ver-

gifteten Getränk nur aus den Händen fällt, ist es nicht ersichtlich, warum der König aus Furcht zittern und Verdacht schöpfen soll (ŠnT. 7. 36ff.). Das ist aber berechtigt, wenn das heilige Feuer in Gestalt eines Adlers plötzlich erscheint und seinen Flügel auf den Becher schlägt, der dadurch aus den Händen des Königs auf die Erde fällt, so daß die Hunde und Katzen den Inhalt auslecken können und sterben (KnS. 9. 11—13, KnA. 14. 12—14). Einige Lücken betreffen geschichtliche Ereignisse. Andererseits sind die Ausmalungen und Ergänzungen wie z. B. über den Ursprung und die Entwicklung des Wurm-Drachens in dem großen Epos ohne weiteres verständlich.

Verglichen mit dem Zarēr-Buch ist der Stil einfacher, und dasselbe kann man von dem entsprechenden Abschnitt des Šn. sagen. Selbst aus der Feder des Meisters der Muse wirkt diese Erzählung eher wie eine Chronik in Versen als eine epische Heldendichtung. Immerhin sind manche Szenen und Gespräche voller Kraft und Leben. Der erzählende Teil, der sonst nicht zu tadeln ist, wurde vielleicht bei dieser neuen Bearbeitung mit Absicht einfacher gehalten. Daß sie neu ist (wenn nicht für die Schulkinder, so doch für den allgemeinen Leser, wie oben gesagt), geht aus den Anfangsworten klar hervor: „in dem *Kārnāmak* . . . ist (*ēstāt* steht für *ēstēt* wie oft; sonst ‚war') so geschrieben . . ." In dieser Bearbeitung kommen auch gewisse Unterschiede im Sprachgebrauch vor, wie z. B. in der Bezeichnung für den Hofpriester, *mayopatān mayopat* statt *ēhrpat*; außerdem treten verschiedene priesterliche Züge neu auf.

Nach Mary Boyce (Serta Cantabrigiensia 51f.) soll es eine noch frühere, mündliche Version gegeben haben, weil die Sage über die Geburt der des Kyros ähnelt. Aber gerade der märchenhafte Zug, die Säugung durch eine Hündin bzw. eine Ziege, fehlt in unserem Werk. Die volkstümlichen Erzähler und Sänger müssen solche Einzelheiten bei ihrem mündlichen Vortrag der schriftlichen Vorlagen ergänzt haben, wie es noch heute im Orient üblich ist, sei es beim Geschichtenerzählen in Persien oder beim Epenvortragen in Indien. Der Beweis für die mündliche Überlieferung schließt die schriftliche nicht aus.

Vgl. West, GIrPh. 2. 111; § 68. Jamaspji Minocheherji Jamasp-Asana, Pahlavi Texts II, S. 102—108; S. 36 der Introduction. Kaikhusru Jâmâspji Jâmâsp Âsânâ, The day Khordâd of the month Farvardin commonly called Khordâdsâl: transl. from the orig. Pahlavi text; in the K. R. Cama Memorial Volume. Essays on Iranian subjects written by various scholars in honour of Mr. Kharshedji Rustamji Cama on the occasion of his seventieth birth-day and edited by J. J. Modi. Bombay, 1900, S. 122—129.

Das kleine Stück *Māh ī Fravartīn rōč ī Hvardāt* (PT. 102—108), ‚der sechste Tag des Kalenders', ist kein profanes Werk, aber die darin erwähnten Sagen zeigen oft die Merkmale der sogenannten nationalen Überlieferung. Unter den mythisch-religiösen Ereignissen, die an diesem Tag stattfanden oder in Zukunft stattfinden werden, wird auch ein geschichtliches erwähnt: in 18 Jahren kommen 18 (gute) Dinge zu Husrav II. (27). Das bezeichnet das Datum des Textes: vor dem 19. Regierungsjahr, i. J. 608, als der schlimme Krieg mit Heraklios begann (Herzfeld, Zor. 7). Erfolgte die Abfassung aber später, dann wußte der Verfasser wenigstens von diesem Ereignis.

Vgl. GIrPh. 2. 119; § 103. Peshutan Dastur Behramji Sanjana, Ganje-shâyagân, Andarze Âtrepât Mârâspandân, Mâdigâne chatrang, and Andarze Khusroe Kavâtân, Bombay, 1885. C. Salemann, Mittelpersische Studien, S. 207—42 in Mélanges Asiatiques tirés du Bullétin de l'Académie Impériale des sciences de St. Pétersbourg, 1888. Jamaspji Minocheherji Jamasp-Asana (und B. T. Anklesaria), The Pahlavi Texts II, Bombay, 1913, S. 115—20; Einltg. S. 39—41.

Noch zwei weitere Pahlavī-Texte haben eine Entsprechung im Šn. Einen davon haben wir bereits bei den Handarz-Texten kennengelernt. Der andere, über das Schach- und Nard-Spiel (PT. 115—120), wird ebenfalls mit dem Weisen Vazurk-Miθr verknüpft. Außerdem findet sich die Episode gleich nach seinem *Pand-nāma*. Daher gehörte auch diese Spruchsammlung dem *Xᵛatāy-nāmak* an. Sie sollte auch eine Art politisches Testament sein, und war daher in der offiziellen Chronik am Platze. Firdōsīs Berichte über die Spiele sind breit ausgesponnen, und dennoch vermißt man manches, das in unserem Text steht, besonders hinsichtlich des Nard-Spieles.

Es wird erzählt, Devasārm, ein Großkönig von Indien, schickt das Schach durch seinen Boten namens „Tātlitos" an Husrav I.

mit der Aufforderung, es zu deuten oder Tribut zu zahlen. Herzfeld (Zor. 626ff.) vergleicht den indischen Namen mit Yaʿqūbīs *Dabsalim* und verwirft Markwarts Versuch, daraus den zeitgenössischen Yaśodharman zu entziffern, weil es sich um belletristische und nicht um geschichtliche Überlieferung handelte. Er setzt auch die Erzählung in die Zeit des Artaxšēr I., weil schon dieser die beiden Spiele kannte, und weil der indische Weise seiner Zeit, Kēt, dieselbe Person wie der indische Bote Tātlitos sein kann. Kēt bedeutet ‚Philosoph' und Tātlitos, d. h. Aristoteles, stellt einen solchen dar. Auch der Name Bidpāy, Skrt. *vidyā-pati* ‚Meister der Wissenschaft', der für Dabsalim (Devasārm) das berühmte Kalila u Dimna schrieb, weist darauf hin. Sollte nun Skrt. *nardita-*, ‚ein Würfelspiel', ein iranisches Lehnwort aus *nard* sein, würde es für den früheren Zeitpunkt sprechen, weil es schon im *Mṛcchakaṭika* erscheint. Weiter heißt es, niemand am Hofe konnte mit dem Schach etwas anfangen, aber Vazurk-Miθr sah darin eine Symbolik (*čim*) der Schlacht, spielte es und gewann (9ff.). Dann erfindet er ein anderes Spiel und nennt es *Nēv-Artaxšēr* nach dem ersten Sāsāniden. Das ist das spätere Nard. Nach der Beschreibung wird es auf einem Brett und mit 30 Würfeln gespielt. Auf dem Brett waren Kreise aufgezeichnet, von denen einer Gott darstellte, zwei die zwei Welten usw. bis sechs (19ff.). Das Spiel scheint das astrologisch gefärbte Welt-Drama oder den Lebenskampf darzustellen, wie das Schach die Schlacht (30f.). Nach einigen Angaben über die Spielregeln weist der Verfasser (38) auf das berühmte, oder eines der berühmten, *Aδvēnak nāmak* ‚Buch der Regeln (für das Feudalleben)' über Krieg und Sport, z. B. Polo, hin. Es ist schwer zu sagen, wie lange auch dieses Werk noch vorhanden war, mindestens aber bis zum 9. oder 10. Jh. Abgesehen von dem Brett und dem Kompaß, *taxt u pargār*, gibt das Šn. (ŠnT. 8. 2743ff.) ganz andere Einzelheiten. Das hängt nicht mit der Willkür des Dichters zusammen, sondern von seiner Vorlage ab, die das andere Werk nicht einbezogen hatte.

Vgl. GIrPh. 2. 118; §§ 98—99. Jamaspji Minocheherji Jamasp-Asana, The Pahlavi texts I, 18—26., II, 16—17 (Anklesaria). — Jivanji Jamshedji Modi, The cities of Irân as described in the old Pahlavi treatise of Shatroîhâ-î Irân; in Journ. of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. XX (1898). Jivanji Jamshedji Modi, Aiyâdgar-i-Zarirân,

Shatroihâ-i- Airân, and Afdiya va Sahigiya-i-Sistân. Bombay, 1899. J. Markwart-G. Messina, A catalogue of the provincial capitals of Ērānshahr. (Pahlavi text, version and commentary) Roma, 1931.

Für die Geographie ist, wie für die Geschichte, nur wenig übriggeblieben: *Śaθrastānīhā ī Ērān-šaθr* und *Aβdīh ut sahīkīh ī Sakastān.* Sie können sich nicht mit den berühmten Werken der späteren Iranier in arabischer Sprache messen; aber sicher gab es auch bessere Bücher unter den Sāsāniden als Hilfe für Staatsführung und Handel. Sie werden in BdA. 79. 15f. bei der Aufzählung der Gebirge auch erwähnt: „wie die, deren Namen in den Memoranden der Länder (*aβiyātkārīhā ī šaθrīhā*) bekannt sind". Statt *ī* steht *ut* wie oft, aber andere Varianten sind nicht vorhanden. Also ist hier von mehreren Einzeldarstellungen der Länder die Rede und nicht von einem Werk, „the memoirs of the lands of Eran, *Ayātkār ē Śhahrhā ē Erān*", wie Herzfeld (ArchHisIran. 105) es nennt. Aber sein Hinweis auf ein geographisches Werk, das für den König Kavāt angefertigt werden sollte, ist wertvoll. Es ist auch begreiflich, daß der Verfasser des BdA. jene Abhandlungen gekannt und für seine Angaben über Seen, Flüsse usw. benutzt hat.

Der zweite Text ist mehr aus religionsgeschichtlichem Interesse geschrieben worden; also liegen nur hierin die „Wunder und Sehenswürdigkeiten der Landschaft Sakastān". Über den ersten Text sagt das Vorwort: „Die Städte, die in dem Territorium des iranischen Reiches gegründet worden sind — eine nach der anderen, (auch) dies (*ēn*): welcher König sie gründete —, sind mit den Einzelheiten (*dōkān*) in diesem Memorandum beschrieben" (1). Wie auch der Inhalt beweist, ist hier die Rede von den Städten (*šaθrastānīhā*) und nicht von den Ländern (*šaθrīhā* oder *šaθrānīhā* mit doppelter Pl.-Endung). Er beginnt mit dem Osten oder der östlichen Provinz des Reiches und geht dann über den Westen (21) und Süden (34), nach Āturpātkān (56), der nördlichen Provinz; aber einige Städte sind an einen falschen Platz geraten (OLZ. 1926, 883ff.). Am Schluß nennt er auch die Chalifen-Stadt *Baγdāt* (60), wohl nachträglich. Die Angaben, seien sie sagenhaft oder geschichtlich, sind wohl älteren Quellen entnommen und bilden einen wertvollen Beitrag zu manchen Fragen.

IRANISCHE TEXTE UND HILFSBÜCHER
Herausgegeben von Heinrich F. J. Junker

Nr. 2

DIE MITTELPERSISCHE SPRACHE UND LITERATUR DER ZARATHUSTRIER

Von

JEHANGIR C. TAVADIA

1956

VEB OTTO HARRASSOWITZ · LEIPZIG