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

Nr. 3

DER WISSBEGIERIGE SOHN

Ein mittelpersischer Text über das Kustik

Herausgegeben und übersetzt

von

HEINRICH F. J. JUNKER

1959

TO HARRASSOWITZ · LEIPZIG

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

Nr. 3

DER WISSBEGIERIGE SOHN

Ein mittelpersischer Text über das Kustik

Umschrift, Sanskrit- und deutsche Übersetzung

Herausgegeben und übersetzt von

HEINRICH F. J. JUNKER

Mit einem Kommentar von

JEHANGIR C. TAVADIA

1959

VEB OTTO HARRASSOWITZ · LEIPZIG

Verlagslizenz 270-465/99/59
Gesamtherstellung: VEB Leipziger Druckhaus, Leipzig III/18/203

ALEXANDER FREIMAN

LENINGRAD

ZUM

80. GEBURTSTAG

Inhalt

Abkürzungen

AiGr.	Altindische Grammatik (BARTHOLOMAE:)
AirWb.	Altiran. Wörterb.
arm.	armenisch
Augm.	Augmadaičā
Av.	Avestan
aw., Aw.	awestisch
A. Y.	Anno Yazdgard
Bthl.	BARTHOLOMAE
CI_{29}	Cama-Institute-Hs. Nr. 29
DdA.	Dātistān i denīk;
Dk.	Dēnkart
DkM.	Dēnkart; ed. MADAN
DkS.	Dēnkart; ed. SANJANA
fol.	folio („Blatt")
FVS.	Fragmente der Vorsokratiker
germ.	German
GIrPh.	Grundriß d. iran. Philologie
gr.	griechisch
GrBd.	Großes Bundahišn
GS.	Gen. Sing.
Guj.	Gudscharatī
H_3	Hātariā-Hs. Nr. 3
Hb.	Handbuch
Hs(s).	Handschrift(en)
ITH.	Iran. Texte und Hilfsbücher; ed. JUNKER
LW.	Lehnwort
K_{19}	Kopenhagener Hs. Nr. 19
Kn.	Kārnāmak
M, M_{67}	= MH_{67}
MH_{67}	Münchner Hs., Sammlung HAUG Nr. 67
MiM.	Mitteliran. Mundarten
mp., Mp.	mittelpersisch
Ms., MS.	Manuskript
Mx.	Mēnōk ī xrat
MxA.	Mēnōk ī xrat; ed. ANKLESARIA
np., Np.	neupersisch, Neupersisch
Np. E.	Np. Etym. (HORN)
Nyberg Hb.	Hilfsbuch des Pehlevi, von H. S. NYBERG
OP.	Old Persian
parth.	parthisch
Pāz.	Pāzand
PāzT.	Pāzand-Text(s)
Pdk.	Pus i dānišn-kāmak
Phl.	mitteliran. Pahlavī
PSt.	(HÜBSCHMANN:) Persische Studien
PT.	Pahlavī-Texts; ed. JAMASP-ASANA
PV.	Pahlavī-Vidēvdāt
pwb.	„Kleines" Petersburger (Skrt.-) Wb.
SBE.	Sacred Books of the East
Šgv.	Šikand gumānīk vičār
skrt., Skrt.	sanskrit, Sanskrit
SkrtT.	Sanskrit-Text(s)
SkrtTr.	Sanskrit-Translation
Šnš.	Šāyast nē šāyast
SūrS.	Sūr soxvan
T.	TAVADIA
TD_3	Hs. Nr. 3 des TAHMURAS DINSHAW
Wb.	Wörterbuch
WZKM.	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
Y.	Yasna (Teil des Awesta)
Z.	Zeile
Z.-A.	Zend-Avesta
ZDMG.	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZII.	Zeitschrift für Indologie und Iranistik
ZsāsR.	Zum sāsānid. Recht (von BARTHOLOMAE)

I. Das Pus i dānišn-kāmak

Das Vorhandensein einer lehrhaften Abhandlung über das Kustīk, die Gürtelschnur, die zu tragen jeder Pārse verpflichtet ist, erfuhr die wissenschaftliche Welt zum ersten Mal aus der Skizze E. W. WESTS über die „Pahlavi-Literature" im 2. Band des GIrPh.

WEST hat den im Nachfolgenden: *Pus i dānišn-kāmak*, abgekürzt: Pdk. genannten Text sehr flüchtig behandelt und hat ihn im GIrPh.: "A father instructing his son" genannt, um anzudeuten, daß es sich um ein lehrhaftes Gespräch zwischen Vater und Sohn handle. Dabei entsteht die Frage, ob es sich wirklich um den natürlichen oder um einen geistigen Vater handelt, und auch das, was WEST sonst über den Inhalt des Gesprächs andeutet, ist nicht ohne weiteres richtig. Er schreibt: The father who loved wisdom *(dānāī-dōšt)*, begins by explaining that for the guidance of knowledge it is necessary to understand, but for the guidance of conduct only faith is requisite; he also compares the position of the girdle on the waist, between the superior and inferior parts of the body, to the position of the earth between heaven and hell. – Wie sich aus der nachfolgenden Textgestaltung und der deutschen Übersetzung, sowie aus TAVADIAS Kommentar ergibt, ist WESTS Wiedergabe des Inhalts nicht einwandfrei.

Nach WEST hat dann TAHMURAS DINSHAW ANKLESARIA unsere Aufmerksamkeit wieder auf den Lehrtext gelenkt und von ihm eine gedruckte Ausgabe des Pāzands und der Sanskritübersetzung, vor allem auf Grund seiner eigenen Handschrift (Hs.) TD_3 hergestellt. E. W. WEST hatte ihm seine Kollation der Münchener Hs. MH_{67} hier abgekürzt: M 67 und M, zugänglich gemacht, deren Varianten ANKLESARIA berücksichtigte. Zu dem Pāzand-Sanskrit-Text der beiden Hss. TD_3 und M_{67} hat ANKLESARIA 1897 den Pahlavī-Text hinzuergänzt, der in den genannten beiden Hss. nicht mit über-

liefert ist. Vgl. ANKLESARIA, Dânâk-u Mainyô-i Khard. Bombay, 1913; Introduction S. 1, 20–21; dazu J. C. TAVADIA, Sprache und Literatur S. 102 in ITH. Nr. 2.

ANKLESARIA hatte seine Ausgabe zunächst privat an Bekannte und Interessenten verteilt. So kam ich schon Juni 1911 in ihren Besitz. Ferner hat ANKLESARIA nicht nur seiner Ausgabe eine Pahlavī-Rekonstruktion beigegeben, sondern auch die Rechtschreibung seines Pāzand-Textes abgeändert und so normalisiert, wie er glaubte, daß sie gewesen sein müsse, bevor sie durch unwissende oder besserwissende Abschreiber verunstaltet wurde. Vgl. a. a. O. S. 18.

Nun ist die Pāzand-Überlieferung mittelpersischer Texte von sehr unterschiedlichem Wert. Ein Blick in die Sammlung von ANTIAS Pāzand-Texten (PāzT.) zeigt das nur allzu deutlich. Der Pāzand-Text des Pdk. gehört aber seiner Sprachgestalt und handschriftlichen Überlieferung nach keineswegs zu den schlechtesten. Zugegeben muß werden, daß er keine grammatisch und orthographisch einheitliche Gestalt aufweist. ANKLESARIA hat ihn normalisiert, um jungen, weniger geübten Pahlavisten entgegenzukommen.

BARTHOLOMAE, der sich zuletzt bei der Beschreibung von M_{67} in seinen Zendhandschriften der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München, 1915, S. 268,8 kurz mit unserem Pāzand-Text befaßte, ist über seinen Wert anderer als die hier vertretene Meinung. Er hat der Text-Überlieferung eine sehr schlechte Note erteilt und die Sprache des Textes zum größeren Teil als unverständlich bezeichnet. Beide Urteile des großen Iranisten dürfen nach der vorliegenden Ausgabe sich als zu hart erweisen und müssen revidiert werden.

Schließlich soll noch auf eines hingewiesen werden. MODI, der bei der Erstausgabe (1913) unseres Textes, die als Anhang zum Mēnūk i Xrat erfolgte, die Einleitung schrieb, bemerkt: The author of the Pâzend treatise seems to have had some Pahlavi writing on the subject before him. We have 2 chapters in the Dâtistân-i-Dînîk (Questions 38 and 39), which treat of the subject at great length. The first of these chapters is on "the reason and cause of tying the Kusti" *(chîm va vahân i kustîk-bastan)*. The writer of this Pâzendtext seems to have had *this* Pahlavi writing before him. Diese ohne Begründung

vorgetragene Vermutung bedarf, wie wir sehen werden, der Korrektur.

Somit liegt Grund genug vor, das Lehrgespräch neu herauszugeben und erstmals in eine europäische Sprache zu übersetzen und dieses Stück, wenn auch später, doch sehr kennzeichnender zarathustrischer Literatur der weiteren Untersuchung zugänglich zu machen.

Als auf meine Anregung seiner Zeit J. C. TAVADIA als Pārsenlektor und für neuindische Sprachen nach Hamburg berufen wurde, legte ich ihm nahe, als deutsche Doktorarbeit eine kritische Textausgabe des Pdk. herzustellen und, unter Heranziehung weiterer indischer Handschriften und aller bekannten Textstellen über das Kustīk, das Kustīk-Thema abschließend zu kommentieren. Dies konnte nur jemand, der den pārsischen Initiationsritus aus eigenem Erleben kannte und ihn bei andern wiederholt hatte vollziehen sehen. TAVADIA schien dazu geeignet. Es begann die Arbeit mit einer Nachforschung nach weiteren Hss., die auch aus Indien nach Hamburg geschickt wurden. Ferner wurde die Münchener Hs. M_{67} herangezogen. Nach meinem Weggang aus Hamburg hat TAVADIA die Bearbeitung des Kustīk-Themas und die Arbeit am Pdk. fallen lassen. Er hat mit der sehr guten Textausgabe des Šāyist-nē-šāyist unter meinem Nachfolger H. REICHELT promoviert, ist aber, mit Unterbrechungen, immer wieder auf das *Pus i dānišn-kāmak* zurückgekommen und hat seine Übersetzung und Erklärung versucht. Vgl. TAVADIA ITH. Nr. 2 (1956), S. 102. Er kam jedoch nicht mehr dazu, seine Arbeit zu vollenden, die in den ITH erscheinen sollte. In seinem Nachlaß befanden sich eine Übersetzung und ein Kommentar in englischer Sprache, die Übersetzung nicht ohne Lücken. Ich habe mich daher entschlossen, nun selbst den ganzen, nicht allzu umfangreichen Text in Umschrift und auf Grund der mir seiner Zeit bekanntgewordenen weiteren Handschriften, die auch TAVADIA benutzt hat, neu herauszugeben, d. h. nur den Pāzand- und den Sanskrit-Text zugrunde zu legen, aber keine Rekonstruktion des Pahlavī-Textes vorzunehmen, die ohnehin nur an wenig Stellen für einen Pahlavī-Kenner zweifelhaft ist. Der Ausgabe ist eine deutsche Übersetzung beigegeben, ferner der englische Kommentar TAVADIAS — wo mir nötig erschien, mit Zusätzen. Man kann einen schwierigeren Text nur in seiner

eignen Muttersprache gut und mit Abschattung übersetzen. Anderseits wäre es mir als ein Unrecht erschienen, nicht bekanntzugeben, welche Gedanken sich ein Mann, wie TAVADIA, der ein Leben lang im Verkehr mit mittelpersischen zarathustrischen Texten verbrachte, zur Textgestaltung und Textübersetzung gemacht hat, und dessen Meinungen daher auch da Beachtung verdienen, wo man sie nicht teilen kann.

II. Die Gestaltung des Pāzand-Textes

Natürlich muß jede Textausgabe des Pdk. durch die handschriftliche Überlieferung begründet werden. Es fragt sich aber, ob man, wie ich dies selbst einmal in meinem „Mittelpersischen Schulgespräch" (Heidelberg, 1912) getan, eklektisch verfahren und versuchen soll, aus den vorhandenen handschriftlichen Varianten diejenigen auszuwählen und in den Text einzusetzen, die als die grammatisch besten erscheinen, oder ob man – wie ANKLESARIA – normalisieren soll. Ich habe mich jetzt zu letzterem entschlossen, dies aber nicht aus den für ANKLESARIA maßgebenden pädagogischen Gründen, sondern aus einem wesentlich anderen Motiv. Es ist eine Tatsache, daß jeder, der einen Pāzand-Text lesen und übersetzen kann, die von den Hss. gebotenen Schreibungen nach einer grammatischen Norm interpretiert. In dieser Norm manifestiert sich die phonematisch-morphematische Natur des in Awestazeichen, d. h. als Pāzand, niedergeschriebenen mitteliranischen Sprachgebildes. Da wir nie sicher entscheiden können, ob eine vorliegende Pāzand-Schreibung dem Verfasser des Textes und seiner Sprache angehört, oder den Abschreibern zu danken ist, so kann sie nur insofern für einen bestimmten Sprachzustand Zeugnis ablegen, als dieser der Norm entspricht, die sich in das Schema eines geregelten Fortganges von der frühmitteliranischen zur spätmitteliranischen Sprachform einfügen muß. Wie diese Norm sich beim Verfasser oder bei den Abschreibern – sofern diese überhaupt verstanden, was sie schrieben – realisierte, und ob sie sich in stets gleicher Weise verwirklichte, bleibt dabei Nebensache. Da man z. B. nicht entscheiden kann, ob die 3. Sg. Präs. auf *-ēt*, *-ēδ*, *-ēd* oder *-at*, *-aδ*, *-ad* ausging, wenn solche Formeln in den Hss. nebeneinander begegnen; da man nicht entscheiden kann, ob *rāst* oder *rāšt*, *kustīk* oder *kuštīk* vom Verfasser oder vom letzten

Abschreiber gesprochen wurde, oder ob der Gegensatz solcher Schreibungen darauf beruht, daß die indischen Pārsen in solchen Fällen weder *š*, noch *s*, sondern *ś* sprachen –, so kann man mit derartigen Schreibunterschieden keine linguistischen Aussagen begründen und kann auch ihnen gemäß keinen „Ur"-Text rekonstruieren. Es bleibt also nur übrig, einen Normaltext herzustellen und der Pflicht zu genügen, die in den Handschriften tatsächlich vorkommenden Schreibweisen generell oder in jedem einzelnen Falle zu registrieren. Dieser Forderung ist ANKLESARIA leider nur sehr bedingt gerecht geworden.

MODIS Übersetzung von TAHMURAS' Notiz hierüber steht in dem Vorwort zu ANKLESARIAS Mx.-Ausgabe und lautet wie folgt:

> Alternation from me in the Pāzend.
>
> Owing to the ignorance or carelessness of the previous copyists – owing to the usage of pronouncing in different ways – or owing to the practice of speaking the Dari language among previous writers at the time when the Pazend version was rendered from the Pahlavi and consequently certain words having been written according to the Dari usage – several differences (in writing the same word or words) are observed. The orthography of one word is seen to be of one kind at one time and of another kind at another time. For example *g* for *v*; *v* or *u* for *uu* (= *-v-*); *w* for *v* or *uu* and *v* or *uu* for *w*. *ǰ* or *ž* for *z*; *š* for *s*; *s* for *š*; *ə* for *a*; *ə*, *e*, *ə̄* for *i*, etc., etc. But in this book, sameness (i. e. the same orthography) is used in order to observe similarity and with a view to let the students learn the same (good) orthography.

Daraus ergibt sich, daß man aus ANKLESARIAS Textgestalt keine Schlüsse auf die Orthographie oder die Phonetik, nur auf die Phonologie des Pāzands ziehen kann. MODI hat es nicht für nötig gehalten, auf die Art hinzuweisen, wie ANKLESARIA normiert und die Schreibungen ausgeglichen hat. Da ist z. B. die Pahlavī-Endung des Part. necessitatis auf *-išn*. Sie erscheint bald als *-əšni*, *-ašni*, bald als *-išn-* (in *grōišnī*), *-išn+ihā*, *-išn+ān*. ANKLESARIA hat alle diese Formen zu *išn*, *išnī*, *išnihā*, *išnān* normalisiert. Er unterdrückt damit das auslautende *-i* von *-išni*, das z. B. auch regelmäßig im Pāzand des Šgv. erscheint oder im Mx. von ANTIAS Pāzand-Texten, nicht aber im

Pāzand-Mx. WESTS (1871). Dafür hat WEST (Grammar 248 zum Mx.-Text) den Ausgang *ešn* als Norm genommen, dem er *ašn*, *išn* unterordnet, indem er es in Klammern beifügt. Phonologisch handelt es sich um verschieden realisiertes *išn*. Ich habe daher im nachfolgenden Text mit ANKLESARIA *išn* geschrieben.

Und weiter: ANKLESARIA hat finales *ṯ* beibehalten. Es ist das alte finale *t*-Zeichen, das graphisch mit *δ* identisch ist. Es kann also *-δ* meinen. Phonologisch ist es aber *-t* in bestimmter Stellung, weshalb ich *-t* schrieb.

Ebenso hat er *ą* (des GIrPh.) verwendet, wo es eine Ligatur von *ā-n* sein muß, die ich dafür schreibe.

Ich habe auch keinen Unterschied zwischen *ə*, *e* einerseits und *ə̄*, *ē* anderseits gemacht und schreibe daher phonologisch und etymologisch *pēdā*, *gēhān*, *ke*, usw.

Auch auf die orthographische Differenz von *ñ* und *n* wurde keine Rücksicht genommen.

Handschriftliches gelegentliches *dānāγą*, *dāδār* – obwohl diese Formen sprachechte Realisierungen sein können – sind durch *dānāgān*, *dādār* ersetzt worden; statt *avē-* wird *awē-* geschrieben.

Was die Rechtschreibung des Sanskrit-Textes angeht, so ist sie durch die Verwendung des Anusvāra und die Konsonanten-Verdoppelung nach *r* gekennzeichnet. Vgl. dazu WACKERNAGEL AiGr. I (1896) § 98. In der handschriftlichen Überlieferung kommen auch Apostrophierungen vor, die nach den allgemeinen Regeln unberechtigt sind und daher unberücksichtigt bleiben (*cā'prakaṭam*, *hāmistasmāda'sti*, *yada'ham*, *nirdarśanama'sti*, *yathā'ham*, *yada'sya*, usw.).

Die Paragrapheneinteilung hat ANKLESARIA vom Sanskrittext übernommen, am Rande seiner Ausgabe aber eine eigene hinzugefügt. die seiner Interpretation des Textes entspricht. "The numbers, given on the margin of this text", sagt daher MODI, "are those given by ERVAD TEHMURAS according to his view. Those in the body of the text are those given by NÊRYÔSANG in his Sanskrit translation". Ich habe von der Einführung einer neuen Paragraphierung abgesehen, um das Zitieren nicht unnötig zu erschweren. Für die Übersetzung des Textes sind die Nēryōsangschen Paragraphen natürlich unverbindlich.

III. Die Handschriften

Von Hss. sind die beiden M_{67}, die Münchener Hs. aus dem Besitz MARTIN HAUGS, und TD_3, die indische Handschrift aus dem Besitz von TAHMURAS DINSHAW ANKLESARIA, schon erwähnt worden.

M_{67} = M

M_{67} ist Nr. 22 der Münchener Sammlung MARTIN HAUGS. Da die Hs. von BARTHOLOMAE in seinem Katalog ausreichend beschrieben worden ist, so begnüge ich mich mit einigen Bemerkungen dazu.

1. Augmadaičā: Es hat in M_{67} einen Kopf wie in H_3. Aber die Segensformel am Ende weicht von den anderen Hss. ab.
2. Pāzand-Mātīkān i Gaǰastak Abāliš: es wurde so wie in M_{67} von BARTHÉLÉMY (Guǰastāk Abāliš, relation d'une conference theologique. Paris, 1887; englische Übersetzung von MINOCHER J. J. ASA in Dastur Hoshang Mem. Vol. S. 161 ff.) veröffentlicht.
3. Pāzand-X^{v}ēškārīh i Rētakān, s. Ausgabe von HCH. JUNKER, Ein mittelpers. Schulgespräch. Heidelberg 1912; ferner A. FREIMAN, Andarz i kōtakān, in Dastur Hoshang Mem. Vol. Bombay, 1918, S. 482 ff., und ANTIÂ, PāzT. 73 ff.: Khes-karih-i-radagān: the industry of chiefs.
4. Pāzand-Vahman Yašt, s. ANTIÂ, PāzT. 339 ff.
5. Das Pāzand des Pdk.: in M_{67} sehr schlecht abgeschrieben. BARTHOLOMAE hat die in den Hss. vorhandene Nachschrift als einen eigenen Text angesehen und angenommen, daß dessen letzte Worte dem folgenden Text zuzurechnen sind. Das scheint mir nicht richtig.
6. Der letzte Text von M_{67} enthält (a) die Namen der 12 Zodiakal-Zeichen, (b) die Namen der 27 Konstellationen und (c) eine Information über die Zahl der Sterne im Allgemeinen.

TD_3

Die Hs. TD_3 ist in ANKLESARIAS Ausgabe, wenn auch nicht ganz zuverlässig, beschrieben worden. Sie gehörte einst DHUNJIBHOY FRAMJI PATEL, der zu seiner Zeit ein guter Pahlavī-Kenner war. Von ihm erwarb sie TAHMURAS DINSHAWS Vater durch Kauf. Der Stempel des Namens des Vaters befindet sich daher auf der ersten und letzten Seite der Hs.

Diese ist ein Halblederband im Ausmaß von 26×16×3 cm. Der Rücken des Bandes trägt in Gujarātī-Goldschrift die Bezeichnung "Xurde Avasta". Der Einband diente daher einst einem Xvartak Apastāk als Hülle. Heute hat die Beschriftung so gut wie nichts mehr mit dem Inhalte des Bandes zu tun, dessen Blätter bis auf einen geringen Rest offenbar verlorengingen. Man hat den Einband nachträglich als Schutz für ein Mx.-Manuskript verwendet, dem das Pdk. beigefügt war. Damit dies aber möglich wurde, mußten die Seiten des neuen Ms. auf die Größe 25,5×15,5 cm zurechtgeschnitten werden, was zur Folge hatte, daß ein Teil der Paginierung und auch der Randnotizen wegfielen. Das Ms. weist Insektenfraß auf und ist am Kopfende der Seiten wasserfleckig.

Die Hs. ist am Anfang und am Ende unvollständig. Am Anfang fehlen 2 Blätter. Der Schlußtext ist unvollendet geblieben. Auch fol. 112 fehlt. Insgesamt sind es 133 Blätter mit Nāgarī-Zahlen numeriert und mit je 17 Zeilen beschrieben. Der Schriftspiegel ist 20×11,5 cm. Von späterer Hand wurden gegen Ende der Hs. Randglossen und Zwischenzeichenglossen hinzugefügt. Hier und da befinden sich Bleistiftbemerkungen von ANKLESARIAS Hand.

Fol. 3a beginnt mit *pa xard dāt* des Mx.-Textes, Einleitung, § 11, und geht bis § 13 desselben Textes. Die zugehörige Sanskrit-Übersetzung steht Satz um Satz, die Schrift auf dem Kopf, dahinter da Pāzand und Sanskrit gegenläufig sind. Der Rest von fol. 3a ist frei gelassen. Text und Übersetzung folgen ab § 14 auf fol. 3b. Da sich zwischen dem Ende der Sanskrit-Stücke und dem Beginn der Pāzand-Version Leerstellen befinden, muß man annehmen, daß der Sanskrit-Text nicht unmittelbar nach der Niederschrift der entsprechenden Pāzand-Teile eingesetzt wurde. Der Schreiber stellte

vielmehr zunächst den Pāzand-Text unter Aussparung des Raumes für die (gegenläufige) Sanskrit-Übersetzung her, die dann, unter Umdrehung des Ms., nachgetragen wurde. Die Kapitelnummern hat eine spätere Hand mit Nāgarī-Zahlen in den Text eingefügt. Der Besitzer der Hs. hat ebenfalls am Kopf jeder Seite in Guǰarātī-Zahlen die Kapitel numeriert, dagegen für Nēryōsangs Abschnitteinteilung arabische (europäische) Ziffern verwendet. Nach fol. 65 fand eine kleine Verschiebung statt. Fol. 65 geht Frage 36, § 34 zu Ende. Der zugehörige Sanskrit-Text auf fol. 66 endet mit *vapuḥ gāśa*; aber von späterer Hand wurde die richtige Lesung hinzugefügt, ohne daß das unrichtige *gasa* beseitigt wurde. Die Zeile wurde dann, wiederum von jüngerer Hand, durch *puršīt* ausgefüllt. Augenscheinlich handelt es sich um dieselbe Hand, welche auch die Kapitel numerierte, denn sie ging von der Annahme aus, daß Frage 37 hier beginne und hat daher die Abschnitte mit 1, 2 usw. numeriert. Tatsächlich enthält aber der Rest des Blattes von Zeile 2 ab Frage 38, §§ 6–24 von *vehī pa manešn i ke vēštar* bis *u pa xīm ōi x^{v}ast vārtar ke oisiča frēv u*. Fol. 67a, Z. 1–2 befindet sich die Fortsetzung dazu mit zugehörigem Skrt. *ṭaṃ parikṣani*, für korrektes *kiṃcadapi ccha jña kāraṇaṃca nāsti*, das auf fol. 67b, Z. 17 und fol. 68a, Z. 1 erscheint. Der Rest von fol. 67 umfaßt Frage 36 von § 35 ab und geht bis Frage 38, § 5. Das Skrt. dazu ist *buddhana kiṃcadapiccha* statt *buddhanarā*. Fol. 68 umfaßt dann Frage 38 von § 25 an. Vgl. Mx. p. 110 n.

Dabei muß man beachten, daß die Fragen 37–39 als 38–40 gezählt werden und Frage 40 ohne Numerierung bleibt. Dadurch kommt die Kapitelzählung von Frage 41 ab wieder in Ordnung. Sie erleidet aber eine neue Störung dadurch, daß Nr. 54 doppelt erscheint. Infolgedessen tragen die Fragen 55–62 die Nummern 54–61. Der Text erreicht auf fol. 101a sein Ende und entspricht sonst dem von T. D. Anklesaria publizierten.

Der folgende Text beginnt auf fol. 103 und läuft bis fol. 110a, Z. 5. Der Besitzer der Hs. hat ihn gemäß der Abschnittseinteilung des Sanskrit-Übersetzers eingeteilt, und zwar mit europäischen Zahlen. Über den ganzen Text hin finden sich Glossen in älterem Guǰarātī, die von dem obenerwähnten Abschreiber stammen. Es handelt sich um den Pāzand-Text mit Sanskrit-Übersetzung des Pus i dānišn-

kāmak. Auch hier steht die Sanskrit-Schrift auf dem Kopf und ist gegenläufig. Der Text ist vollständig und besser als in den anderen Hss., die ihn enthalten. Auf den Lehrtext folgt unmittelbar eine Nachschrift in Pāzand und Sanskrit auf fol. 110a, Z. 5 – fol. 110b, Z. 6. Auch diese Nachschrift wird hier mit übersetzt.
Alsdann enthält die Hs. (fol. 110b, Z. 7 – fol. 111a, Z. 9) ein Zitat aus dem Awesta, Y. 55. 2. Da es in drei Hss. auf den Text des Pdk. folgt, darf man annehmen, daß es als zu ihm gehörig angesehen wurde. Der Rest von fol. 111a und das nächste Blatt, waren ursprünglich freigeblieben. Ein jüngerer Abschreiber hat es durch den weiteren Text von Y. 55 ausgefüllt. Da Awesta-Stellen gewöhnlich nur durch eine einzige Stanze zitiert werden, wie dies auch in den anderen Hss. der Fall ist, so handelt es sich bei der Fortführung von Y. 55 um die Übung eines späteren Kopisten ohne Wert.
Der folgende Text unserer Hs. nimmt die fol. 113b–129b ein und ist wieder ein Pāzand-Text mit auf dem Kopf stehender Sanskrit-Übersetzung. Es handelt sich um das Patīt Pašemānīk. Die Überschrift fehlt. Vgl. ANTIÂ, PāzT. 118f., und Sanscrit-Writings of the Parsees I 34ff. Die Einleitung weicht von der des PāzT. ab. ANTIÂ und SHERIARJI scheinen die Hs. für diesen und den folgenden Text nicht benutzt zu haben.
Als letzten Text unserer Hs. haben wir auf fol. 130b–133b das Nīrang i ravān i gudaštagān oder Dhup Nīrang, wie es in Indien allgemein genannt wird. Auch hier ist eine Sanskrit-Übersetzung vorhanden. Aber ein Titel oder eine Überschrift fehlt. Vgl. ANTIÂ, PāzT. 155f. Am Ende fehlen noch einige, vielleicht 2 bis 3 Blätter. Der Text endet mit: *ež gayō.mard andaa saōšyōš ēdar ayāt bāt*, und *ubhara iśanakoṇāśrinaṃ*. Vgl. ANTIÂ, PāzT. 157,9 und Sanscrit Writings I 33, S. 10, Z. 4. Leider ist mit den letzten Blättern auch der Kolophon verlorengegangen.

H_3

Der Text Pdk. befindet sich außer in TD_3 und M_{67} noch in einer Handschrift, die der MANECKJI LIMJI HOSHANG HÂTÂRIÂ LIBRARY gehört und die hier H_3 genannt werden soll. Sie wurde 1240 A. Y.

oder 1287 A. H., wie ein lithographisches Schildchen innen auf dem Umschlag angibt, den Trustees des ANJUMAN ATESH-BEHRAM in Bombay übergeben.

Es handelt sich um einen in Leder gebundenen Sammelband von der Größe 18,5 × 12,3 cm. Er enthält eine Reihe zu Ende geführter und nicht zu Ende gebrachter Texte verschiedener Abschreiber und daher auch verschiedener Handschrift. Die unterschiedlichen Blattgrößen sind auf 18 × 11,5 cm zurechtgeschnitten, damit sie in den Einband paßten. Bei den meisten fehlt daher die Paginierung und bei einigen wurde selbst der Text durch die Beschneidung lädiert. Im übrigen ist die Hs. gut erhalten, fast frei von Insektenfraß und bis auf wenige Blätter gut gebunden. Den verschiedenen Texten entspricht gewöhnlich verschiedenes Papier.

Die Hs. beginnt mit 4 unbeschriebenen Blättern.

Es folgt auf sehr dünnem Papier der erste Text, das Augmadaičā in Pāzand, fol. 1 b–37 b mit Übersetzung in Sanskrit und Alt-Guǰarātī.

Die Blätter sind neuerdings mit europäischen Ziffern numeriert; von der alten Paginierung ist fast alles weggeschnitten. Fol. 1–56 stehen 13 Zeilen auf der Seite, natürlich abgesehen von dem darüber geschriebenen Pāzand. Der Schriftspiegel schwankt. Fol. 57–58 weisen unterschiedliche Zeilenzahlen auf. Vgl. zum Augmadaičā die Ausgaben von W. GEIGER, Erlangen 1878, und ANTIÂ, PāzT. 348 ff. Die Sanskrit-Übersetzung dieses Textes wurde schon veröffentlicht, aber noch nicht die Übersetzung in Alt-Guǰarātī. Beachtenswert ist die Überschrift, welche sich in den veröffentlichten Textgestaltungen nicht findet. Nach dem geläufigen: *pa nām i dātār* (geschr.: dat n n al) *Ōhrmazd* lesen wir: *ǰahəsni yak frōxi ǰāda aogəmidaičā niwisihəma frōxa bāt.*

Für die Alt-Guǰarātī-Übersetzung ist im Anfang Platz ausgespart. Der Segen am Ende ähnelt dem in PāzT. Er ist in Alt-Guǰarātī übersetzt. Wie die Varianten zeigen, hat ANTIÂ die Handschrift H_3 benutzt. Er erwähnt dies auch. Es stimmt aber nicht, wenn er behauptet, es sei kein Kolophon vorhanden – es sei denn, ANTIÂS Hs. H wäre doch nicht mit H_3 identisch.

Auf das Augmadaičā folgt fol. 37 b Z. 12 – fol. 53 b, Z. 2 die Pahlavī-Version unseres Textes Pus i dānišn-kāmak mit der Sanskrit-

und einer Alt-Guǰarātī-Übersetzung. Es handelt sich nicht um das Pahlavī-Original, sondern um eine Umsetzung aus dem Pāzand. Der Pāzand-Text ist von anderer Hand unmittelbar über den Pahlavī-Text und nur bis fol. 43a (§ 30) nachgetragen. Die Blätter 47 und 48 waren ursprünglich frei gelassen. Ein späterer Abschreiber hat sie aber durch 2 Pahlavī-Alphabete ausgefüllt, deren Zeichenwert in Awesta-Schrift (Pāzand) beigefügt ist. Dabei entspricht einem aw. *x* ein Pahlavī „ap" (= aw. *h*) und Phl. *š* („da") ein aw. *ž*, was immerhin bemerkenswert ist.

Wie in der Handschrift TD_3 haben wir eine Nachschrift und das Awesta-Zitat. Darauf aber folgt (vielleicht von anderer Hand) in roter Tinte ein Pahlavī-Kolophon, dessen Schriftzeichen nach Art der neupersischen Schrift zusätzlich punktiert sind. Der Kolophon hat folgenden Wortlaut:

fražaft frazāmēnīt ēn „Ogmataičāk" (n dm t a dp ak) *tāk kustīk* (kn n ddt dk, mit np. *š*-Punktation über ddt) *bastan* (b dat n n, mit *š*-Punktation des dat), *apak ēn hurūf* (a ln p), *apāk ēn patīt*, *apāk ēn yasišn i Hindūīk* (an dn n dk), *andar rōč Xvardat*, *māh Tīr*, *sāl 916*, *man dēn-bandak ērpat-*(ailpt)*-zāt Spandiār Kākā* (ddp n dn da l, welche letzteren beiden Namen aber wieder gestrichen sind. Hatte der Schreiber etwa noch den Namen *Spandiyār* ?) *Ašōdēn* (a dd dn n, mit ∴ über dd) *Kaka* (k a k a k) *Dhavāl* (dn p a l) *hač nasl* (n dd l) *Mōbad Hamzār nipišt pa gēhān kāmak bavāt. Vēhān anōšak-ruvān bavāt. Andar Hindūstān pa šahristān Kombāyat* (k v m b a dt). *pa baxt bahr aržānīk . . . āt. Uš pa gēΘīk tan astgōn* (a ddt dn n), *uš pa mēnōk ruvān garōtmānīk bavāt. Ētōn bavāt*, *ētōntar bavāt. Ēvak-ē ast rās i kē ahrāyih* (aa la d da).

„Beendet (und) vollendet (ist) das Augmadaičā, bis hin zum Kustīk-bastan, samt Alphabet (oder Glossar?), mit dem Patīt, mit dem Yasišn i Hindūīk, am Tag Xordād, im Monat Tīr des Jahres 916. Ich, der Diener (b n n dd) der Lehre, der ērpatgeborene Ašōdīn (Spandiyār?) Kākā Dhavāl, aus dem Geschlecht des Mōbad Hamzār, schrieb (es). Möge es zur Erfüllung der Wünsche hienieden sein! Für die Unsterblichkeit der Seelen der Guten! In Indien (schrieb ich es), in der Stadt Kombāyat (?). Möge (es) eines Anteils am Paradies (?) würdig machen (?). Und möge dafür hienieden der Leib

stark und im Himmel die Seele lichthaft (*garōtmānīk*) sein. So soll es sein, gerade so soll es sein! Es gibt nur einen Weg zur Seeligkeit (*ahrāyīh*)."

Auf diesen Kolophon folgt fol. 57b–88b ein noch unveröffentlichtes Pāzand-Sanskrit-Wörterverzeichnis. Sein Text beginnt mit dem gewöhnlichen *pa nām i dātār Ohrmazd* und hat als erstes Wort *ahū*. Zuvor steht eine Notiz des Abschreibers, daß er zum Pāzand das Pahlavī hinzugeschrieben habe (*pahlavīk YKVYBVNēm*, statt *YKTYBVNēm*). Die ersten beiden Seiten enthalten in der Tat auch Pahlavī-Umschriften der Pāzand-Wörter, sei es darübergeschrieben oder am Rande. Auch danach fehlen die Pahlavī-Wörter in dem Verzeichnis nicht ganz. Es ist nach dem Anfangsbuchstaben geordnet, und zwar in folgender Reihe:

a (ā, ə̄) b p t ǰ č x (x^v) d r (l) s (š) k m h γ n v (g). Die Pāzand-Wörter sind voneinander durch Punkte getrennt und die kopfständigen Sanskrit-Wörter durch senkrechte Striche in roter Tinte. Papier und Handschrift sind von derselben Art wie der vorhergehende Pāzand-Text. Um so mehr setzt in Erstaunen, daß der Kolophon dem Wörterverzeichnis vorausgeht, statt ihm folgt.

Mit dem Wörterverzeichnis endet die erste der in dem Sammelband H_3 vereinigten Handschriften.

Die nächsten Blätter (fol. 89–96) zeigen anderes Papier und eine abweichende Handschrift. Sie bildeten offenbar ursprünglich eine eigene Hs. oder wenigstens einen Teil einer solchen. Sie enthalten fol. 89–91 das Frahang i Pahlavīk Kap. 1–7 (bis Wort *mīš*, S. 52, Z. 3 meiner Ausgabe, bei deren Abfassung mir die Hs. H_3 nicht zur Verfügung stand). Die Pahlavī-Wörter des Frahangs sind auf dem ersten Blatt mit „Pāzand-Lesungen" versehen, die dann und wann von den Lesungen meiner Ausgabe abweichen. Fol. 92 ist frei gelassen.

Auf Fol. 93 beginnt nach der Im-Namen-Gottes-Formel: aogəmadaēčā. usmahąčā von anderer Hand. Fol. 94–96 sind wieder unbeschrieben, aber auf dem letzteren Blatt stehen in Gujarātī-Sanskrit-Zeichen: gaṇeśāyanamaḥ, usw.

Es folgt dann das Patīt i Ērānīk (vgl. ANTIÂ PāzT. 134ff.) auf den Blättern 97–110, wiederum auf anderem Papier und in anderer

Schreibart, so daß man den Eindruck gewinnt, daß es sich auch hier wieder um ein ursprünglich eignes Ms. handelt, das dem Verband der Sammelhandschrift H_3 eingegliedert wurde.
Als Überschrift steht in Pahlavī-Buchstaben *Paititīk* (p dt dt dd) da, dem die *pa-nām*-Formel folgt. Der Text dieses Patīt i Ērānīk scheint noch nicht veröffentlicht worden zu sein.
Die Fol. 11–118 weisen erneut anderes Papier auf, tragen aber eine ursprüngliche Paginierung in Guǰarātī-Zahlen (1–8). Sie enthalten das Āfrīn i Zardušt (vgl. WESTERGAARD, S. 300ff.). Die Handschrift weicht von der des vorhergehenden Patīt ab. Das Āfrīn beginnt mit den Worten: *ZaraΘušti spañtamạn īn āfrīn bi* 30, *Vištāsp* 32, *xšāyəšni.* (Phl.: *dātār Ọhrmazd*) *rayō. məñdi x*^{v}*arahō. məñd.* Dann weiter wie in K_{19} (vgl. WESTERGAARD, n. XXIII, 1). Der Text ist in Pāzand kommentiert (vgl. ANTIÂ, PāzT. 107ff.). Er endet mit: *īdīn rasāt, īdīn bāt īn āfrīn* (vgl. ANTIÂ, PāzT. 110, Z. 12).
Auch die nächsten Blätter (fol. 118–138) zeigen Spuren einstiger Numerierung mit Guǰarātī-Ziffern (1–20). Das Papier unterscheidet sich von dem vorhergehenden, aber die Handschrift gehört dem gleichen Schreiber an. Die Blätter enthalten den Pāzand-Text des Patīt i Ērānīk (s. o. ANTIÂ, PāzT. 134ff.), weichen aber von ANTIÂS Ausgabe ab, der die Hs. nicht benutzt zu haben scheint. Das letzte Folium des Textes enthält einen kurzen Kolophon des Kopisten: „*rōč Āštāt, māh Spandarmat, sāl 913, nipišt Kāūs bin Kākā* (k an da b d n k ak ak) *hač nisl* (n d dd l) MN N DT".
Auf fol. 140b beginnt ein Kapitel aus dem Leben Zarathustras: (np.) *xāb dīdan mādar-i Zartušt.* Zuvor wird die Genealogie des Abschreibers in einigen Zeilen gegeben. Die übrigen Blätter bis 150, die augenscheinlich den Text aufnehmen sollten, sind frei gelassen.
Die darauffolgenden Blätter mit 11 Zeilen je Seite haben wieder anderes Papier und weisen eine besondere Stilform der Schrift („Pahlavī-Sonderschrift") auf. Sie tragen am Fuße der Seiten die Zahlen 9–16 in Sanskrit-Ziffern und scheinen danach einen zusammenhängenden Teil, eine Lage, eines Ms. zu bilden. Die erste Awesta-Wendung, die in ihm begegnet, stammt aus den Āfrīngān ī Gāhānbār: . . . *daēnuṇạ paiti. puΘranạm*, usw.
Ich habe diesen Text mit seiner besonderen Pahlavī-Schrift ent-

ziffert und ausführlich in der Akademie-Abhandlung „Ein Bruchstück der Afrīnaghān i Gāhānbār" (Berichte der Sächs. Akademie der Wiss., Phil.-hist. Klasse. 84. Bd. 1932) behandelt. Dort sind auch die Folien 151–154a, Fol. 158a, b in Faksimile abgebildet, und die Sonderart der Schrift, von der man bisher keine weitere Spur gefunden hat, ist ausführlich erörtert. Ich gebe hier als „Anhang" das *Rasmīhā i Bēhdīnān* (vgl. ANTIÂ, PāzT. 167ff.). Der letztere Text weicht mehrfach von demjenigen ANTIÂS ab und bedürfte einer besonderen Behandlung. Er nimmt fol. 154a, b — fol. 158 a, Z. 5 ein. Ihm folgen einige Zeilen Pahlavī, offenbar aus einem Patīt (JUNKER, Bruchstück S. 19).

Es schließt sich dann ein weiteres Stück aus einem Ms. an, das den Yasna enthielt und die Sanskrit-Übersetzung dazu; wie stets kopfständig geschrieben. Dieses Stück einer Hs. besteht aus 24 Blättern, mit Gujarātī-Ziffern numeriert und 18–20 Zeilen je Seite. Wurmfraß hat die Lagen zum Teil zerstört.

Der Text beginnt mit Y. 48 auf fol. 1b. Am Rande stehen Pahlavī-Glossen, die sich auf die sprechenden Personen beziehen. Auf Y. 48 folgen Y. 45, 50, 51, 53 und 52. Ende fol. 24b fängt Y. 54 an. Es fehlt aber ein Abschluß. Augenscheinlich sind Blätter verlorengegangen. Der vorliegende Yasna-Text wurde von SHERIARJI für seine Ausgabe benutzt. Das Hs.-Fragment ist damit zu Ende.

Eine neue Teilhandschrift beginnt. Sie enthält von derselben Hand, wie der vorausgehende Yasna-Teil, Einzelwörter und Wendungen, die ebenfalls dem Yasna angehören, samt ihren Sanskrit-Übersetzungen. So finden wir auf den ersten zwei Blättern Wörter und Redewendungen, die mit *s*, *n*, *č* (š) beginnen. Es ist aber schwer, zu sagen, warum sie gerade hier stehen, da sie später noch einmal erscheinen.

Die nächsten Blätter tragen persische Zahlen als Numerierung, und zwar von 9–40. Die Blätter 34–39 sind verkehrt geheftet. Die Wörter und Redewendungen, die sie enthalten, sind ebenfalls nach dem Anfangsbuchstaben geordnet, und zwar in folgender Ordnung: t, *Θ*, d (fol. 9ff.); s, n, č (š) (fol. 17ff.); m, k (fol. 25ff.); f, p (v) (fol. 33ff.).

Auf Blatt 40 stehen f- und p-Wörter, die aber wieder ausgestrichen sind.

Das letzte beschriebene Blatt der Hs. ist aus anderem Papier und trägt die persische Seitenzahl 439. Es enthält die Pahlavī- (Pseudo-) Heterogramme der Zahlen und deren Pāzand-Lesung. Nach der Zahl *bēvar* „10000" steht folgendes, was Bezeichnungen für Gewichte oder Maße sein können:
(Phl.:) p da p b . p da p . . . . md b . (Pāz.: *dānge*). (Phl.:) m ddb . (Pāz.: *dāng* . (Phl.:) mab . (Pāz.:) *mā* . (Phl.:) *nēmdēnār* . madb . (Pāz.:) *čihārdāng* . (Phl.:) maab . (Pāz.:) pndāng (so!) . b . (Pāz.:) *ē* (Phl.:) *dēnār*.
Mit einigen leeren Blättern schließt die wertvolle Hs. ab. Auf der letzten Seite steht u. a. in persischer Schrift: „*Īrānī patit ba maʿnī sanskrit*".

CI29

Die dritte iranische Handschrift, die das Pus i dānišn-kāmak enthält, gehört dem Cama Institute, Bombay. Sie ist ein lose gebundener, wurmstichiger Lederband „presented by Shams-ul-Ulma Dastur Darab Peshotan Sanjana to the K. R. Cama Oriental Institute," wie auf einem Zettel steht, der innen auf den Einbanddeckel geklebt ist. Auf dem Zettel steht auch der Inhalt der Hs. zu lesen, freilich in Angaben, die weder genau, noch vollständig sind: „(a) Discourse on Dahman Afrin, (b) Aogemadaecha, (c) Chim-i-kustik bastan."
Wieder handelt es sich um einen Sammelband, der zwei Hss. enthält, von denen die eine größer als der Einband ist, dessen Maße 25,5 × 14 cm sind, während das Ms. 25 × 14,5 cm mißt. Die zu den Maßen des Einbandes passende Hs. ist hingegen nur 23 × 13,3 cm groß. Augenscheinlich ist dies Ms. nur der Rest eines ursprünglich umfangreicheren, das – möglicherweise durch eine der leidigen Erbteilungen, die für das Schicksal der Pārsen-Handschriften so verhängnisvoll geworden sind, vgl. Junker, Bruchstück S. 4 – auseinandergenommen wurde, wodurch der Raum für eine zweite Hs. entstand. Ein Blatt von der Größe 26 × 17 cm scheint dem Ms. beigegeben ohne mitgeheftet worden zu sein, obwohl man es richtig numerierte und es den Text ordnungsgemäß fortführt.
Alle Texte der Handschrift stammen von einer Hand. Ein loses

Blatt, aus anderem Papier als dem der beiden Hss., liegt bei, das einen in schlechtem Neupersisch, nicht ohne orthographische Fehler, wie *ṣabab* für *sabab*, mrfʿ für *moraffa*, nxš für *baxš*, geschriebenen (Brief-)Text enthält, in dem die Rede von dem 'vγmdyč' = Augmadaičā ist, der aber sonst offenbar mit der Hs. nichts zu tun hat, sondern persönliche Dinge behandelt.

Das erste Ms., das auch in den Einband paßt, besteht aus 12 plus 1 Blättern, die mit persischen Zahlzeichen numeriert sind. Auf jeder Blattseite befinden sich 15 Zeilen. Dabei ist Pāzand, wo immer es auftritt, nicht mitgerechnet. Der erste Text, den diese Hs. enthält, geht unter dem Namen „Tahmuras Fragmente" mit Pahlavī-Kommentar. Er ist unvollständig und enthält die Nummern 33, 32, 34, 35 und 13—15 der Abschnitte, die DARMESTETER (Z.–A. III, S. 66—68, 56—57) veröffentlicht hat. Er nimmt die Blätter 1a—6a, Z. 4 ein.

Darauf folgen Fragen und Antworten, wesentlich über zeremonielle Dinge, in Pahlavī. Sie beginnen mit: *pa nām i dātār Ōhrmazd Amahraspandān. „xᵛāhīm nvīšti"*. Der Text selbst beginnt fol. 7b, Z. 3 und besteht aus kurzen Fragen, denen ebenso knappe Antworten folgen. Die erste Frage ist z. B.: *pursišn: ganāk-mēnūk patyārak i gēhān naxᵛist čē frāč ōhrmazd xᵛār-dārišn i katām āyēt pa bē afsēnišn u martom u gōspand* (hier fehlt etwas; vielleicht: *Ganāk-mēnuk Āz i dēvān-dāt dāt*) *ōhrmazd patīrak u Xurdat u Amurdat dāt pa hamēstārīh Āz i dēvān-dāt*. Die Pahlavī-Wörter werden hier und da neupersisch transliteriert.

Ehe der Fragen- und Antworten-Text beginnt (fol. 6a, Z. 5—11), steht aber (bis fol. 7b, Z. 2) noch einmal der vorhergehende Text von fol. 2a, Z. 7, Wort 3 bis fol. 3a, Z. 14, Wort 3 und weiter von fol. 1a, Z. 2. Es muß sich um eine Interpolation handeln.

Auf fol. 12a beginnt nach der Einleitungsformel der Text: Pursīt ašākart hač Ōšnar dānāk, ein Text, der inzwischen von Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar unter dem Titel: Andarj-i Aōshnar-i dānāk, Bombay, 1930, veröffentlicht worden ist. Ihm sind später Pāzand-Lesungen zwischen den Zeilen zugefügt worden, so daß die Seite im ganzen 30 Zeilen enthält. So auch auf dem ungehefteten, großen Blatt, fol. 13. Der Text geht auf der folgenden Seite, Zeile 3, zu Ende. Es läßt sich schwer sagen, ob er selbständig

oder ein Bruchstück ist eines größeren, der mit dem Hōšvar- oder Ōšanar-Text zusammenhängt, welcher GIrPh. II. 109, § 60 erwähnt wird. Vgl. Dhabhar a. a. O. S. XV.

Darauf folgen einige Zeilen, die mit Pāz.: *gavāh bant dīn rvān x^{v}aeš* beginnen. Es steht sodann der Kolophon in Pāz.: *fraǰ. pat* (für: *fražaft*) *pidrōt . ṣādī . u rōmišni . x^{v}aeš . nibištem . frāǰ . hištem . rōz . daepadīn . māh . x^{v}ardāt . sāl . var . nuhsat . sīu . šaš . man . dīn . bandah.*

Damit ist das erste Ms. zu Ende.

Das zweite, das nicht in den Einband paßt, besteht aus 55 europäisch numerierten Blättern, mit je 15 Zeilen auf der Seite, eines sehr dicken und schönen Papiers.

Fol. 1b–37a enthalten das Augmadaičā. Das Stück beginnt mit der gewöhnlichen Einleitungsformel in Neupersisch und Mittelpersisch und mit der neupersischen Überschrift: „*Augmadaičā bā ma'nī novisam.*" Eine Sanskrit- und Alt-Guǰarātī-Übersetzung, wie stets kopfständig, begleitet den Text. Die letztere fehlt bei den 3 Anfangsabteilungen. Es wurde auch kein Platz dafür gelassen.

Das Ende des vorstehenden Augmadaičā-Textes ähnelt dem der Hs. H_3.

Auf Blatt 37b beginnt die Pahlavī-Version des Pus-i-dānišn-kāmak mit dem zugehörigen Pāzand-Text darunter. Mehrfach steht zwischen den Zeilen eine erklärende Glosse in awestischen oder in neupersischen Buchstaben. Dem Pahlavī-Pāzand-Text ist eine Sanskrit- und Alt-Guǰarātī-Übersetzung beigegeben.

Beachtenswert ist, daß der Schreiber der Hs. nach § 30 des Textes offenbar kein Pāzand-Vorbild mehr vor sich hatte. Er kopierte aus seiner Vorlage daher nur den Pahlavī- und den Sanskrit- und Alt-Guǰarātī-Text auf je 15 Blattzeilen. Hier und da fügte er eine Transliteration in awestischen oder neupersischen Zeichen nach eigenem Ermessen hinzu. Das Pdk. endet auf Blatt 52a, Zeile 3. Es folgt die Nachschrift bis Blatt 53a, Zeile 8. Doch die Awesta-Zitate fehlen hier. Den Schluß macht der mittelpersische Kolophon des Schreibers: *fražaft frazāmēnīt ēn* „*Augmataičā*" (an dmt dp ak; Pāz.-Glosse: *uγmadičā*) *tāk kustīk bastan apāk ma'nī* (m an dd!) *i Hindūkīk andar rōč Āštāt u māh Fravartīn, sāl 1135 man dēn bandak*

(b n n dd) *mogupat-zātak Rostam, pus* (*i*) *Bahrām, pus* (*i*) *Dārē* (da lab), *pus* (*i*) *Suhrāb, pus* (*i*) *Mānōk* (m an n k), *pus* (*i*) *Pašōtan Sanǰānak* (ddn č an n k) hač nasl (n dd l) *i Mogupat Nēryōsang Dhāvāl* (dan l). *Har kē x*^{v}*ānēnd āfrīn u anōšak-ruvānīk apar barēnd* (*?*) *dīpērak* (d p dn n k) *āyēnd* . (Aw.:) *aevō . pantō . yō . ašahē . vīspē . anyaēšām . apantām* . (Phl.:) *ēvak ast rās-i ahrāyīh, apārīk an yut-rās.* (Aw.:) *ṣātō . manyō . vahištō . urvānō* . (Phl.:) *šāt ān ōi tan kēš varzīt ruvān i x*^{v}*ēš.*

Dies heißt wohl: „Beendet (und) fertiggestellt (ist) dieses „Augmataičā (*Uγmadičā*)“ bis hin zum „Binden des Kustīk“, samt indischer Übersetzung („Bedeutung“) am Tag Āštāt, im Monat Fravartīn, im Jahre 1135 (von) mir, dem Diener der Lehre, dem mōbad-geborenen Rostam, dem Sohn des Bahrām, dem Sohn des „Dārāb“, dem Sohn des Sohrāb, dem Sohn des Mānōk, dem Sohn des Pešōtan, mit dem Beinamen Sanǰana, aus dem Geschlecht des Mōbad Nēryōsang Dhāvāl. Alle, die (es) lesen, sollen Segenssprüche und Seelenunsterblichkeit dem Schreiber wünschen (?). (Aw.) Einen Weg (nur gibt es) der Seeligkeit, alle anderen sind Nicht-Wege. (Phl.) Einer ist der Weg der Seeligkeit, die andern übrigen sind Ab-Wege.“

Die letzten beiden Blätter der Hs. sind frei gelassen.

IV. Pārsen-Anschauungen über das Kustīk

Eine zusammenhängende Darstellung der Anschauungen der zarathustrischen Gemeinden über die Bedeutung des Kustīk und das Zeremoniell, welches bei der Anlegung der symbolischen Gürtelschnur geübt wird, findet man bei J. J. Modi, The religious Ceremonies und Customs of the Parsees, Bombay, 1922. Danach ergibt sich folgender Sachverhalt.

Der Brauch der Umgürtung gehört zu den Initiationsriten. Wenn ein Kind in die Gemeinde der Zarathustra-Anhänger, ein Erwachsener in den Kreis der Priester aufgenommen werden soll, wird mit ihm ein Einführungs- oder Einweisungsritus vollzogen. Die indischen Pārsen nennen das Zeremoniell im ersteren Falle, der uns hier vor allem interessiert, „Naôjote". Das Wort wird verschieden gedeutet. Modi leitet es von aw. *nava* neu und *zauta* Rufer der Götter, Opferspender ab, einem Wort aus altarischer Zeit, das es auch im Indischen gibt und das als Bezeichnung für eine bestimmte Priesterklasse verwendet wird. Man sollte freilich danach die Lautform Nauzōt erwarten, nicht Naôjot, die aber eine Umgestaltung im Munde indischer Pārsen sein kann. Eine Form *Nauzūt* hat auch der neupersisch geschriebene Pārsentraktat Sad-dar („100 Kapitel"); aber West (SBE. XXIV. 262) ist der Auffassung, daß dieses Wort augenscheinlich „neu-geboren" bedeute und damit für *Nauzāt* stehe. Religionsgeschichtlich paßt die Bezeichnung „Neugeborener" für den Novizen einer Gemeinde oder einer Priesterklasse natürlich viel besser, als die andere: „neuer Rufer der Götter" oder „neuer Opferspender" oder dergleichen, wie man *Nauzōt* noch übersetzen könnte. Die Lesung *Nauzāt* wird schließlich durch den Pahlavī-Text des ŠnŠ. 13. Kap. (SBE. V. 354) legitimiert, wo davon die Rede ist, daß ein junger Mann von 15 Jahren, der Priester werden will, wenn er seine Ver-

fehlungen dem Oberpriester gebeichtet und wenn dann die Gāθās gesungen werden und die Zeremonie der neu(bewirkt)en oder Wiedergeburt, *navēt-zātīh* (n n dt zat da) von ihm durchgeführt wird, wieder frei ist von Schuld, usw. Wie immer man die Zeichen n n dt lesen mag: es ist nicht zweifelhaft, daß mit *navēt-zātīh* dasselbe wie mit „Naôjote" gemeint ist. Und in späterer Aussprache kann *nauzāt* leicht zu *nauzōt* geworden sein. (Der Übergang von *ā* zu *ō* ist die Norm im Tōdschīkī.) Es erscheint mir daher richtig, von einer *Nauzāt-* oder *Nauzōt-*Zeremonie zu sprechen.

Die Zeremonie besteht u. a. in der Einführung eines Pārsenkindes in die zarathustrische Gemeinde. Dabei findet eine Bekleidung mit einem nach bestimmter Vorschrift geschneiderten rituellen Hemd, das aus einem besonderen Vorder- und Rückenstück besteht, eine Halsöffnung hat und daran, als wichtigsten Teil, eine Art Tasche, welche die indischen Pārsen *kīse-ye kerfe* (Modis: Kisseh-i-kerfeh) nennen und die Umgürtung mit einer dünnen Gürtelschnur (*kustīk*, *kuštīk*) statt. Der Rückenteil des Hemdes deutet symbolisch auf das, was hinter dem Novizen liegt, der Vergangenheit angehört, der Vorderteil auf das, was vor ihm liegt, auf seine Zukunft. Die weiße Farbe versinnbildlicht die Reinheit der Gesinnung des Trägers und das *kīse-ye kerfe*, d. h. die Tasche der guten Taten oder der Tugenden (nach Modi: Tasche der Rechtlichkeit oder Rechtschaffenheit), welche etwas unterhalb der Kehle angebracht ist, weist symbolisch darauf hin, daß der Mensch fleißig sein und seine Taschen nicht nur mit Geld, sondern auch mit Guttaten füllen soll. Modi erwähnt, daß dies *kīse-ye kerfe* auch „gireh-bân" genannt werde, was wörtlich „that which preserves the knot" heiße und daher die Treue zur mazdajasnischen Lehre und den Glauben an sie, die Verknüpftheit mit ihr, bedeute. Nun ist aber *gerebān* „Achselbandbewahrer" eine sinnlose Benennung für eine Tasche. Es sind auch keine Bänder an dem Hemd vorhanden, die geschützt werden könnten. Auch hier scheint wiederum eine im Laufe der Jahrhunderte und in der Diaspora, unter einer alloglotten Bevölkerung verschlissene Bezeichnung vorzuliegen. Wahrscheinlich handelt es sich um das alte Wort *grēv-pān* Halsberge, im Šāhnāme „der Koller, der Waffenrock" (= *girēbān*), im heutigen Neupersischen als *gerībān* in der Bedeutung 1. Kragen

am Halse und 2. eine Tasche, die sich in älterer Zeit an der Brustöffnung des Gewandes befand (s. HAJJIM). Mit dem *gerībān* (vulgo *gerebān*) ist dasselbe wie *kīse-ye-kerfe* gemeint.

Über das unmittelbar auf dem Körper getragene Hemd wird das Kustīk (das Sad-dar schreibt mundartliches *kuštī*) geknüpft, mit dem wir uns hier besonders zu beschäftigen haben.

Im Awesta entspricht dem Kustīk das *aβiyāhana-* (* *abhiiāhana-m*, zu *yāh* gürten), d. h. „die Umgürtung", ein Wort, dessen Basis aus uralter Zeit stammt und das im Slawischen, Griechischen und Albanischen seine Verwandten besitzt. Der Sprachvergleicher EDUARD SCHWYZER hat über den „Profanen und heiligen Gürtel im alten Iran" (Wörter und Sachen, Bd. XII. 1929) einen interessanten Aufsatz veröffentlicht, der auch wegen der herangezogenen Sachliteratur von Wichtigkeit ist.

Das Kustīk wird aus Schafswolle gefertigt, die auf einer Handspindel zu einem feinen Faden ausgesponnen wird. Es ist das Vorrecht der Frauen der Priesterklasse, den Faden zu verweben und die Gürtelschnur anzufertigen, so wie es das Vorrecht eines Priesters ist, den Gürtel zurechtzuschneiden und zu weihen oder zu segnen.

Zwei lange Fäden werden zu einem zusammengezwirnt und auf dem Handwebstuhl hergerichtet. Der gezwirnte Faden wird 72mal um den Webstuhl geführt. Ein Kustīk besteht daher aus 72 Fäden, die 6 Strähnen zu je 12 Fäden bilden. Ein Lauffaden wird durch alle 6 Strähnen durchgewebt. Fast vollendet, wird das ganze Gewebe vom Webstuhl abgenommen und von einem Priester zurechtgeschnitten und durch vorgeschriebene Sprüche geweiht. Darauf wird es fertig gemacht. Mit einer Nadel wird das Kustīk, das innen hohl ist, umgewendet derart, daß die Innenseite nach außen kommt. Drei Quasten oder Fransen von je 24 Fäden bilden das Ende des Gewebes. Zum Schluß wird das fertige Kustīk gewaschen.

E. W. WEST (SBE. XVIII. 122, No.) bemerkt über den Abschluß des Kustīk: Near each end the 6 strands are braided together, instead of being twisted, and for the last inch they are braided into 3 separate string-ends of two strands each; these string-ends, therefore, contain 24 threads each, and form a kind of fringed end to the string.

Das so gefertigte hochkomplizierte Gewebe hat symbolische Be-

deutung. Die weiße Schafswolle versinnbildlicht auch hier die Unschuld und Reinheit der Gesinnung ihres Trägers. Die 72 Fäden werden mit den 72 *hā* (Kapitel) des Yasna genannten Awesta-Teils gleichgesetzt. Die 24 Fäden der Endfransen versinnbildlichen die 24 *kartak* (Abschnitte) des Visprat genannten Awesta-Teiles. Die 6 Strähnen oder Stränge spiegeln die 6 sittlich-religiösen Grundpflichten wider: 1. die Jahreszeitenfeste (*Gāhānbār*) zu feiern, 2. die Sommersonnenwende festlich zu begehn, 3. Trauerfeiern, so nötig, abzuhalten, 4. Allerseelen, die 10 letzten Tage des Pārsenjahres, zu feiern, 5. dreimal täglich zu Ehren Zarathustras und der Sonne das Xorsēt Nyāyišn zu beten, 6. ebensooft das Māh Nyāyišn. Die 12 Fäden, die in den 6 Strähnen sind, repräsentieren die 12 Monate des Jahres. Die Aushohlung der Schnur stellt den Raum zwischen dieser und der nächsten Welt dar. Die Doppelung des Fadens am Beginn den Zusammenhang zwischen der gegenwärtigen (irdischen) und der künftigen (geistigen Welt), die Umkehrung des Kustīk, wodurch das Innere nach außen kommt, den Übergang der Seele aus dieser Welt in die jenseitige, und die schließlich trotz allem bestehende Einheit des Ganzen die allgemeine Bruderschaft und Einheit aller Zarathustrier.

Diese freimaurerisch anmutende und ausgeklügelte Symbolik ist schwerlich etwas Ursprüngliches. Sie ist das Ergebnis und die Auswirkung einer systematisierenden Zeit, einer Zeit, da der Zarathustrismus längst zur Staatskirche geworden war und das priesterliche Denken und Sinnen alles Leben in Persien beherrschte. Dabei kann es wohl sein, daß dem Ganzen, aber nicht den Einzelheiten, ältere Anschauungen zugrunde liegen, die bis in die arische oder eine noch frühere Zeit zurückreichen.

V. Pāzand-Sanskrit-Text

Pāzand-Text	Sanskrit-Übersetzung[1]	
[2]*Pursīt pus*[3] *i dānišn. kāma*[4],	*Apṛcchat putro jñānakāmī.*	1
kum nigēž[5] *čim i abast*[6]*-kustīhā raftan i pa garāntum gunāh angārum*[7].	*yan me pratipādaya*[8] *hetuṃ abaddhakustīpracaraṇasya, yat gurutareṇa pāpeṇa kalayāmaḥ,*	2
[9]*u x*^{v}*at kustī bastan*[10] *čim či?*	*nijaṃ ca kustībandhanasya yatkāranaṃ kiṃ?*	3
guft pit i dānāī dōst:	*uvāca pitā jñānaikamitraḥ*[11].	4
ku: dān[12] *nyakīhā*[13], *vazīn pa xard*[14].	*yat jānīhi*[15] *sādhutayā, vivecaya*[16] *buddhyā.*	5
či dīn andar gēΘī mādavarīhā[17] *kār du:*	*yato*[18] *dīneḥ antar jagati*[19] *mukhyatayā kārye dve:*	6
yak dānišnī namūdan, i ān i dānastan šāyat;	*ekaṃ jñānanidarśanaṃ*[20] *tasya, yat jñātum śakyate:*	7

---

[1] Kleine orthographische Besonderheiten (*vivejaya, cā'prakaṭam, yadaṃ'taḥ*, usw.) sind unberücksichtigt geblieben. [2] M (= Münchener Handschrift M 67) beginnt mit np. *ba nāme īzad, baxšāyande baxšāyešgar* in Rotschrift; darauf mit gleicher Tinte weiter mp.: *pa nām i dātār ōhrmazd.* [3] M *puš.* [4] So TD_3, H_3, CI_{29}. Nur M: *kām.* [5] Alle *negēž* mit besonderem *s*-artigem *g*-Zeichen. [6] M *abašt;* und so weiterhin *š* statt *s*. [7] M *angārum*, nicht (mit BARTHOLOMAES Katalog 268) *anāgārum.* [8] TD_3, H_3, CI_{29} *pādeya.* [9] M Absatz 2, und entsprechend weiter gezählt. [10] M folgt *kuščim* oder *kiščim;* M. *bastan*, nicht (mit BARTHOLOMAE Katalog 268) *bašt. an.* [11] TD_3, H_3, CI_{29} ^{0}*kemitraḥ.* [12] Alle *dām.* So auch die Phl.-Transkriptionen. [13] Alle *nyakihā.* [14] M (*pa*)*xarat.* [15] TD_3 *jāṃn*^{0}. [16] Alle *vivejaya;* TD_3 korrigiert zu *vivecaya.* [17] TD_3 = (skrt.) *prathama.* [18] TD_3, H_3, CI_{29} *yataḥ.* [19] H_3, CI_{29} *antarja*^{0}; TD_3 *antarjjagati.* [20] CI_{29} läßt *-da-* aus.

8	*u yak*[21] *rāh namūdārī i ō ān, i*[22] *dānastan nē šāyat, u garōistan*[23] *sazēt*[24].	*ekaṃ ca mārganidarśanaṃ tasya, yat jñānena jñātuṃ na śakyate, pratikartuṃ*[25] *ca yujyate.*
9	*u čim, i ōstyānīhā*[26] *pa rāstī padīraftan u vāfrinīdan.*	*Kāraṇaṃ ca, yat pravīṇataram, satyena pratikaraṇīyaṃ prakāśanīyaṃ ca*[27].
10	*u*[31] *ān, i kaš gavišnān*[28] *hamā ananbasān*[29] *ež har du āina, nigēž*[30] *i*[31] *hast dānišnī u garōišnī*[32].	*tac ca, yac cet vacasāṃ sarveṣām avirodhi, dvābhyam prakārābhyām, pratipādaya yo'sti jñānasya pratikaraṇasya ca.*
11	*ān i dānišnī hastī pēdā*[33] *(u) vāfringān*	*sā ca, yā jñānasya sattā, prakaṭā prasiddhā ca.*
12	*u ān i garōšnī*[34], *ham čim rā*[35] *anahastī apēdā; či awā bun i*[36] *dānišn nē anbasān*[37].	*sā ca, yā pratikāraṇasya, itihetoḥ asattā aprakaṭā; yataḥ samaṃ mūlena jñānasya na virodhi.*
13	*nē čūn*[38] *awarē kešān*[39]*; bun i dānišn pa dānišn*[40] *u hastī*[41] *apēdā*	*na yathā apare, yeṣāṃ mūlaṃ jñānasya jñānena sattayā*[42] *ca aprakaṭaṃ.*
14	*u*[43] *ān, i garōišnī, awā*[44] *bun*[44] *i*[44] *dānišnī anbasān*[45] *(u) apēdā, čim gēhān zyān*[46] *ažaš*[47] *hast*[48]	*tac ca, yat pratikaraṇaṃ, samaṃ mūlena jñānasya virodhi; aparisphuṭahetur jagato*[49] *hānis tasmād asti,*
15	*yam ažawar*[50] *niwišt*[51].	*yad ahaṃ upari samālikhaṃ.*

[21] Siehe Sanskrit-Text. Hs. fehlt *u*. [22] Nach dem Skrt. ist *ān i pa dānišnī* (*dānistan*) zu erwarten. M liest *i ō ān i dānašnī dānaštan*. [23] So nur M. Alle andern *grōistan*. [24] TD_3, CI_{29} *sazit;* H_3 *sazet*. [25] Nur M mit Doppel-*t*. [26] Alle *ōstyanihā*. [27] TD_3, H_3, CI_{29} ausgelassen. [28] H_3, CI_{29} *-ašnān;* TD_3 *-ešnān;* M *-ēšnān*. [29] TD_3, M *aanbasą*. [30] Mit besonderem -k-. H_3, CI_{29} *ni-;* TD_3, M *ne-*. [31] M ausgelassen. [32] TD_3, H_3, CI_{29} *grō-*. [33] M *pēδā*. [34] TD_3, H_3, CI_{29} *grō-*. [35] M *čā*. [36] M ausgelassen. [37] M *anbasą*, [38] H_3 *čūn;* alle anderen *čun*. [39] M silbentrennend und mit besonderem k-: *kē. šą*. [40] Alle außer M *-ašni*. [41] TD_3 *dānašni u hast;* M *dānišni u hastī;* H_3, CI_{29} *dānašnī hastī*. (Phl. zu CI_{29} *hastīk*). [42] H_3, CI_{29} *sattamā* (Schreibfehler). [43] Fehlt allen Hss. [44] M fehlt. [45] M *anbašā;* CI_{29} *ñbasān*. [46] M *xaā;* (a = ii). [47] DT_3 *azaš;* H_3 *ažiš*. [48] M *hsta*. [49] H_3, CI_{29} *-hetuḥ jagato;* TD_3, *heturjjagato*. [50] TD_3, M *-var*. [51] M *nawasta;* H_3 *nawašt;* TD_3 *navast*.

hamī ka bun i[44] *dīn pa dānišnī*[52] *i*[53] *ōstyān*[54] *vīrāst,*
ān i ažaš pēdā[56] *:ka čim bunda*[57] *nē*[58] *ayāwum*[59], *pa čūn garōišnī*[60] *i rāh ō*[44] *dīnī framān*[61].

sadaiva, yat mūlaṃ dīneḥ[55] *jñānena pravīṇatareṇa samāracitaṃ.* 16

awāiča[63] *ān*[44] *ku*[44]*: ān i garōišnī*[60] *i andar ē pursišn*[64] *pēdā.*

tac ca, yat etasmāt prakaṭam, yat kāraṇam saṃpūrṇam na paśyāmaḥ, kathaṃ pratikaraṇena mārgasya[62] *dīny ādeśāya.* 17

ka ōča[66] *hast i vīnāvadā, pa bunda*[67] *dānišnī*[68] *namūdan nē spurī, aigiča*[69] *sazāīhā*[70] *rā ō kār ažaš kardan, avān nihāda*[71], *čūn*[72] *ō x*[v]*ēškārī pādārī i dīn.*

samaṃ ca tena, yatas tat, yat pratikaraṇīyāṃ, yad antaḥ[65] *nanu praśne prakaṭaṃ.* 18

u ān i[73] *garōišnī*[74], *mainyō nīrang*[75], *ǰumaē*[76] *ān i dānišnī*[77].

yadi cāsti, yat dṛśyataraṃ saṃpūrṇajñānanidarśanena na paripūrṇaṃ, tataś ca anurūpatvāt kāryaṃ tasmāt kartuṃ evaṃ niyamaḥ, yathā satkāryarakṣaṇaṃ dīneḥ. 19

avān, čūn andar patyāraōmandī[79] *ardī i*[80] *dēvān, gunāhgārān*[81], *bažagān, ke ō ēmā vīnišnī avīnāwadā hend*[82], *ānšān, zanišn*[83]

tac ca, yat pratikaranīyam, adṛśyaṃ nīraṅgaṃ[78], *saṃyuktaṃ tena, yat jñānīyaṃ.* 20

evaṃ, yathāntaḥ pratighāta mattāyāṃ, yuddhe devānām, pāpināṃ, doṣinām, ye' smaddarśanasya adṛśyāḥ santi, teṣāṃ vighāto' 21

---

[52] H_3, CI_{29} *-ašni;* TD_3 *-ašnī;* M *-isni.* [53] H_3, CI_{29} fehlt. [54] M *ō. aštyā.* [55] So alle. [56] H_3, CI_{29} *paēdā.* [57] M *bñta;* TD_3 *buanda.* [58] M zusammengeschrieben: *nēayāvuñpačūñ.* [59] TD_3 *ayāvñ.* [60] H_3, CI_{29} *grō-.* [61] Alle, außer TD_3 *farm-.* [62] TD_3 *mārgrasya;* H_3, CI_{29} *mārgasya* (gegen ihre Alt-Gujarāti-Form). [63] M *avāči.* [64] M *pursəšnəh;* TD_3 *pursišnihā;* H_3, CI_{29} *paurs-.* [65] H_3, CI_{29} *yadaṃtarnanu;* TD_3 *yadaṃtananu* (Schreibfehler). [66] M. *ō. ča;* H_3, CI_{29} *ōiča.* Skrt. ausgelassen. [67] M *nuñda.* [68] M *adānišnī;* TD_3 *-ešnī.* [69] M deutlich *aiguča;* H_3, CI^{29} *-ič.* [70] H_3, CI_{29} *sažāihā.* [71] M *nihāt.* [72] Nur TD_3 *čun.* [73] M fehlt; (CI_{29} fügt § 20 *admōnašnī*, auch in Phl. hinzu; H_3 ebenfalls, am Rande). [74] Nur M *gar-.* [75] M *nīrñg.* [76] TD_3, CI_{29} *zumaē;* M *jumaē.* — Phl. zn mb, dn m k b, dn m ab. [77] M *dānišn. nī;* die anderen *dānašnī.* [78] Hs. *nīraṃgaṃ.* [79] M *patyāraomaīdardī.* [80] H_3, CI_{29} fehlt. [81] TD_3, M *gunāhā;* H_3, CI_{29} *gunāhān.* [82] M *henda.* [83] TD_3 *-nešni;* die andern *-ašnī.*

	mainyō[84] *nīrangīhā*[85], *keš čim*[86] *ō ēmā apēdā;*	*dṛśyanīraṅgena, yathā kāranaṃ asmākam aprakaṭaṃ;*
22	*čūn*[87] *vīmārī i tan, i*[73] *hast, yaš*[88] *vahān*[88] *u čim pēdāī, vaš dārū ham pēdāī hast;*	*yathā māndyaṃ tanoḥ*[89] *asti yasya kāraṇaṃ arthaś ca prakaṭaḥ, tasya auṣadham sarvaprakaṭam asti;*
23	*i*[73] *apēdāī, vaš dārū nīrang u awasūn*[90] *u saxun, Θis*[91], *i apēdā*[92] *čim*[92].	*yat aprakaṭaṃ, tasya auṣadhaṃ nīraṅgaṃ, mantravākyaṃ, kiṃcit, yat aprakaṭakāraṇaṃ.*
24	*aigiča*[93] *ē pursišnān*[94] *pāsux hēči*[95] *nē saxt*[96] *garōišnī*[97], *bē hamā čimī*[98] *namūdārīhā*[98] *awā bun i dānišnī*[99] *rāst*[100];	*tataś ca nanu praśnānāṃ pratyuttaraṃ kiṃcidapi na gāḍhaṃ pratikaraṇīyaṃ, kiṃtu sarvaṃ hetunidarśanatayā samaṃ mūlena jñānasya satyaṃ.*
25	*čūn andar šnāsagān rōšan*[101].	*yathā antar jñāninām*[102] *nirmalataraṃ.*
26	*čimiča i*[103] *kustī*[104] *nišāna*[105] *ē*[105] *hast i niwištanum*[106].	*kāraṇaṃ ca kustī*[107] *lakṣaṇaṃ asti, yat samālikhāmaḥ.*
27	*kustī mādavarīhā pa daša*[108] *namūdārī i vīmand*[109] *i myān duān.*	*kustī mukhyatayā cihnanidarśanatvena*[110] *sīmā, yā madhye dvayoḥ*[111].
28	*ku andariča tan*[112] *i mardum i x*^{v}*ānīhēt*[113] *pa dānāgān*[114] *gēhān i kōdak*[115].	*yataḥ antar vapuṣi*[116] *manuṣyasya, yat ākāryate jñānibhir, bhuvanaṃ laghutaraṃ.*

---

[84] CI_{29} *mīnō.* [85] TD_3 *-ihā;* M *nyreng.ihā.* [86] M *čūim.*
[87] M *čūm;* die andern *čun.* [88] M *yavahān;* TD_3 *yaš vahmā.* [89] So alle. [90] M H_3 *avašūn;* TD_3 *avasūn.* [91] M *Θiš.* [92] M *apidāčim.*
[93] M *aiguča.* [94] M *-šašnān,* CI_{29} *-sš-;* H_3 *paursšnā.* [95] M *hēča.*
[96] M *sāxt;* TD_3 *saxta;* H_3 *sāxta.* [97] Nur M. *gar-.* [98] M *čimīn. mūd-;* TD_3 *čimī namūdārihā.* [99] Alle *-asn-,* nur TD_3 *-esn-.*
[100] M *rāšt.* [101] M *rōsan;* H_3, CI_{29} *rōšn.* [102] H_3, CI_{29} *aṃtaḥ jñā-.*
[103] M fehlt. [104] M *akuštī.* [105] M *nišanae.* [106] M *nivaštanum;* TD_3 *-vaštinum;* H_3, CI_{29} *navaštinum.* [107] TD_3 *kustyā;* H_3, CI_{29} *kustyāḥ.*
[108] M *daš.* [109] M *-mend.* [110] H_3, CI_{29}; TD_3 *-nidarśanatve.*
[111] CI_{29} *dvayo.* [112] M *ē.* [113] M *-nahat;* TD_3, H_3, CI_{29} *-nahet.*
[114] TD_3*-γān.* [115] M *kudag.* [116] H_3, CI_{28} *antaḥ va-.*

ān i ažawar nīma čūn rōšnān[117] *i awardarī*[118] *mihimānī*[119]	*tac ca, yat ūrdhapakṣe*[120], *yathā rociṣmantaṃ*[121] *ūrdhvapadīyā abhyāgatāh.*	29
rōšan[122] *vīnā čašm.*	*nirmaladarśinī locane.*	30
u ayāwā vīr.	*ālokayitṛ caitanyaṃ.*	31
u dārā[123] *hōš.*	*dhātrī ca smṛtiḥ*[124].	32
u vazīngar[125] *xard.*	*vivektrī ca buddhiḥ.*	33
u andēšišnī[126] *ayādaī*[127].	*cintayitrī ca cintā.*	34
čūnšān kada mazg[128] *i sar.*	*yathāiṣam gṛhaṃ majjā śirasaḥ.*	35
āmōh[129] *guftār*[130] *hizvān.*	*śiṣyāvaktrī jihvā.*	36
u āmōh[131] *xšnūdār*[132] *gōš.*	*śiṣyāśrotriṇī ca śrotre.*	37
u bōi mālā[133] *vīnī*[134].	*gandhasamparkiṇī nāsā.*	38
ež ham čim awad[135] *sar.*	*itihetoḥ pradhānaṃ śiraḥ.*	39
u andar awēdūrī[136] *nišīm*[137] *i guzurgī pa sarīhā dārēt*[138].	*antaś ca adūram āsanaṃ mahattayā, unnatatayā dhatte.*	40
čūn vīnišn u xšnavišn u gavišn u anbōišn[139]	*yathā nirīkṣanaṃ ca śravaṇaṃ ca ābhāṣaṇaṃ ca āmodaṇaṃ ca.*	41
u hamā hučiharī[140] *u rōšanī*[141] *u dānāī gāh*[142] *pa bālistān i sar, vahišt*[143], *gāh i rōšnān, humānā.*	*samagrasya*[144] *ca surūpatvasya, udyotasya, jñānasya ca sthānaṃ uccatayā śirasī*[145] *svargasthānena rociṣmatām*[146] *pratimaṃ*[147].	42
avāniča urvarān[148]; *kēšān*[149] *pa hučiharī*[150] *u awē-xākī*[151] *u awē-*	*evaṃ ca vanaspatīnāṃ, yeṣāṃ surūpatvena, apāṃśutvena ca,*	43

[117] TD_3 *rōšanān.* [118] So TD_3; M, H_3, CI_{29} *avardī.* [119] TD_3; H_3, CI_{29} *mahi-;* M *mahe-.* [120] Hs. *ūrddha-.* [121] So ANKLESARIA, aber besser TD^3-*maṃta;* H_3, CI^{29} -*maṃtaḥ.* [122] H_3, CI_{29} *rōšn.* [123] CI_{29} (np.) *dārāī.* [124] CI_{29} -*ti.* [125] TD_3 *vazīnar;* M *vazīn. kar* mit besonderem -*k*-. [126] Alle -*ašnī.* [127] M -*day.* [128] M *magaz;* H_3 *mgz;* CI_{29} *mizg.* [129] H_3, CI_{29} *āmōz.* [130] Nur TD_3 -*tār;* die andern -*tārī.* [131] H_3, CI_{29} *āmōz.* [132] TD_3, M -*dār;* CI_{29} (np.) *šunūdārī.* [133] M *māl.* [134] CI_{29} *bīnī.* [135] TD_3 *avat;* M *avad.* [136] TD_3 *avē-;* CI_{29} *avēdvarī.* [137] TD_3 -*šim;* CI_{29} (np.) *nsymn;* M *nišīūm.* [138] TD_3 *dāret.* [139] M *anbōišni;* TD_3 *and-;* CI_{29} *hūb-.* [140] TD_3 *hūčiharī;* M *hu. čaherī;* CI_{29} *hūčihirī.* [141] So M; die andern *rōšn-.* [142] So TD_3, M; CI_{29} (np.) *dānāīhā.* [143] TD_3 *vahēšt;* M *vahešt.* [144] CI_{29} *samargrasya.* [145] CI_{29} *śiresi.* [146] TD_3 -*mataṃ.* [147] TD_3 -*maṃ;* CI_{29} -*māṃ.* [148] M *urvān.* [149] M *kiš. ānpa;* Phl. mn n da zk. [150] M *hūčaherī;* TD_3 *hūčiharī.* [151] CI_{29} *apidāī.*

	bīmī, u vaškōw[152] *i bar u awarē*[153] *āwāišnī*[154] *gāh, pa*[155] *bālistī tāk u*[155] *dēša.*	*nirbhayatvena ca, prakāśatvena ca phalasya aparasya ca spṛhaṇīyasya sthānaṃ uccaiḥ*[156]*, pallavaśākhāsu*[157]*.*
44	*u ān i*[158] *ažēr nīma, ǰā i x*^{v}*ašīnišnī*[159] *u anāwadān, ō dōžax humānā*[160]*.*	*tac ca yat adhaḥ pakṣe, sthānaṃ purīṣamūtrayoḥ*[161] *narakapratimaṃ*[161]*.*
45	*u ān i myān, aškum, gēhān i gumēxtaī vazārišn*[162]*, zōr i āhanžā u gīrā u vahārā*[163] *u spōžā*[164]*.*	*tac ca yat madhye udarasya bhūsaṃbhūteḥ sanmiśrāyā vivektā*[165] *prāṇāya*[166] *ākraṣṭā dhartā*[167] *vihārayitā poṣṭā ca.*
46	*ānō: gēΘī mānā, i gumēxta*[168]*.*	*tatra ca pṛthvīpratimaṃ samalanirmalaṃ*[169]*.*
47	*du bahar*[170] *namūdan*[171]*, i čīm i dāštan i kustī pa myān:*	*dvau vibhāgau nidarśayituṃ hetoḥ dhāraṇaṃ kustyā madhyena:*
48	*pa angōšīdaīča*[172]*, namūdārī u pēdāinīdārī*[173] *awari ca*[174] *x*^{v}*ēš garda*[175] *nišān, i duī.*	*pratirūpatayā ca nidarśayitrī, prakāśayitrī upari svīye parivartane*[176] *sābhijñānaṃ dvitvasya.*
49	*andariča parastišn i x*^{v}*adāeān, pa nišān namūdārī i bandaī, myān tan bastan i kustī*	*antaś ca ārādhanāyāṃ svāminām cihnanidarśanatvena bandatvasya madhye tanor bandhanaṃ kustyāḥ.*
50	*humānā; u guzurg nišān i bandaī dārēt*[177]*, pa myān dāštan i kustī;*	*pratirūpam, mahat sābhijñānaṃ ca bandatvasya dhatte madhyena dhāraṇaṃ kustyāḥ.*
51	*amargāniča*[178] *padaš x*^{v}*astūī, ku nišān hast*[179] *i*[180] *bandaī.*	*anekānāṃ ca tena pratyayaḥ, yat sābhijñānam asti bandatvasya.*

---

[152] CI_{29} *ušgūf*. Alle haben danach *i*. [153] M *avara*. [154] M *āvāišni*. [155] TD_3 fehlt; auch Skrt. [156] TD_3 *uccai*. [157] CI_{29} *pallaveś-*. [158] Nur TD_3. [159] M *x*^{v}*ašynašni*; TD_3 *x*^{v}*sīn-*. [160] TD_3 *mānā*; M *humānā*. [161] TD_3 *-yo naraka-*; andere *-mūtrayornara-*. [162] CI_{29} *vaǰārašni*. [163] CI_{29} *gvārā*. [164] TD_3, M *-zā*; CI_{29} *spužā*. [165] TD_3 *-trā*. [166] TD_3 *prāṇo ya*; H_3, CI_{29} *yaḥ*. [167] Hs. *əharttā*. [168] CI_{29} *gumixt*. [169] CI_{29} läßt *nirmmalaṃ* (so die Hs.) aus. [170] M *naher*. [171] Nur M. [172] CI_{29} *angušīdaīc*. [173] CI_{29} *ǰavītārī*, (np.) *paidā* als Glosse. [174] M *āiǰarča* (= Phl. ap l *č*). [175] M *garta*; TD_3 *girda*. [176] Hs *pari-varttane*. [177] TD_3, M *dāret*; CI_{29} (np.) *dārīd*. [178] M *amarγ-*. [179] M *hasta*. [180] M fehlt.

čūn ež namāž pēdā[181], *ku namāišn*[182] *hast, i*[183] *pa frōt*[184] *āvardan i sar,*	*yathā namājāt*[185] *prakaṭaṃ, yat nidarśanam asti nīcairānayanena śirasaḥ.*	52
ežiča x^{v}at nām i namāž, ku namāišn[186] *hast.*	*svanāmnaś ca namājasya, yat nidarśanam asti.*	53
u andar karda[187] *i dānāgān*[188], *vazīn breh*[189], *i*[190] *nišān nāmčištīhā*[191] *dārēt*[191].	*antaś ca kṛteṣu jñāninām vivektryāḥ*[192] *yotiṣas*[193] *cihnaṃ nāmāṅkitaṃ dhatte.*	54
kustī i zaraθuštrīān[194] *dāštan, āīn u brahm*[195] *hast i rasta*[196] *namūdārīhā*[197],	*kustī jarathuśtrīnām*[198] *dhāraṇaṃ ācārasya veṣasya ca asti varṇanirdarśanatayā.*	55
u nišān,[199] *i*[199] *dīnī dašaīhā;*	*cihnaṃ ca*[200] *dīnilakṣanatayā,*	56
ku: vazīngar[201] *hom, nē avazīn;*	*yat vivektā asmi*[202] *na avivektā,*	57
čimān vazīt ēstēt ku: či ān i avardarī,[203] *rōšanān*[204] *nišīm*[204].	*yato mayā viktamāste*[205] *yat kiṃcit*[206] *yat urddhaṃ padīyam rociṣmatāmāsanaṃ.*	58
u či ān i frōdīn[207], *tārīgān nišīm.*	*kiṃca tat yat adhaḥ padīyam tamasvināmāsanam.*	59
u či ān i[208] *myāna,*[209] *gumēžišn vazārišn ǰā.*	*kiṃca tat yat madhye miśratāyā*[210] *vibhaktisthāṇaṃ.*	60

---

[181] CI_{29} (Phl.) *paitākīk.* [182] CI_{29} *num-.* [183] M fehlt. [184] M *farōd.* [185] Pārsi-Lehnwort. [186] M *nimāišnī;* CI_{29} *num-.* [187] CI_{29} (Phl.) k n t. [188] TD_3 *dānāγān.* [189] M *bareh* [190] M fehlt. [191] M *nām. čistī. hādārat.* [192] So alle. [193] So alle für *jyō-;* das Wort richtig in Augm. § 31, obwohl *breh* dort „Schicksal, Geschick" bedeutet und seine richtige Übersetzung daher *bhāgyam* sein müßte. *breh* wird in dem Pāzand-Skrt.-Wörterbuch der Hs. H_3 fol. 64a, Z. 5 auch so übersetzt. *brehīi* und *brihī* (Phl. b l da dk) werden fol. 64b, Z. 10, W. 1 und Z. 20, durch *rociṣaḥ* (GS. von *rociṣ* Licht, Glanz, Schönheit) erklärt. [194] M *zarΘuštaryān.* [195] M *barahm.* [196] M *rāstan;* CI_{29} (np.) *rāst.* [197] M *namūdār. hā.* [198] H_3, CI_{29} *-striyānāṃ.* [199] M *nišān i . hā.* [200] H_3, CI_{29} fehlt. [201] So TD_3, M; Anklesaria-Ausgabe: *avazīngar.* [202] Hs. undeutlich; sieht wie *asti* aus. [203] So M, TD_3 (statt *awartarī*). [204] M *rōšnān nisīm.* [205] H_3, CI_{29} *vibhakt-.* [206] So TD_3; H_3, CI_{29} *kīṃ tat.* [207] M *farōdīn;* TD_3 *frōdīn;* H_3, CI_{29} *farōdī.* [208] M fehlt. [209] H_3, CI_{29} *myān.* [210] H_3, CI_{29} *-tāyāḥ.*

61	*dit īn*[211] *ku: čūn šnāišn i dādār, ež dāmān, pa tarsāgāhī*[212] *i manišnī*[213] *u parastišn*[214] *i farmān barišnī*[215], *u pēdā*[215] *kunišnī*[215] *u*[215] *farmān*[215] *barišnī*[215] *namūdārī, pa myān dārišnī i band.*	*dvitīyam*[216] *ca idaṃ yat yathā ārādhanā yā dātuḥ sṛṣṭibhyo*[217] *bhaktyā mānasikayā arcāyāśca*[218] *ādeśācāriṇyā*[219] *prakaṭakar natāyāśca ādeśacāriṇyā nidarśayitrī madhyena dhāraṇam*[220] *bandhasya*
62	*ku*[221]*: čūn banda hom i vispāgāh dādār*[222], *avān bandmand hom, nē awēband.*	*yat yathāhaṃ bandhosmi sarvajñānino dātuḥ evaṃ bandhamānasmi na apetabandhaḥ*
63	*čūnmān bastēt*[223] *kustī, myān tan, pa dil, kada i manišn*[224], *avān mān basta dārišn manišn*[224], *ež harvista gunāh*[225], *u farmān spōzī i dādār,*	*yathā mayā baddhā*[226] *āste kustī madhye tanoḥ urorgṛheṇa manasaḥ evaṃ me nibaddhaṃ parijñeyaṃ manaḥ sarvasmāt pātakāt ādeśaskhalanācca dātuḥ*
64	*ku ma paevandihāt, awēbandīhā, ež mān uh ō manišn, ež manišn ō gavišn, ež gavišn ō kunišn*[227].	*yat mā pravarttatām apetabandhatayā mattaḥ ūho*[228] *manasi, manasaś ca vacasi, vacasaś ca karmaṇi*[229].
65	*hamēša manišnī dašaī dāštan, ku banda hom*[230], *ne awēbanda*[231]*;*	*sadāiva manocihnadhāraṇaṃ, yat bandho'smi, nāpetabandhaḥ.*
66	*x^{v}at nām i bandaī ež band,*	*svanāma ca bandhatvasya bandhāt.*
67	*ku mān: band ō hanē, nē ō x^{v}ēš.*	*yat me bandhaḥ anyasmai, na svasmai.*
68	*nām i x^{v}adāe*[232] *īn*[233], *kuš band ō*[234] *x^{v}at, nē ō hanē*	*nāma ca svāminaḥ idaṃ, yad asya bandhaḥ svasmai nānyasmai.*
69	*avāniča kustī dārišn*[235], *nišān hast i bandaī, i andar hanē, i x^{v}at*	*evaṃ ca kustīdhāraṇaṃ sābhijñānam asti bandhatvasya yad antaḥ*

---

[211] TD_3, M *in.* [212] M *tarš. āgāhī;* TD_3 *tarsāgāhī;* CI_{29} *tarsgāhī.* [213] CI_{29}. *minašni.* [214] M, TD_3 *parstašni.* [215] TD_3 fehlt. [216] CI_{29} *dvitiyaṃ* [217] H_3, CI_{29} *-bhyaḥ.* [218] CI_{29} dieses und das folgende Wort fehlt. [219] H_3 *-iṇyāḥ.* [220] H_3 *-ṇā;* CI_{29} *-ṇa.* [221] M fehlt von *ku* bis *dādār.* [222] Alle außer M *dāδār.* [223] TD_3 *bastet.* ANKLESARIA liest statt dessen *bast. ēstēt.* [224] CI_{29} (np.) *mīnišn.* [225] CI_{29} (np.) *vināh.* [226] CI_{29}, H_3 *buddhā.* [227] M *-išne.* [228] CI_{29} *uho.* [229] Hs. *karmmaṇi.* [230] M *hōm;* TD_3 *hom.* [231] M *avē.band.* [232] M *x^{v}aδāi.* [233] TD_3 *in.* [234] M fehlt. [235] TD_3 *dārašni;* ANKLESARIA: *dārišnī.*

hast[236] *x^{v}adāe*[237], *mahēst dānā.*	*anyasmin, yaḥ svayam asti svāmī mahājñānī.*	
avīr čim, i dānāgān[238] *i zaraΘušt xāmast dīnī, brahm*[239] *i hudašaīhā*[240], *i xard*[241] *rastaīhā*[242] *u ruam*[243] *āgāhīhā*[244], *pēdā kard*[245].	*paramakāraṇaṃ jñānibhir jarathuśtramukhyair dīner veṣaḥ sulakṣaṇatayā, buddhiśuddhatayā, varṇāvabodhatayā prakaṭīkṛtaḥ.*	70
har či, dāštan sazat[246]*: farmān.*	*sarvasya kasyacit dharttuṃ yujyate ādeśaṃ.*	71
nē dāštan, asazāīhā[247] *u garān gunāhīhā*[248] *u farmān spōzīhā*[249],	*adhāraṇaṃ tu ananurūpatayā, mahāpātakatayā, ādeśaskhalanatayā.*	72
či vīmand i gunāh ān, i sazēt nē kardan, u ān i nē sazēt kardan.	*yat sīmā pāpasya tat, yat anurūpasya na karaṇam, tac ca, yat ananurūpasya karanaṃ.*	73
ān ež ham čim, ka ē[250] *gām awēband, bē farmān burdārī*[251] *ravom*[252], *garān gunāhīhā*[253]*;*	*tat*[254] *itihetoḥ, cet ekam api kramaṃ apetabandhaḥ*[255] *vinā ādeśacāritvena pracarāmi, mahāpātakataraṃ.*	74
či mān x^{v}ēš tan ež bandaī bērūn nihāt[256],	*yato me svīyam vapur bandatvāt bahir bhavet.*	75
awamān[257], *band i manišn u gavišn u kunišn, hišt*[258] *bahōt*[258].	*mayā bandhaś ca manaso, vacasaḥ, karmaṇaś ca*[259] *tyakto bhavet.*	76

---

[236] M *hasta.* [237] M *x^{v}adāi.* [238] Alle *-nāγān;* CI_{29} (np.) *dānāγān.* [239] M *barahm.* [240] M *-ehā.* TD_3 hat hier eine besondere Ligatur für *-hā*, die aus dem Phl.-Zeichen für *h* und einem durch die Brücke (unter der Linie) damit verbundenen awest. *a*-Zeichen besteht. [241] M *xarda.* [242] M = Anm. 240. [243] M dieses und das nächste Wort fehlen. H_3, CI_{29} *rama.* CI_{29} (Glosse np.) *rama ya^{c}nī qaum.* [244] M = Anm. 240. [245] M *karda.* [246] CI_{29} (np.) *sazit.* [247] TD_3 *ašanāihā;* M *ašazāi. hā;* ANKLESARIA: *asazāihā.* [248] TD_3 *gunāhihā;* M *gunāh. hā.* [249] TD_3; M *-ihā;* CI_{29} (np. Glosse) *pūšīdan u dūr kardan.* [250] M *e;* CI_{29} (np.) *īn.* [251] M *-dār.* [252] M *ravōm;* TD_3 *ravaom.* [253] M Sonderligatur *-h + ā.* [254] H_3, CI_{29} *tataḥ;* TD_3 *tat.* [255] So alle. [256] M *nihat.* [257] TD_3, M *avamān*, statt *vamān* (*u-mān*); CI_{29} (np.) *aǰ-mān.* [258] M fehlen; CI_{29} (np.) *hilīd;* (mp.) *bavānd* (statt *bavāt*). [259] Hs. *karmmaṇaśca.*

I	*fražavat*[260]	*parisamāptaṃ.*
II	*pa drūt*[261] *u*[262] *šādī*[263] *u hurvāxm u pādišāhī i hamā vēhān i frārūnān*[264].	*praṇamena, samādhanena, pramodena, pārthivatvena ca sarveṣāṃ uttamānāṃ sadācāriṇāṃ.*
III	*ō ōi ke rā navašt*[265] *humarvāi*[266] *bāt.*	*tasmai ca, yad arthaṃ samālikhitaṃ, susiddhiḥ, suvaktṛtvaṃ bhūyāt.*
IV	*pas*[267] *ež sāl sat panžāh*[268] *ō farzandān*[269] *farzand*[269] *i dīnī i x*^{v}*ēš*[270] *avaspārdār bāt.*	*paścāt varṣaśataikāt sārddhāt apatyānāṃ apatyāni putrebhyo dīnīyebhyaḥ svīyebhaḥ sampādayitā bhūyāt.*
V	*pa*[262] *yadān*[262] *kām*[262]	*svāminaḥ kāmena.*
VI	*keš ān i mahēst*[271] *x*^{v}*anar*[272] *nē xard aigiš ān i mahēst*[271] *x*^{v}*anar*[272] *ažaš bahōt.*	*yasya ca sā, yā mahāguṇā na buddhiḥ, tasya ca sā mahā guṇā etasmāt bhavati.*
VII	*xard i awēfarhang daryōš*[273]	*buddhiś ca apetavidyā durbalā;*
VIII	*u farhang i awēxard armēšt*[274].	*vidyā ca apetabuddhiḥ ajaṅgamā.*

---

[260] M *fržvat.* [261] M *darūt;* CI_{29} (np.) *šūm* (*!*). [262] M fehlt.
[263] M *sādī.* [264] M *frārūnnān.* [265] M *nevast.* [266] M *hvamarvāi;* CI_{29} (Phl.) an m ln n ak = *humurvāk.* [267] M fehlt. [268] M *panǰāh.*
[269] M *-zend*(-). [270] M *x*^{v}*eš;* CI_{29} hat mp. Heterogramm für *x*^{v}*at*, statt *x*^{v}*ēš.*
[271] M *mahest* [272] M *xabar;* CI^{29} *x*^{v}*abar* und Phl. an a (= np. *in* gelesen) + *nār*. In H_3 scheint *-n-* nachträglich zu *-b-* umgestaltet worden zu sein.
[273] M *darīōš.* [274] M *armēšt;* die andern *aramēšt.*

Es folgt nunmehr (in Awestaschrift) der Awestatext Y. 55. 2. mit seinem Lobpreis der Gāθās, die nicht nur Obhut und Schutz, sondern auch die Nahrung des *mēnūk*, des Geistes, und die Nahrung und Kleidung (*x*^{v}*arΘam vastramča rvane*) der Seele sind. Der Begriff des „Seelen-Kleides" ist offenbar das Motiv dafür, daß dieses Awestastück dem einen wesentlichen Teil der seelischen Schutzkleidung ausmachenden Kustīk zugeordnet und hier vorgebracht wird. Dabei ist beachtenswert, daß das Seelenkleid des Awesta ein sprachgestaltiges Gebilde (λόγος) und sein Sinn ist. Das Kleid der Seele kommt im Altertum auch sonst vor. Da ist es aber die (gewebte) Körperhülle

der Seele (vgl. Psalm 139.13; Empedokles' *σάρκων Χιτών*, DIELS (5) 362; PLATON, Phädon, Kap. 37, wo die Seele den verbrauchten Körper immer wieder webt. Das „Lichtkleid" der Seele im Seelenhymnus der Thomasakten ist ähnlicher Art, denn auf ihm waren „überall die Regungen des Wissens [= Gnosis] im Gange, und ich sah ferner, daß es sich anschickte zum Sprechen. Ich hörte den Klang seiner Töne . . ."; vgl. LEISEGANG, Die Gnosis, 1924, 370). Die Hss. bringen Y. 55 in verschiedenem Umfang.

Übersetzung

1 Es fragte ein wißbegieriger Sohn:

Ich lese *dānišn-kāmak* als Adjektiv in Analogie zu Mx. *anā-kāma*, *nēkī-kāma* und entsprechend skrt. *jñāna-kāmin*.

2 „Erkläre (begründe) mir, warum wir das Umhergehen ohne umgebundenen Kustīk für die schwerste der Sünden halten,

T(AVADIA) möchte *čim* = aw. *čim* „warum" setzen. (Vgl. BARTHOLOMAE, Miran. Stud. VI. 34.) Dies wird aber gewöhnlich durch Phl. *čē* (anders Augmadaičā, s. BTHL. Wb. 597) wiedergegeben. Indessen kommt Pāz. *čim* „why?" auch im Šgv. (= skrt. *kim*, *kimiti*) vor. Im Pdk. hat aber der Sanskrit-Text dem *i* entsprechend eine Genitiv-Konstruktion und verwendet *hetu* = *čim* „Grund, Ursache".

3 und was der Grund ist, daß man sich ein Kustīk umbindet."

T. nicht „ein Kustik", sondern: „the sacred-cord itself".
Skrt. *nijam* wird in der Bedeutung von *sva* (= eigen) gebraucht und der Sanskrit-Übersetzer kann daher gemeint haben: ... daß man sein (= eignes) Kustik umbindet. Vielleicht soll *nijam* aber auch: beständig, ständig heißen. Dann wäre zu übersetzen: „und was der Grund ist, daß man beständig ein Kustik umbindet".

4 Der Vater, ein Philosoph, antwortete:

5 „Paß gut auf! Streng deinen Verstand an!

T.: know well (= thoroughly) and discriminate with understanding. Wörtlich: wisse wohl und unterscheide verständig.

6 Denn die Heilslehre hat auf Erden vor allem zwei Aufgaben:

T. behält für *dīn* die m. E. Wesentliches unberücksichtigt lassende, veraltete Übersetzung „religion" bei. Das *dēn* ist aber eine Heilslehre, die nicht nur als theoretisches Philosophem die Weltanschauung abrundet oder als „religio" Ausdruck des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit von einem Transzendenten ist, sondern die das ganze Bewußtsein und Verhalten des Menschen (*mēnišn*, *gowišn*, *kunišn*) mit Beschlag belegt. Es ist eine Weisheit, keine Mystik. Man kann es rational einsichtig machen,

mit zwingenden Gründen darlegen. Es gehört ins Bereich der sinnlichen Wirklichkeit, die kein eitler Schein ist, keine Schöpfung der Māyā. Wirklichkeitsflucht ist der iranischen Denkweise fremd. Die Heilslehre ist ein schöner Traum von einer ewigen Welt, in der alle irdischen Rätsel gelöst, alle Beschwernisse und alle Leiden behoben sind. Religion ist immer in einem bestimmten Sinne ein Protest gegen das Leben. Wer es voll bejaht, wie der Iranier, hat keine „Religion", kommt aber um einen weltanschaulichen Überbau auch nicht herum.

Einmal: zu zeigen, was man von Wißbarem wissen kann, 7

ān i dānastan šāyat kann auch „das was man wissen muß, soll, was sich zu wissen ziemt" heißen. Da der nächste § von demjenigen spricht, *ān i dānistan nē šāyēt*, so handelt es sich wohl um das, was man wissen kann und was man nicht wissen kann, weil es unsichtbar ist, nicht um etwas, was man nicht wissen soll.

und zum andern: hinzuführen zu dem, was kein Wissensgegenstand 8
ist und das man glauben muß;

Der Inder übersetzt, als ob dastünde: *rāh-namūdārī i ō ān i pa dānišn dānistan nē šāyat*. So auch T.

und die Begründung dafür ist eine vertrauenswürdige Wahrheit, die 9
man annehmen und für gewiß halten muß."

„Wenn also ihre (der Lehre) Aussagen in bezug auf beide Arten 10
durchaus nicht widersprechen, so erkläre mir, welche ist (dann) das Wissen (*dānišn*) und welche der Glauben (*garōišn*)?"

T.s Kommentar überzeugt hier nicht. — Es gibt zwei Möglichkeiten *nigēž* zu deuten. Entweder als Nomen: „Erklärung, Auffassung, Interpretation", oder als Verbum: „erkläre (mir)". Das Sanskrit setzt die letztere Deutung voraus: *pratipādaya yo'sti jñānasya pratikāraṇasya ca*: erkläre (mir), welche ist (von der Art) des Wissens und (welche von der Art) des Glaubens. Das müßte mpers. heißen: *nigēž ān i hast dānišnīk u* (*ān i hast*) *garōišnīk*. Was im Texte steht, kann aber nur heißen: wenn die Aussagen (Lehrsätze) ganz widerspruchsfrei (sind) vom (Standpunkte) aller beider Arten der Erklärung (Interpretation), die es gibt, (vom Standpunkte) des Wissens (*dānišnīk*) und dem des Glaubens (*garōišnīk*). Dann steht aber der (Neben-)Satz außer Zusammenhang mit dem folgenden.
Nimmt man *nigēž* als Imperativ eines Verbs, dann kann *nigēž*, (*ān*) *i hast dānišnīk u garōišnīk* nur heißen: erkläre mir, welche (*i*) vorhanden ist (*hast*) als die des Wissens (*dānišnīk*) und die des Glaubens (*garōišnīk*); oder: erkläre mir, welche das Wissen (*dānišnīh*, aber Skrt. partitiver Genitiv!) und welche der Glauben ist.
Zu *anbasān*, *ananbasān* vgl. BARTHOLOMAE, Miran. Stud. VI. 32 in WZKM.

XXX. BARTHOLOMAE hält die Pāzand-Lesung für falsch und für eine Mißdeutung von Phl.-Zeichen. Er liest mit ausführlicher Begründung *aβīγān* „adversus, widersprechend, widerspruchsvoll, unvereinbar". Die Möglichkeit solcher Lesung muß zugegeben werden. Man kann dann das Wort auch etymologisieren (zu altind. *abhīka-* stellen). Indessen haben sich früher beanstandete Pāzand-Lesungen (z. B. *Θis*) als richtig erwiesen, sodaß die bloße Lese- und Deutemöglichkeit des Wortes *anbasān* als *aβīγān*, *abīkān* noch nicht genügt, um endgültig *anbasān* abzulehnen, das im Anlaut irgend eine Form von *anya-* oder *anti-* enthalten könnte. WEST (1871) setzte in seinem Wörterverzeichnis zum Mx. einen Sg. *anbas* an, zu dem *anbasān* der Pl. sein soll. SBE. (1885) liest er die gleiche Mx.-Stelle 1.37 *hanbēšin* (statt *anbasān*) ohne weitere Bemerkung dazu und mit der Übersetzung „mutually afflicting". JAMASP ASANA hat in seinem Pahlavi, Gujarati and English dictionary IV (1886) 892 die Lesung: *anbasān*, subst. one who discusses; battle; a quarrel; dispute; damage; injury, ohne diese Deutungen durch Stellen zu belegen. Im Pdk. kann augenscheinlich „*anbasān*" nur „widerspruchsvoll, unvereinbar" heißen.

11 Daß es Wissen gibt, ist einleuchtend und man kann sich darauf verlassen (es steht fest).

Das Sanskrit setzt: *u ān i dānišnīh-hastīh*: die Realität, Existenz des Wissens, voraus. Lesung: *pēdā u vāfrīngān*.

12 Daraus folgt aber nicht die Nicht-Existenz des Glaubens, denn (der ist) mit dem Prinzip des Wissens nicht unvereinbar,

Zu *ham čim rā* siehe BARTHOLOMAE, Miran. Studien VI. 34f.

13 anders als bei den andern Lehren (Bekenntnissen); (deren) Prinzipien des Wissens (sind) durch Erkenntnis und Erfahrung nicht einsichtig;

„*hastīh*" muß hier den Sinn dessen, was existiert und man ebendarum erfahren kann, haben.

14 und was zum Bereich des Glaubens gehört (*garōišnīk*) ist (dort) mit den Prinzipien des Wissens im Widerstreit und uneinsichtig, aus welchem Grunde (= warum) der Welt davon Schaden erwächst,
15 wie ich oben niedergeschrieben habe."

Bezieht sich vielleicht auf den Text des vorangegangenen Mx., mit dem zusammen das Pdk. allein überliefert ist: — „worüber ich oben geschrieben habe".

16 „Angenommen, der Grund der Heilslehre ist durch zuverlässiges Wissen gelegt (bereitet),

T.: Whenever . . . adorned with the established knowledge; aber skrt. *jñānena praviṇatareṇa*, durch tüchtiges, kluges Wissen.

dann folgt daraus (die Frage:) Wenn wir die Begründung nicht völlig 17
einsehen, inwiefern ist (dann) der Glaube an den (Heils-)Weg für den Anhänger der Lehre verbindlich?"

T.: This is evident from it: (even) when we do not get a complete reason (or explanation), why is the adoption of the path unto a religious command? Skrt.: ... wenn wir den vollen Grund nicht erblicken ...
Der Sanskrit-Text übersetzt *ayāwum* mit *paśyāmah*. Es bedeutet: erlangen, finden, entdecken, ausfindig machen.

„Dazu ist zu sagen: das Verhalten aus dem Glauben, welches in 18
dieser Frage (angeschnitten wird), ist (dennoch) einleuchtend.

Dieser und der nächste § sind voller Schwierigkeiten. Ich lese: *apāk-ča ān ku: ān i varravišnīk* (*garōišnīk*) *i andar ē pursišn — paδtāk*; wörtlich: und zu jenem (= eben Genannten) nämlich: das den Glauben betreffende, welches in dieser Frage — (ist) evident. Will man *pursišnīhā* lesen, ergäbe sich: das den Glauben betreffende (= die Glaubensdinge), welche in diesem (= dem zu Glaubenden?) sind, ist durch Fragen (vgl. skrt. *prašne*) evident — T. übersetzt: Even with (= about) that — namely that which is pertaining to belief in this question — it is (so) evident. Mir leuchtet das nicht ein. *Apāk* heißt nicht „über"; es knüpft ans Vorige, eine Frage, als Antwort an: „dazu auch ist das zu sagen (= *ku*)." *ān i garōišnīk* ist das, was zum Glauben gehört; ich interpretiere im Hinblick auf § 17: die Glaubensinhalte, das was vom Glauben gefordert wird, d. h. ein der Glaubenslehre gemäßes nicht aus Wissen begründbares Verhalten und Handeln. Der Sinn ist dann: Auch wenn das richtige Handeln (= die Ethik) nicht intellektuell begründet werden kann, so leuchtet es dennoch ein. Die Begründung gibt § 19.
Der Sanskrit-Übersetzer scheint als Sinn gefaßt zu haben: die Glaubensgegenstände, die in diesem (= der Lehre?) sind, werden durch Befragen (*prašne*) evident. Er hat sich offenbar an die Form *pursišnīhā* gehalten. Aber ist es wirklich eine Antwort auf Frage § 17, wenn man sagt: wie man sich ethisch richtig verhalten soll, kann man erfragen? —

Was immer es Sichtbares gibt, kann man in seinen letzten Gründen 19
nicht vollständig darlegen, und man muß dann den von der Lehre geforderten Schritt zur Tat tun, so zum Beispiel (durch) ein Vermächtnis, wie es der pflichtgemäßen Verteidigung der Lehre dient.

T. liest: *ka-ča ōi ast vīnāpatāk* (*u*) *pat bundak dānišnīk-namūdan nē spurīk*, d. h. even when it is (only) partly manifest — (and) not perfect for complete scientific demonstration, — *aδak-ča sačākīhā rāh ō kār hačaš kardan*, d. h. even them befittingly to practise (= tread) the path unto (= of) duty arising from it; — *āngōn nihātak, čōn ō xᵛēškārīk* (*-īh?*) *pātārīh i dēn*,

d. h. is such a rule as for the appropriate (or obligatory) protection of the religions. Der Sinn ist dann: auch wenn man das ethische Verhalten nur teilweise wissenschaftlich rechtfertigen kann, ist das Beschreiten des Pfades der Pflicht, das daraus folgt — so sehr Gesetz, weil es dem Schutz der Lehre dient. Es fragt sich nur, ob man das aus dem Text herauslesen kann.

Die Umstellung von *ka ō (i) ča hast* in *ka-č ōi hast* hat eine Stütze in der Sanskrit-Übersetzung *yadi ca-asti*. *yadi ca* gibt aber Šgv. 261 *ōča ka* „so far indeed" wieder, d. h. unser *ka ōča*. T. bevorzugt *ka ōi-ča* oder *ka-č ōi* „even when that".

Die Dk.-Stelle, die T. dabei im Auge hat, steht Dk., Buch V, § 16 = DkM. 461f. Es ist dort von einem christlichen Gelehrten (*Bōxt-Mārē*) die Frage gestellt worden, warum das Umhergehen ohne Kustīk als Sünde gelte. Das Dk. gibt darauf in einem eigenen Kapitel die Antwort: *ēvak dānākēnītār* (so DkM.) (= *dānēnītārīh*; so DkS.) *i har čē gēΘīkīhā dānistan šāyēt; u ēvak rāh-nimūtārīh (i) pa ān i gēΘīkīhā dānistan nē šāyēt, ō ān varravistan sačēt*. Vgl. hierzu Pdk. §§ 7 und 8, (MADAN hat 462 einen abweichenden Text. Bei ihm heißt es: *ēvak rāh-nimutārīh (i) pa ān i gēΘīkīhā dānistan [nē hač-aš paδtāk, ka dānistan] nē šāyēt*. Der Zusatz verwirrt nur den Gedanken, verdeutlicht ihn nicht). DkS. (§ 4) fährt fort: *hamē ka bun dēn pa ōstīkānīh vičārt, ān hač-aš paδtāk, ka dānistan nē šāyēt, pa čiγōn kunišn*: immer, wenn die Prinzipien der Lehre („fundamental Revelation", SANJANA) auf glaubwürdige Weise dargetan werden, so erhellt daraus, wenn man es auch nicht verstehen kann, (doch) wie man handeln muß. (MADAN hat diesen Satz schon in den vorigen eingeschachtelt, bis auf *pa čiγōn kunišnīh* (so!), und fährt dann fort: *ō* (= *γ n*) *ast i* . . .) Diese Stelle folgt DkS. später. Vorher geht, nach Schlußzeichen hinter *pa čiγōn kunišn*, als § 5: (*rāh ō dēnīk varravišn ān*: *apar-či ān i varravišnīk andar ē pursišn paδtak, ka-č*) *ō* (= *γ* n) *ast i dvāzdahak dānišnīk nimūtan spurīk nē šayēt*. (§ 6) *aδak-ič sačākīhā rāh ō kār hač-aš kartan āngōn nihātak čiγōn pātārīh (i) dēnik āvām i varravišnīk gumān ān i dānišnīk*. — Hier tritt also die in Frage kommende Gruppe *ka-č ō* auf. Freilich stehen die eingeklammerten Worte nicht in allen Hss. (Auch MADAN hat sie nicht, also auch nur *ō ast i* nicht *ka-č ō ast i*.) Die Übersetzung ist auch hier nicht weniger schwierig, als in der entsprechenden Stelle des Pdk., d. h. in §§ 18—19. Nur heißt der *ka-č-ō-ast*-Passus hier sicherlich: „wenn (= insofern) auch in Bezug auf das Dasein der 12 Sternbilder (*dvāzdahak*) (= Monate) eine wissenschaftliche Darlegung vollständig nicht möglich ist". Im Pdk. steht statt *ka-č ō ast i dvāzdahak*: „wenn auch in Bezug auf (hinweisend auf) die 12-heit" vielmehr *ka-ō-ča ast i vēnāwdāk*: „wenn auch in Bezug auf das Sichtbare". *Vēnāp* bedeutet eine „Vision". Sollte *vēnāwdāk* nur eine Verallgemeinerung von *dvāzdahad* sein? Dann ist zu übersetzen: „Was immer (*ō-či*) es Sichtbares gibt, kann man in seinen letzten Gründen (*bundak*,

bovandak) wissenschaftlich nicht vollständig darlegen (erklären)". Das Dk. hingegen meint: Die Existenz der Sternbilder kann man nicht ausreichend erklären.

Die Wendung: *aδak-ič, sačākīhā, rāh ō kār hač-aš kardan* heißt wörtlich: dann-auch, geziemenderweise, den Weg hin zum Werk (zur Tat) daraus ist zu tun, d. h. man muß — auch wenn sich nicht alles theoretisch bis ins Letzte erklären läßt — leben, d. h. handeln, den Weg der Tat beschreiten. SANJANA übersetzt: (§ 6) Then, again, the fit (!) path for the performance of its (!) duties (at the proper time) is as dislocated by it (viz. by the Revelation) as the doubt-spelling knowledge of the performance of the religious order or constitution. Ich kann dieser Übersetzung nicht folgen. Sie beruht auch zum Teil auf einem anderen Text, als ihn unser Pdk. hat. Hier steht: *āngōn nihātak, čiγōn ō xᵛēškārīk pātārīh i dēn.* Ich nehme das für einen neuen Satz. Man muß handeln, auch ohne theoretische Einsicht, beispielsweise durch Vermächtnisse (Stiftungen), wie sie zur Verteidigung der Lehre dienen, wozu wir verpflichtet sind. Ein *nihātak* ist 1. ein („niedergelegtes") Vermächtnis, eine Stiftung, 2. das Gesetz. Nimmt man die letztere Bedeutung an, muß man übersetzen: so erfordert es das Gesetz, wie es zur Erfüllung unserer Pflicht (*xᵛēškārīh u*) zur Verteidigung (zum Schutz) der Lehre besteht.

Außer an der obengenannten Dk.-Stelle ist ausführlich vom Kustīk die Rede in der 38. Frage des Dātistān i dēnīk. Dort wird noch eine andere Deutung des Kustīk vorgetragen. Es wird mit einem Sternengürtel verglichen. So wie der Gürtel der Sternbilder das Dunkel der irdischen Nacht erhellt, so erleuchtet das Kustīk mit seinem geistigen Lichte den menschlichen Körper. Damit kommt das Kustīk in die Nähe des „sterngeschmückten von Geistern gefertigten Gürtels", den Mazdāh der dionysischen Gottheit Hauma (Y. 9. 26) überbringt und der mit der mazdayasnischen Lehre (*dēn*) gleichgesetzt wird. Im Dd. ist auch von einem *parvand* (**pari-banda-*), einem Gürtel aller guten Wünsche und Werke die Rede, der wie ein strahlendes Kustīk wirkt. ROBERT EISLER (Weltenmantel und Himmelszelt I. 95) hat schon auf eine Parallele zu Empedokles (s. DIELS FVS⁵. 366, § 135) hingedeutet. Doch soll hier nur auf diese noch zu untersuchenden Zusammenhänge verwiesen werden.

Der Glaubensbereich, ein geistiges Nīrang (Ritual), ist ständig dem 20
Wissen beigesellt (vergeschwistert).

T.: is ever united with. — Zu *ǰumaē* vgl. ar. *ǰamʿ*, aber auch die von T. genannte Stelle. — Aw. *mainyō* = mp. *mēnōk* gibt das Skrt. durch *adṛśyam* „unsichtbar" wieder. So gelegentlich auch das Skrt. des Mx. und Šgv.

(Es ist) so, wie beim kosmischen Widerstreit der Kampf der Dämonen, 21
der Sünder und Übeltäter, — die (auch) unserem Blick entzogen

sind, – und ihre Niederwerfung durch das geistige Nīrang erfolgt, wovon uns die wirkende Ursache (ebenfalls) nicht offenkundig (ist);

Ich lese: *āngōn čiyōn andar patiyāromandīh artīk (i) dēvān, gunāhkārān (u) bazakkarān — kē ō amā vēnišn(īh) avēnāpatāk hēnd — ānšān zanišn mēnōk-nīrangīhā, kēš čim ō amā apaδtāk.*

T.: Thus as in the antagonism, (in the war of the Dēv's, sins and crimes, who are invisible to our sight, their defeat is through the spiritual ceremony, the reason (explanation) of which is inevident to us.

Skrt. *yuddhe devānām pāpinām doṣinām* = mp. *andar artīk i dēvān, (i) gunāhkārān, (i) bazakkarān*: im Kampf der sündigen und verbrecherischen Dämonen, oder: im Kampf der Dämonen, der Sünder und Übeltäter (Bösewichte), d. h. als Appositionen zu „Dämonen". In einem gewissen Sinn stehen aber auch die irdischen Sünder und Übeltäter (gegen T.) im transzendenten Kampf. Nur wissen sie es nicht, daß sie durch ihr Verhalten den Feind unterstützen. Doch klärt sie der Priester darüber auf.

22 (oder eher ist es so) wie eine Krankheit des Körpers, deren es gibt, wovon der Anlaß und die wirkende Ursache offenkundig sind und für die auch die Arznei bekannt ist,

Ich lese: *čun vīmārīh i tan, i hast, i-š vahān u čim paδtāk, u-š dāruk ham paδtāk hast.* — T. liest das überlieferte *pēdāī* = *paitākīk*, mit Adj.-Endung, was in (gutem) Mittelpersisch jedenfalls nicht vorkommt. Man kann zur Not beidemal *pēdāīh* lesen.
Die Sanskrit-Übersetzung hat *prakaṭaḥ*, was zunächst nur *pēdā* wiedergibt.

23 (und deren es andere gibt) deren (Ursache) nicht offenkundig ist; und die Arznei dafür (sind) Ritualien und (Abwehrzauber-) Sprüche und (heilige) Worte – Dinge, deren ursächliche Wirkung nicht einsichtig (ist).

Ich konstruiere: (*u vīmārīh hast*, in Wiederaufnahme des *hast* von § 22) *i apaδtākīh* (= und es gibt Krankheiten der Uneinsichtigkeit); *u-š dāruk: nīrang u aβasun u saxun*: und für sie ist die Arznei (Skrt. *tasya auṣadham*) das (Reinigungs-)Ritual, der (Abwehrzauber-)Spruch und das (heilige) Wort (des Awesta). Skrt. *mantra-vākyam*: Zauberspruch (oder Zauberspruch und Ausspruch?).

Pāz. *awasūn*, Phl. ap ddn n (zu aw. *afsman*) also **a-p(a)s-van-*: rezitando gesungener Spruch, oder Lied (in gebundener Form) des weißen Zaubers gegen den schwarzen, das *yātūkīh*.

So ist denn auch die Antwort auf diese Fragen keine schwierige Glaubensangelegenheit, sondern alles ist in Übereinstimmung mit den Fundamenten des Wissens und wahr, wenn man die Gründe (dafür) darlegt; 24

Ich lese: *aδak-ič, ē pursišnān pāsux, hē-či nē saxt varravišnīh, apē hamāk-čimīk-nimūtārīhā — apāk bun i dānišnīh (u) rāst.* — T.: but the whole is (proved) true to (= confirmable with) the fundaments of knowledge. — Das Skrt. bedeutet wohl: dann ist auch dieses eine Antwort auf die Fragen: auch was nicht feststeht, muß man glauben, da doch alles durch die Aufzeigung eines Grundes genauso wie durch die theoretische Begründung wahr ist.

was Wissenden einleuchtet. 25

Hier ist der Ausdruck *šnāsak* „Wissender, Kenner" verwendet, nicht *dānišnomand*, und es fragt sich, ob damit nicht etwa ein in der Gnosis Bewanderter bezeichnet werden soll, was aber hier nicht zu untersuchen ist. T.: the knowing ones.

Die Veranlassung, das Kustīk zu tragen, liegt außerdem in seiner Natur als Symbol, die ich (jetzt) schildern werde. 26

Wörtlich: die Veranlassung außerdem, des Kustīks, ist ein Symbol, welches von mir niederzuschreiben ist.
Damit beginnt, wie man sieht, ein neues Argument.
T.: Also the reason (or explanation) that the sacred cord is a symbol, I have written (below). Aber *niwaštan-om* bedeutet: ist von mir zu beschreiben. Tatsächlich folgt die symbolisch-analogische Deutung erst und der Verfasser kann nicht von ihr als „I have written" sprechen.

Das Kustīk (dient) hauptsächlich als Grenzzeichen inmitten einer Zweiheit, 27

miyān i dōān, inmitten einer Zweiheit, mitten zwischen zweien (2 Dingen). — T.: between the two (part of the body). — Skrt.: in der Mitte von zweien.

denn auch der menschliche Körper ist, nach Ansicht der Gelehrten, eine Welt in Kleinem. 28

Skrt.: Denn im Körper des Menschen (ist), wie die Weisen lehren, eine kleine Welt. — *καί ἐν τῶι ἀνθρώπωι μικρῶι κόσμωι ὄντι κατὰ τὸν Δημόκριτον ταῦτα θεωροῦνται* (Diels[5] II 153). — Beachtenswert ist die Formulierung: *andartan i mardom* = im Körper des Menschen, nicht, der Körper des Menschen — und doch muß letzteres gemeint sein, denn so wie *dānišn-dōst* dem gr. *φιλο-σοφος* nachgebildet, so scheint *gēhān i kōdak* eine Lehnübersetzung von *μικρο-κοσμος* zu sein.

T. nimmt an, daß die Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee gemeiniranisch ist und ins Griechische entlehnt wurde. Der vorliegende Text ist aber doch zu spät, als daß man in ihm griech. Einfluß, auch in der Wortwahl, ausschließen kann. — Die Sanskrit-Übersetzung gebraucht die Worte *bhuvanaṃ laghutaram*, was (u. a.) heißen kann: die besonders (ganz) kleine Welt.

Beachte auch den Unterschied zwischen *dānākān*: „Gelehrten" und *šnāsakān* (§ 25): „Wissenden", d. i. in die Lehre Eingeweihten, mit der Lehre Vertrauten.

29 Die obere Hälfte ist wie die Lichter der obersten Raststätte:

Die Ausdrucksweise ist theologisch: *čūn rōšnān i apartarīk mēhmānīh*, heißt wörtlich: wie die Lichter der obersten (= himmlischen) Gastlichkeit. T. übersetzt daher: superior hospitaly und erläutert letzteres Wort durch beneficence. Der oberste Lichthimmel ist die Stätte, wo Ōhrmazd die zu ihm zurückkehrenden Formwesen, die der Metallflut entsteigen (s. JUNKER, Über iranische Quellen der hellenistischen Aionvorstellung, in Bibliothek Warburg. Vorträge 1921/22. Leipzig, 1923, S. 127), wie seine Gäste empfängt und bewirtet. Die Sanskrit-Übersetzung hat *abhyā-gatāh*, das nach dem pwb. 92 „Gäste" heißt. Das Šgv. übersetzt *mēhmān*, *mehmān*, *mahmān* durch *abhyāgata* und gibt ihm die Bedeutung: lodging, residing, was nicht das gleiche ist, aber auf dasselbe hinausläuft.

Ich habe „Gastlichkeit" konkret mit Raststätte übersetzt. Die im Lichthimmel verweilenden Formwesen (Fravaschi, „Seelen") finden dort eine gastliche Bleibe — bis zum neuen Aion, wo sie erneut aus dem transzendenten Dasein heraustreten und als Schöpfergedanken irdische Gestalt gewinnen.

Die Ausgabe ANKLESARIAS liest *urddhapadīyā abhyāgatāh* für *apartarīk mēhmānīh* (oder vielleicht *mēhmānīk*?). Die Hss. haben aber alle ūrdhvapadīyā. TD_3 ist schwer erkennbar, ob *-dhva-* oder *-ddha-*.

30 die das Licht sehen, sind die Augen;

T.: clears-seeing eyes. Sie entsprechen also einem der jenseitigen „Lichter". *rōšn-vēnāk* scheint mir besser durch: die das Licht sehen wiedergegeben und als Subjekt betrachtet, zu dem *čašm* das Prädikat ist. So konstruiert offenbar auch der Sanskritist. Gehört zu § 36.

31 und was auffaßt, ist die innere Erkenntnis (*vīr*);

Ich lese: *u ayāwāk* — *vīr*. Skrt. *caitanya* heißt bei den Philosophen: Intelligenz, Sinneswahrnung. *vīr* wird auch mit „reason, mind, guess, intellect" (KAPADIA, Glossary of Pahlavi; Vendidad, Bombay, 1953, S. 14) und mit „reason, intellect, recollection, intelligence" (DHABHAR, Pahlavi Yasna and Visperad, Bombay, 1949, S. 187) übersetzt. Im Np. bedeutet *vīr* 1. mind, intellect, 2. memory (HAJJIM), *az vīr-am raft* „es

ist mir entfallen". Die Form *vīr*, mit *v*-Anlaut, erweist das np. Wort als unecht und mundartlich. Daneben echt *bīr*, das im Kurdischen und Gabrī „Gedächtnis" und im Balūčī *gīr* (g<*v*) „Gedächtnis, Erinnerung" heißt. Das Afghanische hat ein *vīr* „Kummer, Sorge, Klage". T. hat Recht, wenn er eine genaue Untersuchung der mp. Bezeichnungen für die geistigen und seelischen Funktionen des Menschen fordert. Sie müßte auch auf die ap. und aw. Ausdrücke ausgedehnt werden. Aber solche Untersuchungen sind für die einzelnen Texte gesondert anzustellen. *vīr* ist ein Erkenntnisvorgang, der nicht als schöpferische Tätigkeit, sondern als Erweckung einer Erinnerung (*ἀνάμνησις*) an vorher empfangene Eindrücke angesehen wird. Der Begriff stammt aus der griechischen Philosophie. Die Seelen haben die unkörperlichen Gestalten der Wirklichkeit vor deren Erschaffung durch Ōhrmazd geschaut. Die Sinneseindrücke nach der Erschaffung rufen die Erinnerungen an die vergessenen geistigen Formen zurück. Was beim Erkennen empfängt, aufnimmt, auffaßt (*ayāpēt*) ist *vīr*.

Zu np. *vīr* s. HORN Np. E. 1086, der als Bedeutungen: Sinn, Verstand, Gedächtnis annimmt und auf aw. *hu-vīra* verweist.

und was behält, ist das Gedächtnis (*μνήμη*, (*h*)*ōš*); 32

Die unwillkürliche Erinnerung (*h*)*ōš* = arm. LW. *uš* Gedächtnis, Erinnerung, Sinn ist eigentlich „die Fähigkeit richtig zu hören und zu verstehen" (BTHL. Wb. 414). Vgl. noch HENNING, Manichäisches Bet- und Beichtbuch, 1937, 108: *ušī* Gedächtnis.

und was urteilt, ist die Vernunft (*xrat*); 33

Der *νοῦς*, als Seelenteil bei Plato und Aristoteles.

und was nachsinnt, ist das Gedenken (*ayātakīh*). 34

T.: the contemplating reflection. — *ayāt* ist das Gedenken; vgl. parth. *aβyās-* gedenken, *aβyād* das Gedenken.

Das Gehirn ist wie ein Haus für sie (= die genannten Fähigkeiten). 35

mazg i sar = Mark des Kopfes = Gehirn. — *vīr*, *ōš*, *xrad* und *ayādaī* bilden mit dem *mazg* zusammen eine Fünfheit (s. JUNKER, Über die Quellen; öfter).

Was die Belehrungen ausspricht, ist die Zunge; 36

T.: the instruction uttering tongue. — *āmōh-guftār hizvān*: der Lehren-Sprecher (ist) die Zunge.

was Lehren anhört, ist das Ohr; 37

T.: the instruction hearing ears. — *āmōh-xšnūdār* — *gōš*: der Lehren-Hörer (ist) das Ohr.

38 was den Geruch wahrnimmt ist die Nase.

T.: the smell feeling nose. — Wörtlich: *bōi mālāk* = an den Geruch rührend, (sich) reibend.

In der hier auftretenden Reihenfolge ist der Aufbau der Seelenkräfte nach der Psychologie des Verf. unseres Textes:

1. Sehen (§ 30), Träger *časm*
2. Wahrnehmen: a) Auffassen (§ 31), Träger: *mazg*
   b) Erinnern (§ 32), Träger: *mazg*
   c) Urteilen (§ 33), Träger: *mazg*
   d) Gedenken (§ 34), Träger: *mazg*
3. Sprechen (§ 36), Träger: *hizvān*
4. Hören (§ 37), Träger: *gōš*
5. Riechen (§ 38), Träger: *vēnīk*

Ob die hier genannte Abfolge in der Aufzählung ursprünglich ist oder nicht — man kann nach unserer Anschauungsweise 1. zu 4. und 5. stellen —, ist nicht so wichtig, als daß unsere Fakultas des Schmeckens und Tastens (*čāšišn* und *paθrmāyišn*, Šgv. 1. 8.) fehlt, der Zunge die Funktion des Redens (als einer seelischen Kraft!) zugeteilt, und das von mir oben als „Wahrnehmen" zusammengefaßte Kollektiv augenscheinlich im *mazg* lokalisiert wird.

Vgl. den Gang (§ 64) vom lebendigen Willen zum Denken, Reden und Handeln, und § 63: *dil* = *katak i mēnišn* (=Denken).

39 (Für sie alle ist) eben darum der Kopf von hervorragender Bedeutung.

T.: From the same reason wonderful is the head. — *awd* = Šgv. *mahā*, *mahattara*, mit der Übersetzung „wonderful". Der Sinn ist aber hier: von hervorragender Bedeutung. Der Skrt.-Text hat *pradhānam* Hauptsache, Hauptgegenstand.

Man könnte auch übersetzen: aus eben diesem Grunde — weil alle die genannten Vermögen und Organe in ihm lokalisiert sind — ist der Kopf von hervorragender Bedeutung.

40 Nicht weit voneinander haben einen Ehrensitz durch (ihre) Spitzenstellung inne

Alle Hss. haben *sarīhā*. ANKLESARIA schlägt vor, *sar gāh* dafür zu lesen, was in Phl.-Schrift nur eine gringfügige Änderung (da dd, statt da da) bedeutete und einen leicht begreiflichen Lesefehler darstellte. ANKLESARIA liest den vorauszusetzenden Phl.-Text: *u andar apēdūrīh nišīm i vazurkīh pa sar gāh dārēt*. — T.: nimmt diesen § zum vorigen und übersetzt: From the same (was sich dann nur auf § 27, die Abgrenzungsfunktion des Gürtels, beziehen kann) reason wonderful is the head, (§ 40) that within no-distance it holds the seat of greatness for chieftainship (= headership or in eminence). Das setzt die Lesung: *ku andar apēdūrīh*

nišīm i vazurkīh pa sarīh dārēt voraus. Was T. gegen ANKLESARIAS *sar*gāh* sagt, trifft nur, wenn man *sar-gāh* liest. *sar nišīm i vazurkīh pa sar-gāh dārēt* könnte aber 1. heißen: der Kopf nimmt einen Ehrenplatz (T.: seat of greatness) ein (am Orte des Kopfes =) am Kopf und 2. wenn man *gāh dārēt* zusammenfaßt: nimmt ein Ehrenplatz am Kopfe ein. All das geht m. E. nicht. Ich trenne daher § 39 und § 40 voneinander und verbinde letzteren mit § 41. Ich nehme an, daß ausgedrückt werden sollte: (§ 27) Das Kustik ist Grenzzeichen, (§ 28) denn der menschliche Leib wird dadurch, wie der Makrokosmos, zweigeteilt. (§ 29) Die obere Körperhälfte entspricht der himmlischen Raststätte mit ihren Lichtern. (§ 30) die Augen, (§ 31) das Erkennen, (§ 32) das Gedächtnis, (§ 33) die Vernunft, (§ 34) das Nachdenken, (§ 35) sie sind im Gehirn zusammengefaßt. (§ 36) die Zunge, (§ 37) das Ohr, (§ 38) die Nase, (§ 39) für sie ist als den *afzārān ī gētīk* (Šgv. 1. 9.), der Kopf von hervorragender Wichtigkeit. (§ 40) Nicht weit voneinander haben einen Ehrensitz immer durch die Spitzenstellung (*pa sarīh* oder *pa sar-gāh*, den Spitzenort) (§ 41) (Funktionen) wie das Sehen, das Hören, das Sprechen und Riechen. Diese Deutung setzt die Lesung *dārēnd*, sie halten, haben (inne), statt des *dārēt* der Hs. voraus und das Wort Ehrensitz für die Gruppe *nišīm i vazurkīh*: Sitz der Größe, des Ansehens.

(Tätigkeiten) wie das Sehen, das Hören, das Sprechen und das Riechen. 41

‚Schmecken' wird nicht erwähnt. Die Zunge ist Trägerin der Rede.

Und all der Schönheit, Erleuchtung und Weisheit Stätte oben am Kopf entspricht dem Lichthimmel, der Stätte der Lichter. 42

T.: And the places of all the beauty and light and knowledge is in the topmost-part of (or: which is) the head, well-resembling the paradise, the place of luminaries.

Aber so ist es auch bei den Pflanzen. Aus Schönheitsgründen, Freiheit von Erdverschmutzung und Sicherheit (ist) bei ihnen der Sitz der Blüten, der Früchte und anderer wichtiger (Dinge) ganz oben auf den Zweigen und Ästen; 43

T.: Even so are the trees of which — for (the sake of) beautifulness and not-dustiness and fearlessness — the place of the blossoming of fruit and other desirable things is in the topmost — part (or height; namely in) the twigs and shoots. Zu lesen ist: *kēšān pa hučihrīh u apēxākīh u apēbīmīh, vaškōf u bar u apārīk apāyišnīh gāh*, (*pa*) *bālistīh i tāk u dēšak*: bei denen aus Schönheit und Staubfreiheit und Sicherheit der Blüten-, Frucht- und andere Gehörigkeiten-Ort die Gipfelstellen der Zweige und Äste (ist); der (mit T.) die Gipfelstelle, (d. h.) die Zweige und Äste, (ist).

44 und die untere Hälfte (ist) der Ort des Dunges und des Ungepflegten; er ist dem Orte des Übels vergleichbar.

T.: the place of urine and excrements. — Skrt.: *sthānaṃ purīṣamūtrayoḥ* der Ort der Exkremente und des Urins, wonach T. wohl übersetzte. Es steht keineswegs fest, wie das Pāzand zu lesen ist, denn das *xᵛ*-Zeichen unterscheidet sich in den Hss. meist nicht vom (jodierten) *h*-Zeichen, welch letzteres deutlich in Hs. M steht. Man kann also zwischen *xᵛasīn-išn* und *xasīn-išn* schwanken. Es gibt ein Pāz. *xᵛasunāk* (Šgv.) ausdörrend, röstend, das zu np. *xušk* gehört und ebenso ein *xᵛasānīdan* (Mx) austrocknen, ausdörren; aus-, vergießen, ausstreuen (Getreide). — JAMASP ASANA, Phl.-Wörterbuch IV (1886) liest *xusînêd*: may dry, may become dry, und hat eine unserem *xᵛasīn-išn* entsprechende Phl.-Schreibung, die er *a-našīn-ašné* (= *a-nišīn-išn*) liest und als Adj. not decaying, not destroying übersetzt. Alles das führt nicht zum indischen (und T. s) Bedeutungsansatz. — ANKLESARIA hat im Phl.-Text: an dd-dn dan n, was der Pāz.-Form *xᵛasīnīšn(īh)* entspricht, die aber nur Austrocknung oder dergleichen meinen kann, möglicherweise (bei Fehllesung von zugrunde liegenden Phl.-Zeichen) auch „Ausgießung", vielleicht ein Euphemismus für urinieren. All das ist Hypothese. Auch *an-āpātān*, das Pāz. *anāwadān* entspricht, heißt: ungepflegt, wüst, unangebaut (Land). So kommt man nur zur Übersetzung: die untere Hälfte ist der Ort der Trockenheit und ungepflegt. Sinnvoll ist nur die Sanskrit-Übersetzung, was auch T. s Meinung war. Nur enthält sein Kommentar nichts zu ihrer Begründung. Unser Übersetzungsversuch von § 44 bleibt daher fraglich in der Nuance.

Ich gebe *dōžaxv* „übles Dasein" nicht mit dem christliche Stimmungen und Vorurteile erweckenden „Hölle" wieder, wie es gewöhnlich geschieht, und was falsch ist.

45 Und was in der Mitte ist, der Leib (Bauch), ist die Welt der Mischung und Scheidung, die Kraft, die hereinzieht und festhält und verdaut und (wieder) auswirft.

Ich lese: *u ān i mayān, aškumb, gēhān i vimēxtakīh u vičārišn(īh), zōr i āhanzāk u gīrāk u vihārāk u spōzāk.*

T. wenig abweichend und im Kommentar mit ausführlicher Begründung: And that which is in the middle, (namely) the belly, is the mixture separating world (= place).

Zu *vihārak*, Pāz. *vahārā*, vgl. GIrPh. Ib. 50: np. *govārā* „(leicht) verdaulich", gegen HÜBSCHMANN PSt. 163, dem Formen mit anlautendem *vi-*, *va* damals nicht bekannt waren. Pāz. *guhārā* ist m. E. bloße Orthographie für *gu(v)ārā* (d. i. guuuārā!). *vahārā* stellt dann eine kombinierte Schreibung aus *vikārāk* und *guhārā* dar. (Vgl. mp. *-k-* > np. *-v-*

in Pāz. *guvāh* Zeuge und Pl. *-ūkān* in *yātūkān*, np. *ǰāduvān* Zauberer). Jedenfalls hat *-h-* von *vahārā* keinen etymologischen Wert.

Dort (im kosmischen Bereich) entspricht die materielle (= irdische) Welt, die (auch) eine Stätte der Mischung ist. 46

Ich lese: *ānōk*: *gēθīh humānāk, i vimēxtak* (Gemischtes).

Auf die beiden (mikrokosmischen) Teile hinzuweisen, das ist der Grund, warum man das Kustīk in der (Leibes-)Mitte trägt. 47

Ich lese: *dō bahr namūdan, ē čim i dāštan i kustīk pa miyān*. Der Inder scheint zu übersetzen: (Es sind) 2 Verschiedenheiten der Ursachen zu zeigen, warum man das Kustīk in der Mitte (des Leibes) trägt.

Und in Analogie dazu ist das Aufzeigen und Sichtbarmachen (des Gürtels) gerade auf dem eigenen (Körper-)Rund (= Taille) ein Symbol der Dualität. 48

Im Dienste eines Herrn auch, als symbolischer Hinweis auf die Unterordnung, ist das sich Umgürten (d. i. das sich zur Dienstleistung fertig machen) etwas dem Kustīk Entsprechendes; 49

Lesung: *andar-ča parastišn i xᵛatāyān, pa nišān-namūdārīh i bandakīh, miyān i tan bastan kustīk humānāk*. Meines Erachtens hat T. richtig gesehen, daß das *humānāk* des folgenden § zum vorhergehenden gehört. Die Wendung np. *kamar bastan* heißt allein freilich nur sich fertig machen, bereit machen, zum Werk. Es gibt aber die Wendung: *dar xedmat-e kasī kamar bastan*, die jemandem mit Leib und Seele dienen bedeutet, wozu als Gegenstück: *kamar az meyān-e kasī gošādān*, oder (STEINGASS) *kamar dozdīdan*.

und (so) trägt man ein großes Zeichen der Unterordnung (unter den höchsten Herrn), indem man das Kustīk umgürtet, 50

Lesung: *u* (*āngōn*) *vazurk nišān i bandakīh dārēt pa miyān dāštan i kustīk*.

und Unzählige sind davon überzeugt, daß es (tatsächlich) ein Symbol der Unterordnung ist. 51

Lesung: *amarkān-ča patiš xᵛastukīh, ku nišān hast i bandakīh*.
Hast drückt die tatsächliche Existenz mit Nachdruck aus.

Geradeso, wie man vom *namāč* („Ehrerbietung") weiß, daß sie zu verrichten ist (*namāišn hast*), indem man den Kopf senkt, 52

so (folgt) auch aus dem Namen („*namāč*") selbst, daß es eine Verrichtung („*namāyišn*") ist. 53

54 Und in den Zeremonien der Eingeweihten erkenne die Auswirkung (der Lehre), die besonders das Symbol (des Kustīk) besitzt!

T. hat diesen § hin und her gewendet, ohne doch zu einer befriedigenden Übersetzung zu kommen. Nach ihm bedeutet er: And in the performances of the wise the symbol of the brilliance of the discriminator is especially kept. Jedenfalls steht fest, daß eine gedankliche Verbindung zum vorausgehenden § nicht besteht. Auch der folgende § ist in sich klar und bedarf keiner Ergänzung aus dem vorhergehenden. Nach T. ist *vičēn* ein Nomen mit der Bedeutung „Unterscheider", „Unterscheidung". Man bekommt damit aber keinen Sinn in die Wortreihe des §. *Vičīn* (*vičēn*, d. h. Kausativ zu *vičītan*) kann aber, wie in § 5, auch Imperativ sein und „unterscheide, erforsche, bestimme" heißen; dann kann man lesen: *u andar kartak i dānākān / vičēn breh / i nišān* (= *kustīk*) *nāmčistīkīhā dārēt*. Man begegnet in dieser Sprache öfter mit *i* angehängten Relativsätzen. „Erkenne, erforsche, bestimme den Strahlenglanz (*breh*), den gerade das Symbol (des Kustīk) besitzt!" Und zwar: „auch in den rituellen Handlungen (Zeremonien) der Eingeweihten (Weisen)". — Gemeint scheint, daß auch die priesterlichen Betätigungen als Auswirkungen der Licht-Natur des Kustīk zu verstehen sind. Vgl. oben § 19, Ende.

55 Das Kustīk der Zaraθustrier tragen, ist Sitte und Brauch derer, die den Weg des Rechtes weisen,

Lesung: . . . *i rāst namūdārīh* (*namūdārīhā*).
Wenn man *rastak* liest, kommen die Bedeutungen „Brauch, Verhalten", „Regel(mäßigkeit)" in Betracht. *ristak* sind Angehörige der Lehre, wenn *yut-ristakān* im Dk. Sektierer, Andersgläubige meint. Kann *rāst nimūtārīhā*: Recht nachweislich = von Rechts wegen, heißen?

56 und ein Symbol, welches die Angehörigen der (Licht-)Lehre kennzeichnet;

Lesung: *u nišān i dēnīk-daxšakīh*

57 d. h.: „ich bin ein Unterscheider, kein Nicht-Unterscheider";

hom muß kein Fehler für *hēm* sein; vgl. die Sanskrit-Übersetzung. Es kann das persönliche Bekenntnis eines jeden *dēnīk* meinen: „ich gehöre zu den Dualisten, die Licht und Finsternis unterscheiden", oder: Entscheider, der sich für das Licht und gegen die Finsternis entscheidet.

58 denn von uns ist unterschieden worden: was zum oberen Teil gehört, ist der Sitz der lichthaften Dinge (Mächte),

Lesung: *čē-mān vičīt ēstāt ku*: *čē ān i apartarīk, rōšnān nišīm*.

und was zum unteren Teil gehört, ist der Sitz der finsteren Dinge (Mächte), 59

Die Phl.-Hs. hat statt Pāz. *frōtēn*, das dem *apartarīk* entsprechende *frōtīk*.

doch was zum mittleren Teil gehört, ist der Ort der Vermischung und Scheidung. 60

Es ist möglich, auch zu übersetzen: was zum Mittelteil gehört, die oder der Vermischung, — ist der Ort der Scheidung (der lichthaften und finsteren Bestandteile).

Als zweites kommt in Frage: Da die Geschöpfe den Schöpfer durch geistigen Gehorsam lobpreisen und ihm ihre Verehrung erweisen, indem sie seine Gebote erfüllen, (so) erweist sich die Bekundung (der Verehrung) und die Gebotserfüllung darin, daß man um die (Leibes-)Mitte das Band trägt. 61

dit ēn ku: čiγōn šnāyišn i dātār / hač dāmān / pa tarsākāhīh i mēnišnīk u parastišn i framān-barišnīk — (āngōn) paitāk-kunišnīh u framān-barišnīh namūdārīh / pa miyān-dārišnīh i band. Zweites ist dies: wie Lobpreis des Schöpfers / von Seiten der Geschöpfe / durch geistigen Gehorsam und auftragerfüllende Verehrung — der Kundtuung und Auftragserfüllung Erweis (ist) durch inmitten Tragen des Bandes.

T. möchte ändern und lesen: . . . *u parastišn i framān-barišnīh, namutārīh u paitāk kunišnīh i framān-barišnīh* . . . the showing and evident making of the fulfilment of commands . . .

Es liegt für Umstellung von *namūdārī* kein Grund vor, wenn man nicht auf die unmittelbare Folge von *framān-barišnīk* und *namutārīh* in Hs. TD_3 hinweisen will, die doch wohl anders zu deuten ist.

Dagegen ist eine hiervon unabhängige Abänderung von *u* in *i* in *paitāk-kunišnīh i framān barišnīh* möglich.

Man müßte dann übersetzen: (so) erweist sich die Bekundung der Gebotserfüllung darin, daß man . . .

Das bedeutet: „da ich im Dienste („Diener") bin des allwissenden Schöpfers, so bin ich (an ihn) gebunden (und) nicht ungebunden". 62

T.: as we are bondmen of the all-knowing Creator; also: „Leibeigne, Hörige" für *bandak*. Ob in der Zeit, da dieser Text entstand, noch (feudale) Leibeigenschaft bestand?

So wie wir das Kustīk um die Körpermitte gebunden haben, am Leibe („Herzen"), dem Haus der Gedanken, so sollen wir (unsere) 63

Gedanken gebunden halten, fern von jeglicher Sünde und der Ablehnung der Gebote des Schöpfers,

Lesung: *čiγōn-mān bast ēstēt kustīk / (andar) miyān i tan / pa dil, katak i mēnišn / āngōn-mān bastak-dārišn i mēnišn / hač harvist vināh / u framān-spōžīh i dātār.*

T.: hat sich in seiner Übersetzung für: „in the middle of the body at the heart-abode of mind" entschieden.

64 so daß (sie, die Sünde und Ablehnung) sich ja nicht, während man kustīklos umhergeht, von unserer Willenskraft (Lebenskraft) her mit dem Denken, vom Denken her mit dem Reden, vom Reden her mit dem Handeln verbindet.

Lesung: *ku mā patvandīhāt / apēbandīhā / hač-mān ox^{v} ō mēnišn / hač mēnišn ō govišn / hač govišn ō kunišn.*

T.: so that may it not be connected, because of the non-binding, from our conscience to thougt, etc.

Im Kommentar und der Übersetzung nimmt T. *ox^{v}* im Sinne von „Bewußtsein". Es steht aber mit dem intentionalen *kāmak* in Beziehung, das *ox^{v}* gelegentlich ersetzt. Vgl. die Nach- und Hinweise bei R. C. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrian dilemma. Oxford, 1955, S. 53 N. 1. *Ox^{v}* ist Sache des Nervus vagus und des Sonnengeflechtes, nicht des Großhirns. Es schafft Stimmung, Neigung, Lust oder ihr Gegenteil. Es ist gefühlsartiger Natur. Es überschattet und beherrscht dadurch die rationalen Faktoren des Denkens, Redens, Handelns. Eine interessante Stelle über *ox^{v}* steht DkM. 28, 2: *Vohuman mēhmān apar ox^{v} u ox^{v} x^{v}atai apar kām.* — Hertel hat aw. *a-hū* meist mit „(Be-)Herrscher" übersetzt; Nyberg, Rel. 268, durch „Lebenstrieb". Von einem *rāh (i) hač ox^{v} ō mēnišn* ist DkS. I. 53 11 f. = DkM. I. 48. 17 f. (abweichend) die Rede. DkS. 17. 95 (73) wird *ox^{v}* vom Herausgeber mit „life" übersetzt. Die Bedeutung des Wortes *ox^{v}* bedürfte einer genaueren Untersuchung. Vgl. Šgv. 2. 88.

65 Immer ist der Gedanke des Kennzeichens (fest)zuhalten: „ich bin im Dienste (‚Diener') und bin nicht dienstlos";

T.: Always mentally the characteristic is to be kept, that we are bondmen, not without the bond.

66 kommt doch die Bezeichnung Dienstbarkeit (*bandakīh* = Gebundenheit) von Band (*band* „Binde, Schnur"),

67 d. h., unser Band (gilt) einem anderen (dem wir verbunden sind), nicht uns selbst.

Und (Er, der andere) heißt „Herr" (*x^{v}atāi*), weil sein Band für uns selbst (*x^{v}at*) ist, nicht für jemand anderes. 68

T.: the name of Lord (*xvatāy*) is this that his bond is unto self (*xvat*), not unto someone else.

Eine Anklang-Etymologie, die aber in der Analyse nicht falsch ist: *x^{v}atāi* = αὐτο κρατωρ.

So ist also das Tragen des Kustīk ein Symbol der Gebundenheit an einen anderen, der selbst der „Herr" ist, der Höchst-Weise. 69

(Das sind) die wichtigsten Gründe, welche die zarathustrischen Kenner der Urlehre als das Gewand betreffend (kennzeichnend), den Verstand ordnend und die Gemeinde belehrend offenbart haben. 70

T.: (Thus) the supreme reason (or explanation of the sacred-cord) is that the wise man of Zarathustra have made evident the entire religious system (or usage) by its being a good symbol — by its being a path of intelligence (or discrimination) and by its being an instruction of the community.

Ich lese: (*ān*) *apēr čim, i dānākān i Zaraθušt i hamist dēnīh / brahm huda-xšakīhā, u xrat ristakīhā u ramak āgāhīhā, — pēdā kard.*

Dabei setze ich die Richtigkeit der Lesung *ramak* voraus. Sie wird durch die Hss. H_3 und CI_{29} gestützt, während TD_3 die im Text stehende Form *ruam* hat, wobei das *u* gestrichen ist: also *ram*, neben *ramak*. Die Verwandlung von *i* in *u* ist bei der Schreibweise der Hs. ohne weiteres möglich.

Für jeden, wer es auch sei, ziemt es sich, das (ein-)zuhalten wie ein Gebot (einen Befehl). 71

T.: nimmt das alleinstehende *framān* als eigenen Satz: it is a command.

Lesung: *har-či / dāštan sačēt: framān*. Man kann *har* + *čit* voraussetzen; andernfalls ist T.s Vorschlag *har kē* zu folgen.

(Das Gebot) nicht einhalten, (heißt) ungehörig, überaus sündhaft und gebotbrüchig (leben), 72

Die Adv.-Formen *asačakīhā* usw. machen Schwierigkeiten. T. äußert sich nicht darüber; er übersetzt: not to keep it on, is (connected) with . . Aber das erklärt nicht die Verwendung der *īhā*-Formen. — Der Sanskrit-Übersetzer hat die stereotypen *tayā*-Formen.

denn die Sünde beginnt da, wo man das nicht tut, was sich ziemt und das tut, was sich nicht ziemt. 73

T.: because the limits of sin are not to do that which befits and to do that which does not befit.

74 Das (alles) aus dem genannten Grunde: wenn wir (auch nur) einen Schritt ungebunden (und) ohne die Gebote zu beachten umhergehen, so ist das eine schwere Sünde;

Lesung: *ān hač ham čim: ka ē gām apēband(īhā u) apēframān-burtārīhā ravēm, grān gunāhīhā;* wörtlich: das (ist) aus demselben (= früher genannten) Grunde: wenn wir einen Schritt ungebundenerweise und unbotmäßigerweise gehen, (ist es) auf schwer sündige Weise. — Etwas abweichend T. s Kommentar.

75 weil wir uns selbst außerhalb der Gebundenheit gesetzt haben,

76 und wir die Bindung des Denkens, Sprechens und Handelns aufgegeben haben.

77 Vollendet

78 in Wohlbefinden und Freude und Segen unter der Herrschaft aller Wohlgesinnten und sich Wohl-Verhaltenden.

79 Für den (diese Hs.) geschrieben worden ist, möge sie ein gutes Omen sein.

80 Möge er (sie) nach 150 Jahren seinen in der Lichtlehre erzogenen Kindeskindern übermitteln,

81 wenn es Gott gefällt.

82 Hat einer große Talente (*hunar*) und keinen Verstand (*xrat*), dann nützen ihn (auch) die großen Talente nichts.

Wörtlich: Wenn einem (*ka-š*) große Talente oder Geschicklichkeiten (und) nicht Verstand — dann (sind) von ihm die großen Talente weg.

83 Verstand (aber) ohne Unterweisung ist etwas Armseliges

84 und Unterweisung ohne Verstand ist etwas Dürftiges.

VII. Kommentar

zum Texte des Pdk.

von

JEHANGIR C. TAVADIA

1 To judge from the appositional terms explained below, here *pus* 'son' and in 4 *pit* 'father' may have been meant figuratively – in the sense of 'pupil' and 'teacher' respectively, as among other people. *dānišn-kām*, lit. 'desirous of knowledge', but the meaning 'a student of philosophy' can be justified. For 'philosophy' cf. in 4 the parallel term *dānākīh dōst* 'a friend of knowledge (or rather wisdom)', which at once reminds one of the original Greek sense of 'philosopher'. As to the use of 'desirous' for 'student, learner' we have the same semantic development not only in Arab. (pers.) *ṭalib* from *ṭalab* ('desiring', but even in Av. itself: s. Y. 9. 22 where *katayo* (*katay-*, *kati-* from *kan-* 'to desire, to love') certainly means 'student', and not simply 'gern, willig', as the context shows,–especially the oppositional *naska-frasaho-* 'the investigators of the Nasks. Mark also the logical enumeration, thus obtained, firstly of elderly people like racing warriors and child-bearing matrons and then of younger ones like students or novices and marriageable maidens. Lommel's doubtful repetition of the earlier translators 'Hausväter (??)', has little to recommend.

2 "Expound to me why do we consider the walking about without having tied on the sacred-cord . . .". Thus, by omitting the two *i*. By retaining them one can render thus: 'expound to me the reason for walking about without having tied on the sacred cord, which (act) we consider as a very heinous sin'. But this is more than clumsy. The other is not only quite simple and natural but also agrees with the Dk. parallel: *čim anaiwyāst kustīk raftan pa vinās dārīhēt* 'why is held the walking about without having tied on the sacred-cord a sin?'–*čem* has this meaning in several questions here and also perhaps elsewhere, but in the ignorance of this fact someone took it in the usual sense of 'reason, cause' and added the connecting *i* after it and later on the relative *i* to join the next clause. There are many such wrong corrections or additions in the text.

3 "And, what is the reason for the tying on the sacred-cord itself?" Thus, by supposing *ku-š* (of M 67) to be a later addition like the two *i* in 2. For this supposition, however, there is no apparent reason. Nobody would think of adding it, unless he considered the preceding

as going with 2 and the following as explanatory gloss which required the introductory *ku*. – Supposing, however, that *ku-š* ist genuine I should prefer to read *bandēm* instead of *bastan* (expressed originally by the ideogram plus the ambiguous ending used for *-tan* as well as *-ēm*, *ēt*, etc.) to bring this in harmony with *hangārēm* and, though not necessary nor certain, to attach a developed sense to *čem*, namely '(symbolic) explanation', cf. 'meaning, signification' recorded for Np. The translation would then be: 'and (why) do we tie on the sacred-cord itself, that is, what is the (symbolic) explanation for it?

The other translation is simpler and, moreover, it brings out the slightly different question met with in another parallel text.

One may think that *čē* does not signify here 'because', but rather 6
'that' (*ku*). This signification however is nowhere ascertained – not even in the phrase *ēt rāδ čē*, although Nyberg Hb. 2. 44 thinks so; s. below on 12. Moreover, the author can really have meant 'because', he argues that because the religion has two functions, one must distinguish between them in order to understand and appreciate its teachings properly.

Mark that the Skrt. does not use any common term for the religion in the language, but adapts the Mp. *dēn* as *dīni-*, thus giving it a special significance, namely, that of the religion par excellence and not of any religion as such. One can understand that it is treated as fem. as ist done also in Gujarātī; but why the *-i* formation?

The addition of the copula is here justified, not so at the beginning 10
of 9: 'And (there is) a reason . . .' Else one may consider *u* to be genuine, leave *ka-š* as it is, and render 10 thus: 'And that is when its . . .' But I feel that the author meant only one sentence instead of these two artificial ones. Now one can get such a sentence even without omitting *i* after *ān* and without changing *ka-š* into *ku-š*; take *i* as *ē* 'time' (s. BARTHOLOMAE, ZsāsR. 3, 26f., 62f.) and render thus: 'is at that time when its . . .' But feeling that the author would rather make a positive assertion about his religion and not a limited or conditional one at this point, we must prefer to assume the common mistakes and render the sentence accordingly. One may choose the alternative version for other reasons; cf. also 14.

The clause beginning with *hač* 'in' is added for the sake of clearness or emphasis as regards the two functions of the religion (7–8). It is possible to connect it with the far away *gowišnān* 'statements', but not with the just preceding *ananbasān* 'non-contradictory' which requires *apāk* 'with or to' (12, 14 cf. also Šgv. 1. 31 *ēvak apāk dīt*, but Mx. 1. 37f. *ēvak andar dit*.).–For *hač* = in s. Mx. 8. 18, 19 etc. where the Skrt. justly renders it with the loc. In the present case the Skrt. uses the abl. 'from', which one may adopt too–but it is probably due to the misconstruction of *nigēž* as verb *pratipādaya* 'teach from the two . . .'.

The gen. *jñānasya* and *pratikaraṇasya* show that the original is to be read *dānišnīk* and *virravišnīk* – not as in the edition. My translation '(that which is) pertaining to knowledge and pertaining to belief', ist based upon this ground although 'knowledge' would be often simpler and even correct.

11 The Skrt. construes: 'that which is the existence of (what pertains to) knowledge'. One can of course thus take *dānišn-(īk) hastīh* as compound, but cf. the parallel 12 where *anāhastīh* is separated by the phrase *ham cim rā*.

12 *ham* 'same' in this phrase does not often refer to anything preceding but to a follownig statement, as if *ham* means 'this', s. SūrS. 15c. The reason is here introduced by *čē* 'because', cf. German 'aus diesem Grund, weil', although the English idiom is 'for this reason that'. But one cannot therefore conclude that *čē* means 'that' in the phrase *ham* (or) *ēt rāδ čē* too.

In order to be consistent about the pair *dānišnīk* is rendered by 'what pertains to knowledge': the Skrt. ist not decisive here, for it presupposes also *dānišn* as in 13. In any case the idea would be clear with one of them alone – without *bun i* 'the fundaments of', cf. on 13.

13 Here 'fundament' alone would serve the purpose, unless the phrase is meant to be 'knowable fundament'.

hastīh 'existence (= reality)' is not only presupposed by the Skrt. but can also be traced in *-ī* and Phl. *-īk* of the Mss. except TD_3 which alone has *hast*, whence the Edition. Therefore one need not be critical and ask whether it is preferable to change *u* into *ī* and render the

phrase 'existing knowledge' instead of 'knowledge and existence (= reality)'. Similarly the omission of *u*(*t*) in two Mss. need not lead us to read *dānišnīk hastīh* 'knowable existence (= reality)'.

The sentence becomes more smooth by the addition of *ka* 'when' 14
after *u* 'and'; in which case one may prefer the alternative translation in 10 too, and thus bring out a parallel statement.

I belive *ī* has the sense of 'as'; cf. Šnš. 2. 55, 92 and the usual idiom 15
čigōn-am guft 'as I have said' etc. It is no use translating mechanically as the Skrt. does: 'which I have written above', Anyway we must assume a lacuna or some preceding chapter in order to justify 'above' – since there is no reference to the matter in the extant piece.

Here again the addition of *ī* after *ān* is due to the reviser. Following 17
the context and also the Dk. parallel, which has not got this *ī*, I omit it and take *ān* in the sense of 'this'. One can of course translate the text as it is, but then 'this' must be added: 'that which is evident from it is (this)'. The other is more natural.

One expects the usual *ku* 'namely' before the statement *ka* .... '(even) when ...'; but it does not occur in the Dk. parallel also. It is because of the same reason, namely the agreement between the two texts, that the emendation of *ka* itself into *ku* and of the following *pat* (in *pat čiγōn*) into *bē* 'but', is not advisable; else the translation would be: 'we do not get a complete reason, but why is ...'. Note that I have connected *buvandak* with *čim*, but it can also go with the verb as an adv. 'completely'.

It is probable that we have to read simply *virravišn* istead of *virravišnīh ī*, since we have often observed the anomalous form *-išnīh* instead of *-išn* and the incorrect addition of *ī*, and take it in its verbal sense: 'why is to be adopted the path ...'. The sense remains the same, but it comes out more clearly and forms a more exact parallel to 'why is to be practised (or fulfilled *kunišn*) the path ...' of the Dk., wherein too however a doubt is not lacking: beside *kunišn* there is a var. *kunišnīh* which suggests the reading *kunišn*(*īh*) *ī*.

Following the Dk. parallel one may add *ān* at the beginnend and 18
render: 'That is evident even with ("about") that,–namely ...–'.

19 Here begins a new link in the argument. Mark the change in though and also the reference to the question in 18 suggesting that the old point was brought to conclusion.

My transposition of *-č* after *ka* instead of after *ōē* is justified by the following *aδak-ač* as well as by the Dk. parallel, which however gives the verbal particle *ō* instead of the pron. *ōē*.

ut for the added '(and)', which may have the sense of 'that is' here, can be restored from the stroke after *vināpatāk* in the Dk. parallel.

The reading *dānišnīk* is put beyond doubt by the Dk. parallel. It forms part of the compound and means 'what pertains to knowledge', hence 'scientific'. It is not *dānišnīh* 'knowledge' as the Edition erroneously gives here and elsewhere, s. above.

rāh 'path' instead of *rā*(*δ*) is justified by the Dk. parallel and is also required by the following *ō kār* 'unto the duty'. Note that the Skrt. omits this *ō*, and shows no equivalent for *rāh* nor for *rāδ*, yet it cannot be said that *sačākīhā rāδ* is a combination of *sačākīhā* and *sačākīh rāδ*.

x^{v}*ēškārīk* (or *-īh*?) is omitted by the Dk. parallel, but we can retain it as adj. to, or forming a compound with the following. It is not necessary to insert *ut* 'and' between them and get a pair.

20 For the reading *yumē*(*v*) or *yumāk* and the meaning 'ever-united' The two things are spoken of as religous limbs or organs, *hannām* a specific, central-dialect form of *handēm*, in the Dk. parallel.

21 It is possible to read *patiyārōmandīk* and take it as adj. 'antagonistic' to *artīk* 'war'; but I should prefer to consider the other as a theological term 'antagonism' explained by the secular one 'war'. It is also unnecessary to make a pair out of them.

The addition of *vināsān ut bačakān* 'sins and crimes' after *dēvān* is remarkable. The terms are so to say personified and considered as superhuman evil powers – in apposition to or as explanation of the Dēv's. In Šgv. 4. 12, 16 too *bačakān* is used in a similar context. It would be a mistake to take the terms in the sense of 'sinners and criminals' as the Edition does by his correction *vināskārān*, (although he leaves *bačakān* as it is) and also as the SkrtTr. *pāpinām*, *doṣiṇām* before him. There were no sinners to take part in the primal antago-

nistic war between the powers of Good and Evil or Light and Darkness, nor can they be called 'invisible'. One may think that not the primal but the general war which is to be waged up to the end, is meant and that a distinction is made between 'visible' and 'unvisible' evil beings as in the case of diseases in 22ff., but that would require a great deal of emendation; and moreover, we do not know of any defeat of the sinners by means of religious ceremonies.
I have purposely used 'defeat' instead of 'destruction', which is also not the exact meaning of *žanišn*; because the evil powers are only defeated or put to rout or driven back in the contest at the beginning of the creation. Their destruction will take place at the end in the final struggle. The account of this contest ist not so graphic in the Zoroastrian writings as in the Manichean ones.

ast ī . . . . ast ī means 'partly . . . partly' or 'there are some . . . there 22
are some'. Not only the Skrt. has not brought out this sense in the mechanical mode of translation, but it has even obscured it by wrongly dividing the phrase in the second case by giving *ast* in 22 and *ī* in 23. Evidently the translator did not know the meaning of the phrase or at least did not apply it here.
pētākīk is recorded in the sense of *pētāk* which sense we require here—and not that of *-īh* given by the Edition.

For the addition of 'proved', which or the like is required by the adv. 24
phrase, cf. *gōwē(h)* 'thou mayest declare' or *guft* 'is declared' of the Dk. parallel.
One may object to the connection of *hamāk* 'all' with the far away *rāst* 'true', (that the Skrt. has done so, is no proof); therefore it may be taken along with the adjacent *čimīγ nimutārīhā*: 'by means of all (sorts of) reasonable (or explanatory) demonstrations'. The Dk. parallel omits *rāst* altogether and therefore cannot bring us to a decision.

šnāsakān is perhaps purposely used to denote 'gnostics' or the like 25
as distinguished from *dānākān* 'the wise or the learned'; cf. the use of *šanāsī* in *xudā-šanāsī* 'realisation of God', but the term is used for wordly sciences also.
That something is missing before this clause is evident from the

Dk. parallel, which has some other matter ending with *ōγōn vas* before *čiγōn*. One knows that *ōγōn* . . . *čiγōn* is an usual and natural construction. But even without this evidence the clause appeared to me too abrupt or unsuitable to be joined with the preceding, so that I thought of connecting it with the following – which has of course now become unnecessary.

26 The matter is quite evident. The end of the former one was clearly indicative thereof. The first *ī* is to be taken in the sense of *ku*. The Skrt. omits it altogether, but the fact that it does not render it as a gen. sign for the sacred-cord which is given in the nom. form as *kustī*, supports my view. For this view the second *ī* (the Skrt. *yat* 'which') is of course disturbing, but it may well be the redundant(?) *ī* or *ē* after *ast* which is met with now and again – and also here in the Dk. parallel, where however another interpretation is possible. If at all one may emend it into *ān* 'that' or the like.
The perf. *nipišt hom* 'I have written' has the force of pres. or even fut.

27 It should be perhaps emphasised that the compound *daxšak-nimūtārīh* is to be dissolved as 'showing-by-a-sign'. The idea is about the showing of the limit by means of a sign.
The Skrt. for *ī vīmand ī* should naturally be *sīmāyā(ḥ) yā*, not *sīmā yā* as the Edition gives; one *yā* is omitted by mistake in the Mss.

28 *gēhān ī kōtak* 'small world' is the Iranian equivalent of what is technically called microcosmos as opposed to macrocosmos or great world, universe. That the human body is a miniature copy of the physical world is a very common Iranian view, the most detailed account of which ist given in a special chapter on the subject in GrBd. 189. 2 ff. This chapter is treated by A. Götze (ZII. 2. 60ff., 167ff.) comparing a Greek parallel influenced by the Iranian or Avestan original.

29 *hačapar nēmak* as an adv. phrase can mean 'in the upper side (or part)' with any preposition. For 'superior' one require simply *apartar*, not *apartarīk*, but this recurs in 58 too; cf. also *pētākīk* in 22f. in the sense of *pētāk*. We have to take it as a peculiarity of the author. It is also strange that the Pāz. of this word is uniformly *-dar* and

not *-tar* as usual in the com. suf.; but I cannot think of any other formation.

The next word I should prefer to take as an abstract noun in *-īh* and not as adj. in *-īk*, whereby the sense would remain the same– with a slight verbal change: 'highly hospitable (= beneficial) luminaries' or perhaps 'the luminaries, the highly hospitable ones'. The Skrt. takes it as a concrete noun *abhyāgatāh* ' guests' (for some reason or other which we need not investigate) in apposition to 'luminaries' *rociṣmanta(ḥ)* (thus correctly two Mss., whereas *-taṃ* is a mistake of TD_3, mechanically adopted by the Edition), or the whole as 'the shining, superior "guests"'. It is possible that the reference was not properly understood. Such is at least the case in the Guj. version, which summarises the section as *ūpari γñānavantu chai* 'above (or in the upper part) is that-endowed-with-knowledge', thus omitting the reference to the simile. Moreover, the Guj. gloss on *abhyāgatāḥ* is *pāmyā* 'obtained', thus showing a total ignorance even about the usual sense of this term.

This clause about the eyes should occur before 36–38 to form a 30
distinct group along with the tongue, ears, and nose – as is required by 41 also.

The enumeration of mental faculties with their characteristic attri- 31–34
butes is interesting. The intellect must be called 'perceiving' *ālokayitṛ-*, for *ayāftan* often has this sense, cf. the Skrt. translation *avalok-*, *dṛś-*, and *nirikṣ-* in Šgv., although generally it means 'to get, to obtain'. Then it is very likely that *hōš* in 32 is exchanged with *awyātakīh* in 34, for it is the latter that undoubtedly means 'memory', whereas the former has the sense of 'consciousness' and the like. But at least once it is rendered with *smṛti-* too as here, Šgv. 1. As to *xrat* the matter is clear.

These first three faculties often form a group by themselves or along with others; whereas the fourth *awyātakīḥ* occurs rather rarely – if at all. A comparative study of the various definitions and figurative descriptions thereof would be a theme worth undertaking; but that cannot be undertaken here, I shall restrict myself to those in DkM. 48. 14ff.; 148, 20ff., because of their bearing on the present ones: *vīr nērōk xvāstār ut ayāftār, hōš ōǰ dāštār ut pātdār, xrat zōr nikīrītār ut*

vičīngar and *vīr pat xvāstan ut ayāftan*, *ut xrat pat nikīrītan ut vičītan*, *ut hōš pat dāštan ut pātan*. One sees that here too *ayāftan* is used along with *vīr* and *dāštan* along with (*h*)*ōš*, but the context is quite different and consequently the sense too. Along with *xvāstan* 'to desire' *ayāftan* can be said to mean 'to get, to obtain' rather than 'to perceive' and along with *pātan* 'to protect' *dāštan* signifies simply 'to keep' without any reference to the keeping by means of memory.

I need hardly add that *vičīngar* is rendered by 'discriminating' instead of 'discriminator' for the sake of uniformity with the other terms. One could have done also the contrary with all of them. Then *andēšišnīk* is adopted as is tacitly done by Edition, although the Mss. allow only *andēšišn*. Words in *-išn* have adj. sense when they form the second component of compound terms. Can we adopt it in other cases also? cf. below on *vičārišn zōr* in 45.

35 For 'place' the original has *katak* 'house' (Skrt. *gṛha-*), which is used in a similar context elsewhere too. In Mx. 48. 4 and 8f. the place (*gāh*) of *ōš* and *vīr* is similarly said to be the brain of the head, whereas the ultimate one of *xrat*, the heart (*dil*) is given, the first being the brain (= dexterity) of the fingers.

36–37 The Edition gives *guftār* and *xšnūtār* following TD_3; but I should prefer *guftārīk* and *xšnūtārīk* suggested by the other Mss. We required adj. forms as in similar cases here.

38 For 'feeling' the original has *mālāk* 'rubbing, touching, etc.' which is rather strange for the function smelling. Below in 41 a proper term is used.

39 *ham* 'the same' refers most probably here also to what follows as in 12. This fact in its turn suggests the removal of *ut* 'and' and the insertion of *ku* 'that' in its place. The occurrence of *ut* is a very common mistake, and *ku* may have been omitted by chance. Even by taking *ut* in the sense of 'that is' we cannot well fit it here.

40 The Mss. give *pat sarīhā*, but the adv. suf. *-īhā* has no justification because of *pat*. One may therefore take it as a scribal mistake for *-īh-* a mistake which is actually met with (s. MxA. 54 n 4.)
The meaning of *pat sarīh* would be 'in or for chieftainship' or perhaps

simply 'in eminence'–'eminently' (*unnatatayā*). The Skrt. here differs in various respects, and hence cannot be used as decisive evidence. For instance, it ignores *ī* and renders *vuzurkīh* by *mahattayā* as if there were *pat* befor it (instead of after, – which is of course possible). The author can well have used the phrase *pat sarīh* (or alone *sarīhā*) with purpose – as an etymological pun on the preceding *sar*; and if not in Mp., at least in Np. *sarī* is recorded in the sense of 'chieftainship'. Hence it is unnessary to follow the suggestion of the Edition and read *sar-gāh* 'the place of the head', especially when the idea of 'seeing etc.' being called leadership is not strange. Moreover, *gāḥ* can easily be misread as *-īhā*. The anomaly is that if the head is the subject the repetition of the same word is less likely, whereas one cannot assume that the body – mentioned far away – is the subject.

One may like to insert the copula before 'well-resembling' with the consideration that the author wanted to stress this point of resemblance; but 43 shows that he meant to emphasise rather on the things being at the topmost place. Like the Skrt. one may take *vahišt gāh* as a compound 'the paradiese-place'; but the rendering *uccatayā śirasi* can be accepted in part only. 42

The Mss. have *ū vaškōw ī* (in Pāz.). If *u* 'and' be genuine, *ī* must be omitted and, although not absolutely necessary but for the sake of similarity with other items, beautifulness, etc., we may read *viškōpīh*. But there is not reason why 'blossoming' should be coupled with beautifulness, etc. The Skrt. has done this, but most probably because *viškōp* is misunderstood as 'light' *prakāśatva*. It is better to omit *u* and take *viškōp ī bar . . . gāh* together. 43
The Pāz. *bālistī* can represent both *bālistīk* 'the topmost (part) and *bālistīh* 'height'. In either case the term resembles *bālistān* of the parallel sentence 42, and therefore, with or without *ī*, it stands in apposition to the following.

The construction of the beginning does not require elaborate justification. It is what one naturally expects in the context, and is also in conformity with the parallel sentences, especially 44. If the Skrt. puts the 'belly' and the 'world' in the genitive, one may take it as a mistake, which mistake is moreover quite common. 45

The middle part is rather obscure and equivocal. *Vičārišn by* itself cannot be connected with *zōr*, for *vičārišn zōr* is not the usual formation; and even with the insertion of *ī* between them they would not make good sense: 'separation (or clearing up) of strength' cannot be called suitable here. Hence *vičārišn* must be connected with *vimēxtakīh*, which itself is evidently connected with *gēhān*. Thus we get 'the mixture separating world (= place)'. One may construe the phrase thus also: 'the world (= place) of mixture and separation', but the other solution is favored by the Skrt. in the parallel case of 60 too. If one prefers, the following *zōr* can be connected with this whole phrase: 'the world (= place) of the mixture separating strength'; but the Skrt. takes it as appositional.

The Skrt. runs thus: . . . *sanmiśrāyā vivektā prāṇo ya* . . ., and not as the Edition gives: *sanmiśrāyā vivektrā prāṇāya*. Note that *vivektrā* is a mistake of TD_3; the other Mss. give the proper form just like those in 30ff.; and *prāṇo* is actually met with in TD_3, but the *mātrā* being written according to the older style, namely, on the left side instead of above the letter, the word was read by mistake as *prāṇā* instead of *prāṇo* in the other Mss. also, which, however, give the following *ya* as *yaḥ* thus showing that it is the translation of the rel. pron. *ī* and not a part of the supposed *prāṇāya*, the dative of *prāṇa*.

This term usually translates *zōr* 'strength', – but also *zōhr* 'oblation' the Pāz. of which being the same as that of *zōr*, and therefore often mixed up in Pahlavī writings too (s. TAVADIA, SūrS. p. 21). *prāṇa* can have this meaning in older Guj. works and even today *parāne* is colloquially used in the sense of 'by force, forcibly' with verbs like *kar-vuṃ* etc. Yet the Guj. gloss in TD_3 gives for it *prāṇa rūpīn vāyu* ('wind in the form of breath'). The other two Mss. which render the whole Skrt. version into Guj. omit this section probably by mistake but possibly also because it was not easily understood. This is perhaps the reason why a special attempt is made to render it more or less fully in TD_3, resulting in a different interpretation of the following terms. *śrīra ni madhi, udara ni viṣi, prāṇa rūpīn vāyu, saghalā śrīra ni dhari rahen chi, sarva avayavo nū halā-calā kari chi saghalā śrīra ni poṣi chi* 'in the middle of the body,–about the belly,–

the wind in the form of breath holds the whole body, directs the movement of all the limbs, nourishes the whole body.' The original speaks of the strength, that is the capacity of the middle organs which draw in the food, hold it, digest it, and throw it out.

The Pāz. *vahārā* or *gvārā* as one Ms. gives, is worth-noting. In Mx. 16. 38, where even the original has *gukār* (so also in GrBd. 189,14) with *gu*, it is *guhār* and so also in Šgv., which by the way renders it with the same Skrt. word. I believe *vahārā* is a scribal mistake for *gvahārā* and *gv-* points to the later orthography *gv* (*gu-*) though possibly to the earlier one *v* (*vi-*) as it does in the case *vahman*, *ērāvēž*, etc.

It cannot be said whether *mānāk* has any syntactical difference as 46
compared with *hu.mānāk*. The preposition *ō* has nothing to do with the point since it is omitted in 42 too; and moreover its omission in 46 might have been caused by *-ō* in the preceding *ānō* in the Pāz. For the alternative translation *ī* is considered as appositional, as is done by the Skrt. *pṛthvī-pratimaṃ samalaṇirmalam*. Here ends the interesting comparison of the microcosmos and macrocosmos (*gēhān ī kōtak ut dām ī vazurk*). It is independent of the above-mentioned GrBd. account, yet certain resemblance is worth-noting.

For the general statement about the upper part or head in 29 and 42 a detailed comparison is given in GrBd. 190. 4ff. Remarkable is the statement about the soul being like Ōhrmazd and the mental faculties like Amahraspands (10. 13ff.): *ruvān čiγōn ōhrmazd, hōš ut vīr ut marišn ut handēšišn ut dānišn ut uzvārišn čiγōn ān* 6 *amahraspand ī pēš ī ōhrmazd ēstēnd*. (*marišn* or *mārišn*(?) from *smar-* 'to remember' stands for our *awyātakīh* 'memory'; the ommission of *xrat* is stange, so also the addition of *dānišn* and *uzvārišn* the faculties of knowing and explaining, which does not seem to be the case elsewhere. It cannot be ascertained whether the comparison or, if one may say so the identification of the soul with Ōhrmazd is a mechanical affair suggested by the system at issue or is preceded by some such speculations as are met with in the Upaniṣads where ātman and brahman, the individual and universal souls, are indentified. Then also the statement, that the soul's place (hardly throne) is in

the brain of the head and its house is in the heart, deserves our notice (*ruvān-ač gāh pat mazg ī sar, katak pat dil*, 191. 2f.)

For the lower part there is no separate account but only a solitary remark between the two parts of the other comparison: *kūn čiγōn dōšaxv andar zamīk*, 'the posteriors are like the hell in (= under) the earth', 190. 12.

Still worse is the case with the middle part for which there is a somewhat doubtful remark in the list of the bodily parts like skin, flesh, etc., that the belly is like the sea *aškomb čiγōn daryā*, 189. 10. This may not be a quite inapt comparison, but besides being foreign to the other items there just precedes a statement where the dialectical synonym of *daryā*, namely *zrēh* is used. Moreover, the related parts like the stomach (*kumīk*), liver (*yakar*), and spleen (*spārz*) occur quite apart later on with more or less fanciful comparisons (189. 14ff.).

In short, this whole account is of little use for elucidating the obscure points in the other, which is also superior in various respects.

47 This sentence can be said to close the preceding matter by resuming the statement in 48. It does not begin a new matter as the Edition indicates.

The first ī (that before *čim*) is omitted in two Mss. although their Skrt. too has it: *hetoḥ*; the second, that before *dāštan*, is neglected by the Skrt.: *dhāraṇaṃ*. I doubt whether there is even a distant possibility for either of these wordings; whereas the mechanical insertion of *ī* is now an ascertained matter, s. also below.

48 The addition of the sacred-cord is suggested by the fem. forms of the preceding terms in the SkrtTr. But if this be wrong we can do without the addition, for the showing etc. can well be the subject, in which case we have to read them with *-īh* in stead of *-īk*.

Duality naturally refers to the polarity of Good and Evil referred to in the preceding account. Also the whole sentence is related to 47. Hence it is unnecessary to suppose that the duality refers to the relation between masters and servants touched upon in 49. But if *dōēh* stands simply for 'two-fold' and not 'duality', then the two-fold symbols refer to the following as well as the preceding matter.

With this sentence begins a new point in the symbolic explanation 49
of the sacred-cord; hence the addition of 'further' for its indication. But this new point (49–53) should be placed after 54–60 which continue the old one, as I show below.

The SkrtTr. takes *parastišn* in the religous sense of 'worship' – *ārādhanā*-, but the context demands the wordly or social sense of 'service' which is also commonly met with (cf. *parastār* 'servant' along with *mužda-bar* 'wage-earner, labourer' and *bandak* 'slave', Mx. 16. 33; with the latter, also in PV. 15. 10; *parastišn* 'service' namely of the King Ardavān, Kn. III. 1: *ut pat har ēvēnak parastišn ī Ardavān būt.*

The context lies in the exact meaning 'kings, lords, masters' of *xvatāyān*, the *parastišn* of whom can be only 'service' and not 'worship'. The SkrtTr. *svāminām* by itself is equivocal, but the context suggests 'gods'; s. below.

One may be tempted to take *xvatāyān* as 'Lord, God' since in Np. *xudā* neans 'God', and since for the pl. we have the analogy of *yazdān* which too like the sg. *yazad*, *īzad* has the same signification. But the Np. connotation is an innovation; before that the term meant only 'lord, master, king' in the wordly sense. The best illustration supplied by the respective nomenclatures of the 'Book of the Kings' or 'Royal Records' – *xvatāy-nāmak* in Mp. whereas *šāh-nāma* in Np.; for the rest s. BARTHOLOMAE, MiM. III, especially p. 11f., 25f. It should be emphasized, however, that *xvatāy* in Mp., a *West* Iranian Dialect, was not so commonly used for 'king' as *šāh* in Np. That usage was more prominent in Sogdian, an East Iranian dialect. It is not a mere coincidence that the orientation of the Šāh-nāma also is eastern: just remember the part played by the chief figure Rustam and his homeland Sīstān. The title *xvatāy-nāmak* can well be connected with these two facts.

Now from the correct interpretation of the initial phrases it is evident that the author's object is to apply the argument by analogy or simply to make a comparison: The tying of the middle of the body, that is, the well known idiom *kamar bastan*, in the service of one's masters or friends is the proof for or resembles the keeping of the sacred-cord there in the service of the Great Master or Friend, God, – as is

further emphasized in 50. For this reason the word for comparison, *humānāk* 'well-resembling', in the beginning of 50 should be at the end of 49. In other words, the sentence is wrongly separated before instead of after this word.

The mistake seems to be committed already by the translator, for he renders the word differently by – *pratirūpa-* 'simile' or 'counterpart', Germ. "Ebenbild", so that it can be taken along with *vazurk nišān* 'great symbol' in 50. It is possible that the translator took it along with *kustyāḥ* in 49 and dissolved the original compound as 'simile of the sacred-cord'; but more probably the genitive is rendering of the preceding *ī*. His view of 49 is therefore this: 'and in the worship of gods (or God?) for (lit. 'through') the symbolic showing of bondage (there is) the tying of the sacred-cord in the middle of the body'. But hereby he destroys the author's motive of comparing two different things and – what is worse – makes the statement in 50 meaningless or superfluous. Indeed, the statement in 50 definitely goes against the SkrtTr. as it favours mine.

Bandatva- instead of *bandhatva-* is used here and below – probably to bring out the full meaning or force of *bandakīh* 'bondage'.

50 *dārēt* 'one keeps' or 'is kept'; cf. 54.

51 The Pāz. *xvastūī* is, to judge from the SkrtTr. *pratyaya*, *xvastūkīh*, which is also the normal formation. One cannot say this of *xvastūkīk*, recorded by West in Šgv. in the sense of 'confident'. Moreover, the SkrtTr. construction is like that in 6.

The addition of '(the sacred-cord)' – as the subject is self-evident. It is strange that not even a pronoun for it like *-š* after *ku* (*ku-š*) is used; perhaps one has to supply it from *patiš*; but cf. 52 where it is similarly omitted. In any case, the author could not have meant 'there is (a thing like) the symbol of bondage'.

52 It may be doubted whether this comparison, 'just as . . .', is made with reference to 51 or 54 (where the initial *ut* 'and' may be a mistake) as the Edition takes. In either case 53 ist merely a parenthetical statement. (To restrict the comparison between 52 and 53 would mean their total isolation from the context.) But no strict comparison 'just as . . . so' is meant at all, rather only an illustration as in Šgv. 1. 74, 51

for instance; and as such it goes with the preceding, from 49 onwards. It is natural that in connection with *parastišn* the author speaks about *namāž* too. – The SkrtTr. repeats this as *namāja-* instead of translating it by *namaskṛti-* (Mx. where it is used with *parastišn* or *stāyišn* or both) or by *namaskaṛana-* (Šgv. 259) probably for the sake of emphasis or specialisation.
It is possible that *hač* has not its usual sense 'from' but that of 'about' as sometimes in late Mp. works.

Evidently the author attempts here a sort of popular etymology on 53
the ground of the common syllables *namā-* and *nimā-* or *namā-* of the two words.

There are all sorts of obscurities here. First of all it is not clear what 54
exactly is meant by *kartak* 'made, done', etc. The SkrtTr. *kṛteṣu* does not help us to decide it. Since the word is used of *dānākān* 'the wise' one may think of 'books, writings'; but apart from the book title *Dēn-kart* which may or may not mean 'the Book of Religion', we have quite different designation for them. The next possibility is 'rituals, ceremonies', but there is very little here or elsewhere for its certainty too. In spite of several common resemblances in DdA. 38. 3–8 its *kartak* means simply 'practised, fulfilled'.

vičīn is a root substantive 'distinguisher, discriminator'; and it can well be the subject of *dārēt*, but this is used impersonally or passively in 50. Moreover, the occurrence of *vičīnkar* below in 57 and also *vičīn kartār* in DdA. 38. 27 makes it equally probable that *vičīn* means 'descrimination, discriminated thing', and therefore must be construed differently.

The SkrtTr. takes *nišān* as the subject and joins with it both *vičīn* (feminine and hence for the *kustīk*, the sacred-cord) and *breh* in genitive. But this may be partly or wholly erroneous. Mark that the sacred-cord is referred to by its own proper designation in the very next 55, where too the genitive forms are most probably not justified. Believing however that the SkrtTr. is correct, one may render accordingly: Instead of *breh ī nišān* one has to read *breh(īh) nišān* as a *tatpuruṣa* compound and take also *vičīn* along with it in the same manner. Something can be said in its favour too. One account

for 'the light or billiance of a (or the) symbol' – it appears rather as an empty phrase; whereas 'the symbol of light or brillance' may well refer to the comparison of some constellation called *dēn xvarrah* which is said to be 'shining like the bright sacred-cord': *brāzīhēt rōšn* (*ī*) *kustīk humānāk*, DdA. 38. 14, cf. also 15, 29. Moreover, the reference in the same account to *čiγōn parvand ān ī harvisp ākās xrat* 'like the belt of all-knowing understanding (cf. also the end of 22) may justify the construction of *vičīn* – *xrat* 'understanding' is *vičīn* 'discriminator'.

On the whole this is a fair solution, and so I have rejected others – including that of reading *brahm* (s. 55) instead of *breh*, by the simple addition of *-m*. As to the alternative translation, in the absence of further data, one cannot say who the discriminator is.

In any case, there is little doubt that the matter refers to the former point of the sacred-cord being a symbol for distinct on and not for service or bondage. This point is continued up to 60. Hence 54–60 should precede 49–53 (or 48–53 also suggested above), which should be connected with 61 ff., – say after 62, for 61 begins with *dit* 'secondly' and 62 (with *ku*) is closely connected with it. It is worth while to note that DdA. 38, 11–12 resembles this portion and 63 ff. respectively.

55 This too may be called obscure, but the following is ascertained. Here *brahm* cannot simply means garment or apparel *veṣa-* as the SkrtTr. gives; for forming a pair with *āδēn*, it must have an analogous meaning, say 'law and religion' or 'relegious custom and usage'. HENNING, however, connects *brahm* with the much discussed OP *brazman*, Skrt. *brahman*.

The SkrtTr. may render *brahm* mechanically with *veṣa-* (as in Šgv. 237 also); but why it as well as *ācāra-* (for Mp. *āδēn*) are put in genitive? Are we really to read *ī* after *dāštan* instead of after *kustīk*? or to add *dāštan ī* before *āδēn*? Such changes by themselves are possible; but the claim that the keeping of the sacred-cord means 'the keeping of the law' instead of 'is the law or custom' is rather too much even for an orthodox priest. Moreover, that would disturb the parallelism of the next clause where the sacred-cord is said to be a symbol.

As it is, the statement does not suit the context fully: what is the use of saying that to keep the sacred-cord is a custom when the discussion is about its symbolic nature? Evidently the statement refers to some other matter, for the determination of which I may again turn to the parallel DdA. 38.

For 54 are found some data there in 14f. where the sacred-cord is compared with a constellation; so for 55 one may consult 16 which relates further that 'all the *dēv*-s and *druž* were frightened from the great glory of the religion' (*tarsīt harvisp dēv druž hač vazurk xvarrah ī dēn*). The statement in 55 refers to this incident or tradition – *ristak* (or *rastak*) as it is called in what follows (but designated properly with *sruv* '*recital*, relation', hence 'story, myth or legend' in 13.), then *rastak* in 55 can have the same meaning. Moreover, in the résumé at the end, 30, Manuščihr, the author speaks of the tradition (or custom) of the learned, the order of the king and the command of the prophet (*ristak ī frazānakān, framān ī dahyupatān ut vičīr ī frēstakān*) whereby he refers to the fuller account in 13ff., 19ff., and 22ff. respectively. For *frazānakān* there is *pēšēnīk dēn-ākāsān* in 13, both of which may represent the *dānākān* in 54 of our text and consequently *kartak* there can mean 'books, writings'.

It is however not easy to see in the simple statement of 55 any reference to that mythological account. One cannot say that the author did not like to dwell upon the mythological proof for keeping on the sacred-cord and that in trying to summarize and rationalize it he obscured the matter a little. Similarly the change of the constellation *dēn* into a cognate word *āδēn* 'religious law or custom' is not likely. And after all one has to account for the inclusion of a different matter in the midst of the clearly related of the sacred-cord being a symbol of distinction or discrimination. In short we have to drop that comparison and look for another.

DdA. 38. 27, which begins the same symbolic explanation – carried on up to 29 although in a different form – uses *rastak* in the sense of 'path, passage', or more exactly 'starting point' .... *daxšak dahēt* (or, *daxšakīhēt*?) *ut rastak ī vičīnkar* 'it affords a symbol (or, symbolizes), namely, the starting point of a discriminator'; cf. 28: *pat aδarīh kustīk ast vitarak . . . pat aparīh kustīk ast rās ī . . .* 'in the lower direction

the sacred-cord is the passage to . . . in the upper direction the sacred-cord is the path to . . . .'
Thus it is easier to take 55 as a parenthetical but simple remark which does not disturb the main account.

57 *hōm* is a mistake due to some reason of ambiguous orthography or pronunciation for *hēm*. That the pl. ist meant can be seen from *-mān* 'we, by us' in 58. Above in 55 also the reference is to us as 'Zoroastrians' shows. The SkrtTr. has sg. *asmi* and *mayā*.
Since *a-vičīn* can yield the same sense as *avičīnkar* it is not necessary to change it as the Edition does.

59 [a]*partarīk*, as well as two Mss., suggest *frōtīk*; hence *frōtēn* of the Edition, although supported by TD_3 etc., need not be adopted.

60 The last phrase *vimēčišn vičārišn gyāk* can also mean the 'place of mixture and separation'. But the SkrtTr. gives 'the place of separation and mixture' *miśratāyā vibhakti-sthānam*: cf. also above on 45.

61 Here begins the second point in the symbolic of the sacred cord, – as a symbol of service; it is also clearly indicated by *dit* 'secondly, further'. – Nothing can be said against this sense, it being quite clear and logical. And the few changes are also within reasonable bounds:
nimūtārīh is transposed after the first *framān-barišnīh* instead of the second, not only to suit the context or the wording but also to form an exact parallel to *nimūtārīh ut pētākēnītārīh* of 48.

parastišn must be taken as the 'worship' of the Creator; but whether as a parallel to *šnāyišn* 'propitiation' or to *tarsākāsīh* 'devotion' cannot be ascertained. If to the former we must read *parastišn pat framān-barišnīh*, if to the latter *parastišn ī framān-barišnīk*. The sense and the force of argument remains almost the same.

The SkrtTr. is again full of genitives, even the first substantive *ārādhanāyā*, although one may separate it as *ārādhanā yā* like the Edition, whereas for *nimutārīh* there is again *nidarśayitrī* as in 48.

63 For *pat dil katak ī mēnišn* the SkrtTr. gives *urorgṛheṇa manasaḥ* 'at the abode of the breast, of mind' but the phrase means 'at the heart, at the abode of mind (or thinking)' – or as a compound 'at the heart-abode of mind', if a distinction is meant from what is said above in 35,

where the abode of the mental faculties 'intellect, memory' etc. (31 ff.) is said to be 'the brain of head' *mazg ī sar*. Also DdA. 38. 12, in the same context, gives 'heart' as the place of mind or thinking: *mēnišn kē-š xānak dil* 'mind whose house is the heart', cf. also 29 and GrBd. quoted above on 46.

All this means that a higher organ than mind is postulated, from which it derives its orders or inspiration. That organ is called *axv* (*oxv*) in 64, on which s. below.

64 *ax*^{v} (*ox*^{v}) can be rendered with 'conscience', but some other term like 'heart, soul, etc.' may be preferred. It is apparently Av. *ahu-*. Skrt. *asu-*. But BARTHOLOMAE makes distinction between *ahu-* (*ahav-*) 'existence' from *ah-* 'to be' and *a*(*η*)*hva-* 'incitement of will', 'force of life' as well as *a-hu-* 'force of life' from *hav-* 'to incite, to put in motion' (AiW. 106, 110, 111, 283). Anyway *ahu-* and *manas-* are used synonymously in Y. 30. 4, just as *asu-* and *manas-* are said to be in Skrt. The series derived from this ultimate source conscience or the like is simple – the usual triad thought, word, and deed. The same idea can be observed in the opening passage of the great collection of maxims and reflections in Dk. Book 6, DkM. 473, 4 ff. DkS. 10. 1 ff. The author or compiler calls the collection *vāvar gōwišn ī dēn i mazdayasn* "articles" of the religion of Mazdahworship'. (The punctiation in DkM. may be considered as another mistake in the heading or introductory passage.) The first maxim or reflection like several others is quoted by Manuščihr in his Dd. (cf. SBE. 18. 269 ff.) which should be laid under contribution for settling the text. The initial word *martomān* can be understood as 'as to men'; it need not and cannot be the solitary rest of a whole sentence like that in the parallel PT. 45. 6 ff. The question is how to account for the addition of 1 after *mēnišn* in the first clause. In one form or another it is consistently repeated in the following clauses. But it can hardly be 'one', rather a mistake for *ī* in the sense of 'where (?)'. Thus the first words *andar* (or *andarg*) *ax*^{v} *mēnišn ī* would mean 'in (or within) the conscience is the thought where . . .'. If this is not allowed, then we must adopt *ut* before *mēnišn* and other corresponding terms. To repeat the whole clause, *andar* (or *andarg*) *ax*^{v} *ut mēnišn* (*1*?) *ast ī yazat 1 gāh dārēt*, *ast ī druž 1 rāh dārēt* 'between (or within) the conscience and the

thought partly a yazat keeps (= has) the place (or: seat), partly a druž keeps (has) the way (to it); – and similarly about *mēnišn*, *gōwišn*, *kunišn*, 'thought, word, deed'. (Instead of 'partly' one can say 'sometimes' or rather 'it happens that', 'it is possible that'). In the last clause too there is *mēnišn* instead of *gōwišn*, and one may retain it, since deed can issue directly from thought and not necessarily via word. But in the amplified version that follows we have *gōwišn* as required by the system. This amplified version, which mentions the names of the respective *yazat*-s and *druž*-s, adds two more items between *ax*^{v} *mēnišn*, namely, *vārom* and *kāmak* 'wish'. It is a question whether we have to add them in the former place also. The above mentioned parallel text (PT. 45. 6ff.) has not got them; but it has neither *ax*^{v} too, and moreover it speaks of simply *pat mēnišn* 'in thought' etc. thus omitting or effacing the connection between the separate organs or functions. There are also other divergences – about the *yazat*-s, etc.

This connection is hinted at in another place, DkM. 880. 21f., where also *ax*^{v} is directly joined to *mēnišn* without those intermediaries. The passage is quoted by WIDENGREN, The Great Vohu Manah and the Apostle of God, p. 47, but he has missed the point at issue. The revelant words which are the same in DkS. 18. 72 also, do not mean 'the pure attainment of the most discriminative life-principle arises to thought through the purity of the way is inside thought of the life-principle'' (cf. also the translation by Sanjana and by West, SBE 37. 313f.) The word read by all of them as *vičīnkardārtom* is an impossible or at least unusual formation. My chief objection however is that, to judge from the context, the author could not have spoken of the 'attainment of the most discriminative life-principle'; one expects rather the attainment or arrival of discrimination (*vičīnkarīh*) mentioned in the preceding clause. Therefore I propose to read the first part of the doubtful word as *vičīnkarīh* and the rest as *fratom* by adding the initial *f*-. Then the inserting *ō ax*^{v} *ut pas hač* before *ax*^{v} *ō* one gets the expected, logical sense: 'the pure arrival of discrimination takes place first to the conscience and then from the conscience to the thought through the purity of the way between the conscience and the thought' (*apēčak rasišnīh ī vičīnkarīh fratom*

ō ax^v ut pas hač ax^v ō mēnišn pat pākīh ī rāh andarg ax^v ut mēnišn bavēt). It is possible that after *ax^v* also a phrase with *pat* etc. is omitted by mistake. The assumed mistake is due to the repetition of the same word *ax^v*.

The Mss. give *apēr čim ī*, but they do not suit the context. *ī* could have 70
been the common mistake; even the SkrtTr. does not represent it. Moreover there is no new reason or explanation given here or below, and so one need not change the text so as to connect that the phrase with *dānākān* 'the wise'. The new item *ramak-ākāsīhā* is most probably not new, and if at all it is not so important as to demand a special treatment. Else we must assume a lacuna. But even the parallel texts are silent about it. It is therefore best to take the text as it is,—with 'the wise' as the subject and *brahm* 'apparel' as the object, and then either to read *apēr čimīk* as adv. 'supremely reasonably' or to render the phrase by '(This) is the supreme reason that', – taking *ī* in the sense of *ku* 'that, namely' as above in 26. It is said not in connection with some new reason or explanation, but by way of conclusion as the following remarks show. One may argue that the conclusion is abrupt, – is not introduced by some such word as 'thus'; but that is in the nature of our texts, more or less, or may be due to some lacuna.

The phrase *dānākān ī zaratušt* 'the wise men (or sages) of Zoroaster' appears strange; but instead of 'of Zoroaster' one can as well translate 'Zoroastrian'. The phrase means 'Zorastrian sages', and not 'the sages of Zoroastrians'; therefore one is not justified in reading *zaratuštīkān* as in 55. – The SkrtTr. takes *zaratušt hamist* together and therefore renders them by *jarathuṣtra-mukyair* in apposition to *jñānibhir*, but that is wrong, s. below. That I am right can further be seen from Šgv. 16. 4 where the author addresses the Zoroastrians thus: *nun ēt dānēt, mazdayasn ī zaratušt* 'now know this, O Zoroastrian Mazdah-worshippers'. Here the SkrtTr. correctly gives *mājdaiasnāḥ jarathustrīyāḥ*. (The Pāz. *mahest* for *mazdyasn* or *mazdayast* is a strange, stereotyped mistake occurring also in Mx. 1. 3.)

The Pāz. of *hamist* is *xāmast* as in Šgv. The initial *x* may be the later pronunciation of *h*- correct or incorrect in this case, but *ā* is due to the *h* being written double. The remaining, 'all, whole, entire' and

along with *hač* 'together with' as well as the etymology, Aw. *moyastra-* i.e. *myastra* or *maistra-* 'society, company', is ascertained by BARTHOLLOMAE, ZsāsR 3. 38. But the SkrtTr. differs, here it is *mukhya-* 'chief, principal', in Šgv. *ādi-*, *prabhṛti-* 'beginning with, etcetera'; and one may adopt either of them, but not with great advantage. By sticking to the other meaning one can connect it with the preceding as in Šgv. 4. 76 *ganāk mēnōk ut vašutakān hamist* or with the following as usual. In the latter case the phrase must mean 'the entire religious system (or usage)', as I said about *brahm* in 55; else this term can have the usual meaning 'garment, article of dress' in the present context.

ramak usually means 'herd, flock' of cattle, but here of people as in Šgv. 246b the SkrtTr. *vṛnda-*, *yūth-*, *saṅghāta-* and not *varṇa-* as here; cf. also Np. *rama* 'company, troop, body' beside 'herd, flock', and Arm. LW. *ṙam*, *ṙamik* "gemeines Volk".

One may be tempted to take *ākāsīhā* 'for the recognation', since the putting on of the sacred-cord, the *kustī*, is actually considered as signifying a member of the Pārsī community. But that is not the point here: it is absent in other parallel texts and also the SkrtTr. gives *avabodhatayā* 'for the instruction or knowledge'.

71 *har čē* means 'everything whatsoever' but we require here the sense of *har kē* 'everyone whomsoever'. It may be that the two heterograms are exchanged by a scribe.

74 *ān* means again 'this' (not 'that') as above. The added words are necessary for completing or bringing out the sense, but they need not be assumed to be omitted by mistake. The author may have purposely adopted the elliptical style, which should be retained.

ham 'same' refers to the following statement, which is moreover introduced by *čē* 'because', thus leaving no doubt about it.

apē-band can be taken as adv.; so also probably the SkrtTr. *apetabandhaḥ*.

bē cannot be a mistake for *apē-* nor an exceptional use of the later; Np. prep. *bē az* is a common phrase for 'without', and so *hač* is to be added.

The reading *nihāt* 'put, placed' is well attested by TD_3 and M. The 75
context too requires ist. But the SkrtTr. gives *bhavet* which points to *hāt*. It cannot be definitely ascertained that the difference is due to some mistake about the initial syllable *ni-*, but such is the case when CI_{29} and H_3 translate only *hāt*, in pseudo-Pahlavī.

The Pāz. *avamān* for the usual *vamān* (*u-mān*) is remarkable. It 76
cannot be a mistake for *až-mān*.

Textproben
aus Handschriften

Abb. 1 H_3, fol. 43a: Pdk § 27–30
13 Zeilen Pahlavī-Sanskrit mit überschriebenem Pāzand

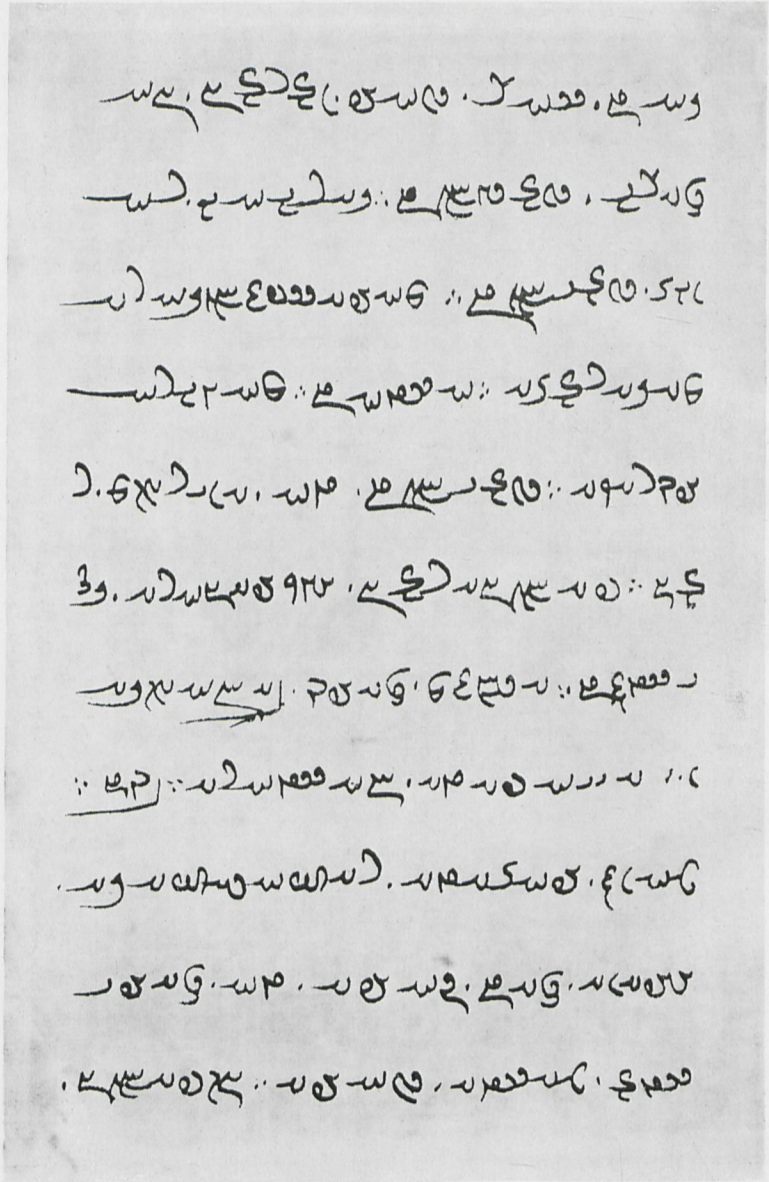

Abb. 2 H_3, fol. 154b: Rasmīhā i Behdīnān. (Vgl. Antiâ 167, 10ff.)

Abb. 3 H_3, fol. 155a: Rasmihā i Behdīnān

Abb. 4 H_3, fol. 155 b: bis Antiâ 168.7

Abb. 5 H_3, fol. 156a: bis Antiâ 168.16

Abb. 6 H_3, fol. 156b: bis Antiâ 169.2

Abb. 7 H_3, fol. 157a: bis Antiâ 169.6

Abb. 8 H_3, fol. 157b: Rasmīhā i Behdīnān (Schluß)

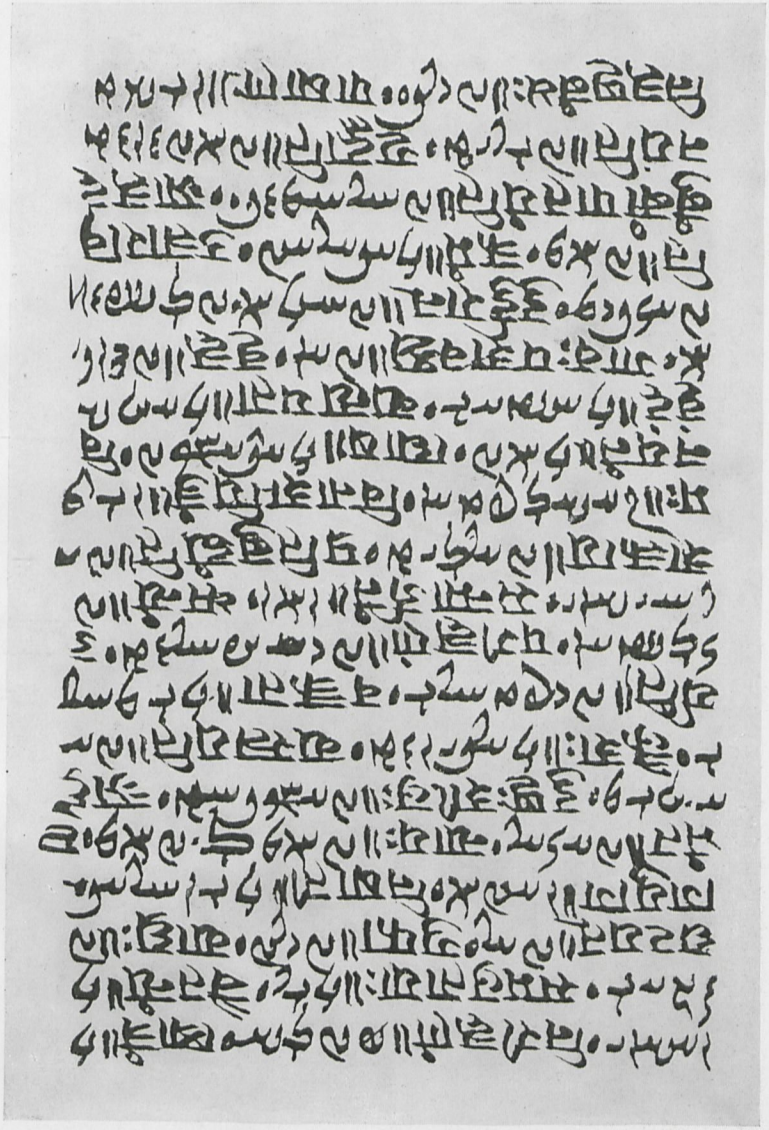

Abb. 9 H_3: Blatt des Pāzand-Sanskrit-Wörterbuchs

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

Nr. 3

DER WISSBEGIERIGE SOHN

Ein mittelpersischer Text über das Kustik

Umschrift, Sanskrit- und deutsche Übersetzung

Herausgegeben und übersetzt von

HEINRICH F. J. JUNKER

Mit einem Kommentar von

JEHANGIR C. TAVADIA

1959

VEB OTTO HARRASSOWITZ · LEIPZIG