

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 4

Erziehung und Bildung im Schahname von Firdousi

Eine Studie zur Geschichte der Erziehung im alten Iran

von

Dariusch Bayat-Sarmadi



Klaus Schwarz Verlag Freiburg

1970









315

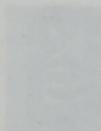
Bayat-Sarmadi · Erziehung und Bildung im Schahname von Firdousi

Erziehung und Bildung im Schahname von Firdousi

Eine Studie zur Geschichte der Erziehung im alten Iran

von

Derjusch Bayat-Sarmadi



Klaus Beyer Verlag

1977



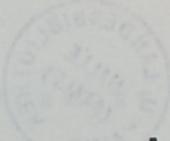
ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 4



Klaus Schwarz Verlag Freiburg

1970





Erziehung und Bildung im Schahname von Firdousi

Eine Studie zur Geschichte der Erziehung im alten Iran

von

Dariusch Bayat-Sarmadi

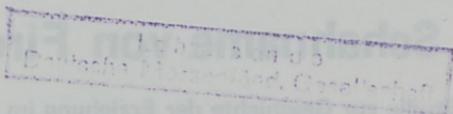


KSK

Klaus Schwarz Verlag Freiburg

1970





1974 IDMG 1 K 74

AK

Alle Rechte vorbehalten

Druck: Offsetdruckerei Johannes Krause, Freiburg i. Br.



VORWORT

Obwohl man in Iran das bildende und erzieherische Element, das im großen Werk Firdousis liegt, immer zu schätzen gewußt hat, gibt es auf diesem Gebiet noch keine Darstellung seiner Werte. Es wäre freilich auch nichts gewonnen, wenn man versuchen würde, die Worte Firdousis, die erzieherisch und ethisch von Bedeutung sind, in Form einer mehr oder weniger geordneten Sammlung von Zitaten zusammenzustellen. Hier gilt es vielmehr, diese Worte mit einem Überblick über den ganzen Gedankenkreis zu verbinden und so das Wesentliche für die Idee und Praxis der Erziehung in der Welt des Schahname herauszuarbeiten.

Wenn nun die vorliegende Abhandlung sich die Lösung dieser Aufgabe zum Ziel setzt, so versteht sie sich damit als eine Vorarbeit auf dem Gebiet der Erziehung im alten Iran. Angesichts der Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse über die Kultur- und Geistesgeschichte Irans kann freilich eine einigermaßen befriedigende Darstellung der Erziehungsgeschichte in diesem Lande erst dann unternommen werden, wenn auch die Untersuchungsergebnisse der anderen Quellen, namentlich der zoroastrischen Schriften und der historischen Überlieferungen und Dokumente, vorliegen. Deshalb wird es auch hier nicht an dem Versuch fehlen, die ermittelten Daten nach Notwendigkeit und Möglichkeit mit denen der anderen Quellen zu vergleichen.

An dieser Stelle möchte ich nicht versäumen, meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Erwin Gräf, meinen besonderen Dank auszusprechen für seine wertvollen Hinweise



und wissenschaftlichen Anregungen sowie das Interesse,
das er meinem Studium in Köln von Beginn an entgegenge-
bracht hat.

Auch Herrn Prof. Dr. Hans R. Roemer, Freiburg i. Br.,
der mir manchen wertvollen Rat gegeben und mir großzügig-
erweise die Benutzung von Büchern aus seiner Privat-
bibliothek erlaubt hat, fühle ich mich zu aufrichtigem
Dank verpflichtet.

Köln, im Januar 1970

Dariusch Bayat-Sarmadi

I N H A L T

EINLEITUNG	1
I. DIE VORSTELLUNGS- UND LEBENSWELT DES SCHAHNAMĒ	11
1. Religiöse Anschauung	12
2. Mythen	23
3. Das Königtum und die Klassen	28
4. Die Wertvorstellung und die Ethik	38
II. ERZIEHUNG UND DER FORTSCHRITT DER MENSCHHEIT	45
1. Die Erziehbarkeit des Menschen	45
2. Die Führung des Menschen zu zivilisiertem Leben	47
III. VORAUSSETZUNG UND ZIEL DER INDIVIDUELLEN ERZIEHUNG	53
1. 'honar'	53
2. 'gouhar' und 'nežād'	55
3. Das Verhältnis von Honar und Gouhar	57
IV. DER ERZIEHER UND SEIN ZÖGLING	66
1. Die Ausdrücke für 'erziehen' und 'lehren'	66
2. Der Erzieher und seine gesellschaftliche Stellung	68
3. Der Zögling	77
a) Die Sorge um das künftige Kind	77
b) Das Horoskop des Neugeborenen	78
c) Nahrung als Hilfsmittel für die Erziehung	80
d) Die Ausbildungszeit des Kindes	83

4. Die Beziehung zwischen Erzieher und Zögling	87
5. Epische und historische Typen des Erziehers	91
V. FORMEN DER ERZIEHUNG	95
1. Unterricht und Schule	95
2. Der Erzieher als Vorbild	101
3. Das Lernen durch Erfahrung	105
VI. DER KLASSENCHARAKTER DER ERZIEHUNG UND DIE AUSBILDUNG DER NIEDEREN KLASSEN	108
VII. DIE ERZIEHUNG DES ADELS	114
1. Kriegerische Übungen	117
2. Theoretische Bildung	125
3. Erziehung für die Gesellschaft	127
4. Prüfung der Zöglinge	134
VIII. GEIST UND BILDUNG	138
1. Die Mōbads als Träger der Bildung	138
2. Die Auffassung von Verstand und Wissen	141
3. Wissenschaft und Weisheit	145
4. Schreiberkunst	148
5. Heilkunde	154
6. Astrologie, Traumdeutung, Mantik	168
IX. TECHNIK UND KUNST	178
1. Technische Fertigkeiten	178
2. Baukunst	181
3. Bildende Kunst	184
4. Musik und Gesang	187
5. Dichtkunst	194
X. SCHLUSSBETRACHTUNG	200

LITERATURVERZEICHNIS

215

INDICES

224

- | | |
|-------------------------|-----|
| 1. Orts- und Eigennamen | 224 |
| 2. Begriffe und Sachen | 230 |
| 3. Autoren und Werke | 237 |

Diese Arbeit ist eine über die irische Geschichte im Zusammenhang mit dem irischen Volk.

Sie soll einmal ein Kapitel der irischen Geschichte darstellen, das bisher nicht genügend Beachtung gefunden hat. Sie richtet sich an die Leser, die die Lösung der irischen Frage zu beabsichtigen sind. Sie wird deutlich, was die irische Situation der irischen Nation ist und was die irische Nation ist.

Das irische Volk - welches in eine lange Zeit eine nicht unbedeutende geschichtliche Rolle auch auf Weltkarte im Gebiet gespielt hat - hat in den letzten Jahrhunderten eine tiefenfalligen Deregung erlitten, was nicht zuletzt auf die Invasionsströmungen der Fremden während des 11. und 12. Jahrhunderts, die besonders die kulturell hochentwickelten Gebiete Irlands fast völlig zerstört und entvölkert haben, zurückzuführen ist - diese Invasion, die auch durch den weltweiten kulturellen Austausch, der das Land unter den Sarrasinen erlebte, nicht aufzuhalten war. Im letzten Jahrhundert hat das irische Volk - fast gleichzeitig mit den Japanesen - den Verlust erlitten, sich

1) Die irische Nation wurde seitdem verändert, das Jahr 1801 war, ihrer alten Natur wieder zu erlangen; die Bevölkerung wurde durch die großen Krankheiten wesentlich vermindert worden, und die Kunst- und Literaturwerke wurden zerstört. . . . (Zitiert nach dem irischen Historiker John G. Barry, in: "The Irish Nation", S. 1, London, 1911/1912, S. 1017, und J. Barry, "The Irish Nation", S. 1017 (London, 1911/1912, S. 1017) und S. 1017).

232	1. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	232
	2. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	232
233	3. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	233
234	4. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	234
235	5. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	235
236	6. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	236
237	7. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	237
238	8. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	238
239	9. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	239
240	10. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	240
241	11. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	241
242	12. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	242
243	13. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	243
244	14. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	244
245	15. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	245
246	16. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	246
247	17. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	247
248	18. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	248
249	19. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	249
250	20. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	250
251	21. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	251
252	22. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	252
253	23. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	253
254	24. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	254
255	25. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	255
256	26. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	256
257	27. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	257
258	28. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	258
259	29. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	259
260	30. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	260
261	31. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	261
262	32. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	262
263	33. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	263
264	34. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	264
265	35. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	265
266	36. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	266
267	37. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	267
268	38. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	268
269	39. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	269
270	40. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	270
271	41. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	271
272	42. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	272
273	43. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	273
274	44. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	274
275	45. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	275
276	46. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	276
277	47. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	277
278	48. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	278
279	49. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	279
280	50. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	280
281	51. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	281
282	52. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	282
283	53. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	283
284	54. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	284
285	55. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	285
286	56. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	286
287	57. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	287
288	58. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	288
289	59. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	289
290	60. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	290
291	61. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	291
292	62. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	292
293	63. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	293
294	64. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	294
295	65. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	295
296	66. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	296
297	67. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	297
298	68. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	298
299	69. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	299
300	70. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens	300



E I N L E I T U N G

Diese Arbeit ist aus einer dreifachen Überlegung heraus entstanden.

Sie soll einmal ein Kapitel der iranischen Erziehungsgeschichte darstellen, das bisher nicht genügend Beachtung gefunden hat. Wie wichtig solch eine Untersuchung für die Lösung der Erziehungsfragen im heutigen Iran sein kann, wird deutlich, wenn wir uns die gegenwärtige Situation des Erziehungswesens in Iran vor Augen führen.

Das iranische Volk - nachdem es eine lange Zeit eine nicht unbedeutende geschichtliche Rolle auch auf kulturellem Gebiet gespielt hatte - ist in den letzten Jahrhunderten einem allmählichen Untergang entgegengegangen, was nicht zuletzt auf die Ausrottungstreifzüge der Mongolen während des 13. und 14. Jahrhunderts, die besonders die kulturell hochentwickelten Gebiete Ostirans fast völlig zerstört und entvölkert hatten, zurückzuführen ist¹ - einem Untergang, der auch durch den zeitweiligen kulturellen Aufschwung, den das Land unter den Safawiden erlebte, nicht aufzuhalten war. Im letzten Jahrhundert hat das persische Volk - fast gleichzeitig mit dem japanischen - den Versuch unternommen, sich

1) "Die grossen Städte Khorāsāns wurden derartig verwüstet, daß jede Aussicht dahin war, ihren alten Glanz wieder zu erlangen; die Bevölkerung muss durch die grossen Massaker wesentlich dezimiert worden sein, und die Kunst- und Literaturwerke wurden zerstört . . . Infolge der schrecklichen Verwüstungen in Khorāsān hörte diese Gegend auf, ein Herd der nationalen persisch-islamischen Kultur zu sein." (EI, s.v. 'Persien'). Hierzu vgl. 'A. Eqbāl, Tārīh-e mofassal-e Irān, Bd. I (Teheran, 1341/1962), S. 30ff. und Z. Šafā, Tārīh-e adabiyāt-e Irān, Bd. III (Teheran, 1341/1962), S. 3-15 und 42-85.

mit Hilfe der Übernahme der europäischen Einrichtungen aus dieser Lage zu befreien; diesen Versuch hat es nach dem ersten und zweiten Weltkrieg in immer verstärkterem Maße fortgesetzt, er ist ihm jedoch im Gegensatz zu dem des japanischen Volkes aus Gründen, die hier nicht erörtert werden können, nicht gänzlich gelungen. Die Hast bei der Herbeiführung einer politischen, sozialen und kulturellen Modernisierung des Landes, verbunden mit den verschiedenartigen Hindernissen - meist politischer und religiöser Natur -, die diesem Ziel im Wege standen, brachte es mit sich, daß eine sinnvolle Angleichung an den abendländischen Fortschritt unterblieb und der Versuch, das Land zu modernisieren, in eine oberflächliche Kopierung der fremden Institutionen ausartete.

So gingen viele der eigenen Kulturwerte verloren, ohne daß neue zweckdienliche Werte an ihre Stelle getreten wären. Diese Situation hat sich in der letzten Zeit soweit verschärft, daß man nicht zu Unrecht dafür den Ausdruck "ġarb-zadegī", der etwa "Heimsuchung durch den Westen" bedeutet, geprägt hat. Ğalāl Āl-e Aġmad (1923-69) versucht in seiner Abhandlung ġarb-zadegī, eine Analyse dieser "Heimsuchung durch den Westen" zu geben. Er schreibt unter anderem: "Nun sind wir unter dieser Fahne [die den Sieg des "ġarb-zadegī" symbolisiert] ähnlich einem sich selbst entfremdeten Volk: in unserer Kleidung und Wohnung, in unserer Nahrung und unseren Umgangsformen, in unserer Presse und am gefährlichsten in unserem Bildungswesen. Wir erziehen Menschen, die europäische Sitten nachahmen (farangī ma'āb), wir ahmen europäisches Denken nach, und wir suchen die Lösung jedes Problems in einer Europa nachahmenden Weise. Wenn zu Anfang der Mašrūte¹ die Gefahr über unseren Häuptern schwebte, so sitzt sie nun in unseren Seelen."²

- 1) Mašrūte = die konstitutionelle Monarchie in Persien, die im Jahre 1324/1906 verkündet wurde.
- 2) ġarb-zadegī (Teheran, 1341/1962), S. 36 (aus dem Persischen übersetzt).

Unter diesen Umständen versteht es sich von selbst, daß auch das gesamte Erziehungswesen des Landes durch und durch europäisiert wurde und zwar ohne ausreichende Rücksichtnahme auf eine zweckmäßige Angleichung des Übernommenen an die Erfordernisse der eigenen Kultur und Geisteshaltung.

Auf jeden Fall befindet sich das Land augenblicklich in einem Zustand der gesellschaftlichen und kulturellen Gärung, und in dieser Phase der Entwicklungsgeschichte eines Volkes ist die Rolle der Erziehung eine außerordentlich wichtige. Die Pädagogik hat in den Ländern, die sich auf dem Wege zu einer modernen Entwicklung befinden, größere Aufgaben zu bewältigen; und wenn sie ihren Aufgaben gerecht werden will, so darf sie nicht nur fremde Maßstäbe anlegen. Sie muß die einheimische Kultur und die traditionellen Erziehungsmethoden und -ideale im Auge behalten, und dies wiederum setzt eine genaue Kenntnis der Geschichte der Erziehung des Landes voraus, ohne die kein Erzieher imstande ist, seine Aufgaben in angemessener Weise zu erfüllen.

Zum zweiten soll hier der Versuch gemacht werden, einen Beitrag zur Geschichte der Erziehung in der alten Welt zu leisten. Im Interesse einer Universalgeschichte der Pädagogik müssen die Quellen aller Zeiten und Völker erschlossen, kritisch bearbeitet und herangezogen werden¹ - eine Aufgabe, die noch nicht gelöst worden ist. Denn trotz der einzelnen Beiträge über die alten Hochkulturen, denen man in den Werken über die Geschichte der Erziehung begegnet, ist die Erziehungsgeschichte fast nur eine abendländische. Es kann natürlich nicht geleugnet werden, daß die moderne Wissenschaft der Pädagogik wie auch viele andere neue Dis-

1) Dies ist ein Anliegen sowohl der historischen als auch der vergleichenden Erziehungswissenschaft. Hierzu vgl. man Hans-H. Grothoff, 'Historische Pädagogik' und L. Froese, 'Vergleichende Erziehungswissenschaft', Pädagogik, Fischer Lexikon 36, hg. Hans-H. Grothoff (Frankfurt/M., 1964).

ziplinen zu den Errungenschaften der neuen abendländischen Kultur gehört und daß sie sich - wenn auch unterschieden in ihren ideologischen Varianten und Färbungen - bei fast allen Völkern der Erde als Hauptgrundlage des Erziehungsdenkens und der Erziehungspraxis durchgesetzt hat; doch soll dieses Verdienst der abendländischen Pädagogik nicht zu der Ansicht verleiten, daß eine Weltgeschichte der Erziehung sich auf die abendländische Vergangenheit beschränken und sich der der anderen Kulturen der Menschheit verschließen dürfe. Die Notwendigkeit, sich im Rahmen einer allgemeinen Betrachtung über die Geschichte der Erziehung auch mit den Leistungen der nichteuropäischen Völker zu befassen, ist im Falle derjenigen Kulturen, die in der Vergangenheit mit der europäischen in Verbindung und im Austausch gestanden und durch Beeinflussung des abendländischen Geisteslebens zur Entstehung der modernen Wissenschaften in Europa beigetragen haben, besonders groß, und zu diesen Kulturen gehört ohne Zweifel auch die iranische.

Die iranische Kultur ist von jeher von der anderer Völker beeinflußt worden. Das babylonische Erbe ist aus ihr nicht wegzudenken, und auch die indische, chinesische, ägyptische und griechische Kultur haben, insbesondere nachdem das achämenidische Weltreich diese Länder miteinander verbunden hatte, ihren Einfluß in Iran geltend gemacht. Dieses Kulturgut wurde dann von den Nachfolgern Alexanders an die Römer weitervermittelt und bildete neben dem griechischen Erbe die Grundlage der abendländischen Kultur.¹ Noch danach stand Iran - zunächst als ein Partner von

1) "Die Verschmelzung des achämenidischen Weltreichs mit dem Königtum der Makedonen, der Erben des Griechentums, führte die Epoche des Hellenismus herbei. Hellenischer Geist und orientalische Überlieferungen vereinigten sich, um vom Gelben Meer bis zum Atlantischen Ozean der Welt ein neues Gesicht zu geben." (O.G. von Wesendonk, Das Weltbild der Iranier (München, 1933), S. 14. Vgl. dazu auch A. Christensen, 'Die Iranier', Kulturgeschichte des alten Orients, hg. A. Alt u.a. (München, 1933), S. 299f.

Byzanz und später als ein Teil des islamischen Weltreiches - in geistigem Austausch mit Europa. So kann z.B. Wesendonk schreiben: "Die Kunst des Perservolkes ist eine Quelle der Anregung für die Völker geworden. Von den Germanenstämmen der Völkerwanderung reichen solche Einflüsse räumlich bis nach dem fernen Osten und zeitlich von der Antike bis in die Gegenwart."¹ Eine ähnliche Einsicht in die Geistesgeschichte der Antike führt Kornemann zu der Aussage: "Nicht nur Hellas allein, wie einseitig philologische Betrachtungsweise uns glauben machen will, sondern die beiden Schwestern "Hellas und Iran" stehen auch auf dem religiösen und geistigen Gebiet an der Pforte Europas."²

Was diese Verbindung der iranischen und griechischen Kultur speziell für die Geschichte der Erziehung zu bedeuten hat, symbolisiert das vortreffliche Zeugnis, das Xenophon bereits am Anfang der abendländischen Geistesgeschichte mit seiner Cyropädie ablegt. In diesem Werk kommt der Geist beider Völker gemeinsam zum Ausdruck. Hier sei nochmals an Kornemann erinnert, der schreibt: "Nur wenn "Hellenismus" und "Iranismus" nebeneinander betrachtet werden, wird man das ewige Hinstarren auf nur hellenisches Traditionsgut allmählich überwinden."³ -

1) A.a.O., S. 15.

2) Ernst Kornemann, Weltgeschichte des Mittelmeer-Raumes : Von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed, hg. H. Bengtson, Bd. I (München, 1948), S. 61. Den großen Kultureinfluß der Iranier auf die benachbarten Völker einschließlich der Griechen hebt Widengren anhand der sprachlichen Untersuchungen hervor: "Der durch die griechische Sprache ausgeübte Einfluß ist minimal gewesen, während die griechische Literatur besonders in achämenidischer Zeit eine bedeutende Kenntnis iranischer Wörter und Bezeichnungen aufweist. Schon eine vorläufige Analyse zeigt also klar, in welche Richtung der kulturelle Einfluß gegangen ist." (Geo Widengren, Die Religionen Irans (Stuttgart, 1965), S. 357). Zu dieser Frage vgl. auch Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Köln und Opladen, 1960) desselben Autors.

3) A.a.O., S. IX (Hervorhebung beim Autor).

Die dritte Überlegung, die zu der vorliegenden Arbeit geführt hat, ist spezieller Natur und kann am treffendsten mit den Worten Paul Horns wiedergegeben werden: "Und doch ist es eine Ehrenpflicht der iranischen Philologie, gründlich die Schätze zu heben, welche Firdousis Lebenswerk den verschiedensten Zweigen der Forschung in so reicher Fülle anbietet."¹

Das Schahname ist also eine der wichtigsten Quellen für die Erforschung der iranischen Geistesgeschichte. In seinen Erzählungen, die im Laufe von Jahrhunderten im Volke entstanden sind, verspüren wir den Geist dieses Volkes in den verschiedenen Zeitaltern und Etappen seiner Vergangenheit. Der Umstand, daß die historischen Zeugnisse über die ältere Zeit Irans - von den Inschriften abgesehen - fast nur fremden, nämlich griechischen, römischen, armenischen oder arabischen Ursprungs sind, steigert den Wert des Schahname als einer einheimischen Überlieferung. "Deshalb", so sagt Marquart, "erscheint mir als eine der wichtigsten Aufgaben, den historischen Niederschlag im iranischen Epos nach Möglichkeit aufzuhellen und ins Licht zu stellen, seine verschiedenen Schichten reinlich zu sondern."²

Das Schahname stellt eine Verflechtung von Mythen und Sagen der Urzeit mit historischen Ereignissen, die selbst auch mehr oder weniger von sagenhaften Elementen durchsetzt sind, dar.³ Doch versteht Firdousi sein Werk nicht als ein Buch, das nur die Taten der Helden besingen will wie etwa die Ilias von Homer, sondern betrachtet es als die wahre Geschichte seines Volkes vom Ursprung der menschlichen Zivilisation bis zum Untergang des Sassani-

-
- 1) 'Roß und Reiter im Šāhnāme', ZDMG, Bd. 61 (1907), S. 837.
 - 2) Untersuchungen zur Geschichte von Erān, 1. Heft (Göttingen, 1896), S. VI.
 - 3) Dazu s. unten S. 24f.

denreiches in der Mitte des 7. Jahrhunderts n. Ch. Der Dichter warnt ausdrücklich davor, sein Werk für "Lüge und Märchen" zu halten, und er betont, daß alles mit der Vernunft nicht zu Vereinbarende als ein Zeichen aufzufassen und somit auszudeuten sei.¹ So ist es auch verstanden worden. Die Iranier haben lange Zeit - bis ins letzte Jahrhundert, wo die achämenidischen Keilschriften entziffert werden konnten - die Heldensagen des Schahname als die authentische Geschichte ihres Volkes betrachtet.

Im Schahname spiegelt sich auch tatsächlich die ganze vorislamische Kultur und Geschichte Irans, wenn auch zum größten Teil in einem mythischen Gewande. Hier sehen wir das iranische Volk in seiner idealen Lebensform, die doch nicht gänzlich fiktiv sein kann; seine Verbindung, sein Austausch und seine Auseinandersetzungen mit anderen Völkern reflektieren die geschichtliche Wirklichkeit. Diese Verbindung mit dem Ausland ist, wie auch im Schahname oft genug hervorgehoben wird, besonders im geistigen Bereich für das iranische Volk fruchtbar gewesen. An zahlreichen Stellen des Werkes treffen wir die Weisen und Künstler der fremden Völker, die in Iran tätig waren, an. Dem geistigen Element wird im Schahname ein lebhaftes Interesse entgegengebracht, und über die Erziehung wird oft ausführlich gesprochen. Mit diesen beiden Fragen als dem Gegenstand der vorliegenden Arbeit werden wir uns in den folgenden Kapiteln eingehend auseinanderzusetzen haben.

Die Umschrift der persischen Buchstaben und Laute erfolgt in der Regel nach den Vorschlägen der Denkschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft aus dem Jahre 1935.

1) To īn rā dorūg-o fasāne madān
Be rang-e fosūn-o bahāne madān
Az-ū harče andar hVarad bā herad
Degar bar rah-e rānz-o ma'nā barad (Sch., E/ 124-25)

Von den Konsonanten sind zu erwähnen:

g für ت , ğ für ج , č für چ , ħ für ح , ĥ für خ ,
z für ز , ž für ض , ẓ für ذ , ẓ̌ für ظ , ž̇ für ژ ,
š für ش , ṧ für ص , ṭ für ط , ‘ für ع , ’ für ‘ ,
ğ für غ , q für ق , v für و , y für ی .

Die langen Vokale werden mit ā, ū, ī wiedergegeben; in den älteren Eigennamen unter Berücksichtigung der Etymologie aber auch mit ō und ē neben ū und ī. Für die kurzen Vokale des Persischen wird die Schreibung a, e, o verwandt; eine Ausnahme davon bilden nur die klassischen arabischen Eigennamen. Die Diphthonge werden ai und ou umgeschrieben.

Die Wörter, die sich im Deutschen eingebürgert haben, werden nicht in besonderer Umschrift gegeben; so wird z.B. 'Schahname' statt 'Šāhnāme' geschrieben. In den Zitaten wird die Transkription des jeweiligen Autors beibehalten.

Die Zitierung der Verse des Schahname geschieht nach der von Fritz Wolff in seinem Glossar zu Firdousis Schahname eingeführten Methode, die dem Leser das Auffinden von Zitaten in jeder beliebigen Schahname-Ausgabe ermöglicht. Es wird also nicht nach Band-, Seiten- und Verszahl zitiert, sondern nach den einzelnen Geschichten und der Verszahl. Die fünfzig Regierungszeiten der Könige, die als fünfzig Kapitel des Buches betrachtet werden, haben jeweils eine neue Verszählung; die Regierungszeiten von Kai KĀŪs, Kai Ḥosrou und Goštāsp sind in den meisten Schahname-Ausgaben in Unterkapitel eingeteilt, die auch jeweils neu gezählt werden und die man durch Hinzufügen eines Buchstabens zu der eigentlichen Kapitelzahl kennzeichnet. Eine Angabe wie z.B. Sch., 12c/ 125 bedeutet demnach: Schahname, 12. Kapitel (=Königszeit von KĀŪs), 3. Unterkapitel (=Geschichte von Rostam und Sohrāb), Vers 125.

Die Kapitelzahlen, die den einzelnen Geschichten des Schahname gegeben wurden, veranschaulicht folgende Tabelle:

Einleitung von Firdousi	E	— Rostam und Šağād	15e
Kayōmars	1	Bahman	16
Hōšang	2	Homāy	17
Ṭahmūrag	3	Dārāb	18
Ġamsēd	4	Dārā	19
Žaḡḡāk	5	Ēskandar	20
Ferēdūn	6	Aškāniyān	21
Manōčehr	7	Ardašīr I.	22
Nouzar	8	Šāpūr I.	23
Zau Ṭahmāsp	9	Ōrmozd I.	24
Garšāsp	10	Bahrām I.	25
Kai Qobād	11	Bahrām II.	26
Kai Kāūs und sein Feld- zug nach Māzandarān	12	Bahrām III.	27
— Krieg des Kai Kāūs gegen den König von Hāmāvarān	12b	Narsī	28
— Rostam und Sohrāb	12c	Ōrmozd II.	29
— Geschichte von Siyāvōš	12d	Šāpūr II. Zu-1-aktāf	30
Kai Hosrou und die geschichte von Forōd-e Siyāvōš	13	Ardašīr II.	31
— Geschichte von Kāmōs Kašānī	13b	Šāpūr III.	32
— Geschichte von Ḥāqān-e Ōin	13c	Bahrām IV.	33
— Geschichte von Akvān Dēv	13d	Yazdgerd I.	34
— Geschichte von Bēžan und Manēže	13e	Bahrām V. Gōr	35
— Geschichte der Davāzdah Roḡ	13f	Yazdgerd II.	36
— Der große Krieg gegen Afrāsiyāb	13g	Hormoz	37
Lohrāsp	14	Pērōz	38
Goštāsp (von Daqīqī)	15	Balāš	39
— Goštāsp (Firdousis Fortsetzung)	15b	Qobād I.	40
— Hafthvān-e Esfandiyār	15c	Hosrou I. Nōšīrvān	41
— Rostam und Esfandiyār	15d	Hormozd	42
		Hosrou II. Parvēz	43
		Qobād II. Šērōy	44
		Ardašīr III.	45
		Gorāz Farā'in	46
		Pūrāndoht	47
		Āzarndoht	48
		Farroḡzād	49
		Yazdgerd III.	50
		Satire	S

Die Einleitung und die ersten 19 Kapitel werden nach der noch unvollständigen Moskauer kritischen Ausgabe zitiert, die weiteren Kapitel nach der Ausgabe von Dabīrsiyāqī, die Satire nach Mohl und zwar aus dem Anhang zur persischen Übersetzung seiner Einleitung zum Schahname. Die als Nachträge (molḥaqāt) am Ende eines jeden Bandes der Moskauer Ausgabe (M) gedruckten Geschichten müssen nach Band- und Seitenzahl angegeben werden.

Die Übersetzungen der Schahnameverse sind von uns, sofern nicht anders vermerkt.

I. DIE VORSTELLUNGS- UND LEBENSWELT
DES SCHAHNAME

Das Schahname umfaßt verschiedene Perioden der gesellschaftlichen Entwicklung Irans. Es beginnt mit den Anfängen der menschlichen Zivilisation und endet mit der Epoche der fortgeschrittenen Kultur der Sassanidenzeit. Nichtsdestoweniger fällt eine Einheitlichkeit in der Denk- und Lebensweise der verschiedenen Perioden auf. Abgesehen von den Regierungszeiten der ersten vier Könige, die den Uranfang der menschlichen Zivilisation widerspiegeln sollen, bleibt die gesellschaftliche und geistige Verfassung im Schahname bis zum Untergang der Sassaniden im wesentlichen unverändert. Diese Einheitlichkeit der Denk- und Lebensweise der sich über Jahrtausende erstreckenden Geschichte im Schahname beruht hauptsächlich darauf, daß die Vorlagen Firdousis auf das Pahlavibuch Hvatāināmak (Königsbuch) zurückgehen, das erst in der Spätsassanidenzeit verfaßt worden war.¹ Durch mündliche Überlieferung sind die zum Teil uralten Sagen geschichten² von Elementen der jeweiligen Zeit durchsetzt und nach dem neuen Geschmack gefärbt worden. So kann Christensen schreiben: " . . . même les parties de son [Firdousis] épopée qui traitent des temps légendaires avant Zoroastre reflètent les conditions de l'époque sassanide à laquelle remontent les sources originales du poète."³

- 1) Vgl. Theodor Nöldeke, Das iranische Nationalepos (2. Aufl., Berlin und Leipzig, 1920), S. 13f. und Z. Şafâ, Hamāse sarâ'I dar Irân (Teheran, 1324/1946), S. 55-70.
- 2) Die iranischen Heldensagen sind, wie bereits Spiegel gezeigt hat, älter als das Avesta, und ihr Ursprung liegt in der gemeinsamen indo-iranischen Zeit. (Iranische Altertumskunde (3 Bände, Leipzig, 1871-78), Bd. I, S. 492).
- 3) L'Iran sous les Sassanides (Copenhagen - Paris, 1936), S. 65.

Es sind aber nicht nur die Sitten und Einrichtungen der späteren Zeiten in die früheren Perioden hineinprojiziert, sondern auch die des iranischen Volkes auf die anderen Völker übertragen worden. So hat RŪM (Griechenland bzw. das Abendland) von Anfang an einen König, und die türänischen Nomadenstämme im Nordosten besitzen einen königlichen Hof, Städte, Paläste und ähnliche staatliche Einrichtungen und Sitten wie die Iranier. Im Schahname sind mythisches und rationalistisches Denken miteinander verflochten, Religionen, Anschauungen und Sitten zu einer Einheit geworden und Geschichte, Legende und Dichtung miteinander vermischt. Demnach erscheint uns dieses Werk wie eine Welt für sich, in der die ganze vorislamische Vergangenheit Irans zu einem einheitlichen Bild verschmolzen ist und die man als die Welt des Schahname bezeichnen kann. Welches Element von diesem Gesamtbild welchem geschichtlichen Zeitalter angehört, ist kaum genau zu bestimmen.

Im folgenden wird nun versucht, das Charakteristische im Denken und Handeln der Iranier des Schahname kurz zu skizzieren und zwar an Hand der religiösen und mythischen Anschauungen sowie der gesellschaftlichen und familiären Verhältnisse.

1. Religiöse Anschauung

Das Schahname ist keine Religionsschrift; doch ist es nicht weniger von religiösem Gefühl durchsetzt als die Werke der Offenbarung. Freilich wird in diesem Werk dem Priesterstand eine Nebenrolle zugewiesen, und wo auch immer die Geistlichen als wichtige Personen auftauchen, stehen sie im Dienste des Königs oder eines Adligen und werden nicht in Ausübung ihrer priesterlichen Funktion gezeigt. Dies erweckt auf den ersten Blick den Anschein, als käme es im Schahname weniger auf die Religion an als auf die politischen Motive wie Liebe zum Vaterland oder Treue gegenüber dem König.

Eine genauere Betrachtung macht jedoch deutlich, daß diese Motive selbst durch das religiöse Denken bestimmt sind und daß sie nur die äußere Seite dieses tief im Innern verwurzelten Gefühls darstellen.¹ Wie wir noch sehen werden, liegt dem gesamten Denken und Handeln im Schahname ein religiöses Gefühl zugrunde; die Mythen tragen durchweg eine religiöse Prägung, und über alles, was ist und geschieht, wird aus einer religiösen Sicht geurteilt.

Das Religionssystem des Schahname ist - wie auch vieles andere in diesem Werk - eklektizistisch. Hier sind Elemente aus verschiedenen altiranischen Religionen zu einem Ganzen verschmolzen. Die vorzoroastrischen Naturreligionen kommen neben dem Zoroastrismus und dem Zervanismus im Schahname zur Geltung, und hin und wieder kann man sogar Spuren der rationalistischen Einstellung und der islamischen Anschauung des Dichters beobachten. Doch sind die Hauptbestandteile des Religionssystems in diesem Werk der zoroastrische Glaube und der Zervanismus.

Die alte arische Religion, die sich auf die Verehrung der Naturkräfte und der Himmelskörper stützte, ist vor allem in der Verehrung, die von den Personen des Epos den Gestirnen entgegengebracht wird, reflektiert. So wird z.B. von Gamšēd ausdrücklich gesagt, daß er die Sonne und den Mond verehrte.² Die Verehrung der Sonne kennt allerdings auch der Zoroastrismus, da der Sonnengott Mithra (np. mehr) zu

- 1) Paul Horn formuliert diesen Umstand mit folgenden Worten: "Den Personen des Epos ist im allgemeinen eine ausserordentliche Frömmigkeit eigen, aber ohne dass sie dazu etwa einer besonderen Ermunterung durch die Priesterschaft bedürften. Der Klerus steht stark im Hintergrund. Die Könige beraten sich wohl regelmässig mit den Mobeds, aber nur als mit erfahrenen Männern; Einfluss um ihres geistlichen Standes willen haben sie nicht." (Geschichte der persischen Literatur (Leipzig, 1901), S. 94).
- 2) Vor dem Erscheinen Zarathustras wird von Lohrāsp berichtet, daß er wie Gamšēd ein Verehrer der Sonne war:

Niyāyeš hamī kard vVaršīd rā
Conān būde bod rāh Gamšēd rā

(Sch., 15/ 22)

den heiligen Genien dieser Religion gehört. So kann in der Geschichte von Bēžan und Manēže - in der religiöse Anschauungen zum Ausdruck kommen, die in genauer Übereinstimmung mit dem zoroastrischen System stehen, worauf bereits Spiegel hingewiesen hat¹ - Kai Ḥosrou die Sonne anbeten.² Selbst Esfandiyār, der Held und Verbreiter des Zoroastrismus, wendet sich mit seinem Gebet an die Sonne.³

Unter den Gegenständen, bei denen man im Schahname schwört, an deren Heiligkeit man also glaubt, gibt es - abgesehen von dem am häufigsten vorkommenden Schwur bei Gott - neben dem Thron und der Krone des Königs sowie dem heiligen Feuer auch den Mond, die Sonne, die Erde, die Venus, den hellen Tag und die dunkle Nacht.⁴ Die Himmelskörper wie die ganze Himmelsphäre - 'sepehr' oder 'čarh' genannt - bringt man mit dem menschlichen Schicksal in Verbindung.⁵ Auch die sich wandelnde Zeit, 'zamāne' oder 'rūzgār', die man als mit der Bewegung der Himmelsgewölbe in Zusammenhang stehend denkt, wird als schicksalbestimmend bezeichnet.⁶ Dieser Gedanke einer Verbindung zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, der seinen Ursprung in der babylonischen Astrologie hat⁷, deutet auf den Einfluß den Zervanismus im Schahname. Unter diesem Einfluß erhält es eine fatalistisch-pessimistische Prä-

- 1) Erānische Alterthumskunde, Bd. II, S. 192. In dieser Geschichte bittet Rostam in seiner Lobrede an Kai Ḥosrou die "Ameša Spentas", die sieben zarathustrischen heiligen Genien, die er alle mit Namen nennt, um Schutz und Hilfe für den König (Sch., 13e/ 765-74). Es ist zu bemerken, daß dies noch zwei Generationen vor dem Erscheinen Zarathustras geschieht.
- 2) Sch., 13e/ 592.
- 3) Sch., 15c/ 9o. Ebenso der Sassanide Bahrām Gōr, der zur Sonne gewandt sein Gebet verrichtet (Sch., 35/ 1o97f.).
- 4) Vgl. z.B. Sch., 6/ 279f.; 12d/ 3384; 13/ 97f.; 13f/ 523; 15d/ 1344; 43/ 961, 1177.
- 5) Über den Himmel als Schicksalsmacht im Schahname s. Helmer Ringgren, Fatalism in Persian Epics (Uppsala, 1952), S. 49ff.
- 6) Dazu vgl. weiter Ringgren, Fatalism, S. 9ff.
- 7) Wesendonk, Das Weltbild der Iranier, S. 167.

gung, die sich durch das ganze Werk hindurchzieht.¹

Die Macht des Schicksals wird immer wieder als unüberwindbar hingestellt.² Wenn das Schicksal einem Menschen günstig ist, kann ihm durch nichts das Glück genommen werden. Die Gunst des Schicksals ist aber immer nur von begrenzter Dauer; es selbst bewirkt ja das Vergehen alles Großen und Glanzvollen, und diese Einsicht ist es, die dem Werk seine pessimistische Grundstimmung verleiht. Das Schicksal wird oft als eine blinde Macht ohne Vernunft bezeichnet, die weder Liebe noch Feindschaft kennt und den Menschen Glück und Unglück wahllos zuteilt.³ Der Glaube an seine Unabwendbarkeit geht so weit, daß selbst Rostam, der größte und tatkräftigste aller Helden des Schahname, einmal vor einem Kriege sagt:

Wir wollen sehen, wem die Hand des sich drehenden
Himmels [des Schicksals]
in diesem Kriege mit Liebe gereicht wird.

Wir bemühen uns, was (aber) nutzt unsere Mühe,⁴
da von Anfang an (bestimmt) war, was sein muß?⁴

Solchen die Kräfte lähmenden Ansichten begegnet man im Schahname häufig.⁵ Gemildert wird dieser Fatalismus und

1) Über den Zervanismus heißt es bei Widengren: "Dieses Religionssystem, von einem stark fatalistisch-pessimistischen Charakter, hat in der iranischen Geistesgeschichte einen mächtigen Einfluß ausgeübt und ist neben dem Zoroastrismus die bedeutendste geistige Strömung im eigentlichen Iran gewesen." (Iranische Geisteswelt: Von den Anfängen bis zum Islam (Baden-Baden, 1961), S. 18). Daß dieser Einfluß auch die epischen Überlieferungen Irans beherrscht, bemerkt Widengren ebenfalls (Ibid., S. 81). Nach Spiegel ist der Zervanismus die Hauptkomponente des Religionssystems des Schahname (Iranische Altertumskunde Bd. II, S. 191-95). Über den Einfluß des Zervanismus im Schahname vgl. man R.C. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrian Dilemma (Oxford, 1955), S. 242ff.

2) Z.B. Sch., 7/ 1003; 12d/ 1505; 15d/ 1466-68.

3) Z.B. Sch., 12d/ 3347-50; 50/ 662-65, 700.

4) Be bīnīm tā dast-e gardān sepehr
Be-d-īn ġang sū-ye ke yāzad be mehr
Bekūšīm v-az kūšēš-e mā ċe sūd
K-az āġāz būd ānč būyest būd (Sch., 13/ 378-79)

5) Z.B. Sch., 12d/ 1505; 15d/ 28-57; 30/ 137-48; 43/2786; 50/ 155.

sein verderblicher Einfluß durch den Glauben an die Allmacht des gerechten und einzigen Gottes.

Ist der Schicksalsglaube im Schahname als ein zervanistisches Element zu bezeichnen, so ist dagegen der Gottesbegriff im Grunde zoroastrisch. Es ist jedoch zu bemerken, daß die Schöpfertätigkeit Gottes und der Monotheismus im Schahname viel stärker zum Ausdruck kommen als in der Zarathustrareligion¹ - ein Umstand, der wahrscheinlich auf den späteren Einfluß des Islam zurückzuführen ist. Gott ist im Schahname allmächtig, allweise und allgerecht; er ist Schöpfer des Himmels und der Erde, Gott des Seins und des Nichtseins; alles, was ist und geschieht, folgt seinem Willen.²

Es wird einerseits die Gerechtigkeit Gottes immer wieder hervorgehoben³ und zugleich damit häufig betont, daß das Schicksal dem Willen Gottes unterworfen sei⁴, andererseits

- 1) Zu diesen beiden Fragen schreibt Widengren: "Es setzt überhaupt in Erstaunen, wie sehr die in den Achämenideninschriften hervorgehobene Schöpfungstat im Avesta zurücktritt, auch im Y. 44." (Die Religionen Irans (Stuttgart, 1965), S. 118). Und: "Durch die Aussonderung des bösen Prinzips aus dem Wesen Ahura Mazda's hat Zarathustra aber einen Monismus mit einem scharfen Dualismus kombiniert." (Ibid., S. 75). Daß jedoch der Gott Zarathustras im Grunde der einzige ist, bemerkt Widengren ebenfalls (Ibid., S. 67).

Auch Christensen sieht in dieser Religion einen Monotheismus: "La religion de Zoroastre est un monothéisme imparfait: il y a une pluralité d'êtres divins, mais ils sont tous pour ainsi dire des émanations de l'essence de Mazda'et, en même temps, les exécuteurs de sa volonté, la seule volonté divine." (L'Iran sous les Sassanides, S. 30).

- 2) Von den vielen Beispielen seien erwähnt: Sch., 7/ 634ff.; 29/ 3-5; 35/ 1590-92. Er ist Gott des Guten und des Bösen: "Gahādār dārande-ye hūb-o zešt" (Sch., 12d/ 3160) und beide, das Gute wie das Böse, stammen von Gott: "bad-nīk har do ze Yazdān šenūs" (Sch., 19/ 346).
- 3) Die Bezeichnungen 'dādgar', 'dādār' und 'dāvar' = 'gerecht', 'der Gerechte' werden mehr als hundert Mal für Gott verwendet. Vgl. Fritz Wolff, Glossar zu Firdosis Schahname (Hildesheim, 1965), S. 349, 364, 880.
- 4) Z.B. Sch., 7/ 85, 656, 1003; 35/ 1592; 41/ 2297, 3740.

werden aber für das Unglück der Menschen immer die Zeit, der Himmel und die Sterne verantwortlich gemacht, deren Macht niemand entrinnen kann:

Von Mars und Venus kommt unser Unheil;
vor dem (Willen des) hohen Himmels gibt es kein
Entrinnen.¹

So schreibt der iranische Feldherr Rostam, Sohn des Hormozd, vor seiner Niederlage im Kampfe gegen die Araber und dem Untergang des iranischen Reiches. Schaefer sagt über diesen augenfälligen Glaubenskonflikt: ". . . der große Dichter des Schahname vereint einen Gottesglauben, der Züge echter und lebenerprobter Frömmigkeit trägt, mit einer aus abgrundtiefer Schwermut geborenen Gewißheit von der unabwendbar grausamen Macht des Schicksals. Einen Widerspruch zwischen diesen beiden Ausrichtungen empfindet er nicht."² Zu diesem an sich richtigen Wort ist nur zu bemerken, daß Firdousi diesen Widerspruch wohl empfindet, ihn aber nicht aufheben kann, weil er in seinen Vorlagen enthalten ist. Er nimmt selbst einmal von sich aus Stellung dazu: Am Schluß der Alexandergeschichte beklagt er sich über seine Armut und Altersschwäche, indem er dafür den Himmel ('čarḥ' bzw. 'sepehr') verantwortlich macht. Er läßt aber dann den Himmel ihm mit der Frage antworten, warum er Glück und Unglück für vom Himmel zugeteilt halte, da dieser doch selbst nur ein Geschöpf und ein Sklave Gottes sei und sich nur nach dessen Befehl drehe. Er, der Himmel, stehe in jeder Hinsicht noch unter dem mit Leben und Vernunft ausgestatteten Menschen; daher solle der Dichter sich dem Schöpfer und Herrn des Alls zuwenden.³

- 1) Ze Bahrām-o Zohre ast mā rā gazand
Našāyad gozaštān ze čarḥ-e boland (Sch., 50/ 66)
- 2) 'Der iranische Zeitgott und sein Mythos', ZDMG, Bd. 95 (1941), S. 270f.
- 3) Sch., 20/ 2006-27. Das Verhältnis zwischen Gott und dem Schicksal im Schahname untersucht Ringgren, Fatalism, S. 111ff.

Doch eine Unterordnung der Macht des Schicksals unter den Willen Gottes, die dazu dienen soll, seine Allmacht hervorzuheben, kann den Widerspruch im Werk nicht aufheben. Denn einmal wird damit die Güte und Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt, da das menschliche Geschick als grausam und unvernünftig beklagt wird; zum anderen aber sind die Sagengeschichten so stark vom Glauben an das Schicksal beeinflusst, daß er aus ihnen nicht wegzudenken ist, ohne daß ihre Zusammenhänge aufgelöst würden. Man denke hier z.B. an die Geschichten von Sohrāb, Siyāvōš sowie Rostam und Esfandiyār, in welchen das unabänderliche Schicksal die eigentliche Ursache des Geschehens darstellt. Eine für diese Frage wichtige Stelle im Schahname läßt erkennen, daß man ursprünglich den höchsten Gott für nicht mächtiger als das Schicksal, das wohl selbst als eine Gottheit vorgestellt wurde, gehalten hat. Als Ferōdūn den Dämonenkönig Žahhāk besiegt und mit einem Keulenschlag niedergestreckt hat, kommt geschwind Sorōš, der Bote Gottes, zu ihm und ruft ihm zu: "Schlage nicht; denn seine Zeit ist noch nicht gekommen!"¹ Der Engel gibt sodann dem Helden die Anweisung, den Dämon in einer Höhle im Berg Damāvand zu fesseln.² Hier taucht die Frage auf, warum Gott auf die Zeit, d.h. das Schicksal, Rücksicht nehmen und den Tod eines so argen Feindes wie Žahhāk verhindern soll, sodaß Ferōdūn auch noch auf das göttliche Recht der Rache³ verzichten muß; denn Ferōdūn muß sich an Žahhāk wegen des Mordes an seinem Urahn König Ğamšēd, an seinem Vater ĀbtIn⁴ und wegen der Tötung seiner Amme, der Kuh Pormāye, rächen.⁵ - Aus dieser Geschichte kann gefolgert werden, wie stark im Schahname der Glaube

- 1) Mazan goft k-ū rē nayāmad zamān (Sch., 5/ 430)
- 2) Vgl. Sch., 5/ 420-64.
- 3) Darüber wird noch zu sprechen sein. Vgl. S.
- 4) Eigentlich 'ĀbtIn'. Vgl. Ferdinand Justi, Iranisches Namenbuch (Nachdruck Hildesheim, 1963), S. 49.
- 5) Vgl. Sch., 5/ 98-100, 154ff.

an die Macht des Schicksals ist, die sogar Gott anzuerkennen hat. Das Schicksal hat ursprünglich die größte Macht in den iranischen Sagengeschichten dargestellt; und erst später, mit dem wachsenden Einfluß der religiösen Reform Zarathustras, ist der Glaube an die Allmacht des guten Gottes hinzugetreten, der den Schicksalsgedanken etwas zurückgedrängt, ihn aber nicht völlig zu eliminieren vermocht hat. So sind nun im Schahname diese beiden Gedanken nebeneinander anzutreffen, ohne daß man an diesem Gegensatz Anstoß nähme.

Der zoroastrische Widerstreit zwischen Gut und Böse ist ebenfalls eine Hauptkomponente der religiösen Vorstellung, die das Grundmotiv aller Kämpfe im Schahname ausmacht. So stehen auf der einen Seite Gott - gewöhnlich 'Īzad' oder 'Yazdān' genannt - mit seinen Engeln, die gute Schöpfung und die frommen Menschen und auf der anderen Seite Ahriman, die Dēve, Zauberer und Ungeheuer sowie die vom Bösen verführten Menschen. Der Umstand, daß dieser religiöse Dualismus wohl erst durch eine Übertragung des politisch-sozialen Gegensatzes zwischen der zivilisierten und zum größten Teil sesshaften Bauern- und Hirtenbevölkerung des Nordostens von Iran und den benachbarten räuberischen Nomadenstämmen auf den religiösen Bereich entstanden ist¹, mag eine Rechtfertigung dafür sein, daß in den Heldengeschichten die Iranier die Partei des Guten repräsentieren und ihre Gegner, insbesondere aber die Türänier, als Repräsentanten des Bösen erscheinen, obwohl im Schahname oft genug zugegeben wird, daß es auch unter den Türaniern nicht an guten und gläubigen Menschen fehle.²

Es ist jedoch hervorzuheben, daß dieser Dualismus im Schahname nicht so weit geht, daß durch ihn der Monotheismus in Frage gestellt werden könnte. Denn Ahriman, über

1) Vgl. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, S. 29.

2) Zu ihnen gehört z.B. Agrīrag, der Bruder des türänischen Fürsten Afrāsiyāb oder Pīrān, dessen Feldherr.

dessen Herkunft allerdings nichts mitgeteilt wird, stellt keinen ebenbürtigen Gegner Gottes dar; er nähert sich in diesem Werk sehr der islamischen Vorstellung des Satans, und deshalb wird er auch 'Iblis' genannt. So genügt oft nur die Erwähnung des Namens Gottes, um einen dämonischen Zauber zu entkräften.¹ Deshalb auch flehen die Helden vor jedem Kampf zu Gott um Beistand und führen jeden Sieg auf göttliche Hilfe zurück.²

Ein anderes Element, das in der religiösen Vorstellung des Schahname einen wichtigen Platz einnimmt, ist der Glaube an das Jenseits und das Fortleben der Seele nach dem Tode sowie an ein Jüngstes Gericht, bei dem der Mensch Rechenschaft über die Taten seines irdischen Lebens abzugeben hat. Welche Bedeutung diesem Glauben für die Ethik des Schahname zukommt, werden wir noch sehen.

Es braucht freilich nicht besonders unterstrichen zu werden, daß auch der Gedanke vom Leib - Seele - Verhält-

1) Z.B. Sch., 12/ 411-20; 12d/ 3715ff.

2) Typisch sind hierfür die Worte, die Rostam vor dem Beginn eines Krieges an die iranischen Krieger richtet:

Kasī rā ke Yazdān konad nīk-baht
Sezāvār bāšad vo-rā tāg-o taht
Ġahāngīr-o pīrūz bāšad be ġang
Nabāyad ke bīnad ze h̄vad zūr-o ġang
Ze Yazdān bovad zūr mā h̄vad kī-īm
Be-d-in tīre h̄āk andarūn bar ġī-īm
Bebūyad kašīdan gomān az badī
Rah-e īzadī bāyad-o behradī

Wem Gott Glück gewährt,
dem gebühren Krone und Thron,

der wird im Kriege welterobernd und siegreich sein.
(Doch) darf er nicht die Kraft der Hände als seine
eigene ansehen;

von Gott stammt die Kraft; denn wer sind wir?
In diesem dunklen Staub wozu sind wir?

Vom Bösen muß man den Sinn abwenden,
den Weg Gottes und der Vernunft muß man wählen.

(Sch., 13c/ 344-47)

nis und dem Jenseits auf die Religion Zarathustras zurückgeht. Viele Elemente dieser Religion werden schon für die Zeit vor dem Erscheinen Zarathustras im Schahname vorausgesetzt. So ist etwa in der Zeit Zapphëks von der Existenz der Feuertempel (Āteškade) die Rede¹, und bereits Kai Hosrou rezitiert das Avesta (Zand-o Ost) bei seinen Gebeten.² Solche Anachronismen konnten nur entstehen, weil man sich in der Zeit der Niederschrift der Heldensagen die älteren Religionen Irans nur in der Form des Zoroastrismus vorstellen konnte.³

Was aber im Schahname in klarem Widerspruch zum Zoroastrismus steht, ist die Art der Totenbestattung. In diesem Werk kennt man die Bestattungsart der Zoroastrier, die Toten den Vögeln und Raubtieren zur Speise zu überlassen⁴, nicht. Das Wort 'dahme', der Leichenort der Zoroastrier, bezeichnet im Schahname eine Grabstätte, ein Mausoleum, in dem die Toten - oft prachtvoll gekleidet, geschmückt und parfümiert - bestattet werden.⁵ So wie das Begräbnis der Toten verwirft der offizielle Zoroastrismus ausdrücklich auch die Totenklage.⁶ Trotzdem sind Trauerzeremonien im ganzen Schahname gang und gäbe, und selbst unter den Sassaniden, die den Zoroastrismus zur Staatsreligion erhoben hatten, werden diese Sitten keineswegs vernachläss-

1) Sch., 5/ 415.

2) Sch., 13g/ 2105f., 3020.

3) Dasselbe gilt für das Christentum. So sind für das Schahname Alexander und schon lange vor ihm der Kaiser von Rüm zur Zeit des Lohräsp Christen. Nöldeke schreibt dazu: "Man konnte sich eben den großen Macedonier und seine Vorgänger nur als byzantinische 'Kaiser' denken, und da ergab sich ohne Weiteres ihr Christentum." (Epos, S. 51).

4) Vgl. dazu H.S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, deutsch von H.H. Schaefer (Leipzig, 1938), S. 310.

5) Sch., 6/ 894ff.; 13f/ 2392ff.; 41/ 4582 u.a.m.

6) Vgl. Nyberg, a.a.O., S. 317.

sigt.¹ Als ein unerhörtes Sakrileg gegenüber dem für heilig gehaltenen Wasser muß aus zarathustrischer Sicht betrachtet werden, daß Kai Hosrou den Mörder seines Vaters, Gorōy Zereh, zerstückeln und die Teile seines Leichnams ins Wasser werfen läßt.² Ebenso wie das Wasser wird auch das heilige Feuer durch einen Leichnam geschändet; jedoch läßt Šāpūr II., obwohl er ein Zoroastrier ist, seinen verhassten Gegner Tā'er enthaupten und seine Leiche verbrennen.³

Von den anderen Glaubensrichtungen im Schahname sind - abgesehen von der absolut verwerflichen Dämonenverehrung - Christentum, Judentum, Manichäismus und Mazdakismus zu erwähnen, gegen die auch gelegentlich polemisiert wird, freilich ohne jeden Fanatismus. Den fremden Religionen wird im Schahname eine anerkennenswerte Toleranz entgegengebracht.⁴ Dem eigenen islamischen Glauben gibt Firdousi in seinem Werk hin und wieder Ausdruck; der Islam steht jedoch im Grunde außerhalb des Religionssystems des Schahname. Die Art seines Einflusses auf das religiöse Denken in diesem Werk haben wir bereits berührt. Zudem sei noch erwähnt, daß Firdousi einmal den altiranischen Feuerkult völlig im Geiste des Islam interpretiert, indem er von Kai Kēūs und Kai Hosrou sagt, sie seien keine Feueranbeter gewesen, vielmehr sei das Feuer damals die Gebetsrichtung

- 1) Sch., 24/ 93; 29/ 25; 34/ 362ff. u.a.m. Dieser Umstand darf jedoch nicht als direkte Ketzerei aufgefaßt werden; denn eine Abweichung von den religiösen Vorschriften bezüglich der Bestattung und der Trauersitten wurde insofern durch die Religion selbst begünstigt, als der Zoroastrismus den "Fravašī-Kult", den Kult der Ahnengeister, von den älteren ostiranischen Anschauungen übernommen hatte. Dieser war, wie Nyberg schreibt, auf solcher Grabsitte begründet (a.a.O., S. 311).
- 2) Sch., 13f/ 2428ff. Auch der Leichnam des ermordeten Yazdgerd III. wird in einen Fluß geworfen (Sch., 50/ 13ff.).
- 3) Sch., 30/ 129.
- 4) Zu dieser Frage vgl. man Nöldeke, Epos, S. 37f. und H. Massé, Firdousi et l'épopée nationale (Paris, 1935), S. 232f.

(mehrāb) gewesen.¹

2. Mythen

Hier kann freilich nicht der umfangreiche Stoff der Mythen des Schahname im einzelnen erörtert werden.² Deshalb begnügen wir uns damit, kurz darzustellen, wie sich diese Mythen in das gesamte Denksystem des Schahname einfügen und in welcher Art und Weise sie behandelt werden.

Die Mythen im Schahname sind als ein Teil der religiösen Vorstellung zu verstehen. Gemäß dem dualistischen Denken ist, wie bereits angedeutet wurde, die Welt der Schauplatz einer ständigen Auseinandersetzung zwischen zwei überirdischen Mächten, die ihren Kampf auch auf der Erde austragen; und das Schahname ist die epische Beschreibung dieses Kampfes. Ahriman greift mit Hilfe seiner Dämonen, Unholde, Zauberer und der verführten Menschen immer wieder die gute Schöpfung Gottes und die Gebiete der gläubigen, um den Aufbau der Welt bemühten Menschen an und stiftet Dürre, Verderbnis, Kriege und Unordnung, um die Erde zu entvölkern und zu vernichten. Die Verteidigung der Erde erfolgt hier nicht durch Gott selbst, der eine zu erhabene Stellung einnimmt, um sich persönlich an den irdischen

1)

Mapendār k-āteš - parastān bodand

Ke āteš be-d-āngāh mehrāb būd

. (Sch., 13g/ 2205-06)

Ähnliche Äußerungen findet man bei den islamischen Theologen über den Sternenkult der Šābi'er. "Bei Abū Ḥanīfa liegt die Auffassung vor, daß sie [die Šābi'er] sie [die Sterne] verehren, indem sie sie als Kibla/kultischen Orientierungspunkt nehmen, nicht aber sie (als Götter) anbeten, so wie die (muslimischen) Gläubigen die Kibla einhalten." (E. Gräf, Jagdbeute und Schlachttier im islamischen Recht (Bonn, 1959), S. 278, Anm. 251).

2) Hierzu vgl. man u.a. Spiegel, Iranische Alterthumskunde, Bd. I, S. 485-730 und Christensen, Essai sur la démonologie iranienne (København, 1941), S. 60ff.

Kämpfen zu beteiligen; die Kämpfe werden auch nicht direkt durch seine Engel ausgeführt, sondern durch die guten Menschen und vor allem durch die Helden der guten Sache in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes und mit seinem Beistand. Dabei spürt man jedoch mitunter deutlich, daß ursprünglich manche dieser Helden übermenschliche, kosmogonische Gestalten verkörpert haben.¹

Hinsichtlich der Formen dieses Kampfes kann man im Schahname drei Perioden unterscheiden:

Die erste umfaßt die mythische Urzeit der ersten sechs Könige und dauert nach den Angaben Firdousis über zweitausend Jahre. In dieser Periode hat der Kampf einen universalen Charakter und findet direkt zwischen den Menschen und den Dämonen statt.² Die Könige sind Herrscher über die ganze Welt, und ihre Truppen bestehen ebenso aus Menschen wie aus Feen (parī) und Tieren.³ Gott steht mit ihnen durch seinen Engel Sorōš in Verbindung.⁴ Der fünfte dieser Urkönige ist Zāhāk, nach Firdousi ein durch einen Pakt mit dem Teufel (Iblis) Dämon gewordener Mensch⁵, der tausend Jahre lang die Welt beherrscht und Unheil über die Menschen bringt. Sein Überwinder und Nachfolger Ferēdūn ist ein von Gott begnadeter Held und Herrscher, der mehrere Wundertaten vollbringt.⁶ Er teilt zu seinen Lebzeiten das noch die gesamte Erde umfassende Reich unter seine drei Söhne.

Mit dieser Weltteilung beginnt eine neue Periode in der Sagengeschichte: die legendäre. Es entstehen drei irdische Nationalreiche, die in rivalisierendem Verhältnis zueinan-

1) Vgl. Nöldeke, Epos, S. 45.

2) Sch., 1/ 21ff., 63ff.; 2/ 27ff.

3) Sch., 1/ 14-16, 60f.; 5/ 54, 62.

4) Sch., 1/ 28, 46; 5/ 430, 461.

5) Sch., 4/ 83-164.

6) Schon bei seiner Geburt traten ungewöhnliche Ereignisse in Erscheinung (Sch., 5/ 107ff.).

der stehen. Das mythische Element tritt mehr und mehr zurück, und die Kämpfe werden nunmehr hauptsächlich zwischen den Menschen als Vertretern von Staaten ausgetragen. Das irdische Reich des Guten verkleinert sich somit weitgehend und beschränkt sich schließlich auf Iran als seinen Kernpunkt, dem hauptsächlich Tūrān als der Herrschaftsbereich des Bösen gegenübersteht. In dieser Periode treffen wir allerdings die Helden auch noch im Kampfe gegen Unholde, Dämonen und Zauberer an; die größten Helden sind Drachentöter, und selbst der Hauptgegner der Iranier, Afrāsiyāb, der ein Menschensohn, ja ein Nachkomme Ferēdūns ist, trägt dämonische Züge. Doch bleibt der menschliche Charakter der Auseinandersetzungen zwischen Gut und Böse vorherrschend. In dieser Zeit mit einer Dauer von etwa tausend Jahren, in denen vierzehn Sagenkönige herrschen, kommen auch allmählich die ersten Spuren der Geschichte zum Vorschein. Es erscheint Zarathustra, der - wie zweifellos auch sein Beschützer König Goštāsp ('Vištāspa' im Avesta) - eine historische Persönlichkeit ist; in Kai Ḥosrou und Dērāb ist eine vage Ähnlichkeit mit den Achämeniden Kyros dem Großen und Darius I. zu erkennen; und schließlich ist Dērā, der letzte der iranischen Sagenkönige, auf Grund seiner Niederlage im Kampf gegen Alexander den Großen mit dem letzten Achämenidenkönig Darius III. identifiziert worden.¹

Der dritte Teil des Schahname schließlich behandelt die Regierungszeit Alexanders, der Arsakiden und Sassaniden bis zum Untergang des iranischen Reiches durch die arabische Eroberung. Obwohl auch die Darstellung der Persönlichkeiten dieser Periode und ihrer Taten romanhaft und mit vielerlei sagenhaften und mythischen Elementen vermischt ist, schimmert doch deutlich der historische Kern durch.

1) Hertel unternimmt sogar den gewagten Versuch, die legendäre Dynastie der Kayāniden völlig mit der der Achämeniden zu identifizieren. Vgl. Achaemeniden und Kayaniden : Ein Beitrag zur Geschichte Irans (Leipzig, 1924), S. 17 und 72ff.

Das Schahname zeigt im allgemeinen eine deutliche Tendenz zur Entmythologisierung der Sagen und Personen. Der Hauptgrund hierfür ist wohl darin zu sehen, daß man diese Sagen als die wirkliche Geschichte betrachtet hat und deshalb bemüht war, sie mit einer möglichst großen Sachlichkeit wiederzugeben. So wird aus Gayōmaretan, dem kosmischen Wesen und Urtypus des Menschen in der Pahlaviliteratur¹ Kayōmarg, der erste König des Schahname. - Über die Entstehung des ersten Menschenpaares Maši und Mašyānī, über die das Avesta, die Pahlavischriften, aber auch die meisten islamischen Geschichtsschreiber zu berichten wissen², hören wir im Schahname nichts. - Der avestische Drache Dahāka mit drei Köpfen und tausend Gliedern³ wird im Schahname als Žappāk weitgehend vermenschlicht. Er ist der Sohn eines frommen und edlen arabischen Fürsten, der mit dem Teufel paktiert, um die Herrschaft über die ganze Welt erlangen zu können. An der Stelle der beiden Küsse, die der Teufel ihm auf die Schultern gibt, wachsen ihm zwei Schlangen. In den wesentlichen Zügen bleibt Žappāk

- 1) Vgl. Justi, Namenbuch, S. 108. Über Gayōmaretan und andere Urmenschengestalten bei den Iranern vgl. auch Christensen, Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, I. und II. Teil (Stockholm und Leiden, 1917-34).
- 2) Justi, Namenbuch, S. 198. Eine Spur von diesem Mythos können wir noch heute in einem in Iran verbreiteten Brauch sehen. Den dreizehnten Tag nach Frühlingsanfang, der den Ausklang der Feierlichkeiten zum Neujahrsfest darstellt, feiert man außerhalb des Hauses in der freien Natur. Dort knüpfen die heiratsfähigen Mädchen zwei Gras- oder Getreidehalme zusammen und wünschen sich dabei bis zum nächsten Jahr einen Gatten und Nachwuchs. Das Zusammenknüpfen der Pflanzenhalme symbolisiert offenbar die Vermählung im Sinne des alten Mythos, der das erste Menschenpaar in Gestalt einer Rhabarberstaude aus der Erde emporwachsen läßt, deren beide Stengel sich später in einen Mann und eine Frau verwandeln und miteinander verbunden werden. Aus dieser Pflanze sollen dann alle Menschengattungen hervorgegangen sein.
- 3) Yt. 9. 7-8.

im Schahname jedoch ein irdischer Tyrann.¹ - Haoma, die alte iranische Gottheit², erscheint hier als Hōm, ein frommer Einsiedler im Gebirge, der mit seinem Wurfseil (kamand), das er als den heiligen Gürtel (zonnār) umgebunden trägt, Afrāsiyāb gefangenimmt und ihn gebunden Kai Hosrou zur Exekution ausliefert³, eine Aufgabe, die in der Tat von keinem Sterblichen, auch nicht von Rostam, bewältigt werden konnte.

Diese Beispiele, denen man noch andere hinzufügen könnte, zeigen deutlich, daß viele der alten Mythen im Schahname vermenschlicht und der Anschauungsweise der späteren Zeiten angepaßt wurden. Daß diese Änderungen jedoch nicht erst unter der Feder des Dichters, sondern schon lange vorher und im Laufe der Zeit stattgefunden haben, ist nicht zu bezweifeln.⁴

- 1) Sch., 4/ 75ff. Wilhelm Geiger glaubt, "daß 'der Drache' Dahāka zugleich natursymbolisch die Wolkenschlange bedeutet und mit dem Ahi des Rig-Veda identisch ist, dem Gewitter Dämon, gegen den die segensreichen Genien in Sturm und Unwetter, unter Blitz und Donner streiten." (Ostiranische Kultur im Altertum (Erlangen, 1882), S. 209). Spiegel hebt besonders die Ähnlichkeit des Kampfes zwischen Thraetaona (der Ferōdūn des Schahname) und Dahāka mit dem schweren Kampf des Zeus gegen Typhon hervor (Die arische Periode und ihre Zustände (Leipzig, 1887), S. 260).
- 2) Vgl. Ch. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch (2.Aufl., Berlin, 1961), S. 1733f.
- 3) Sch., 13g/ 2218ff. Übrigens ein Beweis dafür, daß dieser heilige Gürtel, auch 'kosti' bzw. 'kusti' genannt, ursprünglich nicht als Zeichen des Gehorsams und der Ergebenheit getragen wurde, wie eben aus den späteren Texten hervorgeht (Vgl. Der wissbegierige Sohn: Ein mittelpersischer Text über das Kusti, hg. und übers. von H.F.J. Junker (Leipzig, 1959), S. 57f. sowie Widengren, Die Religionen Irans, S. 325). Er muß vielmehr als ein Kampfgrütel, ein Symbol der ständigen Kampfbereitschaft der Mazdayasnier gegen das Böse angesehen werden. Auch das Kompositum 'zonnār-e hūnīn', 'die blutige Gürtelschnur', das Firdousi mehrmals gebraucht, paßt zu diesem Sinn des Wortes.
- 4) Vgl. auch Šafā, Hamāse, S. 194f.

3. Das Königtum und die Klassen

Die Frage nach der Staatsform im alten Iran wird unterschiedlich beantwortet. Schaefer sagt dazu: "Eine andere Herrschaftsform als die unumschränkte Despotie hat Iran zu keiner Zeit gekannt."¹ Widengren teilt diese Ansicht jedoch nicht: "Das iranische Königtum war überhaupt nicht ein Despotismus, nur durch Meuchelmord gebändigt, wie man es oft mehr witzig als richtig charakterisiert hat."² Für eine Beantwortung dieser Frage speziell aus der Sicht des Schahname, soweit sie sich im Rahmen dieser Arbeit behandeln läßt, müssen folgende Punkte im Auge behalten werden:

Im Schahname als einem poetischen Werk werden bestimmte Züge im Leben und Handeln der Könige und ihrem Verhältnis zu den Untertanen übertrieben und der Sachverhalt wird idealisiert und typisiert.

Es reflektiert hauptsächlich die Verhältnisse der Spät-sassanidenzeit, wo in der politischen Ideologie der Gesellschaft die Bedeutung des Königtums noch mehr akzentuiert wurde als in den vorangegangenen geschichtlichen Perioden.

Die Geschichten und Sagen des Schahname sind in den Kreisen der feudalen Schichten entstanden oder zumindest vom Hoch- und Landadel tradiert worden und spiegeln notwendigerweise nur dessen Anschauungen wider. Wie die einfache Bevölkerung oder gar die aufständischen Landarbeiter der mazdakitischen Bewegung über das Königtum gedacht haben, kommt hier kaum zum Ausdruck.

Die Neubelebung des nationalen Gefühls der Iranier in den ersten Jahrhunderten nach der arabischen Eroberung, das zur Sammlung der Heldengeschichten geführt hat, tritt

-
- 1) 'Der Osten im West-Östlichen Divān', Goethe, West-Östlicher Divān, hg. und erl. von Ernst Beutler unter Mitwirkung von H.H. Schaefer (Leipzig, 1945), S. 813.
 - 2) Iranische Geisteswelt, S. 284.

verständlicherweise im Schahname besonders stark in Erscheinung und bewirkt, daß im Zuge der Verherrlichung der Vergangenheit auch die Könige oft über das Maß ihrer Verdienste hinaus gewürdigt werden.

Die Gesellschaft des Schahname besteht aus vier Klassen: dem Kriegsadel, den Priestern, den Bauern und den Handwerkern, über welchen allen hochehoben der König steht.

Die besondere Stellung des Königs beruht auf seiner himmlischen Mission, für eine gerechte Verwaltung und den Aufbau der Erde Sorge zu tragen. Diese Mission drückt sich vor allem in seinem Glücksglanz (farr) aus, der Macht und Glück sowie körperliche und geistige Vorzüge bewirkt und die Legitimität seiner Herrschaft offenkundig macht. Farr ist eine göttliche Gabe, an der zumindest alle Helden Anteil haben.¹ Das königliche Farr jedoch, auch göttliches Farr genannt, ist einzig in der Welt: es kommt nur dem jeweiligen legitimen Herrscher Irans aus königlichem Geschlecht zu und zeigt sich auch als eine Art Aureole um sein Haupt.²

- 1) Dies spricht Rostam einmal deutlich aus, als die iranischen Krieger ihn nach einem Sieg für seine Taten loben:

Tahamtan ōnIn goft k-In zūr-o farr
YekI hel'atI bāšad az Dādgar
Ōmā sar-be-sar bahre dārId z-In
.

So sagte der Starkleibige [Rostam]: "Kraft und Farr sind eine Gabe vom Gerechten [Gott];
ihr alle habt Anteil daran.
. (Sch., 13c/ 1o29-3o)

Auch vom Farr der türänischen Helden wird gesprochen (Sch., 13f/ 461; 13g/ 542) und ebenso von dem des mythischen Vogels Sīmorǧ (Sch., 7/ 136, 1498).

- 2) Das königliche Farr (avestisch 'hvarenah') wird im Yt. 19. 35f. in Gestalt eines Vogels dargestellt. Im Schahname erscheint es einmal als ein Widder (21/ 23off.), der die Königswürde für Ardašīr I. symbolisieren soll. Diese Vorstellung vom Glück verwundert nicht, wenn man



Die außerordentliche Auszeichnung des Königs rührt daher, daß sein Geschlecht auf den Sonnengott Mithra zurückgeht. Diese in der Sassanidenzeit herrschende Auffassung¹

bedenkt, daß im Schahname mehrmals eine große Schafherde als ein Zeichen großen Reichtums hingestellt wird. Nyberg teilt mit Benveniste die Ansicht, daß das 'hvarenah' eigentlich als Gottesbanner aufzufassen sei (Die Religionen des alten Iran, S. 72). Diese Ansicht wird im Schahname insofern bestätigt, als jeder Held mit eigenem Banner in den Kampf zieht, so wie er auch ein eigenes Farr besitzt.

- 1) Vgl. Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 302. - Diese Idee muß noch Jahrhunderte lang nach dem Sturz der Dynastie recht lebendig gewesen sein, wenn der Dichter Rūdākī in seinem Lobgedicht auf den Šaffāridenfürsten Abū Ġa'far schreiben konnte:

Halq hame az hāk-o āb-o āteš-o bād-and
V-in malek az āftāb gouhar-e Sāsān

Die Menschen sind alle aus Erde, Wasser, Feuer und Wind [den vier Elementen],
und dieser König (aber) aus dem Sonnengeschlechte
des Sāsān.

(Zit. n. Tārīh-e Sīstān, hg. Malik uš-Šu'arā Bahār (Teheran, 1314/1935), S. 320).

Auch die alten Griechen wissen über die göttliche Herkunft der Perserkönige. So sagt z.B. Sokrates in der pseudoplatonischen Schrift Alkibiades der Erste, daß das Geschlecht des Achaimenes, des Ahnherrn der Achämeniden, auf Perseus, den Sohn des Zeus, zurückgehe (Vgl. Platon, Sämtliche Werke (3 Bände, Berlin: Lambert Schneider, 1950), Bd. I, S. 845 = 120E - 121C der Stephanus-Ausgabe). Es ist indessen bemerkenswert, daß in den achämenidischen Inschriften der Gedanke einer göttlichen Abkunft des Geschlechts mit keinem Wort erwähnt wird. Im Gegenteil: Darius I. läßt in einer Susa-Inschrift schreiben, daß Ahuramazda ihn zum König über die ganze Erde erwählt habe (Vgl. Roland G. Kent, Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon, 2nd. edition, revised (New Haven, Connecticut, 1953), S. 142). Als Grund dafür, weshalb Ahuramazda und andere Götter ihm Hilfe gewährt haben, gibt er an, daß er nicht feindselig, kein Anhänger der Lüge und kein Übeltäter sei (Ibid., S. 129). Hier kann also von einem Anspruch auf Herrschaft auf Grund göttlicher Abstammung keine Rede sein.

wird zwar im Schahname nirgendwo direkt ausgesprochen - offenbar, weil sie dem islamischen Denken kraß zuwiderläuft - aber mehrere Stellen des werkes deuten darauf hin.¹ hinzu kommt, daß zugleich mit der weltlichen auch die geistliche Macht in den Händen des Königs liegt und er oft "Haupt der Priester" (sar-e mōbadān) genannt wird.² Religion und Königtum werden im Schahname für gänzlich voneinander abhängig erklärt; sie bilden - so wird gesagt - zwei Bestandteile eines Ganzen und keiner von ihnen kann ohne den anderen bestehen.³

Das alles zeigt, welch eine ungeheuerere Autorität dem König in der Welt des Schahname zukommt; doch darf dies

- 1) So z.B. bei der Geburt Ferōdūns (5/ 107ff.) und Kai Hosrou (12d/ 2425f.). Kai Hosrou wird einmal "hVaršīd-e roušan-ravān", "die Sonne mit glänzender Seele" genannt (Sch., 13c/ 188). Über die Ermordung Nouzars wird gesagt:

Giyāhī ke rūyad bar ān būm-o bar
Negūn dārad az šarm-e hVaršīd sar

Die Pflanze, die aus jenem Boden [dem Ort der
Tötung] erwächst,
hält aus Scham vor der Sonne den Kopf gesenkt.

(Sch., 8/ 461)

Nach der Ermordung des Siyāvōš erhebt sich ein Sturm, und dunkler Staub verfinstert die Sonne. Auch andere Äußerungen über diesen Mord lassen die Verbindung des Siyāvōš mit der Sonne deutlich werden (Sch., 12d/ 2343-47). - Über die Auffassung, daß die altiranischen Dynastien sich als von göttlicher Abkunft betrachteten, siehe Widengren, 'The Sacral Kingship of Iran', La Regalitā Sacra (Leiden, 1959), S. 242-57.

- 2) Von den Stellen, die den König auch als Mōbad bezeichnen, seien erwähnt: Sch., 4/ 6; 13f/ 2374; 41/ 3748; 43/ 3648. Über die priesterliche Funktion der altiranischen Könige vgl. Widengren, 'The Sacral Kingship of Iran', S. 254.
- 3) Sch., 22/ 554ff. - Auch der Seldschukenminister Nižām al-Mulk schreibt: "Das Beste, was ein König haben muß, ist die Religion. Denn das Königtum und die Religion sind wie zwei Brüder." (Siyar al-Mulūk (Siyāsat-nāme), ed. H. Darke (Teheran, 1962)).

auch nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß er seine Macht nicht willkürlich und nach Belieben ausüben darf. Da die Autorität und die Macht des Königs nur auf seinem göttlichen Auftrag beruhen, hat er auch nur solange ein Recht auf den Gehorsam seiner Untertanen, als er diesem Auftrag treu bleibt.

Die politische Ideologie des Schahname leitet sich, wie bereits besprochen wurde, aus der religiösen Anschauung ab. Die Vorstellung, daß die Iranier als Angehörige der 'guten Religion', wie der Zarathustrismus genannt wird, die Aufgabe haben, die Welt der guten Schöpfung - die durch Iran repräsentiert wird, weil Iran das einzige Land ist, das nicht unter dem direkten Einfluß Ahrimans steht¹ - gegenüber den Angriffen des Bösen zu verteidigen, bewirkt, daß sie sich als eine Gemeinschaft im Zustand des ständigen Glaubenskampfes fühlen, deren Führung der König hat. Ihm gegenüber ist man zu absolutem Gehorsam verpflichtet, solange er eine gerechte Regierung führt, wobei man unter dem Wort 'gerecht' den Inbegriff aller frommen Herrschertugenden versteht. Wird er ungerecht, so verläßt ihn sein göttlicher Glücksglanz; er wird dann nicht mehr als legitimer Herrscher, sondern als teuflische Plage für Land und Volk

- 1) Dazu schreibt Otakar Klíma: "Die Iranier sahen sich als das Volk Gottes, als das auserwählte Volk des Ahura an; die übrigen Nationen gehörten dem bösen Geiste." (Jan Rypka u. a., Iranische Literaturgeschichte (Leipzig, 1959), S. 7). So erschien es den alten Iranern als eine Selbstverständlichkeit, ihr Land als den Vertreter der ganzen göttlichen Welt aufzufassen. Deshalb auch wird der iranische Herrscher als "šāh-e šāhān", "König der Welt" bezeichnet. Den religiösen Sinn und die symbolische Bedeutung dieser Bezeichnung verkennend, schreibt Nöldeke ironisch: "Mit echt persischer Bescheidenheit nimmt man die Herrschaft über Irān und über die Welt als synonym." ('Geschichte des Artachšir i Pāpakān', übers. und erl. von Th. Nöldeke, Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, hg. A. Bezzenberger, Bd. IV (Göttingen, 1872), S. 42).

betrachtet, und jeder Gläubige - und für einen solchen hält man jeden Iranier - hat die religiöse Pflicht, diesen von den Dämonen verführten König, wie es in der Sprache des Schahname heißt, zu bekämpfen. Das beste Beispiel hierfür liefert die Geschichte von Ğamšēd.¹ Deshalb auch kann Rostam sich mit dem stolzen Wort rühmen: "Viele ungerechte Könige habe ich getötet."² Und an einer Stelle wird gesagt: "Tyrannie ist die Absetzungsurkunde der Könige."³

Die herrschende Schicht im Staate ist der Hochadel bzw. die Klasse der adligen Krieger. Sie besteht aus einer Anzahl von Heldengeschlechtern, die im jeweiligen eigenen Lehensgebiet wie Könige regieren, obwohl ihre Herrschaftsbereiche bis auf den der Helden von Sīstān nicht genau lokalisiert werden.⁴ Im Frieden wie im Krieg hat der König zur Beratung mit diesen Reichsgroßen regelmäßig Hofversammlungen (bār) abzuhalten.⁵ Wird diese Sitte auch nur eine Woche vom König vernachlässigt, so wird er der Ungerechtigkeit und Verführung durch die Dēve verdächtigt.⁶ Bei solcher Gelegenheit - wie auch sonst, wenn die Großen mit dem Verhalten des Königs unzufrieden sind - rufen sie

- 1) Sch., 4/ 165ff. Vgl. auch die Geschichte von Nouzar, dem infolge seiner Ungerechtigkeit das Volk den Gehorsam verweigert (8/ 3ff.), von Kai KĀūs (12b/ 372ff.) und Goštāsp (15d/ 1548ff.), die wegen ihrer Vergehen von den Großen heftig getadelt werden. Verweigerung des Gehorsams und Aufbegehren des Volkes gegen seinen König kommen auch in der sassanidischen Periode öfters vor.
- 2) Basī šāh-e bīdādgar košte-am (Sch., 15d/ 666)
Obwohl diese Worte sich nicht auf iranische Könige beziehen, zeigen sie doch die Einstellung gegenüber ungerechten Herrschern im Schahname.
- 3) Setam nāme-ye 'azl-e šāhān bovad (Sch., 2o/ 2o55)
- 4) Wie aus Sch., 12d/ 3515ff. hervorgeht, hat die Familie des Helden Ğōdarz Isfahan als Hauptlehensgebiet gehabt.
- 5) Auch die Achämenidenkönige waren von einem Rat von Hauptlingen aus vornehmen Geschlechtern umgeben (Vgl. Christensen, 'Die Iranier', Kulturgeschichte des alten Orients, S. 256).
- 6) Sch., 13g/ 2513ff.

den Reichshelden von Sīstān (Zahān-pahlavān), den man als die eigentliche Stütze des Reiches ansieht, zu Hilfe. Dieser kann kraft seines unvergleichlich hohen Ansehens und durch väterliche Ermahnungen den säumigen König zurechtweisen.¹ Wenn der Königsthron nicht besetzt ist oder ein schwacher König ihn innehat, betrachten die Iranier den Reichspahlavān als den eigentlichen Herrn ihres Landes.² Auch wenn es gilt, einen neuen Herrscher für den leer gebliebenen Thron zu wählen, ist es seine Aufgabe, einen geeigneten Herrscher - allerdings nur aus dem zu dieser Würde berechtigten Königsgeschlecht - in Übereinstimmung mit den anderen Helden zu bestimmen. Daß auch sonst die Helden und Reichsgroßen bei der Wahl des Thronfolgers ein gewichtiges Wort mitzusprechen hatten, wird im Schahname oft genug angedeutet.³ Gerade diese Funktion übt die Klasse der adligen Krieger in Vertretung des ganzen Volkes aus; man setzt ja oft das Heer (sepāh) oder die Truppe (rame) mit dem Volke gleich.⁴

Das Bemerkenswerteste an den iranischen Helden, das sie zu Vorbildern für die gesamte Gesellschaft, ja zum Idealbild des Menschen im Schahname macht, ist ihr unwandelbarer Charakter und die Geradlinigkeit ihrer Verhaltensweise als Verfechter der guten Sache. Indem die Könige im Schahname

- 1) Sch., 8/ 27ff.; 12/ 41ff.; 13g/ 2518ff.
- 2) So z.B. in der Zeit zwischen dem Tode Nouzars und der Thronbesteigung Kai Qobāds. Hierzu vgl. auch K.H. Hansen, Das iranische Königsbuch : Aufbau und Gestalten des Schahname von Firdosi (Wiesbaden, 1955), S. 68.
- 3) Man denke etwa an die Streitigkeiten der Helden bei der Wahl eines Kronprinzen für Kai Kāūs (12d/ 3580ff.) oder an die Ereignisse vor der Thronbesteigung Bahrām Gōrs (34/ 371ff.).
- 4) Auch die Achämeniden haben das Volk als Heer betrachtet. "'Heer' heißt [alt]persisch kāra, und dasselbe Wort wird in der Bedeutung 'Volk' gebraucht." (Christensen, 'Die Iranier', S. 275). Vgl. dazu auch Widengren, Die Religionen Irans, S. 151f.

nur zum Teil als wahre Anhänger des Guten erscheinen¹, sind alle iranischen Helden - bis auf Tōs und Gorgīn, die jeder einmal einen Fehler begehen, den sie jedoch später bereuen und wiedergutmachen - stets treue, mutige und ruhmreiche Helden der Gerechtigkeit²; selbst die guten Könige erscheinen nur als Helden in ihrem vollen Glanze, und oft werden sie gerühmt wegen der Taten, die sie schon vor der Übernahme des Throns vollbracht haben. So ist das Schahname eher als ein Buch der Helden zu verstehen als ein Buch der Könige.

Der Priesterstand, der im Avesta seinen Anspruch auf eine führende Stellung in der Gesellschaft so stark zum Ausdruck bringt³, bildet im Schahname dem Range nach die zweite Klasse nach dem Kriegsadel. Er wird zwar bei der von Čamšēd eingeführten Klassenteilung der Gesellschaft an erster Stelle erwähnt, doch wird an derselben Stelle als seine Aufgabe bezeichnet, sich in den Bergen, also außerhalb der menschlichen Gemeinschaft, der Verehrung Gottes zu widmen.⁴ Für die Rolle der Priester (Mōbads) im Schahname ist charakteristisch, daß sie selten in Ausübung ihrer geistlichen Funktionen erscheinen, sondern hauptsächlich als Staatsbeamte wie Minister, Ratgeber, Schreiber, Astrologen, Ärzte, Lehrer u.s.w. im Dienste des

- 1) Unter den Herrschergestalten des Schahname ist in der Tat die Zahl derjenigen, die als ungerecht bezeichnet werden oder zeitweilig der Ungerechtigkeit verfallen, nicht gering.
- 2) Diesen Charakterzug der iranischen Helden schildert K.H. Hansen mit folgenden Worten: "Rustam ist der Beharrende, während das Bild des Königs wechselt, sich trübt, verwirrt, wieder Glanz gewinnt, um aufs neue abzusinken. Dies ist gewiß einer der interessantesten Aspekte des Schahname." (Das iranische Königsbuch, S. 85).
- 3) Vgl. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 463.
- 4) Sch., 4/ 18-20. Interessant ist die Ähnlichkeit dieser Angabe mit der Herodots, daß die persischen Priester auf den Bergen ihren Gott durch Opfertaten verehrten (Historien, I, 131).

königs oder eines Adligen anzutreffen sind.¹ Über die geistige Tätigkeit der Priesterschaft wird später noch ausführlich zu sprechen sein.²

Im Schahname hören wir noch von zwei anderen Klassen: den Bauern und den Handwerkern, die sicherlich die Hauptmasse der Bevölkerung ausmachten und deren Arbeit die eigentliche Quelle des Reichtums für das Land war, die aber trotzdem keinen Anspruch auf Beteiligung an der staatlichen Macht haben durften. Auf die wirtschaftliche und soziale Unabhängigkeit der Bauernklasse wird einmal angespielt und besonders hervorgehoben, daß die Ackerleute freie Menschen seien und niemandem Dank und Untertänigkeit zu erweisen hätten.³ Es scheint, daß diese Klasse alle in der Landwirtschaft Beschäftigten - von den Grundbesitzern (dehqānān), die eine Art Landadel bildeten, bis zu den Landarbeitern - umfaßte. Den Grundbesitzern und Landwirten ist es im alten Iran - wie auch aus dem Schahname deutlich hervorgeht - immer gut gegangen⁴; doch die wirtschaftliche Lage der einfachen Landarbeiter muß entschieden schlechter gewesen sein. Darauf deuten nicht nur die sozialen Unruhen, namentlich die den ganzen Staat erschütternden Aufstände der Mazdakiten in der Regierungszeit des Sassaniden

1) S. auch S. 12f.

2) S. unten S. 138.

3) Sch., 4/ 24ff. Eine Leibeigenschaft wie etwa in der abendländischen Geschichte kennt das Schahname also nicht.

4) Viele königliche Erlasse zum Schutze der Landwirtschaft und der Bauern - besonders in der Sassanidenzeit - bestätigen dies (S. Sch., 22/ 422ff.; 30/ 442f.; 35/ 1363f., 1885-87, 2589f.; 41/ 74f., 128ff.; 42/ 241ff. u.a.m.). Der Grund dafür liegt - abgesehen von dem großen Wert, den die persische Religion dem Ackerbau beimißt - auch darin, daß die Landwirtschaft die eigentliche Quelle der Steuern und Staatsfinanzen bildete (Vgl. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari (Leiden, 1879), S. 454).

Qobād I. hin¹; es wird auch an vielen Stellen gezeigt, daß der Unterschied zwischen arm und reich sehr groß war² und daß zu den Armen auch diejenigen zählten, die ihren Lebensunterhalt allein durch ihre Arbeit bestritten.³ Daß es auch den Handwerkern, die in der altiranischen Gesellschaft ursprünglich eine Unterabteilung der Bauernklasse bildeten⁴, nicht besser ging, sehen wir an dieser Äußerung Firdousis über sie: "Ihre Seele war immer voller Furcht."⁵

Die Bauern und Handwerker waren auch diejenigen, welche im Krieg die Masse des Heeres bildeten. So kennt das Schahname keine besondere Klasse der Soldaten, da die Anführer und Helden des Heeres dem adligen Kriegerstand angehörten und das Fußvolk sich im Kriegsfall aus den Bauern und Gewerbetreibenden zusammensetzte.⁶

Von den Sklaven und Sklavinnen wird ebenfalls oft ge-

1) Sch., 40/ 211ff. Über die mazdakitische Bewegung und die sozialen Verhältnisse in Iran unter den Sassaniden s. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, S. 330ff. und O. Klíma, Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Iran (Praha, 1957), S. 21ff.

2) Vgl. z.B. manche Episoden aus der Zeit Bahrām Gōrs (Sch., 35/ 111ff., 1193ff.).

3) Immer wenn jemand eine Wohltat verrichten wollte, kamen dafür neben den anderen Armen auch die besitzlosen Arbeitenden als Almosenbedürftige in Frage:

Be šahr andarūn har ke darvīš būd
V-agar hvardaš az kūšeš-e hūvīš būd

In der Stadt jeder, der arm war
oder sich durch eigene Arbeit ernährte

(Sch., 13g/ 2375)

Solche Worte trifft man noch öfters im Schahname an, so z.B. 35/ 1403, 1638; 43/ 3920.

4) Vgl. Spiegel, Eränische Alterthumskunde, Bd. III, S. 550, 658.

5) Ravān-šān hamīše por andīše būd (Sch., 4/ 30)

6) Die von Manōčehr gefangengenommenen Soldaten Salms biten um Vergebung mit der Erklärung, daß sie teils Hirten, teils Bauern seien und nicht auf eigenen Wunsch in den Kampf gezogen seien (Sch., 6/ 844ff.).

sprochen. Sie scheinen immer Ausländer gewesen zu sein, die man durch Kauf oder als Kriegsbeute erwarb oder aber von fremden Herrschern zum Geschenk erhielt. Auf jeden Fall haben sie im wirtschaftlichen und sozialen Leben des Staates kaum eine bedeutende Rolle gespielt. Als ihre Tätigkeiten werden im Schahname gewöhnlich verschiedene - vor allem unterhaltende - Dienste am Hofe des Adels angegeben, für die sie auch eigens ausgebildet sein mußten.

Jeder von diesen Klassen waren natürlich Grenzen gesetzt, die sie nicht zu überschreiten hatte.¹ Es durfte also keine Klasse versuchen, die Aufgaben einer anderen zu übernehmen², womit allerdings gemeint ist, daß die unteren Stände sich nicht in die Angelegenheiten der oberen einmischen sollten.³ Es wird für richtig gehalten, daß der König die Kleinen als Kleine und die Großen als Große behandelt.⁴ Doch dürfen diese Stände keineswegs als Kasten betrachtet werden.⁵

4. Die Wertvorstellung und die Ethik

Der iranische Mensch des Schahname erlebt das Sein als eine Einheit von Irdischem und Überirdischem; ebenso

1) Sch., 4/ 33.

2) Sch., 5/ 435-40.

3) So verbietet König Nōšīrvān (Firdousi schreibt 'Nōšīrvān' statt der richtigeren und geläufigeren Form 'Anōšīrvān') einem Schuster, seinen Sohn für den Beruf eines Schreibers ausbilden zu lassen (Sch., 41/ 4263-4332). Vgl. dazu auch unten S. 110.

4) Keh-ān rā be keh dārad-o meh be meh (Sch., 41/ 1385)
Vgl. dazu auch Sch., 38/ 4.

5) Hierzu s. Geiger, Ostiranische Kultur, S. 485ff. und G. Dumézil, 'Les classes sociales dans la Perse ancienne', La Civilisation Iranienne von H. Massé u.a. (Paris, 1952), S. 38. - Über das staatliche Leben der Iranier des Schahname s. weiter Mir H. Madani, Die gesellschaftlichen Zustände im iranischen Altertum, dargestellt nach den iranischen Heldensagen (Diss., Tübingen, 1967).

bringt er die menschliche Welt mit der kosmischen in enge Verbindung. So fällt es ihm auch nicht schwer, an Übernatürliche Ereignisse zu glauben: In der goldenen Zeit der Regierung Ğamšēds hat es dreihundert Jahre lang keinen Tod und keine Not für die Menschen gegeben¹; wenn die Menschen einander feindlich behandeln, enthält der Himmel ihnen seinen Segen spendenden Regen vor und bestrafte sie mit Dürre und Not²; Siyāvōš kann, da er unschuldig ist, ein Gottesgericht bestehen, indem er einen Scheiterhaufen mit seinem Pferd unversehrt durchreitet³; wenn der König ungerecht wird, wenn also Tyrannei und Unglaube die Erde beherrschen, versiegen die Quellen, und in den Eutern des Viehs und des Wildes versiegt die Milch⁴; unter der Herrschaft des sündigen Kai KĀŪs leidet die Welt unter Dürre und Krieg⁵, als aber sein Enkel, der gerechte Kai Ḥosrou, den Thron übernimmt und sich um den Aufbau der Welt bemüht, strömt segensreicher Regen aus den Wolken und die Gewässer beginnen zu fließen - die Welt wird geschmückt wie ein Paradies und ist voll von Reichtümern und ohne Furcht und Plagen⁶; als Kai Ḥosrou sich aus der Welt zurückziehen will, fährt er in den Himmel auf⁷. Diese Reihe von Beispielen könnte man noch weiter fortsetzen.

Hinzu kommt, daß für den Menschen des Schahname diese einheitliche und allumfassende Sphäre des Seins - vom

1) Sch., 4/ 56ff.

2) Sch., 9/ 25ff.

3) Sch., 12d/ 458-520. Das Gottesurteil, besonders in der Form des Feuerordals, spielt in der Vorstellung der alten Iranier eine wichtige Rolle. Dazu vgl. man Nyberg, Die Religionen des alten Iran, S. 64f. und 186f. - Widengren weist auf den indogermanischen Ursprung des Feuerordals bei den Iraniern hin (Die Religionen Irans, S. 33).

4) Sch., 12d/ 785ff.; 745ff.

5) Sch., 12d/ 3042ff.

6) Sch., 13/ 16-22.

7) Sch., 13g/ 3019ff.

Pantheon über den Kosmos und die Lebenswelt der Menschen bis hin zum Individuum - unter dem Zeichen einer Wertidee steht: des Widerstreits zwischen Gut und Böse, die zu Prinzipien erhoben werden. Da es aber keine neutrale Sphäre zwischen diesen beiden gibt, ist auch der Mensch in ihren unversöhnlichen universalen Kampf, der bis zum endgültigen Sieg des Guten und der absoluten Überwindung des Bösen immerfort andauern wird, verwickelt. Der Mensch besitzt allerdings die Willensfreiheit, sich für eine dieser Parteien zu entscheiden, und darauf beruht auch seine Verantwortlichkeit für seine Taten; als Geschöpf des guten Gottes hat er jedoch nur dann, wenn er sich für das Gute entscheidet, in Übereinstimmung mit dem Zweck seines Daseins gehandelt. Das Böse zu wählen bedeutet für ihn dagegen eine Selbstentfremdung, eine Verführung durch die Dämonen, wie es in der Sprache des Schahname heißt.¹

Somit sind für die Ethik des Schahname² zwei Momente charakteristisch: einmal der große Umfang ihres Geltungsbereiches und sodann ihr aktiver Charakter. Was das erste Moment betrifft, so ist zu bemerken, daß diese Ethik sich nicht auf das Verhalten der Person in der menschlichen Gemeinschaft beschränkt, sondern auch Maßstäbe setzen will für die Einstellung und Verhaltensweise des Menschen in der allumfassenden Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse. Es ist auch bezeichnend für ihren totalen Geltungsanspruch, daß sie nicht bloß das Handeln, sondern auch das Denken und Reden des Menschen zum Gegenstand hat. Der Glaube, an dieser Auseinandersetzung beteiligt zu sein, verleiht der Ethik des Schahname einen aktiven Zug und gibt dem Menschen das stolze Gefühl, nicht Zuschauer im

1) Vgl. Sch., 4/ 88f.; 12/ 18ff.; 12b/ 387; 13e/ 139 u.a.m.

2) Diese Ethik ist im Grunde zoroastrisch, so wie die religiöse Anschauung des Schahname in der Hauptsache zoroastrisch ist, wie bereits besprochen wurde (S. S.13ff.).

Weltgeschehen zu sein, sondern Mitwirkender; nicht ein ahnungslos Leidender, sondern ein bewußt Handelnder. Diesem Bewußtsein wirkt einzig entgegen der aus dem Zervanismus stammende fatalistische Glaube an das Schicksal.¹ Das Wechselspiel dieser beiden Gedanken zieht sich wellenartig durch das ganze Werk hindurch.

Für die Ermittlung der einzelnen Wertbegriffe im ethischen System des Schahname ist von entscheidender Bedeutung, zu erfahren, in welcher Form sich der ethisch zu beurteilende Akt der Bekämpfung des Bösen und der Unterstützung des Guten, die in der Tat identisch sind, vollzieht. Jeder Schritt des Menschen auf diesem Wege hat eine konkrete und eine abstrakte Seite. Die erstere spiegelt sich im äußeren Leben des Menschen und drückt sich ebenso in dem Aufbau der Welt und in der Gründung und Vergrößerung der Familie aus wie in ihrer Verteidigung gegen die verderblichen Kräfte des Bösen, die Dämonen und Drachen sowie die schädlichen Tiere und Menschen, die zu überwinden und zu töten sind.² Diese Einstellung drückt eine Lebensbejahung höchsten Grades aus. Die abstrakte Seite des moralischen Aktes vollzieht sich mehr im Innern des Menschen als ein frommes Denken. Man glaubt Ahriman, dem Bösen, einen Schlag versetzt zu haben, wenn man sich vor Lüge, Begierde, Hochmut, Undankbarkeit und anderen Lastern solcher Art, die man sich auch personifiziert als Dämonen vorstellt³, hütet, und wenn man umgekehrt durch tugend-

1) S. oben S. 14ff.

2) Widengren schreibt über die zoroastrische Ethik: "Gut handeln bedeutet aber nicht nur ein gütiges Betragen gegen gute Menschen, sondern auch Feindschaft gegen die Lügner, die Glaubensfeinde (Y. 43: 8; 46: 6, 18). wir haben bereits gesehen, daß Zarathustra seine Anhänger ermahnt, sich mit der Waffe in der Hand gegen ihre Gegner zu wehren . . . Man kann die Ethik Zarathustras also als einen unablässigen Kampf gegen das Böse und die Bösen bezeichnen." (Die Religionen Irans, S. 88).

3) Vgl. Sch., 41/ 2526ff.

haftes Denken und Handeln sowie durch Gebete und Wohltaten den Sieg des Guten vorbereitet. Alles Wahrhafte, Glorreiche, Aufbau und Leben Fördernde wird als göttlich bezeichnet und verherrlicht: edle Abstammung und familiärer Ruhm ebenso wie Jugend, Schönheit, Stärke und Reichtum. Es bleibt allerdings eine Übertreibung bei der Einschätzung dieser Werte nicht aus - dies ist die Schattenseite der Ethik im Schahname. Indem man nämlich diesen Werten eine moralische Bedeutung beilegt, weil sie als göttlich aufgefaßt werden, gelangt man zu der irrigen Annahme, daß ihr Fehlen bei einem Menschen eine notwendige Voraussetzung für lasterhafte Gesinnung darstelle. So sind die als Diener Ahrimans geltenden Zauberer im Schahname immer alte, häßliche und schwache Personen, die oft eine schöne Gestalt annehmen, um den Menschen zu täuschen.¹ Für die schändlichsten Taten, wie etwa die Ausführung eines Meuchelmordes, finden sich immer Personen, die arm, häßlich, ohne Namen und von niederer Abkunft sind.² Die Geschichte von der Geburt Zäls und seiner Aussetzung durch seinen Vater, der ihn wegen seiner weißen Haare für ein Dämonenkind hielt³, genügt, um deutlich zu machen, welche Nachteile unschuldigen, von solch äußerem Unglück Betroffenen aus dieser falschen Wertschätzung erwachsen konnte.

Als Inbegriff aller Moral wird im Schahname die Gottgläubigkeit gepriesen, und diese drückt sich vor allem in

- 1) Sch., 12/ 411ff.; 15c/ 207ff.; 42/ 954ff.
- 2) Sch., 43/ 2656f.; 44/ 463ff.; 50/ 545. - Als Hosrou Parvêz einmal Rai, die Heimatstadt seines Feindes Bahrâm Cöbine, durch ein Elefantenreiterheer verwüsten lassen will und sein Minister ihn davon zurückhält, sagt er, er wolle einen Mann zum Statthalter von Rai bestimmen, der aus niederem Geschlecht, ohne Wissen, böse, unglücklich, häßlich, lügnerisch, feindselig etc. ist, damit er die Stadt zur Ruine mache und den Bewohnern Unheil bringe. Solch ein Mann wird auch tatsächlich gefunden und führt als Statthalter das Vorhaben des Königs zu dessen voller Zufriedenheit aus (Sch., 43/ 3212ff.).
- 3) Sch., 7/ 43ff.

der Gerechtigkeit aus. Diese Tugend spielt in der Welt des Schahname tatsächlich eine bedeutende Rolle. Jede entscheidende Auseinandersetzung wird als ein Gottesgericht aufgefaßt, indem an die Gerechtigkeit Gottes appelliert wird. Ist jemandem in dieser Welt nicht die Möglichkeit gegeben, zu seinem Recht zu gelangen, so bildet für ihn das vergeltende, alles ausgleichende Gericht Gottes im Jenseits die letzte Hoffnung.¹

Die Überzeugung, daß die Ausübung von Gerechtigkeit dem Willen Gottes entspricht und daher keine Schuld in der Welt ungesühnt bleiben darf, ist vielleicht der Hauptgrund für die unstillbare Sehnsucht nach Rache, und so nehmen die Rachekriegszüge fast die Hälfte des ganzen Werkes ein. Man glaubt, daß die Seele eines zu Unrecht Getöteten keine Ruhe findet, bis sein Blut gerächt wird.² Deshalb hat sich jeder, der nicht Rache für die Seinigen sucht, am Jüngsten Tage vor Gott dafür zu verantworten.³ Der Glücklichsste der Getöteten ist allerdings derjenige, der sterbend noch die Rache an seinem Mörder erlebt.⁴

- 1) Esfandiyār schickt kurz vor seinem Tod an seinen Vater Goštāsp, der ihn heimtückisch in den Krieg gegen Rostam geschickt hatte, damit er getötet werde, die Botschaft:

· · · · ·
Rāvānam to rā čašm dārad be rāh
Čo ā'ī be-ham piš-e Dāvar šavīm
Be-gū'im-o goftār-e ū bešnavīm

· · · · ·
Meine Seele erwartet dich.

Wenn du kommst, gehen wir zusammen zum Richter
[Gott];
wir sprechen (dort) und hören seinen Spruch.

(Sch., 15d/ 1497-98)

- 2) Esfandiyār z.B. schwört, Aršāsp zu töten, damit die Seele seines Großvaters Lohrāsp, der von jenem getötet worden war, Ruhe findet (Sch., 15b/ 309).
- 3) Sch., 13g/ 1248-54.
- 4) Rostam dankt Gott dafür, daß er ihm die Kraft gegeben hat, sich noch vor seinem Tode an seinem Mörder rächen zu können (Sch., 15e/ 206-10).

Ist dieser im Schahname so stark ausgeprägte Rache-
durst einerseits die Folge des Glaubens an die Notwendig-
keit einer ausgleichenden Sühne, so ist er zweifellos
auch ein Zeichen für die Intensität der familiären Bin-
dungen.¹ Auch die außerordentlich große Bedeutung, die
man der Abstammung beimißt, ist wohl aus dem Geiste des
Familienstolzes entstanden. Die Liebe zur Familie, die
ihren würdigsten Ausdruck im Verhältnis zwischen den El-
tern und den Söhnen findet, trifft man im Schahname immer
wieder an. "In der Tat findet sich ja in dem Epos das
Motiv von dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn als ei-
nes der stärksten Grundgedanken", schreibt Hansen.²
Schließlich ist die große Vaterlandsliebe der Helden eine
gesteigerte Form der Familienliebe.

-
- 1) Die Verbindung zwischen dem Rachegefühl und dem Fami-
lienstolz zeigen folgende Verse deutlich:

Nabīre ke kīn-e niyā rā nağost
Sezad gar naḥvāni nežādaš dorost

Der Enkel, der nicht Rache für den Ahn sucht,
Den kannst du füglich nicht als von rechter
Abkunft heißen.

(Sch., 8/ 100 in der Übersetzung
von K.H. Hansen, a.a.O., S. 63)

- 2) A.a.O., S.119.- Der Mord an dem Vater wird im Schah-
name als ein so schweres Vergehen betrachtet, daß man
die rechte Abstammung des Mörders in Zweifel zieht
(Sch., 4/ 115-17). Auch Herodot gibt an, daß diese
Auffassung unter den Persern herrschte (Historien, I,
137).

II. ERZIEHUNG UND DER FORTSCHRITT DER MENSCHHEIT

1. Die Erziehbarkeit des Menschen

Die Frage nach der Erziehbarkeit des Menschen ist mit der Frage nach seiner Veränderlichkeit eng verbunden. Die Tatsache, daß die Menschen im Schahname sich so oft und so weitgehend verändern, bietet die Erklärung dafür, daß auch hier so viel von der Erziehung gesprochen wird. Der Mensch kann sich nun aber in zwei Richtungen hin verändern: er kann besser oder schlechter werden. Um festzustellen, welche von diesen beiden Möglichkeiten dem Wesen des Menschen entspricht, brauchen wir uns nur zu vergegenwärtigen, daß der Mensch ein Geschöpf des guten Gottes, des Ahūra Mazda ist und somit der guten Schöpfung angehört. Darüber hinaus kommt ihm in der Verteidigung der guten Schöpfung eine große Aufgabe zu. Welcher Art diese Aufgabe ist, erfahren wir aus dem Bondahešn (XIV. Kap.), wo Gott zu dem ersten Menschenpaar Mahrē und Mahryānē¹ spricht: "Menschen seid ihr, die Eltern der irdischen Wesen seid ihr, und ich habe euch Vollkommenheit des Sinns als das Vortrefflichste gegeben. Tut Werke des Gesetzes und (bewahrt die) Vollkommenheit des Sinnes, denket das Gut Gedachte, saget das Gut Gesagte, tut das Gut Getane, (aber) die Dämonen ehret nicht!"²

Diese zoroastrische Ansicht liegt auch dem Denken im Schahname zugrunde; und wenn Firdousi im Prolog zum Schah-

1) Identisch mit Mašī und Mašyānī. S. oben S. 26.

2) Zitiert nach Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 76.



name den Menschen als "Empfänger der Seele, der Einsicht und der Vernunft"¹ bezeichnet, entfernt er sich nicht von diesem Grundgedanken.

Die Veränderungsfähigkeit des Menschen läßt auch die Verführung durch das Böse, also eine Entfremdung von seinem guten Ursprung zu, da er ständig dem Angriff der bösen Mächte ausgesetzt ist. Daher ist die Aufgabe seiner Erziehung eine doppelte: eine Abwehr des bösen Einflusses auf ihn und eine Vervollkommnung seiner natürlichen Fähigkeiten. Daraus ist zu folgern, daß der Mensch ein Wesen ist, das nicht nur erzogen werden kann, sondern darüber hinaus erzogen werden muß, um nicht den bösen Mächten anheimzufallen.

Wie man einen Irreführten von dämonischem Einfluß befreit, sehen wir am Beispiel Ferēdūns, der die beiden Töchter Ġamsēds, welche durch die Vermählung mit dem Dämonenkönig Žappāk vom rechten Wege abgekommen waren, wieder zur Reinheit ihres wahren und guten Wesens zurückführt.² Ein weiteres Beispiel aus dem Schahname ist die Zurechtweisung des jungen Königs Nouzar durch den alten Helden Sām. Als der König vom rechten Wege abweicht und ihm infolge seiner Ungerechtigkeiten das Volk und die Großen den Gehorsam verweigern, benachrichtigt er den großen Helden Sām, der sich auf einem Feldzug in Māzandarān befindet, und bittet ihn um Hilfe. Nachdem Sām angekommen ist, beklagen sich die Großen des Reiches bei ihm über das Verhalten des Königs und bitten ihn, selbst den Königsthron zu besteigen. Sām, der sich vom Himmel nicht für dieses Amt auserkoren sieht, lehnt das Angebot ab und verspricht, den jungen König wieder auf den rechten Weg zurückzubringen. Er sagt:

1) Pazīrande-ye hūš-o rāy-o herad (Sch., E/ 62)

2) Sch., 5/ 311-14.

Obwohl sein Herz sich vom Wege seines Vaters abgewandt hat,
so ist doch noch keine lange Zeit darauf vergangen.

Er ist noch kein verrostetes Eisen,
das man kaum (wieder) glänzend machen kann.

Ich hole seinen göttlichen Glücksglanz wieder zurück;
die Welt [Weltbewohner, das Volk] mache ich seiner
Liebe bedürftig.¹

Es gelingt Sām auch tatsächlich, den König durch weise
Mahnungen zur Gerechtigkeit zu bekehren und auch die Gro-
ßen des Reiches mit ihm zu versöhnen.²

Damit ist auch gesagt, daß einer, der sich noch nicht
lange auf dem falschen Weg befindet, leichter für das Gute
zurückzugewinnen ist als ein langjähriger Übeltäter.

2. Die Führung des Menschen zu zivilisiertem Leben

Die ersten Erzieher im Schahname sind die ersten Köni-
ge. Sie bahnen der Menschheit den Weg vom Urzustand zur
zivilisierten Gesellschaft.

Kayōmarg ist hier der erste König und Begründer des
ersten Reiches der Menschheitsgeschichte.³ Er hat noch
seine Behausung und seinen Thronsit in den Bergen und
bekleidet sich wie sein Gefolge mit Tierfell. Es wird je-
doch betont, daß er die Ernährung und Bekleidung der Men-
schen erneuert habe.⁴ Ferner wird von ihm berichtet, daß

1) Delaš gar ze rāh-e pedar gašt bāz
Bar īn bar nayāmad zamānī derāz
Hanūz āhanī nīst zangār hVard
Ke rahšande došvār šāyadš kard
Man ān Izadī farre bāz āvaram
Gahān rā be mehraš niyāz āvaram (Sch., 8/ 41-43)

2) Sch., 8/ 3-57.

3) Sch., 1/ 6.

4) Sch., 1/ 11.

er vor seinem Tode seinem Enkel und Nachfolger Hōšang Ratschläge und Anweisungen für die Regierung gab.¹ - Nach den religiösen Traditionen ist Kayōmars aber der erste Mensch überhaupt.² Auch im Schahname wird er an einer Stelle paradoxerweise für den ersten Menschen, ja für das erste Lebewesen überhaupt gehalten:

Als er [Gott] jene wertlose Erde sich zum Diener gemacht [erschaffen] hatte,
gab er zuerst Kayōmars das Leben.³

Dies wird allerdings erst im Teil über die Sassanidenzeit ausgesprochen, in der die zoroastrische Religion sich bereits durchgesetzt hatte und die Vorstellungen des Avesta über die Schöpfungswelt allgemein anerkannt wurden.

Hōšang, der zweite König des Schahname, schafft sich große Verdienste um den Fortschritt der Menschheit. Bei seinem Regierungsantritt hält er eine Thronrede, in der er sagt, daß er auf Befehl Gottes König geworden sei, um Gerechtigkeit zu üben.⁴ Danach schickt er sich an, die Erde zu kultivieren. Sein größtes Verdienst liegt in der Entdeckung des Feuers⁵, der Einführung des Feuerfestes (gašn-e sade)⁶ und der Fertigung von Handwerksinstrumenten mit Hilfe der Schmiedekunst⁷. Als Nächstes brachte er den Menschen die künstliche Bewässerung des Landes durch Errichtung von Kanälen bei, welche er von Flüssen und Meeren ableitete, um die Weideplätze zu vergrößern.⁸ Hōšang

1) Sch., 1/ 57.

2) S. oben S. 26.

3) Ōo ān hāk-e nā-čīz rā bande kard
Nohostīn Kayōmars rā zende kard (Sch., 43/ 1244)

4) Sch., 2/ 5.

5) Sch., 2/ 9-16.

6) Sch., 2/ 21.

7) Sch., 2/ 24.

8) Sch., 2/ 25-27. Hierbei ist es nicht verwunderlich, daß die künstliche Bewässerung eines trockenen Landes wie es Iran ist, an den Anfang der Geschichte zurückverlegt wird, da ohne solch ein System keine bäuerliche Kultur entstanden wäre oder sich erhalten hätte.

gilt zugleich auch als der Erfinder der Kunst des Ackerbaus und der Viehzucht.¹ - In den religiösen Überlieferungen der Zoroastrier wird er als der erste König der Iranier und Begründer der staatlichen Ordnung angesehen. Sein Name lautet im Avesta 'Haošyanha' und er trägt den Beinamen 'Paradāta' (np. 'Pēšdād'), d.h. "erster Gesetzgeber".²

Der dritte Lehrmeister der Menschheit ist nach dem Schahname Ṭahmūras, der Sohn des Hōšang. Er lehrte die Menschen, sich aus den Haaren und der Wolle der Tiere Kleider und andere nutzbare Stoffe zu verfertigen.³ Sodann vervollkommnete er die Kunst der Viehzucht und zähmte Raubvögel für die Jagd.⁴ Er ist auch der erste Herrscher, der sich einen frommen Mann mit Namen Šahrasp als Minister (dastūr) gewählt hatte.⁵ Das Bedeutendste aber, das Ṭahmūras leistete, war die Einführung der Schrift, die er von den im Kriege gefangengenommenen Dēven gelernt hatte.⁶

Der vierte König des Schahname, der die menschliche Zivilisation zu ihrem Höhepunkt führt, ist der berühmte Ĝamšēd, der Yima Xšaēta (Yima der Glänzende) des Avesta.⁷ Seine siebenhundertjährige Herrschaftszeit erlaubt es ihm, diese große Aufgabe zu erfüllen. So verbringt er fünfzig Jahre mit der Vervollkommnung der Schmiedekunst und stellt allerlei Waffen und Rüstungen her.⁸ Die folgenden fünfzig

1) Sch., 2/ 26ff.

2) Vgl. Justi, Namenbuch, S. 126.

3) Sch., 3/ 8f.

4) Sch., 3/ 13f.

5) Sch., 3/ 20-25.

6) Sch., 3/ 39-44.

7) Vgl. Bartholomae, AirWb, S. 1300f. und Justi, Namenbuch, S. 144.

8) Sch., 4/ 8-11.

Jahre benutzt er dazu, den Menschen die Herstellung aller Stoffarten - auch für Kriegskleidung - beizubringen. Auch die Kunst des Spinnens und Webens sowie das Waschen und Nähen des gewebten Stoffes lehrt er sie.¹ weitere fünfzig Jahre verwendet er darauf, die vier Klassen der Gesellschaft, die Priester, Krieger, Ackerleute und Handwerker, voneinander zu trennen und ihre Aufgaben im einzelnen zu bestimmen.² In den nächsten fünfzig Jahren bringt er die menschliche Zivilisation zur Vollendung, indem er mit Hilfe von Dēven, die seine Gefangenen waren, große Paläste, Häuser und Bäder erbaut, Edelsteine in der Erde suchen und allerlei Duftstoffe herstellen läßt, die Heilkunde und Heilmittel entdeckt und schließlich die Meere mit Schiffen befahren läßt.³ Die Folge seiner Bemühungen ist die Entstehung einer zivilisierten Gesellschaft, in der die Menschen ein schönes, sorgenfreies Leben ohne Krankheit und Tod führen, das unter seiner Herrschaft noch weitere dreihundert Jahre dauert.⁴ Der König verfällt jedoch später dem Hochmut, und seine Undankbarkeit Gott gegenüber hat zur Folge, daß sein Farr ihn verläßt und er von Zāhḥāk besiegt wird.⁵

So ist Ğamšēd nach der Vorstellung des Schahname der größte Lehrmeister der Menschheit gewesen, der eine vollkommene und für alle Zeiten gültige Zivilisation geschaf-

1) Sch., 4/ 12-15.

2) Sch., 4/ 17-33.

3) Sch., 4/ 34-45. Die hier von Dēven für Ğamšēd errichteten Bauten sind die achämenidischen Paläste in Persepolis, die noch heute den Iranern als 'Taht-e Ğamšēd' (Thron des Ğamšēd) bekannt sind. Da man im Laufe der Zeit die Geschichte der Achämeniden völlig vergessen hatte, glaubte man diese gewaltigen Bauten nicht als das Werk gewöhnlicher Menschen ansehen zu können, sondern führte ihre Entstehung auf den mythischen König Ğamšēd und seine untertänigen Dēven zurück.

4) Sch., 4/ 56-59.

5) Sch., 4/ 61ff.

fen hat, sodaß für die späteren Könige keine andere Aufgabe blieb, als diese Gesellschaft vor dem Einfluß des Bösen zu schützen oder das durch die Kräfte des Bösen immer wieder verursachte Übel zu beseitigen und so die Welt weiter aufzubauen.

Die tausendjährige Schreckensherrschaft des Usurpators Žappāk, die auf die Regierung Ğamšēds folgt, bringt Übel und Verderbnis über die Menschen.¹ Die beiden Töchter des Ğamšēd, Šahrnāz und Arnavāz, die er heiratet, verführt er zu Schlechtigkeit und Bosheit:

Er erzog sie durch Zauberei (um);
er lehrte sie Übeltaten und schlechte Gesinnung.²

Žappāk ist im Gegensatz zu seinen Vorgängern der absolute Irrlehrer und Verwüster:

Er kannte nichts außer Irrlehren,
außer Töten, Plündern und Verbrennen.³

Der Überwinder und Nachfolger Žappāks, Ferēdūn, hat im Schahname keine andere Rolle als die, alles, was unter der Herrschaft Žappāks verdorben wurde, wieder gutzumachen und richtigzustellen. Es hat offenbar symbolische Bedeutung, daß Ferēdūn, nachdem er den Palast des Žappāk erobert und die Töchter Ğamšēds befreit hat, zunächst ihre Köpfe waschen läßt, um ihre Seelen zu reinigen und sie dann auf den rechten Weg zurückführt.⁴ Nachdem Ferēdūn dann Žappāk gefesselt und seine Nachfolge auf dem Königsthron angetreten hat, bereist er die ganze Welt; er schafft alle Unge- rechtigkeit ab, baut das verwüstete Land neu auf und wehrt den Einfluß des Bösen ab, sodaß er die Welt wie ein Paradies ausschmückt.⁵

1) Sch., 5/ 3ff.

2) Beparvardešān az rah-e ğādū'I
Biyāmūhtšān kažžI-yo bad hū'I (Sch., 5/ 10)

3) Nadānest ğoz kažžI amūhtan
Ğoz az koštan-o ğārat-ō sūhtan (Sch., 5/ 11)

4) Sch., 5/ 311ff.

5) Sch., 6/ 43-46.



Mit Ferēdūn neigt sich das Zeitalter der weltbeherrschenden Könige, die bis auf Zāppāk als Lehrer und Erzieher der Menschheit zu einem zivilisierten Leben gelten, seinem Ende zu. Die Gesellschaftsform, die unter Čamšēd vollendet und nach ihrer Zerstörung durch Zāppāk von Ferēdūn wieder zur Geltung gebracht wurde, bleibt in der Vorstellung des Schahname im Grunde bis zum Ende der Sassanidenherrschaft unverändert bestehen. Auch die Stellung des Königs wird nicht beeinträchtigt. Die Ideologie des Königtums, die sich unter den Sassaniden besonders stark herausbildet, erhebt - wie wir bereits gesehen haben¹ - den gerechten König zu einer absoluten Autorität und läßt ihn als einen vollkommenen Wegweiser und Erzieher des Volkes erscheinen.²

1) Vgl. oben S. 29ff.

2) Die von den Königen bei verschiedenen Anlässen - etwa der Thronbesteigung, dem Sieg über Feinde, der Nachfolgerwahl etc. - an die Untertanen gerichteten Ratsschläge (pand oder andarz) müssen auch in diesem Lichte gesehen werden.

III. VORAUSSETZUNG UND ZIEL DER INDIVIDUELLERN ERZIEHUNG

So wie das ganze Volk ist nach dem Schahname auch das Individuum erziehbar. Doch die Möglichkeit der Bildung und Formung des Menschen zu einem höheren Stand seiner Persönlichkeit ist nicht unbegrenzt. Nicht allen Menschen ist gleichermaßen die Fähigkeit gegeben, durch Erziehung vervollkommnet zu werden; der Grad der Erziehbarkeit ist bei verschiedenen Personen unterschiedlich. Um zu klären, wie weit die Entfaltung des Individuums durch Erziehung gehen kann, müssen wir zunächst folgende Begriffe, die im Schahname in Zusammenhang mit der Erziehung gebraucht werden, untersuchen: 'honar' als angestrebtes Ziel der Erziehung und 'gouhar' und 'nežād' als ihre Voraussetzungen.

1. 'honar'

Das Ziel jeder Erziehung ist die Erlangung von 'honar', was im Schahname etwa 'Tüchtigkeit', 'Tugend', 'Vortrefflichkeit', 'Geschicklichkeit', 'Kunst' bedeutet und mit dem Begriff 'arete' bei Homer gleichgesetzt werden kann.¹ Einige Beispiele aus dem Schahname sollen die Bedeutung und die Reichweite dieses Begriffs zeigen.

Als Tahmūras das Heer der Dēven zerschlägt und eine große Anzahl von ihnen gefangennimmt, sagen sie zu ihm:

1) Vgl. Werner Jaeger, Paideia : Die Formung des griechischen Menschen, Bd. I (4. Aufl., Berlin, 1959), S. 25ff.

Töte uns nicht, damit du eine neue Kunst
von uns lernest, die dir Nutzen bringt.¹

Die Kunst, die er dann von den Dämonen lernt, ist die
Kunst der Schrift und zwar in dreißig Arten.²

Nachdem der Held Rostam den Prinzen Siyāvōš erzogen
hat, heißt es im Schahname:

Die Fertigkeiten brachte er ihm alle bei.³

Als Siyāvōš seine Erziehung bei Rostam als abgeschlos-
sen betrachtet und zu seinem Vater, König Kāūs, gehen will,
sagt er zu seinem Lehrer:

Du hast soviel Mühe ertragen und (dein) Herz verbrannt
[dich geopfert]
(und) mich die Tugenden der Könige gelehrt.

Nun soll der Vater an mir sehen
die von dem Elefantenleibigen [Rostam] gelehrt
Tugenden.⁴

Bei seinem Rededuell mit Esfandiyār spricht Rostam,
nachdem er seine eigene edle Abkunft und seine großen
Taten gepriesen hat, zu seinem Gegner:

Ferner: Aus der ganzen Welt
müssen die Helden Tüchtigkeit bei mir suchen.⁵

wie aus diesen Beispielen bereits hervorgeht, wird
'honar' als etwas betrachtet, das anerzogen werden kann,
also als eine erlernbare Kunst.

Honar ist seinem Wesen nach etwas Gutes und deshalb
der guten Natur des Menschen, besonders der des adligen

-
- 1) Ke mā rā makoš tā yekī nou honar
Biyāmūsī az mā k-at āyad be bar (Sch., 3/ 39)
 - 2) Sch., 3/ 42-44.
 - 3) Honar-hā biyāmūhtaš sar-be-sar (Sch., 12d/ 83)
 - 4) Basī rang bordī-yo del sūhtī
Honar-hā-ye šāhānam amūhtī
Pedar bāyad aknūn bebīnad ze man
Honar-hā-ye amūseš-e Piltan (Sch., 12d/ 87-88)
 - 5) Degar ān-ke andar gāhūn sar-be-sar
Yalūn rā ze man gost bāyad honar (Sch., 15d/ 663)

Menschen, angemessen. Auf die positive Natur von Honar weist die Tatsache hin, daß es im Schahname der Zauberei als der Kunst der Dämonen entgegengestellt wird. So heißt es von der Zeit des dämonischen Königs Žaḥḥāk:

Honar wurde verachtet, die Zauberei verehrt;
Wahrhaftigkeit wurde verborgen, das Schädliche
offenkundig.¹

Honar ist daher ein Wert, den man auch beim Feinde anerkennen muß. Als Hāqān-e ŪIn, Kaiser von China, der mit türänischen Truppen zusammen gegen Iran zu Feld gezogen war und von Pīrān, dem türänischen Heerführer, abschätzigste Worte über die iranischen Krieger gehört hatte, von einer Anhöhe aus die Kriegstüchtigkeit der Iranier beobachtet, sagt er:

Der Heerführer Pīrān erzählte anderes;
es ziemt sich (aber) nicht, die Tugenden der Männer
zu verschleiern.

Wenn der Heerführer eine Grube mit Disteln bedeckt,
(und) am Tage der Jagd darüber reitet [hineinstürzt],
so ist dies besser, als wenn er boshaft am Kriegstage
die Tugenden des Feindes in den Staub zieht.²

Ein Held soll also eher sterben als die Tugenden des Feindes mißachten!

2. 'gouhar' und 'nežād'

Das Wort 'gouhar' oder 'gohar' bedeutet ursprünglich 'Substanz', 'Element', 'Materie'; es wird auch als Sammel-

1) Honar ḥvār šod šādū'i arğomand
Nehān rāstī āškārā gazand (Sch., 5/ 4)

2) Sepahdār Pīrān degar gūne goft
Honar-hā-ye mardān našāyad nehof
Sepahdār agar čāh pūšad be hār
Bar ū asp tūzad be rūz-e šekār
Az ān beh ke bar hīre rūz-e nabard
Honar-hā-ye došmañ konad zir-e gard

(Sch., 13b/ 934-36)

name für Edelsteine gebraucht.¹ Ferner ist das Wort ein Ausdruck für zwei Begriffe, die für uns hier wichtig sind: es bedeutet einmal die Abstammung, das Geschlecht - in diesem Sinne ist 'gouhar' ein Synonym für 'nežād' - und so dann die durch die Abstammung bedingte bzw. individuelle Natur oder Veranlagung der Person, die man sich als "Substanz" des Menschen vorstellte. Diese verleiht ihm die Fähigkeit, durch Erziehung Tüchtigkeit, 'honar', zu erwerben. Man kann hier von einem "abstammungsmäßigen Gouhar" (gouhar-e nežād) und einem "individuellen Gouhar" (gouhar-e tan) sprechen. Es ist allerdings zu betonen, daß einer, der die erste Eigenschaft, eine edle Abstammung, nicht hat, kaum die individuelle edle Natur besitzen kann; deshalb wird im Schahname 'gouhar' sehr oft mit guter Herkunft gleichgesetzt, wenn auch ein Adliger diese wertvolle Eigenschaft nicht unbedingt seiner Abstammung entsprechend besitzen muß. An einigen Beispielen können die verschiedenen Bedeutungen von 'gouhar' als einfache oder edle Abstammung (wie 'nežād') und als persönliche edle Qualität des Menschen (etwa seine Anlagen) gezeigt werden.

'Gouhar' als Abstammung allgemein:

Māhōy Sūrī, ein Heerführer Yazdgerds III., befiehlt einem Müller, in dessen Mühle der König sich verborgen hat, diesen unverzüglich zu töten und sagt dabei:

Sonst schlage ich dir jetzt deinen Kopf ab
(und) lasse niemanden aus deinem Geschlechte am Leben.²

- 1) "Die Bedeutung 'Edelstein' ist erst sekundär; sie findet sich noch nicht im Mittelpersischen ausser an einigen späten Stellen." (Paul Horn, Grundriß der neupersischen Etymologie (Straßburg, 1893), S. 211). Über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes vgl. Wolff, Glossar, S. 74of.
- 2) V-agar na ham aknūn beberram sarat
Namānam kasī zende az gouharat (Sch., 50/ 585)



'Gouhar' als edle Herkunft:

Wenn dich die Fragenden nach (deinen) Tugenden fragen,
sollst du nicht mit (deiner) edlen Herkunft antworten.¹

'Nežād' als Abstammung allgemein:

Der Enkel, der nicht Rache für den Ahn sucht,
den kannst du füglich nicht als von rechter Abkunft
heißen.²

(Übersetzung v. K.H. Hansen, a.a.O., S. 63)

'Nežād' als edle Herkunft und 'gouhar' als das edle Wesen
der Person³:

Wer ein edles Wesen besitzt mit edler Herkunft,
der spricht zu niemandem ein unrechtes Wort.⁴

3. Das Verhältnis von Honar und Gouhar

Firdousi selbst gibt am Anfang der Regierungsgeschichte von Kai Ḥosrou eine Erklärung der Begriffe 'honar', 'gouhar' und 'nežād'. Er sagt, daß man in einem mit Einsicht begabten und vom Schicksal begünstigten Menschen diese drei Eigenschaften vermuten darf:

Gouhar (ist etwas), das aus göttlichem Glücksglanze kommt;
es [bzw. sein Besitzer] tut nichts Böses und hört [duldet] nichts Böses.

Nežād (bedeutet), daß einer von seinem (rechtmäßigen) Vater stammt,
(und) es ziemt sich, daß die Frucht aus edlem Samen kommt.

- 1) Čo porsand porsandegān az honar Našūyad ke pasoh dahī az gouhar (Sch., 41/ 1287)
- 2) Nabīre ke kīn-e niyā rā nağost Sezad gar nağvānī nežādaš dorost (Sch., 8/ 100)
- 3) Auch der Verfasser des Qəbūs-nāme (11. Jh.) unterscheidet zwischen einem "persönlichen Gouhar" ("gouhar-e tan") und einem "abstammungsmäßigen Gouhar" ("gouhar-e aḡl"); das erstere setzt er aber gleich mit 'honar', um dessen Erlangung man sich bemühen muß ('Unşur al-Ma'āli, Qəbūs-nāme, hg. Sa'īd Nafīsī (Teheran, 1342/ 1963), S. 18).
- 4) Ke rā gouhar-e tan bovad bā nežād Nağūyad sohan bā kasī goz be dād (Sch., 43/ 43)

Honar (hast du), wenn du von jedem lernst,
dich bemühest und durch diese Qual (des Lernens)
viel leidest.

Von diesen dreien ist Gouhar das wertvolle(re);
denn das Ehrenkleid Gottes ist schön.¹

Zu dieser Erklärung Firdousis ist noch zu bemerken, daß 'nežād' im Schahname am häufigsten im Sinne von 'edle Abstammung' gebraucht wird. Wer aber von solcher Abstammung ist, kann dazu noch Gouhar, die individuelle Substanz (die Anlagen), welche direkt von Gott der Person verliehen wird, besitzen, sodaß man von Nežād sagen kann, daß es eine Voraussetzung für Gouhar ist, also nur eine Möglichkeit.

Gouhar aber ist die Wirklichkeit gewordene Substanz der Abstammung, die sich in besonderer Fülle beim Adligen als eine göttliche Gabe zeigt, und in diesem Sinne ist sie mit dem Farr oder Farre, dem Glücksglanz der Person, identisch.²

Um zu zeigen, daß die durch die edle Abstammung gegebene Möglichkeit für Gouhar dieses nicht notwendigerweise bedingt und daß es nicht bei allen Personen gleicher Abstammung verwirklicht ist, brauchen wir nur auf den Umstand hinzuweisen, daß nicht alle Königssöhne den gleichen Anteil an Farr haben. Nach dem Tode des Königs Nouzar wird keiner seiner beiden Söhne Ṭōs und Gostaham, obwohl sie große Helden sind, für die Übernahme des Throns als geeignet befunden, da das königliche Farr im Besitz von Zau, dem Sohn des Ṭahmāsp, ist, der zwar aus königlichem Ge-

-
- 1) Gohar ān-k az farr-e Yazdān bovad
Nayāzad be bad dast-o bad našnavad
Nežād ān-k bāšad ze toḥm-e pedar
Sezad k-āyad az toḥm-e pākīze bar
Honar gar biyāmūzī az har kasī
Bekūšī-yo pičī ze ranḡaš basī
Az in har se gouhar bovad māye dār
Ke nīkū bovad hel'at-e Kerdegār (Sch., 13/ 6-9)
- 2) S. oben S. 29.

schlecht, jedoch nur aus einer Nebenlinie dieser Dynastie stammt.¹ Und als man später für Kai KĀūs einen Nachfolger wählen will, stellt es sich heraus, daß sein Enkel Kai Hosrou als Thronfolger geeigneter ist als dessen Onkel und Sohn des KĀūs, Farīborz.²

Auf der anderen Seite verliert ein Adliger, der zunächst am Farr einen großen Anteil besaß, diese Gabe, sobald er sich der Ungerechtigkeit schuldig macht. Durch diesen Verlust wird er noch unglücklicher als die gemeinen Menschen, die von Anfang an ohne Anteil an dieser hohen Gabe waren.³ Das bedeutendste Beispiel hierfür ist der glanzvolle König Ġamšĕd, der wegen seines Hochmuts und seiner Undankbarkeit Gott gegenüber des göttlichen Glücksglanzes verlustig geht und schließlich einen furchtbaren Tod unter der Säge seines dämonischen Widersachers Žappāk stirbt.⁴

So wie Nežād als die hohe Abstammung eine Möglichkeit darstellt für das Vorhandensein von Gouhar oder Farr, so ist nun Gouhar wiederum eine Voraussetzung für die Erlangung von Honar. "Honar" ist im Schahname der zentrale Begriff in der Erziehung; es ist erwerbbar, aber jeder kann diese Tugend nur insoweit erwerben, als sein Anteil an Gouhar es zuläßt. Ohne Gouhar ist Honar nicht denkbar, was jedoch nicht bedeutet, daß ein Adliger, der die Möglichkeit hat, Gouhar zu besitzen, schon allein deshalb, d.h. ohne Fleiß und Erziehung, im Besitz von Honar sein kann. Firdousi sagt dazu:

1) Sch., 9/ 4-12.

2) Sch., 12d/ 3577f.

3) Einen ähnlichen Gedanken findet man bei den alten Griechen: "Der gemeine Mann dagegen hat keine Arete, und ereilt einmal die Knechtschaft einen Sprossen aus hohem Geschlechte, so nimmt Zeus ihm die Hälfte seiner Arete, er ist nicht mehr derselbe wie zuvor." (W. Jaeger, Paideia, Bd. I, S. 26).

4) Sch., 4/ 156-83. S. auch oben S. 33.

Wo gibt es Honar ohne Gouhar?
Ich habe (aber auch) viele Adlige ohne Honar gesehen.¹
Und von der Erziehung Ardašīrs, des Begründers der Sassanidenherrschaft, heißt es:

Man lehrte ihn alle Tugenden;
die Tugenden kamen zu seiner "Substanz" hinzu.²

Hier wird deutlich, daß Gouhar und Honar zwei verschiedene Eigenschaften sind, von denen die erste ihren Ursprung in der Abstammung des Menschen und der Gunst des Schicksals hat, die zweite aber durch die erste sowie durch die Erziehung bedingt ist. Somit ist Honar ein Privileg einzig des Adligen. Ein Beispiel hierfür: Von der Jagd kommend begegnet der Prinz Šāpūr, der Sohn von Ardašīr I., im Garten eines Dorfgroßen einem schönen Mädchen, das gerade damit beschäftigt ist, einen schweren Wassereimer aus dem tiefen Brunnen zu ziehen. Sie erweist dem Prinzen die gebührende Ehre und bietet ihm Wasser für sein durstiges Pferd an. Šāpūr, der über ihre Schönheit und ihr feines Benehmen erstaunt ist, hält es für richtiger, daß einer seiner Diener das Wasser besorgt. Da aber der Diener nicht fähig ist, den schweren Eimer hochzuziehen, schickt sich Šāpūr selbst an, ihn unter großer Anstrengung herauszuholen. Daraufhin fragt er das Mädchen nach seiner Abstammung. Als sie sich für die Tochter des Dorfgroßen ausgibt, glaubt Šāpūr ihr nicht und sagt:

Der Bauer hat eine mondgesichtige Tochter nicht
von solcher Stärke und Schönheit.³

Als dem Mädchen die erflachte Sicherheit gewährt wird, bekennt es seine Abstammung, und es stellt sich heraus, daß

- 1) Honar kai bovad tā nabāšad gohar
Nežāde basī dīde-am bī honar (Sch., 13/ 5)
- 2) Biyāmūhtandaš honar har če būd
Honar nīz bar gouharaš bar fozūd (Sch., 21/ 74)
- 3) Kešēvarz rā dohtar-e māh-rūy
Nabāšad be-d-īn zūr-o īn rang-o būy
(Sch., 22/ 232)

es der einzige am Leben gebliebene Nachkomme Mehrak Nōš-zāds, eines ehemaligen adligen Gegners von Ardašīr ist und auf königlichen Befehl gesucht und getötet werden muß. Sie wird nun jedoch gerettet, da der Prinz Šāpūr sie nach dieser Begegnung heiratet.¹

Als Šāpūr Zu-1-aktāf zwecks Erkundung des Heereszustandes, der Macht und des Vermögens des byzantinischen Kaisers persönlich als Kaufmann zum oströmischen Hof geht, wird er dort an seinem Aussehen, seiner Redeweise und seinem Benehmen erkannt und gefangengenommen.² Beispiele solcher Art sind im Schahname häufig anzutreffen.³

Gouhar als Möglichkeit der körperlichen und geistigen Tugend, die ihrer Natur nach als ein Vorrecht des Adels angesehen wird, ist für die Erlangung von Honar, der anerziahbaren Arete, so bedeutsam, daß dessen Besitzer schon vor seiner Erziehung aus der Menge der gewöhnlichen Menschen herausragt. Der Prinz Kai Hosrou, der später einer der angesehensten Könige Irans werden wird, ist in der Kindheit auf Anweisung seines Großvaters mütterlicherseits, Afrāsiyāb, der der Mörder seines Vaters ist, den Hirten zur Bewachung übergeben worden, damit er nichts lerne und nicht seine Herkunft erfahre. Er erregt aber schon als Siebenjähriger die Aufmerksamkeit der Hirten, da er, ohne etwas von der Kriegskunst gelernt zu haben, sich aus gebogenem Holz und einer Darmsehne einen Bogen bastelt und aus einfachem Holz Pfeile verfertigt, mit denen er anfänglich auf die Jagd nach Wild, dann aber - als Zehnjähriger - nach Raubtieren ausgeht. Als die Hirten sich über dieses

1) Sch., 22/ 190-242.

2) Sch., 30/ 179-82.

3) Sch., 20/ 848; 35/ 206off. u.a.m. Gēv erkennt Kai Hosrou an seinem Aussehen, ohne ihn je vorher gesehen zu haben (Sch., 12d/ 3128ff.). Ebenfalls erkennen Zāl und Rostam den Königssohn Bahman, als sie ihm zum ersten Mal beegnen (Sch., 15d/ 29off. und 338ff.).

Verhalten bei Pīrān, dem Feldherrn von Afrāsīyāb und Beschützer des Königssohnes, beklagen, lacht Pīrān und antwortet:

Die Abstammung und die Tugenden bleiben nicht verborgen.¹

Er holt dann den Knaben zu sich nach Hause und übernimmt persönlich seine Erziehung.²

In dem jungen Kai Ḥosrou ist offenbar die Möglichkeit, Honar zu erwerben, also sein Gouhar, so groß, daß seine Fähigkeiten schon vor jeglicher Erziehung in Erscheinung treten. Im Schahname treffen wir noch weitere adlige Jugendliche an, die, bedingt durch diese Fülle von Erziehungsmöglichkeit, bereits vor ihrer Erziehung einen beachtlichen Grad von Honar aufweisen.³

Es gilt hier noch zu zeigen, wie der Wert von Honar und Gouhar im Schahname eingeschätzt wird und in welchem Verhältnis diese beiden Werte zueinander stehen. Wie schon gesagt, ist Gouhar als individuelle, von Gott an die Person verliehene Gabe die unentbehrliche Voraussetzung für die Erlangung von Honar. Deshalb kann Honar ohne Gouhar nicht vorkommen. Da aber Gouhar andererseits auch die edle Abstammung, d.h. die reine Möglichkeit des eigentlichen

1) Namānād nežād-o honar dar nehoft (Sch., 12d/ 2487)

2) Sch., 12d/ 2470-2500.

3) Der Königsohn Dārāb, der bei einer Bleicherfamilie als adoptiertes Kind aufwächst, zeichnet sich schon als Knabe im Spiel mit den anderen Kindern durch seinen Mut aus, und statt seinem vermeintlichen Vater bei der Arbeit zu helfen und ihm zu gehorchen, spielt er wie Kai Ḥosrou auf dem Felde mit Pfeil und Bogen (Sch., 17/ 82ff.). - Ardašīr erkennt seinen bisher nicht gesehenen Sohn Šāpūr unter hundert gleichaltrigen und gleichangezogenen Kindern beim Polospiel an seinem Verhalten und seinem Mut (Sch., 22/ 111-33). - Ormozd, der Sohn des Šāpūr, wird in ähnlicher Weise von seinem Großvater Ardašīr erkannt (Sch., 22/ 250-72). Dies sind - ebenso wie die bereits erwähnte Legende über Kai Ḥosrou - die verschiedenen Variationen derselben Geschichte, die Herodot über die Jugend des Kyros erzählt (Historien, I, 114f.).

Gouhar als der angeborenen Fähigkeit des Adligen bezeichnet, werden Gouhar und Honar hinsichtlich ihres Wertes im Schahname oft miteinander verglichen. Eine Gleichsetzung von Gouhar mit edler Abstammung ist freilich insofern berechtigt, als bei den adligen Kindern die ihnen auf Grund ihrer Abstammung gegebene Möglichkeit, Honar zu erwerben, immer zur Verwirklichung gelangte, weil für sie die Möglichkeiten sowohl der intentionalen als auch der funktionalen Erziehung groß waren: Man stellte ihnen stets geeignete Lehrer zur Seite, und erzieherisch wirksame Situationen - etwa die Anwesenheit bei Hofe, bei den Zeremonien, den Kriegen, der Jagd etc. - waren immer gegeben.¹ Doch sehen wir uns einige solcher Vergleiche zwischen Honar und Gouhar aus dem Schahname an.

Beim dritten der "Sieben Feste NōšIrvāns mit den Weisen" sagt der weise Minister Būzarġmehr über Honar und Gouhar:

Wenn die Fragenden dich nach (deinem) Honar fragen, sollst du nicht mit (deinem) Gouhar [edle Abstammung] antworten.

Gouhar ohne Honar ist wertlos und zu verachten.²

Und an einer anderen Stelle heißt es:

Den Weisen [Būzarġmehr] fragte der Gerechte [NōšIrvān], ob Bildung³ besser sei oder Gouhar [edle Abstammung].

Es antwortete ihm der Ratgeber:

"Bildung ist mehr als hohe Abstammung,

da Bildung Schmuck des Geistes ist.

Von der hohen Abstammung zu reden ist leicht.

Gouhar ohne Honar ist elend, verächtlich und wertlos; Bildung (aber) ist die Gesundheit des Geistes.⁴

1) S. unten S. 95ff.

2) Čo porsand porsandegān az honar
Našāyad ke pasoh dāhī az gohar
Gohar bī honar nā-pasand ast-o h^vār
..... (Sch., 41/ 128f.)

3) Bildung (farhang) ist identisch mit Honar als Tugend des Geistes.

4) Ze dānā beporsīd pas dādgar
Ke farhang behtar bovad yā honar

Bahrām Čōbīne, der Held und Heerführer der Sassaniden, der den königlichen Thron beansprucht, sagt nach einem Gespräch mit dem König Hosrou Parvēz, daß Hosrou für das Königtum nicht geeignet sei, weil er trotz edler Abstammung kein Honar besässe:

Honar ist besser als berühmte Abstammung;
ein König muß Honar besitzen.¹

Daß in den letztgenannten Beispielen Gouhar nur die hohe Abstammung bezeichnet und nicht als die göttliche Gabe an die Person, d.h. als Farr, aufgefaßt werden darf, wird aus dem folgenden Beispiel ersichtlich, wo 'dāneš', 'das Wissen', also Honar oder Arete des Geistes, mit dem königlichen Farr als dem höchsten Gouhar der Person verglichen wird. Im Gegensatz zu den bisher erwähnten Beispielen wird hier keiner der beiden Werte vorgezogen, da ein Urteil hier offenbar nicht gegeben werden kann; vielmehr ergänzen beide einander, um den Menschen zum höchsten Grad seiner Würde gelangen zu lassen. In diesem Beispiel stellt ein Mōbad Nōšīrvān, der selbst als ein weiser Ratgeber erscheint, eine Frage:

Er [der Mōbad] fragte, ob das Wissen wertvoller sei
oder das königliche Farr,
da Farr und Größe zur Königswürde berechtigten.

Er [Nōšīrvān] antwortete, daß das Wissen zusammen
mit dem Farr die ganze Welt erobert.

Vernunft soll man besitzen und Ruhm und Farr und hohe
Abstammung;
mit diesen vier erweist der Himmel dir seine Gunst.²

Čonīn dād pasoh vo-rā rahnemūn
Ke farhang bāšād ze gouhar fozūn
Ke farhang ārāyeš-e gān bovad
Ze gouhar sohan goftan āsān bovad
Gohar bī honar zār-o h^vār ast-o sost
Be farhang bāšād ravān tan-dorost

(Sch., 41/ 2572-75)

- 1) Honar behtar az gouhar-e nāmdār
Honarmand bāyad tan-e šahriyār (Sch., 43/ 494)
- 2) Beporsīd dāneš beh ar farr-e šāh
Ke farr-o bozorgī-st zībā-ye gāh

Daß man jedoch Honar über Gouhar stellte, wenn Gouhar die hohe Abstammung bezeichnete, zeigt die Tatsache, daß - etwa bei Feldzügen - selbst die Königssöhne oft direkt unter dem Befehl der Helden standen, die zwar nicht aus königlichem Geschlecht waren, an Weisheit und Kriegstüchtigkeit aber die Prinzen übertrafen. Farīborz, Sohn des Königs Kāūs, der Ansprüche auf den Thron seines Vaters erhoben hatte, sich dann jedoch mit dem Rang eines Feldherrn am Hofe seines Neffen Kai Ḥosrou begnügen mußte¹, war bei einem Kriegszug gegen die Tūrānier dem Befehl des alten Helden Gōdarz unterstellt, der, was seine Abstammung betraf, mit dem Prinzen nicht zu vergleichen war. Die Achtung und der Gehorsam, die Farīborz seinem Vorgesetzten Gōdarz erwies, waren so groß, daß er einmal einem feindlichen Helden, Hōmān, der ihm zum Vorwurf gemacht hatte, trotz seiner hohen Abstammung von Gōdarz abhängig zu sein und ihn dann zum Zweikampf gefordert hatte, zur Antwort gab, er müsse dazu erst die Erlaubnis von Gōdarz einholen.² Bei einer anderen Gelegenheit wird Farīborz von Rostam als Botschafter zum König geschickt, um diesem den Sieg über ein feindliches Heer mitzuteilen.³

Čonīn dād pasoh ke dāneš be farr
Begīrad gahān šar-be-sar zīr-e par
Herad bāyad-o nām-o farr-o nežād
Be-d-in čār gīrad sepehr az to yād

(Sch., 41/ 4009-11)

- 1) Sch., 12d/ 360off.
- 2) Sch., 13f/ 492-512.
- 3) Sch., 13c/ 820ff.

IV. DER ERZIEHER UND SEIN ZÖGLING

Nachdem die drei Begriffe 'nežād', 'gouhar' und 'honar' genügend behandelt worden sind, wollen wir uns nun einer der wichtigsten Fragen der Erziehung, nämlich der Stellung des Erziehers und seines Zöglings im Schahname sowie ihrem Verhältnis zueinander zuwenden. Doch zunächst sollen einige Ausdrücke, die mit der Erziehung in Zusammenhang stehen, geklärt werden.

1. Die Ausdrücke für 'erziehen' und 'lehren'

Der Ausdruck für 'erziehen' ist im Schahname 'parvardan': er bedeutet neben 'erziehen' auch noch 'aufziehen' und 'ernähren'. Hierzu einige Beispiele:

'parvardan' als 'aufziehen':

Von den Tieren auf dem Lande und im Meer heißt es im Schahname:

Sie alle sind Aufzieher ihrer Kinder.¹

'parvardan' als 'erziehen':

Er [Zahhāk] erzog sie [die Töchter des Ğamsēd] mit Zauberei [der Dämonenkunst];
er lehrte sie Übeltaten und schlechte Gesinnung.²

'parvardan' als 'ernähren':

Er [der Teufel] ernährte ihn [Zahhāk] mit Blut [Fleischspeise] wie einen Löwen,
um den König [Zahhāk] beherzt zu machen.³

-
- 1) Hame bačče rā parvarānande-and (Sch., 7/ 101)
 - 2) Beparvardešān az rah-e ğādū'I
Biyēmūhtšān kažžI-o bad hū'I (Sch., 5/ 10)
 - 3) Be hūn-aš beparvard bar sān-e šīr
Be-d-ān tā konad pādšā rā delīr (Sch., 4/ 132)

Ebenso bedeutet auch 'parvareš' sowohl 'Erziehung' als auch 'Ernährung'; das Partizip Perfekt 'parvarde' bedeutet 'ernährt', 'erzogen', aber auch - als Substantiv - 'Zögling' und 'Schützling'. Für den Begriff 'Erzieher' und 'Ernährer' gibt es im Schahname einen Ausdruck aus derselben Wurzel, nämlich 'parvardegār', der auch für Gott und den König gebraucht wird. 'Parvarēnande' als Partizipium agentis heißt 'Erziehender', 'Ernährer', 'Nährvater'. Daß man die Begriffe 'Ernährer' und 'Erzieher' ursprünglich nicht voneinander unterschieden hat, wird deutlich an einem anderen Wort, das auch in diesen Bedeutungen gebraucht wird, nämlich 'dāye', das eigentlich 'Amme' bedeutet¹:

Rostam gaben zehn Ammen Milch;
da die Milch der Ursprung der Kraft und der Fähigkeiten des Mannes ist.²

Dieser Ausdruck steht aber auch für 'Pflegerin' bzw. 'Pfleger' und 'Erzieherin' bzw. 'Erzieher'. Beim Abschied von Zāl sagt Šimorǧ, der ihn ernährt und aufgezogen hatte, zu ihm:

Vergiß nicht die Liebe zu (deinem) Pfleger,³

Und von Rostam wird einmal gesagt:

Damals war er Erzieher von Siyāvōš.⁴

Das andere Verb, das in diesem Zusammenhang für 'erziehen' gebraucht wird, ist 'āmūhtan', das ebenfalls verschiedene Bedeutungsnuancen impliziert wie 'lehren', 'un-

1) Moḡammad Mo'In gibt zur Erklärung des Wortes 'dāye' in einer Fußnote seiner Ausgabe des Borhān-e Qāte' von M. H. b. Ḥalaf Tabrizī (Teheran, 1963) die verwandten Wörter aus dieser Wurzel in verschiedenen indo-iranischen Sprachen und Dialekten an, die etwa 'säugen', 'Mutter', 'Pfleger', 'Amme' oder 'weiblich' bedeuten (Bd. II, S. 822).

2) Be Rostam hamī dād dah dāye šīr
Ke nīrū-ye mard ast-o sarmāye šīr (Sch., 7/ 1549)

3) Farāmoš makon mehr-e dāye ze del (Sch., 7/ 141)

4) Siyāvōš rā ān zamān dāye būd (Sch., 13c/ 163)

terrichten', 'unterweisen', 'beratschlagen' und - bei passivischem Gebrauch - auch 'lernen'. Von dieser Wurzel sind abgeleitet 'āmūzeš' für 'Lehre', 'Unterricht', 'Unterweisung' und 'āmūzgār' für 'Lehrer' und 'Ratgeber'.

Der Ausdruck für 'Lehrer' als Berufsbezeichnung ist 'farhangī', 'Mann der Bildung' oder 'farhanggū', 'Bildungssuchender', worüber im folgenden Abschnitt noch die Rede sein wird.

2. Der Erzieher und seine gesellschaftliche Stellung

Im Schahname wird bis zum Ende der mythisch-legendären Zeit nicht klar unterschieden zwischen Aufzieher, Erzieher und Lehrer; vielmehr versteht man unter diesen Bezeichnungen immer ein- und dieselbe Person, die diese drei Funktionen gleichzeitig ausübt. Der König Ferēdūn ist selbst der Erzieher und Lehrer seines Urenkels und Nachfolgers Manōčehr; selbstverständlich gilt er auch als sein Ernährer, als der er eine Anzahl von Dienern und Pflegefrauen zum Überwachen des Kindes beauftragt.¹ - Simorg, der Wundervogel, ist der Ernährer, Aufzieher und auch der Erzieher und Lehrer des Heldensprosses Zāl.² Er wird als 'parvardegār', 'Aufzieher' oder 'Erzieher' und als 'āmūzgār', 'Lehrer' und 'Ratgeber' des Zāl bezeichnet. Dazu einige Beispiele:

Als Zāl die Abneigung seines Vaters gegen seine Heirat mit Rōdēbe, der Tochter eines den Iraniern feindlich ge-

1) Sch., 6/ 493-97. Dieselbe Funktion hatte schon Kayōmārg seinem Enkel und Nachfolger Hōšang gegenüber (Sch., 1/ 54). - Vor der Bestrafung Esfandiyārs wegen einer angeblichen Verschwörung gegen seinen Vater Goštāsp erzählt der Vater den an seinem Hofe anwesenden Großen, er habe den Sohn mit Sorgfalt und Liebe ernährt, großgezogen und unterrichtet (Sch., 15/ 936ff.).

2) Sch., 7/ 45-143.

sinnenden Regenten, sieht, sagt er, sein Geschick beklagend, zu ihm:

Nun bin ich dem Erzieher [Sīmorg] fern geblieben,¹
(und) so beschützt [behandelt] mich das Schicksal.

Sām, der Vater Zāls, schreibt dann einen Brief an den König Manōčehr, in welchem er um Genehmigung für die Vermählung seines Sohnes mit Rōdābe bittet und sagt entschuldigend für diesen verwegenen Wunsch seines Sohnes:

Wem der grimmige Vogel (ein) Lehrer ist,
(der) sucht auf diese Weise in der Welt die Erfüllung seines Herzenswunsches.²

Zāl wird noch öfter als 'Vogelzögling' (morg-parvarde) oder 'Zögling des Vogels' (parvarde-ye morg) bezeichnet.³

Erst bei der Erziehung von Dārāb, der nach dem Schahname der achtzehnte König von Iran werden soll, finden wir eine Differenzierung zwischen den Funktionen eines Aufziehers und denen eines Lehrers und Erziehers.

Dārāb wächst bei einer armen Bleicherfamilie auf, weil seine Mutter, die Königin Homāy, ihn, der nach dem Tode seines Vaters, König Bahman, geboren wurde, als achtmonatiges Kind in einem geschlossenen Kasten in den Euphrat geworfen hatte, um selbst weiterhin auf dem Thron bleiben zu können. Dieser Kasten wird von einem armen Bleicher (gāzor) aufgefunden, der mit seiner Frau das Kind adoptiert, da ihr eigenes erst vor kurzem gestorben war. Im Laufe einiger Jahre entwickelt sich der Königssohn zu einem schönen und starken Knaben, der - wohl wegen seiner hohen Abstammung, wenngleich sie ihm nicht bewußt war - mit der Arbeit eines Bleicherjungen nicht zufrieden ist und von seinem vermeintlichen Vater hartnäckig verlangt, ihn zu den Lehrern (farhangīān) zu schicken, damit er die reli-

-
- 1) Konūn dūr māndam ze parvardegār
Conīn parvarānad marā rūzegār (Sch., 7/ 265)
 - 2) Čo morg-e žiyān bāšad āmūzegār
Conīn kām-e del gūyad az rūzegār (Sch., 7/ 685)
 - 3) Sch., 7/ 693, 1186; 10/ 12 u.a.m.

giösen Texte, also die theoretische Bildung jener Zeit, lerne. Nachdem dies geschehen ist, will der Knabe das Reiten und den Gebrauch der Waffen lernen, woraufhin der Bleicher - offenbar mit dem noch übriggebliebenen Geld, das DārĀb als Säugling in dem Kasten beigegeben worden war - für ihn einen berühmten waffengeübten Ritter als Lehrer in der Kriegskunst sucht.¹

Wie wir sehen, werden hier dem Bleicher einige Lehrer für die literarische Bildung und ein Ritter für die körperlich-militärische Ausbildung zur Seite gestellt, die auch DārĀbs eigentliche Erzieher sind. Es ist auffallend, daß der Wäscher, den selbst der Knabe anfänglich für seinen Vater hält, nur 'parvarĀnande' genannt wird², was etwa 'Ernährer', 'Nährvater' oder 'Pfleger' bedeutet und nirgendwo auf ihn der Ausdruck 'parvardegār' angewandt wird, der neben 'Ernährer' auch 'Erzieher' bedeuten kann; offenbar wird der gemeine Mann nicht für würdig gehalten, als Erzieher eines Königssohnes zu fungieren. Und damit ist auch bereits die Frage nach der gesellschaftlichen Stellung des Erziehers angeschnitten.

Der Erzieher im Schahname ist kein Knabenführer - Paidagogos - im griechischen Sinne, der als Diener mit der Er-

1) Sch., 17/ 10-103. Diese Geschichte DārĀbs ist semitischen Ursprungs und nach der Legende des Sargon von Akkad gedichtet worden. Vgl. dazu Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, ed. James B. Pritchard, 2nd edition corrected and enlarged (Princeton, New Jersey, 1955), S. 119. - Spiegel identifiziert die mythische Königin Homāy mit der Göttin Anāhita und hält es für wahrscheinlich, daß die Göttin nach Ansicht der Iranier die Mutter des iranischen Königsgeschlechtes gewesen ist. Das ursprüngliche Motiv der Aussetzung DārĀbs ist nach Spiegel wohl darin zu sehen, daß die Göttin ihren Sohn in einem Fluß aussetzt, damit er unter den Menschen erzogen werde, die er später beherrschen soll (Vgl. 'Awestā und Shāhnāme', ZDMG, Bd. 45 (1891), S. 203).

2) Sch., 17/ 97.

ziehung der vornehmen Kinder beauftragt wird¹, er gehört vielmehr selbst zu den Angesehensten des Volkes und ist immer ein vorbildlicher Adliger: Der große Held und König Ferēdūn ist der Erzieher seines Urenkels und Nachfolgers Manōčehr; der prächtige, weise und rechtschaffene Wundervogel Sīmorǧ zieht den adligen Heldensohn Zāl auf; Siyāvōš, der schönste und sittenreinste der Prinzen im Schahname, sowie Bahman, der künftige Großkönig, sind Zöglinge des größten und edelsten Helden der Iranier, Rostam. Die beiden letzten Beispiele aus der mythisch-legendären Zeit des Schahname zeigen ferner, daß der Erzieher zur Ausübung seiner Funktion nicht etwa an den königlichen Hof geholt wird, sondern daß umgekehrt der königliche Zögling zur Residenz des erziehenden Helden gebracht wird, den er dann auch als Ernährer und Beschützer ansieht.

Gegen Ende dieser Zeit, als die Spuren der historischen Wirklichkeit allmählich sichtbar werden, setzt im Schahname ein Wandel in der Auffassung über die Stellung und Funktion des Erziehers ein. Bei der Erziehung Dārābs tauchen neue Aspekte auf. Waren bisher die Erzieher zugleich für die körperliche und die geistige Ausbildung des Zöglings zuständig, so werden nunmehr diese Aufgabenbereiche voneinander getrennt, sodaß Dārāb für seine theoretische Ausbildung zu den Farhangīān, den weisen Gelehrten, die als Berufslehrer zu betrachten sind, geschickt wird und für die Waffenübungen und sportlichen Spiele einen ritterlichen Krieger als Ausbilder erhält. - Es ist hier noch zu bemerken, daß diese Ausbilder nicht mit Namen genannt werden, also nicht dem Hochadel angehörten. Es wäre auch verwunderlich, wenn ein Adliger von hohem Rang Dārāb, der ja noch für einen Wäscherjungen gehalten wurde, erzogen hätte.

1) Über die Stellung und Funktion eines 'paidagogos' im griechischen Altertum vgl. man H.-I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, übers. v. Charlotte Beumann, hg. Richard Harder (Freiburg - München, 1957), S. 211f.

Doch waren auch noch in der späteren, d.h. der geschichtlichen Zeit, die Lehrer und Erzieher in jedem Falle hochangesehene Personen.

Die Erziehung Dārābs bietet noch einen anderen und vielleicht wichtigeren Aspekt: Hier liegt der Ansatz zur Vergeistlichung einer bisher durchaus profanen Erziehung vor. Dārāb verlangt von seinem vermeintlichen Vater, ihn zu den Farhangīān zu schicken, damit er "Zand-o Ost", Zend und Avesta, lerne¹, womit natürlich noch nicht gesagt ist, daß diese Lehrer unbedingt Geistliche waren; aber wir wissen, daß im alten Iran - wie es auch das Schahname folgerichtig andeutet - die theoretische Wissenschaft ein Monopol der Mōbads war.² Im übrigen wird von den Lehrern der Sassanidenzeit im Schahname deutlich gesagt, daß sie Mōbads, d.i. geistliche Zoroastrier, waren. Als der arabische Fürst Munzir, dem Bahrām Gōr als Kind zur Erziehung anvertraut worden war, für den Königssproß geeignete Lehrer suchte, wählte er drei Mōbads:

Er suchte drei gebildete Mōbads aus,
die in der Salzwüste [Arabien] verehrt wurden:
einen, um ihm die Schreibkunst beizubringen
(und) sein Herz von der Finsternis (des Unwissens)
zu erhellen;
einen anderen, der (des Umgangs mit) Falken und
Jagdhunden kundig war,
um ihn darin zu unterweisen, da dies [die Jagd] das
Herz erfreut,
und ferner im Polospiel (und im Gebrauch von) Pfeil
und Bogen,
im Schwertkampf mit dem Feinde,
im Drehen der Zügel nach links und rechts [in der
Reitkunst]
und im Erheben des Kopfes unter den Helden;

1) Sch., 17/ 93. Die Erwähnung von Zend, der Kommentarschrift zum Avesta, die erst später unter den Sassaniden verfaßt wurde, ist ein Anachronismus. Überhaupt sind Anachronismen dieser Art im Schahname häufig anzutreffen. S. oben S. 21.

2) S. unten S. 138.

den dritten, der über die Werke der Großkönige,
über die Worte und Taten der Sachkundigen [der Weisen]
Bahrām, dem Königssproß, erzählt
alle Geschichten der Welt, die er kennt.¹

Wie wir sehen, wird hier die Erziehung von Bahrām schon von seiner Ausbildung getrennt. Sein Erzieher ist der Fürst Munzir, und seine Lehrer sind drei geistliche Gelehrte. Das Erstaunliche in diesem Zusammenhang ist, daß Bahrāms Lehrer für die körperlichen und militärischen Übungen auch ein Mōbad ist. Dies macht deutlich, daß die Mōbads als Lehrer schlechthin galten. Ferner ist noch zu bemerken, daß hier im Gegensatz zu den Beispielen aus der älteren Zeit die Lehrer zu den jungen Prinzen berufen werden und man von daher ihre Tätigkeit als Beruf ansehen kann. Die Lehrer, die so im historischen Teil des Schahname einen Berufsstand bilden, gehören ebenfalls der angesehenen Klasse der Priester an und bekleiden neben ihrer Tätigkeit als Lehrer der adligen Knaben oft noch andere wichtige Ämter am königlichen Hofe. Ist auch das Amt eines Lehrers der Adelsöhne ein sehr wichtiges, so kommt doch der Rolle eines Erziehers eine weitaus größere Bedeutung zu; denn die Lehrer, die - vor allem in der Sassanidenzeit - an den Hof berufen werden, um den Prinzen zu unterrichten, können nicht als typische Erzieher betrachtet werden.

- 1) Se mōbad negah kard farhang-šūy
Ke dar Šūrsān-šān bodī ābrūy
Yekī tā dabīrī biyāmūzadaš
Del az tīregī-hā biyafrūzadaš
Degar ān-ke dānest bāz-ān-o yūz
Biyāmūzadaš k-ān bovad del-forūz
Va dīgar ke čougān-o tīr-o kamān
Hamān gardeš-e tīg bā bad gomān
Čap-o rāst pičān enān dāštan
Miyān-e yalān gardan afrāštan
Se-dīgar ke az kār-e šāhansāh-ān
Ze goftār-o kerdār-e kār āgah-ān
Begūyad be Bahrām-e hosrou-nežād
Soḥan har če dārad bē gitī be yād (Sch., 34/ 109-15)

Die Stellung der Erzieher bleibt im Schahname vom Wandel der Zeit unberührt. Die Erzieher der Königssöhne, von denen allein wir ja hören, sind selbst Fürsten, die im Vasallenverhältnis zum Großkönig stehen und zu den weisesten und tapfersten Männern ihrer Zeit gehören. Der Sassanide Yazdgerd I. läßt alle Großen und Weisen des Reiches an seinen Hof kommen, um aus ihnen einen geeigneten Erzieher für seinen Sohn Bahräm auszuwählen. Nachdem er alle gehört und geprüft hat, fällt seine Wahl auf den schon erwähnten Fürsten Munzir, dem der Königssohn dann auch anvertraut wird.¹ Munzir, der Bahräm auch später, als er darum kämpft, die Nachfolge auf dem Thron seines Vaters antreten zu können, mit Rat und Tat zur Seite steht², gehört zu den typischen Erziehergestalten im Schahname, deren Ideal der große Held Rostam bleibt, der zugleich Erzieher und Lehrer seiner Zöglinge Siyāvōš und Bahman war.

Im allgemeinen jedoch erziehen die Könige und Helden des Schahname ihre Söhne selbst, sodaß die Zahl der adligen Kinder, die einem Helden zur Erziehung übergeben werden, nicht groß ist. So übernimmt der König Ferōdūn die Erziehung seines Urenkels Manōčehr³ und ebenso war der Lehrer und Erzieher von Esfandiyār sein Vater König Goštāsp⁴.

Jedenfalls aber ist der letzte Erzieher des Kronprinzen in der Regel der König selbst, der ihm als seinem Nachfolger bei der Übergabe des Throns Ratschläge und Weisungen für die Zukunft erteilt. Diese werden manchmal in Form eines Edikts (‘ahdnāme) abgefaßt, das, versehen mit dem Siegel des Königs, als sein Testament aufbewahrt

1) Sch., 34/ 53ff.

2) S. unten S. 89f.

3) Sch., 6/ 497.

4) Sch., 15/ 94off.

wird.¹ - Ardašīr, der Begründer der sassanidischen Herrschaft, betrachtet sich sogar als Vater und Erzieher der ganzen Dynastie. Kurz vor seinem Tode, bei der Übergabe des Throns an seinen Sohn Šāpūr, gibt er ihm Anweisungen für ein frommes, gerechtes und erfolgreiches Leben und sagt:

Beherrze dieses Edikt des Vaters;
laß es ebenso als Erbe deinem Sohne zurück.²

Bei dieser Gelegenheit sagt Ardašīr den Untergang der sassanidischen Dynastie nach weiteren fünfhundert Jahren voraus und begründet ihn mit der Ungerechtigkeit und der religiösen und moralischen Verderbtheit seiner Nachkommenschaft. Er sagt:

Vernichtet werden diese meine Ratschläge und Weisungen;
der Verwüstung geht mein Land entgegen.³

Daß solche Ratschläge nicht immer wirkungslos blieben, wird im Schahname oft bezeugt. Šāpūr, der Sohn des Ardašīr, verzichtet, wie er in seiner Thronrede verkündet, auf eine hohe Steuereinnahme von seinen Untertanen, da er den Brauch seines Vaters beibehalten will.⁴ Ebenso wie sein Vater gibt auch er kurz vor seinem Tode Anweisungen an seinen Sohn Ōrmozd, wobei er ihm sagt:

Alle meine Ratschläge behalte im Gedächtnis,
so wie ich (sie) von Ardašīr (im Gedächtnis) habe.⁵

Es wird dann im Schahname von Ōrmozd berichtet, daß er die Bräuche seines Vaters Šāpūr beibehalten habe.⁶ Diese Tra-

1) So z.B. das Edikt von Nōšīrvān an seinen Sohn Hormožd (Sch., 41/ 454off.).

2) To 'ahd-e pedar bē ravānat bedār
Be farzand mān hamčonīn yādegār (Sch., 22/ 617)

3) Tabah gardad īn pand-o andarz-e man
Be vīrānī ārad roḡ īn marz-e man (Sch., 22/ 628)

4) Sch., 23/ 2off.

5) Hame pand-e man sar-be-sar yād gīr
Čonān ham ke dāram man az Ardašīr (Sch., 23/ 86)

6) Sch., 24/ 27.

dition wird dann immer weiter fortgesetzt.

Von einem Erzieher erwartete man sehr viel, wie aus den Worten Türs hervorgeht, der seinen Bruder Salm auf die Gefährlichkeit Manōčehrs für sie hinweist, welcher den von den beiden an seinem Großvater Ērağ verübten Mord zu rächen sucht:

Wie kann jener Edle ohne Tugenden sein,
dessen Lehrer Ferēdūn ist?¹

Auch das folgende Beispiel ist typisch für die hohe Erwartung, die man auf den Einfluß des Erziehers setzte: Bei der Geburt Bahrām Gōrs raten die Großen des Reiches seinem Vater Yazdgerd I., der als ungerechter König galt und den Beinamen Bezehgar ("der Sündige") führt, den Sohn einem weisen Großen zur Erziehung anzuvertrauen, da sie ihn von dem schlechten Einfluß des Vaters fernhalten wollen. So wird der Prinz dem Fürsten Munzir zur Erziehung übergeben, und die Vermutungen der Großen des Reiches bestätigen sich später insofern, als Bahrām im Gegensatz zu seinem Vater einer der Idealkönige des Schahname wird.²

Freilich darf auch die Rolle, die die Mutter bei der Erziehung ihrer Kinder spielt, nicht übersehen werden. Sogar die Königin Sūdābe muß ihre kleinen Kinder selbst erzogen haben. Als ihre Schuld, die Liebe zu ihrem Stiefsohn Siyāvōš, offenkundig wird, verzichtet der König Kāūs darauf, sie zu töten, unter anderem deswegen, weil sie noch kleine Kinder von ihm hatte; denn:

Die Sorge um die Kleinen kann man nicht leicht nehmen.³

1) Čonān nām-var bī honar čūn bovad
K-aš amūzgār Āfrēdūn bovad (Sch., 6/ 633)

Ebenso lobt auch Kai Ĥosrou den Sohn des Rostam, Farāmarz, indem er von ihm sagt, daß der Zögling Rostams überall geehrt sei (Sch., 13/ 349f.).

2) Sch., 34/ 30ff.

3) Ġam-e ĥord rā ĥvār natvān šomord (Sch., 12d/ 381)

Dies entspricht auch den Angaben Herodots, daß bei den Persern die Knaben bis zu ihrem fünften Lebensjahr bei den Frauen bleiben.¹

Die Erziehung der Mädchen war im allgemeinen eine Sache der Mutter. Mehrāb, der König von Kābol, richtet seinen Zorn über die heimliche Liebe seiner Tochter Rōdābe zu Zāl gegen die Königin Sindoht und will beide, Mutter und Tochter, töten², da er offenbar die Mutter für die Erziehung und das Verhalten seiner Tochter für verantwortlich hält.

3. Der Zögling

a) Die Sorge um das künftige Kind. Über die Kinder der einfachen Leute wird im Schahname so wenig berichtet, daß man kein klares Bild von ihrer Erziehung und ihrem Aufwachsen gewinnen kann³, sodaß die Erziehung sich im Schahname, das ja - wie der Titel schon sagt - die Geschichte der Könige zum Thema hat, auf die Prinzen- oder höchstens Adligererziehung beschränkt. Deshalb betrifft alles, was wir über die Zöglinge in diesem Werk erfahren können, im Grunde die Adelssöhne.

Da man an eine persönliche, aber abstammungsbedingte Substanz im Menschen glaubt, die als unentbehrliche Voraussetzung für die Erziehung gilt, nämlich Gouhar oder Farr, geht der Erziehung der adligen Knaben eine sorgfältige Vorbereitung voran, die schon vor der Geburt beginnt.

Da es der eigentliche Zweck der Vermählung ist, würdige Nachkommen zu erlangen, denkt man schon bei dieser

1) Historien, I, 136.

2) Sch., 7/ 108ff.

3) Hierüber s. unten S. 108ff.



Gelegenheit an die künftigen Kinder. Deswegen muß die ausgewählte Gemahlin soweit wie möglich dem Ideal der würdevollen adligen Frau in bezug auf Schönheit, Gesundheit, Körperkraft, geistige Vortrefflichkeit, eine vorzügliche Erziehung und vor allem eine hohe Abstammung entsprechen. Das beste Beispiel für solch eine Frau sehen wir in Rōdābe, der Tochter des Königs von Kābol und Gemahlin des Helden Zāl. Das Kind, das aus dieser Verbindung hervorgeht, ist erwartungsgemäß, wie auch schon vor der Hochzeit von den Astrologen vorausgesagt, ein Held, der im ganzen Epos das Ideal des Heldentums darstellt: Rostam.

b) Das Horoskop des Neugeborenen. Das erste, was nach der Geburt eines Kindes geschieht, ist die Erkundung seines Schicksals durch die Astrologen. Auch dies gilt selbstverständlich nur für die Adelsnachkommen, nicht nur deshalb, weil dem einfachen Manne kein Astrologe zur Verfügung steht, sondern noch aus einem wichtigeren Grund: der Stern einfacher Kinder ist so unbekannt, daß er am Himmel nicht zu finden ist, auch nicht durch langwierige Bemühungen der sachkundigen Astrologen.¹

Dieses Horoskop ist besonders deshalb von Interesse, weil es erlaubt, die Erziehung des Kindes auf seine künftige Rolle, die ihm vom Schicksal vorherbestimmt ist, auszurichten. Der held und Königssohn Esfandiyār vertraut kurz vor seinem Tode seinen Sohn Bahman, der schon ein gebildeter Prinz und tapferer Krieger ist, für seine weitere Ausbildung Rostam an, weil er von Ġemāsp, dem weisen Minister und Astrologen seines Vaters, gehört hatte, daß Bahman ein großer König werden würde.²

Kann man mit Hilfe der Erziehung in Übereinstimmung mit dem Himmelswillen den Zögling auf seine künftigen

1) Sch., 12b/ 418-21. S. auch unten S. 170f.

2) Sch., 15d/ 1471-77.

Aufgaben vorbereiten, so ist es doch unmöglich, ein Geschick, das nach dem Horoskop als negativ bezeichnet worden ist, durch menschliche Klugheit von dem Betroffenen bzw. seinen Angehörigen abzuwenden oder auch nur zu beeinflussen. Wenn daher einem Neugeborenen von den Wahrsagern und Astrologen ein düsteres Geschick vorausgesagt wird, so wird dies von seinen Eltern resigniert hingenommen, wie es z.B. im Falle von Siyāvōš, Šağād und Šērōy geschieht.¹ Die Erziehung beginnt also praktisch bereits mit der Geburt; und je größer die künftigen Aufgaben des Neugeborenen sind, desto größer ist auch die Sorgfalt, die man seiner Pflege und Erziehung widmet. Manōčehr ist als einzigem Nachkommen von Ērağ die wichtige Aufgabe zugefallen, Rache für seinen ermordeten Großvater, eben Ērağ, an den Brüdern desselben zu nehmen; deshalb wird ihm von seinem Urgroßvater König Ferēdūn diese sorgfältige Erziehung zuteil:

So erzog er ihn, daß kein Lufthauch
ihn treffen durfte.

Die Dienerin, die ihn auf dem Arm trug,
berührte nie den Staub mit den Füßen;

unter (ihre) Füße war reines Moschus gelegt,
über ihrem Kopf wurde immer ein Schirm aus Seiden-
brokat getragen.

So, bis Jahre an ihm vorübergingen,
erfuhr er keinen Schaden von den Sternen.

Die Tugenden, welche die Könige besitzen müssen,
lehrte ihn der ruhmreiche König [Ferēdūn].²

-
- 1) Sch., 12d/ 70-73; 15e/ 35-49; 43/ 3327ff. Šērōy wird unter einem schlechten Stern geboren, und der weise Minister kann seinen Vater Hosrou Parvēz nur dadurch trösten, daß er ihm die Unabänderlichkeit des Himmelswillens vorhält. Die Erziehung des Knaben nimmt dann auch nicht die gewünschte Entwicklung, und selbst seine spätere Einkerkung durch den König verhindert nicht, daß er schließlich zum Mörder seines Vaters und zu einer Plage für das ganze Geschlecht und Reich wird.
- 2) Čonān parvarādaš ke bād-e havā
Bar ū bar gozaštī nabūdī ravā

Die große Sorgfalt, mit der Rostam erzogen wird, verwundert uns nicht angesichts der Tatsache, daß schon bei der Vermählung seiner Eltern und bei seiner Geburt mehrfach vorausgesagt worden war, er werde als ein beispielloser Held im Dienste des Guten stehen und die größte Stütze der Nation und des Königshauses sein.¹ Man kann sogar die Episode der schönen Liebesgeschichte von Zāl und Rōdābe² als eine Vorbereitung für das werden und die Taten dieses Helden betrachten, die als eine Ouvertüre zur eigentlichen Geschichte gedacht ist.

c) Nahrung als Hilfsmittel für die Erziehung. Die sorgfältige Pflege solcher erziehungswürdigen Kinder bezieht sich selbstverständlich auch auf ihre Verpflegung. Nach der im Schahname vertretenen Ansicht hat die Nahrung einen großen Einfluß auf den Charakter und die Fähigkeiten des Menschen. Als der Teufel (Iblis) den Araberprinzen Zappāk, dessen Vater wohl ein ehrwürdiger Frommer war, für seine verderbliche Absicht, die Entvölkerung und Verwüstung der Erde, zu gewinnen sucht, erscheint er einmal als ein Küchenmeister und bietet seine Dienste an. Nachdem Zappāk ihm seine Küche überlassen hat, bereitet er für ihn Fleischspeisen zu, damit er kühn und verwegen werde:

Er ernährte ihn mit Blut wie eignen Löwen,
um den König beherzt zu machen.³

Parastande-I k-aš be bar dāstī
Zamīn rā be pāy hič nagzāštī

Be pāy andar-aš mošk-e sārā bodī
Ravān bar sar-aš čatr-e dībā bodī

Čonīn tā bar āmad bar īn sāl-y-ān
Nayāmadš z-ahtar zamānī ziyān

Honar-hā ke āyad šah-ān rā be kār
Biyāmūhtaš nām-var šahriyār

(Sch., 6/ 493-97)

1) Sch., 7/ 702-14, 1233-46, 1482-90.

2) Sch., 7/ 289-1464.

3) Be hūn-aš beparvard bar sān-e šīr
Be-d-ān tā konad pādšā rā delīr

(Sch., 4/ 132)

Als Kai Hösrou nach einer schweren Schlacht die Festung Afräsiyābs erobert hat, aber den Gefangenen und der Besatzung der Stadt gegenüber nach Ansicht seiner Leute eine übertriebene Milde walten läßt, erklären die rachedurstigen iranischen Krieger dies aus der Tatsache, daß der König als Kind bei Hirten aufgewachsen und seine Nahrung nur Schafsmilch gewesen war.¹

Die normale Nahrung des Neugeborenen ist im Schahname die Muttermilch, und es wird besonders hervorgehoben, daß Zāl, der von dem Vogel Sīmorǧ gepflegt und erzogen wurde, statt Milch das Fleisch und Blut von Beutetieren gegessen habe:

In der griechischen Sage ernährt Cheiron Achilles mit Innerereien von Löwen und wilden Keilern sowie dem Knochenmark der Bären, um ihm Mut zu geben (Vgl. Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie (3. u. 4. Aufl., Hamburg, 1963-64), Bd. II, S. 271f.). Im Schahname wird die Einführung der Fleischnahrung dem Teufel, also Ahriman, zugesprochen. Es wird gesagt, man habe bis dahin nicht viele Arten von Speisen gekannt, da man nicht aus allem, was eßbar war, Speisen zubereitete (Sch., 4/ 130). Unter Hōšang hatte man, wie im Schahname betont wird, nur Früchte gegessen:

Nabod hVardanī-hā ǧoz az mīve hič (Sch., 2/ 28)

Der Teufel ist der erste, der seinem Bundesgenossen Zāhāk aus Geflügel und dem Fleisch von Haustieren wohlschmeckende Speisen zubereitet, um ihn noch mehr an sich zu binden. Es ist aber auch seine Absicht, in dieser Weise die Tiere, die ja zu der guten Schöpfung Gottes gehören, zu vernichten. Vor allem richten sich seine Absichten aber gegen die Menschen. Nachdem an den Stellen seiner Küsse auf den Schultern Zāhāks zwei Schlangen gewachsen sind, die weder abzuhacken noch sonstwie zu beseitigen sind, erscheint der Teufel wieder, diesmal als Arzt und empfiehlt dem König, seine Schlangen mit Menschenhirn zu füttern. Hier wird ausdrücklich gesagt, daß es die Absicht des Teufels sei, die Welt zu entvölkern (Sch., 4/ 148-64). In der Tat verhalten sich diese teuflischen Schlangen auch nur so lange ruhig, als man ihnen Menschenhirn zu fressen gibt. Im Avesta ist es Yima, der Čamšēd des Schahname, der die Menschen lehrt, Fleisch zu essen (Y. 32. 8. Vgl. dazu Gāthā, hg., übers. und erl. von E. Püredāvūd (Neudruck, Teheran, 1329/1950), S. 44).

1) Sch., 13ǧ/ 1379.

Er [Šimorǧ] wählte das zarteste Wild,
da der Gast [Zāl] Blut statt Milch saugte.¹

Die Kinder mußten sich eine lange Zeit an der Milch satt trinken können², und da die Muttermilch für einen Helden- sproß meist nicht ausreichte, suchte man ihm geeignete Ammen. Munzir wählt für seinen Zögling Bahrām unter mehreren angesehenen Frauen vier Ammen aus adligem Geschlecht, zwei Araberinnen und zwei Iranierinnen, die das Kind vier Jahre lang stillen, damit es genug Milch bekommt. Aber selbst nach dieser Zeit hat man Bahrām nur mit Mühe entwöhnen können. Sein späterer heldenhafter Wuchs und seine großen Taten sind wohl nicht zuletzt auf diesen Umstand zurückzuführen.³ Die Milch der adligen Frauen zählt für das Kind neben seiner eigenen Abstammung zu den wichtigsten Voraussetzungen einer guten Erziehung. Rostam, der Starkleibige (Tahamtan), wie er genannt wird, wird als Säugling von zehn Ammen gestillt.⁴ Auch als man ihm dann normale Kost zu essen gibt, ist die Menge seiner Nahrung entsprechend groß. Er verzehrt unter anderem täglich fünf Hammel.⁵ Später als Erwachsener sind seine Mahlzeiten ebenso gewaltig wie seine Taten: Er ißt jedesmal einen ganzen Wildesel.⁶ Als der Prinz Bahman einmal mit ihm bei einem Jagdessen zusammensitzt und nicht ein Zehntel des ihm vorgelegten Wildesels essen kann, fragt Rostam ihn, wie er denn bei solch kärglicher Nahrung im Kriege Lanzen schlagen könne. Die Antwort Bahmans ist, daß ein Kö-

- 1) Šekārī ke nāzok-tar ān bar gozīd
Ke bī šīr mehmān hamī hūn mazīd (Sch., 7/ 88)
- 2) "sīr šīr" ("satt von Milch") und "sīr nahVarde šīr"
("noch nicht satt von Milch", d.h. noch sehr jung)
sind im Schahname häufig wiederkehrende Wendungen.
- 3) Sch., 34/ 86-92.
- 4) Sch., 7/ 1549.
- 5) Sch., 7/ 1550-51.
- 6) Sch., 15d/ 354.

nigssohn nicht viel sprechen und nicht viel essen solle, und daß es im Kriege vor allem auf Wagemut und Tapferkeit ankomme.¹ Diese Äußerungen Bahmans sind freilich mehr als nur ein Zeichen seiner Schlagfertigkeit; denn obwohl man im Schahname - wie es für eine kriegerische Gesellschaft auch selbstverständlich ist - die Kraft, die die Nahrung gibt, nicht unterschätzt, wird doch die Enthaltbarkeit im Essen und Trinken oft betont. Nach den Worten des weisen Buzargmehr soll man nur soviel essen, daß man noch Appetit hat und nur soviel trinken, daß man nicht betrunken wird.² Diese Grenze überschreitet aber auch Rostam nicht; betrunken wird er nie, obwohl er so viel Wein trinkt, daß er die anderen damit in Erstaunen versetzt³, und sein Essen, das den anderen ungewöhnlich mächtig erscheint⁴, ist im Verhältnis zu seiner körperlichen Größe und Stärke doch nicht zu viel; denn er ist im Sitzen um eine Elle größer als die anderen Helden, wenn sie stehen⁵, und sein Pfeil sieht wie eine normale Lanze aus⁶.

d) Die Ausbildungszeit des Kindes. Die Erziehung der iranischen Adligen beginnt nach dem Schahname sehr früh und schließt sich direkt an die Säuglingszeit an. Deshalb werden die Königssöhne, die einem Helden zur Erziehung anvertraut werden sollen, oft schon als Säuglinge ihren Erziehern in Obhut gegeben, wie wir bereits gesehen haben.

1) Sch., 15d/ 357-61.

2) Sch., 41/ 1532-35. Diese Mäßigkeit wird auch von den griechischen Schriftstellern als eine Eigenschaft der Perser gerühmt (Vgl. A. Rapp, 'Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen', II. Teil, ZDMG, Bd. 20 (1866), S. 101). Zu reichhaltiges Essen ist übrigens nach Ansicht des Schahname gesundheitsschädlich, ja der Anfang der Krankheit überhaupt (Sch., 20/ 441-43).

3) Sch., 12b/ 526-32; 15d/ 794-801.

4) Sch., 15d/ 368, 791.

5) Sch., 12c/ 561.

6) Sch., 13b/ 1310.

Die Ausbildung des Knaben beginnt normalerweise mit dem siebenten Lebensjahr. Als der siebenjährige Bahrām seinen Erzieher Munzir zögern sieht, geeignete Lehrer für ihn anzustellen, da dieser die Zeit seiner Bildung noch nicht für gekommen hält, wirft er seinem Erzieher vor, er behandle ihn noch wie einen Säugling und wolle aus ihm ein Spielkind machen. Nach diesem Gespräch willigt Munzir schließlich ein, ihn ausbilden zu lassen.¹ In besonderen Fällen kann die Ausbildung des Knaben sogar noch früher beginnen. Šāpūr, der Sohn des Ōrmozd, später bekannt als Zu-l-aktāf, der mit vierzig Tagen offiziell zum König gekrönt worden war, war noch nicht sieben Jahre alt, als er bereits eine ungewöhnliche Intelligenz an den Tag legte. An einem Abend, als er sich mit seinem Minister in der Residenz in Ktesiphon aufhält und nach der Ursache des ungewöhnlichen Lärms in der Umgebung fragt, erfährt er, daß dort die vielen Leute, die sich nach Arbeitsschluß vom Geschäft nach Hause begeben, dabei eine schmale Brücke über den Tigris in beiden Richtungen überqueren müssen. Šāpūr befiehlt dann den Bau einer zweiten Brücke mit der Anweisung, daß jede nur in einer Richtung passiert werden dürfe. Diese Klugheit erfreut seine Mutter, die bald darauf gelehrte Männer für seine Ausbildung beruft.² Eine solch ungewöhnliche Intelligenz ist offenbar eine Folge der Tatsache, daß Šāpūr schon in dieser Zeit im Besitz des göttlichen Farr war, welches ihm auch ermöglichte, seine Lehrer nach kurzer Zeit an Bildung zu übertreffen.³ Trotzdem erhält Šāpūr die gymnastisch-militärische Ausbildung auch nicht vor seinem siebenten Lebensjahr.⁴ - Auch sonst deuten manche Stellen im Schahname darauf hin, daß mit der

1) Sch., 34/ 93ff.

2) Sch., 30/ 4-35.

3) Sch., 30/ 36.

4) Sch., 30/ 37.

Ausbildung der Kinder schon ziemlich früh begonnen wurde. Būzarǧmehr spricht in seinen weisen Ratschlägen davon, daß man die Söhne schon als Kleinkinder zur Ausbildung geben solle, damit die Welt später nicht in die Hände von Ignoranten falle.¹ Ardašīr erteilt ebenfalls den Rat, das Kind zum Lernen anzuhalten und seinen Spieltrieb zu unterdrücken.² Der Heldensohn Bēžan wird, als er noch sehr klein ist, bereits von seinem Vater Gēv seinem Großvater Gōdarz zur Erziehung und Unterweisung übergeben, da Gēv eine langwierige Reise nach Tūrān unternehmen muß.³

Daß die berufliche Ausbildung des gemeinen Mannes ebenfalls sehr früh begann, ist selbstverständlich, da die Kinder bei der Arbeit gebraucht wurden. Darauf gibt das Schahname in der Geschichte von Dārāb einen Hinweis: Der Wäscher entreißt den jungen Knaben immer wieder dem Spiel mit den anderen Kindern, um ihn zur Arbeit zu zwingen.⁴ -

Das Ende der Ausbildungszeit ist individuell sehr verschieden. Der Heldensohn Rostam ist bereits im Alter von acht Jahren von schöner und großer Gestalt und an Stärke, Größe, Aussehen, Bildung und Weisheit seinem berühmten Großvater Sām ähnlich.⁵ Er erlegt schon als Knabe einen wütenden Elefanten mit einem einzigen Keulenschlag.⁶

Als Esfandiyār kurz vor seinem Tode seinen Sohn Bahman zur Weiterführung seiner Erziehung und Ausbildung Rostam anvertraut, ist Bahman bereits ein heldenhafter Jüngling. Er hat schon oft an der Seite seines Vaters an großen

1) Sepordan be farhang farzand-e hord
Ke gītī be nādān nabāyad sepord (Sch., 41/ 1260)

2) Ōo farzand bāšad be farhang dār
Zamāne ze bāzi bar ū tang dār (Sch., 22/ 483)

3) Sch., 12d/ 3063.

4) Sch., 17/ 82-91.

5) Sch., 7/ 1552-54.

6) Sch., Ausgabe M, Bd. I, S. 264f.



Feldzügen teilgenommen¹ und war bereits früher einmal als ein würdiger Gesandter Esfandiyārs zu Rostam geschickt worden.² Er hat also seine erste Erziehung durch seinen Vater erfahren.

Die Geschichte Bahmans zeigt, daß die Erziehung der Adelssöhne, die schon früh begann, erst ziemlich spät als abgeschlossen betrachtet wurde und dies abgesehen von der allgemeinen Ansicht, die im Schahname vertreten wird, daß nämlich die Bildung eines Menschen im Leben nie aufhören darf, da der Mensch immer wieder auf neue Lebenserfahrungen und die Erlangung von Weisheit angewiesen ist. Ein Beispiel von vielen mag hier genügen:

Ruhe nie aus vom Lernen;
Wirf (dein) Herz nicht in Wahn über (dein) Wissen
[überschätze dein Wissen nicht]!

Wenn du sagst: Ich habe den Wunsch nach Weisheit
befriedigt
und alles, was ich brauche, gelernt,
spielt dir das Schicksal ein wundersames Spiel,
das dich (wieder) vor den Lehrer bringt.³

Die Ausbildung Bahrām Gōrs ist mit seinem achtzehnten Lebensjahr abgeschlossen, sodaß er keinen Lehrer mehr braucht und seinen Erzieher Munzir bittet, die Gelehrten in ihre Heimat zurückzuschicken.⁴ Dieses Lebensjahr kann als typisch für den Ausbildungsabschluß der adligen Jugend im Schahname angesehen werden.

Diese Ausführungen Firdousis stimmen auch mit den Angaben Herodots im wesentlichen überein, wenn er sagt, daß

1) Sch., 15b/ 277; 15c/ 808; 15d/ 358.

2) Sch., 15d/ 211ff.

3) Mayāsāy az āmūhtan yek zamān
Ze dāneš mayafkan del andar gomān

Čo gū'i ke kām-e herad tūhtam
Hame har če bāyestam āmūhtam

Yekī nağz bāzī konad rūzgār
Ke bešānadat piš-e āmūzgār

(Sch., 41/ 1621-23)

4) Sch., 34/ 118-23.

die Erziehung der persischen Kinder vom fünften bis zum zwanzigsten Lebensjahr andauere.¹

4. Die Beziehung zwischen Erzieher und Zögling

Zwischen dem Erzieher und seinem Zögling besteht kein unpersönliches oder gar geschäftliches Verhältnis, das mit dem Ende der Ausbildungszeit aufhören würde. Die eigentlichen Erzieher üben - im Gegensatz zu den Lehrern - ihre Tätigkeit nicht beruflich aus; ihr Lohn besteht nur darin, dem Geschlecht und der Nation einen Dienst erweisen zu können, indem sie den Zögling auf seine künftigen Aufgaben vorbereiten und damit später auch an seinem Ruhm teilzuhaben. Der Erzieher ist entweder der Vater oder der Großvater, die selbst ein direktes Interesse an der Bildung ihrer Nachkommen haben, oder aber ein anderer Adliger, der auf die gute Erziehung seines Zöglings aus politischen und persönlichen Gründen bedacht ist und ihn daher wie seinen eigenen Sohn behandelt. Als Esfandiyār seinen Sohn Bahman Rostam anvertraut, sagt er:

Wenn ich sterbe, nimm ihn wie ein Vater auf.²
Diesem Verhältnis liegt eine gegenseitige Anhänglichkeit zugrunde, die ein Leben lang, ja - wie wir sehen werden - über den Tod hinaus andauert.

Der weise Wundervogel Šimorǧ, der Zāl von der Geburt an bis zum Jünglingsalter erzogen hat, gibt ihm, als er zu seinem Vater zurückkehrt, eine Feder mit: Diese soll er, wenn er in Schwierigkeiten ist, ins Feuer werfen und den magischen Vogel zu Hilfe rufen. Ferner bittet er den Zögling, ihn nicht zu vergessen, da er ihn von ganzem Herzen liebe.³ Umgekehrt ist auch die Beziehung Zāls zu sei-

1) Historien, I, 136.

2) Bemīram pedar vār-aš andar pazīr (Sch., 15d/ 1472)

3) Sch., 7/ 136-41.

nem Erzieher nicht weniger innig. Er will zuerst überhaupt nicht das Nest seines Erziehers verlassen und tut dies erst nach dem tröstenden Versprechen SImorgs, ihm in Notlagen jederzeit sofort zu Hilfe zu kommen.¹

Dieses Gefühl der innigen Bindung zwischen Erzieher und Zögling trägt dazu bei, daß man nicht nur die Vorzüge des Erziehers seinem Zögling zugute kommen läßt, sondern ihm auch dessen eventuelle Nachteile zur Last legt. Deshalb warf man auch Zāl, wenn man abschätzig von ihm sprechen wollte, vor, daß er ein Vogelzögling gewesen sei.² Sām macht sich sogar einmal Gedanken darüber, daß dieser Umstand erhebliche Nachteile für die Nachkommenschaft seines Sohnes haben könne. Als Sām von der Liebe seines Sohnes zu Rōdābe aus dem Geschlecht des ehemaligen dämonischen Königs Žappāk erfährt, sagt er sorgenvoll:

Aus diesem Vogelzögling und jenes Dämonen Nachwuchs, was glaubst du, was für ein Geschlecht entstehen wird?³

Das innige Verhältnis zwischen Rostam und seinem Zögling Siyāvōš kann man mit vielen Beispielen belegen, von denen wir hier zur besseren Veranschaulichung einige anführen wollen.

Als Siyāvōš - durch seine außerordentliche Schönheit des Körpers und seine Vorzüge des Geistes einer der beliebtesten Prinzen im Schahname - nach Beendigung seiner Erziehungszeit bei Rostam mit dankbaren Worten um die Erlaubnis bittet, zu seinem Vater Kai Kāūs zurückkehren zu dürfen, veranstaltet Rostam ein großes Abschiedsfest für seinen Zögling, beschenkt ihn reichlich und begleitet ihn zum Hofe, damit der Prinz sich unterwegs nicht so allein fühle.⁴ Später zieht er auch freudig mit Siyāvōš in den

1) Sch., 7/ 132f., 142.

2) Sch., 7/ 393, 688; 10/ 12 u.a.m.

3) Az In morġ-parvarde v-ān dēv-zād
Če gū'I če-gūne bar āyed nežād (Sch., 7/ 693)

4) Sch., 12d/ 89-99.

Kampf gegen die Tūrānier, weil er, wie betont wird, sein Erzieher war.¹ Später, bei der Ermordung des Siyāvōš in Tūrān, die auf Befehl des Afrāsiyāb geschieht, versucht Pīlsam, ein tūrānischer Held, seinen König von dieser Greuelthat abzuhalten, unter anderem deswegen, weil er die Rache des Erziehers Rostam befürchtet.² Wie recht er mit diesem Argument hatte, sehen wir an dem Zorn und der Rache Rostams. Als ihn die Nachricht von diesem Mord erreicht, wird er zuerst bewußtlos und begibt sich dann nach einwöchiger Trauer unter Tränen zu Kai Kāūs, wo er schwört, die Kampfrüstung nicht abzulegen, bevor er den Prinzen gerächt habe. Er sagt:

Ich werde mit tränenden Augen kämpfen
(und) die Welt verbrennen so wie mein Herz (verbrannt
ist).³

Er unternimmt einen Rachezug nach Tūrān, besetzt und verwüstet das ganze Land und läßt viele Menschen, darunter einen unschuldigen Sohn Afrāsiyābs, töten.⁴ Auch in den Rachezügen Kai Hōsrous, eines Sohnes von Siyāvōš, ist Rostam immer bis zum Endsieg dabei. Während dieser Kämpfe sagt einmal der tūrānische Heerführer Pīrān über Rostam, daß er der Erzieher von Siyāvōš gewesen sei und deshalb mit Schmerzen wie ein Vater kämpfe.⁵ Und ein anders Mal:

Er [Rostam] kämpft um Rache für Siyāvōš,
weil er ihn bei sich erzogen hat.⁶

Auch in der sassanidischen Periode erscheinen die Erzieher noch nach der Erziehungszeit als Beschützer und Helfer ihrer Zöglinge. So gelingt es z.B. Bahrām, den die

1) Sch., 12d/ 595-608.

2) Sch., 12d/ 2262f.

3) Hamī ġang bā čašm-e geryān konam
ġahān čūn del-e hviš beryān konam (Sch., 12d/ 2622)

4) Sch., 12d/ 2630ff.

5) Pedar-vār bā dard ġang āvarad (Sch., 13c/ 164)

6) Be kīn-e Siyāvōš konad kārzar
Koġā ū beparvardaš andar kenār (Sch., 13b/ 1349)

Iranier nach dem Tode seines Vaters Yazdgerd I. als Thronfolger ablehnen, da sie keinen König aus dem Geschlechte des verhaßten Yazdgerd mehr anerkennen wollen, nicht zuletzt durch die Hilfe seines Erziehers Munzir und dessen arabische Truppen, doch noch die Nachfolge seines Vaters antreten zu können.¹

Diese beschützende Funktion des Erziehers gegenüber seinem Zögling erstreckt sich sogar auf dessen ganze Familie und Nachkommenschaft. Simorğ hilft später Zāl auch in familiären Angelegenheiten: einmal, als Zāl ihn vor der Geburt seines Sohnes Rostam um ärztliche Hilfe für seine Frau bittet², sodann, als er Rostam und sein Schlachtroß Raḥš, die im Kampf gegen Esfandiyār schwer verwundet worden waren, gesundpflegt und Rostam Ratschläge für einen Sieg über Esfandiyār erteilt.³ - Rostams Beziehung zu Kai Ḥosrou, dem Sohn des Siyāvōš, ist genau so herzlich wie die zu seinem Zögling selbst⁴, und auch Kai Ḥosrou fühlt sich mit Rostam innig verbunden. Er freut sich über die Nachricht, daß Rostam zu ihm kommen wolle und läßt ihm durch die Großen des Reiches einen glänzenden Empfang bereiten, indem er ihnen sagt:

Er ist der Erzieher meines Vaters.⁵

Zāl empfindet für Siyāvōš, den Zögling seines Sohnes, wie für seinen eigenen Sohn. Er sagt einmal:

Siyāvōš selbst war mir wie ein Sohn.⁶

1) Sch., 34/ 371ff. Nach dem Schahname soll auch in Indien ungefähr dasselbe Verhältnis bestanden haben: Dort streiten sich Gav und Talhand, zwei Halbbrüder aus königlichem Geschlecht, um den Thron, wobei jedem von ihnen sein Erzieher als Minister und Ratgeber zur Seite steht (Sch., 41/ 2895ff.).

2) Sch., 7/ 1477ff. S. auch unten S. 158f.

3) Sch., 15d/ 1240ff.

4) Sch., 13/ 53-56.

5) Ke ūy-ast parvardegār-e pedar (Sch., 13/ 34)

6) Siyāvōš marā ḥvād čo farzand būd (Sch., 13g/ 2618)

Das Verhältnis Bahräms zu seinem Erzieher Munzir ist nicht weniger herzlich. Auch er hat die Familie seines Erziehers vor allen anderen Großen verehrt, wie wir auch von dem anonymen Verfasser des Muǧmal erfahren.¹

Aus dieser Fülle von Beispielen geht deutlich hervor, daß zwischen dem Erzieher und seinem Zögling ein Verhältnis bestand, das sich mit dem zwischen Verwandten vergleichen läßt², da es eine enge freundschaftliche Bindung nicht nur zwischen den beiden direkt an der Erziehung beteiligten Personen, sondern auch zwischen den beiden Familien gab. Der sehr häufig vorkommende Verweis auf den Erzieher, wenn etwa von Rostam die Rede ist, zeigt die Bedeutung, die man diesem Verhältnis beimaß.

5. Epische und historische Typen des Erziehers

Ein Vergleich zwischen dem idealisierten Erziehertyp des Schahname und den Prinzen Erziehern in der Geschichte des islamischen Iran - namentlich in der Zeit der Seldschuken (11. - 12. Jh.) und der Safawiden (16. - 17. Jh.) - ist an dieser Stelle angebracht. Bei den großen Seldschuken und ihren Nachfolgern bestand die Sitte, die Prinzen einem angesehenen Staatsmann, in der Regel einem türkischen Heerführer, zur Erziehung anzuvertrauen, der dann den Titel 'Atabak' oder 'Atabeg', was etwa "ehrwürdiger

-
- 1) Muǧmal ut-tawarīh wal-qisās, hg. Malik uš-Šu'arā Bahār (Teheran, 1318/1939), S. 95.
 - 2) Geiger bezeichnet mit Hinweis auf Yt. lo. 116 das Verhältnis zwischen Lehrern und Schülern im Avesta als ein Verhältnis der Pietät und der Freundschaft (Ostiranische Kultur, S. 238). - Nach Nyberg ist der Aëthrya, 'Schüler der Priesterschule', mit seinem Aëthryapati oder Lehrer eng verbunden, "so wie der 'murīd' oder Adept mit seinem Scheich in den sufischen Kreisen des Islam." (Die Religionen des alten Iran, S. 56f.)

Vater" bedeutet, trug.¹ So ist die politische Stellung der Atabaks im Staate mit der des Prinzenenerziehers im Schahname vergleichbar. Doch bestehen auch grundsätzliche Unterschiede zwischen diesen beiden Ämtern.²

Ein Atabak war oft ein freigelassener Sklave bzw. ein von Sklaven abstammender Freier, der zu staatlicher Macht gelangt war, und deshalb kann seine Aufgabe als Beschützer des Prinzen als Fortsetzung seiner gewohnten Dienstverpflichtungen angesehen werden.³ Im Schahname ist dieses Amt aber nur einem Helden aus hohem Geschlecht vorbehalten.

Mit der Ernennung zum Atabak beginnt die eigentliche politische Karriere der betreffenden Person, wogegen im Schahname die Machtstellung des Prinzenenerziehers von dieser Aufgabe unberührt bleibt. Mit anderen Worten: Die Berufung zum Erzieher stellt eigentlich für den Atabak einen größeren Vorteil dar als für seinen Zögling, während im Schahname das Gegenteil der Fall ist. Demnach kann ein Atabak auch abberufen und seine Stelle einem anderen übertragen werden.⁴ Ein solcher Fall kommt hingegen im Schahname nicht vor.

Mit dem Heranwachsen des Prinzen nimmt auch die Möglichkeit von Konflikten zwischen diesem und dem Atabak zu, da der Prinz Anspruch auf die praktische Ausübung der

- 1) Dazu vgl. man EI₂, s.v. 'Atabak' und The Cambridge History of Iran, vol. 5, The Saljuq and Mongol Periods, ed. J.A. Boyle (Cambridge, 1968), S. 139f.
- 2) Daß die seldschukische Sitte durch das Schahname beeinflusst worden ist, ist unwahrscheinlich; denn das Atabakamt war eine Institution der seldschukischen Periode, deren Ursprung vielmehr in den gesellschaftlichen Verhältnissen der Turkmanen zu suchen ist (Vgl. Cambridge History, a.a.O., S. 239).
- 3) Vgl. EI₂, a.a.O. und Cambridge History, a.a.O., S. 240.
- 4) EI₂, a.a.O.

Macht in seinem Herrschaftsgebiet erhebt. So muß unter den den ersten großen Seldschuken der Atabak sich entweder mit der Funktion eines Ratgebers begnügen, oder es kommt zum Bruch zwischen den beiden und in einem Falle sogar zur Tötung des Atabaks.¹ Das Verhältnis zwischen Prinz und Atabak verändert sich zugunsten des Atabak, wenn die Dynastie schwächer wird.² Ein derartiges Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling ist in der Vorstellungswelt des Schahname undenkbar.

Ähnlich wie bei den Seldschuken gab es auch bei den Safawiden das Amt des Prinzenenerziehers (lalegī). Der Lale, der Pfleger oder Diener des Prinzen, war gewöhnlich ein Vornehmer aus einem der Qezelbāš-Stämme, und mit seinem Amt war die Oberherrschaft (amīr ul-umarā'ī) über eine Provinz verbunden.³ Der minderjährige Prinz galt dann als nomineller Herrscher des Lehensgebietes, dessen Minister und Armeechef sein Erzieher war. Der größte Unterschied zwischen dem Amt eines seldschukischen Atabak und dem eines safawidischen Lale liegt wohl darin, daß unter den Safawiden eine stark legitimistische, in der religiösen Anschauung begründete Einstellung vorherrschte, wonach die Herrschaft einzig ein Privileg der Nachkommenschaft des "vollkommenen geistigen Führers" (moršed-e kāmel), nämlich des safawidischen Königs, war. Deshalb hatte ein Lale, so mächtig er auch sein mochte, niemals die Aussicht, die Herrschaft gänzlich an sich reißen und sich so zum König erklären zu können, wie dies

-
- 1) Qutluğ-takin wird von Muḩammad, dem Sohn des Malikšāh, getötet (Vgl. Cambridge History, a.a.O., S. 107 und 240).
 - 2) Vgl. EI², a.a.O.
 - 3) Vgl. Eskandar Baig Torkamān, Tārīḩ-e 'Ālamārā-ye 'Abbāsi, hg. I. Afšār (Teheran, 1334/1956), Bd. I, S. 125f. und 131.

für die Atabaks möglich war, was sie schließlich auch zur Gründung von unabhängigen Dynastien drängte.¹ So war das höchste, was der Beschützer eines Safawidenprinzen erwarten konnte, eine möglichst große Einflußnahme auf den Prinzen und zugleich damit die Vergrößerung des Einflusses seines Schützlings im Staate. Daß es bei der Verwirklichung dieses Zieles zu Intrigen und Machtkämpfen zwischen den Stämmen und einzelnen Persönlichkeiten kam, die oft die Prinzen zum Zankapfel der rivalisierenden Parteien machten, ist oft genug bezeugt worden.² Deshalb auch war das Verhältnis zwischen dem Lale und dem Prinzen sowie zwischen diesen beiden und dem Königshof nicht selten gestört.³ Sogar Ermordung des Prinzen durch den Beschützer oder Tötung des Lale auf Befehl des bereits erwachsenen Prinzen kommen vor.⁴ Wie wir sehen, ist auch hier - wie unter den Seldschuken - das Amt eines Prinzenenerziehers sowohl hinsichtlich der gesellschaftlichen Stellung des Erziehers als auch des Verhältnisses zwischen dem Erzieher und seinem Zögling von dem eines Prinzenenerziehers im Schahname grundverschieden.

1) Vgl. Cambridge History, a.a.O., S. 200.

2) Eskandar Baig, a.a.O., S. 304f. und 306f.

3) Ibid., S. 131 und 363ff.

4) Als Ismā'īl II. seine jüngeren Brüder und Neffen, die seine eventuellen Rivalen waren, beseitigen wollte, ließ er diese Aufgabe zum Teil durch die Beschützer der Prinzen ausführen, wie etwa Eskandar Baig berichtet (a.a.O., S. 135). Šāh 'Abbās I. läßt in den ersten Jahren nach seiner Thronbesteigung seinen hochfahrenden Minister und ehemaligen Beschützer Muršid Qulī-hān ermorden (a.a.O., S. 400f.).

V. FORMEN DER ERZIEHUNG

Was den Inhalt der Ausbildung für die Kinder der verschiedenen Stände ausmacht, wird in den nächsten Kapiteln behandelt werden. Hier soll die Art und Weise untersucht werden, wie man in der Heroenwelt des Schahname die Kinder zu vollkommenen Menschen nach den Vorstellungen eben dieser Welt heranbildet.

Die Formung des Menschen im Schahname geschieht auf dreierlei Weise: durch direkte Unterweisung durch einen Lehrer, sodann durch das Beispiel der Taten und des Verhaltens des Erziehers und schließlich durch persönliche Erfahrungen und Erlebnisse des jungen Menschen. Im folgenden beschäftigen wir uns mit diesen drei Modalitäten der Erziehung im Schahname.

1. Unterricht und Schule

Die Kinder des Hochadels werden im Schahname nicht in die Schule geschickt; sie werden vielmehr, sofern sie nicht von ihrem Vater selbst unterrichtet und erzogen werden, einem Helden zur Erziehung anvertraut. Der Erzieher nimmt seinen Zögling zu seinem Herrschaftsgebiet mit, wo er zugleich für seine Ernährung, Ausbildung und Einführung in das adlige Leben sorgt. So nimmt Rostam seinen Zögling Siyāvōš mit zu seiner Residenz in Zābol, wo er als Sitz und Ausbildungsort für ihn einen Blumengarten (golestān) wählt.¹ Dieser Unterricht trägt ganz persönliche Züge, da er von einem Lehrenden einem einzigen Schüler gemäß dessen Bega-

1) Sch., 12d/ 79f.

bung und körperlicher Veranlagung erteilt wird.

Von Schulen im eigentlichen Sinne hören wir in der heroisch-legendären Zeit des Schahname nichts. Daß nichtsdestoweniger ihre Existenz auch für diese Periode vorausgesetzt wird, geht daraus hervor, daß auch hier oft über die Gelehrten und Schreiber gesprochen wird, deren Existenz ohne Lehrstätten für ihre Ausbildung nicht vorzustellen wäre.

Zum ersten Mal werden die Schulen im historischen Teil des Schahname und zwar in der Geschichte über die Regierungszeit des Sassaniden Ardašīr I. erwähnt. Hier wird gesagt:

In jedem Stadtteil gab es eine Schule,
sie war der Ort der Feueranbeter [Zoroastrier].¹

Die Betonung, daß diese allgemeinen Schulen den zoroastri-
schen Feuertempeln angegliedert waren, entspricht der Tat-
sache, daß die Priester im iranischen Altertum die eigent-
lichen Träger der Wissenschaften waren, worüber später
noch zu sprechen sein wird. In diesen Schulen erhielten
die Kinder der mittleren Schichten ihre Unterweisung im
Lesen und Schreiben, in den theoretischen Wissenschaften
und vor allem im Studium der heiligen Texte der zoroastri-
schen Religion. Als es einmal gilt, für die Deutung eines
Traumgesichts des Königs Nōšīrvān einen begabten Traum-
deuter zu finden, wendet sich einer der mit der Suche Be-
auftragten an den Lehrer einer Schule in der Stadt Marv.
Allerdings meldet sich nicht der Lehrer, sondern einer
seiner Schüler, nämlich der Knabe Būzargmehr, für die Lö-
sung dieser Aufgabe, der er dann auch meisterhaft gerecht
wird.²

Der Unterricht in den priesterlichen Schulen war äu-

-
- 1) Be har barzan andar dabestān bodī
Hamān gā-ye āteš-parastān bodī (Sch., 22/ 41o)
- 2) Sch., 41/ 1o21ff.

Berst streng. Von dem Lehrer in der erwähnten Schule heißt es:

Er lehrte die Kinder Zend
mit Heftigkeit, Zorn und lautem Geschrei.¹

Diese autoritäre Erziehungsmethode hat wahrscheinlich ihren Ursprung in der Autorität gehabt, die die Religion Zarathustras den priesterlichen Lehrern gewährt.²

Neben diesen religiösen Schulen, die für die Ausbildung in den theoretischen Fächern bestimmt waren, hat es auch Einrichtungen für die militärisch-politische Ausbildung gegeben. Das Schahname gibt darüber freilich keine direkte Auskunft, doch einen deutlichen Hinweis darauf gibt folgende Erzählung: Ardašīr hatte Herolde in das ganze Land hinaus geschickt mit dem Befehl, daß jeder, der einen Sohn habe, ihm das Reiten, die Kriegskunst und den Umgang mit Waffen beibringen müsse. Diese Knaben kamen dann, nachdem sie herangewachsen und ausgebildet waren, zum Hofe des Königs, wo sie aufgenommen und beherbergt und ihre Personalien beim Heeresuntersuchungsamt (‘araš) registriert wurden. Im Falle eines Krieges zogen sie unter der Führung eines Helden ins Feld, wobei für jeweils tausend von ihnen ein besonderer Kundschafter bestimmt wurde, der über ihre Tapferkeit oder ihre Schwächen im Kampf dem König zu berichten hatte, damit sie später gemäß ihres Verdienstes befördert oder bestraft werden konnten.³ Auch die Tatsache, daß Ardašīr, wie berichtet wird, die Schreiber in seiner Kanzlei (dīvān) zu versammeln und die tüchtigsten unter ihnen zu befördern pflegte, deutet auf eine Art von Institution für ihre weitere Ausbildung am Hofe

1) Hamī kūdak-ān rā biyāmūht Zand
Be tondī-yo hašm-o be bāng-e boland

(Sch., 41/ 1023)

2) Das Avesta erklärt nämlich alle diejenigen, die dem Lehrer keinen Respekt erweisen und ihm nicht gehorchen, für Feinde der Religion (Vgl. Vd., 16. 18).

3) Sch., 22/ 297-310.

hin.¹ Diese Äußerungen Firdousis gerade über die Zeit Ardašīrs, der als ein Erneuerer des altpersischen Reiches gilt, erinnern an die militärisch-politische Erziehung der persischen Knaben am Königshofe, wie sie uns etwa aus Xenophons Cyropädie bekannt ist.² Einen schwachen Reflex solch einer Institution können wir nach dem Bericht über die Kriegsvorbereitungen des legendären Kai Ḥosrou vermuten. Unter ihm werden zum ersten Mal die Krieger aller vornehmen Stämme registriert; sodann werden sie zum Hofe berufen, wo sie unter der Führung des bedeutendsten Helden ihres jeweiligen Stammes erscheinen. Hier bereiten sich die Truppen dann auf die großen Kriegszüge gegen Afrāsiyāb vor, die bald beginnen sollen.³

Auf die Sitte der Erziehung der Adelsöhne am Hof weisen auch andere Quellen hin. In der Pahlavischrift Kār-nāmak-i Artahšīr-i Pāpakān (Tatenbuch des Ardašīr, Sohn des Pāpak) wird auch von einem "Lehrer der Ritter" unter den Großen des Hofes von Ardašīr gesprochen.⁴ Auch der große Historiker Ṭabarī (839 - 923 n.Ch.) erwähnt einen solchen "Lehrer der Ritter" (mu'addib ul-asāwira) namens Māhyāy (eigentlich Māhyār) unter den Großen des Hofes, welche an der Ermordung von Šahrborūz (Gorāz Parā'in im Schahname), eines iranischen Feldherrn, der sich des sassanidischen Throns bemächtigt hatte, beteiligt waren.⁵

1) Sch., 22/ 315ff.

2) Vgl. I, 2. In der Anabasis (I, 9) bekräftigt Xenophon, daß eine große Zahl der vornehmen Perser am Königshofe erzogen wurde. Nach demselben Schriftsteller ist diese Erziehung der vornehmen Kinder am Hofe auch bei den Satrapen der Provinzen üblich gewesen (Cyropädie, VIII, 1. 6 und 6. 10).

3) Sch., 13/ 141ff.

4) "Andarǧpat-i aspuṛakān" = "Lehrer der Ritter". Siehe Nöldeke, 'Geschichte des Artahšīr i Pāpakān', S. 62.

5) Tārīḫ ar-Rusul wal-Mulūk, hg. Abū al-Faḡl Ibrāhīm (Kairo, 1960-66), Bd. II, S. 238. Vgl. auch Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, S. 389. Nöldeke äußert in einem Exkurs zu diesem Buch die Ansicht, daß

Eine Stelle in dem erwähnten Kārnāmak legt die Vermutung nahe, daß auch unter den Arsakiden die persische Gewohnheit der Erziehung am königlichen Hof weiter gepflegt worden ist. In dem Brief, den Ardavān, der letzte Herrscher dieser Dynastie, an Pāpak schreibt, heißt es von Ardašīr: "Wir haben gehört, dass ihr einen herrlichen, in den ritterlichen Künsten sehr ausgebildeten Sohn habt; nun ist unser Wille, dass ihr ihn an unsern Hof sendet und er in unsere Nähe komme, auf dass er sich bei den Söhnen der Ritter aufhalte und ich ihm für die Ausbildung, die er hat, eine passende Belohnung bewillige."¹ Es wird dann weiter berichtet, daß der König sich über die Ankunft des Ardašīr gefreut und befohlen habe, daß er täglich mit seinen Söhnen und den Rittern auf die Jagd und zum Ballspiel gehe.² Eines Tages geht Ardavān mit seinem Gefolge auf die Jagd. Ardašīr und der älteste Sohn Ardavāns eilen hinter einem Wildesel her, den Ardašīr dann mit einem meisterlichen Pfeilschuß erlegt. Auf die verwunderte Frage des inzwischen hinzugekommenen Königs, wer den Schuß getan habe, behauptet jeder von beiden, er selbst sei der Schütze gewesen, woraufhin Ardašīr dem Königssohn wegen seiner Lüge und seiner Ungeschicktheit in der Jagd harte Vorwürfe macht.³ Dies nimmt Ardavān übel; er bestraft

"ähnlich wie schon unter den Achämeniden, adliche Jünglinge am Hof selbst unter der Leitung eines sehr hohen Beamten in den ritterlichen Künsten ausgebildet wurden." (S. 443). In den Äußerungen mancher iranischen Gelehrten der islamischen Zeit über die Erziehung sieht Spuler eine Fortführung der altpersischen Erziehungs-ideale, wie sie bereits von Herodot überliefert worden sind (Vgl. Iran in frühislamischer Zeit (Wiesbaden, 1952), S. 263f.).

- 1) Nöldeke, 'Geschichte des Artachšīr i Pāpakān', S. 39.
- 2) Ibid.
- 3) Diese Geschichte bestätigt übrigens die Angaben Xenophons: "Wenn aber der König auf die Jagd geht, so nimmt er die Hälfte der Wachmannschaft mit sich. Es geschieht dies öfters im Monat . . . Sie behandeln deshalb die Jagd als einen Gegenstand öffentlicher Obsorge, und der

Ardašīr wegen dieser Vermessenheit mit dem Dienst im Pferdestall und befiehlt ihm: "Pass auf, dass du weder bei Tag noch bei Nacht von den Rossen weg zur Jagd, zum Ballspiel und zum Ort ritterlicher Uebungen gehest."¹ Diese Geschichten aus dem KĀrnāmak sind im wesentlichen auch im Schahname anzutreffen.²

Nachdem nun durch die iranischen Überlieferungen die Erziehung der Vornehmen am Königshof belegt worden ist, wollen wir bei dieser Gelegenheit noch betonen, daß die Cyropädie von Xenophon wohl einen viel größeren historischen Wert besitzt als man im allgemeinen geneigt ist, ihr beizumessen.³

König steht dabei, wie im Krieg, an der Spitze, und jagt nicht nur selbst, sondern sieht auch darauf, daß die anderen jagen, weil sie dies als die zuverlässigste Übung für alles, was den Krieg betrifft, ansehen." (Cyropädie, übers. und erl. von C.H. Dörner (Stuttgart, 1865), I, 2. 9-10).

- 1) Nöldeke, 'Geschichte des Artachšīr-i Pāpakān', S. 39f.
- 2) Vgl. Sch., 21/ 78ff.
- 3) So schreibt z.B. Dörner in der Einleitung zu seiner Cyropädie - Übersetzung: "Ich finde in dem mehr Dichtung als Wahrheit bietenden Tendenzroman überall den liebenswürdigen Schüler des Sokrates, aber nirgends den Orientalen." (S. 3). Und Rapp glaubt: "Xenophons Beschreibung darf man keineswegs für bare Münze nehmen. Er knüpft an die geschichtlichen Zustände, die er in Persien traf, nur an, um auf dieser Grundlage mit Hilfe der Ideen über die beste Verfassung und Erziehung, die damals in Griechenland Gegenstand philosophischer Untersuchungen waren, ein Musterbild für die Griechen aufzustellen." ('Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen', I. Teil, ZDMG, Bd. 20 (1866), S. 106). Und schließlich charakterisiert W. Burkert die Cyropädie noch in unseren Tagen als "das Bild des Idealstaats in Gestalt eines historischen Romans". Er behauptet weiter: "Die historischen Fakten sind nach Belieben zurechtgerückt; von persischem Lokalkolorit bleibt kaum eine Spur." (Lexikon der alten Welt (Tübingen und Zürich, 1965), s.v. 'Xenophon', Spalte 3299). Es gibt allerdings auch eine realistischere Einschätzung des historischen Wahrheitsgehaltes dieses Werkes: "Wenn er [Xenophon] dabei auch infolge der

2. Der Erzieher als Vorbild

Wie im vorangegangenen Kapitel angedeutet wurde, besteht ein Unterschied zwischen der gesellschaftlichen Stellung des Erziehers und der des Lehrers: Der Erzieher gehört dem Adelsstand an, der Lehrer dem Priesterstand. Dieser Unterschied deutet schon auf die Verschiedenheit ihrer Aufgabenbereiche hin. Denn während der Lehrer nur den Auftrag hat, dem Knaben den nötigen Unterrichtsstoff zu vermitteln, wird der Erzieher vor allem als ein Vorbild angesehen, dem das adlige Kind nacheifern muß, um zur Vollkommenheit seines Selbst zu gelangen. Die Erziehung des Prinzen, von der eigentlich wir ja im Schahname hören, wird als eine Aufgabe des ehrwürdigsten Helden aufgefaßt, der auch als König oder Fürst zu den Vornehmsten des Volkes gehört. Er kann für seinen Zögling noch andere Lehrer berufen, wie dies auch im Falle der Erziehung Bahrāms durch Munzir geschieht, doch wird dadurch die Wichtigkeit seiner Funktion keineswegs beeinträchtigt; denn das Eigentliche, was er dem Zögling bieten kann, ist die Einmaligkeit seines heldischen Daseins, die mitreißende Wirkung, die von seinen Taten ausgeht. Um die Ausstrahlung der Persönlichkeit des fürstlichen Erziehers ganz erleben zu können, wird der Zögling bereits zu Be-

Tendenz, der schon erschlaffenden Zucht und demokratischen Zügellosigkeit seiner Landsleute ein beschämendes und mahnendes Muster vorzuhalten, die Dichtung unter die Wahrheit gemischt hat, so gibt doch schon der Umstand, daß er die Perser zu diesem Muster auferkor, für die pädagogische Befähigung und Tüchtigkeit des persischen Volkes ein nicht zu unterschätzendes Zeugnis. Auch würde er seinen Zeitgenossen, welchen die Controlierung noch so leicht war, schwerlich ein reines Phantasiebild dargeboten haben." (K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung vom Anfang an bis auf unsere Zeit, Bd. I, Die vorchristliche Erziehung (Stuttgart, 1884), S. 130). Zu dieser Frage vgl. man auch A.M. Badi^c, Les Grecs et les Barbares (Lausanne, 1963), S. 38ff. und W. Jaeger, Paideia, Bd. III (3. Aufl., Berlin, 1959), S. 233ff.

ginn seines Lebens in die Residenz des Erziehers gebracht. Deshalb wird auch betont, daß etwa Rostam seinen Zögling Bahman, den er, wie das Schahname berichtet, mehr als seinen Sohn ansah, Tag und Nacht in seiner Nähe behielt.¹

Auf diese Weise hat der adlige Knabe bei den Gelagen und Versammlungen, auf der Jagd und im Krieg ständig ein konkretes Bild dessen, was aus ihm selbst werden soll, vor Augen, und so geschieht die eigentliche Erziehung in der Heroenwelt des Schahname durch die heroischen Beispiele. Selbst der junge Rostam muß, nachdem er bereits einige heldenhafte Taten vollbracht hat, bei der Teilnahme an seinem ersten großen Krieg eine Zeit zuschauen, wie der Held Qāran sich im Kampf verhält und welche Taten er vollbringt.² Esfandiyār nimmt selbst zu dem gefährlichen Kriegszug der "Sieben Abenteuer" (Haft^vān) seine noch sehr jungen Söhne mit, und als bei dem Zug gegen Rostam seine Mutter, die ihn nicht von dieser verhängnisvollen Absicht abbringen kann, ihn anfleht, zumindest die Kinder nicht mitzunehmen, erwidert er:

Wenn der Jüngling mit dem Weibe hinter dem Vorhang
[im Frauengemach] bleibt,
bleibt er von niedrigem Charakter und düsterem Sinn.

Er muß bei jeder Schlacht den Blick
auf jeden Keulenschlag des Königs richten.³

Die großen Helden waren selbstverständlich nicht nur Vorbild für ihre eigenen Söhne und Zöglinge, auch von allen anderen Adligen wurden sie als ein solches angesehen. Rostam hält z.B. Gōdarz, den man mit Nöldeke als

1) Be har ōiz biš az pesar dāštaš
Šab-o rūz handān be bar dāštaš (Sch., 15d/ 1615)

2) Sch., 11/ 26ff.

3) Ōo bā zan pas-e parde bāšad ġavān
Bemānad maneš past-o tīre ravān
Be har razm-gah bāyad ū rā negāh
Gožārad be har zaḥm-e kūpāl-e šāh

(Sch., 15d/ 183f.)

"ein Muster aller Tugenden"¹ und den "Typus aller lobwerten Eigenschaften"² bezeichnen kann, für den Lehrer der Großen und sagt zu ihm:

Größe, Glanz, Erhabenheit und Gerechtigkeit
und auch Kampf und Fest haben wir von dir gelernt.³

Die erzieherische Wirkung, die von einem vorbildlichen Helden ausgeht, beschränkt sich auch nicht nur auf eine Generation; die Taten der großen Heldengestalten bleiben vielmehr auch nach ihrem Tode in der Erinnerung der Nachwelt lebendig und beeinflussen die Taten der neuen Helden. Bahrām Čöbīne, der zum Feldherrn der Iranier ernannt worden war, wählt nur zwölftausend Krieger, um gegen die vierhunderttausend angreifenden Türānier zu Feld zu ziehen. Auf die Frage seines Königs Hormozd, der große Bedenken zu diesem Zahlenverhältnis äußert, erwidert Bahrām, Kāūs sei mit unzähligen Truppen in Hāmāvarān gefesselt worden und Rostam habe ihn mit zwölftausend Kriegern befreit; der edle Gōdarz habe mit zwölftausend die türānischen Heere besiegt, und Esfandiyār habe ebenfalls mit zwölftausend Kriegern Arġāsp, den König von Türān, in die Flucht geschlagen; also sei eine größere Anzahl von Truppen sinnlos und mit der Mannhaftigkeit unvereinbar.⁴

Die Befolgung der Beispiele von vergangenen Königen und Helden wird im Schahname häufig erwähnt und ihre Notwendigkeit hervorgehoben. Hierzu seien nur einige Beispiele von den vielen angeführt: Sām bringt den jungen, tyrannisch gewordenen König Nouzar dadurch auf den rechten Weg zurück, daß er ihm die Taten und die gerechte

1) Epos, S. 9.

2) Epos, S. 56.

3) Bozorgī-yo farr-o bolandī-yo dād
Hamān razm-o bazm az to dārfim yād

(Sch., 12d/ 2938)

4) Sch., 42/ 494-510.

Lebensweise und Staatsführung seiner Vorfahren Hōšang, Ferēdūn und Manōčehr vorhält.¹ - Vor dem Feldzug des Königs Kāūs nach Māzandarān versuchen die Großen, ihn von diesem gefährlichen Vorhaben abzubringen, indem sie ihm die früheren großen Herrscher wie Ğamšēd, Ferēdūn, Manōčehr und Kai Qobād, die auch keinen Krieg gegen dieses Land unternommen hatten, in Erinnerung rufen.² - Ğosrou Parvēz, der übrigens die Gewohnheit hatte, sich regelmäßig die alten Geschichten vortragen zu lassen, suchte immer dann, wenn seitens des Heeres oder der Untertanen das Reich Schaden erfahren hatte, aus den Beispielen der Vergangenheit die Gründe dafür herauszufinden und so Gerechtigkeit zu üben.³

Der Umstand, daß das Studium der früheren Geschichten - wie wir noch sehen werden - einen Teil des Unterrichtsprogramms der Adelssöhne ausmachte, deutet auf die Wichtigkeit hin, die man den beispielhaften Taten der Vorfahren beimaß.

Der Vorbildcharakter und die Erwartung, die man im Schahname in die Helden setzte, bewirkten eine Steigerung ihrer Eigenschaften zu einem Idealbild, wie wir es am ausgeprägtesten in der Gestalt Rostams, des größten Helden der iranischen Heldensagen, sehen. Rostam ist in der Vorstellungswelt des Schahname der stärkste aller Männer, der tapferste aller Krieger, der weiseste und gerechteste aller Herrscher und der beste aller Redner; er ist das über alles Maß hinaus gesteigerte Idealbild, die inkarnierte Idee des größten Geistes im besten Körper. Neben

1) Sch., 8/ 48ff.

2) Sch., 12/ 50ff.

3) Čo dar pādšāhī bedīdī šekast
Ze laškar gar az mardom-e zīr dast
Sabok dūman-e dād bar tāftī
Gozašte begostī-yo dar yāftī (Sch., 43/ 3305-06)

Rostam und seinem Großvater Sām, die in ihrer übermenschlichen Gestalt alle Vorzüge und Tugenden des wahren Helden vereinigen, gibt es im Schahname noch eine Reihe von Helden, die auch vorbildliche und unverwechselbare Charaktere darstellen. So ist z.B. Kāve ein typischer Volksheld, Zāl und Gōdarz sind hochsinnige Helden und weise Stammeshäuptlinge, Tōs ist der vornehmste Kriegsführer, Gēv der reife, besonnene Krieger, Bēžan der unbezwingbare, tatendurstige Jüngling, Esfandiyār der stärkste und frommste Glaubenskämpfer, Siyāvōš das erhabene Muster an Schönheit, Moral und Tugend unter den Prinzen. Die Könige haben ihre Vorbilder vor allem in Ferēdūn und Kai Ḥosrou, und als Musterbeispiele des weisen Ministers können Gāmāsp und Būzarğmehr angesehen werden. Auch an Beispielen böser Charaktere, die bekämpft werden müssen, fehlt es nicht: Žaḥḥāk und Afrāsiyāb bilden hierfür die besten Beispiele.

3. Das Lernen durch Erfahrung

Der Wert der eigenen Erfahrung als ein Mittel zur Erhöhung der Fähigkeiten wird im Schahname oft genug hervorgehoben. Der Ausdruck 'kārāzmūde' bzw. 'kārdīde', d.h. 'erfahren', 'kämpferprobt' wird auch als ein Lobeswort gebraucht; so wie dessen Gegenteil 'nākārdīde' oder 'kār-nēdīde' in der Bedeutung 'töricht' als Schimpfwort verwendet wird. Wir finden eine Reihe von Beispielen, in denen die Erfahrung als Voraussetzung für die Erlangung von Vollkommenheit betont wird. Nachdem der sechzehnjährige Ferēdūn die Geschichte des Mordes an seinem Vater von seiner Mutter gehört hat, beschließt er, sich trotz seiner Jugend an dem Mörder, König Žaḥḥāk, zu rächen:

So erwiderte er der Mutter, daß der Löwe
nicht tapfer wird außer durch Erprobung.

Der Zaubergläubige [der Ungläubige, Žaḥḥāk] hat das
seinige getan,

nun muß ich zum Schwerte greifen.¹

Die Unerläßlichkeit der persönlichen Erfahrung für den Menschen hören wir auch aus den Worten, die Gēv an seinen jungen Sohn Bēžan richtet:

Wenn auch der Jüngling klug ist und von edler Natur, (kann) er keine Tugenden ohne Erfahrung erwerben.²

Esfandiyārs Ansicht, daß der Jüngling direkt im Kriege Erfahrungen sammeln müsse, haben wir im vorigen Abschnitt gehört. Bei der Betonung der Wichtigkeit von Erfahrungen geht man sogar so weit, daß man behauptet:

Der kampfprobt Hund fängt den Panther;
vor einem Fuchs flüchtet ein Löwe, der keinen Kampf erlebt hat.³

Mit dieser Übertreibung des Wertes der Erfahrung will Afrāsiyāb seinen jungen Sohn Sorḡe, der seinen kriegserfahrenen Gegner Farāmarz unterschätzt, indem er ihn mit einem Hund und sich selbst mit einem Panther vergleicht⁴, zur Vorsicht mahnen. Diese Übertreibung steht freilich im Gegensatz zu der sonst im Schahname vertretenen Ansicht, daß die Erfahrung zwar die in der Natur des Menschen steckenden Fähigkeiten (gouhar) zur Entfaltung bringen, nicht jedoch diese Natur verändern könne.⁵ Deshalb hält auch Rostam seinem Gegner Afrāsiyāb einmal die Nutzlosig-

-
- 1) Ūnīn dād pāsoḡ be mādar ke šīr
Nagardad magar z-āzmāyeš delīr
Konūn kardanī kard ḡādū parast
Marā bord bāyad be šamšīr dast (Sch., 5/ 174f.)
- 2) ḡavān gar ḡe dānā bovad bā gohar
Abī āzmāyeš nagīrad honar (Sch., 13e/ 94)
- 3) Sag-e kār-dīde begīrad palang
Ze rūbah ramad šīr-e nā-dīde ḡang
(Sch., 12d/ Var. v. 2712)
- 4) Sorḡe sagt:
Be ḡā'ī ke parḡāš ḡūyad palang
Sag-e kār-dīde nayāyad be ḡang
Wo ein Panther den Kampf sucht,
kommt [wagt sich] der kampfprobt Hund nicht in
den Kampf. (Sch., 12d/ Var. v. 2712)
- 5) S. oben S. 55ff.

keit seiner Angriffsversuche mit folgendem abschätzigen
Wort vor:

Der Fuchs wird nicht durch die Erprobung tapfer; ¹
die Wildesel erproben nicht die Kralle des Löwen.

Bei der großen Bedeutung, die man im Schahname der Er-
fahrung beimißt, ist es nicht zu verwundern, daß man fast
immer den Weisen und Wissenden in Gestalt eines alten Man-
nes darstellt.

1) Na rūbah šavad z-āzmūdan delīr
Na gūrān besāyand čangāl-e šīr (Sch., 13e/ 12o3)

VI. DER KLASSENCHARAKTER DER ERZIEHUNG UND DIE AUSBILDUNG DER NIEDEREN KLASSEN

Die Denkweise im Schahname ist gekennzeichnet durch ihren ausgeprägten Klassencharakter. Seit der Einteilung der Gesellschaft durch Ġamšēd hat jede Klasse sich nur um ihre eigenen Aufgaben zu sorgen.¹ Obwohl die Klassen der Gesellschaft hier strenggenommen nicht als Kasten anzusehen sind, so ist es doch nicht zu verkennen, daß die verschiedenen Klassen sehr unterschiedlich bewertet und behandelt werden, und dies setzt selbstverständlich eine unterschiedliche Erziehung der ihnen angehörenden Kinder voraus. Da der Einfluß der zoroastrischen Religion und Moral sehr stark war, ist jedoch anzunehmen, daß die Kinder aller Klassen im Geiste der bekannten zoroastrischen Moralformel "Gutes Denken, gute Rede, gute Tat" erzogen wurden², sodaß erst bei der Ausbildung der Kinder zu einem speziellen Beruf und zum Mitglied des Standes sich die Unterschiedlichkeit der Erziehung bemerkbar machte.

Obwohl im Schahname von vier Klassen - den Priestern, Kriegern, Ackerbauern und Handwerkern - gesprochen wird,

1) Dazu s. oben S. 38.

2) Geiger hält den moralischen Aspekt für ein wesentliches Merkmal der zoroastrischen Erziehung: "Was die Erziehung des Kindes anlangt, so war deren erster Zweck, aus ihm ein tüchtiges und brauchbares Glied der Gemeinde zu machen und ihm die Tugenden einzupflanzen, durch welche das altiranische Volk überhaupt sich auszeichnete und welche das Awesta zusammenfaßt als 'Frömmigkeit in Gedanken, Worten und Werken'." (Ostiranische Kultur, S. 237).

können wir hinsichtlich der Erziehung jedoch nur drei Klassen unterscheiden: Die Kinder der königlichen Familie und die des Kriegsadels erhalten dieselbe Art von Erziehung, nämlich eine militärisch-politische; die Priester werden außer für ihren geistlichen Beruf auch noch für hochangesehene weltliche Berufe am Hof und in der Gesellschaft erzogen, und die Ausbildung der Ackerbauer und Handwerker schließlich besteht nur in einer praktischen Unterweisung in ihrem Beruf.

Im folgenden wollen wir uns nun zunächst mit dem Inhalt und der Form der Erziehung der unteren Klassen beschäftigen.

Die Handwerker wurden in der iranischen Tradition ursprünglich als eine Abteilung der Klasse der Bauern betrachtet; somit sind sie auch mit ihnen gleichrangig. Diese Werktätigen bildeten zahlenmäßig den weitaus größten Teil der Bevölkerung, und obwohl ihre Arbeit theoretisch anerkannt und gut angesehen war, konnten sie wegen ihrer Armut, die oft genug im Schahname angedeutet wird¹, keinen Anspruch auf eine theoretische Ausbildung durch eigentliche Lehrer und Erzieher erheben. Freilich stand solch einer Erziehung vom Gesichtspunkt der sittlich-gesellschaftlichen Verfassung her nichts im Wege. In der Zeit Homäys schickt ein Bleicher - wie wir bereits gesehen haben - seinen adoptierten Sohn (Däräb) zu den Gelehrten und sodann zu einem Ritter, damit er alles, was zur Ausbildung der Adelsöhne gehörte, erlernen konnte.² Er konnte sich allerdings den Verzicht auf die Arbeitskraft des Sohnes sowie seine Ausbildung durch geeignete Lehrer nur deshalb leisten, weil er durch das Geld und die Juwelen, die Däräb als Säugling beigegeben worden waren, zu Reichtum gekommen war.³

1) S. oben S. 36f.

2) Sch., 17/ 92-103.

3) Sch., 17/ 64-81.

Gegen diese Freiheit der Erziehung spricht jedoch eine andere Geschichte im Schahname, und zwar aus der Zeit des Sassaniden Nōšīrvān. Als der König einmal für einen Feldzug gegen Byzanz Geld benötigt, rät man ihm, die erforderliche Summe bei der wohlhabenden Bevölkerung zu leihen. Ein Schuster oder Schuhkaufmann aus der nächstliegenden Stadt zahlt dem königlichen Boten die ganze Summe und ersucht zugleich durch ihn Nōšīrvān, ihm zu erlauben, seinen wohl begabten Sohn für den Kanzleiberuf (dabīrī = Schreiberkunst) ausbilden zu lassen. Diese Bitte wird dann von dem Vezir Būzarġmehr dem König vorgetragen. Nōšīrvān aber läßt das Geld an den Schuster zurückschicken und schlägt seine Bitte ab mit der Begründung, er wolle nicht, daß sein Sohn später als König einen Schusterssohn als Schreiber habe, da dieses Amt den Gebildeten aus edlem Geschlecht vorbehalten bleiben solle.¹

Dieses Beispiel, das die Klassenunterschiede so kraß hervorhebt, steht im Gegensatz zu dem, was über den Wert der individuellen Tugenden gesagt wird: daß sie nämlich höher zu bewerten seien als eine edle Abstammung.² Zudem berichtet das Schahname, wie bereits geschildert wurde, daß es gerade in der Sassanidenzeit in jedem Stadtteil eine Schule gegeben habe. Diese Schulen konnten aber wohl nicht nur den Adelssöhnen vorbehalten gewesen sein. Der Minister Būzarġmehr selbst, der eine solche Schule besucht hatte, scheint auch nicht aus einem angesehenen Geschlecht gewesen zu sein, da einmal über ihn gesagt wird:

Sieh nun die Geschichte von Būzarġmehr,
der vom Staub zum sich drehenden Himmelsgewölbe
aufstieg.³

1) Sch., 41/ 4274-4332.

2) S. oben S. 57ff.

3) Negah kon konūn kār-e Būzarġmehr
Ke az hāk bar šod be gardān sepehr

(Sch., 41/ 3566)

Ardašīr I. sagt in einer Rede vor den Volksmassen, in der er sie unter anderem zum Lernen ermahnt:

Ferner sollt ihr das Wissen nicht unterschätzen,
ob ihr Untertanen seid oder Herrscher.¹

Und weiter sagt er:

Wenn du einen Sohn hast, halte ihn zum Lernen an;
unterdrücke seinen Spieltrieb.²

Dennoch kann die Weigerung Nōšīrvāns - der im Schahname als der Typus des idealen Königs hingestellt wird - , einen Schusterssohn einen höheren Beruf erlernen zu lassen, nicht als seine persönliche Ansicht abgetan werden. Sie zeigt zumindest, daß unter den Sassaniden sich mit der Zeit die Klassen deutlicher voneinander trennten als früher, und daß die Überwindung der Klassenschranken nach oben hin nicht ganz leicht war.

Die Kinder in eine Schule zu schicken, ist für die Familien dieser Zeit keine einfache Angelegenheit gewesen; dies setzte nämlich einen gewissen Wohlstand voraus, den die besitzlosen Handwerker und Landarbeiter, d.h. die große Masse der Bevölkerung nicht kannte.³ Deswegen wird auch besonders hervorgehoben, daß in der Zeit Ardašīrs I. ein Begüterter, der verarmt war, darauf rechnen konnte,

- 1) Degar ān-ke dāneš nagīrīd hVār
Agar zīr dastīd agar šahriyār (Sch., 22/ 462)
- 2) Ū farzand bāšad be farhang dār
Zamāne ze bāzī bar ū tang dār (Sch., 22/ 483)
- 3) Es verstand sich auch bei den angesehenen Familien nicht von selbst, daß sie ihre Kinder in die Schule schickten. Dies schließt Nöldeke aus einer Aussage Burzōes (Borzōy bei Firdousi), des berühmten Arztes aus der Zeit Anōšīrvāns, der sagt, daß sein Vater von den Kriegern und seine Mutter von einem vornehmen Priestergeschlecht abstammte und daß er das liebste Kind seiner Eltern gewesen sei, weshalb man sich um seine Erziehung mehr bemüht habe als um die seiner Brüder und ihn mit sieben Jahren in die Schule geschickt habe (Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna, übers. und erl. von Th. Nöldeke (Straßburg, 1912), S. 11).

daß der König ihm aus seinem Elend wieder heraushelfen und seine Kinder, falls sie begabt waren, in die Schule schicken würde.¹ Dies macht klar, daß nur den Kindern der Begüterten die Möglichkeit einer Schulausbildung offenstand. Auch die unter Ardašīr I. übliche militärische Erziehung der Knaben aus dem ganzen Reich betraf wohl nur die wohlhabenden und nicht die armen Familien, da auf königlichen Befehl alle die Familien, welche Söhne hatten, diesen das Reiten, die Kriegskunst und den Gebrauch der Waffen beibringen sollten, bevor sie sie zum Königshofe schickten²; und es ist selbstverständlich, daß hier nur die Familien gemeint sein konnten, die dazu die materiellen Mittel hatten.

Damit ist klar, daß die Volksmassen trotz der theoretischen Freiheit zur Bildung wegen ihrer materiellen Not praktisch nicht in der Lage waren, sich oder ihre Kinder für gesellschaftlich höherstehende Berufe ausbilden zu lassen. Ihre praktische Unterweisung im ererbten Beruf wurde ihnen während der Arbeit von den Vätern oder Meistern erteilt. Daß diese Unterweisung relativ streng war, erfahren wir aus dem Verhalten des Bleichers gegenüber seinem adoptierten Sohn Dārēb. Er zwingt den Knaben, der seiner hohen Abstammung entsprechend keine Neigung zu diesem niederen Beruf zeigt, zur Arbeit, und jedesmal, wenn Dārēb wegläuft, um sich mit Kriegsspielen zu beschäftigen, sucht der Bleicher ihn und holt ihn mit vorwurfsvollen Worten wieder zur Arbeit zurück.³

Über die Arbeitsweise und die berufliche Ausbildung der Bauernschaft erfahren wir so gut wie gar nichts. Auch die von den aufbautüchtigen Königen erlassenen Gesetze zum Schutz der Landwirtschaft und zur Bebauung von

1) Sch., 22/ 405-09.

2) Sch., 22/ 297ff.

3) Sch., 17/ 85-91.

brachliegenden Grundstücken sagen nichts über die Arbeits- und Lebensweise der Landarbeiter; sie befassen sich meist mit der Unterstützung der Landwirte und dem Schutz des landwirtschaftlichen Eigentums. Nur in einem Befehl Bahrām Gōrs wird die Arbeitsscheu der Ackerbauer getadelt und die Arbeitszeit bis zum Mittag festgesetzt, damit man in der zweiten Hälfte des Tages sich ausruhen und unterhalten könne.¹ Ob diese ideale Arbeitszeit für die sich schwer plagenden Landarbeiter jemals durchgeführt werden konnte, ist allerdings sehr fraglich. - In die Kunst der Bodenbestellung und des Gartenbaus sind sicherlich die Bauernsöhne durch ihre Väter bei der Arbeit eingeführt worden. Daß diese Arbeiten spezielle landwirtschaftliche Kenntnisse voraussetzten und erlernt werden mußten, ist im Schahname durch die Geschichte der Wandermusikanten (Lūrīān) belegt. Bahrām Gōr läßt zehntausend von ihnen aus Indien nach Iran holen, damit sie für die arme Bevölkerung gratis musizierten. Für die Bestreitung ihres Unterhalts werden ihnen landwirtschaftliche Mittel zur Verfügung gestellt, die sie jedoch nicht richtig zu gebrauchen wissen, sodaß sie am Ende des Jahres verarmt zum König zurückkehren. Da Bahrām ihre Unfähigkeit für die landwirtschaftliche Arbeit erkennt, gibt er ihnen die Anweisung, Gebiete zu bereisen und das Volk mit ihrer Kunst zu unterhalten.²

1) Sch., 35/ 2584-88.

2) Sch., 35/ 2610-24.



VII. DIE ERZIEHUNG DES ADELS

Das Schahname stellt die heroische Geschichte Irans aus der Sicht der Adelsklasse dar. Sie steht im Mittelpunkt der Geschehnisse, und alles in diesem Werk dreht sich um ihre Interessen, die zu denen des ganzen Volkes gemacht werden. Da die Lebensgeschichte der Könige und adligen Helden als Geschichte des Landes betrachtet wird, hören wir oft ausführliche Berichte über ihr Leben und ihre Taten von der Geburt bis zum Tode. In diesem Zusammenhang wird auch oft die Erziehung der Adelsöhne dargestellt. Einen Unterschied zwischen der Erziehung der Prinzen und der der Heldensöhne gibt es im Schahname grundsätzlich nicht, weil die Adligen dieselbe Lebensweise führten und ihnen dieselben Verpflichtungen oblagen wie ihrem Oberherrn, dem König.¹ Somit ist die Adelserziehung im Schahname im Grunde Prinzerziehung.

Wie wichtig eine richtige Erziehung des Prinzen auch für die übrigen Menschen war, sehen wir daran, daß nach altiranischem Glauben das Verhalten der Könige über ihre Person hinaus eine große Wirkung auf das ganze Volk, ja auf das gesamte Reich der Natur hatte.² Das Ziel einer solchen Erziehung war die Heranbildung des jungen Prinzen zum würdigen Thronfolger und des adligen Knaben zum vollkommenen Ritter.

Diese Erziehung kann man als militärisch-moralisch charakterisieren, da sie die körperliche Ertüchtigung

1) S. oben S. 33.

2) S. oben S. 39.

des Knaben und zugleich seine Formung im Geiste des Guten zum Ziel hat, damit dieser später als König oder Held seinen schwierigen Aufgaben im Kampfe gegen das Böse, das irdische und das Überirdische, gewachsen ist.¹ Der Kampf ist überhaupt der einzige wahre Modus des Lebens im Schahname.² Die Voraussetzungen zu diesem Kampf, der ständig geführt werden muß, sind: körperliche Stärke, geistige Bildung, eine würdige private und eine richtige politisch-staatliche Lebensweise, und so bilden denn auch diese Eigenschaften den Inhalt der Ausbildung des Knaben. Daß die Erziehung der adligen Zöglinge aus diesen vier Teilen bestand, kann an einem Beispiel deutlich gemacht werden, nämlich an der Geschichte der Erziehung von Siyāvōš durch Rostam. Siyāvōš gilt als bester Schüler und Rostam als größter Erzieher im Schahname; deshalb ist die ideale Erziehung, die dem edlen Prinzen von dem größten Helden zuteil wird, als ein Muster für die Erziehung der vornehmen Jugend anzusehen.

Siyāvōš wird als Sohn des Königs Kāūs von einer Frau aus dem Geschlechte Ferōdūns geboren. Nach einiger Zeit, als Rostam zum Königshofe kommt und den wunderschönen Knaben sieht, bittet er den König, ihm die Erziehung des Prinzen zu überlassen, weil die Leute des Königs dieser Aufgabe nicht würdig seien. Da der Herrscher keine Bedenken gegen diesen Wunsch vorbringen kann, entschließt er sich, seinen Sohn dem Helden anzuvertrauen, der ihn

- 1) In der Inschrift Naqš-e Rostam charakterisiert sich Darius I. als vorbildlicher Herrscher, indem er als seine Vorzüge hervorhebt: Geisteskraft, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Förderung des Wahren und Guten, Bekämpfung des Falschen und Bösen und Tüchtigkeit im Kampfe (Vgl. Kent, Old Persian, S. 138f.). Heribert Busse sieht in der Inschrift des Darius einen "kompletten Fürstenspiegel" ('Fürstenspiegel und Fürsteneethik im Islam', Bustan (Ztschr.), hg. Hammer - Purgstall - Gesellschaft Wien, Heft 1 (1968), S. 14).
- 2) S. oben S. 40f.

dann auch zu seiner Residenz in Zābolestān mitnimmt. Er wählt als Sitz des Prinzen einen Rosengarten und beginnt mit seiner Erziehung. Er unterweist ihn im Reiten, Bogenschießen, Lassowerfen usw., also in den militärischen Übungen; ferner belehrt er ihn über Sinn und Bedeutung des Lebens, über das "Was, Wie und Wieviel" (čē-o čūn-o čand) - das ist seine theoretische Bildung; sodann bringt er ihm das Benehmen beim Gelage, das Weintrinken, den Umgang mit Jagdfalken und Jagdhunden und das Jagen, d.h. die Künste, die zum Privatleben der Vornehmen gehören, bei; und schließlich lehrt er ihn die Unterscheidung von Recht und Unrecht, die königlichen Sitten, die Redekunst und die Heerführung, also das Wissen um die staatlichen Angelegenheiten. Nachdem er sich viel Mühe gegeben hat, ihm alle Tugenden beizubringen, ist Siyāvōš ein beispielloser Held unter allen Großen der Erde.¹

Von diesen vier Themen der Erziehung des Siyāvōš wird nochmals gesprochen, und zwar, als ihn später sein Vater zum Besuch seiner Schwester in das Frauengemach (šabestān) schicken will. Siyāvōš sagt zum König:

Gib mir Mōbads und weise Männer,
große und erfahrene Edelleute;
ferner Lanze und Keule, Pfeil und Bogen,
damit ich (lerne), wie ich mich im Kampf mit dem
Feinde verhalte;
ferner (bereite mich vor für) den Thron und die
Sitten der Audienz,

1) Sch., 12d/ 65-84. - Die Pahlavischrift Hosrou-i Kavātān-o rētak-ē (Hosrou, Sohn des Kavāt und sein Page) zeigt uns das Ideal der Erziehung der vornehmen Knaben in der Sassanidenzeit. Der Page, der von einer angesehenen Familie stammt, stellt sich selbst vor als ein guter Kenner der Avestatexte, die er in der Schule gelernt hat, als geschickt im Reiten und im Gebrauch der Waffen, als Künstler des Gesangs und des Spiels, als hervorragender Astrologe und der beste Schachspieler (Vgl. J.M. Unvala, The Pahlavi Text 'King Husrav and his Boy' (Paris, o.J.), S. 12-16).

ferner (für) Feste, Musik¹, Wein und Weintrinker.

Was lerne ich im Frauengemach des Königs?
Wann weisen die Frauen den Weg zum Wissen?²

Die Erziehung Bahrām Gōrs hat, wie wir oben gesehen haben, dasselbe Gepräge.³

Im folgenden wenden wir und nun diesem Erziehungsstoff im einzelnen zu.

1. Kriegerische Übungen

Ungefähr mit sieben Jahren wird der Knabe für körperliche Übungen für reif gehalten, die unter Leitung eines Erziehers - meist eines angesehenen Helden - stattfinden.

- 1) Im Text steht 'razm', d.h. 'Krieg'; nach einer in der Fußnote erwähnten Variante heißt es stattdessen 'rūd', d.h. 'Saiteninstrument', im weiteren Sinne aber auch 'Musik'.
- 2) Marā mōbadān sāz bā be-ḥradān
Bozorgān-o kār āzmūde rādān
Degar naize-o gorz-o tīr-o kamān
Ke čūn pičam andar šaf-e bad gomān
Degar gāh-e šūhān-o ā'in-e bār
Degar bazm-o [rūd]-o mai-o mai-gosār
Če āmūzam andar šabestān-e šāh
Be dāneš zanān kai nemāyand rāh (Sch., 12d/ 162-65)
- 3) Sch., 34/ 109-15. S. auch oben S. 72f. Ähnliches sagt Platon über die Erziehung der persischen Prinzen. Wenn sie vierzehn Jahre alt sind, "dann nehmen die von den Persern so genannten königlichen Erzieher sie in ihre Obhut: es sind dies auserlesene Männer, die unter den Persern für die trefflichsten gelten, in der Blüte ihrer Jahre und vier an der Zahl, der weiseste, der gerechtteste, der besonnenste und der tapferste." (Alkiabades der Erste, Übers. von Franz Susemihl, S. 846 = 121C - 121B der Stephanus-Ausgabe). Nur die Zahl der Lehrer ist nach Platon - gemäß seiner Tugendlehre - vier; der Unterrichtsstoff jedoch, nämlich die Weisheiten des Zoroaster, die königlichen Geschäfte, das Wahrheitreden, die Beherrschung der Gefühle und die Tapferkeit, ist - wie wir sehen werden - im großen und ganzen derselbe wie im Schahname.

Ihr Zweck ist es, den Körper zu stählen, ihn im Gebrauch von Waffen und Spielinstrumenten gewandt und tüchtig zu machen, aber auch, einen schönen Wuchs zu erzielen. Honar des Körpers, d.h. seine Kraft und Gewandtheit, ist im Schahname immer mit der Schönheit desselben verbunden. Die Helden sind immer zugleich kräftig, tüchtig und schön. Die äußere Schönheit geht mit moralisch guter Gesinnung einher, da sie ein ethischer Wert und ein Attribut der Helden des Guten ist.¹

Für die Ertüchtigung des Körpers gibt es zwei Arten von Übungen: zum einen die rein militärischen wie Keulen-schlagen, Schwertkampf, Lanzenstoßen, Speerwerfen, Lassowerfen, Bogenschießen, Ringen und Abwehr von gegnerischen Angriffen mit Schild, Schwert, Lanze etc.; zum anderen diejenigen Spiele, die, obwohl sie im Grunde militärischen Charakter haben, auch als Unterhaltungsspiele betrachtet werden können, wie Reiten, akrobatische Spiele auf dem Pferd, Čougān (eine Art Polospiel) und Jagen.

Zivile Wettkämpfe altgriechischer Art kennt das Schahname nicht. Der berühmte Fünfkampf (pentathlon) der Griechen, bestehend aus Laufen, Springen, Diskuswerfen, Speerwerfen und Ringen hat sich trotz seines eindeutig militärischen Ursprungs zu einem zivilen Sport entwickelt. Diese "Entmilitarisierung" des Sports und der Wettkämpfe konnte aber in der iranischen Heroenwelt nicht stattfinden, weil das durch die Religion vermittelte Gefühl, im ganzen Leben und in allen Werken im Kampfe gegen das Böse zu stehen, einer "Zivilisierung" der ursprünglich militärischen Spiele im Wege stand. Fehlten jedoch solche Wettkämpfe als Selbstzweck, so mangelte es sicher nicht an

1) S. oben S. 42. - Im Alkibiades sagt Sokrates zu seinem Zögling, daß die Erzieher der persischen Prinzen auch dafür Sorge tragen müßten, "seine Glieder zu bilden und gerade zu erhalten und ihm so zur höchsten Schönheit des Leibes zu verhelfen." (a.a.O.).

freundschaftlichen Wettkämpfen, die als Übungen innerhalb der militärischen Ausbildung bzw. als Prüfung der erlernten Tüchtigkeiten galten.¹ Es ist auch zu bemerken, daß im Schahname von den Sportarten, die zu Fuß, d.h. ohne Pferd ausgeübt werden, wie z.B. Laufen und Springen, keine Rede ist. Dieser Umstand kann dadurch erklärt werden, daß in diesem Werk nur über die Taten der adligen Helden berichtet wird, die den Kampf zu Fuß für unter ihrer Würde hielten.² Die Helden des Schahname kämpfen normalerweise zu Roß. Nur der Ringkampf bildet hier eine Ausnahme; er stellt die letzte Phase des Zweikampfs dar. Wenn die Gegner im Zweikampf alle Arten von Waffen ergebnislos gegeneinander gebraucht haben, steigen sie vom Pferd ab und beginnen einen Ringkampf, und zwar unter der immer vereinbarten Bedingung, daß niemand ihnen zu Hilfe kommen und jeder im Falle des Sieges die Beobachter von der gegnerischen Seite nicht angreifen solle. Dieser Ringkampf führt dann zur Entscheidung und endet normalerweise mit dem Tod eines der beiden Gegner. Ansonsten aber ist es ungewöhnlich, daß ein Held zu Fuß kämpft. Als Rostam sich einmal zu Fuß dem türänischen Helden Aškbōs stellt, weil sein Pferd - das einzige, das ihn und seine schwere Rüstung tragen kann - wegen des eiligen und langen Marsches zum Schlachtfeld kampfunfähig ist, er aber die anderen iranischen Helden dem Feind nicht gewachsen sieht, wird dies als etwas Außergewöhnliches hingestellt,

-
- 1) In Zusammenhang mit der Erziehung der persischen Knaben am Hofe berichtet auch Xenophon über die öffentlichen Wettkämpfe, für die Preise ausgesetzt wurden (*Cyropädie*, I, 2. 12 und VIII, 3. 25ff.). S. dazu auch S. 135.
 - 2) Um Tōs nicht zu töten, aber doch zur Rückkehr zu zwingen, erschießt Forōd auf Anraten seines Begleiters Tohvār dessen Pferd, weil die iranischen Helden nicht zu Fuß kämpften (*Sch.*, 12e/ 7o9ff.). Forōd zwingt in dieser Weise auch den Helden Gēv zur Rückkehr (*Sch.*, 12e/ 741-54).

das Gegenstand eines Wortwechsels zwischen ihm und seinem Gegner wird.¹ Kai Hosrou Ringkampf mit Šēde, seinem Onkel mütterlicherseits und Sohn von Afrāsiyāb, ruft, nachdem der Zweikampf zu Roß mit verschiedenen Waffen zu keiner Entscheidung geführt hat, eine Empörung unter den iranischen Helden hervor, die den Kampf zu Fuß als eine Schande für sein Geschlecht ansehen.²

Ferner ist es verwunderlich, daß im Schahname nirgendwo vom Kampfwagen gesprochen wird, obwohl er dem Avesta durchaus bekannt ist³; dort ist der Kampfwagen ein Kennzeichen des Kriegsadels.⁴ Das Schahname kennt wohl den Wagen (gardūn), aber nicht als Kampfinstrument, sondern nur zum Transportieren von großen Lasten, und dann wird er normalerweise von Ochsen gezogen.⁵

Der Kampf zu Pferd ist also für den Adel die eigentliche Form der Kriegsführung, und deshalb kann die Wichtigkeit der Reitkunst hier nicht genug betont werden. Für alle Prinzen und Heldensöhne - soweit von ihrer Erziehung überhaupt gesprochen wird - gehört das Reiten ausdrücklich zum Lernprogramm. Die Wahl des Rosses ist dann für den jungen Helden ein wichtiges Ereignis, über das oft aus-

1) Sch., 13b/ 1273ff.

2) Sch., 13g/ 621ff.

3) Im Avesta bitten die Krieger Mithra um Kraft für ihre Gespanne (Yt. 10. 11). Der Held Tusa bittet auch die Göttin Anāhita darum (Yt. 5. 53).

4) Die Bezeichnung für den Kriegsstand im Avesta ist 'rathaēštar' oder 'rathaēštā' (vgl. Bartholomae, AirWb., S. 1506), was soviel wie 'auf dem Wagen stehend' bedeutet. Vgl. dazu Spiegel, Erānische Alterthumskunde, Bd. III, S. 552 und Geiger, Ostiranische Kultur, S. 477. Wesendonk schreibt: "Die athaēstar [rathaēštar] waren ursprünglich die Wagenkämpfer, allmählich blaßte der Begriff aber ab und bedeutete einfach den Adligen, ähnlich wie das bei dem deutschen Ausdruck 'Ritter' verfolgt werden kann." (Das Weltbild der Iranier, S. 241.

fürhlich berichtet wird.¹ Die Rolle des Pferdes als Reittier ist, wie es sich für ein Reitervolk von selbst versteht, eine außerordentlich bedeutsame. Es ist nicht nur im Kriege und für die Zurücklegung von längeren Wegstrecken unentbehrlich, sondern es ist auch das eigentliche Mittel zu den im Schahname so beliebten ritterlichen Spielen wie dem Polospiel sowie für die Jagd.² Schon die Tatsache, daß der Ritterstand im Schahname 'savārān' heißt, also gleichzeitig 'die Reiter' bedeutet, weist auf die Untrennbarkeit von Reitkunst und Adelsstand hin. Zudem ist das Wort 'asp', 'Pferd' oft ein Bestandteil der Eigennamen von Adligen wie etwa in 'Šāhrasp' (Minister des Tahmūras), 'Zarasp' (Sohn des Tōs), 'Garšāsp' (Ahnherr der Heldendynastie von Sīstān), 'Lohrāsp' und 'Goštāsp' (iranische Könige), 'Ġāmāsp' (Minister von Goštāsp), 'Bēvrasp' (Beiname des Zāppāk) und anderen mehr.

Von den Spielen zu Pferd ist Čougān, ein Ballspiel ähnlich dem Polospiel, wohl das beliebteste. Es wird auch programmäßig bei einem Lehrer gelernt. Eine ziemlich genaue Darstellung dieses Spiels gibt Firdousi in der Geschichte des Siyāvōš. Eines Abends spricht Afrāsiyāb mit Siyāvōš über Čougān, da er viel von seinem Talent für dieses Spiel gehört hatte. Es wird ein Spiel geplant, und am nächsten Morgen zieht man früh mit dem Gefolge auf den

- 1) So wird etwa über die Roßwahl des jungen Rostam berichtet (Sch., 10/ 54-91). Sein Sohn Sohrāb wählt in ähnlicher Weise sein Streitroß, das übrigens von Rostams Roß Rašā abstammt (Sch., Ausgabe M, Bd. II, S. 254f.). Vergleiche auch die Roßwahl des Bahrām Gōr (Sch., 34/ 125-45).
- 2) Durch den schönen Aufsatz von Paul Horn, 'Roß und Reiter im Schahname' (ZDMG, Bd. 61 (1907), S. 837-49) erübrigt sich hier eine detaillierte Darstellung des Rosses und seiner Rolle. Ferner vergleiche man hierzu Geiger, Ostiranische Kultur, S. 350-57 über das Pferd im alten Iran.

Kampfplatz. Sodann werden zwei Parteien gebildet: sieben türänische Helden unter Afrāsiyāb und sieben Iranier unter Siyāvōš. Das Spiel beginnt unter den Klängen von Kampfmusik, und nach der ersten Runde, in der Siyāvōš seine erstaunliche Fähigkeit zeigt, wird es unter den Türaniern und Iraniern eifrig weiter ausgetragen.¹ - Andere Wettkämpfe und Spiele zu Pferd sind das Bogenschießen², das Aufheben schwerer Gegenstände vom Boden mit der Lanze³ und das gegenseitige Vom-Pferd-ziehen und Zu-Boden-werfen⁴. Diese Wettkämpfe werden auf beiden Seiten mit kriegerischem Ernst durchgeführt, weil es hier um den Ruhm und die Mannestugend geht. Bei dem Polowettkampf gegen die Türänier gibt Siyāvōš seiner Mannschaft die Anweisung, nicht zu eifrig um den Sieg zu kämpfen, weil er offenbar im Falle einer völligen Niederlage der Gegner Neid und Zorn ihres Königs befürchtet.⁵ Aus demselben Grund vermeidet er auch später, sich in einen Wettkampf mit dem Bruder des Königs, Garsēvaz, einzulassen und kämpft stattdessen gegen zwei andere türänische Helden gleichzeitig, die er dann beide leicht besiegt.⁶ Daß die Befürchtungen des Siyāvōš berechtigt waren, beweist die Tatsache, daß dieser Sieg über die türänischen Helden viel dazu beigetragen hat, ihn bei Afrāsiyāb zu verleumden und schließlich in den Tod zu führen⁷; sein Hen-

- 1) Sch., 12d/ 1305-54. Über dieses Spiel vgl. den Artikel von H. Massé, 'Čawgān' in EI².
- 2) Sch., 12d/ 1368-74, 1854-59. Schon das Spannen der Sehne über den Bogen ist Gegenstand einer Kraftprüfung; selbst nach anstrengenden Versuchen vermag kein Türänier den gewaltigen Bogen des Siyāvōš zu spannen (Sch., 12d/ 1359-67).
- 3) Sch., 12d/ 1845-59.
- 4) Sch., 12d/ 1860-94.
- 5) Sch., 12d/ 1349-54.
- 6) Sch., 12d/ 1860-94.
- 7) Sch., 12d/ 1902ff.

ker ist dann auch Gorōy Zereh, einer der beiden im Wettkampf von ihm besiegten Türänier.¹

Neben Čougān und den anderen Wettkämpfen zu Pferd ist die Jagd eine beliebte sportliche Unterhaltung, obwohl sie eigentlich als eine kriegerische Übung in Friedenszeiten gilt und gleichwohl zum Erziehungsprogramm gehört. Sie ist eine Lieblingsbeschäftigung der Helden zum Zeitvertreib und eine Gelegenheit, sich im Frieden durch Tapferkeit, Kraft, Gewandtheit und Waffengeübtheit auszuzeichnen; deshalb auch wird sie häufig veranstaltet.² Den Typ des geschickten Jägers stellt im Schahname Bahrām Gōr dar, der der Legende nach den Beinamen Gōr, 'Wildesel', nach einer meisterlichen Wildeseljagd erhalten hat.³ Seine sagenhafte Beherrschung der Jagdkunst ist im Schahname Gegenstand vieler Erzählungen.⁴

- 1) Sch., 12d/ 2373-77.
- 2) Bahrām Gōr geht in drei aufeinanderfolgenden Wochen dreimal auf die Jagd (Sch., 34/ 166-226); Hosrou Parvēz teilt den Monat in vier Abschnitte ein, von denen einer für die Jagd bestimmt wird (Sch., 43/ 3313-24).
- 3) S. unten S. 186.
- 4) Die berühmteste ist die Geschichte einer Jagd mit der Harfenspielerin Āzāde, seiner Lieblingssklavin, die er auf dem Pferd mitgenommen hatte. Als zwei Paar Rehe vor ihnen auftauchen, sagt Āzāde, er solle aus einem Rehbock ein Weibchen machen und aus dem Weibchen einen Bock, und einem anderen Reh solle er mit einem einzigen Pfeil Bein, Ohr und Kopf zusammenheften. Bahrām schießt die Hörner des Rehbocks mit einem zweispitzigen Pfeil ab und er sieht wie ein Weibchen aus; dann pflanzt er zwei Pfeile auf den Kopf des Weibchens, das nun einem Rehbock gleicht. Danach wirft er eine Kugel auf den Kopf eines anderen Rehs, das sich sogleich mit seinem Bein hinter dem Ohr kratzt. In diesem Augenblick schießt Bahrām einen Pfeil ab und heftet das Bein mit dem Ohr und dem Kopf des Tieres zusammen. Bei diesem Anblick bereut Āzāde ihr Ansinnen und wirft Bahrām, Tränen vergießend, Grausamkeit vor. Dieser stößt sie in seinem Zorn vom Pferd und tötet sie, indem er über sie hinwegreitet. Nach diesem Vorfall nimmt Bahrām nie mehr eine Frau mit auf die Jagd (Sch., 34/ 166-99).

Die Jagd ist eine gemeinschaftliche Veranstaltung.¹ Es geschieht selten, daß ein Held, wenn er nicht durch die Umstände dazu gezwungen ist², aus bloßer Lust am Jagen allein auf die Jagd geht, wie es etwa Rostam in Tūrān tut.³ Diese Sitte gibt der Jagd den Charakter eines Feldzuges; unter den Sassaniden wird sie oft zu einer prunkvollen Machtdemonstration. Hosrou Parvēz übertreibt diese Art von Jagdzeremonie maßlos.⁴ - Die Führung des Jagdzuges hat der König bzw. der vornehmste Held der Jagdmannschaft. Daß die jungen Adligen auf diese Züge mitgenommen wurden, ist daraus zu ersehen, daß die Jagd immer einen festen Bestandteil des Lernprogramms bildete.⁵

Der letzte Ort für die Vervollkommnung der kriegerischen Erziehung der Jugend ist das Schlachtfeld. Dort übt man praktisch, was man in Friedenszeiten über die Kriegsführung gelernt hat.⁶ Daher nimmt man schon ziemlich früh die Jungen mit in den Krieg. Bei seinem ersten

- 1) Bahrām Gōr wählt einmal tausend Reiter aus seinem Heer für die Jagd aus (Sch., 35/ 674). Der Usurpator Gorāz Farā'in wird auf der Jagd, die er mit einem großen Heer von Adligen und Fußvolk veranstaltet hatte, von Verschwörern getötet (Sch., 46/ 69-81). Beispiele dieser Art trifft man im Schahname häufig an.
- 2) So ist z.B. Gōv gezwungen, während seiner sieben Jahre dauernden Suche nach Kai Hosrou in Tūrān, die er allein unternimmt, sich von dem Fleisch erlegter Tiere zu ernähren und seine Kleidung aus Fellen herzustellen (Sch., 12d/ 3112ff.).
- 3) Sch., 12c/ 15ff.
- 4) Siehe Sch., 43/ 3542-70.
- 5) Sch., 12d/ 81; 15d/ 1474, 1613; 34/ 111 u.a.m. Munzir und sein Sohn Nu'mān gehen zusammen mit dem jungen Bahrām Gōr auf die Jagd (Sch., 34/ 203ff.).
- 6) Daß die Kriegskunst schon ein Teil des Unterrichtsprogramms der Prinzen war, sehen wir bei der Erziehung von Siyāvōš (Sch., 12d/ 79-84), Bahman (15d/ 1472-75), Bahrām Gōr (34/ 104-15). Ebenso gehörten der Kampf und die Kriegsführung zum Unterrichtsprogramm des jungen Šāpūr I. (Sch., 22/ 147-50).

Treffen mit den Türaniern ist Rostam noch so jung, daß sein Vater ihn trotz seiner ungewöhnlichen Reife und Körperkraft nicht ohne Bedenken in den Krieg schickt.¹ In dieser Schlacht beobachtet Rostam zunächst den Helden Qāran und seine Kampfweise, dann holt er bei seinem Vater Erlaubnis und Anweisungen für einen Angriff gegen Afrāsiyāb, den König und Haupthelden des feindlichen Lagers.² Auch Esfandiyār pflegte seine noch jungen Söhne bei den Feldzügen mitzunehmen.³

2. Theoretische Bildung

Das theoretische Wissen, das den Adelssöhnen vermittelt wurde, brauchte nicht spezifisch wissenschaftliche Kenntnisse zu umfassen, da dem Adel immer gelehrte Mōbads zur Verfügung standen, die für ihn ein eingehendes Studium der Wissenschaften überflüssig machten. Nichtsdestoweniger wird im Schahname angedeutet, daß die adligen Knaben auch in den theoretischen Wissenschaften unterrichtet wurden. Unter den Großen, die Yazdgerd zusammenkommen läßt, um die Erziehung seines Sohnes Bahrām einem von ihnen zu übertragen, sind auch Astrologen, Mathematiker und Philosophen.⁴ Der Araberfürst Munzir, der für diese Aufgabe ausgewählt wird, kennt allerdings, wie er selbst zugibt, weder Astrologie noch Mathematik und muß sich stattdessen auf die Königstreue und Kriegstüchtigkeit seines Geschlechts berufen.⁵ Um diesen Mangel zu beheben, wählt er jedoch später drei gelehrte Männer als Lehrer

1) Sch., 10/ 37ff.

2) Sch., 11/ 26ff.

3) S. oben S. 102.

4) Sch., 34/ 61-70.

5) Sch., 34/ 61-70.

für den Prinzen.¹

Das erste, was die adligen Knaben zu erwerben hatten, war die Kenntnis der Schrift. Bei der Erziehung Šāpürs I. und Bahrām Gōrs wird 'dabīrī', Die Schreiberkunst, unter den zu erlernenden Künsten an erster Stelle erwähnt.² Šāpūr II. hat bereits eine lange Zeit gebildete Lehrer gehabt, als er als Siebenjähriger mit den körperlichen Übungen beginnt.³ Daß die Prinzen mit der Kanzleiarbeit vertraut waren, zeigt die Geschichte der Flucht Goštāšps nach Rūm. Der erste Beruf, den er dort zu finden versucht, ist der eines Schreibers (dabīr).⁴ Auch die Heldensöhne mußten die Schrift lernen. In seinem Verlies liest Bēžan die Inschrift des Ringes, den sein Retter Rostam in einer Speise versteckt und ihm so zugeschickt hatte.⁵

Die Erlernung der Schrift erfolgte hauptsächlich durch das Studium der heiligen Bücher. Dērāb erhält bei den Gelehrten Unterricht in Zend und Avesta (Zand-o Ost).⁶ In Zusammenhang mit der Schriftkunst wurden den Knaben außer den religiösen Texten aber auch die anderen Wissenschaften beigebracht. Für Bahrām Gōr wählt man drei Lehrer:

Einen, um ihm die Schreibkunst beizubringen
(und) sein Herz von der Finsternis (des Unwissens)
zu erhellten.⁷

Dasjenige aber, was das Herz von der Finsternis befreit, ist nach Ansicht des Schahname in erster Linie das Wissen oder die Weisheit (dāneš), welche in diesem Werk an unzähligen Stellen gerühmt wird.⁸ Der Held Zāl ist einer

-
- 1) Sch., 34/ 109-15.
 - 2) Sch., 22/ 147-50; 34/ 110-15.
 - 3) Sch., 30/ 35-37.
 - 4) Sch., 14/ 151-59.
 - 5) Sch., 13e/ 1005-07.
 - 6) Sch., 17/ 93.
 - 7) Sch., 34/ 110. S. oben S. 72.
 - 8) S. unten S. 141ff.

der berühmtesten Weisen im Schahname. Seine Erziehung hat er zuerst durch den Vogel Sīmorǧ, dann durch seinen Vater Sām und schließlich durch die Mōbads sowie durch die kriegsgeübten Ritter erfahren, sodaß niemand in der Welt ihm an Wissen und Weisheit gleichkam.¹ Wohl wegen seiner großen Weisheit nannten ihn seine Gegner einen Zauberer.²

Von einer musischen Erziehung der Adelsöhne ist trotz der großen Vorliebe für Musik und Tanz bei Festen und Gelegen im Schahname keine Rede. Doch wird vorausgesetzt, daß der Umgang mit Musikinstrumenten den Helden nicht fremd war.³ Vor dem vierten seiner "Sieben Abenteuer" (Haftḥān) singt Rostam sein Schicksalslied zur Laute⁴, und dasselbe wird auch von Esfandiyr erzählt⁵.

3. Erziehung für die Gesellschaft

Die Erzieher im Schahname sind besonders darauf bedacht, den adligen Knaben das richtige Verhalten im privaten Leben sowie Staat und Volk gegenüber beizubringen.

Bei der Erziehung des Siyāvōš werden das Benehmen beim Gelage und die Sitten des Weintrinkens erwähnt.⁶ Auch Bahman wird von Rostam in die Sitten des Weintrinkens und der Audienz eingeführt.⁷ Daß die richtigen Umgangs-

1) Sch., 7/ 70-288.

2) Sch., 12d/ 540; 15d/ 1329f. Im Muǧmal wird sogar angegeben, daß Zāl mehrere Bücher geschrieben habe (S. 54).

3) Auch der bereits erwähnte Page des Hosrou (S. 116) ist mit der Musik und dem Gesang vertraut und kann über diese Künste auch diskutieren (Vgl. Unvala, a.a.O., S. 15).

4) Sch., 12/ 404ff.

5) Sch., 15c/ 196ff.

6) Sch., 12d/ 81.

7) Sch., 15d/ 1614.

formen sowie eine moralische Lebensweise den Helden an-
erzogen wurden, erklärt sich schon durch das würdige Auf-
treten der Personen und die hohe Moral, die in der adli-
gen Gesellschaft des Schahname herrscht. Die Helden sind
keine rohen Krieger, sie müssen sich durch Anstand und
Kenntnis der Hofsitzen in den Versammlungen (aŋŋoman) und
bei festlichen Veranstaltungen (bazzm) ebenso auszeichnen
wie im Kriege durch ihre Tapferkeit. Bei der Erwähnung
der Vorzüge eines Helden wird oft seine Vortrefflichkeit
in "Kampf und Fest" (razm-o bazzm) gleichzeitig hervorge-
hoben.¹

Auch der Erziehung des Adels für die Staatsgeschäfte
wird größte Aufmerksamkeit gewidmet. Sie beinhaltet die
Kenntnis der Rechtsprechung, die Kunst des Herrschens,
die Kenntnis der Geschichten und Taten der vergangenen
Könige und Helden und die Redekunst.

Rostam unterrichtet Siyāvōš über "Recht und Unrecht"
(dād-o bīdād).² Die Rechtsprechung ist eine der wichtig-
sten Aufgaben der Großen gegenüber ihren Untertanen. Der
König galt immer als der höchste Richter auf Erden. Die
Tatsache, daß er neben Gott als 'dāvar', 'Richter', 'Ge-
rechtigkeit Ausübender' oder 'dādār', 'Richter', 'Gerech-
ter' bezeichnet wird, ist ein Beweis für seine juristi-
sche Kompetenz und Tätigkeit. Niẓām al-Mulk schreibt ge-
gen Ende des 11. Jahrhunderts, er habe in den Chroniken

1) Über Goštāsp z.B. wird gesagt:

Be bazzm-o be razm-o be rūz-e šekār
Ġahān bīn nadīd-ast čūn ū savār

Beim Fest, im Kampf und am Tage der Jagd
hat das Auge keinen Ritter wie ihn gesehen.

(Sch., 14/ 78o)

Nōšīrvān wird für unübertroffen "in Gerechtigkeit und
Weisheit sowie im Fest und im Krieg" (be dād-o be
rāy-o be bazzm-o be ġang) gehalten (Sch., 41/ 4531).
Vgl. weiter Sch., 12d/ 2938; 2o/ 2o29.

2) Sch., 12d/ 82.

über die alten Dynastien gelesen, daß die meisten der persischen Könige eine erhöhte Bühne im Freien errichtet hätten, auf der sie zu Pferd öffentlich Recht sprachen. Der Grund dafür sei, daß, wenn der König hinter den geschlossenen Türen seines Palastes säße, die Übeltäter die Bescherdeführer daran hindern könnten, den König zu erreichen.¹

Die Redekunst gehört ebenfalls zu den wichtigsten Tugenden des Helden; sie wird - wie bereits bei der Erziehung von Siyāvōš angedeutet wurde - von Kind an dem adligen Knaben anezogen.² Dem so häufig im Schahname vorkommenden Zweikampf geht gewöhnlich ein Rededuell voran, in dem die Helden ihre Taten und die Vorzüge ihrer Person und ihres Geschlechts rühmen. Dies soll sie und ihre Angehörigen zum Kampf ermutigen und zugleich den Gegner einschüchtern und seine Kräfte lähmen. Auch wurde die Redekunst von den Helden und Feldherren dazu benutzt, die

1) Siyāsat-nāme, S. 19. - Nach Herodot ist der Begründer der ersten Monarchie auf iranischem Boden, also des Mederreichs, ein Richter gewesen. Er erzählt, daß der Meder Deïokes, der als ein geschickter und unparteiischer Richter bekannt war, zum König gewählt hätten, damit er eine gesetzliche Ordnung bei ihnen schaffe. Als König habe er auch weiter Recht gesprochen (Historien, I, 96ff.). Diese Angabe, wenn sie auch mit den geschichtlichen Tatsachen nicht übereinstimmen dürfte, zeigt doch zumindest, daß nach Ansicht der persischen Gewährsmänner von Herodot das Königtum in Iran mit der Richterfunktion in Zusammenhang stand. - Auch nach Xenophon ist die Lehre von der Gerechtigkeit ein wesentliches Element der persischen Erziehung: "Die Knaben besuchen die Schule und bringen ihre Zeit mit Erlernung der Gerechtigkeit zu. Dies geben sie auch als Zweck des Schulbesuchs an, wie bei uns das Lesen und Schreiben. Ihre Vorsteher sprechen ihnen stets den größten Teil des Tages recht." (Cyropädie, übers. von C.H. Dörner, I, 2).

2) Sch., 12d/ 82.

Kampfmoral und den Mut ihrer Truppen zu erhöhen.¹

Bei der Beschreibung des größten Helden der Türänier, Afrāsiyāb, wird neben der Aufzählung seiner körperlichen und geistigen Vorzüge gesagt, seine Zunge sei wie ein schneidendes Schwert.² Unter den Iraniern ist der alte Held Gōdarz ein bekannter Redner. Seine mahnenden Reden an König Kāūs³ und seine Reden als Heerführer bei dem "Kampf der zwölf Recken"⁴ gehören zu den Meisterstücken ihrer Art. Als bei dem Angriff Sohrābs auf Iran Rostam durch das unbesonnene Verhalten des Königs Kāūs beleidigt wird und in seinem Zorn das Heer verlassen will, bitten die anderen iranischen Helden Gōdarz, er möge mit "geschmeidigen und langen Worten" (soḥan-hā-ye čarb-o derāz) Rostam mit Kāūs versöhnen und den großen Helden zum Heer zurückbringen - eine schwierige Aufgabe, die Gōdarz trotzdem meisterhaft bewältigt.⁵ Der beste Redner im Schahname ist jedoch der größte aller Helden, Rostam. Der gegnerische Feldherr Pirān sagt einmal bei einer Unterredung zu ihm:

Wer kann außer dir in dieser Weise reden?⁶

Nachdem der Gesandte des Kai Kāūs, der den König von Māzandarān zum Gehorsam zwingen sollte, unverrichteter Dinge zurückkehrt, sagt Rostam zu Kāūs:

Mir obliegt es, ihm diese Botschaft zu bringen;
ich werde eine Sprache reden wie ein gezücktes
Schwert.⁷

1) Solch eine wirksame Rede hält z.B. Esfandiyār im Krieg gegen den Türänierkönig Arğāsp (Sch., 15/ 636-38).

2) Zabānaš be kerdār-e borrande tiğ (Sch., 8/ 84)

3) Z.B. nach der mißglückten Fahrt des Königs in den Himmel (Sch., 12b/ 420-35).

4) Sch., 13f/ 148ff.

5) Sch., 12c/ 398-452.

6) Soḥan-hā ke dānad goz az to čonīn (Sch., 13c/ 493)

7) Marā bord bāyad bar-e ū payām
Soḥan bar gošāyam čō tiğ az niyām (Sch., 12/ 685)

Das beste Zeugnis seiner Redekunst legt Rostam in seinem Kampf gegen Esfandiyār ab; seine Reden hier sowie die seines Gegners gehören zu den schönsten Stellen des Meisterwerkes von Firdousi.

Diese Beispiele genügen, um zu zeigen, daß die Helden des Schahname sich ebenso durch ihre geschickten und wohlgesetzten Worte auszeichnen wie durch ihre Tapferkeit im Kampfe.¹ Die Vorzüge der guten Rede werden im Schahname oft betont; der weise Būzarġmehr verweist in seinen Rat schlägen an Nōšīrvān auf den bleibenden Wert der guten Rede neben der guten Tat.² Dies entspricht auch der zoroastrischen Formel "Gutes denken, Gutes reden, Gutes tun", die als Grundlage der Frömmigkeit angesehen wird.³ Nach dem Anhören einer schönen Rede von Ardašīr I. sagt der alte Harrād, er habe ihn durch seine Rede verjüngt.⁴ Es wird jedoch vor Geschwätzigkeit gewarnt⁵; man soll nur überlegte Worte sprechen, besonders aber vor den Gelehrten⁶. Doch muß immer das schöne Wort von guter Tat begleitet sein; denn schön reden und schlecht handeln gilt

1) Auch bei Homer gehört die schöne Rede zu den notwendigen Eigenschaften eines wahren Helden. Phönix hält seinem Zögling Achilles als Ziel seiner Erziehung vor:

Beides, Sprecher der Reden zu sein und Wirkler der Taten.

(zit. n. Jaeger, Paideia, Bd. I, S. 30)

Das Avesta preist einen beredten Mann, der in den Versammlungen sein Wort zu Gehör zu bringen weiß und aus dem Redekampf siegreich hervorgeht (Yt. 13. 16).

2) Sch., 41/ 2498-2500.

3) Siehe Y. 55. 4; Yt. 13. 84 und 19. 17. Vgl. auch Bartholomae, AirWb., S. 1173, 1819, 1832, 1850f. Der glänzende König Yima wird von Gott gestürzt, nachdem er begonnen hatte, lügnerische Reden zu verbreiten (Yt. 19. 30ff.).

4) Sch., 22/ 520.

5) Z.B. Sch., 22/ 605.

6) Sch., 22/ 607.

keineswegs als lobenswert.¹

Außer in den erwähnten Fächern bekam der junge Adlige auch speziellen Unterricht für die staatlichen Berufe. Die Kronprinzen, deren Erziehung eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde, mußten mit der Kunst des Herrschens vertraut gemacht werden. So bringt Ferēdūn seinem Urenkel Manōčehr alle königlichen Tugenden bei.² König Šāpūr, der Sohn des Ōrmozd, ist erst acht Jahre alt, als man beginnt, ihn "die Sitten des Throns und der Krone" (āyīn-e taht-o kolāh) zu lehren.³ Als Grundlage für diesen Unterricht dienten sicherlich auch die Heldensagen und die Erzählungen über die Könige, welche übrigens als Fürstenspiegel angesehen wurden. Bahrām Gōr z.B. hat einen Lehrer, der ihn über die Geschichten der Großkönige und die Worte und Taten der Weisen belehrt.⁴ Dieser Geschichtsunterricht diente später den Fürsten dazu, die vergangenen Helden und Könige als ihre Vorbilder zu betrachten und sich an ihnen zu orientieren.⁵

Es ist noch zu bemerken, daß bei der Erziehung der jungen Adligen im Schahname wie bei der altiranischen Erziehung überhaupt der moralischen Seite große Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Darauf gibt es im Schahname genügend Hinweise. Nach der Vollendung der Erziehung des Siyāvōš und seiner Rückkehr von Zābolestān wird mit fol-

1) Sch., 25/ 20.

2) Sch., 6/ 497. Ebenso lernen Siyāvōš und Bahman von Rostam "die Tugenden der Könige" (Sch., 12d/ 87 und 15d/ 1625).

3) Sch., 30/ 38.

4) Sch., 34/ 114. Auch Strabo berichtet über die Erziehung der jungen Perser, "daß ihre Lehrer beim Unterricht auch die Mythendichtung mit dem Nützlichen verbinden und ihnen die Taten der Götter und der größten Männer vortragen". (Zit. n. Rapp, 'Religion und Sitte', II. Teil, S. 105).

5) S. oben S. 103f.

genden Worten über seine Prüfung durch seinen Vater gesprochen:

So prüfte er ihn sieben Jahre (lang);
in allem war er nichts als ehrenhaft.¹

Es ist klar, daß diese lange Prüfung nur seiner moralischen Gesinnung und seinem Verhalten gelten konnte und nicht etwa seinen wissenschaftlichen oder militärischen Fähigkeiten, für die ja eine derart lange Prüfung nicht nötig gewesen wäre. Auch seine Unschuld im Verhalten gegenüber der Königin Sūdābe, seiner in ihn verliebten Stiefmutter, die durch ein Gottesurteil - er muß durch ein Feuer reiten - erwiesen wird², ist ein Beweis für die hohe Moral dieses Musterzöglings des Schahname. Den Vertrag, den er später als Feldherr der Iranier mit Afrāsiyāb schließt, bricht er trotz des Befehls seines Vaters nicht; er nimmt eher die Flucht nach Tūrān, die mit seinem Tode endet, auf sich.³ - Daß die moralischen Eigenschaften eines Prinzen für seine Wahl als Thronfolger von ausschlaggebender Bedeutung waren, sehen wir an dem Beispiel der Ernennung Hormozds zum Thronfolger durch seinen Vater Nōšīrvān. Der König beauftragt einige Kundschafter, Hormozd eine Zeit lang heimlich zu beobachten und ihm über seine Worte und Taten zu berichten.⁴

Die Hochschätzung der moralischen Gesinnung, die im Schahname immer wieder zum Ausdruck kommt, finden wir auch bei den alten Griechen erwähnt. So schreibt etwa Herodot: "Sie [die Perser] erziehen die Kinder, vom Fünfjährigen bis zum Zwanzigjährigen, nur in drei Dingen: im Reiten, Bogenschießen und die Wahrheit Reden."⁵

- 1) Ōnīn haft sālaš hamī āzmūd
Be har kār goz pāk-zāde nabūd (Sch., 12d/ 129)
- 2) Sch., 12d/ 246-517.
- 3) Sch., 12d/ 568ff.
- 4) Sch., 41/ 4423-25.
- 5) Historien, übers. von Eberhard Richtsteig, I, 136.

Und an einer anderen Stelle sagt er: "Als das Schimpflichste wird von ihnen das Lügen erachtet, als zweites danach das Schuldenmachen, und zwar aus vielen Gründen, vor allem aber, so sagen sie, weil ein Zwang bestehe, daß der, der etwas schuldig sei, auch eine Lüge ausspreche."¹ Ebenso gehört nach Nikolaus Damascenus und Strabo die Lehre von der Wahrhaftigkeit zu den Themen der altpersischen Erziehung.²

Diese Betonung der Wahrhaftigkeit bei der Erziehung der Kinder, wie sie nach den verschiedenen Quellen den Iraniern zugeschrieben wird, ist zweifellos auf den Einfluß der zoroastrischen Religion zurückzuführen; an vielen Stellen des Avesta wird die Wahrheit gewürdigt und die Lüge verabscheut.³

4. Prüfung der Zöglinge

Es ist leicht anzunehmen, daß mit dem Unterricht auch Prüfungen verbunden waren, um festzustellen, inwieweit der Zögling sich die Lehren des Meisters angeeignet hat. In der Tat begegnen wir im Schahname auch einigen Beispielen solcher Prüfungen. Das typischste Beispiel ist die Prüfung Zäls durch König Manōčehr. Als der junge Held zum Hofe geht, um die Erlaubnis des Königs für seine Vermählung mit Rōdābe zu erbitten, läßt der König, bevor er seine Einwilligung gibt, Zäl auf seine Tugenden hin prüfen. Die Prüfung besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil, der seiner geistigen Erziehung gilt, veranstaltet man eine Versammlung in Anwesenheit des Königs,

1) Ibid., 138.

2) S. Rapp, 'Religion und Sitte', II. Teil, S. 105.

3) Z.B. Yt. 3. 9, 12, 16f.; 10. 18, 45; Vd. 4. 11ff.; u.a.m. Auch Darius I. bringt in der Behistun-Inschrift der Lüge den größten Abscheu entgegen (Vgl. Kent, Old Persian, S. 128ff.).



in der sechs weise Mōbads Zāl nacheinander Fragen stellen, welche er zum Schluß alle beantworten soll. Diese Fragen sind Rätsel wissenschaftlichen und philosophischen Inhalts über Tag und Nacht, Monate und Wechsel der Jahreszeiten, über Welt und Jenseits, Leben und Tod, welche neben den Kenntnissen auch die Klugheit und das Gedächtnis des Prüflings auf die Probe stellen. Zāl überlegt eine Weile und beantwortet dann alle Fragen - wenn auch einmal nicht in der gestellten Reihenfolge - vollständig und richtig, woraufhin zu Ehren des klugen Jünglings ein großes Fest veranstaltet wird. Am nächsten Tage werden seine kriegerischen Fähigkeiten geprüft. In einem Turnier wetteifern die Helden mit Zāl unter den Klängen von Kriegsmusik im Reiten, im Gebrauch der Keule, des Schwertes und der Lanze, im Bogenschießen und Speerwerfen. Anschließend wird Zāl von einigen Helden auf Befehl des Königs, der die Spiele von einer Anhöhe aus beobachtet, angegriffen, die er aber unter dem Jubel der Zuschauer leicht besiegt. Das Lob des Königs ist groß, und der Lohn Zāls für die bestandenen Prüfungen besteht außer in der Erlaubnis für seine Vermählung mit Rōdābe noch in reichen Geschenken von Manōčehr.¹ - Ein anderes Beispiel stellt die Prüfung des Hormozd dar. Vor seiner Ernennung zum Kronprinzen läßt ihn sein Vater Nōšīrvēn durch die Weisen auf seine Kenntnisse hin prüfen. Auch diese Prüfung findet in einer Versammlung der Großen und Weisen in Anwesenheit des Königs statt. Als Prüfer eröffnet der weise Būzarğmehr die Sitzung, wobei er dem Prüfling die Anweisung gibt, die Fragen gut im Gedächtnis zu behalten und sich bei der Beantwortung genau an sie zu halten. Er sagt zu ihm:

Behalte alle meine Fragen Punkt für Punkt im Gedächtnis;
beim Antworten beweise Aufrichtigkeit,

1) Sch., 7/ 1248-1358.

drehe die Worte keinesfalls um,
verhalte dich ehrenhaft und werde der Sache
gerecht!¹

Sodann wünscht er Hormozd göttlichen Beistand, Glück und einen wachen Verstand und beginnt mit den Fragen, die einen ganzen Tag in Anspruch nehmen. Die Fragen beziehen sich auf politische und moralische Themen; sie berühren die Lebensweisheit und die praktische Philosophie. Als Belohnung für die bestandene Prüfung erntet Hormozd das höchste Lob seines Vaters und der Versammelten, und seiner offiziellen Ernennung zum Thronfolger steht damit nichts mehr im Wege.²

In diesen Beispielen ist die Prüfung vor allem auf die Zukunft des Prüflings gerichtet, d.h. der Prüfling hat ein Zeugnis seiner Eignung für seine künftigen Aufgaben abzulegen. Es gibt im Schahname aber auch Prüfungen, die nicht mit solch einem direkten Zweck verbunden sind, sondern nur die erworbenen Kenntnisse und Tugenden der Zöglinge erweisen sollen. Diese Prüfungen finden nach Beendigung der Ausbildungszeit statt und haben eher den Charakter einer Schul- als den einer Eignungsprüfung. Ein Beispiel hierfür ist die Prüfung Bahmans, des Zöglings von Rostam: Er wird von seinem Großvater Goštāsp in "Fest und Krieg", in der Jagd und im Čougānspiel geprüft.³

Beispiele dafür, daß die Erzieher selbst ihre Zöglinge am Schluß ihrer Ausbildung prüfen, gibt es im Schahname nicht. Die Prüfung der Söhne Ferēdūns durch ihren

-
- 1) Sar-ā-sar hame porsešam yād gīr
Be pāsoḡ hame dād bonyād gīr
Soḡan rā magardān pas-o piš hič
Gavān-mardī-yo dād dādan basič

(Sch., 41/ 4450-51)

- 2) Sch., 41/ 4416-4525.
3) Sch., 15d/ 1669-70.

Vater, die im mythischen Teil des Schahname geschildert wird, kann auch nicht als ein Beispiel dieser Art angesehen werden; vor allem deswegen nicht, weil diese Prüfung ihrem Mut und ihrer Besonnenheit gilt, nicht aber ihrer Bildung und den erlernten Tugenden.¹ Doch ist mit Sicherheit anzunehmen, daß die Schüler sich während der Erziehungszeit und im Anschluß an diese gewissen Prüfungen unterziehen mußten. Die Wettkämpfe stellten, wie bereits erwähnt wurde, auch eine Prüfung der körperlichen Tüchtigkeit dar. Was die Prüfung in den theoretischen Fächern anbetrifft, so erfahren wir aus dem Avesta, daß es im alten Iran besondere Prüfungsformen gab, die man auch für den Gedankenkreis des Heldenepos annehmen darf. Die Ärzte z.B. mußten, um ihre Kunst ausüben zu dürfen, sich einer Prüfung unterziehen, die aus drei Operationen bestand. Waren diese geglückt, so konnten sie als anerkannte Chirurgen uneingeschränkt ihrem Beruf nachgehen; mißlangen einem Examinanden jedoch drei Operationen nacheinander und kamen die Patienten dabei ums Leben, so war er für immer von der Ausübung der medizinischen Praxis ausgeschlossen. Unternahm er dann trotzdem Operationen an Kranken, wurde er bei falscher Behandlung wegen vorsätzlicher Körperverletzung bestraft.²

1) Vor der Verteilung des Reiches unter seine drei Söhne erscheint Ferōdūn diesen einmal auf dem Felde in Gestalt eines wütenden Drachen, um aus ihrer Reaktion ihren Charakter erkennen zu können. Der ältere Sohn flieht und zeichnet sich durch große Vorsicht aus; der zweite greift unüberlegt mit Pfeil und Bogen an und erweist sich als ein kühner Krieger; der jüngste schließlich bleibt stehen, er weicht nicht zurück und versucht, ohne Kampf das Unwesen zur Rückkehr zu zwingen, woran sein Vater ihn als tapfer und besonnen erkennt (Sch., Ausgabe M, Bd. I, S. 256f.).

2) Vd. 7. 36-40.



VIII. GEIST UND BILDUNG

1. Die Mōbads als Träger der Bildung

Über die Priester und ihre gesellschaftliche Stellung ist bereits gesprochen worden; deshalb interessiert uns in diesem Abschnitt nur ihre wissenschaftliche Tätigkeit. Die wissenschaftlichen Berufe sind im Schahname ein Privileg der gelehrten Mōbads.¹ Die Ackerbauer und Handwerker hatten, wie bereits geschildert wurde, keine Möglichkeit, sich die Wissenschaften anzueignen, und die Adligen hatten, wenn sie auch selbst mit den Wissenschaften ihrer Zeit vertraut waren, doch immer gelehrte Geistliche in ihrem Dienst. Selbst Zāl, dessen Weisheit und wissenschaftliche Kenntnisse so berühmt waren, hatte Ratgeber, Schreiber, Ärzte und Astrologen aus diesem Stand.²

Die Wissenschaften der Mōbads bestanden aus: Schreibkunst und Verwaltungsarbeit, Medizin, Astrologie und Traumdeutung, Leitung beim Bau von Palästen und Festungen sowie Unterrichtung der verschiedenen Wissenschaften. Einen Hinweis darauf, wie die Mōbads zu diesen Kenntnissen gelangten, sucht man vergeblich im Schahname; doch daß die oft als Lehrer der Adelssöhne erscheinen, läßt erkennen, daß sie auch und vor allem die Kinder ihres Standes unterrichteten. Ferner läßt die Tatsache, daß der Schulunterricht in den Feuertempeln und unter der Führung der Priester stattfand, darauf schlie-

1) Nach Spiegel waren die Priester im alten Iran die einzigen Träger der Bildung (Vgl. Eränische Alterthumskunde, Bd. III, S. 552).

2) Sch., 7/ 589f., 64of., 1506f.; 15e/ 35f.

ken, daß natürlich auch die Kinder der Geistlichen daran teilnahmen.

Aus dem Avesta erfährt man einiges mehr über die Ausbildung der Priester; im Vidēvdāt wird z.B. davon gesprochen, daß die Priester außer der Lektüre und dem Studium der heiligen Texte diese zudem sowohl auswendig lernen als auch unterrichten mußten.¹ Ferner finden sich im Avesta mehrere Stellen, wo von priesterlichen Lehrern und Schulen bzw. Schülern die Rede ist.² Die Schüler waren dem Lehrer gegenüber zum Gehorsam verpflichtet.³

Nach Vd. 15. 45 scheint es, daß die Eltern ihr Kind bis zum siebenten Lebensjahr selbst erzogen und es dann zur weiteren Erziehung den Lehrern übergaben. Die Unter- richtung der Priester muß täglich viermal stattgefunden haben, und zwar in der ersten und zweiten Hälfte des Tages und in der ersten und zweiten Hälfte der Nacht, d.h. am Vor- und Nachmittag und vor und nach Mitternacht, so- daß die Priester nur um Mittag und um Mitternacht schlafen durften.⁴ Sie waren verpflichtet, sich ständig um die Mehrung ihrer Weisheit und ihres Wissens zu bemühen.⁵ Die Schüler mußten ebenfalls die Texte auswendig lernen.⁶ Dabei erleichterte die katechetische Form, in der das Avesta abgefaßt ist, den Schülern die Arbeit.⁷

1) Vd. 18. 5.

2) Y. 26. 7-8; 65. 9; 68. 12; Yt. 10. 116, 119; 13. 105. Nach Spiegel ist Hērbad ein junger Priester, der gerade seine geistlichen Studien beendet hat (Iranische Alterthumskunde, Bd. III, S. 583).

3) Vd. 16. 18.

4) Vd. 4. 45.

5) Ibid.

6) Ibid.

7) "Wie in den älteren Katechismen der Schüler fragt und der Lehrer antwortet, so bittet im Vendidad in der Regel Zoroaster den Ormuzd um Auskunft und dieser ertheilt dann die maßgebende Antwort, welche auch wie

Die altiranischen Priester, bei den alten Griechen als Magier bekannt, wurden von denselben wegen ihrer Wissenschaft und Weisheit sehr geachtet. Die Hochschätzung ging sogar so weit, daß die Griechen mehrere ihrer berühmtesten Denker zu Schülern der Magier machten.¹ Rapp stellt über den Ruf der Magier bei den alten Schriftstellern folgendes fest: "Der Ruhm einer aussergewöhnlichen, übermenschlichen Weisheit, in welchem Zoroaster stand, ging daher auch auf sie [die Magier] über, und wenn von Zoroaster immerhin nur die beleseneren und gelehrteren Griechen etwas wussten, so war dagegen der Name der Magier in aller Munde, und von den griechischen Schriftstellern wird man wenige finden, in welchen ihrer nicht in irgendeiner Weise gedacht wäre. Mit welchem Heiss hunger die Griechen nach allem griffen, was den Namen der magischen Wissenschaft trug, oder ihr nur ähnlich sah, haben wir uns schon von Plinius treffend schildern lassen; die ganze alte Welt war von Bewunderung erfüllt für die Weisheit dieser Priester."² Die Magier, von denen die Griechen

die modernste Didaktik es fordert die Worte der Frage wieder aufnimmt . . ." (K.A. Schmid, Geschichte der Erziehung, Bd. I, S. 127).

- 1) Vgl. Henri-Charles Puech, 'L'Iran et la philosophie grecque', La Civilisation Iranienne, S. 84f.
- 2) 'Religion und Sitte', II. Teil, S. 68. In der Stelle, auf die Rapp hinweist, erklärt Plinius (23 - 79 n.Ch.), der Magier Osthanes, der Xerxes auf seinem Zug nach Griechenland begleitete, habe als erster die Griechen mit der Lehre Zoroasters bekannt gemacht. Plinius fügt hinzu: "So viel ist gewiss, dieser Osthanes hat die Völker der Griechen nicht nur zum Verlangen, sondern zu einem wahren Heiss hunger nach dieser Wissenschaft gebracht. Von Alters her und beinahe immer suchte man den höchsten schriftstellerischen Ruhm bei dieser Wissenschaft zu holen. Wenigstens sind Pythagoras, Empedokles, Demokrit, Plato zur Erlernung derselben übers Meer gefahren. Diese Wissenschaft priesen sie nach ihrer Rückkehr, diese betrachteten sie als ein Geheimnis." (Zit. n. Rapp, 'Religion und Sitte', I. Teil, S. 9). Derselbe Plinius schreibt dem Mitglied der platonischen Akademie Eudoxos von Knidos die An-

sprechen, sind eben die Mōbads des Schahname.

2. Die Auffassung von Verstand und Wissen

Auf die große Bedeutung der Funktion des Verstandes wird im Schahname immer wieder hingewiesen. Dies ist bis zu einer gewissen Grenze dem rationalistischen Einfluß der Mu'tazeliten auf den Dichter selbst zuzuschreiben.¹ Er beginnt die Einleitung zu seinem Werk "im Namen des Herrn der Seele und des Verstandes"² und nach seiner Lobrede auf Gott preist er die Vernunft in einem besonderen Kapitel³, indem er sie über alles von Gott Geschaffene stellt.⁴ Doch wäre es übertrieben, zu behaupten, daß die Hochschätzung der Vernunft in diesem Werk nur auf die persönliche Einstellung des Dichters zurückzuführen sei; denn es handelt sich hierbei nicht nur um einzelne Lobesworte über die Vernunft und das Wissen, vielmehr macht die Hochschätzung der Weisheit ein wesentliches Element

sicht zu, "er habe unter allen philosophischen Richtungen die Lehre der Magier für die herrlichste und heilsamste gehalten". (Zit. n. O.G. von Wesendonk, Platon und der Orient (Berlin, 1926), S. 6).

- 1) "Il semble qu'on trouve dans le culte voué par le poète à la raison quelque lointain écho de ce rationalisme motazélite qui s'était épanoui dans le monde musulman, lorsque l'influence persane dominait à la cour des Califes. On n'en finirait point de citer les passages du poème qui lui sont consacrés." (H. Massé, Firdousi, S. 247). Daß der Schiit Firdousi wegen seiner mu'tazelitischen Anschauung bekämpft wurde, berichtet bereits Niẓāmī 'Arūẓī im 12. Jahrhundert (Vgl. Čahār Maqāle, hg. M. Mo'īn (3. Aufl., Teheran, 1955-57), S. 78).
- 2) Be nām-e Ḥodāvand-e ġūn-o ḥerad (Sch., E/ 1)
- 3) Sch., E/ 16-34.
- 4) Ḥerad behtar az har ċe Īzad bedād (Sch., E/ 18)

aller Erzählungen aus und bestimmt weitgehend die Handlungen und Reden der Personen. Dies ist auch nicht verwunderlich bei einem Volke, das sich seinen höchsten Gott als "Weisen Herrn" (Ahura Mazdäh) vorstellt; und wenn Firdousi bereits in der ersten Zeile seines Werkes Gott als "Herrn der Seele und der Vernunft" preist, so tut er dies in völligem Einklang mit den altiranischen Vorstellungen.

Im Schahname wird 'dāneš', d.h. 'Wissen', 'Wissenschaft', 'Kenntnis', 'Weisheit' auch als 'Geist göttlichen Ursprungs' betrachtet.¹ Kai Ḥosrou begründet seinen Sieg über Afrēsiyāb in einem Brief an seinen Großvater Kai Kāūs mit folgenden Worten:

Freilich war es so, daß der Mann [Afrēsiyāb] nicht rechtschaffen war,
(deshalb) halfen ihm das Wissen und das Schicksal nicht.²

Ebenso wird 'behradī', 'Verstand', 'Vernunft', 'Weisheit' dem göttlichen Glücksglanz, Farr, als ebenbürtig zur Seite gestellt. Der fromme Pašūtan tadelt seinen Vater Goštāsp wegen der List, die er Esfandiyār gegenüber anwendet und sagt ihm:

Dich verließen Glücksglanz und weiser Sinn;
du erfährst die göttliche Vergeltung.³

Darauf, daß das Wissen von Gott stammt, weisen auch andere Beispiele hin. So werden etwa die Erfindungen von Hōšang und Ğamšēd auf ihren göttlichen Glücksglanz zurückgeführt⁴, und der weise ärztliche Rat Sīmorǧs, Rostam

1) Wenn im Avesta die Priester die Göttin Anāhita um Wissen und Heiligkeit bitten (Yt. 5. 86), so deutet dies auf eine Verbundenheit dieser beiden Begriffe hin.

2) Hamēn bod ke bīdādgar būd mard
Vo-rā dāneš-o baht yārī nakard (Sch., 13g/ 1476)

3) Ze to dūr šod farreh-o behradī
Biyābī to pādāfrah-e īzadī (Sch., 15d/ 1571)

4) Sch., 2/ 29 und 4/ 9.

durch einen Kaiserschnitt zur Welt bringen zu lassen, wird von Šām als von Gott verliehen bezeichnet:

Šīmorǧ sei tausendmal Lob,¹
den Gott dahin geführt hat.

Im Schahname ist festzustellen, daß in den späteren Perioden, namentlich in der sassanidischen Zeit, die Rolle der Vernunft noch stärker betont wird. Als Beweis hierfür sei an die "Sieben Feste Nōšīrvāns mit den Weisen" erinnert, in welchen der weise Būzarǧmehr als Hauptperson auftritt und ausführliche Reden hält, die sich vor allem auf das Lob der Weisheit und eines tugendhaften Lebens beziehen.² Diese Feste können als Gegenstück zu den "Sieben Abenteuern" von Rostam und Esfandiyār im legendären Teil des Werkes, in welchem in erster Linie die Taten der Helden besungen werden, betrachtet werden.³ Darin kann man bereits den Übergang von einer heroisch-kriegerischen Gesellschaft zu einer Feudalgesellschaft, in der Kultur und Bildung im Vordergrund stehen, erblicken.

In der Erzählung über die Zeit Nōšīrvāns wird die Bedeutung der Wissenschaft und Weisheit so übertrieben betont, daß der geistige Wettstreit manchmal den Krieg un-

- 1) Be Šīmorǧ bādā hezār āfarīn
Ke Izad vo-rā rah nemūd andar-īn (Sch., 7/ 1594)
- 2) Sch., 41/ 1105-1619. Firdousi gebraucht die arabisiertere Form 'Būzarǧmehr' statt der im Neupersischen gebräuchlichen Form 'Bozorgmehr'; im Pahlavi heißt er 'Wačūrgmitr' (Vgl. Justi, Namenbuch, S. 359). Die im Schahname ihm zugeschriebenen Weisheitssprüche sind zum Teil der in Pahlavi erhalten gebliebenen Schrift Pandnāmak-i Wačūrgmitr-i Buhtakān (Die Ratschläge des Būzarǧmehr, Sohn des Buhtak) entnommen. Christensen versucht ihn mit Burzōe, dem bekannten Arzt aus der Zeit Hosrou I. und Übersetzer des indischen Fabelbuches Kalīla wa Dimna zu identifizieren (Vgl. 'La Légende du sage Buzurǧmīhr', Acta Orientalia, Bd. VIII (Lugduni Batavorum, 1930), S. 81-128).
- 3) Sch., 12/ 280-634; 15c/ 1-849.

ter den Völkern ersetzte¹: Der König von Indien schickt Botschafter zu Nōšīrvān mit Brett und Figuren des neu von den indischen Weisen erfundenen Schachspiels und verlangt, daß die iranischen Weisen das Geheimnis dieses Spiels entdeckten. Wenn ihnen dies gelänge, wäre Indien bereit, weiterhin Tribut an Iran zu zahlen; gelänge ihnen dies aber nicht, so müsse umgekehrt Iran an Indien Tribut zahlen, weil dann die iranischen Weisen den indischen an Weisheit nachstünden. Nōšīrvān sieht sich gezwungen, auf diesen Vorschlag einzugehen und bittet um eine Woche Frist für die Entdeckung des Geheimnisses dieses Spiels, die auch bald Būzarġmehr gelingt.² Ein ähnlicher Wettstreit um die Enträtselung des Brettspiels Nard³, das Būzarġmehr zur Revanche erfunden und als Gesandter des Königs nach Indien gebracht hatte, endet auch mit dem Sieg des iranischen Weisen.⁴ Mit der Aufgabe, den Inhalt eines geschlossenen Kastens zu erraten, sendet auch der Kaiser von Rūm (Byzanz) seinen Botschafter zu Nōšīrvān; dadurch soll ebenfalls entschieden werden, welches Land dem anderen Tribut zahlen muß. Auch hier rettet wieder Būzarġmehr das Ansehen Irans.⁵ Es ist übri-

- 1) Das Bestehen dieser Sitte bei den altiranischen Königsdynastien bezeugt auch Nizāmī 'Arūzī in seinen Cahār Maqāle (etwa 550/1155). Nach ihm haben die früheren Könige, die Pōšdāder, die Kayānier, die Sassaniden und die Kalifen versucht, ihre Rivalen in Bildung und Gerechtigkeit der Weisen und Großen ihrer Länder zu übertreffen. Sie schickten durch ihre Gesandten Weisheiten, Rätsel und Wissensfragen an die anderen Könige, die ihrerseits auf ihre Weisen und Gelehrten angewiesen waren, um diese Aufgaben zu lösen. Erst dann schickten sie die Gesandten zurück (Vgl. S. 40f. der Ausgabe von Mo'In).
- 2) Sch., 41/ 2708-94.
- 3) Im Westen bekannt als Tricktrack.
- 4) Sch., 41/ 2795-2890.
- 5) Sch., 41/ 3649-3746. Die Geschichte des Schach- und des Nardspiels, die Firdousi erzählt, ist in der Palavischrift Mādīgān-i Ċatrang (Bericht über das Schachspiel) enthalten. Vgl. Christensen, 'Buzurġmīr', S. 81f.

gens bemerkenswert, daß er in dieser Zeit als "Held der Weisheit" oft als Retter des Landes auftritt - eine Aufgabe, die in der legendären Zeit häufig Rostam als dem "Helden des gerechten Kampfes", wie man ihn bezeichnen kann, zugefallen war.

3. Wissenschaft und Weisheit

Trotz der betonten Hochschätzung der Wissenschaft entspricht das, was unter diesem Begriff im Schahname verstanden wird, keineswegs den heutigen Vorstellungen von Wissenschaft und ist in manchen Fällen sogar recht primitiv. Es scheint, daß das verschwommene Bild, das die Geschichten des Schahname von der Wirklichkeit der früheren Zeiten vermitteln, im Falle der Wissenschaft besonders unklar ist. Man erinnerte sich wohl an die relativ hoch entwickelte Kultur im alten Iran, doch hatte man ihre Einzelheiten nicht im Gedächtnis. So finden wir im Schahname die medizinische Schule von Gondēšāpūr, diese vielleicht wichtigste Einrichtung ihrer Art im Mittelalter, überhaupt nicht erwähnt, obwohl sie ein Treffpunkt der Wissenschaftler aus verschiedenen Ländern war und ihr Einfluß noch in den ersten islamischen Jahrhunderten nachwirkte.¹ Auch die islamischen Historiker wissen darü-

- 1) "L'influence de Gond-i Shāpūr se fera sentir bien longtemps après sa chute. Ce sont, pour la plupart, les savants et les médecins issus de cette cité qui iront pratiquer dans le nouvel hôpital établi à Bagdad par le Calife Hārūn Ar-Rashīd, ou enseigner dans Bayt al-Ḥikma (maison de la philosophie) fondé dans cette ville par le Calife Ma'mūn." (A.A. Siassi, L'Université de Gond-i Shāpūr et l'étendue de son rayonnement', Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé (Téhéran, 1963), S. 37of.). Man vergleiche zu Gondēšāpūr auch Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, S. 40-42; Christensen, L'Iran sous les Sassanides, sowie EI2, s.v. 'Gondēshāpūr' und 'Bimāristān'.

ber zu berichten.¹ Freilich darf von einem Werk, das die Heldensagen und die politische Geschichte eines Volkes in der Form eines Epos erzählen will, keine detaillierte Darstellung der Entwicklung der Wissenschaften erwartet werden. Doch ist das Schahname im allgemeinen bemüht, über alle Verhältnisse nach Möglichkeit genau zu berichten; und die Nichterwähnung dieser wissenschaftlichen Institution ist besonders verwunderlich, wenn man bedenkt, daß Firdousi in Zusammenhang mit den geistigen Ereignissen in der Zeit Nōšīrvāns über die Auffindung des indischen Fabelbuches Kalila wa Dimna durch den berühmten Arzt Borsōy (Burzōe) ausführlich berichtet², aber nichts über dessen medizinische Tätigkeit in Gondēšāpūr aussagt.

Wie dem auch sei - Wissenschaft im strengen Sinne und systematisch aufgebaute Lehren sind dem Schahname völlig fremd. Die höchste Stufe der Erkenntnis ist hier die Weisheit. Diese umfaßt vor allem die philosophische Einsicht in das Wesen der Welt und des Lebens, in den Wandel der Zeit und des Schicksals, die jedoch keineswegs einen systematischen Charakter hat. Es handelt sich auch offenbar um solch eine Weisheitslehre, wenn Rostam Siyāvōš über das "Was, Wie und Wieviel" (če-o čūn-o čand) unterrichtet, oder wenn der Mōbad die Seele Bahrām Gōrs von der Finsternis des Unwissens befreit.³ Diese Philosophie hat eine starke moralisch-religiöse Färbung und spiegelt sich immer wieder in den Worten der Helden und Weisen bei verschiedenen Anlässen wie bei Siegen und Niederlagen, dem Tod eines Großen, der Thronbesteigung und Nachfolgerwahl, in den Briefen usw. Das typischste

1) S. EI², a. a. O.

2) Sch., 41/ 3427-3565.

3) S. oben S. 116, 126f. Auch ist wahrscheinlich von dieser Art Philosophie die Rede, wenn Nikolaus Damascenus schreibt: "Kyros war in der Philosophie der Magier erfahren, in welcher er erzogen wurde." (Zit. n. Rapp, 'Religion und Sitte', II. Teil, S. 105).

Beispiel dafür treffen wir jedoch in den Reden des Weisen Buzarǧmehr.¹

Neben der Rhetorik gibt es aber auch eine andere Form für die Erklärung und Darstellung von Weisheiten, nämlich das Rätsel. Es nimmt einen wichtigen Platz in der Geisteswelt des Schahname ein und erweist sich als besonders geeignet für geistige Prüfungen (wie wir bereits bei der Prüfung Zäls durch Manōčehr gesehen haben²), da es außer der Kenntnis einen hellen Geist und geübten Verstand erfordert. Auch bei den geistigen Wettbewerben zwischen den Gelehrten und Weisen wird natürlich in Form von Rätseln diskutiert. Sieben rätselhaftige Fragen stellt z.B. ein weiser Gesandter des oströmischen Kaisers dem Obermōbad von Bahrēm Gōr, der sie aber auch alle richtig beantwortet.³ In der Kunst des Rätsellösens ist Buzarǧmehr, wie schon hervorgehoben wurde, der Vortrefflichste. Die Benutzung einer indirekten und manchmal komplizierten Sprache für die Weisheitssprüche ist im Schahname sehr beliebt. Man denke z.B. an die Prüfung des indischen Weisen durch Alexander⁴, aber auch an die zehn Träume des indischen Königs Kaid mit rätselhaften Bildern, die von dem weisen Mehrān gedeutet werden.⁵ Hormozd schickt seinem ungehorsamen Feldherrn Bahrēm Čōbine ein buntes Frauenkleid als Geschenk, um ihn vor seinen Kämpfern lächerlich zu machen.⁶ Bahrēm schickt dann seinerseits seinem

1) Sch., 41/ 1115-1615, 2478-2705.

2) S. oben S. 135.

3) Sch., 35/ 1767-1805. Auch dem Avesta sind solche Diskussionen bekannt. Der Held Yōišta aus der Familie Fryāna beantwortet die neunundneunzig schwierigen, in feindlicher Absicht gestellten Fragen des Zauberers Axtya (Yt. 5. 81-83). Vgl. auch Justi, Namenbuch, S. 149.

4) Sch., 20/ 396ff.

5) Sch., 20/ 159ff.

6) Sch., 42/ 1420ff.

Herrscher einen Kasten gefüllt mit krummspitzigen Schwertern als Zeichen seiner Feindschaft, und der König wiederum läßt die Schwerter brechen und ihm zurückschicken.¹ Das Reden in Metaphern und Gleichnissen (dāstān zadan) ist in den Dialogen unter den Helden sowie in den Reden überhaupt durchaus üblich.

4. Schreiberkunst

Die Bekanntschaft mit der Schrift wird im Schahname in die Anfänge der gesellschaftlichen Entwicklung verlegt. Die Kunst des Schreibens, und zwar in dreißig Alphabeten, lernt Ṭahmūras von den Dēven, die er im Krieg unterworfen hat.² Diese Kunst geht dann an seinen Sohn Ğamšēd und die weiteren Generationen über. Obwohl es im Schahname sich bei der Schrift um eine von den Dēven gelernte Kunst handelt, hat sie keinen dämonischen Charakter und wird nicht, wie es eigentlich sein sollte, zu den verwerflichen Zauberkünsten der Anhänger Ahrimans gezählt. Im Gegenteil, die Schrift kann sogar eine sakrale Bedeutung haben, sofern sie heilige Sprüche wiedergibt. Als es gilt, Bahman-dež, eine von Ahriman und den Dēven beherrschte Festung in Āzarbāyġān zu erobern, läßt Kai Ḥosrou ein Schriftstück mit Gebetssprüchen und Bitten an Gott auf eine Lanze spießen und sie an die

1) Sch., 42/ 1572ff.

2) Sch., 3/ 39-44. Die Zahl der Alphabete wird in manchen Quellen mit sieben angegeben, so z.B. im Al-Fihrist von Ibn an-Nadīm (hg. Gustav Flügel (Leipzig, 1871), S. 13). Auch nach dem Muġmal (S. 39) und dem Nourūz-nāme von ʿOmar Ḥayyām (hg. M. Avestā (Teheran, o.J.), S. 67) ist Ṭahmūras der Begründer der Schreiberkunst. Daß er die Schrift von den Dēven gelernt hat, bezeugt auch die Pahlavischrift Mēnōk-i Hrat (zit. n. Šafā, Hamāse, S. 52).

Mauer der Festung stellen, damit der Zauber der Dämonen, die die ganze Umgebung der Festung vor Hitze brennen ließen und sie so unerreichbar machten, gebrochen würde; und auf diese Weise gelingt ihm die Einnahme der Festung.¹

Die Schreibkunst ist hauptsächlich Sache der Priester, die im Dienste der Könige und anderer Adliger stehen, und von ihr wird vor allem für die schriftliche Kommunikation zwischen den Staatsmännern und Großen Gebrauch gemacht. Die Briefe werden gewöhnlich mit dem Schreibrohr (qalam) und Pech bzw. Moschus als Tinte auf weißen Seidenstoff (ḫarīr) oder auch auf Papier (qertās bzw. kāgāz) geschrieben. Es ist auffallend, daß im Schahname über den Gebrauch von Tierhäuten als Schreibmaterial nichts gesagt wird. Dies kann gewiß nicht auf ein Verbot der Religion hinsichtlich der Verwendung von Häuten zurückzuführen sein, da ihr Gebrauch für Kleidung und Rüstung im Schahname erwähnt wird.²

Die Form der Briefe unterscheidet sich, wie es sich von selbst versteht, je nach dem Schreiber, dem Empfänger und dem Grund, aus dem sie geschrieben werden. Doch ist es bei allen Briefen gleichermaßen üblich, sie mit einem Lob auf Gott anzufangen. Der Brief wird dann zum

1) Sch., 12d/ 3694-3730.

2) Sch., 2/ 31-33; 5/ 229 (Kleidung aus Leder); 13/ 1440 (Peitsche aus Leder); 41/ 718 und 2421 (Sack aus Leder); 12/ 363f. (Panzerkleid aus Leder) u.a.m. Ebenso gibt Herodot an, daß die Kleidung der Perser aus Leder gewesen sei (Historien, I, 71). Tansar, der Großmōbad von Ardašīr I., schreibt in einem Brief an den König von Ṭabarestān: "Du weißt, daß Alexander das Buch unserer Religion, zwölftausend Rinderhäute, in Ištāhr verbrannte." (Zit. n. Pūredāvūd, Yašt-hā (2. Aufl., Teheran, 1968), Bd. II, S. 249). Daß das Avesta ursprünglich auf zwölftausend Rinderhäute geschrieben worden war, wird auch von anderen Schriftstellern wie Ṭabarī und Mas'ūdī bezeugt (Ibid., S. 23).

Schluß mit dem Siegel des Absenders versehen. Manchmal werden im Brief selbst Absender und Empfänger genannt.¹ Auf einen vernünftigen Inhalt und eine sorgfältige Form hat man großen Wert gelegt, besonders wenn der Empfänger ein würdiger Herrscher war und an seinem Hofe namhafte Gelehrte versammelt waren. So gibt Ḥosrou Parvēz seinem Schreiber die Anweisung, einen schönen Brief, kurz und inhaltsreich, an den oströmischen Kaiser zu schreiben, damit dessen Philosophen nichts an dem Brief bemängeln könnten.² Solche Briefe wurden oft auch von den gelehrten Schreibern als Botschafter zum Bestimmungsort gebracht und, falls nötig, wurde der Inhalt für den Empfänger mündlich erläutert.³ Zu den staatlichen Schriftstücken gehören neben den Briefen auch die Lehenbriefe (manšūr oder 'ahd), die von der königlichen Verwaltung für die Ritter als Belohnung für irgendwelche Verdienste, meist jedoch für die Tüchtigkeit im Krieg, ausgestellt wurden.⁴ Die Form, die als typisch für diese Art von Schriftstücken angesehen werden kann, finden wir in dem Edikt Nōšīrvāns anlässlich der Ernennung seines Sohnes Hormozd zum Thronfolger. In diesem Lehenbrief wird angegeben, daß es von Nōšīrvān für den jungen Hormozd erlassen worden sei; es beginnt mit der Preisung Gottes und geht weiter mit der Erteilung von Ratschlägen und Anweisungen des Königs an seinen Sohn für ein tugendhaftes Leben und eine gerechte Regierung. Der Brief enthält weiter das Vermächtnis Nōšīrvāns, Anordnungen über die Art seines Begräbnisses und die Trauersitten und schließt mit der Empfehlung an die Untertanen, Hormozd den Gehor-

1) Sch., 50/ 163ff.

2) Sch., 43/ 1206ff.

3) Sch., 43/ 1206ff.

4) So erteilt Kai Ḥosrou solche Edikte an die Helden, bevor er das Königtum und das irdische Dasein aufgibt und in den Himmel aufsteigt (Sch., 13g/ 2846ff.).

sam nicht zu verweigern.¹

Fälschung von Dokumenten kommt im Schahname nicht vor, wohl aber illegaler Gebrauch von königlichen Siegeln, und zwar an zwei Stellen. Bei dem Rachezug Manöčehrs gegen Salm und Tür, die Brüder und Mörder seines Großvaters Ērağ, benutzt einmal der Held Qāran den Siegelring Türs, der nach dessen Besiegung den Iranern in die Hände gefallen war, um die Festung Alānī-dež, in der Salm sich möglicherweise nach seiner Flucht hätte verschanzen können, einzudringen. Die Eroberung der gewaltigen Festung gelingt Qāran dadurch, daß er sich für einen Gesandten Türs ausgibt und der gutmütige Burgvogt nach der Prüfung des Siegels von Tür ihn mit seinem Gefolge in die Festung einläßt.² - Viel später wiederholt sich noch einmal der Mißbrauch des Siegels eines fremden Königs durch einen Iranier. Als Ĥarrād Borzīn, der Gesandte Ĥosrou II. beim

1) Sch., 41/ 4540-4600.

2) Mar'asī (1409-85) erzählt die Geschichte einer Brief-fälschung, die allerdings gegen Qāran gerichtet ist. Es läßt sich jedoch vermuten, daß es sich hierbei um dieselbe Episode handelt wie im Schahname. Nach Mar'asī greift Afrāsiyāb, also der Enkel des Tür, Iran mit einem großen Heer an, und Manöčehr schickt Qāran den Eindringlingen entgegen, der sie auch zurückschlägt. Afrāsiyāb ersinnt die erste Kriegslist in der Geschichte. Er schreibt einen Brief an Qāran, angeblich ein Antwortschreiben an ihn, in dem er sich mit allen Vorschlägen Qārans einverstanden erklärt und verspricht, nach dem Sieg über Manöčehr ihn mit Iran zu belehnen. Afrāsiyāb läßt diesen Brief in die Hände Manöčehrs gelangen, der über den Verrat Qārans in Zorn gerät, ihn seines Postens als Heerführer enthebt und ihn einkerkern läßt, wonach die Kämpfe nunmehr zum Nachteil der Iranier verlaufen. Die spätere Einsicht in seinen Irrtum und die Rehabilitierung seines Feldherrn führen für Manöčehr keine Wende im Verlauf des Krieges herbei; dies bleibt dem berühmten Pfeilschuß des Helden Areš vorbehalten (Vgl. Zahīr ud-dīn Mar'asī, Tārīḫ-e Tabarestān-o Rūyān-o Māzandarān, hg. M.H. Tasbīhī (Teheran, 1966), S. hundertacht bis hundertzehn (Pagingierung der Einleitung).

Häqān von China, eine Ausreisegenehmigung braucht, um einem Verschwörer den Mord an Bahrām Čöbine, der mit einem chinesischen Heer gegen Hosrou nach Iran zu Feld gezogen ist, zu ermöglichen, besorgt die Königin von China (Hätūn) das Signum für ihn, indem sie an den Ring des Königs, der betrunken ist und schläft, Siegellack bringt.¹

Für eine schnelle Beförderung der Briefe zu ihrem Bestimmungsort war auch gesorgt. Oft wird im Schahname davon gesprochen, daß man eine Botschaft in Windeseile gebracht habe. Um von Kai Hosrou eine möglichst schnelle Hilfe gegen den anrückenden Afrāsiyāb zu erbitten, schickt Gōdarz seinen Sohn Hağīr mit einem Brief aus und gibt ihm die Anweisung, er solle unterwegs nirgendwo ruhen oder rasten. Dieser reitet dann mit zwei Begleitern Tag und Nacht, wobei sie an jeder Station die Pferde wechseln, sodaß sie in einer Woche den Weg vom Oxus bis zur Residenz des Königs, die offensichtlich in Persis lag, zurücklegen.²

Die Schreiber hatten einen hohen Rang in der Staatsverwaltung inne; man nahm sie auf den Feldzügen mit, und sie waren ferner als Gesandte (ferestāde) und Dolmetscher (tarğomān) eingesetzt.³ Da die Iranier nach dem Schahname

1) Sch., 43/ 2719-26.

2) Sch., 13f/ 945-55. Dies erinnert an das achämenidische Postwesen, von dem eine Spur in den Sagenschichten erhalten geblieben ist; denn das wechseln der Pferde unterwegs setzt eine Einrichtung mit bestimmten Stationen und bereitstehenden Pferden zu diesem Zweck voraus, wie eben von der Posteinrichtung der Achämenidenzeit berichtet wird. Vgl. dazu Herodot, Historien, V, 52; VII, 239; VIII, 98; Xenophon, Cyropädie, VIII, 6. 17f.; und von den modernen Darstellungen Christensen 'Die Iranier', S. 283f. und E. Benveniste, 'Etablissement de l'empire Achéménide', La Civilisation Iranienne, S. 46.

3) Von Dolmetschern wird z.B. an folgenden Stellen des Schahname gesprochen: 13c/ 677; 13f/ 443, 462f., 492, 736, 740, 760 u.a.m.

in ständigem Kontakt zu den anderen Völkern standen, wird die Erlernung von Fremdsprachen nicht nur für die Schreiber, sondern auch für die Helden vorausgesetzt. Während seiner Suche nach Kai Ḥosrou in Tūrān spricht der Held Gēv türkisch.¹

Als Vertraute ihrer Herrscher waren die Schreiber auch zur Geheimhaltung ihrer dienstlichen Angelegenheiten verpflichtet. Mit welcher Strenge die Vernachlässigung ihrer Pflicht geahndet werden konnte, erfahren wir aus den Worten von Gōdarz, als er den bereits erwähnten Brief an Kai Ḥosrou schreiben läßt:

Er rief den Briefeschreiber und sagte ihm:
Ich möchte (dir) das Geheimnis offenbaren;
wenn du (aber) die Lippen öffnest,
bringt die Zunge Unheil über dein Haupt."²

Wegen dieser vielseitigen Tätigkeit und ihrer Vertrauenswürdigkeit genossen die Schreiber aber auch die besondere Gunst ihrer Herrscher. Ardašīr sagt z.B.:

Die Schreiber sind wie mit meiner Seele verbunden,
sie sind gänzlich Herr meiner Geheimnisse.³

Das Bild eines idealen Schreibers entwirft im Schahname Būzarġmehr beim sechsten Fest Nōšīrvāns mit den Weisen:

Wenn bei ihm Rhetorik mit schöner Schrift zusammen-
trifft,
(und) durch seine Gedanken der Inhalt bereichert wird,
(so) wählt er das Wort, das am kürzesten (ist)
(und) zeigt die Schrift, die am schönsten (ist).

Verständig muß sein der Schreiber,
ebenso geduldig und mit gutem Gedächtnis begabt,

1) Sch., 12d/ 3098.

2) Nevīsande-ye nāme rā hvānd-o goft
Bar āvard hvāham nehān az nehoft
Agar bar gošā'i to lab rā ze band
Zabān āvarad bar sarat bar gazand

(Sch., 13f/ 924-25)

3) Dabīrān čō payvand-e ġān-e man-and
Hame pādšā bar nehān-e man-and (Sch., 22/ 325)

klug und übereinstimmend mit dem Herrscher,
von schweigsamer Zunge in bösen Dingen und sich
beherrschend,

ruhig, gebildet und wahrhaftig,
treu, von reiner Gesinnung und guter Miene.¹

5. Heilkunde

Die Kunst, Kranke zu behandeln als eine der ältesten Künste der Menschheit nimmt auch im Schahname den ihr gebührenden Platz ein und zwar seit der ersten Phase der gesellschaftlichen Entwicklung. Der Erfinder der Heilkunst ist im Schahname der mythische König Ğamšēd.² Unter den Geheimnissen, die er entdeckt, finden sich:

Auch Heilkunst und Linderung aller Not,
Thür der Gesundheit und Weg zum Tod.³

(Übers. v. Rückert)

Unter der Herrschaft von Ğamšēd gab es dann dreihundert Jahre keine Krankheit und keinen Tod unter den Menschen.⁴ Der Grund dieser Unsterblichkeit und Schmerzlosigkeit ist

- 1) Balāġat čo bā haṭ farāz āyadaš
Be andīše ma'nā biyafzāyadaš
Ze lafz ān gozīnad ke kūtāh-tar
be haṭ ān nemāyad ke del-ḥvāh -tar
Ĥeradmand bāyad ke bāšad dabīr
Hamān bordbar-o soḡan yādġīr
Hošīvār-o sāzande bā pādšā
Zabān ḥāmoš az bad be tan pārsā
Šekībā-o bā dāneš-o rāstġūy
Vafā dār-o pākīze-o tāze rūy (Sch., 41/ 1552-56)
- 2) Im Avesta ist Thrīta der erste Arzt, der die Krankheit, die Fieberglut und den Tod von den Menschen fernhält (Vd. 20. 2).
- 3) Pezeškī-yo darmān-e har dardmand
Dar-e tan-dorostī-yo rāh-e gazand (Sch., 4/ 43)
- 4) Sch., 4/ 56f. Diese Behauptung findet ihre Bestätigung auch im Avesta (Y. 9. 4-5).

wohl darin zu erblicken, daß unter Ğamšēd die Dämonen den Menschen unterworfen waren und der Einfluß Ahrimans unterbunden war.¹ Denn nach altem iranischen Glauben sind Tod und Krankheit Werke Ahrimans, die er zur Schädigung und Vernichtung der Menschen und der guten Tiere geschaffen hat.² Bei dieser religiösen Wertschätzung des Lebens und der Gesundheit ist es verständlich, daß die Heilkunst im alten Iran von der Religion gut angesehen war und auch deshalb vor allem von den Priestern ausgeübt wurde. Daß die Medizin sich stark nach der Religion richtete, ist auch der Einleitung des Arztes Burzōe zu dem Buche Kalīla wa Dimna zu entnehmen: "Ich fand aber in den medizinischen Schriften, daß der beste Arzt der ist, welcher bei Hingabe an seinen Beruf doch nur den Lohn im Jenseits erstrebt."³ Der Begründer der Heilwissenschaft, Ğamšēd, bezeichnet sich auch selbst als König und Priester (mōbad) zugleich.⁴

- 1) Sch., 4/ 4, 34, 49, 57f.
- 2) Vd. 2. 29; 20. 3; 22. 2. Nach Bondahešn (9. 4) hat Angra Many zehntausend Krankheiten geschaffen (Siehe Geiger, Ostiranische Kultur, S. 392). Vidēvdāt berichtet von 99999 Krankheiten, die von ihm geschaffen wurden (Vd. 22. 2 und 6).
- 3) Nöldeke, Burzōes Einleitung, S. 11f. Auf die religiöse Bedeutung der Medizin weist auch eine Stelle in der Pahlavischrift Bahman Yašt (III, 53) hin, wo prophesiert wird: "Und während dieses Millenniums, das dem Hušētarmāh [dem zweiten Sonne Zarathustras] gehört, werden die Menschen in der Heilkunst so erfahren sein und auf diesem Gebiet Arznei und Heilmittel so (geschickt) herbeischaffen und bereiten, daß sie, auch dem normalen Tod nahe, dann doch nicht sterben, selbst wenn man sie mit Schwert und Messer schlägt und tötet." (Zit. n. Widengren, Iranische Geisteswelt, S. 207).
- 4) Sch., 4/ 6. Ebenso ist der Held Thrīta, der im Avesta als erster Mediziner erscheint, ein frommer Mensch, wenn er auch nicht direkt als Priester bezeichnet wird (Y. 9. 10; Vd. 20. 2ff.). Plinius behauptet, die persische Magie sei aus der Heilkunde hervorgegangen (Hist. Nat. XXX, 1, sect. 1-9; zit. n. Rapp, 'Religion und Sitte', II. Teil, S. 77).

Trotz allem kann die Heilkunst im Schahname nicht nur als eine Angelegenheit der iranischen Geistlichen angesehen werden. Gegen eine solche Annahme spricht vor allem die Tatsache, daß - sowohl nach den Angaben des Schahname selbst als auch nach den geschichtlichen Überlieferungen - in Iran von jeher die ausländischen Ärzte, insbesondere die indischen, griechischen und römischen, die ja selbstverständlich anderen Religionen angehörten, tätig gewesen sind.¹ Paul Horn hält als charakteristisch für die Unduldsamkeit der altiranischen Priesterschaft, "daß ein Rechtgläubiger sich versündige, wenn er einen andersgläubigen Arzt konsultierte, wo er es vermeiden konnte. Doch dergleichen findet sich im Schahname nicht."² Dies besagt, daß es in Iran solche Ärzte gegeben hat, die man dennoch dulden mußte. Daß die Priester den Frommen davon abrieten, sich von den ungläubigen Ärzten behandeln zu lassen, kann übrigens genausogut aus der beruflichen Rivalität herrühren, da die Medizin in der Regel Sache der

- 1) Kai Hosrou holt zur Behandlung des schwerverwundeten Gostāham Ärzte aus Rūm, Indien, China, Griechenland und Persien zusammen (Sch., 13f/ 250lf.). "Es ist übrigens wahrscheinlich, dass in den volkreichen Städten auch ausländische Ärzte den einheimischen häufig Concurrenz machten: einen ägyptischen Arzt finden wir bei Kambyzes (Herod. 3, 1), den Griechen Demokedes bei Darius I. (Her. 3, 130), zu welchem Ansehen Ktesias in Erān gelangte, ist bekannt genug, dieser selbst (Pers. 42) erwähnt noch einen anderen griechischen Arzt Apollonides, der gleichfalls am königlichen Hofe seine Kunst ausübte, unter den Sāsāniden spricht Procop (B.P. 2, 26) von einem griechischen Arzt Stephanos aus Edessa, der Qobād I. von einer Krankheit befreit und dafür große Reichtümer erhalten hatte. Dass auch indische Ärzte ihr Heil in Erān versuchten, ist wahrscheinlich genug." (Spiegel, Erānische Alterthumskunde, Bd. III, S. 582).
- 2) 'Zur Krankenpflege im alten Persien', Zeitschrift für Krankenpflege, hg. R. Kobert und H. Cramer, 25. Jg., 5 (Rostock, 1903), S. 170. - Diese zoroastrische Vorschrift findet sich im Dēnkart, VIII, 37, 141f. Vgl. dazu Christensen, L'Iran sous les Sassanides, S. 414.

Priester war.

Das Avesta spricht von drei Behandlungsarten: der Heilung mit dem Messer, mit Pflanzen und durch Sprüche, wobei die letztere als die wirksamste angesehen wird.¹ Im Schahname begegnen wir auch allen diesen Arten von Heilung. Die Ärzte sind, sofern es sich um die iranischen handelt, Mōbads, und die Behandlung des Patienten ist oft eine Kombination von echt medizinischen und mystisch-magischen Methoden. Horn bemerkt: "Daß der Arzt damals noch viel "Zauberei" trieb, ist selbstverständlich."² Dies ist auch im alten Iran der Fall, obwohl das Schahname wie auch das Avesta die Zauberei schroff ablehnen und die Zauberer als Anhänger des Bösen bezeichnen. Ein typisches Beispiel für die Behandlung eines Patienten mit allen erwähnten Mitteln ist die Heilung des zu Tode verwundeten Helden Gostaham. Er wird auf dem Felde völlig erschöpft und dem Verbluten nahe von seinem Freund Bēžan gefunden. Dieser befreit ihn von seinem Kriegsgewand, legt eine Satteldecke unter ihn, zerreißt sein Hemd und verbindet damit seine Wunden. Dann hebt er ihn sanft auf das Pferd, wo er von einem Gefangenen auf dem Schoß gehalten wird. Auf dem Wege zum Zeltlager der iranischen Truppen reitet man sehr langsam, und Bēžan sucht Gostaham mit beruhigenden Worten zu trösten.³ Im Quartier, wo sich auch der König berindet, fängt die eigentliche Behandlung an. Kai

-
- 1) Vd. 7. 44. Daß als der heiltüchtigste Arzt derjenige angesehen wird, der durch Besprechen mit heiligen Worten behandelt, beruht auf der Überzeugung, daß die Krankheit ein Werk der Dämonen ist, sodaß man auf diese Weise das Übel an der Wurzel packen und die bösen Einflüsse vom Körper fernhalten wollte. Diese Ärzte mußten der Priesterschaft angehören, da, wie Geiger bemerkt, niemand Sprüche und Gebete in wirksamerer Weise sprechen konnte als ein Priester (Ostiranische Kultur, S. 393).
- 2) A.a.O., S. 170.
- 3) Sch., 13f/ 2328-70.

Hosrou bindet sein Amulett, eine Kugel, die er von seinen Urahnen Hōšang, Tahmūrag und Ğamšēd geerbt hat und die die letzte Hoffnung für den Verletzten darstellt, dem todwunden Gostaham um den Arm und streicht dabei über seine Wunden. Dann läßt er zu seiner medizinischen Behandlung Ärzte, und zwar römische, indische, chinesische, griechische und iranische, um ihn versammeln; er spricht geheimnisvolle Worte (afsūn) über ihm und geht dann zum Gebetsort, um Gott für ihn zu bitten; denn er galt erklärtermaßen auch als Haupt der Mōbads.¹ So wird mit Beschwörungen und Behandlungen der Patient, der kurz vor seinem Tode stand, gesundgepflegt und ist in vierzehn Tagen vollkommen genesen.²

Die wichtigste Stelle im Schahname, wo von der Heilkunst gesprochen wird, ist die Geschichte der Geburt Rostams. Der ungewöhnliche Heldensohn, den das Schicksal für die größten Heldentaten auserkoren hat, ist schon im Mutterleib so groß, daß seine Mutter Rōdābe einen Druck wie von Stein oder Eisen in sich verspürt. Sie klagt Tag und Nacht über ihre Schmerzen, und in der Zeit vor der Geburt glaubt sie, diese nicht überstehen zu können. Als sie dann eines Tages vor Schmerzen ohnmächtig wird, ruft Zāl seinen Erzieher, den Wundervogel Sīmorǧ, zu Hilfe, der eine Entbindung durch Kaiserschnitt empfiehlt. Auf seine Anordnungen hin betäubt ein geschickter Arzt (mōbadī ğarbdast) die Patientin mit Wein, sodann schneidet er, ohne daß sie Schmerzen verspürt, ihre Seite auf, dreht den Kopf des Kindes und holt den prächtigen Heldensohn ohne Schaden aus dem Mutterleib. Die Wunde wird dann genäht und eine Arznei auf sie aufgetragen, die aus dem gepreßten Saft eines Krautes, vermischt mit Milch und Moschus, besteht und im Schatten getrocknet worden

1) Sch., 13f/ 2374.

2) Sch., 13f/ 2492-2513.

ist. Überdies bestreicht man die Wunde mit der Feder des Simorgh. So wird die Patientin gerettet, und als sie nach vierundzwanzig Stunden wieder zu sich kommt, kann sie bereits sprechen.¹

Wie aus verschiedenen Stellen des Schahname hervorgeht, war eine der wichtigsten Aufgaben der Ärzte die Behandlung der Kriegsverletzten, weshalb sie auch auf die Kriegszüge mitgenommen wurden. Als der türänische Feldherr Firān nach einer verlustreichen Schlacht den Iranern einen Frieden vorschlägt, lehnt der Heerführer Gōdarz diesen Vorschlag ab, er erklärt sich aber bereit, den Gegnern für den nächsten Kampf solange Frist zu gewähren, bis die Ärzte ihre Verwundeten geheilt hätten.² Die Krieger selbst wußten aber einem Verwundeten, bevor er zum Arzt gebracht werden konnte, erste Hilfe zu leisten, wie wir im Falle Bēžans bereits gesehen haben. Auch der Held Bahrām, der Sohn des Gōdarz, verbindet die Wunde eines in der Nacht auf dem Schlachtfeld gefundenen Kriegers mit seinem zerrissenen Untergewand und tröstet ihn damit, daß er bald im Truppenlager geheilt werden würde.³ In schwierigen Krankheitsfällen wurde oft eine Gruppe von Ärzten zu Rate gezogen; von solch einer Konsultierung ist bei der Behandlung Zāhāks⁴, Gostahams⁵ und Yazdgerds⁶ die Rede.

1) Sch., 7/ 1465-1513. Paul Horn bemerkt zu dieser Geschichte: "Dieser augenscheinlich noch durch eine Wendung beim Herausholen des Kopfes komplizierte Kaiserschnitt an einer Lebenden ist, soviel ich sehe, der älteste irgendwo überlieferte, - Rustem gehört noch völlig der sagenhaften Heroenzeit an." (a.a.O., S. 171).

2) Sch., 13f/ 1314-15.

3) Sch., 13/ 1465-70.

4) Sch., 4/ 157.

5) Sch., 13f/ 2501.

6) Sch., 34/ 328.



Unter der Arznei versteht man in erster Linie die Kräuter. Die Heilkraft der Pflanzen ist für die Vorstellung der Iranier so selbstverständlich, daß man allegorisch die Weisheit, die den Geist von seiner Unwissenheit befreit, mit einem Kraut gleichsetzt, das einen toten Körper wieder lebendig macht.¹ Alexanders indischer Arzt, der ein guter Kenner der Gift- und Heilpflanzen war, bereitet ein Heilmittel aus dem Saft der Bergkräuter zu, mit dem er seinen Herrscher einreibt und ihn dadurch Jahre und Monate in voller Gesundheit erhält.²

Wie wir bei der Behandlung Rōdābes gesehen haben, kennt das Schahname als Heilmittel neben den Pflanzen, die in einem besonderen Verfahren zu Arzneien verarbeitet werden, auch Milch, Moschus und Wein, letzteren sowohl als Betäubungsmittel³ wie auch als Mittel zur Erhöhung der Potenz⁴. Als Betäubungsmittel kennt man auch eine nicht näher erklärte Arznei, 'dārū-ye hūšbar' ('besinnungsraubendes Mittel'). Manēže, die in Bēžan verliebte Tochter Afrāsiyābs, läßt sie in dessen Getränk mischen, damit er bewußtlos wird und zu ihrem Palast in Tūrān getragen werden kann.⁵ - Ein nicht näher definiertes Medikament ist auch das, welches eine Sklavin auf Veranlassung der Köni-

- 1) S. unten S. 167. - Im Avesta sind die Heilkräuter die eigentlichen Mittel, die Ahura Mazdāh "zahlreich zu vielen zehntausenden" gegen die ebensoviele von Angra Mainyu (np. 'Ahriman') geschaffenen Krankheiten hervorgebracht hat (Vd. 20. 3ff.). Die Bedeutung der Heilkräuter bei den Mazdayasniern faßt Geiger wie folgt zusammen: "Die hauptsächlichste Heilkraft hat Ahura Mazda in die Pflanzen gelegt, speziell in die Giftpflanzen. In ihnen sind tödliche und Heilung bereitende Kräfte vereinigt." (Ostiranische Kultur, S. 394).
- 2) Sch., 20/ 455-59.
- 3) Sch., 7/ 1492-1511.
- 4) Sch., 35/ 322ff.
- 5) Sch., 13e/ 235-43. In manchen Schahname-Ausgaben wird noch angegeben, daß man Bēžan mit Einträufeln eines Mittels ('dārū-ye hūš', 'Besinnungsmittel') ins Ohr wieder erweckt habe (Ausgabe v. Dabirsiyāqī, 13e/ 244).

gin Süßbe als Abtreibungsmittel einnimmt, damit die Königin die fehlgeborenen Zwillinge derselben als ihre eigenen ausgeben und Siyāvōš für diese Fehlgeburt verantwortlich machen kann.¹ - Als Bahrām Gōr einmal starken Bauchschmerz verspürt und kein Arzt zur Stelle ist, verlangt er nach altem, mit Mandelkernen gerösteten Käse.² - Mit Granatapfelseft und Zichorie behandelt Ḥarrād Borzīn, der gelehrte Gesandte Ḥosrouš II., die Tochter des chinesischen Kaisers, die an einer Leberkrankheit leidet.³

Die heilende Wirkung des Quellwassers ist auch nicht unbekannt. Yazdgerd I. bekommt einmal starkes Nasenbluten, das die zusammengerufenen Ärzte nur kurzzeitig mit Medikamenten stillen können. Er fährt schließlich auf den Rat des Mōbads zu der Quelle Sou bei Tūs in Ḥorāsān, wo er durch Kopfgüsse geheilt wird; hier spielt allerdings sein Gebet an Gott auch eine Rolle.⁴ - Das Kauterisieren mit Feuer hat seine Anwendung außer für das Beschlagen der Pferde auch für die Behandlung von Wunden. Der gelehrte Minister Ardašīrs I. kastriert sich selbst, damit er nicht in den Verdacht illegaler Beziehungen mit der Königin komme, die ihm wegen eines schweren Deliktes zur Tötung übergeben wurde, die er aber nicht töten will, da sie vom König ein Kind erwartet. Seine Wundstelle weiß der Minister mit Feuer zu ätzen, mit Medikamenten zu behandeln und zu verbinden.⁵

Von Gift (zahr) und Gegengift (pādzahr oder taryāk)

1) Sch., 12d/ 391-97.

2) Sch., 35/ 615f. Nach Horn kann es sich hier, dem angewandten Mittel zufolge, um eine Diarrhöe gehandelt haben (a.a.O., S. 172).

3) Sch., 43/ 2677-80.

4) Sch., 34/ 328-40. Im Avesta wird die Heilkraft des wassers aus dem See Vourukaša besonders hervorgehoben (Yt. 8. 47; Y. 2. 12).

5) Sch., 22/ 48-72.

wird oft im Schahname gesprochen. Eine besonders wirksame Sorte ist das indische Gift Halāhel. Von diesem Gift schickt Bahman, der älteste Sohn Ardavāns, der nach der Niederlage und dem Tod seines Vaters nach Indien geflohen ist, seiner Schwester und Frau Ardašīrs, damit sie den König, der die Arsakidendynastie gestürzt hatte, vergifte. Als dieser Versuch scheitert, wird sie verurteilt und dem erwähnten Minister des Königs zur Tötung übergeben.¹ Ebenfalls mit dem Gift Halāhel nimmt sich Šīrīn, die geliebte Frau von Hosrou Parvēz, das Leben, damit sie nicht zur Heirat mit dem neuen König Šērōy, dem Sohn und Mörder ihres Mannes, gezwungen werden kann.² Das Gift findet auch Verwendung für die Erhöhung der Wirksamkeit von Waffen. 'Zahrābgūn' = 'giftwasserfarben', 'zahrābdār' = 'giftwasserhaltig' und 'zahrābdāde' = 'mit Giftwasser gehärtet', 'in Giftwasser getaucht' sind wiederholt hervor gehobene Attribute des guten Schwertes. Der Held Zarēr z.B. wird mit einem giftigen Speer, den man von einem Hinterhalt aus auf ihn schleudert, getötet.³ - Die von Giftschlangen Gebissenen werden durch ein Gegengift geheilt.⁴ Doch nicht immer wird durch das Gegengift die erwünschte Heilung erzielt: der Obermōbad, der von Hormozd im Palast vergiftet wurde, nimmt zu Hause ein Gegengift, das ihn aber nicht mehr retten kann.⁵

Neben diesen echt medizinischen Mitteln erscheinen im Schahname auch einige geheimnisvolle Mittel, die eine wunderhafte Heilung bewirken. Zu ihnen gehört das wunder tātige Amulett, mit dem Kai Hosrou eine Heilung des todwunden Gostaham herbeigeführt hat. Auch sein Großvater

- 1) Sch., 22/ 15ff.
- 2) Sch., 44/ 632f.
- 3) Sch., 15/ 588f.
- 4) Sch., 40/ 221-25.
- 5) Sch., 42/ 128ff.

Kai Kāūs besitzt ein Allheilmittel (nūš-dārū), das angeblich die Verwundeten wieder gesund macht. Dieses Medikament hat man anscheinend mit Wein getrunken; denn als Rostam seinen Sohn Sohrāb unerkannt im Zweikampf tödlich verwundet, schickt er, nachdem er ihn erkannt hat, einen Boten zu Kāūs und bittet ihn um das Wunder wirkende Heilmittel sowie einen Becher Wein.¹ - Auch die Feder des Vogels Sīmorǧ besitzt - wie wir schon gesehen haben - eine übernatürliche Kraft für die Heilung einer Wunde. Man muß sie in Milch tunken und die Wunde damit bestreichen, wie Sīmorǧ selbst bei der Behandlung der Wunden Rostams nach seinem Kampf mit Esfandiyār anordnet.² Eine durch dämonischen Zauber verursachte Krankheit heilt man, indem man ihre Ursache beseitigt, d.h. den Zauber entkräftet. Kai Kāūs und viele seiner Großen werden von dem Weißen Dēv von Māzandarān durch Zauber geblendet. Die Ärzte sagen, daß sie ihr Augenlicht erst dann wiedererlangen könnten, wenn das Blut des Dēven in ihre Augen eingeträufelt würde und so ihre Dunkelheit wegspüle. Dies kann nach dem Sieg Rostams über den Dämonen geschehen.³

Die allgemeine Vorschrift zur Erhaltung der Gesundheit ist: wenig essen⁴, doch kann ein indischer Arzt - wie oben erwähnt - auch ein Mittel zum Waschen entwickeln, das die Gesunderhaltung des Leibes bewirkt.

1) Sch., 12c/ 964-66.

2) Sch., 15d/ 1268. Das Avesta kennt die wundertätige Wirkung der Feder des Vārengan-Vogels, jedoch nicht der von Sīmorǧ, der im Avesta Saēna heißt. Diese Feder muß man über den Körper streichen, damit die Feinde verbannt werden. Den, der diese Feder oder einen Knochen des Vārengan-Vogels besitzt, vermag keiner zu töten (Yt. 14. 35ff.). Über andere Arten von Amuletten im Avesta vergleiche man Horst Fichtner, Die Medizin im Avesta (Leipzig, 1924), S. 32f.

3) Sch., 12/ 197-201, 553-55, 619-20.

4) S. oben S. 83.

Normalerweise aber wäscht man sich mit Wasser.¹ Von der heilenden Wirkung des Quellwassers haben wir bereits gesprochen; aber auch ein normales Bad kann eine heilsame Wirkung auf den geschwächten Körper ausüben. Esfandiŷār z.B. geht nach seiner Befreiung aus dem Kerker seines Vaters ins Bad und sieht, als er es wieder verläßt, blühend aus.² Daß das Bad zu den wichtigsten Einrichtungen der alten Iranier gehörte, ist bei der bekannten, durch die religiösen Vorschriften bedingten Sauberkeit der Mazdayasnier nicht verwunderlich. Der erste König, der nach dem Schahname Bäder bauen läßt, ist Ğamšēd.³ Die von Siyāvōš erbaute Stadt Gangdež wird unter anderem wegen ihrer Bäder gepriesen.⁴

Die Haare wusch man normalerweise mit einer Art Pottasche (gel); dies geht aus der Redewendung "Wenn du Pottasche auf dem Kopf hast, so wasche ihn nicht jetzt" hervor, die man gebrauchte, wenn große Eile geboten war.⁵ (Allerdings kann diese Redewendung auch aus der Zeit des Dichters stammen.) Das Waschen des Kopfes muß übrigens eine rituelle Bedeutung gehabt haben. Um die Seelen der beiden aus der Gewalt Žahhāks befreiten Töchter Ğamšēds zu reinigen, läßt Ferēdūn zuerst ihre Köpfe waschen.⁶ Auch Rostam befiehlt nach der Befreiung Bēžans aus seinem Verlies in Tūrān, daß man dessen Kopf wasche.⁷ An vielen Stellen des Schahname spricht man vom Waschen des

1) Es gilt als ein besonderer Luxus, wenn die Königstochter Manēže die Füße ihres Gastes und Geliebten Bēžan mit Rosenwasser und Moschus waschen läßt (Sch., 13e/226).

2) Sch., 15b/ 265f.

3) Sch., 4/ 36.

4) Sch., 12d/ 1636.

5) Agar gel be sar dārī aknūn mašūy (Sch., 12/ 59)

6) Sch., 5/ 312-14.

7) Sch., 13e/ 1111.

des Kopfes und des Körpers vor dem Gebet.¹

Die Behandlung von erkrankten Tieren, von der im Avesta berichtet wird² und die auch bei einem Volk von Bauern und Hirten selbstverständlich erscheint, ist im Schahname nicht überliefert. Die einzige Stelle in diesem Werk, an der von der Behandlung eines Tieres gesprochen wird, ist die der Heilung von Rostams berühmten Streitroß Raḥš, das wie sein Herr von den Pfeilen Esfandiyārs schwer verwundet worden war, durch Šimorǧ.³

Was die gesellschaftliche Stellung der Ärzte anbetrifft, so kann man schon aus ihrer Zugehörigkeit zum Priesterstand ersehen, daß sie zu den Vornehmen des Volkes gehörten. Es gibt aber genug Hinweise darauf, daß sie, sowohl am Hofe als auch beim Volk, sogar zu den Angesehensten ihrer Klasse gezählt wurden. Aus der Tatsache, daß in Iran auch viele ausländische Ärzte tätig gewesen waren, ist nur ihre gehobene Stellung und ihr hohes Einkommen zu folgern. Das Avesta berichtet über die Honorare der Ärzte, die für die damaligen Verhältnisse sehr hoch erscheinen.⁴ Der Arzt Burzōe macht sich, nachdem er seine medizinischen Studien beendet hat und soweit ist, daß er Kranke

- 1) So z.B. Sch., 6/ 17; 12/ 391-92; 13c/ 1021-22; 13g/ 2454, 3019-20.
- 2) Vd. 7. 43; 13. 35ff. Hierzu vergleiche man auch Fichtner, a.a.O., S. 49f.
- 3) Sch., 15d/ 1269-71.
- 4) Ein Priester wurde für einen Segensspruch geheilt (also gratis), ein Hausherr mußte einen Esel, ein Dorfherr einen Ochsen, ein Gauherr ein Pferd und ein Landesherr einen mit vier Pferden bespannten Wagen als Bezahlung abliefern. Für die Heilung der Frauen wurde je nach ihrem Rang ein entsprechendes weibliches Tier verlangt. Die Heilung eines Kindes konnte auch ein Stück Großvieh kosten. Für die Heilung eines Tieres mußte jeweils das nächstgeringere Tier gezahlt werden (Vd. 7. 41-43). - Zur Stellung des Arztes vergleiche man Fichtner, a.a.O., S. 15ff.

behandeln kann, Gedanken darüber, welches von diesen vier Zielen er bei der Ausübung seiner Kunst anstreben soll: "Geld, Wohlhaben, Ansehen oder Lohn im Jenseits"¹. Er entschließt sich dann für den jenseitigen Lohn und bemerkt: "Dazu fand ich aber noch in den Werken der Alten, daß, wenn ein Arzt durch seine Kunst den jenseitigen Lohn erstrebt, er darum doch nichts von seinem Anteil am Irdischen verliert."² Nöldekes Kommentar zu diesen Äußerungen ist: "Nicht zu übersehen ist, wie er hervorhebt, daß dem idealen Arzte aus seiner Kunst doch auch reicher irdischer Gewinn zufließt."³ Ein markantes Zeugnis für das hohe Ansehen der Ärzte im Schahname ist in der Geschichte des Inderkönigs Kaid überliefert, der, um einem Angriff Eskandars (Alexanders des Großen) aus dem Wege zu gehen, diesem die vier wunderbaren Dinge, die er besitzt, zuschickt. Es sind dies: eine Tochter von unvergleichlicher Schönheit; ein zauberhafter Becher, dessen Inhalt nicht weniger wird, soviel man auch aus ihm trinkt; ein Philosoph, der alle Geheimnisse der Welt aus den Bewegungen der Gestirne ablesen kann und schließlich ein geschickter Arzt, der durch das Ansehen von Urintropfen (serešg) die Diagnose stellt.⁴

1) Nöldeke, Burzöes Einleitung, S. 11.

2) Ibid., S. 12.

3) Ibid., S. 5.

4) Sch., 2o/ 316ff. Das Wort 'serešg' bedeutet im allgemeinen 'Tropfen' jeder Art und speziell 'Träne' oder 'Regentropfen' (Borhān, Bd. II, S. 1124). An dieser Stelle des Schahname ist jedoch eindeutig der Urintropfen des Patienten gemeint, wie es auch Paul Horn verstanden hat ('Krankenpflege', S. 170), nicht etwa seine Träne. Da hier die Diagnose der Krankheit durch Untersuchung von Urintropfen mehrmals als etwas besonderes hervorgehoben wird, liegt nach der Ansicht Horns darin ein Hinweis, daß diese Art der Diagnose nach persischer Meinung aus Indien stamme (Ibid., S. 170).

Von einer Rangordnung unter den Ärzten spricht Firdousi, indem er Borzōy zum Chef der Hofärzte Nōšīrvāns macht. Die Art der Ausbildung und Approbierung bleibt aber unerwähnt; doch macht die Existenz der medizinischen Akademie von Gondēšāpūr deutlich, daß es in der Sassanidenzeit eine gründliche Ausbildung für die Ärzte gab. Auch Burzōe gibt an, daß er nach der Kinderschule mit medizinischen Studien angefangen habe.¹ Das Schahname berichtet, daß die Ärzte bei der Behandlung der Patienten und der Herstellung von Arzneien die medizinischen Schriften zu Rate zogen. Für die Herstellung eines Stärkungsmedikamentes für Alexander studiert der erwähnte indische Arzt die Fachschriften.² Borzōy stößt bei der Lektüre der indischen Schriften auf eine glänzende Pflanze, die in den Bergen Indiens wächst und die, wenn sie fachkundig verarbeitet wird, einem Toten das Leben wiedergeben kann. Daraufhin reist er mit der Erlaubnis und Unterstützung Nōšīrvāns nach Indien, um die mysteriöse Pflanze ausfindig zu machen; er muß jedoch nach mühevolem Suchen feststellen, daß diese Pflanze eine Allegorie des Weisheits- und Fabelbuches Kalīla wa Dimna darstellte und mit dem toten Körper der unwissende Geist gemeint war.³

Über den Bau von Krankenhäusern hören wir im Schahname erstmalig etwas in dem Teil über die Sassanidenzeit.⁴

1) Vgl. Nöldeke, Burzōes Einleitung, S. 11. Für die ältere Zeit stellt das Avesta Prüfungen für die Chirurgen auf (S. oben S. 137).

2) Sch., 20/ 468.

3) Sch., 41/ 3435ff.

4) Das Wort 'Krankenhaus' (bīmārsān oder bīmārstān) taucht wohl schon in der legendären Zeit auf, allerdings nur in Redewendungen; etwa in den Worten des alten Helden Gōdarz, als er den König Kāūs einmal tadelte:

Be-d-ū goft Gōdarz bīmārstān
To rā gāy zIbā-tar az šārstān

Šāpūr II. gründete unter anderen eine Stadt im Gebiet von Ahvāz, in der er ein Krankenhaus bauen ließ¹; und auch Qobād, der Sohn des Pērōz, ließ in der Stadt, die er zwischen Ahvāz und Pārs² gegründet hatte, ein Krankenhaus errichten.³ Von Šāpūr II. wird weiter berichtet, daß er befahl, dem hingerichteten Religionsstifter Mānī die Haut vom Leibe zu ziehen, sie mit Stroh auszustopfen und zur allgemeinen Warnung an das Stadttor oder an die Mauer des Krankenhauses zu hängen.⁴ Die Art der Krankenpflege und die Arbeitsweise in den Krankenhäusern werden jedoch mit keinem Wort erwähnt.

6. Astrologie, Traumdeutung, Mantik

Eine der wichtigsten Künste der Mōbads im Schahname ist die Astrologie. Fast bei jeder wichtigen Angelegen-

Gōdarz sagte zu ihm: "Ein Krankenhaus ziemt dir eher als die Stadt [das Leben unter den Menschen]."

(Sch., 12b/ 425)

Über die Auswirkungen der Kriege zwischen Iran und Tūrān wird einmal gesagt:

Basī šārstān gašt bīmārstān
Basī būstān nīz šod hārstān

Viele Städte wurden zu (einem) Krankenhaus;
viele Gärten wurden zu Dornenfeldern.

(Sch., 12d/ 783)

Aus solchen Beispielen ist jedoch kaum auf die Existenz von Anstalten für die Behandlung von Kranken zu schließen. Die Redewendung kann von den späteren Sammlern der Heldensagen oder vom Dichter selbst stammen.

- 1) Sch., 30/ 584.
- 2) Mit Pārs ist wahrscheinlich Ištāhr, die Hauptstadt dieser Provinz gemeint.
- 3) Sch., 40/ 208.
- 4) Sch., 30/ 616ff.

heit, im Krieg wie im Frieden, werden die Gestirnkundigen (ahtar šenāsān), die sich immer in der Nähe des Herrschers befinden, über den Ausgang der Dinge befragt.¹ Der Glaube an die Prädestination des menschlichen Schicksals sowie an eine feststehende Beziehung zwischen dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos in der iranischen Sagenwelt bilden die Grundlage für die Glaubwürdigkeit der astrologischen Sterndeutungen im Schahname. Obwohl die Astrologen in der Regel Geistliche sind², scheint diese Wissenschaft nicht notwendig mit den iranischen Religionen zu tun zu haben. Hosrou II. trifft auf seiner Flucht nach Rūm (Byzanz) einen frommen Christen, von dem man erzählt, er sei ein Gestirnkundiger, dem nichts auf der Welt verborgen bleibe. Er prophezeit Hosrou II. auch seinen bal-

- 1) Auch nach Herodot (Historien, VII, 37) begleiten die Magier Xerxes auf seinem Feldzug nach Griechenland, und in Kleinasien erklären sie ihm die Bedeutung einer Sonnenfinsternis.
- 2) Daß auch die Angehörigen anderer Klassen sich um diese Wissenschaft bemüht haben, ist nur im Falle Rostams, des Feldherrn Yazdgerds III. berichtet, von dem ausdrücklich gesagt wird, er sei ein Gestirnkundiger gewesen (Sch., 50/ 38) und habe mit Hilfe dieser Kunst seine Niederlage im Krieg gegen die Araber und den Fall der Sassaniden vorausgesagt (Sch., 50/ 57ff.). Nach dem Schahname prophezeit er in einem Brief an seinen Bruder die Zukunft Irans unter der islamischen Herrschaft, und seine Voraussagen spiegeln die tatsächlichen Verhältnisse in den ersten Jahrhunderten des Islam - allerdings in einer sehr negativen Schattierung - wider (Sch., 50/ 60-162). Bei diesem Brief handelt es sich aber, wie Šafā nachgewiesen hat (Hamāse, S. 186f.), schon wegen seiner šu'ubitischen Färbung um eine Fälschung, die freilich nicht auf Firdousi, sondern wahrscheinlich auf die Verfasser des Prosa-Schahname, die Vorlage des Dichters, zurückgeht. Wir glauben, noch hinzufügen zu können, daß die Behauptung, Rostam - der ein Krieger aus königlichem Geschlecht und damit kein Priester war - sei ein Astrologe gewesen, auch eine nachträgliche Erfindung ist. Man wollte dadurch glaubwürdig machen, daß der Brief, welcher über die Zukunft so gut Bescheid weiß, tatsächlich von Rostam stamme.

digen Sieg über die Feinde und berichtet über Dinge in der Zukunft, die sich auch später bewahrheiten werden.¹ Auch sonst gelten die griechischen Astrologen als sehr geschickt; sie arbeiten ja mit den alten astronomischen Tafeln (zİğ oder zİç), die angeblich Platon aufgestellt hat.² Aber auch die indischen und persischen Astrologen sind hoch angesehen.³ Alexander lobt einmal Indien wegen seiner Ärzte und Gestirnkundigen.⁴

Die Sterndeuter können ihre Tätigkeit am besten in der Nacht ausüben, da die Sterne dann klarer zu sehen sind. Das Horoskop des Šērōy, Sohn des Hōsrou Parvēz, stellt man mitten in der Nacht.⁵ Wenn es sich aber um eine besonders wichtige Angelegenheit handelt, setzt man die Arbeit über mehrere Tage und Nächte hinweg fort.⁶

Die Astrologen können das Schicksal nur derjenigen Menschen vom Himmel ablesen, die von bedeutender Abstam-

1) Sch., 43/ 1131ff.

2) Sch., 43/ 1326. Beim Horoskop des neugeborenen Bahrām V. (Gōr) benutzt man eine griechische astronomische Tafel (zİç-e rūmī) (Sch., 34/ 37). Auch die chinesischen Astrologen arbeiten mit griechischem Gerät (Sch., 41/ 2263).

3) Unter den Astrologen von Yazdgerd I. sind ein Inder und ein Perser die geschicktesten (Sch., 15/ 35f.). Gāmāsp, der weise und fromme Minister des Goštāsp, gilt als ein hervorragender Astrologe (Sch., 15/ 315ff.). Ardašīr wendet sich an den indischen Gestirnkundigen Kaid, um zu erfahren, wann sein Reich zur Ruhe kommen werde. Dieser arbeitet mit einer indischen Tafel (Sch., 22/ 165ff.).

4) Sch., 20/ 476-77.

5) Sch., 43/ 3333-35. Bei einer wichtigen Angelegenheit erledigten die oströmischen Sterndeuter ihre Arbeit für den Kaiser ebenfalls in der Nacht (Sch., 43/ 1324-25).

6) Z.B. eine Woche bei der Ermittlung des Schuldigen im Streit zwischen Siyāvōš und Sūdābe (Sch., 12d/ 418); drei Tage und drei Nächte bei der Erkundung des Schicksals des Arsakiden Ardavān (Sch., 21/ 179).

mung sind. Als es gilt, die Wahrheit über die fehlgeborenen Zwillinge einer Sklavin - die die Königin Sūdābe als ihre eigenen ausgegeben hatte, um Siyāvōš die Schuld an der Fehlgeburt zuzuschreiben - herauszufinden, erklären die Astrologen, daß diese Kinder nicht der Königin gehören könnten, da man ihre Sterne mit Hilfe des Astrolabiums und der astronomischen Tafeln nicht am Himmel finden könne; wenn sie von königlichem Blut wären, hätte man sie leicht gefunden.¹

Als eine absolut schwierige Frage gilt eine, die die Astrologen nicht lösen können. Dies kommt im Schahname nur einmal vor, nämlich bei der ersten Begegnung von Kai Hōsrou und Afrāsiyāb im großen Krieg. Die Krieger beider Heere sind so zahlreich und so gut gerüstet, daß die Astrologen über den Ausgang des Krieges völlig ratlos bleiben.²

Das Äußern von Zweifeln daran, daß es sinnvoll sei, sich im Kriege nach den Aussagen der Sterndeuter zu richten, kommt ebenfalls vor. Als bei dem Kampf der zwölf Recken die iranischen und türänischen Truppen beide gute Positionen in einem Gebirge bezogen haben und keiner von ihnen wagt, den Kampf zu eröffnen, ist man dabei, für den iranischen Feldherrn Gōdarz eine günstige Zeit für den Angriff sowie die Richtung des Windes an diesem Tag durch Beobachtung der Gestirne ausfindig zu machen. Als auf diese Weise vier Tage vergehen, empört sich der junge Held Bēžan über das Verhalten seines Großvaters Gōdarz und wirft ihm Angst vor dem Feinde vor, da, wie er meint, ein Feldherr, der statt seine Krieger die Sterne am Himmel zählt, als schwächlich angesehen werden muß.³ Auch der Feldherr Pīrān empfiehlt einmal seinem König Afrā-

1) Sch., 12d/ 418-22.

2) Sch., 13g/ 356-58.

3) Sch., 13f/ 353-71.



siyāb den Aussagen der Astrologen keinen Glauben zu schenken, nämlich als er bei ihm für Siyāvōš um seine Tochter wirbt. Der König äußert Bedenken gegen diese Vermählung, weil er von den Astrologen gehört hatte, daß aus der Verbindung dieser beiden Königsgeschlechter ein Herrscher hervorgehe, der ihn beseitigen und Tūrān verwüsten werde. Pīrān begründet seinen Rat mit einem Fatalismus, der für den Gedankenkreis des Schahname typisch ist: wenn dies ein Geheimnis des Himmels ist, so kann das, was geschehen soll, doch nicht verhindert werden.¹

Eine merkwürdige Einstellung ist die, daß man die Astrologen zum Teil für ihre Voraussagen verantwortlich macht, falls diese eben ungünstig ausfallen. Bei dem Krieg gegen den Tūrānier Argāsp bittet König Goštāsp seinen Minister und Wahrsager Ğāmāsp, den Ausgang der Schlacht vom Stand der Gestirne für ihn vorausszusagen. Da aber der Himmel auf ein Unglück für die Iranier hindeutet, fleht der weise Mann zuerst um die Sicherheit, für seine Prophezeiungen nicht bestraft zu werden, und erst als diese ihm unter Eid gewährt wird, erzählt er seine Beobachtungen, die den König so erschrecken, daß er die Besinnung verliert und von seinem Thron stürzt.² Auch später, als die astrologischen Prophezeiungen Ğāmāsp's über den Tod Esfandiyār's³ sich bewahrheiten, erntet er Schmähungen und Verwünschungen.⁴ Esfandiyār's Bruder Pašūtan richtet heftige Schmäh- worte an Ğāmāsp und wirft ihm vor, Esfandiyār durch seine

1) Sch., 12d/ 1490- 1505.

2) Sch., 15/ 315ff. Nach der Version des mittelpersischen Epos Ayātkār-i Zārērān (Geschichte des Zārēr) sagt Goštāsp, nachdem er wieder zu sich gekommen ist, zu seinem Minister, er hätte ihn mit seinem Schwert niedergestreckt, wenn er nicht vorher geschworen hätte, ihn nicht zu bestrafen. (Angeführt bei Šafā, Hamāse, S. 122).

3) Sch., 15d/ 30ff.

4) Sch., 15d/ 1426 und 1475.

Worte getötet zu haben¹, obwohl der weise Mann nichts anderes getan hatte, als die Bestimmung des Himmels vorauszusagen und dies auch zu seinem eigenen Leidwesen.²

Wie es scheint, hat man solche Voraussagen als Orakel angesehen, die schon durch ihr Verkünden den Gang der Geschehnisse beeinflussten. Diese Ansicht steht zu dem Glauben an die Unabänderlichkeit des vorherbestimmten Geschicks, wie er an unzähligen Stellen des Schahname zum Ausdruck kommt, in deutlichem Gegensatz und hängt mit dem - übrigens noch heute in Persien verbreiteten - Aberglauben zusammen, die bösen Sprüche könnten einen unseligen Einfluß auf das Schicksal der Personen haben.

Auch die Traumdeuter machte man verantwortlich für das Unangenehme, das sie zu berichten hatten. Der Mōbad, der das böse Traumgesicht Zāppāks deuten muß, nutzt einen Augenblick der Bewußtlosigkeit des erschrockenen Königs für die Flucht, damit er für seine Berichte nicht bestraft werden konnte.³ Auch bei der Deutung eines furchtbaren Traumes von Afrāsiyāb halten es die Mōbads für nötig, den König vorher um Sicherheit zu bitten.⁴

Durch die letzten Beispiele ist bereits klar geworden, daß die Traumdeutung ebenso wie die Astrologie eine Aufgabe der Mōbads war. Daß aber trotzdem die Traumdeuterei eine Kunst für sich darstellte, wird einmal im Schahname angedeutet, nämlich als es gilt, einen geschickten Traumdeuter für das erwähnte Traumgesicht Afrāsiyābs zu finden. Man sucht unter den gestirnkundigen und weisen Mōbads "jemanden, der in dieser Wissenschaft [der Traum-

1) Sch., 15d/ 1576-83.

2) Sch., 15d/ 35-43.

3) Sch., 5/ 102.

4) Sch., 12d/ 752-56. Deshalb ist man auch geneigt, die Träume nach Möglichkeit günstig auszulegen (Ibid., aber auch 12d/ 2163-64).

deutung] Kenntnisse besitzt"¹.

Dem Traumgesicht wird im Schahname - wie auch sonst im iranischen Altertum - eine große Bedeutung beigemessen.² Es wird an einer Stelle gesagt:

Hüte dich davor, den Traum als Unsinn zu bezeichnen; erkenne ihn als einen Anteil am Prophetentum.³

Man trifft auch in der Tat eine Reihe von Träumen im Schahname an, die sich bewahrheitet haben. Um nur die wichtigsten zu nennen:

Zāhḫāk sieht im Traum seine Niederlage, Fesselung und Einkerkierung in einer Höhle im Berge Damāvand durch Ferōdūn voraus.⁴ - Kai Qobād träumt von zwei weißen Falken, die ihm eine glänzende Krone auf das Haupt setzen, und am Tage darauf bringt Rostam ihm die Botschaft der iranischen Großen, daß er zum König von Iran gewählt worden sei.⁵ - Siyāvōš träumt von seinem nahen Tod in Tūrān.⁶ - Die Geburt Kai Hōsrouš sieht Pīrān in derselben Nacht im Traum.⁷ - Gōdarz erscheint im Traum der Engel Sorōš und

- 1) Har ānkas k-az in dāneš āgah bovad

(Sch., 12d/ 745)

Auch an einer anderen Stelle spricht man von "denjenigen, die Kenner der Traumgesichte sind":

Kasānī ke dar hVāb dānā bodand (Sch., 21/ 41)

- 2) Herodot berichtet z.B. ausführlich über einen Traum des Mederkönigs Astyages, der sich auf Kyros bezieht und den die Magier gedeutet haben (Historien, I, 107f.). Aischylos läßt in seiner Tragödie Die Perser die Königinmutter Atossa über ihr Traumgesicht sprechen (Die Tragödien, übers. v. Heinrich Voß, Fischer EC 30 (Hamburg, 1961), S. 12).
- 3) Negar hVāb rā bīhode našmarī
Yekī bāhre dānaš ze paigambarī (Sch., 41/ 998)
- 4) Sch., 5/ 43-49.
- 5) Sch., 10/ 175-82.
- 6) Sch., 12d/ 2151ff.
- 7) Sch., 12d/ 2425ff.

erklärt ihm, daß ein Sohn des Siyāvōš namens Kai Hosrou sich in Tūrān befinde und daß der Held Gēv ihn suchen und nach Iran holen solle.¹ - In zwei Nächten hat Bābak, der Ahnherr der Sassaniden Träume, die darauf hindeuten, daß das Königtum auf die Nachkommenschaft seines Hirten Sāsān übergehen würde, weshalb er dann auch seine Tochter mit diesem vermählt.² - Diesen Beispielen könnte man noch andere hinzufügen.

Im Gegensatz zu den astrologischen Voraussagen, die absolut unabänderlich sind, weil sie ja nur die vom Himmel abgelesenen Bestimmungen darstellen, ist bei den Träumen die Möglichkeit offen, ihre Verwirklichung zu verhindern, wenn das Vorausgeschaute als vom eigenen Verhalten abhängig gedeutet werden kann. Den schrecklichen Traum Afrāsiyābs legen die Mōbads aus als das furchtbare Ende, das er erleben wird, wenn er den geplanten Krieg gegen Siyāvōš führt. Afrāsiyāb vermeidet dann diesen Krieg, obwohl ihm für einen Friedensschluß schwere Bedingungen auferlegt werden, und geht so der verhängnisvollen Verwirklichung seines Traumes aus dem Wege.³

Der Traum kann den Charakter einer nächtlichen Vision haben wie bei der Erscheinung von Sorōš, die Gōdarz hatte. Als einmal die iranischen Truppen während eines verlustreichen Krieges gegen die Tūrānier in einem Gebirge eingeschlossen und bereits völlig verzweifelt sind, erscheint Siyāvōš dem Heerführer Tōs im Traume und gibt ihm Zuversicht auf den Sieg. Bald darauf kommt Rostam als Retter

1) Sch., 12d/ 3o2lff.

2) Sch., 21/ 32ff.

3) Auch die rätselhaften Träume des indischen Königs Kaid deutet ein Weiser als nicht unheilbringend, wenn der König keinen Krieg mit Alexander, der Indien erobern will, führt, sondern ihm durch kostbare Geschenke einen Freundschaftsvertrag anbietet (Sch., 2o/ 195ff.).



ihnen zu Hilfe.¹

Die Zauberer können auch künstlich Träume bei einem Menschen hervorrufen. In der Nacht vor dem Krieg gegen die zahlenmäßig weit überlegenen Tūrānier träumt der Heerführer der Iranier Bahrām Ōbīne von einem furchtbaren Ausgang der Schlacht, doch läßt er sich trotz einiger Bedenken von diesem Traum nicht entmutigen. Er führt den Kampf, wie er es vorhatte und trägt den Sieg davon. Ein gefangener Zauberer der Tūrānier gesteht ihm dann, daß er den trügerischen Traum über ihn gebracht habe, damit ihm Unheil geschehe.²

Neben der Astrologie und der Traumdeutung gibt es noch eine andere Art der Weissagung, die freilich nur heiligmäßigen Personen zugesprochen wird. Diese Personen sagen - oft in besonderen Situationen, z.B. kurz vor ihrem Tode - künftige Geschehnisse voraus. Manōčehr, der nach dem Schahname ein gerechter und gottesfürchtiger König ist, offenbart kurz vor seinem Tode seinem Sohn Nouzar, daß ein großes Unheil durch die Tūrānier über ihn hereinbrechen und daß später Rostam aus dem Geschlechte Sāms ihn an den Feinden rächen wird. Dann schließt er die Augen und ohne daß er irgendeine Krankheit oder gar Schmerzen hätte, haucht er seine Seele aus.³ Siyāvōš pro-

1) Sch., 13b/ 692ff.

2) Sch., 42/ 811-970.

3) Sch., 7/ 1618-54. Ta'ālibī berichtet, daß es manche Quellen gebe, nach welchen die Tūrānier schon zu Lebzeiten Manōčehrs Iran angegriffen und ihn eine Zeit lang in Tabārestān belagert hätten, bis es zu einem Friedensschluß zwischen den Parteien kam, wonach die iranische Grenze durch den bekannten Pfeilschuß von Arēš markiert wurde (Gurar-u aḥbār-i Mulūk-il-Furs wa siyarihim, texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg (Nachdruck Teheran 1341/1963), S. 106-08). Somit kann das, was nach den Quellen Firdousis als eine Prophezeiung von Manōčehr hingestellt wird, als eine verschwommene Erinnerung an die Ereignisse angesehen werden, die sich in der Regierungszeit von Manōčehr selbst abgespielt haben.

phezeit Pīrān seinen gewaltsamen Tod in Tūrān auf den Befehl Afrāsiyābs hin sowie die furchtbaren Rachezüge der Iranier; er gibt dabei auch zu verstehen, daß er dies alles durch seinen göttlichen Glücksglanz (farr) wisse und daß er der Geheimnisse des Himmels kundig sei.¹ Sein Sohn Kai Ḥosrou, der als ein heiliger Herrscher im Schahname gepriesen wird, kann die Gedanken der anderen lesen.² Ferner besitzt er einen magischen Becher, in dem sich der ganze Kosmos spiegelt. Er benutzt ihn einmal, um Bēžan, der spurlos verschwunden ist, in seinem Verlies in dem feindlichen Land Tūrān aufzuspüren. Diesen 'weltzeigenden Becher' (ḡām-e gītInemāy) kann nur der König selbst benutzen und zwar nur am Nourūzfest und nach einem Gebet.³ Ebenfalls kann Ardašīr kurz vor seinem Tode den Untergang der von ihm begründeten Dynastie der Sassaniden fünfhundert Jahre später voraussehen.⁴

Nicht nur diese Personen sind fähig, Ereignisse vorauszusagen; auch der mythische Vogel Sīmorǧ besitzt diese Gabe.⁵

-
- 1) Man āgāhī az farr-e Yazdān deham
Ham az rāz-e čarḡ-e boland āgaham

(Sch., 12d/ 1675)

Auch Kyros, dessen Legende manche Ähnlichkeit mit der des Siyāvōš und seines Sohnes Kai Ḥosrou aufweist, glaubt, daß die Götter für ihn sorgten und ihm alles vorher anzeigten, was ihm geschehen würde (Vgl. Herodot, Historien, I, 209).

- 2) Sch., 12d/ 3214ff.
3) Sch., 13e/ 588ff.
4) Sch., 22/ 620-27.
5) Sch., 7/ 1482ff.; 15d/ 1286ff.

IX. TECHNIK UND KUNST

Das Schahname setzt in seinen Erzählungen eine für die damalige Zeit relativ hoch entwickelte Technik, besonders in der Baukunst, in der Holz- und Metallverarbeitung und in ähnlichen Fertigkeiten voraus. Ebenso wird oft von den schönen Künsten wie der Malerei und der Musik in Zusammenhang mit den Geschichten erzählt. Diese beiläufigen Erwähnungen, so oft sie in diesem großen Werk auch vorkommen mögen, reichen doch nicht aus, um ein abgerundetes Bild von den Kunstfertigkeiten und den musischen Künsten der alten Iranier zu geben. Jedoch soll im folgenden anhand der Hinweise und Berichte eine Darstellung der Verhältnisse auf diesen Gebieten versucht werden.

1. Technische Fertigkeiten

Zu den wichtigsten Handarbeiten im Schahname gehört die Schmiedekunst, die insbesondere der Herstellung von Waffen dient. Die Entdeckung und Entwicklung dieser Kunst wird im Schahname in die sagenhafte Urzeit von Hōšang und Ğamšēd zurückverlegt.¹ Obwohl die Tauglichkeit der Rüstung und der Waffen der Krieger nicht selten gepriesen werden², werden doch über die Art ihrer Herstellung keine Angaben gemacht. Nur bei der Fertigung der berühmten

1) Sch., 2/ 24; 4/ 8-11.

2) Man denke z.B. an das Schwert von Salm (Sch., 14/ 337ff.) die Keule von Sām (7/ 1042), die Rüstung von Afrāsiyāb (11/ 33f.), den Panzer von Siyāvōš (13/ 750 und 795) und an Rostams berühmtes Panzerkleid Babr-e bayān sowie an seine Waffen.

Stierkopfkeule von Ferēdūn wird erzählt, daß man die geschicktesten Schmiede zusammenrief, die dem Helden die gewünschte Waffe - nach seiner Aufzeichnung auf dem Boden - aus Stahl herstellten und dafür reichlich beschenkt wurden.¹ Auch über die Herstellung von Ornamenten, festlichen Kleidern und Ziergegenständen wie Bechern, Vasen u. a., die im Schahname bei verschiedenen Anlässen so oft und in reicher Menge vorkommen, wird - außer über ihre Erfindung unter den ersten Königen, namentlich unter Ğamšēd - kaum etwas ausgesagt. Doch ist an zwei Stellen von dem Bau eines prächtigen Throns die Rede: einmal in der Zeit Ğamšēds und dann viel später in der Zeit von Hosrou Parvēz.

Von dem Thron Ğamšēds wird nur erzählt, daß er mit kostbaren Juwelen geschmückt war und daß der König auf ihm mit Hilfe der Dēven Fahrten in den Himmel unternommen habe.² Über den Thron von Parvēz, genannt Taqdeš, wird viel ausführlicher und in dichterischer Übertreibung gesprochen.³ Dieser Thron soll zuerst nach dem Sturze des Usurpators Žahhāk für Ferēdūn gebaut worden sein. Danach habe jeder Herrscher - besonders aber Goštāsp, der seinem Minister und Astrologen Ğamāsp unter anderem die Anweisung gab, den Thron mit allen Gestirnen und Himmelszeichen zu versehen - diesen Thron weiter ausgeschmückt, bis er in die Hände Alexanders fiel, der ihn unbesonnenerweise zerschlagen ließ. Die Stücke wurden jedoch von den Vornehmen heimlich aufbewahrt. Ardašīr gelang es nicht ganz, den berühmten Thron zu erneuern. Dies war die Aufgabe des

1) Sch., 5/ 259-66.

2) Sch., 4/ 48ff.

3) Die wundervolle Bauweise dieses Throns bezeugen auch andere Schriftsteller im Osten wie im Westen. Dazu vergleiche man die vortreffliche Arbeit von E. Herzfeld, 'Der Thron des Khosrō', Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen, Bd. 41 (Berlin, 1920), S. 1-24 und 103-47.

Ḥosrou Parvēz, der ein altes Schriftstück von Ġāmāsp über den Bau des Thrones ausfindig machen und viele Künstler aus mehreren Ländern zu sich rufen ließ, um den Thron Ardašīrs auseinandernehmen und aus den Teilen einen neuen von beispielloser Schönheit und Größe für sich bauen zu lassen. So arbeiteten eintausendeinhundertzwanzig Meister mit jeweils dreißig Hilfsarbeitern zwei Jahre daran und stellten schließlich den einhundredsiebzig Ellen langen und einhundertzwanzig Ellen breiten Thron mit einhundertvierzigtausend Bildern aus Gold und kostbarsten Edelsteinen fertig. An diesem Thron, der neben anderen geheimnisvollen Eigenschaften auch die besaß, die Bewegungen der Gestirne am Himmel und den Ablauf der Gezeiten anzuzeigen, waren drei weitere niedrigere Throne angebaut, die bei feierlichen Audienzen als Sitze für die drei Stände, die Priester, Krieger und Ackerbauer, dienten.¹ Ḥosrou ließ für seinen Palast auch einen mit Gold und Juwelen bestickten Teppich anfertigen, der die Zeichen des Himmels und der sieben Erdteile (haft kešvar), die Kampfszenen der Helden und die Bildnisse der drei- und vierzig früheren Könige zeigte. Diese Arbeit hatte ein chinesischer Meister in sieben Jahren geleistet.²

Der Glaube an den entscheidenden Einfluß der Himmelskörper auf alles Menschliche auf der Erde bewirkte auch, daß man die vollkommene Technik oft in Zusammenhang mit den astronomischen Kenntnissen betrachtete. Das typischste Beispiel hierfür ist der Alexander von dem indischen König Kaid geschenkte Becher, der die Eigenschaft hatte, daß sein Inhalt nie weniger wurde, soviel man auch daraus trinken mochte. Der indische Weise erklärt Alexander das Geheimnis dieses mysteriösen Bechers wie folgt: Viele

1) Sch., 43/ 3684ff.

2) Sch., 43/ 3765ff. Über diesen Teppich, genannt 'Vahār-i Ḥosrou' (Frühling des Ḥosrou), s. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, S. 468.

namhafte Astronomen aus allen Ländern haben sich jahrelang bemüht, diesen Becher anzufertigen. Er besitzt eine magnetische Kraft, wodurch er in einer für das menschliche Auge unsichtbaren Weise das reine Wasser vom Himmel absorbiert, sobald etwas von seinem Wasser verbraucht wird.¹

Bei dieser allzu hohen Vorstellung, die man im Schahname von dem Fortschritt der Technik und Wissenschaft hat, erscheint es bereits als eine Selbstverständlichkeit, daß ein indischer Philosoph eine Metallkugel zu einem Spiegel machen kann, indem er sie mit einem besonderen Mittel so poliert, daß sie durch Nässe nicht schwarz wird.²

2. Baukunst

Eine andere Kunst, die im Schahname hin und wieder erwähnt wird, ist die der Errichtung von Bauten. Ğamšēd läßt zum ersten Male in der menschlichen Geschichte die Dēve aus Lehmziegeln, Stein und Gips nach einem architektonischen (eigentlich 'geometrischen', 'hendesī') Entwurf hohe Paläste, Hallen und Bäder bauen.³ Im Schahname begegnen wir einigen riesigen und großartig gebauten Burgen, die in Kriegszeiten den Belagerern unermeßliche Schwierigkeiten bereiteten und meist nur durch List oder mit direkter Hilfe Gottes zu erobern waren. Solcher Art sind etwa die

- 1) Sch., 20/ 481-95. Den Besitz eines Kruges mit ähnlichen Eigenschaften spricht das Muġmal Ğosrou Parvēz zu (S. 80f.). Der bereits erwähnte 'weltzeigende Becher' von Kai Ğosrou, dessen Herkunft und Bauart nicht erklärt werden, steht auch mit der Astronomie in Verbindung. In ihm sind Himmel und Erde gezeichnet, und nur am Nourūzfest, d.h. am Jahresanfang, zeigt er seine magische Wirkung.
- 2) Sch., 20/ 405-11.
- 3) Sch., 4/ 34-36. Mit diesen Bauten sind offenbar die in Persepolis gemeint, deren historische Urheber im Laufe der Zeit vergessen worden waren (s. auch oben S. 50).

Festungen Alānī-dež, von Qāran durch List erobert und niedergerannt¹, Kūh-e sepand, von Rostam ebenfalls durch List zerstört², Gang-dež, von Siyāvōš erbaut und von Kai Ḥosrou im Krieg gegen Afrāsiyāb nicht ohne göttliche Hilfe erobert³, Bahman-dež, eine zauberische Festung des Ahriman und der Dēven, die Kai Ḥosrou ebenfalls mit Gottes Hilfe zerstört⁴, Rū'in-dež, eine gewaltige Festung mit ehernen Mauern, welche Esfandiyār mit List und Gewalt erobert⁵.

Von Städtegründungen wird auch gelegentlich gesprochen: Siyāvōš z.B. gründet zwei Städte in Tūrān⁶ und Ardašīr spricht von sechs Städten, die er gebaut hat und nennt fünf davon mit Namen⁷. Auch Ardašīrs Sohn Šāpūr I. wird als sehr bautüchtig angesehen; ihm standen ja auch als bewährte Arbeitskräfte die oströmischen Gefangenen zur Verfügung.

Am ausführlichsten berichtet Firdousi über die Baukunst in Zusammenhang mit der Errichtung des Madāyen-Palastes (Ēvān-e Madāyen), die er Ḥosrou Parvēz zuschreibt.⁸

- 1) Sch., 6/ 78off.
- 2) Sch., Ausgabe M, Bd. I, S. 267ff.
- 3) Sch., 12d/ 1622ff.; 13g/ 1278ff.
- 4) Sch., 12d/ 3693ff.
- 5) Sch., 15c/ 433ff.
- 6) Sch., 12d/ 1622-24, 1728-37.
- 7) Sch., 22/ 633-40. Die sechste Stadt ist wohl Gondē-šāpūr, die als ein Werk Ardašīrs vorher erwähnt worden ist (Sch., 22/ 156f.). Nach Ṭabari und auch anderen Quellen hat Šāpūr I. diese Stadt bauen lassen (Vgl. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, S. 40-42).
- 8) Sch., 23/ 62-77. Mas'ūdī spricht den Bau dieses Palastes Ḥosrou I. Anōšīrvān zu, Er erzählt, ein Gesandter des oströmischen Kaisers habe einmal festgestellt, daß der Bau an einer Seite schief sei. Auf die Frage nach dem Grund erfährt der Byzantiner mit Erstaunen, daß gerade hier eine alte Frau ihr Haus habe, das sie

Um diesen prächtigen Bau zu errichten, läßt er dreitausend Baukünstler aus Rüm, Indien, China und Iran zusammenrufen. Nach mehrmaliger Auslese fällt die Wahl auf einen Byzantiner (rümī) als Bauleiter, der auf Grund seiner technischen Erklärungen seinen persischen Rivalen übertrouffen hatte. Dieser Architekt (mohandes) läßt die fünf Ellen breiten, aus Stein und Gips bestehenden Grundmauern des Gebäudes zehn Ellen tief in die Erde legen.¹ Nachdem die Mauern des Palastes errichtet worden sind, mißt er ihre Höhe mit einer Seidenschnur, die er dann der Schatzkammer des Königs zur Bewahrung übergibt, damit er notfalls später auf sie als Beweismaterial zurückgreifen kann; denn er weiß, daß er mit dem Vorschlag, den Bau des riesigen Bogens solange aufzuschieben, bis das Fundament sich gesetzt hat, kein Verständnis beim Herrscher finden wird und sieht sich daher genötigt, für drei Jahre zu verschwinden, um nicht den Bogen vorzeitig bauen zu müssen, was ihm technisch sehr bedenklich erschien. Nachdem man während seiner Abwesenheit vergeblich versucht hat, einen neuen Baumeister für die Fortführung der Arbeit zu finden, meldet er sich wieder bei Hofe und begründet den Aufschub der Arbeit damit, daß diese

unter keinen Umständen verkaufen wollte; der König habe dann lieber seinen Palast schief bauen lassen als die alte Frau zum Verkauf ihres Hauses gezwungen (Les Prairies d'or, traduction française de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat (Paris, 1962), S. 232, § 620). Auch der Verfasser des Muḫmal schreibt den Bau Anōšīrvān zu und verwirft die Ansicht derjenigen, die ihn Parvēz zuschreiben (S. 76). Friedrich Sarre stellt diesen Palast und seinen Bogen (Ṭāq-e Kesrā) als ein Werk Šāpūrs I. hin (Die Kunst des alten Persien (Berlin, 1922), S. 36). Nach dem Nourūz-nāme von Ḥayyām hat Šāpūr II. (Zu-1-aktāf) mit dem Bau dieses Palastes begonnen, und später haben andere Könige an ihm gebaut bis er unter Ḥosrou I. (Anōšīrvān) vollendet wurde (S. 71).

- 1) Elle ist hier für 'šāh-raš' angegeben, ein Längenmaß, welches nach Wolff etwa einen Meter beträgt (Glossar, S. 549).

drei Jahre für das Einsinken der Mauern nötig gewesen seien. Mit Hilfe der erwähnten Seidenschnur kann er dann auch nachweisen, daß die Mauern tatsächlich um sieben Spannen (raš) gesunken sind. Das Bauwerk wird nun im siebten Jahr vollendet, und der Architekt erhält große Geldsummen und Grundstücke.¹ "Der Tāq-i Kesrā, der Rest seines [Hosrou Parvēz'] grossen Palastes (Ēwan) in Ctesiphon", so schreibt Nöldeke, "zeigt noch heute, was damals mit den Mitteln eines Perserkönigs geleistet wurde. Andere seiner Bauten und Sculpturen waren für das ganze Mittelalter ein Gegenstand des Staunens, und an ihre Trümmer knüpften sich mancherlei Sagen."²

Im Schahname wird öfters die Geschicklichkeit der Griechen auf dem Gebiete der Baukunst hervorgehoben. Auch Šāpūr I. läßt den gefangengenommenen Feldherrn von Byzanz Bazānōš³ mit Hilfe der anderen oströmischen Gefangenen eine tausend Ellen lange Brücke über den Fluß Šūštar bauen. Als der Bau der Brücke nach drei Jahren vollendet ist, kann der Byzantiner mit seinen Soldaten, wie es ihm versprochen war, in seine Heimat zurückkehren.⁴

Neben den Griechen sind auch die Chinesen und die Indianer als geschickte Bauingenieure bekannt.⁵

3. Bildende Kunst

Es ist merkwürdig, daß die plastische Kunst, die bereits im Altertum in Iran einen beachtlichen Aufschwung

1) Sch., 43/ 3856-3914.

2) Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, S. 353f. Über den Tāq-e Kesrā vgl. weiter Christensen, L'Iran sous les Sassanides, S. 384ff.

3) Wolff gibt 'Barānōš' an (Glossar, S. 140).

4) Sch., 23/ 68-77.

5) Sch., 13g/ 1277-79; 41/ 321ff.

erlebt hatte und deren Monumente immer noch in den Bergen und Ruinen der alten Städte Irans in reicher Fülle zu sehen sind¹, im Schahname so gut wie gar keine Beachtung findet.²

Im Gegensatz dazu wird der Malerei im Schahname eine gewisse Aufmerksamkeit geschenkt. Sie wird in erster Linie in Verbindung mit der Verschönerung der Paläste erwähnt: Im prachtvollen Empfangszimmer der Königstochter Rōdābe sind die Bilder der Großen an die Wände gemalt.³ Siyāvōš läßt an die Wände seines Palastes in der von ihm gegründeten Stadt Siyāvōš-gerd die Bildnisse der Könige und Szenen von Gelagen und Schlachtfeldern malen. An einer Wand ist ein Bild seines Vaters Kai Kāūs mit Königsmantel und Zepter auf dem Thron sitzend zu sehen und neben ihm die Helden Rostam, Zāl, Gōdarz und andere. An der anderen Wand sind Afrāsiyāb, Pīrān und Garsēvaz gemalt.⁴ Nach Daqīqīs Erzählung läßt auch Goštāsp in seinem neuerbauten Palast die Bilder von Ğamsēd, Ferēdūn mit seiner Stierkopfkeule in der Hand und andere Fürsten malen.⁵ Die sa-

- 1) Dazu vergleiche man u.a. Sarre, Die Kunst im alten Persien und A Survey of Persian Art : From prehistoric times to the present, ed. Arthur Upham Pope, 2nd ed. (London - New York, 1964), Bd. I, II und VII.
- 2) Zur plastischen Darstellung des neugeborenen prächtigen Heldensohnes Rostam wird einmal eine Puppe angefertigt für seinen Großvater Sām, der auf einem Kriegszug ist. Man näht sie aus Seidenstoff in der Gestalt und Größe Rostams, füllt sie mit Zobelhaar, malt ihr ein Gesicht auf und setzt sie - mit einer Kampfkeule in der Hand - auf ein Pferd, um sie nach Gorgsārān zu Sām zu bringen (Sch., 7/ 1518ff.).
- 3) Sch., 7/ 53o.
- 4) Sch., 12d/ 1731-34.
- 5) Sch., 15/ 74-76. Daß die Kampfszenen und Helden bildnisse zu den beliebtesten Motiven der Malerei im alten Iran zählten, berichtet auch Chares von Mytilene. Er erzählt die abenteuerliche Liebe des Zariadres (Zarēr im Schahname) zu Odatīs, der Tochter des Maratherkönigs jenseits des Tanais und fügt hinzu, daß diese Geschichte von den Barbaren Asiens (gemeint sind die Iranier)

genhaften Jagdszenen des Prinzen Bahrām Gōr läßt sein Erzieher Munzir von Malern, die er eigens zu diesem Zweck berufen hat, mit Pech auf weißen Seidenstoff malen und sendet sie dem König Yazdgerd zu.¹ - Auch die weibliche Schönheit war ein beliebter Gegenstand der Malerei. Dies geht unter anderem aus den Worten der Dienerinnen von Rōdābe hervor, die sie an ihre wunderschöne Herrin richten: Sie sagen ihr, daß man ihr Bild von den Ländern des Ostens zum Abendland schicke², wohl als seltenes Geschenk. Weiter sagen sie, daß mit ihrem Bildnis die Paläste geschmückt seien.³

Daß auch im Schahname, wie überhaupt in der literarischen Tradition Irans, die chinesische Malerei sehr hoch geschätzt wird, kommt am deutlichsten darin zum Ausdruck, daß das Schahname den Propheten Mānī, den Begründer der manichäischen Religion, der bekanntlich seine Glaubens-

mit Bewunderung gesungen werde und daß man diesen Mythos in den Heiligtümern, im Königspalast und auch in den Privathäusern male (angeführt bei Rapp, 'Religion und Sitte', II. Teil, S. 65-66).

- 1) Sch., 34/ 218-26. Bal'āmī (gest. 996 n.Ch.) erzählt, daß Bahrām Gōr einmal während einer Jagd in Begleitung seines Erziehers Munzir einen Löwen erblickte, der gerade auf einen Wildesel gesprungen war, um ihn zu töten. Mit einem einzigen Pfeilschuß durchbohrte er den Löwen und den Wildesel und heftete beide am Boden fest. Dieser meisterliche Schuß rief die Bewunderung seiner Begleiter hervor, und man ließ später diese Szene im Audienzsaal seines Palastes Hovarnaq malen. Bahrām gab man nach diesem Ereignis den Beinamen 'Gōr', d.h. 'Wildesel' (Chronique de Tabarī, traduite sur la version d'about 'Alī Moh. Bel'āmī par H. Zotenberg (Paris, 1867-74), Bd. II, S. 110ff.). Firdousi erzählt diese Jagdszene ebenfalls (Sch., 43/ 200-03), erwähnt aber nicht die Herleitung des Beinamens 'Gōr' für Bahrām und auch nicht die spätere bildliche Darstellung der Jagdszene in seinem Palast.
- 2) Negār-e roḡ-e to ze Qonnūḡ Rāy
Ferestad hamī piš-e Ḥāvarḡodāy (Sch., 7/ 390)
- 3) Be aivān-hā ṣūrat-e ḡehr-e to-st (Sch., 7/ 396)

schriften mit schönen Bildern ausschmückte¹, zu einem chinesischen Maler werden läßt². Ein chinesischer Künstler war, wie bereits gesagt wurde, auch der, der den kostbaren Teppich mit eingewebten Bildern für Hosrou Parvêz angefertigt hatte.

Wie aus dem letztgenannten Beispiel hervorgeht, kommt die Kunst der bildlichen Darstellung außer in der Wand- und Buchmalerei auch im Entwurf von Teppichmustern zum Ausdruck. Die Motive der in die Teppiche eingewebten Bilder waren wie die der Palastmalereien hauptsächlich Jagd- und Kampfszenen sowie Porträts der Könige und Helden.³

Als Motive waren außerdem Abbildungen des Himmels und der Gestirne, der Sonne und des Mondes sowie der verschiedenen Länder der Erde beliebt⁴ und ebenso Darstellungen von Landschaften und den Schönheiten der Natur zu verschiedenen Jahreszeiten⁵. Wie vielfältig die Teppichmuster waren, kann man ermessen, wenn man liest, daß im Palast des Hosrou Parvêz an jedem der dreißig Tage des Monats ein Teppich mit anderen Bildern zu sehen war.⁶

4. Musik und Gesang

Unter den schönen Künsten findet die Musik am meisten Erwähnung im Schahname. Die Musikanten (rāmešgarān oder

1) "Daß Mani selbst ein ausübender Künstler gewesen ist, wird von den orientalischen Quellen einstimmig behauptet, und wir besitzen eine Äußerung von ihm, derzufolge er es als einen Vorzug seiner eigenen Religion vor den älteren Religionen ansah, daß er seine Verkündigung auch in der leicht faßbaren Form des Bildes vorgelegt habe (Widengren, Mani und der Manichäismus (Stuttgart, 1961), S. 109).

2) Sch., 30/ 587ff.

3) Sch., 43/ 3769f.

4) Sch., 43/ 3767f.

5) Sch., 43/ 3738ff.

6) Sch., 43/ 3734.



honyāgarān) gehören zum unentbehrlichen Personal eines jeden Hofes und ziehen sogar mit auf die Feldzüge und auf die Jagd, um die Krieger in ihrer Freizeit, besonders am Abend, in den Zelten zu unterhalten.¹ Ein Gelage ohne Gesang und Musik ist im Schahname unvorstellbar, und die Mahlzeiten der Vornehmen wurden immer von Musik begleitet.² Für die große Verbreitung der Musik und die Beachtung, die sie fand, spricht der Umstand, daß die Kenntnis dieser Kunst für die Helden vorausgesetzt wurde; Rostam und Esfandiyār spielen und singen jeder ein Lied während ihrer "Sieben Abenteuer".³

Von den Königen, die für ihre besondere Liebe zur Musik bekannt sind, sind vor allem Bahrām Gōr und Hosrou Parvēz zu nennen. Das Schahname hebt Bahrāms Liebe zur Musik mehrfach hervor. Die Geschichte seiner Jagd mit der byzantinischen Sklavin Āzāde, die seine geliebte Harfenspielerin war, ist bekannt.⁴ Firdousi erzählt eine Reihe schöner Geschichten über Bahrāms Verhältnis zu Mädchen auch aus nicht vornehmen Familien, die er wegen ihrer Schönheit und ihres Talents für Musik und Gesang heiratet. Von der Jagd kommend, gelangt er einmal gegen Abend in ein Dorf, wo im Freien ein heiteres Volksfest um ein Feuer stattfindet. Vier Mädchen aus der Gruppe gehen auf Bahrām, den sie offenbar für einen jungen Ritter halten, zu und begrüßen ihn mit schönen Liedern. Bahrām, hingeworfen von der Schönheit und dem Talent dieser Mädchen,

- 1) Vgl. Sch., 12c/ 505; 13/ 200; 13c/ 855; 13f/ 1199ff.; 43/ 3557 u.a.m.
- 2) Sch., 6/ 699; 13/ 265ff.; 35/ 284ff.; 39/ 183; 42/ 1760 u.a.m. "Héraclide de Cymé (cité par Athénée, IV, 26) déclare que les rois de la Perse antique prenaient leurs repas en écoutant des chanteurs et des musiciens." (Massé, Firdousi, S. 20). Vgl. auch Christensen, L'Iran sous les Sassanides, S. 407.
- 3) Sch., 12/ 404ff. und 15c/ 196ff. S. auch S. 127.
- 4) Sch., 34/ 166ff. S. oben S. 123.

wirbt um sie bei ihrem Vater, einem armen Dorfmüller, der dann als Schwiegervater des Königs zum Herrn über die Vornehmen des Gebietes wird.¹ Ein anderes Mal, wiederum nach einer fürstlich veranstalteten Jagd, kommt Bahrām durch einen Zufall in den Garten eines reichen Landadligen, der darauf zu seinen Ehren ein Fest feiert, bei dem seine drei schönen Töchter - eine Sängerin, eine Harfenspielerin und eine Tänzerin - ihre bezaubernde Kunst zeigen. Diese drei wünscht Bahrām ebenfalls zu Frauen zu haben, ein Wunsch, dem selbstverständlich mit großer Freude entsprochen wird.² Eine dritte Geschichte dieser Art ist die der Liebe Bahrāms zu der Tochter eines reichen Juweliers. Um sie, von der er als einer geschickten Harfenspielerin gehört hatte, kennenzulernen, geht er eines Abends mit einem Diener als fremder Gast zu dem vornehmen Geschäftsmann und gibt sich als ein Krieger des königlichen Heeres aus. Die Bewunderung des Gastes für das Talent und die Schönheit der musizierenden Juwelierstochter führt zu einer Liebe und zur Vermählung der beiden.³

Die Legenden um Hosrou Parvēz, die seine Liebe zur Musik zum Inhalt haben, sind nicht weniger romantisch. Die beiden Musikanten seines Hofes, Bārbad⁴ und Sarkaš⁵, sind

1) Sch., 35/ 450-521.

2) Sch., 35/ 782-896.

3) Sch., 35/ 926-1053.

4) Von den islamischen Schriftstellern auch als Bahlabad, Fahlabad und Balahbad überliefert (Vgl. Browne, A Literary History of Persia, Bd. I, S. 14f.). Man glaubt im allgemeinen, daß er aus Gahrom in Fārs (Persis) stammte (Vgl. Dehkhodā, Loġhat Nēma (Teheran, 1325-/1946-), Buchstabe 'B', S. 285f.). Justi gibt NISĀpūr in Hōrāsān als seine Heimatstadt an (Namenbuch, S. 63). Ta'ālibī glaubt, daß er aus der Stadt Marv sei (Vgl. Gurar, S. 694). Nach Firdousi ist jedoch mehr an Gahrom als die Heimatstadt Bārbads zu denken (Sch., 44/ 410).

5) Nach Justi auch Sarkab (Namenbuch, S. 289), im Muġmal Serkīs genannt (S. 81), der aus Rūm, also aus Byzanz, stammte. Dieser Name ist identisch mit dem lateinischen

Gegenstand vieler sagenhafter Geschichten für die Nachwelt geworden.¹ Nach Firdousi war Sarkaš der Leiter der Hofmusikanten von Parvēz, und er versuchte Bārbad, der älter war als er und ihn in der Kunst der Musik übertraf, den Zugang zum Hof zu verwehren. Bārbad gelingt es jedoch einmal, zu einer abendlichen Festveranstaltung des Königs in seinem Garten mit Hilfe des Gärtners Einlaß zu finden. Mit einem grünen Gewand bekleidet, verbirgt er sich dort mit seiner Laute in den Zweigen einer Zypresse. Nach Anbruch der Dunkelheit beginnt er ein Lied zur Laute zu singen, daß den König sehr beeindruckt, woraufhin er den ganzen Garten vergeblich nach dem Sänger absuchen läßt. Dann singt Bārbad ein zweites Lied, aber auch eine nochmalige Suche nach ihm bleibt ergebnislos. Als er ein drittes Lied anstimmt, befiehlt Parvēz, den Sänger unbedingt auffindig zu machen und sagt, daß er seinen Mund mit Juwelen füllen und ihn zum obersten Hofmusikanten erheben werde. Nun steigt Bārbad von seiner Zypresse hinab, stellt sich dem König vor und berichtet ihm von dem Neid und den Intrigen des Sarkaš. Von nun an wird Bārbad der Lieblings-

Sergius bzw. dem griechischen Sergios (Vgl. Mo^cIn, Farhang-e Fārsī (Teheran, 1342-/1963-), Bd. V (1966), S. 749.

- 1) Die Überlieferung spricht noch von einem dritten legendären Musikanten des Hosrou Parvēz, Nagisā, der bei Firdousi nicht erscheint. Nach dem Borhān ist er wie Bārbad berühmt gewesen (Bd. IV, S. 2165). Nizāmī lobt Nagisā als einen angesehenen Musiker und beispiellosen Sänger und läßt ihn in seinem Liebesepos Hosrou und Širin neben Bārbad einige Lieder singen (Nizāmī Gangavī, Hosrou-o Širin, hg. u. erl. v. V. Dastgerdī (2. Aufl., Teheran, 1333/1954), S. 357ff.). - Das Aufblühen der Musik in der spätsassanidischen Periode hat später die Musik der islamischen Völker stark beeinflusst (Vgl. hierzu H.G. Farmer, 'The Music of Islam', Ancient and Oriental Music (London, 1960), Bd. I der Oxford History of Music, S. 425ff.). Christensen schreibt: "La musique arabe qu'on cultivait à Bagdad à la cour des califes était fille de la musique des Sassanides." ('La vie musicale dans la civilisation des Sassanides', La Civilisation Iranienne, S. 141).

sänger des Königs.¹ Firdousi gibt die Namen der Melodien, die er im Garten des Königs gespielt hat, an und bemerkt dazu, daß sie in seiner Zeit noch bekannt seien.² Über das Ende des musikalischen Wirkens von Bārbad erzählt Firdousi noch die folgende Geschichte: Nach der Absetzung und Inhaftierung Ḥosrou durch seinen Sohn Šērōy und die iranischen Heerführer kommt der treue Bārbad zu seinem entmachteten Herrscher, beklagt ihn und besingt ihn mit einem traurigen Lied und schwört dabei, nie mehr zu singen und zu spielen. Dann schneidet er sich vier seiner Finger ab und verbrennt alle seine Musikinstrumente.³

- 1) Sch., 43/ 3778-3847. Der arabische Dichter Hālid b. Fayyād (gest. um 718 n.Ch.), der etwa ein Jahrhundert nach Ḥosrou Parvēz lebte, erzählt in einem Gedicht noch folgende Geschichte: Bārbad erhält vom Marschall des Ḥosrou Parvēz den Auftrag, dem König den Tod seines Lieblingspferdes Šabdēz in einem Lied mitzuteilen, da der König geschworen hatte, den zu töten, der ihm die Nachricht vom Tode dieses Pferdes überbringen würde. Es gelingt Bārbad durch die Schwermut seiner Musik, den König ahnen zu lassen, daß sein Pferd tot sei, so daß er schließlich selbst ausruft: "Šabdēz ist tot!" "Der König selbst sagt es", antwortete darauf der Sänger (zit. n. Browne, A Literary History of Persia, Bd. I, S. 17f.). Diese Geschichte findet sich ebenfalls bei Ta'ālibī, Ġurar, S. 703f. Vgl. auch Christensen, L'Iran sous les Sassanides, S. 456. Das dreiundzwanzigste der dreißig mit Namen genannten Lieder Bārbads heißt nach Niẓāmī 'Šabdēz' (a.a.O., S. 193).
- 2) Sch., 43/ 3813, 3823 und 3830. Man spricht von dreißig Melodien, die er für Ḥosrou Parvēz komponiert habe. Die Namen derselben sind im Borhān-e Ǧāte', in Ḥosrou-o Širīn von Niẓāmī und teilweise bei anderen Dichtern wie Manōchehrī zu finden. Ein Verzeichnis der Melodien gibt Vullers, Lexikon Persico-Latinum Etymologicum (Bonn, 1855-64), Bd. II, S. 369a. Es wird sogar behauptet, Bārbad habe dreihundertsechzig Melodien komponiert, um ein Jahr lang dem König jeden Tag bei der Mahlzeit ein neues Lied singen zu können (Vgl. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, S. 479). Niẓāmī gibt die Zahl seiner Melodien mit hundert an und erwähnt, daß er für ein Fest Ḥosrou dreißig davon zum Singen und Spielen ausgewählt habe. Diese dreißig Lieder werden von Niẓāmī mit Namen genannt (Ḥosrou-o Širīn, S. 140ff.).
- 3) Sch., 44/ 407-49. Nach Ta'ālibī wurde Bārbad (Fahla-

Wie beliebt und hochgeschätzt auch die Sklavinnen, die eine künstlerische Begabung besaßen, waren, geht aus einer Erzählung über Kai Ḥosrou hervor. Er hatte einen hohen Preis, nämlich zehn Sklaven, zehn Sklavinnen und zehn Pferde mit goldverziertem Zügel, ausgesetzt für denjenigen unter seinen Helden, der im Krieg gegen Tūrān Espanōy, eine schöne Sklavin von Tažāv, dem Schwiegervater Afrā-siyābs, die ihren Herrn auch im Kriege begleitete, lebend gefangennehmen und zu ihm bringen würde. Diese Aufgabe übernimmt Bōžan und erfüllt sie auch.¹

Bei der großen Beachtung, die die Musik im Schahname findet, ist es nicht verwunderlich, daß die dazu benutzt wurde, den Herrscher zu beeinflussen und ihn für bestimmte Ziele zu gewinnen. Um den hochmütigen jungen König Kāūs nach Māzandarān, das Land der Dēve zu locken und ihn dort zu besiegen, kommt ein Dēv in Gestalt eines Sängers zu einem Gelage des Königs, wo er einen Platz unter den Musikanten findet. Ihm gelingt es, in dem König den Wunsch nach Eroberung des als unbesiegbar geltenden Landes Māzandarān wachzurufen, indem er in einem schönen Lied zur Laute die Vorzüge dieses Landes so besingt, daß Kāūs nur noch das eine Ziel kennt, dieses Land in seine Gewalt zu bringen. Sein Feldzug gegen Māzandarān endet jedoch mit seiner Niederlage und Gefangennahme, bis er schließlich durch Rostam gerettet wird.²

bad) schon während der Herrschaftszeit von Ḥosrou Parvēz von Sarkaš (Sirğis), der auf seine Beliebtheit und Stellung beim König neidisch war, vergiftet (Gurar, S. 704f.).

- 1) Sch., 13/ 196-205, 1095-1118.
- 2) Sch., 12/ 155ff. Dies erinnert an eine Geschichte, die Niẓāmī 'Arūzī erzählt: Der Sāmānide Amir Nağr verläßt seine Hauptstadt Boḥārā, um den Sommer in Harāt zu verbringen. Der Aufenthalt in dieser Stadt gefällt dem König so gut, daß er seine Rückkehr immer wieder verschiebt, bis er vier Jahre dort ist. Die Heerführer und Großen des Reiches, die sich im Gefolge des Königs befinden und sich nach ihren Familien in Boḥārā sehnen,

Die Liebe zur Musik und zum Gesang war natürlich nicht nur eine Sache der Vornehmen und Wohlhabenden. Die große Verbreitung, die diese Kunst auch unter dem einfachen Volke gefunden hatte, ersehen wir besonders deutlich aus den Geschichten um Bahrām Gōr, die schon oben angeführt wurden. Aus dem Schahname geht hervor, daß auch die Dörfer eigene Musikanten hatten. Als einmal ein Dorfgroßer für Bahrām, der gerade auf der Jagd zwei Löwen erlegt und so das Gebiet von dieser Plage befreit hatte, ein Fest feiern will, holt er dazu Musikanten aus dem Dorf.¹ Es ist auch Bahrām Gōr, der zehntausend Wandermusikanten (Lūrīān) von Indien nach Iran holen läßt, damit sie auf Kosten des Staates durch das Land ziehen und für die Bevölkerung musizieren, weil das arme Volk sich beklagt hatte, daß es nicht wie die Reichen Gelegenheit habe, beim Weintrinken Gesang und Musik zu hören.²

Die Musikinstrumente, die im Schahname erscheinen, sind - bis auf die für die Kriegsmusik - hauptsächlich Saiteninstrumente; 'rūd', 'die Saite', ist Sammelname für alle Saiteninstrumente und bedeutet zugleich die Musik allgemein, wie aus den zusammengesetzten Ausdrücken wie 'mai-o rūd', 'Wein und Musik' oder 'rūd-o sorūd', 'Musik

bitten den berühmten Dichter Rūdakī, den König mit seiner Kunst zur Rückkehr zu bewegen und bieten ihm dafür 5000 Dinār an. Rūdakī komponiert ein schönes Lied über Boḥārā und singt es zur Harfe dem König vor. Dieser ist von dem Lied so beeindruckt, daß er sofort und ohne die geeignete Rüstung anzulegen, sein Pferd besteigt und ohne Unterbrechung bis Boḥārā reitet. Rūdakī erhält das Doppelte von dem, was ihm versprochen war (Čahār Maqāle, S. 49-54).

1) Sch., 35/ 284ff.

2) Sch., 35/ 260off. Diese Erzählung läßt übrigens die Vermutung zu, daß die Iranier Indien als das eigentliche Land der Musik betrachteten. Über die Musik in der Sasanidenzeit vgl. weiter Christensen, L'Iran sous les Sasanides, S. 47/6ff.

und Gesang', die im Schahname häufig gebraucht werden, hervorgeht. Von den Saiteninstrumenten werden folgende genannt: 'barbaṭ', Laute (das griechische Barbiton); 'čang', Harfe; 'robāb', Zither; 'ṭanbūr', Gitarre. 'Nai' oder 'nāy', die Flöte, ist das einzige Blasinstrument, das in Zusammenhang mit der festlichen Musik genannt wird.

Die Musik spielt auch im Krieg eine große Rolle. Der Aufmarsch der Truppen sowie der Beginn eines jeden kriegerischen Angriffs werden fast immer von donnernder Musik begleitet. Wenn von einem geschlagenen Heer die Rede ist, wird kaum versäumt zu betonen, daß es keine Pauken und Trompeten mehr hatte¹; die Ordnung der Musikabteilung des Heeres im Krieg galt offensichtlich als Symbol für die Ordnung des ganzen Heeres. Die Kriegsmusikinstrumente, die im Schahname erwähnt werden sind Schlag- und Blasinstrumente mit den folgenden Bezeichnungen: 'kūs', Pauke; 'ṭabl', Trommel; 'tabīre', Handpauke; 'rū'inehom', Kesselpauke; 'čang', Zimbel; 'zang', Glocke, Schelle; 'darāy', Schelle (oft 'hendī darāy', indische Schelle); 'nāy', Signalhorn (öfter jedoch 'nāy-e rū'in', ehernes Signalhorn); 'karrenāy', Tuba; 'sarḡīn', ein Holzblasinstrument in der Art einer Tuba; 'gāvdom', eine Art Signalhorn (wörtlich 'Ochschwanz'); 'būḡ', Horn und 'šaipūr', Trompete.

5. Dichtkunst

Von der Dichtkunst im Schahname können wir - sofern es nicht um die Dichtung Firdousis selbst geht - nur in Zusammenhang mit den Liedern und epischen Erzählungen

1) "Mit zerrissenem Banner und umgedrehter Pauke" ("darīde derafš-o negūnsār kūš") wird wiederholt ausgesprochen, um den Zustand eines in die Flucht geschlagenen Heeres darzustellen (z.B. Sch., 8/ 330; 41/ 621).

sprechen. Daß diese Erzählungen schon sehr früh in Form von gebundener Rede existierten, erfahren wir aus dem Schahname selbst: Rostams Heldentaten sind zu seinen Lebzeiten vertont und gesungen worden. Als er von einem Krieg gegen die Tūrānier siegreich zurückkehrte, veranstaltete der König Kai Ḥosrou ein einwöchiges Fest, von dem es heißt:

Die Geschichten Rostams zur Flöte und zum Saiteninstrument sang man im Pahlavigedicht.¹

Bahrām Čöbīne will bei einem Fest die Geschichte von Esfandiyār's "HaftḥVān" von seinem Sänger hören:

Er [Bahrām] sagte zu einem Musikanten:
"Schmücke heute dein Saiteninstrument mit Pahlavigesang,

ich will nur das Buch HaftḥVān (hören);
dabei wollen wir ein wenig Wein trinken an der Tafel
(und hören) wie Esfandiyār nach Rū'In-dež zog,
welches Spiel [Listen und Taten] er in jener Zeit
ausführte."²

Wie wir sehen, wird davon gesprochen, daß man das Buch HaftḥVān mit Musikbegleitung sang; es war also in Gedichtform verfaßt. Daß diese Heldensagen als Gedichte aufgeschrieben wurden, geht noch deutlicher aus einer Stelle im Schahname hervor, wo von einem Dichter bzw. Rhapsoden (čāme-gū) gesprochen wird, der nach dem glanzvollen Sieg des Feldherrn Sūfarā über die Tūrānier diesen in einem Lied mit Lautenbegleitung besingt.³ Auch die Taten Bahrām

- 1) Soḥan-hā-ye Rostam be nāy-o be rūd
Begoftand bar pahlavānī sorūd (Sch., 13c/ 1407)
'Pahlavānī sorūd' = Gesang in Pahlavisprache bzw. in
schönem Persisch (Vgl. Mo^cIn, Farhang-e Fārsī, Bd. I,
S. 847).
- 2) Be rāmešgarī goft k-emrūz rūd
Biyārāy bar pahlavānī sorūd
NaḥVāham ḡoz az nāme-ye HaftḥVān
Bar īn mai gosārīm laḡtī be ḥVān
Ke čūn šod be Rū'In-dež esfandiyār
Če bāzī nemūd andar ān rūzgār (Sch., 42/ 1761-63)
- 3) Hame čāme-gū Sūfarā rā sotūd
Be barbaṭ hamī razm-e Tūrān sorūd (Sch., 39/ 185)

Görs werden bei einem Volksfest gesungen, zu dem sich viele Musikanten eingefunden haben:

Alle spielten die Gedichte der Kämpfe des Königs,
und von diesen spielte jeder jedesmal ein neues.¹

Diese Epen wurden auch auswendig gelernt und bei den Märschen während der Feldzüge von den Kriegern gesungen. Über die Rückkehr Bahrām Görs von einer Jagd wird gesagt:

Die Großen des Heeres ritten
(und) sangen die Sagen der Könige.²

Ein anderes Mal, als er mit seinem Heer auf die Jagd geht, werden ihm Sagen vorgesungen und Geschichten von Ğamšēd und Ferēdūn vorgetragen.³ Die Truppen von Bahrām Ğōbīne singen ebenfalls die Königssagen auf dem Rückzug nach der verlorenen Schlacht gegen Ğosrou Parvēz.⁴

Firdousi spricht mehrmals davon, daß diese Geschichten zur Zeit der Sassaniden in Buchform existierten. Über das Verbot des Weintrinkens, das Bahrām Ğōr erlassen hatte, wird gesagt:

Immer wenn der König ein Fest feierte
und nach dem Buche des Altertums [den Sagengeschichten] verlangte,

trank er keinen Wein und hielt sich von ihm fern,
Duft und Farbe von Wein waren nicht dabei.⁵

Der abgesetzte und geblendete König Ğosrou bittet seinen

- 1) Hame Ğāme-ye razm-e Ğosrou zadand
V-az ān har zamān har yekī nou zadand
(Sch., 35/ 460)
- 2) Bozorgān-e laškar hamī rāndand
SoĞan-hā-ye šāhān hamī Ğvāndand (Sch., 35/ 454)
- 3) Bar ū dāstān-hā hamī Ğvāndand
Ze Ğamm-o Ferēdūn soĞan rāndand (Sch., 35/ 359)
- 4) Sch., 43/ 2065-67.
- 5) Hamān šāh Ğūn maĞles ārāstī
Hamī nāme-ye bāstān Ğvāstī
NaĞvardī mai-o dūr būdī az ūy
Nabūdī ze mai dar miyān rang-o būy
(Sch., 35/ 320-21)

Sohn Hosrou Parvēz unter anderem darum, ihm einen weisen alten Mann zu schicken, der ihm aus dem Buche die Königsgeschichten vortrage, damit er seine Qualen vergessen könne.¹

Diese Beispiele bestätigen die Annahme, daß die iranischen Heldengeschichten, die ihre erste vollständige Fassung in dem Pahlavibuch Hvatāināmak (Herrscherbuch) gefunden haben², schon viel früher - zumindest teilweise - in einer für die Kantilation geeigneten Form, also in Gedichtform, zusammengefaßt waren. Die Tatsache, daß die Gāthas, der älteste, von Zarathustra selbst stammende Teil des Avesta, in Versen geschrieben sind, läßt erkennen, wie alt die Heldengedichte Irans sein können. Die Originalfassung des mittelpersischen Epos Ayātkār-i Zarērān, der Heldengeschichte von Zarēr, das für ein Prosawerk gehalten wurde und dessen metrische Form zuerst Benveniste nachgewiesen hat, wird ins 3. Jahrhundert n.Ch. datiert. Benveniste nimmt weiter an, daß dieses Epos aus einem älteren Heldenlied entstanden ist, über welches Chares von Mytilene berichtet und das wahrscheinlich auf einen verlorengegangenen Yašt zurückgeht.³ Auch die in mittelpersischer Sprache erhaltene Erzählung Draht-i asūrīk (Der assyrische Baum), die einen Wortstreit zwischen einem Baum und einer Ziege schildert, war in metrischer Form abgefaßt, die von Benveniste rekonstruiert worden ist.⁴

Die Musik hat einen entscheidenden Einfluß auf die Entstehung der epischen Poesie im iranischen Altertum ausgeübt, wie auch Massé mit Recht hervorhebt.⁵ Aber obwohl

1) Sch., 43/ 64-65.

2) S. oben S. 11.

3) E. Benveniste, 'Le Mémorial de Zarēr, poème pehlevi mazdéen', JĀ, Bd. 220 (Paris, 1932), S. 245ff.

4) E. Benveniste, 'Le Texte du Draht asūrīk et la versification pehlevie', JĀ, Bd. 217 (Paris, 1930), S. 193ff.

5) "Au reste, l'art musical joua dans l'ancien Iran un

nach dem Schahname wie auch nach anderen Quellen die iranischen Heldenlieder in vorislamischer Zeit mit Musikbegleitung gesungen wurden¹, gibt es keine Anzeichen dafür, daß Firdousi sein Gedicht für den Gesang geschrieben hätte.² Doch die Beliebtheit, die das Werk - nicht zuletzt wegen seiner poetischen Schönheit - beim Volk gefunden hat, hat dazu geführt, daß man seine Geschichten in einer besonderen Sangart rezitierte, wie dies noch heute in den traditionellen Leibesübungsplätzen (zürhâne) üblich ist und auch in den entlegenen Dorfteehäusern

rôle très important; il favorisa la propagation de la poésie épique, tout comme il fit plus tard chez les peuples celtiques." (Massé, Firdousi, S. 20).

- 1) "Cyprus war in Aller Mund, in Gesprächen sowohl als in Liedern." (Xenophon, Cyropädie, übers. v. C.H. Dörner, I, 4, 25).

Strabo berichtet über die persische Erziehung, daß "die Lehrer der Jünglinge zu dem Nützlichen auch das Mythenhafte zuziehen, indem sie theils ohne Melodie theils mit Gesang die Taten der Götter und der trefflichsten Männer vortragen." (Angeführt bei Rapp, 'Religion und Sitte', Teil II, S. 62).

Nach Chares von Mytilene wurde die Liebesgeschichte und Heldentat des Zariadres mit außerordentlicher Bewunderung gesungen (Ibid., S. 66).

Naršahī behauptet in seiner Geschichte von Bohārē (Mitte des 10. Jh. n.Ch.), daß die in seiner Zeit überall bekannten Klagelieder für Siyāvōš über dreitausend Jahre alt gewesen seien (The History of Bukhara, transl. by R.N. Frye (Cambridge/Mass., 1954), S. 23).

Von den anderen iranischen Quellen sei hier noch an Hošrou-o Sirīn von Nižāmī erinnert. Unter den Namen der dreißig Melodien, deren Komposition Bārbad zugesprochen wird, sind solche, die eine direkte Verbindung zu den alten mythischen Gestalten aufweisen, wie "Hoqqe-ye Kāūs" (Schatzkästlein des Kāūs), "Kīn-e Siyāvōš" (Rache für Siyāvōš), "Kīn-e Erağ" (Rache für Erağ) (S. 190-94). Der Umstand, daß man in der Sassanidenzeit Gesänge nach alten Sagenmotiven komponierte, bestätigt die älteren Überlieferungen über die Existenz von Heldenliedern in der mythischen Zeit der iranischen Geschichte.

- 2) "Wir können m.E. sagen, daß das Schahname so wenig für den Gesang oder nur irgendeine Art Cantilation bestimmt war wie etwa die Aeneis." (Nöldeke, Epos, S. 72).

durch die wandernden Derwische geschieht. So ist es heute, und so ist es in der Geschichte auch immer gewesen.¹

1) Eskandar Baig, der Kanzleibeamte der Safawiden, berichtet in seinem Geschichtswerk über diese Dynastie, daß unter den berühmten Künstlern in der Regierungszeit des Tahmāsb I. (1513-76) ein beispielloser Schahname-Sänger (Šāhnāme-h'vān) namens Moulānā Fatḥī gewesen sei, der diese Kunst zum höchsten Grade der Vollkommenheit gebracht habe (Tārīḥ-e 'Alamārā-ye 'Abbāsī, Bd. I, S. 191).

X. SCHLUSSBETRACHTUNG

"Ein erhabener, edler Stil, eine einfache, wohl lautende, wie Musik klingende Sprache, eine gewaltige, wohl ins Übernatürliche aber nicht ins Unnatürliche ausschweifende Phantasie, ein sittlicher Ernst, mit schöner Menschlichkeit gepaart, ein tief religiöser Sinn, höchstes Nationalgefühl, das sind die Züge, die den Dichter und seine Dichtung kennzeichnen."¹ Dies ist eines der vielen Lobesworte, die von den Gelehrten verschiedener Nationen und Zeitalter Firdousi entgegengebracht worden sind. In drei Jahrzehnten unermüdlicher Arbeit schuf Firdousi sein gewaltiges Lebenswerk von etwa sechzigtausend Doppelversen, das ihn nach Zarathustra zum größten Erzieher seines Volkes machen sollte.

In Firdousi verspüren wir den Erzieher Zarathustra. Ohne die größere Bedeutung des alten Propheten für die iranische Geistesgeschichte zu verkennen, können wir ähnliche Züge in der Wirkung, die von diesen beiden Persönlichkeiten ausgegangen ist, erkennen. Zarathustra formte in den Anfängen des ersten Jahrtausends vor Christus - einer Zeit, die als Beginn der iranischen Kultur angesehen werden kann - die alten kultischen Volksreligionen zu einer neuen Religion, die die geistige Voraussetzung für die Entstehung der iranischen Reiche bildete. Seine Lehre hat dann über tausend Jahre dem Leben der Iranier

1) Paul Horn, Geschichte der persischen Literatur (Leipzig, 1901), S. 89. - Zur Lebensgeschichte Firdousis sowie zum literarischen Wert seines Werkes, die hier nicht erörtert werden können, vergleiche man u.a. Nöldeke, Epos, S. 19ff.; Şafâ, Hamâse, S. 162ff. und Cl. Huart/H. Massé, 'Firdawsî', EI2.

Form und Inhalt gegeben und selbst im islamischen Iran nicht aufgehört - wenn auch latent - nachzuwirken. Firdousi gab dann einem bedeutenden Teil der Heldengeschichten Irans, die ihre geistig-moralische Färbung wohl Zarathustra verdanken, eine erhabene poetische Gestalt und versah sie so mit neuer Lebens- und Wirkungskraft. In diesem Sinne setzt er das Werk Zarathustras fort.

Dieser Zusammenhang wird uns noch deutlicher erscheinen, wenn wir dem Ursprung der iranischen Heldensagen genauer nachgehen.

Barthold sieht den Grund für die Entstehung der umfangreichen Heldenepen Irans, von denen das Schahname von Firdousi nur einen Teil bildet, in dem Fehlen einer glaubwürdigen Geschichte.¹ Zu dieser Annahme hat ihn offenbar die Tatsache verleitet, daß nach dem Verlorengehen der wohl in geschriebener Form vorhanden gewesenen Darstellungen der Geschichte Irans die Heldensagen als wirkliche Geschichte angesehen wurden.² Der eigentliche Grund liegt jedoch unseres Erachtens vielmehr in einem uralten religiösen Glauben der Iranier, nämlich dem Kult der Ahnengeister, der Fravašis des Avesta. Der Verehrung der unsterblichen Ahnengeister der Gläubigen ist dort ein be-

- 1) "Das iranische Volk besaß, ebenso wie das ihm verwandte indische, in vorislamischer Zeit fast nichts von glaubwürdiger Geschichte. Aber gerade aus diesem Grunde dauerte die Periode des epischen Schaffens in Iran länger als in den meisten anderen Ländern und fand das nationale Epos größere Bedeutung bei den Gebildeten." ('Zur Geschichte des persischen Epos', deutsch von H.H. Schaefer, ZDMG, Bd. 98 (1944), Heft 1, S. 121).
- 2) Daß die Iranier bereits in der vorislamischen Zeit eine beachtliche Geschichtsschreibung hatten, auf welche neben den griechisch-römischen Quellen auch die vielen Inschriften hindeuten, hat schon F. Spiegel überzeugend nachgewiesen (Iranische Alterthumskunde, Bd. I, S. 485f.). Auch Spuler nimmt zu dieser Frage Stellung und kommt zu demselben Ergebnis wie Spiegel (Iran in frühislamischer Zeit, S. XV).

sonderes, ausführliches Kapitel, der Fravartīn-Yašt, gewidmet. Sie werden als starke Wesenheiten vorgestellt, "die bei den blutigen Streiten zu rufen (sind), die bei den Schlachten zu rufen (sind), . . . die den Rufenden den Sieg schenken . . . ¹, (die) ein zahlreiches Heer bilden, mit umgürteten Waffen, mit entfalteten Bannern, . . . "². Der Fravaši-Kult hat seinen Ursprung in der Mithra-Religion, von der aus er auch später in den Zoroastrismus eingegangen ist.³ Geiger weist folgerichtig darauf hin, daß "der Familienstolz des ostiranischen Volkes ein überaus lebhafter war. Dementsprechend spielt auch der Manenkultus eine sehr wichtige Rolle."⁴ Er ist aber noch weiter gegangen und hat einen Zusammenhang zwischen dem Manenkult und der Heldenverehrung erblickt: "Einzelne Familien oder Geschlechter huldigten wohl dem gemeinsamen Stammvater, ganze Stämme ihrem Urheber und dem Begründer ihrer Macht, so verband sich mit dem Manendienste ein Heroenkultus."⁵ Daraus zieht er jedoch nicht die Konsequenz, den Ursprung der Heldensagen aus dem Ahnenkult herzuleiten. - Den besten Beweis dafür, daß die Heldenverehrung, aus der die ganzen Heldengeschichten hervorgegangen sind, mit dem Ahnenkult eng zusammenhing, finden wir im Avesta, und zwar darin, daß unter den zu verehrenden Fravašis der Frommen auch

1) Yt. 13. 23-24.

2) Yt. 13. 37 (Übersetzung von Fritz Wolff).

3) Vgl. H.S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, S. 64 und 298. - Wie tief die Verehrung der Ahnengeister im Glauben der Iranier verwurzelt war, geht aus einem Bericht Al-Birūnī's hervor: An den Feiertagen Fravardaġān stellte man Speisen und Getränke für die Geister der Ahnen bereit und schmückte die Häuser, da man glaubte, daß sie für diese Tage zu ihren Familien zurückkehren, um sie mit ihnen zu verbringen (Al-Birūnī, The Chronology of Ancient Nations, übers. v. C.E. Sachau (London, 1879), S. 210). Vgl. auch Widengren, Die Religionen Irans, S. 21f.

4) Ostiranische Kultur, S. 287.

5) Ibid., S. 288.

eine Reihe von Helden, die im Schahname vorkommen, genannt werden.¹ Auch die epische Sprache und die poetische Schönheit dieses Yašts stellt eine Parallele zu den Helldengesängen dar.² Welche Wirkung dann dieser Kult auf die Mythisierung der geschichtlichen Personen gehabt hat, sehen wir am deutlichsten an den Legenden um Kyros den Großen.³

So bewirkt die in der Religion verwurzelte Verehrung der Ahnengeister in Iran die Entstehung der Heroensagen, die ihre schönste Gestalt im Schahname von Firdousi gefunden haben, das - um mit Nöldeke zu sprechen - "ein Nationalepos, wie es in der Weise kein anderes Volk besitzt", darstellt.⁴

Sind die nationalen Epen Irans aus dem Geiste der Religion entstanden, so hat ihr Fortleben im Volke wiederum zur späteren Ausbildung verschiedener religiöser Bräuche in der islamischen Zeit geführt. Die Erforschung der altiranischen Elemente in der Schia, der offiziellen islamischen Glaubensrichtung Irans, wäre ein lohnendes Thema für eine spezielle Untersuchung; hier sei jedoch nur ein

1) Vgl. Yt. 13. 99, 101, 103, 131, 132.

2) Nyberg schreibt: "Die Strophen des Avesta von den Fravašis gehören in ihrer Art zu den schönsten und großartigsten in der ganzen religiösen Weltliteratur. Will man sehen, was der Kult der Ahnengeister wirklich religiös bedeutet, wenn er am höchsten entwickelt ist, so lese man den Fravaši-Yašt." (a.a.O., S. 299).

3) Die Geburt und Kindheit des Kyros erzählt Herodot völlig im Geiste der Sage (Historien, I, 107ff.). Xenophon schreibt, daß er "noch heutzutage in Sage und Lied gefeiert wird" (Cyropädie, übers. v. C.H. Dörner, I, 2, 1). Die Bekanntschaft mit diesen Sagen hat Xenophon so beeindruckt, daß er in seinem erzieherischen Hauptwerk versucht, Kyros zu einem idealen Vorbild für seine hellenischen Landsleute zu machen.

4) Geschichte der Perser und Araber, S. XIV. Diese Ansicht Nöldekes teilen auch Barthold (a.a.O., S. 121) und Massé (Firdousi, S. 283), indem sie ihn zustimmend zitieren.

Punkt berührt, der mit der Heldenverehrung in den nationalen Epen in engem Zusammenhang steht, nämlich der Heiligenkult der Schiiten. Den Höhepunkt dieses Kultes bilden die Trauerprozessionen für die "sündenfreien" Imāme der Schia, welche an die Trauerzeremonien für die gefallenen Helden wie Īrağ, Sohrāb, Siyāvōš und Esfandiyār im Schahname erinnern.¹ Siyāvōš, den leidenden Helden und Esfandiyār, den größten Märtyrer der zarathustrischen Religion², kann man wiedererkennen in der Gestalt des dritten Imāms und größten Märtyrers der Schia, Ĥusain, und die Trauerzeremonien für Siyāvōš und Esfandiyār, wie Fir-dousi sie berichtet, sind im Grunde dieselben wie die, die jedes Jahr von den Schiiten für den Imām Ĥusain ver-

1) Vgl. Sch., 5/ 429ff.; 12c/ 982ff.; 12d/ 2352ff.; 15d/ 1528ff.

2) Die Fravaši des frommen und tapferen Spentōdāta (Esfandiyār im Schahname) werden im Yašt 13. lo3 verehrt. - Das Motiv des Kampfes zwischen Esfandiyār und Rostam, der zum Tode des ersteren führt, ist im Schahname nicht religiöser Art, da nach den Angaben Daqīqīs in diesem Buch Rostam und seine Familie früher den zoroastrischen Glauben von Goštāsp angenommen hatten (Sch., 15/ 980-87). Doch spielt Rostam in dem Rededuell, das dem Kampf mit den Waffen vorausgeht, auf diesen Glaubensunterschied an, wenn er zu Esfandiyār sagt:

Ĉe nāzi be-d-in tāğ-e goštāspi
Be-d-in tāze ā'in-e lohrāspi

Was rühmst du dich der Krone Goštāsp,
dieses neuen Glaubens von Lohrāsp? (Sch., 15d/ 748)

(König Lohrāsp war der fromme Großvater Esfandiyārs, der als einer der ersten die Religion Zarathustras angenommen hatte.)

Dīnavarī (gest. um 895 n.Ch.) gibt als Motiv dieses Kampfes die Religionsverschiedenheit der beiden Helden an (Ahbar ut-tiwāl, hg. 'A. 'Amir (Kairo, 1960), S. 25). Da auch die Motive, die das Schahname hierfür angibt, d.h. die Bosheit und List von König Goštāsp seinem Sohn Esfandiyār gegenüber, im Laufe der Erzählung nicht ganz überzeugend wirken, läßt es sich vermuten, daß die religiöse Unstimmigkeit das ursprüngliche Motiv dieses Kampfes gewesen ist und man sie später in den Hintergrund stellte, um das religiöse Ansehen des so beliebten Helden Rostam zu retten.

anstaltet werden.¹ So ist die Annahme berechtigt, daß die Heiligenverehrung der Schia den alten Heldenkult fortsetzt, wenn auch mit einer der neuen Religion gemäßen Prägung.² Lebt nun der zoroastrische Held Esfandiyār in der Gestalt des dritten Imāms der Schia, so lebt in dem gläubigen Schiiten Firdousi Zarathustra weiter.

Das Ziel, das Firdousi bei der Bewältigung seiner Riesenaufgabe vorschwebte, dürfte man aus seinem Werk und Leben heraus als das eines Volkserziehers bezeichnen. Die politische und kulturelle Befreiung des Landes vom Joch

- 1) Im Schahname wird nach der Schilderung der Trauersitten anlässlich des Todes von Esfandiyār hinzugefügt:

Az ān-pas be sāli be har barzanī
Be Irān ḥorūši bod-o šivani

Ze tīr-e gaz-o band-o dastān-e Zāl
Hamī mūye kardand besiyār sāl

Danach ein Jahr lang in jeder Straße
in Iran gab es Jammer und Wehklagen;

über den Tamariskenpfeil und den Betrug und die
List des Zāl

weinte man viele Jahre lang. (Sch., 15d/ 1611-12)

(Auf die Bitte Zāls hin lehrte Šimorǧ Rostam, daß er den durch den rechten Glauben gefeiten Esfandiyār nur mit einem Pfeil aus dem Holz einer bestimmten Tamarisken, den er ihm ins Auge schießen müsse, töten könne (Sch., 15d/ 1235ff.).)

Auch für Siyāvōš sollen jährliche Trauerzeremonien stattgefunden haben; dies bezeugt Naršahī in seiner Geschichte von Bohārā, indem er sagt, daß die Zoroastrier von Bohārā seine Begräbnisstätte in dieser Stadt heilighielten und zu Beginn eines jeden Jahres vor Sonnenaufgang an seinem Grabe ihm zum Gedenken Opfer darbrachten. Die Einwohner dieser Stadt hätten Klagelieder für Siyāvōš gehabt, die überall bekannt waren (The History of Bukhara, S. 23). - Über die Totenklage s. auch oben S. 21f.

- 2) Über die altiranischen Motive in den Trauerzeremonien für die Märtyrer der Schia vergleiche man weiter D. Monchi-Zadeh, Ta'ziya. Das persische Passionsspiel (Uppsala, 1967), S. 8ff. und Hildegard Müller, Studien zum persischen Passionsspiel (Diss., Freiburg i. Br., 1966), besonders S. 182ff.

der Kalifenherrschaft war das angestrebte Ideal der Iranier in den vorangegangenen Jahrhunderten gewesen und erst nach harten und langen Kämpfen erreicht worden. Zur Zeit Firdousis galt es nunmehr, die errungenen Erfolge zu bewahren, sie zu nutzen und die kommenden Generationen an ihnen teilhaben zu lassen. Dieser Aufgabe hat der Dichter des Schahname unter seinen Zeitgenossen am besten Rechnung getragen, indem es ihm gelang, die Kultur seiner Nation tief in ihrer großen Vergangenheit wurzeln zu lassen und seinem Volke dadurch Vertrauen auf die Zukunft zu geben.¹

Der Wichtigkeit seiner Aufgabe war sich Firdousi völlig bewußt; die Tatsache, daß er seine Arbeit, die er bereits mit etwa fünfunddreißig Jahren begann, trotz ungünstiger Verhältnisse bis zu seinem Lebensende fortsetzte und zur Vollendung führte, ist ein hinreichender Beweis hierfür. Indessen fehlt es auch nicht an direkten Äußerungen im Schahname, die das Verhältnis des Dichters zu seiner Arbeit deutlich zeigen:

Diese uralten Sagen durch mich
werden erneuert für die Gemeinschaft (der Menschen).

Wenn mein Leben lang sein wird
(und ich) lange in diesem blühenden Garten [der Welt]
bleibe,

wird ein fruchttragender Baum von mir hinterlassen,
dessen Früchte der Stolz der Wiese [des Gartens]
sein werden.²

- 1) "In ihnen [den Worten Firdousis] hatte das ganze persische Volk, hatten Adlige und Städte, hatten Handwerker und Bauern jenes 'Instrumentum' in Händen, das der Spiegel ihrer selbst war, das sie sich voll und ganz als Iraner erkennen ließ." (Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, S. 236).
- 2) Kohan gašte in dāstān-hā ze man
Hamī nou šavad bar sar-e aŋōman
Agar zendegānī bovad dīr-yāz
Dar in vīn-e ḥorram bemānam derāz
Yekī mīve dārī bemānd ze man
Ke nāzad hamī bār-e ū bar čaman (Sch., 12d/ 9-11)

Den Sinn seines Lebens sieht Firdousi in der Erfüllung der Aufgabe, die er sich vorgenommen hat:

Ich wünsche mir vom gerechten einzigen Gott,
daß ich solange in der Welt bleibe,
bis ich das Buch der alten Könige
gestalte durch mein schönes Wort.

Danach ist der Körper des Lebenden dem Staub geweiht
(und) die sprechende Seele [der Geist] dem ewigen
Ort des Reinen.¹

Er ist überzeugt, daß er als der Dichter des Schahname unsterblich sein wird:

Wenn dieses ruhmreiche Buch beendet ist,
wird das ganze Land von mir sprechen;

danach sterbe ich nicht mehr; denn ich bleibe lebendig,
da ich die Saat des Wortes ausgestreut habe.²

Und ebenso ist er sich der Unvergänglichkeit seines Wertes bewußt:

Die bestehenden Bauten werden zu Ruinen
durch Regen und Sonnenstrahl;

aus meinem Gedicht habe ich ein hohes Schloß errichtet,
das durch Wind und Regen keinen Schaden erleidet.

An diesem Buch werden Jahre vorübergehen;
jeder, der Verstand hat, wird es lesen.³

- 1) Hamī h̄vāham az dādgar yek Hodāy
Ke čandān bemānam be gīti beḡāy
Ke in nāme-ye šahriyārān-e piš
Bepaivandam az h̄ub goftār-e h̄viš
Az ān-pas tan-e ḡānevar hāk rā-st
Soḡan-gūy ḡān mačden-e pāk rā-st (Sch., 14/ 899-901)
- 2) Čo in nāmvar nāme āyad be bon
Ze man rūy-e kešvar šavad por soḡon
Namīram az ān-pas ke man zende-am
Ke tohm-e soḡan-rā parākande-am (Sch., 43/ 3851-52)
- 3) Benā-hā-ye ābād gardad harāb
Ze bārān-o az tābeš-e āitāb
Pai afkandam az nazm kāhī boland
Ke az bād-o bārān nayābād gazand
Bar in nāme bar sālyān bogzarad
Hamī h̄vānad ān kas ke dārad herad
(Sch., 13g/ 64-66)

So kann er nach der Vollendung seines Werkes sagen:

In diesen dreißig Jahren ertrug ich viel Mühe,
den Persern schenkte ich Leben mit diesem persischen
Wort.¹

Der Wert des Schahname als eines kulturellen Faktors im Leben des iranischen Volkes ist unschätzbar. Arthur Upham Pope schreibt mit Recht über Firdousi: ". . . like Homer, he has become a national institution and his poem an integral part of the national life. No poet has ever dominated the consciousness of a whole race more thoroughly and none for so long a period. . . . He has been a supreme teacher; to him the whole nation has gone to school, and his instruction has been sound and inspiring."² - Konkrete Beispiele seiner speziell erzieherischen Wirksamkeit in den tausend Jahren nach dem Tode des Dichters sind jedoch schwer zusammenzustellen. Hier gilt vielmehr das Wort Eduard Sprangers: "Mir ist es immer aufgefallen, daß die Historiker der Pädagogik zwar sorgsam darüber berichten, welche Erziehungsideale ein großer Pädagoge oder eine ganze Epoche aufgestellt hat; daß sie aber niemals untersucht haben, in welchem Grade das Gewollte erreicht worden ist. Fast möchte man daraus schließen, daß es für die Menschen selbstverständliche Pflicht ist, sich um die Erziehung der kommenden Generationen zu bemühen. Ob die Saat aufgeht, wird kaum geprüft."³ - Nichtsdestoweniger wollen wir versuchen, die wichtigsten Punkte des vielseitigen Einflusses von Firdousi auf die Nachwelt im folgenden kurz zu skizzieren.

Firdousi hat im Bereich der epischen Dichtung eine

- 1) Basī rang bordam be-d-in sāl sī
‘Aḡam zende kardam be-d-in pārsī (Sch., S/ 60)
- 2) 'The Influence of Firdausi in Persia', The Near East and India, Firdausi Supplement (London, 1934), S. 8.
- 3) 'Macht und Grenzen des Einflusses der Erziehung auf die Zukunft', Pädagogische Perspektiven (Heidelberg, 1951), S. 1.

lange Reihe von mehr oder weniger nennenswerten Nachahmern gefunden, und zwar in der Zeit von einem halben Jahrhundert nach seinem Tode bis in das letzte Jahrhundert. Es ist allgemein bekannt, daß keiner dieser Poeten ein dem Schahname vergleichbares Werk hervorgebracht hat, obwohl sie zum Teil ihre Themen aus den echten nationalen Überlieferungen schöpften, die Firdousi nicht oder nur beiläufig behandelt hatte.¹ Diese Arbeiten, die oft einem Herrscher gewidmet wurden oder gar auf seinen Wunsch hin entstanden, haben ihrerseits dazu beigetragen, den Einflußbereich des Schahname zu erweitern und zu vertiefen.

Der Einfluß des Schahname als eines so umfangreichen und dichterisch schönen Werkes ist für die Bereicherung der persischen Sprache und Poesie so bedeutsam, daß er nicht genug betont werden kann. Die ganze persische Literatur nach Firdousi wimmelt von Bildern und Begriffen, die seinem Werk entlehnt sind.

Die Lehrdichtung, eine der wichtigsten Gattungen der persischen Poesie, findet nach einem Aufschwung, den sie bereits vor Firdousi und besonders in der Dichtung des großen Meisters Rūdakī erlebt hatte, ihren ersten Höhepunkt im Schahname. Diese Kunst hat Jahrhunderte später Saʿdī - nicht zuletzt unter dem Einfluß Firdousis - zu einer in der persischen Literatur bisher unerreichten Höhe geführt.²

1) Eine ausführliche Darstellung dieser Werke findet sich bei Šafā, Hamāse, S. 269-365.

2) Hermann Ethé schreibt: ". . . schon vor Rūdakī und anderen Sāmānidendichtern besitzen wir Beispiele praktischer Weisheitslehren in kurzen treffenden Sinnsprüchen - aber erst Firdausis Zeitalter brachte, wie so manchen anderen Zweig der Dichtkunst, so auch diesen zu voller Blüte; jene tiefsinnigen Betrachtungen über Welt- und Menschenschicksal, die sich wie ein rother Faden durch das ganze Schahname ziehen, fielen gleich einem befruchtenden Regen auf dieses bisher noch wenig angebaute Erdreich, und es ist daher kein blosser Zufall, daß bald nach dem Tode des großen Meisters von

Damit hängt auch der Einfluß Firdousis auf die später entstandenen Fürstenspiegel wie Qābūs-nāme und Siyāsat-nāme zusammen. Daß die iranischen Helden- und Königsgeschichten nach dem Schahname bereits in der vorislamischen Zeit immer als ein Lehrbuch für die Prinzenenerziehung und als Fürstenspiegel betrachtet wurden, haben wir bereits dargestellt.¹ - Als der Dichter zwanzig Jahre nach dem Beginn seiner Arbeit diese zum größten Teil schon fertiggestellt hatte, widmete er sie dem ostiranischen Herrscher Maḥmūd von Ġazna.² An einer Stelle charakterisiert Firdousi sein Werk und den Zweck dieser Widmung mit folgenden Worten:

Sein [Maḥmūds] Andenken hinterlasse ich der Welt,
das, solange es Menschen gibt, nicht vergessen wird,
mit diesem Buch der früheren Könige,
der Großen und kriegerischen Ritter der Vergangenheit.
Es [das Buch] ist ganz Kampf und Fest und Weisheit
und Rede,
(und Schilderung) vieler vergangener alter Zeiten;
ebenso (ist es) Wissen und Glaube, Tugend und Einsicht,
sowie auch Wegweisung für die jenseitige Welt.
(Es handelt) von den Dingen der Alten, die ihm [Maḥmūd]
gefallen,
und für diesen Tag [dieses Leben] ihm Nutzen bringen;
welche für ihn ein Andenken jener Erhabenen sind
und auch die Gefährten seines Lebens sind.³

Tūs die ersten Früchte am Baume der ethisch-didaktischen Poesie zur Reife gediehen." ('Neupersische Literatur', GirPh., Bd. II, S. 277f.).

- 1) S. oben S. 103f. und 132.
- 2) Sch., 15b/ 19ff. Zum Verhältnis des Dichters zu Maḥmūd und zur Chronologie seines Werkes vergleiche man am besten Ṣafā, Hamāse, S. 162ff.
- 3) Az ū yādegārī konam dar ġahān
Ke tā hast mardom nagardad nehān
Be-d-īn nāme-ye šahriyārān-e piš
Bozorgān-o ġangī savārān-e piš
Hame razm-o bazm ast-o rāy-o sohan
Gozašte basī rūzgār-e kohan
Hamān dāneš-o dīn-o parhīz-o rāy
Hamān rah-nemūnī be dīgar sarāy

Hier ist mit Deutlichkeit auf den Charakter des Werkes als eines Fürstenspiegels hingewiesen.

Diese Wertschätzung seines Werkes bringt der Dichter noch des öfteren zum Ausdruck, indem er die großen Gestalten der Vergangenheit als Vorbilder für die Gegenwart hinstellt. So sagt er einmal:

Wenn du Lob nach deinem Tode wünschst,
mußt du, o Gekrönte, Besonnenheit besitzen,

wie nach dem Tode NÖŠİrvān
seine Gerechtigkeit durch mein Wort erneuert wurde.¹

Als ein Buch der ethischen Belehrung für den Herrscher,
aber auch für die Leser, setzt das Schahname die Tradition

Ze ōİzī k-az İŠān pasand āyadaš
Hamīn rūz rā sūdmand āyadaš

K-az ān bar-tar-ān yādgarāš bovad
Hamān mūnes-e rūzgarāš bovad

(Sch., 15e/ 21-26)

- 1) Ō hVāhī setāyeš pas az marg-e to
Herād bāyad ai tāgvar barg-e to
Ōnān k-az pas-e marg-e NÖŠİrvān
Be goftār-e man dād-e ū šod gāvān

(Sch., 41/ 1769-70)

Sa^cdī versteht das Schahname als ein Buch zur Ermahnung der Herrscher:

Īn ke dar šahnāme-hā āvarde-and
Rostam-o rū'ine tan Esfandiyār

Tā bedānand īn ḥodāvandān-e molk
K-az basi ḥalq āst donyā yādegār

Īn-hame raftand-o mā ai šūh ōašm
Hič nagreftīm az İŠān e^ctebār

Daß man in den Königsbüchern erzählt hat
(über) Rostam und den erzleibigen [gefeiten] Es-
fandiyār,

(ist deshalb geschehen,) damit diese Herren der
Königreiche wissen,
daß die Welt von vielen Menschen hinterlassen wor-
den ist.

Diese sind alle vergangen, o Vermessener,
und wir haben aus ihrem Schicksal keine Lehre gezogen.

(Kolliyāt-e Šāh Sa^cdī, bearb. v. M.A. Forūgī (Teheran,
o.J.), S. 449).

der sassanidischen Andarz-Literatur fort.¹ Diese Literaturgattung hat vor allem durch die arabischen Übersetzungen von Ibn al-Muqaffa^c aus dem Pahlavi die islamischen Fürstenspiegel und die Adab-Literatur stark beeinflusst.²

Die politische Wirkung des Schahname durch die Belegung des nationalen Gefühls der Iranier ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Noch im 17. Jahrhundert betrachtet der bereits erwähnte Historiker Eskandar Baig nach dem Vorbild des Schahname die Kriege zwischen den Safawiden und den Usbeken im Nordosten Irans als iranisch-türanische Kämpfe.³

Firdousi selbst hat völlig nach dem Vorbild seiner Idealhelden gelebt. Er beginnt seine Arbeit als ein wohlhabender junger Mann, setzt sie mit einer heldenhaften Ausdauer und der Ungunst der Umstände zum Trotz über drei Jahrzehnte hinweg fort bis zu seinem Lebensabend, den er als ein armer Greis beendet. Zu dieser Aufopferung und Treue zum eigenen Ideal kommen hinzu die höchste Moral, Aufrichtigkeit, Würde, Weisheit und Liebe zum Volk und zum Vaterland, die auf jeder Seite seines großen Werkes bezeugt sind. Sein Mut und seine Tapferkeit grenzen an die Verwegenheit seiner legendären Helden. Er bekennt sich

- 1) Über die literarische Gattung 'Andarz' oder 'Pandnāmak' im vorislamischen Iran vgl. E. West, 'Pahlavi Literature', GirPh., Bd. II, S. 111ff. und Jehangir C. Tavadia, Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier (Leipzig, 1956), S. 103ff.
- 2) Vgl. Ghazālī's Book of Counsel for Kings (Naṣīhat al-Mulūk), transl. by F.R.C. Bagley (London, 1964), S. X und LVI (Einleitung des Übersetzers); H. Ethé, a.a.O., S. 346ff. und Heribert Busse, a.a.O., S. 13 und 16.
- 3) A.a.O., S. 54 und 58. Der Einflusbereich des Schahname war im 16. Jahrhundert so groß, daß der osmanische Sultan Selīm sich in einem Brief an seinen Gegner, den Safawidenherrscher Ismā'īl mit den legendären Königen Ferēdūn und Kai Ḥosrou und seinen Rivalen mit den Königen Žabḥāk und Afrāsiyāb vergleichen konnte (N. Fal-safi, 'Čang-e Čalderān', Čand maqāle-ye tāriḫi va adabi (Teheran, 1342/1963), S. 31).

in aller Offenheit zu seinem in der damaligen Zeit des religiösen Fanatismus geradezu als ketzerisch geltenden schiitischen Glauben, und nicht genug damit - er verteidigt, ja verherrlicht in seinem Werk die verfolgte Religion seiner Ahnen, den Zoroastrismus, und schließlich läßt er sich mutig in eine offene Feindschaft mit Maḥmūd, dem mächtigsten Herrscher der Zeit, ein. So gab sein Leben Anlaß genug dazu, bald nach seinem Tode seine Lebensgeschichte mit allerlei Legenden auszumalen. Kaum fünfzig Jahre nach dem Tod des Dichters erzählt der Verfasser der Tārīḥ-e Sīstān folgende Geschichte über seinen Bruch mit Maḥmūd: "Bulqāsīm Firdousi schrieb das Schahname in Gedichtform und widmete es Sulṭān Maḥmūd und trug es diesem einige Tage vor. Maḥmūd sagte: 'Das ganze Schahname ist nichts als die Geschichte von Rostam, und in meinem Heer gibt es tausend Männer wie Rostam.' Bulqāsīm sagte: 'Lang lebe der Herrscher. Ich weiß nicht, wieviele Männer wie Rostam es in seinem Heer gibt; ich weiß aber, daß Gott der Erhabene sich keinen anderen Diener wie Rostam schuf.' Dies sagte er, küßte den Boden und ging. König Maḥmūd sagte zum Minister: 'Dieser Mann nannte mich indirekt einen Lügner.' Der Minister sagte: 'Ihn muß man töten.' Soviel man ihn aber auch suchte, man fand ihn nicht."¹

Somit ist Firdousi durch sein beispielhaftes Leben nicht weniger ein Lehrer als durch seine Worte; in ihm begegnen wir der Verkörperung eines wahren Vorbilds. Wie

- 1) Tārīḥ-e Sīstān, S. 7-8. Dieses Buch besteht aus zwei von verschiedenen Verfassern anonym geschriebenen Teilen. Der ältere Teil ist um 445/1054 und der zweite um 725/1325 entstanden (vgl. die Einleitung des Herausgebers). - Die Geschichte hat man sicherlich nach einer Szene des Schahname erdichtet, nämlich nach der, in welcher der Schmied Kāve in den Palast des Tyrannen Zappāk eindringt, nach harten Anklagen das erzwungene Beglaubigungsschreiben der Reichsgroßen über die gerechte Regierungsführung des Königs zerreißt und sodann den Königspalast verläßt, um einen Volkskampf gegen den Tyrannen zu organisieren (Sch., 5/ 196ff.).



Johannes Hessen sagt, dient der Mensch der Gemeinschaft auf zwei Arten: einmal durch seine Arbeit und sein Schaffen, die er einen Dienst des Tuns oder Wirkens nennt, und sodann dadurch, "daß der Mensch durch sein Sein, sein Wesen, seine Persönlichkeit Bedeutung gewinnt für die Gemeinschaft. Sein Personsein ist so geartet und gestaltet, daß von ihm ein sittlicher Einfluß, eine seelenformende Kraft ausgeht. Der Mensch wirkt auf die Gemeinschaft, indem er anderen zum Vorbild wird, dem sie nacheifern."¹ Diese beiden Arten von Dienst hat Firdousi Generationen seines Volkes in vortrefflicher Weise erwiesen.² Er ist als Dichter, Lehrer und Vorbild ein wahrer Erzieher des iranischen Volkes.

-
- 1) Die Bedeutung des Vorbildes für die Erziehung (Bonn, 1946), S. 3.
 - 2) So schreibt Massé: "En effet, de quelque manière qu'on l'examine, Firdousi paraît grand homme, à la fois par son oeuvre immense et par l'exemple que propose l'éminente dignité de sa vie." (Firdousi, S. 290).

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

- AirWb: s. Bartholomae.
- Aischylos: "Die Perser", in: Die Tragödien, übers. v. Heinrich Voß. Hamburg: Fischer, 1961.
- Āl-e Aḥmad, Ġalāl: Ġarb-zadegī. Teheran, 1341/1962.
- Avesta : Die heiligen Bücher der Parsen, übers. v. Fritz Wolff. Nachdruck, Berlin, 1960.
- Badi', A.M.: Les Grecs et les Barbares : L'autre face de l'histoire. Lausanne, 1963.
- Bahār, Malik uš-Šu'arā: Ferdousī-nāme, hg. M. Golbon. Teheran, 1345/1966.
- Bal'amī, M.: Chronique de Ṭabarī, traduite sur la version persane d'Abou-'Alī Moḥ. Bel'amī par H. Zotenberg. 4 Bände, Paris, 1867-74.
- Barthold, Wilhelm: "Zur Geschichte des persischen Epos", deutsch v. H.H. Schaeder. In: ZDMG, Bd. 98 (1944), Heft 1, S. 121-57.
- Bartholomae, Christian: Altiranisches Wörterbuch (zit. als AirWb). 2. unveränderte Auflage, Berlin, 1961.
- Benveniste, E.: "Le Texte du Draxt asūrīk et la versification pehlevie". In: JA, Bd. 217, Paris, 1930, S. 193-227.
- : "Le Mémorial de Zarēr, poème pehlevi mazdéen". In: JA, Bd. 220, Paris, 1932, S. 245-93.
- Bīrūnī: The Chronology of Ancient Nations, an English version of the arabic text of the Athār-ul Bākya of Albīrūnī, translated and edited, with notes and index, by C.E. Sachau. London, 1879.
- Browne, Edward G.: A Literary History of Persia. 4 Bände, Nachdruck, Cambridge, 1956-59.

- Busse, Heribert: Fürstenspiegel und Fürstenethik im Islam. In: Bustan (Ztschr.), hg. Hammer-Purgstall-Gesellschaft Wien. Heft 1 (1968), 9. Jg., S. 12-19.
- The Cambridge History of Iran. Vol. V: The Saljuq and Mongol Period, ed. J.A. Boyle. Cambridge, 1968.
- Christensen, Arthur: "La Légende du sage Buzurjmīr". In: Acta Orientalia, Bd. VIII, Lugduni Batavorum, 1930, S. 81-128.
- : "Die Iranier". In: Kulturgeschichte des alten Orients, hg. A. Alt u.a., 3. Abschnitt, 1. Lieferung, München, 1933.
- : Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. I. und II. Teil, Stockholm und Leiden, 1917 und 1934.
- : L'Iran sous les Sassanides. Copenhague - Paris, 1936.
- : Essai sur la démonologie iranienne. København, 1941.
- La Civilisation Iranienne: s. Massé.
- Clemen, Carl: Die griechischen und römischen Nachrichten über die persische Religion. Gießen, 1920.
- Dehkhodā, Ali-Akbar: Loghat Nāma (Encyclopédie persane), sous la direction de M. Mo'īn. Teheran, 1325-/1946-.
- Dīnavarī, Abū Ḥanīfa: Aḥbār uṭ-ṭīwal, hg. 'A. 'Amir. Kairo, 1960.
- EI = Enzyklopädie des Islam. 4 Bände nebst Erhänzungsband, Leiden - Leipzig, 1913-38.
- EI₂ = Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition, Leyde - Paris, 1954-.
- Eqbāl, 'Abbās: Tārīḥ-e mofaṣṣal-e Īrān az estīlā-ye moḡol tā e'ṯlān-e Mašrū'īyyat. Bd. I, 2. Aufl., Teheran, 1341/1962.
- Es-kandar Baig Torkamān: Tārīḥ-e 'Ālamārā-ye 'Abbāsī, hg. Iraḡ Afšār. 2 Bände, Teheran, 1334-35/1956-57.
- Ethé, Hermann: "Neupersische Literatur". In: GirPh, Bd. II, Straßburg, 1896-1904, S. 212-368.
- Falsafī, N.: Čand maqāle-ye tārīḥī va adabī. Teheran, 1342/1963.

- Farmer, Henry George: "The Music of Islam". In: New Oxford History of Music, vol. I: Ancient and Oriental Music, ed. Egon Wellesz. Nachdruck, London, 1960.
- Ferdousī-nāme-ye Mehr (Abhandlungen verschiedener Autoren über Firdousi). Nr. 5 und 6 der Zeitschrift Mehr, 2. Jg., Teheran, 1313/1934.
- Fichtner, Horst: Die Medizin im Avesta. Leipzig, 1924.
- Firdousi, Ḥakīm Abulqāsim: Schahname, hg. M. Dabīrsiyāqī. 6 Bände, 2. Aufl., Teheran, 1344/1965.
- : Šāhnāme-ye Ferdousī, kritische Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der Sowjetunion. Bisher 6 Bände, Moskau, 1963-.
- Gāthā : Sorūd-hā-ye mīnovī-ye paigambar-e Īrān Sepitāmān Zartošt, hg., übers. u. erl. v. E. Pūredāvūd. [Neudruck], Teheran, 1329/1950.
- Geiger, Wilhelm: Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen, 1882.
- Geldner, K.F.: "Awestaliteratur". In: GirPh, Bd. II, Straßburg, 1896-1904, S. 1-53.
- Ghazālī's Book of Counsel for Kings (Naṣīḫat al-Mulūk), transl. by F.R.C. Bagley from the Persian Text. London, 1964.
- GirPh = Grundriß der iranischen Philologie, hg. W. Geiger und E. Kuhn. 3 Bände, Straßburg, 1895-1904.
- Goethe: West-östlicher Divan, hg. u. erl. v. Ernst Beutler unter Mitwirkung v. H.H. Schaeder. Leipzig, 1945.
- Gräf, Erwin: Jagdbeute und Schlachtier im islamischen Recht : Eine Untersuchung zur Entwicklung der islamischen Jurisprudenz. Bonner Orientalistische Studien N.S. Bd. 7. Bonn, 1959.
- Groothoff, H.-H., Hg.: Pädagogik. Fischer Lexikon 36, Frankfurt/M., 1964.
- : und Stallmann, M., Hgg.: Pädagogisches Lexikon. 4. Aufl., Stuttgart und Berlin, 1968.
- Ḥāleqī-Moṭṭāq, Ğ.: "Peseškī dar Īrān-e bāstān". In: Djahane Peseschki (Ztschr.), hg. v. der Vereinigung der iranischen Ärzte und Zahnärzte in der BRD. Heft 4, 4. Jg., Leverkusen, 1967.

- Hansen, K.H.: Das iranische Königsbuch : Aufbau und Gestalten des Schahname von Firdousi. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Klasse der Literatur, Jg. 1954, Nr. 3. Wiesbaden, 1955.
- Hayyām, 'Omar: Nourūz-nāme, hg. [Mehrdād] Avestā. Teheran, o.J.
- Herodot: Historien, übers. v. E. Richtsteig. 5 Bände, München: Goldmann, 1961.
- Hertel, Johannes: Achaemeniden und Kayaniden : Ein Beitrag zur Geschichte Irans. Indo-iranische Quellen und Forschungen, Heft V. Leipzig, 1924.
- Herzfeld, Ernst: "Der Thron des Khosrō : Quellenkritische und ikonographische Studien über Grenzgebiete des Morgen- und Abendlandes". In: Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen, Bd. 41, Berlin, 1920, S. 1-24 und 103-47.
- Hessen, Johannes: Die Bedeutung des Vorbildes für die Erziehung. Bildungsfragen der Gegenwart, Heft 7. Bonn, 1946.
- Horn, Paul: Grundriß der neupersischen Etymologie. Straßburg, 1893.
- : "Zur Krankenpflege im alten Persien". In: Zeitschrift für Krankenpflege, hg. R. Kobert und H. Cramer. Nr. 5, 25. Jg., Rostock, 1903, S. 169-73.
- : "Roß und Reiter im Šāhnāme". In: ZDMG, Bd. 61 (1907), S. 837-49.
- : Geschichte der persischen Literatur. 2. Aufl., Leipzig, 1909.
- Ibn Balḥī: Fārs-nāme, hg. A.N. Behrūzī. Šīrāz, 1343/1964.
- Ibn an-Nadīm al-Warrāq al-Baḡdādī: Kitāb al-Fihrist. Mit Anmerkungen hg. v. Gustav Flügel. Nach dessen Tode besorgt v. Johannes Roediger und August Mueller. 2 Bände in einem, Bairut: Ḥayyāt, o.J. (Nachdruck der Ausgabe Leipzig, 1871-72).
- JA = Journal Asiatique.
- Jaeger, Werner: Paideia : Die Formung des griechischen Menschen. 3 Bände, Berlin, 1959 (Bd. I in 4. Aufl., Bd. II und III in 3. Aufl.). Nachdruck der Ausgabe Berlin, 1936.

- Junker, H.F.J.: Der wissbegierige Sohn : Ein mittelpersischer Text über das Kustik, hg. u. übers. v. H.F.J. Junker. Iranische Texte und Hilfsbücher, hg. H.F.J. Junker, Nr. 3. Leipzig, 1959.
- Justi, Ferdinand: Iranisches Namenbuch. Hildesheim, 1963 (Nachdruck der Ausgabe Marburg, 1895).
- : "Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden". In: GirPh, Bd. II, Straßburg, 1896-1904, S. 395-550.
- Kanus-Credé, Helmhart: Abū l-Qāsim Firdousī : Das Königsbuch, deutsch v. H. Kanus-Credé. 1. Lieferung, Buch I bis V. Glückstadt, 1967.
- Kent, Roland G.: Old Persian : Grammar, Texts, Lexicon. 2nd ed. revised, New Haven/Connecticut, 1953, reprinted 1961.
- Klíma, Otakar: Mazdak : Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien. Praha, 1957.
- Kornemann, Ernst: Weltgeschichte des Mittelmeer-Raumes : Von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed, hg. H. Bengtson. Bd. I: Bis zur Schlacht von Actium (31 v. Chr.), München, 1948.
- Lexikon der alten Welt, hg. Klaus Bartels und Ludwig Huber. Tübingen und Zürich, 1965.
- Madani, Mir H.: Die gesellschaftlichen Zustände im iranischen Altertum, dargestellt nach den iranischen Heldensagen. Diss., Tübingen, 1967.
- Marṣašī, Mir Sayyed Ḥahīr ud-dīn: Tārīḫ-e Ṭabarestān-o Rūyān-o Māzandarān, hg. M.H. Tasbiḫī. Teheran, 1966.
- Marquart, Josef: Untersuchungen zur Geschichte von Erān. Heft 1: Göttingen, 1896; Heft 2: Leipzig, 1905.
- Marrou, H.I.: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, übers. v. Charlotte Beumann, hg. v. Richard Harder. Freiburg - München, 1957.
- Massé, Henri: Firdousi et l'épopée nationale. Paris, 1935.
- u.a.: La Civilisation Iranienne. Perse, Afghanistan, Iran extérieur. Bibliothèque historique. Paris, 1952.
- Mas'ūdī: Les Prairies d'or. Traduction française de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat. Paris, 1962.

- Mohl, Jules: *Dibāċe-ye Šāhnāme*, ins Persische übers. v. Ġahāngīr Afkārī. Teheran, 1345/1966.
- Mo'In, M.: *Farhang-e Fārsī*. Bisher 4 Bände, Teheran, 1963-.
- Monchi-Zadeh, Davoud: *Ta'ziya* : Das persische Passionspiel. Mit teilweiser Übersetzung der von Litten gesammelten Stücke. Uppsala, 1967.
- Muġmal ut-tawārīh wal-qīṣaṣ, hg. Malik uš-Šu'arā Bahār. Teheran, 1318/1939.
- Müller, Hildegard: *Studien zum persischen Passionsspiel*. Diss., Freiburg i. Br., 1967.
- Naršahī: *The History of Bukhara*, translated from a Persian Abridgment of the Arabic Original by Narshakhī by Richard N. Frye. Cambridge/Mass., 1954.
- Niẓām al-Mulk: *Siyār al-Mulūk (Siyāsat-nāme)*, ed. Hubert Darke. Teheran, 1962.
- Niẓāmī 'Arūẓī: *Ġahār Maqāle*, hg. M. Mo'In. 3. Aufl., Teheran, 1955-57.
- Niẓāmī Gaṅgavī: *Hosrou-o Šīrīn*, hg. u. erl. v. V. Dastgerdī. 2. Aufl., Teheran, 1333/1954.
- Nöldeke, Theodor: "Geschichte des Artachšīr i Pāpakān, aus dem Pehlewī übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen von Th. Nöldeke". In: *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, hg. Albert Bezzenger. Bd. IV, Göttingen, 1872, S. 22-69.
- : *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari*, übersetzt und mit ausführlichen Ergänzungen versehen von Th. Nöldeke. Leiden, 1879.
- : *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna*, übersetzt und erläutert von Th. Nöldeke. Straßburg, 1912.
- : *Das iranische Nationalepos*. 2. Aufl., Berlin und Leipzig, 1920.
- Nyberg, H.S.: *Die Religionen des alten Iran*, deutsch v. H.H. Schaefer. Leipzig, 1938.
- Platon: *Alkibiades der Erste*, übers. v. Franz Susemihl. In: *Sämtliche Werke*. 3 Bände, Berlin: Lambert Schneider, 1950. Bd. I, S. 815-71 (gedruckt im Anhang als zweifelhafter Dialog).

- Pope, Arthur Upham: "The Influence of Firdausi in Persia".
In: The Near East and India (Ztschr.), Firdausi Supplement, London, 1934, S. 8-9.
- ed. and Ackerman, Phyllis, ass. ed.: A Survey of Persian Art : From prehistoric times to the present. 14 Bände, London - New York, 1938, 2nd ed. 1964.
- Pritchard, James B., ed.: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 2nd edition corrected and enlarged, Princeton/New Jersey, 1950.
- Püredävüd, Ebrāhīm: s. Gāthā.
- : s. Yašt-hā.
- Ranke-Graves, Robert von: Griechische Mythologie. 2 Bände, Hamburg: Rowohlt, 1963 (Bd. I in 3. Aufl.) und 1964 (Bd. II in 4. Aufl.).
- Rapp, Adolf: "Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen". Teil I in: ZDMG, Bd. 19 (1865), S. 1-89. Teil II in: ZDMG, Bd. 20 (1866), S. 49-139.
- Ringgren, Helmer: Fatalism in Persian Epics. Uppsala Universitets Arsskrift 1952: 13. Uppsala - Wiesbaden, 1952.
- Rückert, Friedrich, Übers.: Firdousi's Königsbuch (Schahname), aus dem Nachlaß herausgegeben von E.A. Bayer. 3 Bände, Berlin, 1890-95.
- Rypka, Jan u.a.: Iranische Literaturgeschichte. Leipzig, 1959.
- Sa'dī: Kolliyāt-e Šaiḥ Sa'dī, bearb. v. M.A. Forūḡī. Teheran, o.J.
- Šafā, Zabiḥollah: Ḥamāse sarā'ī dar Īrān. Teheran, 1324/1945.
- : Tārīḫ-e Adabiyāt-e Īrān. 3 Bände, Teheran, 1342/1963 (Bd. I in 4. Aufl.); 1339/1960 (Bd. II in 3. Aufl.); 1341/1962 (Bd. III in 1. Aufl.).
- Sarre, Friedrich: Die Kunst im alten Persien. Berlin, 1922.
- Schack, A.F. Graf von, Übers.: Heldensagen des Firdusi in 3 Bänden. In deutscher Nachbildung nebst einer Einleitung. Stuttgart, 1865.

- Schaeder, H.H.: "Der iranische Zeitgott und sein Mythos".
In: ZDMG, Bd. 95 (1941), S. 268-300.
- : "Der Osten im West-Östlichen Divān". In: Goethe, West-
Östlicher Divan, S. 787-839. (S. Goethe)
- Schmid, K.A. u.a.: Geschichte der Erziehung vom Anfang an
bis auf unsere Zeit in 5 Bänden. Bd. I: Die vorchrist-
liche Erziehung, bearb. v. K.A. Schmid und G. Baur.
Stuttgart, 1884.
- Siassi, Ali-Akbar: "L'Université de Gond-i-Shâpūr et
l'étendue de son rayonnement". In: Mélanges d'orien-
talisme offerts à Henri Massé. Teheran, 1963, S. 366-
74.
- Spiegel, Friedrich: Erânische Alterthumskunde. 3 Bände,
Leipzig, 1871-78.
- : Die arische Periode und ihre Zustände. Leipzig, 1887.
- : "Awesta und Shâhnâme". In: ZDMG, Bd. 45 (1891), S. 187-
203.
- Spranger, Eduard: Pädagogische Perspektiven. Heidelberg,
1951.
- Spuler, Berthold: Iran in frühislamischer Zeit. Wiesba-
den, 1952.
- Starikov, A.A.: Ferdousī va Šâhnâme, ins Persische übers.
v. Rezā Āzarahšī. 2. Aufl., Teheran, 1346/1967.
- Ta^cālibī: Ġurar-u ahhār-i Mulūk-il-Furs wa siyarihī.
Histoire des Rois des Perses par Abū Maṣūūr ^cAbd al
Malik ibn Moḥammad ibn Ismā^cil al-Ta^cālibī. Texte
arabe publié et traduit par H. Zotenberg. Paris, 1900
(Nachdruck Teheran, 1341/1962).
- Ṭabarī: Tārīḥ ar-Rusul-i wal-Mulūk, hg. Abū al-Faḍl Ibrā-
hīm. 8 Bände, Kairo, 1960-66.
- Ṭabrīzī, M. ibn Ḥalaf: Borhān-e Qāṭe^c, hg. M. Mo^cIn.
5 Bände, Teheran, 1342/1963.
- Tārīḥ-e Sīstān, hg. Malik uš-Ša^carā Bahār. Teheran, 1314/
1935.
- Tavadia, Jehangir C.: Die mittelpersische Sprache und
Literatur der Zarathustrier. Iranische Texte und Hilfs-
bücher, hg. H.F.J. Junker, Nr. 2. Leipzig, 1956.
- ^cUnṣur al-Ma^cālī, Kaikāūs: Qābūs-nāme, hg. Sa^cId Nafīsī.
Teheran, 1342/1963.

Unvala, J.M.: The Pahlavi Text 'King Husrav and his Boy', published with its transcription, translation and copious notes. Paris, o.J.

Vd. = Vidēvdāt (s. Avesta).

Vullers, J.A.: Lexicon Persico - Latinum Etymologicum. 2 Bände, Bonn, 1855-64.

Wesendonk, O.G. von: Platon un der Orient. Berlin, 1926.

-: Das Weltbild der Iranier. München, 1933.

West, E.W.: "Pahlavi Literature". In: GirPh, Bd. II, Straßburg, 1896-1904, S. 75-129.

Widengren, Geo: "The Sacral Kingship of Iran". In: La Regalità Sacra, Leiden, 1959, S. 242-57.

-: Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit. Köln und Opladen, 1960.

-: Mani und der Manichäismus. Stuttgart, 1961.

-: Iranische Geisteswelt : Von den Anfängen bis zum Islam. Baden-Baden, 1961.

-: Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.

Wolf, Fritz: s. Avesta.

-: Glossar zu Firdosis Schahname. Hildesheim, 1965. (Nachdruck der Ausgabe Berlin, 1935).

Xenophon: Anabasis, übers. u. erl. v. H. Feix. München: Goldmann, 1964.

-: Cyropädie, aufs neue übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von Christian Heinrich Dörner. 3 Bände in einem, Stuttgart, 1865.

Y. = Yasna (s. Avesta).

Yašt-hā, hg., übers. u. erl. v. E. Püredävūd. 2. Aufl., Teheran, 1347/1968.

Yt. = Yašt (s. Avesta).

Zaehner, R.C.: Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

I N D I C E S

1. Orts- und Eigennamen

- | | |
|---|--|
| <p>Abendland, abendländisch
2ff., 12, 186. S. auch
Europa und Röm</p> <p>ÄbtIn (ÄtbIn) 18</p> <p>Abū Ġaʿfar 30</p> <p>Abū Ḥanīfa 23</p> <p>Achaimenes 30</p> <p>Achämeniden, achämenidisch
4f., 7, 16, 25, 30, 33f.,
50, 99, 152</p> <p>Achilles 81, 131</p> <p>Afrāsiyāb 9, 19, 25, 27,
61f., 81, 89, 98,
105f., 120ff., 125,
130, 142, 151f., 160,
171, 173, 175, 177f.,
182, 185, 192, 212</p> <p>Agrīras 19</p> <p>ägyptisch 4, 156</p> <p>Ahi 27</p> <p>Ahriman 19, 23, 32, 42,
81, 155, 160, 182</p> <p>Ahura Mazdāh 16, 30, 32,
142, 160</p> <p>Ahvāz 168</p> <p>Akvān Dēv 9</p> <p>Alānī-dež 151, 182</p> <p>Alexander 4, 21, 25, 147,
149, 160, 167, 170,
175, 179, 180</p> <p>Amir Naṣr 192</p> <p>Anāhita 70, 120, 142</p> | <p>Angra Mainyau, Angrā Manyu
155, 160. S. auch Ahriman</p> <p>Anōšīrvān 38, 111, 182, 183.
S. Nōšīrvān</p> <p>Apollonides 156</p> <p>Araber(innen), Arabien, ara-
bisch 6, 17, 25f., 28, 72,
80, 82, 90, 125, 169, 190f.</p> <p>Ardašīr I. 9, 29, 60ff., 75,
85, 96ff., 111f., 149,
153, 161, 170, 177, 179f.,
182</p> <p>Ardašīr II. 9</p> <p>Ardašīr III. 9</p> <p>Ardavān 99, 162, 170</p> <p>Areš (der Schütze) 151, 176</p> <p>Arğāsp 43, 103, 130, 172</p> <p>Arnavāz 51</p> <p>Arsakiden, Aškāniyān 9, 99,
162, 170</p> <p>Aškbōs 119</p> <p>Astyages 174</p> <p>Atabak (Atabeg) 91-94</p> <p>Atlantischer Ozean 4</p> <p>Atossa 174</p> <p>Axtya 147</p> <p>Āzāde 123, 188</p> <p>Āzarbāyğān 148</p> <p>Āzarmdoht 9</p> <p>Bābak 175. S. auch Pāpak</p> |
|---|--|

- babylonisch 4, 14
Bagdad 145, 190
Bahman 9, 61, 69, 74, 78,
82f., 85ff., 102, 124,
127, 132, 136
Bahman, Sohn des Ardavān
162
Bahman-dež 148, 182
Bahrām I. 9
Bahrām II. 9
Bahrām III. 9
Bahrām IV. 9
Bahrām V. Gōr 9, 14, 34,
37, 72ff., 76, 82, 84,
86, 89, 91, 101, 113,
117, 121, 123ff., 132,
146f., 161, 170, 185,
188, 193, 195f.
Bahrām, Sohn des Gōdarz
159
Bahrām Ūbīne 42, 64, 103,
147, 152, 176, 195f.
Balās 9
Bārbad 189-91
Bazanōš 184
Behistun 134
Bēvrasp (Žaḥḥāk) 121
Bēžan 9, 14, 85, 105f.,
157, 159f., 164, 171,
177, 192
Boḥārā 192, 193, 198, 205
Borzōy, Burzōe 111, 143,
146, 155, 165, 167
Bozorgmehr (Būzargmehr)
143
Būzargmehr 63, 83, 85, 96,
105, 110, 135, 143,
144, 147, 153
Byzanz, Byzantiner, by-
zantinisch 5, 21, 61,
110, 144, 169, 182ff.,
188f. S. auch Rūm
Califes s. Kalifen
Cheiron 81
China, Chinesen, chinesisch,
Čin 4, 9, 55, 152, 156,
158, 161, 170, 180, 183f.,
187
Christen, Christentum 21, 22,
169
Čin s. China
Ctesiphon s. Ktesiphon
Cyrus s. Kyros
Dahāka (Žaḥḥāk) 26, 27
Damāvand 18, 174
Dārā 9, 25
Dārāb 9, 25, 62, 69, 70-72,
85, 109, 112, 126
Darius I. 25, 30, 115, 156
Darius III. 25
Deiokes 129
Demokedes 156
Demokrit 140
Dēv(e) 19, 33, 50, 53, 148,
163, 179, 181f., 192
Edessa 156
Edoxos von Knidos 140
Empedokles 140
Ērağ 76, 151, 198
Ērān (Iran) 156
Esfandiyār 9, 14, 18, 43, 54,
68, 74, 78, 85ff., 90,
102f., 105f., 125, 127,
130f., 142f., 163ff., 172,
182, 188, 195, 204f., 211
Eskandar 9. S. Alexander
Espanōy 192
Euphrat 69
Europa, europäisch 2, 4, 5
Farāmarz 76, 106
Farīborz 59, 65



- Farrohzād 9
- Ferēdūn 9, 18, 24f., 27,
31, 46, 51f., 68f., 71,
74, 76, 79, 104f., 115,
132, 136, 164, 174,
179, 185, 196, 212
- Ferner Osten 5
- Forōd 9, 119
- Fryāna 147
- Ġahrom 189
- Ġāmāsp 78, 105, 121, 170,
172, 179, 180
- Ġamšēd 9, 13, 18, 33, 35,
39, 46, 49ff., 59, 65,
81, 104, 108, 142, 148,
154f., 158, 164, 178f.,
181, 185, 196
- Gang-dež 182
- Garšāsp 9, 121
- Garsēvaz 122, 185
- Gav 90
- Gayōmaretan (Kayōmarg) 26
- Gelbes Meer 4
- Gēv 61, 85, 105f., 119,
124, 153, 175
- Gōdarz 33, 65, 85, 102,
103, 105, 130, 152f.,
159, 167, 171, 174f.,
185
- Gondēššāpūr 182. S. auch
Sachenindex
- Gorāz Farā'In 9, 98, 124
- GorgIn 35
- Gorgsārān 185
- Gorōy Zereh 22, 123
- Gostaham 58, 156, 157,
159, 162
- Goštāsp 8f., 25, 33, 43,
68, 74, 121, 126, 128,
136, 170, 172, 179,
185, 204
- Griechen, Griechenland, Grie-
chentum, griechisch 4ff.,
12, 30, 59, 70f., 81, 83,
100, 118, 133, 140, 156,
158, 169, 170, 184, 194,
201
- HağIr 152
- Hamāvarān 9, 103
- Haoma 27
- Haošyanha (Hōšang) 49
- Hāqān-e ČIn 9, 55, 152
- Harāt 192
- Harrād BorzIn 151, 161
- Hārūn Ar-Rashīd 145
- Hellas, hellenisch 4, 5, 203.
S. auch Griechen
- Hōm (Haoma) 27
- Hōmān 65
- Homāy 9, 69, 70, 109
- Homer s. Autorendindex
- Ĥorāsān (Khorāsān) 1, 161, 189
- Hormoz 9
- Hormozd 9, 75, 103, 133, 135f.,
147, 150, 162, 196
- Hōšang 9, 48f., 68, 81, 104,
142, 158, 178
- Ĥosrou I. Nōšīrvān 9, 38, 63,
64, 75, 96, 110f., 127f.,
133, 135, 143f., 146, 150,
153, 167, 182f., 211
- Ĥosrou II. Parvēz 9, 42, 62,
104, 123f., 150ff., 161f.,
169f., 179f., 182ff.,
187ff., 191f., 196f.
- Ĥusain (Imām) 204
- Hušētarmāh 155
- Iblis (Teufel) 20, 66, 80,
81. S. auch Ahriman
- Inder, Indien, indisch 4, 90,
144, 147, 156, 158, 160,
162f., 167, 170, 175, 180f.,
183f., 193, 201

- Iran, Iranier, iranisch 1,
4ff., 32, 129f., 137f.,
144f., 151f., 157,
168f., 174ff., 183ff.,
193, 203, 212 und pas-
sım
- Isfahan 33
- Ismā'īl I. 212
- Ismā'īl II. 94
- Işṭahr 149, 168
- Kābol 77, 78
- Kaid (König von Indien)
147, 180
- Kaid (indischer Astrologe)
170
- Kai Hosrou 8f., 14, 21f.,
25, 27, 31, 39, 57,
59f., 61f., 65, 76,
81, 89f., 105, 120,
124, 142, 148, 150,
152f., 157f., 162, 171,
174f., 177, 182, 192,
195, 212
- Kai Kāūs 8f., 22f., 39,
54, 59, 65, 88f.,
103f., 115, 130, 142,
163, 167, 185, 192,
198
- Kai Qobād 9, 34, 104, 174
- Kalifen, Califes 144, 190
- Kambyses 156
- Kāmōs Kašānī 9
- Kāve 105, 213
- Kayaniden, Kayānier 25,
144
- Kayōmars 9, 26, 47, 48,
68
- Khorāsān s. Ḥorāsān
- Kleinasien 169
- Ktesias 156
- Ktesiphon 84, 184
- Kūh-e sepand 182
- Kyros der Große 25, 62, 146,
174, 203
- Lohrāsp 9, 13, 21, 121, 204
- Lūriān 113, 193
- Magier 140, 141, 146, 169
- Maḥmūd von Ġazna 210, 213
- Māhōy Sūrī 56
- Mahrē und Mahryānē s. Mašī
und Mašyānī
- Māhyāy (Mahyār) 98
- Makedonen 4
- Malikšāh 93
- Ma'mūn 145
- Manēže 9, 14, 160, 164
- Mānī (Mani), manichäisch, Ma-
nichäismus 22, 168, 186,
187
- Manōčehr 9, 37, 68f., 71, 74,
76, 104, 132, 134f., 147,
176
- Marather 185
- Marv 96, 189
- Mašī und Mašyānī 26, 45
- Māzandarān 9, 46, 104, 130,
163, 192
- Mazdakismus, Mazdakiten maz-
dakitisch 22, 28, 36, 37
- Mazdayasnier (Zoroastrier)
160, 164
- Meder, Mederreich 129, 174
- Mehrāb 77
- Mehrak Nōšzād 61
- Mehrān 147
- Mithra 13, 30, 120, 202
- Mōbads 13, 31, 34, 64, 72f.,
116f., 125, 127, 135,
138, 141, 146f., 149,
155, 157f., 161f., 168,
173, 175
- Mongolen 1

- Moulānā Fathī 199
Muḥammad, Sohn des Malik-
šāh 93
Munzir 72ff., 76, 82, 84,
86, 90f., 101, 124f.,
186
Muršid Qulī-hān 94
Muʿtazeliten 141
NagIsā 190
Naqš-e Rostam 115
Narsī 9
Nišāpūr 189
Nōšīrvān s. Ḥosrou I.
Nouzar 9, 31, 34, 46, 58,
103, 176
Nuʿmān 124
Odatīs 185
Ōrmozd I. 9, 62, 75
Ōrmozd II. 9, 84, 132
Ormuzd (Ahura Mazdāh) 139
Osten 179, 186
Osthanes 140
Oxus 152
Pāpak 99. S. auch Bābak
Pārs, Persis, Fārs 152,
168, 189
Parvēz s. Ḥosrou II.
Pašūtan 142, 172
Pērōz 9, 168
Persepolis 50, 181
Perseer, Persien, persisch
1, 32, 83, 96, 100f.,
118f., 132f., 156, 170,
173 und passim. S. auch
Iran
Perseus 30
Pēšdāder 144
Pilsam 89
Pīrān 19, 55, 62, 89, 130,
159, 171f., 174, 177, 185
Platon s. Autorendindex
Pormāye 18
Pūrāndoht 9
Pythagoras 140
Qāran 102, 125, 151, 182
Qezelbāš 93
Qobād I. 9, 37, 156, 168
Qobād II. s. Šērōy
Qonnūg 186
Qutluḡ-takin 93
Raḡš 90, 121, 165
Rai 42
Rāy 186
Rōdābe 68f., 77f., 80, 88,
134f., 158, 160, 185f.
Rostam, Rustam, Rustem 8f.,
14f., 18, 20, 27, 29, 33,
35, 43, 54, 65, 71, 74,
76, 78, 80, 82f., 85
87ff., 90f., 102ff., 115,
119, 121f., 124ff., 130ff.,
136, 143, 146, 158f.,
163ff., 174ff., 178, 182,
185, 188, 192, 195, 204,
211, 213
Rostam, Sohn des Hormozd
17, 169
RūʿIn-dež 182, 195
Rūm, rūmī, römisch, oströ-
misch 6, 11, 21, 61, 126,
144, 147, 150, 156, 169f.,
182ff., 189, 201
Šabdēz 191
Šābi'er 23
Saēna (Šimorḡ) 163
Safawiden 1, 91, 93, 94,
199, 212
Šaffāriden 30

- Šağād 9, 79
Šāh 'Abbās I. 94
Šahrasp 121
Šahrborāz (Gorāz Farā'in)
98
Šahrnāz 51
Salm 76, 151, 178
Sām 46f., 69, 85, 88, 103,
105, 127, 143, 176, 178,
185
Šāpūr I. 9, 61f., 75, 124,
126, 182ff.
Šāpūr II. Zu-1-aktāf 9, 22,
60, 84, 126, 132, 168,
183
Šāpūr III. 9
Sargon von Akkad 70
Sarkaš 189, 190
Sāsān 175
Sassaniden, sassanidisch
6, 11, 14, 21, 25, 28,
30, 33, 36f., 52, 60,
64, 72f., 75, 89, 96,
98, 110f., 116, 124,
143f., 156, 167, 169,
175, 177, 190, 193, 196,
198, 209, 211
Šēde 120
Seldschuken 31, 91ff.
Selīm (osmanischer Sultan)
212
Šērōy 9, 79, 162, 170, 191
Sīmorǧ 29, 67f., 71, 81f.,
87f., 90, 127, 142f.,
158f., 163, 165, 205
Sīndoht 77
Šīrīn 162
Sīstān 33
Siyāvōš 9, 18, 31, 39, 54,
67, 69, 71, 74, 76, 79,
88, 90, 95, 105, 115f.,
121f., 124, 127, 132,
136, 146, 161, 164,
170f., 174ff., 182,
185, 198, 204f.
Siyāvōš-gerd 185
Sohrāb 8, 9, 18, 121, 130,
163
Sokrates 30, 100, 118
Sorḡe 106
Sorōš 18, 24, 174, 175
Sou (Quelle) 161
Spentōdāta (Esfandiyār) 204
Stephanos aus Edessa 156
Sūdābe 76, 133, 161, 170,
171
Sūfarā 195
Susa 30
Šūštar 184
Ṭabarestān 149, 176
Ṭā'er 22
Ṭahmāsb I. 199
Ṭahmāsp 9, 58
Ṭahmūras 9, 49, 53, 121, 148,
158
Taht-e Ġamšēd s. Persepolis
Ṭalḡand 90
Tanais 185
Tansar 149
Tazāv 192
Thraetaona (Ferēdūn) 27
Thrita 154, 155
Tigris 84
Toḡvār 119
Ṭōs 35, 58, 105, 119, 121,
175
Tūr 76, 151
Tūrān, Tūrānīer, tūrānisch
12, 19, 25, 55, 65, 85,
89, 103, 119, 122ff.,
130f., 133, 153, 159f.,

- 164, 171f., 174ff., 182,
192, 195, 212
- Ṭūs (Stadt in Ḥorāsān) 161,
210
- Tusa (Ṭōs) 120
- Typhon 27
- Usbeken 212
- Vištāspa (Goštāsp) 25
- Vourukaša 161
- Wačūrgmitr (Bozorgmehr) 143
- Westen 179
- Xerxes 140, 169
- Yazdgerd I. 9, 74, 76, 90,
125, 159, 161, 170, 186
- Yazdgerd II. 9
- Yazdgerd III. 9, 22, 56, 169
- Yima Xšaēta (Gāmšēd) 49, 81,
131
- Yōišta 147
- Zābol, Zābolestān 95, 116,
132
- Zahhāk 9, 18, 21, 24, 26,
46, 50ff., 55, 59, 65,
80, 88, 105, 121, 159,
164, 173, 179, 212f.
- Zāl 42, 61, 67ff., 71, 77f.,
81f., 87f., 90, 105,
134f., 138, 147, 158,
185, 205
- Zarasp 121
- Zarathustra, zarathustrisch,
Zoroaster, Zoroastrier, Zo-
roastrismus, zoroastrisch
11, 13ff., 19, 21f., 25,
32, 40f., 48f., 72, 96f.,
108, 134, 139f., 155f.,
197, 200, 202, 204f., 213
- Zarēr 162, 172, 185, 197
- Zariadres 185, 198
- Zau, Sohn des Ṭahmāsp 9, 58
- Zeus 27, 30, 59
- Zoroaster s. Zarathustra

2. Begriffe und Sachen

- Aberglaube 173
- Adab-Literatur 212
- Adel, Adlige, Hochadel,
Kriegsadel 12, 28, 29,
33, 34, 37, 38, 54, 59,
60, 63, 71, 78, 95, 109,
120 und passim
- Adelsstand, Adelsklasse,
Kriegerklasse 50, 101,
108, 111, 114, 120, 121,
180
- Aēthrya (Schüler der Prie-
sterschule) 91
- Aēthryapati (Lehrer) 91
- afsūn (Beschwörungen) 158
- Ahnengeister, Ahnenkult
22, 201, 202, 203
- Allmacht (Gottes) 16, 18, 19
- Ameša Spenta 14
- Amulett 158, 162
- Anachronismus, Anachronis-
men 21, 72
- Andarz-Literatur 212
- Anḡoman s. Versammlung
- Anlagen, Veranlagung 56, 58,
96
- Approbierung (der Ärzte) 167
- Architekt (mohandes) 183,
184
- Arete 53, 59, 61, 64
- Arznei, Heilmittel, Medika-
ment 155, 158, 160, 163,
177

- Ärzte, Arzt 35, 111, 137,
138, 143, 154, 155, 156,
157, 159, 161, 165, 167,
170
- Astrolabium 171
- Astrologen, Astrologie, Ge-
stirnkundige, Sterndeuter
14, 35, 78f., 116, 125,
128, 168-76
- Astronomen, Astronomie 180,
181
- Astronomische Tafel (ziġ)
170, 171
- Atabak s. Eigennamenindex
- Audienz s. bār
- Aureole 29
- Ausbildung 73, 78, 83ff.,
95ff., 108f., 115, 136,
167
körperliche und militäri-
sche A. 70f., 73, 84, 97,
119
Inhalt der A. 95, 115
theoretische und geistige
A. 71, 109
- Ausbildungszeit 83ff., 87,
136
- Autorität 31, 32
- Bad, Bäder 50, 164, 181
- Ballspiel s. čougān
- bār, Audienz 33, 180
- Bauern(klasse), Bauernschaft
29, 36, 37, 112, 206. S.
auch Landarbeiter
- Baukunst 178, 181-84
- Bayt al-ĥikma 145
- Beispiele 95, 102, 104. S.
auch Vorbild
- Bildende Kunst 184-87
- Bildung 63, 84, 125-27,
138ff., 143f.
- Bildungswesen 2
- bīmārsān (bīmārstān) s.
Krankenhaus
- Bogenschießen 122, 133, 135
- das Böse 19, 32, 40f., 46,
51, 115, 118, 157
- böse Sprüche 173
- Bücher (heilige) s. Texte
- čarḥ s. Himmel
- "če-o čün-o čand" (Was, Wie
und Wieviel) 116, 146
- čougān, Ballspiel, Polospiel
62, 72f., 99f., 118, 121ff.,
136
- dād-o bīdād (Recht und Un-
recht) 116, 128
- dāhme (Leichenort der Zoro-
astrier) 21
- Dämon(en), dämonisch 18,
23ff., 27, 33, 40ff.,
45, 54f., 59, 66, 88,
148f., 155, 157, 163
- Dämonenverehrung 22, 45
- dāneš 64, 65, 111, 126, 142
- Davāzdah Roh 9. S. auch
Kampf der zwölf Recken
- dāye 67
- Despotie 28. S. auch Tyran-
nei
- Diagnose 166
- Dichtkunst 194-99, 209
- Dolmetscher 152
- Drachentöter 25
- Dualismus, Kampf zwischen
Gut und Böse 16, 23f.,
40
- Edikt ('ahdnāme, manšūr)
74, 75, 150
- Epos, Epen, episch 172,
194, 196f., 203, 204,
208 und passim
- Erfahrung 95, 105-07

- Ernährer, Nährvater 67, 68,
70, 71
- Erziehbarkeit (des Menschen)
45-47, 53
- Erzieher 3, 66, 87f., 91,
93, 101ff., 114f., 117,
136, 200, 214 und passim
- Erziehergestalten 74
- Erziehung 3f., 7, 45ff.,
53ff., 63, 66, 72, 108,
114ff., 127, 132, 134,
198, 208 und passim
militärisch-politische
E. 97, 98, 109, 112
moralische E. 108, 114f.,
132f.
musische E. 127
Prinzenerziehung 91ff.,
114, 210
Vergeistlichung der E.
72
- Erziehung am Hofe 97-99,
119
- Erziehung des Adels 114ff.
- Erziehungsideale 3, 208
- Erziehungsmethoden 3, 97
- Erziehungsprogramm 123. S.
auch Lernprogramm und
Unterrichtsprogramm
- Ethik, ethisch 38, 40, 41
42, 118. S. auch Moral
- ethisch-didaktische Poesie
210
- ethische Belehrung 211
- Ēvān-e Madāyēn 182, 184
- Familienstolz 44, 202
- Fanatismus 22, 213
- farhang 63, 64, 85
- farhanggū, farhangī 68, 69,
71
- farr (Glücksglanz) 29, 39,
47, 50, 57ff., 64f.,
77, 84, 103, 142, 177
- farvardağān 202
- Fatalismus, fatalistisch
14, 15, 41, 172
- Feuer (heiliges) 14, 22
- Feueranbeter 22, 96
- Feuerfest 48
- Feuerkult 22
- Feuerodal 39
- Feuertempel (āteškade) 21,
96, 138
- Fortleben der Seele 20
- Fravaši 22, 201ff.
- Freiheit (zur Bildung) 112
- frommes Denken 41. S. auch
gutes Denken
- Fürstenspiegel 115, 132,
210, 211, 212
- ğahān-pahlavān 34
- ğām-e gītInemāy (weltzei-
gender Becher) 177, 181
- ğarb-zadegī 2
- ğašn-e sade 48
- Gebete 14, 21, 42, 177
- Gebetsrichtung, mehrāb,
Kibla 22, 23
- Gegengift (pādzahr) 161
- Gelage 116, 127, 185, 188,
192
- Gelehrte 96, 109, 126, 144,
147, 150
- gerecht, Gerechtigkeit, Un-
gerechtigkeit 16, 18,
32, 35, 43, 46, 48, 51,
59, 75, 103, 104, 115,
128, 129, 144, 211 und
passim
- Gestirnkundige s. Astrolo-
gen
- Gift (zahr) 161, 162
- Giftpflanzen 160

- Glaubensfeinde 41
Glaubenskampf, Glaubens-
kämpfer 32, 105
Glaubenskonflikt 17
Gondššpür (medizinische
Akademie) 145, 146, 167
Gottesgericht, Gottesurteil
39, 43, 133
gouhar 53, 55-65, 106
das Gute 19, 40f., 47, 80,
115, 118
"gutes Denken, gutes Reden,
gutes Tun" 40, 45, 108,
131
Haftvān (Sieben Abenteuer)
9, 102, 127, 143, 188,
195
Handwerker 29, 36f., 50,
108f., 111, 138, 206.
S. auch Klassen
Heeresuntersuchungsamt
(‘araš) 97
Heiligenkult, Heiligenver-
ehrung 204, 205
Heiligkeit 14, 142
Heiliger Gürtel 27
Heilkunde, Heilkunst 50,
154-67
Heilmittel s. Arznei
Held der Weisheit 145
Held des gerechten Kampfes,
Helden der Gerechtigkeit
35, 145
Held des Guten 118
Heldenverehrung, Heroenkult
202, 204, 205
Hellenismus 45
Heroenkult s. Heldenvereh-
rung
Himmel (als Schicksal) 14f.,
17, 46, 65, 172f., 175,
177
Himmelswille 78, 79
honar 53-55, 57-65, 118
Horoskop 78, 79, 170, 177
Ḥovarnaq 186
ḥvarenaḥ 29
Idealbild 104
Ideologie, ideologisch 4,
28, 32, 52
Inscription(en) 6f., 16, 115,
134, 201
Irrlehrer 51
Islam, islamisch 1, 5, 20,
22f., 26, 31, 91, 145,
169, 189f., 201, 203,
212
Jagd, jagen 63, 99f., 102,
116, 118, 121, 123f.,
128, 186, 188f., 193,
196
Jenseits 20, 21, 43, 166
Judentum 22
Jüngster Tag, Jüngstes Ge-
richt 20, 43
Kampf der zwölf Recken 130,
171
"Kampf und Fest" s. "razm-o
bazm"
Kampfmusik, Kriegsmusik
122, 135, 193, 194
Kampfwagen 120
Kanzlei (dīvān) 97
kārāzmūde, kārāide 105
Kasten 38, 108
Ketzerei 22
Klagelieder 205
Klassen, Stände 28, 33,
35f., 50, 73, 95, 108ff.,
165, 169, 180
Königtum 28, 31, 52f., 159
kosmogonische Gestalten 24

- kostī, kustīk 27
- Krankenhaus, Krankenhäuser 167, 168
- Krieger(klasse) s. Adelsstand
- Kriegskunst 70, 97, 112, 124, 135
- Kult der Ahnengeister s. Ahnengeister
- Kundschafter 97, 133
- Lale, lalagī 93, 94
- Landarbeiter, Ackerbauer, Ackerleute 36, 50, 108f., 111, 113, 138, 180. S. auch Bauernklasse
- Landwirtschaft, landwirtschaftlich 36, 112, 113
- Leben ohne Tod, Unsterblichkeit 39, 50, 154
- Lebensbejahung 41
- Lebensweisheit 136
- Lehrbuch 210
- Lehrdichtung 209
- Lehrer 35, 54, 72f., 84, 86f., 95ff., 101, 109, 121, 125f., 132, 138f., 198, 213f.
- "Lehrer der Ritter" (mu'addib ul-asāwira) 98
- Lehrstätten 96. S. auch Schule
- Leibeigenschaft 36
- Lernprogramm s. Unterrichtsprogramm
- Lüge(n) 30, 41, 134
- Magie 155
- Makrokosmos und Mikrokosmos 14, 169
- Malerei, Maler 178, 185-87
- Manen 202
- Manichäismus s. Eigennamen-index
- Mantik, Wahrsager, Weissagung 79, 168, 176-77
- Märtyrer 204, 205
- Maßrüte 2
- Mathematiker 125
- Mazdakismus s. Eigennamen-index
- Medikament s. Arznei
- Medizin, medizinisch 137f., 145, 155ff., 160f., 162f., 165, 167
- Mithra-Religion 202
- Monotheismus 16, 19
- Moral, moralisch 41f., 75, 105, 108, 114, 118, 128, 132f., 136, 146, 201, 212
- moršed-e kāmēl 93
- Musik und Gesang 116f., 127, 178, 187-94
- Musikinstrumente 191, 193-94
- Mythen, mythisch 6f., 12f., 23-27, 29, 50, 68, 70f., 132, 137, 154, 198, 203
- Nachfolgerwahl s. Thronfolgerwahl
- Nahrung 80-83
- nākārdīde, kārñādīde 105
- Nard (Tricktrack) 144
- nežād 53, 55-57, 58f.
- Nourūzfest 177, 181
- nūšdārū (Allheilmittel) 163
- Offenbarung 12
- Orakel 173
- Pädagoge, Pädagogik 3, 4, 208
- Paidagogos 71

- Pandnāmak 212
pand-o andarz s. Ratschläge
Pantheon 40
Paradies 39, 51
parī 24
parvardan, parvarānande,
parvareš, parvardegar
66-70
Pentathlon 118
pessimistisch 14, 15
Platonische Akademie 140
Philosophie, Philosophen,
philosophisch 125, 135f.,
141, 146, 150, 166, 181
Polospiel s. čougān
Postwesen 152
Prädestination 169
Priester, priesterlich,
Priesterschaft, Prie-
sterstand 12f., 29, 31,
35, 50, 73, 101, 108f.,
111, 138, 140, 155ff.,
165, 169, 180
Prophetentum 174
Prüfung 119, 134-37, 147,
167
Rache, Rachezüge 18, 43f.,
79, 81, 89, 151, 177,
198
rationalistisch 12, 13, 141
Ratschläge 48, 52, 74, 75,
85, 150
Rätsel 135, 144, 147, 175
"razm-o bazm", "Kampf und
Fest" 103, 128, 136, 210
Recht und Unrecht s. dād-o
bidād
Redekunst, Rededuell, Rede-
kampf 54, 116, 128, 129-
31, 204
Reiten, Reitkunst 97, 112,
116, 118, 120f., 133, 135
Religionen, Religionssystem,
religiös 12-23, 31ff.,
48f., 97, 108, 118, 134,
155, 169, 187, 200, 203
und passim
Rhetorik 147, 153. S. auch
Redekunst
Ringeln, Ringkampf 118-20
Ritter, ritterlich, Ritter-
stand 70, 98ff., 109,
114, 120f., 127f., 150,
210
rituelles Kopfwaschen 51,
164
Roßwahl, Wahl des Rosses
120, 121
Ruhm 42, 89, 122
rūzgār s. Zeit
šāh-e gāhān (Herrscher über
die ganze Welt) 24, 32
Sakrileg 22
Schachspiel 116, 144
Schia, schiitisch 203, 204,
205, 213
Schicksal 14ff., 41, 57f.,
60, 69, 78f., 86, 146,
158, 170, 173, 209
Schicksalsglaube 16
Schicksalslied 127
Schmiedekunst 48, 178
Schönheit, schöner Wuchs
42, 118
Schöpfer, Schöpfung, Schöp-
fungstat 16f., 19, 45
Schreiber, Schreiberkunst,
Schrift 35, 49, 96f.,
110, 126, 138, 148-54,
167
Schule 95f., 110f., 116,
129, 139, 145, 167
Schulausbildung 112
Schüler 95f., 115, 137,
139, 140

- Schulprüfung 136
Schulunterricht 138
Schwur 14
Segensspruch 165
Selbstbeherrschung, Beherrschung der Gefühle 115, 117
Selbstentfremdung, sich selbst entfremdet 2, 40, 46
sepehr s. Himmel
Sieben Abenteuer s. Haftvān
Sieben Feste NōšIrvāns mit den Weisen 63, 143, 153
"Sitten des Throns und der Krone" (šyīn-e taht-o kolāh) 132
Sklaven, Sklavinnen 37, 92, 171, 188, 192
Soldatenklasse 37
Spiele, Sport 71, 121ff., 135
Staatsreligion 21
Stände s. Klassen
Sterndeuter, Sterndeutung s. Astrologie
Sterne (als Schicksalsmacht) 17, 79, 171
Sternenkult, Verehrung der Gestirne 13, 23
Sühne 44
šū'ūbitisch 169
Tapferkeit 83, 117, 212
ṭāqdēs 179
ṭāq-e Kesrā 183, 184
tarḡomān 152
Technik, technische Fertigkeiten 178-81
Texte (heilige, religiöse) 70, 96, 126, 139
Thronfolgerwahl, Nachfolgerwahl, Ernennung zum Thronfolger 34, 52, 59, 133, 135f., 146
Toleranz 22
Totenbestattung 21, 22
Totenklage s. Trauerzeremonien
Trauerzeremonien, Trauersitten, Trauerprozessionen 21, 22, 150, 204, 205
Traumdeuter, Traumdeutung 96, 138, 147, 168, 173-76
Tugendlehre 117
Tyrann, Tyrannei, tyrannisch 27, 33, 39, 103, 213. S. auch Despotie
Übung(en) (körperliche, kriegerische, ritterliche) 71, 99f., 116, 117-25, 126
Unsterblichkeit s. Leben ohne Tod
Unterricht, unterrichten 67, 68, 95, 132, 134, 138
Unterrichtsprogramm, Unterrichtsstoff, Lernprogramm 101, 104, 117, 120, 124
Unterweisung, unterweisen 68, 95, 96, 112
Urtypus des Menschen 26
Vahār-i Ḥosrou 180
Vārengan-Vogel 163
Vaterlandsliebe, Liebe zum Vaterland 12, 44, 212
Versammlung(en) 102, 128, 131, 135
Vision 175
Vogelzögling 69, 88

- Volkserzieher 205
Volksfest 188
Vorbild, vorbildlich lol-o5,
115, 132, 203, 211ff.,
S. auch Beispiele
Wahrhaftigkeit, Wahrheit-
reden 117, 133, 134
Wahrsager s. Mantik
Wasser (heilig) 22
Weise, Weisheit 7, 73, 86,
107, 126ff., 139ff., 145-
48, 160, 175, 210 und
passim
Weisheitslehre 209
Weissagung s. Mantik
Weltteilung (Ferēdūns) 248
Wertbegriff, Wertidee, Wert-
schätzung, Wertvorstellung
38, 40, 41, 155
Wettkämpfe 118, 119, 122,
123, 135, 137
Wettstreit, Wettbewerb (gei-
stiger) 143, 144, 147
Willensfreiheit 40
Wissenschaften 72, 96,
125ff., 138, 140, 143,
145-48, 181
zamān, zamāne s. Zeit
Zauber, Zauberei, Zauber-
künste 51, 55, 66,
148f., 157, 163
Zauberer, zaubergläubig
19, 20, 25, 42, 105,
127, 147, 157, 176
Zeit (als Schicksal) 14, 18
Zervanismus, zervanistisch
13, 14, 15, 16, 41
Zögling(e) 66ff., 71, 74,
76ff., 87ff., lolf.,
115, 134 und passim
zonnār 27
Zoroastrismus s. Eigenna-
menindex
zūrḥāne 198
Zweikampf 119, 120, 129,
163

3. Autoren und Werke

- Aeneis 198
Aischylos 174
Āl-e Aḩmad 2
Anabasis s. Xenophon
Avesta, avestisch 11, 16,
21, 25f., 29, 35, 48f.,
72, 81, 91, 97, 108,
116, 120, 126, 131, 134,
137, 139, 142, 147, 149,
154, 157, 160f., 163,
165, 197, 201f.
Ayātkār-i Zarērān 172, 197
Badi^c, A.M. lol
Bahār, Malik uš-Šu^carā 30,
91
Bahman Yašt 155
Bal^camī 186
Barthold, Wilhelm 201, 203
Bartholomae, Christian 27,
49, 120, 131
Benveniste, E. 30, 152, 197
al-Birūnī 202
Bondahešn 45, 155
Borhān-e Qāṭe^c 67, 166, 190,
191
Browne, Edward G. 189, 191
Burkert, W. loo
Busse, Heribert 115, 212



- Čahār Maqāle s. Nižāmī
‘Arūzī
Cambridge History 92, 93, 94
Chares von Mytilene 185,
197, 198
Christensen, Arthur 4, 11,
16, 19, 21, 23, 26, 33,
34, 143, 144, 145, 152,
156, 180, 184, 188, 190,
191, 193
La Civilisation Iranienne
140, 152, 190
Cyropädie s. Xenophon
Dabīrsiyāqī, M. 10, 160
Daqīqī 9, 185, 204
Dehkhodā, ‘A.A. 189
Dēnkart 156
Dīnavarī, Abu Ḥanifa 204
Dörner, C.H. 100, 129
Draht-i asūrīk 197
Dumézil, G. 38
Eqbāl, ‘Abbās 1
Eskandar Baig Torkamān 93,
199, 212
Ethé, Hermann 209
Falsaffī, N. 212
Farmer, H.G. 190
Fichtner, Horst 163, 165
Firdousi 6, 8, 9, 11, 17,
22, 24, 27, 38, 57, 58,
59, 86, 98, 111, 121,
131, 142, 143, 144, 146,
167, 169, 176, 182, 186,
188, 189, 190, 191, 194,
196, 197, 200-14
Froese, L. 3
Frye, R.N. 198
Gāthas 197
Geiger, Wilhelm 27, 35, 38,
91, 108, 120, 121, 155,
157, 160, 202
Ghazālī's Book of Counsel
for Kings (Naṣīḥat al-
Mulūk) 212
Gräf, Erwin 23
Groothoff, Hans-H. 3
Ġurar-u aḥbār-i Mulūk-il
Furs wa siyarihim s.
Ta‘alibī
Ḥālid b. Fayyāq 191
Hansen, K.H. 34, 35, 44, 57
Ḥayyām, ‘Omar 148, 183
Héraclide de Cymé 188
Herodot 35, 44, 62, 77, 86,
99, 129, 133, 152, 156,
169, 174, 203
Hertel, Johannes 25
Herzfeld, Ernst 179
Hessen, Johannes 214
Homer 6, 53, 131, 208
Horn, Paul 6, 13, 56, 121,
156, 157, 159, 161, 166,
200
Ḥosrou-i Kavātān-o rōstak-ē
116
Huart, Cl. 200
Ḥvatāināmak 11, 197
Ibn al-Muqaffa‘ 212
Ibn an-Nadīm 148
Ilias s. Homer
Jaeger, Werner 53, 59, 101,
131
Junker, H.F.J. 27
Justi, Ferdinand 18, 26, 49,
143, 147, 189
Kalīla wa Dimna 111, 143,
146, 155, 167
Kārnāmak-i Artahšīr-i
Pāpakān 98, 99
Kent, Roland G. 30, 115,
134

- Klíma, Otakar 32, 37
Kornemann, Ernst 5
Lexikon der alten Welt 100
Madani, Mir H. 38
Mādīgān-i čatrang 144
Manōčehrī 191
Mar'ašī 151
Marquart, Josef 6
Marrou, H.-I. 71
Massé, Henri 22, 38, 122,
188, 197, 198, 200, 203,
214
Mas'ūdī 149
Mēnōk-i Ĥrat 148
Mohl, Jules 10
Mo'in, M. 67, 141, 144, 190,
195
Monchi-Zadeh, D. 205
Muğmal ut-tawarīh wal-qīṣaṣ
91, 127, 148, 181, 183,
189
Müller, Hildegard 205
Naršahī 198, 205
Nikolaus Damascenus 134, 146
Nižām al-Mulk 31, 128
Nižāmī 'Arūšī 141, 144, 192,
193
Nižāmī Ganğavī 190, 191, 198
Nöldeke, Theodor 11, 21, 22,
24, 32, 36, 98, 99, 102,
111, 145, 167, 182, 184,
198, 200, 203
Nyberg, H.S. 21, 22, 30, 39,
202
Ost (Avesta) 21, 72, 126
Pandnāmak-i Wačūrgmitr-i
Buhtakān 143
Platon 30, 117, 118, 140,
170
Plinius 140, 155
Pope, Arthur Upham 185, 208
Püredävūd, E. 81, 149
Pritchard, James B. 70
Procop 156
Puech, Henri Charles 140
Qābūs-nāme 57, 210
Ranke-Graves, Robert von 81
Rapp, Adolf 83, 100, 132,
146, 155, 186, 198
Rig-Veda 27
Ringgren, Helmer 14, 17
Rückert, Friedrich 155
Rūdakī 30, 193, 209
Sa'dī 209, 211
Şafā, Z. 1, 11, 27, 148, 169,
172, 200, 209, 210
Sarre, Friedrich 183, 185
Schaeder, H.H. 17, 21, 28,
201
Schahname passim
Schmid, K.A. 101, 140
Siassi, A.-A. 145
Siyāsat-nāme 31, 129, 210,
s. Nižām al-Mulk
Spiegel, Friedrich 11, 15,
23, 37, 70, 120, 138,
139, 156, 201
Spranger, Eduard 208
Spuler, Berthold 99, 201,
206
Strabo 132, 134, 198
Ta'ālibī 176, 189, 191
Ṭabarī 98, 149, 182
Ṭabrīzī, M.b.Ḥalaf s. Bor-
hān-e Qāte^c
Tārīh-e 'Ālamārā-ye 'Abbāsī
s. Eskandar Baig
Tārīh-e Sīstān 30, 213
Tavadia, J.C. 212

- ‘Ungur al-Ma‘āli, Kaikāūs
57. S. auch Qābūs-nāme
- Unvala, J.M. 116, 127
- Vidēvdāt (Vd.) 139, 155,
157, 160
- Vullers, J.A. 191
- Wesendonk, O.G. von 4, 5,
14, 120, 141
- West, E.W. 212
- West-Östlicher Divān 28
- Widengren, Geo 5, 15, 16,
27, 28, 30, 31, 34, 39,
41, 45, 155, 187, 202
- Wolff, Fritz 8, 16, 56, 183,
184, 202
- Xenophon 5, 98, 99, 100,
119, 129, 152, 198, 203
- Yasna (Y.) 16, 88, 139, 154,
161
- Yašt (Yt.) 26, 29, 139, 142,
147, 161, 163, 197, 202,
203, 204
- Zaehner, R.C. 15
- Zand, Zend 21, 72, 97, 126

Ne 14 | 5

(4)





D: Ne 14/5

ULB Halle

3/1

000 749 729



(4)



24
7/33



Klaus
Eine Studie
im Sa
Erz
B.I.G.

Farbkarte #13
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black

iburg
dousi
alten Iran

Inches 1 2 3 4 5 6 7 8
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8

