

Untersuchungen

über

den Anfang des Bundehesch

von

Prof. Marc. Jos. Müller,

ordentlichem Mitgliede der Akademie.

Erste Abtheilung.

Untersuchungen

über

den Anfang des Bundesesch

von

Prof. Marc Jos. Müller

ordentlichem Mitgliede der Akademie

Erste Abtheilung

Abhandlungen Nr. I. CI. L. AK. 9. V. 18. III. Bd. Abth. III. 78

Ueber

den Anfang des Bundehesch*).

I.

Es ist bekannt, dass Anquetil du Perron die Ansicht vom Dualismus der Parsen zu modificiren suchte, indem er die beiden streitenden Mächte, Ormuzd und Ahriman, einem über ihnen stehenden Princip, der unendlichen Zeit, unterordnete. Einige Stellen, die darauf hinzudeuten schienen, gaben ihm gewonnenes Spiel, da eine kritische Prüfung derselben noch nicht an der Zeit war, und zugleich gewährte eine solche Ansicht volle Befriedigung seinem reli-

*) Der ursprüngliche Plan war, den ganzen Anfang des Bundehesch ausführlich commentirt in diesen Denkschriften niederzulegen. Die Schwierigkeit aber, ohne Pehltypen, durch blosse Transcription der Texte, die etwas verwickelten, und gerade durch die Eigenthümlichkeit der Pehlvischrift höchst delikaten Operationen in Critik und Erklärung mit aller Deutlichkeit vorzutragen, und im Geiste des Lesers die nothwendige Ueberzeugung hervorzurufen, hat mich bewogen, mich bloss auf einige, aber wie ich hoffe, nicht uninteressante Punkte zu beschränken. Für das Missverhältniss, in das hiedurch einige Theile der Untersuchung unter einander gerathen sind, muss ich die Nachsicht des geneigten Lesers ansprechen.

giösen Gefühle, das sich nicht enthalten konnte, eine oberste Einheit überall zu finden. Wie man sich diese Lehre aber im Verhältnisse zur Gemeinde zu denken habe, auf diese Frage konnte man nur antworten, dass sie Eigenthum der Priester war, dem Volk zu jenem erhebenden Glauben der Zugang versperrt und bloss der Dualismus übrig blieb. Diese zu gewissen Zeiten beliebte Manier, so ganz roh das Bewusstseyn der Priester und des Volkes zu trennen, wird in diesem Zeitalter nicht leicht mehr Anklang finden, und ich enthalte mich um so lieber der Widerlegung, als ich hoffe, dass sie schon nebenher, in der eigentlichen Darlegung des Thatbestandes ihre Abfertigung finden wird. Bevor ich zur kritischen Behandlung der Hauptstelle übergehe, worin Anquetil jenes Mysterium entdeckt hat, werde ich nur kurz angeben, wie die unendliche Zeit in den übrigen Stellen charakterisirt ist. Diese sind alle höchst einförmig und kommen nur in liturgischen Formeln vor, wo göttliche Mächte der Reihe nach angerufen werden; die unendliche Zeit ist hier gar nicht isolirt, sondern wird immer in Verbindung mit analogen Wesen angerufen, dem Raum, der langen Zeit (Weltdauer), Umschwung des Himmels (revolution du ciel); Mächte des Anfangs, die die materiellen Bedingungen der Schöpfung bilden, die nothwendig da seyn müssen, damit die Welt existire, die aber keine Schöpfungskraft beweisen, eine aktive Rolle weder in der Schöpfung noch Weltregierung spielen. Der Raum ist bloss da, damit die Schöpfung ihn erfülle, die Weltdauer als die Gränze derselben, die Umkreisung des Himmels, damit die grossen Weltkörper ihren Lauf vollenden. Ohne irgend eine Unterscheidung des Ranges wird in diesen Formeln auch die unendliche Zeit erwähnt.

Da wir in unsern Untersuchungen nicht in das Gebiet des Zend übergreifen, sondern uns beschränken bloss das persische System in der zweiten Epoche seiner Entwicklung, wie sie in den Pehlvi- und Parsibüchern niedergelegt ist, zu erläutern, so wollen wir un-

mittelbar aus diesen die Stellen hervorheben, die einen Anschein von Richtigkeit der Anquetilischen Hypothese geben.

Die Hauptstelle befindet sich im Anfange des Bundehesch, die wir vor Allem näher zu betrachten haben: „Le zend,“ übersetzt Anquetil du Perron, „nous apprend que l'être à d'abord été donné à Ormuzd et à Péetiäre Ahriman.“ Schon in diese Worte hat der Uebersetzer seine vorgefasste Meinung einfließen lassen, als ob Ormuzd und Ahriman geschaffen wären; im Pehlvi heisst es aber ganz einfach: *„der Zendkundige beschäftigt sich zuerst mit der Schöpfung des Ormuzds und Ahriman, dann mit dem Verhalten der Geschöpfe von der Schöpfung an bis zum Ende der Körperwelt.“* Die Worte sind eigentlich die Inhaltsanzeige des Buches; geben als solche bloss formell die zu behandelnden Gegenstände an, ohne noch etwas Positives darüber auszusprechen; die hier bezeichneten Rubriken sind ganz genau die drei Haupttheile des Buches, nämlich Kosmogonie, Weltregierung und Eschatologie. Dass Anquetil Schöpfung (l'être a été donné à . .) im passiven Sinn genommen hat, ist rein willkürlich. Der Infinitiv ist wie in andern orientalischen Sprachen, so auch im Pehlvi durchaus neutral. Man kann bundahischni Oromazd בורא'שנן אורומד *Schöpfung Gottes* in activem Sinne und bundahischni gîta בורא'שנן גיטא *Schöpfung der Welt*, in passivem Sinne sagen; dass unsre Erklärung richtig ist, geht schon aus dem nachfolgenden Zusatz, wo offenbar die Schöpfung der Welt bezeichnet ist, und aus dem ganzen Buche hervor.

Im Pehlvitext wird nun so fortgefahren: *„Nämlich es ist offenbar aus der Religion der Mazdayasnen, dass Ormuzd der höchste, mit Allwissenheit und Reinheit im ewigen Lichte war. Dieses Licht, der Sitz und Ort Ormuzds, ist, was man das anfangslose Licht nennt: jene ewige Allwissenheit und Reinheit Ormuzds ist, was*

man Religion nennt. Hierauf kommt nun unmittelbar die klassische Stelle, die wir zuerst in der Anquetilischen Uebersetzung beifügen wollen, worauf unsre Bemerkungen den wahren Sinn darzustellen versuchen werden.

„Tous les deux (Ormud et Ahriman), dans le cours de leur existence, sont un seul peuple du Temps sans bornes; sçavoir l'excellent Ormusd avec la loi: Ormusd a donc été (dans le) tems, il est, et il sera toujours. Ahriman (existant) aussi (par le Temps), était dans les ténèbres avec sa loi. Il a toujours frappé, (toujours) été mauvais, il l'est (encore): mais il cessera de l'être et de frapper. Et le lieu tenebreux (qu'il habitait) est ce qu'on appelle les ténèbres premières. Il était seul au milieu d'elles, lui qui est appelé le méchant etc.“

Zuerst ist zu bemerken, dass „dans le cours de leur existence“ geradezu falsch ist. Im Pehlvi steht vetchâreschm وچاآرشن , was die Parsen sonst richtig mit گردن oder گراریدن übersetzen. Anquetil, so wie auch andere Gelehrte haben dieses Wort mit گذارن oder گذارن verwechselt, dessen neuere Form گذشتن und گذاشتن im Infinitiv ist; während im Imperativ und Präsens die ursprüngliche Stammform sich erhalten hat گذار und گذر . Das vorgesetzte *gu* ist das arische *vi*: so bleiben noch die Stämme *dhar* und *zar* übrig. Der erste, *dhar*, geht auf ein pehlvisches *tar*, und dieses auf das arische *tar*, *tri* zurück, *transgredi*: vetâr وتآر im Pehlvi oder mit der gewöhnlichen Umwandlung des Vokals in *U* vor dem *R* vetur وتور , woraus in Parsi die nach der Regel erweichte Form *vedardan*, *vedurdan* وَدُردن , وَداردن entstanden ist, heist *vorüber-*

gehen, gewöhnlich *sterben*. Hieraus scheint Anquetil sein in der lateinischen Interlinearversion vorkommendes *vitam transigere* genommen zu haben. Dieses passt aber weder dem Sinne, noch der äussern Form des Wortes nach zu dem, was im Texte steht.

Der zweite Stamm *zar* geht auf das pehlvische *tschar* צאר und das gleichlautende arische *tschar* zurück, das in der Verbindung mit der Partikel *vi* (*ve, va, gu*) immer *distinguere, dijudicare* etc. bedeutet. So wechselt es in den Ravaets mit dem semitisch-pehlvischen פרשונטן *parschuntan* von פרש; so wird es in der emphatischen Stelle des Bundehesch gebraucht, wo Ormuzd Frieden dem Ahriman anbietet, wenn dieser sich ihm unterwerfen wollte, Ahriman aber das Anerbieten ausschlägt; „*diess war die Entscheidung*“ (nicht wie Anquetil wiederum irrigerweise übersetzt); denn von da an beginnt der jetzige Zustand der Welt, der Kampf des Guten und Bösen.

Also anstatt *tous les deux dans le cours de leur existence*, ist zu übersetzen: „zur Unterscheidung beider.“ (diene folgendes).

Der nächste Fehler Anquetils liegt darin, dass er das *tous les deux* ohne Berechtigung zum Subjekte des Satzes macht, um beide, Ormuzd und Ahriman, als Söhne der unendlichen Zeit zu erhalten; im Pehlvi steht aber nach den so eben entwickelten Worten ganz deutlich „*jener eine*“ זק איוק. זק (*zak*) ist das semitische זק im Aramäischen, أوك im Arabischen: איוק (*aivak* oder *ajuk*) ist das überall vorkommende Zahlwort *unus* und leitet sich von dem zendischen *aéva* ab, das dieselbe Bedeutung hat. Dieser an sich allerdings noch unbestimmte Ausdruck „*jener eine*“ wird aber unmittelbar darauf näher erklärt durch צגן אורומד, d. h. „nämlich Ormuzd.“

Wenn also von einer Produktion der unendlichen Zeit die Rede wäre, so ginge diess nur auf Ormuzd, nicht aber zugleich auf Ahri-man. Anquetil scheint diess selbst gefühlt zu haben; denn nachdem er richtig übersetzt hatte *savoir Ormuzd*, so konnte er sich nicht anders helfen, als dass er später, wo von Ahri-man die Rede ist, ein „*aussi existant par le Temps*“ in Klammern beifügt, wovon aber im Texte selbst nicht eine Silbe vorkömmt.

Schon nach dieser grammatikalischen Auseinandersetzung kann man gar nicht zweifeln, dass seiner Uebersetzung, beide Agenten der Schöpfung seyen un seul peuple du tems sans bornes, ein Miss-verstand zu Grunde liegen müsse; und theologisch genommen, wie kann Ormuzd ein *Geschöpf* der unendlichen Zeit genannt, und gleich darauf von ihm prädicirt werden: „*die Religion, die Zeit Ormuzds war und ist und wird seyn?*“ Wie heisst aber das Pehlvi-wort, das Anquetil durch *peuple* oder *production* übersetzt? Es ist 𐭥𐭥𐭥 , das unser Vorgänger, um jene Bedeutung zu finden, mit 𐭥𐭥 verwechselt, welches allerdings *Geschöpf* bedeutet, aber schon äusserlich von dem in Rede stehenden Worte sich zur Genüge un-terscheidet. 𐭥𐭥 hat erstens nicht den Ableitungs-Consonanten 𐭥 ; zweitens leihet sich der erste Consonant des Wortes 𐭥𐭥𐭥 , die Aspiration, zu keiner Amphilogie her, und ist selbst in der schlech-testen Schrift nicht mit 𐭥 zu verwechseln; wenn Anquetil es that, so lässt sich dieses kaum anders als durch die Gewalt eines vorge-fassten Urtheils erklären. Uebrigens kommt das Wort noch zweimal in dieser Stelle vor; einmal als Epitheton von 𐭥𐭥𐭥 (neupersisch روشنی *Licht, Glanz*), wo es Anquetil gar nicht übersetzt und auch nach seiner Ansicht nicht übersetzen konnte. Denn, was wäre das für ein Sinn: „Ormuzd war in dem Lichte der Geschöpfe?“ Zwei-tens steht es als Beisatz zu Allwissenheit und Reinheit (𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥𐭥).

und שפירי); da aber hier der Genitiv „Ormuzds“ folgt, so konnte er es wohl wagen „cette science souveraine, cette pureté, production d'Ormuzd“ zu übertragen. Allein da ganz bestimmt gesagt wird, dass die Allwissenheit und Reinheit das ist, was man *Religion* nennt, die Religion aber, wie die Zeit und der Ort Ormuzds, als ewig, gewesen, seyend und seyn werdend, also als *inhärirendes* Attribut des höchsten Weltherrn ausdrücklich bestimmt wird, so kann man wohl fragen, wie ein solches Wesen, oder vielmehr eine solche Qualität hinwiederum als „production d'Ormuzd,“ d. h. als geschaffen, als nicht immer seyend bezeichnet werden kann. Um die Sache noch aber gänzlich zu entscheiden, diene die Bemerkung, dass das ר im Pehlvi Adjective bildet, dass ר bloss die Verlängerung des Stammes ר (neupersisch هم) totum, omne, universum seyn kann, mit einer Verlängerung des Vokales, wie sie sich auch sonst, z. B. in dem von eben demselben ר abgeleiteten ר findet, so dass also unser Wort nichts anders als *universalis*, oder dem ähnliches bedeuten kann. Zu bedauern ist, dass uns ausser den angeführten Stellen keine andre zu Gebote steht, worin das Wort vorkömmt. Die neupersische Paraphrase des Anfangs des Bundehesch, in einem Manuscript des Herrn Romer in London, das mir durch Herrn Poleys Vermittlung mitgetheilt wurde, scheint selbst in Verlegenheit über dieses Wort gewesen zu seyn. Die Transcription ist اهبی ; die Uebersetzung *immer*; was sich nicht zu weit von unserer Vermuthung entfernt, doch aber an Genauigkeit ihr nachstehen dürfte, da noch, um einen Sinn herauszubringen, in der ersten Stelle die Präposition ب eingeschaltet werden musste, von der im Texte keine Spur sich findet. Auf keinen Fall denkt der Paraphrast an ام oder dergleichen. Und soviel steht nun wenigstens fest, dass die Bedeutung *creatura* in dem Worte nicht gesucht werden darf, und dass

es als Prädikat zweier verschiedener Qualitäten Ormuzds und Ormuzds selbst gebraucht wird, also auf keinen Fall eine sehr spezielle Bedeutung haben kann. Ich bin auch nicht entgegen, wenn man, statt es durch *universalis* zu übersetzen, es geradezu auf die Zeit selbst bezöge, wie das von demselben Stamme mit einer andern Bildungssilbe abgeleitete *אמנך* *sempër*, und es durch *sempiternus* gäbe.

Die folgenden Worte sind: *דמאני אקנארקאומנד* *Damâni akanârak* heisst wirklich: *unendliche Zeit*. *Damân* ist das semitische *זמן* *akanârak* besteht aus dem Alpha privativum und dem Worte *kanâr* (oder *knâr*) *Gränze*, *Ende*, und dem Adjektiv-Formativ *אומנד* : *אומנד* ist das Wort, das allgemein gebraucht wird, um zu bezeichnen „*versehen mit etwas* —“ wovon sich selbst noch im Neupersischen, wenn auch seltene Spuren finden, z. B. *برومند* *fruchtbar* von *بر* *دانشورمند* *mit Weisheit begabt* von *دانش*. *دماانی*. *دماانی* heisst also: *mit unendlicher Zeit versehen, von unendlicher Zeit seyend*; eine Erklärung, die vollkommen durch das Folgende bestätigt wird.

Die Stelle heisst also im Zusammenhange so: *Zur Unterscheidung beider (was die Unterscheidung beider betrifft), so ist jener Eine ewig, von unendlicher Zeit seyend, nämlich Ormuzd, und der Ort und die Religion, und die Zeit Ormuzds war, ist, und wird seyn. Ahriman war aber in Dunkelheit und begierig zu schlagen; aber es wird eine Zeit seyn, wo sein Schlagen (seine Opposition gegen das Gute) aufhört. Der Sinn ist also ganz klar: Ormuzd ist ewig, aber ebenso auch seine Qualitäten des Guten, in voller Aktualität; während Ahriman endlich gezwungen wird, seine Qualitäten*

des Bösen anzugeben. Alles dieses würde noch deutlicher werden, wenn die Umstände gestattet, eine vollständige Interpretation des ganzen ersten Capitels des Bundehesch zu geben, die wir aber für eine andere Gelegenheit reserviren müssen.

Wir können aber nicht umhin, noch eine Stelle aus einem interessanten Buche, dem Minokhired (Mainyu khard, Manuscrit d'Anquetil Nro. X. Suppl.) anzuführen, wo wirklich die unendliche Zeit in Bezug auf die Schöpfung vorkommt, aber ganz anders, als die Anhänger der Anquetilischen Meinung erwarten. Auf die Frage des Weisen (das ganze Buch ist ein Gespräch des Weisen mit der himmlischen Intelligenz, Mainyu khard): ku . hōrmēzd . iñ . dām . u . dahēsñ . tchuñ . u . pa . tchi . âina . dat̄ . Wie und auf welche Weise erschuf Ormuzd diese Creaturen und Schöpfung? *) antwortet die himmlische Intelligenz folgendermassen (pag. 124 sq.) ku . dādâr . hōrmēzda . iñ . dām . dahēsñ . u . amēsâçpēñdân . u . mainyô i . khard . ěj . ã . i . qēs . rôsmî . u . pa . âfrîñ . i . zuruân . akanâra . brēhînit̄ :: èrâtchi . zuruân . akanâra . azarmân . u . amarg . u . adarad . u . asôisñ . apôisñ . u . apatyâra . u . andâ . hamè . hamè . rawasnî . hēcha . kaç . bēçtadan . u . ěj . qēs . dârî (lies: kârî) awâdisâh . kardan . ne tuâ :: d. h. „der Schöpfer Ormuzd erschuf diese Welt und**) Creaturen und Amschaspēnde und

*) In das Neupersische transscribirt, würde das so heissen که هورمزد این دام و دهش چون و به چه آئین دان این (ku) leitet eine direkte Rede ein, nämlich.

**) Ich setze noch ein u zwischen dām und dahēsñ, wozu die angeführte Frage und ihre Fassung berechtigt.

den himmlischen Verstand aus seinem eignen Lichte und mit dem Jubelrufe der unendlichen Zeit. Desswegen ist die unendliche Zeit, alterlos, todlos, kummerlos, hungerlos, durstlos, widerwärtigkeitslos, und bis in Ewigkeit kann niemand sie berauben, und aus eigener Macht unköniglich (herrschaftslos) machen *)“ Es ist hier nicht die Rede von der Zeit als Schöpferin, nicht von einem Mitwirken derselben bei der Schöpfung, nicht von ihr als einem über Ormuzd stehenden Princip, sondern die unendliche Zeit, als eine der Mächte des Anfangs, und ihr Repräsentant drückt ihre Verwunderung aus über die herrliche Lichtschöpfung Ormuzds, wie auch im alten Testamente Gott seine Schöpfung unter dem Jubelrufe der Morgensterne vollendet. Afrîn ist der Ausdruck für die Huldigung, die man einem Fürsten erweist, der natürliche Ausdruck der Ver-

*) Die etwas barbarische Uebersetzung in Sanscrit lautet genau mit allen Fehlern so: yat sraschtâ svâmî mahâdjnâni ênâm çrischtim datim tcha amisâ spimâtçtcha pra (statt para) lôkiyâm tcha yâm buddhim tasmât ya: sviya udyôta: âçîrvâdêna tcha samayasya anantusya asridjat. Iti hêtô: yata: samayô inanta: adjarô imaraçtcha adu:khi axudhâvân atrischâvân aprativighâta: tathâ yâvat sadâtcha sadâ pra vrittim ênâm kaçtchid api balât grihitum svakâryatâyâçtcha arâdjanâm kartum na çaknôti. In neupersischer, wenn auch nicht sehr eleganter, Uebersetzung würde

diess so heissen: که دادار هورمزد این دام ودهش و امشاسفندان

و مینو خرد از روشنی خود و به آفرین زمان بیکنار پیدا کرد *

ازیرا زمان بیکنار ناپیر و بی مرگ و نا تشنه و نا گرسنه و نا پتیاره

باشد و تا همی همی روش هیچ کس اورا سندن (نه سندن؟)

و از خویش کاری ناپادشاه نتوان کرد *

wunderung und der Ehrfurcht, wenn etwas Uebermächtiges in die Erscheinung tritt.

Wollte man aber urgiren, dass denn doch durch diese Stelle nicht das wahre Verhältniss der unendlichen Zeit zu Ormuzd erklärt ist, so kann nur geantwortet werden, dass dieses ja auch die übrigen Qadhâtas trifft, von denen noch niemand eingefallen ist, sie etwa als Schöpfer des Ormuzds anzusehen; während sie doch eben so wenig als die unendliche Zeit Geschöpfe des Ormuzds sind. Alle diese Mächte haben durchaus keine organische Verbindung mehr mit der Entwicklung des Systems der Izeds in der zweiten Epoche der zoroastrischen Religion, die wir in unsern Pehlvi- und Parsibüchern vorfinden; sie gehören in ihrer Eigenthümlichkeit einer frühern Stufe des Bewusstseyns an, und sind in der spätern nur die halb verstandenen, mit heiliger Scheu, aber nicht mit Anbetung, angesehenen Reste und Repräsentanten einer längst entschwundenen religiösen Vergangenheit. Die übrigen Stellen in Pehlvi und Parsi, die von der unendlichen Zeit sprechen, können wir füglich übergehen, da sie bloss liturgische Formeln sind, und durchaus kein Moment für unsre Untersuchung darbieten.

Obwohl nun unsre Aufgabe hinlänglich gelöst zu seyn scheint, so möchte es doch nicht ungeeignet scheinen, in möglichster Kürze die Hauptargumente, die aus andern als Pehlvi- und Parsischriften genommen werden, um eine Monas dem parsischen System zu vindiciren, zu beleuchten.

Das erste wird aus dem ziemlich neuen Buche, das den Titel Ulemâi islâm führt, genommen*). Hier finden sich zwei uns be-

*) Herausgegeben von Olshausen in den fragmens relatifs à la Religion de Zoroastre. Paris, 1829. Deutsch übersetzt von Vullers. Bonn, 1831.

treffende Stellen; die eine pag. ۹ Zeile 18, wo es heisst: **وزمان درنگ خدای اورمزد پیدا کرد و بر اندازه دوازده هزار سال باشد سپهر و مینو و تقاش دروی پیوسته کرد الخ** Was Vullers pag. 46 folgendermassen übersetzt: „die ewige Zeit hat den Gott Ormuzd hervorgebracht, und im Zeitraum von zwölftausend Jahren entstand der Himmel und das Paradies und die den Himmel bemalenden zwölf Zeichen wurden daran befestigt.“ Die Unrichtigkeit des letzten Theils der Uebersetzung hat schon Silvestre de Sacy im Journal des savans 1832 Janvier 1832 pag. 43 bemerkt und verbessert, war aber selbst nicht glücklich in der Bestimmung der ersten Worte. Er liest **خدائی** statt **خدای** und übersetzt: „Le tems fixa la durée de la divinité d'Ormuzd — et sa mesure est de 12000 ans. Il fit le firmament, le ciel (supérieur) et les principales étoiles, qui y sont attachées (c. a. d.) les constellations etc.“ Nun ist vor allem zu bemerken, dass in den Parsischriften und in den neupersischen, die sich parsischer Ausdrücke bedienen, wie das Buch Ulemâi Islâm, **خدای** nicht *Gott*, und **خدائی** Gottheit, sondern das eine *Herr*, das andre *Herrschaft* bedeutet; ferner dass **زمان درنگ** ein speciell parsischer Ausdruck ist, und die *lange* (**درنگ** darēghô) *Zeit* bedeutet, das ist die *Zeit* dieser Welt, die auf zwölf-, von andern auf neuntausend Jahre angenommen wird. Es ist also hier gar nicht die Rede von der *unendlichen Zeit*, sondern die Stelle heisst so: „die lange *Zeit* machte offenbar die Herrschaft des Ormuzd, und sie dauert zwölftausend Jahre.“ Bestimmter ist die zweite Stelle auf derselben Seite Zeile 5: **در دین زرتشت چنین پیدا است که خدا از زمان دیگر**

Sacy sah ganz richtig (am angeführten Orte), dass **خدا از زمان** statt **جز از زمان** *

lesen ist, und übersetzt ganz richtig: Dans la religion de Zoroastre il est évident, qu' à l'exception du tems tout le reste a été crée: le créateur est le tems: car il n'a point de bornes etc. Diese scharfsinnige Conjectur des unsterblichen Orientalisten ist vollkommen bestätigt durch eine Handschrift (Mset. d'Anquetil XII. Suppl. p. 14) aus welcher überhaupt viele Verbesserungen für das schwere Büchlein Ulemâi Islâm geholt werden können.

Auf keine Weise darf ausser Acht gelassen werden, dass in diesem Werke, worin ein Parse einige Gelehrte (Ulema) des Islams über die Grundsätze des Parsismus belehrt, ganz bestimmt moslemische Färbung zu erkennen ist, und dass es mit einer gewissen Absichtlichkeit, gegenüber der streng monotheistischen Lehre Mohameds, wenigstens einigen Schein der göttlichen Einheit bei den Parsen retten will. Dass an eine Accomodation zu denken ist, möchte schon daraus hervorgehen, dass, die Zeit einmal als Monas hingestellt, von ihr im Fortgang der Erzählung nichts weiter mehr vorkommt, und so gesprochen wird, als ob sie überhaupt gar nicht vorhanden wäre.

2) Eine andre Nachricht von Zervan als oberster Einheit findet sich in der Proclamation des Grossvezirs Mihnereh (vom Jahre 450 p. Ch.) die in der history of Vartan and of the battle of the Armenians — — by Eliseus — translated from the Armenian by Ch. Neumann. Lond. 1830 p. 11. uns aufbewahrt ist: before the heavens and the earth were, the great god Zruan prayed a thousand years, and said: If I perhaps should have a son, named Vormist, who will make the heavens and the earth. And he conceived two in his body, one by reason of his prayer, and the other because he said perhaps etc. In dieser Haltung geht die Exposition fort, analog dem, was sogleich aus Schehrstani mitgetheilt werden soll. Ich will nicht die Glaubwürdigkeit der armenischen Historiker angreifen,

obgleich sie Dinge von persischen Religionslehren erzählen, die geradezu unbegreiflich sind (z. B. in demselben Buche pag. 82: dass Ahriman den Ormuzd zu einem Gelage einlud, dass beide zusammen die Sonne (?) erschaffen, um als Schiedsrichter zwischen ihnen zu entscheiden; oder gar das Unglaubliche: „but one Sarataschd (Zoroaster) teaches the following disgraceful doctrine that the sun and the light were made in maternal and sisterly embraces“ und so vieles Andere); aber mehr kann doch nicht daraus folgen, als dass jener Minister, vielleicht auch der Hof einer Ansicht folgte, die nicht den Zendbüchern entsprach, und deren Fremdartigkeit sich schon durch den Vortrag hinlänglich ankündigt.

3) Noch zwei griechische Schriftsteller sind zu berücksichtigen, Theodor von Mopsuestia bei Photius (ed. Bekker pag. 63), wo das Dogma des Zazrades von dem Ζαζρονάμ als ἀρχηγός πάντων, den er auch Τύχη nennet, angeführt wird, und Eudemos bei Damascius (περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν ed. Kopp p. 184), wo es heisst, dass die Magier und das ganze arische Geschlecht theils den Raum, theils die Zeit als das intelligible Ganze und die Einheit aufstellen, aus der sich entweder der gute und böse Gott oder, nach andern, Licht und Finsterniss vor diesen ausgeschieden haben (Μέγροι δὲ καὶ πᾶν τὸ ἔσκειον γένος, καὶ τοῦτο γράφει Εὐδήμιος, οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον. ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακόν, ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐντοὺς λέγειν). Aber schon die verschiedene Fassung dieses prä-tendierten Urprincips als *Schicksal* oder *Raum* oder *Zeit* lässt eher eine philosophische als eine religiöse Ansicht herein finden.

4) Die letzte Stelle ist aus Schehristanis Buch der Religionen und Secten (كتاب الملل والنحل) nach einem Leidner Manuscript und einem in weiland Sacys Besitz befindlichen) ومنها الزروانية قالوا

ان النور ابدع اشخاصا من نور كلهم روحانية نورانية ولكن الشخص
 الاعظم الذى اسمه زروان شك فى شى من الاشياء فحدث اهرمن
 الشيطان من ذلك الشك وقال بعضهم لا بل ان زروان الكبير قام فمزوم
 تسع الاف وتسع مائة و تسعا و تسعين سنة ليكون له ابن فلم يكن
 ثم حدث نفسه وفكر و قال لعل هذا العالم ليس بشى فحدث اهرمن
 من ذلك الهم الواحد و حدث هرمز من ذلك العلم فكانا جميعا فى
 بطن واحد وكان هرمز اقرب من باب الخروج فاحتال اهرمن الشيطان
 حتى شق بطن امه فخرج قبله واخذ الدنيا و قيل انه لما مثل بين
 يدى زروان فابصره ورأى ما فيه من الحبث والشرارة والفساد ابغضه
 فلغنه و طرده فمضى واستولى على الدنيا واما هرمز فبقى زمانا لا يد
 له عليه و هو الذى اتخذه قوم ربًا و عبدوه لما وجدوا فيه من الخير
 d. h. zu diesen (nämlich den dualistischen Secten) gehören die *Zervaniten*, die behaupten, dass
 das Licht Individuen aus Licht hervorgebracht habe, alle geistig, und
 Licht-Natur habend; aber das grösste Individuum, *Zervan* genannt,
 habe über etwas gezweifelt und aus diesem Zweifel sey Ahriman,
 der Teufel, hervorgekommen. Einige von ihnen aber sagen: Nein,
 sondern der grosse *Zervan* stand und murmelte *) neuntausend neun
 hundert neun und neunzig Jahre, damit ihm ein Sohn würde. Aber
 es wurde ihm keiner. Dann sprach er mit sich selbst und dachte,
 und sagte: Vielleicht ist diese Welt Nichts. Und Ahriman entstand

*) Offenbar mit Bezug auf das leise Gebet der Magier (vâdj).

durch diesen einzigen Gedanken, und Ormuzd entstand aus jenem Wissen. Beide waren zusammen in einem Mutterleibe; doch befand sich Ormuzd näher der Thüre des Ausgangs. Ahriman bediente sich daher einer List und durchbrach den Leib seiner Mutter, und kam vor ihm heraus und nahm die Welt in Besitz. Und man sagt: als er sich vor Zervan stellte, und dieser ihn erblickte und bemerkte, was in ihm an Schmach und Bosheit und Verderben war, so verabscheute er ihn und verfluchte ihn, und stiess ihn hinweg. Und er begab sich fort und ergriff die Herrschaft der Welt. Ormuzd blieb einige Zeit, ohne ihm etwas anzuhaben. Mehrere aber nahmen ihn an als ihren Herrn und verehrten ihn, nachdem sie in ihm Güte und Reinheit und Heil und Schönheit des sittlichen Wesens fanden.

Alle diese Stellen sind nur von wenigen Bemerkungen begleitet worden, obwohl sie sehr ausführlicher bedürftig wären. Es lag mir aber bloss daran, den Widerspruch zu zeigen, der in ihnen gegen die oben entwickelte parsische Ansicht liegt. Die Auflösung dieses Widerspruches scheint mir aber sehr leicht und gerade in den Worten Schehristanis zu liegen, der die Zervaniten nur als eine *Species der Dualisten* anführt, neben denen noch mehrere andre bezeichnet werden, und die gerade besonders von den Zoroastriern unterschieden wird. Es gehört also jene Lehre von einem Dualismus beherrschenden Monas einer *Secte* an, wie denn auch sonst während der Zeit der Sassaniden mehrere vom orthodoxen System abweichende Lehren sich geltend machten, ja selbst auf einige Zeit herrschend wurden, z. B. die Mazdakitische, die während der langen Regierung Cobads, selbst durch die Unterstützung des Königs sich behauptete, und erst durch Nuschirevan ausgerottet werden konnte. Und so mag man vielleicht in dem Minister Mihrnerse ebenfalls bloss den Anhänger einer zufällig gerade am persischen Hofe beliebten Denkweise sehen. Was aber vorzüg-

lich die Zervanitische Lehre von der Zoroastrischen ausschliesst, das ist die *mythologische Färbung*, die sich besonders im Begriffe der *Zeugung* kund thut, die im Pehlvi- und Parsi-System, so wie im ältern Zend vollkommen unerhört ist, ja ihren Grundcharacter, ihre *differentia specifica* gegenüber den Religionen der alten Welt, geradezu aufheben würde.

II.

In dem vorhergehenden Abschnitte glaube ich bewiesen zu haben, dass im Bundehesch, gegen die bisherige Annahme, keine Rede ist von einem über Ormuzd und Ahriman stehenden Princip, dass also der von den Gelehrten auf Anquetils Versicherung hin angenommene parsische Monotheismus von dem orthodoxen System ausgeschlossen werden muss, wohl aber gewissen Secten, die sich im Schoosse des Zoroastrismus entwickelten, oder philosophischen Speculationen zugewiesen werden kann.

Wir sind also bisher nicht weiter gelangt, als die Alten, besonders der genau unterrichtete Plutarch, der ebenfalls bei den Persern bloss einen Dualismus ohne Beimischung eines die beiden Agenten der Schöpfung oder der Weltregierung dominirenden Wesens kennt*).

*) Ich trage kein Bedenken, auch Aristoteles hieher zu rechnen, dessen *γεννησαν πρωτον αριστον* doch sicherlich eher auf Ormuzd bezogen werden muss, als auf die unendliche Zeit. Diese kann nur als natürliches, nicht aber als moralisches Princip gelten; woraus dann folgen würde, dass das *αγαθον* oder *αριστον* ein *υστερογενες* wäre. Dies läuft aber gerade gegen die Meinung des Stagiriten.

Es fragt sich nun, wie ist dieses merkwürdige System zu verstehen, das den menschlichen Geist in unauflösliche Widersprüche zu verwickeln droht, und ihn, dessen erstes Interesse die Einheit ist, nothwendig, so scheint es, abstossen muss. Es ist nicht unsre Sache, die Frage vollkommen zu lösen: sie führt auf Gebiete, die dem Forscher durchaus noch nicht beleuchtet sind, und auf Verhältnisse, deren Entwicklung nicht nur der Philologie, sondern auch einer philosophischen Geschichte der Menschheit angehört. Nicht allein im Bundehesch, mit dessen Critik wir uns jetzt beschäftigen, sondern bereits in den Zendbüchern findet sich jenes System; nicht allein in einem Zeitalter, wo die alte Welt bereits untergegangen war und Monotheismus zu herrschen anfang, sondern auch in den ersten Zeiten, von denen unsre Geschichte weiss, und deren herrschende Religionssysteme polytheistisch waren; kein Wunder, wenn unter so verschiedenen Bedürfnissen des Geistes auch das persische System sich in etwas modificirte; kein Wunder bei dem allgemeinen Gesetz des menschlichen Lebens, vermöge dessen nichts stille steht, dass auch die persische Doctrin ihre Veränderung und Entwicklung erfahren hat. Wo dieser Dualismus sich zuerst uns zeigt, steht er in nahem Bezug auf die religiösen Anschauungen der Vedas, nicht als ob er sich unmittelbar aus diesen ableiten liesse, sondern weil er gerade *das* ist, was die persische Religionsform von der ältesten indischen trennt, das Element, welches, nachdem die Einheit des altpersischen und altindischen Bewusstseyns auseinander gegangen war, eine eigne Individualität dem erstern aufdrückte. Wo der Dualismus zuletzt sich zeigt, befindet er sich in einer andern Welt: er steht durchaus nicht mehr in einem organischen Verkehr mit seinen Voraussetzungen, und hat keinen Kampf mit dem Polytheismus zu bestehen. Die wissenschaftliche Aufgabe ist also eine doppelte:

erstens den Zusammenhang dieser letzten dogmatischen Entwicklung mit dem Anfang zu zeigen, die Mittelglieder histo-

risch nachzuweisen oder durch eine begründete philosophische Construction auszufüllen;

zweitens aber, sie selbstständig für sich zu behandeln, und kritisch und philologisch festzustellen, wie die Parsen zu einer *bestimmten* Zeit sich dieselbe gedacht und als Prinzip des gesammten geistigen Lebens angenommen haben.

Diese zweite Aufgabe ist unser nächstes Ziel; wir hoffen demselben näher zu kommen, wenn wir die Attribute Ormuzds und Ahrimans im Anfange des Bundehesch einer kurzen Prüfung unterwerfen.

Von Ormuzd wird prädicirt, er sey

1) *der Höchste* באלסט *bāliçt*;

2) mit *Allwissenheit* begabt הרוספאואסיה *harveçp ágâciâ* (von *harveçp*, einer tautologischen Composition aus *har*, zend *haurva* sanscrit *sarva*, und *veçp* zend *viçpa* sanscrit *viçva*, beide in der Bedeutung „alles“; dann *ágâç* „kundig“ entsprechend dem neupersischen آگاه);

3) mit *Heiligkeit* שפיריא *schpiriâ* (von dem semitischen שפיר, das in den Pehlviübersetzungen dem zendischen *vaghu* entspricht);

4) im *Lichte wohnend*: „dieser Ort heisst das anfangslose Licht.“

Alle diese Prädicamente sind durchaus keinem philologischen Zweifel unterworfen. —

Von Ahriman wird ausgesagt, er sey

1) in Dunkelheit טאריקיא târikia (entsprechend dem neupersischen تاریکی) „und diese Finsterniss heisst anfangslose Finsterniss“ אסר טאריק;

2) behaftet mit der *Begierde zu schlagen* יסארקאמקיא.

Anquetil übersetzt hier in der lateinischen Interlinearversion „percutiens semper.“ Er zieht nämlich das erste ק zu יסאר (neupersisch یسار von یسکان), was aber nicht angeht, da יסאר schon percutiens heisst, und das dazu gesetzte, Adjectiva relativa bildende ק, ein „qui ad percutientem pertinet“ geben würde. Dass er aber das folgende אמקיא für *semper* ansieht, ist völlig unbegreiflich; statt eines ק müsste ein ך stehen, und nach dem letzten Zeichen, das mit diacritischen Zeichen versehen ich יי lese, ohne dieselben aber als יי gelesen wird, noch ein ק gesetzt werden, um אמיקא zu erhalten, das *immer* bedeutet, gleich dem davon abgeleiteten neupersischen همیشه. יסאר percutiens mit קאמקא heisst percutientis voluntatem habens; und ziemlich richtig übersetzt Anquetil dasselbe Wort einige Seiten später (pag. 346) mit il desire de frapper. In unsrer Stelle ist das substantivische יי angehängt, und das Wort bedeutet demnach die *Qualität eines der Schlag-Begierde* hat, also percutiendi voluntas.

Ich darf wohl nicht darauf aufmerksam machen, wie wichtig der Unterschied der beiden Uebersetzungen ist.

Während die frühere den Gegendämon gleich von Anfang in Actualität setzt, ist bei uns noch volle Potentialität. Und gerade hievon hängt die ganze Frage über das Verhältniss der beiden Urwesen ab.

3) Ein drittes Prädicat Ahrimans ist אַנְקֵיטִיל oder אַנְקֵיטֵי, das Anquetil, ich weiss nicht warum, durch *malus* übersetzt*). Weder im semitischen noch indogermanischen Sprachstamm ist mir ein Wort bekannt, das diese Bedeutung rechtfertigte. In einer weiter unten anzuführenden Stelle kommt אַנְקֵיטֵי wiederum vor, in Verbindung mit der Präposition מִן (*von*) und dem Verbum אֶרְצֵהוּ (خیزد) „er erhebt sich aus oder von dem *zenpa*“, wo das Wort doch unmöglich *malus* heissen kann. Freilich hat Anquetil „*ce mechant se leva*“ übersetzt, ohne jedoch auf die Präposition zu merken. Ich kann es für kein andres Wort halten, als für das neupersische زرف und زرفا; denn häufig steht im Pehlvi *N*, wo das entsprechende semitische oder arische Wort ein *R* hat. Jene neupersischen Worte heissen aber *tief*. Das ahrimanische אַנְקֵיטֵי (*Tiefe*) steht also der ormuzdischen *Höhe* ganz evident gegenüber.

Ich bemerke hiebei, welch eine wichtige Rolle der Parallelismus und Contrast in der persischen Religion spielt, und welches gewaltige Hilfsmittel dadurch für die Philolo-

*) Ebenso im französischen Text p. 344: „il a toujours frappé, (toujours) été mauvais,“ wo sogar noch die Unrichtigkeit des Ausdruckes durch das beigeetzte *toujours* bis zum Extrem gesteigert wird.

gie gegeben ist. Durch alle unsre Documente ziehen sich die Gegensätze von dieser und jener Welt, von Unten und Oben, von Gut und Böses, von Rein und Gemischt, von Ormuzd und Ahriman u. s. w. hindurch, so zwar dass, wenn die Bedeutung eines Wortes aus der positiven Reihe bekannt ist, das x der negativen Reihe sich unmittelbar erklärt, und umgekehrt.

4) Ein anderes Prädicat Ahrimans ist *hoa dinesch*, wie Anquetil schreibt. Was nun den ersten Theil dieses Wortes betrifft, so unterliegt seine Bedeutung *post* oder *postea* keinem Zweifel, die Lesung desselben אחר, als Aequivalent des semitischen אחר ahr, habe ich im *Essai sur la langue pehlie, Journal asiatique* 1839 Avril p. 319 aus, wie mir scheint, unumstösslichen Gründen dargethan.

Bevor ich aber den zweiten Theil des Wortes דינש näher beleuchte, muss ich noch anführen, dass vor demselben und dem ihm vorangehenden אחר noch die Präposition פני steht, die ungefähr denselben Umfang von Bedeutungen hat, als das semitische *Be praefixum* oder das dem Laut ziemlich gleiche neupersische ب.

Von dieser Combination פני אחר דינש gibt nun Anquetil zwei Erklärungen, die aber freilich im Grunde auf eins hinaus laufen; die eine in der Interlinearversion, die sich in dem seiner Uebersetzung beigefügten Specimen der Lesung des *Bundehesch* findet, die andre in der französischen Uebersetzung selbst. Die erste lautet: „*et Ahriman in tenebris cum post legem suam*,“ wobei die beiden Präpositionen vor dem Substantiv doch offenbar absolut unverständlich sind.

Deutlicher lautet die zweite französische Uebersetzung: „*Ahriman était dans les ténèbres avec sa loi.*“ Aber hier ist die eine Präposition *post* aufgeopfert, welche, da sie einmal im Texte steht, schlechterdings erklärt werden muss. Es muss also nothwendigerweise eher in der lateinischen Interlinearversion, so dunkel sie auch an sich ist, als in der platteren französischen der wahre Sinn gesucht werden. Nun ist aber zu bemerken:

Erstens dass das Pehlviwort **אַאַר** *ahr, ahar* an und für sich nicht als Präposition, sondern bloss als Adverb oder Conjunction dient; also *postea, deinde* bedeutet. Um ihm die Bedeutung „nach“ zu geben, müsste man noch die Genitivalpräposition **מִן** (*von*) damit verbinden, etwa wie im Neupersischen **پس از**; also, um *post legem* auszudrücken, **אַאַר מִן דִּינִן** sagen. Es kann also die angegebene Uebersetzung Anquetils ohne irgend eine gewaltsame Correctur nicht zugelassen werden.

Zweitens, das Wort **דִּינִשׁ** *dînesch* selbst erregt ganz bedeutende Bedenklichkeiten. Dem Substantiv **דִּינִן**, *Religion*, ist im Texte noch ein **שׁ** angehängt, worin Anquetil das Suffixum der dritten Person singular sucht, was ihn zu seiner Uebersetzung „*legem suam, sa loi*“ führt. Diess ist aber durchaus unstatthaft. Anquetil, und wie es scheint, seine Lehrmeister, die pârsischen Desture, haben hier, so wie in vielen andern Stellen, ein grammatikalisches Gesetz des Pehlvi und Parsi ausser Acht gelassen oder gar nicht gekannt; ein Gesetz, dessen strenge Befolgung sich durch alle ächten Denkmäler dieser zwei Dialecte nachweisen lässt. Allerdings ist **שׁ** das Suffixum der dritten Person Sing. im Pehlvi und Parsi, wie im Neupersischen; aber der Gebrauch ist bedeutend verschieden. Im Neu-

persischen steht dasselbe, so wie die übrigen Pronominalsuffixe, bei Verbis und Nominibus und *einigen* (nicht allen) Partikeln; in den beiden älteren Dialecten bei *keinem Verbum*, bei *keinem Nomen*, wohl aber bei Conjunctionen und Präpositionen. So kann man sehr gut im Neupersischen دینش „seine Religion“ دینم „meine Religion“ گفتمش „ich habe ihm gesagt“ sich ausdrücken; es kommt aber nie vor, dass im Pehlvi und Parsi diese Verbindung gebraucht wird. Umgekehrt sagt man im Pehlvi und Parsi مزش oder ازش, *azusch* (von ihm), wofür eine entsprechende neupersische Verbindung ازش ein Barbarismus wäre. Wenn ز in Pehlvi an ein Nomen tritt, so ist diess nie Suffixum, sondern eine Bildungsilbe*), die aus Adjectiven ein Substantivum abstractum macht, und dem neupersischen ی entspricht: z. B. دوزک ازش von دوزک, wie نیک ازش aus نیک. Tritt es an einen Verbalstamm, so bedeutet es den Infinitiv oder das nomen actionis, eine Formation, die selbst im Neupersischen noch häufig ist, z. B. دوش, بخشش, دانش „das Wissen“ gleich den neupersischen دانش (woraus, mit بن vereinigt, der Name unseres Buches Bundihisch) u. s. w.

Nun ist aber دین ein Substantiv, und kein Adjectiv, das durch Anfügung von ز zu einem Substantivum abstractum, eben so wenig

*) Die ich übrigens nicht mehr als Sch lese, sondern aus guten Gründen immer unter ihrem ersten Theil mit diakritischen Punkten versehe, und somit als دین auffasse, woraus das neupersische ی entstanden ist.

ein Verbalstamm, der durch dieselbe Operation zu einem nomen actionis gemacht werden könnte. Die Form 𐭪𐭫𐭬 kommt im Pehlvi nicht vor, und kann auch nicht vorkommen. Aus allem dem geht hervor, dass in den angegebenen Worten weder die Präposition *post*, noch das Pronomen *suam*, noch auch überhaupt *legem* gesucht werden darf; und es scheint, als wenn ohne Conjectur die Stelle nicht erklärt werden könne.

Sehen wir aber die Handschrift genauer an, so finden wir, dass die Anquetilische Schreibart, wie sie uns in dem, seiner Uebersetzung des Bundehesch vorgesetzten, *Facsimile* vorliegt, nämlich 𐭪𐭫𐭬 (siehe die lithographische Tafel) wirklich Zweifel erregt; denn zu dem Verticalstrich, der das Je (𐭪) bildet, ist daselbst noch ein kleiner Strich gesetzt, der das 𐭪 in ein 𐭪 verwandelt, und entweder einem spätern Corrector, oder dem Schreiber der Handschrift selbst angehört, der sich zuerst versehen, aber dann, nach besserer Ueberlegung, die richtige Lesart des Originals hergestellt haben kann. Lesen wir nun wirklich 𐭪𐭫𐭬 , so haben wir ein gutes Pehlviwort: 𐭪𐭫𐭬 ist ein häufiger Verbalstamm, der durch Anfügung von 𐭪 zum nomen actionis gemacht wird. Ich würde aber immer Bedenken tragen, in einer so wichtigen Sache bloss auf dieses Indicium hin, das vielleicht anderswo, in einer weniger bedeutenden Stelle, völlige Evidenz in sich trüge, zu ändern, wenn nicht noch ein anderer Beweis hinzuträte, der die Sache vollkommen entschiede. Erinnern wir uns, dass in den Attributen Ormuzds und Ahrimans, wie sie im Anfange des Bundehesch vorgetragen werden, der strengste Parallelismus herrsche. So haben wir folgende Glieder:

Ormuzd ist im Lichte,	Ahriman in der Finsterniss,
dieses Licht heisst anfangsloses Licht,	diese Finsterniss heisst anfangslose Finsterniss,
Ormuzd ist in der Höhe,	Ahriman in der Tiefe,
Ormuzd ist mit Heiligkeit begabt,	Ahriman mit Schlag-Begierde,
Ormuzd mit Allwissenheit,	Ahriman mit <i>Ahardanesch</i> .

Ich übersetze dieses letzte Wort noch nicht; bemerke aber vorläufig, wie annehmbar, als Resultat des durchgeführten Parallelismus es wäre, dass das, der Ormuzdischen Allwissenheit entgegenstehende, Attribut Ahrimans ebenfalls auf *Wissen* sich bezöge, sey es, dass es einen verschiedenen Grad, oder eine verschiedene Modalität desselben ausdrücke. Nun liegt aber wirklich der Begriff: *Erkennen*, *Wissen* in dem Stamme דאן und dem abgeleiteten דאנש neupersisch *دانش*, *دان*.

Wir können aber getrost weiter gehen. Gleich nachdem das Buch über die Bestimmung des Begriffs Unendlichkeit hinaus ist, fährt es weiter: (Cod. par. p. 144. Zeile 3) *Und Ormuzd durch seine Allwissenheit (פנן ארוםפ אנאסיא) wusste, dass Ahriman existirte, was er dachte u. s. w.* (Anquetil p. 345 Ormusd, par sa science universelle, connoissoit ce qu' Ahriman machinoit etc. verständlich genug, obwohl nicht vollkommen richtig), und nachdem dieses weiter ausgeführt ist, heisst es (ibid. Zeile 8) *aber Ahriman vermöge seines Ahardaneschnia war der Existenz Ormuzds nicht gewahr. Nachher erhob er sich aus der Tiefe, und er sah das Licht Ormuzds u. s. w.* Hier haben wir wiederum die Allwissenheit

Ormuzds, gegenüberstehend der ahrimanischen Qualität *Ahardanesch*, aber so, dass über das \aleph als zweiter Buchstabe von *īdanesch* kein Zweifel obwalten kann, und also die Lesart in der obigen Stelle vollkommen bekräftigt ist. Der Unterschied besteht bloss darin, dass hier die vollere Form des Nomen actionis mit *schnia* (daneschnia), dort die kürzere mit blosser *sch* (danesch) gebraucht ist, beide aber von absolut gleicher Bedeutung*).

Was heisst nun ahr danesch (daneschnija)? Da *ahar* (ahr) *post*, *nach*, ohne Beihilfe einer andern Präposition (מן) nicht als Präposition auf das nachfolgende Wort bezogen werden kann, so können

*) Auch in der letzten Stelle hat Anquetil den Sinn nicht aufgefasst. Er übersetzt: „*Ahriman ignorait ce que scavoit Ormuzd.*“ Die Stelle heisst aber wörtlich so: גנאק מינוי ganāk minōi „*der Schuldgeistige*“ (ein Beiname Ahrimans: die Punctation der Parsen und Anquetils מרונד statt מינוי ist absurd; man muss dieses Wort offenbar mit dem Zendischen mainyu zusammenhalten). רא (לא) אגאג דאונט râ (la) âgâç djavunt „*war nicht gewahr*“ (âgâç regiert die Präposition מן von; es folgt also:) אים ist „*der Existenz Ormuzds*“ (אום ist das semitische אית, אים *est*, oder auch als Substantiv „*das Seyn*“; die substantivische Geltung dieses Wortes, die auch sonst häufig ist, ist hinlänglich indicirt durch das Jai izafet, das Zeichen des Status constructus) אאר דאנשניא רא ahr daneschnija râi, wegen der Qualität Ahr danesch. רא râi ist die Präposition der Ursache, cf. *Essai sur la langue pehlie* I. I. pag. 313 folg.

wir es bloss als Adverbium auffassen, und unmittelbar als in Composition mit dem Nomen actionis denken, das *Nachwissen*, ein Wissen, das dem Ahriman nicht ursprünglich ist, das ihm erst nachher zu Theil wird, nachdem er sich aus seiner uranfänglichen Ruhe, aus seiner Tiefe erhoben hatte. Diese Qualität stimmt nun ganz vortrefflich als Gegensatz zu der Ormuzdischen Allwissenheit, und zu der Erklärung, die das Buch selbst gibt: *wegen seines Nachwissens ward er die Existenz Ormuzds nicht gewahr. Nachher erhob er sich, und sah das Ormuzdische Licht.*

Die letzte, und trotz dem, dass die obige Untersuchung in allen ihren Theilen beschlossen war, doch höchst willkommene Bestätigung erhielt diese Erklärung durch das Romer'sche Manuscript, wo in der behandelten Stelle unser *אֲחֵרִים* in aller Deutlichkeit sich findet, und in der beigegebenen Paraphrase bis zur Unwidersprechlichkeit erläutert ist; zum offenbaren Beweise, dass es in einer noch nicht zu weit entfernten Zeit eine richtigere Tradition bei den Parsen gab, als die der, übrigens nicht genug zu preisende, Anquetil vorfand. Jene Paraphrase lautet so: *آهریمن که اورا شیطان گویند* d. h. „Ahriman, den man Scheitân (Satan) nennt, (war) im Orte der Finsternisse, mit Nachwissen, das will sagen, erst nachdem er handelt (in actus tritt) kömmt er zum Wissen.“

Dieses Attribut scheint mir desswegen von besonderer Wichtigkeit, weil es die Aequipollenz der beiden Agenten der Entstehung des jetzigen Seins, und somit die Ansicht von einem absoluten Dualismus vollkommen bricht. Es ist nicht die Meinung des Bundehesch, dass zwei von Ewigkeit existirende, mit gleicher *Machtvollkommenheit* ausgerüstete Wesen sich in die Hervorbringung

und die Regierung dieser Welt theilen; sondern wenn auch das Geisterreich von Anbeginn der Schöpfung schon die Keime einer Entzweiung in sich trägt, so ist doch Ormuzd Alleinherrscher, und in unbestrittenem Besitz. Erst als Ahriman aus seinem Dunkel sich erhebt, und dann zur Erkenntniss seines Gegensatzes kömmt, tritt eine Scheidung ein. Aber selbst hier wäre es noch möglich, die Einheit zu retten, wenn Ahriman sich unterwürfe. O Ahriman, sagt Ormuzd (Handschrift p. 149, Zeile 1 seqq.) *meinen Creaturen leiste Unterstützung, bringe mir Hymnen; so werdet ihr (du und deine Geschöpfe) zur Belohnung todlos, alterstlos, zerstörungstlos, hungerstlos seyn. Aber Ahriman antwortete: ich werde deinen Geschöpfen Hilfe nicht leisten, ich werde deinen Geschöpfen keine Hymnen bringen, und ich werde in keinem Dinge mit dir Gemeinschaft haben. Deine Geschöpfe werde ich bis in Ewigkeit dem Tode opfern, in allen Creaturen werde ich zu deiner Feindschaft meine Freundschaft legen. Diess war die Entscheidung*).*

Ahriman existirt, aus der Welt kann er nicht geschafft werden; aber nothwendig ist es nicht, dass er gerade ein *κακὸς δαίμων*,

*) Die Anquetilische Uebersetzung dieser Stelle (pag. 346) hat manche Unrichtigkeiten, die man bei der Zusammenhaltung mit unsrer *wortgetreuen* Uebersetzung leicht entdecken wird, die aber zu widerlegen hier keine Gelegenheit ist. Sie lautet also: O Ahriman, secours le monde, que j'ai créé, respecte le, et ce que tu as produit, sera immortel, ne vieillira pas, ne se corrompera pas, ne manquera pas. Alors Ahriman repondit: je renonce à toute liaison avec vous. Je ne secourrai pas votre peuple: je ne le respecterai pas; je ne m'unirai avec vous pour aucune oeuvre pure. Je tourmenterai votre peuple tant que les siecles dureront. Moi, qui suis l'ennemi de toutes vos productions, je ferai amitié avec vous! Telle fut la reponse que fit Ahriman.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften - Philosophisch-philologische Classe = I. Classe](#)

Jahr/Year: 1840-1843

Band/Volume: [3-1840](#)

Autor(en)/Author(s): Müller Marcus Joseph

Artikel/Article: [Untersuchungen über den Anfang des Bundehesch 613-644](#)